



E-ISSN: 2979-9147

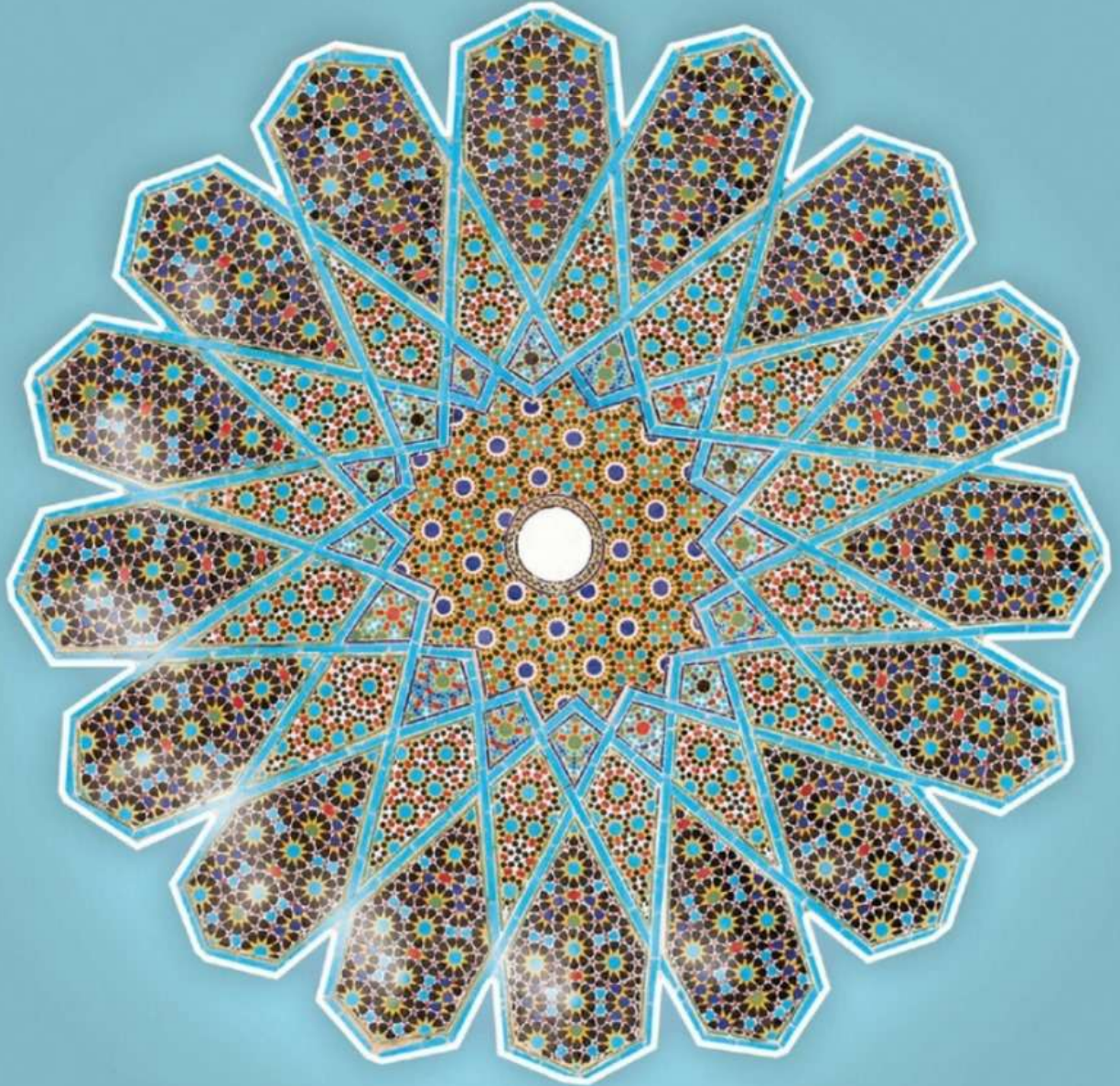
NİSAR

Dini Tetkikler Dergisi

Journal of Religious Studies

Sayı/Issue: 3

Yıl/Year: 2023





NİSAR

Dini Tetkikler Dergisi
Religious Review Journal



Sayı 3	Issue 3
Kasım 2023	November 2023
Yayıncı	Publisher
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi	Niğde Ömer Halisdemir University
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Hedef Kitle	Target Audience
Nisar dergisinin hedef kitle, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	The target audience of Nisar journal is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Nisar'da yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Nisar. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin software.



NİSAR

Dergi Kurulları | Journal Boards



YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

orcid.org/0000-0002-5095-9522

umkilavuz@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ Üniversitesi

ror.org/03tg3eb07

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Kelam

Doç. Dr. Ömer ÖZBEK

orcid.org/0000-0001-7668-1701

omeroz@erciyes.edu.tr

Erciyes Üniversitesi

ror.org/047g8vk19

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Tefsir

Doç. Dr. Harun ABACI

orcid.org/0000-0003-2259-5722

harunabaci@pau.edu.tr

Pamukkale Üniversitesi

ror.org/01etz1309

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Tefsir

Prof. Dr. Mahmut AY

Orcid: 0000-0003-3990-1044

may@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi

ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Kelam

Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

orcid.org/0000-0002-6100-4289

ozbolata@gmail.com

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | Felsefe ve Din Bilimleri

Din Sosyolojisi

Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ

orcid.org/0000-0002-8369-3388

gunduzoz@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi

ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri

Arap Dili ve Belagatı

Prof. Dr. Mithat ESER

orcid.org/0000-0002-7738-9611

mithat.eser@selcuk.edu.tr

Selçuk Üniversitesi

ror.org/045hgzm75

İslami İlimler Fakültesi

İslam Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Ali TEMEL

orcid.org/0000-0003-0569-8527

atemel@cu.edu.tr

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat

Prof. Dr. Ramazan ADIBELLİ
orcid.org/0000-0002-7398-0017
adibelli@erciyes.edu.tr
Erciyes Üniversitesi
ror.org/047g8vk19
İlahiyat Fakültesi | Dinler Tarihi

Prof. Dr. Abdürrezzak TEK
orcid.org/0000-0001-9508-4005
atek@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi
ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK
orcid.org/0000-0003-4417-1883
selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane Üniversitesi
ror.org/00r9t7n55
İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK
orcid.org/0000-0002-3496-7872
muratsimsek76@hotmail.com
Marmara Üniversitesi
ror.org/02kswqa67
İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü
İslam Hukuku, İslam Ekonomisi

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK
orcid.org/0000-0003-1536-8046
abdullahcolak@hitit.edu.tr
Hitit Üniversitesi
ror.org/01x8m3269
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Prof. Dr. Nasi ASLAN
orcid.org/0000-0002-0871-5102
nasiaslan@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi
ror.org/05wxkj555
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
orcid.org/0000-0001-8285-5181
huseyin.aydin@selcuk.edu.tr
Selçuk Üniversitesi
ror.org/045hgzm75
İslami İlimler Fakültesi
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri

Doç. Dr. Mohamad ALAHMAD
orcid.org/0000-0002-3690-236X
mohamadalahmad@gumushane.edu.tr
Gümüşhane Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet GÜZEL
orcid.org/0000-0003-4569-0386
aguzel@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan Üniversitesi
https://ror.org/013s3zh21
Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi | Eğitim Tarihi

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER
orcid.org/0000-0002-7282-846X
haksever@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi
ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI
orcid.org/0000-0002-4365-6275
saffet.sancakli@inonu.edu.tr
İnönü Üniversitesi
ror.org/04asck240
İlahiyat Fakültesi
Hadis

Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKIM
m.akramhakim88@gmail.com
Jawzjan Üniversitesi
Sosyal Bilimler Fakültesi

ror.org/00r9t7n55
İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

Prof. Dr. Mustafa ÜNAL

orcid.org/0000-0002-4800-9122

munal@erciyes.edu.tr

Erciyes Üniversitesi

ror.org/047g8vk19

İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi ve Mantık

İslam Kültürü

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK

orcid.org/0000-0002-4708-9167

hkayiklik@cu.edu.tr

Çukurova Üniversitesi

ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

Doç. Dr. Mehmet KAYA

orcid.org/0000-0003-0066-5232

kayamehmet@selcuk.edu.tr

Selçuk Üniversitesi

ror.org/045hgzm75

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

Prof. Dr. Asım YAPICI

orcid.org/0000-0002-7041-9064

asim.yapici@asbu.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

ror.org/025y36b60

İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Dr. Öğr. Üyesi Zhakhangir NURMATOV

orcid.org/0000-0001-5083-0748

zhakhangir.nurmatov@ayu.edu.kz

Ahmet Yesevi Üniversitesi

ror.org/01gtvs751

Sosyal Bilimler Enstitüsü | İlahiyat

EDİTÖRLER | EDITORS

Editör | Editor

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER

orcid.org/0000-0002-9736-9730

harungecer@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Din Bilimleri

Editör Yardımcısı | Editorial Assistants

Arş. Gör. Hicret Karaduman

Orcid:0000-0003-0391-5444

hicretkaraduman@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tasavvuf

Editör Yardımcısı | Editorial Assistants

Arş. Gör. Recep YARTAŞI

orcid.org/0000-0001-7933-051X

recep.yartasi@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

Etik Editörü | Ethics Editor

Doç. Dr. Yılmaz ÇELİK

orcid.org/0000-0002-5038-575X

yilmazcelik70@gmail.com

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi

Ön İnceleme Editörü | Review Editor

Doç. Dr. Bayram AYHAN

orcid.org/0000-0003-1851-020

bayramayhan@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Arş. Gör. Müfide AĞIRKAN

orcid.org/0000-0002-7754-6066

mufidegokler@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Arş. Gör. Akın İŞLEME

orcid.org/

akin.isleme@marmara.edu.tr

Ordu Üniversitesi | ror.org/04r0hn449

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Öğr. Gör. Mahmut Metin Aksan

Orcid: 0000-0001-8144-1710

maksan@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi |Yabancı Diller

Yüksekokulu | Yabancı Diller Bölümü

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Arş. Gör. Hicret Karaduman

Orcid:0000-0003-0391-5444

hicretkaraduman@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tasavvuf

Mizanpaj ve Dizgi Editörü | Layout Editor

Dr. Öğr. Üyesi Kerim YILMAZ

orcid.org/0000-0003-0712-6725

yilmazkerim@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

İndeks Editörü | Index Editor

Havva ÖZGÜN

orcid.org/0000-0002-2905-5326

info@yazimdestegi.com

Yazım Desteği Akademik Yayıncılık ve

Danışmanlık | Uluslararası İlişkiler

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS**Felsefe ve Din Bilimleri****Philosophy and Religious Studies**

Arş. Gör. Esra KODAL

orcid.org/0000-0001-7160-8038

esrakodal@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi

Felsefe ve Din Bilimleri**Philosophy and Religious Studies**

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman DOĞANAY

orcid.org/0000-0003-2665-8479

suleymandoganay@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi

Felsefe ve Din Bilimleri**Philosophy and Religious Studies**

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

orcid.org/0000-0003-4251-6665

sdonmez@akdeniz.edu.tr

Akdeniz Üniversitesi

ror.org/01m59r132

İlahiyat Fakültesi | Felsefe Tarihi

Felsefe ve Din Bilimleri**Philosophy and Religious Studies**

Dr. Öğr. Üyesi İlyas PÜR

orcid.org/0000-0002-7795-8212

ilyaspur@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

ror.org/019jds967

İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

Felsefe ve Din Bilimleri**Philosophy and Religious Studies**

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KIRANATLIOĞLU

orcid.org/0000-0002-7609-3093

mustafakiranatli@gmail.com

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Din Bilimleri

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Hamza SADAN

orcid.org/0000-0002-3448-3691

hsadan@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GURBET

orcid.org/0000-0001-7136-7123

mahmutgurbet@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Hadis

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba GÜNAL

orcid.org/0000-0003-0949-8565

tgunal@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi | ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Kelam

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAFIZOĞLU

orcid.org/0000-0002-2008-9060

yhafizoglu@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | Kelam ve İtikadi İslam

Mezhepleri

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet VURAL

orcid.org/0000-0002-3378-496X

ahmetvural@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tasavvuf

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Adem ÇATAK

orcid.org/0000-0002-4443-667X

ademcatak@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

ror.org/019jds967

İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Mehmet KOÇ

orcid.org/0000-0002-2443-1652

mehmetkoc@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin YÜKSEL

orcid.org/0000-0003-3356-7786

mbyuksel@kayseri.edu.tr

Kayseri Üniversitesi

Develi İslami İlimler Fakültesi | Tefsir

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts

Arş. Gör. Ahmet GÜMÜŞTOP

orcid.org/0000-0001-9580-2759

ahmetgumustop@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts

Dr. Öğr. Üyesi Yasin KURNAZ

orcid.org/0000-0001-5930-8382

yasinkurnaz@ohu.edu.tr

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi | İslam Tarihi

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Mustafa HAYTA

orcid.org/0000-0002-9165-8232

mhayta@cu.edu.tr

Çukurova Üniversitesi | ror.org/05wxkj555

İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

İslam Tarihi ve Sanatları

Islamic History and Arts

Dr. Öğr. Üyesi Kübra YILMAZ

orcid.org/0000-0002-9540-4352

kyilmaz@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

ror.org/04xk0dc21

İlahiyat Fakültesi | Türk İslam Edebiyatı



NİSAR

Dini Tetkikler Dergisi Politikaları



AMAÇ VE KAPSAM

Amaç

NİSAR, 2022 yılında yayımlanmaya başlayan hakemli bir dergidir. NİSAR dergisinin amacı, sosyal bilimlerin bir alt dalı kabul edebileceğimiz ilahiyat alanına ilişkin yapılan nitelikli ve özgün çalışmaları, akademik çevrelerin dikkatine sunarak akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına imkân sağlamaktır. Bu hedef kapsamında ulusal ve uluslararası düzeyde İslami ilimler alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi hedeflenmektedir. Bu itibarla üst düzey ilmi nitelikteki çalışmaların yayımlandığı uluslararası süreli bir yayın organıdır. NİSAR dergisinin hedef kitlesi, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır. Bu itibarla üst düzey ilmi nitelikteki çalışmaların yayımlandığı uluslararası süreli bir yayın organıdır. NİSAR, 31 Mayıs ve 30 Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. NİSAR dergisinde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. NİSAR; açık erişimli, gayri ticari bilimsel yayıncılığı benimsemiştir. NİSAR dergisinde yayımlanan makaleler, yazarı tarafından üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya istenilen diğer arşivlerde ambargo süresi olmaksızın erişime açılabilir.

Kapsam

Dergi, İlahiyat ve İslami İlimler alanında ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu akademik çalışmalara yer vermektedir. Bu doğrultuda özgün ve yeni araştırma makalelerinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap tanıtım yazısı, toplantı değerlendirmesi, doktora özeti ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kapsama dâhil edilmektedir. Dergide, Türkiye'deki İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça ve İngilizce çalışmalar değerlendirmeye alınmaktadır. Ayrıca dergi, Sosyal Bilimler alanlarındaki bu bilim dallarıyla ilişkili kabul edilebilecek akademik çalışmalara da yer vermektedir.

Konu Kategorisi

- Sosyal Bilimler - Alan Araştırmaları/Dini Çalışmalar
- Beşeri Bilimler- Dini Çalışmalar/Hadis Tarihi; Bilim Tarihi/Hadis Usulü; Metodoloji, Epistemoloji/Hadis ve Sünnet Anlam, Yorum ve Dini Değeri; Sosyal Bilimler/ Çağdaş Dönem Hadis Tartışmaları; Sosyoloji/ İnterdisipliner Hadis Araştırmaları; Multidisipliner Bilimler, Tarih/Türk-İslam Tarihi; Edebiyat/Türk İslam Edebiyatı; Felsefe/Türk-İslam Felsefesi; Müzik/Türk-İslam Müziği; Din/İslam Araştırmaları.

LC Kategorisi

H1-99 Sosyal Bilimler (Genel)

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kıraat, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepler Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı, Dini Musiki, İslam, Hadis Tarihi, Hadis Usulü, Sünnet, Sünneti/hadisi Anlama, Hadis/sünnet Problemleri, El Yazmaları, Din ve Kültür, Kültürel Yaşam, Popüler Kültür, İslam İktisadı, İslam Toplumlari, İslam Dünyası, İslam Eserleri, İslam Sanatları, Hadis/ Sünnet ve Kültür, Hadis/Sünnet ve Medeniyet, Hadis/Sünnet ve müzik, Hadis/Sünnet ve Sağlık, Tıbb-ı Nebevi, Hadis/Sünnet ve Edebiyat, Hadis/Sünnet ve Dil, Hadis/Sünnet ve Tarih, Hadis/Sünnet Sosyolojisi, Hadis/Sünnet Psikolojisi, Hadis/Sünnet Epistemolojisi, Hadis/Sünnet Felsefesi, Hz. Muhammed, İslam, Arap Toplumunu, İslam Toplumunu, Hadis/Sünnet Arkeolojisi, Kültürel Asimilasyon, Kültürel Yaşam, Dini Yaşam, Hadis/Sünnet ve Halk İnanışları, Hadis/Sünnet ve Mitoloji, Hadis/Sünnet ve Bilim, Hadis/Sünnet ve Akıl, Türk-İslam Sanatları, Türk-İslam Musikisi, Türk-İslam Felsefesi, Türk-İslam Kültür Varlıkları.

Yayın Dili

Tam Metin Yayın Dili:

- Birincil Dil: Türkçe
- İkincil Dil: İngilizce
- Üçüncü Dil: Arapça

İngilizce ve Latin Alfabesiyle Yazılan İçerik:

- Makale Başlığı: Türkçe & İngilizce
- Yazar Adı: Türkçe (Latin Alfabesinde)
- Yazar Adresi: Türkçe (Latin Alfabesinde)
- Anahtar Kelimeler: Türkçe & İngilizce
- Kaynakça: Türkçe (Latin Alfabesinde)

Tam Metin: Türkçe (Latin Alfabesinde)

Makale Başvuruları

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Okur Kitlesi

NİSAR dergisinin hedef kitlesi, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.

Ücret Politikası

Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Nisar dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir. Nisar dergisinin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır.

Makalelerin Özgünlüğü

Nisar dergisinde, daha önce başka bir yerde yayımlanan çalışmaları kabul etmez. Ancak bazen yabancı dildeki yayınlanmış makaleler işleme alınabilir.

Hakemlik Türü

Çift Körleme: İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir. Editörler, hakemler ile yazarlar arasındaki tüm etkileşimlere aracılık eder.

COPE'un En İyi Uygulama İlkeleri

Nisar, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır. Nisar dergisi COPE'un (Committee on Publication Ethics) Bilimsel Yayınlarında Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkelerini kabul etmektedir.

İntihali Önleme

Bu dergi, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder: Ön kontrolden geçirilen makaleler, TURNITIN yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın %20'den az olması beklenir.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/kabul edilmeyen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Düzeltilme, Geri Çekme, Endişe İfadesi

Editörler, yayınlanan makalede, bulguları, yorumları ve sonuçları etkilemeyen küçük hatalar tespit edilirse düzeltme yayınlamayı düşünebilirler. Editörler, bulguları ve sonuçları geçersiz kılan büyük hatalar / ihlaller söz konusu olduğunda, makaleyi geri çekmeyi düşünmelidir. Yazarlar tarafından araştırma veya yayını kötüye kullanmaya yönelik olasılık söz konusu ise; bulguların güvenilir olmadığına ve yazarların kurumlarının olayı soruşturmadığına dair kanıtlar var veya olası soruşturma haksız veya sonuçsuz görünüyorsa, editörler endişe ifadesi yayınlamayı düşünmelidir. Düzeltme, geri çekme veya endişe ifadesi ile ilgili olarak COPE ve ICJME yönergeleri dikkate alınır.

Türkiye Editörler Çalıştay Grubu

Nisar, editörler için yararlı olacağını düşünerek diğer editörlerle iletişim içinde olmalarını destekler. Editörlerimiz, Türkiye Editörler Çalıştay Grubu'na üyedir.

Hakem Raporlarının Saklanması

Nisar, bilimsel inceleme görevini son derece ciddiye almaktadır. Nisar, makale inceleme sürecine ait tüm kayıtları arşivlemekte ve korumaktadır.

Kaynak Gösterim Stili

Makaleler, İSNAD Sistemine göre hazırlanmış olmalıdır. Bilim dalında, İSNAD dipnotlu veya metin içi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

Öz ve Anahtar Kelimeler

Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 250-300 kelimelik özet ve 5-7 arası anahtar kelime içermelidir.

Yazarlık ve Katkıda Bulunma

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan çıkarılamaz ve yeni bir isim eklenemez. Ayrıca yazar sırası değiştirilemez.

Katkı Oranı Beyanı

Makalede, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çıkar çatışması beyanı belirtilmelidir. Beyan tablosunu da içeren makale MS Word şablonunu buradan indirebilir.

Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmaların Yayını

Nisar, bilimsel süreli yayıncılıkta etik güvence oluşturmak amacıyla, Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) "Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama Rehber İlkeleri" ve "Dergi Yayıncıları için Davranış Kuralları" ilkelerini benimsemektedir. Bu kapsamda dergiye gönderilen çalışmalarda aşağıdaki hususlara uyulmalıdır:

- Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.
- Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

Özel ve Ek Sayı Yayımlama Prosedürü

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özet ve ek sayılarda yayımlanan tüm makaleler çift taraflı kör akran değerlendirmesi sürecine tabidir.

Tam Metinlere Erişim

Nisar açık erişimli bir dergidir. Okuyucular, kaydolmaksızın derginin tam metnine ulaşabilirler.

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Etik İlkeler

- NİSAR dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. NİSAR, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir. Ayrıca Türkiye Editörler Çalıştay Kararlarına da uymayı taahhüt eder.
 - NİSAR, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder: Ön kontrolden geçirilen makaleler, TURNITIN yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın %20'ten az olması beklenir.
 - NİSAR dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. NİSAR Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir:
 - Makalelerde kullanılan verilerin manipüle edilmesi, çarpıtılması ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar tespit edilirse, makale yazarının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilecek ve makale reddedilecektir. NİSAR Dergisi, editör ve/veya hakemler tarafından verilen dönütlere göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.
 - Tebliğden üretilen makalelerin değerlendirmeye alınabilmesi için yazarın makalesini, "Çalışmam, daha önce yayımlanmamıştır ve yayımlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname ile birlikte göndermesi gereklidir. Zira duplication/tekrar yayın/bilimsel yanıltma/çoklu yayın suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre tekrar yayın, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar tekrar yayın sayılmaktadır.
- Yayına hazırlanan çalışma; kitap bölümü, yayınlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka çalışmanın ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak bu husus belirtilmelidir.

Yayın Politikası

- NİSAR dergisine gönderilen makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olması gerekmektedir.
- NİSAR' da Türkçe, Arapça ve İngilizce çalışmalar yayınlanmaktadır. Latin harfleri dışındaki makalelerin (Arapça) Latin harfi ile yazılmış; başlık, öz, anahtar kelime ve kaynakçayı metne eklemesi gerekmektedir.

- Telif ve tercüme makale ile metin neşri: Dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler dahil 10.000 sözcüğü aşmamalıdır.
- Telif ve tercüme makale ile metin neşirlerinde, 250-300 kelime aralığında Türkçe özet ve buna muadil İngilizce özet ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır. Diğer yazı türlerinde öz ve anahtar kelime bulunmamalıdır.
- Kitap ve bilimsel etkinlik değerlendirmesi, araştırma ve vefa notu, doktora özeti: Dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler hariç ana metin 1000-2500 sözcük aralığındadır.
- NİSAR'a gönderilen akademik yazıların yazarları, etik ilkeleri ve yayın esaslarını kabul etmiş sayılır.
- Çeviri makalelerin aslı, çeviri izni ekte gönderilmelidir.
- Neşredilen metinlerin asılları, ekte gönderilmelidir.
- NİSAR, İSNAD Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir.
- Derginin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.
- Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

İLETİŞİM

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Harun GEÇER

ORCID: 0000-0002-9736-9730

Email: harungecer@ohu.edu.tr

Telefon: 0 388 225 46 72

Adres: Fertek, 51000 Niğde Merkez/Niğde

Şehir: Niğde

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 51000

Etik Editörü

Doç. Dr. Yılmaz Çelik

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

yilmazcelik@ohu.edu.tr

Fertek, 51000 Niğde Merkez/Niğde/Türkiye

Yayınevi

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

ISNI: 0000 0001 0700 8038

Crossref: 501100010625

E-posta: islamiilimler@ohu.edu.tr

Web: <https://www.ohu.edu.tr/islamiilimlerfakultesi>

Adres: Bor Yolu Üzeri Merkez Yerleşke

Şehir: Niğde

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 51000

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen nisardergisi@gmail.com adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyet, Nisar'ın veya yazı işleri ekibimizin sorumluluğunda olan içerik, prosedürler veya politikalarla ilgili olmalıdır. Şikâyetler doğrudan nisardergisi@gmail.com adresine e-posta ile gönderilmelidir.

JOURNAL POLICIES

Scholarly Content

The Nisar contains original scholarly material. Except for editorial papers, all published articles are under a double-blind peer review process.

AIMS AND SCOPE

AIMS AND SCOPE

Aim

Nisar is a peer-reviewed journal that started to be published in 2022. The aim of the journal Nisar is to enable the production and dissemination of academic knowledge by bringing to the attention of academic circles the qualified and original studies on the field of theology, which we can accept as a sub-branch of social sciences. Within the scope of this goal, it is aimed to evaluate and develop the knowledge accumulated in the field of Islamic sciences at national and international level, and to produce new and original ideas. In this respect, it is an international periodical publication in which high-level scientific studies are published. The target audience of Nisar journal is experts who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field. Nisar is published twice a year, on 31 May and 30 November. The copyrights of the works published in the journal Nisar academic to their authors. April; has embraced open access, non-commercial scientific publishing. Articles published in the journal Nisar can be made accessible by the author in the institutional archive of the university, in the archives on the subject or in other archives requested without the restriction period.

Scope

The journal includes academic studies in line with the publication principles announced in the field of Theology and Islamic Sciences. In this direction, in addition to original and new research articles, different writing types such as research notes, interviews, book introductions, meeting evaluations, doctoral abstracts and loyalty notes are also included. In the journal, Turkish, Arabic and English studies related to all fields of science in the Faculties of Theology and Islamic Sciences in Turkey are evaluated. In addition, the journal also includes academic studies that can be considered related to these branches of science in the field of Social Sciences.

Subject Category

- Social Sciences - Field Studies/Religious Studies
- Humanities- Religious Studies/Hadith History; History of Science/Hadith Method; Methodology, Epistemology/ Hadith and Sunnah Meaning, Interpretation and Religious Value; Social Sciences/ Contemporary Hadith Discussions; Sociology/ Interdisciplinary Hadith Studies; Multidisciplinary

Sciences, History/Turkish-Islamic History; Literature/Turkish-Islamic Literature; Philosophy/Turkish-Islamic Philosophy; Music/Turkish-Islamic Music; Religion/Islamic Studies.

LC Category

H1-99 Social Sciences (General)

Keywords

Tafsir, Recitation, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic, History of Islam, Islamic Arts History, Turkish-Islamic Literature, Religious Music, Islam, History of Hadith, Hadith Method, Sunnah, Understanding Sunnah/hadith, Hadith/Sunnah Problems, Manuscripts, Religion and Culture, Cultural Life, Popular Culture, Islamic Economics, Islamic Societies, Islamic World , Islamic Works, Islamic Arts, Hadith/Sunnah and Culture, Hadith/Sunnah and Civilization, Hadith/Sunnah and music, Hadith/Sunnah and Health, Medicine, Hadith/Sunnah and Literature, Hadith/Sunnah and Language, Hadith/ Sunnah and History, Hadith/Sunnah Sociology, Hadith/Sunnah Psychology, Hadith/Sunnah Epistemology, Hadith/Sunnah Philosophy, Hz. Muhammad, Islam, Arab Society, Islamic Society, Hadith/Sunnah Archeology, Cultural Assimilation, Cultural Life, Religious Life, Hadith/Sunnah and Folk Beliefs, Hadith/Sunnah and Mythology, Hadith/Sunnah and Science, Hadith/Sunnah and Reason, Turkish -Islamic Arts, Turkish-Islamic Music, Turkish-Islamic Philosophy, Turkish-Islamic Cultural Heritage.

Publication Language

Full Text Publication Language:

- Primary Language: Turkish
- Secondary Language: English
- Third Language: Arabic

Content Written in English and Latin Alphabet:

- Article Title: Turkish & English
- Author's Name: Turkish (in Latin Alphabet)
- Author's Address: Turkish (in Latin Alphabet)
- Keywords: Turkish & English
- Bibliography: Turkish (in Latin Alphabet)

Full Text: Turkish (in Latin Alphabet)

Manuscripts Submissions

Submitted articles must be in accordance with the purpose and scope of the journal. Manuscripts that are original, unpublished, and not in the process of evaluation in another journal, whose content and submission have been approved by each author, are accepted for evaluation.

Audience

The academic level of the published papers is appropriate to academicians, researchers, graduate students, and related academic institutions and organizations.

Article Processing Charge

The publication of articles and the execution of article processes in the journal are free of charge. No processing or submission fee is charged under any other names (editorial processing charges, language editing charges, colour charges, submission charges, page charges, membership charges, print subscription charges, other supplementary charges). The Nisar does not accept sponsorship or advertisements as part of its publication policies. Publisher covers all charges of the Nisar.

Originality of Manuscripts

The Nisar does not want to publish material that has already appeared in full elsewhere. But we sometimes accept articles that have already appeared in foreign language journals.

Model of Peer Review

Double-blind peer review: After plagiarism control, eligible articles are evaluated by the editor-in-chief for originality, methodology, the importance of the subject covered, and compatibility with the scope of the journal. The editor ensures that the manuscripts go through a fair double-blind review and, if the article conforms to the formal principles, it submits the incoming paper for the evaluation of at least two referees from the country and abroad. Editors mediate all interactions between reviewers and authors.

The Best Practice of COPE

Nisar is committed to the highest standards in publishing ethics. The Nisar accepts the Principles of Transparency and Best Practices in Scholarly Publishing of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Plagiarism Prevention

This journal checks for plagiarism in studies submitted for review: Pre-checked articles are scanned for plagiarism using TURNITIN software. If plagiarism/self-plagiarism is detected, the authors are informed. If necessary, the editors can subject the article to plagiarism control at various stages of the evaluation or production process. High similarity rates can cause an article to be rejected before or even after it is accepted. This rate is expected to be less than 20%.

Plagiarism, duplication, false authorship/disapproved authorship, research/data fabrication, article slicing, slicing, copyright infringement and concealment of conflict of interest are considered unethical behaviors. All articles that do not comply with accepted ethical standards are removed from the publication. This includes articles with possible irregularities and inconsistencies detected after publication.

Correction, Retraction, Expression of Concern

Editor should consider publishing correction if minor errors that do not effect the results, interpretations and conclusions of the published paper are detected. Editor should consider retraction if major errors and/or misconduct that invalidate results and conclusions are detected. Editor should consider issuing an expression of concern if there is evidence of research or publication misconduct by the authors; there is evidence that the findings are not reliable and institutions of the

authors do not investigate the case or the possible investigation seems to be unfair or nonconclusive. The guidelines of COPE and ICJME are taken into consideration regarding correction, retractions or expression of concern.

The Group of Turkey Editors' Workshop

Nisar supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Nisar supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Our editors are members of the Group of Turkey Editors' Workshop.

Record of all peer-review process records

Nisar, takes its duties of guardianship over the scholarly record extremely seriously. The Nisar records all peer-review process records.

Citation Style

The Nisar requires writers to use the ISNAD Citation Style . In the field of science, ISNAD footnote or in-text system, whichever is widely used, can be preferred.

Abstract and Keywords

Submitted manuscripts should contain 250-300-word abstracts and 5-7 keywords To facilitate electronic search.

Authorship and Contributorship

After manuscript is submit to the Journal, the name of any of the authors cannot be deleted from the list of authors without the written consent of all authors, a new name cannot be added as an author, and the order of authors cannot be changed.

Contribution Rate Statement

In the manuscript, the contribution rate statement of the researchers, support and acknowledgment statements, if any, and conflict of interest statement should be stated. The manuscript template including the statement table can be downloaded from here.

Publication of research that involve human subjects (i.e., surveys and interviews)

The Nisar adopts the "Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" and "Code of Conduct for Journal Publishers" of the Publication Ethics Committee (COPE) in order to create ethical assurance in scientific periodicals. In this context, the following points should be followed in the manuscripts submitted to the journal:

- For research conducted in all branches of science that requires ethics committee approval (ethics committee approval should be obtained, this approval should be stated and documented in the article.
- In research that requires ethics committee permission, information about the permission (name of the committee, date, and number) is in the method section, and also on one of the first/last pages of the article; In case of reports, information about signing the informed consent/consent form should be included in the article.

Editorial oversight and processing concerning special issues

A special issue can be published in the journal once a year upon the request of the Editorial Board. All articles published in the special and supplementary issues are under a double-blind peer review process.

Access to the full text

The Nisar is open access journal. Readers can access to the full text of the journal without requiring registration.

ETHICAL PRINCIPLES AND PUBLICATION POLICY

Ethical Principles

- Nisar journal adheres to national and international standards on research and publication ethics. It complies with Press Law, Intellectual and Artistic Works Law and Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive. Nisar, has adopted the International Ethical Publishing Principles published by Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME). It also undertakes to comply with the Decisions of the Turkey Editors' Workshop.
- NISAR checks for plagiarism in the studies submitted for review. Pre-checked articles are scanned for plagiarism using TURNITIN software. Authors are notified if plagiarism/self-plagiarism is detected. If necessary, the editors can subject the article to plagiarism control at various stages of the evaluation or production process. High similarity rates can cause an article to be rejected before or even after it is accepted. This rate is expected to be less than 20%.
- The publication processes implemented in the journal Nisar are the basis for the development and distribution of information in an impartial and respectful manner. The processes implemented in this direction are directly reflected in the quality of the work of the authors and the institutions that support the authors. Peer-reviewed studies are studies that embody and support the scientific method. At this point, it is important that all stakeholders of the process (authors, readers and researchers, publisher, referees and editors) comply with the standards for ethical principles. Within the scope of publication ethics of the Nisar Journal, all stakeholders are expected to bear the following ethical responsibilities:
 - If situations such as manipulating, distorting and using fabricated data used in the articles are detected, this situation will be reported to the institution where the article author works, and the article will be rejected. Nisar Journal has the right to request the output files of the analysis results from the authors according to the feedback given by the editor and/or referees.
 - In order for the articles produced from the paper to be evaluated, the author must send the article with a wet signed undertaking stating "My work has not been published before and will not be published." Because duplication/republishing/scientific deception/multi-publishing is a crime. According to the TÜBİTAK Publication Ethics Committee, republishing is sending or publishing the same research results to more than one journal for publication. If an article has been previously evaluated and published, other publications are considered republished.

- Study prepared for publication if the book chapter is produced from an unpublished paper text and a master's or doctoral thesis, this matter must be stated in Turkish and English on the first page of the study.

Publication Policy

- The articles sent to the NİSAR journal must not have been published anywhere before and should not have been decided for publication.
- Studies in Turkish, Arabic and English are published in NİSAR. Articles other than Latin script (Arabic) are written in Latin; the title, abstract, keyword and bibliography should be added to the text.
- Copyright and translated article and text publication: Footnotes should not exceed 10,000 words, including bibliography, abstract and English abstracts.
- In the publications of copyrighted and translated articles and texts, there should be a Turkish abstract between 250-300 words and an equivalent English summary and keywords (5-7 words). Other post types should not contain abstract and keywords.
- Book and scientific activity evaluation, research and loyalty note, doctoral summary: Except for footnotes, bibliography, abstract and English abstracts, the main text is between 1000-2500 words.
- The authors of the academic articles sent to Nisar are deemed to have accepted the ethical principles and publication principles.
- The original of the translated articles and the translation permission should be attached.
- The originals of the published texts should be attached.
- Nisar uses the İSNAD Citation System. The articles to be sent to our journal should be arranged according to this citation system.
- All expenses of the journal are covered by the Publisher. The publication of articles and the execution of article processes in the journal are free of charge. No processing fee or submission fee is charged for articles submitted to the journal or accepted for publication.
- Submitted articles; After being scanned by the plagiarism detection program and determined that it does not contain plagiarism and has not been published before, it is subjected to double-blind peer-review evaluation by at least two referees who have studies on the subject.

CONTACT

Contact us

The best way to contact us is by email.

Individual contact details are available for most staff members and can be found using our Editorial Staff list.

The Main Publishing Contact

Name Surname: Harun GEÇER

ORCID: 0000-0002-9736-9730

Email: harungecer@ohu.edu.tr

Phone Number: 0 388 225 46 72

Address: Ferteek, 51000 Niğde Merkez/Niğde

City: Niğde

Country: Türkiye

Postal Code: 51000

Ethical Editor

Doç. Dr. Yılmaz Çelik

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

yilmazcelik@ohu.edu.tr

Ferteek, 51000 Niğde Merkez/Niğde/Türkiye

Publisher

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

ISNI: 0000 0001 0700 8038

Crossref: 501100010625

Email: islamiilimler@ohu.edu.tr

Web: <https://www.ohu.edu.tr/islamiilimlerfakultesi>

Address: Bor Yolu Üzeri Merkez Yerleşke

City: Niğde

Country: Türkiye

Postal Code: 51000

Appeal

If you believe we have rejected your article wrongly, perhaps because we have misunderstood its scientific content, please submit an appeal (rebuttal) letter to our editorial team at nisardergisi@gmail.com

Complaint

The complaint must relate to content, procedures, or policies that are the responsibility of The Nisar or our editorial staff. Complaints should be directly emailed to nisardergisi@gmail.com and will be dealt with confidentially.



NİSAR

Yıl/Year 2023 | Sayı/Issue 3

Dini Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Studies



EDITORDEN

Değerli Nisar okurları! Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan Nisar Dinî Tetkikler Dergisi'nin üçüncü sayısıyla karşınızdayız. 2022 yılında yayın hayatına başlayan dergimiz her geçen gün hedeflerine adım adım yaklaşmaktadır. Gerek indekslenme yönünde koyduğumuz hedeflerle gerekse derginin tanınırlığı yönünde attığımız adımlarla bu hedefleri hergeçen gün biraz daha çıtayı yükselterek gerçekleştiriyoruz. Dergimiz ilk sayısının hemen ardından EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) indeksinden kabul alarak uluslararası bir dergi statüsünü kazanmıştır. TR Dizin değerlendirme sürecimizin devam ederken, farklı dillerde yayımlanan makaleler eşliğinde Index Islamicus ve diğer önemli indeksleri hedeflemekteyiz. Dergimizin bu günlere gelmesinde her aşamasında emeği katkısı bulunan yayım ekibinden yazarlarına, hakemlerinden sekreteriyasına, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen Fakültemiz ve Üniversitemiz yönetimine candan teşekkürlerimizi arz ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER
Editör



NİSAR

Yıl/Year 2023 | Sayı/Issue 3
Dini Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Studies



FROM THE EDITOR

Dear Nisar readers! We are here with the third issue of Nisar Journal of Religious Studies published by Niğde Ömer Halisdemir University Faculty of Islamic Sciences. Our journal, which started its publishing life in 2022, is getting closer to its goals step by step every day. We are realising these goals by raising the bar a little more every day, both with the goals we set in terms of indexing and the steps we take towards the recognition of the journal. Immediately after the first issue, our journal gained the status of an international journal by being accepted from the EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) index. While our TR Index evaluation process continues, we are targeting Index Islamicus and other important indexes with articles published in different languages. We would like to express our sincere thanks to the authors, referees, secretariat, and the administration of our Faculty and University for their financial and moral support.

Dr. Harun GEÇER
Editor



NİSAR

Yıl/Year 2023 | Sayı/Issue 3
Dini Tetkikler Dergisi | Journal of Religious Studies



İçindekiler | Contents

Jenerik Generic	I
Yayın İlkeleri Publication Principles	VIII
Editörden From the Editor	XXII
Araştırma Makaleleri Research Articles	
Yakup Karaduman	
Endülüs'te İslâm Düşmanlığının Tezahürü 'İstîshâd Hareketi' ve İslamofobik Açıdan Değerlendirilmesi	1-25
Appearance of Islamofobi in Andalusia 'Suicide Movement' and Evaluation of the Movement in Terms of Islamophobia	
İskender ŞAHİN	
Güneş, Ay ve Yıldızların Bursevî'nin (ö. 1137/1725) İşârî Yorumlarındaki Yeri	27-46
The Place of the Sun, Moon and Stars in Bursevî's (d. 1137/1725) Ishari Interpretations	
Zeynep Özkanlı	
Arapçanın Parçalarüstü Sesbirimleri: Vurgu, Tonlama, Durma ve Duraklama	47-59
Suprasegmental Phonemes in Conversational Arabic: Stress, Intonation, Pause and Stop	
Didik Andriawan	
Mahmud Yunus ve <i>Tafsir Qur'an Karim</i> Adlı Eseri	61-82
Mahmud Yunus and His Work Titled <i>Tafsir Quran Karim</i>	
Abdullah Koçak	
Kur'ân-Sünnet Birlikteliği Açısından Peygamberlerin Beşer Cinsinden Gönderilme Hikmetleri	83-112
The Wisdom of Sending the Prophets as Humans in the Context of the Qur'ân-Sunnah Unity	

Roula Alhamdo - Yahya Yaşar

Kur'an'da Geçen Şeytan ve İblis Kavramlarının Semantik ve Mahiyet İncelemesi
Semantic And Essence Analysis Of The Concepts Of Devil And Iblis İn The Quran

113-129

Selcan Çekiç

Kur'ân Bağlamında Feminizme Bakış
A View of Feminism in the Context of the Quran

131-160



Endülüs'te İslâm Düşmanlığının Tezahürü 'İstişhâd Hareketi' ve İslamofobik Açından Değerlendirilmesi

Yakup Karaduman | ORCID: 0000-0001-6980-2456 | yakup.karaduman53@hotmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı,

Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

Öz

Endülüs toprakları 92/711 yılından itibaren fetih hareketleriyle birlikte Müslümanların bölgedeki sosyal, siyasi ve ekonomik nüfuzu hızlı bir şekilde artmıştır. Bu durum fetihden önce burada yaşayan bazı Hıristiyan çevreleri rahatsız etmiştir. Müslüman hâkimiyeti altında yaşamayı kabullenemeyen mutaassıp gruplar zaman zaman isyan girişimlerinde bulunmuşlardır. Başkent Kurtuba'daki İslâm aleyhtarları Eulogio ve Alfaro liderliğinde örgütlenmeye başlamıştır. Ancak Eulogio liderlik konusunda Alfaro'dan bir adım daha öne çıkmıştır. Eulogio, etrafına topladığı Hıristiyan gençlere İslâm hakkında yanlış bilgiler vermeye ve onların İslâm düşmanlıklarını körüklemeye çalışmıştır. Gayretinde başarılı olan Eulogio, bir Hıristiyanın Müslümanların mukaddesatına hakaretinden dolayı idam edilmesiyle, faaliyetlerini alenen ortaya koyma fırsatı yakalamıştır. Eulogio'nun daha önceden İslâm düşmanlığıyla yetiştirdiği gençler, bu olaydan sonra sokak eylemlerine başlamıştır. Bu fanatik gençler idam edileceklerini bile bile İslâm'a ve Müslümanların kutsallarına hakaret etmeyi sürdürmüşlerdir. Başlangıçta bu kişilere idam cezası uygulanmamıştır. Fakat bu gençler hâkimin karşısında dahi İslâm'a hakaret etmeye devam etmişlerdir. Bunun neticesinde katı tedbirler alınıp idam cezaları verilmeye başlanmıştır. Fakat idam cezalarının uygulanması bu isyanın bastırılmasından ziyade alevlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu durum uzun bir süre Kurtuba'daki vatandaşların gündeminden düşmemiştir. Yıllar sonrasında Eulogio ve yandaşlarının Kurtuba'dan farklı şehirlerle gönderilmesiyle olaylar zamanla sönmeye yüz tutmuştur. İslâmî ve batılı kaynaklarda "İstişhâd hareketi" olarak isimlendirilen intihar vakiaları Kurtuba Hükümeti'ni hedef alan isyan girişimleri olarak gözüke de esasında Endülüs'teki İslâm karşıtlığının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu düşmanlık asırlar sonra, Müslümanların Endülüs topraklarından tamamen silinmesini amaçlayan "reconquista" ile tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Bu makalede istişhad hareketinin ortaya çıkışı, faaliyetleri ve nasıl sonlandığı ayrıntılı olarak ele alınacak; sonuç bölümünde hareketin İslamofobia ile alakası hakkında

kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Endülüs, İstişhâd, Eulogio, Kurtuba, İslamofobi.

Atıf Bilgisi

Karaduman, Yakup. "Endülüs'te İslâm Düşmanlığının Tezahürü 'İstişhâd Hareketi' ve İslamofobik Açıdan Değerlendirilmesi". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 1-25.

Geliş Tarihi	20.08.2023
Kabul Tarihi	15.11.2023
Yayın Tarihi	30.11.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Appearance of Islamofobi in Andalusia ‘Suicide Movement’ and Evaluation of the Movement in Terms of Islamophobia

Yakup Karaduman | ORCID: 0000-0001-6980-2456 | yakup.karaduman53@hotmail.com

Ankara University, Faculty of Theology, Department of Islamic History,
Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

Abstract

Social influence, political clout, and economic penetration of Muslims in Andalusia have gradually increased by the conquests since 92/711 years. This circumstance discomforted some of the Christian circles who lived there before the conquest. The religious groups who could not accept living under the hegemony of the Muslim dominance occasionally revolted against the dominance. Opponents of Islam in the capital city, Cordoba, started to be organized under the leadership of Eulogio and Alfaro. However, Eulogio was one step ahead of Alfaro in terms of leadership. Eulogio tried to fire the Islamophobia of young Christians by misinforming them about Islam. Eulogio, who succeeded took the opportunity to openly reveal his activities by means of being executed as Christian because of the defamation of an Islamic holy. After this incident, young people, whom Eulogio had previously raised with Islamophobia, started street protests. Those youth continued to revile at holies of Islam although knowing that they would be executed. Initially, the death penalty was not imposed on them. However, these young people continued to insult Islam even in front of the judge. As a result, strict measures were taken and death penalties were imposed. However, the application of death penalties paved the way for this rebellion to flare up rather than suppressing it. This situation remained on the agenda of the citizens in Cordoba for a long time. Years later, after Eulogio and his followers were sent to different cities from Cordoba, the events gradually faded away. Much as the ‘suicide movement’ that is called as self-murder cases in Islamic and Western sources appears like the rebellion attempts to target the Cordoba government, it can be evaluated as an appearance of the Islamofobi in Andalusia. However, this hostility has come to light as “Reconquista” that targets to wipe off the Muslims from Andalusia territories. This article will review the emergence of ‘suicide movement’ activities about it. This article will also analyze how this movement is over. There will be a short evaluation of the relationship of the movement with Islam in the conclusion part.

Keywords

Andalusia, Suicide Movement, Eulogio, Cordoba, Islamofobi.

Citation

Karaduman, Yakup. "Endülüs'te İslâm Düşmanlığının Tezahürü 'İstişhâd Hareketi' ve İslamofobik Açıdan Değerlendirilmesi". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 1-25.

Date of Submission	20.08.2023
Date of Acceptance	15.11.2023
Date of Publication	30.11.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Endülüs¹ toprakları 92-95/711-714 yılları arasında Mûsâ b. Nusayr (ö. 98/717)² ve Tarık b. Ziyâd (ö. 102/720)³ önderliğinde fethedilmiştir.⁴ Gerçekleştirilen fetihler neticesinde, dönemin en büyük Hıristiyan devleti olan Bizans İmparatorluğu'na ait toprakların büyük bir kısmı İslâm hâkimiyeti altına girmiştir. Bu fetihleri, yerli halkın tedrici bir şekilde ve kitleler hâlinde, Hıristiyanlığı bırakarak İslâm dinine girmeleri takip etmiştir. İslâm'ın bu başarısı karşısında endişelenen kilise çevreleri, inisiyatifini tamamen kaybetmemek ve İslâm'ın Endülüs coğrafyasındaki hızlı ilerleyişini durdurmak amacıyla pek çok çözüm yoluna tevessül etmiştir. Bu girişimlerden birisi, kitleler nazarında İslâm dinini küçük düşürmeye, yanlış bir İslâm algısı oluşturmaya ve İslâm aleyhine husumet atmosferi oluşturmaya yönelik menfî propagandalardır. Ortaçağ Avrupa'sında Müslümanların, "en azılı düşmanlar, putperestler" olarak anılmasının altında bu propagandaların tesiri

¹ Günümüzde İspanya topraklarına verilen isim olan Endülüs, sekiz asır boyunca Müslümanların yaşadığı bir yerd. Endülüs hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân* (Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 2001), 192-194; İshâk b. Hüseyin el-Müncem İshâk el-Müncem, *Âkâmü'l-mercân fi zikri'l-medâini'l-meşhûri fi külli mekân*, ed. Fehmî Said (Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988), 106-110; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Şûretü'l-arz* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1938), 1/108-117; Seyyid Yûsuf el-Hâdî (ed.), *Hudûdu'l-âlem mine'l-meşriki ilâ'l-mağribi* (Kâhire: Dâru's-Sekâfe, 2003), 182; Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrût: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1992), 2/890-900; Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1995), 1/262-264; Ebü Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni Kazvîni, *Âşâri'l-bilâd ve aḥbârü'l-ibâd* (Beyrût: Dâru Sâdir, 2007), 503-505; Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ittihâc 'alâ (fi) esmâ'îl-emkine ve'l-bikâc* (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1991), 1/123; Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'âtâr fi ḥaberi'l-aḫtâr*, ed. İhsân Abbâs (Beyrût: Müessesetü Nâsir li's-Sekâfeti, 1980), 32-34.

² Endülüs fâtilhlerinden Mûsâ b. Nusayr hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, ed. Seyyid İzzet el-Attâr Hüseyinî (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 2/144-145; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşki eş-Şâfiî Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men ḥallehâ mine'l-emâşil ev icâtze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ*, ed. Muhibbüddin Ebü Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrût: Dâru'l-Fikri, 1995), 61/211-223; Ebü Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs* (Kâhire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabiyyi, 1968), 457-458; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimma ṣebete bi'n-naḫl evi's-semâc ev eşbetehü'l-ayân*, ed. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1994), 5/318-329.

³ Endülüs topraklarını fetheden komutanlardan biri olan Târik b. Ziyâd hakkında bk. Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 24/418; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/320.

⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fi (ihtişâri) aḥbârî mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, ed. G.S. Golan ve Levi Provençal (Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1980), 2/4.

olmuştur. Kilise, İslâm karşısında uğradığı hezimet, İslâm'ı insanlara çirkin bir görüntü içerisinde sunarak hafifletmeye çalışmıştır.⁵

Müslümanların İspanya topraklarını fethetmeleriyle birlikte İslâm dini bölgede hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Bu durum zamanla Hıristiyanların kendi topraklarında azınlık duruma gelmelerine vesile olmuştur. Bu süreç Hıristiyanları İslâm karşıtı söylem ve tutumlara sevk etmiştir. Onların bu düşmanca tutumlarını İslâm aleyhinde ortaya çıkan birçok isyana destek vermelerinde görmek mümkündür. İspanyolların yoğun olarak yaşadığı Tuleytula (Toledo)⁶, Sarakusta (Zaragoza)⁷ gibi şehirlerde devlete karşı girişilen isyanların sıklığı, söz konusu İslâm aleyhtarlığının en bariz göstergesidir.

Müslümanlar İspanya topraklarında uzun yıllar hakimiyet kurmuş; bu zaman zarfında Hıristiyanlara hoşgörü ile yaklaşmıştır. Fakat Müslümanların Hıristiyanlara karşı gösterdikleri iyi tutum, onların İslâm'a olan düşmanlıklarını azaltmamıştır. Bilakis, her fırsatta Müslümanları Endülüs topraklarından kovma çabası, Endülüs İslâm Devleti'nin yıkılışına kadar devam etmiştir.⁸ Bu çabanın bir örneği de Emir II. Abdurrahmân b. Hakem (206-238/822-852) döneminde Hıristiyan İspanyolların başrol oynadıkları istişhâd hareketidir. Bu isyan hareketi belli bir ideolojik arka planla ve özellikle Hıristiyan gençler tarafından desteklenen bir yapıya sahiptir. Bu gençler zamanla Müslümanlar için kutsiyet taşıyan tüm değerlere hakaret etmeye başlamış ve Kurtuba'da (Cordoba)⁹ bulunan Endülüs

⁵ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 47.

⁶ İspanya topraklarının ortasında kalan şehir, Endülüs'ün fethiyle Müslümanların eline geçmiştir. Bu şehir Hıristiyan ağırlıklı bir demografik yapıya sahip olduğu için uzun yıllar isyanların merkezi konumunda olmuştur. Tuleytula şehri hakkında geniş bilgi için bk. Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, 194; İshâk el-Müncem, *Âkâmü'l-mercân*, 107-111; Seyyid Yûsuf el-Hâdî, *Hudûdu'l-âlem*, 182; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/907-908; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/39-40; Kazvîni, *Âşârü'l-bilâd*, 545-546; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-i'ttilâ'*, 2/892; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'âtâr*, 393-395.

⁷ İspanya'nın kuzeydoğusunda bulunan Sarakusta, Fransa sınırına yakın bir bölgede yer almaktadır. Sarakusta hakkında geniş bilgi için bk. İshâk el-Müncem, *Âkâmü'l-mercân*, 107; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/212-213; Kazvîni, *Âşârü'l-bilâd*, 534; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-i'ttilâ'*, 2/708; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'âtâr*, 96-98.

⁸ Lütfi Şeyban, *Endülüs'te Murabıtlar ve Muhahhidler Dönemlerinde Müslüman-Hıristiyan İlişkileri (Endülüs'ün Geri Alınışı: Reconquista 1085-1238)*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2002), 175.

⁹ Uzun yıllar Endülüs Emevî Devleti'nin başkenti olan Kurtuba; medrese, cami, hamam, saray vb. birçok yapının inşa edildiği, Müslümanların batıdaki en büyük şehirlerinden biriydi. Kurtuba şehri hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1889), 89; Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, 193-194; Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Kâhire: Heyetü'l-Ammetü likusûri's-Sekâfeti, ts.), 38; Seyyid Yûsuf el-Hâdî, *Hudûdu'l-âlem*, 182; Muhammed b. Ahmed el-Makdisî Makdisî, *Kitâbü Ahseni't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-e'kâlîm* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1991), 233-235; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/900-902; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/324-325; Kazvîni, *Âşârü'l-bilâd*, 552; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-i'ttilâ'*, 3/1078; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'âtâr*, 456-459; Endülüs Emevi Devleti'nin başkenti olan Kurtuba şehri hakkında geniş bilgi için bk. Şevket Yıldız, *Kurtuba VIII-XIII*

Emevî yönetimine başkaldırmışlardır. Bu isyan, ilk etapta dinî kaygılarla bir anda zuhur etmiş gibi gözükse de İslâm'ın İspanya topraklarındaki varlığını hazmedemeyenlerin, planlı ve uzun soluklu bir şekilde tasarladıkları düşmanca bir yaklaşımın ürünüdür. Emir II. Abdurrahmân b. Hakem, bu isyan hareketinin arka planında, Endülüs topraklarında Müslümanların mevcudiyetine karşı bir tepki olduğu bilincine varmış ve isyancı güruha karşı takındığı katı tavrından hiçbir şekilde taviz vermemiştir.¹⁰

İstişhâd hareketiyle ilgili kaynaklarda pek az bilgi bulunmaktadır. Endülüs'teki Müslüman ve Hıristiyan toplumu derinden etkilemiş bir olayın İslâmî kaynaklarda pek rağbet görmemesi dikkat çekicidir. Bu ilgisizliğin sebebi, İslam dinine hakaret propagandasına dönüşen bu hareketin Müslümanların zihninde olumsuz bir imaja sahip olması olabilir. Batılı kaynaklarda ise bu konu, İslam aleyhtarlığı için bir malzeme şeklinde kullanıldığı için gerçekten uzak yorumlara sebep olmuştur. Nitekim konuyu inceleyen batılıların istifade edebilecekleri tek kaynak, Eulogio'nun el yazması eserleriydi. Bu durum doğal olarak batılı müelliflerin çoğunu, konuyu tek taraflı değerlendirmeye sevk etmiş olmalıdır. İstişhâd hareketi özelindeki konulara Müslüman tarihçilerin ilgisiz kalması, batılı müelliflerin ise konuyu çarpıtarak ele almaları derinlikli incelenip ele alınması gereken hususlardır. Fakat bu durum, geniş bir şekilde ele alınması gereken ve belki farklı araştırmaların konusu olabilecek bir özellik taşımaktadır. Ancak bu araştırma istişhâd hareketinin çıkış sebeplerini, olayın safhalarını, nasıl sönmeye yüz tuttuğunu, batılı müelliflerin bu konuyu genel anlamda nasıl anladıklarını ve nihayetinde İslamofobia ile ilişkisini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

1. Emirlik Döneminde Kurtuba'daki Hıristiyanların Genel Durumu

Müslümanlar İspanya topraklarını fethetmeden önce bölgede yaygın dinî inanış Hıristiyanlıktı. Bu sebeple fetihten sonra Müslümanları en çok uğraştıran yine aynı din mensupları olmuştur. Müslümanlar fethettikleri bölge halkının hukukunu korumuş ve bunu ikili anlaşmalarla kalıcı hâle getirmiştir. Hıristiyanlarla yapılan anlaşmalarda can ve mal güvenliklerinin sağlanacağı, dinlerini özgürce yaşayabilecekleri, kiliselerine dokunulmayacağı gibi taahhütler yer almıştır. Müslüman idarecilerin bu hoşgörülü yaklaşımı Endülüs'te varlığını sürdüren tüm dini gruplar için de geçerliydi. Nitekim Endülüs Emevî Devleti verdiği taahhütlere genel olarak sadık kalmış; farklı din ve etnik gruplar özgürce İspanya topraklarında yaşamaya devam etmişlerdir. Başlangıçta Endülüs'ün fethini panikle takip eden Hıristiyanlar, verilen sözlere uyulması sonucu endişelerinin yersiz olduğunu zamanla anlamış; İslâm devletinin ortaya koyduğu düzenlemelerle, Hıristiyan ve Müslüman halklar barış içerisinde yaşamaya başlamışlardır.¹¹

Yüzyıllar (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008).

¹⁰ Abdülmecîd en- Na'naî, *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs* (Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986), 237.

¹¹ Mehmet Özdemir, *Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülahazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)*,

Hıristiyanlar ekseriyetle Kurtuba, Tuleytula, İşbiliye (Sevilla)¹² gibi büyük şehirlerde yaşıyorlardı. Müslümanlar bu şehirlere hâkim olmasına rağmen Hıristiyanların kutsal mabedi olan kiliselere dokunmadılar. Hatta Hıristiyanların bu kiliselerde özgürce ibadet etmelerine müsaade ettiler. Müslümanlar bölgede yaşayan Hıristiyanları hiçbir zaman kendi dinlerini kabul etme noktasında zorlamadılar. Tam tersine Endülüs Emevî Devleti yönetimi tarafından onların kendi dinî öğretilerini öğrenebilecekleri özel mekânlar tahsis edildi. Hıristiyanlar söz konusu dönemde kendi dinî liderlerini seçme noktasında serbest bırakıldı. Ayrıca onlar kendi aralarındaki olayları yine kendi dinî hükümlerine göre karara bağlamaktaydı.¹³ Umumu ilgilendirmeyen konular dışında Müslümanların hâkimiyet alanında yaşayan Hıristiyanlar, her bakımdan özgürce hareket etmekteydi.

Endülüs Emevî Devleti'nin başkenti olması hasebiyle Kurtuba, diğer şehirlere nispeten daha gelişmiş bir durumdaydı. Şehirde yaşayan Hıristiyanlar da bu bolluk ve refahtan paylarını aldılar. Kurtuba'da ikâmet eden Hıristiyanlar, diğer şehirde hayatlarını sürdüren dindaşlarına göre lüks ve rahatlık içerisinde yaşamaktaydı. Bu durum eğitim ve kültür düzeylerine kadar sirayet etmişti. Öyle ki Kurtuba'daki Hıristiyanların entelektüel bilgi ve birikimleri diğer şehirdeki dindaşlarına oranla kat ve kat fazlaydı. Endülüs Emevî Devleti'nin hoşgörü politikası öyle bir seviyeye ulaştı ki kendini geliştirmiş Hıristiyanlar yönetim kademelerinde istihdam edilir hale geldi.¹⁴ Bununla birlikte Kurtuba'da ticaretle iştiğal olan Hıristiyanlar, şehrin zenginleri arasında bulunmaktaydı.¹⁵

Kurtuba'da yaşayan Hıristiyanlar, Arapça'ya her yönüyle vâkıftılar. Hıristiyan entelektüellerin ekseriyeti Arap edebiyatıyla ilgilenip Arapça dilinde yazılmış mühim eserleri tercüme etmek suretiyle kendi dillerine kazandırdı. Bununla yetinmeyen Hıristiyanlar Latince kitaplar okumayı bırakıp tamamen Arapça eserlere yöneldi.¹⁶ Tercüme

(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 88.

¹² İspanya'nın güneybatısında bulunan İşbiliye, uzun yıllar boyunca Müslümanların elinde kalan bir şehirdir. İşbiliye hakkında geniş bilgi için bk. İstahrî, *Mesâlik ve'l-memâlik*, 38; İshâk el-Müncem, *Âkâmü'l-mercân*, 107; Seyyid Yûsuf el-Hâdî, *Hudûdu'l-âlem*, 183; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 2/902-904; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkkîlî Şerîf İdrîsî, *Nüzhetü'l-müstâk fi'l-hîrâki'l-âfâk* (Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988), 2/540-541; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/195; Kazvînî, *Âşârü'l-bilâd*, 497; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâsîdül-tıtlâ*, 1/80; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'âr*, 58-60.

¹³ Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, 228.

¹⁴ Muhammed Abdullah İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs mine'l-Fethi ilâ Bidâyeti Ahdî'n-Nâsir* (Kâhire Mektebetü'l-Hancı, 1988), 267.

