



KURSAD

Akademik Dergi

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of
Qur'an
and
Sunnah
Studies

KURSAD

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Yıl: 2024 - Cilt: 4 - Sayı: 2

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

Year: 2024 - Volume: 4 - Number: 2

Yazışma Adresi: e-Mail:

kursamder@gmail.com

Kapak Tasarım:

Mehmet ATEŞ

KURSAD

Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları

مجلة دراسات القرآن و السنة

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

e-ISSN : 2791-8726

Basım Tarihi : 30 Eylül 2024

Yayın Sezonu : Eylül 2024

Cilt : 4

Sayı : 2

İlk Yayın Tarihi : 2021

Yayın Dili : Türkçe, Arapça, İngilizce

Yayın Periyodu: Yılda iki kez (Mart ve Eylül)

e-posta : kursamder@gmail.com

URL : <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

KURSAD

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

مجلة دراسات القرآن و السنة

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2024 - Cilt/Volume: 4 -

Sayı/Number: 2

KUR'AN VE SÜNNET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi, "Uluslararası Hakemli Dergi" statüsüne uygun yılda iki sayı olmak üzere yayımlanır. Dergi içeriği, tüm kullanıcılara açık, ücretsiz "açık erişimli" bir dergidir. Kullanıcılar yayımcıdan ve yazar/yazarlardan izin almaksızın, dergideki makaleleri tam metin olarak okuyabilir, indirebilir, dağıtabilir, makalelerin çıktısını alabilir ve kaynak göstererek makalelere bağlantı verebilir. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarların fikirlerden dergi ekibi sorumlu tutulamaz. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Makalesi dergimizde yayınlanmış olan yazarlar makalenin Özet kısmının veya tamamının PDF olarak dijital ortamda yayınlanmasını kabul etmiş sayılırlar. Dergi yazım kurallarına uymayan makaleler değerlendirmeye alınmaz. Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayınlanan yazıların da her türlü telif hakları dergiye aittir. Yazara herhangi bir telif hakkı ödenmez. Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından geliştirilen yayın etiği ilkelerini ve tavsiyelerini gözetir. Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen 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 dâhildir. Olası bilimsel etik dışı davranışlar ve etik yayın ihlali durumunda, COPE Ethics Flowcharts dikkate alınır. Detaylı inceleme yapmak için dergi internet sayfasına bakınız.

KURSAD

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

مجلة دراسات القرآن و السنة

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

*Yıl/Year: 2024 - Cilt/Volume: 4 -
Sayı/Number: 2*

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR

(Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis/Türkiye)

Editörler / Editors

Doç. Dr. Eyyüp TUNCER

(Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji
Üniversitesi, Gaziantep/Türkiye)

KURSAD

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

مجلة دراسات القرآن و السنة

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2024 - Cilt/Volume: 4

Sayı/Number: 2

Yayın Danışma Kurulu Üyeleri / Editorial Advisory Board Members

Yayın Kurulu Üyeleri / Editorial Board Members

- | | |
|---|--|
| Prof. Dr. Abdülhak Halim Ulaş (Atatürk Üniversitesi) | Prof. Dr. Mehmet Akbaş (Gaziantep Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Abdurrahman Candan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi) | Doç. Dr. Mehmet Salih Geçit (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Abdülmuttalip Arpa (Sebahattin Zaim Üniversitesi) | Prof. Dr. Mehmet Yolcu (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Abdürrezzak Marzuk (el-Kâdı İyâz Üniversitesi, Marakeş/Fas) | Prof. Dr. Muhammed Ayyâş el-Kübeysî (Katar Üniversitesi, Katar) |
| Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi) | Prof. Dr. Muhammed el-Kaud (Tanta Üniversitesi, Mısır) |
| Prof. Dr. Amar Djidel (Cezayir Üniversitesi, Cezayir) | Prof. Dr. Muhammad Munir (İslamabad Uluslararası İslam Üniversitesi, Pakistan) |
| Prof. Dr. Aumed Najmadin Jamil Al Mufty (Selahaddin Üniversitesi, Irak) | Prof. Dr. Necib Ali Al-Soudi (Taiz Üniversitesi, Yemen) |
| Doç. Dr. Davut Işıkoğan (Dicle Üniversitesi) | Prof. Dr. Nimetullah Akın (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Hikmet Akdemir (Hitit Üniversitesi) | Prof. Dr. Şadi Eren (İğdır Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İbrahim Özdemir (Üsküdar Üniversitesi) | Prof. Dr. Tahirhan Aydın (Mardin Artuklu Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İsa Yüceer (Bitlis Eren Üniversitesi) | Prof. Dr. Thameem Ushama (Uluslararası İslam Üniversitesi, Malezya) |
| Prof. Dr. İshak Özgel (Süleyman Demirel Üniversitesi) | Prof. Dr. Veysel Güllüce (Atatürk Üniversitesi) |
| Doç. Dr. İsmet Mahmud (Hartum Üniversitesi, Sudan) | Doç. Dr. Yunus Emre Gördük (Balıkesir Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi) | Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Kocaeli Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Mahmud Reşid (Ürdün Üniversitesi, Ürdün) | Prof. Dr. Zağlul en-Neccâr (Emekli Öğrt. Ü, Amman/Ürdün) |

KURSAD

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

مجلة دراسات القرآن و السنة

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

Yıl/Year: 2024 -

Cilt/Volume: 4 -

Sayı/Number: 2

Araştırma Makaleleri / Research
Articles

İÇİNDEKİLER

| | | |
|---|---|---------|
| Muhammed BALBAY | Oryantalizmin Doğuşu, Günümüze Kadarki Seyri ve İslam Dünyasındaki Yansımaları | 1-14 |
| Medeni ŞAVLI | İslâm Fıkında Gerekli Görülen Kişisel Temizliğin Yapılmasında Makâsıd | 15-40 |
| Abdülkerim SOLİMAN | Kur'an ve Sünnetin Şiire Yaklaşımı: Bağlamsal Tahlilin Analizi | 51-76 |
| Hacı Ahmet ELBEYLİ & Muhammed AKİF | Serdar Mutçalı'nın Modern Arapça Sözlüğünü İnceleme | 77-93 |
| Kazım DÖNMEZ | Fâtiha Suresinin Anlamının Yeniden İncelenmesi (Semantik, Hermenötik ve Metodik Bir Analiz) | 94-156 |
| Ayşe AYTEKİN | Kitap İnceleme: Manzuriddin Ahmed, Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice (Karaçi: Saad Publications, 1983) | 167-167 |

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Eylül/September)

Oryantalizmin Doğuşu, Günümüze Kadarki Seyri ve İslam

Dünyasındaki Yansımaları

*The Birth Of Orientalism, Its Course Until The Present And Its Reflections On
The Islamic World*

Muhammed BALBAY

Doktora Öğrencisi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı

Harran University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, PhD Student

muhammed.balbay@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1945-9239>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 12/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 16/09/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/09/2024

Atıf / Citation: Balbay, Muhammed. "Oryantalizmin Doğuşu, Günümüze Kadarki Seyri ve İslam Dünyasındaki Yansımaları". *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları* 4/2 (Eylül/September, 2024), 1-14.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Yayıncı / Published by: Yaşam Boyu Eğitimi Destekleme Derneği/ Türkiye

Oryantalizm, Batı kökenli bir araştırma alanıdır ve Yakın Doğu ve Uzak Doğu toplumlarının, kültürlerinin, dillerinin ve halklarının incelendiği bir uzmanlık dalıdır. Doğu dünyasının taklidi veya tasviri olarak tanımlanır. Bu tasvirler genellikle Batılı yazarlar, tasarımcılar ve sanatçılar tarafından yapılır. Özellikle 19. yüzyıl akademik sanatında, Orta Doğu'yu tasvir eden Oryantalist tablolar popülerdi. Aynı şekilde Batı edebiyatı da Doğu temalarına ilgi göstermiştir. Edward Said'in Oryantalizm adlı kitabı, Batı'nın Orta Doğu, Asya ve Kuzey Afrika toplumlarına yönelik genel tavrını ele alır. Said'e göre Batı, bu toplumları statik ve gelişmemiş olarak göreyerek, emperyal gücün hizmetinde incelenebilecek bir Doğu kültürü görüşü üretir. Oryantalizm, özellikle 19. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan bir akımdır ve Batılılar tarafından yapılan oryantalizm akımı, doğunun incelenip, taklit edilmesi üzerine kuruludur. İslam dini ve Müslümanlar, ortaya çıkışından itibaren dünyanın dikkatini üzerine çekmiştir. Ayrıca İslam'ın son ilahî din olması ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in de son peygamber olması insanların ilgi odağı haline gelmesinin bir başka nedeni olarak zikredilebilir. Bu durum İslam'ın şüphesiz yeryüzünde insanlığın pek de alışık olmadığı yeni bir söylem geliştirmesi ve bu söylemini kısa sürede eyleme dönüştürme süreçleriyle ilgilidir. Dolayısıyla İslam dünyada en çok üzerinde araştırma yapılan alanlardan biri olmuştur. Oryantalizm kimi zaman bilimsel bir aktiviteye bağlı kalarak İslam ve Doğuyu incelemiş ve yararlı sentezlere ulaşmış, kimi zaman da saplantılı batı dayatmacılığının sadece bir aparatı olarak karşımıza çıkmıştır. Biz bu çalışmada İslam'ın ve Doğunun tarihe damga vurmuş gerçekliğinin Batı oryantalizmine konu edinme sürecine kısaca değineceğiz. Bu çalışmamızda oryantalizmin tanımı, doğuşu ve oryantalizmi hazırlayan dini, siyasi, ilmi ve ticari sebepler ile bu oryantalist düşüncenin İslam dünyasına yansımaları ve yaptığı etkiler, İslam'ın Hristiyan âlemini bu vesile ile etkilemesi ele alınıp incelenmiştir. Bunun yanı sıra oryantalist düşüncenin İslam'a hangi noktalardan sorular yönelttiği de ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam, Din, Oryantalizm, Şarkiyatçılık, Müsteşrik

Abstract

Orientalism is a field of research of Western origin and is a branch of expertise that studies the societies, cultures, languages and peoples of the Near East and Far East. It is defined as an imitation or depiction of the Eastern world. These depictions are often made by Western writers, designers and artists. Especially in 19th-century academic art, Orientalist paintings depicting the Middle East were popular. Likewise, Western literature has shown interest in Eastern themes. Edward Said's book Orientalism deals with the general attitude of the West towards the societies of the Middle East, Asia and North Africa. According to Said, the West sees these societies as static and underdeveloped, producing a view of Eastern culture that can be studied in the service of imperial power. Orientalism is a movement that started to be seen especially since the 19th century, and the orientalism movement made by Westerners is based on examining and imitating the East. The religion of Islam and Muslims have attracted the world's attention since its emergence. In addition, Islam is the last divine religion and Hz. The fact that Muhammad (pbuh) was the last prophet can be mentioned as another reason why he became the center of people's attention. This situation is undoubtedly related to the process of Islam developing a new discourse that humanity is not very accustomed to in the world and turning this discourse into action in a short time. Therefore, Islam has become one of the most researched areas in the world. Orientalism sometimes adhered to a scientific activity, examined Islam and the East and reached useful syntheses, and sometimes appeared as just an apparatus of obsessive Western impositionism. In this study, we will briefly touch upon the process of making the historical reality of Islam and the East the subject of Western orientalism. In this study, the definition of orientalism, its birth, the religious, political, scientific and commercial reasons that prepared orientalism, the reflections and effects of this orientalist thought on the Islamic world, and the influence of Islam on the Christian world through this means were discussed and examined. In addition, the points at which orientalist thought poses questions to Islam are also discussed.

Key words: Islam, Religion, Orientalism, Orientalism, Orientalism.

Giriş

Türkçe de Oryantalizm şeklinde yazılan *orientalisme* kelimesi Latince *Orient* kelimesinden türetilmiştir.¹ Doğu bilimi anlamına gelmektedir. Doğunun medeniyeti, kültürü, sanatı, fikriyatı diğer değimiyle de şarkiyatçılık demektir.² Oryantalist ise doğunun meseleleri ile meşgul olan kimse demektir. Diğer adıyla Şarkiyatçılık, yani şark ile uğraşan toplu bir müessesedir. Şark hakkında hükümlerde bulunur, kanaatleri onayından geçirir, şarkı tasvir eder veya tedris eder.³ Şarkiyat, doğu dili, tarihi ve edebiyatıyla uğraşan ilim kollarına toplu olarak verilen addır.⁴ Bir İslam hukuku uzmanı, bir Çin dilleri uzmanı, bir İran sanatı araştırmacısı hep birlikte oryantalist sayılırlar.⁵

Oryantalizm tarihi doğu ile batının varlığı kadar eskidir. Bu tarihsel süreç, oryantalizme bugün tanıdığımız çeşitli biçimlerini ve özelliklerini kazandırdı. Gelişim Süreci içinde ele alındığında bir yanıyla doğunun batı tarafından incelenmesi anlamına gelirken, bir yanıyla da batının kendi bilincine varmasının en önemli aracı olarak görülmektedir.⁶

O nedenle, oryantalizmin sunduğu doğu imajları doğu-batı ilişkilerinin değişmesine, hem de taraflardan herhangi birisinin iç bünyesinde meydana gelen gelişmelere bağlı olarak değişiklikler göstermektedir.⁷

Başka bir açıdan Oryantalizm, aslında batı Hıristiyan dünyasının “İslam tehlikesi” karşısında var olabilme davası olarak vasıflandırılabilir.⁸ Temellerini 9. ve 10. asırlara indirdiğimiz eski oryantalizm ile modern oryantalizm, Avrupa’nın Hıristiyan âlemine İslam

© Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Bu makale Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR danışmanlığında “Garanik Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımlar” adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

¹ Selahattin Sönmezsoy, *Kur’an ve Oryantalistler* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 25.

² İsmail Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 95.

³ Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 16.

⁴ Yılmaz Öztuna-Şemseddin Kutlu, *Hayat Büyük Türk Sözlüğü* (Hayat yay. ty.), 1098.

⁵ Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 95.

⁶ Yücel Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 14.

⁷ Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 14.

⁸ Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 97.

karşısında duyduğu büyük korkusunu aksettirmektedir. Bu bakımdan oryantalizm ile doğunun ve bilhassa İslam âleminin Avrupa tarafından eritilmesi, yok edilmesi veya en azından yabancılığı veya tesiri ortadan kaldırılarak, onun kendileri için bir tehlike olmaktan çıkarılması hedeflenmiştir.⁹

Avrupa'nın karanlık orta çağına karşılık Endülüs'teki ilmî gelişmişlik ve medeniyette üstünlük, Avrupalıları doğuyu incelemeye, Arapça eserleri dillerine tercüme etmeye, Endülüs medreselerinde tahsil görmeye itmiş, sonrasında ise Avrupa'da Arapça kürsüler kurma yoluna girmişlerdir.¹⁰

Hıristiyan Batının İslam toplumlarının tarih, dil, kültür ve sanatına karşı öteden beri gelen bir hayranlığı da vardır. Oryantalizm, egzotik ve maceraperest şark rüyası ile sömürgeci yayılmanın ihtiyaçları arasında gelişmiştir.

Akla şöyle bir soru gelebilir; Batılılar neden doğunun kültürünü, ilmini araştırma ihtiyacı duymuşlar? Müslümanların tevhit inancını taşımaları, Hıristiyanlar gibi tanrıya inanmaları, Hıristiyanlar için bir dereceye kadar ortak gibi görünse de Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğini kabul etmek, teslis gibi doktrinlerinin reddi anlamına geleceğinden, İslam'ın hak bir din oluşunu kabul etmemek yolunu tutmuşlardır.¹¹

“İslam vahye dayanan hak bir din değilse nedir?” sorusuna çeşitli cevaplar aranmıştır. Bu yolda İslam'ın Hıristiyanlığın sapık bir kolu olduğu ehli kitaptan (Yahudilik, Hıristiyanlık, Aryüs mezhebi, doğu Hıristiyanlığı putperestlikten kaynaklandığı) Hz. Muhammed'in (s.a.v) sahte peygamber olduğu şeklinde suçlamalar yapılmıştır.¹² Buna karşılık 17.yy da çok sayıda yazar, ortaçağın önyargılarına ve polemik dolu tahriklerine karşı İslam'ı savunmaya başladı ve Müslüman dindarlığının samimiyet değerini ispat ettiler. Örneğin Richard Simon bu tür yazarlardan biriydi.¹³

⁹ Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 97.

¹⁰ Mahmud Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, trc. Abdülaziz Hatip, (İzmir: Yy. 1993), 10.

¹¹ Mustafa Küçükbaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 12.

¹² Küçükbaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, 12.

¹³ Maxime Rodinson, “Oryantalizmin Doğuşu”, çev. Ahmet Turan Yüksel, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 173.

Gözden kaçırılmayacak en önemli husus, oryantlizmin bir ilmi disiplin, bir bilim dalı olduğudur. Batı aydınlanma çağından itibaren insan aklını öne çıkarmış, müspet ilimlere ağırlık vermiş, orta çağda bunlara izin vermeyen kiliseye karşı tavır almıştır.¹⁴ Bu bakımdan batının dine, metafiziğe ve geleneksel dini anlayışlara karşı duruşu, doğu araştırmalarına da yansımıştır. Kendi kutsal kitaplarına tarihsel ve edebi metin tenkidi uygulayan batılı araştırmacıların aynı şeyi Kur'an'a ve hadise uygulamak istemeleri bu açıdan kasıtlı bir istek olarak değerlendirilmeyebilir.¹⁵

Şüphesiz, Kuzey Afrika, Sicilya ve Endülüs, İslam medeniyetinin batıya intikalinin en mühim yolu olmuştur. Bu yollarla giren İslam kültürü, Avrupa'da sağlam bir medeniyetin temelini atmıştır.¹⁶

Bazı Avrupalı medeniyet tarihçileri eserlerinde taassuplarına rağmen İslam medeniyetinin Avrupa'yı ne derecede uyarmaya yardımcı olduğunu kaydetmektedir.¹⁷

Orta çağda Batı, tarihinin en karanlık devrini yaşarken Kurtuba Üniversitesi, sadece Endülüs'ten değil, Avrupa, Afrika ve Asya'nın diğer bölgelerinden Müslüman olsun Hıristiyan olsun kendine öğrenci çekiyordu.

Oysa Oryantalistlere göre İslam bir medeniyet kurmayı hiçbir zaman asli ve temel bir görev olarak görmemiştir.¹⁸ O devirlerdeki âlimler Yunanca ve Arapçayı bilmediklerinden, ellerindeki bilim malzemesi, insanı yanılsa götürücü mahiyetteydi. Hâlbuki Müslümanların Bağdat'ta kurmuş oldukları "Dâru'l-Hikme"de gerek Arap dilindeki orijinal eserler gerekse eski Yunan ve Doğu medeniyetine ait eserlerin tercümelere yapılarak tedris edilmekteydi.¹⁹ Bu da oryantlistlerin bu tezinin yanlışlığını ispata kâfidir.

Oryantalizmin ilk olarak nasıl başladığı hakkında kesin bir tarih yoktur. Bununla ilgili birkaç görüş vardır. Oryantalizmin başlangıcı olarak kesin bir tarih olmamakla beraber bazı araştırmacılar oryantlizmin başlangıcını onuncu asra dayandırmaktadırlar.

¹⁴ Küçükkaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, 14.

¹⁵ Küçükkaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, 14.

¹⁶ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar", 96.

¹⁷ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar", 96.

¹⁸ Hilmi Yavuz, "Oryantalizm" Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 54

¹⁹ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar", 97.

Nitekim Necip el-Akiki'nin oryantalistler hakkında yazdığı ve oryantalistlerin tabakatı sayılabilecek el-Müşteşrikun isimli kitabında Fransız rahip Jebert de Oraliac (940–1003)tan başlamıştır.²⁰ Davutoğlu ise, Pierre Martino 1906 da yazdığı oryantalizmin yükselişi ile ilgili kitabında klasik oryantalizmin doğuşu olarak 1453'e işaret eder. İstanbul'un fethi ile birlikte buradaki Grek kökenlilerin Avrupa'ya gidişi oryantalizm çalışmalarını hızlandırmıştır.²¹ Bazı araştırmacılar ise oryantalizmin başlangıcını on birinci asrın başları olduğunu ifade ederler. Çağdaş Alman oryantalisti Rudi Paret Avrupa'da İslam ve Arap araştırmalarının on ikinci asırda başladığı görüşündedir. Kur'an-ı Kerim'in ilk Latince meali de bu asırda miladi 1143 senesinde tamamlanmıştır.²²

Muhammed Abdullah eş-Şarkavî, oryantalizmin gerçek manada düzenli olarak Miladi 1312 yılında Viyana konsülünde Avrupa'nın beş büyük üniversitesinde doğu dillerinin okutulmasına dair karar alınmasıyla başladığı görüşündedir.²³ Bir kısım araştırmacılar oryantalizmin başlangıcını Müslümanlarla Bizanslıların karşılaştığı Mute ve Tebuk gazvesine irca ederken bir grup araştırmacı da Müslümanlar ile Batı Hıristiyanları arasında dini ve siyasi sürtüşmelerin başlangıcı olan Haçlı seferlerine dayandığı görüşündedir. On ikinci asırda Fransız rahip Pierre le Venerable başkanlığındaki bir grup rahip *Cluny* manastırına yerleşip idareyi ele aldıktan sonra, Arap kültürünün araştırılıp inceleneceği önemli bir merkez kurmuşlardır. Bizzat manastır reisi Pierre, diğer gidenler gibi Endülüs'e gidip ilim tahsilinde bulunmuştur.²⁴

Edward Said'e göre, on sekizinci yüzyılın en önemli temsilcisi Sylvestre de Sacy (1758-1838)'dir. Sacy, çalışmalarıyla çağının oryantalizminin öncüsü olarak belirir, Paris de oryantalist çalışmaların başkenti haline gelir. Sacy, yalnızca 1822'de kurulan Societe Asiatique (Asya Cemiyeti)'in ilk başkanı olduğu için çağdaş oryantalizmin öncüsü sayılmıyor. Bunun sebebi, yaptığı çalışmaların oluşturduğu sistem, kendisinin pedagojik görüşleri, ortaya koyduğu bilimsel gelenek ve oryantalizm ile yönetim arasında kurmuş olduğu köprüdür.²⁵

²⁰ Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, 27.

²¹ Ahmed Davutoğlu, *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 26.

²² Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, 28.

²³ Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, 30.

²⁴ Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, 29.

²⁵ Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, 205.

Bu yüzyılın bir başka önemli ismi A. J. Arberry'dir. İngiliz asıllıdır. Bu günkü İslamiyet, Kur'an Tercümesi, Sufisme (Tasavvuf) ve Tasavvuf tarihine giriş en önemli eserleridir.²⁶ H. R. Gibb, Çağdaş İngiliz oryantalistlerin en meşhurdur. Mısır Dil Akademisi üyesidir. İslam Ansiklopedisi yayınlayanlardan ve önde gelen yazarlardan biridir. Başlıca eserleri Muhammedanisme (İslam), Modern Trend in Islam (İslam'da modern Temayüller) en önemli eserlerinden birkaçıdır.²⁷

İslamiyet'le alakalı makaleler yazan ve İslam Ansiklopedisinin önde gelen yazarlarından olan bir diğer oryantalist Louis Massignon'dur. Çağdaş Fransız oryantalistlerinin en tanınmışıdır. Başta muazzam Hallacı Mansur risalesi olmak üzere, eserlerinde hiç zahmete katlanmadan doğrudan İslam külliyyatına müracaat etmiştir. Massignon'un başlangıç noktası "üç İbrahim dinidir." Bunlardan İslam, İsmail'in dinidir ki, tevhid esastır ve Müslümanlar İshak'a yapılan ilahi vaadden mahrum insanlardır. Ayrıca "İslam bir dinenîş dinidir." der.²⁸

Oryantalizmi Ortaya Çıkaran Dinî, Siyasî, İlmî ve Ticarî Sebepler

Hıristiyanlığı batıya iterek doğu-batı kavramlarını devamında da oryantalizmi doğuran İslam dini ve Müslümanlardır. İslam doğduğu günden beri, Hıristiyanlık için problemdir. İlk tebliğci din mensuplarının kurdukları yayılmacı devletler, bu iki dini sürekli karşı karşıya getirmiştir.²⁹ İlk dönem İslam fütuhatıyla önceleri Hıristiyanlığın hâkim olduğu yukarı Arabistan, Filistin, Şam bölgeleri, Anadolu, Habeşistan ve Mısır Müslümanların eline geçmiş, fetihlerle birlikte pek çok din değiştirme ile Hıristiyanlığın karşı saldırıları, Haçlı seferleri olarak ortaya çıkmıştır. Müslümanların İspanya ve Sicilya'yı fethetmeleri bu karşılaşmayı daha bariz hale getirmiştir.³⁰

²⁶ Sibaî, Mustafa. *Oryantalizm ve Oryantalistler (yararları zararları)*, çev. Mücteba Uğur (İstanbul Beyan Yayınları, ty.), 60

²⁷ Sibaî, *Oryantalizm ve Oryantalistler (yararları zararları)*, 61.

²⁸ Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, 417.

²⁹ Küçükaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, 11.

³⁰ Küçükaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, 11.

Temellerini dokuzuncu ve onuncu asırlara indirdiğimiz eski oryantalizm ile modern oryantalizm, Avrupa'nın, Hıristiyan âleminin İslam karşısında duyduğu büyük korkusunu aksettirmektedir. Bu bakımdan Oryantalizmle doğunun ve bilhassa İslam âleminin Avrupa tarafından eritilmesi, yok edilmesi veya en azından yabancılığı veya tesiri ortadan kaldırarak onun kendileri için bir tehlike olmaktan çıkarılması hedeflenmiştir. Doğu-batı gibi bir ayrımın ne zaman yapıldığını bilmiyoruz, ama Batı diye nitelendirilen dünyanın en önemli kaygılarından birisinin İslam olduğu göz önünde bulundurulursa, tarihsel olarak İslam'ın ilk yıllarında Asr-ı saadete kadar indirebileceğimiz Oryantalizm, Avrupa'nın Hıristiyan âleminin İslam karşısında duyduğu büyük tedirginlik ve korkuyu aksettirmektedir.³¹

Şunu da kabul etmek gerekir ki, İslam Hıristiyanlığı büyük bir ölçüde etkilemiştir. İslam, Hıristiyanlığı Sami köklerinden koparmış; kendi kutsal topraklarında bile onları mağlup etmiştir. Habeşistan'ı tecrit ederek Afrika Hıristiyanlığını ortadan kaldırmıştır. Bizans rengine boyanmış sözde kilisesini nötrleştirerek, onu yalnız Slav dünyasına münhasır kılmıştır.³² Müslümanların kurduğu devletlerin İspanya Sicilya, bütün kuzey Afrika ve en son Türkler'in eliyle Viyana'ya kadar Balkanlar'dan Hıristiyanlığı yok edecek askeri ve siyasi bir güç olarak algılanmasına yol açmış buna karşı koymak için de Haçlı seferleri düzenlenmiştir.³³

Bu haçlı seferleri batılılar için iyi olmuştur. Çünkü bu seferler sayesinde İslam'ı daha iyi tanıdımlar ve karşılarında üstün bir İslam medeniyetinin varlığını dikkate almışlar ve bu parlak medeniyetin bazı kırıntılarını memleketlerine götürmüşlerdir. Avrupa da dokuzuncu ve onuncu asırlarda bazı uyanma ve eğitim hareketleri olmuşsa da bunlar dönemlerindeki büyük karışıklıklar içerisinde boğulup kaybolmuşlardı. Haçlı seferleri ile İslam medeniyetine duyulan ilgi papa II. Sylvester (940–1003) döneminde artmaya başlamıştır. Katedral okulunun ıslahı ve onların üniversitelere dönüştürülmesi sonucunu doğurmuştur.³⁴

³¹ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar", 97.