¹⁵ Hıristiyan halkın devletin en üst kademelerinde kendilerine yer bulmalarının en bariz örneği İbn Mervân adındaki bir Hıristiyandır. Zira bu kişi devletin en önemli mevkilerinden biri olan Emir II. Abdurrahmân'ın özel koruma başkanlığı görevini ifa etmekteydi. Bu göreve bir Hıristiyan kişinin getirilmesi Emir'in kendilerine olan güvenini gösterdiği gibi, toplumlar arası entegrasyonu sağlaması açısından da mühimdir. Bk. Reinhart Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, çev. Hasan Habeşî, (y.y: b.y.,1994), 1/85.

¹⁶ Esad Havmed, *Mihnetü'l-Arab fi'l-Endelüs* (Beyrût: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1988), 73.

edilmiş eserlerin çoğu Müslüman müelliflerin kaleminden çıkmıştı. Eserleri büyük bir zevkle okuyan Hıristiyan entelektüel kesim, Müslüman zihin yapısını daha iyi anlamaya başladı. Hıristiyanların gönlünde ve zihninde yer edinen bu eserler, onları İslâm geleneğini ve Arap kültürünü daha yakından tanımaya sevk etti. Belli bir süre sonra tanımayla iktifa etmeyen Hıristiyanlar, Araplar gibi hareket etmeye başladı. Nihayetinde bu ilgi ve âlaka onların bir kısmının İslâm dinini kabul etmesiyle ekseriyetinin ise Araplaşmasıyla sonuçlandı. İslâm dinini kabul eden ilk Hıristiyanların soyundan gelenler için ekseriyetle Müvelledûn¹⁷ tabiri telaffuz edilmiştir. İslâm dinini tercih etmemekle birlikte Arap kültürünü benimseyip sonrasında Araplaşarak kendi kültürüne yabancılaşan Hıristiyanları terminolojik olarak ifade etmek için ise Müsta'ribe¹⁸ kavramı kullanılmıştır. Bu yaşananları üzüntüyle takip eden bir Hıristiyan şair, dindaşlarının kendi dinine ve kültürüne nasıl yabancılaştıklarını, Arapça eserlerin okunma sıklığındaki inanılmaz yönelimini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Artık Hıristiyan evlatları Arapça eserler okumaya yöneldiler. Müslüman âlimlerin ve filozofların eserlerini tedris etmeye başladılar. Üstelik bununla eserlerin yanlışlığını ortaya koymayı değil, onlardan her anlamda faydalanmayı hedefliyorlar. Dünyanın, kutsal kitapların Latince şerhlerini okuduğu günler nerede kaldı! Nerede peygamberlerin, havâîlerin, Hz. İsa'nın hayatını okuyan ve İncilleri mütâlaa edenler? Ne yazık... Şu an Hıristiyan gençler, Arapça'dan ve Arap edebiyatından başka bir şey bilmiyorlar. Arapça kitapları öğrenmeye büyük arzu içerisindedirler. Büyük büyük eserler yazıp bunların edebiyat harikaları olduğunu düşünüyorlar. Hâlbuki onlara Hıristiyanlara dair kitaplardan söz etsen, ilgilerini yöneltmeye bile değmeyecek aptalca kitaplar olduğunu söylerler.”¹⁹

2. İstîshâd Hareketinin Safhaları

Arapçada “şehide” fiilinden türeyen İstîshâd kelimesi, İslam literatüründe şehitlik anlamına gelmektedir.²⁰ Şehitlik, İslam dininde en yüksek makamlardan biri olup halen

¹⁷ Sözlükte “doğmuş, doğurulmuş” anlamındaki müvelled, farklı terim anlamlara sahip olsa da Endülüs topraklarında bu kavram, ilk devir İslâm tarihinde Endülüs'te İslâmiyet'i kabul eden ilk İspanyolların çocukları hakkında kullanılmıştır. Mehmet Özdemir, “Muvelledûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/228-229.

¹⁸ Müsta'rib kavramı sözlükte “Araplaşmış, Arapları gibi görünen” anlamlara gelir. Bu kavram Araplaşmış birçok grup için kullanılmakla birlikte Endülüs topraklarında Müsta'rib kelimesi, sonradan Araplaşan Hıristiyanları ifade etmekteydi. Müsta'rib kavramıyla ilgili geniş bilgi için bk. Jorge Lirola Delgado, “Müsta'rib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/123-124.

¹⁹ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 85.

²⁰ İstîshâd kelimesinin kökeni hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1993), 3/238-241; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü'l-r-Risâleti, 2005), 292; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001), 8/252-259.

Müslümanlar üzerindeki canlılığını ve önemini koruyan bir kavramdır. Fakat tarihi sürece bakıldığında Hıristiyanlıkta da dini değerleri uğruna ölenlere bu kavramın muradifi olabilecek martuystan, martyr ve martirer kavramlarının kullanıldığı görülmektedir.²¹ Hıristiyanların önemli anlamlar yüklediği bu kelimenin, Eulogio ve onun yolundan gidenler için kullanılması dikkat çekicidir. Bu durum, Hıristiyanların bu harekete çok değer attettiğini ortaya koymaktadır.

İstîşâh Hareketi, II. Abdurrahmân b. Hakem döneminde 237/850 yılında Perfecto adlı Hıristiyan bir vatandaşın idam edilmesiyle başlayan, fakat sonraki yıllarda toplam 48 Hıristiyanın İslam değerlerini aşığılama suçundan öldürülmesiyle devam eden ve nihayetinde Muhammed b. Abdurrâhmân döneminde 246/859 yılında Eulogio'nun vefatıyla sona eren bir yapılanmadır. Hıristiyanların din fedaileri olarak gördükleri bu kişiler, aslında Kurtuba'daki huzuru bozan ve dinler arası kutuplaşmayı fitilleyen bir takım isyancı gruptan oluşmaktaydı. Öyle ki bu grubun İslam dini hakkındaki tek kaynakları, Eulogio'nun yanlış bilgilendirmesinden ibaretti. Bu isyancı gruptan idam edilenlerin sayıyı 48 olmakla birlikte, dokuz yıl süren bu hareketin içerisinde çok daha fazla Hıristiyanın yer aldığı kanaatindeyim. Nitekim az da olsa mahkeme huzurunda özür beyan edip idam cezasından kurtulan grup üyeleri olduğu gibi bu hareketin içerisinde yer alıp kendini ifşa etmeyenler de mevcuttu. İstîşâh hareketinde idam edilen 48 kişinin hayatları, Jesus Miguel Saez Castan tarafından kaleme alınan *Los Martires De Cordoba (880-859)* adlı eserde zikredilmektedir. Bu eserde yer alan kişilerin isimleri ve idam cezasına çarptırıldıkları tarihler aşağıdaki tabloda sunulmuştur.²²

İdam Tarihleri	İdam Edilen İstîşâh Hareketi Üyeleri
237 / 850	Perfecto
238 / 851	Castigo de Juan, Isaac, Sancho Pedro, Walabonso, Sabiniano, Habencio, Wistremundo, Jeremias, Sisenando, Pablo, Teodomiro, Nunilo, Alodia, Flora, Maria
239 / 852	Gumesindo, Servus Dei, Aurelio, Sabigoto, Felix, Liliosa, Jorge, Cristobal, Leovigildo, Emila, Jeremias, Rogelio, Serviodeo
240 / 853	Fandila, Anastasio, Felix, Digna, Benilde, Columba, Pomposa
241 / 854	Abundio

²¹ Salime Leyla Gürkan, "Şehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/431-433.

²² Jesus Miguel Saez Castan, *Los Martires De Cordoba (880-859)* (Universidad de Alicante, 2015). 114.

242 / 855	Amador, Pedro, Luis, Witesindo
243 / 856	Elias, Isidoro, Pablo, Argimiro, Aurea
244 / 857	Rodrigo, Salomon

2.1. Ortaya Çıkışı

İslâm idaresi altında yaşayan Hıristiyanlar, içlerindeki millî ve manevî duyguları bir türlü kontrol edemiyorlardı. Kilise kesimi Hıristiyanların Arapça eserlere yönelimi neticesinde Arap kültürünü benimseyen dindaşlarının İslâm dinine geçme oranlarının çok yüksek olduğu idrakine vardı. Fetih yıllarında Kurtuba'dan kaçıp Kuzey İspanya'ya yerleşen ve orada kendi krallıklarını kuran dindaşlarına özeniyorlardı. Kurtuba Hükümeti'nin diğer din mensuplarına karşı esnek bir politika izlemesine rağmen özellikle kilise çevreleri bu topraklara hükmettikleri zamanın özlemi içindeydi. Bu gidişatı engellemek amacıyla çeşitli çözüm yolları düşünüldü. Gönüllerinden geçen her ne kadar isyan etmek olsa da o günkü koşullarda Endülüs Emevî Devleti'yle mücadele edebilecek takatlerinin bulunmadığının bilincindeydiler. O dönemde askerî, siyâsî ve ekonomik bakımdan oldukça güçlü olan İslâm Devleti'nin, başkent Kurtuba'da bir kalkışmaya izin vermeyeceği aşîkârdı. Ayrıca yakın zaman içerisinde Endülüs Emevî Devleti'ne karşı âlimlerin tertip ettikleri ayaklanmanın, çok sert bir şekilde cezalandırıldığına herkes şahit olmuştu.²³ Kilise kesimi bu dönemde özellikle Kurtuba'da bir kalkışmanın mümkün olmadığını gördü. Bu durum onları devleti zayıflatacak farklı yollara yönlendirdi. Onlar direkt bir kalkışmadansa Hıristiyan gençleri İslâm Medeniyetine ve Arap kültürüne düşmanca yetiştirmeye başladılar.²⁴ Hıristiyan gençlerin kalplerini ve zihinlerini İslâm karşıtı söylemlerle bulandırmaya çalıştılar. İspanya topraklarında kendi dinlerinden başka hiçbir dine tahammülleri olmayan rahipler, gençleri

²³ Emir Hakem b. Hişâm döneminde fukahanın desteğiyle Müvelledün'un giriştikleri Rabad isyanı yaşanmıştır. Fukaha Hişâm döneminde kendilerine gösterilen ilgi ve alâkanın Hakem tarafından gösterilmemesinden oldukça rahatsızlık duymuştur. Bu sebeple her fırsatta Hakem'i eleştirmiş ve kötülemişlerdir. Rabad bölgesinde meydana gelen isyanı desteklemeleri aslında kendilerinin sonu olmuştur. Zira Emir Hakem bu isyanı çok sert bir şekilde bastırmıştır. Rabad isyanının kanlı bir şekilde bastırılması bu olayın o dönemde Endülüs'te yaşayan Müslümanların zihninde uzun süre kalmasına sebep olmuştur. Bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 75-77; Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l-Haber I-VIII* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbûât, 2001), 4/161-162; Şehabuddin Ahmed b. Abdulvehhab en-Nüveyri, *Nihayetü'l-Ereb Fi Fununi'l-Edeb I-XXXIII*, ed. Abdülmecid Terhini (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeti, 2004), 23/213-214; Ahmed b. Muhammed et-Tilmisanî Makkarî, *Nefhu't-Tîb Min Ğusni Endelüsü'r-Ratib*, ed. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru's-Sâdir, 1983), 1/339-340; Ebû Bekr Muhammed b. Abdilazîz b. İbrahim b. İşâ b. Müzâhim İbnü'l-Kûtîyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2. Basım, 1989), 51; İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fi't-Târîh I-IX* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1965), 5/335-336.

²⁴ Na'naî, *Târîhu'd-Devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs*, 228.

İslâm diniyle ilgili yanlış bilgilendirip başarı kazanmayı umdular. Kilise kesiminin bu faaliyetlerin başlangıcı Endülüs Emevî Hükümdarı II. Abdurrahmân b. Hakem dönemine denk düşmektedir.²⁵

2.2. Hareketin Öncüleri

Kilise kaynaklı bu hareketin öncüleri kendilerini bu dine adanmış olan Eulogio ve Alfaro isminde iki Hıristiyandı. Ancak ileride görüleceği gibi kararlılığı ve davası için giriştiği zorlu mücadelelerle hareketin asıl liderliğini Eulogio üstlenmiştir. Eulogio, Kurtuba'da ikamet eden soylu bir Hıristiyan ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Onun ailesi Müslüman hakimiyetini içine sindiremeyen aile bireyleriyle doluydu. Öyle ki Eulogio'nun dedesi İslâm'ın şiarlarından olan ezanı duyduğunda çılgına döner; kendi dinî değerlerini ön plana çıkartacak tutumlara girerdi. Bazen İslâm düşmanlığını, boynuna taktığı haç simgesini göstererek açıkça ortaya koyardı. Bunun yanında Eulogio'nun ailesinde İslâm dinine ılımlı yaklaşan kişiler de mevcuttu. Bunların başında kardeşi Yusuf gelmekteydi. O, Müslümanlarla arasını iyi tutmayı tercih etmiş ve devlet idaresinde önemli mevkilere yükselmiştir. Eulogio'nun diğer iki kardeşi ise dinî konulara pek girmemiş ve ticaretleriyle uğraşarak zenginlik bakımından Kurtuba'nın hatırı sayılır kişileri arasında yerlerini almışlardır.²⁶

Hıristiyan kimlikleriyle ön plana çıkan Eulogio'nun ailesi, oğullarını küçük yaştan itibaren dinî eğitimlerini tam olarak öğrenmesi için kiliseye göndermiştir. O, Zevil kilisesinde önemli Hıristiyan din adamlarından ders almıştır. Bu dersler onun Müslümanlara nefret besleyerek büyümesine sebep olmuştur. Eulogio küçük yaştan itibaren birçok kiliseyi gezmiş ve oradaki rahiplerden vaaz dinlemiştir. Bu vaazların birinde çok müteessir olan Eulogio, o tarihten sonra iyi bir vaiz olmayı düşünmüştür. Onun vaiz olmak istemesinin en büyük sebebi, insanları İslâm karşıtlığına ikna edebilme kabiliyeti kazanmaktı. Eulogio kendini bu amaç doğrultusunda destekleyecek Alfaro adında bir kişiyle tanışmıştır. Bu kişi varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Düşünceleri örtüşen ikili arasında uzun yıllar sürecek bir dostluk ilişkisi kurulmuş ve iki arkadaş inandıkları davaya hizmet yolunda birlikte hareket etme kararı almışlardır.²⁷ Dinî eğitimini tamamlayan Eulogio, daha sonrasında ilk eğitim aldığı yer olan Zevil kilisesinde rahip olarak görevine başlamıştır. O, İspanyolların dinî ve millî duygularının dönüşümüne tanık olmuş ve bundan fazlasıyla rahatsızlık duymuştur. Bu yüzden Arapça'nın Hıristiyan gençler üzerindeki etkisini ve popülerliğini azaltmak için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Ancak onun bu gayretleri halk kitleleri nazarında ilk etapta bir karşılık görmemiştir. O, uzun uğraşlar sonucunda fikir ve düşüncelerini özellikle gençlere empoze etmeyi başarmış; onları İslâm dinine ve idaresine karşı kıskırtmıştır. Onun asıl gayesi, Arap kültürünü benimsemiş Müsta'riblerin millî duygularını canlandırıp tekrar öz kimliklerine dönmelerini sağlamaktı.

²⁵ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 85-86.

²⁶ Na'naî, *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs*, 234.

²⁷ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 89-90.

Ona göre İspanyol olmakla Hıristiyan olmak arasında bir fark yoktu. Eulogio, bundan dolayı halkın millî duygularını ön planda tutmaya çalışmıştır. O, milli duyguları yeşermiş zihinlerin dinî değerlere daha fazla sahip çıkacağını düşünmüştür. Nitekim o, ilk yıllarda İspanyolların millî değerleri üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmiştir.²⁸ Bu açıdan bakıldığında İstişhâd hareketinin sadece dinî bir kaygıyla ortaya çıkmadığı, bu hareketin bir amacının da İspanyol milliyetçiliğine dayandığı anlaşılmaktadır.

İstişhâd hareketinin ekseriyeti erkeklerden oluşmaktaydı. Fakat hareketin içerisinde azımsanmayacak sayıda kadın üye de mevcuttu. Eulogio ve Alfaro'da olduğu gibi hareketin kadın mensupları arasında diğerlerine nispetle ön planda olan kişiler bulunmaktaydı. Bu kişilerin başında Flora isminde genç bir kız gelmekteydi. Onun babası Müslüman, annesi ise Hıristiyandı. Babasının ölümünden sonra annesinin terbiyesinde yetişen Flora, Hıristiyanlık dinini benimsedi. Müslüman olan abisinin yoğun çabaları, Flora'nın dinini değiştirmesine yetmedi. Hıristiyan adetleriyle büyüyen Flora, İslâm dininin en büyük düşmanlarından biri hâline dönüştü. Hıristiyanlığı seçmesine rağmen Flora'nın peşini bırakmayan abisi, kız kardeşinin olumsuz hallerini görüp uyarılarda bulundu. Abisinin telkinlerini dikkate almayan Flora, daha özgür bir hayat yaşamak için evden kaçıp arkadaşlarının yanına sığındı. Burada Eulogio ile tanışma imkânı buldu. Flora'nın düşüncelerinden ve dine olan sadakatinden oldukça etkilenen Eulogio, bu kıza karşı kontrol edemediği özel duygular hissetmeye başladı.²⁹

Flora 238/851 yılında İslâm'ın mukaddeslerine hakarete bulunma suçuyla yargılanmış ve nihayetinde hapis cezasına çarptırılmıştır. Aynı dönemde Eulogio da benzer bir suçtan dolayı hapiste bulunuyordu. Burada Flora'yla kısa süreliğine tekrar karşılaşma imkânı bulsa da bu mutluluğu pek uzun sürmedi. Bu karşılaşmadan kısa bir süre sonra Flora ve arkadaşı Maria yargılanmak üzere hâkimin karşısına çıktı. Fakat o hâkim karşısında da İslâmî değerlere hakaret etmeyi sürdürünce idam cezasına çarptırıldı. Eulogio onun ölümüne çok üzülmüştür.³⁰

2.3. Başlangıç Hadisesi

İstişhâd hareketini tetikleyen olay, 237/850 senesinde Perfecto isminde bir Hıristiyan'ın İslâm mahkemesince tutuklanıp öldürülmesidir. Ancak bu hareketin başlaması bu olaydan çok daha öncesine dayanmaktadır. Bu hadise, gizlilikle yürütülen hareketin ortaya çıkmasına uygun zemin oluşturdu. Söz konusu kişi ile bir Müslüman belirsiz bir nedenden dolayı tartıştılar. Perfecto tartışmanın boyutunu İslâmî değerlere hakaret etmeye kadar götürdü. Bu durumdan rahatsızlık duyan Müslüman, Perfecto hakkında suç duyurusunda bulundu. Kurtuba'daki İslâm mahkemesince bu suç duyurusu haklı bulundu ve Perfecto

²⁸ Na'naî, *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs*, 234-235.

²⁹ Üsameddin Abdurrauf el-Fekî, *Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Kâhire: Mektebetü Nehdatü'ş-Şarkî, 1990), 101.

³⁰ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 91-92.

İslâm'a hakaret suçundan yargılandı. Yargılama neticesinde suçunu kabul eden Perfecto'ya mahkemece idam cezası verildi. Durumu haber alan kilise kesimi bu cezanın ağır olduğunu, bu kişiye daha farklı cezalar verilmesini teklif etti. Ancak onların bu talebine mahkeme olumsuz cevap verdi. Bunun üzerine cezanın kaldırılması için Emir II. Abdurrahmân b. Hakem ile irtibata geçen rahipler, bu görüşmeden de eli boş döndüler. Emir'in idam cezasına ses çıkarmamasının temel sebebi, İstişhâd hareketinin öncülere tarafından organize edilen ve Hıristiyan kesimde İslâm'a karşı bir tepki olduğunun bilincinde olmasıdır. O, bu ve benzeri söylemlere müsamaha edildiğinde daha büyük hadiselerin meydana geleceğinin farkındaydı. Emir'in bu sert tutumu Hıristiyanları sokağa döktü. İdam cezasının uygulanmasıyla zirveye ulaşan sokak eylemleri, Kurtuba halkını rahatsız edecek seviyelere ulaştı. Fakat Emir, bu tutumundan geri adım atmayarak idam ve hapis cezalarını katı bir şekilde uygulamayı sürdürdü.³¹

Bu idam hadisesi Eulogio ve Alfaro'nun batıl davalarını daha ileri düzeylere taşımak için bulunmaz bir nimetti. Onlar bu olayı fırsata çevirmesini bilmişler ve ılımlı Hıristiyanları dahi kendi safalarına çekmişlerdi. Eulogio, her gece okudukları Matta'nın onuncu bölümünde yer alan ölümden korkmayanlar söylemini sıklıkla kullanmaya ve Perfecto'nun ölümünü yüceltecek ifadeler sarf etmeye başladı. Bu söylemlerden etkilenen gençler, Perfecto'nun yolundan giderek açıkça İslâm'ın değerlerine hakaret etmeye koyuldular. Bunun üzerine birçok genç mahkemelerce yargılandı. Durumun vahametini anlayan devlet yöneticileri ve kadılar bu gençlere ilk etapta idam cezası uygulamayı, pişman oldukları takdirde daha hafif cezalar uygulamayı düşündüler. İslâm'a hakaret suçundan yargılanan gençlere, bu sözlerinden pişmanlık duyup duymadıkları soruldu. Ancak onlar çok azı hariç hâkimin huzurunda dahi İslâm'ın değerlerine sövmeye devam ettiler. Bunun üzerine hâkimler tarafından toplamda 48 kişiye idam cezası verildi.³²

2.4. Faaliyetleri

İslâm dinine düşmanlıklarını açıkça ifade eden rahipler, Hıristiyan gençleri kışkırtmaya ve Müslümanların değerlerine hakaret etmeleri için onları organize etmeye başladılar. Bu kesim, Arapça'ya vakıf olmalarına rağmen İslâmî öğretileri ve Hz. Peygamber'in hayatını Müslüman olmayan kişilerin yazdığı, yanlış bilgiler içeren eserlerden öğrenmeye yöneldi. Rahipler bu yanlış bilgileri öğrenmekle yetinmeyip, bunları İspanyol gençlere de öğretmeye başladılar. Onlar İslâm dininin İspanya topraklarında hızlı bir şekilde yayıldığını görünce bu yanlış bilgileri yayarak Müslümanlığa geçmek isteyen gençlerin önünü kapatmayı arzuladılar. Bu amaçlarına nispeten ulaşan bu kesim, İslâm dininin değerlerine ve Hz. Muhammed'e hakaret eden kindar bireyler yetiştirdiler.³³

³¹ Na'naî, *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs*, 235.

³² Na'naî, *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs*, 235; Jesus Miguel Saez Castan, *Los Martires De Cordoba (880-859)*. 114.

³³ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 85-86.

Hıristiyan rahipler, eski Latin kaynaklarda Hz. Muhammed ve İslâm'la ilgili olumsuz ve yanlış bilgileri kullanıp İspanyol gençlerin zihinlerini bulandırdılar. Bu bilgilerin başında Hz. Muhammed'in Müslümanları çok eşliliğe özendirdiği söylemi gelmekteydi. Kilise adamları, Kur'ân-ı Kerîm'de iyilik yapan erkeklerin cennette hurilerle (kadınlarla) mükâfatlandırılacağı bilgisine yer verilmesini ve Hz. Muhammed'in birden çok eşinin olmasını, kendi batıl inançlarına delil olarak sundular. Onlara göre Hz. İsa inananları tek eşliliğe teşvik ederken Hz. Muhammed kendisine tâbî olanları çokevliliğe özendirmektedir.³⁴

Kilise çevrelerinin propaganda yapmak için kullandıkları bir diğer yanlış bilgi ise Hz. Muhammed'in sahabîye, kendisi öldükten üç gün sonra meleklerin naaşını göğe yükselteceklerini söylediğidir. Rahiplere göre Hz. Muhammed vefat ettikten sonra sahabî onun cansız bedeninin yanında meleklerin gelmesi için üç gün beklemiştir. Ancak üç gün geçmesine rağmen melekler gelmemiş ve bunun üzerine köpekler Hz. Muhammed'in bedenine zarar vermiştir. Mucizenin gerçekleşmediğini gören sahabî Hz. Muhammed'i defnetmiştir. Rahipler, köpeklerin Hz. Muhammed'in bedenine zarar vermesinden dolayı Müslümanların her yıl intikam duygularıyla binlerce köpeği katlettiğini söylemişlerdir. Kilise çevrelerinde bu yanlış bilgiler birçok genç İspanyol'a aktarılıp Müslümanlarla dalga geçilmiştir.³⁵ Bu rivayet incelendiğinde hiçbirinin İslâm tarihi kaynaklarında geçmediği, hatta batılı tarihçilerin dahi kitaplarında söz konusu söylemlere yer vermedikleri görülmektedir.

Rahiplerin İslâm'ı halk nezdinde çirkin göstermek için ortaya attığı başka bir söylem ise Hz. Muhammed'in oruç zamanı Müslümanlara, kadınlarına yaklaşımlarını emretmesidir. Bu bilgilere göre Hz. İsa, erkeklerin oruçluysen kadınlarından uzak durmalarını tavsiye ederken, Hz. Muhammed bunun zıddını söylemiştir. Ancak bu bilgi bizzat bir batılı yazar tarafından eleştirilmiş ve böyle bir durumun, o zamanki Müslümanlarda görülmediği ifade edilmiştir. Hatta batılı yazara göre dönemin saray yaşantısı incelendiğinde bile böyle bir olayın hiçbir zaman cereyan etmediği kolaylıkla anlaşılabilir.³⁶

³⁴ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 86-87. Ancak işin aslına bakıldığında konunun hiç de böyle olmadığı anlaşılır. Zira çokevlilik İslâm'la birlikte gelmemiş ve İslâm dini çokevliliği teşvik de etmemiştir. İslâm'dan önce Araplar istedikleri kadar kadınla nikâhlanabiliyorken İslâm'la birlikte bir Müslüman'ın aynı anda en fazla dört kadınla nikâhlanabilmesine izin verilmiştir. İslâm aynı anda en fazla dört evliliğe ruhsat verirken diğer taraftan erkek için bir kişiyle evlenmenin daha hayırlı olduğunu da ifade etmiştir (Nisâ Suresi 4/3). Ayrıca Hz. Muhammed'in birden fazla kadınla evlenmesinin sosyo-politik sebeplerinin olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Onun evlilikleri nefsanî ve şehvete dayalı değildir. Nitekim evliliklerin çoğu elli üç yaşından sonra gerçekleşmiştir ve evlendiği hanımlar da genellikle yaşlı ve duldur. İslâm dini ve Hz. Muhammed için sürekli kötülenme aracı olarak kullanılan çokevlilik, Endülüs'te yaşayan Hıristiyanlar tarafından da kasıtlı bir şekilde kullanılmıştır.

³⁵ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 87.

³⁶ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 87.

İslâm karşıtlığıyla ön plana çıkan bazı mutaassıp rahipler sadece Hz. Muhammed ve İslâm dini hakkında yanlış bilgi vermekle kalmamış; aynı zamanda İslâm dinini Roman putperestliğine indirgemeye çalışmışlardır. Hâlbuki Kurtuba şehrinde yaşayan Hıristiyanlar İslâm dinini ve Hz. Muhammed'in yaşantısını diğer bölgelerde yaşayan dindaşlarına nazaran daha iyi biliyorlardı. Ancak İslâm dinine olan kin ve nefretleri öyle üst düzeydeydi ki kendilerinin dahi inanmadıkları bilgileri insanlara söylemekten hiç çekinmemişlerdir. Bölgede yaşayan diğer ılımlı Hıristiyan din adamları, bazı rahiplerin insanlara aktardıkları bilgilerin yanlış olduğunu ve İslâm devletine karşı isyan etmemeleri gerektiği konusunda dindaşlarını ikaz etmişlerdir. Fakat bu rahipler tarafından yapılan birçok uyarıya rağmen bir grup Hıristiyan din adamı, İslâm düşmanlıklarını ve kara propagandalarını ısrarla sürdürmüşlerdir.³⁷

Eulogio önderliğindeki İspanyol gençler, gündüz evlerinden dışarı çıkmıyor ve devlete cizyelerini vermiyorlardı. Onlar bu davranışlarıyla İslâm Devleti'ni tanımadıklarını göstermekteydiler. Takibata alınmamak için gece yarısı toplanan bu kesim, kendi kutsal kitaplarını okuyordu. İncil'in yanında İslâm düşmanlığıyla ön plana çıkmış rahiplerin yaşantılarını anlatan eserleri birbirlerine anlatıyorlardı. Ancak her toplandıklarında mutlaka okudukları bazı metinler vardı. Bu metinlerin başında Matta'nın onuncu bölümü gelmekteydi. Bu bölümde Hz. İsa'nın, Hıristiyan gençleri gittikleri yolda cesaretlendirecek sözleri mevcuttu. Okudukları bu kısımda genel olarak Hıristiyanlara ölümden korkmamaları, doğru bildikleri davalarında mücadele etmeleri, cehennemde helak olmaktan kurtulmak için bu dünyada davalarına sahip çıkmaları gibi hususlar zikredilmekteydi. Rahipler Hz. İsa'nın bu tavsiyelerini kendi zamanlarına uyarlayıp, İspanyol gençlerin mücadelesini haklılaştırmaya çalıştılar. Rahiplerin gece sohbetleriyle adeta hipnotize ettiği gençler adeta İslâm dinine dair ne varsa saldıracak canlı bir bomba dönüşmüşlerdir.³⁸

İslâm düşmanı rahipler, sadece İslâm dininin kara propagandasını yapmakla kalmadılar. Aynı zamanda intihar saldırıları yoluna giderek, İslâm Devleti'ne karşı tepkilerini ortaya koydular. İntihar saldırılarına gitmelerinin en önemli sebebi, o dönemde İslâm Devleti'yle baş edemeyeceklerini bilmeleriydi. Bu yüzden İslâm'ın mukaddesatlarına hakaret ederek ölme yolunu tercih ettiler. Zira İslâm'ın kutsallarına alenen hakaret etmenin hukuki karşılığının idam olduğunu çok iyi bilmekteydiler. Hâkim bu kişilerin, sözlerinden pişman olduklarını ifade etmeleri halinde serbest kalacaklarını söylese de onlar hakaretlerine devam ettiler.³⁹

³⁷ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 87-88.

³⁸ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 89.

³⁹ Na'naî, *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs*, 235.

2.5. Hareketin Zamanla Sönmesi

İstişhâd hareketi, kökleri birçok ideolojik kanaldan beslenen gizli bir faaliyet olarak uzun yıllar sürdükten sonra Perfecto'nun idamıyla kendini açığa vuran bir yapıydı. Bu yapı özellikle II. Abdurrahmân b. Hakem'in hükümdarlığının son iki yılında Endülü's Emevî Devleti'ni müşkil bir duruma soktu. Birçok faaliyetini alenen yapmaya başlayan grubun bu isyan hareketi, Kurtuba'nın dışına sıçramıştı. Mahkemeler İslâm'a hakaret edenlerle dolup taşmaya başladı. Emir II. Abdurrahmân b. Hakem bu kişilere karşı tavizsiz mücadele etti. Emir'in bu tutumunu gören hâkimler idam cezalarını peşi sıra vermeyi sürdürdüler. Nitekim bu dönemde İstişhâd hareketi mensubu 29 Hıristiyan idam edilmiştir. Hareketin Kurtuba sınırlarının dışına çıkması, grup üyelerinin her geçen gün azalmasından kaynaklanmaktaydı. Hareketin üyeleri daha rahat hareket etme umuduyla farklı şehirlere gittiler. Ancak oralarda da umduğunu bulamadılar. Zira Emir'in bu konudaki tutumu çok sertti. Onun bu sertliğinin sebebi o dönemde İspanya topraklarında İslâm dinini en üst düzeyde temsil etmenin getirdiği sorumluluktan idi. O, bunun bilincinde olduğu için İslâm dinine hakareti asla müsamahayla karşılamadı. Emir'in bu sert tutumunun bir diğer sebebi ise bu hareketin asıl hazımsızlığının İslâm'ın bu topraklardaki varlığı olduğunun farkında olmasıydı. O, en ufak bir müsamahanın çok büyük sonuçlar doğuracağını bilmekteydi. Bu yüzden İstişhâd hareketi üyelerine karşı sert tutumunu ölene kadar sürdürdü.⁴⁰

Emir II. Abdurrahmân b. Hakem katı tutumunun yanında siyasi ve bürokratik hamleleri gerçekleştirmeyi unutmadı. İdam cezalarının uygulanmasının yanında bu hareketin faaliyetlerini ivedilikle bitirmek isteyen Emir, bu amaçla İslâm'a karşı ılımlı tutumlarıyla bilinen rahiplerle görüşmeler gerçekleştirdi. Hıristiyan toplumun saygı gösterdikleri din büyükleri Emir'in isteği doğrultusunda bu hareketin faaliyetleri değerlendirmek üzere toplandılar. Uzun süren bu toplantı neticesinde bu hareketin sadece İslâm dinine zarar vermekle kalmayıp toplumun tüm kesimini etkileyen bir hadise olduğu sonucuna varılmıştı. Toplantıda neticesinde İslâm'a hakaret etme eyleminden bir an önce vazgeçilmesi, İslâm mahkemelerinin İslâm'a hakaret edenlere verdiği idam cezasının uygun olduğu, Hıristiyanların bu tür faaliyetlerde yer almaması gerektiği gibi görüşler deklere edilmişti. Alınan kararlara uymayanların ise işledikleri suçun cezasına bizzat kendilerinin katlanacağı, bu durumda hiçbir din adamının yanlarında yer almayacağı ifade edildi.⁴¹

Emir II. Abdurrahmân'ın ömrü İstişhâd hareketinin kökünü kazımasına yetmedi. Ancak o, hareketin elebaşlarını tutuklatıp içeri attırmıştı. II. Abdurrahmân b. Hakem'den sonra oğlu Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 300/912) tahta geçti.⁴² O, babasına oranla çok daha yumuşak bir mizaca sahipti. Bu mizacını İstişhâd hareketi üyelerine karşı gösterdiği muamelede görmek mümkündü. O, babasının sert tutumunun hareketi tamamen ortadan

⁴⁰ Na'naî, *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs*, 233-237.

⁴¹ Na'naî, *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs*, 237.

⁴² Muhammed Zeytûn, *el-Müslimûne fi'l- Mağrib ve'l-Endelüs* (İskenderiyye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 1990), 295.

kaldırılmasında işe yaramadığını görünce grubun faaliyetlerini devlet gündeminden düşürmek için farklı bir yöntem kullandı. Muhammed, babası döneminde hapse atılan başta Eulogio olmak üzere hareketin tüm üyelerini serbest bıraktı. Emir'in serbest bırakma şartlarından biri, bu kişilerin Kurtuba şehri dışına çıkmalarıydı. Eulogia ve beraberindekiler Emir'in yumuşak tutumları karşısında sunulan şartı kabul ederek Kurtuba şehrini terk ettiler. Ancak Emir Muhammed bu yumuşak tutumunun yanında İslâm'a hakaret eden kişileri cezalandırmayı unutmamıştır. Nitekim onun döneminde ishithâd hareketinden 19 kişi idam cezasına çarptırılmıştır. Emir politik ve siyasi hamlelerle grubun Kurtuba'daki faaliyetlerini tamamen ortadan kaldırmıştır. Kurtuba'nın dışına çıkan grup üyeleri ise önceki ortamı gittikleri yerlerde bulamadı. Üyelerin her birinin farklı yerlere yerleşmesi ve zamanla aralarındaki koordine eksikliği hareketin zaman içerisinde yok olmasına sebep oldu. İstişhâd hareketinin tam olarak ortadan kalkması ise 246/859 yılında ölmesiyle gerçekleşmiştir. Zaten Eulogia'nın yanlış öğretileri etrafında toplanan grup, bu kişinin ölmesiyle beraber dağılıp gitmiştir.⁴³

Hareketin Muhammed b. Hakem döneminde yok olması II. Abdurrahmân'ın uyguladığı politikanın işe yaramadığı anlamına gelmemektedir. Tam tersine II. Abdurrahmân'ın sert tutumu bu harekete büyük bir darbe indirmiştir. Bu dönemde kan kaybeden ve artık aksiyoner faaliyetleri kısıtlanan üyeler, Muhammed döneminde tekrardan bir isyan hareketine girmeye cesaret edememişlerdir. Fakat Emir Muhammed'in yumuşak tutumu onların gönlünü kazanma noktasında etkili olduğu görülmektedir. Öyle ki bu dönemde grup üyelerinin ufak çaplı girişimleri olsa da toplumun ekseriyetini olumsuz etkileyecek büyük çaplı bir isyana rastlanmamaktadır.

3. Müsteşriklerin Gözünden İstişhâd Hareketi

Batılı yazarların İstişhâd hareketine bakış açıları, Müslüman yazarlardan farklı olmuştur. Onlara göre Hıristiyanların Kurtuba Hükümeti'ne isyan etmelerinin ardında haklı gerekçeleri mevcuttu. Böyle düşünen kişilerin başvurdukları delillerin başında İslâm Devleti'nin, Hıristiyanları Müslümanlar gibi sünnet olmaya zorlamaları ve Müslümanların kilise erbabına kötü davranmaları yer almaktadır. Bu yazarlara göre, Müslümanlar sokakta gördükleri rahipleri "deli" diye çağırırmaktaydı. Ayrıca bir kilisenin çan sesini duyduklarında ve bir Hıristiyan cenazesi gördüklerinde hakaret etmeye başlardı. Bunların yanı sıra çok az sayıda Müslüman kilise ehliyle iletişime geçiyor, bu kişiler ise elbiselerinin kirlenmemesi için rahiplerle uzaktan konuşuyordu. Müslüman Arapların yaşadıkları zevk ve lezzet hayatı, zühdü ve sadeliği benimseyen Hıristiyanların inancı ve düşüncelerine tamamen zıttı. Bu sebeple özellikle batılı müellif Dozy, mutaassıp Hıristiyanların bu duruma daha fazla dayanamayıp isyan bayrağını açtıklarını ve bu davranışlarında haklı oldukları düşünür. Ona

⁴³ Na'naî, *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs*, 238-239; Jesus Miguel Saez Castan, *Los Martires De Cordoba (880-859)*, 91.

göre Hıristiyanlar kendilerine yapılan haksızlığa ve adaletsizliğe daha fazla katlanamayıp harekete geçmişlerdir.⁴⁴

Bir diğer batılı müellif Simont, Kurtuba Emirlerinin ellerindeki gücü ve imtiyazı Hıristiyanlara karşı boyun eğdirme aracı olarak kullandıklarını ifade eder. Müslümanların da Vizigot yöneticileri gibi papazların tayin ve azlını kendi ellerinde bulundurduğundan ve çoğu zaman Hıristiyanların dinî meclislerine, kendilerine itaat edecek kişileri lider olarak atadığından bahseder. Yazar, Emirlerin bu tavrının Müsta'ribler için de farklı olmadığını, onların omuzlarına da güçlerini aşan cizye ve vergilerin yüklendiğini dile getirir. Simont, yedinci asrın ortalarında Müslümanların dinî sevgilerinin taassuba ulaştığını ve bu dönemde birçok Hıristiyanın dinlerinden dönüp İslâm'a geçmeyi bir zenginlik aracı olarak kullandığından söz eder. Anlaşıldığına göre yazarın zikrettiği dönem Emir II. Abdurrahmân ve oğlu Emir Muhammed dönemidir. Bu dönemde birçok İspanyol birey Hıristiyanlığı terk edip İslâm dinine geçmiştir. Bu kişiler Hıristiyanların çıkarmış oldukları isyanları bastırmak için en ön safta yer almış ve isyancılara karşı çok sert bir mücadele sarf etmişlerdir. Yazar, yerli halktan Müslüman olan Müvelledûn'un İslâm dinine olan bağlılıkları karşısında şaşırıldığını gizleyememiştir.⁴⁵

Bunun yanında istişhâd hareketine katılan kişileri radikal olarak adlandıran ve bu tür faaliyetlerin toplumsal huzuru bozduğunu savunan batılı müellifler de olmuştur. Bu müelliflere göre Eulogio ve bir takım aşırı düşünceleri olan din adamları Hıristiyanları yanlış bir şekilde yönlendirmiş; onları Müslümanlarla karşı karşıya getirmiştir. Diğer bazı batılı müellifler ise bu hareketin dini saiklerden ziyade Müslüman yöneticilerin katı uygulamalarına karşı bir başkaldırı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu müelliflerin yanında istişhâd hareketini Endülüs Emevî Devleti'nin uyguladığı Arap milliyetçiliğine karşı İspanyolların bağımsızlık mücadelesi olarak gören batılı müellifler de bulunmaktadır. Bu müelliflerin istişhâd hareketini yorumlama tarzı, İslam dinine bakış açılarıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim İslam dinine ılımlı yaklaşan müellifler bu hareketi bazı noktalarda eleştirirken; İslam dinine olumsuz bakan batılı müellifler istişhâd hareketine iltifatlar düzmüş ve bu harekete katılanları kahraman olarak nitelendirmişlerdir.⁴⁶

4. İstışhâd Hareketi'nin İslamofobi Açısından Değerlendirilmesi

İslamofobi, İslâm ve fobi kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan bir kavramdır. Bu kavram, İslâm ve Müslümanlardan korku duymayı ihtiva eden bir anlama sahiptir. Lakin bu kavram haddizatında İslâm dinini ve Müslümanları dış dünyaya kötü göstermek için

⁴⁴ Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 87-88.

⁴⁵ İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs mine'l-Fethi ilâ Bidâyeti Ahdi'n-Nâsir*, 268-269.

⁴⁶ Kati İhnat, yazmış olduğu makalede, batılı yazarların istişhâd hareketine bakış açılarını mukayeseli bir şekilde incelemiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kati İhnat, "The Martyrs of Córdoba: Debates around a curious case of medieval martyrdom", (2018), 1-15. <https://doi.org/10.1111/hic3.12603>

tasarlanan bir planın ürünüdür. Bu kavram Avrupa başta olmak üzere İslâm karşıtlarının bilinçli bir şekilde sıklıkla gündemde tuttıkları, karşılığı olmayan bir korkuyu ifade etmektedir.⁴⁷ Bu kavramın ortaya çıkışı, genellikle 11 Eylül 2001 saldırılarıyla özdeşleştirilmektedir. Fakat bu durum batıdaki İslâm düşmanlığının İspanya'da İslâm Devleti başlayıp doğuda haçlı seferleriyle devam ettiği gerçeğini göz ardı etmektedir. Batı'nın ürettiği bir kavram olan İslamofobi, uzun yıllardır İslâm düşmanlığı için kullanılan araçsal bir malzemeye dönüşmüştür. Bu kavram günümüzde yüzyıllar öncesinde İslâm'a karşı duyulan nefretin modern literatürdeki söylemine denk düşmektedir.⁴⁸ İslamofobiya'nın batı tarihinde birçok izdüşümüne rastlamak mümkündür. Ancak çalışmanın konusu kapsamında değerlendirildiğinde Endülüs topraklarında İslâm karşıtlığı İstişhâd hareketiyle başladığı, sonraki süreçte ise Reconquista ile zirveye ulaştığı söylenebilir.

Günümüzde batının İslâm dininin yayılmasından duyduğu kaygı ve tedirginliğin aynısını yıllar öncesinde İspanya'daki Hıristiyanlar yaşamıştı. İspanya'nın Müslümanlar tarafından fethedilmesini kendi varlıklarına tehdit olarak gören Hıristiyanlar, saldırgan tutumlarını zaman zaman ortaya koydular. Bu saldırgan tutumun bir tezahürü de hiç şüphesiz II. Abdurrahmân b. Hakem emirliğinde zuhur eden İstişhâd hareketiydi. İstişhâd hareketinin oluşumundaki temel faktörlerden birisi Müslümanların Endülüs topraklarında tamamen hâkimiyet kuracağı ve Hıristiyanlığı ortadan kaldıracağı düşüncesiydi. Zamanla büyük bir korkuya bürünen bu düşünce tarzı, İspanyol gençlerin İslâm karşıtlığı söylemlere ve hareketlere yönelmesine zemin oluşturdu. Hâlbuki Müslüman idarecilerin uygulamaları, İspanyol gençlerin hissiyatlarının yersiz olduğunu ortaya koymaktaydı. Zira Endülüs'ün yeni hâkimi olan Müslüman fatihler, diğer etnik ve dinî gruplarla bir arada yaşayabilecekleri bir ortam oluşturmaya çalışmışlardı. Müslüman yöneticilerin bu tutumlarını sonraki süreçlerde görmek mümkündür. Onlar bölgedeki diğer etnik gruplara o kadar hassas davranmışlardır ki onların dinî, hukukî, sosyal işlerine hiç karışmadı. Bölgedeki gayr-i müslimler Müslümanların oluşturduğu bir arada yaşama iklimi sayesinde kendi vatanlarında huzurla ve güvenle oturmaya devam ettiler.⁴⁹ Özellikle de İstişhâd hareketinin ortaya çıktığı Emir II. Abdurrahmân dönemi, Hıristiyanların daha önceden hiç sahip olmadıkları derecede rahat ve güvenle yaşadıkları bir zaman dilimine denk

⁴⁷ Recep Tuzcu, "İslamofobi Oluşturmada Hz. Peygamber'e Yapılan Atıflar", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 6 (2017), 114.

⁴⁸ Tuba Er – Kemal Ataman, "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), 756; Arthur Buehler, "İslamofobi: Batı'nın "Karanlık Tarafı"nın Bir Yansıması", trc. Mehmet Atalay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55/1 (2014), 124.

⁴⁹ Mehmet Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)", *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu*, ed. Ömer Turan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 85.

gelmektedir. Bu olumlu havaya rağmen münferit olayların bahane edilip İslâm Devleti'ne başkaldırmanın İslamofobik bir ruh hâlinin tezahürü olduğu anlaşılmaktadır.

İslamofobik oluşumlar İslâm düşmanlıklarını genellikle Hz. Muhammed üzerinden gerçekleştirme yoluna gitmişlerdir. Müşrikler Hz. Muhammed'i sihirbazlık, kâhinlik ve mecnunlukla suçladılar. Hıristiyan müsteşrikler ise müşriklerin bu ithamlarıyla yetinmeyip Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olmadığını ve İslâm dininin Hıristiyanlığın sapkın mezheplerinden birini teşkil ettiğini⁵⁰, İslâm dini öğretilerinin Müslümanları savaşa meyilli hâle getirdiğini ve kılıçla geliştirdiğini, Hz. Peygamber'in şehvetine düşkün biri olduğunu iddia ettiler.⁵¹ İstişhâd hareketinin üyeleri İslâm dinini ve Hz. Muhammed'i müsteşriklerin ve İslâm düşmanlarının yazdıkları eserlerle tanımaktaydı. Bu kaynaklardan öğrendikleri bilgilerle Hz. Muhammed'e ve O'nun üzerinden İslâm dinine saldırmaktan geri durmadılar.⁵² Neticede grubun bu tavrının, günümüz İslamofobik çevrelerin İslâm'a ve Hz. Muhammed'e bakış açılarıyla paralellik arz ettiği söylenebilir.

Sonuç

İstişhâd hareketi özü itibariyle Hıristiyan gençlerin, İslâm Devleti hâkimiyetine karşı giriştikleri bir isyandır. Bu isyan hareketi birçok etkene bir arada barındıran çok yönlü bir yapıya sahiptir. Aslında bu hareketin en önemli amacı Müslümanları Endülüs'ten kovmaktır. Müslümanların değerlerine hakaretle başlayan bu isyanın arka planında yatan gerçek bu niyetle ilişkiliydi. Ancak bu isyanın diğerlerinden bir farkı vardı. Önceki yıllarda da İspanyolların yoğunlukla yaşadıkları bölgelerde devlete karşı ayaklandıkları bilinmektedir. Bu ayaklanmalar ordu tarafından kısa zaman içerisinde bastırılmıştı. Fakat İstişhâd hareketinin diğer isyanlara göre uzun soluklu ve toplum tabakalarını etkileyebilecek güce ulaşmasının asıl nedeni, ordunun bu olaylara direkt müdahalede bulunamamasından kaynaklanmaktaydı. Zira grup üyeleri faaliyetlerini gizli sürdürmekte ve İslâm'a alenen hakaret edenler münferit olarak cezalandırılmaktaydı. Münferit işlenen suçlarda ordunun doğrudan bir müdahalesinin olması mümkün değildi. Bu durumun farkında olan rahipler, taktiksel olarak topluluklar halinde İslâm Devleti'nin karşısında durmayı münferit eylemler gerçekleştirerek faaliyetlerini sürdürme yoluna gitmişlerdir.

Eulogio önderliğindeki grubun faaliyetlerine bakıldığında adeta bir terör örgütü gibi çalıştıkları görülür. Grup üyelerinin hiçbir zaman kendilerini deşifre edecek girişimlerde bulunmayı faaliyetlerini gizli yürütmeleri bu düşüncüyü doğrular niteliktedir. Grup gündümündeki rahipler, etkileyici söylemlerle Hıristiyan gençlerin millî ve manevî duygularını tahrik edip onları adeta canlı bir bomba haline dönüştürmekteydiler. Bütün benlikleri kin ve nefretle dolan bu kişiler, davranışın neticesinde öldürüleceklerini bile bile

⁵⁰ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi (İslâm- Batı İlişkileri Tarihine Giriş)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 15. Basım, 2018), 63-64.

⁵¹ Recep Tuzcu, "İslamofobi Oluşturmada Hz. Peygamber'e Yapılan Atıflar", 115-120.

⁵² Dozy, *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, 85-86.

Müslümanların değerlerine hakaret etmeye, camilere saldırmaya, esnaf ve halka zarar vermeye başladı. Bu kişilerin ruh hâllerine bakıldığı zaman günümüzde terör eylemlerine karışanlardan bir farklarının olmadığı anlaşılmaktadır.

İstişhâd hareketinin asıl amacı İslâm Devleti'ni ortadan kaldırmaya matuftur. İsyanın gerçekleştiği dönem, İslâm Devleti'nin bütün kurumlarıyla çok güçlü olduğu bir zaman dilimine denk düşer. Bundan dolayı isyan her ne kadar yıkıcı bir mahiyete sahip olsa da devlet bunun üstesinden gelmesini bilmiştir. Esasında bu oluşum sonraki dönemde İslâm'ın yaşayacağı zorlukların habercisiydi. Zira Hıristiyanlar, hiçbir zaman bu topraklarda Müslümanları istemediler. İslâm Devleti'nin güçlü olduğu yıllarda seslerini fazla çıkaramasalar da zayıfladığı dönemlerde Müslümanların üzerine gelmekten çekinmediler. Bunun en bariz örneği İslâm'ın son kalesi Gırnata'nın (Grenada) düşmesidir. Hıristiyanlar, Müslüman grupların birbiriyle savaşmasını fırsat bilerek İslâm hâkimiyetini bu topraklardan tamamen silmeyi hedeflemiştir. İslâm'ın Endülüs'teki son sığınağı Gırnata şehrinin Hıristiyanlar tarafından alınmasıyla birlikte, Müslümanlar için çok zor günler başladı. Zira Endülüs, Hıristiyan hâkimiyetine girdikten sonra Müslümanlar İspanya topraklarından zorla tehcire tabi tutuldular. Bölgede yaşamaya devam edenler ise dinlerinden ve kültürlerinden uzak durmak hatta soyutlanmak zorunda kaldılar. Sonuç olarak Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethinden sonra küçük isyan hareketleriyle başlayan ve İstişhâd hareketi ile sosyal alana taşınan düşmanlık, nihayetinde Reconquista (yeniden fetih) ile Müslümanların bu topraklardan tehciriyle sonuçlanmıştır. Müslümanların o dönemlerde yaşadıkları işkence ve sıkıntılar birçok acıklı hikâyenin ve şiirin konusu haline gelmiştir. Günümüzde İspanya'da İslâm dinine mensup çok az kişinin ikamet ediyor olması, bu acı gerçeğin boyutlarını gözler önüne sermektedir.

Kaynakça | References | مصدر

- Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- Buehler, Arthur. "İslamofobi: Batı'nın "Karanlık Tarafı"nın Bir Yansıması". trc. Mehmet Atalay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 55/1 (2014), 123-140.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî. *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kâhire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabiyyi, 1968.
- Dozy, Reinhart. *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*. çev. Hasan Habeşî. y.y: b.y.1994.
- Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk ve zikru fazlîhâ ve tesmîyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhîhâ min varidîhâ ve ehlihâ*. ed. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri, 1995.
- Er, Tuba – Ataman, Kemal. "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/2 (2008), 747-770.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muhtâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâleti, 8. Basım, 2005.
- Fekî, Üsameddin Abdurrauf. *Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Kâhire: Mektebetü Nehdatü's-Şarkî, 1990.
- Gürkan, Salime Leyla. "Şehid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/431-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî. *er-Ravzül-mi'âtâr fi haberî'l-aqtâr*. ed. İhsân Abbâs. Beyrût: Müessesetü Nâsir li's-Sekâfeti, 2. Basım, 1980.
- Havmed, Esad. *Mihnetü'l-Arab fi'l-Endelüs*. Beyrût: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1988.
- İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Merâşidü'l-ittihâl 'alâ (fi) esmâ'l-emkine ve'l-bikâ'*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mim mâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-ayân*. ed. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîb el-Bağdâdî. *Şûretü'l-arz*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1938.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l-Haber I-VIII*, 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbûât, 2001.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh b. Hurdâzbih. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrût: Dâru Sâdir, 1889.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâkûşî. *el-Beyânü'l-muğrib fi (ih̄tişârî) aḥbârî mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. ed. G.S. Golan ve Levi Provençal. 3 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1980.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-

- Rüveyfî. *Lisânü'l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh I-IX*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1965.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî. *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*. ed. Seyyid İzzet el-Attâr Hüseyinî. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1988.
- İbnü'l-Kûtiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilazîz b. İbrahim b. İsâ b. Müzâhim. *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2 Basım, 1989.
- İnan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs mine'l-Fethi ilâ Bidâyeti Ahdi'n-Nâsır*. Kâhire Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- İshâk el-Müncem, İshâk b. Hüseyin el-Müncem. *Âkâmü'l-mercân fi zikri'l-medâini'l-meşhûreri fi külli mekân*. ed. Fehmî Said. Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988.
- İstahrî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Kâhire: Heyetü'l-Ammetü likusûri's-Sekâfeti, ts.
- Jesus Miguel Saez Castan. *Los Martires De Cordoba (880-859)*. Universidad de Alicante, 2015.
- Kati İhnat. "The Martyrs of Córdoba: Debates around a curious case of medieval martyrdom", 1-15. <https://doi.org/10.1111/hic3.12603>
- Kazvîni, Ebü Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni. *Âşârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-‘ibâd*. Beyrût: Dâru Sâdır, 2007.
- Lirola, Jorge. "Müsta'rib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *Kitâbü Aḥseni't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eḳâlîm*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1991.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisani. *Nefhu't-Tîb Min Ğusni Endelüsü'r-Ratîb*. ed. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1983.
- Na'naî, Abdülmecîd. *Târîhu'd- Devleti'l- Emeviyye fi'l-Endelüs*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1986.
- Nüveyrî, Şehabuddin Ahmed b. Abdulvehhab. *Nihayetü'l Ereb Fi Fununi'l Edeb I-XXXIII*. ed. Abdülmecid Terhini. 23 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeti, 2004.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Özdemir, Mehmet. "Muvelledûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)". *İslâm ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu*. ed. Ömer Turan. 85-92. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Özdemir, Mehmet. Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Seyyid Yûsuf el-Hâdî (ed.). *Hudûdu'l-âlem mine'l-meşriki ilâ'l-mağribi*. Kâhire: Dâru's-Sekâfe, 2003.
- Şerîf İdrîsî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-

- Sıkkılı. *Nüzhetü'l-müştaş fi'htirâkı'l-âfâk*. Beyrût: Âlemü'l-Kütubi, 1988.
- Şeyban, Lütfi. Endülüs'te Murabıtlar ve Muhahhidler Dönemlerinde Müslüman-Hıristiyan İlişkileri(Endülüs'ün Geri Alınışı: Reconquista 1085-1238). Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2002.
- Tuzcu, Recep. "İslamofobi Oluşturmada Hz. Peygamber'e Yapılan Atıflar". *İlahiyat Akademi Dergisi* 6 (2017), 113-156.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-. *Kitâbü'l-Büldân*. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyyeti, 2001.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Yıldız, Şevket. *Kurtuba VIII-XIII Yüzyıllar*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Ğâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001.
- Zeytûn, Muhammed. *el-Müslimâne fi'l- Mağrib ve'l-Endelüs*. İskenderiyye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 1990.



Güneş, Ay ve Yıldızların Bursevî'nin (ö. 1137/1725) İşârî Yorumlarındaki Yeri

Doç. Dr. İskender ŞAHİN | ORCID 0000-0002-0535-5762 | iskender.sahin@ikcu.edu.tr

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/024nx4843>

Öz

Güneş, çevresindeki tüm varlıklar için adeta hayat bahşeden ısı ve ışık kaynağıdır. Onun sayesinde canlılar yaşamlarını devam ettirmekte ve hayatları düzene girmektedir. Onların olgunlaşması, beslenmesi ve başka ihtiyaçlarının giderilmesi ancak güneşle mümkün olabilmektedir. Ay, daha ziyade geceyin gökyüzünde parlak olarak gözükmesi hasebiyle insanlığa önemli katkılar sunmaktadır. Bir aylık zamanın belirlenmesinde ayın şekilsel evreleri dikkate alınmaktadır. Özellikle İslam'ın farz ibadetlerinden olan orucun başlama başlangıcı ayın hilal evresi ile tayin edilmektedir. Gökyüzünde geceyin parlayan yıldızlar, insanoğlunun estetik ve sanat yönünü derinden etkilemiş ve bu yönüyle daima ilham kaynağı olmuştur. Güneş, ay ve yıldızlar Kur'ân'da birçok âyette zikredilmekte, bunların özellikleri ve insanlığa olan faydalarından haber verilmektedir. İşârî boyutlu tefsirler, âyetlerin zahir anlamlarının yanında batın anlamlarına da yer vermeleri yönüyle büyük bir öneme sahiptir. Özellikle âyetlerde zikredilen metaforların, insanın varoluşu, maddi ve manevi yaşamı ve Allah ile ilişkileri bağlamında nasıl bir anlam alanı oluşturduğu ve hangi görevleri üstlendiği hususlarının tespitinde işârî tefsirlerin oldukça zengin bir kaynak olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu türden eserleri kaleme alan müfessirler, aynı zamanda sembolik bir dil kullanan ve sembollerin sınırlarını çözmede oldukça etkin olan tasavvuf erbabı kimseler olup Kur'ân kavramlarının sembolik yönlerini ve içerdikleri manaları rahat bir şekilde ortaya çıkarabilmektedirler. İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'-beyân* adlı geniş hacimli işârî tefsiri bu türden kıymetli bir kaynaktır. Makalede, Kur'ân'da önemli bir yere sahip olan güneş, ay ve yıldızların Bursevî'nin işârî yorumundaki yerinin ne olduğu konusu ele alınacaktır. Çalışmamızın, Bursevî örneğinde gök cisimlerinin bir işârî tefsirde hangi çerçeveden ele alındığını ve nasıl bir anlam alanı içerisine dâhil edildiğini tespit etme noktasında tefsir sahasına katkıda bulunacağını hedeflemekteyiz.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Bursevî, Güneş, Ay, Yıldızlar, Metafor, İşârî yorum.

Atıf Bilgisi

Şahin, İskender. "Güneş, Ay ve Yıldızların Bursevî'nin (ö. 1137/1725) İşârî Yorumlarındaki Yeri". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 27-46.

Geliş Tarihi	21.08.2023
Kabul Tarihi	27.09.2023
Yayın Tarihi	30.11.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Place of the Sun, Moon and Stars in Bursevî's (d. 1137/1725) Ishari Interpretations

Doç. Dr. İskender ŞAHİN | ORCID 0000-0002-0535-5762 | iskender.sahin@ikcu.edu.tr

Associate Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir, İzmir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/024nx4843>

Abstract

The sun is a source of heat and light that gives life to all beings around it. Thanks to him, living things continue their lives and their lives are in order. Their maturation, nutrition and other needs can only be met by the sun. The moon makes great contributions to humanity, mostly because it appears brightly in the night sky. The morphological phases of the moon are taken into account in determining the time of a month. The beginning of fasting, which is one of the obligatory worships of Islam, is determined by the crescent phase of the moon. The stars shining in the sky at night have deeply affected the aesthetic and artistic aspects of human beings and have always been a source of inspiration. The sun, moon and stars are mentioned in many verses in the Qur'an, and their properties and benefits to humanity are given. Ishari-dimensional commentaries have a great importance in that they give the meanings of the verses as well as the outward meanings of the verses. We are of the opinion that ishari tafsir is a very rich source in determining what kind of a meaning field the metaphors mentioned in the verses create in the context of human existence, material and spiritual life and relations with Allah and what tasks they undertake. Because our commentators, who wrote such works, are also Sufi connoisseurs who use a symbolic language and are very adept at solving the secrets of symbols, and they can easily reveal the symbolic aspects of the Qur'anic concepts and the meanings they contain. İsmail Hakkı Bursevî's extensive ishari commentary named Rûhu'-beyân is such a valuable resource. In the article, the place of the sun, moon and stars, which have an important place in the Qur'an, in Bursevî's ishari interpretation will be discussed. We hope that our study will contribute to the field in determining from which framework the celestial bodies are handled in an ishari interpretation and what kind of meaning they are included in the example of Bursevî.

Keywords

Tafsir, Bursavi, Sun, Moon, Stars, Metaphor, Ishari interpretation.

Citation

Şahin, İskender. "Güneş, Ay ve Yıldızların Bursevî'nin (ö. 1137/1725) İşârî Yorumlarındaki Yeri". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 27-46.

Date of Submission	21.08.2023
Date of Acceptance	27.09.2023
Date of Publication	30.11.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Güneş, evrendeki canlı varlıklar için adeta hayat bahşeden ısı ve ışık kaynağı olması hasebiyle oldukça önemli bir yere sahiptir. Onun sayesinde canlılar yaşamlarını devam ettirmekte ve hayatları düzene girmektedir. Onların olgunlaşması, beslenmesi ve başka ihtiyaçlarının giderilmesi sadece güneşle mümkün hale gelebilmektedir. Yeryüzünün yaşanabilir hale gelmesinde de yine güneşin çok büyük etkisi vardır. Güneş gece ve gündüzün oluşmasına da katkıda bulunmaktadır. Bunun yanında ayın gökyüzünde çeşitli şekillerde parlak olarak gözükmesi güneş sayesinde gerçekleşmektedir. Bu münasebetle zamanın tahsisinde ve taksiminde güneş birinci derece öneme sahiptir. Gece ve gündüz yön tayin etmede yine güneş daima ilk sebep olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ay, daha ziyade güneş kaybolduktan sonra gökyüzünde parlak olarak gözükmeye yönüyle insanlığa büyük katkılar sunmaktadır. Bir aylık zamanın tayin edilmesi ayın şekilsel evreleri dikkate alınmak suretiyle gerçekleşmektedir. Özellikle İslam'ın farz ibadetleri arasında yer alan oruç, hilal ayın gökyüzünde gözükmeye başlamaktadır. Bununla birlikte gece karanlığında özellikle çöl bölgelerinde yolculuk yapan kimseler yön tayin etmede ay ışığından istifade etmektedirler.