³² Ahmet Bedir, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Oryantalizmin Entelektüelimizdeki Etkileri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 190.

³³ Küçükkaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, 12.

³⁴ Küçükkaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, 12.

İslam düşüncesinin bilimini, kültür ve medeniyetini öğrenmek için Endülüs'e ve Kuzey Afrika'ya gelen batılı öğrenciler İslam düşüncesinin ortak dili olan Arapçayı öğrenmişlerdir.³⁵ Batı dünyasının doğu hakkındaki bilgilerini zenginleştiren ve yenileyen eserlere örnek olarak Marco Polo'nun seyahatnamesini örnek olarak verebiliriz. Gerçi ilk başlarda bu kitap pek ciddiye alınmamış ama daha sonraki dönemlerde batı dünyası için vazgeçilmez kaynaklardan biri olmuştur.³⁶ Daha sonra bu tercüme hareketinin neticesi olarak yeni eserlerin Latinceye çevrilmesi ve üniversitelerin kurulmasıyla uykuda olan batı dünyası uyanmaya başlamış ve gelecek asırlardaki bilim ve kültür devrimi Rönesans'ı hazırlamaya başlamıştır.³⁷

Rönesans'ı hazırlayan ortamda Arapçanın bir ilim dili olarak önem kazanması, Endülüs karşılaşması gibi etkenlerle İslam'ı, kaynaklarından anlama çalışmalarına yöneltmiş, ancak bunlarda da reddetme duygusu ağır basmıştır.³⁸ 19.yy da ilimlerin disiplinler haline gelişi ile bilgi artmışsa da yaklaşımlarındaki önyargılar sona ermemiştir. Ancak bu yüzyılda önemli bir metot farklılığı göze batmaktadır. Artık İslam'ı tamamen reddedip sapık bir fırka ya da putperest bir akım olarak görmezden gelmek yerine, çeşitli etkenler sonucu Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından kurulmuş bir din olarak kabul etme eğilimi başlamıştır.³⁹ Oryantalistlerin bu tür iddialarına Kur'an-ı Kerim'in ilahi bir kaynağa yaslanmadığını iddia eden müsteşrikler, kendilerince bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Peygamberimiz Kur'an-ı Kerim'i yaşadığı dönemdeki iç ve dış olaylardan ya da kişilerden etkilenerek ya da öğrenerek meydana getirmiştir.⁴⁰

Oryantalistlerin bu yaklaşımları İslam ve Kur'an hakkında ilahî kaynak dışında kaynak göstermeleri, çalışmalarının önemli bir kısmını oluşturur. Bu bağlamda da müsteşrikler İslam öncesi Arabistan'ı ve o zamanki bölgenin siyasî, dinî, iktisadî ve etnik durumunu araştırmaya tabi tutmuşlardır.⁴¹

³⁵ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar", 96.

³⁶ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar", 97.

³⁷ Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar", 97.

³⁸ Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 18.

³⁹ Küçükkaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, 18.

⁴⁰ Küçükkaşçı, *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, 19.

⁴¹ Mustafa Özel, "Tefsirde Oryantalizm Eleştirisi: Mevdudi Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 230.

Rönesans ile birlikte ilmî gelişmelere karşı olması sonucu kilisenin giderek etkinliğini yitirdiğini görüyoruz. Kilise Kutsal Kitaba aykırı olduğu gerekçesiyle ilmî gerçeklere cephe almış, bu gerçekleri savunanları ağır bir şekilde cezalandırmaya başvurmuştur. Dünyanın döndüğü gerçeğini haykıran Galileo'nun duruşması hâlâ unutulmuş değildir. Bugün Batıda hüküm süren dinsizliğin temelinde, kilisenin ilme cephe alması olayı yatmaktadır. Zira birçok aydın, kilisenin ilmî hakikatler olarak ileri sürdüğü görüşlerin, ilmî hakikatlerle çatıştığını görmekte gecikmemiştir.⁴²

Oryantalizmin İslam Dünyasındaki Yansımaları

Oryantalizm ve oryantalistler adlı kitabında Mustafa es-Sıbaî şöyle bir hatırasını nakletmiştir: 1939 yılında Ezher Üniversitesi hukuk fakültesinin fıkıh, fıkıh usulü ve teşri tarihi ihtisas kısmının ikinci ve üçüncü senelerinde öğretim üyeliği ihtisası yapıyorduk. O sırada Ezher Rektörü şeyh Mustafa el-Maraği idi. İslam teşrii tarihi derslerine hoca olarak Dr. Ali Hasan Abdulkadir tayin edilmişti. Yeni hocamız Ezher tarih mezunuydu. Dört yıl Almanya'da kalmış, hatırladığıma göre felsefe doktorası yapmıştı.

İlk dersine şöyle başladı: "Size İslam teşri tarihi derslerini ben okutacağım. Ancak derslerimi Ezher tarihinde şimdiye kadar görülmemiş ilmi bir metotla vereceğim itiraf etmeliyim ki 14 yıla yakın Ezher'i okudum ama İslam'ı hiç mi hiç anlayamamışım. Onu ancak Almanya'daki tahsilim sırasında anlayabildim. Bu sözler üzerine biz talebeler hayretler içinde kaldık. Aramızda hocamızı dinleyelim. Belki de haklıdır; İslam'a dair Ezher'in hiçbir devresinde görülmemiş öğrenmeye değer bazı şeyler biliyordur dedik. Hadis tarihi dersine, sonradan Goldziher'in "Muhammedische Studien" isimli eseri olduğunu öğrendiğimiz elindeki kalın bir kitabı harfi harfine tercüme ederek başladı. Dersini bu kitabın ibarelerini naklederek veriyor, bunları ilmi hakikat kabul ediyordu. Bir süre bu minval üzere devam etti. Biz talebeler doğru bulmadığımız yerlere itiraz ettik. Ne var ki, Dr. Ali Hasan Goldziher'in kitabında ne varsa ona aykırı bir şey söylemeye yanaşmıyordu."⁴³

⁴² Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (Sav)'e Yaklaşımları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 187.

⁴³ Sıbaî, *Oryantalizm ve Oryantalistler (yararları zararları)*, 29.

Bazı İslam âlimleri tarafından oryantalistlerin fikirleri hiç tenkide tabi tutulmadan kabul edilmiştir. Yukarıdaki hadisede buna en güzel örnektir.

Tabi bütün bunlardan dolayı, İslam âlemi Batıda yapılan İslam ile ilgili çalışmaların altında çoğunlukla bir art niyet aramıştır. Bu görüşü haklı çıkaran görüşler de mevcuttur.⁴⁴

Bu dönemde Arap Yarımadasında bulunan Hıristiyanlar, Yahudiler, Sabiler ve bu dinlerin çeşitli fırkaların İslam diniyle paralel noktaları öne çıkarılarak İslam'ın bu dinlerden beslenmiş olduğu savı ileri sürülmüştür. Esasen bu yaklaşım Yuhanna ed-Dımeşkî ile başlar. Fakat aydınlanma çağı ile Sami diller üzerine yapılan çalışmalar, eski kültür ve medeniyetlerin araştırılmasına yönelik ilmi disiplinlerin oluşması gibi gelişmeler bu yaklaşıma yeni veriler sunmuştur. Metot olarak bu yaklaşım, İslam'a cahilce iftiralar atarak yerine elde edilen çeşitli bilgileri yorumlamak, bilimsel bir görüntü içerisinde İslam ve Kuran'ı insan ürünü göstermeyi hedefler.

Bu tür iftiralara C. Brockelman'ın şu sözlerini örnek verebiliriz. "Muhammed'in ahiret hakkındaki tasavvurları doğrudan doğruya Yahudi kaynaklar, dolayısıyla İran ve Babilanya kaynaklarına dayanır. Muhammed Mekke'de iken iki defa, Medine'de Yahudileri örnek tutarak üç defa namaz kıldığı halde daha sonra bu âdeti İran tesiri ile sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı olmak üzere beş vakte çıkardı. Onun ruh dünyasının ancak pek cüzi bir kısmı kendi öz malı idi. O bilgiler peygambere ekseriya Yahudilikte ve Hıristiyanlıktan gelmekteydi. Fakat o maharetle kavminin dini ihtiyaçlarını uydurmakta idi."⁴⁵

Yine bir mesele ile alakalı olarak Gibb'de şunları söyler. "Muhammed doktrinin kaynakları meselesi batıdaki Yahudi ve Hıristiyan âlimlerini geniş bir şekilde ilgilendirir. İslam geçmiş dinlerin fikirleriyle bir birlik teşkil etmekte idi. Unutmamak lazımdır ki, Kuran, dini sevgi esasları üzerine temellenmiş veya onunla uygun halde bulunan umumi aklın felsefi ve tefsiri olan ilahi bir eser değildir. Hakikattir ki, İslam'da meşhur bir teolojik sistemin tekâmül edişi çok eski âlimler tarafından hazırlanmıştır." der.

⁴⁴ Mehmet Azimli, "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavrıları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 239.

⁴⁵ Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (Sav)'e Yaklaşımları", 125.

E. Montet de Kur'an tercümesinin baş tarafına koyduğu giriş kısmında Kuran'a menşe olarak, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklar ve Muhammed tarafından vaaz edilen yeni İslami elamanlar olmak üzere üç kaynak bulunduğunu söyler. O, Yahudilerin şifahi annelerinden, dini efsanelerinden Talmudik ve Rabbinik menşeli Haggadalılardan pek çok şeyi ödünç almıştır. Kelime-i tevhidin bile Yahudilerden alınmış olduğunu iddia etmektedir. Çoğu apokrif olan İncillerin Kur'an'a kaynak olduğunu söylemektedir.⁴⁶

Bu metotta reddedilerek gözden düşürülemeyen Kur'an'ın intikal, cem ve tedvininde aslında kitabı mukaddesin getirdiği evreleri yaşadığını ispatlamaya çalışmak esastır. Kıraatler, Ahruf-i saba cem çalışmaları, sahabe Mushafları, kütüphanelerde tespit edilen en eski Kur'an'ın yazma nüshaları Kur'an metninin geçirdiği harekeleme, noktalama gibi evreler tenkidi bir gözle incelenir.

Sonuç

Oryantalizmin ortaya çıkışıyla ilgili birçok fikri yaklaşım söz konusudur. Kimi görüşlere göre daha Hz. Peygamber döneminde Bizans'la karşılaşma sürecinde ortaya çıktığı ileri sürülürken; kimi görüşlere göre, Haçlı seferlerine dikkat çekilmiş; başka yaklaşımlar Müslümanların Endülüs tecrübesi veya aydınlanma sonrasına işaret etmişlerdir. Batı dünyasının Doğu ve İslam medeniyetinden çok şey aldığı konusunda hiç kuşku yoktur. Oryentalistlerin bir kısmı bu etkilenmeyi açıkça ortaya koyarken kimi oryentalistler ise Doğu ve İslam medeniyetine sadece eleştirel yaklaşım göstermişlerdir. Öte yandan Doğu halklarının ve Müslümanların az da olsa bir kısmının oryentalist fikirlerden etkilendikleri görülmüştür.

Kaynakça

Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (Sav)'e Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 179-210. https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71608/1152197#article_cite

⁴⁶ Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (Sav)'e Yaklaşımları", 125.

- Azimli, Mehmet. "Müslüman Tarihçilerin Oryantalistlere Karşı Tavırları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 237-243. http://marife.org/tr/pub/issue/37797/436379#article_cite
- Bedir, Ahmet. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Oryantalizmin Entelektüelimizdeki Etkileri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 189-213. http://marife.org/tr/pub/issue/37797/1060647#article_cite
- Bulut, Yücel. "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 13-38. http://marife.org/tr/pub/issue/37797/436374#article_cite
- Cerrahoğlu, İsmail. "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve İlimleri Üzerine Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 95-136. https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/71608/1152182#article_cite
- Davutoğlu, Ahmed. *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Küçükaşçı, Mustafa. *Şarkiyatçı Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmalarının Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Özel, Mustafa. "Tefsirde Oryantalizm Eleştirisi: Mevdudi Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002): 229-236. http://marife.org/tr/pub/issue/37797/436393#article_cite
- Öztuna, Yılmaz- Kutlu, Şemseddin. *Hayat Büyük Türk Sözlüğü*. Hayat Yay. ty. yy.
- Rodinson, Maxime. "Oryantalizmin Doğuşu". Çev. Ahmet Turan Yüksel. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002): 171-188. http://marife.org/tr/pub/issue/37797/436395#article_cite
- Said, Edward. *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. Çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Sibâî, Mustafa. *Oryantalizm ve Oryantalistler (yararları zararları)*. Çev. Mücteba Uğur. İstanbul Beyan Yayınları, ty.
- Sönmezsoy, Selahattin. *Kur'an ve Oryantalistler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.

Yavuz, Hilmi. "Oryantalizm" Üzerine Bir 'Giriş' Denemesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002): 53-63. http://marife.org/tr/pub/issue/37797/436370#article_cite

Zakzuk, Mahmud Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*. Trc. Abdülaziz Hatip. İzmir: Yy. 1993.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Eylül/September)

İslâm Fıkında Gerekli Görülen Kişisel Temizliğin Yapılmasında Makâsıd

An Evaluation on the Protective Feature of Personal Cleanliness Regarded as Necessary in Islamic Jurisprudence Against Disease

Medeni ŞAVLI

Dr. Öğretim Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm

Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof., Eren University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Bitlis/Türkiye.

ezka_626@hotmail.com

Orcid: 0000-0003-3547-6132.

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 31/03/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/09/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/09/2024

Atıf / Citation: Şavlı, Medeni. "İslâm Fıkında Gerekli Görülen Kişisel Temizliğin Yapılmasında Makâsıd" *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Eylül/September, 2024), 15-40.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Yayıncı / Published by: Yaşam Boyu Eğitimi Destekleme Derneği/ Türkiye.

Öz

Bu makale son zamanlarda üzerinde durulan kişisel hijyenin maksadını fıkıh ve tıp bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İslâm dini bidayetten itibaren temizliği önemsemiş kişisel temizliğin yanında namaz ve hac gibi bazı ibadetlerde temizliği şart koşturmuştur. Bunun yanında sağlığın korunması hususunda da İslâm dininin ısrarla üzerinde durduğu konulardan biridir temizlik. Dolayısıyla temizlik imanın yarısı ve bazı ibadetlerin şartı kabul edilmiştir. Temizlik üzerine kurulan İslâm dini, özellikle kişisel temizliği öncelikle ve gerekli görmüştür. Bu anlamda yemekten önce ve sonra ellerin yıkanmasına, dişlerin temizlenmesine, saç ve sakalın bakımına, tırnakların kesilmesine ve yeri geldikçe tüm bedeninin temizliğine dikkat çekilmiştir. Tuvalet kültürünün benimsenmesi hem gereklilik hem de koruyucu önlemler çerçevesinde önem arz etmektedir. Ayrıca hastalıkların bulaşma ihtimalinin bulunduğu durumlarda çeşitli alanlarda sosyal mesafenin korunması da zorunlu kılınmıştır. Konumuz olan temizlik ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamberimiz'in (s.a.s.) sünnetinde birçok emir ve tavsiye bulunmaktadır. Peygamberimiz'in (s.a.s.) hayatına bakıldığında temizliğin ertelenmesi ve esnetilmesi noktasında taviz verilmediği anlaşılmaktadır. O, bilfiil uygulamaları ile İslâm toplumuna örnek olmuş ve ashabını temizlik konusunda eğitmiştir. İnsan doğası gereği temiz yiyecekleri tüketmek, temiz su içmek, temiz giysiler giymek ve temiz bir vücuda sahip olmak zorundadır. Bu, hem İslâmî hem de insanî bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. Zira geçen Covid-19 döneminde bir kez daha anlaşıldı ki, insanoğlu fıtratına aykırı hareket ettiğinde türlü türlü sıkıntılara düşebiliyor. Bu süreçte doktorların tavsiye ettikleri maske, mesafe ve kişisel hijyen aslında bidayetten itibaren İslâm toplumunun gerekli zamanlarda üzerinde durduğu koruyucu hekimlikle ilgili hususlardır. Bu çalışmada kişisel bakımın insanın hem ibadeti hem de sağlığı için gerekli olduğunu teorik bir temele oturtmaya çalıştık. Özellikle Covid-19'dan sonra kişisel hijyenin daha da önemli hale geldiğine müşahade ettik. Çalışmamız Covid-19 salgınından sonra önemli hale gelen kişisel hijyenin hikmet-i teşriine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Temizlik, ibadet, sağlık, tedbir, fıtrat.

Abstract

This article aims to evaluate the purpose of personal hygiene, which has been emphasized recently, in the context of fiqh and medicine. The religion of Islam has given importance to cleanliness since its inception, and in addition to personal cleanliness, it has stipulated cleanliness in some acts of worship such as prayer and circumambulation. In addition, cleanliness is one of the issues that Islam insists on in terms of protecting health. Therefore, cleanliness has been accepted as half of faith and a condition of some acts of worship. The Islamic religion, which is founded on cleanliness, prioritizes and sees personal cleanliness as necessary. In this sense, attention was drawn to washing hands before and after meals, cleaning teeth, taking care of hair and beard, cutting nails, and cleaning the whole body when necessary. Adopting toilet culture is important both as a necessity and as a protective measure. In addition, it is mandatory to maintain social distance in various areas where there is a possibility of disease transmission. There are many commandments and recommendations in the Holy Quran and the Sunnah of our Prophet (pbuh) regarding our subject, cleanliness. When we look at the life of our Prophet (pbuh), it is understood that there was no compromise in terms of postponing and delaying cleanliness. He set an example for the Islamic community with his actual practices and trained his companions in cleanliness. By nature, human beings must consume clean food, drink clean water, wear clean clothes and have a clean body. This is accepted as both an Islamic and human necessity. Because during the Covid-19 period, it was once again understood that human beings can fall into all kinds of troubles when they act against their nature. In this process, the mask, distance and personal hygiene recommended by doctors are actually issues related to preventive medicine that the Islamic society has emphasized at necessary times since the beginning of the period. In this study, we tried to establish a theoretical basis that personal care is necessary for both worship and health of a person. We came to the conclusion that personal hygiene has become even more important, especially after Covid-19. In this context, this study focused on the wisdom of personal hygiene.

Keywords: Cleanliness, worship, health, precaution, nature.

Giriş

Modern zamanlarda dünyamızın en fazla sorun yaşadığı alanlardan biri insan sağlığıdır. Dünyanın küçük bir köy haline gelmesi ve insan ilişkilerinin yoğun olması dolayısıyla hem hastalıklar hem de hastalar çoğalmıştır. Bu nedenle devletler sağlık sektörüne devasa harcamalar yapmak zorunda kalmaktadırlar. Sağlıklı bir toplumun inşa edilmesinden ve toplumun huzurundan devletler sorumludur. İnsanın beden ve ruh sağlığını etkisi altına alan hastalıkların bertaraf edilmesi ve sağlıklı bir toplumun oluşması için tarih boyunca büyük gayretler ve çabalar sarf edilmiştir.¹ Konu ile ilgili farklı çözüm yolları aranmış ve türlü türlü yol ve yöntemler ortaya konulmuştur. Ancak hastalık ortaya çıkmadan önce mevcut beşeri sistemlerin koruyucu hekimlik noktasında yeterli ve anlamlı önlemler aldıkları söylenemez. Bu bağlamda konu ile ilgili İslam dininin de aldığı tedbirler ve ortaya koyduğu çözüm yolları vardır. Haddizatında din, insanın sağlıklı yaşamasını teşvik ediyor ve maslahatını önemsiyor. Kaldı ki dinin gayeleri arasında canın korunması da eklenmiştir.² Bu anlamda kişi bu gayelere ulaşmak için özel bakımını yapmakla sorumludur.

İslam dininin getirdiği emir ve nehiyeler, insanın hem dünyevi hem de uhrevi maslahatını gözetmektedir.³ Bu çalışma sevgili Peygamberimiz'den (s.a.s.) rivayet edilen bazı hadislerdeki temizlikle ilgili hususların insan maslahatı çerçevesinde ele alınmasına ve kişisel temizliğin hem ibadet hem de insan ve toplum sağlığını koruma noktasındaki maksatlarına yöneliktir. Bilindiği üzere insanoğlu var olduğundan beri hastalıklar da var olmuş ve bundan sonra da var olacaktır. Söz konusu olan bu hastalıkların çoğu ya vücutta mevcut olan pislikten veya çevreden gelen dış etkenlerden kaynaklanmaktadır.⁴ Sosyal bir varlık olan insanoğlunun, yakalandığı ya da taşıdığı bulaşıcı hastalıklar kendisi ile sınırlı kalmamış zaman zaman bu hastalıklar kitleleri hatta tüm dünyayı etkileyebilmiştir.⁵ Tarih boyunca toplumlar bulaşıcı hastalıklara karşı büyük mücadeleler vermiştir. Aynı

¹ Melek Tuğba Bolat, *Salgın Hastalık Kavramı; Tarihte Görülen Salgın Hastalıklar Mücadele Yöntemleri*. Journal of Social Humanities and Administrative Sciences, (2022), 50, 370-379.

² İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TAV. Yayınları 2003), 28/79-80.

³ Dönmez, "Maslahat", 28/85.

⁴ T.C. Sağlık Bakanlığı (TCSB), "Muğla İl Sağlık Müdürlüğü" (Erişim 08 Eylül 2023).

⁵ Britis Broadcasting Corporation (BBC), "İngiliz Yayın Kurumu" (Erişim 15 Eylül 2023).

zamanda bulaşıcı hastalıklardan dolayı büyük göçler olmuş ve kitlesel ölümler de meydana gelmiştir. Bu tür etkileyici ve yıkıcı hastalıklara karşı insanlar kayıtsız kalmamış farklı tedbirler almış ve çözümler geliştirmeye çalışmışlardır. Hâlbuki bulaşıcı hastalıklara karşı en etkili mücadele şekillerinden biri, hastalık gelmeden koruyucu tedbirlerden olan temizliğe dikkat etmektir. Bu anlamda İslâm dini özellikle temizlik noktasında koruyucu tedbirlerin alınmasını istemektedir. Dinin hassasiyetle üzerinde durduğu ve birçok ibadetin şartı olarak kabul ettiği temizlik⁶ konusu, vahyin ikinci defa gelişinde yerini almıştır. Konu ile ilgili Allah Teâlâ şöyle emreder: “وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرْ” (*Elbiseni tertemiz tut.*)⁷ Bir diğer âyet-î kerimede, “إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ” (*Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever*)⁸ buyurmaktadır.

İslâm dininin ilk muhatabı ve tebliğcisi olan Peygamberimiz de (s.a.s.) temizliği imanın yarısı olarak kabul etmiş⁹ ve nezafet için ashabını her defasında teşvik etmiştir. Ayrıca birçok temizlik çeşidi, fitratın bir gereği olarak emredilmiş ve uygulanagelmiştir. Bu bağlamda Müslüman toplumlarda bidâyetten itibaren temizlik olgusu farklı şekil ve uygulanış biçimleri ile yerine getirilmeye çalışılmış ve nesilden nesile İslâm medeniyetinin en önemli parçalarından biri kabul edilerek aktarılmıştır. Günümüz ifadesiyle gelişmiş ve medeni olarak tanımlanabilecek toplumlar temizlik noktasında İslâm medeniyetinin benimsediği felsefeyi gütmüş, abdest örneğinde olduğu gibi dışarıyla temasta olan organların yıkanılması istenmiştir. Bunun yanında temizlik gerektiren işler söz konusu olduğunda açıkta olan organlar yıkanmış ve bu organların temiz kalması için gerekli olan özen gösterilmiştir.¹⁰

İslâm dininde temizliğe verilen bu sıkı önemin bir tezahürü olarak neredeyse tüm hadis ve fıkıh kitaplarının ilk bölümü taharete ayrılmıştır. İbadet, muâmelât ve ukûbât gibi diğer bölümler bundan sonra ele alınmıştır. Öte yandan İslâm dini maddî ve mânevî

⁶ Mâide, 5/6.

⁷ Müddessir, 74/4.

⁸ Bakara, 2/222.

⁹ Müslim, “Tahâret”, 1; Tirmizî, “Edep”, 3517.

¹⁰ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 28.

temizliği birbirlerinden bağımsız olarak ele almamış, aksine; bu iki farklı temizlik biçimini bir bütünün parçaları olarak kabul etmiştir.¹¹

Peygamberimiz (s.a.s.) kişisel bakım ve temizlikle ilgili şöyle buyurmuştur: *“On şey fitrattandır: Bıyıkları kesmek, sakalı bırakmak, misvak kullanmak, buruna su almak, tırnakları kesmek, parmak boğumlarını yıkamak, koltuk altlarını ve eteği tıraş etmek, mazmaza yapmak, küçük ve büyük abdest mahallerini yıkamaktır.”*¹² Bir diğer hadiste ise, bu maddelere *“sünnet olmak”* da ilave edilmiştir.¹³ İlk bakışta bu hadisler önemsiz görülebilir. Ancak bu hadislerin içerdiği hikmetlere ulaştınca ne kadar da önemli hususlar ihtiva ettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü maddeden manaya, kabuktan öze, zahirden batına ve hükümden hikmete ulaşmak için belli bir çabanın sarf edilmesi şarttır. Zira İslâm’da yer alan emir ve yasakların mutlaka maddî ve mânevî hikmetleri mevcuttur. Bu hikmetlerin hem dünya hem de ahiret hayatında kıymetli getirileri söz konusudur. Dolayısıyla temizliğin olduğu yerde ancak sağlıklı bir İslâmî toplumdan bahsedebiliriz. Yaşanan son virüs vakasında yukarıda zikri geçen kişisel hijyenin ne kadar ehemmiyetli ve derin bir hikmete sahip olduğu net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki hadislerde hijyen ile ilgili geçen hususları konumuz bağlamında açmaya çalışacağız.

1. Kişisel Bakım Açısından Temizlik

İslâm dininin, henüz başlangıç dönemlerinden itibaren kişisel bakım ve temizliğe büyük önem atfedilmiştir. Haftada en az bir kez gusül (boy abdesti) alınarak bedensel temizliğin yapılması, Müslümanlara şiddetle tavsiye edilmiştir, bu konuda, Müslümanlar, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından defalarca uyarılmıştır.¹⁴ Bir hadiste, *“Evinizin önünden akan bir nehir olsa da günde beş defa bu nehirde yıkansanız, üzerinizde kirden pastan hiç bir eser kalır mı? İşte beş vakit namaz da böyledir, günahları siler süpürür.”*¹⁵ buyrulmuştur. Bu hadiste Müslüman bir toplum için hem maddî hem de mânevî temizlik vurgulanmaktadır. Bugün Peygamberimiz’in (s.a.s.) tavsiyelerinin

¹¹ Abdullah Kahraman, *İslâm İbadet Esasları* (Ankara: Bilay yayınları, 2018), 36-37.

¹² Buhârî, “Libâs”, 51; Müslim, “Tahâret”, 56; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 29; Tirmizî, “Edep”, 14.

¹³ Müslim, “Tahâret”, 49, 50.

¹⁴ Buhârî, “Vudû”, 26; Müslim, “Tahâret”, 1, 20, 21.

¹⁵ Müslim, “Mesacid”, 51; Buhari, “Merakıt”, 6.

ehemmiyeti daha iyi anlaşılmaktadır. Özellikle son zamanlarda covid-19 virüsünden dolayı tıp dünyasının sürekli maske, mesafe ve hijyeni tavsiye ettiği¹⁶ bilinmektedir.

1.1. Ellerin Yıkınması

Yukarıda zikri geçen hadiste ilk yıkınması gereken organlardan biri ellerdir. Peygamberimiz (s.a.s.) özellikle sağlık açısından temiz olması gereken organların yıkınmasını yalnızca namaz vakitleri ile sınırlandırmamıştır.¹⁷ Bu anlamada konu ile ilgili Peygamberimiz (s.a.s.) abdest almadan önce ellerin yıkınmasına dikkat çekmiş ve bu konuda ashabını ciddi şekilde uyarmıştır. Hatta uykudan uyanan kişi için; *“Sizden biri uykudan uyandığında elini yıkamadan önce su kabına daldırmasın; çünkü elinin nerede gecelediğini bilemez.”*¹⁸ Deyip uykudan uyanınca ellerinin yıkınmasını ısrarla tavsiye etmiştir.¹⁹ Her ne kadar hadiste su kabı geçse de evde bulunan benzer kap kaşık ve diğer birçok eşya ve malzemeye de eller yıkınmadan dokunmamak gerekir. Ayrıca uykudan uyandıktan sonra eller yıkınmadan yemeğe oturmanın da uygun olmadığını düşünüyoruz.

20

Temel olarak, günlük yaşamda en sık kullanılan organların başında eller gelmektedir. Eller sürekli dış dünya ile temas halinde olduğundan, bu durum onların kirlenmesine neden olmaktadır. Yeme, içme gibi temel aktivitelerde ve günlük işlerin çoğunda eller aktif olarak kullanılmaktadır. Ellerin bu şekilde sıkça dış ortamla teması, virüsler başta olmak üzere çeşitli etken ve tehlikeli mikroorganizmaların bireye bulaşmasına yol açabilir. Mikropların ve hastalıkların genellikle ağız yoluyla bulaştığı bir gerçektir. Günlük yaşantıda ellerin defalarca ağza temas ettiği düşünüldüğünde, bu durumun oluşturduğu risk daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.²⁰ Bu nedenle, ellerin temiz ve hijyenik tutulması, sağlık açısından temel bir gereklilik olarak ön plana çıkmaktadır.

¹⁶ Sağlık Bakanlığı (SB), “Maske, mesafe ve temizlik”, (Erişim 25 Eylül 2024).

¹⁷ İbrahim Canan, *Peygamberimiz'in Sünnetinde Terbiye* (İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 1991), 230.

¹⁸ Buhârî, “Vudû”, 162; Müslim, “Tahâret”, 641.

¹⁹ Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl Şemsü'l-E'imme es-Serâhsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 1/5; Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr el-Umrânî, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed Nuri (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 1/109.

²⁰ Komisyon, *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri* (Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008), 19.

Yemekten önce ve sonra ellerin yıkanmasından başka, yağlı bir şey yenilip içildiğinde de ellerin yıkanması gerekli görülmüştür.²¹ Özellikle yatma sırasında ellerin temiz olması istenmiş hatta yatmadan önce tüm abdest uzuvlarının yıkanması tavsiye edilmiştir.²² Ellerin yıkanması ile ilgili bir diğer hadiste Peygamberimiz (s.a.s.): “*Elinde bulaşık kokusu olduğu halde yıkamadan uyuyan kimseye herhangi bir rahatsızlık isabet ederse başkasında kabahat aramasın.*”²³ buyurmuştur. Yani sorun kendisinde olup yatmadan önce ellerini yıkaması icap eder.

Peygamberimiz’in (s.a.s.) sünnetinin ellerin temizliğine dair üzerinde durduğu bir diğer önemli nokta, sağ ve sol elin kullanılması hususudur. Yeme içme ile ilgili bazı ilkeler belirleyen Peygamberimiz (s.a.s.) çeşitli temizliklerde kullanılan sol elin genellikle ağza götürülmesini adeta kısıtlamıştır.²⁴ Dolayısıyla sol elle yeme içmenin şeytanların işi olduğunu beyan ederek sağ elle yeme ve içmenin daha uygun olacağını emretmiştir.²⁵ Özellikle taharetin sol elle²⁶ alınması gerektiğini düşündüğümüzde Peygamberimiz’in (s.a.s.) konu ile ilgili emrinin mahiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Bu emirden hareketle abdest alırken mübalağalı bir şekilde parmak aralarının iyice yıkanması²⁷ ve parmaklardaki yüzüğün oynatılıp altına suyun ulaşmasının sağlanması da bir gereklilik addedilmiştir.²⁸ Ayrıca abdest alırken burun temizliği,²⁹ boy abdesti sırasında vücuttaki pis yerlerin temizlenmesi³⁰ ve vücuda bulaşan diğer pisliklerin giderilmesi³¹ hususunda sol elin kullanılması prensip haline getirilmiştir. Sağlıklı bir yaşam standardını yakalamak için gösterilen bu hassasiyet ve inceliği başka bir inanç sisteminde veya toplumların gelenek ve göreneklerinde bulmanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Bu, aynı zamanda fıtrat dini olan İslâm’ın getirdiği hükümlerin çağlar üstü olduğunu göstermektedir.

²¹ Buhârî, “Vudû”, 53.

²² Buhârî, “Vudû”, 78.

²³ Tirmizî, “Et’ime”, 48; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 54.

²⁴ Canan, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, 233.

²⁵ Buhari, “Et’ime”, 2; Müslim, “Eşribe”, 13; Sağ el ile yeme ve içmenin adabı ile ilgili geniş bilgi için bk. M. Latif Altun. *İbadetlerin Dışında Teyâmün*. Journal of History School, (2020), 49, 4549-4579.

²⁶ Buhari, “Vudû”, 20; Müslim, “Tahâret”, 57; Nesâî, “Tahâret”, 23.

²⁷ Ebû Muhammed Zekiyüddin Abdülazim b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb* (Kahire: Dâru'l-Feth, 2014), 1/213.

²⁸ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkı* (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994), 1/153.

²⁹ Nesâî, “Tahâret”, 74.

³⁰ Buhari, “Gusl”, 11.

³¹ Nesâî, “Tahâret”, 155.

Sahip olduğumuz İslâm medeniyetinde namazlar için alınan abdest haricinde yemeklerden önce ve sonra ellerin yıkanması bir görev olarak addedilir.³² Kaldı ki kirlendiği vakit ellerin yıkanması şart koşulmaktadır. Ellerin temizliği ile ilgili bu kadar titiz davranılmasını istemek salt ibadetlerin yapılışı ile sınırlı değildir. Temel amaç ve hikmetlerden birinin de sağlığın korunması olduğunu düşünüyoruz.

1.2. Tırnakların Kesilmesi

Ellerin önemli bir parçası olan tırnaklar, yapıları itibari ile altlarında kir biriktirebilir. Böylece hastalıkların başlıca nedeni olan mikropların taşınmasına yol açması kaçınılmaz olur. O halde tırnakların düzenli olarak kesilmesi ve temiz tutulması, sağlık açısından zorunlu bir önlem olarak kabul edilmektedir.³³ Peygamberimiz'in (s.a.s.) söz konusu bu hadisine göre tırnakların kesilmesi fitrattan addedilir.³⁴ Bir diğer hadiste ise, uzanan tırnakların kesilmesi³⁵ ve oluşan fazlalıkların atılması için kırk günün geçilmemesi emredilmiştir.³⁶ Modern insanın farkına yeni vardığı bu temizlik çeşidini bin dört yüz senedir Müslümanlar hem temizlik olarak hem de sünnet bir ibadet olarak yerine getirmektedirler. İslâm toplumunda özellikle toplu üretim yapan hizmet sektörlerinde mutfak hijyeni en çok önem gösterilen konuların başında gelir. Bu nedenle mutfakta çalışanlar için tırnakların bakımı ve temizliği olmazsa olmaz kabul edilmektedir.³⁷

Tırnakların kesilmesi, temizlik konularının içinde sayılmış ve bu yüzden tırnak altlarında mevcut olan kirlerin giderilmesine ehemmiyet verilmiştir. Peygamberimiz (s.a.s.) döneminde bu konu gündeme gelmiş, eğer tırnakların kesilmesi mümkün değilse mutlaka altlarının temizlenmesi gerekli görülmüştür.³⁸ Abdest ve boy abdesti alırken parmak uçlarını kapatacak kadar uzanan tırnakların altının yıkanması,³⁹ yağ ve cila gibi

³² Tirmizî, "Şemâil", 79.

³³ Umrânî, *el-Beyân*, 1/121; Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İmaj Ofset, 2003), 1/498.

³⁴ Buhari, "Savm", 27; Nesâî, "Tahâret", 4.

³⁵ Müslim, Tahâret, 56.

³⁶ Müslim, "Tahâret", 49; Nesâî, "Tahâret", 14.

³⁷ Komisyon, *Hijyen Esasları ve İyi Uygulama Kılavuzu* (İstanbul: Yıkılmazlar Yayınları, 2014), 27.

³⁸ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhya'û ulûm'd-dîn*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 1992), 1/440.

³⁹ Serâhsî, *el-Mebsût*, 1/5; Umrânî, *el-Beyân*, 1/121.

suyun tırnaklara ulaşmasını engelleyen herhangi bir şey varsa onun giderilmesi vacip sayılmıştır.⁴⁰ Bu anlamda abdest alırken kollarda⁴¹ veya boy abdesti alırken hiçbir yerin kuru kalmaması şartının getirilmesi,⁴² tırnakların kesilmesinin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Aksi takdirde yukarıda geçtiği gibi alınan abdestin geçersizliği dahi söz konusu olabilir.

Günümüzde tırnaklara sürülen farklı makyaj malzemelerinin hem sağlık hem de temizlik açısından uygun olmadığı bilimsel olarak ortaya konulmuştur. Çağımızda bu konu ile ilgili birçok çalışma ve argüman ortaya konulmuştur. Bu anlamda özellikle tırnak boyasının, tırnakların kırılmasına ve havasız kalmasına sebep olduğu ifade edilmiştir.⁴³ Ayrıca kullanılan bu yağlı makyaj malzemeleri, yeme-içme noktasında sağlık açısından engel teşkil etmektedir. Piyasada daha çok para kazanma ve sermaye elde etme kaygısı ile satılan tırnak boyaalarının kalite ve sağlık açısından çok da uygun olmadığı aşikârdır.

İslam toplumunun sahip olduğu medeniyetin inceliklerinden biri de kesilen tırnakların ortalığa atılmadan toprağa gömülmesidir. Zira Peygamberimiz'in (s.a.s.) kesilen tırnak ve saçlarını toprağa gömdüğü nakledilmektedir.⁴⁴ İslâm toplumunda mevcut olan bu güzel ve ahlâkî davranışın temel hedefi, kirliliği ve insanların tiksinesini önlemektir. Özellikle İslâm toplumunda yerleşmiş olan "akşamları tırnakların kesilmemesi" adeti de temizliğe matuftur. Çünkü karanlıkta kesilen tırnakların sağa sola sıçraması muhtemel idi. Hal böyle iken tırnakların temizliğinin yanında tırnakların kesilmesi de bir usule bağlanmıştı denebilir. Ancak günümüzde elektriğin varlığından dolayı gece de tırnakların kesilmesi uygundur.

1.3. Misvakın Kullanılması

İnanç ve kültürümüzde farklı temizlik şekilleri bulunmaktadır. Hepsinden önce beden temizliği gelmektedir. Beden temizliğinde ağız ve diş temizliğinin de önemli bir

⁴⁰ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhu*, 1/152.

⁴¹ Abdullah b. Mahmud b. Mevdut el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li tâ'îlî'l-Mûhtâr* (İstanbul: Pamuk yayınları, ts.), 9.

⁴² Ebû'l Velid, Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtûbî, *Bidâyetü'l-müctehit ve nihâyetü'l-muktesit* (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1988), 1/47; Umrânî, *el-Beyân*, 1/121.

⁴³ CNN Türk (CNNT), "CNN Türk Haber Kanalı", (Erişim 25 Eylül 2021).

⁴⁴ Mansur b. Yusuf b. Selahaddin b. Hasan b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kına an metni'l-İknâ* (Beirut: Âlemu'l-Kütüp 1983), 1/76.

yeri vardır. Çünkü yiyecek ve içeceklerin doğrudan vücuda ulaştığı yer olan ağız, aynı zamanda vücuda zararlı olan şeylerin de giriş yeridir. Biyolojik olarak dişlerin görevi çok mühim olmakla beraber başkası tarafından güzel görünmesi de gereklidir. Sararan dişler gören kişileri rahatsız edeceği gibi türlü türlü hastalıklara da sebep olabilir. Hem güzel ve temiz görünmesi hem de çürüyüp kokmaması için misvakın kullanılması dinen tavsiye ve teşvik edilmiştir.⁴⁵

Fitratın bir gereği olarak kabul edilen misvakın kullanımı, her vakit teşvik edilmiş ve üstelik İslam fıkhiinde müekked sünnet olarak kabul edilmiştir.⁴⁶ Bu bağlamda, Peygamberimiz (s.a.s.); *“Eğer ümmetim üzerine ağır olmasaydı onlara her namazdan önce misvak kullanmalarını emrederdim.”*⁴⁷ sözleriyle misvak kullanımının önemine dikkat çekmiştir. Bu ifadeler İslâm açısından diş ve ağız sağlığının korunmasının hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önem taşıdığını vurgular. Ağız ve diş sağlığının bozulması sonucu ortaya çıkabilecek kötü koku ve görüntü, sadece bireyi değil, çevresindekileri de rahatsız edebilir. Hâlbuki, İslam’da insanları rahatsız edecek her türlü durum ve davranışın hoş karşılanmadığı, bu nedenle kişisel hijyenin önemli bir yeri olduğu birçok hadiste dile getirilmiştir.⁴⁸

Ağız ve dişlerin temizliği konusunda en önemli husus, misvakın kullanılmasının sünnet (ibadet) olarak kabul edilmesidir. Peygamberimiz’in (s.a.s.), hem abdest aldığıında hem de bu vaktin dışında sık sık misvak kullandığı belirtilmektedir.⁴⁹ Ayrıca, Peygamberimiz’in (s.a.s.), namaz için evden her çıkışında ve gece dahi uyandıığında misvak kullandığı⁵⁰ rivâyet edilmektedir.

⁴⁵ Ahmet Özel, “Misvak” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2020), 30/192.

⁴⁶ Alaaddin Ebû Bekr b. Mesut el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi fi Tertibi’s-Şerâi* (by.: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 1/24; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû Şerhu’l-Mühezzeb li’s-Şîrâzi*, thk. Muhammed Necib el-Mufî’î (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 2010), 1/270.

⁴⁷ Müslim, “Tahâret”, 42; Nesâî “Tahâret”, 7.

⁴⁸ Bk. Müslim, “Tahâret”, 32; Ebû Dâvud, “Libâs”, 14; Nesâî, “Zînet”, 60;

⁴⁹ Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzi, *el-Mühezzep fi Fıkhî İmâm eş-Şâfiî*, (Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1992), 2/66.

⁵⁰ Müslim, “Tahâret”, 43; Nesâî “Tahâret”, 3.

İbadete hazırlık şartlarından olan abdest için ağız, diş, burun, el, yüz ve ayaklar gibi uzuvlar günde birkaç defa yıkanır. Bununla beraber misvağın ağız hastalıklarını giderdiği, sesi düzeltip ve ağız kokusunu güzelleştirdiği iddia edilmektedir.⁵¹

Namaz vakitlerinde abdest alınırken misvakın kullanılması müstahap kabul edilirken ayrıca uykudan veya kötü bir şey yemekten ötürü ağız kokusu bozulduktan sonra da misvak kullanmak aynı şekilde müstahap sayılmıştır.⁵²

Yapılan çalışmalar ve elde edilen tecrübeler sayesinde ilim adamları, misvakın birçok faydasını saymışlardır. Buna göre; ilim adamları misvakın ağız temizlediğini, dişleri beyazlattığını, ağızdaki kokuları giderdiğini, diş etlerini kuvvetlendirdiğini, karakteri temizlediğini, zekâyı parlattığını ve sevabın kat kat verilmesine vesile olduğunu söylemişlerdir. Bütün bunlarla beraber ağız ve dişlerin temizliği için kullanılan misvakın kullanılmadan önce ve kullanıldıktan sonra mutlaka temizlenmesi de tavsiye edilmiştir.⁵³

Çağdaş diş doktorları ise, dişlerin çürümesine, dişlerin üzerindeki sarı tabakanın oluşmasına, ağız ve diş etlerinin iltihaplanmasına mani olmak, sinirler, gözler, nefes alma ve sindirim sistemi yollarındaki çeşitli rahatsızlıkları önlemek için de misvak kullanmayı tavsiye ederler.⁵⁴

Öte yandan misvak kullanımı ile ilgili yapılan araştırmalar misvakın dişleri güçlendiren ve dişlerin çürümesini önleyen bir özelliğe sahip olduğunu ortaya koymuşlardır. Ayrıca misvak kullanımının dişlerde oluşacak lekelerle karşı etkili bir özelliğe sahip olduğu, dişlerin parlamasını sağladığı ve antiseptik özelliği taşıdığı tespit edilmiştir.⁵⁵ Batı ülkelerinde misvak ile ilgili yapılan araştırma ve deneyler sonucunda bazı ilaç şirketlerinin misvak ağacının içerdiği özelliklerden faydalanarak diş macunu ürettikleri bilinmektedir.⁵⁶

⁵¹ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1/519.

⁵² Gazzâlî, *İhya'ü ulum'd-din*, 1/423.

⁵³ Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Hatip eş-Şirbînî, *Müğni'l-muhtac ilâ marifeti meânî elfazı'l-Minhâc*, thk. Muhammed Tamir-Şerif Abdullah (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/168.

⁵⁴ Ağız ve Diş Sağlığı (ADS), "Sanal Ansiklopedi Bilginin Deposu" (Erişim 25 Eylül 2021).

⁵⁵ Medical Park Hastaneler Grubu (MPHG), "Medical Park Hastanesi" (Erişim: 24 Eylül 2024.)

⁵⁶ ADS, "Ağız ve Diş Sağlığı".

Özellikle modern tıp alanında yapılan çalışmalar, misvak kullanımının faydalarını bilimsel olarak ortaya koyması açısından değerlidir. Bu tür araştırmalar, İslam dininin önerdiği prensiplerin birey ve toplum sağlığını nasıl koruduğunu ve önemseyişini göstermektedir. Ağız yoluyla bulaşan hastalıkların yaygınlığı göz önüne alındığında, misvak gibi doğal bir temizlik aracının teşvik edilmesi, sağlık açısından önemli bir önleyici tedbir olarak kabul edilir. Bu anlamda, İslam'ın sağlık ve temizlik konularına verdiği önem, modern tıbbi bulgularla da desteklenerek, dinin insan maslahatını ön plana çıkardığını gösterir.

1.4. Koltuk Altı ve Kasık Temizliği

Peygamberimiz'in (s.a.s.) sünnetine göre diğer koruyucu tedbirler gibi mafsalların temizliği de fitratın gereği olarak kabul edilir.⁵⁷ Söz konusu olan bu temizlik, Hz. İbrahim'in getirdiği Hanif dinine dayandığı için fitrattan sayıldığı aktarılmaktadır.⁵⁸

Vücudun koltuk altı ve kasık bölgelerinde yer alan kıllar, zamanında tıraş edilmediği takdirde kirliliğe sebep olabilir. Hâlbuki İslâm dini Müslümanların beden de temiz olmasını emretmektedir. Bedenin yıkanması ve bununla beraber koltuk altı ve kasık kıllarının alınması bedenin temizliğini ikmal eder. Beden temizliği aynı zamanda namaz ve tavaf gibi ibadetlerin makbul ve muteber olması için şart koşulmuştur.⁵⁹

İnsanın vücudunda biten kılların psikolojik olarak insanın ruhunda daralmanın meydana getireceği iddia edilmiştir. Ayrıca kılların bittiği yerlerde temizliğe dikkat edilmediği takdirde insanda kurdeşen, uyuz ve benzeri cilt hastalıklarının ortaya çıkması muhtemeldir. Bu tür hastalıklar da hem kalbe sıkıntı gelmesine hem de mevcut durumda insanda zindeliğin gitmesine sebep olur.⁶⁰ Bu nedenle koltuk altlarında ve kasıklarda biten kılların alınması kırk günü geçmemesi tavsiye edilmiştir. Zira buradaki asıl gaye temizliktir.⁶¹ Bu anlamda özellikle yapısı itibari ile terlenen beden bölgelerinin sürekli

⁵⁷ Müslim, "Tahâret", 56; Ebû Davud, "Tahâret", 29.

⁵⁸ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1/517.

⁵⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmet İbn Kudâme, *el-Mûğni* (by: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 2/6; Şirâzî, *el-Mühezzep*, 1/208.

⁶⁰ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1/518.

⁶¹ Gazzâlî, *İhya'ü ulum'd-din*, 1/448.

yıkanması ve temiz tutulması bir gerekliliktir.⁶² Bu tavsiyelere riayet edilmesi durumunda, kişi hem bedenen hem de ruhen sağlıklı ve dinç bir görünüme kavuşacaktır.

1.5. Ağız ve Burun Temizliği

Abdest alırken ağza ve burna suyun verilmesi, sünnette fitratın gereği olarak kabul edilir. Peygamber'in (s.a.s.) birer sünneti olarak kabul edilen bu amellerden ağız temizliğine mazmaza, burun temizliğine ise istinşak denilir. İnsan bu iki menfezden hava ve besin maddelerini almaktadır. Hal böyle iken, bu uzuvların temiz olması hem faydalı hem de gereklidir.⁶³ Günlük olarak yaptığımız işlerden dolayı ağızımıza ve burnumuza bakteri ve virüsler yerleşmiş olabilir. Namaz için beş vakit abdest alan bir kişinin bu tehlikelere karşı daha korunaklı olacağı aşikârdır.

Ağız temizliğine gargara yapmayı da dahil edebiliriz. Abdest için niyet ettikten sonra sağ elle üç defa ağza su alıp gargara yapmak ve burnumuza üç defa su verip sümkürmek önem arz etmektedir.⁶⁴ Bu iki menfezin temiz olması rahat nefes alıp vermeyi sağlar. Nefes yoluyla rahat bir şekilde temiz havanın alınması ise ciğerlerin sağlığını da korumuş olur.⁶⁵ Çünkü ciğerlerin sağlıklı çalışması ve kalması, havanın rahat alınıp verilmesine ve solunum yollarının temizliğine bağlıdır.

İbadetlerin edası için alınan abdest ve gerekli durumlarda alınan boy abdestinde ağzın yıkanması çoğunluğun görüşüne göre sünnet olarak kabul edilmektedir. Ağza su alındığında iyice çalkalamak ve burna alındığında ise sümkürmek sünnetin bir gereği olarak kabul edilmektedir.⁶⁶ Hanefi ve Hanbeli mezhepleri bu konuda daha sıkı bir yol izleyerek ağza ve buruna su vermeyi boy abdestinin farzlarından saymışlardır.⁶⁷

Sonuç olarak ağız ve burun temizliği, fikhî açıdan ibadet kapsamında değerlendirilmiş ve İslâm âlimlerince bu iki solunum yolunun temizliğine büyük önem

⁶² İTÜ. Sağlık Kültür ve Spor Daire Başkanlığı (SKS), "Sağlıklı Yaşam Önerileri" (Erişim 04 Nisan 2023).

⁶³ Şirâzî, *el-Mühezzep*, 1/73; Serâhsî, *el-Mebsût*, 1/6; Umrânî, *el-Beyân*, 1/111.

⁶⁴ Gazzâlî, *İhya'ü ulum'd-din*, 1/423-424.

⁶⁵ Aktident (ADB), "Ağız ve Diş Bakımı", (Erişim 10 Nisan 2023).

⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehit*, 1/48; Şirbînî, *Müğni'l-muhtac*, 1/171.

⁶⁷ Abdülğani b. Talip b. İbrahim el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitap*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2010), 1/14.

verilmiştir. Temizlikte özellikle gargara yapılmasının boğazın rahatlmasına ve iltihaplanma riskinin azalmasına katkıda bulunduğu düşünülmektedir. Bu uygulamalar, genel sağlık bakımından önemli faydalar sağlayarak, bireyin hem fiziksel hem de ruhsal olarak daha iyi bir durumda olmasına yardımcı olur.

1.6. Saç ve Sakal Bakımı

İslâm dininin temizlik noktasında üzerinde durduğu bir diğer husus, saç ve sakal bakımındır. Temizlik için saçların kesilmesinde herhangi bir engel söz konusu değildir. Aynı şekilde saçların temizliğine dikkat edildiği takdirde bırakılmasında da bir beis görülmemiştir.⁶⁸ Saç ve sakalın bakımını yapmak ve temiz tutmak beden ile ilgili başlıca temizlik şekillerinden sayılmıştır.⁶⁹ Bu konuda Peygamberimiz (s.a.s.); “*Kimin saçı varsa ona ikramda bulunsun (temizleyip tarasın.)*”⁷⁰ buyurarak saç bakımını emretmiştir.

Peygamberimiz (s.a.s.) ismid⁷¹ denen bir madde kullanarak saçların daha gür çıkmasına sebep olacağını söylemiş⁷² ve saçların temizliğine büyük bir ehemmiyet vermiştir. Bir defasında Hz. Peygamber’e (s.a.s.) saçı sakalı birbirine karışmış bir adam gelince, Hz. Peygamber (s.a.s.) saçını düzeltmesi için kendisine işaret etmiş, dönüp saçlarının düzeltilmesini istemiştir.⁷³ Peygamberimiz’in (s.a.s.) bu tavrı Müslümanların kılık kıyafetlerinin temiz ve düzgün olmasını gerektirir. Çünkü Müslüman şahsiyet giyim kuşamı ile örnek olmak zorundadır.

İslâm dini ile yeni bir toplum inşa etmiş, fert ve toplum olarak Müslümanların belli bir kimlik kazanmalarını, şahsiyetlerini korumalarını ve kendine güven duymalarını istemiştir. O halde saç, sakal ve bıyıkların şekli, bakımı ve temizliğine dikkat edilmesi gerekmektedir.⁷⁴ Özellikle bıyıkların kısaltılması, kırılması ve tıraş edilmesi ile ilgili literatürde birçok hadis mevcuttur.⁷⁵ Âlimler, bıyığın derince kesilmesini, üst dudağın

⁶⁸ Gazzâlî, *İhya’ü ulum’ d-din*, 1/446.

⁶⁹ Buhâtî, *Keşşâfü’l-kına*, 1/75-75; Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 73.

⁷⁰ Ebû Davud, “Tereccül”, 3; Nesâî, “Zinet”, 60.

⁷¹ İsmid: Stibnit ve galen gibi maddelerden elde edilen sürmenin bir çeşidi olarak kabul edilir. İsmail Yalçın, “Sürme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 2010), 38/170.

⁷² İbnü Mâce, “Tıp”, 25; Ebû Dâvud, “Tıp”, 14; Tirmizî, “Tıp”, 9.

⁷³ Yusuf Karâdavî, *İslâm’da Helal ve Haram*, çev. Ramazan Nazlı (İstanbul: Hilal Yayınları, 2003), 86.

⁷⁴ Bardakoğlu, *İslâm ve Toplum*, 2/90.

⁷⁵ Müslim, “Tahâret”, 54.

gözükeceği şekildi alttan alınmasını tavsiye ederler. Bıyığın bu şekilde kesilip bakımının yapılmasının sağlık ve temizlik açısından önem arz ettiğini vurgulamışlardır.⁷⁶ Ayrıca bıyıkların uzaması halinde yiyecek ve içeceğin içine gireceği ve bakterilerin toplanmasına sebep olacağı ifade edilmiştir.⁷⁷

Fâkihler abdest alırken sakalların hilâllenmesini (aralanması) sünnet kabul etmiş, boy abdestinde ise saç ve sakalların hilâllenmesini gerekli görmüşlerdir.⁷⁸ Bu uygulama ile suyun saç ve sakalların en alt kısımlarına kadar ulaşarak tam bir temizlik sağlanması amaçlanmıştır. Böylece saçların ve sakalların diplerinin temiz olması sağlanır. Abdest uzuvlarının üçer defa yıkanması ve buradaki asıl hedefin ise temizlik olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. İslâm'ın bu detaylı düzenlemeleri, hayatın her alanını kapsayan bir sistematiğin varlığına işaret eder ve temizliğe verdiği önemi gösterir.