Gökyüzünde geceleyin parlayan yıldızlar, insanoğlunun estetik ve sanat yönünü derinden etkilemiş ve bu yönüyle daima ilham kaynağı olmuştur. Yıldızlar, aynı zamanda karanlık bir gecede yolunu kaybeden veya yolculuğa çıkan kimseler için de bir yol gösterici olma özelliğini haizdir.

Diğer taraftan güneş, ay ve yıldızlar Kur'ân'da birçok âyette zikredilmekte, bunların özellikleri ve insanlığa olan faydalarından haber verilmektedir.

¹ İlgili âyetler, bu gök cisimleri üzerinden insanlığa Allah'ın ilminin ve kudretinin varlığı çepeçevre kuşattığı, her şeyin O'na boyun eğdiği ve O'nun takdiri ile hareket ettiği, bu cisimler üzerinde derinlemesine tefekkür mekanizmasının çalıştırıldığı takdirde insanın hakikate giden yolunu bulabileceği mesajını vermektedir. Âyetlerde zikredilen Hz. İbrahim'in hakikate ulaşmada yıldızlar, ay ve güneş üzerinde yoğunlaşması oldukça çarpıcı bir örnektir.² Bununla birlikte Hz. Yusuf'un ileride yaşayacağı bir hakikatin rüya vasıtasıyla önceden haber verilmesinde söz konusu gök cisimlerin birer rumuz olarak takdir edilmesi de oldukça önemli bir hususa işaret

¹ el-Bakara 2/258; el-En'âm 6/77-79, 96-97; el-A'râf 7/54; Yunus 10/5; er-Ra'd 13/2; İbrahim 14/33; en-Nahl 16/12, 16; el-Enbiyâ 21/33; el-Furkân 25/61; en-Neml 27/88; el-Ankebût 29/61; Lokman 31/29; el-Fâtır 35/13; Yâsîn 36/38, 40; es-Sâffât 37/5-6, 88; ez-Zümer 39/6; el-Fussilet 41/12, 37; en-Necm 53/1, 49; er-Rahmân 55/5, 17; el-Vâkıa 56/75-76; el-Müddessir 74/32; en-Nebe 78/13; et-Tekvîr 81/1-2.

² el-En'âm 6/77-79.

etmektedir.³

Kur'ân'ın hakikatlerini muhataplara açıklamak üzere alimler pek çok tefsir kaleme almışlardır. Bu eserler içerisinde ayetlerin işârî boyutlarına değinen tefsirler, âyetlerin zahir anlamlarının yanında batın anlamlarını da vermeleri yönüyle oldukça mühim bir yere sahiptir. Özellikle Kur'ân'da zikredilen metaforların, insanın varoluşu, maddi ve manevi yaşamı ve Allah ile ilişkileri bağlamında nasıl bir anlam alanı oluşturduğu ve hangi görevleri üstlendiği hususlarının tespitinde işârî tefsirlerin oldukça zengin bir kaynak olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu türden eserleri kaleme alan müfessirlerimiz, aynı zamanda sembolik bir dil kullanan ve sembollerin sırlarını çözmede oldukça mahir olan tasavvuf erbabı kimseler olup Kur'ân kavramlarının sembolik yönlerini ve içerdikleri manaları rahat bir şekilde ortaya çıkarabilmektedirler.

İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'-beyân* adlı geniş hacimli işârî tefsiri bu türden oldukça mühim bir kaynaktır. Makalede, Kur'ân'da önemli bir yere sahip olan güneş, ay ve yıldızların Bursevî'nin işârî yorumundaki yerinin ne olduğu konusu ele alınacaktır. Bu üç gök cismi genellikle birlikte değerlendirildikleri için⁴ konu işlenirken bu birlikteliğe dikkat edilecek ve bir arada ele alınacaklardır. Burada, birçok eser kaleme alan ve bu yönüyle oldukça velûd bir müellif olan Bursevî'nin sadece *Rûhu'-beyân*'ı kaynak olarak kullanılacaktır. Görebildiğimiz kadarıyla işârî tefsir çerçevesi konu ile ilgili herhangi bir çalışma yapılmış değildir. Fakat bununla birlikte güneş, ay ve yıldızların Muhyiddîn İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Futûhât*'ında nasıl sembolize edildiğine dair Osman Nuri Karadayı tarafından telif edilen "İbnü'l-Arabi'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi" başlıklı bir makale mevcut olup tasavvuf alanında telif edilmiştir.⁵ Çalışmamızın, Bursevî örneğinde gök cisimlerinin bir işârî tefsirde hangi çerçeveden ele alındığını ve nasıl bir anlam alanı içerisine dâhil edildiğini tespit etme noktasında sahaya katkıda bulunacağımızı ümit etmekteyiz.

1. Güneş, Ay ve Yıldızlar-Allah'ın Sıfat ve İsimleri

Bursevî, güneş, ay ve yıldızları değerlendirirken onların ilahi düzen içerisinde var oluşlarının nerede durduğunu ortaya koymaktadır. O, bu noktada ilgili gök cisimlerini Allah'ın sıfat ve isimleri ile ilişkilendirmektedir. Nitekim Bakara suresinde yer alan "...Allah dileseydi elçilerin ardından gelen insanlar, kendilerine bunca açık delil geldikten sonra birbirleriyle savaşmazlardı; lâkin farklı yollara yöneldiler. Bu sebeple kimileri iman etmiş,

³ Yusuf 12/4.

⁴ el-Bakara 2/258; el-En'âm 6/77-79, 96-97; el-A'râf 7/54; Yunus 10/5; er-Ra'd 13/2; İbrahim 14/33; en-Nahl 16/12, 16; el-Enbiyâ 21/33; el-Furkân 25/61; en-Neml 27/88; el-Ankebût 29/61; Lokman 31/29; el-Fâtır 35/13; Yâsîn 36/38, 40; es-Sâffât 37/5-6, 88; ez-Zümer 39/6; el-Fussilet 41/12, 37; en-Necm 53/1, 49; er-Rahmân 55/5, 17; el-Vâkıa 56/75-76; el-Müddessir 74/32; en-Nebe 78/13; et-Tekvîr 81/1-2.

⁵ Osman Nuri Karadayı, "İbnü'l-Arabi'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi", *EKEV Akademi Dergisi*, 25/86, 2021, ss. 449-466.

kimileri de inkâr etmişlerdir. Allah dileseydi aralarında savaşmazlardı fakat Allah dilediğini yapar”⁶ mealindeki âyetin tefsirinde hayrın, şerrin, imanın ve küfrün Allah’ın dilemesine bağlı olduğunu belirttiikten sonra *Ravzatu’l-ahyâr*⁷ adlı eserden naklederek hakiki müessirin Allah olduğunu, gök cisimlerinin ise birer sebep olduklarını belirtmiştir. Buna göre güneş, Allah’ın “Hayy” isminin mazharı olurken, ay ise “Kâbil” isminin mazharıdır. Bununla birlikte Bursevî diğer yıldızlara da yer vermekte ve Zühre yıldızının “Mürîd”, Utarit yıldızının “Müskit”, Merih yıldızının “Kadir”, Müşteri yıldızının “Âlim” ve Zühhal yıldızının “Cevvâd” isminin mazharları olduğuna da temas etmektedir. Daha sonra müellif Allah’ın isimlerinin aslının hayat, ilim, kudret ve irade olmak üzere dört isme dayandığını, İsrail’in “Hayy” isminin, Cebrail’in “İlim” ve “Kelam” sıfatlarının, bu meyanda onun ilme göre Rûhu’l-kudüs ve kelama göre ruhu’l-emîn olduğunu, bundan dolayı vahiy getirdiğini, Mikail’in “İrade” sıfatının mazharı olduğunu, bundan dolayı rızıkların taksimatı ile görevlendirildiğini, Azrail’in ise “Kudret” sıfatının mazharı olduğunu beyan etmektedir.⁸ Bursevî’nin bu açıklamasından onun, Allah’ın iradesi, gök cisimleri ve gaybî varlıklar arasında bir ilişki kurduğu ve böylece gerek zahirden gerek batından açığa çıkan tesirlerin nihâyetinde Allah’ın sıfatlarının ve isimlerinin tecellisinden başka bir şey olmadığı yönünde bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

2. Güneş, Ay ve Yıldızlar-Taayyün Mertebeleri

Bursevî, Yunus suresindeki “*Güneşi aydınlatıcı/ziya, ayı ise aydınlık/nur yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilesiniz diye ona menziller belirleyen O’dur. Allah bütün bunları hikmet ve fayda esasına göre yarattı...*”⁹ âyetini tefsir ederken burada güneş ve ay üzerinde durmakta ve bunları taayyün mertebeleri arasında zikretmektedir. Rahmanî nefesin zâhirinin harflerinin de ayın menzillerinin sayısı kadar menzillerinin olduğunu söyleyen müellif, bunların taayyünât olarak isimlendirmekte ve sırasıyla zikretmektedir. Bunlar sırasıyla akl-ı evvel, nefis-i külliyye, tabiat-ı külliyye, hebâ’, şekl-i küllî, cism-i küllî, arş, kürsî, felek-i atlas, menziller, Keyvân (Zühhal, Satürn) seması, Müşterî (Jüpiter) seması, Merih (Mars) seması, Güneş seması, Zühre (Venüs) seması, Utarid (Merkür) seması, Ay seması, ateş, hava, su, toprak, maden, nebât, hayvan, melek, cin ve insan mertebeleridir.¹⁰ Müellif, daha sonra şeyhinin *Lâihâtü’l-berkiyyât* adlı eserinden özetle nakilde bulunmakta, ilahi mertebeler içerisinde güneşin

⁶ Bakara 2/253.

⁷ Esere ulaştık fakat Bursevî’nin naklettiği bilgiyi eserde bulamadık. Muhammed b. Kasım el-Amasî, *Ravzatu’l-ahyârî’l-müntehâb min rebî’l-ibrâr*, Haleb: Dâru’l-Kalemi’l-Arabî, 1423.

⁸ İsmail Hakî Bursevî, *Rûhu’l-beyân* Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts., 1/396.

⁹ Yunus 10/5.

¹⁰ Bursevî, 4/16.

ulûhiyet mertebesine, ayın rubûbiyet mertebesine işaret ettiğini belirtmektedir. O, devamında afaki/dış âlemdeki varlık mertebeleri içerisinde güneşin arş ve kalem mertebesine, ayın kürsî ve levh mertebesine işaret ettiğini, enfusi/iç âlemdeki varlık mertebeleri içerisinde ise güneşin sır mertebesine, ayın da ruh mertebesine işaret ettiğini zikretmektedir.¹¹ Bursevî'nin vermiş olduğu bu malumat, güneşin ve ayın tasavvufun çerçevesini çizmiş olduğu varlık mertebeleri içerisinde yer aldığını açıkça ortaya koymakla birlikte Kur'ân'da zikri geçen bu iki gök cisminin sûfi bakış açısından nasıl bir anlam değeri kazandığını anlamamıza da yardımcı olmaktadır.

Müellif, Mü'min suresinde geçen “*O'nun dereceleri yüksektir, arşın sahibidir; buluşma günü hakkında uyarıda bulunması için kullarından dilediğine iradesiyle vahyi/ruhu ilka eder*”¹² âyetini tefsir ederken de yukarıdaki zikrettiğimiz gök cisimleri ve unsurlardan meydana gelen katmanlı yapıya atıfta bulunmakta, bunların birtakım ilahi dereceler ve rahmani mertebeler olduğunu, âyette zikredilen “refiu'd-derecât” ifadesinin bu katmanlı yapıya karşılık geldiğini belirtmektedir. Akabinde insanoğlunun bu katmanlar içerisindeki yerine de dikkat çekmekte ve onun Allah'ın “Refi” isminin mazharı olan mertebede açığa çıktığını ve böylece maddi ve manevi hükümranlığın kemale erip tamamlandığını ifade etmektedir.¹³

Bursevî, Meryem suresindeki “*Onu yüce bir makama yükselttik*”¹⁴ âyetini değerlendirirken güneş feleğini daha da detaylandırmakta ve konuyla ilgili birtakım hususlara da temas etmektedir. O, bu çerçevede Hz. İdris'in ruhaniyetinin makamının en yüce felek olan güneş feleğinde olduğunu açıklamaktadır. Âyetin Hz. İdris'in yüceliğine ve makamının yüksekliğine işaret ettiğini belirten müellif, onun yüceliğinin de makamındaki yükseklikten kaynaklandığını altını çizmektedir. Müellif, makam yüksekliğinin, altındaki felekî ve unsurî kürelere ve bütün feleklere nispetle derecesinin yüksekliğine göre olduğunu beyan etmektedir. Bu noktada en yüce feleğin güneş feleği olduğuna atıf yapmaktadır. Zira güneş feleği, Zühre, Utarit, Ay, Ateş, Hava, Su ve Toprak kürelerinin üstünde yer almaktadır. Güneş feleğinin üstünde ise Merih, Müşteri, Zuhal, sabit yıldızlar, Atlas, Kürsî ve Arş felekleri mevcuttur. Bunlar içerisinde mertebe ve derece olarak mekânların en yükseği tüm feleklerin kutbu olan güneş feleğidir. Zira feyiz, bu feleğin ruhaniyetinden diğer feleklere ulaşmakta ve diğer felekler de güneş feleğinden nurunu almaktadır.¹⁵

Bununla birlikte Bursevî, güneşin mertebe ve şeref bakımından aya ulaşamayacağı yönünde aksi kanaat bildirenlerin fikirlerini de aktarmayı ihmal etmemektedir. Yâsîn suresinde yer alan: “*Ne güneş aya yetişebilir ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir*

¹¹ Bursevî, 4/16, 5/139.

¹² el-Mü'min 40/15.

¹³ Bursevî, 8/165.

¹⁴ Meryem 19/57.

¹⁵ Bursevî, 5/342.

yörüngede yüzüp gider"¹⁶ âyetinin tefsirinde isim vermeksizin "büyüklerden biri" ifadesiyle bu yöndeki sözlerini nakletmektedir. Buna göre Allah ariflere bir tenbih olması için Müslümanların kullandığı ayları güneşe göre değil aya göre takdir etmiştir. Çünkü Allah'ın "*Ne güneş aya yetişebilir*" şeklindeki buyruğu üzerinde tefekkür eden kimse için ayın alameti zahir olan âlemden silinmiştir. Bu buyruktan güneşin şerefinin ve mertebesinin aya ulaşamayacağı anlaşılmaktadır. Bu, Allah'ın Hz. Muhammed'in ümmetine bahsettiği, onların içlerinde icra etmiş olduğu ve gizlediği alametleri örtmek için bir kuvvetlendirme durumudur. Bir başka ifadeyle Hz. Peygamberin ümmetinin alametleri, ayın alameti gibi çoğu zaman zuhurlarında açık değildir. Zira onların batınlarında yer alan ilimler, keşifler, hakikatler ve olağanüstü hallerin eserleri demek olan kerametleri ahirette zahir olacak demektir.¹⁷ Bursevî net bir şekilde beyan etmese de ayın mertebesinin güneşten daha üstün olduğu yönündeki bu kanaati bildiren kimse muhtemelen Hz. Peygamberin ümmetini ay, diğer ümmetleri ise güneş ile değerlendirip bir mukayese gitmiş olmalı ki böyle bir sonuca varmıştır.

Bursevî'nin güneş ve ay ile ilgili olarak üzerinde durduğu bir başka husus, bu iki gök cisminin tıpkı insanlar gibi canlı oldukları ve felekî nefislerinin olduğudur. Yukarıda zikrettiğimiz Yasin suresindeki ilgili âyetin tefsirinde bu meseleye temas eden müellif, âyette akıllıları ifade etmek üzere kullanılan ifade kalıbının gök cisimleri için de kullanılmış olmasından hareketle bu kanaate ulaşmaktadır. Çünkü söz konusu cisimlerin hareketlerinin ilk unsurları, kendi zatlarında feleklerin maddelerinden bağımsız fakat hareketlerinde feleklere bağlı cevherlerdir. Ehlullah'ın/tasavvuf erbabının indinde âlemden cansız hiçbir şeyin olmadığını, dolayısıyla bu cevherlere "felekî nefisler" denildiğini belirten Bursevî, hayat sırrının ister göklerde isterse yerde olsun her şeye, özellikle de kevnî taayyünün iki gözü olan güneşe ve aya sirâyet ettiğinin altını çizmektedir.¹⁸

Diğer taraftan Bursevî, güneşin ve ayın yaratılışı ile ilgili olarak da birtakım malumat vermektedir. Nebe suresindeki "*Isı ve ışık saçan bir kandil meydana getirdik*"¹⁹ âyetini değerlendirirken kaynak belirtmeksizin güneşin ve ayın arşın nurundan yaratıldığı, bu iki kaynağın kıyamet vaktinde tekrar arşın nuruna geri dönecekleri şeklinde bir bilgi nakletmektedir. Devamında Muhyiddin İbn Arabî'nin *Futûhât*'ından nakille yıldızların tamamının ahirette cehennemde olacağını, güneşin ve ayın batmalarının da yine aynı şekilde cehennemde devam edeceğini belirtmektedir. Güneş ve ay ile ilgili iki görüşün birbirleriyle tezatmış gibi görüldüğünün farkında olan ve bunları birbirleriyle uzlaştırma yoluna giden Bursevî, her iki gök cisminin hem nur

¹⁶ Yâsîn 36/40.

¹⁷ Bursevî, 7/402.

¹⁸ Bursevî, 7/403.

¹⁹ en-Nebe 78/13.

hem de ısı taşıdıklarını, bunlarda mevcut olan nur kabilinden olan hususların Allah'ın arşı ile bitişeceklerini, çünkü bunların herhangi bir maddi varlıklarının söz konusu olmadığını, oysa maddi varlığı olan şeylerin zulmet ve kesafetle mündemiç olduklarını, dolayısıyla güneş ve aydaki ısı kabilinden olan unsurların maddi varlıklarıyla birlikte ateşle birleşeceklerini beyan etmektedir.²⁰ Kısaca ifade etmek gerekirse güneş ve aydaki bu iki unsurun her biri kendi aslına döneceklerdir. Müellifin böyle bir görüşte olmasının, güneşi ve ayı canlı kabul etmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü tasavvufta canlı varlıklar ruh ve madde şeklinde düalist bir yapı olarak değerlendirilmekte ve her bir yapı ait olduğu yere dönmektedir. Nitekim insan öldüğünde kesafet olan bedeni ait olduğu toprağa, ruhu da ait olduğu Hakka yükselmektedir.

Bursevî konu ile ilgili açıklamalarına devam etmekte ve burada güneşi ve ayı Hz. Peygamberin nuru ile ilişkilendirmektedir. O, esasen zahir olanın güneş ve ayın Hz. Peygamberin nurundan yaratılmış olduğu için bu ikisinin nurlarının Hz. Peygamberin nuru ile bitişmesini gerektirdiği şeklinde bir itirazın olabileceğini de göz önünde bulundurmakta ve bu itirazı da arş ve kürsünün Hz. Peygamberin nurundan, güneş ve ayın ise arşın nurundan yaratılmış olduğu şeklinde cevaplamaktadır. O, devamında bu iki gök cisminin haddizatında dolaylı bir şekilde Hz. Peygamberin nurundan var edildiğini, bunların nurunun Hz. Peygamberin nuru ile bitişik olduğunu beyan etmektedir.²¹

3. Güneş ve Ayın Metafor Olarak Kullanımı

Bursevî, müfessir olmanın yanında aynı zamanda bir sûfi olması hasebiyle âyetleri tasavvufi çerçeveden yorumlarken hakikatleri daha iyi ifade edebilmek için sahip oldukları birtakım özellikleri nedeniyle güneşi, ayı ve yıldızları metafor olarak kullanmaktadır. Onun işârî yorumlarında kullanmış olduğu en önemli metaforlar arasında yer alan güneş ve ay, tefsirinde genellikle birlikte zikredilmektedir. O, genellikle tasavvuf ile ilgili mevzuları açıklarken güneşe, aya ve yıldızlara atıfta bulunmakta ve bu yolla benzetmeler veya kıyaslamalar yapmak suretiyle meseleyi aydınlatmaktadır.

3.1. Güneş ve Ay-Ruh ve Kalp

Müellif, birçok yerde güneşi ve ayı ruh ve kalp ile ilişkilendirmekte bu iki cisim üzerinden ruh ve kalp ile ilgili hususları açıklamaktadır. Yunus suresindeki “*Güneşi aydınlatıcı/ziya, ayı ise aydınlık/nur yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilesiniz diye ona*

²⁰ Bursevî, 10/297.

²¹ Bursevî, 10/297.

menziller belirleyen O'dur. Allah bütün bunları hikmet ve fayda esasına göre yarattı..."²² âyetini yorumlarken müellifin böyle bir benzetmeye gittiğini görmekteyiz. Nitekim Necmuddin Kübra'nın (ö. 618/1221) *Tevîlatu'n-necmiye* adlı tefsirinden nakilde bulunarak Allah'ın ruhu tıpkı bir güneş gibi ziyası olan bir nurani olarak yarattığını, kalbi de nuru ve zulmeti kabul edebilen ay gibi oldukça parlak olarak, bununla birlikte nefsi de dünya gibi zulmânî olarak var ettiğini beyan etmektedir. Bursevî devamında her ne vakit kalp ayının ruh güneşinin karşısına düşerse onun nuruyla aydınlandığını, yine aynı şekilde kalp ayının nefis dünyasının karşısına düşmesi halinde ise nefis dünyasının karanlığının kalp ayının üzerine yansıdığını ifade etmektedir.²³ O, Şems suresindeki "*Güneşe ve onun aydınlığına yemin olsun ki*"²⁴ âyetinin de yine ruh güneşine işaret ettiğini, bu ruh güneşinin insan bedenine yayılan, nefsin üzerine yayılan ışığının mevcut olduğuna ve hem ruh güneşine hem de onun nefsin üzerine yayılan ışığına yemin edildiğini belirtmektedir.²⁵

Nahl suresindeki "*O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O'nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır. Sizin için yerden türlü renklerde bitirdiği şeyler de böyle; bunda da düşünüp taşınan bir topluluk için büyük ibret vardır*"²⁶ âyetlerinin tefsirinde de Bursevî güneş ve ayı ruh ve kalp ile ilişkilendirmiştir. Nitekim âyette geçen "gece"yi beşeriyet gecesi, "gündüz"ü de ruhaniyet gündüzü, "güneş"i ruh güneş ve "ay"ı da kalp ayı olarak değerlendirmektedir. Daha sonra âyette ifade olunan "yıldızlar"a temas etmekte ve bunların da insanın kuvvelerine ve beş duyusuna tekabül ettiğini belirtmektedir. Tüm bunların Allah'ın emri ile hareket ettiğini belirten Bursevî, bunların tümünün şariat ve tarikat esaslarına uygun olarak kullanılması gerektiğini, bunun da velâyet ve basiret mevzuunda mahir, hidâyete erdirmede tasarruf ve inâyet sahibi kâmil bir tabibin tedavi etmesi ile mümkün olabileceğini dile getirmektedir.²⁷

Bursevî'nin gök cisimleri ile kalpteki imana dair hususları ilişkilendirdiği bir başka âyet Furkân suresinde yer almaktadır. "*Gökte yıldızları oluşturan, yine orada bir ışık kaynağı ve aydınlatan bir ay yaratan (Allah) yücedir*"²⁸ mealindeki âyet üzerinde duran müellif, burada gök cisimleri ile kalp arasında bir bağlantı kurmakta, *Arâisu'l-Kur'ân* adlı

²² Yunus 10/5.

²³ Karşılaştırma için bk.: Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiye fi tefsiri'l-işârî ve's-sûfi*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009, 3/221; Bursevî, 4/13.

²⁴ eş-Şems 91/1.

²⁵ Bursevî, 10/440.

²⁶ en-Nahl 16/12-13.

²⁷ Bursevî, 5/18.

²⁸ el-Furkân 25/61.

eserden²⁹ naklederek semanın koç, yengeç, boğa gibi burçlarının güneşin ve ayın yörüngeleri olduğunu ve kalbin de tıpkı bunun gibi iman, marifet, akıl, yakîn, İslam, ihsan, tevekkül, havf, recâ, muhabbet, şevk ve veleh gibi burçlara sahip olduğunu belirtmektedir. O, devamında gökyüzünde güneş kandilinin ve ayın ışığının bulunduğunu, buna karşılık kalpte de iman ve ikrar kandilinin ve marifet ayının bulunduğunu ve iman ve marifet nurunun dilde zikrullah ile gözde ibret ile diğer organlarda ise taat ve hizmet ile parladığını ifade etmektedir. Bursevî, daha sonra görüşleri teyit edici mahiyette *Tevilatu'n-necmiye*'den de nakilde bulunmakta³⁰ ve burada da söz konusu âyetin kalplerin semasına, menzillerin ve makamların burçlarına işaret olduğu bilgisini aktarmaktadır. Buna göre kalbin on iki menzili vardır ve bunlar da sırasıyla tevbe, zühd, havf, recâ, tevekkül, sabır, şükür, yakîn, ihlas, teslim, tevfiiz ve rızadır. Bunların tümü ahval gezegenlerinin menzilleri olup tecelli güneşi ve marifet ayı, şevk Zühre'si, muhabbet Müşteri'si, keşf Utarit'i, fenâ Merih'i ve beka Zuhâl'i de bu menzillerdendir.³¹

3.2. Güneş-Ay ve İlahî kemâl-İnsânî kemâl

Bursevî, işârî yorumunda bazen güneşi ve ayı ilahi kemal ve insani kemal olarak değerlendirmektedir. Nitekim Şems suresinde yer alan “ışığı ardından geldiğinde aya yemin olsun ki”³² âyetini açıklarken mürşidi Atpazârî Osman Fazlı Efendi'nin *Lâihâtü'l-berkyyât* isimli eserinden nakille güneşin ilâhî kemâlî ekmelî hakikate, ayın da insânî kemâlî ekmelî hakikate işaret ettiğini belirtmektedir. Devamında mevzuu daha da derinleştiren müellif, ayın, yaratılışından kıyamete kadar gece vakitlerinde güneşin nurunun ve zuhurunun tecelli ve zuhur mahalli olduğunu, böylece gece erbabının karanlıklarda varacakları yere yürürken yollarını bulduklarını belirtmektedir. Hemen akabinde ise insânî kemalî ekmelî hakîkatin de tıpkı bu şekilde olduğunu, bu hakîkatin de sonsuza kadar ilâhî kemâlî ekmelî hakîkatin kâinattaki nûrunun ve zuhûrunun tecellîgâhı ve mazharı kılındığını beyan etmektedir. Bu, kainat erbabının kesret âleminde ve manevi mertebelerde vücub âlemine urûc ve imkan âlemine nüzul esnasında seyr-ü süluk ederken kainatın karanlıklarında yollarını kaybetmemeleri için böyledir.³³

Bu mevzu ile alakalı olarak güneşin ve ayın birbirlerine yakınlaşmaları üzerinde de duran Bursevî, bu durumlarda ayın, kendisinde hiçbir eser kalmayacak şekilde güneşin

²⁹ Vâni Mehmed Efendi, *Arâisü'l-Kur'ân ve Nefâisü'l-Furkân ve Ferâdisü'l-Cinân*. Eser, Atif Efendi Kütüphanesinde yazma olarak 256 numara ile kayıtlıdır.

³⁰ Kendisine müracaat ettiğimiz *Tevilatu'n-necmiye* adlı eserde ilgili surenin tefsiri mevcut olmadığından Bursevî'nin naklettiği bilginin kaynağını tespit edemedik.

³¹ Bursevî, 6/237-238.

³² eş-Şems 91/2.

³³ Bursevî, 10/440.

ihtişamında ve nurunda fani olduğunu ifade etmektedir. Buna göre kıyamete kadar güneş ile ay arasında meydana gelen karşı karşıya gelme ve ayrılma esnasında ay kendinden bir şey kaybetmeksizin güneşin nuru ile kemal bulmakta ve bununla varlığını devam ettirmektedir. Güneş ve ay arasındaki bu ilişkiden yola çıkan müellif, insânî kemâlî ekmelî hakîkatin de ilâhî kemâlî ekmeli hakîkatin nurunda ve taayyününde tamamen kendi nûrundan ve taayyününden fânî olduğunu açıklamaktadır. Bu durum öyle bir hal alır ki artık zât-ı ahâdiyyet ve cem'iyet-i mutlaka mertebesinde meydana gelen ilahî vuslat sırasında yani ilâhî kemâlî ekmeli hakikat karşısında insânî hakîkatin hiçbir nişanı kalmamakta ve böylece insânî hakikat ilâhî hakîkatin nuru ve taayyünü ile bâkaya ermektedir. Bursevî, güneşin ve ilâhî nûrun kemal sınırına kadar tedrîcen tecellîsinin, ayda ve insân-ı kâmilde zuhûru sırasında her ikisinin bakâsını kemale erdirdiği gibi, bu nurun tedrîcen her ikisinden gizlenmesi esnasında ise her ikisinin fenâsının tamamlandığını ifade etmektedir. Bunların bekasının Allah'ın cemalinin bastının, fenasının ise Allah'ın celalinin kabzının bir neticesidir. Nitekim “...Daraltan da genişleten de Allah'tır ve O'na döndürüleceksiniz. ...”³⁴, “... Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir...”³⁵, “Hepsine, bunlara da ötekilere de rabbinin ihsanından kesintisiz veririz. Rabbinin ihsanı sınırlı değildir”³⁶ âyetleri de bu hakikate işaret etmektedir.³⁷

3.3. Güneş, Ay ve Yıldızlar-Hz. Peygamber, Diğer Peygamberler ve Ümmet

Birçok âyette ısının ve ışığın kaynağı olan güneş çeşitli vasıflarıyla zikredilmektedir. Bu meyanda Bursevî, *Keşfü'l-esrâr* adlı işârî tefsirden³⁸ naklederek Hz. Peygamberi güneş olarak vasfetmektedir. Nitekim Nebe suresinde yer alan “*Orada alev alev yanan bir kandil meydana getirdik*”³⁹ âyetinde güneşin kandil olarak zikredildiği bilgisini aktaran müellif, Hz. Peygamberin de kandil olarak nitelendirildiğini, güneşin göklerin kandili, Hz. Peygamberin yeryüzünün kandili; güneşin dünyanın kandili, Hz. Peygamberin ise dinin kandili; güneşin felek menzillerinin kandili, Hz. Peygamberin felek mahfillerinin kandili; güneşin suyun ve toprağın kandili, Hz. Peygamberin canların ve gönüllerin kandili olduğunu ve güneşin doğması ile insanların uykularından uyandığını, Hz. Peygamberin zuhuru ile de insanların yokluk uykusundan uyanıp varlık sahasına geldiklerini ifade etmektedir.⁴⁰

³⁴ el-Bakara 2/245.

³⁵ el-Mâide 5/64.

³⁶ el-İsrâ 17/20.

³⁷ Bursevî, 10/441.

³⁸ İsmi zikredilen esere ulaşılammıştır.

³⁹ en-Nebe 78/13.

⁴⁰ Bursevî, bu ifadeleri Farsça olarak nakletmiştir. (Bursevî, 7/199) Dolayısıyla söz konusu bilgileri *Rûhu'l-beyân*'ın çevirisinden kaynak olarak verdik. İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, çev. Ali Namli ve diğerleri,

Bursevî, bazen Hz. Peygamberle diğer peygamberlerin konumlarını beyan etmek üzere güneş ve yıldızları bir metafor olarak kullanmaktadır. Nitekim Kalem suresinde yer alan “*Muhakkak sen yüce bir ahlak üzeresin*”⁴¹ mealindeki âyetin tefsirinde böyle bir yola başvurmuştur. Hz. Peygamberin diğer peygamberlerdeki ahlaki meziyetleri kendisinde cem ettiğini, kendisinin uyan değil ancak kendisine uyulan olduğunu belirten Bursevî, daha çok ahlak üzerinde yoğunlaşmakta, Hz. Peygamberi bir güneş gibi değerlendirmekte, kadrini kimsenin idrak edemeyeceğini, yüz yirmi dört bin peygamberin derecelerinin onun yanında yıldızlar gibi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre nasıl ki güneş battığı vakit yıldızlar gece vakti ışıklarını güneşten alarak parlarlarsa tıpkı bunun gibi Hz. Peygamber de batın olduğunda diğer peygamberler onun nuruyla zuhura gelmektedir. Diğer peygamberlerin nurlarının Hz. Peygambere ait olduğunu ve nurlarını ondan aldıklarını belirten Bursevî, nasıl ki güneş doğduğunda yıldızlar kayboluyorsa tıpkı bunun gibi Hz. Peygamberin suret âlemine teşrifi ile birlikte diğer peygamberlerin kaybolduğunu ifade etmektedir.⁴² O, bu açıklamalarıyla diğer peygamberlerin ve getirdikleri hükümlerin artık hükümsüz kaldıkları düşüncesinde olduğunu ortaya koymakta ve sadece Hz. Peygamberin ve getirdikleri hakikatlerin meşru ve makbul oluşuna dikkat çekmektedir.

Ahzâb suresinde bu mevzuyu daha da müşahhas hale getiren Bursevî, “*Ey peygamber! Seni tanık, müjdecî, uyarıcı, izniyle Allah’a çağırıcı ve etrafını aydınlatan bir ışık olarak gönderdik*”⁴³ mealindeki âyetleri tefsir ederken *Kasîdetü’l-bürde*’den “Hz. Peygamber Allah’ın fazlı olarak tüm âlemlere doğan bir güneştir. Diğer peygamberler ise karanlıklarda insanları aydınlatan onun yıldızlarıdır”⁴⁴ şeklinde bir beyit nakletmektedir. Müellif, devamında o yıldızların nurlarının, güneş battığı vakit müşahede âleminde görülen nice ilim ve hikmetler olduğunu ifade etmektedir. Fakat güneş zuhur ettiği vakit artık o yıldızlar kaybolmaktadır. İşte Hz. Peygamberin getirmiş olduğu din de diğer dinleri neshetmekte ve hükümlerini ortadan kaldırmaktadır.⁴⁵

Bursevî Hz. Peygamber ve ümmeti arasındaki konumu da güneş ve ayla ilişkilendirmekte ve bu duruma Ahzâb suresinde dikkat çekmektedir. Nitekim “*Ey peygamber! Seni tanık, müjdecî, uyarıcı, izniyle Allah’a çağırıcı ve etrafını aydınlatan bir ışık olarak gönderdik*”⁴⁶ mealindeki âyetleri yorumlarken tüm şeri ilimlerin, tarikatın faydalarının, marifet nurlarının ve hakikatın sırlarının Hz. Peygamberin ümmeti

İstanbul: Erkam Yayınları, 2013, 15/431.

⁴¹ el-Kalem 68/4.

⁴² Bursevî, 10/105-108.

⁴³ el-Ahzâb 33/46.

⁴⁴ Şerefuddin Muhammed b. Said b. Muhammed el-Büseyri, *Burdetü’l-medîh*, Daru’d-Turasi’l-Bûdilmî, ts. s. 11.

⁴⁵ Bursevî, 7/197.

⁴⁶ el-Ahzâb 33/46.

içerisindeki âlimlerde zuhura geldiğini, tüm bunların onun zatında aynen mevcut olduğunu belirtmekte ve burada ay ve güneşi misal göstererek ayın nurunu güneşten aldığını, lakin güneşin nurunun aynen sabit olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

Müellif, Zümer suresindeki “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, rabbinden gelen bir nur üzere olmaz mı? Allah’ı anma konusunda kalpleri katılmış olanlara ise çok yazık! Onlar apaçık bir sapkınlık içindedirler”⁴⁸ âyetini tefsir ederken bu defa peygamberlerle sıddıkları mukayese sadedinde güneş, ay ve yıldızları misal göstermektedir. Âyette geçen “nur” kavramını izah ederken Müslümanların ilim ve marifet haricinde bir nurunun ve saadetinin olmadığını, müminlerin her birinin kendine mahsus bir marifetinin bulunduğunu ve ancak bu marifetlerin farklılığına göre birbirlerinden ayrıldıklarını ifade eden Bursevî, kimi müminlerin nurlarının her yönü aydınlattığını, kimi müminlerin nurlarının ise sadece kendi çevrelerini aydınlattığını belirtmektedir. Devamında avam kesiminin iman nurlarının olduğunu ve bu nurun mum ışığına benzediğini dile getiren müellif, avam içerisinde de nurları kandil gibi aydınlatan kimselerin bulunduğunun altını çizmektedir. O, daha sonra havasın özelliklerine temas etmekte, sıddıkların nurlarının derece farklarına göre ay ve yıldızların nuru gibi olduğunu, peygamberlerin nurunun ise güneşin nuru gibi ve hatta daha parlak olduğunun altını çizmektedir. Nitekim güneş ışığında tüm ufuklar aydınlığa kavuşmaktayken mum ışığında ise evin sadece bir köşesi aydınlanmaktadır. Buradan inşirah ve inkişaf mevzuuna geçiş yapan Bursevî, göğüslerin marifetlere açılması/inşirah ve kalplere melekûtun genişliğinin açılmasının/inkişaf birbirinden farklı olduğunu zikretmektedir.⁴⁹

Ruhu'l-beyan’da bazen Hz. Peygamber güneşe ahadiyet makamı ise aya teşbih olunmuştur. Nitekim Ahzâb suresindeki “Muhakkak Allah ve melekleri Peygambere salât ederler. Ey iman edenler, siz de ona salât edin ve tam bir teslimiyetle selâm verin”⁵⁰ âyetinin tefsirinde Bursevî, ismini vermediği bazı kimselerden naklederek bir kimsenin salavat getirmek suretiyle nübüvvet-i Ahmediye makamını selamladığı, ona tevessül ettiği ve yakınlaştığı zaman ancak bu şekilde Hz. Peygambere salavat, taat, yakınlık, vesile ve icabetin husule geleceğini, zira o kimsenin sadece bu münasebetle ahadiyet hazretine/makamına yaklaşabileceğine vurgu yapmakta ve devamında aya yaklaşmanın güneşe yaklaşmak gibi olduğuna çünkü ayın güneşin aynası ve güneş ışıklarının parlama mahalli olduğunu belirtmektedir.⁵¹ Bu ifadelerinden müellifin ahadiyet makamına yaklaşmayı Hz. Peygambere yaklaşmak olarak değerlendirdiği

⁴⁷ Bursevî, 7/197.

⁴⁸ ez-Zümer 39/22.

⁴⁹ Bursevî, 8/95.

⁵⁰ el-Ahzâb 33/56.

⁵¹ Bursevî, 7/224.

anlaşılmaktadır. Bu da ahadiyet makamının sadece Hz. Peygambere ait oluşundan ileri gelmektedir. Zira bir kimsenin makamına gitmek, o makamın sahibine yakın olmayı gerektirmektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamberin makamına yakınlık Hz. Peygambere yakınlık olarak değerlendirilmiştir.

3.4. Güneş ve Ay-Hakikat ve Şeriat

Rûhu'l-beyân'da güneş ve ay, hakikatı ve şeriatı anlatmak üzere bazen birer misal olarak zikredilmektedir. Allah'ın tüm nebâtî, madenî ve hayvanî tabîatlar üzerinde güneşe tam bir hâkimiyet verdiğini, Allah'ın iradesi ve emri mucibince güneşin bitkileri yetiştirme özelliği sayesinde bitki yaşamının devam ettiğini, güneşin olmadığı takdirde hiçbir bitkinin meydana gelemeyeceğini ve dünyada tat ve lezzetin kalmayacağını belirten Bursevî, Yunus suresinde geçen “*Güneşi aydınlatici/ziya, ayı ise aydınlık/nur yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilesiniz diye ona menziller belirleyen O'dur. Allah bütün bunları hikmet ve fayda esasına göre yarattı...*”⁵² âyetinin yorumunda müşşidi Osman Fazlı Efendi'nin bir yazısından özetle konuya dair malumat nakletmektedir. Buna göre Fazlı Efendi ehli tevhidin, biri hakikat güneşinin nuru ile diğeri şeriat ayının nuru olmak üzere iki nur arasında bulunmakta, bu kimselerin hakikat gündüzi geldiği vakit onun güneşinin nuru ile şeriat gecesi geldiği vakit ise şeriat ayının nuru ile aydınlanmaktadır. Yine ehli tevhîd iki nur sahibi olup nurdan nura gider ve nur ile nura uçar. Ehli tevhidin hali tecelli ve istitâr/gizlenme arasında bulunmaktadır. Onların ruhlarına, kalplerine ve sırlarına ilahi nur tecelli ettiği vakit bu nur onlara yeterli olup başka bir şeye ihtiyaç duymazlar. Bazen ehli tevhidin kalbinden hakikat güneşinin nuru gizlendiğinde o vakit onun mukabili olan şeriat ayının nuru devreye girer ve bu ehli tevhide yeterli gelir.⁵³

3.5. Güneş ve Ay-Temkîn ve Telvîn Makamları

Tasavvufta makamlar arasında yer alan Temkîn, Allah dostlarından tahkike ermiş kimselerin kemal mahallinde ve en yüksek derecede ikamet etmelerine denir. Bir başka ifade ile temkin, ilahi huzurda karar kılmaktır. Temkînde bulunan kimse durumlar ve olaylar karşısında hiçbir şekilde hal olarak bir değişim göstermez.⁵⁴ Telvîn ise kuldaki hallerin sürekli değişiklik göstermesine denilmektedir.⁵⁵ Bursevî, tefsirinde güneşi Temkîn, ayı da telvîn makamı olarak değerlendirmektedir. Nitekim Enbiya suresinde yer alan “*Geceyi ve gündüzi, Güneş'i ve Ay'ı yaratan O'dur. Onların her biri kendi yörüngesinde*

⁵² Yunus 10/5.

⁵³ Bursevî, 4/13-14.

⁵⁴ Ebu'l-Hasen Seyyid Ali b. Osman el-Hucvûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefvik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekafeti't-Diniyye, Kahire, 2007/1428, ss. 411-412.

⁵⁵ Ebu'n-Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc, *el-Luma*, thk. Abdulhalim Mahmud, Abdubâkî Surûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Mısır, 1960/1380, s. 443.

yüzmektedir”⁵⁶ âyetinin tefsirinde *Keşfu'l-esrar* adlı eserden nakille ehli işaret katında gece ve gündüzün, arif olan kimselerin kabz ve bast haline bir alamet olduğunu, kimi zaman celal sultanının arifteki insanlık tabiatının kökünü koparıp çıkarmak için onu kabz kabzasıyla tutup kabzettğini, ev sahibi olan cemalin ise kimi zaman bir kimseye nimet sofrasından ikbal nimeti verebilmek için fazilet ve kerem yaygısına oturttuğunu dile getiren müellif, güneşin ehli tevhidin nişanı ve alameti olduğunu, temkîn ve istikamet nimetinden dolayı hazret-i şuhudda Allah'ın cemalini müşahede ettiğini, bu meyanda Hz. Ali'nin de “*perde kalkacak olsa yakînîm ziyadeleşmezdi*” şeklinde bir yargıda bulunduğunu zikretmektedir. Devamında kimi zaman artıp kimi zaman eksilmesi nedeniyle ayın da Telvîn ehlinin nişan ve alameti olduğunun altını çizen Bursevî, aniden vahdet şimşeginin nurunun belirmesiyle ayın yok oluverdiğini, bir başka anda ise câmiyyet rumuzunun ziyâdeliğinden dolayı dolunay mertebesine ulaştığını beyan etmektedir.⁵⁷

4. Güneşin ve Ayın Mucizeye Konu Oluşu

Kur'ân'da birçok âyette geçen ve tasavvufta önemli bir yere sahip olan güneşi tefsirinde çeşitli yönleriyle işleyen Bursevî, kimi zaman onun mucize ve kerametlere konu oluşuna da temas etmektedir. Nitekim Enbiya suresinde geçen Hz. Süleyman ile ilgili “*Şeytanlar (cinler) arasından da onun için dalgıçlık ve daha başka işler yapanlar vardı. Biz onları gözetim altında tutuyorduk*”⁵⁸ mealindeki âyetin tefsirinde *Te'vilâtü'n-necmiyye*'den naklederek insanın kemal sıfatlarından birinin, o kişinin peygamberden ve velilerden olan ricalin derecesine ulaştığında, bulunduğu makama göre Allah'ın, melekût ve mülk âleminde bazı ulvî ve süflî varlıkları o kişinin emrine amade kıldığını belirten Bursevî, süflî varlıklardan rüzgar, cinler, şeytanlar, kuşlar, madenler ve bitkiler gibi birtakım varlıkların Hz. Süleyman'a boyun eğdiklerini, yine kendisi zamanı geçmek üzere olan namazını edat etmesi için ulvî varlıklar içerisinde yer alan güneşin geri döndüğü bilgisini nakletmektedir. Bununla birlikte o, Hz. Davut'a dağların, kuşların, demirin ve taşların boyun eğdiğini, hatta onun bu taşlarla Câlût'u öldürdüğünü ve ordusunu yendiğini beyan etmekte, diğer peygamberlere de süflî ve ulvî varlıklardan bazılarının boyun eğdiğinin, bununla birlikte Hz. Peygambere ise tüm süflî ve ulvî varlıkların boyun eğdiğinin altını da çizmektedir.⁵⁹ Burada güneşin ulvî varlıklar arasında değerlendirilmiş olması dikkatlerden kaçmamaktadır.

Mevzuya yine Hz. Süleyman ile ilgili Sad suresinin “*“Onları bana geri getirin” dedi;*

⁵⁶ el-Enbiyâ 21/33.

⁵⁷ Bursevî, 5/475.

⁵⁸ el-Enbiyâ 21/82.

⁵⁹ Bursevî, 5/511.

bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı"⁶⁰ âyetinin tefsirinde de temas eden müellif, burada güneşin mucizeye konu oluşuna dair bir rivâyet nakletmektedir. Buna göre bir gün Hayber topraklarındaiken ikinci vaktinde Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin dizine başını koyup uykuya dalıvermiş ve güneş batana kadar uyumuştur. Namazın Allah'a itaat olduğu ve O'nun elçisine hizmetin de aynı şekilde Allah'a itaat olduğu düşüncesiyle hareket eden Hz. Ali, Hz. Peygamberi uykudan uyandırmaya kıyamadığı için ikinci namazının vaktini geçirmiş ve haliyle namazı eda edememiştir. Güneş batınca Hz. Peygamber uyanmış ve Hz. Ali vakit geçtiği için ikinci namazını eda edemediğini ona bildirmiştir. Hz. Peygamber Allah'a güneşi geri getirmesi için dua etmiş, bunun üzerine Cebrail Allah'ın emri ile Hz. Ali'nin namazı kılması için batan güneşi tekrar geri getireceğini Hz. Peygambere haber vermiş, akabinde de bunu gerçekleştirmiş ve böylece Hz. Ali ikinci namazını eda etmiştir. Bu olaya ashab da şahit olmuş, bazıları batan güneşin tekrar geri gelmesi ile birlikte Medine'deki yapıların duvarlarının güneşin ışıklarıyla yeniden aydınlandığına şahit olmuşlardır.⁶¹

Bursevî, güneşin battıktan sonra hapsedilip döndürülmesi olayının birkaç defa gerçekleştiğini, burada onun hapsedilmesinden kastın hareketsiz bir şekilde durması, döndürülmesinden kastın ise battıktan sonra geri dönmesi olduğunu beyan etmektedir. O, güneşin Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. Musa'nın halifesi Yuşa b. Nûn için hapsedildiğini, bununla birlikte Hz. Peygamber için de iki defa bu durumun gerçekleştiğini belirtmektedir. Nitekim bunların biri Hz. Peygamber miraç olayını anlatırken Kureyş kervanının geleceği günü haber vermiş, o gün gelince Kureyşliler imtihan etme maksatlı kervanın gelip gelmeyeceğini beklemeye koyulmuşlar, güneş kaybolmaya veya doğmaya yüz tuttuğunda Hz. Peygamber güneşin doğmaması veya batmaması için dua etmiş ve güneş, kervan gelinceye kadar sabit kalmıştır.⁶² Bir diğeri ise Hendek savaşı esnasında gerçekleşmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber savaş durumunda olduğu için ikinci namazını kılamamış, güneş batmaya yakinken güneş durdurulmuş ve böylece namazı vakti çıkmadan kılabilmıştır. Bazı rivâyetlerde ise namazı güneş battıktan sonra kıldığı şeklinde bilgilere rastlanmaktadır.⁶³ Bursevî, vermiş olduğu bu bilgileri, sahih oldukları konusunda hiçbir tereddüt etmeksizin nakletmektedir.⁶⁴ Onun bu nakillerinden, güneşin mucizeye konu olduğunu kabul ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

⁶⁰ Sâd 38/33.

⁶¹ Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa, *eş-Şifâ bi ta'rifî hukûki'l-Mustafa*, 2013, ss. 347-348. Rivâyetin sıhhati ile ilgili tartışmalar için bakınız: Kadı İyaz, s. 347, 4. Dipnot.

⁶² Beyhaki, Delail, 2/404.

⁶³ Buhârî, Cihâd, 98; Müslim, Mesâcid, 202, 206; Tirmizî, Tefsir, (2), 31; Nesâî, Salât, 14; İbn Mâce, Salât, 6; Müsned, I, 79, 81.

⁶⁴ Bursevî, 8/30-31.

Öte yandan Bursevî, Kamer suresinin hemen başında yer alan ve sureye de ismini veren “*Saat yaklaştı ve ay yarıldı*”⁶⁵ âyetinin tefsirinde bu defa ayın mucizeye konu oluşu mevzuu üzerinde durmakta ve burada muarızlara bir mucize olarak gece vakti ayı parmağıyla ikiye ayırdığını haber veren nakillere⁶⁶ yer vermektedir.⁶⁷ Ayın ikiye ayrılma mucizesinin apaçık bir olay olduğunu belirten müellif, bunu kıyamet vaktinin yaklaştığının bir alameti olarak görmektedir.⁶⁸

Sonuç

Tasavvufun ana kaynağı olan Kur’ân-ı Kerim, içerisinde sonsuz ilim ve hikmet madeni barındırması hasebiyle inişinden bugüne değin mutasavvıfların daima gündeminde olmuş ve maneviyat yolculukları esnasında onlara rehber olmanın yanı sıra zevk ve ilham kaynaklığı yapmıştır. Âyetlerde geçen pek çok kavram, sufinin manevi dünyasında derin ve daha hassas batını manalar olarak yeniden anlam kazanmak suretiyle Kur’ân ile insan arasındaki bağı daha güçlü hale getirmiştir. Bu meyanda 18. yüzyılda yetişen mutasavvıflardan biri olan İsmail Hakkı Bursevî, Kur’ân’ın işârî manaları üzerine yoğunlaşmış geniş hacimli meşhur *Rûhu’l-beyân* adlı eserini kaleme almış ve burada âyetlerin barındırdığı kavramlardaki ilim ve hikmetleri açıklamak suretiyle Kur’ân ile insan arasındaki canlı ve güçlü bağı kurmuştur. Onun, üzerinde açıklamalara yer verdiği güneş, ay ve yıldızlar bu kavramlar arasında yer almaktadır.

Bursevî, tefsirinde güneş, ay ve yıldızları, onların işârî manalarını açıklamak ve bu gök cisimlerini birtakım hakikatleri açıklamak için bir metafor olarak kullanmak gibi iki şekilde ele almaktadır. Zira bunda güneşin, ayın ve yıldızların sahip oldukları özelliklerin rolü oldukça büyüktür. Güneşin sürekli çevresini ısı ve ışık yönüyle daima etkilemesi ve hayatın ana kayağı oluvermesi, ayın geceleyin karanlıkları aydınlatması ve güneş ortaya çıkınca kaybolması, yıldızların da tıpkı ay gibi güneşin varlığı karşısında kaybolmaları ve gece olunca tekrar açığa çıkmaları bu özellikler arasındadır. Söz konusu özellikler *Rûhu’l-beyân*’da genel hatlarıyla ruh, kalp, nefis, makam, kemâlât, hakikat, marifet, şeriat, peygamber ve diğer insanların birbirleriyle olan ilişkileri ve birbirlerine göre konumlarını anlatmada önemli işlevler görmüştür diyebiliriz. Bunun yanında Allah’ın sıfatlarının ve isimlerinin mazharı olan mevzu bahis gök cisimleri taayyün mertebeleri arasında da zikredilmiş ve bu silsilenin tamamlayıcı birer unsuru olarak görülmüştür.

⁶⁵ el-Kamer 54/1.

⁶⁶ Kadı İyâz, ss. 344-346.

⁶⁷ Bursevî, 9/264-265.

⁶⁸ Bursevî, 9/267.

Kaynakça | References | مصدر

- el-Amasî, Muhammed b. Kasım. *Ravzatu'l-ahyari'l-müntehab min rebî'l-ebrar*. Haleb: Daru'l-Kalemi'l-Arabi, 1423.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyan*. Çev. Ali Namı ve diğêrleri. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- el-Bûseyrî, Şerefuddin Muhammed b. Said b. Muhammed. *Burdetü'l-medîh*, B.y.:Daru'd-Turasi'l-Bûdîlmî, ts.
- Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa*, B.y.: B.y.y, 2013.
- el-Hucvûrî, Ebu'l-Hasen Seyyid Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti't-Diniyye, 2007/1428.
- Karadayı, Osman Nuri. "İbnü'l-Arabi'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi". *EKEV Akademi Dergisi* 25/86 (2021), 449-466.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1374/1955.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-hâfız Celâlüddîn es-Suyûtî ve hâşiyeti'imâmî's-Sindî*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmîyye, ts.
- Necmuddîn el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye fi tefsîri'l-işârî ve's-sûfi*. Thk. Ahmed Ferid el-Mizyâdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009.
- es-Serrâc, Ebu'n-Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed. *el-Luma*. thk. Abdulhalim Mahmud, Abdubâkî Surûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960/1380.
- et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm. *el-Câmi'u'l-kebîr*. Thk. Beşşâr Avâd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Vânî Mehmed Efendi, *Arâisü'l-Kur'ân ve nefâisü'l-furkân ve ferâdisü'l-cinân*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 256.



Arapçanın Parçalarüstü Sesbirimleri: Vurgu, Tonlama, Durma ve Duraklama

Zeynep Özkanlı | ORCID:0000-0003-1466-9592 | zozkanli@kastamonu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati,

Kastamonu, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/015scty35>

Öz

Tarihte ilk kez, ünlü Antik Yunan filozofu Platon (M.Ö. 428 – 348) tarafından, bir dilin ses varlığı, ünlü ve ünsüz adı verilen sesbirimlere ayrılmıştır. Ünlüler ve ünsüzler yazı diline ait olan sesbirimlerdir ve her biri harf adı verilen yazı birimlerle gösterilirler. 20. yüzyılda Amerikalı dilbilimci Kenneth Lee Pike (1912 - 2000) tarafından Platon'a ait ünlü ve ünsüz tasnifine, parçalı ve parçalarüstü kavramlarıyla yeni bir boyut kazandırılmıştır. Bu tasnife göre ünlü ve ünsüzler, tek bir ses parçasına ait olduklarından parçalı sesbirim; vurgu, tonlama, durma, duraklama, süre, kavşak, durak, ezgi vb. gibi sesbirimler ise kelime, hece ve tümce gibi birden fazla parçaya ait olduklarından, parçalarüstü sesbirim olarak adlandırılmıştır. Parçalarüstü sesbirimler, genellikle bürünsel özelliğe sahip olup sözlü dile ait birimlerdir. Bu nedenle parçalı sesbirimlerde olduğu gibi yazı dilinde karşılıkları bulunmaz, yalnızca işitilerek fark edilirler. Konuşma anında üretilen hece, sözcük, tümce ve bunların etkili bir biçimde alıcıya iletilmesi ile yakından ilişkilidirler. Bu sesbirimler, dilde anlam ayırt edici bir işleve sahip oldukları zaman, bürünbirim şeklinde adlandırılırlar. Literatür taraması yöntemi kullanılarak hazırlanan bu çalışmada, İbrahim Enis (1906 - 1977), Kemal Bışr (1921 - 2015), Bessam Bereke (d.1950) , İsam Nureddin (d.1947) gibi modern dönem Arap fonetikçilerinin görüşleri doğrultusunda, Modern Standart Arapçanın parçalarüstü sesbirimlerinin neler olduklarının tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bununla birlikte tespiti yapılan parçalarüstü sesbirimlerin, isimleri zikredilen Arap fonetikçileri tarafından nasıl adlandırıldığı ve anlamlandırıldığı ortaya konmaya çalışılacak, bu sesbirimlerin Modern Standart Arapça'daki yaygın örneklerine yer verilecektir. Bu örneklerden yola çıkılarak Modern Standart Arapça'nın parçalarüstü sesbirimlerinin bürünsel özellik taşıyıp taşımadığı konusunun da ele alınması, çalışmanın hedefleri arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler

Fonetik, Araçanın Parçalarüstü Sesbirimleri, Vurgu, Tonlama, Durma, Duraklama

Atıf Bilgisi

Özkanlı, Zeynep. "Suprasegmental Phonemes in Conversational Arabic: Stress, Intonation, Pause and Stop". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 47-59.

Geliş Tarihi	26.09.2023
Kabul Tarihi	21.11.2023
Yayın Tarihi	30.11.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma Doç. Dr. Derya Adalar danışmanlığında 10.06.2022 tarihinde tamamladığımız "Arap Fonetikinin Tarihsel Gelişimi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Suprasegmental Phonemes in Conversational Arabic: Stress, Intonation, Pause and Stop

Zeynep Özkanlı | ORCID:0000-0003-1466-9592 | zozkanli@kastamonu.edu.tr

Asst. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kastamonu, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/015scty35>

Abstract

For the first time in history, the sounds of a language was divided into phonemes called vowels and consonants by the famous Ancient Greek philosopher Plato (428-348 BC). Vowels and consonants are phonemes belonging to the written language, and each of them is represented by grapheme called letters. In the 20th century, the American linguist Kenneth Lee Pike (1912 - 2000) added a new dimension to Plato's classification of vowels and consonants with the concepts of segmental and suprasegmental. According to this classification, vowels and consonants are segmented phonemes because they belong to a single sound part: stress, intonation, stop, pause, duration, melody, etc. Phonemes are called suprasegmental phonemes because they belong to multiple part, such as words, syllables, and sentences. Suprasegmental phonemes generally have prosodic features and are related to conversational language sounds. For this reason, unlike segmental phonemes, they do not have equivalents in written language; they are only noticed by hearing. They are closely related to the syllables, words and, sentences produced during speaking and their effective transmission to the receiver. These phonemes are called morphemes when they have a meaning-discriminating function in the language. In this study prepared using the literature review method, Modern Standard Arabic is examined in line with the views of modern Arab phoneticians such as Ibrahim Anis (1906 - 1977), Kamal Bishr (1921 - 2015), Bassam Baraka (b. 1950), Isam Noreddin (b.1947). It is aimed to determine what suprasegmental phonemes are. In addition, it will try to reveal how the identified suprasegmental phonemes were named and given meaning by the mentioned Arabic phoneticians, and typical examples of these phonemes in Modern Standard Arabic will be included. Based on these examples, it is among the study's objectives to address whether the suprasegmental phonemes of Modern Standard Arabic have prosodic features or not.

Keywords

Keyword Phonetic, Suprasegmental Phonemes of Arabic, Stress, Intonation, Pause, Stop

Citation

Özkanlı, Zeynep. "Suprasegmental Phonemes in Conversational Arabic: Stress, Intonation,

Pause and Stop”. *Nisar* 3 (Kasım 2023), 47-59.

Date of Submission	26.09.2023
Date of Acceptance	21.11.2023
Date of Publication	30.11.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External * This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Historical Development of Arabic Phonetic”, supervised by associate professor Derya Adalar Subaşı (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara, 2022).
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Introduction

Suprasegmental phonemes (الفونيمات فوق التَّرْكيبِيَّة) are speech units that do not depend on a single sound, on the contrary, refer to more than one sound segment. Therefore, they have a prosodic features. These sound segments, which are performed on elements such as sounds, syllables, and sentences - called stress, intonation, pause and stop - generally belong to the use of oral language or conversational language.¹ Because of the suprasegmentals basically perform on sounds, and syllables, it is necessary to give a piece of information about them.

The smallest units of the spoken language are sounds. The phonetic field, which deals with sounds, calls this as a phoneme. Arab phoneticians describe sound as a natural and physical phenomenon. For example, Ibrahim Anis (1906 - 1977) says that the effect of the sound is noticed before its source and physical properties. In this context, he first states that sound scientists have determined through experimental experience that every sound heard requires the presence of a vibrating object. Vibrating objects create sound waves that cannot be seen with the eye. These vibrations, which create sound waves, travel through solid, water, and air media until they reach the human ear. Of these environments, the most suitable for the circulation of sound waves is air, which consists of gas molecules. According to scientists' estimates, sound waves can travel a distance of approximately 233 meters per second. This means twice the movement speed of the fastest aircraft ever known. The sound intensity is determined by the distance or proximity of the ear to the source of that sound. As the source of the sound is approached, the sound intensity increases; as you move away from the source of the sound, the intensity of the sound decreases. In other words, the intensity or sound intensity depends on the vibration width of that sound. Vibration width refers to the actual position of the vibrating object; this is also defined as the state of calm, and this state is also the limited distance between the last point reached by the object during vibration. The sounds that occur in humans below are formed due to vibrations, like all other sounds, but in the human voice, the source of these vibrations is the larynx. He states that the vibrations that create sound occur in the larynx due to the air filling the lungs and passing through the larynx before being processed in the mouth and lips during its escape. According to that, vibrations reach the hearing organ through the air with waves. This process of the formation of the human voice has a complex structure. The resulting sound varies from person to person in terms of frequency and intensity, even though it goes through the same process. The difference in question is not limited to this; the quality of the voice may also vary from person to person. This is because every person has a characteristic voice that makes them different from other people. ²

1 Peter Matthews, *The Concise Oxford Dictionary of Linguistics* (England: Oxford University Press, 2014), 391.

2 Ibrahim Anis, *al-Aswaat al-Lughawiyah* (Egypt: Maktaba al-Encilu al-Masri, 1975), 6 -10.

Ibrahim Anis's views on sound are similar to those of philosopher al-Farabi (d. 950), who lived ten centuries before him. al-Farabi tries to establish a similarity between physical and human voice regarding their formation. According to that, a single action plays a role in forming both sound types. This action is the action of hitting. In physical sound, an object hits or hits another thing. Any of these objects can be a hand, and physical sound can occur when this limb hits another object. However, both of the objects performing the striking action can be hands. In this case, physical sound may occur when two hands hit each other. The human voice occurs due to air being pushed from the chest to the mouth during breathing. However, during breathing, the air pushed from the chest to the mouth hits the vocal cleft, throat cavity, and articulation points, like two objects hitting each other, creating sound. As can be seen, the act of hitting plays an active role in the formation of both types of sounds, called physical sounds and linguistic sounds.³

After this information about the sound and its formation, we need to discuss some information about the syllable. Actually, suprasegmentals are closely related to syllables, words, and sentences. We have an idea about two of them: words and sentences. But what about syllables? Speaking is the act of conveying feelings and thoughts to the listener. During this transfer, the speaker uses the language consisting of sounds as a tool. Speakers cannot produce all the phonemes in a word with a single vocalization action. They can only create sounds by dividing them into units. Each of these sound units that the speaker can produce with a single vocalization action is called a syllable (arab. **الْمَقْطَعُ**).⁴ In this respect, it can be said that a syllable is a simple type of sound in the sequence that makes up speech.⁵ In terms of its structure, a syllables are larger than the phonemes, and smaller than the words. Words are made up of syllables, and syllables are made up of phonemes.⁶

1. Stress

When one of the alternate syllables is read with a higher tone, more stress and emphasis compared to the others, it is called stress (arab. **الْتَّنْبَرُ**).⁷ According to Kamal Bishr (1921-2015), the stress is to say or read a syllable more distinctly and clearly compared to the

3 Abu Nasr al-Farabi, *Kitab al-Musiqa al-Kabir*, Critical ed. Gattas Abdolmalek Khasebe - Mahmood Ahmad al-Hafani (Cairo: Dar al-Kaatib al-Arabi, n.d), 52.

4 Ahmad Mukhtar Umer, *Dirasah al-Sawat al-Lughawi* (Cairo: Alem al-Kutub, 1997), 281.

5 Isam Nur al-Din, *Ilm al-Aswaat al-Lughawi: al-Funutiqa* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1992), 189.

6 Kamal Bishr, *Ilm al-Aswaat* (Cairo: Dar Garib, 2000), 503; Umer, *Dirasah al-Sawat al-Lughawi*, 282.

7 Isam Nur al-Din, *Ilm al-Vazaif al-Aswaat al-Lughawi: al-Funulucya* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1996), 110; Bassam Barakah, *Ilm al-Aswaat al-Amm: Aswaat al-Lugha al-Arabiyyah* (Beirut: Markaz al-Inha al-Qawmi, 1988), 101; Mike Davenport - S.J. Hannahs, *Introducing Phonetics & Phonology* (England: Hodder Arnold, 2005), 78.

others. Syllables with this style of pronunciation are called stressed syllable (arab. **المُقَطَّع** (الْمُنْبُور)).⁸

Word stress on syllables has a meaning-discriminating function in the Arabic dialects, while it is not used as a discriminant function in Modern Standard Arabic.⁹ So we can conclude that, stress isn't a parasodic feature in MSA. Word stress is more useful for determining the beginning and ending of words in MSA.¹⁰ This type of stress is called fixed stress (arab. **النَّبْرُ الثَّابِت**) and is located in certain places in the word according to some rules.¹¹ Based on this information, it can be concluded that the word stress in MSA is of the fixed stress type and does not have a semantic feature. Word stress in Modern Standard Arabic has three different degrees: strong, medium and, weak, depending on the relative length and severity of the utterance. Of these, strong stress is indicated by the ['] sign placed just above the beginning of the stressed syllable. In MSA the first syllables of words saying with strong stress. The middle stress is indicated by the [.] sign placed under the beginning of the syllable that is pronounced stressed. The weak syllable has no written sign.¹² In MSA, stress can be on the first, second and last syllable.

The first syllables of the past verbs, called thulathi mujarrad, which are composed of three root letters, are always pronounced stressed. For example, *ketebe* / كَتَبَ → ke / te / be → بَ / تَ / كَ the first syllable of the verb *ke* / كَ has an accentuated pronunciation. When the last syllables of the words in the form of *ism al-faail* derived from these verbs are stopped, the first syllables are always pronounced with emphasis: *ka:tib* / كَاتِبٌ → ka: / tib → كَا / تَا, derived from the verb *كَتَبَ* in the *ism al-faail* structure, *ka:* / كَ like the first syllable.¹³ In order for the first syllable to be read accentuated, the last syllables of the *ism al-faail* structures must be in motion with rest. The state of being in a state of calmness emerges at the end of the word when it is paused to breathe. In the absence of such a stance, the word, which has come in the form of a noun, takes any of the signs of *iraab* called *al-fatha*, *al-dhamma*, and *al-kasra*, with or without *tanween*, depending on its situation in the sentence and whether the preposition is added or not. In this case, the words used as an example above turns into a words with different syllable units, such as *ka:tib* / كَاتِبٌ → ka: / ti / bun → كَا / تِ / بُن instead of *ka:tib* / كَاتِبٌ → ka: / tib → كَا / تِيبَ.

If there is a consonant + vowel + consonant sequence in the last syllable of a word, the emphasis is on the last syllable in this Word that has this sequence. For example when the last syllable come with this sequence: consonant (ع) + vowel (ي) + consonant (نْ), the last syllable is pronounced with emphasis therefore the stress is on the last syllable. *Nestei:n* /

8 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 512-513.

9 Umer, *Dirasah al-Sawt al-Lughawi*, 357; Nur al-Din, *Ilm al-Vazaif al-Aswaat al-Lughawi: al-Funulucya*, 114.

10 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 515.

11 Nur al-Din, *Ilm al-Vazaif al-Aswaat al-Lughawi: al-Funulucya*, 112.

12 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 513-514; Nur al-Din, *Ilm al-Vazaif al-Aswaat al-Lughawi: al-Funulucya*, 111, 114.

13 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 516.

نَسْتَعِينُ → nes / te / i:n → نَسْ / نَسْ / عَيْنُ / .This can be given as an example for this type of stress.¹⁴

If the word with the syllable with the fixed stress is inflected or another word is derived from this word, or if a suffix is added to the end, the position of the fixed stress may change. For example, if the verb derase / دَرَسَ → de / ra / se → دَرَّ / رَ / سَ, where the stress is on the first syllable: de / دَرَّ, the stress is inflected according to the aorist tense as yadrusu / يَدْرُسُ → yad / ru / su → يَدُّ / رُ / سُ, the stress is in the form of the first syllable shifts from syllable to second syllable: ru / رُ.¹⁵

The fixed emphasis in a single syllable can shift to two different syllables by inflection of the word containing this syllable or by adding a suffix to the end.¹⁶ All stress types in inflected or derivatized new words are of the fixed stress type, as are the accents in the initial forms of these words. As a matter of fact, what is meant by fixed stress is not the constant position of stress in the words. On the contrary, the position of the fixed emphasis varies according to the prefix or suffix brought to the root or body of the words, its inflection according to the time and person, or the derivation with itself. For this reason, it can be said that the issue of which syllable in the words will have the fixed stress is shaped according to the intralinguistic rules.¹⁷

2. Intonation

Intonation is pattern of pitch changes.¹⁸ This suprasegmental phoneme is syntactic stress, and, unlike stress, it occurs on the sentence element, not on the words. So, Modern Standard Arabic use pitch variation over larger structures like sentences. Intonation (arab. التَّنْغِيم) can also be called trillation because it involves changes in the tone of voice due to the vibration of the vocal cords. According to Arabic phoneticians, tone (arab. النَّعْمَةُ) and intonation are seen as synonymous concepts and can sometimes be used interchangeably.¹⁹

Although intonation is a suprasegmental phoneme found in all languages, it makes distinctions at meaning level in some languages, while in some languages it does not have a distinctive function in the sentence. In Modern Standard Arabic, intonation is considered as a suprasegmental phoneme that has a distinctive feature in some cases and does not have

14 Umer, *Dirasah al-Sawt al-Lughawi*, 358-359; Nur al-Din, *Ilm al-Vazaif al-Aswaat al-Lughawi: al-Funulucya*, 112.

15 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 516; Nur al-Din, *Ilm al-Vazaif al-Aswaat al-Lughawi: al-Funulucya*, 113.

16 Nur al-Din, *Ilm al-Vazaif al-Aswaat al-Lughawi: al-Funulucya*, 113.

17 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 516.

18 Peter Ladefoged - Keith Johnson, *A Course in Phonetics* (Boston: Wadsworth, 2011), 118; Elizabeth C. Zsiga, *The Sounds of Language: An Introduction to Phonetics and Phonology* (United States of America: Blackwell, 2013), 392.

19 Barakah, *Ilm al-Aswaat al-Amm: Aswaat al-Lugha al-Arabiyyah*, 100.

a distinctive feature in the sentence in other cases.²⁰ Most of the intonation performed on the sentence is used to give the word meanings that go beyond the syntax, such as verification, approval, anger, surprise and dismay.²¹

In Modern Standard Arabic, the sentence *la: uva:fiku / لا أوافقُ*, which means “I do not approve”, when said with a low tone like an interrogative sentence, whereas if the same sentence is said with a high tone, this time it means disapproval or surprise depending on the context in which it is used.²²

As can be seen from the two examples above, there are two basic types of intonation. The first of these is low tone or falling intonation (arab. النَغْمَةُ الهَابِطَةُ), and the second is high tone or rising intonation (arab. النَغْمَةُ الصَّاعِدَةُ).²³

Rising and falling intonation can be used simultaneously. For example, in MSA, consecutive numbers begin with a rising intonation, while the tone decreases towards the end of the count, so both high tone and low tone are used at the same time. Using these two types of intonation simultaneously helps the listener realize that the counting process is about to end, from the gradually decreasing volume.²⁴

It is thought that classical period language scholars did not attach importance to the phenomenon of stress since it did not have any effect on the meaning. However, since intonation affects the meaning of sentences, it was used especially by language scholars in the classical period. Making yell at someone with intonation without including exclamation prepositions in the sentence in Arabic is an example of this type of usage. Saying the unique name *Shawqī* in the following sentence with an intonation as if there was an exclamatory particle before this name gives the sentences a meaning as follows:

Ma:dha: taqrau [ya:] Shawqī ? / مَاذَا تَقْرَأُ [يَا] شَوْقِي / What are you reading, Shawqī?)

Same sentence with different intonation:²⁵

Ma:dha: taqrau? Shawqī ? / مَاذَا تَقْرَأُ ؟ شَوْقِي ؟ / What are you reading? [Is it] Shawqī?)

“[Is it] Shawqī?” what is meant in this expression is a book written by the famous Arabic poet Ahmad Shawqi. In written language, the question mark [?] is used as a punctuation mark to indicate a question sentence. In spoken language, this sign is replaced by intonation made at the appropriate place in the sentence.

20 Umer, *Dirasah al-Sawt al-Lughawi*, 366.

21 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 534.

22 Umer, *Dirasah al-Sawt al-Lughawi*, 366.

23 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 534, 536.

24 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 538-539.

25 Umer, *Dirasah al-Sawt al-Lughawi*, 367.

3. Stop and Pause

Stop (arab. **الْوَقْفَة**) and pause (arab. **السَّكْنَة**) are suprasegmental phonemes, just like stress and intonation. Stops and pauses may be made during speech for various reasons, such as breathing, to indicate the end of one sentence and the beginning of another, or to reduce the monotony of speech. The place and time of realization of both phenomena may vary depending on the grammatical, formal, semantic and structural characteristics of the sentences that make up the speech, and the cultural, psychological and social situations of the speaker and the listener.²⁶

In Modern Standard Arabic, stop places determined for the above reasons are indicated in written language with punctuation marks such as dot [.] and question mark [?]. There is no need to indicate stop locations in written form in spoken language.²⁷ The act of stopping, called full stop, is accompanied by a low intonation to indicate that the word is over.²⁸ In MSA, some places where stopping cannot be made are as follows:²⁹

1. It is not possible to stop between the noun phrase's complements: mudhaaf and mudhaaf ilayhi.

• baab al-bayt (arab. **بَابُ الْبَيْتِ**) → door of the home

2. It is not appropriate to stop between the verb as the predicate of the verb sentences and the subject. Likewise, if there is an object in this sentence, no stop can be made between the other elements of the sentence and the object.

• Mariam tazhabu ilaa al-madrasah (arab. **مَرِيَمُ تَذْهَبُ إِلَى الْمَدْرَسَةِ**) → Mariam going to the school

3. On the prepositions that are added to the beginning of the nouns or verbs and affect these words in terms of iraab, that is, in terms of action, and between the words to which these prepositions come as prefixes cannot be stopped. For example, it is not appropriate to stop between the preposition harf al-jar and the noun to which it comes as a prefix.

• ilaa al-madrasah (arab. **إِلَى الْمَدْرَسَةِ**) → to the school

4. If the demonstrative pronouns is followed by a noun to which the definite article (الْ) is added, which gives the noun a definite meaning, it is not possible to stop between the demonstrative pronouns and this definite noun.

• hatha al-bayt (arab. **هَذَا الْبَيْتِ**) → this is the house

26 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 553-555; Umer, *Dirasah al-Sawt al-Lughawi*, 364; Barakah, *Ilm al-Aswaat al-Amm: Aswaat al-Lugha al-Arabiyyah*, 102.

27 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 555.

28 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 555; Barakah, *Ilm al-Aswaat al-Amm: Aswaat al-Lugha al-Arabiyyah*, 102.

29 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 556.

5. It is not appropriate to make a pause between the nouns and the qualifying adjectives: mawsuf and sifah

- baytun jamiilun (arab. **بَيْتٌ جَمِيلٌ**) → a beautiful house

A pause, like a stop, is a break that occurs between phonemes or word sequences during speech. The pause is accompanied by a low tone, just like the stop. However, the low tone accompanying the interruption in the pause does not indicate that the speech is completely over, as in the pause, but that there is a short break and that the conversation will continue after this break. Pauses are indicated by a punctuation mark called comma [,]. Here are some of the places where pauses can be made in Modern Standard Arabic:

1. A pause can be made between the conditional clause, which is the first part of the conditional sentence, and the answer clause, which is the second part of the conditional sentence.

- In tadrus tanjah (arab. **إِنْ تَدْرُسْ تَنْجَحْ**) → if (you) study (you) succeed.

2. A pause can be made between the subject of the noun sentence: muftada and its predicate: khabar, provided that they come in a definite form.

- al-baytu jamiilun (arab. **الْبَيْتُ جَمِيلٌ**) → the house is beautiful.

3. It is appropriate to stop right before the preposition “بِ”³⁰, which expresses a situation that is completely opposite to the meaning of the sentence before it and means on the contrary, and the preposition “لَكِنْ”, meaning however, which comes to explain a deficiency or misunderstanding in the sentence before it.

• al-baytu jamiilun lakin sageerun (arab. **الْبَيْتُ جَمِيلٌ لَكِنْ صَغِيرٌ**) → the house is beautiful but small.

Pausing or stopping to take a breath between words or sentences does not follow any specific rule. This may vary depending on the speaker's breathing power and need for a breathing break. However, during speaking, excessive stopping or pausing between words or sentences may disrupt the meaning of the sentence or the semantic integrity of the speech, so this situation must be taken into consideration.³⁰

Conclusion

According to phoneme theory, there are infinite sounds in every language. There are some differences between these sounds. According to the same theory, vocal and consonant phonemes are called segmental phonemes because they are individual parts, and phonemes such as length, stress, tone, and intonation are called suprasegmental phonemes because they are larger units than sounds. These phonemes were described as phonetic diversity by Arab phoneticians. In Modern Standard Arabic stress, intonation, stop and pause are

30 Bishr, *Ilm al-Aswaat*, 560.

generally used in spoken language. Between them, stress hasn't got prosodic features. It means that hasn't got a meaning-discriminating function in MSA. Word stress, which has the feature of fixed stress, is found in the last syllables in the past conjugations of thulathi mujarrad verbs and the first syllables of the words in the form of nouns derived from these verbs.

Although they are called fixed stress, the position of this type of stress may change when the word is derived. Although it is the case that stress has absolutely no distinctive feature in Modern Standard Arabic, this is not the case for intonation. These suprasegmental phonemes, which were also actively used by Arabic linguists of the classical period, generally have a meaning-discriminating feature. Of course, there are places where it is used without this feature. There are two basic types of intonation in Modern Standard Arabic and these two types are used. The first of these is low intonation or falling tone and the second one is high intonation or rising tone. High and low intonation can be used simultaneously in consecutive numbers in Modern Standard Arabic. In this case, consecutive numbers begin with a high intonation and the tone is lowered towards the end of the count. Which of these two types of intonation will be used depends on the message to be conveyed to the recipient.

Stop and pause are also suprasegmental phonemes frequently used in Modern Standard Arabic. The place and time of their realization may vary depending on the grammatical, semantic, and structural characteristics of the sentences that make up the speech. In addition, it may vary depending on the cultural, psychological and social situations of the speaker and the listener. However, there are some places where stopping cannot be made in MSA. For example, between noun phrase's complements, the verb as the predicate of the verb sentences and the subject, the prepositions and the words to which these prepositions come as prefixes and the demonstrative pronouns and this definite noun.

Kaynakça | References | مصدر

- Anis, Ibrahim. al-Aswaat al-Lughawiyah. Egypt: Maktaba al-Encilu al-Masri, 5th Edition, 1975.
- Barakah, Bassam. Ilm al-Aswaat al-Amm: Aswaat al-Lugha al-Arabiyyah. Beirut: Markaz al-Inha al-Qawmi, 1988.
- Bishr, Kamal. Ilm al-Aswaat. Cairo: Dar Garib, 2000.
- Davenport, Mike - Hannahs, S.J. Introducing Phonetics & Phonology. England: Hodder Arnold, 2nd Edition, İngiltere, 2005.
- al-Farabi, Abu Nasr. Kitab al-Musiqi al-Kabir. Critical ed. Gattas Abdolmalek Khasebe - Mahmood Ahmad al-Hafani. Cairo: Dar al-Kaatib al-Arabi, n.d.
- Ladefoged, Peter - Johnson, Keith. A Course in Phonetics. Boston: Wadsworth, 6th Edition, 2011.
- Matthews, Peter. The Concise Oxford Dictionary of Linguistics. England: Oxford University Press, 3th Edition, 2014.
- Nur al-Din, Isam. Ilm al-Aswaat al-Lughawi: al-Funutiqa. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1992.
- Nur al-Din, Isam. Ilm al-Vazaif Al-Aswaat al-Lughawi: al-Funulucya. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1996.
- Umer, Ahmad Mukhtar. Dirasah al-Sawt al-Lughawi. Cairo: Alem al-Kutub, 1997.
- Zsiga, Elizabeth C. The Sounds of Language: An Introduction to Phonetics and Phonology. United States of America: Wiley Blackwell, 2013.



Mahmud Yunus ve *Tafsir Qur'an Karim* Adlı Eseri

Didik Andriawan | ORCID: 0000-0002-3049-0237 | didikandriawan@gmail.com

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>

Öz

Bu makalede, modern dönem Endonezya eğitim ve tefsir dünyasının önde gelen isimlerinden biri olan Mahmud Yunus, ve onun hayatı, eserleri ve kaleme aldığı en değerli eserlerinden biri olan *Tafsir Qur'an Karim* incelenecektir. Mahmud Yunus, Endonezya'daki ilk nesil olarak Kur'an'ın tefsir ve tercüme alanında önemli bir role sahiptir. Tefsir çalışmaları, 20. yüzyılda Kur'an'ın tercüme ve tefsirinde öncü olarak anılmıştır ve Güneydoğu Asya bölgesindeki daha geniş toplum için bir referans haline gelmiştir. O dönemde, özellikle Kuran tercümesi ve tefsiri alanında dini materyallere erişim çok nadirdi. Hatta birçok bilim adamı, Endonezya diline de dahil olmak üzere Kuran'ın tercüme edilmesinin yasak olduğuna inanıyordu. Arapça bir kitap olarak indirilen Kuran, Müslüman tarafından okunması ve anlaşılması gerekiyordu. Bu durum Endonezya toplumunun çoğunluğu da dahil olmak üzere Arapçayı anlama yeteneği olmayan ve Arapça konuşmayan topluluklar için bir zorluk teşkil ediyordu. *Tafsir Kuran Karim*, mushaf sırasına göre Kuran'ın içeriğini Endonezyaca olarak tercüme eden ve açıklayan bir çeviri ve tefsir çalışmasıdır. Bu tefsir, Endonezya dilini konuşan genel topluluğa yönelik olarak basit ve özlü bir dille yazılmıştır Bu makale Mahmud Yunus'u ve eseri olan *Tafsir Quran Karim*'i ve özellikle Endonezya başta olmak üzere Güneydoğu Asya bölgesinde modern dönemdeki Kuran tefsir modelini tanıtmayı amaçlamaktadır. Mahmud Yunus, eserinde Kur'an-ı Kerim'i açıklamak için çeşitli tefsir yöntemleri kullanmıştır. Bunlar arasında Kur'an'ın Kur'an'la, hadislerle tefsiri, âlimlerin görüşlerine, esbâb-ı nuzûle, münâsebet ilmine başvurma; bunun yanı sıra, ictihâd ve tasavvufun verilerini kullanarak tefsir etme yer almaktadır. Ayrıca bu tefsir, özellikle Kur'an'ın mucizevî yönlerini ortaya çıkarmak için çağdaş bilimsel yaklaşımlardan da yararlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Mahmud Yunus, Biyografi, *Tafsir Quran Karim*, Tefsir Yöntemleri.

Atıf Bilgisi

Andriawan, Didik. "Mahmud Yunus and His Work Titled *Tafsir Quran Karim*". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 61-82.

Geliş Tarihi	09.04.2023
Kabul Tarihi	14.11.2023
Yayın Tarihi	30.11.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Mahmud Yunus and His Work Titled *Tafsir Quran Karim*

Didik Andriawan | ORCID: 0000-0002-3049-0237 | didikandriawan@gmail.com

Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Konya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/013s3zh21>

Abstract

This article intends to discuss Mahmud Yunus, one of the prominent figures in modern-era Indonesian education and exegesis, his life, works, and one of his most monumental works that he successfully wrote, entitled *Tafsir Quran Karim*. Mahmud Yunus played a significant role in the field of interpretation and translation of the Quran for the first generation in Indonesia, in which his interpretation work is called a pioneer of Quranic translation and exegesis in the 20th century and has become a reference for a wider community in Southeast Asia. At that time, access to religious material, especially in the field of Quranic translation and interpretation, was very rare. Many scholars even believed that it was forbidden to translate the Quran into the other languages including the Indonesian. The Quran, as a book in Arabic, had to be read and understood in its original language, which posed a challenge for non-Arabic-speaking communities, including the majority of Indonesian society, who did not have the ability to comprehend Arabic. *Tafsir Quran Karim* is a work of translation and exegesis that fully translates and explains the contents of the Quran into Indonesian language, based on the sequence of the Mushaf in 30 chapters. This interpretation was written in simple and concise language, intended for the general Indonesian-speaking community. The discussion in this article will focus on several points, including the biography and life of Mahmud Yunus, the background of the writing of *Tafsir Quran Karim*, the characteristics of the interpretation, the reference sources, and the methodology of interpretation. This article aims to introduce Mahmud Yunus and his work *Tafsir Quran Karim*, as well as the model of Quranic interpretation in the modern era in the Southeast Asian region, especially in Indonesia. Mahmud Yunus used various methods of interpretation in his work to explain the Quran. Among them are the interpretation of the Quran with the Quran, interpretation with the narrations of Hadith, opinions of scholars, the use of *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, as well as the use of rationality and Sufi approach. In addition, this interpretation also explains the Quran by using modern scientific approaches, especially to reveal the miraculous and wondrous aspects of the Quran.

Keywords

Tafsir, Mahmud Yunus, Biography, *Tafsir Quran Karim*, Interpretation Methods.

Citation

Andriawan, Didik. "Mahmud Yunus and His Work Titled *Tafsir Quran Karim*". *Nisar 3* (Kasım 2023), 61-82.

Date of Submission	09.04.2023
Date of Acceptance	14.11.2023
Date of Publication	30.11.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Introduction

The study and teaching of the Quran have been one of the main agendas in the spread of the Islamic religion since the early days since the early days of the development of Islam in Indonesia.¹ The scholars who spearheaded the spread of the Islamic religion, besides teaching fiqh and moral, emphasized one of the main things taught to the people: the study of the Quran, in the form of reading and understanding its contents.² The need for Quranic study resources in the form of translations and exegeses became increasingly necessary, prompting many scholars to devote their attention to translating the Quran into local languages. Among the earliest translation and exegesis works that discuss the Quran as a whole is *Tarjumān al-Mustafid*, written by Abdul Rauf Singkel (d. 1105/1693).³ In the following periods, various works of interpretation emerged, attempting to present the explanation of the Quran in the local language to fulfill the need of Indonesian Muslim society for access to the content of the Quran.⁴ One of the translation-exegesis works that emerged in the 20th century, which became a popular work and a pioneer in the field of Indonesian language Quranic exegesis translations, is the *Tafsir Quran Karim* by Mahmud Yunus.⁵ This Quranic exegesis appeared as an effort to spread the Islamic message by providing translations and commentary of the Quran for people who do not understand Arabic language so that they can access and understand the content of the Quran.”⁶

The *Tafsir Quran Karim* is a translated Quranic exegesis work that explains the content of the Quran in a concise and compact language, covering all 30 Juz. The existence of

¹ Muhammad Esa Prasastia Amnesti, “Karakteristik Penafsiran Alquran Dan Tafsirnya Karya Tim Kementerian Agama Republik Indonesia,” *Ascarya: Journal of Islamic Science, Culture, and Social Studies* 1/2 (August 6, 2021), 94; Muhammad Fajri, “Dynamics of The Study of The Quran in Indonesia: Language and Paradigm,” *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies* 5/1 (August 29, 2021), 60.

² Halimatussa’diyah, *Karakteristik Tafsir Di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz ‘amma Risālat Al-Qawl Al-Bayān Dan Kitāb Al-Burhān* (Jakarta: Sakata Cendikia, 2020), 65; Didik Andriawan, “Bisri Mustofa And His Work Entitling Al-Ibriz Li Ma’rifati Tafsir al-Qur’an al-Aziz,” *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (2022), 57.

³ Dicky Wirianto, “Meretas Konsep Tasawuf Syaikh Abdurrauf Al-Singkili,” *Dalam Jurnal Islamic Studies* 1/1 (2012); Khairunnas Jamal, “Wawasan Keindonesiaan Dalam Tafsir Al Qur’an Al Karim Karya Mahmud Yunus,” *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 16/1 (2017), 28; Fajjul Akhyar, *Diskursus Metodologi Dan Karya-Karya Tafsir al-Quran Generasi Awal Di Indonesia* (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2021), xi; Halimatussa’diyah, *Karakteristik Tafsir Di Indonesia*, 68.

⁴ Akhyar, *Diskursus Metodologi*, xi, 71; Siti Pajriah - Sahlan Muhammad Faqih, “Tafsir Resmi Versi Pemerintah Di Indonesia,” *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 1/2 (May 4, 2021), 116.

⁵ Akhyar, *Diskursus Metodologi*, 71; Nurus Syarifah, “Tafsir Akademik Karya Mahmud Yunus: Corak Ilmiah, Sosial Dan Intelektual Dalam Tafsir Al-Qur’an Al-Karim,” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur’an Dan Tafsir* 5/1 (2020), 106.

⁶ Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim* (Selangor: Klang Book Center, 2003), III; Syarifah, “Tafsir Akademik,” 106.

Mahmud Yunus' work is quite significant as a reference in the field of Quranic exegesis translations considering that similar works were very rare at that time.

1. Biography of Mahmud Yunus

Mahmud Yunus was born on Saturday, February 10th, 1899 AD/30th of Ramadan, 1316 AH in Sungayang District, Batusangkar Regency, West Sumatra (now a region in Indonesia).⁷ His father was named Yunus bin Incek, a farmer who was known as a religious figure and as a teacher who taught at the local madrasah.⁸ His mother was named Hafsa binti Imam Samiun, one of the grandchildren of Engku Gadang M. Tahir bin Ali, a religious figure who was known as the founder and caretaker of the madrasah in the region. His mother worked as a weaver of traditional Minangkabau cloth, which was a common profession among the people at that time.⁹

As a son of a local religious figure, Mahmud Yunus had received a strict religious education since he was a child. From an early age, Mahmud Yunus had studied the Quran along with various religious practices and other religious knowledge. In addition, he also received formal education such as attending Sekolah Rakyat (Volkschool) and later continuing his education at Madrasah School, an educational institution founded by H.M. Thaib Umar, a figure of Islamic renewal at that time. Mahmud Yunus was known as a bright student who was able to master various subjects of knowledge taught to him. Therefore, he was trusted by the madrasah to teach several books, such as *Kanz al-Rāgibīn* by Mahallī (d. 864/1459), *Sharh Alfiyyah b. Mālik* by Ibn 'Aqīl (d. 769/1367), *Jam' al-Jawāmi'* by Subkī (d. 771/1370), *Bidāyāt al-Mujtahid* by Ibn Rushd (d. 595/1198), *Husūl al-Ma'mūl* by Siddiq Hasan Khan (d. 1307/1890), and *Irshād al-Fuhul* by Shawkānī (d. 1250/1834), even though he was still relatively young at that time.¹⁰ After feeling that he had learned enough in his hometown, he continued his studies at Cairo University in Egypt, until 1929 or 1930 AD.¹¹

Mahmud Yunus was an intellectual figure known for his active role in advancing religious education and successfully establishing several Islamic educational institutions.

⁷ Anisa Albasiroh, *Terjemahan Tafsir Al-Quran Al-Karīm Karya Mahmud Yunus: Kalimat Majemuk Subordinatif Hubungan Komplementasi Dalam Surat Al-Baqarah* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, Fakultas Adab dan Humaniora, Undergraduate Thesis, 2015), 43.

⁸ Kusri Siti et al., *Jejak Pemikiran Pendidikan Ulama Nusantara: Genealogi, Historiografi, Dan Kontekstualisasi Pendidikan Islam Di Nusantara* (CV. Asna Pustaka, 2021), 298.

⁹ Akhyar, *Diskursus Metodologi*, 72; Syarifah, "Tafsir Akademik," 106–107.

¹⁰ Syeh Hawib Hamzah, "Pemikiran Mahmud Yunus Dalam Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia," *Dinamika Ilmu* 14/1 (2014), 127; Akhyar, *Diskursus Metodologi*, 73; Syarifah, "Tafsir Akademik," 107.

¹¹ Akhyar, *Diskursus Metodologi*, 73; Syarifah, "Tafsir Akademik," 107; Anwar Mujahidin, "Hubungan Kebudayaan Tafsir Indonesia Analisis Kisah Ibrahim Dan Musa Dalam Tafsir Karya Mahmud Yunus, Hamka, Dan M. Quraish Shihab," *Nun* 3/1 (2017), 107; Yulia Rahmi, "Konstruksi Manhaj Akademisi Terhadap Kitab Tafsir Al-Fatihah Karya Mahmud Yunus," *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies* 4/2 (2020), 165–175.

In 1931 AD, Mahmud Yunus founded an Islamic educational institution called al-Jami'ah al-Islamiyyah in West Sumatra.¹² He was once the head of Sekolah Islam Tinggi (The Higher Islamic School) in Padang. He was also the founder of Akademi Dinas Ilmu Agama (The Academy of Religious Science) and served as dean from 1957 to 1960 AD. In addition, Mahmud Yunus also successfully initiated the establishment of Sekolah Menengah Islam (The Islamic Secondary School) together with local educators in 1946 AD. In 1960 AD, he was appointed as the Dean of the Faculty of Tarbiyah at UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, and also served as the Rector of IAIN Imam Bonjol Padang from 1967 to 1970.¹³ In the field of politics, Mahmud Yunus also played an important role, such as serving as an advisor to the Resident (Shucokan) during the Japanese government, representing the Higher Islamic Council.¹⁴

During his lifetime, Mahmud Yunus had five wives and was blessed with 18 children. In the early 1970s, Mahmud Yunus began to suffer from deteriorating health, and he often received medical treatment in hospitals. Despite this, Mahmud Yunus continued to dedicate himself to spreading Islamic knowledge to the community.¹⁵ He passed away on January 16, 1982 AD.¹⁶

2. Works of Mahmud Yunus.

Mahmud Yunus was a reformist scholar who was active in writing works in various fields, such as education, Islamic law, ethics, Islamic history, and others, both in Indonesian language and Arabic.¹⁷ Here are various works of Mahmud Yunus in various fields of study:

2.1. Field of education

Mahmud Yunus is widely known as an educational figure who has written various of his ideas in works such as Pengetahuan Umum dan Ilmu Mendidik (General Knowledge and Educational Science), Metodik Khusus Pendidikan Agama (Special Methodology of Islamic Education), Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia (Development of Islamic Education in Indonesia), Pokok-Pokok Pendidikan dan Pengajaran (Principles of Education

¹² Syarifah, "Tafsir Akademik," 107; Niswatin Hasanah, *Konsep Pendidikan Islam Perspektif Mahmud Yunus* (IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009), 21.

¹³ Hasanah, *Konsep Pendidikan Islam*, 25; Syarifah, "Tafsir Akademik," 107.

¹⁴ Muhammad Arif Musa et al., "Terjemahan Ayat Amthal Di Dalam Al-Quran: Kajian Terhadap Tafsir Quran Karim Karya Prof. Dr. H. Mahmud Yunus," *Journal of Ma Alim Al-Qur'an Wa Al-Sunnah*, (2019), 14; K. M. Khader Ahmad, "Ketokohan Mahmud Yunus Dalam Bidang Tafsir Al-Quran: Kajian Terhadap Tafsir Kitab Tafsir Qur'an Karim," *The 2nd Annual International Quranic Conference 2012 (MUQADDAS)*, 2012, 200.

¹⁵ Khader Ahmad, "Ketokohan Mahmud Yunus Dalam Bidang Tafsir Al-Quran," 201.

¹⁶ Syarifah, "Tafsir Akademik," 106-107; Rahmi, "Konstruksi Manhaj Akademisi," 167.

¹⁷ Syarifah, "Tafsir Akademik," 107; Khader Ahmad, "Ketokohan Mahmud Yunus Dalam Bidang Tafsir Al-Quran," 200.

and Teaching), at-Tarbiyyah wa at-Ta'lim, Pendidikan di Negara-Negara Islam dan Intisari Pendidikan Bara (Education in Islamic Countries and Essence of Western Education), and Metodik Khusus Bahasa Arab (Special Methodology of Arabic Language).¹⁸

2.2. Field of Fiqh

Some of Mahmud Yunus' works in the field of fiqh or Islamic law include: Marilah Sembahyang (Let's Pray), Puasa dan Zakat (Fasting and Zakat), Haji ke Mekkah (Pilgrimage to Mecca), Hukum Warisan dalam Islam (Inheritance Law in Islam), Hukum Perkawinan dalam Islam, "Pelajaran Sembahyang untuk Orang Dewasa," "Manasik Haji untuk Orang Dewasa," "Mabādi' l-Fiqh al-Wāḍih," "al-Masāil al-Fiqhiyah 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah," and "Soal Jawab Hukum Islam."¹⁹

2.3. Field of Tafsir (Quranic Exegesis)

Mahmud Yunus is also known as a figure proficient in the field of interpretation and Quranic studies with various works he successfully wrote in the field of interpretation, as follows: Tafsir al-Qur'an al-Karim, Tafsir al-Fatihah, Tafsir Ayat Akhlak, Juz 'Amma and its translation, Tafsir al-Qur'an (10 juz), Ta'lim Huruf al-Qur'an (Teaching the Letters of the Quran), Kesimpulan Isi Al-Qur'an (Conclusion of the Content of the Qur'an), Alif Ba Ta wa Juz 'Amma, and *Muḥāḍarāt al-Isrā'iliyyāt fi al-Tafsīr wa al-Hadīth*.²⁰

2.4. The field of ethics

Among Mahmud Yunus' works in the field of ethics are: Faith and Ethics (4 volumes), Belief and Morals, New Songs for Religious and Ethical Education, Indonesian Ethics, Moral Development in Islam, Ethics and other works. Meanwhile, in the field of history, they include: History of Islamic Education, History of Islamic Education in Indonesia, Tarikh al-Fiqh al-Islami, History of Islam in Minangkabau, and Tarikh al-Islam.

In addition to the various aforementioned works, Mahmud Yunus also has other works in various fields, such as Arabic language, Aqidah and Hadith sciences, including the Indonesian-Arabic Dictionary, Durusu al-Lughah al-'Arabiyyah (3 volumes), Durus al-Tawhid, and Ilmu al-Mushtalah al-Hadits.²¹

¹⁸ Muhammad Abdulloh, "Pembaharuan Pemikiran Mahmud Yunus Tentang Pendidikan Islam Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Modern," *Jurnal Al-Murabbi* 5/2 (2020), 26; Endad Musaddad, "Metode Tafsir Mahmud Yunus," *Al-Fath* 1/1 (2007), 38.

¹⁹ Hamzah, "Pemikiran Mahmud Yunus Dalam Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia," 133; Abdulloh, "Pembaharuan Pemikiran Mahmud Yunus," 26; Musaddad, "Metode Tafsir Mahmud Yunus," 38.

²⁰ Abdulloh, "Pembaharuan Pemikiran Mahmud Yunus," 26; Rahmi, "Konstruksi Manhaj Akademisi," 169; Musaddad, "Metode Tafsir Mahmud Yunus," 38.

²¹ Hamzah, "Pemikiran Mahmud Yunus Dalam Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia," 133; Musaddad, "Metode Tafsir Mahmud Yunus," 38.

3. About the *Tafsir Quran Karim*

The *Tafsir Quran Karim* is a tafsir work by Mahmud Yunus that explains the Quran in its entirety of 30 juz (parts) according to the order of the mushaf (printed version of the Quran). This work is the result of research that he has been conducting for about 53 years, from the age of 20 to 73. Mahmud Yunus emphasizes that his work focuses on explaining the guidance of the Quran to be practiced by Muslims especially and humankind in general.²² It can be said that the *Tafsir Quran Karim* is Mahmud Yunus' most complete work in the field of exegesis, in which since 1922 he has started his efforts in translating and interpreting the Quran, even though at that time there were many scholars who believed that translating the Quran was forbidden and tried to hinder Mahmud Yunus' efforts.²³

The Exegesis (Interpretation) of the Quran is written by starting with an introduction that contains information about the chronology of its writing regarding the exegesis of the Quran and his efforts in translating and interpreting the Quran, which were colored with quite a few obstacles.²⁴ In the introduction, Mahmud Yunus also explains his perspective on the science of exegesis, which is related to the sources of exegesis or, on one side, can also be called the method of exegesis, which is generally used by exegetes in explaining the verses of the Quran. These include interpreting the Quran with Quran, authentic hadiths, the sayings of the companions, the sayings of the successors, using the science of Arabic language, interpretation using the *ijtihad*, rational exegesis from the Mu'tazilah, Shia and Sufi interpretations. Mahmud Yunus emphasizes the prohibition of using the *Isrā'iliyat* narrations in exegesis. After that, the exegesis begins with an explanation of *Sūrat al-Fātiḥa*, and so on.²⁵

When interpreting the Quran, Mahmud Yunus begins his discussion by mentioning the name of the surah along with its meaning. In addition, brief information is given about the place where the surah was revealed (*Makkī* or *Madānī*) and the number of its verses. The Arabic text of the Quranic verse is written on the right-hand side along with the verse number, while the translation is written on the left. Then, the explanation of the verse is given in more detail in the following section. The meaning of the words that a verse includes are also explained without citing any reference. Occasionally, Mahmud Yunus quotes other parts of the Quranic verse to explain the verse he is discussing.²⁶

²² Yunus, *Tafsir Quran Karim*, V; Syarifah, "Tafsir Akademik," 108.

²³ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, III; Syarifah, "Tafsir Akademik," 108; Musaddad, "Metode Tafsir Mahmud Yunus," 39.

²⁴ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, III-V.

²⁵ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, III-VII.

²⁶ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 2.

3.1. Background of Writing Commentary

Mahmud Yunus played an important role in the field of education in Indonesia, where he advocated for the inclusion of religious education in general education. The limited references in the field of religion, particularly in the area of Quranic commentary, apparently motivated Mahmud Yunus to write Quranic commentaries, including *Tafsir Alfatihah*, which is intended for an academic audience.²⁷ It can be said that the emergence of *Tafsir Quran Karim* was one of Mahmud Yunus' efforts to convey Islamic da'wah to the general public who did not know Arabic. Particularly at that time, Arabic was still very foreign to the general Indonesian population and references to religious knowledge in Indonesian language were very limited.²⁸ At that time in Indonesia, there were some scholars who believed that it was forbidden to translate the Quran into foreign languages, including Indonesian. Even Mahmud Yunus himself directly received objection letters from some scholars urging him to stop his efforts to translate and interpret the Quran into Indonesian.²⁹ Although many scholars believed that translating the Quran was forbidden to do, Yunus denied that opinion and continued to strive to translate the Quran.³⁰

3.2. Characteristics of Commentary

The following are several special characteristics that distinguish *Tafsir Quran Karim* by Mahmud Yunus from other commentaries:

1. The verses of the Quran and their translations in *Tafsir Quran Karim* are written side by side, with the Quranic verses on the right and their translations on the left. This is apparently intended to enable readers to compare the Arabic text of the verses easily with their meanings.³¹

2. The commentary by Mahmud Yunus explains the Quran in a concise and straightforward manner. Explanations of the linguistic aspects, such as the meaning of words, are also briefly supplied. The language style is concise and easy to understand for the general public. Apparently, Mahmud Yunus aimed to present the core contents of the Quran in a way that is easy to understand and implement by the Muslim community.

3. The commentary on the Quran was written using the Indonesian language, as the purpose of this commentary was to present the Quran translated and interpreted in a way that can be read by Muslims who are proficient in the Indonesian language.³²

²⁷ Rahmi, "Konstruksi Manhaj Akademisi," 170.

²⁸ Musaddad, "Metode Tafsir Mahmud Yunus," 39.

²⁹ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, III-IV.

³⁰ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, III; Syarifah, "Tafsir Akademik," 108.

³¹ Sulaiman Ibrahim, "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Karya Mahmud Yunus," *Jurnal Al-Ulum* 11/2 (2011), 402.

³² Musaddad, "Metode Tafsir Mahmud Yunus," 39.

4. In some places, there are Quranic verses that are only translated without giving any explanation.³³

3.3. Sources of Commentary

In the introduction of his commentary, Mahmud Yunus explains several sources that should be used while interpreting the Quran, as previously mentioned. Apparently, these sources were also used as guidelines in compiling his interpretation. Thus, it can be concluded that Mahmud Yunus compiled his interpretation using various sources such as Quranic interpretation with the Quran, authentic hadiths, statements from companions and successors, the results of ijtihad, rational interpretations from the Mu'tazilah and Shia schools of thought, and Sufi interpretations from Sufi scholars. As for the explicit interpretation works that he used as a reference source, Mahmud Yunus did not mention any. He emphasizes the prohibition of using Isrā'īliyyāt narratives as a source of interpretation. Apart from the fact that hadith prohibits validating Isrā'īliyyāt narratives, making them unsuitable as a source of interpretation, Isrā'īliyyāt also contains information that contradicts reason, often becoming a focal point of criticism among modern society.³⁴

Based on research, it was found that Mahmud Yunus used several interpretations in his work, including *Tafsir Jalālayn* by al-Maḥallī (d. 864/1459) and Suyūṭī (d. 911/1505)³⁵, *Durr al-Manṣūr* by Suyūṭī³⁶, and *al-Manār* by Muhammad Abduh (d. 1905/1323) and Rashid Rida (d. 1353/1935).³⁷ Yunus also quoted the opinions of experts of interpretation by mentioning their names, such as Abū Muslim (d. 322/934).³⁸ However, in the most places he quoted interpretations without mentioning their writers, but only using the term "Expert of interpretation"³⁹, "Some experts of interpretation"⁴⁰, "Scholars"⁴¹, ""⁴², "Scholars of

³³ Examples are Sūrat Āl 'Imrān 3/137-149 and Sūrat al-Ḥijr 15/19-21. No explanation of the interpretation or further information about these verses. Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 90-92/370-371.

³⁴ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, VI.

³⁵ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 705, 921.

³⁶ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 160.

³⁷ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 140.

³⁸ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 61.

³⁹ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 476.

⁴⁰ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 652.

⁴¹ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 78, 627, 630, 652, 655.

⁴² Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 516, 517, 793.

interpretation”⁴³, “Most scholars”⁴⁴, “Some scholars”⁴⁵, “Islamic scholars”⁴⁶, and “Islamic scholars of the past”.⁴⁷

3.4. Methods of Interpretation

It can be said that Mahmud Yunus used the concise method in explaining the interpretation of the Quran in his work, *Tafsir Quran Karim*.⁴⁸ Mahmud Yunus tended to explain the meaning of the verses of the Quran globally (ijmālî), and often did not go into detail of the meaning of each word of the verse.⁴⁹ In some verses, the interpretation is not supplied, even in some chapters such as Sūrat al-Naşr and Sūrat al-Nās, the interpretation is not provided as a whole, only the translations of the verses are given.⁵⁰ In the following section, we will discuss the interpretation method used by Mahmud Yunus in his *Tafsir Quran Karim* in more detail, in order to obtain a more complete picture of the interpretation.

1. 3.4.1. Interpretation of the Quran with the Quran

The most effective method commonly used by scholars in interpreting the Quran to obtain a valid interpretation is the method of interpreting the Quran with the Quran.⁵¹ This method means explaining a verse with another verse that has a related theme. Mahmud Yunus, like most of the exegetes, regards the importance of interpreting the Quran with the Quran, so it is often found that he quotes other verses when explaining a verse. In the introduction of his interpretation, he also clearly explains that there are seven sources of interpretation, including Quranic verses, because Quranic verses explain and interpret one another.⁵²

In some instances, Mahmud Yunus quoted information from a verse to provide further explanation for the verse he was discussing. A mastery example is when interpreting the sentence *اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا* “Allah takes the souls of humans (at the time of their death) - both those who have died and those who have not yet died in their sleep...”⁵³

⁴³ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 476, 484, 823.

⁴⁴ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 124, 212, 216, 294.

⁴⁵ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 154, 566, 630, 853.

⁴⁶ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 104.

⁴⁷ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 241, 497, 857.

⁴⁸ Rifa Roifa et al., “Perkembangan Tafsir Di Indonesia (Pra Kemerdekaan 1900-1945),” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2/1 (2017), 26.

⁴⁹ For more information, see Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 91.

⁵⁰ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 924.

⁵¹ Abū ‘Abdillāh Badruddin Muhammad b. Bahādir b. ‘Abdillāh az-Zarkashī, *Al-Burhān Fī ‘ulūmī'l-Ḳur‘ān*, critical ed. Muhammad Abū al-Faḍl İbrahim (Cairo: Dāru't-Turās, no date), 2/175.

⁵² Yunus, *Tafsir Quran Karim*, VI.

⁵³ Sūrat al-Zumar 39/42.

Regarding that verse, Mahmud Yunus said: “A sleeping person is similar to a dead person, as both have no memories, so putting someone to sleep is like killing him”. He then quoted another verse by explaining its translation directly without quoting the Arabic text and also did not mention the verse number or its chapter, namely “Allah takes your souls at the time of your death”. Based on research, this verse is verse 60 of Sūrat al-An‘ām.⁵⁴

Elsewhere, Mahmud Yunus uses an explanation of another verse to clarify the method of understanding the Quran that appears to be contradictory. An example is when explaining the verse *“أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكُنْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا”* “Do they not then reflect on the Quran? Had it been from anyone other than Allah, they would have certainly found in it many inconsistencies”⁵⁵, Mahmud Yunus says:

“If the Quran was written by humans, then errors would appear within it that are in contradiction with the knowledge acquired by people in later centuries. Similarly, if we read the Quran from the beginning to the end, we will not find any contradiction between one verse and another. Instead, they are all in harmony. Only between the Quranic verses do we find complementary explanations. For example, in one verse there may be a brief and general explanation, but in another verse, there may be additional or more specific explanations. So, that cannot be called a contradiction. For example, in one verse (Sūrat al-Nisā’ 4/74), Muslims are commanded to fight against non-believers, and in that verse, non-believers are mentioned in a general sense. But in another verse, they are only commanded to fight against non-believers who fight against Muslims (Sūrat al-Baqara 2/190). Therefore, this verse is specific to non-believers who fight against Muslims. Hence, we must follow the verse that provides specific explanations because it adds to the explanation of the general verse.”⁵⁶

2. 3.4.2. Interpretation with Hadiths

Another method that Mahmud Yunus also used in interpreting the Quran is to explain the Quran with the Prophet’s Hadiths. Generally, scholars consider explaining the Quran with Hadiths as a very important method to obtain a valid interpretation.⁵⁷ The Prophet Muhammad (pbuh) is the prophet who was sent to humanity with the Quran, and he was also tasked with explaining it to people.⁵⁸ Thus, no one knows the meaning of the Quran better than the Prophet himself.⁵⁹ Mahmud Yunus also considers interpreting the Quran with Hadiths as a method that should be applied when someone wants to interpret the

⁵⁴ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 684.

⁵⁵ Nisā’ 4/82.

⁵⁶ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 124.

⁵⁷ Abū ‘Abdillāh al-Ḥārith Ibn Asad al-Maḥāsibī, *Fahmu ‘l-Qur‘ān Wa Ma‘āniḥ*, ed. Husayn al-Qūtilī (Beirut: Dāru ‘l-Fikr, Dāru ‘l-Kindī, no date), 248; Zarkashī, *Al-Burhān*, 2/175.

⁵⁸ Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn* (Cairo: Maktabatu Wahba, no date), 1, 42.

⁵⁹ Muḥammad b. Sālih b. Muḥammad al-‘Uthaymīn, *Uṣūlun Fi ‘t-Tafsīr* (Cairo: al-Maktaba al-Islāmiyya, 1422), 25.

Quran.⁶⁰ In several places of his interpretation, Mahmud Yunus also quotes Hadiths to explain the meaning of the Quran. An example is his explanation about the verse... وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى *“And that a person does not obtain anything except what he strives for.”*⁶¹ Regarding that verse, Mahmud Yunus said:

“These verses clearly explain that a person does not receive rewards for the actions of others, but only for his own actions. This is also mentioned in a hadith that states: ‘When a person dies, his actions come to an end except for three things: (1) continuous charity whose benefit remains, such as endowments for mosques, schools, etc. (2) The knowledge that is taught to people and benefited by others. (3) A righteous child who prays for him (Narrated by Muslim). Actually, these three things are also included in his deeds, because he is the reason for those deeds.’”⁶²

3. 3.4.3. The Interpretation Using the Sayings of the Companions and Followers (Tabi‘in)

The interpretation of the Quran by citing explanations from the companions is considered as one of the widely used tafsir bi al-ma‘thūr methods in interpreting the Quran. The companions are considered to have the capacity to interpret the Quran because they directly witnessed the revelation of the Quran, interacted with the Prophet Muhammad, and had the ability to perform ijtihad.⁶³ As for the tabi‘in, their narration of interpretations is considered significant because they are regarded as the best humans after the companions who are most trustworthy in seeking the truth and most protected from personal desires. Moreover, the Arabic language during the time of the tabi‘in had not undergone significant changes. Hence, they are closer to the truth in understanding the Quran compared to the generations that came after them.⁶⁴

Mahmud Yunus in his interpretation also cited some sayings of the companions, although it can be said that the quotations are quite few. Among them is an example of an explanation about Sūrat al-Nūr 24/30-31, which discusses “awrah” (private parts). Mahmud Yunus cited the saying of Ibn Abbas, stating that *“According to the interpretation of Ibn Abbas, the parts of the body that are commonly uncovered are the face and the two palms.”*⁶⁵ In the explanation of Sūrat al-Baqara 2/228-231 regarding the rights and obligations of husband and wife, Mahmud Yunus cited the saying of Ibn Abbas as follows: *“Verily, I adorn myself for*

⁶⁰ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, VI.

⁶¹ Sūrat al-Najm 53/39.

⁶² Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 785.

⁶³ Zarkashī, *Al-Burhān*, 2/176.

⁶⁴ Muhammad ‘Abdul‘azīm az-Zurqānī, *Manāhilu’l-‘irfān Fi ‘ulūmi’l-Kur‘ān* (Cairo: ‘Isa al-Bab al-Halabī, 1362), 2/13.

⁶⁵ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 516.

my wife, just as she adorns herself for me”.⁶⁶ Besides Ibn Abbas, the only other companions’ names cited by Mahmud Yunus are Abū Bakr (d. 13/634)⁶⁷, Dzar al-Gifārī (d. 32/653)⁶⁸, and Ali b. Abi Tālib (d. 40/661).⁶⁹ As for Mahmud Yunus’s citations of the sayings of the tabi‘īn by mentioning their names, it can also be said that they are quite few. Among them are Mujāhid b. Jabr (d. 103/721) and al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728). An example of interpretation using the sayings of the tabi‘īn is the explanation of Sūrat al-A‘rāf 7/ 163-166, where Yunus cited the saying of Mujāhid that the Children of Israel became monkeys, which means their behavior and personality resembled that of monkeys.⁷⁰

4. 3.4.4. The Characteristic of Language in Interpretation

Like most commentators, Mahmud Yunus also discussed the characteristic of language in interpreting the Quran, as this is an important matter for understanding the Quran properly.⁷¹ However, it can be said that the discussion on the aspect of language in the interpretation of the Quran is quite limited. Not all verses of the Quran are explained in detail in terms of language aspect. Only on a few words that are considered necessary, Yunus explained the language aspect of those words. The language explanations in the interpretation of the Quran usually cover the aspect of the origin of words, changes in words, and the meaning of those words in the Indonesian language. When discussing Sūrat al-Qadr, Yunus explains the word “qadr” which comes from the word “qadara” and is related to the word “taqdīr”. Yunus says that the word “qadr” comes from the word “qadara”, “yaqdurū”, “qadran/qadratan”, which means a lot in Arabic. Then, he explains words related to “qadr”, such as the word “taqdīr” which means to determine the amount of something, “Layla al-Qadr (the Night of Qadr)” which means the night in which matters are determined, and other expressions related to the word “qadr”.⁷² Yunus also explained the various meanings of a word, for example the word “khayr”, which can mean goodness or the opposite of the word “sharr” (evil). The word can also mean wealth, and can also mean “better” as in the phrase وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ “But to fast is better for you...”^{73,74}

5. 3.4.5. The Use of Asbāb al-Nuzūl in Interpretation

The knowledge of asbāb al-nuzūl is a very important tool in understanding the Quran correctly. This is because many verses of the Quran have a specific context, which is related

⁶⁶ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 49.

⁶⁷ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 121.

⁶⁸ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 390.

⁶⁹ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 733.

⁷⁰ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 238.

⁷¹ Ibn Asad al-Maḥāsibī, *Fahmu 'l-Qur'ān Wa Ma'ānih*, 248.

⁷² Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 912.

⁷³ Sūrat al-Baqara 2/184.

⁷⁴ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 45.

to the meaning of the verse. Mahmud Yunus, in several places in his tafsir, also cites the reports of asbāb al-nuzūl to explain the context of the verses in more detail, although it can be said that the explanation of asbāb al-nuzūl is quite minimal. One example of an explanation of asbāb al-nuzūl is in the interpretation of Sūrat al-Sajda 32/34, where Yunus cites a narration about Haris b. Amr who asked the Prophet about the time of the Day of Judgment.⁷⁵

6. 3.4.6. The Relevance of Verses and Surahs

The term “munāsabah” in interpretation means seeking relationships between verses and chapters in the Quran in order to find similarities or connections in meaning between one verse or chapter and another.⁷⁶ Having a proper understanding of munāsabah is crucial in interpreting the Quran accurately.⁷⁷ In his interpretation, Yunus does not always explain the aspect of munāsabah between verses or chapters of the Quran. It can be said that the explanation about munāsabah is quite limited. Yunus sometimes explains the aspect of munāsabah in verses that have a direct thematic connection, such as the relationship between Sūrat al-Baqara 2/219 and 220, where the end of the first verse is directly related to the beginning of the second verse.⁷⁸

Sometimes, Yunus explains munāsabah in verses that discuss the same theme, where one verse complements the explanation of another verse. For example, in the interpretation of Sūrat al-Nūr 24/26, *الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ* “Wicked women are for wicked men, and wicked men are for wicked women. And virtuous women are for virtuous men, and virtuous men are for virtuous women.” Yunus stated that the verse is an additional explanation to Sūrat al-Nūr 24/3, which explains that male adulterers may only marry female adulterers.⁷⁹

7. 3.4.7. Interpretation with the Effort of Reason

Mahmud Yunus is highly aware that intellect is extremely important for humans to be able to discover the truth. When interpreting Sūrat al-Ra’d 13/19, Yunus stated that intellect is crucial in obtaining knowledge and accepting the truth. Intellect needs to be educated in order to be sharp enough to contemplate the greatness of Allah, reflect on nature, and distinguish between what is beneficial and what is harmful.⁸⁰ The uniqueness

⁷⁵ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 608.

⁷⁶ Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍl ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Suyūṭī, *Al-Itqān Fī ‘ulūmi’l-Qur’ān*, critical ed. Muhammad Abū al-Faḍl Ibrahim (Beirut: Dāru’l-Fikr, 1429), 3/369; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 203.

⁷⁷ Ibn Asad al-Maḥāsibī, *Fahmu’l-Qur’ān Wa Ma’ānih*, 248; Dhahabī, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssırūn*, 1/197; Mannā Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī ‘ulūmi’l-Qur’ān* (Cairo: Maktabat Wahba, 2000), 96.

⁷⁸ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 46.

⁷⁹ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 514.

⁸⁰ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 354.

of human beings as creations of Allah is distinguished by the presence of intellect.⁸¹ Intellect also plays a significant role in understanding religious texts in order to gain a proper understanding in interpretation.⁸² From the very beginning, the first surah of the Quran, Sūrat al-Qalam, has combined the effort and help of Allah, intellect and heart, thought and remembrance, faith and knowledge.⁸³

In several instances in his interpretation, Mahmud Yunus uses his intellectual effort to explain Quranic verses within the context of the contemporary age. For example, when explaining the meaning of Sūrat al-Anfāl 8/60, Yunus stated that preparing strength for a country means preparing strength to fight against the enemy. This is manifested in the form of sufficient strength and maintaining surveillance on the borders of the country. That is why present-day countries have perfect preparations, which is to intimidate their enemies.⁸⁴ Another example of the use of intellectual effort in interpretation can be seen in the explanation of Sūrat al-Nisā' 4/116, which at first glance appears to be the same as Sūrat al-Nisā' 4/115, giving the impression that the Quran is repeating its verses. Mahmud Yunus emphasizes that there are indeed repeated verses in the Quran. This is because the Quran is not just a book that, once read and understood, no longer needs to be read again. Mahmud Yunus portrays the Quran as a Friday sermon that must be repeated so that its contents can be embedded in one's heart. This is because the Quran is a book that contains guidance, advice, and teachings for man to acquire good morals. Therefore, it is only natural that the Quran must be read repeatedly, both in prayer and outside of prayer.⁸⁵

8. 3.4.8. Interpretation Using Modern Science

One characteristic of modern-contemporary exegesis is the discussion of Quranic verses using an approach based on modern science. In this case, the Quran is considered to have a miracle in the form of the harmony of its verses with modern scientific knowledge, proving that the Quran comes from Allah, the Creator. In several places in his tafsir, Mahmud Yunus explains the Quran using a modern scientific approach, especially in verses related to science. Mahmud Yunus also cites opinions from the experts of modern science using the term "doctor"⁸⁶, "specialist in knowledge"⁸⁷, "expert in natural sciences and technology"⁸⁸,

⁸¹ Aḥmad Maḥmūd Muḥammad Ābid, *al-'Aql bayna al-Firāq al-Islāmiyah Qadīman wa Hadīthan* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012), 72.

⁸² Zurqānī, *Manāhilu l-'irfān*, 2/59-60; Dhahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, 188-189.

⁸³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 7.

⁸⁴ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 256.

⁸⁵ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 131.

⁸⁶ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 119, 530, 713, 909.

⁸⁷ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 470, 497, 531.

⁸⁸ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 644.

“modern astronomer”⁸⁹, “expert in astronomy”⁹⁰. An example of Yunus’ interpretation with scientific explanation is about the interpretation of *Sūrat al-Anbiyā’* 21/30. Regarding that verse, Yunus said:

“This condition is in accordance with the opinion of modern Falak experts today. They have determined that the Earth and the stars that revolve around it all originate from the Sun. Then the Earth was ejected (scattered) from the Sun, then it circled around the Sun and also rotated on its axis. Meanwhile, the Moon originated from the Earth. At the time when the Earth was not yet cold and was spinning rapidly around its axis, the Moon was ejected (scattered) from it, then it circled around the Earth and rotated on its axis.”⁹¹

9. 3.4.9. The Study of Jurisprudence in Quranic Exegesis

In his commentary, Mahmud Yunus generally explains the issues of jurisprudence, although in some places he provides detailed explanations of the opinions of scholars regarding a particular issue. Among the names of the jurists he quotes are those of Abū Ḥanīfa (d. 150/767)⁹², Awzā’ī (d. 157/774)⁹³, Mālik b. Anas (d. 179/795)⁹⁴, Shāfi’ī (d. 204/820)⁹⁵, and Ahmad b. Hanbal (241/855)⁹⁶. An example of the study of jurisprudence in the Quranic exegesis is the difference among scholars regarding the prohibition of eating the meat of wild animals discussed in verses 168-173 of *Sūrat al-Baqara*. Mahmud Yunus explains that according to Shāfi’ī, Abū Ḥanīfa, and Ahmad b. Hanbal, eating the meat of wild animals and birds caught by talons is considered haram (prohibited). However, according to Imam Malik, it is not haram, but only disliked (*makrūh*).⁹⁷

10. 3.4.10. The Sufi Approach in Quranic Exegesis.

Regarding the Sufi approach in Quranic exegesis, in some places Mahmud Yunus appears to discuss the Quran by revealing the aspect of Sufism of the Quranic verses. Thus, it can be said that Mahmud Yunus is among the scholars who are in favor of the Sufi approach in Quranic exegesis, although the use of this approach is relatively minimal. One example of interpretation in accordance with Sufi style is the explanation of the verse, *رُدُّوْهَا عَلَیَّ ۖ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ* “He ordered, ‘Bring them back to me!’ Then he began to rub down their legs and necks.”⁹⁸ Regarding the verse, Yunus cites the opinion of Sufi scholars

⁸⁹ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 470.