2. Tuvalet Adabı

İslâm'ın emir ve yasakları bütün hayatı kuşatmaktadır. Bu anlamda İslâm bazen şahısların en özel halleri hakkında bile emir ve tavsiyelerde bulunur. Tuvalet adabı da bu konulardan biridir. Hadis ve fıkıh kitaplarında tuvalet adabına dair bilgiler bulunmaktadır.⁷⁹ Zira tuvalet adabının hem ahlak hem ibadet hem de sağlıkla ilgili birçok yönleri olsa da biz burada sadece hijyen ile ilgili yönüne değineceğiz. Çünkü pisliklerin insan bedenine ve elbiselerine en çok bulaştığı yerlerden biri de tuvalet ihtiyacının giderildiği yerlerdir. Bu anlamda tuvalet adabına riayet edilmesi tavsiye edilmiş bu konuda varsa sünnete uygun hareket edilmesi gerekli görülmüştür.⁸⁰ Konu ile ilgili literatüre bakıldığında bolca kaynak bulmak mümkündür. Tabi ki en başta Yüce Allah'ın (cc.) kelamı ve bunu izah eden Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) sünneti gelir. Örneğin, büyük abdestten sonra su ile temizlik yapmanın önemine işaret eden aşağıdaki âyet aynı zamanda temizliğin yapılması için teşvikte bulunur. Söz konusu olan âyet Medine

⁷⁶ Bardakoğlu, *İslâm ve Toplum*, 2/91.

⁷⁷ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/518.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehit* 1/14; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1997, 1/163; Meydanî, *el-Lübâb*, 1/10.

⁷⁹ Bardakoğlu, *İslâm ve Toplum*, 2/193.

⁸⁰ Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı*, 1/142.

yakınında bulunan Kubâ köyünün halkı hakkında nazil olmuştur.⁸¹ Şöyle ki: “...*Onda temizlenmeyi seven erkekler vardır. Allah da temizlenenleri sever.*”⁸² İnen bu âyetin üzerine Peygamberimiz (s.a.s.) Kubâ halkına Allah tarafından övülen temizliklerinin ne olduğunu sorar. Onlar da büyük abdestten sonra su kullandıklarını söylerler.⁸³ Allah’ın övgüsüne mazhar olmak yapılan işin azametini gösterir. Gelen rivayetlerde Hz. Peygamber (s.a.s.) ihtiyacını gidermeye çıktığında, “*Allahım, şeytanların erkeklerinden ve dişilerinden sana sığınırım.*” diyerek duada bulunduğu, ihtiyacını giderdikten sonra ise ellerini yıkadığı ifade edilmektedir.⁸⁴

İslâm fıkhrına göre namaz ibadeti için taharet şarttır. Bir Müslümanın namaz ibadetini yapabilmesi için bedeni, elbisesi ve namaz kılacağı yerin temiz olması gerekli görülür. Dolayısıyla günde birkaç defa avret mahallinin yıkanması ibadet için bir gerekliliktir. Fıkhta buna istibra denir. Aynı şekilde makat temizliği de yapılmaktadır. Makat temizliğine ise istincâ adı verilmektedir. Böylece abdest almadan önce bedende bulunan necaset izale edilir.⁸⁵ Bunun temel sebebi, necasetin bulaştığı tabii menfezlerin temizlenmesi ve hastalıklardan korunmaktır.⁸⁶

30

Peygamberimiz’in (s.a.s.) sünnetine göre hela ihtiyacı giderildikten sonra su veya temizleyici bir cisim ile temizlenmenin daha uygun olacağı vurgulanmıştır. Suyun olmadığı yerlerde ise mutlaka taş gibi cisimlerle temizliğin yapılması gerekli görülür. Sağ elle genellikle hayırlı işler yapıldığı için bu temizliklerde sol elin kullanılması tavsiye edilmiştir.⁸⁷ Def-i hacetten sonra hem taş hem de su kullanılmak istendiği takdirde önce taş sonra suyun kullanılması gerekir. Bugünün imkânları göz önüne alındığında taş yerine tuvalet kâğıdının kullanılması daha uygun görülmektedir. Su bulunduğu halde sadece tuvalet kâğıdı ile temizlik yapmak yeterli görülmemektedir.⁸⁸

⁸¹ İbn Kesir Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1999), 4/214.

⁸² Tevbe, 9/108.

⁸³ İbn Mace, “Tahâret”, 359.

⁸⁴ İbn Mace, “Tahâret”, 358.

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/155.

⁸⁶ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 75.

⁸⁷ İbn Mace, “Tahâret”, 358.

⁸⁸ Bardakoğlu, *İslâm ve Toplum*, 2/194.

Beden temizliği kadar çevre temizliğine de önem veren İslâm dini, özellikle insanların toplandıkları yerlere, durgun suya, meyveli ağaçlarının altına ve gölgeliklere def-i hacetin yapılmasını yasaklar. Bu da toplum için ahlaki ve güzel bir davranıştır. Çünkü bu tür davranışlar insanlara zarar ve eziyet verebilir. Ayrıca ayakta bevl edilmemesi de tavsiye edilmiştir.⁸⁹ Bu konuda Hz. Âişe (r.a.) sahabeye: “*Size Rasulullah’ın (s.a.s.) ayakta bevl ettiğini söyleyen kimselere inanmayın.*”⁹⁰ demiştir. Bu uyarı ayakta bevl etme neticesinde kişinin üstüne sidik sıçrayabilme ihtimali ile beraber bu davranışın vakarlı insanlarla bağdaşmayacağı içindir.⁹¹ Öte yandan ayakta bevl yapıldığı zaman sidik kesesi tamamen boşalmayıp kalan sidik sonradan çamaşırdaki ıslaklığa ve kirlenmeye sebep olabiliyor.

Modern tıba göre de ayakta idrar yapmanın uygun olmadığı tespit edilmiştir. Özellikle belli bir yaşın üstüne çıktıktan sonra oturarak ihtiyacını gidermenin daha sağlıklı olduğu ifade edilmektedir.⁹² Bunların dışında cadde, sokak, mahalle, piknik yerleri gibi kamusal alanlarının temiz tutulması ve buralarda def-i hacetin giderilmemesi büyük önem taşımaktadır. İnsanların yoğun olarak kullandığı ve bir arada bulunduğu bu mekânların temizliği, hastalıkların önlenmesine katkıda bulunurken, aynı zamanda gelecek nesillere sağlıklı yaşam alanları bırakmak ve bu konuda örnek teşkil etmek açısından hayati bir rol oynar. Bu, toplumsal sağlığın korunması ve çevre bilincinin artırılması için zorunlu bir şart olarak kabul edilmelidir.

Modern tıbbın da desteklediği maddî temizlik olmadan sağlıklı bir yaşamın sürdürülemeyeceği bir gerçektir. Birçok ibadetin sıhhati maddî temizliğe bağlanmıştır. Netice itibari ile def-i hacetten sonra asıl olan su ile temizliğin yapılmasıdır. Bu konuda gerekli hassasiyet gösterilmediği takdirde hem beden hem de elbiseler kirlenebilir. Zira necasetten taharet olarak kabul edilen temizlikten kasıt beden ve elbiselerin necasetten korunmasıdır. Bu anlamda İslâm toplumu ve medeniyetinin en belirgin özelliklerinden

⁸⁹ Gazzâlî, *İhya’ü ulum’-d-din*, 1/417; Dihlevî, *Hüccetullâhi’l-bâliğa*, 1/515; Zuhaylî, *İslâm Fıkhi*, 1/143.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’anî, *Neylü’l-evtâr şerhu Münteka’l-ahbar*, (Lübnân: Beytü’l-Efkâr-ı’-Devliyye, 2004), 1/106.

⁹¹ Dihlevî, *Hüccetullâhi’l-bâliğa*, 1/516.

⁹² Rahmi Onur (RO), “Üroloji Uzmanı”, (Erişim 10 Mayıs 2023); Ömer Faruk Karataş (ÖFK), “Özel Karataş Hastanesi”, (Erişim 10 Mayıs 2023).

biri olan beden ve elbise temizliğine Batılılar tarafından gıpta ile bakıldığı söylenmektedir.⁹³ Zira İslâm medeniyeti bu konuda da kendine has çizgisini korumuş ve örnekliliği ile çoğu toplumu etkilemiştir. Müslümanların sahip olduğu yaşam biçimi her çağda en sağlıklı yaşam şekli olmuştur.

3. Sünnet Olmak

Dilimizde sünnet ameliyesi deyince erkeğin cinsiyet organının ucundaki fazla olan derinin alınması ameliyesi ifade edilir.⁹⁴ Sünnet geleneği fitrî bir ameliye olup Hz. İbrahim'e dayanmaktadır. Zira Hz. İbrahim'in seksen yaşında sünnet olduğu nakledilir.⁹⁵ Aynı şekilde bir kimsenin sünnet olması Hz. Peygamber'in hadislerinde de fitrat gereği yapılan işler arasında sayılmaktadır.⁹⁶ Toplumun nezdinde ise, sünnet ameliyesi Müslüman ile gayrimüslim arasındaki en belirleyici özellik olarak kabul edilir. Ayrıca Türkiye örneğinde olduğu gibi bazı Müslüman toplumlarda sünnet olmayan kişinin erkeklik özelliğini kazanmadığı da söylenir.

Literatürde sünnet ameliyesi, tırnakların, koltuk ve kasık kıllarının temizlenmesine benzetilmiştir. Yapılan kıyasa göre insana yaraşan bu fiiller, fitratın birer gereği kabul edilir.⁹⁷ Sünnet ameliyesinin insanın fitratına uygun olduğu Peygamberimiz'in (s.a.s.) hadislerinde açık bir şekilde ifade edilmektedir. Fitri olan özellikler tabiri caiz ise fabrika ayarlarına benzemektedir. Bir cihaz nasıl fabrika ayarları olmaksızın çalışmıyorsa insanın fitri olan özellikleri de bozulduğu vakit insan hastalıklara duçar olabilir. Hastalıklara müptela olan beden ise düzenli çalışmaz. Bu sebeple sağlıklı yaşamak ve hastalıklara karşı önlem almak asli bir görevdir.

Birçok hikmeti içinde barındıran sünnet uygulaması, temizliği ve temiz olmayı da hedeflemektedir. Erkeğin cinsel organının ucunda bulunan ve gulfe denilen fazlalık, kesilmediği takdirde altında kir birikir. Ayrıca küçük abdestten dolayı yapılacak olan

⁹³ Bardakoğlu, *İslâm ve Toplum*, 2/194.

⁹⁴ Salime Leyla Görkan, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları 2010), 38/155.

⁹⁵ Buhârî, "Libas", 63.

⁹⁶ Buhârî, "Libas", 64; Müslim "Tahâret", 49, 50.

⁹⁷ Nebi Bozkurt, "İslâm'da Sünnet", *TDV. İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2020), 48/159.

istibrâyı da engeller.⁹⁸ İnsan fitratına uygun olan sünnet ameliyesi aynı zamanda insan sağlığının bir gereğidir.⁹⁹ Bu bağlamda yapılan araştırmaların neticesinde sünnet ameliyesinin erkekler için hem temizlik hem de sağlık açısından önemli bir uygulama olduğu ortaya konulmuştur. Bu anlamda sünnet olan erkeklerin idrar yolları iltihaplanmasına daha az maruz kaldıkları tespit edilmiş ve cinsel hastalıkların yüzde altmıştan fazlasının ise sünnetsiz çocuklar arasında görüldüğü ortaya konulmuştur.¹⁰⁰ Ayrıca sünnetsiz olan erkeklerin AİDS hastalığına yakalanma risklerinin sünnetli olan erkeklere oranla dokuz kat daha fazla olduğu bilimsel araştırmalarla ortaya konulmuş ve yapılan bu uygulamanın erkek çocukların penis kanserine yakalanma risklerini azaltmakta ve bu konuda onları koruduğu söylenmektedir.¹⁰¹ Bu tür bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlar, hikmet-i teşrî'in en güzel tezahürüdür.

İslâmî şiarlardan sayılan sünnet ameliyesinin hükmüne gelince, Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre sünnet,¹⁰² Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise vaciptir.¹⁰³

Fâkihlere göre boy abdestinin rükünlerinden biri de tüm bedeni yıkamaktır. Bu kapsamda erkek penisinin uç kısmı da bedenden sayıldığı için mutlaka yıkanması gerekli görülür.¹⁰⁴ Ancak sünnet olunmadığı takdirde söz konusu olan organın yıkanması zor olur. Bu bağlamda mezheplerin konu ile ilgili ortaya koydukları görüşler önemlidir.

Sünnet ameliyesi teklifi bir hüküm olarak kabul edilir. Teklifi hükümler ise ölümle son bulur. Bu anlamda sünnetsiz ölen bir kimsenin yeniden sünnet edilmesi gerekli görülmemiştir. Çünkü sünnet olma ameliyesinden kasıt, necasetten temizlenmektir. Dolayısıyla kişi öldüğünde buna ihtiyaç kalmaz.¹⁰⁵

⁹⁸ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 1/518.

⁹⁹ Mehmet Keskin, *Şâfiî Fıkıhı* (İstanbul: DİB. Yayınları, 2016), 2/56.

¹⁰⁰ A. Kadir Tepeler, (AKT), “Üroloji Uzmanı”, (Erişim 10 Mayıs 2023).

¹⁰¹ Aynur Eryiğit Bader, *Sünnet Olma ve Kadın Sünneti*, *Eskiyeni Dergisi*, Kış Sayısı, 2018, 94.

¹⁰² Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid İbnü'l-Hümâm es-Sivasî, *Fethu'l-Kadîr* (by.: Dâru'l-Fıkr, ts.), 1/63; Muhahammed b. Abdullah el-Hâreşî, *Şerhü Muhtasarü Halil li'l-Hâreşî* (Mısır: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emi-riyye, h.1317), 3/48.

¹⁰³ Şirâzî, *el-Mühezzepe*, 1/68; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kına*, 1/80.

¹⁰⁴ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kına*, 1/155.

¹⁰⁵ Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 29/29.

Bugün bakıldığı zaman tıbbi olarak sünnet ameliyesinin insan sağlığı ve faydası açısından kayda değer bir öneme sahip olduğu anlaşılacaktır.

4. Sosyal Mesafe

İslâm dini tüm sosyal alanlara getirdiği yenilikler gibi, sağlığın korunması noktasında da yeteri kadar koruyucu tedbirlerin varlığını gerekli görmüştür. Elbette bu tedbirlerden biri de sosyal mesafenin korunmasıdır.

İslâm dininde yer alan temel amaçlarından biri de canın korunmasıdır. Başlangıçtan itibaren tüm tevhit dinlerinde bu amaç güdülmüştür.¹⁰⁶ Sosyal bir varlık olan insanın bulunduğu yerde bulaşıcı hastalıkların varlığı da bir gerçektir. Bu nedenle canın korunması için gerekli tedbirlerin alınması öngörülmektedir. Fakat canın korunması için çeşitli tedbirlerin alınması yerine göre çeşitlilik arz edebilir. Bu tedbirlerin çeşitliliği toplumu tehdit eden etkenlerin farklılığından ya da etkisinin şiddetinden kaynaklanabilir. Yakın zamanda dünyamızı saran virüs hastalığına benzer bir hastalık için, tedbir almaya yönelik olarak Peygamberimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *“Bir yerde veba olduğunu işittiğinizde oraya girmeyiniz. Bir yerde veba ortaya çıkar, siz de orada bulunursanız, hastalıktan kaçarak oradan çıkmayınız.”*¹⁰⁷ Bu hadisten anlaşılacağı üzere bulaşıcı hastalıklar söz konusu olduğunda karantinanın şart olması gereklidir. Aynı şekilde bulaşıcı hastalıklar söz konusu olduğunda modern tıpta sosyal hareketliliğin düşük seviyede tutulması en temel korunma yöntemlerinden biri olarak kabul edilir.¹⁰⁸ Alınması tavsiye edilen bu tedbir hastalığın bulaşmasını engellemeye matuftur. Bu tavsiyeler, yüce dinimizin insan sağlığına ve başkalarının yaşamına saygı göstermenin gerekli olduğuna önem verdiğini göstermektedir. Çünkü din her yönüyle insanlığın maslahatı içindir.

Hz. Ömer döneminde, Peygamberimiz’in (s.a.s.) sağlık ve temizlik ile ilgili tavsiyeleri, pratikte uygulama alanı bulmuştur. Özellikle İslâm ordusunun Şam’a yaklaştığı bir dönemde, bölgede veba salgını olduğunun haberini alması üzerine Hz.

¹⁰⁶ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esâsları* (Ankara: TDV. Yayınları, 1996), 414.

¹⁰⁷ Buhari, “Tıp”, 30.

¹⁰⁸ İstanbul Kent Üniversitesi (İKÜ), “Salgın ve Enfeksiyon Kontrol Önlemleri” (Erişim 03 Ağustos 2023).

Ömer, sahabe ile istişare ettikten sonra ordunun hareketini durdurma kararı almıştır. Bu karara itiraz edildiğinde, “Sen bir iş için gelmiştin. Neden vazgeçtin, Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun? Şeklindeki soruya Hz. Ömer, “Evet, Allah’ın kaderinden yine Allah’ın kaderine kaçırıyoruz.”¹⁰⁹ diyerek, kader anlayışı içinde tedbir almanın da bir gereklilik olduğunu vurgulamıştır. Hz. Ömer’in bu yaklaşımı, İslâm’da kaderin yanı sıra tedbir almanın ve olumsuzluğa karşı önleyici hareket etmenin önemli olduğunu gösterir. İslam hukukunda kişilerden ziyade toplumun maslahatı öncelenir. Sarımsak ve soğan gibi kokusu rahatsız edici yiyecekleri yiyip camiye gelenleri meneden Peygamberimiz (s.a.s.)¹¹⁰ insanın sağlığını tehdit eden virüs gibi tehlikeli hastalıklara duçar olan insanların elbette belli bir mesafede kalmalarını isteyecektir.

Bugün sosyal mesafe adı altında sırf hastalık bulaşmasını ve diğer insanlar mağdur olmasınlar diye bir dizi tedbir alınmaktadır. Asıl koruyucu tedbirler hastalık gelmeden önce alınmalıdır.

Sonuçta yapılan maddî/bedeni temizlik sağlığı, bereketin, doğru düşünmenin sağlıklı nesiller yetiştirmenin, saf ve halis bir dini hayatın yaşanmasına temel teşkil eder.¹¹¹ Zira içinde bulunduğumuz dünya o kadar hızlı bir yaşayış tarzına sahne oluyor ki, sağlık yerinde değilse tüm imkânlardan mahrum kalınabilmektedir. İş yapmak için evvela bir sağlık raporu istenilmektedir. Öte yandan maddî imkânlardan mahrum olan kişi, dini hayatını da kuramayacaktır. Gerek maddi gerekse dini hayatın sağlıklı bir şekilde devamı, kişinin bedenlen sağlığını gerekli kılar.

Sonuç

Yaptığımız bu çalışmada İslam’da temizliğe büyük bir ehemmiyetin verildiği anlaşılmıştır. Zira İslâm’da temiz yemek, temiz giyinmek ve bedenlen temiz olmak emredilmekte, temizlik birçok ibadetin geçerlilik şartı sayılmaktadır. Bu bağlamda temizlik merkezli ibadetlerin hem bireysel hem de toplumsal anlamda birçok faydasının olduğu açık ve net bir şekilde görülmüştür. Özellikle Peygamberimiz’in (s.a.s.) konu ile

¹⁰⁹ Müslim, “Selâm”, 92.

¹¹⁰ Buhârî, “Et’ime”, 49; Müslim, “Mesâcid”, 73; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 40.

¹¹¹ Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 74.

ilgili uygulamaları bunun açık bir kanıtı olarak gösterilmiştir. Peygamberimiz'in (s.a.s.) "kuvvetli Müslüman'ın zayıf Müslüman'dan daha hayırlı olduğunu" vurgulaması sağlığın gerekliliğinin bir diğer kanıtıdır. Sağlıklı bir yaşamın varlığı için temizlik şart koşulmuş ve temizliğin ehemmiyeti ile ilgili çok sayıda nas delil olarak kullanılmıştır.

İslâm'da temizlik insan fıtratının bir gereği görülmüş ve temizliğin emredilmesinin temel amaçlarından biri de hiç şüphesiz sağlığın korunması olarak kabul edilmiştir. Ayrıca temizlik insanı hastalıklara karşı koruyan en önemli etkenlerden biri addedilir. Bu anlamda hastalıkların önüne geçmek için İslâm dini beden, yüzün, ellerin, dişlerin, burnun ve ayakların daima temiz tutulmasını gerekli görür. Ayrıca, koltuk altları ve kasıkların temizliğinin yanında sünnet olma ameliyesini de eklemiştir. Elde edilen verilere göre modern tıp da kişisel temizliğin sağlık açısından gerekli olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla gelinen noktada modern tıbbın ağız, diş, kulak burun boğaz gibi branşları ile birlikte maddi temizliğin üzerinde ısrarla durduğu, dolayısıyla İslam'ın maddi açıdan temizlik talebinin modern tıbbın bu istekleri ile örtüştüğü ortaya çıkmaktadır.

Netice itibari ile diğer ibadetlerde olduğu gibi temizlik ibadetinde de toplumun maslahatını hedefleyen birçok hikmet yer almaktadır. Bunun yanında bedenen temizlenmedikçe Müslüman'ın namazı dahi sahih olmayacağı gibi hastalıklara karşı da korunaklı hale gelmeyeceği anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Altun, M. Latif. İbadetlerin Dışında Teyâmün. *Journal of History School*, (2020), 49, 4549-4579.
- Bader, Aynur Eryiğit. *Sünnet Olma ve Kadın Sünneti*. Eskiye Dergisi, Kış Sayısı, (2018), 94.
- Bardakoğlu, Ali. *İman ve İbadetler (İlmihal)*. Ankara: TDV. Yayınları, 2010.
- Baytop, Turhan "Misvak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/191-192. İstanbul: TDV. Yayınları, 2020.

Bolat, Melek Tuğba. *Salgın Hastalık Kavramı; Tarihte Görülen Salgın Hastalıklar Mücadele Yöntemleri*. Journal of Social Humanities and Administrative Sciences, (2022), 50, 370-379.

Bozkurt, Nebi. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 48/159. İstanbul: TDV. Yayınları, 2010.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim, el-Câmi'u's-Sahîh, 19 Cilt, thk. Muhammed Züheyir, byy.: Dâru Tavkû'l-Neccâr, H.1422.

Buhûtî, Mansur b. Yusuf b. Selahaddin b. Hasan b. İdris. *Keşşâfü'l-kına an metni'l-İknâ*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.

Canan, İbrahim *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye* İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 1991.

Dihlevî, Şâh Veliyyullah *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. trc: Mehmet Erdoğan. İstanbul: İmaj Ofset, 2003.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28/79-80. Ankara: TDV. Yayınları, 2003.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Süneni Ebû Dâvud*, Hattâbî'nin Me'âlimü's-Sünen'i ile birlikte). 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, birinci baskı, 1997.

Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed *İhya'û ulûm'd-dîn*. trc. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınları, 1992.

Görkan, Salime Leyla, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/155. İstanbul: TDV. Yayınları 2010.

Hâreşî, Muhammed b. Abdullah, *Şerhû Muhtasarû Halil li'l-Hâreşî*, 8 Cilt, Mısır: el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emi-riyye, ikinci baskı, h.1317

ADB, Aktident. "Ağız ve Diş Bakımı". Erişim 10 Nisan 2023.

<https://aktiden.com.tr>

BBC, Britis Broadcasting Corporation. "İngiliz Yayın Kurumu". Erişim 15 Eylül 2023.

<https://www.bbc.com>.

ADS, Ağız ve Diş Sağlığı. "Sanal Ansiklopedi Bilginin Deposu". Erişim 25 Eylül 2021.

<https://www.gelgez.net>.

CNNT, CNN Türk. "CNN Türk Haber Kanalı". Erişim 25 Eylül 2021.

<https://www.cnnturk.com>.

SKS, İTÜ. Sağlık Kültür ve Spor Daire Başkanlığı. "Sağlıklı Yaşam Önerileri". Erişim 04 Nisan 2023.

<https://sks.itu.edu.tr>.

İstanbul Kent Üniversitesi (İKÜ), "Salgın ve Enfeksiyon Kontrol Önlemleri" (Erişim 03 Ağustos 2023).

<https://kent.edu.tr>.

MPHG, Medical Park Hastaneler Grubu. "Medical Park Hastanesi". Erişim 24 Eylül 2024.

<https://www.medicalpark.com.tr>.

İbnü'l-Hümâm. Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî, *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. byy.: Dâru'l-Fıkr, ts.

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kûr'âni'l-Azim*. thk. Sami b. Muhammed Selamet, Riyad: Daru't-Tayyibe, 1999.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmet. *el-Muğni*, y.y.: Dâru'l-Alemü'l-Kütüb, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünenü İbn Mâce. nşr.: Muhammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velid, Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-Müctehit ve Nihâyetü'l-Muktesit*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1988.

Kahraman, Abdullah, *İslâm İbadet Esasları*, Ankara: Bilay yayınları, 2018.

Karadâvî, Yusuf. İslâm'da Helâl ve Haram. Çev. Ramazan Nazlı İstanbul: Hilâl Yayınları, 2003.

Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mesut. *Bedâi'u' Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, by. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Komisyon. *Hijyen Esasları ve İyi Uygulama Kılavuzu*. İstanbul: Yıkılmazlar Yayınları, 2014.

Komisyon. *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2008.

Komisyon. *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1983.

Keskin, Mehmet. *Şâfiî Fıkı*. Ankara: DİB. Yayınları, 2016.

ÖFK, Ömer Faruk Karataş. "Özel Karataş Hastanesi". Erişim 10 Mayıs 2023.

<https://omerfarukkaratas.com.tr>.

Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdut, *el-İhtiyâr li Tâ'lîlî'l-Mûhtâr*. (tek cilt), İstanbul: Pamuk yayınları, ts.

Meydanî, Abdülğanî b. Talip b. İbrahim. *El-Lübâb fi Şerhi'l-Kitap*. thk. Muhammed Muhyiddîn, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2010.

Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyüddîn Abdülazim b. Abdilkavî b. Abdillâh. *et-Terğibve't-terhîb*. Kahire: Dârü'l-Feth, 2014.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Nîsâbûrî. *el-Câmiu's-sahih*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *el-Muctebâ Mine's-Sünen el-Meşhur bi Süneni'n-Nesâî*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzebli's-Şîrâzî*. thk. Muhammed Necib el-Mutî'î Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2010.

RO, Rahmi Onur. "Üroloji Uzmanı". Erişim 10 Mayıs 2023; <https://www.rahmionur.com.tr>.

SB, Sağlık Bakanlığı. "Maske, mesafe ve temizlik". Erişim 25 Eylül 2024.

<https://covid-19.saglik.gov.tr>

Serâhsî, Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl Şemsü'l-e'imme. *el-Mebsût*. Beyrut: Darû'l-Marife, 1993.

Şaban, Zekiyyü'dîn *İslâm Hukuk İlminin Esâsları*. Ankara: TDV. Yayınları, 1996.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *es-San'anî, Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbar*. Lübnân: Beytü'l-Efkâr-ı'd-Devliyye, 2004.

Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzep fi Fıkhi İmâm eş-Şâfiî*. thk. Muhammed Zuhâyî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el Hatip. *Mûğni'l-Muhtac ilâ Marifeti Meânî Elfazı'l-Minhâc*. thk. Muhammed Tamir-Şerif Abdullah. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.

AKT, A. Kadir Tepeler. "Üroloji Uzmanı". Erişim 10 Mayıs 2023. <https://drtepeler.com.tr>.

TCSB, T.C. Sağlık Bakanlığı. "Muğla İl Sağlık Müdürlüğü". Erişim 8 Eylül 2023. <https://muglaim.saglik.gov.tr>.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, by., 1987.

Özel, Ahmet. "Misvak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/192. İstanbul: TDV. Yayınları, 2020.

Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV. Yayınları, 2009.

Umrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Kasım Muhammed Nurî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.

İsmail Yalçın, "Sürme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/170. Ankara: TDV. Yayınları, 2010. 38/170.

Zuhayli, Vehbe. *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*. İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Eylül/September)

موقف القرآن والسنة من الشعر "دراسة سياقية تحليلية"

Kur'an ve Sünnetin Şiire Yaklaşımı: Bağlamsal Tahlilin Analizi

*The position of the Qur'an and Sunnah on poetry
"An analytical contextual study"*

Abdülkerim SOLİMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam

Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir/Türkiye.

Asst. Prof. Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric, İzmir/Türkiye.

abdelkreemameen@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-2999-1031>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 31/03/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/09/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/09/2024

Atıf / Citation: Soliman, Abdülkerim. "Kur'an ve Sünnetin Şiire Yaklaşımı: Bağlamsal Tahlilin Analizi", *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları* 4/2 (Eylül/September, 2024), 51-76.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Yayıncı / Published by: Yaşam Boyu Eğitimi Destekleme Derneği/ Türkiye.

Özet

İslam dini genelde insan hayatında özelde ise Arap hayatında köklü değişikliklere neden olmuştur. İslam Câhiliye hayatını başta dini, toplumsal, ekonomik, kültürel ve ahlak olmak üzere her alanda büyük oranda değişime uğratmıştır. Araplara özgü olan bu değişimin Arap şiirinde yankılarını bulmak mümkündür. Nitekim İslam'ın başlangıç döneminde şiir bilgisinin ve etkisinin anlamı büyüktür. İslam, şiirin dini öğretiler çerçevesinde kullanılmasını sağlamıştır. İslam, şairleri dini değerlere yöneltmiş ve İslam ahlakına aykırı şekilde yer alan bazı konulardan şiiri arındırmıştır. Böylece şairler şiir yeteneklerini, İslam'ın hizmetinde ve ona davet için kullanmaya başlamıştır. Bu başlangıçla şairler mühtedi ve sapkın olarak ayrılmıştır. Bu durum müşriklerin Hz. Peygamber'e (sav) ve Kur'an'a iftiralara yol açmıştır. Böylece müşrikler Hz. Peygamber'i şaire benzetmiş, Kur'an'ın beşeri olduğunu ileri sürmüşler ve vahyi inkâr etmelerine bir bahane daha bulmuşlardır. Nitekim bu kişiler Kur'an'ı şiir ve kehanet gibi görmüşlerdir. Hâlbuki çeşitli bağlamlarda Kur'an ve Sünnet, dolaylı olarak da müfessir ve muhaddisler bunu reddetmiştir. Onlardan bazıları insanları şiirden sakındırırken, kimileri de şiiri müdafaa etmiştir. Yukarıda sözü edilen çerçevede şiir kelimesinin kullanım sahaları belirlenecek Kur'an ve Sünnetin şiir yaklaşımı yeniden gözden geçirilecektir. Bu doğrultuda makale bir giriş ve iki başlıktan oluşmaktadır. İlki Kur'an'ın şiire bakışı, ikincisi ise Sünnetin şiire bakışı başlığı olacaktır. Araştırma sırasında bağlamsal tahlil yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelime:Tefsir, Kur'an, Sünnet, Şiir, Bağlamsal Tahlil.

Abstract

Islam represented a pivotal change in the life of humanity in general and the life of the Arabs in particular. Islam represented an earthquake that changed the aspects of pre-Islamic life: religious, social, economic, cultural, and moral, and its echo was reflected. These changes affected poetry as the only Arabic art and its first science at that time. Islam has tried to direct poetry to its religious teachings, and to guide poets to the values of the new religion, and for poetry to abandon some of its themes that are inconsistent with the ethics of Islam, and for poets to use their poetry in supporting Islam and for invitation to it, which led to the division of poets into converted poets and poets.

Misguided, Islam was prompted to take this position by the polytheists' slander against the Prophet and the Qur'an, and their denial of revelation. They described the Prophet as a poet, denied the divinity of the Qur'an, and linked the Qur'an, poetry, and fortune-telling, which is what the Qur'an and Sunnah denied in various contexts, which the commentators and hadith scholars gave varying interpretations. Some of them warned against poetry, and some of them defended poetry. This study aims to re-read the position of both the Qur'an and the Sunnah on poetry through a contextual study that reveals the context of the occurrence of the word poetry in the Qur'an and the Sunnah, and the purpose of that use. The study came in an introduction and two sections: the first dealt with the position of the Qur'an on poetry, and the second dealt with the position of the Sunnah. the study relied on the analytical contextual approach.

Keywords: Tefsir, The Qur'an, Sunnah, poetry, contextual analysis.

المخلص

مَثَلُ الْإِسْلَامِ تَغْيِيرًا مِفْضَلِيًّا فِي حَيَاةِ الْإِنْسَانِيَّةِ عَامَّةً وَحَيَاةِ الْعَرَبِ خَاصَّةً، فَقَدْ مَثَّلَ الْإِسْلَامُ زَلْزَالَاً غَيْرَ أَوْجَعِ الْحَيَاةِ الْجَاهِلِيَّةِ: الدِّينِيَّةِ، والاجْتِمَاعِيَّةِ، والاِقْتِصَادِيَّةِ، وَالثَّقَافِيَّةِ، والأَخْلَاقِيَّةِ، وَقَدْ اِنْعَكَسَ صَدَى هَذِهِ التَّغْيِيرَاتِ عَلَى الشَّعْرِ بِوَضْفِهِ فَنَّ الْعَرَبِيَّةَ الْأَوْحَدَ، وَعَلِمَهَا الْأَوَّلُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ. وَقَدْ حَاوَلَ الْإِسْلَامُ أَنْ يُوجِّعَ الشَّعْرَ إِلَى تَعَالِيمِهِ الدِّينِيَّةِ، وَأَنْ يُرْشِدَ الشَّعْرَاءَ إِلَى قِيمِ الدِّينِ الْجَدِيدِ، وَأَنْ يَتَخَلَّى الشَّعْرُ عَنْ بَعْضِ مَوْضُوعَاتِهِ الَّتِي تَتَنَافَى مَعَ أَخْلَاقِيَّاتِ الْإِسْلَامِ، وَأَنْ يُوَضَّفَ الشَّعْرَاءُ شَعْرَهُمْ فِي نُصْرَةِ الْإِسْلَامِ وَخِدْمَةِ الدَّعْوَةِ، وَهُوَ مَا أَدَّى إِلَى تَقْسِيمِ الشَّعْرَاءِ إِلَى شُعْرَاءِ مَهْتَدِينَ وَشُعْرَاءِ ضَالِّينَ، وَقَدْ دَفَعَ الْإِسْلَامَ إِلَى اتِّخَاذِ هَذَا الْمَوْقِفِ افْتِرَاءُ الْمُشْرِكِينَ عَلَى النَّبِيِّ وَعَلَى الْقُرْآنِ، وَإِنْكَارُهُمُ لِلْوَحْيِ، فَقَدْ وَصَفُوا النَّبِيَّ بِأَنَّهُ شَاعِرٌ، وَنَفَوْا إِلَهِيَّةَ الْقُرْآنِ، وَرَبَطُوا بَيْنَ الْقُرْآنِ وَالشَّعْرِ وَالْكَهَانَةِ، وَهُوَ مَا نَفَاهُ الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ فِي سِيَاقَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ، أَوْلَاهَا الْمَفْسَّرُونَ وَالْمُحَدِّثُونَ تَأْوِيلَاتٍ مُتَفَاوِتَةً، بَعْضُهَا حَدَّرَ الشَّعْرَ، وَبَعْضُهَا دَافَعَ عَنِ الشَّعْرِ.

وتهدف هذه الدراسة إلى إعادة قراءة موقف كل من القرآن والسنة من الشعر من خلال دراسة سياقية تكشف عن سياق ورود لفظة الشعر في القرآن والسنة، والمقصد من ذلك الاستعمال، وقد جاءت الدراسة في مقدمة ومبحثين: تناول الأول موقف القرآن من الشعر، والثاني تناول موقف السنة من الشعر، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج السياقي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، السنة، الشعر، التحليل السياقي.

المقدمة

جاء الإسلام هادفاً إلى بناء المسلم المستقيم المتصالح مع نفسه ومجتمعه، وبناء المجتمع الأخوي المستقر الذي تسوده المودة، وتوجّه علاقته المحبّة، وتحكمه العدالة التي تساوي بين الجميع بلا تمييز طبقيّ أو عرقيّ. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف الأخلاقيّ والاجتماعيّ أخذ الدين يفضي على كلّ ما من شأنه نشر الانحلال أو الخروج عن الضوابط الدينيّة والأخلاقيّة الجديدة، أو ما يُثير التّرعّات العرقيّة والعصبيّة.

وهذا - في رأيي - هو ما جعله يأخذ موقفاً حيال الشعر والشعراء، ولكنّ هذا الموقف لم يكن موقفاً معادياً للشعر في عُموميّته على أيّة حالٍ من الأحوال؛ فقد تمثّل موقف الإسلام في محاولة إخضاع الشعر لثقافة الإسلام وتعاليمه، وتغيير وظيفة الشعر ودور الشاعر من التكبُّب به إلى توظيفه في خدمة الدين والدعوة؛ فبدلاً من مدح الشعراء للسلطة والأغنياء، وهجاء الخصوم والأعداء، والخوض في الأعراض، وإثارة النعرات التي تُذكي العداوة، وتُشعل نيران الحروب بين القبائل، دعاهم الإسلام إلى توجيه ملكاتهم وإبداعهم الشعريّ لخدمة الدين والمجتمع الإسلامي ومواجهة أعدائه ونشر فضائله.

وقد تضافر القرآن الكريم والسنة النبويّة المطهرة في خلق هذه الوظيفة الجديدة للشعر؛ لتحقيق أهداف الإسلام وتوجّهاته، وسأعرض في الآتي موقف القرآن الكريم والسنة المطهرة في الشعر.

الدراسات السابقة: تناول موقف القرآن والسنة من الشعر والعلاقة بينهما بعض الدراسات، منها:

1. الإسلام والشعر، العاني، سامي مكي، الكويت: عالم المعرفة، 1996م
2. الإسلام والشعر دراسة موضوعية، القاهرة، مكتبة الآداب، بدون تاريخ.
3. دور الشعر العربي القديم في تفسير القرآن الكريم، منير سعدي، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية.
4. الشعر في الحديث النبوي دراسة تحليلية في ضوء الآيات الواردة في الشعر، أمين محمد سلمان القضاة وأحمد محمد مفلح القضاة، بحث على شبكة الإنترنت.

المبحث الأول: موقف القرآن الكريم من الشعر

تحدّث القرآن عن الشعر والشعراء في ستّة مواضع، هي: قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ﴾ (الأنبياء: 5) وقوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: 224-227). وقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (يس: 69).

وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ آئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾ (الصفات: 36)، وقوله تعالى: ﴿فَذَكَرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ. أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُتُونِ. قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُرْتَبِّصِينَ﴾ (سورة

الطور:29-31). وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ. وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ. تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحاقة:40-43).

ومن يُمعِن النظر في سياقات هذه الآيات يجد أنَّ القرآن الكريم يُدرِكُ قيمة الشعر، ويُقرُّ خطورة دور الشاعر، وعِظَم تأثير الكلمة الشعرية على الإنسان فكراً ووجداناً وسلوكاً، وهذه المواضع الستة لم تأت في سياق الهجوم على الشعر وذم الشعراء، بل جاءت في ثلاثة سياقاتٍ، الأول: وصف مُشركي قريش للقرآن بأنه شعرٌ، ووصف النبي بالشاعرية. الثاني: نفي القرآن عن النبي قدرته على نظم الشعر. الأخير: تقسيم الشعراء إلى قسمين: شعراء صالحين لا ينظمون من الشعر إلا ما يتفق مع تعاليم الدين وأخلاقه، وشعراء ضالين منحرفين، يتمردون على تعاليم الدين ويخرجون على أخلاقه وآدابه، ومن ثم تقسيم الشعر إلى نوعين شعرٍ مُلتزم بالدين وتعاليمه، وشعرٍ غير مُلتزم بالدين ولا بتعاليمه، أو ما يمكن تسميته بالشعر الأخلاقي والشعر غير الأخلاقي، وهو ما أدّى إلى ظهور ما عُرف فيما بعد في دراسات تاريخ الأدب بالشعر الإسلامي والذي مازال قائماً إلى يومنا، وسأعرض بإيجاز للسياقات الثلاثة التي جاء الحديث فيها عن الشعر في القرآن.

السياق الأول: نفي شعرية القرآن

كان تشبيه القرآن بسجع الكهان ونظم الشعراء أحد وسائل قريش في التصدي للرسول ولدعوته الجديدة، ومحاولة لفض الناس من حوله، وتخليهم عنه، وجاء ذلك في قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ﴾ (الأنبياء: 5).

والمتمثل في هذه الآية يجد اضطراب المشركين في وصف ما يُخبر به النبي عن الوحي من القرآن، قال الزجاج: أي قالوا الذي يأتي به أضغاث أحلام، وأهاويل أحلام، والأضغاث في اللغة الأشياء المختلطة¹، وعن الآية يقول ابن كثير: "هذا إخبار عن تعنت الكفار والحادهم، واختلافهم فيما يصفون به القرآن، وحيرتهم فيه، وضلالهم عنه"². ويرى الطبري أنَّ في الآية دليلاً على أن المشركين "ما صدقوا بحكمة هذا القرآن، ولا أنه من الله، ولا أقرؤا بأنه وحي أوَّاه الله إلى محمد ﷺ"³.

فقد أثبتت الآية حيرة مشركي قريش في اختيار الوصف الأنسب - في نظرهم - لما يدعوهم إليه النبي ﷺ، ولما يقرأه عليهم من القرآن، فأولاً: يصفون القرآن، بأنه أضغاث أحلام وهلوسة نوم، ولكنهم وجدوا ضعف هذه الفرية وفقدانها لمنطق العقل السليم؛ فأضغاث الأحلام لا يمكن أن تنتج هذا الكلام البليغ الذي يلامس شغاف القلوب ويأخذ بالألباب، فتركوها وبحثوا عن فرية أخرى، وافترء أكثر منطقيّة فقالوا ما يقرأه علينا، ويدّعي أنه يأتيه من

¹ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق. عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ/1988م)، 3: 384.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق. سامي محمد سلامة (الرياض: دار طيبة، 1420هـ/1999م)، 5: 332.

³ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، ط1، 1422هـ/2001م)، 16: 225.

الوحي ما هو إلا أكاذيب مُلقَّاة يحاول بها خداع الضعفاء والعبيد، ولكنهم وجدوا أنَّ تلك الفريّة وهذا الافتراء لم يعد يُفنع أحداً؛ لأنَّ الكثير من أشرف قريش ومن رجالها المشهود لهم بالعقل والفظنه قد أتبعوا النبي ﷺ وآمنوا بدعوته، وصدّقوا أنَّ القرآن من وحي الله- تعالي - عند ذلك بحثوا عن فريّة أكثر ملاءمةً وأعمق تأثيراً، فلم يجدوا خيراً من صفة الشاعرية، ذلك الذي يملك قدرةً على التعبير لا تتوفّر عند الكثير، وهو ما يدلُّ على قناعة العرب وتأكيد القرآن لأهميّة دور الشاعر في المجتمع، وليس كما يفهم بعضُ المفسّرين والكُتّاب⁴ ويزعمون أنَّ ذلك يدلُّ على تقليل القرآن من شأن الشعر وتدنيّ النظرة إلى مكانة الشعراء.

وممّا يدلُّ على قيمة الشعر ورفعة مكانة الشاعر أنَّ المشركين لم يقتنعوا بالوقوف عند وصف الرسول بالشاعرية، وكأنّهم رأوا أنَّ ذلك غير مقبولٍ وغير مُقنعٍ لسببين أولهما: أنّهم يعلمون طبيعة الشعر وماهيّته وشكله وخصائصه الموسيقية وهو ما يختلف في شكله ومضمونه عمّا جاءهم به النبيّ الكريم من القرآن ومن ثمَّ فإنَّ إقناع الناس بهذه الفريّة ضعيفٌ وغير مفيدٍ، وهو ما أكده الوليد بن المغيرة عندما أراد أن يُثني النبيّ ﷺ عن الدعوة ويُساوِمه على ترك الدعوة في مقابل السلطة أو المال، وهو ما قابله الرسول بالرفض، فعاد إلى قريش، وقال قوله المشهورة: "والله لقد سمعتُ منه كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وإنَّ له لحلاوةً، وإنَّ عليه لطلاةً، وإنَّ أعلاه لمثمرٌ، وإنَّ أسفله لمغدقٌ، وإنَّه ليغلو ولا يُعلَى عليه"⁵.

والسبب الآخر هو قناعة مشركي قريش بأنَّ وصفهم النبيّ ﷺ بالشاعرية لا يُقلِّل من مكانته ولا يُضعف من دعوته لِمَا للشعراء من مكانة، فقد كان من الشعراء ساداتهم وأبطالهم وحكّماؤهم أمثال عمرو بن كلثوم، والمهلهل بن ربيعة، وعنترة بن شداد، ولبيد بن ربيعة العامري، ودُرَيْد بن الصمة، وهو ما جعلهم لا يقتصرون على وصف الشاعر فقط؛ لأنَّ ذلك ممّا يُكسي صاحبه مهابةً، بل أضافوا إلى صفة الشاعر صفة الجنون في قولهم: ﴿أَدْنَا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (الصفات: 36).

وقد تعجّب القرآن مُستنكراً على المشركين افتراءتهم على النبي وعلى القرآن، وادّعائهم بأنّه شاعرٌ وبأنّه مجنونٌ، ففضح موقفهم وأبطل تلك الفري في أكثر من آية، منها قوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾ (يونس: 2)

يأتي سياق الآية في تعجّب الله من مشركي قريش في رفضهم لنبوة نبينا الكريم لأنّه بشرٌ مثلهم وواحدٌ منهم، ولذلك بدأت الآية بأسلوب الاستفهام إنكاراً لحالهم وموقفهم من القرآن، وتوبيخاً لهم على ذلك الموقف، وتعجباً منه؛ ففي هذا الاستفهام تعجّبٌ من تعجّبهم من كون الرسول رجلاً منهم يعرفهم ويعرفونه فكذا كان جميع الرسل

⁴ انظر اختلاف آراء العلماء في ذلك على سبيل المثال: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6: 588-592.

⁵ انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427 هـ / 2006 م)، 21: 377، وانظر كذلك: الزمخشري، الكشاف، تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1418 هـ / 1998 م)، 6: 256، وانظر كذلك: البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق. عبد العلي حامد (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2003 م)، 1: 288.

المبعوثين إلى أقوامهم، فلم يكونوا إلا بشرًا مثلهم ومنهم، بل العجب كل العجب أن يتعجب القوم من هذا الأمر، فهذا هو محلُّ العجب ومكمن الإنكار.⁶

وفي تعجبهم من هذا الأمر دلالة على سَفَهِهِمْ وَعِنَادِهِمْ؛ فَإِنَّهُمْ تَعَجَّبُوا مِنْ أَمْرٍ لَيْسَ مِمَّا يَتَعَجَّبُ مِنْهُ وَيُسْتَعْرَبُ، وَإِنَّمَا يُتَعَجَّبُ مِنْ جِهَالَاتِهِمْ وَعَدَمِ مَعْرِفَتِهِمْ بِمَصَالِحِهِمْ، كَيْفَ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الرَّسُولِ الْكَرِيمِ الَّذِي بَعَثَهُ اللَّهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، يَعْرِفُونَهُ حَقَّ الْمَعْرِفَةِ، فَرَدُّوا دَعْوَتَهُ، وَحَرَصُوا عَلَى إِبْطَالِ دِينِهِ، وَاللَّهُ مَتَمُّ نوره ولو كره الكافرون.⁷

وفي قوله "للناس" مجازٌ مُرْسَلٌ، علاقته الكليّة؛ فقد أطلق هذا اللفظ والمراد منه أهل مكّة⁸، فهم المقصودون بهذه الآية، فهم الذين تعجبوا من كون الرسول رجالاً منهم، وفي هذا المجاز أيضاً إشارة إلى أنّ أكثر المشككين للنبوّة قديمًا وحديثًا قد أثاروا هذه القضية، وتمسكوا بهذه الشبهة.

وقد جاء ذكر الوحي في هذا المقام بالمصدر المؤول في قوله: "أَنْ أَوْحَيْنَا" دون الصريح؛ لِمَا فِي الْمَصْدَرِ الْمَوْوَلِ مِنْ دَلَالَةٍ عَلَى تَجَدُّدِ الْوَحْيِ، وَتَكَرُّرِ وَقُوعِهِ، فَأَمَرَ اللَّهُ نَافِذًا، وَلَا رَادَّ لِقَضَائِهِ مِمَّا تَعَجَّبُوا مِنْ هَذَا الْأَمْرِ، وَسَخَرُوا بِهِ، كَمَا أَنَّ فِي تَجَدُّدِ الْوَحْيِ زِيَادَةٌ فِي هَمِّهِمْ وَعَمَلِهِمْ، فَلِيْمُوتُوا غِيظًا وَكَمَدًا مِنْهُ.⁹

وقد حُتِمَتِ الْآيَةُ بِبَيَانِ مَوْقِفِ هَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ، وَمِنِ الْكِتَابِ الَّذِي أُنزِلَ عَلَيْهِمْ فِي قَوْلِهِ: "قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ"، وَقَدْ فَصَّلَتْ هَذِهِ الْجُمْلَةُ عَنْ سَابِقَتِهَا؛ لِأَنَّهَا جَوَابًا لِسُؤَالٍ مُضْمَرٍ، فَكَانَ سَائِلًا يَقُولُ: فَمَاذَا صَنَعَ الْقَوْمُ بَعْدَ تَعَجُّبِهِمْ مِنْ ذَلِكَ الْإِرْسَالِ؟ فَجَاءَتْ هَذِهِ الْجُمْلَةُ جَوَابًا عَنْ ذَلِكَ السُّؤَالِ¹⁰، مُبَيِّنَةً مَوْقِفَهُمْ مِنَ الرَّسُولِ وَالْقُرْآنِ، مُشِيرَةً أَيْضًا إِلَى مَا تُكِنُّهُ صِدُورُهُمْ مِنَ الْبَغْضِ وَالْحَقْدِ عَلَى صَاحِبِ الدَّعْوَةِ، وَعَلَى الْكِتَابِ الَّذِي أُنزِلَ عَلَيْهِ.

وفي قوله "الكَافِرُونَ" تعليلٌ وبيانٌ للسبب الذي دعا هؤلاء القوم إلى التعجب من الرسول، وإنكار الكتاب الذي جاء به، فلم يكن سبب تعجب هؤلاء القوم من الرسول إلا كفرهم بالله العظيم، فهذا سبب موقفهم من الرسالة، ومن القرآن، وليس ثمة سبب آخر سواه، وحسبك بالكفر ضلالاً بصاحبه، وطامسًا لبصيرته، ولذلك لا عجب ممن هذا حالهم أن يقولوا هذا القول، وتلك الفرية.

وفي إشارتهم إلى النبي بـ "هذا" تحقيرٌ واذدراء، كذلك استعمالهم لأكثر من مُؤَكِّدٍ لتوكيد نفيتهم لإلهية القرآن، ولنبوّة النبي، فقد استعملوا "إِنَّ"، ثم حرف الجر مع خبرها "لَسَاحِرٌ"، ثم وصف كلمة "ساحر" بكلمة "مُبِينٌ" لِيُْمَعِنُوا فِي تَأْكِيدِ انْكَشَافِ سِحْرِهِ لِكُلِّ ذِي لُبٍّ وَبَصِيرَةٍ، وَهُوَ مَا يَدُلُّ عَلَى إِصْرَارِهِمْ فِي غِيْبِهِمْ وَعَدْوَاتِهِمْ لِلنَّبِيِّ وَإِنْكَارِهِمْ لِإِلَهِيَّةِ كِتَابِ اللَّهِ.

⁶ الزمخشري، الكشاف، 2: 224.

⁷ السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (جدة: دار المدني، 1408هـ)، 2: 301.

⁸ الفراء، معاني القرآن، تحقيق. أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار (، 3: 5.

⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 11: 83.

¹⁰ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 4: 117.

السياق الثاني: نفي شاعريّة الرسول ﷺ

حاول مشركو قريش في صدّهم للنبي الكريم ودعوته إيجاد الأسباب والحجج التي تثبت كذب النبي في إخباره لهم وللناس عن نبوّته وعن القرآن الذي يتنزل عليه، فلم يجدوا في بيئتهم البسيطة وثقافتهم الشفهية غير الشعر؛ فهو فنّهم الأوحى وعلمهم الأوّل، ولذلك سارعوا في وصف النبي بالشاعر مثل قولهم: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (الصفافات:36).

هذا الاتهام وهذا الافتراء قابله تكذيب من المولى عز وجل، ونفي لهذه المزاعم الباطلة التي لا أصل لها؛ فهم يعرفون جيّدًا أنّ محمّدًا ليس شاعرًا، وأنّ ما يتلوّه عليهم ليس شعرًا، وأنه لم يُعرف عن النبي الكريم أنه كان يتردّد على كهنة أو شعراء ليتعلّم منهم الكهانة أو نظم الشعر، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (يس:69).

يقول ابن كثير: "وما ينبغي له) أي: وما هو في طبعه، فلا يُحسِنُهُ ولا يُحِبُّهُ، ولا تقتضيه جِبِلَّتُهُ، ولهذا ورد أنّه ﷺ كان لا يحفظ بيتًا على وزنٍ مُنْتَظِمٍ، بل إن أنشدَهُ رَحَفَهُ أو لم يُتِمَّهُ"¹¹

ويقول الطبري: "قيل لعائشة: هل كان رسول الله ﷺ يتمثل بشيء من الشعر؟ قالت: كان أبغض الحديث إليه"¹² ويقول أبو إسحاق الزجاج: "{وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ} ما علمناه أن يشعر، أي: ما جعلناه شاعرًا، وهذا لا يمنع أن ينشد شيئًا من الشعر. قال النحاس: وهذا أحسن ما قيل في هذا. وقد قيل إنّما خبر الله جلّ وعزّ ما علّمه الشعر، ولم يُخبر أنّه لا ينشد شعرًا، وهذا ظاهر الكلام"¹³. وقال القرطبي: "إنّما الذي نفاه الله عن نبيّه عليه الصلاة والسلام فهو العلم بالشعر وأصنافه، وأعاريضه وقوافيه والاتصاف بقوله، ولم يكن موصوفًا بذلك بالاتّفاق"¹⁴.

ومن الآيات التي نفت عن النبي السجع والنظم والجنون قوله تعالى: ﴿فَدَكَّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ. أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَبِّبِ الْمُتُونِ﴾ (الطور:29-30) حيث نفى الله - تعالى- افتراءات المشركين في حقّ نبيّ الله من وصفهم له بالكاهن والمجنون والشاعر، فالله - عزّ وجلّ - ينفي اتّصاف النبيّ بالشاعر في أسلوب إنكاريّ توبيخيّ- سواء أكانت (أم) استفهاميّة كما ذهب سيبويه¹⁵، أو على معنى (بل) كما يذهب بعض النحاة مثل النحاس¹⁶ والسيرافي¹⁷ - ويجيب عليهم بقوله: ﴿قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ﴾ (الطور:31). وقد ورد هذا النفي صراحة في قوله تعالى: ﴿وما هو بقول شاعر قليلا ما تذكرون﴾ (الحاقة:41).