⁹⁰ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 650, 711, 858, 901.

⁹¹ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 470.

⁹² Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 35, 48, 197.

⁹³ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 48.

⁹⁴ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 35, 197.

⁹⁵ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 35, 146, 197.

⁹⁶ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 35, 197.

⁹⁷ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 35.

⁹⁸ *Sūrat Şād* 38/33.

who say that everything that can cause forgetfulness of worshiping Allah should be sacrificed, just like the horses that were slaughtered in that verse. Because those horses caused Solomon to be negligent and forget to worship Allah, they were then slaughtered, and their meat was given to the poor.⁹⁹

Although Yunus seems to agree with the Sufi approach in interpreting the Quran, he also appears to criticize the mistaken views of Sufism. An example of this is his criticism of the explanation of the term “awliyā’ allāh (the allies of Allah)” in Sūrat Yūnus 10/62. Mahmud Yunus seems to criticize the views of Sufi practitioners, especially those in Indonesia, who say that “awliyā’ allāh” or “waly allāh (as singular)” is a saint person who can do strange and miraculous things such as walking on water, knowing the innermost thoughts of a person, and so on. Some even refer to a “waly allāh” as someone who is mentally deficient and whose behavior is bizarre. Yunus says that this is not the meaning of “waly allāh” in the terminology of the Quran.¹⁰⁰

Conclusion

Mahmud Yunus is an Indonesian scholar specialized in the field of Quranic exegesis and Islamic education, who has been dedicated to the study of Quranic exegesis, the science of the Quran, and Islamic education for a long time. His expertise in the field of exegesis is evidenced by the various works he has written. Among his most phenomenal works is the *Tafsir Quran Karim*, a work in the form of a translation-exegesis of the Quran that explains the complete contents of the Quran in 30 concise and compact juz. The work is intended to serve as a reference for non-Arabic speaking communities, in this case, Indonesian society. To enable them study and understand the contents of the Quran. At that time, many scholars believed that it was forbidden to translate and interpret the Quran into the Indonesian language, but Mahmud Yunus opposed this view because the community indeed needed references to learn the meanings of the Quran.

The interpretation of the Quran has the characteristic of being an interpretation in the form of a translation of the Quran, along with explanations or interpretations of the Quran that are written in a concise and easy-to-understand language. This interpretation takes information from various sources, such as *Tafsīr Jalālayn* by al-Mahallī and al-Suyūṭī, *Durr al-Manṣūr* by al-Suyūṭī, and *al-Manār* by Muhammad Abduh, as well as opinions from experts of interpretation like Abū Muslim. The interpretation of the Quran uses various methods commonly used by exegetes, such as interpreting the Quran with the Quran itself, interpreting with the use of hadith, the sayings of scholars, the use of asbāb al-nuzūl (occasions of revelation) and munāsabah (contextual relevance), as well as the use of

⁹⁹ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 672.

¹⁰⁰ Yunus, *Tafsir Quran Karim*, 300.

rationality and Sufi approaches. In addition, this interpretation also explains the Quran using modern scientific tools to reveal the miraculous and wondrous aspects of the Quran.

Kaynakça | References | مصدر

- Abdulloh, Muhammad. "Pembaharuan Pemikiran Mahmud Yunus Tentang Pendidikan Islam Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Modern." *Jurnal Al-Murabbi* 5/2 (2020), 22–33. <https://doi.org/10.35891/amb.v5i2.2109>
- Ābid, Aḥmad Maḥmūd Muḥammad. *al-‘Aql bayna al-Firāq al-Islāmiyah Qadīman wa Hadīthan*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2012.
- Akhyar, Faijul. *Diskursus Metodologi Dan Karya-Karya Tafsir al-Quran Generasi Awal Di Indonesia*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2021.
- Albasiroh, Anisa. *Terjemahan Tafsir Al-Quran Al-Karīm Karya Mahmud Yunus: Kalimat Majemuk Subordinatif Hubungan Komplemtasi Dalam Surat Al-Baqarah*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, Fakultas Adab dan Humaniora, Undergraduate Thesis, 2015. <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/31965>
- Amnesti, Muhammad Esa Prasastia. "Karakteristik Penafsiran Alquran Dan Tafsirnya Karya Tim Kementerian Agama Republik Indonesia." *Ascarya: Journal of Islamic Science, Culture, and Social Studies* 1/2 (August 6, 2021), 90–106. <https://doi.org/10.53754/iscs.v1i2.18>
- Andriawan, Didik. "Bisri Mustofa And His Work Entitling Al-Ibriz Li Ma‘rifati Tafsir al-Qur‘ān al-Aziz." *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (2022), 56–74. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1117011>
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur‘an Di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, Cet. 1., 2003.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 74th Ed., 2019.
- Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn al-. *Al-Tafsir Wa al-Mufasssırūn*. 3 Volume. Cairo: Maktabatu Wahba, 7th Ed., no date.
- Fajri, Muhammad. "Dynamics of The Study of The Quran in Indonesia: Language and Paradigm." *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies* 5/1 (August 29, 2021), 59. <https://doi.org/10.30983/it.v5i1.4130>
- Halimatussa’diyah. *Karakteristik Tafsir Di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz ‘Amma Risālat Al-Qawl Al-Bayān Dan Kitāb Al-Burhān*. Jakarta: Sakata Cendikia, 2020.
- Hamzah, Syeh Hawib. "Pemikiran Mahmud Yunus Dalam Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia." *Dinamika Ilmu* 14/1 (2014), 123–147. <https://doi.org/10.21093/di.v14i1.18>
- Hasanah, Niswatin. *Konsep Pendidikan Islam Perspektif Mahmud Yunus*. IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009.
- Ibn Asad al-Maḥāsibī, Abū ‘Abdillāh al-Ḥārith. *Fahmu’l-Qur‘ān Wa Ma‘ānih*. ed. Husayn al-Qūtili. 1 Volume. Beirut: Dāru’l-Fikr, Dāru’l-Kindī, 2nd Ed., no date.
- Ibrahim, Sulaiman. "Karakteristik Tafsir Al-Qur‘ān Al-Karīm Karya Mahmud Yunus." *Jurnal Al-Ulum* 11/2 (2011), 397–420.
- Jamal, Khairunnas. "Wawasan Keindonesiaan Dalam Tafsir Al Qur‘an Al Karim Karya Mahmud Yunus." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 16/1 (2017), 28–44.
- Khader Ahmad, K. M. "Ketokohan Mahmud Yunus Dalam Bidang Tafsir Al-Quran: Kajian Terhadap Tafsir Kitab Tafsir Qur‘an Karim." *The 2nd Annual International Quranic*

- Conference 2012 (MUQADDAS)*, 2012.
- Mujahidin, Anwar. "Hubungan Kebudayaan Tafsir Indonesia Analisis Kisah Ibrahim Dan Musa Dalam Tafsir Karya Mahmud Yunus, Hamka, Dan M. Quraish Shihab." *Nun* 3/1 (2017), 89–116. <https://doi.org/10.32459/nun.v3i1.16>
- Musa, Muhammad Arif et al. "Terjemahan Ayat Amthal Di Dalam Al-Quran: Kajian Terhadap Tafsir Quran Karim Karya Prof. Dr. H. Mahmud Yunus." *Journal of Ma Alim Al-Qur'an Wa Al-Sunnah*. <http://jmqs.usim.edu.my/index.php/jmqs/article/view/180>
- Musaddad, Endad. "Metode Tafsir Mahmud Yunus." *Al-Fath* 1/1 (2007), 34–45. <https://doi.org/10.32678/alfath.v1i1.3267>
- Pajriah, Siti - Faqih, Sahlan Muhammad. "Tafsir Resmi Versi Pemerintah Di Indonesia." *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 1/2 (May 4, 2021). <https://doi.org/10.15575/jis.v1i2.11472>
- Qaṭṭān, Mannā' Khalil al-. *Mabāḥiṣ Fī 'ulūmi'l-Qur'ān*. Cairo: Maktabatu Wahba, 2000.
- Rahmi, Yulia. "Konstruksi Manhaj Akademisi Terhadap Kitab Tafsir Al-Fatihah Karya Mahmud Yunus." *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies* 4/2 (2020), 165–175. <http://dx.doi.org/10.30983/it.v4i2.3407>
- Roifa, Rifa et al. "Perkembangan Tafsir Di Indonesia (Pra Kemerdekaan 1900-1945)." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2/1 (2017), 21–36. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v2i1.1806>
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. 1 Volume. Bandung: Mizan, 1st Ed., 1996.
- Siti, Kusri et al. *Jejak Pemikiran Pendidikan Ulama Nusantara: Genealogi, Historiografi, Dan Kontekstualisasi Pendidikan Islam Di Nusantara*. CV. Asna Pustaka, 2021. <https://books.google.co.id/books?id=iKdVEAAAQBAJ>
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍl 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Al-Itqān Fī 'ulūmi'l-Qur'ān*. critical ed. Muhammad Abū al-Faḍl Ibrahim. 4 Volume. Beirut: Dāru'l-Fikr, 1429.
- Syarifah, Nurus. "Tafsir Akademik Karya Mahmud Yunus: Corak Ilmiah, Sosial Dan Intelektual Dalam Tafsir Al-Qur'an Al-Karim." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 5/1 (2020), 104–119. <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v5i1.1157>
- 'Uthaymīn, Muhammad b. Sālih b. Muhammad al-. *Uṣūlun Fī't-Tafsīr*. Cairo: al-Maktaba al-Islāmiyya, 1st Ed., 1422.
- Wirianto, Dicky. "Meretas Konsep Tasawuf Syaikh Abdurrauf Al-Singkili." *Dalam Jurnal Islamic Studies* 1/1 (2012).
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Quran Karim*. Selangor: Klang Book Center, 7th Ed., 2003.
- Zarkashī, Abū 'Abdillāh Badruddīn Muhammad b. Bahādir b. 'Abdillāh az-. *Al-Burhān Fī 'ulūmi'l-Kur'ān*. critical ed. Muhammad Abū al-Faḍl Ibrahim. 2 Volume. Cairo: Dāru't-Turās, 1st Ed., no date.
- Zurqānī, Muhammad 'Abdul'azīm az-. *Manāhilu'l-'irfān Fī 'ulūmi'l-Kur'ān*. Cairo: 'Isa al-Bab al-Halabī, 1362.



Kur'ân-Sünnet Birlikteliği Açısından Peygamberlerin Beşer Cinsinden Gönderilme Hikmetleri

Abdullah Koçak | <https://orcid.org/0000-0003-2000-7843> | abdullah.kocak.19@hotmail.com

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı,

Çorum, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x8m3269>

Öz

Yüce Allah dünya hayatında insanoğlunu başıboş bırakmamış, yaratılma gayesini bildirmek ve doğru yolu göstermek için insana vahiy yoluyla yön vermiştir. İlk insandan itibaren beşerin yaratıcısıyla olan bu iletişimi elçileri aracılığıyla kesintisiz bir şekilde ve kelama dayalı olarak devam etmiştir. İslam dininde Allah'ın hitabının insanlıkla buluşması peygamberler vasıtasıyla gerçekleştiği için tabî olarak peygamberlik müessesine ilişkin birçok akademik çalışma kaleme alınmıştır. Bu bağlamda peygamberlerin beşeriyeti de irili ufaklı birçok akademik araştırmaya konu olmuş ve literatürde önemli bir yer edinmiştir. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla bahse konu çalışmalarda daha ziyade peygamberlerin beşeriyeti üzerinde durulmuş, onların insanlığa beşer cinsinden gönderilme hikmetlerine ilişkin ise spesifik bir çalışma kaleme alınmamıştır. İşte bu makaleyle bir taraftan literatürdeki bahse konu eksikliğin giderilmesi hedeflenirken, diğer taraftan Şâri'in insanlığa beşer cinsinden peygamberler göndermesindeki lütuf ve hikmetlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmanın bir diğer amacı da, beşer cinsinden peygamber gönderilemeyeceğini iddia eden bazı grupların bu yaklaşımlarına karşı Yüce Allah'ın insan cinsinden peygamber göndermesindeki hikmet ve lütfunu ortaya çıkarmaktır. Araştırmada öncelikle hikmet kavramına temas edilmiş, akabinde peygamberlerin beşer olarak gönderildiğini vurgulayan âyetlerin klasik ve modern tefsirlerde nasıl anlaşıldığı incelenmiş, ardından âyet ve tefsirlerden elde edilen hikmetlerin sünnet içerisinde ne şekilde vücut bulduğu gözler önüne serilmiştir. Ayrıca konu çerçevesinde tarihte marjinal bir yapıdayken son yüzyıllarda daha fazla işitilen Kur'ân İslâm'ı söylemlerinin açmazlığına da yer yer temas edilerek, Kur'an-sünnet birlikteliği/bütünlüğü gerekleriyle ortaya konulmuştur. Çalışmada yöntem olarak karşılaştırma, analiz ve değerlendirme metotları kullanılmıştır. Sonuç olarak; herhangi bir hususla alakalı belirlemiş olduğu normlarında hikmet ve maslahat prensiplerini gözeterek Şâri'nin, beşer cinsinden peygamber göndermesinin de birçok hikmetinin bulunduğu tespit

edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Sünnet, Peygamber, Beşer, Hikmet.

Atıf Bilgisi

Koçak, Abdullah. "Kur'ân-Sünnet Birlikteliği Açısından Peygamberlerin Beşer Cinsinden Gönderilme Hikmetleri". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 83-112.

Geliş Tarihi	14.08.2023
Kabul Tarihi	12.09.2023
Yayın Tarihi	30.11.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Wisdom of Sending the Prophets as Humans in the Context of the Qur'ân-Sunnah Unity

Abdullah Koçak | <https://orcid.org/0000-0003-2000-784> | abdullah.kocak.19@hotmail.com

PhD student, Hitit University Graduate Education Institute, Department of Hadith,
Çorum, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x8m3269>

Abstract

Allah did not leave mankind unattended in the life of world, but gave direction to man through revelation in order to inform the purpose of his creation and show the right path. Since the first human, this communication of man with his creator has continued uninterruptedly and based on the word through his ambassadors. Since the meeting of Allah's address with humanity in the religion of Islam is realized through prophets, naturally, many academic studies have been written on the institution of prophecy. In this context, the humanity of the prophets has also been the subject of many academic studies, large and small, and has gained an important place in the literature. However, as far as we can determine, the studies in question mostly focused on the humanity of the prophets, and no specific study was written about the wisdom of sending them to humanity as human beings. With this article, on the one hand, it is aimed to eliminate the deficiency in the literature, on the other hand, it is aimed to reveal the grace and wisdom of Shari in sending humankind prophets to humanity. Another purpose of the study is to reveal the wisdom and grace of Almighty Allah in sending human-kind prophets against these approaches of some groups claiming that it is not possible to send a human prophet. In the research, first of all, the concept of wisdom was touched on, then it was examined how the verses emphasizing that the prophets were sent as human beings were understood in classical and modern interpretations, and then it was revealed how the wisdom obtained from the verses and tafsir was embodied in the sunnah. In addition, within the framework of the subject, the dilemma of the Qur'ânic Islâm discourses, which have been heard more in recent centuries, while they were in a marginal structure in history, were also touched on from time to time, and the unity/integrity of the Qur'ân-sunnah was put forward. Comparison, analysis and evaluation methods were used as a method in the study. In conclusion; It has been determined that God, who observes the principles of wisdom and maslaha in the norms he has determined regarding any issue, has many wisdoms in sending a human prophet.

Keywords

Hadith, Sunnah, Prophet, Human, Wisdom.

Citation

Koçak, Abdullah. “Kur'ân-Sünnet Birlikteliği Açısından Peygamberlerin Beşer Cinsinden Gönderilme Hikmetleri”. *Nisar* 3 (Kasım 2023), 83-112.

Date of Submission	14.08.2023
Date of Acceptance	12.09.2023
Date of Publication	30.11.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Yüce Kitap, tarih boyunca insanlığa gönderilen tüm peygamberlerin beşer olduğunu açık bir şekilde vurgulamaktadır.¹ İslâm'ın temel referans kaynakları dikkate alındığında, peygamberlerin insan cinsinden gönderilmesinin Allah'ın değişmeyen bir kanunu olduğu açık bir şekilde müşahade edilmektedir. Bu kanun gereği Hz. Muhammed de diğer peygamberler gibi insanlığa beşer cinsinden gönderilmiştir.²

Yüce Allah, herhangi bir hususla alakalı belirlemiş olduğu normlarında hikmet ve maslahat prensiplerini gözetmektedir.³ Bu çerçevede yarattıklarında/var ettiklerinde hikmet bulunan⁴ ve hakîm vasfıyla muttasıf olan Yaratıcının, yüce kitapta da beyan edildiği üzere⁵ insan cinsinden peygamber göndermesinin de bir hikmeti bulunmaktadır.

Sünnet, kitap ile sıkı bir birliktelik içerisinde. İslâm âlimlerinin çağlar boyunca çok çeşitli ilim dallarında ortaya koydukları yüzlerce eserden herhangi bir tanesini okuyanlar veya İslâm'ın tebliğine muhatap olanlar ilk olarak bu iki temel kaynaktan haberdar olurlar. Tek başına bu durum bile Kur'an ile sünnetin birlikteliğini/bütünlüğünü, bu iki kaynağın tıpkı ruhla beden gibi birbirine bağlı olduğunu göstermeye yetmektedir.⁶ Dolayısıyla Kur'an ve sünnet İslâm dininin birbirlerini tamamlayan iki unsurudur.⁷

Bu noktada Kur'an ve sünnetin birlikteliğine, aralarında herhangi bir çelişki ve aykırılık bulunmadığına dikkat çeken Ebû Hanîfe'nin şu ifadelerini hatırlamak yerinde olacaktır: Allah'ın nebisi Kitâbullah'a aykırı davranamaz. Kitâbullah'a aykırı davranan da Allah'ın nebîsi olamaz.⁸ Sünnet olmadan sadece Kur'an ile yetinilerek İslâm dininin anlaşılması ve

¹ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Âl-i İmrân, 3/59, 164; el-Mâide, 5/75; Hûd, 11/27; er-Râ'd, 13/38; İbrâhîm, 14/10-11; el-İsrâ, 17/90-94; el-Kehf, 18/110; el-Enbiyâ, 21/3-8; el-Mü'minûn, 23/23/24, 32-34, 45-47; el-Furkân, 25/20; Yâsîn, 36/13-15; Fussilet, 41/6.

² el-Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî, *Şahîḫu'l-Buḥârî*, thk. Muştafa Dîb el-Buġâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), "Kible", 4 (No: 392); Suleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ûtî (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), "Tahâret", 91 (No: 234).

³ Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fetḫullâh Ḥalîf (İskenderiye: y.y., ts.), 69; Nüreddîn es-Şâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: İsam Yayınları, 1435/2014), 241; İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ġirnâti eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen es-Selmân (b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 2/9; M. Sait Özervarlı, "Hikmet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/512.

⁴ el-Mü'minûn, 23/115.

⁵ Âl-i İmrân, 3/164.

⁶ Raşit Küçük, "Kur'an Sünnet ilişkisi ve Birlikteliği", *Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi-Sünnetin Dindeki Yeri*, ed. İsmail Lütfi Çakan (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 123.

⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 4/314-317.

⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim el-Fıkh'u'l-Ebsaṭ el-Fıkh'u'l-Ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasiyye*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevşerî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001), 26. Ebû Hanîfe'den rivâyet edilen bu ifadeleri anlam ve bağlamından kopararak, Ebû Hanîfe'nin bu lafızlarla hadislere

yaşanması mümkün olmadığı gibi sünneti doğru anlamak için de Kur'ân'a başvurmak hayati önem taşımaktadır.⁹ Dolayısıyla İslâm dinini doğru anlamak isteyen her kişi Kur'ân ve sünneti birlikte değerlendirmek zorundadır. Zira Hz. Peygamber, sîreti ve sünnetiyle ilâhî vahyi/Kur'ân'ı adeta yaşayan bir hayata dönüştürmüştür.¹⁰

Peygamberlerin beşer oluşları irili ufaklı birçok akademik araştırmaya konu olmuş ve literatürde önemli bir yer edinmiştir. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla bahse konu çalışmalarda daha ziyade peygamberlerin beşer oluşları üzerinde durulmuş, onların insanlığa beşer cinsinden gönderilme hikmetlerine ilişkin ise spesifik bir çalışma kaleme alınmamıştır.

İşte bu araştırma, “peygamberlerin insan cinsinden gönderilme hikmetleri” bağlamında Kur'ân'ın ve sünnetin zikredilen birlikteliğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmanın bir diğer amacı da, insan cinsinden peygamber gönderilemeyeceğini iddia eden bazı grupların¹¹ bu yaklaşımlarına karşı Allah'ın beşer cinsinden peygamber göndermesindeki hikmet ve lütfunu ortaya çıkarmaktır. Ayrıca konu çerçevesinde tarihte marjinal bir yapıdayken son yüzyıllarda daha fazla işitilen¹² Kur'ân İslâm'ı söylemlerinin¹³

tepkili olduğu ve rivâyetleri reddettiği vehmini uyandırmak isteyen bazı gruplar da bulunmaktadır. Mesela Emre Dorman bunlardan biridir (bk. Emre Dorman, Allah'a Öğretilen Din (İstanbul: İstanbul Yayınevi, ts.), 104-108). Aslında Ebû Hanîfe bu ifadeleriyle hadislerin anlaşılması noktasında bir metot geliştirerek Kur'ân ve sünnetin birlikteliğine, aralarında herhangi bir çelişki ve aykırılık bulunmadığına dikkat çekmektedir. Onun bu ifadelerini hadisleri reddetme olarak algılamak son derece tutarsız bir yaklaşımdır. Zira Ebû Hanîfe'nin mezkûr ifadelerinin akabinde “Resûlullah'ın konuştuğu her şey biz ister işitelim, isterse de işitmeyelim başımız gözümüz üstünerdir. Bu sözlere iman eder ve bu lafızların Peygamberin söylediği gibi olduğuna şahadet ederiz.” şeklindeki ifadeleri bu durumu net bir şekilde anlamamız için yeterlidir. (bk. Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim, 28). Ebû Hanîfe'nin hadisleri teşrîh bir kaynak olarak görme noktasında diğer imamlardan herhangi bir farkının bulunmadığı bilgisi için bk. İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012).

⁹ Saffet Sancaklı, Sünneti Doğru Anlamak (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 137; Hayrettin Karaman, “Kur'an'a Göre Hz. Muhammed”, Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı, ed. Mahfuz Söylemez (b.y.: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2014), 50.

¹⁰ Yusuf el-Karađâvî, Sünneti Anlamada Yöntem, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011), 123, 210.

¹¹ Sâbiî ve Berâhime gibi gruplar bazı gerekçelerle insan cinsinden peygamber gönderilemeyeceğini beyan etmektedirler. bk. Ebu'l-Feth Muḥammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl (b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.), 2/72.

¹² M. Hayri Kırbaoğlu, İslâm'ın Kurucu Metni Kur'an Araştırmaları (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 303, 304.

¹³ Kur'âncılık, Kur'âniyyun, Kur'ân Müslümanlığı olarak anılan Kur'ân İslâm'ı, Kur'ân dışındaki hiçbir şeyin dinde hüccet olmayacağı ileri süren anlayıştır. Bu konuda bk. Muhammed Tevfik Sıdıkî, “el-İslâm Hüve'l-Kurân Vaḥdeh: arâun ve efkârun”, Mecelletu'l-Menâr 9/7 (1324/1906); Abdülhamit Birişik, “Kur'âniyyûn” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/428-429; Enbiya Yıldırım, Kur'ân Bize Yeter Söylemi (Ankara: Takdim Yayınları, 2019), 15-18; Kırbaoğlu, İslâm Düşüncesinde Sünnet, 128-213; Sancaklı, Sünneti Doğru Anlamak, 114-121; Akımın önde gelen temsilcileri için ise bk. Zohreh Akhavan Moghaddam-Seyyed Majid Nabavî, çev. Mehmet Beşir Ergin, “Kur'âniyyûn Temsilcileri ve Bibliyografyaları Üzerine Bir Çalışma”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

açmazlığına da temas edilecektir. Bu kapsamda konu bağlamında bir taraftan Allah'ın beşer cinsinden peygamber gönderme hikmetleri anlaşılırken, diğer taraftan Kur'an ve sünnetin birlikteliği ortaya konulacaktır.

Araştırmada öncelikle peygamberlerin beşer olarak gönderildiğini vurgulayan âyetlerin klasik ve modern tefsirlerde nasıl anlaşıldığı incelenecek, akabinde âyet ve tefsirlerden elde edilen hikmetlerin, sünnet içerisinde ne şekilde vücut bulduğu gözler önüne serilecektir. Yöntem olarak karşılaştırma, analiz ve değerlendirme metotları kullanılacaktır. Konuyu ele almadan önce hikmet kavramının anlam ve kullanımlarına ilişkin kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır.

1. Hikmet kavramının mahiyeti

Hikmet kavramıyla ne kastedildiğini ortaya koyabilmek için bu kavramın manasına ilişkin kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır. Din ve felsefe alanında sıkça karşılaşılan, “حکم” kökünden türeyen, ilmî ve amelî olarak ikiye ayrılan hikmet,¹⁴ eşyanın mahiyetini bilerek ona göre davranmak, adaletle hükmetmek, söz ve amelde isabet etmek, ilim ve amel birlikteliği, gerçeğe uygun olan her türlü söz,¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır.

Hikmetin bazı tamlamalarla birlikte kullanımlarına işaret eden Seyyid Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413), ilâhî hikmeti; insan iradesinin kontrol edemediği, maddeden sıyrılmış varlıkların hallerini inceleyen ilim dalı olarak tanımlamıştır.¹⁶

Râzî (öl. 606/1210), Muḳâtil b. Süleymân'dan (öl. 150/767) nakille Kur'an'da geçen hikmet kelimelerinin dört anlamı olduğunu vurgulamaktadır. Bunlar; Kur'an-ı Kerîm'in öğütleri,¹⁷ hayrete düşürücü sırları barındıran Kur'an,¹⁸ ilim ve anlayış¹⁹ ile nübüvvettir.²⁰ Ayrıca Râzî bu anlamların hepsinin ilim manasına geldiğini dile getirmektedir.²¹

Dergisi 50/50 (2020), 228-241.

¹⁴ Muhammed b. Muhammed Abdurrezзақ Ebu'l-Feyz Murtaḳa ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Vûzâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1965/2001), “Hakeme”, 31/513; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaḳḳal er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), 31.

¹⁵ ez-Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, “Hakeme”, 31/513; Ebü'l-Faḳl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Şâdir, 1414/1993), “Hakeme”, 12/140; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Heyet (Beirut: y.y., 1403/1983), 31; er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 31.

¹⁶ el-Cürçânî, *Ta'rîfât*, 91.

¹⁷ el-Bakara, 2/231.

¹⁸ el-Bakara, 2/269.

¹⁹ Lokmân, 31/12.

²⁰ en-Nisâ, 4/54.

²¹ Ebü 'Abdillâh Faḳrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtiḫu'l-Ğayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 7/58; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (b.y.: Eser Neşriyat, 1979), 2/928.

Tefsirinde hikmet kavramı üzerinde önemle duran ve geniş açıklamalara yer veren Elmalılı (öl. 1878/1942) ise, kendisinden önceki müfessirlerin hikmet tanımlarından da istifade ederek hikmetin yirmi üç manasına temas etmektedir. Bu manaların bir kısmı ise şu şekildedir: Söz ve fiilde isabet, ilim ve fıkıh, eşyanın mahiyetini bilmek, icat etmek, öğüt, ilâhî ahlak ile ahlaklanmak, eşyayı yerli yerine koymak, tefekkür, ilmi ledünnî, Allah'a itaat, din ve ameldir.²² Rivâyetlerde de hikmet kavramının anlamı farklılık göstermektedir. Bu bağlamda hikmet hadislerde; faydalı ilim,²³ güzel söz,²⁴ tecrübe ve cesaret,²⁵ Kur'ân bilgisi,²⁶ öğüt ve ibret,²⁷ Allah'ı bilmek²⁸ gibi anlamlarda kullanılmıştır.²⁹

Zikredilen nakillerden hareketle hikmet kavramının din ve felsefe alanında sıkça kullanılan geniş kapsamlı bir terim olduğunu ifade edebiliriz.

2. Âyetler özelinde peygamberlerin insan cinsinden gönderilmesinin hikmetleri

Klasik ve modern dönem tefsirleri³⁰ incelendiğinde, müfessirlerin peygamberlerin insanlığa beşer cinsinden gönderilmesinin hikmetlerini genel olarak Âl-i İmrân Sûresinin 164. âyeti, İsrâ Sûresinin 95. âyeti ve Furkân Sûresinin 7. âyeti bağlamında ele aldıkları görülmektedir. Bu kapsamda araştırmamızda öncelikle mezkûr ayetlerde geçen konuya ilişkin müfessirlerin değerlendirmelerine yer vereceğiz.

2.1. Klasik dönem tefsirlerinde peygamberlerin insan cinsinden gönderilme hikmetleri

Klasik dönem tefsir yazarlarından Mâtürîdî (öl. 333/944) Âl-i İmrân Sûresinin 164. âyetiyle Furkân Sûresinin 7. âyetini tefsir ederken peygamberlerin insan cinsinden gönderilme hikmetlerini birkaç açıdan ele alarak şu açıklamalarda bulunmaktadır.

²² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/915-929.

²³ Ebû İsmâ Muḥammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fu'âd 'Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Ḥalebî, 1395/1975), "İlim", 20 (No: 2687).

²⁴ Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Musned*, thk. Merzûk b. Hiyâs ez-Zehrânî (Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 1436/2015), "Alâmâtü'n-Nübüvve" 27 (No: 259).

²⁵ Buḥârî, "Edeb", 83.

²⁶ Buḥârî, "İlim", 15 (No: 73); Buḥârî, "Zekât", 5 (No: 1343); Buḥârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 20 (No: 4738).

²⁷ Ebû Dâvûd, "Edeb", 94 (No. 5010).

²⁸ Buḥârî, "Salât", 20 (No: 342).

²⁹ Daha fazla bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Hikmet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503-511; Râzî, *Mefâtiḥu'l-Ġayb*, 7/58; Mehmet Önal, "İslam Düşüncesinde 'Hikmet' Kavramları", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2017), 113-122; Veysel Güllüce, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı Üzerine" *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 43-48; Mehmet Çalışkan, "Kur'ân'da Hikmet Kavramı", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 2001), 89-119.

³⁰ Araştırmamızda 19. yüzyıl öncesi kaleme alınan tefsirler klasik dönem, 19. yüzyıl sonrası kaleme alınan tefsirler ise çağdaş dönem olarak nitelendirilecektir. Bu ayırım için bk. Hikmet Koçyiğit, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/31 (Haziran 2014), 49.

Yaratıcının insanlara hemcinslerinden elçiler göndermesi onlar için büyük bir lütuf olup, bu lütuf ve onun hikmetleri çeşitli açılardan açıklanabilir:

1. Her cinste olduğu gibi insan cinsi de kendi özüne ülfet etmekte ve kendi hemcinslerine yakınlık duymaktadır. Peygamberlerin gönderiliş amacı insanları bir araya getirmek, onların aralarındaki ihtilafları kaldırmak ve birlik içerisinde insanlığı dine davet etmek olduğuna göre bu amaçlar ancak peygamberlerin beşer cinsinden gönderilmesiyle mümkün hale gelebilecektir.³¹

2. Peygamberlerin Allah'ın elçisi olduğunu gösterme adına birtakım mucizeler ve burhanlar göstermesi gerekmektedir. Peygamberler beşer cinsinden olmadıkları zaman mucize ve burhan ortaya koysalar da, bu durum muhataplarını onların tabiatlarından kaynaklandığı vehmine düşürecektir.³²

3. İnsanların, melekler ve cinler gibi kendi cinsi dışındaki varlıkları bilme ve onları idrak etme kudreti bulunmamaktadır. Kaldı ki beşerin melek ve cinleri göremediği malumdur. Bundan dolayı Yüce Allah tanıyabilmeleri ve mucizelerinin ortaya çıkabilmesi için insanlara kendi cinslerinden peygamberler yollamıştır.³³

Mâverdî (öl. 450/1058) ve Kırtubî (öl. 671/1273) ise İsrâ Sûresinin 94. âyetini tefsir ederken peygamberlerin beşer cinsinden gönderilme hikmetleri bağlamında şu hususları dile getirmektedir. Allah insanlara melek cinsinden bir peygamber göndermiş olsaydı, insanlar yaratılışı gereği onlardan korkar ve çekinirlerdi. Bu durum ise dini öğrenmekten insanları engellerdi.³⁴

İşârî tefsirin önde gelen temsilcilerinden Kuşeyrî (öl. 465/1072), Letâ'ifu'l-İşârât isimli tefsirinde, rivâyet tefsiri yazarı Beğavî (öl. 516/1122) ise Meâlimü't-Tenzîl adlı eserinde, peygamberlerin insan cinsinden gönderilmelerinin hikmetleri hakkında şu tespitlere yer vermektedir. Kalpler hemcinslerine daha fazla meyillidir. Şekillerin ve suretlerin benzerliği ise sevgiyi ve muhabbeti ortaya çıkarır. Eğer yeryüzünde ikamet edenler melek olsaydı, kesinlikle onlara melek cinsinden elçiler gönderilirdi. Yeryüzünde dolaşanlar insan cinsinden olduğuna göre, insanlara kendi cinsinden beşer peygamberler gönderilmesi yadırganacak bir durum değildir.³⁵

³¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/520.

³² el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/520.

³³ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/521; 8/8.

³⁴ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî*, thk. es-Seyyid İbnü Abdî'l Maksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/274; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âḥkâmi'l-Qur'an*, thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İḥfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Miṣriyye, 1384/1964), 10/332.

³⁵ 'Abdulkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (b.y.: el-Hey'etu'l-Miṣriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 2000), 2/370; el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ' Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil fi Tefsîri'l-Qur'an*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad:

İbn Keşîr (öl. 774/1373) ve Ebüssuûd (öl. 982/1574) tefsirlerinde peygamberlerin insan cinsinden gönderilmesinin Allah'ın insanlara bir lütfu ve minneti olduğuna dikkat çekerek şu açıklamalara yer vermektedirler: Allah insanlara kendi cinslerinden peygamberler göndermiştir. İnsanlara melek olarak peygamber gönderilseydi, insanlar onları anlayamazlar ve onlarla konuşamazlardı. Beşer cinsinden peygamberlerin gönderilmesi Allah'ın insanlara ihsanıdır. Dolayısıyla Allah, emrinin daha iyi anlaşılması ve insanların kendi cinslerinden olan peygamberleri daha çabuk kabullenecekleri gibi sebeplerle insanlığa beşer cinsinden peygamberler göndermiştir.³⁶

2.2. Modern dönem tefsirlerinde peygamberlerin insan cinsinden gönderilme hikmetleri

İçtimâî-edebeî tefsir örneklerinden birini te'lif eden el-Merâğî (öl. 1883/1952), İsrâ Sûresinin 95. âyeti çerçevesinde peygamberlerin beşer olarak gönderilmesinin hikmetlerini şu şekilde beyan etmektedir: Eğer yeryüzünde beşerin dolaştığı gibi melekler de dolaşsaydı, insanlara dini öğretmek ve onları irşâd etmek için Allah meleklerden peygamberler gönderirdi. Ancak melekler tabiatları gereği insanlarla bir araya gelemezler ve onlarla konuşamazlar. Bu yüzden risâlet görevinin hakkıyla ifa edilebilmesi için Allah, hikmeti gereği peygamberleri beşer olarak göndermiştir.³⁷

İçtimâî-edebeî tefsir türünün önemli temsilcilerinden Seyyid Kütub (öl. 1906/1966) ise İsrâ Sûresinin 95. âyetiyle Furkân Sûresinin 7. âyetini tefsir ederken şu değerlendirmelere yer vermektedir: İlahî hikmet gereği peygamberler insan cinsinden gönderilmiştir. Zira insanlardan peygamberler ancak diğer insanların his, amaç ve duygularını anlarlar. Beşer cinsinden bir peygamber kendisi gibi beşer olan insanların acılarını, ihtiyaçlarını ve isteklerini anlar. Çünkü en nihayetinde o da onlardan biridir. Bir diğer açıdan insanlar kendisi gibi beşer olan peygamberi rol model olarak görürler.³⁸

Peygamberler Allah'ın emrettiği ilahi hakikatleri insanlar arasında yaşayarak uygularken, bizzat insanoğluna numune-i imtisal olurlar. Peygamberlerin sözleri, fiilleri, hal ve hareketleri insanlar arasında yayılır. Hatta insanlar onun eylemlerinin künhüne vakıf olurlar. İşte böylelikle insanlar tüm benliğiyle peygamberleri taklit etmeye çalışırlar. Eğer peygamberler melek olarak gönderilseydi, insanlara örnek olamayacakları gibi insanlar da melek olarak gönderilen peygamberleri örnek almaya çaba göstermeyeceklerdi. Allah örnek olma rolünü yerine getirebilmesi için insanlığa beşer peygamberler göndermiştir. Dolayısıyla Müşriklerin Allah'tan melek bir peygamber talep etmeleri

Dâru Tîbe, 1417/1997), 5/131.

³⁶ Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 5/121; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) 5/196.

³⁷ Ahmed b. Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbi el-Halebî, 1365/1946), 15/97.

³⁸ Seyyid Kütub, *Fî Zîlâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1412/1992), 4/2251.

cahilliklerinden kaynaklanan bir istektir. Bunun da ötesinde bu talep Allah'ın insanlara olan lütfunu ve keremini hiçe saymaktır.³⁹

Şa'râvî (öl. 1911/1998), İsrâ Sûresinin 95. âyeti bağlamında peygamberlerin insan cinsinden gönderilmesini şu gerekçelere dayandırmaktadır. Ahzâb Sûresi'nde zikredildiği üzere⁴⁰ Hz. Muhammed'in insanlığa örnek olması gerekmektedir. Eğer peygamberler meleklerden olsaydı, bu örneklik nasıl tatbik olunacaktı? İnsanlar melekleri nasıl örnek alabilir ki? Peygamberler ilâhi emirlere önce kendileri uymalı, daha sonra insanlara bu emirlere uyma konusunda emredici olmalıdırlar. Bundan dolayı örnek bir yöneticinin kanunları ilk önce kendisinin tatbik etmesi gerekir. Bu çerçevede Hz. Ömer bazı kanunları çıkaracağı zaman etrafında olanları toplar ve şöyle derdi: Nefsimi kudret elinde tutan Yüce Allah'a ant içerim ki! Kim çıkardığım ve ilk önce şahsımın tatbik ettiği bu kanuna muhalefet ederse onu cezalandıracağım. Hz. Ömer önce kendisi hükümlere uyar, daha sonra insanlara hükümleri emrederdi. Çünkü ilk önce emirleri kendisine tatbik eden bir yöneticiyi gören halk, hiçbir zorlama olmaksızın kendi istekleriyle emirlere uyar.⁴¹

Tıpkı Hz. Peygamber'in durumu da bu şekildedir. Allah'tan aldığı emirleri önce kendisi tatbik ederek insanlığa örnek oldu. Mesela o kendi ehline sadakayı haram kılarken, buna mukabil zenginleri fakirlere tasaddukta bulunmaları konusunda teşvik etti. Eğer meleklerden peygamberler gelmiş olsaydı, peygamberler insanlığa örnek olamazlardı. Mesela meleklerden peygamberler gelseydi, insanlığa bazı şeyleri emredince insanların meleklerle şu şekilde mazeretler ileri sürmeleri kaçınılmaz olurdu. "Biz nasıl bu emirlere güç yetirelim? Bu emirler senin gibi şehveti bulunmayan, yemek yemeyen, nikâhlanmayan ve nesli olmayan melekler için uygundur. Biz insanlar bu tarz emirlere güç yetiremeyiz." Bundan dolayı peygamberlerin beşer olmaları gerekir. Zira beşer olan peygamberler bizzat ilâhi emirleri tatbik edince, insanlar bu emirlere uyup uymama konusunda mazeret ileri süremezler. Öyleyse peygamberler ancak beşer olarak insanlığa örnek olabilirler.⁴²

Mevdûdî de (1903/1979) benzer cümlelerle tefsirinde peygamberlerin insan cinsinden gönderilme hikmetleri bağlamında şu hususları vurgulamaktadır: Peygamberler yalnızca vahyi insanlara iletmek için gönderilmemiştir. Onlar aynı zamanda tebliğ ettiği hususlara uygun bir hayat yaşamak için de gönderilmiştir. Peygamber vahyin ilkelerini insani şartlara uygulamalı, aynı zamanda getirdiği vahyi yanlış anlayanları uyarmalıdır. Peygamberler vahyi öğretilere dayanan bir toplum inşa etmelidirler. Tüm bu durumlar insan topluluğu içerisinde gerçekleşmesi gerektiğinden bu görevi başarılı bir şekilde ancak insan olan peygamberler yerine getirebilirler.⁴³ Bu yüzden onlar sadece vahyi insanlığa ulaştırmakla

³⁹ Kuţub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4/2251.

⁴⁰ el-Ahzâb, 33/21.

⁴¹ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî el-Havâtîr* (b.y.: Matâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997), 14/8750-8753.

⁴² eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî el-Havâtîr*, 14/8750-8753.

⁴³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/139.

kalmamışlar aynı zamanda vahyin istediği hayatın pratikte uygulanışını göstermek üzere gönderilmişlerdir.⁴⁴

Saîd Havvâ'ya (öl. 1935/1989) göre Allah, rahmeti ve lütfu sebebiyle insanlara beşer cinsinden peygamberler göndermiştir. Allah'ın bu kanunu ise insanların peygamberleri örnek almaları, onları anlamaları, birbirleriyle konuşma ve kaynaşma hikmetlerini barındırmaktadır. Eğer Allah melek cinsinden peygamberler göndermiş olsaydı, sünnetullâh gereği insanlar meleklerle bir araya gelemezlerdi. Ayrıca insanlar “bu peygamberin tabiatı bizim tabiatımız gibi değil ki! Bizim sıkıntılarımızı çözsün, o bir melek onun yaptıklarına bizim gücümüz nasıl yetsin” şeklinde mazeretler ileri sürerlerdi.⁴⁵

Günümüz tefsir yazarlarından Bayraktar Bayraklı Âl-i İmrân suresinin 164. âyetini tefsir ederken “Peygamber Göndermek Lütüftur” başlığı altında şu açıklamalara yer vermektedir: *“Elçinin, insanların sıkıntılarını anlayan, onların problemlerini dert edinen biri olması ve insanlar arasından seçilmesi oldukça anlamlıdır. Önceki peygamberlerin tümü bir toplumun içinden seçilmiştir. Bu yüzden ilahî vahyi en güzel şekilde değerlendirerek hayata uygulayabilmişlerdir. Dolayısıyla beşer bir elçi görevlendirmek insanlık için büyük bir ihsan olduğundan yaratıcı insanlara bu husustaki ihsanını beyan etmektedir.”*⁴⁶

Bayraklı İsrâ suresinin 95. âyetini tefsir ederken ise şu tespitlere yer vermektedir:

“Müşriklerde Allah inancı vardır. Hatta onlar Yüce Allah'ın peygamber göndereceğinin de farkındadırlar. Ancak peygamber olarak beşerin gönderilmemesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Yüce Allah onların bu iddialarına karşı çıkarak peygamberlik müessesenin temel kuralını koymaktadır. Bu kural, beşere beşer cinsinden, meleklerle melek nev'inden peygamber gönderilmesidir. İnsana değişik mahiyetteki bir varlık peygamber olarak gönderilemez. Çünkü peygamber gönderildiği varlıkların hayatını yaşamalı ki onların sıkıntılarını anlasın, onları çözümlerin ve onlara rehber olsun. İnsan hayatı yaşamayan bir varlık bu açıdan onlara elçilik yapamaz. Yemeyen, içmeyen, günah işleme imkânı olmayan melek, tam zıttı olan insana nasıl elçilik yapacaktır? Bu yüzden yaratıcı ayette bu durumu vurgulayarak, bu husustaki temel unsurun peygamber gönderilecek varlıkların yapısı ve hayatının olduğunu ifade etmektedir.”⁴⁷

Zikrettiğimiz nakillerden hareketle peygamberlerin beşer cinsinden gönderilme hikmetlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Yüce Allah dileseydi insanlara meleklerden veya insan dışındaki başka türlerden peygamberler gönderebilirdi. Ancak insanlara örnek olabilmeleri için beşer olarak peygamberler gönderilmiştir. Zira insanlar ancak kendileri gibi his, duygu ve düşüncelere sahip bir beşeri tam anlamıyla örnek alabilirler. Ontolojik olarak insanlardan farklı mahiyete sahip bir varlığın, kendi türü dışındaki bir varlığa örnek

⁴⁴ Ali Küçük, *Besâiru'l-Kur'ân* (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 6/162, 163.

⁴⁵ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424), 6/3122.

⁴⁶ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 1423/2002), 4/445, 446.

⁴⁷ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 13/387, 388.

olması düşünülemez.⁴⁸ Örneğin günah işleme özelliği olmayan ve sürekli Allah'ın emirlerine göre hareket eden bir meleğin,⁴⁹ günaha meyilli bir nefse sahip olan insanlığa örnek olması mümkün değildir.⁵⁰

Melekler, yaratılışları itibarıyla maddeden sıyrılmış, latif ve nûrânî bir yapıya sahiptirler.⁵¹ Duyuları sınırlı olan insanların, kendi âlemleri dışındaki melekleri görmeleri, onlarla iletişim kurmaları ve onlardan dini öğrenmeleri sünnetullahı aykırıdır. Bu yüzden Allah dinin teorik yönünün yanı sıra, pratik yönünü de göstermesi için insanlığa beşer cinsinden peygamberler göndermiştir.⁵²

İnsanlar kendi hemcinslerine ülfet etmekte ve yakınlık duymaktadırlar. Yaratıcı dini tebliğ hususunda insanların bu yapılarını dikkate alarak beşer cinsinden peygamberler göndermiştir.⁵³ Yine Mâtürîdî'nin de dikkat çektiği üzere diğer bir hikmet de şudur. Peygamberler, Allah'ın elçisi olduklarını ortaya koyma adına mucize ve burhan ortaya koymaktadırlar. Bu bağlamda peygamberler beşer cinsinden olmadıkları zaman mucize ve burhan ortaya koysalar da, bu durum muhataplarını onların tabiatlarından kaynaklandığı vehmine düşürecektir.⁵⁴ Ayrıca modern dönem tefsirlerde konuya daha fazla atıfta bulunulduğunu da zikretmek gerekmektedir.

3. Kur'an-Sünnet birlikteliği

Kur'an ve sünnet birbirlerinden ayrılması mümkün olmayan, bir bütünü oluşturan iki unsurudur. Hz. Peygamber'in sünneti bizzat ilâhî vahyin söz ve eyleme dönüşmüş halidir.⁵⁵ Bir başka ifadeyle sünnet, kitabın beyanından başka bir şey değildir.⁵⁶ Nebî'nin bazı rivâyetlerin akabinde rivâyetin konusuyla ilgili âyetleri okuması,⁵⁷ yine sahâbîlerin de

⁴⁸ Muhammed Alî es- Şâbûnî, *en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ* (Dimeşk: Mektebetü'l- Ġazâlî, 1405/1985), 21.

⁴⁹ el-Enbiyâ, 21/27; el-Mü'min, 40/7.

⁵⁰ Ali Erbaş, Mehmet Paçacı vd., "*Hayat Rehberi Kur'an (Peygamberlik ve Peygamberler)*", ed. Mehmet Paçacı, Ali Akpınar vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/75; H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 135.

⁵¹ Daha fazla bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/40-42.

⁵² Ebû'l-'Abbâs Takıyyüddîn Aḥmed b. 'Abdillḥalîm b. Mecciddîn 'Abdisselâm el-Ḥarrânî İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât - İbn Teymiyye*, thk. Abdulaziz b. Şâlih et-Ṭavyân (Riyad: Eḍvâu's-Selef, 1420/2000), 2/680; Amr b. Süleymân b. Abdillâh el-Aşkar el-Atîbî, *er-Rusul ve'r-Risâlat* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1410-1989), 72; Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, 135.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 2/520; es- Şâbûnî, *en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ*, 22.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 2/520.

⁵⁵ Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 213; Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, 137.

⁵⁶ Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevrakî, İbrâhîm Ḥamdî el-Medenî (Medine: y.y., ts.), 14; Ali Bardakoğlu, *İslam'ı Doğru Anlıyor muyuz?* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 134; Karađâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 123; Yunus Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları* (İstanbul: Hacıveyzade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 121.

⁵⁷ Buḥârî, "Zekât", 3 (No. 1338); Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 16 (No. 3127).

benzer yöntemle aynı konudaki âyet ve hadisleri birlikte nakletmeleri⁵⁸ Kur'ân ve sünnetin birlikteliğini/bütünlüğünü en belirgin şekilde ortaya koymaktadır.

Kur'âniyyûn adı altında Kur'ân ve sünneti birbirinden ayırarak sadece Kur'ân'ı referans alma çabaları, başka bir deyişle peygamberi ve onun sünnetlerini devre dışı bırakarak İslâm dininin yaşanabileceğini ileri sürme girişimleri -marjinal bazı görüşler dışında- daha çok modern dönemlere ait arızı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁹ Zira İslâm tarihi ve kültüründe sünnet; vahiy mahsulü olup olmama, ifade ettiği bilgi değeri, çeşitleri ve daha birçok farklı açılardan ele alınmış olsa da, sünneti toptan reddeden hiçbir fırka veya grup olmamıştır.⁶⁰ Dolayısıyla sünnetin Kur'ân'a karşı fonksiyonlarını görmezden gelerek sadece Kur'ân eksensli bir din oluşturma çaba ve gayretleri daha belirgin olarak modern dönemlerde kendisini göstermiştir.

3.1. Rol model bir beşer olarak Hz. Peygamber

Hz. Peygamber'in insanlığa numune-i imtisal olarak gönderilmesi Yüce Kitapta açık bir şekilde ilan edilmektedir.⁶¹ Bir beşere ancak bir beşerin dini bizzat yaşayarak göstermesinin (şâhid-şehîd) zarureti nedeniyle Allah, dinini muallim ve mürebbî olan elçilerin örneklikleri üzerine bina etmiştir. Vahyin beşer peygamber aracılığıyla insanlığa iletilmesinin hikmetlerinden biri de bu husustur. Bu meyanda Yüce Allah hayatları boyunca örnek bir yaşam süren beşer cinsinden peygamberler göndermekle insanlığa lütufta bulunmuştur. Dolayısıyla insanlığa hemcinslerinden peygamberler gönderilmesinin hikmetlerinden bir tanesi de, peygamberlerin insanlara rol model olabilmeleridir.⁶² Zira Tatar âlimi Şihâbüddîn el-Mercânî'nin (öl. 1818/1889) de ifade ettiği gibi Hz. Peygamber'in en büyük mucizelerinden bir tanesi onun getirdiği vahye uygun olarak ortaya koyduğu yaşam tarzıdır.⁶³

Ontolojik olarak insanlardan farklı mahiyete sahip bir varlığın, kendi türü dışındaki bir varlığa örnek olması düşünülemez.⁶⁴ Bu bağlamda yüce kitabın peygamberi takdim ettiği örneklik⁶⁵, ancak rol model olan peygamberlerin beşer cinsinden gönderilmesiyle

⁵⁸ Buḥârî, "Cenâiz", 78 (No. 1292).

⁵⁹ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfiî, el-Umm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1410/1990), 7/287-291; Birişik, "Kur'âniyyûn", 26/428; Hasan Sevim, *Kur'ân İslâm'ı Söylemi'nin Paradigmatik Açıldan Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 10-15.

⁶⁰ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2022), 25; Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, 114-121; Kırbaçoğlu, *İslâm'ın Kurucu Metni*, 304.

⁶¹ el-Ahzâb, 33/21.

⁶² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2022), 96.

⁶³ Mehmet Görmez, M. Emin Özafşar, vd. "Mukaddime", *Hadislerle İslâm (Hadislerin Hadislerle Yorumu)*, ed. Mehmet Emin Özafşar, İ. Hakkı Ünal, vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020) 1/100.

⁶⁴ es-Sâbunî, *en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ*, 21; H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamberi Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999) 307.

⁶⁵ el-Ahzâb, 33/21.

mümkündür. Beşer olduğunu her zaman ve zeminde vurgulayan Hz. Peygamber, örneğin evladı İbrahim'i kaybettiğinde şefkatli bir baba olarak gözleri yaşarmış ve hüüzlenmiştir. Hatta “Ey Allah'ın elçisi sen de mi ağlıyorsun” diyerek bu durumu yadırgayanlara “Şüphesiz ki ben de sizin gibi bir beşerim, gözler yaşarır, kalp ürperir. Ancak Rabbimizin rızasına uygun olmayan bir şey söylemeyiz.”⁶⁶ buyurarak üzüntüsünü dile getirmiştir. Ancak bu hususta Allah'a hiçbir zaman asi olmayarak, her hal ve durumda bir beşerin Allah'ın hükmüne teslimiyet göstermesi gerektiğini bizzat yaşayarak göstermiştir.

Hz. Peygamber'in hüüzlenme duygusu olmasaydı, nasıl bu konuda insanlara örnek olabilirdi? İnsanlara ölüm anında sabretmeyi ve Allah'ın hükmüne teslim olunması gerektiğini yakınlarını kaybetme hüznünü tadan bir beşer olarak söylemeseydi, çocuğunun mezarı başında haykırarak ağlayan bir kadına “Allah'tan sakın ve metanetli ol.”⁶⁷ dediğinde onun bu sözleri insanların kalbine ve gönlüne nasıl etki edebilirdi? Eğer peygamberler beşer cinsinden olmasaydı, hatalı davranan insanlara uyarıda bulduklarında, insanların onlara “sen bir beşer olmadığın için bizim gibi duygulara sahip değilsin, bu sebeple bu konuda senin bizi anlamaman mümkün değildir.” demeleri işten bile değildir.

Bu çerçevede peygamberlerin insan cinsinden gönderilme hikmeti, onların birer beşer olarak gönderildiği varlıkların hayatını yaşayarak bizzat insanlığa örnek olmalarıdır. Tüm peygamberlerde olduğu gibi Hz. Peygamber de toplum içerisinde onlardan biri olarak yaşantısını sürdürerek her alanda insanlığa örnek olmuştur. Bu bağlamda; Allah Resulünün elbisesini yamadığı, koyunları sağdığı ve kendi ihtiyaçlarını kendisinin gördüğü,⁶⁸ çocuklarla şakalaştığı,⁶⁹ torunlarını gezdirdiği, gençlerle dertleştiği,⁷⁰ hüüzlendiği,⁷¹ öfkelenildiği⁷² ve hastalandığı,⁷³ rivâyetlere yansımıştır. Bu ve bunun gibi birçok beşeri vasıflar sergileyen peygamberlerin, insanların problemlerini/sorunlarını anlayarak onların durumlarına uygun çözümler bulabilmeleri, onlarla empati kurabilmeleri mümkün hale gelebilmiştir.

⁶⁶ Buḥârî, “Cenâiz”, 42 (No. 1241); Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbü'ri Muslim, *Şaḥîhu Muslim*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1374/1955), “Fedâil”, 15 (No. 2315).

⁶⁷ Buḥârî, “Cenâiz”, 29 (No. 1223); Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 27 (No. 3124).

⁶⁸ Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 43/263 (No. 26194).

⁶⁹ Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 19/206 (No. 12164).

⁷⁰ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Eḥâdiş ve'l-Âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), 6/379.

⁷¹ Buḥârî, “Cenâiz”, 42 (No. 1241); Müslim, “Fedâil”, 15.

⁷² Ebû Dâvud, “Sünnet”, 10 (No. 4806); Ebû Dâvud, “Savm”, 53 (No. 2425).

⁷³ Buḥârî, “el-Cemâ'a ve'l-İmâme”, 11 (No. 633); Müslim, “Salât”, 21; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Eḥâdiş ve'l-Âşâr*, 6/379

Bu noktada Hz. Peygamber'in namazı uzatan imamlara uyarıda bulunması⁷⁴ tamda insanların duygu ve düşüncelerini anlayan, onlarla empati kuran bir beşerin özelliğini sergilemektedir. Peygamberlerin beşer olarak gönderilmesinin amacı, bu ve bunun gibi yüzlerce örnekte kendisini göstermektedir.

Peygamberler olmaksızın beşere doğrudan indirilmiş hiçbir ilâhî kitabın olmaması, bütün dinlerde peygamberlerin örnekliklerinin en az kutsal kitaplar kadar önem taşıdığını göstermektedir. Bu anlamda ilâhî vahiy ancak insanlarla bir arada bulunan, onlarla aynı hayatı paylaşan ve hayatın her alanında bulunan beşer peygamberin örneği ve uygulamalarıyla tam olarak kavranabilir.

Hz. Peygamber'in 23 yıllık peygamberlik vazifesi boyunca ilâhî vahyin kavranmasına ve somutlaşmasına matuf birçok adım atması da bu durumu teyit etmektedir.⁷⁵ Zira Allah'ın Resûlü, kaynağı ilâhî olan mücerret bir bilgiyi/vahiyi sünnetiyle yaşayan bir hayata dönüştürmüştür.⁷⁶ Kur'ân'ın ayrıntıdan uzak sade ve belîğ metni sünnet aracılığıyla tam olarak aydınlatılmıştır. Çünkü bilindiği üzere ilâhî vahiy maddeler halinde normatif bir metin olmadığı gibi her bir konunun ayrıntılı olarak işlendiği didaktik bir metin de değildir. Genel olarak mücmel ve külli kaideler şeklindedir.⁷⁷ Dolayısıyla ilahi hitabın tam olarak anlaşılması için Kur'ân ve sünnet bir bütünlük içerisinde okunmalıdır. Bu bağlamda "Sünnetin Kitab'a kâdî" olduğu yönündeki söylemler de⁷⁸ kitabın anlaşılmasında sünnetin vazgeçilemez önemini göstermek için sarf edilmiş beyanlardan başka bir şey değildir.⁷⁹

Bu açıdan kitap ve sünnet birlikte İslâm'ı oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân ve sünnet birlikte okunmadan, bir başka ifadeyle peygamberi dışlayarak sadece Kur'ân ile yetinilerek İslâm'ın anlaşılması ve yaşanması mümkün değildir.⁸⁰ Bu noktada sünnetin Kur'ân'a karşı fonksiyonlarına kısaca temas etmek yerinde olacaktır:

⁷⁴ Buḥârî, "el-Cemâ'a ve'l-İmâme", 33 (No. 670).

⁷⁵ Ali Bardakoğlu, "Dinî Bilgi ve Günümüzde İslâm" *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (Ocak 2016), 81; Bardakoğlu, *İslâm'ı Doğru Anlıyor Muyuz?*, 135.

⁷⁶ Bardakoğlu, "Dinî Bilgi ve Günümüzde İslâm", 81; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 59, 60; Bardakoğlu, *İslâm'ı Doğru Anlıyor Muyuz?*, 135.

⁷⁷ Mustafa es-Şibâî, *es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Teşrî'îl-İslâmî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010), 250.

⁷⁸ Bu ibarenin geçtiği yerler için bk. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: y.y., 1423/2002), 5/7; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), "Mukaddime" 49 (No. 607); Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/312.

⁷⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/312; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü Muhtelifi'l Hadîs* (b.y.: Mektebetü'l İslâmî, Müessesetü'l İşrâk, 1419/1999), 287.

⁸⁰ Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, 124; bu noktada peygamberi devre dışı bırakarak salt Kur'ân'ın hükümlerinden dini bir yaşantının oluşturulabileceğini iddia eden Dorman'ın ifadelerindeki tutarsızlıklara yer verelim. Dorman: "...Kur'an kendi kendisinin beyanıdır. Herhangi bir hüküm ayetlerle beyan edilmemişse bu durum o hükmün insanların şahsi görüşlerine bırakıldığı manasına gelmektedir." şeklinde beyanda bulunmaktadır. bk. (Dorman, *Allah'a Öğretilen Din*, 56, 57, 342). Malum olduğu üzere

Kitabın namaz kılmayla ilgili emirleri⁸¹ bizlere mücmel olarak gelmiştir. Zira kitapta namazın nasıl kılınacağı, kaç rek'at olduğu, farzlarının ve vaciplerinin ne olduğu bilgisi bulunmamaktadır. Hz. Peygamber sünnetiyle Kur'an'ın mücmel olan namaz emrini beyan etmiştir.⁸²

Yüce Allah kitabında meytenin etlerinin ve kanının haram olduğunu ifade etmiştir.⁸³ Bu genel bir hükümdür. Hz. Peygamber balığın ve çekirgenin ölüsünün, kanlardan ise karaciğer ve dalağın kanının helal olduğunu⁸⁴ beyan ederek, âmm olan kitabın bu hükmünü, sünnetiyle tahsis etmiştir.

Kitapta hırsızlık yapan kadın ve erkeğin elinin kesilmesi emredilmekle⁸⁵ birlikte, âyette geçen 'el' lafzı mutlak olup, âyette hangi elin kesileceği ve nereden kesilmesi gerektiğine dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Resûlullah hırsızlık yapan kişinin sağ el ve bileğinin kesilmesi gerektiğini hadîsiyle beyan ederek,⁸⁶ mutlak olan bu lafzı takyîd etmiştir.

Vasiyetle ilgili âyetin hükmü⁸⁷ "Varise vasiyyet yoktur"⁸⁸ hadîsiyle neshedilmiştir.⁸⁹ Sünnet, kitapta hükmü bulunmayan birçok mesele ile alakalı yeni hüküm getirmiştir.

İslâm dininin temel şîârlarından olan namaz, oruç ve zekât gibi ibadetler kitapta yer almaktadır. bk. (el-Bakara 2/83 183, en-Nisâ 3/103). Mesela bunlardan namaz emri Kur'an'da yer almasına rağmen yüce kitapta namazın nasıl kılınacağına, namazı nelerin bozacağına ve namazın kaç rekât kılınacağına dair detay bilgi bulunmamaktadır. Emre Dorman'ın mezkûr ifadesinden yola çıkıldığında Dorman'a göre bu şu anlama gelmektedir. Demek ki Allah dinen gerekli görmediği için namaz emrinin detaylarını bizim şahsi tercihimize, görüşümüze bırakmıştır. Başka bir ifadeyle Dorman'a göre Allah Kur'an'da bilgi vermediği için herkes istediği şekilde ve surette namaz kılmakta özgürdür. Oysa Yüce Allah'ın önemine binaen yüz küsur ayetle üzerinde durduğu bir ibadete ilişkin kitabında detay vermemesi, dinen gerekli görmediği gibi bir argümanla açıklanması mümkün müdür? Bilakis Allah'ın önemine binaen kitapta üzerinde en çok durduğu konulardan biri namazdır. Demek ki Allah bu ibadetin detaylarını Hz. Peygamberden öğrenmemizi istemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberi ve onun sünnetlerini devre dışı bırakarak bir din oluşturmaya çalışmak beraberinde bu tür çelişkili söylemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

⁸¹ el-Bakara, 2/43, 110, 238, el-En'âm, 6/72.