¹¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 6: 588.

¹² الطبري، جامع البيان، 19: 480.

¹³ النحاس، إعراب القرآن، اعتنى به. الشيخ خالد العلي (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1429هـ/2008م)،

828.

¹⁴ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 17: 484.

¹⁵ سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق وشرح. عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة

الخانجي، 1412هـ/1992م)، 3: 172، 173.

¹⁶ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 19: 531، 532.

¹⁷ سيبويه، الكتاب، 3: 172، هامش4.

ويبدو من الآيتين أنَّ نبيَّ الله عن نبيِّه قول الشعر، لا يدلُّ على قصورٍ في الشعر، كما لا يدلُّ على أنَّ التقليلَ من قيمة الشعر ومن شأن الشعراء ليس ما يهدف إليه القرآن، إنَّما الهدفُ الأساسيُّ والجوهريُّ لهذا النبي هو تنزيه القرآن عن وصف المشركين له وردُّ تشكُّكهم في كونه كلام الله الموحى به إلى نبيِّه، ولذا نجد في الآيتين تأكيدَ القرآن أنَّ ما جاء به النبيُّ الكريم، وما أنعمَ به عليه من المعجزاتِ الغيبيةِ والتاريخيةِ والعلميةِ وغيرها من المذكور في كتاب الله لا علاقته له بأكاذيب الكهنة، ولا يرتبط بطبيعة الشعر المتعارف عليها بين أبناء العرب، فالنبي هنا لتمييز القرآن ولتأكيد اختلافه عن نظم الشعراء وسجع الكهان.

السياق الثالث: إلهية الوحي

إنَّ كون الوحي عملية اتصالٍ، فهذا يجعله يتضمن مُخاطبًا ومخاطبًا. ولَمَّا كانت عمليةُ الخطاب تتَّم على المستوى البشري بين طرفين من نفس الماهية/ الطبيعة الوجودية، كان حدوثها في عملية الوحي بين طرفين مختلفين (سيدنا جبريل عليه السلام – وسيدنا محمد ﷺ) من الإعجاز والقداسة بمكانٍ لا يخفى على عاقل.

وقد بحث المشركون العرب عن مبرراتٍ من واقعهم الثقافي يُنفون بها مفهوم الوحي بمعناه الإسلامي الإلهي، فوجدوا أنَّ أقرب مفاهيمهم الثقافية تشابهاً مع مفهوم الوحي الجديد هو سجع الكهان ونظم الشعراء؛ وذلك لارتباط هذين بالجنِّ والشياطين، ونظم القول، ونقل الخبر الغيبي، وهو ما أشار إليه القرآن نفسه في بعض آياته، ومنها قوله عن الشياطين: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِجَادِ لُوْكُمْ﴾ (الأنعام: 121)، وقوله تعالى عن الجن: ﴿وَإِنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ فَوَجَدْنَاهَا مَلِيئًا حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا﴾ (الجن: 8).

وعن الرابط بين الوحي والكهانة والشعر يقول نصر أبو زيد: "إنَّ ارتباط ظاهري الشعر والكهانة بالجنِّ في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربيِّ بإمكانية الاتصال بين البشر والجنِّ هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها"¹⁸. وقد أجمع المشركون على استخدام هذا الربط بين الوحي والكهانة والشعر كسلاح صدِّ أمام النبي ودعوته، ونشره بين أهل مكة وبين القبائل؛ لتصرف الناس عن الاستماع للنبي، وتحوّل بينهم وبين الدخول في الإسلام، وهو ما حكاه القرآن عنهم في أكثر من آية، منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: 103). في الآية إحدى أشهر الشبهات التي قالها المشركون لإنكار النبوة والوحي، والتي أخذها المستشرقون ونقلها العلمانيون، وهي أن القرآن إنما هو منقول عن الكتب السابقة، وأنَّ النبي أخذ ذلك عن بعض أهل الكتاب، وفي الآية تحديد بأنَّه شخص¹⁹ بدليل استخدام اسم

¹⁸ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1990م)، 38.

¹⁹ قيل إن اسمه جبر أو بلعام وهو غلامٌ روميٌّ كان مولى لعامر بن الحضرمي، وكان يصنع السيوف ويقرأ الإنجيل، فزعم خاصة المشركين أن النبي أخذ منه. لمعرفة المزيد انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية، 1984م)، 14، 286، 287.

الموصول المفرد له في "لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ"، وقد "اتَّهَمُوهُ بِأَنَّهُ يَتَعَلَّمُ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ مِنْ غَيْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ يُظْهِرُهَا مِنْ نَفْسِهِ وَيَزْعَمُ أَنَّهُ إِنَّمَا عَرَفَهَا بِالْوَحْيِ وَهُوَ كَاذِبٌ فِيهِ"²⁰.

ومنها قولهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ (الفرقان: 4). اتهم المشركون النبي بأن ما يُحدِّثهم به من قرآنٍ إنما هو إفكٌ وافتراءٌ قد أعانه على وضعه بعضُ الموالي من أهل الكتاب الذين كانوا يقرأون التوراة ويحدِّثون أحاديث منها، فلمَّا أسلموا تعهدهم النبي، ولذلك قال المشركون هذه الفِزْيَةَ لنبي إلهية الوحي، وبأن ما يحدِّث به النبي إنما هو منقولٌ عن أحاديث التوراة والإنجيل²¹.

والآية مبنية على أسلوب القصر بـ "إن" و"إلا"، وهو يُفيد حصرَ المشركين لأقوال النبي وقرآنه في أمرين، هما: "أن يكون افتري بعضه من نفسه، وأعانه قومٌ على بعضه"²²، ومن أقوالهم المشككة في تلقي النبي القرآن من الوحي: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: 5).

كذلك ادَّعى بعض المشركين أن الذي يأتي محمداً ﷺ شيطانٌ لا ملكٌ، فقد أثبت البخاري في صحيحه أن امرأةً قالت للرسول ﷺ ساخرةً: "إني لأرُجو أن يكون شيطانك قد تركك، لم أره قريبتك مُنذُ ليلتين أو ثلاثٍ، قال: فأَنْزَلَ اللهُ عز وجل: وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى"²³.

ولقد كذب الله هذه الافتراءات، وأكد في كتابه العزيز أن القرآن من عنده، نزل به الوحي على نبيه الكريم، كذلك أكَّد اللهُ جلَّ جلاله في كتابه العزيز في أكثر من آية انتفاء العلاقة بين النبي ﷺ والشياطين، ونفى نفياً قاطعاً تنزُّلَ الشياطين بالقرآن، يقول تعالى: ﴿وَمَا تَنزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْرُؤُونَ﴾ (الشعراء: 212)، وقوله: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (التكوير: 27)، وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 102)

وقد أكَّد بعضُ المستشرقين المعتدلين وجودَ الوحي، وصدقَ النبي فيما أخبر به ونُقِلَ عنه، يقول المستشرق الفرنسي ريجس بلاشير في ذلك: "إنَّ معجزةَ النبي الحقيقيةَ والوحيدةَ هي إبلاغُ الناس رسالة ذات روعةٍ أدبيةٍ لا مثل، وعندما قال عنه المكِّيون والمشركون إنه شاعرٌ، أو حين عرضوا بأن مصدرَ الوحي جيٌّ معروفٌ أزال اللهُ عنه هذه التهمة: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ

²⁰ الرازي، التفسير الكبير (بيروت: دار الفكر، ط1، 1401هـ/1981م)، 20: 19.

²¹ لمعرفة سبب نزول الآية وتحديد هؤلاء الموالي انظر: الرازي، التفسير الكبير، 24: 50، وكذلك ابن عاشور، التحرير والتنوير، 18: 323، 324.

²² ابن عاشور، التحرير والتنوير، 18: 323. (هكذا ورد الاستشهاد بنصه في تفسير ابن عاشور، وليس فيه خطأ).

²³ البخاري، الصحيح (كراتشي: باكستان، البشري، 1437هـ/2016م)، كتاب التفسير، باب سورة الضحى، حديث رقم 4950، ص2251، ومسلم، صحيح مسلم، تخريج. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1412هـ/1991م)، كتاب الجهاد والسير، باب ما لقي النبي من أذى المشركين والمنافقين، حديث رقم: 1797، ص1422، من حديث جندب بن سفيان رضي الله عنه.

مَنْهُ تُوقَدُونَ ﴿ (يس:79، 80) و(يس:69، 70). وهكذا يطرح هذا الوحي البالغ جماله حد الإعجاز، الواثق بحمل الناس بقوة بيانه على الهداية²⁴.

ويقول العالم الإنجليزي (لايتنز Laytinz): "بقدر ما أعرف ديئي اليهود والنصارى أقول بأن ما علمه محمد ليس اقتباساً، بل قد أوجي إليه به، ولا ريب بذلك، طالما نؤمن بأنه جاءنا وحي من لدن عزيز حكيم"²⁵.

إن التشكيك في إلهية الوحي، والقول بأنه وليد خيال النبي ﷺ دعوة كل المشككين في الإسلام ونبيه عبر العصور، فقد بدأها المشركون في زمن النبي، وتناقلها بعض المستشرقون الحاقدين على الإسلام ونبيه، وتأثر بها العلمانيون المسلمون الذين تربوا على الفكر الغربي، وفشلوا جميعاً في إثبات ذلك، فقد بقي النبي ﷺ أربعين سنة قبل النبوة، ولم يُعرف عنه أنه نظم الشعر، أو ألقى الخطب. فكيف تحقق كل ذلك فجأة وعلى هذا المستوى البديع لفظاً ومعنى وإيقاعاً وتصويراً.

كما أن النبي ﷺ في خلال دعوته كان يواجه من المواقف المحرجة ما يحتاج أي شخص في تلك اللحظات إلى الإسراع في حلها، ولكن مع ذلك تمضي الليالي والأيام تتبعها الليالي والأيام، ولا يجد النبي ﷺ في شأنها قرآناً يقرؤه على الناس كحادثة الإفك وغيرها، فلو كان القرآن من عنده لما احتاج شهراً ليأتيه الوحي فيفصح كذب من أتته زوجته البريئة العفيفة عائشة²⁶.

كما أن القرآن لو كان من نظم النبي ﷺ لتشابه أسلوبه مع أسلوب الأحاديث النبوية، وهو ما لم نجده في الأسلوبين، فالقارئ لهما يعلم أن الفرق بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث كالفرق بين الخالق والمخلوق، ناهيك عن الهيبة التي يشعر بها قارئ القرآن وهو ما لانجده عند قراءة الحديث النبوي، كما أن استواء الأسلوب القرآني في جميع سور القرآن من بدئه إلى نهايته وعلى اختلاف موضوعاته ومعانيه، يدل على استحالة قدرة النبي البشرية على صياغة القرآن بهذه الطريقة الواحدة والمؤثرة من أول القرآن إلى آخره، وهو ما أكدته الله تعالى في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 4: 82).

فضلا عما يحتويه القرآن من الغيوب الماضية والمستقبلية وبعض الحقائق العلمية أو الإشارات العلمية مما يستحيل مع وجودها فيه نسبة ذلك إلى النبي ذلك العربي الأمي ابن البيئة الصحراوية البسيطة.

السياق الرابع: أنواع الشعراء في القرآن

لخطورة دور الكلمة على العقول ولشدة تأثيرها على القلوب، ولقدرتها على توجيه الأفراد والمجتمعات، خاصة في عصر كانت ثقافة الكلمة الشعرية هي الثقافة التي تميز بها العقول، بل والقبائل، حاول القرآن - بعد أن نفى عن

²⁴ ريجس بلاشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة. إبراهيم الكيلاني (دمشق: وزارة الثقافة، 1974م)، 14،

15.

²⁵ لايتنز، دين الإسلام، ترجمة. عبد الوهاب سليم التنير (دمشق: المكتبة السلفية، ط2، 1342هـ)، 4-6.

²⁶ محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن (الكويت: دار القلم، بدون تاريخ)، 23، 24.

النبيّ صفة الشاعرية - أن يغرس في هذه الثقافة الشعرية مفاهيمه الدينية ودعوته الأخلاقية؛ ليكون الشعر أداةً خادمةً للدين وتعاليمه.

وفي هذا الإطار، قدّم القرآن مقياساً فنياً جديداً على الشعر يمكن من خلاله الحكم على الشعر وعلى قائله، وهو ما يعني فرض رقابة وإن كانت تقييميةً على ما يجب أن ينظّمه الشاعر ويلقيه على الناس، وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: 222-227).

وهذا التقسيم للشعراء إلى صالحين ومفسدين، مُلتزمين بالدين وغير مُلتزمين، دأعين إلى الفضائل أو غير عابئين، جديداً على الشعر العربي وعلى الثقافة الشعرية العربية وعلى تذوق الشعر وتقييمه آنذاك، وهو حكم لا يرتبط بمقياسٍ فنيٍّ إبداعيٍّ بقدر ما يرتبط بالتعبير عن مقاصد الدين، فالدين أراد أن يكون الشعر تابعاً له وفي خدمته وخدمة رجاله في نشر الدعوة أو محاربة الأعداء، أو في نشر الفضيلة ومحاربة الرذيلة؛ وفي ترك كلِّ ما يحرك الغرائز أو يُثير الأحقاد والضغائن وربّما هذا ما أدّى إلى قلّة الشعر والشعراء في فترة البعثة وفترة الخلفاء الراشدين، كما أدّى إلى حكم بعض النقاد بضعف شعر هذه الفترة وقلّة الشعر والشعراء البارزين في هذه الحقبة، بل وضعف شعر الشعراء الذين أسلموا وعلى رأسهم حسان بن ثابت، وتوفّق بعض الشعراء وعلى رأسهم لبيد بن ربيعة عن الشعر. وفي تفسير الزمخشري للاستثناء في قوله: "إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا" يعرض للممارسات الأخلاقية المقبولة من الشعراء فيقول: "استثنى الشعراء المؤمنين الصالحين الذين يُكثرون ذكر الله وتلاوة القرآن، وكان ذلك أغلب عليهم من الشعر، وإذا قالوا شعراً قالوه في توحيد الله والثناء عليه، والحكمة والموعظة والزهد والآداب الحسنة ومدح رسول الله ﷺ والصحابة وصلحاء الأمة، وما لا بأس به من المعاني التي لا يتلَطَّخون فيها بذنوب ولا يتلبَّسون بشائنة ولا منقصةٍ وكان هجاؤهم على سبيل الانتصار ممّن يهجوهم"²⁷.

إنّ الآية الكريمة تهدف إلى إثبات أنّ القرآن الكريم هو وحيُّ الله المنزَّل على رسوله الأمين الذي بلغه كما تلقّاه، وليس هو بشعرٍ ولا شيء آخر من إنتاج البشر. وفي ذلك يقول محمد مصطفى هداره: "وتنزيه القرآن الكريم عن أن يكون شعراً أو أن يكون الرسولُ شاعراً ليس طعنًا على الشعر بأيِّ صورةٍ من الصور ولا غصًا من قيمته، فالأمر لا يخرج عن كونه إقراراً لواقعٍ ثابتٍ لا شكَّ فيه"²⁸.

إنّ تكرار وصف المشركين للقرآن بالشعر، ووصف الرسول بالشاعرية يهدف في المقام الأول إلى إبعاد الناس عن الاستماع إلى القران خوفاً من شدّة تأثيره عليهم، كما حاولوا بذلك - كما يرى محمد مصطفى هداره: - "التهوين من

²⁷ الزمخشري، الكشاف، 4: 426.

²⁸ محمد مصطفى هداره، الشعر في صدر الإسلام والعصر الأموي (بيروت: دار النهضة العربية، 1995م)،

شأن معجزة الرسول فيصفون القرآن بالشعر ولهذا جاءت الآيات كلها في نفي أن يكون القرآن شعراً منسوباً إلى مشركي العرب ورداً على افتراءاتهم²⁹.

إنَّ القرآن في نفيه صفة الشعر عن القرآن، والشاعريَّة عن النبيِّ لم يقصد أن يحطَّ من قيمة الشعر ولا من قدر الشاعر، وإنَّما أراد إثبات حقيقة تتمثل في اختلاف القرآن عن الشعر، وأراد تصحيح أكاذيب أراد المشركون من ورائها سلبَ الصفة الإلهيَّة عن القرآن، ونسبة ذلك إلى شاعر مجنون أو إلى شيطانه كما كان شائعاً بين العرب بأنَّ لكلَّ شاعرٍ شيطاناً يُلقِي الشعرَ عليه، وهو ما يغضُّ من قداسة النصِّ القرآنيِّ.

خامساً: خواتيم سورة الشعراء قراءة ومناقشة

رَكَزَ الزمخشريُّ في تفسيره للآيات على السلوكيَّات غير الأخلاقيَّة المنبوذة من قِبَلِ الدين، فالدين لا يرضى عن قذف الحرائر والخوض في الأعراض، والتنازُبِ والفُحشِ في الغزل، وتزوير الحقائق بمدح الظالمين والسفهاء وهجاء العلماء وذوي الشرف، وهي سلوكيَّات لا يقوم بها ويرضاها ويدعو إليها إلا السفهاء الذين وصفتهم الآية بـ "الغاوون"، وقد ذهب الزمخشريُّ إلى أنَّ المراد بالغاوين هم: "الراوون، وقيل: شياطين الشعر، وقيل: هم شعراء قريش عبد الله بن الزبيري، وهبيرة بن وهب، ومسافح بن عبد مناف، وأبو عزة الجُمحيِّ، ومن ثقيف أميَّة بن أبي الصلت، قالوا: نحن نقول مثل قول محمَّد وكانوا يهجونه ويجتمع إليهم الأعراب من قولهم يستمعون أشعارهم وأهاجهم"³⁰.

وقد رفض محمد هدّارة ما ذهب إليه الزمخشريُّ في تفسيره لكلمة "الغاوون"، وتحديدته السابق لها، كما رفض أن يكون أحدٌ ممَّا ذكره الزمخشريُّ داخلاً تحت معنى "الغاوون"، بل يذهب إلى أنَّ معنى "الغاوون" هم الأعراب الذين يسمعون لشعراء قريش، فيقول: "ولعلَّ الأقرب إلى التصور أن يكون هؤلاء الغواة هم الأعراب الذين يجتمعون إلى شعراء قريش المشركين يستمعون أشعارهم وأهاجهم في الرسول ورسالته"³¹.

ورغم اتفاق مع محمد هدّارة في رفضه لتفسير الزمخشريِّ لمعنى كلمة "الغاوون"، فإنَّي أخالفه في تحديده لمعنى "الغاوون" بالأعراب الذين يسمعون لشعراء قريش المشركين. فلماذا الأعراب تحديداً دون غيرهم؟!

إنَّ فكرة تحديد معنى "الغاوون" في الآية، بالزمان والمكان - في رأيي - تُغلق انفتاحيَّة المعنى واستمراريتيَّة، وتقضي على اتساع دلالاته وفعاليتيَّتها، خاصَّة في نصِّ مقدَّسٍ تكفل الله باستمراريَّة إعجازه على اختلاف الأزمنة والأمكنه، ومن ثمَّ فإنَّ محاولة المفسِّرين تحديد المعاني وقصرها على دلالات بعينها هو أمرٌ يُخالف انفتاح الخطاب القرآنيِّ، بل يُخالف دعوة القرآن للتحديِّ اللُّغويِّ لكلِّ العصور، ماذا يُفيد الآية لو أننا حدّدنا معناها في "الرواة" أو "الشياطين"، أو "شعراء قريش" كما ذكر الزمخشريُّ، أو إلى حصرها في فئة واحدة وهي "الأعراب" كما ذهب هدّارة، إنَّ ذلك قتلٌ للمعنى، فإذا ذهبنا مع الزمخشريِّ في أنَّ معنى "الغاوون" هو "الرواة" الذين ينقلون الشعر من الشاعر إلى الجمهور، فماذا نقول عن زماننا، فقد توقَّفت رواية الشعر منذ زمن، وأصبحت الأشعار مطبوعةً في كتب،

²⁹ هدّاره، الشعر في صدر الإسلام والعصر الأموي، 74.

³⁰ الزمخشري، الكشاف، 4: 425.

³¹ هدّاره، الشعر في صدر الإسلام والعصر الأموي، 77.

وأصبحت هناك مطابعٌ ودورُ النشرِ والمؤسَّساتِ العالميَّة والمحلِّيَّة، بل تجاوزنا ذلك إلى عصرِ الكتابِ الإلكترونيِّ، والمدوَّناتِ وصفحاتِ النشرِ المنتشرة عبر وسائلِ التواصل الاجتماعي المختلفة. فهل يمكن أن نتوقَّف بالمعنى عند "الرواة" فقط؟!

إنَّ المعنى المراد من كلمة "الغاوون" - عندي - ليس محصوراً في فئةٍ ترتبط بزمانٍ مَضَى أو كائنٍ أو آتٍ، أو بمكانٍ يتقيَّد ببيئةٍ دُونَ أُخرى، بل هو معنًى مُنْفَتِحٌ على الزمان والمكان، يَتَّسِعُ ليشمل كلَّ من يتعامل مع الشعر من مبدعٍ ومتلقيٍّ وداعمٍ وناقِلٍ (مهما اختلفت وسيلةُ النقلِ) من خرج عن الحدودِ الدينيَّة والأخلاقيَّة وانساق خلف أهوائه وشهواته غيرَ عابئٍ بأضرار ذلك الخروج والانحرافِ على المجتمع، وذلك الخروج والانحراف ليس قاصراً على "الرواة" كما ذكر الزمخشري، ولا "الأعراب" كما ذكر هَذارة بل هو وصف يشمل كلَّ من يحاول توظيف الشعر لخدمة انحرافه الأخلاقيِّ والسلوكيِّ على اختلاف الزمان والمكان.

ويحاول محمد نجيب البهبيتي تربيَّة الشعر والشعراء من اتَّهَم القرآن لهم بالغواية عن طريق التحليل النحويِّ والتاريخيِّ، فيقول: "إنَّ حكم النحو العربيَّ أنَّ الضميرَ يعود إلى أقرب الأسماء إليه. وبالنظر إلى قوله - تعالى -: "والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون" فإنَّ الضميرَ في "يهيمون" راجع إلى أقرب الأسماء إليه وهو "الغاوون" وليس الشعراء، وفضلاً عن حكم النحو العربيِّ ومُقْتَضَاهُ فإنَّ الكاتبَ يرى أنَّ: "تساوق الآيات مع مَجْرَى السورة كلَّها في دلالاتها على الموضوع الأساسي الذي تُعَالِجُهُ وهو التفريق بين الوحي القرآنيِّ ومصادره وبين مصادر علم الشعراء، كلُّ هذه تكادُ تُصَوِّبُ عودةَ الضمير على "الغاوون" في الآية"³².

ولا أدري لماذا كلُّ هذا الجهد والتكلف في إبعاد صفة "الهيام في كلِّ واد" و"الغواية" المذكورتين في الآية عن الشعراء وإصاقها بمن يتأثرون بهم ويستمعون إليهم؛ لأننا ما دُمنا مُتَّفِقِينَ على وجودِ غُوايةٍ وهيامٍ بالشعر وبالشعراء؛ فإنَّ اتَّهَامَ مصدرِ هذه الغوايةِ وهم الشعراء أَوْلَى، ووصفَهُ به أجدُرُّ وأدقُّ من المستمعين إليهم، هذه واحدة.

الأخرى، أنه حسب الطرج النحوي - الذي تبناه البهبيتي - أننا إذا تتبعنا الآية اللاحقة التي تقول: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾، ألفينا أن ضمير (واو الجماعة) في الفعلين يعود على الشعراء وليس على الغاوين؛ لأن الشعراء هم الذين يقولون ما لا يفعلون وليس الغاوون.

ولم يتوقَّف البهبيتي عن نفي الهيام والغُوايةِ عن الشعراء، بل راح يُقَيِّدُ كلمةَ الشعراء الواردة في الآية بشعراء الملاحم العربيَّة التي اتَّسمت أقوالُهُم وأخبارُهُم بالتنافُرِ والتبايُنِ الشديدين، ولذلك نراه يخرج الشعراءَ الجاهليين الذين وصلت إلينا أشعارُهُم من وصف الآية، بل ويخرج - أيضاً - شعراءَ قريش أو الذين وقفوا مع قريش ضدَّ الدعوة الإسلاميَّة الذين ذكرهم الزمخشريُّ فيما سبق، وإنَّما الشعراء المعنيين بالآيات - كما يرى الكاتب - والشعر الذي وقع عليه الذمُّ هو الشعر القديم شعر الأوائل الذي: "دار حول جيلجامش أي ذي القرنين، وليس الشعر

³² محمد نجيب البهبيتي، المعلقة العربية الأولى أو عند جذور التاريخ (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1،

الجديد الذي ظنَّ المفسِّرون أنَّه من قبيل المدح والهجاء... ولكنَّه الشعرُ القصصِيُّ الذي هو خبرٌ منقولٌ أو كذبٌ فنيٌّ، فالشاعر لم يُكابدْ ولم يفعلْه وإنما هو به وفيه قَوْلٌ غيرُ فَعَالٍ على حين أنَّه في الغنائِي قائلٌ، كابدَ وفعل "33. إنَّ محاولةَ تبرئة الشعر وإخراج الشعراء من دائرة النقد القرآنيِّ لهم، والتمخُّل في إيجاد تأويلات بعيدة وغريبة لذلك، أمرٌ- في رأيي- غيرُ منطقيٍّ وغيرُ مُجدِّ، فكأنَّ هؤلاء يرفضون أن يكون القرآن قد هاجم الشعر والشعراء، أو أنَّهم يرون- لِحُبِّهم للشعر- أنَّ الشعر فوق هذا، فلا يجب إخضاعه للدينيِّ أو لأيِّ سلطةٍ أخرى، أو أنَّهم يخشون أن يسطدم موقفهم المؤمن بحرية الشعر والشاعر بقداسة الدينيِّ فيلجأوون إلى التأويلات البعيدة التي يحاولون بها إثبات أنَّ الدين لم يحاول أن يفرض توجهه على الشعري، وهم في ذلك متغافلون عمَّا فعله الدين في الحياة العربيَّة، وما كان يهدف إليه من بناء دولة جديدة لتلك الطبيعة الجاهلية في الشكل والمضمون، وهو ما يتطلَّب بسط الدين سلطانه على كلِّ ما يوجَّه العقول والقلوب والمشاعر وعلى رأسها الشعر، بوصفه فنَّ العربيَّة الأوحد.

المبحث الثاني: موقف السنة من الشعر

تتميَّز السنةُ بأنَّها تحتوي على النماذج التطبيقية التي تقرب إلينا المفاهيم، وتحدِّد لنا أحكام القرآن ومواقفه، وفيما يخصُّ موضوعنا من محاولة الدين السيطرة على الشعر وإخضاعه له، وتحديد منهجه وموضوعاته وفرض معجم لغويٍّ وقيميٍّ، نجد أنَّ موقفَ السنَّة النبويَّة جاء متوافقًا مع موقف القرآن من الشعر، فلم يتَّخذ النبيُّ ﷺ موقفًا معاديًا من الشعر، ولم يُعلن فسق الشعراء وضلالَتهم، بل إنَّ غالبَ مواقف النبيِّ وأحاديثه جاءت دالةً على حُبِّ النبيِّ للشعر، وقناعته بدور الشعر ومكانة الشعراء في بناء الدولة الإسلاميَّة وفي مواجهة خصومها، ولذا نجد النبيَّ ﷺ قرَّب إليه الشعراء وأخذهم حُمأةً يزودون عنه وعن دعوته بالكلمة، بل ذهب - عليه الصلاة والسلام- إلى أن جهادهم بالكلمة أشدُّ وقعًا على الكافرين من وقع السيوف والسهام. ويمكن حصر الأحاديث والأخبار المنسوبة إلى النبيِّ ﷺ في حديثه عن الشعر إلى قسمين:

الأول: أحاديثُ تُثبِتُ ثناء النبيِّ على الشعر ومدحه له، والآخر: أحاديثُ نقلت ذمَّ النبيِّ ﷺ للشعر والشعراء. وتناولي - هنا- لا ينشغلُ بالحديث عن الحلِّ والحُرمة فقد كفانا القرآنُ بِنُصُوصِهِ الواضحة في حديثه عن الشعر، عدم الخوض في مثل هذا الجدل، فلا يمكن أن يُحرَمَ القرآنُ مصدرَ فصاحة العرب التي جاء مُتَحَدِّيًا لها؛ وما أريد الحديث عنه هو محاولة النبيِّ ﷺ - أيضًا - توجيه الشعر لخدمة الدين واستثماره في سبيل نُصْرَةِ الدعوة وبناء المجتمع الإسلامي، وهو ما سأحاول إيضاحه في مواقف النبي الآتية:

1. **الموقف الأول: مدح الرسول للشعر وثنائه عليه:** وردت مجموعة من الأحاديث تبين إعجاب النبيِّ ﷺ

وثنائه عليه ودعوته إليه، ويمكن تقسيمها إلى قسمين، وهما:

1.1. **القسم الأول: أحاديث تكشف إعجاب النبي بالشعر وتبيين ثناءه عليه:**

ومنها ما رواه أبو داود عن النبي ﷺ في قوله: "إِنَّ من البيان لسحراً، وإنَّ من الشعر لحكماً"³⁴، وما رواه الإمام مسلم من استماع النبي ﷺ للشعر، فعن عمرو بن الشريد عن أبيه، قال: "رَدَفْتُ النَبِيَّ - ﷺ يَوْمًا، فقال: هل معك من شعر أُمَيَّةَ بنِ أَبِي الصَّلْتِ شَيْءٌ؟ قلت: نعم، قال: هيه، فَأَنْشَدْتُهُ بَيْتًا، فقال: هيه، ثم أَنْشَدْتُهُ بَيْتًا فقال: هيه حَتَّى أَنْشَدْتُهُ مِائَةَ بَيْتٍ"³⁵. وما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ قوله: "أشعرُ كلمة تكلمت بها العربُ كلمةٌ لبيد (ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ)"³⁶.

وفي أقوال النبي ﷺ هذه يقول المظفر بن الفضل العلوي (656هـ): "فجعل صَلَّى اللهُ عليه وسلم بعضَ الشعر جزءًا من الحكمة التي خصَّ اللهُ تعالى بها أنبياءه، ووصف بها أصفياه، وامتنَّ عليهم بذلك؛ إذ جعلهم مخصوصين بها من قبَلِهِ، ومغمورين بفخرها من جِهَتِهِ، وناهيك بذلك من فضيلةٍ للشعر والشعراء، ومزِيَّةٍ عَظَمَ بها قدرُ الأدب والأدباء"³⁷.

يفهم من حديثي مسلمٍ أنَّ النبي ﷺ كان على معرفةٍ بالشعر وبجمالِيَّاتِهِ وبشعرائِهِ، فقد حدَّدَ الاستماعَ إلى شعر ابن أبي الصلت على الرغم من كُفْرِهِ وعداوتِهِ للرسول وهو ما يعيِّن معرفته بخصائص شعر ابن أبي الصلت وتذوُّقَهُ له، كما أنَّ طلب النبي ﷺ من الصحابيِّ المزيدي من إنشاد الشعر يدلُّ على محبَّته للشعر وإقباله عليه، وعدم النفور منه، ويُرجع الإمام النووي - في شرحه للحديث - إعجاب النبي ﷺ بشعر أُمَيَّةَ بن أبي الصلت إلى طبيعة شعره المتحنَّفة، فيقول: "ومقصودُ الحديث أنَّ النبي ﷺ استحسنَ شعرَ أُمَيَّةَ واستزاد من إنشادِهِ لِمَا فِيهِ من الإقرار بالوحدانيَّةِ والبعث، ففيه جوارُ إنشادِ الشعر الذي لا فُحْشَ فيه وسماعه سواء شعراء الجاهليَّةِ وغيرهم، وأنَّ المذمومَ من الشعر الذي لا فُحْشَ فيه إنَّما هو الإكثارُ منه وكونُهُ غالبًا على الإنسان فأما يَسِيرُهُ فلا بأس بإنشاده وسماعه وحفظه"³⁸.

ويدلُّ حديثُ النبي ﷺ عن شطر "لبيد بن ربيعة" بأنَّه أصدقُ كلمةٍ شعريَّةٍ قالها شاعرٌ، على حاسة النقد الأدبي عند النبي ﷺ، كما أنَّ هذا الحصرَ والتحديدَ في شطر لبيد يدلُّ على كثرة استماع النبي ﷺ إلى الشعر واختياره منه ما يناسب ذائقته ومفهومه للشعر الجميل وهو التعبير عن التوحيد والدعوة إلى مكارم الأخلاق.

1.2. القسم الثاني: دعوة النبي ﷺ الشعراء المسلمين إلى قول الشعر في هجاء المشركين ونصرة الإسلام:

حثَّ النبي ﷺ الشعراء من أصحابه على نظم الشعر خاصَّة في سبيل نُصْرَةِ الدين والدِّبِّ عن عرض رسول الله والفخر بمنزلته ونسبه، وهجاء المشركين وكشف عيوبهم وفضح مسالبتهم، وقد عدَّ النبي ﷺ ذلك من العمل

³⁴ أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق. محمد عواده (جدة: دار الفُتَّة، ط1، 1419هـ)، 5: 257. والحكمة كما يُعرَّفُها ابن حجر هي: "القول الحقُّ الصادق المطابق للحق" انظر: ابن حجر، فتح الباري، ضبط وتبويب. محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: المكتبة السلفية، بدون تاريخ)، 10: 540.

³⁵ النووي، صحيح مسلم شرح النووي (القاهرة: دار الريان للتراث، 1407هـ)، 13: 11.

³⁶ النووي، شرح صحيح مسلم، 12: 12.

³⁷ المظفر بن فضل العلوي، نصره الإغريض في نُصْرَةِ القريض، تحقيق. نهى عارف الحسن (بيروت: دار

صادر، ط2، 1995م)، 353.

³⁸ النووي، شرح صحيح مسلم، 15: 12.

الصالح الذي يُتَاب عليه الشعراء، وقد نقل الحاكم في مستدرکه قول النبي ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ حَسَانَ بَرُوحِ الْقُدْسِ مَا نَافَحَ أَوْ فَاخَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ"³⁹.

وقد أمر النبي ﷺ - في إطار الحرب النفسية بينه وبين مشركي قريش - أصحابه من الشعراء بهجاء قريش وكشف كذبهم وبطلان عقيدتهم وفجر قاداتهم؛ ليفت ذلك من قريش ويكسر شوكتهم، ولذلك نجد النبي يقول لأصحابه في صيغة الأمر: "اهجوا قريشا، فإنه أشد عليهم من رشق النبل"⁴⁰.

وكذلك قوله آمراً حسان بن ثابت بالدفاع عنه وعن المسلمين: "يا حسان، أجب عن رسول الله. اللهم أيده بروح القدس"⁴¹. إن النبي ﷺ - هنا - لا يدعو حساناً وإخوانه من الشعراء المسلمين إلى قول الشعر فقط، بل الأهم أنه ﷺ يدعو لهم، ويطلب من الله إمدادهم وتأييدهم بروح القدس، وهو دعاء لم نعهده إلا في حروبه مع المشركين خاصة في ساعات العسر والشدة،

وكل هذا يدل على معرفة النبي بأهمية الشعر والفنون وكل الوسائل الإعلامية المعاصرة في حياة الأمة الإسلامية وأهمية حسن توظيفها ولذلك صار: "الشعراء الأتقياء معدودين في زمرة المجاهدين في سبيل الله، الدائين عن دينه المنافحين عن أهله، فنالوا بذلك شرف الجهاد في الدنيا، ويُرَجَى لَهُمْ فِي الآخِرَةِ زُلْفَى وَحُسْنُ مآب"⁴².

وقد ذكر ابن كثير (774هـ)، في تفسير خواتيم سورة الشعراء قول النبي إلى حسان: "اهجهم أو هاجهم وجبريل معك"⁴³، وفي تفسير ذات الآيات نقل الزمخشري قول النبي ﷺ لحسان: "اهجهم فوالذي نفسي بيده لهو أشد عليهم من النبل"⁴⁴.

وذكر الزمخشري - أيضاً - عن النبي ﷺ قوله: "قيل وروح القدس معك"⁴⁵، ويُحَظُّ على هذه الأخبار تحفيز النبي للشعراء على نظم الشعر في مواضع الدفاع عن الإسلام وعن شخصية الرسول والمسلمين، وهجاء أعداء الدين والمتربصين به. ولِيُعْطِ النبيُّ دعوته للشعراء مهابةً وتأثيراً، وليمنح هذا الشعر قيمةً وهولاء الشعراء مكانةً يربطه بالوحي والتأييد الإلهي، وكان الرسول في سبيل دعوته للشعراء إلى كتابة الشعر الدعوي المنصر للإسلام، يقول لهم: أنكم ستجدون التأييد من الله إذا جعلتم شعركم في سبيل الحق ونصرته وإنكار الباطل والتصدي لدعائه.

³⁹ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقيق. مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1422هـ/2002م)، 3: 55، ذكر مناقب حسان.

⁴⁰ مسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، حديث رقم 2490، ص1935.

⁴¹ البخاري، صحيح البخاري، رقم 2279، باب: هجاء المشركين.

⁴² ناصر بن عبد الرحمن الخنين، *الالتزام الإسلامي في الشعر* (الرياض: مؤسسة دار الأصاله للثقافة والنشر

والإعلام، ط1، 1408هـ/1987م)، 133.

⁴³ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 6: 222.

⁴⁴ الزمخشري، *الكشاف*، 4: 426.

⁴⁵ الزمخشري، *الكشاف*، 4: 427.

يقول سعيد فشوان عن حثّ الرسول الصحابة على الجهاد بالشعر: "وبهذا صار الدفاع عن الأُمَّة، والتعبير عن فكرها، وقيمها النبيلة من الوظائف الاجتماعية التي كَلَّفَ بها الشاعرُ في عصر صدر الإسلام"46.

2. الموقف الثاني: دم النبي للشعر: اتَّخَذَ ذَمُّ النَّبِيِّ للشعر والشعراء شكلين، الأوَّل: قولِي، والآخر: فعلِي.

2.1. الذَّمُّ القَوْلِيُّ:

ورد ذَمُّ النَّبِيِّ ﷺ للشعر في بعض الأخبار، نكتفي بذكر خبرين مشهورين، الأوَّل: ما أثبتته ابنُ قتيبة عن رسول الله ﷺ أنه قال عن امرئ القيس: "هو قائد الشعراء إلى النار" وفي خبرٍ آخر: "معه لواء الشعراء إلى النار"47، ويذكر في السياق ذاته قولَ رسول الله عن امرئ القيس لبعض أهل اليمن: "ذلك رجلٌ مذكورٌ في الدنيا شريفٌ فيها، منسيٌّ في الآخرة خاملٌ فيها يجي يوم القيامة معه لواء الشعراء إلى النار"48.

أمَّا الخبر الثاني فقد جاء فيما نقله مسلم في صحيحة بشرح النووي من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لأنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفَ الرَّجُلِ قِيحاً يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْراً"49، وبروايةٍ أخرى، وسند آخر خرجه مسلم – أيضاً- عن أبي سعيد الخدري أنه قال: بينما نحن نسير مع رسول الله ﷺ بالعِجِ إذ عَرَضَ شاعرٌ يُنشدُ فقال رسول الله ﷺ: "خذوا الشيطانَ أو امسكوا الشيطانَ لأنَّ يَمْتَلِيَّ جَوْفَ رَجُلٍ قِيحاً خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْراً"50.

وقد ذهب النوويُّ في شرحه للحديث إلى أن: "المراد أن يكون الشعرُ غالباً عليه مُستَوِلياً عليه بحيث يشغله عن القرآن وغيره من العلوم الشرعية"51.

وهو ما نقله أبو داود عن أبي علي اللؤلؤي قال: "بلغني عن أبي عبيدة أنه قال: وجهه، أن يمتلي قلبه حتى يشغله عن القرآن وذكر الله، فإذا كان القرآن العلم الغالب فليس جوفُ هذا عندنا ممتلئاً من الشعر"52.

وقد قيّد ابنُ حجر العسقلانيّ عموميّة لفظ الشعر الواردة في الحديث حيث قال: "إنَّ قولَهُ: "شعراء" ظاهره العموم في كلِّ شعرٍ لكنّه مخصوصٌ بما لم يكن مدحاً حقاً كمدحِ الله ورسوله وما اشتمل على الذكر والزهد وسائر المواعظ ممّا لا إفراط فيه"53.

46 سعيد فشوان، الدين والأخلاق في الشعر النظرة الإسلامية والرؤية الجمالية (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1985م)، 117.

47 ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق. أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1982م)، 1: 126.

48 ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 1: 127.

49 مسلم، صحيح مسلم، شرح النووي، 13: 14.

50 مسلم، صحيح مسلم شرح النووي، 12: 15.

51 مسلم، صحيح مسلم شرح النووي، 13: 14.

52 أبو داود، سنن أب داود، 5: 356.

53 ابن حجر، فتح الباري، 10: 549.

وبعد مناقشة ابن حجر لهذه الأخبار يصل إلى بيان الحكمة من زجر الناس عن الانشغال بالشعر، فيقول: "فجزهم عنه ليُقبلوا على القرآن وعلى ذكر الله تعالى وعبادته، فمن أخذ من ذلك ما أمر به لم يضره ما بقي عنده ممّا سوى ذلك"⁵⁴.

2.2. الدّمُ الفعليُّ: إهدار النبي لدم بعض الشعراء

خلال تأسيس النبي ﷺ لدولة الإسلام الناشئة الجديدة وفي أثناء صراعه مع اليهود والمشركين تعرّض له بعض شعر قريش واليهود بالهجاء، فأذوا النبي والصحابة ونالوا من عرضهم وهو ما استدعى من النبي ﷺ موقفاً حاسماً تجاه هؤلاء المتطاولين حتى يحفظ هيبة الدولة الناشئة ولا يترك لهؤلاء المتطاولين الفرصة للفت في عضد الدولة وإثارة الحزن بين صفوف المسلمين، فأعلن النبي ﷺ إهدار دم هؤلاء المتطاولين على أعراس المسلمين من شعراء الكفر، وينقسم هؤلاء إلى قسمين، شعراء أهدر النبي دمهم وقتلهم، وشعراء أهدر دمهم ثم عفا عنهم.

2.2.1. شعراء أهدر النبي دمهم وتم قتلهم:

نقلت لنا كتب التاريخ والسيرة أنّ النبي ﷺ أهدر دم بعض شعراء المشركين واليهود، ممّن أعلن العداوة للنبيّ وحاربه بالسلاح والقول، وهجا النبيّ والمسلمين وأذاهم في أنفسهم وأهليهم، ومن الشعراء الذين أهدر النبيّ دمهم (أبو عقل أحد بني عمرو بن عوف) وقد ظهر نفاق هذا الشاعر وهجا النبيّ بعد أن أمر الرسول بقتل الحارث بن سويد بن صامت، فقال:

| | |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| لَقَدْ عَشْتُ جِيناً وَمَا إِنْ أَرَى | مِنَ النَّاسِ دَاراً وَلَا مَجْمَعاً |
| أَجْزَمَ عُمُْ وُلّاً وَأَتَى إِلَى | مَنْيَبٍ سِرَاعاً إِذَا مَا دَعَا |
| فَصَدَّعَهُمْ رَاكِبٌ جَاءَهُمْ | خَالِلاً حَزَاماً لِيَشْتِي مَعَا |
| فَلَوْ كَانَ بِالْمُلْكِ صَدَقْتُمْ | وَبِالنَّصْرِ تَبَغْتُمْ تَبَعاً |

فقال رسول الله من لي بهذا الخبيث؟ فخرج سالم بن عمير فقتله⁵⁵.

ومنهم عبد الله بن خطل القرشي الأدرمي، كان شاعراً أسلم ثم ارتدّ وقتل رجلاً أنصاريّاً، وكان له قريبتان، وكان يأمرهما بأن تغنيا بهجاء الرسول، فأهدر الرسول ﷺ دمّه، فقتله أبو برزة الأسلمي⁵⁶.

⁵⁴ ابن حجر، فتح الباري، 10: 550.

⁵⁵ محمد بن عمر الواقدي، كتاب المغازي (بيئشن مشن، كلكتة، 1855م)، 173. وابن جرير الطبري (224-310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط4، بدون تاريخ)، 3: 59.

⁵⁶ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 3: 59، وابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق. مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مطبعة الحلبي، ط2، 1375هـ/1955م)، 2: 293.

ومنهم أبو عزة الجمحي، كان هجا رسول الله ﷺ فأسير يوم بدر كافراً، فقال: يارسول الله: إني ذو عيالٍ وحاجةٍ وقد عرفتُهما، فامنن عليّ من الله عليك. قال(رسول الله): نعم. على أن لا تعين علي، يريد بشعره، قال: نعم. فعاهدته وأطلق سراحه، ثم قال:-

ألا أبلغا عني النبي محمداً
بأنك حاق والمليك حميد
ولكن إذا ذكرت بذراً وأهلها
تأوه مني أعظم وجلود

ثم عاد في هجائه، وأسير يوم أحد، فقال يارسول: من عليّ، من الله عليك. فقال الرسول ﷺ لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، والله لا تمسح غارضيك بمكة بعدها وتقول: إني خدعت محمداً مرتين. اضرب عنقه يا عاصم بن ثابت، فصرت عنقه⁵⁷.

ومنهم - كذلك - عصماء بنت مروان، قالت أشعاراً تعيب الإسلام وأهله، وتحرّض على قتل النبي ومنها:

فبأست بني مالك والبيت
وعوف، وبأست بني الخزرج
أطغتم أتاوي غيركم
فلا من مراد ولا مدحج
ترجوناه بعد قتل الرؤوس
كما يزجي مرق المُنضج
ألا أنف يئني غيرة
فيقطع من أملي المُرْتجي⁵⁸

فقال رسول الله: ألا أخذ لي من ابنة مروان؟ فسمع ذلك عمير بن عدي الخطمي، ولما أمسى من تلك الليلة سرى عليها في بيتها فقتلها، ثم أصبح مع رسول الله ﷺ فقال: يارسول الله، إني قد قتلتها، فقال له الرسول: نصرت الله ورسوله يا عمير⁵⁹.

ومنهم كعب بن الأشرف اليهودي، كان يحرض على رسول الله ﷺ ويُشيد الأشعار في ذلك، ويبيكي قتل المشركين، ويتشبه بنساء النبي ونساء المسلمين، فأهدر الرسول ﷺ دمه، وقال: اللهم اكفني ابن الأشرف بما شئت، في إعلانه الشر، وقوله الأشعار، ثم قال: من لي بابن الأشرف فقد آذاني؟ فقال محمد بن مسلمة: أنا به يارسول الله. وأنا أقتله. قال: فافعل. فخرج في بعض أصحابه فقتله.

ومنهم أبو رافع سلام بن أبي الحقيق، شاعر يهودي، كان ممن حزب الأحزاب على الرسول، فاستأذن الأنصار في قتله وهو في داره⁶⁰.

⁵⁷ ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 367.

⁵⁸ انظر الأبيات: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المقرئ المتوفى 845هـ، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفنة والمتاع، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/1999م)، 1: 120، هامش رقم 2. وانظر الواقدي، كتاب المغازي، طبعة كلكتة، 172.

⁵⁹ المقرئ، إمتاع الأسماع، 1: 120.

⁶⁰ انظر في الموضوعين: ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 176.

2.2.2. شعراء أهدر النبي دمهم ثم عفا عنهم

هناك بعض الشعراء كان النبي ﷺ قد أهدر دماءهم، ولكن لم ينقذ الحكم فيهم، إمّا لهروبهم، أو لتوبتهم، وممن أهدر النبي دمّه وتاب أسيد بن أبي أناس، كان يهجو رسول الله، وحين قدّم قومه إلى رسول الله ليعلنوا إسلامهم هرب، فقال قومه للنبي ﷺ: يارسول الله، إنّ أسيد بن أبي أناس هرب، وتبرأنا منه إليك، وقد نال منك فأباح رسول الله دمّه - ولما كان عام الفتح كان أسيد فيمن أهدر دمّه، وحين أخبر بذلك قدم إلى رسول الله فقال: يا محمد أندرّت دمّ أسيد؟ قال: نعم. قال: أتقبل منه إن جاءك مؤمناً؟ قال: نعم. فوضع يده في يد النبي، فقال: يا محمد، هذه يدي في يدك، أشهد أنّك رسول الله، وأن لا إله إلا الله. فأمر رجلاً يصرخ، إنّ أسيد بن أبي أناس قد آمن وقد آمنه.

ومنهم كعب بن زهير بن أبي سلمى الذي يُعدُّ أشهر من عفا عنهم رسول الله ﷺ، لُدْيُوعِ قَصِيدَتِهِ التي تاب فيها، وللبردة التي أهداها النبي لكعب وتناقلها الخلفاء فيما بعد، وللمكان الذي أنشد فيه كعب القصيدة لرسول الله، كان كعب قد هجا النبي والإسلام، وأنكر على أخيه بغير إسلامه، فأهدر النبي دمّه، وقال من لقي منكم كعب بن زهير فليقتله. فكتب بغير إلى كعب: النجاء النجاء، فقد أهدر رسول الله دمك، وما أحسبك ناجياً، ودعاه إلى الإسلام والتوبة إلى رسول الله، فذهب كعب إلى النبي مُلْتَمِماً ودنا منه ومثل بين يديه وقال: أشهد أنّ لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. قال له الرسول: من أنت؟ قال: كعب بن زهير. فقبل الرسول توبته وأمنه فأنشد كعب بين يديه وفي صحن الكعبة قصيدته الشهيرة:

71

بَأَنْتَ سَعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَثْبُورٌ مُتَيِّمٌ إِثْرَهُهَا لَمْ يُفِدْ مَكْبُورٌ

فكساه النبي بُزْدَةً، اشتراها معاوية بن أبي سفيان من آل كعب بن زهير- بعده- بمالٍ كثيرٍ، وهي البردة التي يلبسها الخلفاء في العيدين⁶¹.

ومنهم الحارث بن هشام بن المغيرة القرشي، كان شاعراً شديد العداوة للرسول صلى الله عليه وسلم والإسلام، شهد بدمراً مع المشركين، استأمنت له أم هانئ بنت أبي طالب النبي فأمنته يوم الفتح وصفح عنه⁶².

الخاتمة والنتائج:

1. لم يرد في حديث القرآن عن الشعر والشعراء ما يدل على معاداة أو خصومة بين القرآن والشعر، بل جاء ما يدلُّ إقرار القرآن بأهميّة الشعر كفنٍّ يحمل طاقةً تعبيريةً شديدة التأثير على وجدان وفكر وسلوك الإنسان.

⁶¹ انظر في الموضوعين على الترتيب: ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 502، وأيضاً 2: 10، وأيضاً، شرح التبريزي على بانة سعاد لكعب بن زهير رضي الله عنه، تحقيق. عبد الرحيم يوسف الجمل (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2003م)، 20-24.

⁶² ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 10، وسامي مكي العاني، الإسلام والشعر (الكويت: عالم المعرفة، 1996م، عدد66)، 62.

2. تعددت سياقات الخطاب القرآني عن الشعر والشعراء، ولكنها اتخذت في جملتها سياق النفي: نفي شعرية القرآن، نفي شاعرية النبي، نفي إسناد القرآن لغير الله.
3. إن زعم مشركي قريش بشعرية القرآن وشاعرية النبي لا يعني اشتباه القرآن بالشعر عند المشركين، فقد كانوا على يقين من اختلاف القرآن عن سجع الكهان ونظم الشعراء، ولكنهم قصدوا من ذلك تشويش الأمر على عوام الناس حتى ينصرفوا عن النبي، وينفضوا من حوله.
4. لم يكن مقصد مشركي قريش من وصف النبي بالشاعر تحقير دور الشاعر، فقد كان الشعراء فخر أقوامهم، وكانوا من سادة قبائلهم، ولكن كان هدفهم الأول هو تكذيب النبي فيما حديثه عن نبوته وعن الوحي الذي ينزل عليه بالقرآن، ولذلك كثر وصف المشركين للنبي بالجنون؛ لما يعلمونه من سمو مكانة الشاعر بين الناس.
5. كانت طبيعة الخطاب القرآني القولية المعتمدة على تمايز الأسلوب وبلاغته، إضافة إلى غيبية المصدر أو إسناده إلى قوة غيبية تنزل به على النبي الكريم دافعاً منطقياً من وجهة نظر مشركي مكة ليُشَبَّهوا بالنبي بالشاعر، والقرآن بسجع الكهان ونظم الشعراء.
6. إن التشكيك في إلهية الوحي، والقول بأنه وليد خيال النبي دعوة كل المشككين في الإسلام ونبهه عبر العصور، فقد بدأها المشركون في زمن النبي، وتناقلها المستشرقون، وتأثر بها العلمانيون المسلمون، وفشلوا جميعاً في إثبات ذلك.
7. إن تقسيم القرآن للشعراء إلى شعراء صالحين وغير صالحين، لا يُعبّر عن رؤية فنية للشعر، وإنما يُعبّر المقصد الديني؛ فالدين أراد أن يكون الشعر تابعاً له وفي خدمته وخدمة رجاله في نشر الدعوة أو محاربة الأعداء، أو في نشر الفضيلة ومحاربة الرذيلة؛ وفي ترك كل ما يحرك الغرائز أو يثير الأحقاد والضغائن، وربما هذا ما أدى إلى قلة الشعر والشعراء في فترة البعثة وفترة الخلفاء الراشدين، كما أدى إلى حكم بعض النقاد بضعف شعر هذه الفترة.
8. نتج من سوء فهم بعض المفسرين والمحدثين والفقهاء لموقف القرآن والسنة من الشعر، أن قللوا من قيمة الشعر وقدر الشعراء، وحذر بعضهم من كثرة الاستماع إليه والانشغال به، وعلى النقيض من هؤلاء تكلف بعضهم عناء الدفاع عن الشعر، وتأويل بعض الآيات تأويلات بعيدة، يحاولون بها إثبات أن الدين لم يحاول أن يفرض قيمه وأخلاقه على الشعري، وهم في ذلك متغافلون عمّا فعله الدين في الحياة العربية، وما كان يهدف إليه من بناء دولة جديدة لتلك الطبيعة الجاهلية في الشكل والمضمون، وهو ما يتطلب بسط الدين سلطانه على كل ما يوجّه العقول والقلوب والمشاعر وعلى رأسها الشعر، بوصفه فنّ العربية الأوحى، وهو ما حاولته كل الفلسفات والأيدولوجيات والسياسات من فرض سطوتها على الفنون وصبغها بصبغتها، وتوظيفها في خدمتها.

9. جاء موقفُ السنَّةِ النبويَّةِ من الشعر مُتَوَافِقًا مع موقف القرآن، فلم يَتَّخِذِ النبيُّ موقفًا مُعَادِيًا من الشعر، ولم يُعَلِنِ فسقَ الشعراءِ وضلالَتَهُم، بل إنَّ غالبَ مواقف النبيِّ وأحاديثُهُ جاءت دالَّةً على حُبِّ النبيِّ للشعر، وقناعتِهِ بدور الشعر ومكانة الشعراء في بناء الدولة الإسلاميَّة وفي مواجهة خصومها.