⁸² Buḥârî, "Ezan", 18 (No. 631).

⁸³ el-Mâide, 5/3.

⁸⁴ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Kazvî'nî İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdubbâkî (b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), "Et'ime", 31 (No. 3314).

⁸⁵ el-Mâide, 5/38.

⁸⁶ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-Şan'ânî, *Sübûlû's Selâm*, thk. İşâm es-Sabâbeṭî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1418/1997), 4/440.

⁸⁷ el-Bakara, 2/180.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, "Vasâya", 6 (No. 2870).

⁸⁹ Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Ḥakâiku't-Te'vîl*, thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1419/1998), 1/157.

Ninenin mirastan alacağı payın miktarı,⁹⁰ bir kadının kendi halası veya teyzesi ile aynı nikah bağı altında yer alamayacağı⁹¹ gibi hususlar bu duruma örnek olarak verilebilir.

Sünnet, kitapta yer alan bazı hükümlerin aynısını ifade etmek suretiyle kitapta yer alan hususları teyit etmektedir. Kişinin malının haksız yere yenmesinin yasak olması,⁹² namaz kılmanın, oruç tutmanın ve zekat vermenin gerekliliği,⁹³ Allah'a şirk koşmanın yasak olması,⁹⁴ haksız yere birinin canına kıymanın haramlığı⁹⁵ gibi birçok husus Kur'ân'ın emri olup, sünnet, kitabın bu emirlerini teyit etmek suretiyle pekiştirmiştir.

Zikredilenlerden hareketle, sünnetin, Kur'ân'ın mücmelini tebyîn, âmminı tahsis, ıtlâkı takyîd, hükümlerini pekiştirme ve teyit etme, bazı hükümlerini nesh etme ve kitapta yer almayan konularda hüküm getirme gibi kitap karşısında birçok fonksiyonu icra ettiğini anlamaktayız.⁹⁶ Dolayısıyla sünnetin Kur'ân'a karşı olan fonksiyonlarını görmezden gelerek Kur'ân'ı sanki arkeolojik kazıda bulunmuş bir kitapmış gibi değerlendirerek İslâm'ın yaşanabileceğini ve anlaşılabilirliğini savunmak, tarih boyunca Müslümanların zihin dünyasında yer bulmayan temelsiz bir iddiadan ibarettir. Zira şeriatteki hükümlerin birçoğu sünnet ile sabit olmuştur.⁹⁷

Hz. Peygamber'in davet ettiği konularda insanlığa uygulamalı birer örnek olması ve vahyin hayata tatbik edilebilir olduğunu bizzat bir beşer olarak göstermesi, sünnet olmadan İslâm dininin yaşanamayacağını göstermektedir. Çünkü Allah sadece kutsal kitap göndermekle yetinmeyerek aynı zamanda kitabın içeriğini söz, fiil, takrir ve vasıflarıyla insanlığa açıklayan birer muallim olarak peygamberler göndermiştir.⁹⁸ Dolayısıyla dinin teorik emirlerini pratiğe dönüştüren Hz. Peygamber'in sünnetini ve öğretilerini yok sayarak dinin kavranması mümkün değildir.

Yüce Allah'ın insanlara peygamber olarak onlar gibi yaşayan bir insanı göndermesi ilahi mesajın tam olarak anlaşılması ve kavranması amacına matuftur. Bunun için de insanlar doğal olarak ilahi mesajı hem anlatan hem de yaşayan ideal bir örneğe (numune-i imtisâle) ihtiyaç duymaktadırlar. Bu açıdan insanlara onlarla aynı dili konuşan, benzer ihtiyaçlara sahip elçiler gönderilmesinin hikmetlerinden bir tanesi ve en önemlisi, Yüce Kitabın

⁹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. 'Abdullâh et-Turkî (b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011), 12/505.

⁹¹ Buḥârî, "Nikâh", 28 (No. 5108).

⁹² en-Nisâ, 4/29; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/299.

⁹³ el-Bakara, 2/43; Buḥârî, "İmân", 1 (No. 8).

⁹⁴ en-Nisâ, 4/48; Buḥârî, "Edeb", 6 (No. 5975).

⁹⁵ el-İsrâ, 17/33; Buḥârî, "Edeb", 6 (No. 5975).

⁹⁶ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 97; Abdulvahhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Ebu'l-Ḥayr es-Seyyid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1433/2012), 35; Casir Avde, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 94; Karađâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 84-87.

⁹⁷ Şibâî, *es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Teşri'ül-İslâmî*, 250.

⁹⁸ Mustafa Çağrı, "Muhammed (Örnek Oluşu)", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 442-444.

tabiriyle peygamberlerin insanlığa örnek olmaları⁹⁹ hikmetini barındırmaktadır. Zira insanlar ancak beşer olan bir elçiyile yaşamlarını özdeşleştirebilir, onu örnek alabilir ve onun gibi yaşamayı amaçlayabilirler.

Ayrıca bu hikmet insanlığa rol model olarak gönderilen Hz. Peygamber'in sünneti göz ardı edilerek sadece Kur'an üzerinden bir din oluşturulamayacağını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in sünneti ve sünnetin Kur'an'a karşı fonksiyonları göz ardı edilerek oluşturulan bir din anlaşılamayacağı ve yaşanamayacağı gibi aynı zamanda bu durum peygamberin bizzat Allah tarafından tescillenmiş "Üsve-i Hasene"¹⁰⁰ olma vasfını hiçe saymak manasına gelecektir. Zira dinin salt Kur'an'ın hükümlerinden ibaret olduğunu iddia ederek, peygamberi adeta bir posta memuru, Kur'an'da arkeolojik kazıda bulunmuş bir kitap gibi görmek,¹⁰¹ Allah'ın peygamberleri insanlığa örnek olarak gönderilmesini anlamsız kılacaktır. Çünkü Allah'ın insanlığa rol model olarak peygamberleri göndermesi sahih bir dini anlayışın Kur'an ile birlikte peygamberlerin örneklikleriyle elde edilebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an İslâm'ı söylemi bir taraftan sadece kitabın hükümlerine göre İslâm dininin oluşturulabileceğini iddia ederken, diğer taraftan Kur'an'ın Hz. Peygamberi takdim ettiği örnek olma vasfını dikkate almayarak bizzat düşünce sistemindeki ilkesizlik ve tutarsızlığı ortaya koymaktadır.

Peygamberlik hayatı boyunca Şâri'nin maksatları doğrultusunda Kur'an'ın sahih bir anlam ve yorum zeminine oturtulmasını temin eden Hz. Muhammed'i ve onun örnekliğiyle pratize ettiği dini hayatı devre dışı bırakarak İslâm dininin yaşanabileceğini iddia etmek, beraberinde "eline bir meal alan" herkesin Yüce Kitabı lafzi/literal ve ideolojik anlamda yorumlanmasına yol açmaktadır.¹⁰² Bu durum da söylem ve düşüncelerinde Kur'an'a

⁹⁹ el-Ahzâb, 33/21.

¹⁰⁰ el-Ahzâb, 33/21.

¹⁰¹ Kur'an'a, Sünnete ve Müslümanların ortak kabulüne taban tabana zıt olan bu marjinal görüş için bk. Dorman, *Allah'a Öğretilen Din*, 57-61.

¹⁰² Bu noktada Kur'aniyyûn ekolü mensuplarının fikirlerini ispatlamada öne sürdükleri yine Dorman'a ait son derece tutarsız bir başka argümanı hatırlamak yerinde olacaktır: "...Müslümanlar öldürülüyor. Kimi Müslümanlar haksız yere Müslüman kardeşinin kafasını "Allahuekber" diyerek kesiyor. Kafasını kestiği Müslüman da kelime-i şehadette bulunuyor..." (bk. Emre Dorman, *Allah'a Öğretilen Din*, 93). Dorman hadisler terkedilerek Kur'an'a göre dini bir hayat tanzim edilmediği için bu tip grupların ortaya çıktığını iddia etmektedir (bk. Dorman, *Allah'a Öğretilen Din*, 91). Hâlbuki bu tip grupların ortaya çıkmasının en büyük nedeni, Peygambersiz bir din anlayışından/arayışından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle Kur'an ve sünnet bir bütünlük içerisinde okunmadığı için bu tip marjinal gruplar ortaya çıkmaktadır. Mesela DEAŞ tam da Kur'aniyyûn ekolünün tasvip ettiği üzere sırf Kur'an'dan hareketle cihad anlayışını oluşturduğunu ifade etmektedir (bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Deaş Dehşete Dayalı Bir Din İstismarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 23, 37-40). Dorman zikredildiği üzere sünneti devre dışı bırakarak Kur'an'a göre hareket edilmediği için DEAŞ gibi grupların ortaya çıktığını ifade etmektedir. Oysa dini hükümler elde edilirken gözetilmesi gereken metot noktasında Dorman ile DEAŞ üyesi Ebu'l-Berâ el-Hindî arasında metodolojik olarak hiçbir farklılık olmadığını bizzat Ebü'l-Berâ'nın beyanlarından takip edelim. O bir videoda şöyle demektedir: "...Kitaptan cihâd ayetlerini okuyun, her şey açıkça ortaya çıkacaktır. Din bilginleri bana diyorlar ki 'Bu dönem cihad zamanı değildir.' Bunların

dayandığını iddia eden fikirlerin rasyonel zeminde kontrol edilmesini güçleştirmektedir. Zaten bu husus bir Müslümanın her gün belirli zaman dilimlerinde eda etmesi gereken namaz ibadetinde dahi kendisini göstermektedir. Örneğin Hz. Peygamber'den Müslümanlara tevarüsen gelen namaz pratiği devre dışı bırakılarak ve sırf Kur'ân'a dayandığı iddia edilerek oluşturulan namaz şekli, beraberinde mahiyet açısından birbirlerinden çok farklı, Müslümanlarca kabul edilebilirliği ve uygulanabilirliği mümkün olmayan namaz pratiklerinin gündeme gelmesine zemin hazırlamıştır.¹⁰³

Diğer taraftan konu bağlamında şu hususa da temas etmek yerinde olacaktır. Sünneti devre dışı bırakmak nasıl ki Hz. Peygamber'in insanlığa örnek olarak gönderilmesini anlamsız kılıyorsa, aynı şekilde Hz. Peygamberi beşer üstü gösteren söylemler de pratikte onu rol model alınamaz bir noktaya taşımaktadır. Hemen ifade edelim ki; Yüce Allah tarafından övülen,¹⁰⁴ desteklenen¹⁰⁵ ve ilâhî vahiyle müşerref kılınan¹⁰⁶ Hz. Peygamber bir beşer olarak her türlü övgüye layık olmakla birlikte, peygamber olarak seçilen bir kişinin bizim övgümüze hiçbir ihtiyacı da bulunmamaktadır. Bilakis bizim ona her açıdan ihtiyacımızın olduğu izahattan vareste bir husustur. Dolayısıyla Müslümanların asıl amacı eylem ve söylemleriyle Hz. Peygamberi beşer üstü seviyeye çıkarmaktan ziyade, onu anlama, tanıma ve örnek alma noktasında çaba sarf etmek olmalıdır. Peygamberin beşeriyetini vurgulayan onlarca ayet¹⁰⁷ ve hadise¹⁰⁸ rağmen peygamberi beşer üstü bir

sözlerini bir tarafa bırakın ve yüce kitabı okuyun. O zaman cihadın ne olduğunu öğreneceksiniz!...” (bk. DİB, *Deaş Dehşete Dayalı Bir Din İstismarı*, 23). Bu beyanlardan anlaşıldığı üzere DEAŞ mensubu da tıpkı Kur'âniyyûn savunucuları gibi cihad anlayışını Kur'ân'dan oluşturduğunu ifade etmektedir. İşte sadece bu veriler bile Hz. Peygamberin örnek hayatının devre dışı bırakılmasının vahim sonuçlarını göstermeye yetecek niteliktedir.

¹⁰³ Mesela Emre Dorman; “...âyetlerden tek bir dini anlayış ortaya çıkar. Buna mukabil rivâyet kaynaklarından birçok din ortaya çıkar. Mesela insanlar herhangi bir konuda kendi görüşlerini destekleyen bir hadis bulabilirler. Ancak kitaptan hareketle böyle bir şey mümkün değildir...” şeklindeki ifadeleriyle hadisleri devre dışı bırakarak sadece Kur'ân ile yetinilerek tek bir dini anlayışın ortaya çıkabileceğini iddia etmiş olsa da (bk. Emre Dorman, *Allah'a Öğretilen Din*, 92), neticenin bu şekilde vuku bulmadığını görmekteyiz. Aksine hadisleri devre dışı bırakarak oluşturulan dini bir anlayışta Müslümanların her gün belirli zaman dilimlerinde eda etmesi gereken namaz vakitlerinin sayısında dahi birlik sağlanmadığı görülmektedir. Hatta bu anlayış birlik sağlamaktan öte; neredeyse kişi sayısınca namaz şekli ve vaktinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu hususu yine Kur'âniyyûn ekolünün önde gelen savunucularından biri olan Edip Yüksel'in beyanlarından net bir şekilde anlamak mümkündür. O, Kur'ân'dan hareketle günlük 3 vakit namazın olduğunu tespit ettiğini, insanların Kur'ân'dan kendi çıkarımları doğrultusunda günlük kaç vakit namazın olduğunu belirleyebilmelerinin mümkün olduğunu, bu konuda her kişinin Kur'ân'dan kendi çıkarımları doğrultusunda namaz kılmasının mümkün olduğunu dile getirmektedir. Konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. Ahmet Yazıcı, “Kur'ancılık Ekolu ve Namaz” *İslâmi İlimler Dergisi* 15/2 (Kasım 2020), 317-354.

¹⁰⁴ el-Ahzâb 33/56; Muhammed 47/33; el-Kalem 68/7.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/173.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/163; el-En'âm 6/59.

¹⁰⁷ Fussilet 41/6.

¹⁰⁸ Buḥârî, “Enbiyâ”, 49 (No. 3261).

konuma çıkararak, sır ve tılsımlarla örülmüş bir peygamberlik anlayışı ortaya koymak bu amaca hizmetten öte, onun insanlığa rol model olmasını zorlaştırmakta, hatta imkânsız hale getirmektedir.¹⁰⁹ Zira beşer üstü gösterilmek suretiyle insanlarca örnek alınamayan bir elçinin varlığı ile yokluğu arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

Gölgesi olmayan, ön tarafını gördüğü gibi arkasını da gören, sahabe tarafından idrarı, dışkısı ve kanı içilen, esnemeyen tarzında beşer üstü vasıflarla takdim edilen¹¹⁰ bir peygamberi insanların rol model alabilmeleri mümkün müdür? Bu düzeyde takdim edilen bir peygamber tasavvuru karşısında insanların “Biz kim peygamberi örnek almak kim” demeleri işten bile değildir. Hâlbuki Hz. Peygamber Allah tarafından kıyamete kadar örnek alınması için gönderilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’i olduğundan farklı takdim eden beşer üstü peygamber tasavvurları onu rol model alınma noktasında devre dışı bırakmaktan başka bir amaca hizmet etmemektedir.

Bu noktada Allah’ın ve Rasûlünün sunduğu ölçüler çerçevesinde tasavvur edilmesi gereken peygamberi beşer üstüne çıkararak anlayışla, sünneti devre dışı bırakarak peygamberi adeta bir postacı gibi gören anlayış arasında ortaya koydukları sonuç bakımından hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Beşer üstü bir peygamber anlayışı insanlığa örnek olarak takdim edilen peygamberi insani boyuttan çıkararak örnek alınamaz noktaya taşıırken, buna mukabil peygambersiz din oluşturma girişimleri de sünneti devre dışı bırakarak Hz. Peygamber’in insanlığa örnek olarak gönderilmesini anlamsız kılmaktadır. Neticede biri ifrat diğeri tefrit olan bu iki anlayış bilinçli ya da bilinçsiz olarak Hz. Peygamber’in örnekliğini devre dışı bırakarak Allah’ın insanlığa beşer cinsinden peygamber göndermesindeki minnet ve lütfunu hiçe saymaktadır.

3.2. Beşer cinsinden peygamberlerin mucizeleri

Bir şeye güç yetirememek manasındaki *عجز* kökünden türeyen mucize,¹¹¹ ıstılahta; peygamberlerin nübüvvetlerini ispatlama adına Allah’ın yardımıyla tabiat kanunlarına aykırı, olağanüstü hadiseler meydana getirmeleri olarak tarif edilmiştir.¹¹²

¹⁰⁹ Adem Apak, “Günümüzde Hz. Peygamber’in (sav) Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 67; Hasan Onat, “Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak”, *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*, ed. Mahfuz Söylemez (b.y.: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 63; M. Hayri Kırbaoğlu, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma’dan Paragon’a, Paragon’dan Kozmik İlkeye” *IV Kutlu Doğum Sempozyumu*, ed. Ali Çolak (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2001), 129.

¹¹⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huđayrî es-Süyûtî, *el-Haşâişu'l-Kubrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 1/122; Daha detaylı bilgi için bk. Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, 249-374.

¹¹¹ Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, “Aceze”, 15/199.

¹¹² el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 189; Nüreddin es-Şâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 101; el-Cürcânî, *Kitâbu't Ta'rîfât*, 184.

Kitaptaki birçok âyette elçilerin yaratıcı tarafından gönderildiğini ispatlama adına mucize gösterdikleri açık bir şekilde beyan edilmektedir.¹¹³ Hz. Peygamber de kendisi gibi tüm peygamberlere mucize verildiğini dile getirmektedir.¹¹⁴ Bu çerçevede peygamberlerin nübüvvetlerini kanıtlayan ve Allah tarafından gönderildiklerini ortaya koyan mucize göstermelerinin gerekli olduğu hususu da literatürde yer bulmuştur.¹¹⁵ Dolayısıyla peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin iddiasındaki doğruluğunu ispatta mucize önemli bir yer tutmaktadır.

Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden mucizeler, kelâm âlimleri tarafından üç kısımda değerlendirilmiştir. Bunlar manevi mucize Kur'an, hissi mucize tabiatüstü olaylar ve haberi mucize olan geçmiş ve geleceği dair haberlerdir.¹¹⁶

Mucize ve mahiyetine ilişkin kısa bilgi verdikten sonra, peygamberlerin beşer cinsinden gönderilme hikmetleri bağlamında şu tespitlere yer verebiliriz: Naslarda yer aldığına göre peygamberlerin Allah'ın elçisi olduğunu kanıtlama adına birtakım mucizeler getirdiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Hatta bu durum literatüre peygamberlerin nübüvvetlerini ispatlama adına mucize getirmelerinin gerekli olduğu şeklinde yansımıştır.¹¹⁸ Bununla birlikte peygamberler beşer cinsinden olmadıkları zaman, nübüvvetlerini ispatlama adına manevi, hissi ve akli mucizeler ortaya koysalar da, bu durum muhataplarını onların tabiatlarından kaynaklandığı vehmine düşürecektir. Mâtürîdî'nin de dikkat çektiği üzere insan cinsi dışındaki bir varlık peygamber olarak gönderilseydi, mucize ortaya koyan peygamberin bu mucizesinin tabiatından kaynaklandığı muhataplarca düşünülebilirdi.¹¹⁹

Örneğin yüce kitapta Hz. İsa'nın Allah'ın izniyle ölümlere tekrar hayat vermesi, körleri ve cüzzamlıları iyileştirmesi şeklinde mucizeler gösterdiği beyan edilmektedir.¹²⁰ Ancak İsa beşer cinsinden gönderilmemiş olsaydı, muhataplar bu mucizelerin onun tabiatından kaynaklandığı düşüncesine kapılırlardı. Bu durum da insanların ilâhî mesajları kabullenmelerini zorlaştırıcı bir faktör olarak karşımıza çıkardı. İşte bu yüzden Yüce Allah bahse konu durum için hikmeti ve lütfu gereği insanlığa beşer cinsinden peygamberler göndermiştir.

¹¹³ el-A'râf, 7/73-79; Hûd, 11/64-68; el-Enbiyâ, 21/58-69; Sâd, 38/42; eş-Şuarâ, 26/141-158; Yûsuf, 12/92-96; el-Mâide, 5/110, 114-115.

¹¹⁴ Buḥârî, "İ'tisâm", 1 (No. 6846).

¹¹⁵ Şâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 99.

¹¹⁶ Şâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 103-109; el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 202-204.

¹¹⁷ el-A'râf, 7/73-79; Hûd, 11/64-68; el-Enbiyâ, 21/58-69; Sâd, 38/42; eş-Şuarâ, 26/141-158; Yûsuf, 12/92-96; el-Mâide, 5/110, 114-115; Buḥârî, "İ'tisâm", 1 (No. 6846); Buḥârî, "Vuzu", 31 (No. 167); Buḥârî, "Menâkıb", 22 (No. 3379).

¹¹⁸ Sâ'düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. T. Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 91; H. İbrahim Bulut "Mûcize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/348/351.

¹¹⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/520.

¹²⁰ el-Mâide, 5/110.

3.3. Hemcinslerin birbirlerine yakınlık duymaları ve ülfet etmeleri

Her cinste olduğu gibi insan cinsi de kendi hemcinslerine daha fazla ülfet etmektedir ve yakınlık duymaktadır. Zira kalpler hemcinslere meyilli yaratılmıştır.¹²¹ İnsanın bu karakterini Yüce Kitap da vurgulamaktadır.¹²² Diğer taraftan bazı dilbilimcileri beşerin bu yapısına dikkat çekerek, insan kelimesini alışmak, uyum sağlamak ve ülfet anlamlarına gelen “üns” mastarıyla ilişkilendirmektedirler.¹²³ Dolayısıyla beşere bu ismin verilmesinde onun hemcinslerine yakınlık duyarak onlarla uyum içerisinde yaşayabilmesi etkili olmuştur. İnsanın sosyal varlık olarak tanımlanması da bu durum sebebiyledir.¹²⁴

Bu noktada Sahâbîlerin Hz. Peygambere, Hz. Peygamber'in de Sahâbîlere olan ileri seviyedeki sevgi ve muhabbetini hatırlamak gerekmektedir.¹²⁵ Hz. Peygamber ve Sahâbîlerin birbirlerine olan ünsiyetlerinde insanların yaratılışlarındaki bu yapılarının büyük bir rolü bulunmaktadır. Zira doğası gereği toplumsal bir varlık olan insan, hemcinslerine daha fazla yakınlık duymaktadır ve onlarla birlikte uyum halinde yaşayabilmektedir.

Müfessirlerin de dikkat çektiği üzere¹²⁶ Yaratıcı, insanların bu yapılarını dikkate alarak ilâhî emirleri tebliğ etmek için insanlığa kendi cinslerinden elçiler göndermiştir. Bu sayede insanlar kendi şekil ve suretlerine benzeyen peygamberleri daha çabuk kabullenerek, fitratları gereği kendi cinslerinden olan peygamberlere sevgi ve muhabbet beslemişlerdir. Bu durumda tabi olarak insanların ilâhî emirleri kabullenmelerini daha kolay hale getirmiştir. Sahâbîlerin Hz. Peygambere olan sevgilerinde ve İslâm dinini kabullenmelerinde bu durumu net bir şekilde müşahede etmekteyiz.

3.4. İnsanların, melekler gibi varlıkları idrak etme kudretinin bulunmaması

Melekler, latîf ve nûrânî yapılı,¹²⁷ yeme içme özelliği¹²⁸ ve günah işleme yetileri olmayan,¹²⁹ muhtelif şekillere girebilen,¹³⁰ duyuyla algılanamayan, insanlardan ayrı bir

¹²¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/520; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 6/3122; el-Ğuşeyrî, *Letâ'ifu'l-İşârât*, 2/370; el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 5/131.

¹²² er-Rûm, 30/21.

¹²³ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, “Enese”, 15/409; Râzî, *Muhtârû's-Sıhâh*, 23; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufâddal er-Râğib el-İşfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 94.

¹²⁴ İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 94.

¹²⁵ Örnek âyetler ve rivâyetler için bk. et-Tevbe, 9/128; el-Ahzâb, 33/6; eş-Şuarâ, 26/215; Tirmizî, “Edeb” 13 (No. 2754); Buğhârî, “Şurût” 15 (No. 2581); Buğhârî, “Meğâzî” 15 (No. 3833).

¹²⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/520; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 6/3122; el-Ğuşeyrî, *Letâ'ifu'l-İşârât*, 2/370; el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 5/131.

¹²⁷ Meryem, 19/64; Müslim, “ez-Zühed ve'r-Rekâik”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/109.

¹²⁸ Hûd, 11/69, 70.

¹²⁹ el-A'râf, 7/206; el-Enbiyâ, 21/20; et-Tahrîm, 66/6; en-Nahl, 16/49, 50.

¹³⁰ Meryem 19/17; Hûd, 11/69-73.

âlem içerisinde ve Allah'ın belirlemiş olduğu kanunlar çerçevesinde hayatlarını sürdüren¹³¹ varlıklardır. Temessül etmedikleri sürece sünnettullâh gereği bu yapıdaki varlıkları insanların görme ve idrak etme kuvvetleri bulunmamaktadır.¹³²

Kur'ân ve sünnetten elde ettiğimiz meleklerin mezkûr yapı ve özellikleri dikkate alındığında; insanların, temessül etmedikleri sürece melekler gibi kendi cinsi dışındaki varlıkları bilme ve onları idrak etme güç ve kudreti bulunmadığı anlaşılmaktadır.¹³³ Dolayısıyla başta Mâtürîdî olmak üzere birçok müellifin dikkat çektiği üzere Yaratıcının insanlığa beşer cinsinden peygamber göndermesinin hikmetlerinden bir diğeri de şu husustur.¹³⁴ İnsanların, melekler ve cinler gibi kendi cinsi dışındaki varlıkları bilme ve onları idrak etme kudreti bulunmadığından, Yüce Allah birbirleriyle iletişim kurabilmeleri için insanlara beşer cinsinden peygamberler göndermiştir. Duyuları sınırlı olan insanların, kendi âlemleri dışındaki melekleri görmeleri, onlarla iletişim kurmaları ve onlardan dini öğrenmeleri sünnettullâha aykırıdır. Bu yüzden Allah dinin teorik yönünün yanı sıra, pratik yönünü de göstermesi için insanlığa beşer cinsinden peygamberler göndermiştir.

Ayrıca melekler ile insanlar arasında herhangi bir iletişim söz konusu olsaydı, o zaman meleklerle iman meselesi¹³⁵ iman esası olmaktan çıkardı. Dahası meleklerin olağanüstü hallerini gören insanlar ilahi emirleri ister istemez kabullenmek durumunda kalırlardı. Bu durum da insanın yaratılmasını ve imtihan edilmesini¹³⁶ anlamsız kıları.

Sonuç

Peygamberlerin insanlığa beşer cinsinden gönderilme hikmetlerini analiz ettiğimiz bu makalede birbirleriyle ilintili birkaç sonuca ulaştığımızı ifade edebiliriz. Peygamberlere tevdi edilen rol model olma görevinin tam manasıyla başarıya ulaşabilmesi başta olmak üzere insanlığa beşer cinsinden peygamberler gönderilmesi birçok hikmete mebnidir. Bu çerçevede Allah Teâlâ'nın insanlığa hemcinslerinden peygamberler göndermesinin onlar için büyük bir lütuf olduğunu ifade edebiliriz.

Diğer taraftan makale boyunca incelediğimiz hikmetlerden sünnetin, Kur'ân ile birlikteliği/bütünlüğü, bu iki kaynağın tıpkı ruhla beden gibi birbirine bağlı olduğu

¹³¹ İlyas Çelebi, "Gayb Âlemi ve Gaybi Varlıklar", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 526; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 284-288.

¹³² Müslim, "İmân", 74; Özervarlı, "Melek", 29/40-42.

¹³³ Ali Çolak, "Melek İnanıcının Kur'an ve Hadis Temelleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (Ocak 2012), 43; Mehmet Görmez, M. Emin Özafşar, vd. "Hadislerle İslâm (Melekler: Âlemlerin Nurdan Varlıkları)", 1/248; Şuayip Karataş, "Kur'ân'a Göre Meleklerin Farklı Suretlere Girmeleri ve Bazı İnsanları Müjdelemeleri" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1792.

¹³⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/521, 8/8; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-Âzîm*, 5/121; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 5/196; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 15/97; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 6/3122.

¹³⁵ el-Bakara, 2/285.

¹³⁶ Âl-i İmrân, 3/140, 186; el-Â'râf, 7/141; el-Enbiyâ, 21/35; el-Ankebût, 29/2; el-Mülk, 67/2.

neticesine varılmıştır. Zira Hz. Peygamber'in sünneti ve sünnetin Kur'ân'a karşı fonksiyonları göz ardı edilerek oluşturulan bir din anlaşılacak ve yaşanmayacağı gibi aynı zamanda bu durum peygamberin bizzat Allah tarafından tescillenen "Üsve-i Hasene" olma vasfını hiçe saymak manasına gelecektir. Dinin salt Kur'ân'ın hükümlerinden ibaret olduğunu iddia ederek, peygamberi adeta bir posta memuru, Kur'ân'ı da arkeolojik kazıda bulunmuş bir kitap gibi görmek, Allah'ın peygamberleri insanlığa örnek olarak gönderilmesini anlamsız kılmaktadır.

Ayrıca sünneti devre dışı bırakmak nasıl ki Hz. Peygamber'in insanlığa örnek olarak gönderilmesini anlamsız kılıyorsa, aynı şekilde Hz. Peygamber'i beşer üstü gösteren söylemler de pratikte onu rol model alınamaz bir noktaya taşımaktadır. Dolayısıyla Allah'ın ve Rasûlü'nün sunduğu ölçüler çerçevesinde tasavvur edilmesi gereken peygamberi beşer üstüne çıkararak anlayışla, sünneti devre dışı bırakarak peygamberi adeta bir postacı gibi gören anlayış arasında ortaya koydukları sonuç bakımından hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Neticede biri ifrat diğeri tefrit olan bu iki anlayışın Allah'ın insanlığa beşer cinsinden peygamberler göndermesindeki minnet ve lütfunu hiçe saydığını söyleyebiliriz.

Kaynakça | References | مصدر

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-ʿArnaʿût, ʿÂdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Apak, Adem. "Günümüzde Hz. Peygamber'in (sav) Doğru Anlaşılması Üzerine Düşünceler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 59-72.
- Apaydın, Yunus. *Din ve Fıkıh Yazıları*. İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Aşkar, Amr b. Süleymân b. Abdillâh el-el-Atîbî. *er-Rusul ve'r-Risâlat*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1410-1989.
- Avde, Casir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.
- Bağcı, H. Musa. "Hz. Peygamberi Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 299-319.
- Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Bardakoğlu, Ali. "Dinî Bilgi ve Günümüzde İslâm". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (Ocak 2016), 77-109.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam'ı Doğru Anlıyor muyuz?*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 1423/2002.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tîbe, 4. Basım, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. 'Abdullâh et-Turkî. 23 Cilt. b.y.: Merkezü Hicr, 1432/2011.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. thk. Muştafa Dîb el-Buḡâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Bulut, H. İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/348-351. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Çağrıçı, Mustafa. "Muhammed (Örnek Oluşu)". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30/442-444. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'ân'da Hikmet Kavramı". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 2001), 89-119.
- Çelebi, İlyas. "Gayb Âlemi ve Gaybi Varlıklar", *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Çolak, Ali. "Melek İnancının Kur'an ve Hadis Temelleri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (Ocak 2012), 35-71.

- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî. *el-Musned*. thk. Merzûk b. Hiyâz ez-Zehrânî. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Ta'şîl, 1436/2015.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî. *Sunenu'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Dorman, Emre. *Allah'a Öğretilen Din*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, ts.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyeye, 2009.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Şâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Âlim ve'l-Müteallim el-Fıkhü'l-Ebsa' el-Fıkhü'l-Ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasiyye*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.
- Ebüsüûd Efendi, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Erbaş, Ali, Paçacı Mehmet. vd. "Hayat Rehberi Kur'an (Peygamberlik ve Peygamberler)". ed. Mehmet Paçacı, Ali Akpınar vd. 2/56-79. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Görmez, Mehmet, Özafşar, M. Emin vd. "Mukaddime". *Hadislerle İslâm Hadislerin Hadislerle Yorumu*. ed. Mehmet Emin Özafşar, İ. Hakkı Ünal, vd. 1/49-140. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an'da Hikmet Kavramı Üzerine" *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 43-48.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmu Usûli'l Fıkh*. thk. Muhammed Ebu'l Hayr es-Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1433/2012.
- Haftîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aşmed b. 'Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*. thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevrakî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî. Medine: y.y., ts.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-Tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 6. Basım, 1424.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-'Âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ĥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü Muhtelifi'l Hadîs*. b.y.: Mektebetü'l İslâmî, Müessesetü'l İşrâk, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ķazvîni. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdubbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fađl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs TaĶiyyüddîn Aşmed b. 'Abdillâh b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Ĥarrânî. *en-Nubuvvât - İbn Teymiyye*. thk. Abdulaziz b. Şâlih et-Ṭavyân. 2 Cilt. Riyad: Eđvâu's-Selef, 1420/2000.

- Ğarağâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. 3. Basım, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011.
- Karaman, Hayrettin. “Kur'an'a Göre Hz. Muhammed”. *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*. ed. Mahfuz Söylemez. 1/47-60. b.y.: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2014.
- Karataş, Şuayip. “Kur'ân'a Göre Meleklerin Farklı Suretlere Girmeleri ve Bazı İnsanları Müjdelemeleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1790-1799.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Kırbaşıoğlu, M. Hayri. “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye”. *IV Kutlu Doğum Sempozyumu*. ed. Ali Çolak. 1/129-139. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Kırbaşıoğlu, M. Hayri. *İslam'ın Kurucu Metni Kur'an Araştırmaları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Koçyiğit, Hikmet. “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31/31 (Haziran 2014), 45-84.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Ğurğubî, Ebû 'Abdullâh Muğammed b. Ağmed el-Ğazrecî. *el-Câmi' li-Âğhkâmi'l-Ğur'ân*. thk. Ağmed el-Berdûnî-İbrahim İğfeyyiş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1384/1964.
- Ğuşeyrî, 'Abdulkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik. *Leğâ'ifu'l-İşârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 2000.
- Kutluer, İlhan. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ğutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1412/1992.
- Küçük, Ali. *Besâiru'l-Kur'ân*. 12 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Küçük, Raşit. “Kur'ân Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”. *Tartışmalı İلمي Toplantılar Dizisi-Sünnetin Dindeki Yeri*. ed. İsmail Lütfi Çakan. 1/123-178. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muğammed b. Muğammed. *et-Tevhîd*. thk. Fethullâh Ğalîf. İskenderiye: y.y., ts.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muğammed b. Muğammed. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Ğasen Alî b. Muhammed b. Ğabîb el-Başrî. *Tefsîru'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid İbnü Abdi'l Maksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafâ. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1365/1946
- Mevdûdî. *Tefhîmu'l-Ğur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Muğâtîl b. Suleymân, Ebû'l-Ğasen Muğâtîl b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Muğâtîl b. Suleymân*. thk. 'Abdullâh Mağmûd Şeğâte. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Muslim, Ebû'l-Ğasen Muslim b. el-Ğaccâc el-Ğuşeyrî en-Nisâbüri. *Şağihu Muslim*. thk. Muğammed Fuâd 'Abdubbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İğyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955.

- Nabavî, Zohreh Akhavan Moghaddam-Seyyed Majid. "Kur'âniyyûn Temsilcileri ve Bibliyografyaları Üzerine Bir Çalışma". çev. Mehmet Beşir Ergin. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 228-241.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed. *Medâriku't-Tenzîl ve Ḥaḳâîku't-Te'vîl*. thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1419/1998.
- Onat, Hasan. "Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak", *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*. ed. Mahfuz Söylemez. 1/27-32. b.y.: *İslami İlimler Dergisi Yayınları*, 2007.
- Önal, Mehmet. "İslam Düşüncesinde 'Hikmet' Kavramları". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2017), 113-122.
- Özerverli, M. Sait. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özerverli, M. Sait. "Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Râğîb el İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaḍḍal. *el-Müfredât fi Ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin-. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Şâbûnî, Muhammed Alî. *en-Nübüvvet ve'l-Enbiyâ*. Dimeşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 3. Basım, 1405/1985.
- Şâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: İsam Yayınları, 1435/2014.
- Şâbûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Şan'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Sübülü's-Selâm*. thk. İşâm es-Sabâbeḫî. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1418/1997.
- Sancaklı, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Sevim, Hasan. *Kur'ân İslam'ı Söylemi'nin Paradigmatik Açından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şidkî, Muhammed Tefîk. "el-İslâm Hüve'l- Kurân Vaḥdeh: arâun ve efkârün". *Mecelletu'l-Menâr* 9/7 (1324/1909), 515-524.
- Sibâî, Mustafâ. *es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Teşrî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1430/2010.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî. *el-Ḥaşâîşu'l-Kubrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî-el-Ḥavâtır*. 20 Cilt. b.y.: Matâbiu Ahbârî'l-Yevm, 1997.
- Şâfî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâṭibî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ġirnâṭî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen es-Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.

- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl*. 3 Cilt. b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.
- Taftâzânî, Sâ'düddîn. *Şerhu'l-Akâid*, çev. T. Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. b.y.: Eser Neşriyat, 1979.
- Yıldırım, Enbiya. *Kur'ân Bize Yeter Söylemi*. Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzâk Ebu'l-Feyz Murtaða. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Çâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Vûzâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1965/2001.



التحليل الدلالي والجوهري لمفاهيم الشيطان وإبليس في القرآن الكريم

الملخص

ترد في القرآن الكريم كلمة إبليس أحياناً وكلمة الشيطان أحياناً أخرى، ولعلَّ النَّصُّور العام هو أنَّ كلتا الكلمتين تعيران عن المعنى نفسه، ومع ذلك فإنَّ أيَّ شخص لديه معرفة بالقرآن الكريم - قلَّت أو كَثُرَتْ - يعلم أنَّ هذا الكتاب فريدٌ من نوعه من حيث غنى محتواه ونظمه وإعجازه. ومن المؤكَّد أنَّ هنالك بعض الفروق الدَّقيقة بين الكلمات التي يبدو أنَّ لها معانٍ متشابهة، ويتمُّ استخدام كلِّ كلمةٍ ومفهومٍ في مكانه المناسب، ولذلك فعند النَّظر في الآيات التي ورد فيها لفظ إبليس وأحياناً الشيطان يتبين أنَّهما ليستا بالمعنى نفسه، ويظهر ذلك جلياً في المواضع التي وردت فيها كلمة إبليس في قصة آدم في سورة البقرة من الآية (30) إلى الآية (39) وبالأخصَّ في الآية (34) من هذه السُّورة، حيث يذكر الله تعالى فيها أنَّ الكائن الذي لم يسجد لآدم هو إبليس، وهو الذي تسبَّب في إخراج آدم وحواء من الجنَّة، وهذا يدلُّ على أنَّ الكلمتين لا تستخدمان للتعبير عن المعنى نفسه. حاولنا في هذه المقالة أولاً تحديد سبب حدوث هذا الاختلاف في التسميات؛ فإبليس هو الذي أعرض عن السُّجود، واستكبر وكفر، واقتصر ضرره على نفسه حتى تلك اللحظة، ولكنه اكتسب صفة الشيطان حين بدأ بإيذاء الآخرين والسَّعي لإغوائهم وإضلالهم؛ فالاختلاف هنا وحده يدلُّ على جمال التعبير وغنى محتوى القرآن الكريم، هذا الاختلاف الذي لم يطرُق المفسرون إليه بالقدر الكافي. وانطلاقاً من هنا فقد كان من المفيد والصَّروريِّ البحث في هذه المفاهيم بطريقة تشمل القرآن بأكمله في هذه الزَّراسة، ومن أجل الكشف عن الفرق بين كلمتي إبليس والشيطان تمَّ إنشاء إطار معلوماتي شامل من خلال إجراء بحثٍ عميقٍ لمحتوى هذه المفاهيم ودلالاتها. وفي هذا السياق تم إجراء التحليلات الإشتقاقية لكلمتي الشيطان وإبليس، والتطرُّق إلى المناقشات والتفسيرات التي دارت حول المادَّة التي خلق منها إبليس، بالإضافة إلى ذلك تمَّت محاولة الكشف عن الإطار المفاهيمي لكلمتي إبليس والشيطان من خلال تحديد الأماكن التي وردت فيها هاتان الكلمتان في القرآن الكريم، كما هدف البحث إلى فهم الأفعال والصفات المنسوبة إلى الشيطان بشكلٍ أفضل والتي كانت سبباً في تسمية إبليس بالشيطان.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التفسير، إبليس، شيطان، بلاغة.

Kur'an'da Geçen Şeytan ve İblis Kavramlarının Semantik ve Mahiyet İncelemesi

Roula Alhamdo | orcid.org/0000-0002-7754-6066 | roula.alhamdo@yobu.edu.tr

Doktora Öğrencisi, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili Ve Edebiyatı, Nevşehir, Türkiye

Yahya Yaşar | orcid.org/0000-0001-8521-1541 | yahyayasar@nevsehir.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/019jds967>

Öz

Kur'ân-ı Kerim'de bazen İblis bazen de Şeytan kelimesi kullanılır. Genel algı, her iki kelimenin aynı anlamı ifade ettiğidir. Ancak Kur'ân'a az veya çok vâkıf olan herkes bilir ki bu kitap muhteva zenginliği bakımından eşsizdir. Yakın anlamlı gibi gözükken kelimeler arasında bazı nüanslar muhakkak vardır ve her bir kelime ve kavram yerli yerinde kullanılmıştır. Dolayısıyla İblis bazen de Şeytan kelimelerinin geçtiği âyetler incelendiği

zaman aynı anlamı içermediği fark edilecektir. Hz. Adem kıssasının aktarıldığı yerlerden biri de Bakara sûresi 30 ile 39. âyetler arasındadır. Bu sûrenin 34. âyetinde Hz. Adem'e secde etmeyen varlığın İblis olduğu belirtilirken, kıssanın bağlamı ve akışı değişmemesine rağmen Hz. Adem ve Havva'nın ayaklarını kaydıran ve Onları içinde buldukları konumdan çıkarmanın Şeytan olduğu zikredilir. Bu durum her iki kelimenin aynı anlamı ifade etmek için kullanılmadığına işaret eder niteliktedir. Bu makalede öncelikle bu şekilde bir isimlendirme farklılığına neden gidildiği tesbit edilmeye çalışılmıştır. Secde etmekten yüz çevirip kibirlenen, kâfirlerden olan ve henüz zararı kendiyile sınırlı olan İblis, başkalarına zarar vermeye başladığı anda Şeytan niteliğini kazandığı görülmüştür. Bu farklılık, Kur'an'ın beyan güzelliğini ve muhteva zenginliğini göstermektedir. Müfessirler bu farka yeterince değinmemişlerdir. Bu iki kavram, Kur'an'ın tamamını kapsayacak şekilde araştırma konusu edilmiştir. İblis ve Şeytan kelimeleri arasındaki farkın ortaya konulmasının yanında kavramlara dair bir muhteva araştırması da yapılarak kapsamlı bir bilgi çerçevesi oluşturulmuştur. Bu bağlamda Şeytan ve İblis kelimelerinin etimolojik çözümlenmeler yapılmış, İblis'in hangi maddeden yaratıldığına dair tartışmalara değinilmiş, tercih edilen görüş de ortaya konulmuştur. Ayrıca İblis ve Şeytan kelimelerin Kur'an'da geçtiği yerler bağlamsal analizlerle verilerek İblis ve Şeytan kelimelerinin kavramsal çerçevesi ortaya konulmaya çalışılmış, Şeytana nispet edilen fiiller işlenmek suretiyle İblis'in Şeytan olarak isimlendirilmesine neden olan niteliklerin daha iyi anlaşılması sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kur'an, Tefsir, İblis, Şeytan, Belâgat.

Atıf Bilgisi

Alhamdo, Roula - Yaşar, Yahya. "Kur'an'da Geçen Şeytan ve İblis Kavramlarının Semantik ve Mahiyet İncelemesi". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 113-129.

Geliş Tarihi	29.09.2023
Kabul Tarihi	30.10.2023
Yayın Tarihi	30.11.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Semantic And Essence Analysis Of The Concepts Of Devil And Iblis In The Quran

Roula Alhamdo | orcid.org/0000-0002-7754-6066 | roula.alhamdo@yobu.edu.tr
Doctoral student, Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Nevşehir, Türkiye

Yahya Yaşar | orcid.org/0000-0001-8521-1541 | yahyayasar@nevsehir.edu.tr
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of
Tafsir, Nevşehir, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/019jds967>

Abstract

In the Qurân, sometimes the word Iblis and sometimes the word Devil is mentioned. The general perception is that both words express the same meaning. However, anyone who has more or less knowledge of the Qurân knows that this book is unique in terms of its richness of content. There are definitely some nuances between words that seem to have similar meanings, and each word and concept is used in its appropriate place. Therefore, when the verses in which the words Iblis and sometimes Devil are used are examined, it will be noticed that they do not have the same meaning. One of the places where the story of Adam is mentioned is between the 30th and 39th verses of the Baqara Surah. In the 34th verse of this sura, Hz. While it is stated that the being who did not prostrate to Adam was Iblis, although the context and flow of the story did not change, It is mentioned that Devil was the one who caused Adam and Eve's feet to slip and took them out of their current situation. This indicates that both words are not used to express the same meaning. In this article, we first tried to determine why such a nomenclature difference was made. Iblis, who turned away from prostration, became arrogant, was an unbeliever, and whose harm was limited to himself, gained the character of Devil when he started harming others. This difference alone shows the beauty of expression and richness of content of the Qurân. Commentators did not adequately address this difference. Based on this, it was thought that it would be useful to research these concepts in a way that covers the entire Qurân. In addition to revealing the difference between the words Iblis and Devil, a comprehensive information framework was created by conducting a content research on the concepts. In this context, etymological analyzes of the words Devil and Iblis were made. Discussions about the material from which Iblis was created were mentioned. In addition, the conceptual framework of the words Iblis and Devil was tried to be revealed by giving the places where the words Iblis and Devil appear in the Qurân. By committing acts attributed to Devil, it is aimed to better understand the qualities that caused Iblis to turn into Devil.

Keywords

Qurân, Tafsir, İblis, Devil, Rhetoric.

Citation

Alhamdo, Roula - Yaşar, Yahya. "Kur'an'da Geçen Şeytan ve İblis Kavramlarının Semantik ve Mahiyet İncelemesi". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 113-129.

Date of Submission	29.09.2023
Date of Acceptance	30.10.2023
Date of Publication	30.11.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

مدخل

إنَّ في خلق إبليس والشُّرور والآثام في هذا الكون حكمةٌ وآياتٌ ودروسٌ كثيرةٌ، كما أنَّ في خلق الله للمتباينات والمتضادات -كخلق إبليس مقابل خلق الملائكة والنبيين والصالحين- إظهاراً لعظمته وقدرته، واختباراً للخلق وامتحاناً لهم في التزام الأوامر الإلهية والثبات على الطريق المستقيم وعدم اتِّباع خطوات الشيطان مهما وسوسَ لهم وغرَّ بهم.

ولعلَّ الكثير من النَّاس لا يدرك الفرق بين كلمتي إبليس والشيطان في القرآن الكريم، وقد يرى أو يظنُّ البعض أنَّ هناك تجانسٌ بينهما، أو أنَّهما شيءٌ واحدٌ؛ ظناً منهم أنَّ إبليس هو ذاته الشيطان، غير أنَّ المتأمل والمتدبِّر لآيات القرآن الحكيم في هذا الموضوع يجد فارقاً بين كلمتي إبليس والشيطان، ومن هنا كان لا بدَّ من الوقوف على معنى كلِّ منهما لغةً واصطلاحاً، ومعرفة دلالة كلِّ لفظٍ على حدةٍ، واستظهار الفرق فيما بينهما، وكيفية ورود كلِّ من كلمتي إبليس والشيطان في القرآن الكريم بالإضافة إلى عرض الآيات والقصص التي وردت فيها، والمادة التي خُلِق منها إبليس، والجنس الذي ينتمي إليه، أهو من الجنِّ أم من الملائكة؟ وما الصفات التي وُصِف بها الشيطان؟ وما الأفعال التي نسبت إليه؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة والكشف عن خفايا هاتين الكلمتين كان لا بدَّ من الوقوف على الآيات والسور التي وردت فيها وإمعان النَّظر فيها دراسةً وتحليلاً.

1. مفهوم إبليس لغةً واصطلاحاً

1.1. مفهوم إبليس لغةً

ذكر بعض اللغويين أنَّها مأخوذةٌ من "بَلَسَ" والتي تعني السُّكوت المصحوب بالحزن، فقد قال الجوهري: والإبلاس؛ الحزن والانكسار، يقال: "أبلس فلانٌ إذا سكت غمًا، وأبلسَت النَّاقة إذا لم ترع من شدة الضبعة، فهي مِبْلَاسٌ".¹

وقال ابن فارس في مقاييس اللغة: " (بَلَسَ) الْبَاءُ وَاللَّامُ وَالسِّينُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَمَا بَعْدَهُ فَلَا مَعْوَلَ عَلَيْهِ؛ فَلْأَصْلُ الْيَأْسُ، يُقَالُ أَبْلَسَ إِذَا بَيَّسَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾²، وَقَالُوا: وَمِنْ ذَلِكَ اشْتَقَّ اسْمُ إِبْلِيسَ، كَأَنَّهُ بَيَّسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ أَبْلَسَ الرَّجُلُ إِذَا سَكَتَ".³

وذكر الرَّاعِب الأصفهاني: الإبلاس: الحزن المعترض من شدة البأس، ويقال: اشتقَّ إبليس من أبْلَسَ، قال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾⁴، وقال تعالى: ﴿وإن كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنزَلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ﴾⁵. فالمبلس لما كان ينسى ما يعنيه ويلزم السُّكوت كثيراً قالوا أبْلَسَ فلان إذا سكت وانقطعت حجته، وأبْلَسَت النَّاقة فهي مِبْلَاسٌ لم ترع من شدة الضبعة. وقد ذهب آخرون إلى أنَّ إبليس اسمٌ أعجميُّ الأصل وهو ممنوعٌ من الصِّرف.⁶ كما يرى بعض الدارسين أنَّها كلمة يونانية الأصل مأخوذةٌ من (ديا بولس)، جرى عليها بعض التَّغيير والتَّحريف حتَّى صارت إبليس.⁷

وهكذا تكون كلمة إبليس كلمةً عربيةً الاشتقاق، وقد استعملها القرآن الكريم بهذا الاشتقاق اللُّغوي، فالقول بأنَّها ليست عربيةً احتمالٌ في غير مكانه، ودعوى من دون دليل، فهي مشتقةٌ من أبْلَسَ الرَّجُلُ: إذا انقطع .

1 أبو نصر اسماعيل بن حماد الفارابي الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، (بيروت: دار العلم، ط4، 1987)، 909/3.

2 المؤمنون 77/23

3 أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: دار الفكر، 1979)، 299/1.

4 الروم 12/30

5 الروم 30/49

6 أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ)، 144.

7 عباس محمود العقاد، إبليس، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، 47.

2.1. مفهوم إبليس اصطلاحاً

إبليس: هو عَلمٌ مَخْلُوقٌ خَلَقَهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ النَّارِ، وَقَامَ بِعَمَلِهِ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَقُومَ، ثُمَّ نَازَعَ رَبَّهُ الْكِبْرِيَاءَ وَالْعِظْمَةَ، فَاسْتَكْبَرَ عَنْ طَاعَتِهِ، وَعَصَى رَبَّهُ؛ فَطَرَدَهُ مِنْ رَحْمَتِهِ وَمِنْ وَظِيفَتِهِ، فَهَبِطَ إِلَى الْأَرْضِ، وَأَصْبَحَتِ الشَّيْطَانَةُ صِفَةً لَهُ.⁸

وإبليس لما لعنه الله و غضب عليه أبلس من رحمته أي: يئس منها فسماه الله عز وجل (إبليس)؛ وكان اسمه عزرازيل.⁹ وهو مخلوق من النار، كان يتعبد مع الملائكة، ولكنه ليس من جنسهم، وعندما أمر الله الملائكة بالسجود لآدم خالف إبليس أمر الله عز وجل وتكبر على آدم وأبى السجود له، وادعى أن النار التي خلق منها خير من الطين الذي خلق منه آدم عليه السلام، وقد كان جزاء هذا الرفض وهذه المخالفة أن طرده الله سبحانه وتعالى من رحمته، كما أنزله من السماء إلى الأرض، وقد سأل إبليس الله أن ينظره إلى يوم الحساب، فأنظره الله إلى ذلك اليوم، وحينما أمّن الهلاك إلى يوم البعث طغى وتمرد، وقال: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُعَوِّبُهُمْ أجمعين * إلا عبادك منهم المخلصين﴾¹⁰ حيث توعد إبليس أن يغوي جميع العباد ويبعدهم عن طريق الهداية إلا من كان مخلصاً منهم.

ومن هنا يمكن تعريفه اصطلاحاً بأنه: هو الموجود العاصي لأمر الله تعالى بالسجود لآدم، المنصف بمطلق صفات الشر، والمتوعد إغواء جميع البشر، المطرود من رحمة الله تعالى، والمنظر إلى يوم الوقت المعلوم.

2. مفهوم الشيطان لغةً واصطلاحاً

1.2. مفهوم الشيطان لغةً

ذكر اللغويون أن النون في كلمة (شيطان) إذا كانت أصلية فإنها مأخوذة من (شطن) بمعنى البعد؛ أي صار بعيداً عن الخير. أو بمعنى الحبل الطويل وكأنه طال في فعل الشر. وإذا جعلت النون في كلمة (الشيطان) زائدة كانت مأخوذة من الفعل شاط يشيط؛ إذا هلك، أو من الفعل استشاط غضباً، إذا اشتد غضبه واحتد، والشيطان: على وزن (فيعال) من (شطن)، والشيطان معروف؛ فكل عاب متمرد من الإنس والجن والإنس والدواب شيطان، كما قيل: الشيطان (فعلان) من الفعل (شاط، يشيط) إذا احترق وهلك نحو: هيمان من الفعل (هام) وغيمان من الفعل (غام).¹¹

وقد شبهت العرب كل ما هو قبيح في الشكل أو الفعل بالشياطين، وهذا مما ذكر في القرآن الكريم: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾¹² كما قال الزجاج: "وجه أن الشيء إذا استقىح شبه بالشياطين وكأنه رأس الشيطان، والشيطان لا يرى، ولكنه يُستشعر أنه أقبح ما يكون من الأشياء، ولو رُوي لرُوي بأقبح صورة".¹³

والقول الأول بأن كلمة الشيطان مشتقة من الفعل (شطن) هو القول الأرجح؛ إذ إنَّها أقرب إلى وصف الشيطان ووصف أعماله التي تهدف إلى غواية الناس وإبعادهم عن اتباع الحق وفعل الخير، كما أن (شطن) بمعنى: بُعد عن الخير ومال عن الحق، وبهذا يكون اشتقاق الشيطان من (شطن) أقرب إلى الحقيقة من اشتقاقه من شاط بمعنى: احترق؛ ذلك أن عمل الشيطان هو إبعاد الناس عن الحق، ومن يبعد الناس عن الحق والخير يكون بعيداً عنه أيضاً.¹⁴

⁸ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ت)، 226/1. الأصفهاني، المفردات، 60.

⁹ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، (القاهرة: دار الكتب العلمية، 1978)، 23. 82/38/38

¹¹ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ) 238/13.

¹² الصافات 65/37.

¹³ ابن منظور، لسان العرب، 238/13.

¹⁴ عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن، (الأردن: مكتبة المنار، د.ت)، 478.

2.2. مفهوم الشيطان اصطلاحاً

تُطلق كلمة (الشيطان) على "كلّ متمردٍ من الجنّ والإنس والدواب".¹⁵ وبناءً على هذا التعريف يمكن القول أنّ مفهوم الشيطان: صفةٌ يمكن أن يوصف بها أيُّ امرئٍ يتبع طريق الشيطنة والشّر، فهناك كثيرٌ من النّاس الذين تتعامل معهم ويتعاملون معنا، يبدوون في ظاهر الأمر من الإنس، ولكنهم في الحقيقة يكونون من الشياطين المتمردة من حيث تصرفاتهم وأخلاقهم وأفكارهم وأفعالهم ومكائدهم، والتي قد يعجز عن فعلها إبليس نفسه.

وقد ورد اسم الشيطان في مواضع عديدة في القرآن الكريم؛¹⁶ نحو قوله عزّ وجلّ: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾¹⁷ وقوله: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.¹⁸

فالشيطان بوصفه العام يعني كلُّ من يُبعد النّاس عن طاعة الله وجماعة الحقّ، وهو من يغري بالمعصية ويحاول أن يدفع الآخرين إلى الشّر؛ "فكلُّ واحدٍ من هؤلاء هو شيطانٌ، كما يجب علينا أن نعلم أنّ هنالك شياطين من الجنّ وشياطين من الإنس، يجتمعون على وصفٍ واحدٍ، كما يجمع بينهم اتّحادهم في متعة نشر المعصية والإفساد في الأرض، فمن دعا إلى الكفر وصدّ عن الحقّ فهم العصاة من شياطين الجنّ، وكذا شياطين الإنس يقومون بالمهمة نفسها،¹⁹ وهكذا يكون لفظ الشيطان وصفاً لمعنى معين، وليس إشارةً إلى شخصٍ باسمه، فكلُّ من كان عاتياً متمرداً مبتعداً عن الخير داعياً إلى الشّر والكفر والشرك والعصيان فهو شيطانٌ من الجنّ كان أم الإنس.

3. المادة التي خلق منها إبليس وجنسه

لقد اختلف المفسّرون والعلماء قديماً وحديثاً حول المادّة التي خلق منها "إبليس" هل كان من الملائكة أم من الجنّ؟ حيث انقسموا إلى قسمين؛ الأوّل: من قال أنّه من الملائكة، وهو رأي الجمهور كابن مسعود وابن عبّاس وابن المسيّب وقتادة وغيرهم، كما اختار هذا الرّأي أبو الحسن ورَجَّحه الطبري، وقد اُخْتِجَ الذين قالوا بأنّه من الملائكة بحجّتين:

الحجّة الأولى: أنّ الله سبحانه وتعالى استثنى إبليس من الملائكة، والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل الكلام؛ وهذا تعريفٌ للاستثناء المتصل وهو الاستثناء الحقيقي الذي يكون المستثنى جزءاً من المستثنى منه؛ وهذا يوجب كون إبليس من الملائكة، ولا يقال هذا في الاستثناء المنقطع،²⁰ كما أنّ إبليس كان جنباً بين الألوف من الملائكة، وقد غلبوا عليه في قول الله تعالى: ﴿فَسَجَدُوا﴾ ثمّ استثنى إبليس من بين الملائكة استثناءً واحدٍ منهم، ولو قيل أنّ إبليس ليس من الملائكة لزم حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع، ومن المعلوم أنّ تخصيص العمومات في القرآن الكريم أكثر من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع. وحينما قالوا إنّهُ جِنِّيٌّ وَاجِدٌ بَيْنَ الْمَلَائِكَةِ فَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَجُوزُ إِجْرَاءُ حُكْمِ الْكَثِيرِ عَلَى الْقَلِيلِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْقَلِيلُ سَاقِطَ الْعِبْرَةِ غَيْرِ مُلْتَقِطٍ إِلَيْهِ.²¹

الحجّة الثانية: لو لم يكن إبليس من الملائكة لما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ

15 الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 261.

16 أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964)، 294/1.

17 الأعراف 20/7.

18 الأعراف 27/7.

19 محمد متولي الشعراوي، عداوة الشيطان للإنسان، تحقيق: أحمد الزغبي، (دمشق: دار القلم، ط1، 2000)، 6.

20 نحو قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي﴾ [الأخرف: 26:27/43]، وقال الله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا إِلَّا قِيلاً سَلَاماً سَلَاماً﴾ [الواقعة: 25/56]، وقال الله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ [النساء: 29/4]، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: 92/4].

21 فخر الدّين الرّازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 430/2.

اسْجُدُوا لِآدَمَ﴿ متناولاً له، ولو لم يكن متناولاً له لاستحال أن يكون تركه للسُّجود إباءً واستكباراً ومعصيةً ولَمَّا اسْتَحَقَّ الذَّمَّ والعقاب، وعندما حصلت هذه الأمور علم أن ذلك الخطاب يتناوله ولا يتناوله ذلك الخطاب إلا إذا كان من الملائكة. 22

كما ورد في تفسير الطَّبْرِي: "قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾؛ 23 قَبِيلٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ يُقَالُ لَهُمُ الْجِنُّ، وقال ابن عَبَّاسٍ: لو لم يكن من الملائكة لم يُؤمر بالسُّجود، وكان على خزانه السَّمَاءِ الدُّنْيَا، قال: كان قَتَادَةُ يَقُولُ: جَنَّ عَنْ طَاعَةِ رَبِّهِ" 24

كما قال ابن عَبَّاسٍ: "إِنَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنْ أَشْرَافِ الْمَلَائِكَةِ وَأَكْرَمِهِمْ قَبِيلَةً، وكان خَازِنًا عَلَى الْجَنَانِ، وكان له سلطان السَّمَاءِ الدُّنْيَا وسلطان الأَرْضِ، وكان مَمَّا سَوَّلَتْ لَهُ نَفْسُهُ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ أَنَّهُ رَأَى أَنَّ لَهُ بِذَلِكَ شَرْفًا عَلَى أَهْلِ السَّمَاءِ، فوقع من ذلك في قلبه كِبْرٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ، فاستخرج الله ذلك الكِبْرَ مِنْهُ حِينَ أَمَرَهُ بِالسُّجُودِ لِآدَمَ، فاستكبر وكان من الكافرين، فذلك قوله للملائكة: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ 25 يعني: ما أسرَّ إِبْلِيسَ فِي نَفْسِهِ مِنَ الْكِبْرِ" 26

وقد احتجَّ مَنْ قَالَ بِأَنَّهُ مِنَ الْجِنِّ بِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ 27 فإِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الْجِنِّ، وَالِاسْتِنَاءُ هُنَا اسْتِنَاءٌ مَنْقُوعٌ. 28 قَالَ الرَّجَاجُ: "قَالَ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِ أَهْلِ اللَّعْنَةِ: لَمْ يَكُنْ إِبْلِيسَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ فَيَقِيلُ لَهُوَلَاءُ: كَيْفَ جَازَ أَنْ يَسْتَنِيَّ مِنْهُمْ، فَقَالُوا: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ وَإِيَّاهُ أَمَرُوا بِالسُّجُودِ، قَالُوا: وَدَلِيلُنَا عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ فَلَمْ يَأْبَ إِلَّا وَهُوَ مَأْمُورٌ، وَهَذَا الْقَوْلُ الَّذِي نَخْتَارُهُ، لِأَنَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ، كَمَا قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى" 29

وقد جاء النَّصْرِيحُ فِي الْقُرْآنِ بِأَنَّ إِبْلِيسَ مِنَ الْجِنِّ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ 30 فإِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الْجِنِّ، "قَالَ: ابْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ عَوْفٍ، عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ قَالَ: مَا كَانَ إِبْلِيسَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ طَرْفَةَ عَيْنٍ قَطُّ، وَإِنَّهُ لِأَصْلُ الْجِنِّ كَمَا أَنَّ آدَمَ أَصْلُ الْإِنْسِ، وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ: إِبْلِيسَ أَبُو الْجِنِّ، كَمَا آدَمُ أَبُو الْإِنْسِ" 31 وَقَالَ ابْنُ كَثِيرٍ: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لِآدَمَ دَخَلَ إِبْلِيسُ فِي خُطَابِهِمْ؛ لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ عَنَصْرِهِمْ، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ قَدْ تَشَبَّهَ بِهِمْ وَتَوَسَّمَ بِأَفْعَالِهِمْ؛ فَلِهَذَا دَخَلَ فِي الْخُطَابِ لَهُمْ، وَدُمَّ فِي مُخَالَفَتِهِ الْأَمْرَ" 32 وَقَالَ أَيْضًا فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ أَي: خَانَهُ أَصْلُهُ؛ فَإِنَّهُ خُلِقَ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، وَأَصْلُ خُلُقِ الْمَلَائِكَةِ مِنْ نُورٍ، كَمَا ثَبَّتَ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ، وَخُلِقَ إِبْلِيسُ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ.

كما ورد في صريح القرآن على لسان إِبْلِيسَ أَنَّهُ خُلِقَ مِنْ نَارٍ، يَظْهَرُ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾. 33

22 الرَّازِي، مفاتيح الغيب، 430/2.

23 الكهف 50/18.

24 الطَّبْرِي، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 285/2.

25 البقرة 33/2.

26 الطَّبْرِي، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 285/2.

27 الكهف 50/18.

28 الرَّازِي، مفاتيح الغيب، 430/2.

29 إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده الشلبي، (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 113/1.

30 الكهف 50/18.

31 الطَّبْرِي، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 506/1.

32 إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، (دم، دار طيبة للنشر، 2، 1999)، 230/1.

33 الأعراف 12/7.

وما دام أنَّ إبليس من الجنِّ كما في نصِّ القرآن، وأنَّه مخلوق من مارح من نار، وليس من النُّور؛ فهو إذن ليس من الملائكة. "كما يدلُّ أيضًا على أنَّه من الجنِّ عصمة الملائكة من العصيان ورفض الامتثال لأوامر الله، إذ إنَّ الملائكة معصومون من ارتكاب الكفر الذي ارتكبه إبليس"،³⁴ قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾،³⁵ وقال تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾،³⁶ إضافةً إلى ذلك فإنَّ من الأمور التي تبيِّن أنَّ إبليس ليس من الملائكة أنَّ له ذريةً، وهذا ما بيَّنه القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿أَفْتَنَّاكَ مِنْ دُونِهِ وَأَوْلِيَاءَهُ مِنْ دُونِي وَهُمْ عَدُوٌّ لَكَ﴾³⁷ وهذا بخلاف الملائكة إذ لا يتناكحون ولا يتناسلون ولا ذريةً لهم.

وبهذا يكون إبليس من الجنِّ، خُلِق من النَّار كما صرَّحت بذلك آيات الكتاب الحكيم، أمَّا من قال إنَّه من الملائكة كابن مسعود وابن عباس وابن المسيَّب وقتادة، وأبو الحسن والطبري فقد كان لهم حججهم وأدلتهم على ذلك، والله أعلم بالمقصود.

4. الفرق بين استخدام مفهوم إبليس والشيطان

إنَّ من لطائف القرآن الكريم ورود تعبير إبليس في بعض الآيات وفي البعض الآخر كلمة شيطان، فهل هنالك فرقٌ بينهما؟ هل إبليس غير الشيطان أم أنَّهما مفهومان يدلَّان على شيءٍ واحدٍ؟ أمَّا جواب هل هنالك فرقٌ بينهما؟ فالجواب: نعم، هناك فرقٌ بين إبليس والشيطان؛ إذ إنَّ إبليس هو الذي عصى وتمردَ وأبى في موقف السُّجود، وهو من كان ضرر المعصية التي أتى بها قاصرةً على نفسه دون أن يغوي بها غيره أو يوسوس ويغزِّر بها أحدًا، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾³⁸ فهنا عبَّر القرآن الكريم بكلمة إبليس عمَّن يرفض الأوامر ويأبى تنفيذها، ومن يقتصر شره على نفسه ولا يمتدُّ ولا يتعدى إلى غيره؛ فلذا سمَّاه الله تعالى إبليس.

أما الشيطان في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾³⁹ فهو وصفٌ يطلق على موصوفٍ وليس اسمًا لشخصٍ أو جنسٍ أو صنفٍ، وهذا الوصف يطلق على كلِّ كافرٍ عدوٍّ للمؤمنين، قال تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾. إذ إنَّ الشيطان وصفٌ يطلق على كلِّ الكفار من عالم الإنس والجنِّ؛ ذلك أنَّ الشيطان ابتمد عن رحمة الله بكفره، وتعدى ضرره إلى غيره لذلك سمَّاه الله في القرآن الكريم بالشيطان، قال الله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدَّبَكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ﴾⁴⁰ أي: "التي يخلد من يأكل منها".⁴¹ فشرُّ الشيطان هنا يتعدى حدود نفسه حينما يسعى لإغراء غيره، ويوسوس في نفس آدم عليه السلام ويغزِّر به، ويزيِّن له طرق الضلال ويبعده عن سبيل الحقِّ والهداية؛ ولذلك فكلُّ كلمة شيطان في النصِّ القرآني وصفٌ لكلِّ من أغرى غيره بالشرِّ والفساد والضلال، والدليل على ذلك قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾⁴² وقد اختلف أهل التَّأويل في معنى قوله: ﴿شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾، فقال بعضهم معناه: "شياطين الإنس التي مع الإنس، وشياطين الجنِّ التي مع الجنِّ، وليس للإنس شياطين".⁴³ فكلمة الشيطان تطلق على الجنِّ والإنس بدليل هذه الآية؛ إذ إنَّ

³⁴ محمد بن أمين بن محمد الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار ابن حزم، ط5، 2019)، 154/4.

³⁵ التحريم 6/66.

³⁶ الأنبياء 27/21.

³⁷ الكهف 50/18.

³⁸ البقرة 34/2.

³⁹ البقرة 36/2.

⁴⁰ طه 120/20.

⁴¹ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، تفسير الجلالين، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، 417.

⁴² الأنعام 112/6.

⁴³ الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 51/12.

كليهما يغوي غيره بالفساد والشر، كما قدّم الله سبحانه وتعالى شيطان الإنس على شيطان الجن؛ لأنّه أقرب في مصاحبته للإنسان وأشدّ تأثراً فيه.

والخلاصة أنّ القرآن قد بيّن أنّ الشيطان وصفٌ يتحقّق في الإنس والجنّ لاشتراك كلّ منهما بفعل الغواية وإلحاق الشرّ والفساد بالغير، أمّا إبليس هو الرّافض المتمرّد عن أوامر ربّه بالسجود لآدم عليه السّلام حين أمره بذلك؛ ظهر ذلك في كلّ موضع من المواضع التي وردت فيها كلمة إبليس. وبهذا يكون إبليس اسم العلم لهذا المخلوق المتمرّد العاصي، أمّا الشيطان فهو صفة له تظهر عندما يتعدّى شرّه وأذاه وضرره إلى غيره.

5. الآيات التي وردت فيها كلمة إبليس والشيطان

لقد ورد ذكر إبليس في القرآن الكريم في إحدى عشرة آية من آيات القرآن الكريم، بينما ورد ذكر الشيطان على جهة الأفراد والجمع في ثمان وثمانين آية.⁴⁴

والقرآن حين يستعمل هذين اللفظين فإنه يعطي لكلّ لفظ دلالاته؛ حيث نجد النصوص التي تحدّثت عن إبليس تخصّه بالذكّر على أنّه علمٌ لذلك المتمرّد الذي عصى ربّه، وتذكر الطّبيعة التي خلق منها، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾⁴⁵ وقال تعالى: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾⁴⁶ وقال تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾⁴⁷

وفي بيان أصل خلقته قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾⁴⁸

أمّا الآيات التي وردت فيها كلمة الشيطان، فقد ذكرته على أنّه وصفٌ لإبليس، ووصفت به كذلك كلّ من سلك مسلكه، كما حدّثت النصوص من الشيطان وعداوته ومدخله على بني آدم. وقد كان الحديث فيها مركزاً في العموم على كلّ من سلك طريق الشّيطنة، سواء أكان اللفظ على جهة الأفراد أو الجمع؛ فعلى جهة الأفراد قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾⁴⁹ وقوله أيضاً: ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ﴾⁵⁰ وكذلك قوله تعالى في موضع آخر: ﴿وَإِنِّي أَعِيدُهَا بَكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾⁵¹ ومثله قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾⁵²

وأمّا على جهة الجمع فمن قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾⁵³ وقوله جلّ جلاله: ﴿كَأَذَى اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا﴾⁵⁴ وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾⁵⁵ ونحو ذلك أيضاً قوله جلّ في علاه: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾⁵⁶ ومثل ذلك قوله سبحانه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁵⁷ وهناك الكثير من النصوص الأخرى التي بيّنت حقيقة الشيطان، وحدّثت منه، وأمرت باستفراغ الجهد لمعاداته، وبيّنت أنّه عدوٌّ لودّ.

44 محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1364هـ)، 134، 383.

45 البقرة 34/2.

46 الأعراف 11/7.

47 الحجر 31/15.

48 50/18.

49 البقرة 36/2.

50 البقرة 168/2.

51 آل عمران 36/3.

52 النساء 38/4.

53 البقرة 102/2.

54 الأنعام 71/6.

55 الأنعام 112/6.

56 الأنعام 121/6.

57 الأعراف 27/7.

6. القصة التي ورد فيها اسم إبليس والشيطان

ذُكر إبليس بدايةً في الآيات التي تحدّثت عن قصة الأمر الإلهي للملائكة بالسُّجود لآدم عليه السَّلام وامتناع إبليس عن السُّجود، ورفضه الانصياع لأمر الله تعالى. كما ورد ذكره أيضاً في الآيات التي تحدّثت عن حوارهِ مع الله سبحانه وتعالى وطلبهِ الإمهال ليومٍ يبعثون، وتحدّيه بأنهُ سيُضِلُّ بني آدم ويغويهم؛ فكانَ لفظ إبليس استخدم في المواقف التي كانت المواجهة فيها ماديّةً، وفيها حضورُ لآدم عليه السَّلام ولإبليس كمخلوق يُرى ويُسمع وياحور ويجادل، ويمتنع عن الأمر الإلهي وبطلب الإمهال ليوم القيامة وغيره، ومن ذلك قول الله: ﴿وإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾⁵⁸ فهنا يأمر الله سبحانه وتعالى الملائكة بالسُّجود لآدم عليه السَّلام؛ فأطاعوا الأمر وسجدوا، لكن إبليس امتنع ولم يسجد. وقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾⁵⁹ إذ إنّ إبليس لم يكن من بين الذين امتثلوا لأمر الله بالسُّجود لآدم عليه السَّلام.

- وقوله سبحانه وتعالى في سورة الحجر: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ﴿28﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿29﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿30﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ﴿31﴾ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ﴿32﴾ قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِشَيْءٍ خَلَقْتَهُ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾⁶⁰ حيث خاطب الله سبحانه وتعالى الملائكة قائلاً: سأخلق بشراً من طين، فإذا عدلته وصوّرتُه ونفخت فيه من روحي فاسجدوا له تحيةً وإكراماً لا عبادة؛ فامتثلوا لذلك وسجدوا لآدم عليه السَّلام إلا إبليس لم يسجد له بسبب تكبره وحسده وبغيه. فلما طلب إبليس من الله تعالى الإنظار والإمهال إلى يوم الوقت المعلوم وكان له ما طلب، حينئذ توعدّ إبليس باغواء بني آدم وذريته؛ قال الله تعالى على لسان إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁶¹ أي: لأزَيِّنُ لبني آدم وذريته المعاصي، ولأضلُّهم في الأرض أجمعين. فإبليس حين انتقل ضرره وأذاه إلى غيره من بني آدم وذريته حاز صفة الشيطنة وصار يُطلق عليه وصف الشيطان.

وقوله سبحانه وتعالى في سورة الإسراء: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتُ طِينًا﴾⁶² أي: عندما أمر الله سبحانه وتعالى الملائكة بالسُّجود لآدم امتنع إبليس عن ذلك مستنكراً ذلك قائلاً: أسجد لمن خُلِقَ من طين. وقوله سبحانه وتعالى أيضاً في سورة الكهف: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّجِدُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾⁶³ إنّ الله عزَّ وجلَّ أمر الملائكة بالسُّجود لآدم عليه السَّلام فسجدوا له وأطاعوا أمره، لكن إبليس كان من الجنِّ فكفر وفسق وخرج عن طاعة الله عندما امتنع عن ذلك.⁶⁴ ونحو ذلك في سورة ص: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴿71﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿72﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿73﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿74﴾ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿75﴾﴾⁶⁵

أمَّا لفظ الشيطان بصفته فظهر في القصة التي تحدّثت عن مرحلة ما بعد طرده من رحمة الله تعالى، ولهذا نجد لفظ الشيطان مذكوراً في قصّة وسوسته لآدم عليه السَّلام وزوجه، ففي هذه المرحلة لم يعد لإبليس وجودٌ ماديٌّ في القصّة متمثلاً بهيأته، وإنما صار يُرمز له بلفظ الشيطان؛ إشارةً إلى الوسوسة المعنويّة، وصار عمله كلّهُ خفيّةً ووسوسةً وغوايةً وتزييماً. ولما كان السِّبَاق يتحدّث عن آدم وزوجه بعد مخالفة أمر الله تعالى وأكلهم من الشجرة، ذكر القرآن لفظ الشيطان دون إبليس؛ لأنّ الكلام هنا ليس عن

58 البقرة 34/2.

59 الأعراف 11/7.

60 الحجر 28-32.

61 الحجر 39/15.

62 الإسراء 61/17.

63 الكهف 50/18.

64 مثل ذلك قول الله عزَّ وجلَّ في سور طه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ [طه: 116/20].

65 ص 75-71 / 38.

العداوة الأولى بين آدم أبو البشر وبين إبليس حين أغوا لمخالفة أمر الله، بل إن العداوة بين أبناء إبليس وجنوده الذين حملوا صفة الشيطان وبين آدم وزوجه وذريته من بعده إلى أن تقوم الساعة، قال تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾⁶⁶ حيث أخرجهما الشيطان من الجنة بسبب وسوسته وإغرائه لهما.⁶⁷ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فَدَلَاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾⁶⁸ وقال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِيَّاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁶⁹.

وعليه يمكن القول أن لفظ إبليس ورد في القصص التي تحدثت عن أفعاله وأقواله في المرحلة التي بين أمره بالسجود لآدم وبين إخراجها من الجنة وطرده من رحمة الله تعالى، وأن لفظ الشيطان ورد في سياق القصص التي تحدثت عنه أو عن ذريته وجنوده وأعدائه من الشياطين بعد الإخراج من الجنة، حيث تجلت وظيفته بالسوسة والإغواء والتزيين لبني آدم.

7. أوصاف الشيطان كما وردت في القرآن الكريم

- لقد نسبت إلى الشيطان صفات كالكفر والخيلاء والتكبر والعصيان والتمرد والعداوة والحسد والإضلال والغواية والإنساء والخداع والزجيم وغيرها، ومما ورد في القرآن ما يلي:
- الكفر: وهي الصفة الغالبة والبارزة للشيطان، قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾⁷⁰ أي: "أنه كافر بنعمة الله كافرًا بلغ فيه أقصاه؛ فاستحق لعنة الله".⁷¹
 - الإضلال: قال الله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾⁷² أي: أن الشيطان يضلهم ويبيدهم عن طريق الحق بعدًا شديدًا.
 - الإنساء: قال الله تعالى: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ﴾⁷³ أي أن الشيطان استولى عليهم حتى تركوا العمل بطاعة الله واتباع أوامره؛ وذلك بسبب خبث الشيطان وغوايته لهم.
 - الخداع: قال الله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾⁷⁴ أي: يا بني آدم لا يخدعكم الشيطان كما خدع أبويكم، ويزين لكم المعصية كما زينها لآدم وحواء من قبلكم، فأخرجا من الجنة بسببه.
 - التكبر: قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾⁷⁵ يقول الله سبحانه وتعالى للملائكة: اسجدوا لآدم إكرامًا له وإظهارًا لفضله، فاطاعوا أمر الله عز وجل إلا إبليس أبى وامتنع عن السجود تكبرًا؛ فصار من الجاحدين، والعاصين لأمر الله.
 - الغواية: قال الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁷⁶ قال إبليس: لأزيّن لبني آدم وذريته المعاصي، ولأضلنهم في الأرض أجمعين.

66 البقرة 36/2.

67 وقال تعالى: ﴿فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: 20/7].

68 الأعراف 22/7.

69 الأعراف 27/7.

70 الأسراء 27/17.

71 محمد بن أحمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، (بيروت: دار الفكر العربي، د.ت)، 368/8.

72 النساء 60/4.

73 المجادلة 19/58.

74 الأعراف 27/7.

75 البقرة 32/2.

76 الحجر 39/15.

- **العصيان:** قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾⁷⁷ أي: إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ كَثِيرَ الْعَصِيَانِ لله سبحانه وتعالى.
- **الخيلاء:** قال الله تعالى: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾⁷⁸ قال إبليس لله عزَّ وجلَّ معارضاناً: لم أسجد لأدم لأنني أفضل منه؛ فقد خلقتني من نارٍ وخلقته من طِينٍ، والنَّارُ خَيْرٌ مِنَ الطِّينِ.
- **الثَّمَرُود:** قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾⁷⁹ أمر الله سبحانه وتعالى الملائكة بأن يسجدوا لأدم سجدوا إكراماً وتحيةً له، فامتنوا لأمر الله وأطاعوه، وسجدوا لأدم، إلا إبليس امتنع واستكبر ولم يسجد.
- **العداوة:** قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾⁸⁰ ومعنى ذلك أَنَّ الشَّيْطَانَ يَلْقِي الْعِدَاوَةَ وَالْخَصَامَ بَيْنَ النَّاسِ، وِعِدَاوَةُ الشَّيْطَانِ كَانَتْ وَمَا زَالَتْ بَيِّنَةً وَاضِحَةً.
- **الرَّجِيم:** قال الله تعالى: ﴿قَالَ فَأَخْرَجْ مِنْهَا فَايْذُكَ رَجِيمًا﴾⁸¹ أي أخرج من الجنة فإذك مرجوم وملعون ومشتوم، فالرجيم هو الملعون.

8. الأفعال التي نُسبت إلى الشَّيْطَانِ

- إِنَّ الْقَارِئَ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ يَجِدُ أَنَّ اللَّهَ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى بِسَطِّ الْقَوْلِ فِي الْأَفْعَالِ الَّتِي نُسِبَتْ إِلَى الشَّيْطَانِ فِي مَوَاضِعٍ كَثِيرَةٍ، كَمَا بَيَّنَّ الطَّرِيقَ الَّتِي يَتَّبِعُهَا فِي الضَّلَالَةِ وَالْإِغْوَاءِ فِي كِتَابِ جَلِيِّ وَاضِحٍ أَقَامَ بِهِ الْحُجَّةَ وَالذَّلِيلَ عَلَى الْخَلْقِ؛ وَمِنْ تِلْكَ الطَّرِيقِ مَا يَلِي:
- **الْوَسْوَسَةُ:** قال الله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾⁸² وقال تعالى: ﴿مَنْ شَرَّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾⁸³ فالوسوسة إغواء الشَّيْطَانِ لِلْإِنْسَانِ وَإِغْرَاؤُهُ بَارْتِكَابِ الشَّرِّ بَعْدَ أَنْ يَرِيَّتَهُ لَهُ، وَيُدِيرُ لَهُ مَا يَفْعَلُهُ لِنَتْفِيزِ الْمَعْصِيَةِ. "فهو يَغْوِصُ فِي بَاطِنِ الْإِنْسَانِ، وَيَضَعُ رَأْسَهُ عَلَى حَبَّةِ قَلْبِهِ، وَيُلْقِي إِلَيْهِ الْوَسْوَسَةَ".⁸⁴
- **الْمَسُّ:** قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾⁸⁵ وقال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾⁸⁶ أي: "يَصْرَعُهُ الشَّيْطَانُ بِالْجَنُونِ"،⁸⁷ ﴿مَنْ الْمَسِّ﴾؛ أي: الْجُنُونُ، يُقَالُ: مَسَّ الرَّجُلُ فَهُوَ مَمْسُوسٌ إِذَا كَانَ مَجْنُونًا، وَمَعْنَاهُ: أَنَّ أَكْلَ الرِّبَا يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ كَمَثَلِ الْمَصْرُوعِ".⁸⁸
- **النَّزْعُ:** قال الله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نِزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾⁸⁹ والنَّزْعُ فِي اللَّغَةِ: الْكَلَامُ الَّذِي يَغْرِي النَّاسَ، وَفَرَّقَ أَبُو هَلَالٍ الْعَسْكَرِيُّ بَيْنَ النَّزْعِ وَالْوَسْوَسَةِ بِقَوْلِهِ: "وَالنَّزْعُ هُوَ الْإِغْوَاءُ بِالْوَسْوَسَةِ وَأَكْثَرُ مَا يَكُونُ عِنْدَ الْغَضَبِ، وَقِيلَ: أَسْلَةٌ لِلزَّعَاجِ بِالْحَرَكَةِ إِلَى الشَّرِّ"،⁹⁰

77 مريم 44/19.

78 ص 76/38.

79 طه 116/20.

80 الإسراء 53/17.

81 الحجر، 34/15.

82 الأعراف 20/7.

83 الناس 5-4/114.

84 الرازي، مفاتيح الغيب، 85/1.

85 الأعراف 201/7.

86 275/2.

87 عبد الرحمن بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 116.

88 الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، (د.م: دار طيبة للنشر، 1997)، 341/1.

89 فصلت 36/41.

90 أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، (د.م: مؤسسة النشر الإسلامي، 1412)، 67.

ونزغ الشيطان: إدخال فكرة مهيجّة إلى نفس الإنسان فيغضب بسببها، وتجعله يتصرّف تصرفاً أحمقاً لا يتفق مع الدين أو العقل.

- التزيين: حيث توعد إبليس بإغواء بني آدم وذريته أجمعين من خلال تزيين المعاصي لهم؛ قال الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾.⁹¹

- الإنساء: إنّ الشيطان المنموم يكون بسبب أفعال الشيطان من خلال إلهاء الإنسان وإبعاده عن الطاعة والعبادة والقيام بالتأجيل والتسويف، قال الله تعالى: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ﴾.⁹²

كما أنّ الشيطان بكسر حرف النون ضد الذكر والحفظ، وقد تأتي بمعنى التّرك نحو قوله سبحانه وتعالى ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾⁹³ قال ثعلب: "لا ينسى الله عزّ وجلّ إنّما معناه تركوا الله فتركهم، فلما كان

الشيطان ضرباً من التّرك وضعه موضعه، وعن اللّيث: نسي فلان شيئاً كان يذكره، والنسي: الشّيء المنسيّ المتروك".⁹⁴ ومن علامات استحواذ الشيطان على تفكير الإنسان العابد أن يلهيه ويشغله

بأمور الدّنيا كالأكل والشرب والملابس، وأن يبعده عن التّفكير والتّدبر بنعم الله وألأئه ويصرفه عن الشّكر والحمد على هذه النّعم، ويُبسيبه ذكر الله ويشغله عن ذلك بقول الكذب والغيبة والنّميمة، كما يشغل قلبه وعقله عن التّدبر والتّفكير بمراقبة وتدبّر الدّنيا وما فيها.

- التّعزير بالأمانى: فمن المكائد التي يكيدها الشيطان ويستخدمها في إغواء المؤمن العابد التّعزير بطول الأمل، وزيادة الحرص على الحياة الدّنيا، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خَسِرَانًا مُبِينًا. يَعْدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾.⁹⁵ إذ يعد الشيطان الذين يتبعونه بوعد كاذبة، ويقوم بإغرائهم بالأمانى الخادعة والباطلة؛ حيث يلقي هذه الأمانى في قلوبهم

ويعددهم بالعمر الطويل والبقاء في الدّنيا ليؤثروها على الحياة الآخرة، أو يغريهم بأنّ دخول الجنّة وإدراكها يمكن بفعل المعاصي، أو تأجيل التّوبة وتسويقها. كما نجد الكثير من النّاس قد وقعوا في

هذه المكائد الشّيطانية، وأنثروا الدّنيا على الآخرة وأحبوها وعملوا لها، ونسوا العمل من أجل آخرتهم، وقد بيّن الله عزّ وجلّ أنّ هذا الإملاء والتسويف إنّما هو من فعل الشيطان، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ

ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾.⁹⁶

- الإضلال: قال تعالى: ﴿وَيُزَيِّدُ الشَّيْطَانَ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾⁹⁷ أي: يريد الشيطان أن يبعد هؤلاء المتحاكمين إلى الطاغوت عن سبيل الحقّ والهدى، فيضلّهم ضلالاً شديداً، يعني: فيجور بهم عنها

جوراً شديداً".⁹⁸

- الإغواء: حيث ورد ذلك في قوله تعالى حكايةً عن الشيطان: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا

عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾⁹⁹ قال الشيطان اللعين: "أقسم بعزّتك لأضلنّ بني آدم أجمعين، إلا الذين أخلصتهم لعبادتك وعصمتهم مني".¹⁰⁰

- التّخويف: نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾¹⁰¹ أي يخوّفكم بأوليائه".¹⁰² حيث يقوم الشيطان بتخويفهم والوسوسة في عقولهم وذلك لإبعادهم عن طريق الحقّ.

91 الحجر 39/15.

92 المجادلة 19/58.

93 التوبة 67/9.

94 ابن منظور، لسان العرب، 322/15.

95 120-119/4.

96 محمد 25/47.

97 النساء 60/4.

98 الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 507/8.

99 الحجر 39-40.

100 محمد علي الصابوني، صفوة التفسير، (القاهرة: دار الصابوني، 1997)، 60/3.

101 آل عمران 175/3.

102 الصابوني، صفوة التفسير، 224/1.

- **الهمز:** إذ يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿قُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ﴾¹⁰³ قال الرّازي: "يكون ذلك منه في الرّسول بوجهين: أحدهما: بالوسوسة والأخر بأن يبعث أعداءه على إيذائه، وكذلك القول في المؤمنين، لأنّ الشّيطان يكيدهم بهذين الوجهين، ومعلوم أنّ من ينقطع إلى الله تعالى ويسأله أن يعيذه من الشّيطان، فإنّه يجب أن يكون مُتَذَكِّراً مُتَيَقِّظاً فيما يأتي ويذر، فيكون نفس هذا الانقطاع إلى الله تعالى داعية إلى التمسك بالطاعة وزاجراً عن المعصية"¹⁰⁴.
- **الأز:** يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوْرَهُمْ آزًا﴾¹⁰⁵ قال الفراء: أَرُّ الشّيطان: الإزعاج والإغراء على المعاصي، وأزُّ آزاً وأزيراً مثل هزه، وهو الحركة الشّديدة، ويجوز أن يكون من التّحريك ومن التّهييج"¹⁰⁶، وقال الرّاعب: الأزُّ أبلغ من الهز"¹⁰⁷.
- **الوعيد بالفقر والأمر بفعل الفاحشة:** قال الله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾¹⁰⁸ يعني: يعدكم بأن تفقرُوا وبأمركم بمعصية الله وترك طاعته.

الخاتمة

و خلاصة القول فقد ورد ذكر إبليس في إحدى عشرة آية من آيات القرآن الكريم، كما ذكر الشّيطان في ثمانين آية، وكلمة إبليس عربيّة الاشتقاق مشتقّة من أبلس الرّجل: إذا انقطع، وفي الاصطلاح: هو المخلوق العصي لأمر الله تعالى بالسّجود لأدم، والمطرود من رحمة الله تعالى. أما كلمة شيطان فمشتقّة من (شطن)؛ بمعنى: بُعد عن الخير ومال عن الحقّ، وفي الاصطلاح: هو كلُّ جانيّ أو إنسان عاتٍ متمردٍ مبتعدٍ عن الخير داعٍ إلى الشرّ. ويمكن التّفريق بين معنى كلٍّ من لفظتي إبليس والشّيطان؛ بأنّ إبليس هو ذلك المخلوق الرّافض الذي أبا السّجود لأدم عليه السّلام، أمّا الشّيطان فهو وصفٌ لإبليس وعمله في غواية غيره بالشرّ والفساد والوسوسة؛ وبهذا يكون إبليس هو اسم العَلَم لهذا المخلوق المتمرد، والشّيطان صفة له يسعى إلى إيقاع الأذى بغيره.

ورد ذكر إبليس في الآيات التي تحدّثت عن قصّة الأمر الإلهي للملائكة بالسّجود لأدم عليه السّلام وامتناعه عن ذلك، كما ورد ذكر الشّيطان في القصص التي تتحدّثت عن مرحلة ما بعد طرده من رحمة الله تعالى وما يفعله من إغواء ووسوسة. وقد جاء التّصريح في القرآن بأنّ إبليس من الجنّ وأنّه خلق من نارٍ، كما وصف الشّيطان بعدة صفاتٍ؛ كالخيلاء والتّكبر والعصيان والتّمرد والعداوة والحسد والإضلال والغواية والخداع والرجيم وغيرها، ونُسبت إليه أفعالٌ منها: الوسوسة، المسنّ، التّزغ، التّزيين، الإنساء، التّغزير بالأمانى، التّخويف، الهمز، الأز، الوعيد بالفقر والأمر بفعل الفاحشة. ومن يتبع الشّيطان ويجترح أفعاله فإنّ مصيره الخيبة والخسران في الدّنيا والآخرة .

103 المؤمنون 97/23.

104 الرّازي، مفاتيح الغيب، 292/23.

105 مريم 83/19.

106 ابن منظور، لسان العرب، 307/5.

107 الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، 16.

108 البقرة 268/2.

المصادر والمراجع

- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. 6 مجلدات، القاهرة: دار الفكر، 1979.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر. القاهرة: دار الكتب العلمية، 1978.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد السلامة، 8 مجلدات، دم، دار طيبة للنشر، ط2، 1999.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. 9 مجلدات، بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ.
- أبو زهرة، محمد بن أحمد. زهرة التفاسير. بيروت: دار الفكر العربي، د.ت.
- أبو عودة، عودة خليل. التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن. الأردن: مكتبة المنار، د.ت.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. المفردات في غريب القرآن. تحقيق صفوان عدنان الداودي، دمشق: دار القلم، ط1، 1412 هـ.
- البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن. 8 مجلدات، دم، دار طيبة للنشر، 1997.
- الجوهرى، أبو نصر اسماعيل بن حماد الفارابي. الصحاح. تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، 6 مجلدات، بيروت: دار العلم، ط4، 1987.
- الرزازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب. 32 مجلدا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ.
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده الشلبي، 4 مجلدات، بيروت: عالم الكتب، 1988.
- السَّعدي، عبد الرحمن بن عبد الله. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. المحلى، جلال الدين محمد بن أحمد، تفسير الجلالين، القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- الشَّعراوي، محمد متولي. عداوة الشيطان للإنسان. تحقيق: أحمد الزغبي، دمشق: دار القلم، ط1، 2000.
- الشَّنقيطي، محمد بن أمين بن محمد. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. 7 مجلدات، بيروت: دار ابن حزم، ط5، 2019.
- الصَّابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. 3 مجلدات، القاهرة: دار الصابوني، 1997.
- الطَّبْري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. 12 مجلدا، مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ت.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- العسكري، أبو هلال. الفروق اللغوية. دم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1412 هـ.
- العقاد، عباس محمود. إبليس، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني إبراهيم أطفيش. 12 مجلدا، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964.

Kaynakça| References| مصدر

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Akkad, Abbas Mahmûd. *İblis*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Askerî, Ebû Hilal, el-Furûku'l-lugaviyye, y.y: Müessesü'n-Neşr el-İslâmî, 1412/1991.
- Bağavi, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Mealimü't-tenzil*. 8 Cilt. y.y: Dâru Tayyibe, 1997.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- Ebû Avde, Avde Halîl. *et-Tetavvuru'd-dilâliyyu beyne lugati's-şiri'l-câhiliyyi ve lugati'l-Kur'âni'l-kerîm*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, t.y.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. thk: Sami b. Muhammed es-Selâme. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe. *Garibu'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1993.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğîb. thk. Safvan Adnan ed-Devâdî. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Kurtûbî, Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekîr. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. thk: Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfayış. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420/1999.
- Sâbuni, Muhammed Ali. *Saffetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâbunî, 1997.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Abdullah. *Teysîru'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri'l-kelemi'l-mennân*. Beyrut: Müessesu'r-Risale, 2000.
- Suyuti, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaleddin. el-Mahallî, Celâleddin. *Tefsîr'ul-celaleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, t.y.
- Şankiti, Muhammed Emin Bin Muhammed. *Edvaul-beyân fi izahil-Kur'an bil-Kur'an*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'an*. 12 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Turâs, Kahire t.y.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve 'ırâbu*, thk. Abdülcelîl Abduh Şiblî. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.



Kur'ân Bağlamında Feminizme Bakış

Selcan Çekiç | ORCID: 0000-0003-1418-6507 | selcanc3@gmail.com

Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Nevşehir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/019jds967>

Öz

Kadın, üzerinde en fazla konuşulan, güncelliğini yitirmeyen, tartışılan, hakkında araştırma yapılan konulardan birisidir. Bu konuda yapılan her araştırma, inceleme, akademik çalışma kadına yönelik farklı bakış açıları sunar. Kadına tarihin bir ögesi olarak ilk zamanlardan itibaren yaşadığı çevrenin de etkisiyle belirli roller yüklenmiştir. Bu roller her devir ve zamanda farklılık göstermiştir. Tarih boyunca vahyin güzel şekilde anlaşılıp uygulandığı dönemler kadınların en rahat oldukları dönemlerdir. İslâmiyet ile kadının konumunda gözle görülür şekilde bir değişim yaşanmıştır. Bu değişimle birlikte kadına yeni haklar verilmiş, ikinci sınıf muameleden kurtulmuştur. Kadın konusu değişen toplumsal koşullarla birlikte ele alınan konulardan biri haline gelmiştir. Günümüzde, kadının sosyal hayatta yer edinmesiyle birlikte kadın erkek eşitliği, kadın hakları, kadının sosyal statüsü, kadının iş ve aile yaşamı gibi konular gündeme taşınmıştır. Bu gelişmelerle birlikte İslâm'da kadın algısı da önemli bir konuma gelmiştir. Bununla birlikte her geçen gün duymaya başladığımız feminizmin kadın haklarını savunduğu savı, İslâmî kesimde de kendisini duyurmuş, hak adı altında birçok öneri sunmuş ve sunmaya devam etmektedir. Günümüzde bazı Müslümanlar, kadın haklarını İslâmî ilkelerde değil yabancı kültürlerde aramaktadır. Bu da İslâm dinine uygun olmayan hakların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bunlar her ne kadar hak olarak belirtilse de kadını daha zor durumlara sürüklemiştir. Araştırmamızın konusu da Batı'da başlayıp tüm dünyada destekçi bulan feminizm ideolojisini ve kuramlarını ana hatlarıyla ele almak ve Kur'ân ekseninde feminizme karşı farkındalık oluşturmaktır. Amacımız Kur'ân bağlamında kadının konumu ve feminizmin kadını konumlandığı yerin ne olduğu, hangi konuların hak, hangilerinin sorumluluk olduğu, fitrat farklılığı, aile kurumu, özgürlük anlayışı kavramlarının Kur'ân ve feminizm açısından açıklamaktır. Öncelikle feminizm kavramı ve kuramlarına değinilecek daha sonrasında belirli kavramlar bağlamında Kur'ân ekseninde mukayesesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Feminizm, Kadın, Hak, Sorumluluk

Atıf Bilgisi

Çekiç, Selcan. "Kur'ân Bağlamında Feminizme Bakış". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 131-160.

Geliş Tarihi	15.08.2023
Kabul Tarihi	29.09.2023
Yayın Tarihi	30.11.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	nisardergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A View of Feminism in the Context of the Quran

Selcan Çekiç | ORCID: 0000-0003-1418-6507 | selcanc3@gmail.com

Graduate Student, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,

Nevşehir, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/019jds967>

Abstract

Women are one of the most talked about, outdated, debated and researched subjects. Every research, examination, academic study on this subject offers different perspectives on women. As an element of history, women have been assigned certain roles with the influence of the environment in which they lived from the earliest times. With the advent of Islam, there has been a noticeable change in the position of women. With this change, new rights were given to women and they were freed from second-class treatment. The issue of women has become one of the most discussed issues with the changing social conditions. Today, with women taking more place in social life, issues such as gender equality, women's rights, women's social status, women's work and family life have been brought to the agenda. With these developments, the perception of women in Islam has become even more important. However, the argument that feminism, which we are hearing more and more every day, defends women's rights, has also made itself known in the islâmî c section, has offered and continues to offer many suggestions under the name of right. However, although these are stated as rights, they dragged women into more difficult situations. The subject of our research is to deal with the ideology and theories of feminism, which started in the West and found supporters all over the world, and to evaluate feminism from an islâmî c point of view by revealing which aspects of women are discussed in the axis of the Qur'an. It is to reveal how the Qur'an and Feminism deal with the position of women in the context of the Qur'an and the place where feminism positions women, which issues are rights and which are responsibilities, the difference in nature, the institution of family, and the understanding of freedom.

Keywords

Tafsir, Feminism, Women, Right, Responsibility

Citation

Çekiç, Selcan. "Kur'ân Bağlamında Feminizme Bakış". *Nisar* 3 (Kasım 2023), 131-160.

Date of Submission	15.08.2023
Date of Acceptance	29.09.2023
Date of Publication	30.11.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	nisardergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kadın konusu değişen toplumsal koşullarla birlikte en çok ele alınan konulardan biri haline gelmiştir. Günümüzde, kadının sosyal hayatta yer edinmesiyle birlikte kadın erkek eşitliği, kadın hakları, kadının sosyal statüsü, iş ve aile yaşamı gibi konular daha çok gündeme taşınmıştır. Bu gelişmelerle birlikte İslâm'da kadın algısı daha da önemli bir konuma gelmiştir. Kur'ân'la ve Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili uygulamalarıyla hak ettiği kıymeti gören kadının önce ideolojik daha sonra ise sosyal hayatta bir sorun olarak ele alınması ve bir feminizm hareketinin fikirleri bilinmeden haklı olarak görülmesi savı, bizi feminizmin kadına bakışı ve onu konumlandığı yeri araştırmaya sevk etmiştir. Amacımız feminizm ideolojisini ve kuramlarını tanımlamak ve bu ideolojilere Kur'ân perspektifinden bakmaktır. Makalemizin birinci kısmında feminizm kavramı ve ortaya çıkışı, bazı feminist kuramların ideolojileri ele alınmış ikinci bölümde ise seküler feminizm Kur'ân perspektifinden incelenmiştir. Aile, özgürlük ve fitrat kavramları feminizm ve Kur'ân çerçevesinde ortaya konulmuştur.

Çalışmamız, kadının özgürlüğü konusunda feministlerin yanılgıları nelerdir? Kuramların ortaya attığı çözüm önerileri gerçek hayatta karşılık bulabilir mi? İslâm'da aile kavramına verilen değer nasıldır? Kadın ve erkek gerçekten eşit midir? sorularına cevap aramaktadır. Araştırmamız feminizm kuramlarının bakış açısını ortaya koyması ve kadınla ilişkilendirilen, Kur'ân'da ve feminizmde ortaya çıkan bazı kavramların ne anlam ifade ettiklerini açıklaması açısından önem arz etmektedir. Daha önce yapılan çalışmalarda feminizm daha çok İslami feminizm bağlamında ele alınmış, kuramların ideolojileri toplu bir şekilde ortaya konmamıştır. Makalemizde feminizm kuramlarının özellikleriyle birlikte yer alması ve bu özelliklerin İslâmî bir bakış açısıyla kıyaslamasının yapılması hasebiyle farklılık göstermektedir.

1. Feminizm Kavramı ve Kısaca Ortaya Çıkışı

Feminizm, Latince "femina" kelimesinden türetilmiş bir kavramdır. Geçmişten günümüze feminizmin amaçlara göre değişiklik gösteren farklı tanımları yapılmış, birden fazla anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Feminizm, tüm alanlarda erkekler için geçerli olan ayrıcalıkların hepsinin kadınlara da tanınması için çaba gösteren ve kadının toplum içindeki rolünü ileri bir seviyeye getirmek isteyen bir doktrin olarak tanımlanabilir.¹

Feminizm genel bir tanımla kadın erkek eşitsizliğine her alanda kesin bir şekilde karşı olan, kadın ve erkek arasında siyasal, ekonomik ve sosyal eşitliğin gerçekleşmesini ele alan özgürlükçü bir akımdır.² Feminizm, sosyalizm ya da kapitalizm gibi dilimize Avrupa dillerinden geçmiş bir kelimedir. Fransız İhtilali'nde Avrupa'da insan hakları ve demokrasi

¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, ed. Serap Erkut (Ankara: Atlas Yayınları, 2018), "Feminizm", 88.

² Dilek İmançer "Feminizm ve Yeni Yönelimler", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 5/19, (Temmuz 2002), 151.

alanında önemli gelişmeler olmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan ideolojilerden biri de feminizmdir.

Kadın-erkek arasındaki ilişkiyi; aile, çalışma hayatı, sosyal hayat, edebiyat, sanat ve kültüre kadar geniş bir perspektifle ele alan ve iki cins arasındaki statü farkını değiştirmeye çalışan siyasi bir akım olarak tanımlayabileceğimiz feminizm, erkek üstünlüğünü ve erkek merkezli toplumsal kabullerin artık son bulmasını, onun yerine kadını değerleri koymak için çaba harcayan bir siyasi hareket olarak gelişmektedir.³

Feminizmin ortaya çıkış dönemlerine bakıldığında Avrupa'da Fransız İhtilali'nde sömürülen ve köleleştirilen halk yığınlarının krallara ve kiliseye karşı hak arayışına başlamasıyla paralellik arz ettiği görülür. Bu süreçte ortaya çıkan feminizm akımı, doğuştan özgür olan insanlık idealine karşın sonradan köleleştirdikleri ve erkek iktidarının bir parçası haline getirdikleri iddiasıyla kadınların özgürleşmelerinin yollarını açmak için çaba sarf etmiştir.⁴

2. Bazı Feminist Kuramlar

17. yüzyılın sonlarından itibaren bilinçli bir siyasi ideolojik bir hareket olarak başlayan feminizm, cinsler arası eşitlik hakkını aramak amacıyla tarihteki yerini almıştır.⁵ Bu akımın mihenk taşı kadına verilen statünün değişmesi, yapılan haksızlıkların ve özgürlüklerini kısıtlayıcı her türlü unsurun kaldırılmasıdır. Ancak bu olaylara bakış açısı ve verilen çözüm önerileri farklı felsefelerle açıklanmış, dolayısıyla birden fazla feminist kuram ortaya çıkmıştır.

Bu kuramların kişilerde bıraktığı ilk izlenim; bir karışıklık, bir uzlaşmazlık gibi görünse de feminist yazarlardan olan Rosemarie Putnam'a göre her kuramın önceden belirlendiği bir amacının olmaması her kadına kendi düşüncelerini ortaya atacağı bir alan açar. Bu da feminizmde doğruları çoğaltır. Şurası da açık bir gerçektir ki doğru değil, doğrular kadını özgür kılmaktadır.⁶ Kuramların hepsi kadının içinde bulunduğu duruma alternatif çözüm bulma arayışı içerisindedir. Feminist kuramlar da feminizm kavramıyla beraber bir değişim geçirmektedirler. Bu değişim, beraberinde kadın için daha fazla doğru ve hak getirmektedir. Bu sebeple kuramları birbirlerinden kesin bir kırmızı çizgiyle ayırmak mümkün değildir. Kuramlar birbirleriyle iç içe geçmiş bir yapı sunarlar. Feminist kaynaklara baktığımızda genel olarak bu kuramların beş ana başlıkta toplandığını görürüz.

³ Gül Aktaş, *Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği*, *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran, 2013), 59.

⁴ İbrahim Coşkun, *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 58.

⁵ Juliet Mitchell- Ann Oakley, *Kadın ve Eşitlik*, çev. Fatmagül Bertkay (İstanbul: Pencere Yayınları, 1992), 60.

⁶ Rosemarie Putnam, *Feminist Düşünce*, çev. Zafer Çirhinlioğlu (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2006), 469.

2.1. Liberal Feminist Kuram

Liberalizm, feminizmi de yakından etkileyen, düşünce sisteminin temellerini oluşturan bir akım olmuştur. Bireysel özgürlük ve bireysel haklar üzerine kurulmuş dünya görüşü olarak adlandırılan liberalizm, özellikle insanı ve bireyi temel alan ilkeleriyle feminizmi ilgilendirmiştir. Diğer bütün yaklaşımlardan önce ortaya çıkması, kuramların ilk olarak liberal feminist kuramla bir karşılaştırma yapmalarından dolayı bazı yazarlar tarafından “ana akım” (mainstream feminism)⁷ olarak isimlendirilmektedir. Liberal feminist kuram, hayatın ekonomik, kültürel, sosyal gibi her alanına kadını da müdahil etme çabası olduğu söylenebilir.

Liberal feminizm, kadınların da akıllarını doğru şekilde kullanırlarsa erkekler gibi olabileceklerini hatta birçok kadının erkeğe ait sayılan değerlere sahip olmak istediklerini belirtir. Kadınlar, eve hapsedilmeden, ekonomik sınırlar koyulmadan hayatın içene dâhil olmalı ve erkeklere sağlanan tüm olanak ve fırsatlar kadınlara da sağlanmalıdır. Liberal feminizm bir bakıma erkeğe yakıştırılan değerleri kadınlara uyarlamaya çalışmıştır. Liberal feministler yeni ortaya çıkan birçok meslekte kadınların da bulunmasını kendi çabalarının bir sonucu olarak görmektedirler. Ancak cinsiyet eşitliği ve fırsat eşitliği sadece kadınların istemesi ve çabalarıyla başarılamaz. En derindeki sosyal ve psikolojik yapılar da birtakım değişimler olmak zorundadır.⁸

Liberal feministlerin gelişen düşüncesine göre cinsiyet ayrıcalığına dayalı bir siyasi ve sosyal hayat, kadını mağdur konuma getirmektedir. Bundan kurtulmak içinde bazı kavramlara öncelik verme düşüncesindedirler.

2.1.1. Ekonomik Eşitlik

Liberal feminizme göre eğer cinsiyet eşitliği ve adaleti sağlayacaksa öncelik verilen durumlardan biri erkeklerin yararlandığı ekonomik fırsatlardan, sivil özgürlük ve haklardan kadının da yararlanması gerektiğidir. Liberal feminist kuram kadının bağımsız olabilmesinin temel şartını ekonomik olarak hiçbir kişiye muhtaç olmamasına bağlar. Bunun gerçekleşebilmesi için kadının erkekle eşit haklara ve tam bir özgürlüğe sahip olması gerekmektedir. Bu kurama göre kadının ekonomik özgürlüğünün sağlanması, onu ikinci cins olmaktan kurtaracak ve bağımsız bir birey olma yolunda en önemli adımı atmış olacaktır. Kadının bağımsızlığını elde etmesinin yolu rahat bir düşünme özgürlüğüne sahip olup kendini erkekten soyutlamasıyla gerçekleşir. Kadın evine hapsolmeden sosyal hayata dâhil olmalı, ekonomik olarak özgürlüğünü kazanmak için erkeğe ait olduğu düşünülen sağlık, ekonomi, akademi ve iş dünyasında kendine yer bulmalıdır. Bu alanlarda erkeğin sahip olduğu her türlü imkân kadına da eşit bir şekilde sağlanmalıdır.⁹

⁷ Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 44.

⁸ Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, 55.

⁹ Demir, *Postmodern Feminizm*, 56.

2.1.2. Bireyin Özgürlüğü

Özgürlük kavramı feministlerin üzerinde önemle durdukları konulardan birisidir. Kadının özgürlüğüne kavuşması demek feministlerin hedeflerine büyük ölçüde ulaşması demektir. Liberal feminizmin ilk temsilcilerinden olan J. S. Mill erkeklerin kadınlar üzerindeki üstünlüğün deneyimlenerek bilinçli bir şekilde ortaya çıkması durumunda bunun kabul edilebilir olduğunu ifade eder. Ancak mesele bunun tam tersidir. Öncelikle zayıf cinsiyeti güçlüye tam manasıyla bağımlı kılan şu anki sistem, tamamen teoriye dayalıdır ve daha önce bu teorinin diğer tarafı denenmemiştir. Kadın cinsiyetinin köleliği bağımlılık biçimine dönüştürülmüştür.¹⁰ Bu yüzden bu sistem değişmedikçe kadın zayıf cins olarak kalacak ve özgürlüğüne tam manasıyla hiçbir zaman sahip olamayacaktır. Bir cinsiyetin diğer bir cinsiyete olan tam ve sorgulanamaz itaati doğru değildir ve bu, ilerleme ve gelişme önünde en büyük engellerden biridir. Bu durum bir tarafın öncelikli duruma gelmesine ya da diğer tarafın mağduriyetine yol açmamalı, mükemmel eşitlik ilkesi ile değiştirilmelidir.¹¹

İnsan için yiyecek, barınma ve giyinme gibi temel olan ihtiyaçlardan sonra özgürlük insan doğasında bulunan öncelikli ve gerekli olan bir istektir. Eğer kadın özgür olmak istiyorsa başkalarının hedefleri doğrultusunda kabullenmeyi bırakıp kendi hedeflerine yönelmesi gerekmektedir.

Liberal feminizmin düşünürlerinden M. Wollstonecraft ve J. S. Mill, insanları diğer varlıklardan farklı kılan özelliğın hafıza olduğu ve bu açıdan fiziksel ve biyolojik olarak cinsler arasında böyle bir farkın olmadığını belirtirler. Böyle bir söylemin olmasının sebebi genelde aynı fırsat hakkının tanınmaması özelde her iki cinsi de aynı eğitim özgürlüğünün verilmemesidir. Liberal feministler bu eşitsizliğin kaldırılması gerektiğini düşünmektedirler. Kadının ya da kız çocuklarının tam manasıyla doğru bir eğitim hakkının olması, kadınlara kendi becerilerini gösterebilecekleri fırsat alanları oluşturmaları ve kadınların hayatlarında önemli kararlar vermelerinde belirleyici olacaktır.¹²

Liberal feministlerin yapmayı arzuladıkları şey, baskıcı cinsiyet sınırlarından ve bunların getirdiği rollerden kadını özgürleştirmektir. Ataerkil bir toplumda belirli meslek dallarının belirli cinsiyete has kılınmasına itiraz ederler. Bu şekilde cinsleri yaftalamanın fırsat eşitliğine aykırı olduğunu belirtirler.¹³

2.2. Marksist Feminist Kuram

Marksist feministler kadının baskı altında olmasının özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla başladığını düşünmüşlerdir.¹⁴ Marksist kuram, kadının konumlarını anlamının yolunun

¹⁰ John Stuart Mill, *Kadınların Özgürleşmesi*, çev. Damla B. Aksel (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 11-13.

¹¹ Mill, *Kadının Özgürleşmesi*, 7.

¹² Mill, *Kadının Özgürleşmesi*, 12.

¹³ Putnam, *Feminist Düşünce*, 47.

¹⁴ Putnam, *Feminist Düşünce*, 11.

toplumsal sınıf kavramını anlamaktan geçtiğini belirtmiştir. Marksist feministlerin ayırt edici özelliği de ister alt kesimden ister üst kesimden olsun bütün kadınları ve kadınlara yönelik baskıları, bireyin niyetine bağlı olarak gerçekleştirdiği fiillerin getirisi olarak değil de kapitalizmle ilişkili olan, siyasi, toplumsal ve ekonomik yapının bir ürünü olarak anlamasıdır.¹⁵ Yani bir bakıma Marksizm'in ilgi alanına giren kadın sorunu kadının ekonomik sistemle ilişkisi ve sınıfsal sömürüye ilişkindir. Kısacası kadınların çıkarları diğer kadınların çıkarlarıyla benzerlik gösterir ve kurtuluşları da erkeklerle birlikte ortak olarak gerçekleşebilir. Marksist bakış, kadınların sırf kadın oldukları için ezilmelerini ele almaz.¹⁶ Ekonomik, sosyal ve siyasi kaynaklar sebebiyle ikincil duruma düştüğünü belirtir.

Birçok Marksist feministin karşı olduğu durum, kapitalizmin kadının yaptığı işleri en önemsiz ve mecburi işler seviyesine indirgemesidir. Kapitalizm, erkeklerin rolü para kazanmak kadının ki ise kazanılan ücreti bir ürün satın almak için kullanması gibi bir tablo oluşturulup kadınları sadece tüketici konumunda görmeye başlamıştır.¹⁷ Bütün zamanlarda ailenin tüm iş yükü kadının sorumluluğundadır. Kadının farklı bir iş gücüne katılımına sadece evdeki sorumluluklarını yerine getirirse izin verilir. Aksi halde kadın önceliği yerine getirmediği için çalışamaz. Evdeki işler bu şekilde sadece kadına mahsus kılınırsa tek başına kadına eşitlik vermek yeterli olmayacak, kadınlar iki işi birden idare etmek zorunda kalacaklardır. Bu da kadının özgürleşmesinden ziyade daha fazla köleleşmesine zemin hazırlayacak, kadın bir kat daha kendine ve çevresine yabancılaşacaktır. Marksist feminizmin, bu duruma getirdiği çözüm önerileri şu şekildedir:

2.2.1. Ev İşlerinin Toplumsallaşması

Bu yaklaşıma göre kadının ev hayatında yaptığı günlük işler kamu alanlarında yapılan işlerden daha önemsiz görünmektedir. Bu da kadının ikinci plana atılmasına neden olmaktadır. Kadına sadece ev işleri tahsis kılınırsa bu onun özgürlüğüne gölge düşürecektir. Bu düşünceyi ortaya atan Benston'a göre kadının kamu kurum ve kuruluşlarında çalışmasını gerçekleştirirken bununla beraber kadından mütemadiyen yemek, temizlik ve çocuklarla ilgilenme gibi işler beklenir; bunlar toplumsallaşmazsa kadın değersiz görülmeye devam edecek bu da onun daha da köleleşmesine sebep olacaktır.¹⁸

Çözüm önerilerinden biri ortaklaşa yemek yeme uygulaması ya da özel mutfağın daha geniş halk mutfaklarına dönüşmesi olabilir.¹⁹ Bu küçük değişiklikler kadını kesinlikle özgürleştiremeyecektir ancak herkesin bu işlerin küçümsenmeyecek kadar zor olduğunu idrak etmelerini sağlayacaktır. Ev temizliği, çocuk bakımı gibi işler topluma mal edildiğinde grup olarak kadınlara baskı yapıldığı alanlardan biri ortadan kalkacak ve kadınlar hak

¹⁵ Putnam, *Feminist Düşünce*, 69.

¹⁶ Hakan Altun, "Feminist Kuram Doğrultusunda Bir Okuma/Sahneleme ve Bir Örnek Çalışma: Denizden Gelen Kadın". (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 55.

¹⁷ Putnam, *Feminist Düşünce*, 87.

¹⁸ Putnam, *Feminist Düşünce*, 75.

¹⁹ Putnam, *Feminist Düşünce*, 88.

ettikleri saygıyı elde edeceklerdir.²⁰ Hülasa kadının karşılıksız olarak yaptığı yemek, çocuk bakımı, temizlik gibi her şey toplumsallaşmalı ve her birey sorumluluk almalıdır. Aksi halde kadının bu kölelikten kurtulması beklenemez.

2.2.2. Ev İşleri İçin Ücretlendirme

Ev işleri için ücreti tek tek (eş, baba, erkek arkadaş) değil de devlet ödemelidir. Bu ödeme, ev işlerinden bunalan kadının refah düzeyini artırmalıdır. Eğer devlet ev kadınlarına ücret ödemeyi kabul etmezse greve gidilmelidir. Bu grev boşanma olabileceği gibi doğum kontrol yollarını uygulamakla da gerçekleşebilir. Kadınlar açısından bütün bu başkaldırmalar büyük bir potansiyel güç oluşturmaktadır. Çünkü kapitalizmin çocuk ve erkek iş gücüne sahip olabilmesi için kadına ihtiyacı söz konusudur.²¹

Marksist feministler ailenin ekonomik bir birim olmasını ortadan kaldıran programlara bağlı kalmaktadırlar. Çünkü aile bu şekli ile kapitalist sisteme hizmet etmektedir.²² Aileye ilişkin basitleşmiş düşüncelere sahiplerdir. Aileyi suçladıklarında onlar bu ailenin duygusal bir birim olarak değil, ekonomik bir birim olduğu temelinde ele almışlardır. Kadının işgücüne girerek özgürlüğünü kazanacağı fikrine sahiptirler.

2.3. Radikal Feminist Kuram

Şimdilerde hala oluşumunu sürdüren radikal feminizm kadının özgürlüğüne kavuşmasını sağlamak için ortaya çıkan feminist kuramlardandır. Radikal gruptakiler ataerkil sistemin kadını baskı altına aldığı, böyle bir sistemin reforme edilemeyeceği ve ataerkil kurumun tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuşlardır. Yıkılması gereken de yalnız ataerkil sistem ve yapılar değil; aile, kilise gibi kadının özgürlüğüne engel olan tüm yapılar olduğunu belirterek çözümü ataerkil yapının ve kapitalizmin ortadan kaldırılmasında bulur. Aile, ataerkil düzen içinde kadınları erkeklere hizmet etmeye zorlayan, erkek egemen ideolojinin, yeniden üretilmesini sağlayan kurum olarak görülmektedir. Bu nedenle radikal feministler, aile kurumunu reddetmektedir.²³

Radikal feminizm, feminist yaklaşımlar içerisinde diğerlerine nispetle daha orijinal bir kuramdır. Tarihsel açıdan baktığımızda Marksist ve Liberal feminizmden çok daha sonra ortaya çıkmasına rağmen daha fazla ses getirmiştir. Eril düşüncenin kadın bedeni üzerindeki hâkimiyetinin yanlış olduğunu, kadınların bedenleri üzerindeki her türlü kontrolü ellerinde bulundurması gerektiğini vurgulayarak 'Bedenimiz bizimdir.' sloganıyla kadınlığın sıkıştırıldığı dar kalıpların dışına çıkmışlardır.²⁴

Radikal feminizmin çoğunluğu tarihsel olarak baskı altına alınan ilk grubun kadın olduğunu, en yaygın baskı türünün kadına uygulandığını ve bunun en derin baskı olduğunu

²⁰ Putman, *Feminist Düşünce*, 88-89.

²¹ Putnam, *Feminist Düşünce*, 90.

²² Putnam, *Feminist Düşünce*, 106.

²³ İmançer, *Feminizm ve Yeni Yönelimler*, s. 151.

²⁴ Coşkun, *Kelam Problemleri*, 65.

iddia etmektedir. Kadının neden erkeklere boyun eğdiği sorusunun cevabına Marksist feminizm gibi ekonomik olarak değil, biyolojik olarak açıklamaya çalışmıştır. Biyolojik olarak kadın ve erkek farklı roller oynamayı bıraktığında bütün cinsel temelli roller ortadan kalkar. Kadın toplumda biyolojik özellikleri sebebiyle bir yandan toplum dışına itilmeye mecbur bırakılırken diğer yandan da annelik statüsüyle üstün görülmektedir. Onlara göre burada bir tutarsızlık bulunmaktadır. Kadın kendi bedeni hakkında söz sahibi olmadığından özgür de değildir. Radikal feministlerin kadınların bu biyolojik baskıdan nasıl kurtulmaları gerektiğine karşı farklı öneriler getirmişlerdir. En önemli önerilerinden biri cinsiyetçi sınıf sistemi ve yeniden üretilimdir.

2.3.1. Cinsiyetçi Sınıf Sistemi ve Yeniden Üretim

Radikal feministlerin iddialarına göre kadının baskı ve zulüm görmesinin temel nedeni cinsiyete bağlı sınıflandırmadır ve bunun artık uygulamadan kaldırılması bir zorunluluktur. Kadınların neden erkeklere boyun eğdiğini anlamının yolu ekonomik normlarla değil, biyolojik farklılıklar ekseninde incelenmelidir. Bu cinsiyete özgü durumların nasıl değiştirileceği konusunda farklı çözüm önerileri dile getirilmiştir. Yapılacak ilk iş iki cinsin biyolojik farklılığını azaltacak olan üreme teknolojilerinin geliştirilmesidir.

Erkeğin babalık, kadının anne rolünün getirdiği sorumluluklar hamilelikten korunma, kısırlaştırma ve kürtajla ilgili geliştirilen yeni teknolojilerle, kadının biyolojik farklılığın getirdiği sorunlar etkisini azaltacaktır. Bir çocuğu tüpte meydana getirmek ya da rahim dışında büyütme, yeniden üretim sürecinde kadının rolünü erkekler ile eşit hale gelecek, bu da biyolojik olarak eşitliği sağlayacaktır. Suni dölllenme, anlaşmalı annelik gibi seçeneklere devlet tarafından uygun gelişmeler yapıldığında kadın çocuğa bakmak gibi bir zorunluluğa katlanmayacak, çocuk bakmak isteyen de çocuk doğurmak zorunda olmayacaktır. Yeniden üretimde kadın ve erkek farklı roller oynamayı bıraktıklarında bütün cinsel temelli roller de ortadan kalkacaktır.²⁵ Kısaca teknolojinin yardımıyla kadınların kurtuluşu karınlarından başlayacaktır.²⁶ Böylece üreme gerçekleşeceği için lezbiyenliğe ya da erkeklerin homoseksüelliğine, heteroseksüelliğine özgürce seçilmiş bir alternatif olarak bakılabilecek, en azından onur kırıcı bir sapıklık olarak nitelendirilmeyecektir.²⁷

Kadınlar kendi bedenleri üzerinde söz sahibi olmalıdırlar. Kadınların çocuk doğurması meselesi birçok yerde devlet politikası haline gelmiştir ve bunu politika haline getirenlerde çoğunlukla erkeklerdir ve kadın kendi bedeni hakkında hiçbir şekilde söz sahibi değildir. Aynı durum kürtaj meselesi için de geçerlidir. Cinsel şiddet, tecavüz, kadının zorla alkonması gibi şeyler, erkeklerin kadının bedeni üzerinde hak iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. Doğumun denetlenebilmesine kadar geçen süre içerisinde kadınlar

²⁵ Putnam, *Feminist Düşünce*, 119.

²⁶ Demir, *Modern Feminizm*, 85.

²⁷ Putnam, *Feminist Düşünce*, 118.

biyolojik yapılarından dolayı mağdur olmuşlardır. Acılı doğumlar, süt verme ve çocuk bakımı kadınları baba, kardeş veya eş gibi bir başka erkeğe bağımlı haline getirmiştir.²⁸ Radikal feminizmin isteği kadının kendi cinselliğini kontrol edebilme hakkına sahip olmasıdır.²⁹

Sonuç olarak Radikal feministler kadınların erkekler tarafından denetim altında olmasının temel gerekçesinin biyolojik farklılıklar olduğunu öne sürmüşlerdir. Radikal kadın hareketi başlığı altında farklı kadın hareketleri de yer almaktadır. Bu hareketler kadını bir grup ya da sınıf olarak tanımlamaktadırlar. Kendi bedeni üzerinde söz sahibi olma isteği 1960'lı yıllarda doğum kontrolü ve kürtaj taleplerine dönüşmüştür.³⁰

2.4. Kültürel Feminizm

Kültürel feminizm kadın haklarını savunmanın yanında, toplumsal yaşamın kültürel dönüşümünün gereğine odaklanmış, kadın ve erkeğin benzer özelliklerini değil, kadının farklılıklarını ortaya koymayı hedeflemiştir.³¹ Kültürel feminizm, feminizm ile büyük bir mücadele örneği vermektedir. En önemli sorularından biri "Bütün kadınları farklılıklarına rağmen ve bu farklılıkları ile birlikte nasıl bir araya getirebiliriz? sorusudur. Buna önerdikleri yol kız kardeşlik ve dostluk için çalışmaktır. Bu çalışma denendiğinde görülecek ki herkes aynı şeyin peşindedir. O da insanın kendi olma hakkıdır.³² Kadın dayanışmasının çok önemli olduğunu sürekli dile getiren kültürel feministlere göre annelik ve doğurganlık diğer kuramların düşündüğünün aksine güçsüzlük ve zayıflık değil bir güç göstergesidir ve kadın bedenini farklı kılan bu özellikler onda farklı gelişmelere sebep olabilir.

Feminizmin en önemli savunucularından olan Simone De Beauvoir, fitri olarak doğuştan getirdiğimiz cinsiyet ile sonradan aile ve toplumun etkisiyle şekillenen cinsiyet kavramını incelemiştir ve kadının öteki olduğunu belirtmiştir. Çünkü o, bir erkek değildir. Erkek kendi kendine yetebilen özgür bir varlıktır. Kadının anlamını ise kendisi değil başkaları belirlemektedir. Kadının kendisi nesne durumundan kurtulup özne olacaksa erkekler gibi kendisini bir kalıba koyan tanımları aşması gerekmektedir.³³ Aksi halde öteki veya bir nesne olmaktan kurtulamayacaktır. Kadının önündeki en büyük engel kendi bedenidir. Evlilik, annelik, çocuk büyütme, hizmet gibi alanlar kadının tek var olabileceği alanlar olarak belirlendiği için bu alanlar dışında var olmasına izin verilmemiş, her türlü aşkınlıktan alıkonulmuştur.³⁴

²⁸ Atan, *Denizden Gelen Kadın*, 15.

²⁹ Atan, *Denizden Gelen Kadın*, 12.

³⁰ Coşkun, *Kelam Problemleri*, 66.

³¹ Coşkun, *Kelam Problemleri*, 62.

³² Putnam, *Feminist Düşünce*, 405.

³³ Simone De Beauvoir, *Kadın*, "İkinci Cins" *Bağımsızlığa Doğru*, çev. B.Onaran (İstanbul: Payel Yayınları, 1993), 16.

³⁴ Beauvoir, *Kadın*, 35-38.

Ekonomik bağımsızlık kadını erkeklerin oyuncağı haline getirir. Kadın, özgürlüğünü kazanmak istiyorsa çalışmaktan başka çıkar yolu yoktur. Bu kurtuluş ancak toplu bir şekilde olabilir ve öncelikle kadının ekonomik açıdan dönüşümünün sağlanması gerekmektedir.³⁵ Yasaları, kuruluşları, toplumsal cinsiyet rollerini ya da bütün toplumsal düzeni değiştirmek kadın ve erkek eşitliğini sağlamak için yeterli gelmeyecektir. Kadının varlığını hormonlarıyla ya da duygularıyla değil, kendi bedeni ve bunun dünyayla olan ilişkisi belirlemektedir. Özgürlüğün egemenliğini gerçekleştirebilmek için Beauvoir'a göre öncelikle her iki cinsin aralarındaki ayrılıkları bir kenara itip, içerisinde yalanın barınmadığı bir kardeşlik kurumunun tahsis edilmesi gereklidir.³⁶

Delphy'e göre toplumun belirlediği cinsiyet özellikleri fitri cinsiyetten önce gelmektedir. Cinsiyet ise tarihsel ve toplumsal olarak şekillenen, dönüşüm geçiren bir yapıya sahiptir. Ancak toplum, bu yapıyı doğallık kabulüyle algılamış ve çocuk bakımından ev işlerine kadar her konuda kadının sorumlu olmasını doğallık olarak kabul etmiştir. Ancak doğal olmayan yanlış değil, alışılmış kalıpların dışında olan şeydir. Alışılmış olan her şey de zaman içerisinde doğal olarak görünür. Kadınların erkeklere bağımlılığı, her zaman geçerliliğini koruyan bir gelenek olarak algılandığı için uzaklaşmak da yanlış bir durum olarak anlaşılır.³⁷ Ancak bu doğallık kabulü görüldüğü gibi geleneklerle sıkı sıkıya bir bağlılık içerisinde dir.

Kültürel feministler özgürleşme sorunsalını farklı bir çerçeveden ele alarak kadın ve erkeğin benzerliklerinden ziyade farklılıklarını ortaya koyup bunların özgürlüğü elde etme yolunda birer güç olduklarını öne sürmüşlerdir.

2.5. İslâmî Feminizm

19. yüzyılda sistemli bir hale gelen feminist söylemin, İslâm kültürünü hangi durumlarda ve nasıl etkilemeye başladığını tespit edilebilmesi için etkileme sürecini, bu süreçte Batılı feminizmle işbirliği yapan oryantalizm, sömürgecilik, milliyetçilik gibi birden fazla etkenle birlikte değerlendirmesi gerekmektedir. 20. yüzyılın sonuna doğru İslâm dinine inanan kadınlar, Müslüman dünyadaki kadının problemlerini feminist söylemlerin de etkisiyle farklı bir açıdan bakmaya başlamışlardır. Böylece, İslâm kültürü içinde feminist söylemden az veya çok etkilenen, kadın haklarının savunuculuğu yapan bir söylem ortaya çıkmıştır. Bu yeni söylem, kadın çalışmaları alanına fayda sağlayan bir literatür de ortaya çıkarmıştır. Son yıllarda, entelektüel Müslüman kadınların din ve gelenek içinde kadının durumunu dile getirdikleri yaklaşımlar İslâmcı feminizm olarak adlandırılmış ve bu entelektüel Müslüman kadınlara da İslâmcı feminist denilmiştir.³⁸

³⁵ Beauvoir, *Kadın*, 41.

³⁶ Beauvoir, *Kadın*, 40.

³⁷ Mill, *Kadının Özgürleşmesi*, 22.

³⁸ Güç, *İslâmcı Feminizm*, 651.

Bu söylemin ortaya çıkışında ve ilerleyişinde İran, Mısır ve Malezya'daki gelişmeler önemli bir yer tutmaktadır. İran, İslâmî feminizm konusunda en dikkat çekici ve tartışmalı ülkelerden biri olmuştur. İslâm, feminizm ve kadın konusunda 1979 devrimi ve sonraki süreçte kadınların yaşadıkları mağduriyetler sebebiyle kadınlar, yerli bir kadın hareketi oluşturmuştur. Devrim sonrası Aile Hukuku'nun eski şeriata göre düzenlenmesi ve bu nedenle kadınların mağduriyetinin ortaya çıkması hak mücadelesinde yeni bir kadın söyleminin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu düşünce sistemi cinsiyet eşitliğini müdafaa etmek ve Kur'an-ı Kerim'in cinsiyet eşitliğini kabul ettiğini dile getirmek için mücadele içindedir. Mısır'da kadın hareketleri on dokuzuncu yüzyılda başlamış ve yirminci yüzyılda ise erkek reformculardan bağımsız bir şekilde devam etmiştir. 1919 yılında Kahire'de kadınlar İngiliz sömürüsüne karşı miting düzenlemişler daha sonra ise Mısır Feministler Birliği'ni kurmuşlardır.³⁹ İslâmî feminizmin gelişmesine katkı sağlayan ve kadın hareketini görünür kılan Mısır'da kadınlarca çıkarılmış bazı dergiler de bulunmaktadır.⁴⁰ Örneğin, "Al-Fatah (Genç Kız)" dergisi Mısır'da kadınlar tarafından çıkarılan ilk dergidir. Dergi, 1892 yılında Hind Nawfal tarafından İskenderiye'de çıkarılmıştır. Dergiler kadınların fikirlerini ve savundukları ideolojileri yazıya aktardıkları, istedikleri hayatı cesurca dile getirdikleri bir alan haline gelmiştir. Mısır'da feminizm Batı'daki ile net bir şekilde ayrılmaktadır. Mısır'daki kadınlar söylemlerinde büyük oranda İslâm'ı kaynak göstererek mücadele içinde olmuştur.

Malezya'da İslâmî feminizme bakıldığında karşımıza "Sisters in Islam (SIS)" grubu çıkmaktadır. Müslüman kadın aydınlarından oluşan bu grupta İslâmî kadın hakları araştırılarak bu alanda fikir alışverişi yapılmaktadır. İslâmî Kız Kardeşler, Müslüman Kız Kardeşler gibi isimlerle ülkemizde tanınan SIS grubunun kurucuları Amina Wadud-Muhsin, Askiah Adam, Rashidah Abdullah, Norani Othman, Zaniah Anwar, Rose Ismail, Salbiah Ahmad ve Sharifah Zuriah Aljeffri gibi 66 Müslüman kadınlardır. SIS grubunun bugünkü anlamdaki temelleri 1989 yılında atılmıştır.⁴¹

İslâmî feminizm söylemine baktığımızda fırsat eşitliğinin ve adaletin temel ilkeleriyle hareket ederek cinsiyetçi yaklaşımların gerçek anlamlarının ortaya çıkarılması için İslâmî içtihatların tekrardan ele alınması ve tefsirlerin yeniden yorumlanmasını istemektedir. Yine İslâm tarihinin feminist bir perspektiften geçirilerek düzeltilmesini gerekli görmektedir. Kısacası kadını temel alan feminist bir Müslüman düşüncenin geliştirilmesini amaçlamaktadırlar.

Yukarıda bahsi geçen feminist kuramlar ile İslâmî feminist yaklaşım arasında temel farklılıklar mevcuttur. Bu farklar daha çok kadın bedeninin denetimi ve aile kurumunun

³⁹ Aksu Bora, Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler. *İ.Ü.Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 39/55, (2008), 55-69.

⁴⁰ 1914 yılında 15 adet kadın dergisi bulunmaktadır. Türkçe isimleriyle "Kadınların İlerlemesi", "Nil'in Kızı", "Erdem", "Mısırlı Kadın" bunlardan bazılarıdır.

⁴¹ Senem Gürkan, Yaşar Barut, Feminizmden Esinlenen İslâmî Bir Oluşum: Sisters in Islam (SIS). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi (OKAD)* 1/1, (2021) 41-53.

varlığı gibi konularda kendini göstermektedir. İslâmcı feminist yaklaşımda aile kurumunun ortadan kaldırılması fikri mevcut değildir ve kutsal bir yapı olarak varlığını korumaktadır. Batılı feminist söylemde kadının kendi bedeni üzerinde söz sahibi olduğunu gösteren kürtaç, cinsel özgürlük gibi istekler İslâmî feminizmin söyleminde yer almamaktadır. Kadın bakış açısı ile İslâmî kaynakların yeniden ele alınması, üzerinde inceleme yapılması ve yorumlanması ön plandadır. İslâmcı feministler, kadınlara karşı oluşturulan bu ikinci cins muamelenin gerçekte İslâm dışı olduğunu ancak bunu İslâm ile etiketleyerek meşru göstermeye çalıştıklarını dile getirmişlerdir.

İslâmî feministler Kur’ân’ın günümüz şartlarını arka plana atmadan, kadını da merkeze alan bir bakış açısıyla tekrar yorumlanmasının gerekli olduğu düşüncesindedirler. Böyle bir okuma yapıldığında vahyin indiği kültür ve dönemin sosyal durumu ortaya konmuş, bu şartlara göre âyetlere yapılan yorumların artık geçerli olmadığı sonucuna ulaşılabacaktır. İslâm dininin kadınları erkeklerden daha aşağı bir konumda olarak belirttiği düşünülen bazı âyetlerini yeniden tahlil ederek İslâm’ın temelinde her iki cinsin de eşit haklara sahip olduklarını ancak dinin yorum bağlamında bu eşitliğin göz ardı edildiğini ispatlamaya çalışmaktadırlar.⁴² Bu açıdan değerlendirildiğinde İslâm ülkelerindeki toplumsal cinsiyet farkını ortaya çıkaran ataerkil sistemdir ve bu gelenekle mücadele edilmelidir. İslâmî feminizm, Kur’ân’ı temel aldığı söyleyerek ve bazı hadisleri birtakım sebeplerle göz ardı ederek İslâm’ın kadın erkek eşitliğine bağlı bir din olduğunu ortaya koymaya çalışan bir söylemdir. Bu söylemi destekleyen ve bu söyleme yönelik eleştiriler mevcuttur. Öncelikle ortaya koyduğu kazanımları ve imkânlarını ele alacağız sonrasında İslâmî feminizme yönelik eleştirileri inceleyeceğiz.

2.5.1. İslâmî Feminizmin İmkânları

İslâmî feminizm üzerine yazan birçok akademisyenin kuramı destekleyen iki ana savı vardır. Bu savlardan biri, cinsiyetçilik ve ataerkilliğin İslâm’ın özünde olmadığı, toplumsal yapılarda oluştuğu iddiasına odaklanmaktadır. Onlara göre “İslâmî feminizm” yalnızca ataerkilliğin ilahi olmadığını savunmaz aynı zamanda Kur’ân’ın savunduğu şekliyle insan eşitliğine ve sosyal adalete teşvik eder, dolayısıyla potansiyel eleştiri alanlarını cinsiyetin ötesine ve aralarında ırk, çevre ve ekonomi gibi geniş bir eşitsizlikler dizisine genişletmektedir.⁴³ Margot Badran, İslâmî feminizmi seküler feminizmden daha radikal olarak ele alır; çünkü onlar cinsiyet eşitliğinden ziyade cinsiyet tamamlayıcılığını savunmaktadır. İslâmî feminizm, özellikle Asya Müslüman ülkelerinde, eşitlik yerine hakkaniyete odaklanmakta ve ayrı veya farklı ama eşit oldukları için cinsiyet rollerini rakip değil destekleyici olarak görmektedir.

⁴² Bk. Hidâyet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* (İstanbul: Otto Yayıncılık, 2018).

⁴³ Breanna Ribeiro, *İslâmîc Feminizm: A Discourse of Gender Justice and Equality*. Religious Studies Major, Senior Thesis, Linfield University (2014), Oregon.

Diğer bir sav ise kadınların İslâmi çerçeveler içinde toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik kazanımlarıdır. Bu grupta yer alan Mir-Hosseini'ye göre, İran'daki devrim, sanılanın aksine ulusun toplumsal cinsiyet bilincini değiştirmiş ve buradaki Müslüman kadınlar, İslâm'ın ilkelerine bağlı kalmakla iki cins arasında eşitliğin olduğunu savunmak arasında bir çelişkinin olmadığını fark etmişlerdir. Adalet ve eşitliği neyin oluşturduğu ve onlara ulaşmanın en iyi yolunun ne olduğu konusunda hemfikir olmasalar da hepsi kadınlar için adalet ve eşitlik arayışı içindedirler.

2.5.2. İslâmi Feminizme Yönelik Eleştiriler

İslâmi feminizm söylemi ortaya çıktığı andan itibaren birçok kesim tarafından eleştirilen bir söylem olmuştur. Eleştirilerden ilki feminizm ve İslâm arasındaki gerilimlerin aşılmasıdır. Bununla birlikte gerek geleneksel ataerkil İslâm yorumcularının gerekse seküler feministlerin söyleme getirdiği en büyük eleştiri İslâm ve feminizm kavramlarının yan yana gelmesinin olanaksız olmasıdır.

Geleneksel ataerkil İslâm yorumcuları genel olarak Batı ürünü olan feminizm üzerinden hareketi eleştirmektedir. Onlara göre İslâmi feminizm temelde feminizmin temel yöntemlerini kullanmaktadır. Bazılarına göre İslâmi feminizm söylemini üretenler İslâm'ın batılılaşmasına sebep olmaktadır.

İslâmi feminist söylemi üreten kadınlar, feminizmin temel argümanlarını kullanarak feminizmi Kur'ân -ı Kerim'e uydurmaya çalışmakta ve onu neredeyse bir kadın hakları dokümanı olarak görmektedir.⁴⁴ Onlar toplumsal cinsiyet eşitliğinin modern ve yeni bir kavram olduğunu göz ardı etmekte ve dahası Kur'ân ayetlerini cinsiyet eşitliğinden yana olması gerektiği inancıyla okumaya başlamakta ve bu da hatalı bir analize neden olmaktadır. Bununla beraber, İslâmî olarak vasıflandırılan bu söylemler tarafından teori olarak değerlendirilemezler. Bir kuram olarak ele almak yerine düşünsel düzlemde eleştirel bir kadın söylemi olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Çünkü feminizm olarak adlandırılabilmesi için, feminist bir düşüncede olması gerektiği düşünülen unsurlar aranmakta ve yapılan eleştirilerde de batılı feminizm belirleyici olarak rol oynamaktadır. Bu sebeple İslâmî feminizme, feminist kuramın düşüncelerinden kendine uygun olanı benimseyen bir kadın söylemi olarak bakmak daha doğru olacaktır.

Genel olarak feminist yaklaşımları incelediğimizde kadının özgürleşmesi sorununu farklı bakış açılarıyla ele alarak erkek egemen toplum düzenini cinsiyet ayırımı olmadan daha yaşanılır bir topluma dönüştürmeye çalışmaktadırlar. Bu kuramların çoğuna keskin bir sınır koymak oldukça zordur. Ancak onlar, burada keskin bir son söze gerek olmadığı kanaatinde dirler. Çünkü keskin bir sınırlandırma ve nihâyet olmadığından gelişmeye, ilerlemeye, yeniden düşünmeye ve genişlemeye her zaman bir yer olacaktır. Bu entelektüel süreçler her şeyi bilme ve kesin bir doğru gibi despot bir tuzaktan da uzak tutacaktır.

⁴⁴ Güç, İslâmcı Feminizm, 411.

Feminist düşüncelerden bazıları kadınların çıkmaz sokakta bocalanmalarına neden olmakla birlikte bazı düşünceler kadınları kendi özgürlüklerine birkaç adım daha yaklaştırmış olduğunu savunmaktadırlar. Feminist düşünce çok çeşitli olduğundan ilk algı bir karışıklık, bir uzlaşmazlık gibi görünse de daha yakından incelendiğinde yeni bir hayat tarzı sunmaktadır. Feminist düşüncede değerli olan bir şey de bir başlangıcının olmasına rağmen bir sonunun olmaması ve önceden belirlenmiş bir amacı olmadığından her bir kadına kendi düşüncelerini düşünme imkânı veriyor olmasıdır. Şurası açık ki doğru değil, doğrular kadını özgür kılmaktadır.⁴⁵ Onlara göre feminizm kuramlarının fazla olması kadının özgürleşmesi için daha fazla çözüm yolu demektir.

Çalışmamızda yer verdiğimiz feminist akımların dışında anarşist feminist kuram, varoluşçuluk, psikanaliz ve feminizm, Fransız feminist kuramı, farklılıkların dayanışması: üçüncü dalga, siyah ya da renkli feminist kuram, lezbiyen feminist kuram, eko-feminizm, genç kuşak ve feminizm: post-feminizm vs. gibi kendi içinde birçok dallara ayrılan feminist kuramlar söz konusudur.

3. Feminizmin Kur'ân Bağlamında Değerlendirmesi

Kadın konusu tartışılmaya başladığından itibaren parçacı, tamamlayıcılıktan kopuk bir tarzda ele alınmaktadır. Kadın olsun erkek olsun bütünsellikten uzak bir tarzda ele alındığında benlik ön plana çıkmakta bu da bencil insan tipini ortaya çıkarmaktadır. Hangi akım ya da din çerçevesi olursa olsun ele alınan görüşün tüm insani yönleriyle “hak” kavramına olduğu kadar “sorumluluk” kavramına da yer vererek incelenmesi gerekmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'e göre insanın yaratılışın temel amacı, Allah'a kulluk görevini yerine getirmek⁴⁶ ve ona halifelik⁴⁷ yapmaktır. İnsanın yaratılışından bahseden Kur'ân âyetlerinde cinsiyete dayalı herhangi bir üstünlük tanınmamıştır. Kur'ân-ı Kerim kadın ve erkeğe insan veya beşer kavramlarıyla seslenir. Bu her iki terimde insanoğlu anlamındadır ve iki cinsi de kapsamaktadır. Kur'ân'da insana yönelik emirler veya yasakların hepsi hem erkeği hem de kadını muhatap olarak alır.⁴⁸

Kur'ân'da iki cins arasında kul olmaları açısından bakıldığında herhangi bir fark olmadığı, hem kadının hem de erkeğin Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap oldukları belirtilmektedir. İslâm, birbirinden farklı fizyolojik ve psikolojik şekilde yaratılan iki cinsten birini diğerinden daha üstün veya ikisini denk tutmak yerine, birbirinin tamamlayıcısı olduklarını bildirmektedir. Kur'ân-ı Kerim; “*Onlar sizin için birer elbise, siz de*

⁴⁵ Putnam, *Feminist Düşünce*, 469.

⁴⁶ ez-Zâriyat 51/56.

⁴⁷ el-Bakara 2/30.

⁴⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi* (İstanbul: İnsan Yayınları,1995), 56; Rıza Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2004), 39.

onlar için birer elbisesiniz.”⁴⁹ âyetiyle bu konuya dikkat çekmektedir. İki cinsin birbiriyle anlamlı tamamlayıcı olduğu belirtilmiştir. Elbise insan içindir ve insanlık gerçeğini tamamlayan bir unsurdur. İnsan olmadan elbisenin bir anlamı olmadığı gibi kadın ya da erkek bir bütünün iki ayrı parçasıdır ve ancak biri varsa diğeri de vardır ve anlamlıdır.⁵⁰

Yine farklı âyeti kerimelere baktığımızda Yüce Allah'ın erkek ya da kadın her kim olursa onlardan her birinin iyi işlerine karşılık ödül vereceğini buyurmaktadır: “Erkek olsun, kadın olsun, her kim de mümin olarak iyi işler yaparsa, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.”⁵¹ Âyet bazı Ehl-i kitap gruplarıyla bir kısım Müslümanlar ve müşrikler dayanaksız kanaatlere kapılarak Allah'ın kendilerine farklı muamele edeceğini, günah işleseler bile âhirette cezalandırmayacağını iddia etmelerini ele alır. Âyet bu durumu reddettikten mümin olup iyi işler yapan, güzel davranışlarda bulunanlar cinsiyetleri ne olursa olsun cennete girerler, kendi seçimleri ve eserleri olmayan farklılıklardan dolayı zerre kadar haksızlığa uğratılmayacağı evrensel mesajını vermektedir.⁵²

“Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah'a ve Resûlüne itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁵³ Âyeti ise eşitlikten de öte kadın ve erkeğin dost oldukları ve işlerinin uyum içerisinde olmaları gerektiği belirtilmiştir.

İlahi hitap karşısında sorumlulukları yerine getirmede erkekle kadın eşit bir konumdadır. İslâm'da ubudiyetle ilgili konular erkek veya kadına göre değişiklik göstermez. “Rableri onlara şu karşılığı verdi: Ben erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayıf etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz.”⁵⁴ Yüce Allah erkekler gibi kadınlarında salih amel işleyerek, güzel işlere vesile olabileceklerini, hoş ve mutlu olacakları bir hayatı elde edebileceklerini belirtmiştir. Âyetlerde zikredilen durumlardan biri de cinsiyet ayırımına gitmeden kadın ve erkeğin her birinin yapmış olduğu fiillere karşılık mükâfat veya ceza görecektir. “Allah erkek münaflıklara, kadın münaflıklara ve kâfirlere içinde ebedi kalmak üzere cehennem ateşini vadetti. O, onlara yeter. Allah onlara lanet etmiştir. Onlar için sürekli bir azap vardır.”⁵⁵ Yine Kur'an, kadının kendisine ait olan malını istediği şekilde kullanma, kazanç sağlama hakkını şu şekilde ifade ederek kadına ekonomik olarak da hükümler getirmiştir: “Erkekler kazancılarından bir pay vardır. Kadınlara da kazançlarından bir pay vardır.”⁵⁶

⁴⁹ el-Bakara 2/187.

⁵⁰ Zeki Duman, *Beyân'ul Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 2/1382.

⁵¹ en-Nisâ 4/124.

⁵² Hayrettin Karaman, Sadrettin Gümüş, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kafi Dönmez, *Kur'an Yolu* (İstanbul: DİB Yayınları, 2022), 149-150.

⁵³ et-Tevbe 9/171.

⁵⁴ Âli-İmrân 3/195.

⁵⁵ et-Tevbe 9/68.

⁵⁶ en-Nisa 2/32.

Kur'ân birtakım yeni hükümlerle kadının yaşantısına birtakım yararlı değişiklikler yapmakla beraber, kadına hukuki ve medeni konularda da özgürlük sağlamıştır. Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir. Açık bir hayâsızlık yapmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin.*”⁵⁷ Âyetin ifadesinde de görüldüğü gibi cahiliye âdetinde bulunan eşi vefat kadınların akrabaları tarafından kadının mirasına zorla sahip olmasının yanlışlığı ortaya konulup kaldırılmıştır. Kadına hak ettiği serbestlik sağlanmıştır.

Kur'ân kadının ister evli olsun ister bekâr erkek gibi miras hakkının bulunduğunu ve bunu alması gerektiğini belirtir: “*Ana, baba ve akrabaları (miras olarak) bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Allah bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir.*”⁵⁸ Âyet, savaşamayan, vatanını savunamayan kimselere, kadınlara ve hangi cinsiyette olursa olsun çocuklara miras hakkını vermeyen⁵⁹ bir zihniyet olan cahiliye adetlerini değiştirerek kadın ve çocuklara da mirastan pay alabilme hakkını getirmiş ve bu sayede temelden bir değişim gerçekleştirmiştir. Kadına miras hakkının verilmiş olması onun ekonomik ve sosyal hayattaki özgürlüğünü elde etmesinde önemli bir konuyu oluşturmaktadır.

Cahiliye dönemine baktığımızda da mehrin evliliğin geçerli kabul edilmesinin şartı olarak görülür, mehir verilmediğinde bunun nikâhsız bir ilişkiyle eşdeğer tutulurdu. Cahiliye devrinde mehir direkt olarak kızın ailesine verilir, kız bundan bir pay alamazdı. Bu durumda yetim kalan kızların velisi durumunda olanlar az bir mehirle kendileriyle evlenirler ve mirasa da el koymuş olurlardı. Kızların erkek kardeşleri de onların hak ettikleri mehirlerine el koyar, kendi haklarıymışçasına onu kullanırlardı.⁶⁰ İslamiyet'te kadın mehir konusunda da tam bir kullanım ve harcama hakkına sahiptir. O kendi malını istediği şekilde kullanabilir. “*Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin.*”⁶¹ Âyeti ile kadının mehir hakkını korumuş, cahiliye âdetinin yanlışlığını ortaya koymuş olmaktadır.

Kadın ilim öğrenmede ve bir sosyal hayatta belirli bir konuma gelmede erkekle aynı oranda hakkı vardır. Resûlullah: “*İlim öğrenmek her Müslümana farzdır.*”⁶² buyurarak ilmi hem kadın için hem de erkek için farz kılmış, bunun zorunluğunu ortaya koymuştur. Peygamberimizin hanımları özellikle Hz. Aişe hem kadınlara hem de erkeklere İslâmî yaşayışı anlatan, gelen sorulara cevap veren, yanlış veya eksik öğrenilen konuları düzeltten bir sahabiydi. Birçok bilinen sahabe ve sahabeden sonra gelen nesiller, Kur'ân-ı Kerim, hadis

⁵⁷ et-Tevbe 9/71.

⁵⁸ en-Nisâ 4/7.

⁵⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu'l-Beyan an Tevili'l Kur'ân* (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 6/430.

⁶⁰ Taberî, *Camîu'l-Beyân*, 6/380-385.

⁶¹ en-Nisâ 4/4.

⁶² Ebû Abdillah el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen* çev. Haydar Hatipoğlu, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 81.

ve fıkıh ilmini ondan istifade ederek öğrenmişlerdir. Yine Peygamberimiz'in “*Sizin en hayırlınız kadınlara karşı en hayırlı olanınızdır.*”⁶³ ifadesi hayırlı olmayı kadına karşı iyilik ve sevgi dolu olmaya bağlayan, erkeğin seviyesini kadına karşı takındığı tavırla ölçen bir bakış açısıdır.

Hz. Muhammed kız ve erkek çocuk arasında ayırım yapmayı uygun görmemiş “*Allah'tan korkun ve çocuklarınızın arasında adil davranın.*”⁶⁴ buyurmuştur. Kadınlara Mescid-i Nebevi'de cemaate katılmalarını istemiş ve erkeklerin onlara engel olmamaları konusunda onları uyarmıştır.⁶⁵ Kendisiyle birlikte savaşa katılan kadınlara o güne kadar görülmemiş bir şekilde ganimetten haklarını vermiştir.⁶⁶ Tüm bu örneklerden hareketle Resulullah'ın kadının yaratılıştan gelen değerini ve sorumluluğunu ortaya çıkarma çabasında olduğu görülmektedir. Cahiliyeden kalma cinsiyet algısı ve bunun beraberinde getirdiği kadının ikinci sınıf konumunu değiştirmeye çalışmış insan odaklı bir bakış açısı hedeflemiştir.

Kur'ân perspektifinde ve Peygamber sünnetinde cinsiyet değişkeniyle alakalı olarak bütüncül bir değerlendirme yapıldığında net bir şekilde ortaya çıkan durum kadınıyla erkeğiyle insanın yeryüzünde sorumlu olarak yaratıldığıdır. Yeryüzünde sorumlu halife olma noktasında kadınla erkek arasında bir fark yoktur.⁶⁷

Kadın ve erkek arasında biyolojik, fizyolojik ve psikolojik yönden bazı farklılıklar mevcuttur. İslâm bu durumu göz ardı etmez. İman, ahlak, ibadet gibi temel konularda iki cinsin de aynı olduklarını ve cenneti kazanma konusunda mükâfatlandırılacağı ifade eder. Hem kadın hem de erkek eşit fırsatlara sahiptir. Ayrıca kadının sosyal hayatta, eğitim ve ekonomik alanlarda da her türlü hürriyeti vardır.

İslâm'ın erkeğe olan bakış açısı ve kadına olan bakış açısı aynıdır. Ama bakış açısının aynı olması, ikisinin mutlak anlamda eşit olması anlamına gelmez. Kadın ve erkek arasındaki mutlak eşitlik söylemi gerçeği yansıtmamaktadır. Kadın erkek eşitliği, modern kültürün çok fazla üzerinde durduğu kavramlardır. Bu ideolojinin gelişmesinde feminizm hareketinin düşünce yapısı ve faaliyetleri etkili olmuştur. Hareketin temelinde erkeğin kadın üzerindeki baskısına tepki yatmaktadır. Oysa hem kadın hem de erkek biyolojik, sosyal ve kültürel rolleri konumları açısından eşit değil eşdeğer bir varlıklardır.⁶⁸ Kadın ve erkek arasındaki doğuştan gelen fitri farklılık eşitliği geçersiz kılmaktadır. Bundan dolayı yukarıda ele aldığımız ayetlerde ve Kur'ân'ın birçok ayetinde, sahih hadislerde

⁶³ İbn Mace, “Nikah”, 50.

⁶⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el- Buhâri , *Sahihu'l Buhari*, haz. Muhammed Nizâr Temim- Heysen Nizar Temim (Beyrut: Dâru'l Erkam,1995) , “Hibe,13.

⁶⁵ Buhâri, “Cuma”, 13.

⁶⁶ Süleyman ibn'el-Eşas es-Sicistânî el-Ezdî Ebu Dâvud,, *Sünen-i Ebu Davud*,(Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2001),“Cihad” 141.

⁶⁷ Şule Albayrak, *Kadın Olmak İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi* (İstanbul: İz Yayıncılık,2019), s.37.

⁶⁸ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Köse Yayınları, 2014), 131.

kadınlık ve erkekliğin bir yaratılış gerçekliği olarak eşdeğerlilik ve tamamlayıcılık kavramlarının ön planda olduğu görülür.⁶⁹

Feminizmin ele aldığı görüşleri kadın açısından incelediğimizde ise, ortaya çıkan durumun kendi içinde birçok tutarsızlık barındırdığı ortaya çıkmaktadır. Her iki cinsin de yaratılış itibarıyla birbirinden farklı ve özgün olan özelliklerini göz ardı eden bu akımın, çözüm olarak ortaya sunduğu fikirlerin kendisi bir sorun oluşturmaktadır. Feminizm kadını cinsiyetinden uzaklaştırırken, cinsiyetinden kaynaklı sahip olduğu rollerine de yabancılaştırmaktadır. Bu da kadına zarar vermektedir. Feminizmin kadının haklarını ve konumunu bu düşünceleriyle kazandıramadığı bilinen bir gerçektir. Feminizmin ve Kur'ân'ın ele aldığı bazı kavramları ve feminizmin yanlıgıları ele alınacaktır.

3.1. Özgürlük Anlayışı

Batı tarih ve düşünce yapısının temelinde ikili bir bakış açısı mevcut olup dinî ve dünyevi işler hep bir ayrım içerisindedir. Bu açıdan Batı, Allah ile olan ilişkilerinde sürekli uçlara doğru gidip gelmiştir. Ya Hristiyanlıktaki asli günah ilkesi sebebiyle insanın doğuştan günahkâr olduğu benimsetilmiş ya da günümüzde olduğu gibi insan sorumluluklarından uzaklaştırılarak her alanda özgür olacağı bir dünya algısı tasarlanmaya çalışılarak kendini tanrı konumuna geçirmek istemiştir.

Özgürlük, insanı diğer canlılardan üstün kılar. Fakat insan sınırsız özgürlüğe sahip değildir. Sonsuz iradesiyle seçim yaptıklarından sorumlu olmayan tek varlık âlemlerin Rabbi Allah'tır. Durum böyle olunca her insan özgürlüğünün nerede başlayıp nerde biteceğini, kendisine verilen özgürlüğün hangi sorumlulukları beraberinde getirdiğini bilmelidir.

İslâm "tevhid" ilkesiyle hareket eden bir yapılanmaya sahiptir. Tevhid sadece Allah'ın varlığı ve teklifi değil, geniş anlam dünyası ve bu anlamların pratik dünyadaki karşılıklarını ifade eder. Kâinattaki tüm varlıkların tek kaynağı Allah'tır. Bu da aslında kadın ve erkeğin arasında çatışmanın değil, uyum olması gerektiğini ifade eder. İnsan özgür olmakla birlikte aynı zamanda bir kuldür. Bir kul olarak yapması gereken vazife ve sorumluluklar vardır.

"Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi."⁷⁰ Âyeti de insanın kadınıyla erkeğiyle sorumlu olduğuna dikkat çeker. Emanet kavramı üzerinde müfessirler farklı tanımlamalar yapmışlardır. İnsanların birbirlerine karşı emanet olarak bıraktığı şeyler,⁷¹ insanın kendi bedeni ve azaları,⁷² iman ve imanla ilgili hususlar,⁷³ akıl ve seçme hürriyetidir⁷⁴ gibi tanımlar

⁶⁹ Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 137.

⁷⁰ el-Ahzab 33/72.

⁷¹ Taberi, *Camiu'l Kur'ân*, 10/341, Muhammed Ali Sâbuni, *Safvetu't Tefâsir* (İstanbul: Dersaadet,t.y.), 2/540.

⁷² Abdurrahman Celalüddin, *ed Durrü'l Mensur fi't Tefsirul Mensur* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1993), 2/540.

⁷³ Mahmud b. Ebu'l Hasan en- Nisaburi, *İcâzü'l Beyan an Meâni'l- Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l Garbi'l- İslâmî,1995), 2/671.

⁷⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşur, *Tefsirü't-Tahrir ve't-tenvir* (Tunus: Dâru't Tunusiyye, 1984), 22/125.

yapılmıştır. İnsan emirler karşısında irade hürriyetini elde etmiştir. Âyet incelendiğinde emanetin insanı sorumlu kılan bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Bu da diğer bütün emanetleri kapsayan akıldır. İnsan emir ve yasaklara cinsiyet ayrımı yapılmadan sorumludur.

Kur'ân'da insanın en güzel bir surette yaratıldığı⁷⁵ ve kendisine verilen irade ve yetenekleriyle yeryüzüne Allah'ın halifesi olarak gönderildiği⁷⁶ ifadeleriyle insanın konumuna dikkat çekilmektedir. Bu sorumlulukta kadın ve erkek ayrımı yapılmamış her iki taraf içinde sorumluluğun geçerli olduğu belirtilmiştir. Halife kendinden öncekine vekil kılınan, birinin yerine geçen kimse demektir.⁷⁷ Bu görev ona Allah tarafından verilmiştir. Dolayısıyla insan, yeryüzünde ortaya koyacağı tasarruflarında kendi sorumluluklarının bilincinde olarak Allah'ı şuur haline getirebilen bir varlık olmak durumundadır.⁷⁸ Her ne kadar biyolojik farklılıklar dikkate alınarak sorumluluğun işlevlerinde farklılıklar var ise de Allah'a karşı sorumlu olma noktasında bir farklılık yoktur.

Aslında feministlerin özgürlük adına kadınların mahremiyeti koruyan ölçüleri yok saymaları insanın kendisini "nefsi emmare"ye (hiddetle emreden nefis) bırakması anlamına gelir. Nefsi emarenin emrinde olan insanın ilahı artık "heva"sıdır. Heva nefsin bedene yönelik arzuları temsil eden kötü ve ilkel eğilimleridir. "*Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?*"⁷⁹ âyetinde hevâ canın her istediğini yapan, onu elde etmede hiçbir sınır tanımayan ve heves olarak nitelendirebileceğimiz bu isteğini putlaştıran insanın, psikolojik durumunu karakterize etmiştir.

Kadın veya erkek özgürlüğün ötesinde bir kul olduğunu hatırladığı zaman hiçbir nesnenin üzerinde mutlak bir sahip olma durumunun söz konusu olamayacağını idrak eder. Allah'a kul olmayı öncelemiş bir yaşam kişiyi bu dünyada cennetteki rahatlığı arayan ve yaratılış gayesi amacının dışına çıkmış olan bir varlık olmaktan kurtaracaktır. Bunlar üzerinde tek tasarruf hakkı Allah'a aittir. Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın kürtaj, insan canına kıyma, intihar gibi durumlara niçin olumsuz baktığı da anlaşılabilir olur.

Feminist ideolojiler adaletten ziyade koşulsuz ilerlemeden bahseder. Erkeğe rağmen ve ona meydan okuyarak ilerleyen kadın hedefine ulaşacaktır. Ancak burada adaletten bahsetmek mümkün görünmemektedir.

İslâm'da insanlar hak sahibi olmaktan çok sorumluluk sahibidirler. Çünkü hak isteği kişinin kendini merkeze almasını, sorumluluk bilinci ise kişiyi kendi hakkından ziyade karşı

⁷⁵ et-Tin 95/4.

⁷⁶ el-Bakara 2/30.

⁷⁷ Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzur, *Lisânu'l Arab* (Beyrut: Dâru Sadr,1414), 11/82-95.

⁷⁸ Râgıb el-İsfehani, *el-Müfredat fî Garibi'l- Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l Marife, ty), 501.

⁷⁹ el-Furkan 25/43.

tarafın hakkını merkeze almasına yardımcı olur. Haklar ancak kişilerin görev ve sorumluluklarını yerine getirdikleri ölçüde korunabilir.⁸⁰ İnsan bir birey olarak özgürdür, irade sahibidir ancak aynı zamanda bir kuldür. Bu bilinçle hareket edildiğinde özgürlüğün sınırları daha tutarlı çizilecektir.

3.2. Aile Kurumuna Yükleedikleri Anlam

Feminizm kadını kendi kimliğinden soyutlarken cinsel kimliğine de yabancılaştırmaktadır. Bu da kadına zarar vermektedir. Feminizmin kadın haklarını savunmadığı, hatta kadının birçok meselede zor durumda kaldığı ortadadır. Feminist akımlardan sonraki süreçte evlilik kurumu zarar görmüş, Amerika'daki boşanmaların oranı %50'yi bulmuş, evlilik dışı doğumlar artmaya başlamıştır.⁸¹

Özellikle radikal feministlerin düşüncelerine baktığımızda evlilik, aile kurumu ve çocuk ciddi bir çıkmaza girmekte, insanlığın özünde olan normaller anormalleştirilerek bir köşeye atılmaktadır. Erkek burada bütün sorunların tek sebebi görülmektedir. "Benim bedenim, benim hayatım" düşüncesiyle, bir canlıyı öldürmek anlamına gelen kürtaj başta olmak üzere birçok cinayeti bir hak olarak savunmaktadırlar.⁸²

Kadın ve erkek birbirine tahammül edilecek varlıklar olarak baktığında gerilim ve kavga kaçınılmaz olmakta, aile ve çocuk bir yük haline gelmektedir. Bugün Batı'da parçalanmış aileler büyük çoğunluğu oluşturmakta, aile kurmaya mesafeli yaklaşmaktadır.

İslâm'ın aile kurumuna bakışına geldiğimizde ise feministlerin düşüncelerinden çok daha farklı şeyler göze çarpmaktadır. Öncelikle erkek ve kadının evlilikteki tek gerçek amacı cinsi temayül değildir. Sadece bunların birleşmelerini sağlayan bir vasıtaadır. İslâm'da ev bir huzur yeridir orada karşılıklı sevgi, şefkat ve saygı duygularıyla kişiler bir arada yaşar. Orada güzellik, temizlik ve gizlilik hâkimdir.

*"Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır."*⁸³

İslâm evliliği iki insanın birlikteliği olarak görür ve aralarında ortak bir hayat bağı oluşturur. Ortak emeller ve üzüntüleri birbirine bağlanarak ortak gelecekte nesil haline dönüşür ve bu ailede doğacak olan yeni nesli korumaya çabalar. Bu doğan yeni neslin üzerinde anne ve baba iki bekçi gibi koruyucu bir vazife yaparlar. Onlar manevi açıdan da sorumluluklarının farkındadırlar.

Kadının eş ve anneliği, istediği zaman vazgeçeceği bir hak değil, sorumluluktur. Feminizm bunu kendi içerisinde bir sorunsala dönüştürmekte ve kadını çevreleyen

⁸⁰ Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyete*, 137.

⁸¹ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 249.

⁸² Coşkun, *Kelam Problemleri*, 95.

⁸³ er-Rum 30/21.

zincirleri kırayım derken onu farklı bir duruma hapsedip kendine yabancılaştırmaktadır. Aslolan ve yapılması gereken, aile kurumuna gereken öneminin verilmesi ve gelecek nesillerin ahlaklı bir şekilde yetişmesini sağlamaktır.

3.3. Fitrat Farklılığı

Kur'an'da insanın yaratılışını ifade eden "fitratullah" kelimesi, yaratılışın ilk tarz ve şeklini ifade etmektedir.⁸⁴ "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler."⁸⁵ âyetinde ifade edildiği gibi Allah insanları belirli bir fitrat üzerine yaratmıştır. Kadın ve erkek insan olmaları bakımından aynı fitrata sahip olmakla birlikte bazı psikolojik ve fiziksel özellikler onları birbirlerinden farklı kılmıştır. Bu bir eşitsizlik olmaktan ziyade farklılık ve tamamlayıcılıktır.

"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır."⁸⁶ âyeti farklı olarak yaratılan iki fitrattan bahseder. Âyetinin sebep-i nüzulü ile ilgili rivayetlerden birisi şu şekildedir:

İbn Abbas Mekke'nin fethinde Hz. Peygamber Hz. Bilâl'e Kâbe'nin damına çıkıp ezan okumasını istediğini ve bunun üzerine Attâb b. Esîd b. Ebi'l-'İys: "Bugünü görmeden babamın ruhunu alan Allah'a hamdolsun.", el-Hâris b. Hişam da: "Muhammed müezzin olarak şu siyah kargadan başkasını bulamadı mı?" dediklerini nakleder. Süheyl b. Amr ise: "Allah bir şeyi diledi mi onu değiştirir." demiştir. Ebu Süfyân da: "Ben hiçbir şey demiyorum. Çünkü semânın Rabbinin söylediğimi haber vermesinden korkarım." diyerek fikrini belirtmiştir. Bunun üzerine Cebraîl Hz. Peygamber'e neler söylediklerini ona haber vermiş, Peygamberimiz onları çağırılmış ve neler söylediklerini sormuş onlar da söylediklerini itiraf etmişlerdir. Bu olay üzerine Allah âyeti indirmek suretiyle soylarla övünç duymayı, fakirleri aşağılamayı yasaklamıştır. Gerçekten üzerinde durulması gereken konu takvadır. Üstünlük de ancak takva ileldir."⁸⁷

Âyet kadın ve erkeğin yaratılıştan farklı fitrattan olduğuna dikkat çekmekte, üstünlüğün cinsiyette, ırkta, kabileden değil takvada olduğuna dikkat çekmektedir. Renklerin, cinslerin farklılığı yaratılıştan kaynaklıdır. Bunun iç dünyası ve şahsiyetle bir ilgisi yoktur. Toplulukları varlığı tanımak bilinmek içindir. Üstünlük için değildir. İrklar, kavimler, cinsiyetler de Allah'ın varlığının bir delilidir.

Feminizm her iki cinsin de cinsel kimlik sınırlamalarını kaldırmayı hedeflemektedir. Ancak kişilik yapılarındaki farklılıklar her iki cins için de barizdir. Bu durumun kabul

⁸⁴ er- Rum 30/30.

⁸⁵ er-Rum 30/30.

⁸⁶ el-Hucurat 49/13.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, el- Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an* thk. Hişam Semîr el-Buhârî (Riyâd: Dâru 'Âlimi'l-Kütüb, 2003), 16/340-341.

edilmesi karşılıklı olarak ilişkinin sağlıklı olarak devam etmesi için atılacak ilk adımdır. Birbirlerinden farklı olduğu kabul edilmezse iki tarafta karşı tarafın kendisi gibi hissetmesini veya istemesini arzular. Bu istek gerçeklikten uzak bir istektir. İnsanlar tek tip yaratılmamışlardır.⁸⁸

Liberal feministlerin, “eğitimde fırsat eşitliği” olarak savundukları düşünce sisteminde her iki cinsinde fitratları ve yeteneklerin farklı olması arka plana itilerek, aynı çalışma alanlarında yer almaları gerektiğini belirtirler. Aslında bu düşünce kadına bir fayda sağlamaktan ziyade, onu altından kalkmakta zorlanacağı bir yükün altına sokup onu mağdur etmek anlamına gelmektedir. Fakültelerde cinsiyet bakımından bir sınırlama olmadığı halde, örneğin, neden okul öncesi eğitimi, el sanatları bölümü, öğretmenlik, dil eğitimi bölümlerini kızlar tercih ederken; mühendislik, siyasal bilimler vb. bölümleri çoğunlukla erkekler tercih etmesinin altında yatan sebebin fitrat farklılığı olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Liberal feministlerin, kadının kamuda kendine yer bulmasının onu arka planda olmaktan kurtaracağı düşüncesi de fiiliyatta geçerliliğini kaybetmiştir. Çünkü dışarıda çalışan bir kadın eve gelip oradaki işleri de yaptığında fazladan mesai yapmış olmaktadır. Bu durum, ona bir özgürlük getirmemiş aksine birçok açıdan zarar görmesine sebep olmuştur. İslâm kadın ve erkeğin sosyal hayatta uyması gereken bazı kurallar ortaya koymuştur. Kurallar hem erkek hem de kadın için geçerlidir.⁸⁹ Bunlara riâyet edildiği takdirde İslâm kadının kamusal alanda çalışmasını yasaklamaz ama onu çalışmaya ve evin geçimini sağlamasına da zorlamaz. Çalışmayan kadına bakış açısı değersiz ya da çalışana göre daha aşağı bir konum değildir.

Marksistlerin ev işlerinin topluma mal edilmesi ve devlet tarafından ücretlendirilmesi fikrine gelince; bunun gerçek hayatta birtakım sıkıntıları da beraberinde getireceği açıktır. Bu uygulandığı takdirde bir kadının evinin işini muhtemelen yine başka bir kadın ücret karşılığında yapacak, mağdur olan yine kadın olacaktır. Cinsiyet ve bunun beraberinde getirdiği fitrat farklılığı ortadan kaldırılması mümkün olan bir durum değildir. Bu tam anlamıyla bir kadın- erkek eşitliğinin sağlanmayacağını göstermektedir. En başta bu ikisinin fitratına aykırıdır. Hatta sırf erkek ya da kadınlardan oluşan bir toplum oluşturulsa bile tam bir eşitlikten bahsetmek mümkün değildir.⁹⁰

İslâm’ın güzel öğretilip pratikte güzel bir şekilde uygulanan ülkede feminizm ideolojisine gerek olmadığı rahatlıkla söylenebilir. İslâm ve feminizm arasındaki dilin ne kadar farklı olduğu ortadadır. Gerek Kur’ân’da gerekse hadislerde kadın kendi varlığını korumuş, her türlü hakkı kendi tarihi içerisinde kadınların durumuna baktığımızda korumuştur. Feminizm ise kadına ait yaraları kapatmaktan ziyade yeni zararlar vermiş,

⁸⁸ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 22.

⁸⁹ Bk. İbrahim Yıldız, Kur’ân Ve Sünnete Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2019), 84-109.

⁹⁰ Faruk Beşer, *Kadının Sosyal Güvenliği ve İslâm* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 13.

kadını kendisine yabancılaştırmıştır. Kadın hakları çerçevesinden değil, insan hakları çerçevesinden bakıldığında bu hareketin adalet ve sorumluluktan yoksun olduğu görülecektir.

Sonuç

Feminizm, çıkış tarihi Fransız İhtilali ile paralellik gösteren tüm alanlarda erkekler için geçerli olan ayrıcalıkların hepsinin kadınlara da tanınması için çaba gösteren ve kadının toplum içindeki rolünü ileri bir düzeye taşımayı amaçlayan bir akımdır. Feminist kuramlar çok çeşitli olmalarına karşın kesin bir çizgi ile birbirlerinden ayrılmamaktadırlar. Çünkü feministlere göre doğru değil, doğrular vardır. Kadının özgür kılacak olan da işte bu doğrulardır.

Kuramlar kendi çerçevesinden kadını daha ileri taşıma gayesinde olsalar da söyledikleri ve ortaya attıkları varsayımlar, kadını daha zor durumlara sürüklemiş ve sürüklemeye devam etmektedir. Kadının cinselliğinin ön planda tutulması, kürtajın hak olduğunun iddia edilmesi, fitratına uygun olan annelik kurumunun ortadan kaldırma düşüncesi kadına hak olarak verilmesi gerektiği söylenirken aksine kadını kendi yaratılışından uzaklaştırmıştır. Sadece kadın kavramını ele alıp insan ve erkek tanımlarını yok sayan, hak kavramı üzerinden fikirler öne sürüp sorumluluk kavramını dikkate almayan feminizm hareketi, her konuda sıkıntılı görünmektedir. Başlangıçta klişe baskısı gibi haklı sebeplerle ortaya çıkmış olsa da sonrasında kadına yarardan çok zarar vermiştir.

Liberal feminizm özgürlük ve eşitlik kavramlarını sorumluluk kavramından tamamen uzaklaşarak ele almıştır. Fitrat farklılığı göz ardı edilerek yapılan bir eşitliğin kadına faydası olmamaktadır. Marksist kuram kadının işgücüne girerek özgürlüğünü kazanacağı fikrine sahiptirler. Kadın şu anki durumuyla erkekler için emek sarf etmektedir ve ikinci plandadır ancak Marksist feminizmin içerisindeki kadına baktığımızda ise aynı emek ve statüyü para için verdiğini görmekteyiz. Ailesinden bile koparılan kadın kamusal alanda kendisine yabancılaşacaktır.

İslâmî feminizmin ortaya çıkışında İran, Mısır ve Malezya'daki gelişmeler etkili olmuştur. İslâmî feminizmi bir kuram olarak ele almak yerine düşünsel düzlemde eleştirel bir kadın söylemi olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Çünkü feminizm olarak adlandırılabilmesi için, feminist bir düşüncede olması gerektiği düşünülen unsurlar aranmakta ve yapılan eleştirilerde de batılı feminizm belirleyici olarak rol oynamaktadır. Bu sebeple İslâmî feminizme, feminist kuramın düşüncelerinden kendine uygun olanı benimseyen bir kadın söylemi olarak bakmak daha doğru olacaktır. Bu söylem cinsiyetçiliğin Kur'an'dan kaynaklanmadığını toplumsal yapılarda oluştuğunu ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Kur'an'ın da savunduğu şekliyle insan eşitliğine ve sosyal adalete teşvik eder. Kadın ve erkek kavramlarına bütünlüyci bir yaklaşımla insan başlığı altında ele alır.

Feminizm ekseninde aile kurumuna baktığımızda ise evlilik, aile kurumu ve çocuk ciddi bir çıkmaza girmekte, insanlığın özünde olan normaller anormalleştirilerek bir köşeye atılmaktadır. Aile kurumuna ve kadına bakış açıları beraberinde birçok sorun ortaya çıkarmıştır. Ayrıca kürtaj başta olmak üzere birçok cinayeti bir hak olarak savunmaktadırlar. Kadın ve erkek birbirine tahammül edilecek varlıklar olarak baktığında gerilim ve kavga kaçınılmaz olmakta, aile ve çocuk bir yük haline gelmektedir. İslâm'ın aile kurumuna bakışına geldiğimizde ise ev bir rahat ve huzur yeridir orada karşılıklı sevgi, şefkat ve saygı duygularıyla kişiler bir arada yaşar. Orada güzellik, temizlik ve bir gizlilik hâkimdir.

Günümüzde Türk toplumu, feminizm kuramının karşı karşıya bıraktığı sorunlarla yüzleşen bir toplum olmuştur.. Bu ideolojinin fikirlerinin yanlış olduğunu dile getirmek ve en az zararla kurtulmak için toplumdaki her bireye ve kuruluşlara büyük sorumluluklar düşmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, sivil toplum kuruluşları kitle iletişim araçlarında İslâm'da kadına tanınan haklar ve onun sorumlulukları en ince detayları ile ele almalıdır. Eğer her kesim üzerine düşen görevi yerine getirmezse kadınlar hak adı altında zulme ortak olacak ve feminizmin çifte standart görüşlerine sarılacaktır. Bunun sonucunda ise aileler dağılacak, evlilikler azalacaktır. Feminist ideolojinin vereceği zarardan bireyler ve toplum korunmalı, uygulamalar bu çerçevede düzenlenmelidir.

Son söz olarak Kur'ân'a göre ise insan kadını ve erkeğiyle birlikte yaratılmışların en şerefliisidir. İslâm'ın kadın olgusu, her iki cinsin de birbirini tamamlayan, birinin varlığıyla diğerinin anlam kazandığı iki unsur olduğuna dikkat çeker. Toplumlarda değişikliğe uğrayan kadın algısı günümüzde yeniden ele alınıp, Kur'ân'ın özüne ve Nebvî sünnete uygun bir yaklaşımla değerlendirilmelidir. İslâmiyet'in güzel bir şekilde öğrenildiği ve uygulandığı, kadına Kur'ân'ın ve sünnetin önem verdiği derecede hak ve sorumlulukların olduğu bir toplumda feminizme ihtiyaç yoktur. Yüce Allah kadına hak ettiği konumu ve sorumluluklarını belirtmiş, fitratına uygun hareket ettiğinde hem bu dünyada hem de ahirette karşılığını eksiksiz alacağını belirtmiştir.

Kaynakça | References | مصدر

- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 10/4 (1997), 249-258.
- Aktaş, Gül. "Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği". *Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 30/1 (Haziran 2013), 53-72.
- Albayrak, Şule. *Kadın Olmak İslâm, Gelenek, Modernite ve Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Altun, Hakan. "Feminist Kuram Doğrultusunda Bir Okuma/Sahneleme ve Bir Örnek Çalışma: Denizden Gelen Kadın". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Ateş, Süleyman. "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 10/4 (1997), 304-310.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. ed. Serap Erkut. Ankara: Atlas Yayınları, 2013.
- Bora, Aksu. "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler". *İ.Ü.Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 39/55 (2008), 55-69.
- Breanna Ribeiro, İslâmîc Feminizm: A Discourse of Gender Justice and Equality. Religious Studies Major, Senior Thesis, Linfield University (2014), Oregon.
- Celalüddin, Abdurrahman. *ed Durrü'l Mensur fi't Tefsirul Mensur*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1993.
- Coşkun, İbrahim. *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2017.
- Demir, Zekiye. *Modern ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Dölek, İlber. "Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadının Konumu ve Rolü". *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 190-208.
- Duman, Zeki., *Beyân'ul Hak*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.
- Ebu Dâvud, Süleyman İbn'el-Eşas es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebu Davud*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *Sahih-i Müslim*. 10 Cilt. çev. Ahmed Davudoğlu, İstanbul: Sönmez Yayınları, 1980.
- el-Buhâri, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l Buhari*, haz. Muhammed Nizâr Temim-Heysem Nizar Temim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Erkam, 1995.
- el-İsfehani, Rakıb. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l Marife), ty.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişam Semîr el-Buhârî. 10 Cilt. Riyâd: Dâru 'Âlimi'l-Kütüb, 2003.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Camiu'ul-Beyan an Tevili'l Kur'an*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Fazlur Rahman. *Ana Hatlarıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara; Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2000.

- Güç, Ayşe. “İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/ 2 (2008), 649-673.
- Gürkan, Senem, Yaşar Barut. “Feminizmden Esinlenen İslâmî Bir Oluşum: Sisters in Islam (SIS)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi (OKAD)* 1/1, (2021), 41-53.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir. *Tefsirü't-Tahrir ve't-tenvir*. 30 Cilt.Tunus: Dâru't Tunusiyye, 1984.
- İbn Hacer, Ebu'l Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el Askalani. *Fethu'l Bâri*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki ve bşk. Beyrut: Darus Selam, 1989.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah el-Kazvini. *Sünen*. 5 Cilt. çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr,1414.
- İmançer, Dilek. “Feminizm ve Yeni Yönelimler”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 5/10 (2002), 3-24.
- Juliet Mitchell, Ann Oakley. *Kadın ve Eşitlik*. çev. Fatmagül Berktaş, İstanbul: Pencere Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayrettin. Gümüş, Sadrettin. Çağrıcı, Mustafa. Dönmez, İbrahim Kafi. *Kur'ân Yolu*. 5 Cilt. İstanbul: DİB Yayınları, 2022.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı, 2014.
- Maraşlı, Sema. *Yuvamızda Huzur Bulalım Diye*. İstanbul: Profil Yayınları, 2016.
- Mill, John Stuart. *Kadının Özgürleşmesi*. çev. Damla B. Aksel, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Muhsin, Amine Vedud. *Kur'ân ve Kadın*. çev. Nazife Şişman İstanbul, İz yayıncılık, 1997.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi* İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Nisaburî, Mahmud b. Ebu'l Hasan. *İcâzü'l Beyan an Meâni'l- Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî,1995.
- Özdeş, Talip. *Kur'ân ve Cinsiyet Ayrımcılığı*. Ankara, Fecr Yayınları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslâmîyete Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Putnam, Rosemarie. *Feminist Düşünce*. çev. Zafer Çirhinlioğlu, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2006.
- Rodgers, Nigel. *Antik Yunan*, çev. Ülkü Evrim Uysal. İstanbul: İş Bankası Yayınları,2015.
- Sâbu'nî, Muhammed Ali. *Safvetu't Tefâsir*. 3 Cilt. İstanbul: Dersâadet, t.y.
- Simone De Beauvoir. *Kadın, “İkinci Cins” Bağımsızlığa Doğru*. çev. B. Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- Şahin, Hatice Aynur. “İslâmî Feminizm ve Feminist Kuran Okumaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 90-122.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2015.
- Tuksal, Hidâyet Şefkatli. *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili* 10 Cilt. İstanbul: Azim Yayınları, 2020.
- Yıldız, İbrahim. “Kur'ân Ve Sünnete Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi”, *Harran*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 24/42(2019), 84.109.