المراجع

- ابن حجر، فتح الباري، ضبط وتبويب. محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: المكتبة السلفية، بدون تاريخ.
- ابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية، 1984م.
- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق. أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1982م.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق. سامي محمد سلامة، الرياض: دار طيبة، 1420هـ/1999م.
- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق. مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة: مطبعة الحلبي، ط2، 1375هـ/1955م.
- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق. محمد عوَّامه، جدَّة: دار القُبة، ط1، 1419هـ.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1990م.
- البهيتي، محمد نجيب، المعلقة العربية الأولى أو عند جذور التاريخ، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1986م.
- البهقي، شعب الإيمان، تحقيق. عبد العلي حامد، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2003م.
- التبريزي، شرح التبريزي على بانث سعاد لكعب بن زهير رضي الله عنه، تحقيق. عبد الرحيم يوسف الجمل، القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2003م.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق. مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1422هـ/2002م.
- الخنين، ناصر بن عبد الرحمن، الالتزام الإسلامي في الشعر، الرياض: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ط1، 1408هـ/1987م.
- دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، الكويت: دار القلم، بدون تاريخ.
- الرازي، التفسير الكبير، بيروت: دار الفكر، ط1، 1401هـ/1981م.
- الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق. عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ/1988م.
- الزمخشري، الكشاف، تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1418هـ/1998م.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق وشرح. عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1412هـ / 1992م.

الطبري، ابن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط4، بدون تاريخ.

الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر، ط1، 1422هـ / 2001م.

العاني، ساي مي، الإسلام والشعر، الكويت: عالم المعرفة، 1996م.

العلوي، المظفر بن فضل، نضرة الإغريض في نضرة القريض، تحقيق. نهى عارف الحسن، بيروت: دار صادر، ط2، 1995م.

فشوان، سعيد، الدين والأخلاق في الشعر النظرة الإسلامية والرؤية الجمالية، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1985م.

القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ / 2006م.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق. محمد عبد الحميد النميسي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ / 1999م.

النحاس، إعراب القرآن، اعتنى به. الشيخ خالد العلي، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1429هـ / 2008م.

النووي، شرح صحيح مسلم، القاهرة: دار الريان للتراث، 1407هـ.

هذّاره، محمد مصطفى، الشعر في صدر الإسلام والعصر الأموي، بيروت: دار النهضة العربيّة، 1995م.

الواقدي، محمد بن عمر، كتاب المغازي، بيتشن مشن، كلكتة، 1855م.

مسلم، صحيح مسلم، تخريج. محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1412هـ / 1991م.

Kaynakça

el-Âlevî, el-Muzaffer b. Fadl. *Nudret el-İğrîd fi Nusretil-Kârîd*. Thk. Nuha 'Ârifil-Hasan, Beyrut: Dar Sâdir, 2.Baskı, 1995.

el-Âni, Sâmî Mekkî. *el-İslam veş-Şiir*. el Kuveyt 'Âlemul-M'arife, 1996.

el-Behbîtî, Muhammed Necîp. *el-M'ûlleketul-'Arabiyyetul-ule*. ed-Darûl-Beydâ: Darûs-Sakafa, 1.Baskı, 1986.

el-Beyhakî. *Şü'abül'l-iman*. Thk. Abdulmudy Hamid. er-Riad: Mektebetur-Ruşd, 1.Baskı, 2003.

- Dirâz, Muhammed Abdullah. *en-Nebe'ü'l-'azîm: Nażarât cedîde fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, Ts.
- Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Avvame. Cedde: Dârul-Kubbe, 1. Baskı, 1419.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmü'n-naş Dirâse fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Heyêetul-Âmmetul-Misriyyetu lil-Kitap, 1990.
- Feşvân, Saîd. *ed-Din vel-Ahlâk fiş-Şiir en-Nazratul-İslamiyyetu ve er-Ruyetul-Cemâliyye*. Kahire: Mektebetul-Kahire el-Hadîse 1985.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, [el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn](#), Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârul-Kutübil-İlmiyye, 1422/2002.
- el-Hanîn, Nâsır b. Abdurrahman. *el-İltizâmul-İslâmiu fiş-Şiir*. er-Riyâd: Muessesetu Darûl-Asâla, 1.Baskı, 1408/ 1987.
- Heddara, Muhammed Mustafa. *eş-Şiir fi Sadril-İslam vel-Âsril-Umevî*. Beyrut: Darûn-Nahdatil-'Arabiyye, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru et-Tunusiyye, 1984.
- İbn Cerîr et-Taberî, [Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk](#). Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dârul-M'ârif, 4. Baskı, Ts.
- İbn Cerîr et-Taberî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî, Kahire: Dâr Hecr. 1422/2001.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî, Debt. Muhammed Fuât Abdulbâkî, Misir: el-Mektebetus-Selefiyye, Ts.*
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Saka ve Aharân. Beyrut: Dâru İhyaüt-Türâs-l- 'arabî, TS.
- İbn kesîr. [Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm](#), Thk. Samî Muhammed Selâme, Riyad: Dâru Tîbe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe. [eş-Şî'r ve's-şu'arâ](#). Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dârul-Meârif, 3.baskı, 1982.
- Kurtubî. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî ve Muhammed Ridvân, Beyrut: Dârul-Risâle, 1427/2006.
- el-Makrîzî. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâ'*. Thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî, Beyrut: Dârul-Kutübil-İlmiyye, 1. Baskı. 1420/1999.
- Müslim. [el-Câmi'u's-şahîḥ](#), Tehrîc. Muhammed Fuât Abdulbâkî, Beyrut: Dârul-Kutübil-İlmiyye, 1. Baskı, 1412/1991.
- en-Nehhâs. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Thk. Hâlidil- Ali. beyrut: Dâru'l-Mârife, 2. Baskı, 2008-1429
- en-Nevevî. *şerḥu Şaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc*, Kahire: Dâru er-Rayyân, 1407.
- er-Râzî. *Mefâtîhu'l-ğayb, et-Tefsîrû'l-kebîr*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1. baskı, 1401/1981.

Sîbeveyhi. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: el-Hanci, 3.Baskı 1412/1992.

et-Tebrîzî. *Şerhu Bânet Sü'âd (Şerhu Kaşîdeti Kâ'b b. Züheyr*. Thk. Abdürrahîm Yûsuf el-Cemel, Kahire: Mektebetul-Edêb, 1. Baskı, 2003.

Vâkîdî. *Kitâbü'l-Megâzî*. Bitçin Mişin: Kelekte, 1856.

el-Zeccâc. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Thk: Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1988.

el-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmiizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Müâvved, Riyad: Mektebetul-'Ubeykên, 1. Baskı, 1418/1998.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن والسنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

E-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Eylül/September)

دراسة المعجم العربي الحديث لسردار موتشالي

Serdar Mutçalı'nın Modern Arapça Sözlüğünü İnceleme

Study of the Modern Arabic Dictionary by Sardar Mouchali

حج أحمد البَيْلي - محمد عاكف

Hacı Ahmet ELBEYLİ* – Muhammed AKİF**

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye / Master's Student, Dicle University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Eloquence, Diyarbakır, Turkey.
tekbirs72@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-6073-976>.

**Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye / Assistant professor, Dicle University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Eloquence, Diyarbakır, Turkey.
m.ajghif@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>.

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02.07.2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05.07.2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30.07.2024

Atf/Citation: Elbeyli, Hacı Ahmet & Akif, Muhammed. "Serdar Mutçalı'nın Modern Arapça Sözlüğünü İnceleme". *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Eylül/September, 2024), 77-93.

ملخص

تناولت في هذا البحث المعجم العربي الحديث عربي- تركي لسردار موتشالي بالدراسة والتحليل، ومهدت البحث بتعريف المعجم ونشأة المعجم العربي وأنواعه، ثم درست المعجم المذكور من حيث الدراسات السابقة له، ومنهج تأليفه، وإيجابياته، وسلبياته من حيث أخطائه الصرفية، والنحوية، والإملائية، والمعجمية، والمطبعية، وفي الختام استخلصت النتائج المهمة من البحث، وأعقبته بتوصيات عامة لصناعة المعجم العربي التركي. وكان منهج بحثي في دراسته المنهج الوصفي والاستقرائي والتحليلي. وتكمن أهمية البحث في كون المعجم تضبط كلمات العربية لفظاً ومعنى، وتمثل وثيقة تاريخية لثقافة العرب ولغتهم، وحاجة المعجم المدرس إلى تصحيحات رغم طبعاته الجديدة.

الكلمات المفتاحية: المعجم الحديث، عربي- تركي، موتشالي، أنواع المعجم، تاريخ المعجم العربي.

Öz

Bu çalışmada, Serdar Mutçalı'nın Modern Arapça Sözlüğü incelenmiş ve analiz edilmiştir. Çalışmaya genel sözlük tanımı, Arapça sözlüğünün tarihi ve türleri ile başlanmıştır. Daha sonra, Mutçalı'nın sözlüğü öncesinde yapılan çalışmalar, tasnif yöntemi, olumlu ve olumsuz yönleri (dilbilgisi, dilyapısı, imla, sözlük ve tipografik hatalar) açısından incelenmiştir. Sonuç olarak, çalışmadan önemli sonuçlar çıkarılmış ve Arapça-Türkçe sözlük yapımı için genel öneriler sunulmuştur. Araştırma yöntemi betimsel, tümevarımlı ve analitik yöntemdir. Araştırmanın önemi, sözlüklerin Arapça kelimelerin telaffuzunu ve anlamını zaptetmesi, Arap kültürüne ve diline dair tarihî bir belgeyi temsil etmesi ve yeni baskılarına rağmen araştırma konusu olan sözlüğün düzeltilmeye muhtaç olmasından gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modern Sözlük, Arapça – Türkçe, Mutçalı, Sözlük Türleri, Arapça Sözlük Tarihi.

Abstract

This research delves into the study and analysis of Sardar Muchalı's Modern Arabic-Turkish Dictionary. The study commences with defining the dictionary, exploring the genesis and various types of Arabic dictionaries. It then meticulously examines the aforementioned dictionary, encompassing prior studies conducted on it, its compilation methodology, its positive aspects, and its shortcomings, including grammatical, linguistic, spelling, lexicographic, and typographical errors. Finally, the research culminates in extracting significant findings and offering general recommendations for the crafting of Arabic-Turkish dictionaries. The research methodology employed a descriptive and analytical approach. The significance of this research lies in the pivotal role of dictionaries in standardizing Arabic words both in terms of pronunciation and meaning. Moreover, dictionaries serve as historical repositories of Arab culture and language. Notably, the studied dictionary necessitates revisions despite its recent editions.

Keywords: Modern Dictionary, Arabic-Turkish, Muchalı, Types of Dictionaries, History of the Arabic Dictionary.

المقدمة:

تعد دراسة المعاجم العربية من أهم الدراسات التي نالت عناية فائقة من قبل الباحثين، فقد تناولت تصريف الكلمة المفردة ومعانيها، وقد كان الدافع الأساس لصناعة المعاجم هو بيان مفردات اللغة وتوضيحها، وارتبط ظهور المعاجم في البلاد العربية بمجيء الإسلام الذي كان الدافع الأساسي لمختلف علوم العربية، إضافة إلى عوامل أخرى منها أن القرآن والحديث يمثلان المصدرين الرئيسيين لتشريع الأحكام وسن القوانين، والخطأ في فهم الألفاظ قد يؤدي إلى نتائج خطيرة في الدنيا والآخرة، ومنها شرح اللغة للشعوب الإسلامية التي لم تكن العربية لغتهم الأم، وهذه الشعوب لا تفهم العربية بإحساسها بل عن طريق التلقين والتدوين، فهم بحاجة إلى مراجع تستوعب ألفاظ العربية ومعانيها.

لقد كانت المعاجم العربية في بدايتها عبارة عن رسائل صغيرة، ثم تتابع الجمع والتأليف إلى ظهور أول معجم عربي اعتنى بجمع وتنقيح جميع مفردات اللغة العربية، وهو "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي، ثم توالى ظهور المعاجم وتنوعها حتى ظهرت المعاجم ثنائية اللغة، ومنها المعاجم العربية-التركية، ومن أشهرها المعجم العربي الحديث لمؤلفه سردار موتشالي¹ الذي هو موضوع دراستنا.

موضوع البحث:

يركز هذا البحث على دراسة المعجم العربي الحديث لمؤلفه سردار موتشالي دراسةً وصفية استقرائية تحليلية، لنلقي الضوء على ملامحه التي تميز بها عن أمثاله، وجوانبه التي لم يوفق فيها، وما هي البدائل التي يمكن تقديمها لتلافي تلك الجوانب، ولإعداد معجم عربي يسد حاجة المجتمع العلمي في تركيا.

أسباب اختيار الموضوع:

رأيت أن أكثر معجم ثنائي متداول بين الأتراك المعجم العربي الحديث، ووجدت فيه مزايا وأخطاء؛ فأردت أن أدرسه دراسة وصفية تحليلية أبين فيها مزاياه وأنصح فيما يمكن تصحيحه واستدراكه نصيحة واجبة علي كمسلم، ولربما أضيف فائدة علمية أخدم بها العربية والمهتمين بها من الأتراك، وأسأل ربي أن ينفعني به في دنياي وآخرتي، وعاجل أمري وأجله.

الدراسات السابقة:

هناك دراسة تمس موضوع بحثنا من قريب وهي: مقالة نقدية حول المعجم العربي- التركي، المعجم العربي التركي لسردار موتشالي نموذجاً - حسين كونداي- مجلة كلية الإلهيات لجامعة أولوداغ- مجلد 21 العدد الثاني - سنة 2012. والجديد الذي يحاول البحث أن يطرحه هو ثلاثة أمور: الأول: التمهيد بدراسة توضح تصور المعجم ومفهومه، وتقديم موجزاً لتاريخ نشأة المعجم العربي، وتعدد أنواعه مع بيان موجز لها؛ لكي ننصف مؤلف المعجم ونعطي حقه من المدح والنصح، والثاني: التنويه إلى الأخطاء التي تم تلافيها وتصحيحها من طرف المؤلف في الطبعة اللاحقة للدراسات التي أهدت إليه عيوبه، والثالث: وضع معايير للمعجم الذي يحتاجه وسط العلم الديني والديني في تركيا.

الاختصارات:

د. ن: دون ناشر.

د. ت: دون تاريخ.

¹ ولد في مدينة دنيزلي سنة 1964، وانتقل مع أهله إلى إسطنبول وعمره 3 سنوات، تخرج في جامعة إسطنبول التقنية - كلية الإلكترونيات، فيما بعد درس كلية اللغة العربية وآدابها، صاحب دار دغريجيك.

د. ط: دون طبعة.

د.ع: دون رقم عدد للمجلة.

ح: حوالي.

ه: هجري.

م: ميلادي.

ق. ه: قبل الهجرة.

ق. م: قبل الميلاد.

ت: توفي.

1. تعريف المعجم ونشأة المعجم العربي وأنواعه:

1.1. تعريف المعجم:

1.1.1. المعجم لغة:

جاء في معجم العين في مادة (ع، ج، م)، العجم ضد العرب، ورجل أعجمي ليس عربي وامرأة عجماء، والعجمة، والعجماء كل دابة أو بهيمة. والعجماء كل صلاة لا يقرأ فيها، والأعجم كل كلام ليس بلغة عربية، والمعجم حروف الهجاء المقطعة لأنها أعجمية وتعجيم الكتاب تنقيطه كي تستقيم عجمته ويصح²، وفي لسان العرب: الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان عربي النسب، وأعجمت الكتاب ذهبت به إلى العجمة، وقالوا حروف المعجم أضافوا الحروف إلى المعجم، وكتاب معجم إذا أعجمه: كتبه بالنقط.³ أما في المعجم الوسيط فهو: ديوان لمفردات اللغة مرتبة على حروف المعجم⁴.

2.1.1. المعجم اصطلاحاً:

كتاب يضم بين دفتيه مفردات لغة ما معانيها واستعمالاتها في التراكيب المختلفة وكيفية نطقها وكتابتها مع ترتيب هذه المفردات بصورة الترتيب التي غالباً ما تكون مع الترتيب الهجائي، هنا المعجم كتاب لكن بشروط منها الترتيب واستعمال المعاني.

مرجع يشمل على كلمات لغة ما أو مصطلحات علم ما مرتبة ترتيباً خاصاً مع تعريف كل كلمة أو ذكر مرادفها أو نظيرها في لغة أخرى أو بيان اشتقاقها أو استعمالها أو معانيها المتعددة أو تاريخها أو لفظها⁵.

يقول ابن جني: أعجمت الكتاب إذا أبنته، وأوضحته فهو إذاً لسلب معنى الإبهام لا إثباته ويقول أيضاً: ألا ترى أن تصريف (ع، ج، م) أين وقعت في كلامهم إنما هو الإبهام وصف البيان⁶، هنا أيضاً نجد جاء المعجم بمعنى الكتاب.

² الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام العراقية، 1970)، "عجم"، 817.
³ محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، طبعة 3، 1414)، "عجم"، 386/12.
⁴ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (الأردن: دار عمران، 1985)، "عجم"، 589.
⁵ محمد علي الخولي، معجم اللغة النظري (بيروت: مكتبة لبنان، 1988)، 74.
⁶ أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص (القاهرة: دار الكتاب العربي عن دار الكتب المصرية، 1957)، 793.

أو مرجع يحتوي على الحقائق الخاصة بمدخله التي شملت مجالاً صار بَيِّن بطريقة⁷، أو مرجع يحتوي على كلمات مرتبة في الأغلب ترتيباً أبجدياً مصحوبة بمعلومات عن بنيتها وطرق نطقها، وظائفها ومعانيها وموقعها واستعمالاتها الاصطلاحية⁸.

2.1. نشأة المعجم العربي:

لم يؤثر عن العرب قبل الإسلام أي نوع من الدراسات اللغوية، وبعد الإسلام اهتموا أولاً بالعلوم الشرعية والإسلامية، وحين فرغوا أو كادوا اتجهوا إلى العلوم الأخرى، حيث جاء في تاريخ الخلفاء "لجلال الدين السيوطي" أنه منذ منتصف القرن الثاني هجري، بدأ علماء المسلمين يسجلون الحديث النبوي ويؤلفون في الفقه الإسلامي والتفسير القرآني. وبعد أن تم التدوين لهذه العلوم اتجه العلماء وجهة أخرى نحو تسجيل العلوم الغير شرعية ومن بينها اللغة والنحو⁹ بمعنى أن العلوم الشرعية تتقدم على النحو واللغة، ووجهة العلماء أولاً كانت منصبه نحو جمع علوم الشرعية، وبعدها انصرفوا إلى أشياء أخرى.

أما الأستاذ أحمد أمين فقال: "أكثر اللغة جمعت وكتبت في العصر العباسي الأول لا قبلها"¹⁰. أي ما قبل العصر العباسي كانت مجرد محاولات وحتى ما وجد في القرن الأول من تأملات نحوية أو محاولات لدراسة بعض المشاكل اللغوية كان الحافظ إليها إسلامياً، ولم يقصد لذاته وإنما اعتبره خادماً للنص القرآني وفي ذلك محاولات أبي الأسود الدؤلي لضبط المصحف بالشكل¹¹.

ومن المنطقي أن يكون البحث اللغوي عند العرب قد بدأ في شكل جمع المادة اللغوية، وأن يسبق ذلك الدرس النحوي، وقد تم هذا الجمع أولاً بطريقة المشافهة والحفظ ودون منهج معين في ترتيب المادة المجموعة أو تبويبها، أي الجمع كان لا يخضع لقوانين ولا قواعد، وعلى حد تعبير الأستاذ أحمد أمين: "كان المدونون الأولون للغة في هذا العصر يدونون المفردات حيثما اتفقت وكما يشير لهم سماعها، فقد يسمعون كلمة في الفرس وأخرى في الغيث وثالثة في الرجل القصير وهكذا.. فكانوا يقيدون ما يسمعون من غير ترتيب"¹²، أي هنا لم يراعوا الترتيب إنما كانوا يقيدون عشوائياً.

وبعد ذلك اتجه أهل اللغة إلى الترتيب والتصنيف والتعميم ورد النظر إلى النظر، كل بطريقته الخاصة التي رآها. فمنهم من صنف المادة اللغوية بحسب الموضوعات مثال: الخيل، الإبل، النبات، الشجر وأخرجها في شكل رسائل منفصلة ومنهم من اتجه إلى الشعر الجاهلي أو الإسلامي يدونه ويرويه ويشرح مفرداته الصعبة، ومنهم من اهتم ببعض الظواهر الخاصة التي لاحظها في بعض القبائل، وهكذا توجت هذه الجهود بظهور ما عرف بالمعجم اللغوية المنظمة التي كان رائدها الخليل بن أحمد الفراهيدي، وذلك بوضعه معجم العين¹³، ثم شهدت المعجم بعده مراحل عديدة.

يعد العمل المعجمي من أصعب مجالات نشاط علم اللغة فهو يتطلب مواصفات خاصة في صناعته، ويتطلب أيضاً الدقة، والصبر المتناهي، إلى جانب هذا فيستلزم معرفة كل شيء عن اللغة المعينة وخصائصه الملائمة لوحدها المعجمية، والنظام العام للغة كما يستلزم تكوين صورته الواضحة عن مستعمل المعجم وهدفه وتفكيره¹⁴، أي لا يستطيع أي أحد وضع معجم إلا إذا كان يتميز بما سبق ذكره، وأخذت لفظة معجم من عبارة "حروف المعجم" التي عرفت بها حروف الهجاء وهي الحروف التي تتميز عن سواها بالنقط¹⁵.

7 تمام حسان، *مناهج البحث اللغوي* (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990)، 233.

8 حلمي السيد، *المعجم الإنجليزي بين الماضي والحاضر* (الكويت: جامعة الكويت، 1978)، 13.

9 جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *تاريخ الخلفاء* (بيروت: دار احياء التراث العربي)، 181.

10 أحمد أمين، *ضحى الإسلام* (القاهرة: دار الكتب العربية)، 898.

11 جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *المنزهر* (بيروت: دار احياء التراث العربي)، 58.

12 أحمد أمين، *ضحى الإسلام*، 202.

13 أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن نديم، *الفهرست*، تحقيق: إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، طبعة 2، 1997/1417)، 28.

14 حسين نصار، *المعجم العربي نشأته وتطوره* (القاهرة: مكتبة مصر، طبعة 2)، 117/1.

15 ابن نديم، *الفهرست*، 107.

ويبدو أن لفظة المعجم أطلقت في ميادين أخرى ثم انتقلت من بعد إلى اللغة، وأقدم استعمال لهذا اللفظ في القرن الثالث هجري إلى التاسع هجري فقد روي أن برزخ بن محمد العرضي قد وضع كتاب معالي العروض على حروف المعجم¹⁶.

في حين أن المشتغلين في الحديث استعملوا لفظ معجم بهذا المعنى قبل سواهم، فوضع أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى كتاباً أسماه معجم الصحابة، ووضع أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز كتابه: المعجم الكبير والمعجم الصغير وبعد ذلك أطلقت هذه اللفظة على الكتب اللغوية التي تعالج الألفاظ فتناول كل ما يتصل بها لغوياً والتي تجمع الألفاظ المتصلة بمعنى أو بموضوع واحد أو رسالة أو كتاب أو باب من كتاب¹⁷.

وملخص القول هو أن السبب الأول والأخير في ظهور المعجم العربي هو الدين أي المسائل الدينية هي التي مهدت لهذا العمل، ومعناه لم يقتصر على المعجم في حد ذاته وإنما كان يشمل حتى الكتاب، وأنه مر بمراحل عدة حتى وصل إلى وضعه الراهن.

3.1. أنواع المعجم العربي:

كان لميلاد الرسائل اللغوية، أثر كبير في بناء المعجم اللغوي العربي، كما كانت نواة صلبة في صميم بنائه فيما بعد، وعليها كان المعول في بناء المعجم المدون¹⁸.

والظاهر أن اللغويين العرب في زمن ظهور هذه الرسائل، كان اهتمامهم منصبا على جميع المفردات الصعبة وشرحها، وتسمى عندهم "بالغريب" ومنه نشأت هذه الرسائل الإفرادية التي يقتصر دورها على معالجة موضوعات معينة مثل كتاب المطر، كتاب الخيل¹⁹، وهذا النوع من التأليف كان مرحلة لاحقة لمعاجم الموضوع الواحد، فسميت بمعاجم الموضوعات أو المعاني²⁰.

وتوالى التأليف في هذا النوع من المعاجم، حتى أدرك الخليل أنه لو ألفت مئات من الكتب على منوال الرسائل الموضوعية، لما أمكن حصر جميع مفردات اللغة، ولما سلمت المسألة من التكرار ولما آمنة اللغة من الضياع، سواء بالإهمال لها أو بإحلال العامية محلها.

وقد تمكن الخليل من حل هذه المشكلة، واخترع نظاماً من شأنه أن يحصر جميع المفردات، مع عدم التكرار في كتاب واحد ويضع لها دلالات محددة وهو ما اصطلح اللغويون العرب على تسميته بمعاجم الألفاظ.

1.3.1. معاجم الموضوعات:

"المعجم الموضوعي" واحد من أنواع المعاجم العربية، وقد لقي عناية كبيرة من مؤلفيه في العصر القديم، ومع ذلك لم ينل العناية نفسها التي نالتها المعاجم اللغوية من حيث الدراسة والبحث، ومن تعرض له فهو يكتفي بالإشارة السريعة، دون عمق في الدراسة، أو استقراء في البحث²¹.

وهي معاجم تقوم بتقديم الألفاظ المناسبة للمعاني التي تدور في أذهاننا ونريد لها ألفاظاً دقيقة تعبر عنها وتستوعبها، ولا تؤدي إلى لبس أو غرابة فيما يريد التعبير عنه²².

¹⁶ نضار، المعجم العربي، 1/1.

¹⁷ أحمد محمد عبد السميع، المعاجم العربية (بيروت: دار الفكر العربي، 1999)، 16.

¹⁸ ابن حويلي الأخرى ميدني، المعجم العربي من النشأة إلى الاكتمال (الجزائر: دار همومه، 2003)، 45.

¹⁹ الميدني، المعجم العربي، 46.

²⁰ محمود أحمد حسن المراني، دراسات في المكتبة العربية وتدوين التراث (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2002)، 71.

²¹ محمود سليمان ياقوت، معاجم الموضوعات في ضوء علم اللغة الحديث (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2002)، 15.

²² المراني، دراسات في المكتبة العربية، 70.

ويبدو أن الغاية من تأليف هذا النوع من المصنفات، إضافة لخدمة أغراض اللغة وبيان وجوهها، ومدخلها، وتلونات أبعادها، القصد التعليمي الذي يسعى لتقليد وجوه البحث اللغوي، ووضع مادة اللغة بين أيدي طلابها²³.

كما اهتم اللغويون والأدباء العرب منذ البداية بالتأليف في هذا الباب، فكانت لهم رسائل مختصرة، ثم وضعوا عددا من المعاجم تختلف حجما واستيعابا، فكانت المرحلة الأولى تأليف رسائل صغيرة، يختص كل منها بألفاظ معنى أو جنس من أجناس النبات أو الحيوان، أما المرحلة الثانية وهي تأليف كتب أوسع حجما،²⁴ وأشمل موضوعا من الرسائل، إذ يجمع كل كتاب عددا كبيرا من الأبواب والمعاني.

ومن هنا يمكن القول بأن البواكير الأولى لوضع المعاجم اللغوية تمثلت في كتب الغريب، سواء غريب القرآن أم الحديث أم غريب اللغة، والعناية بغريب هذه المصادر الهامة، كانت المقدمة للعناية بسائر اللغة شعرا ونثرا²⁵.

2.3.1. معاجم الغريب:

وتنقسم هذه المعاجم إلى: غريب القرآن، غريب الحديث، غريب اللغة.

وقد ورد أن أنس بن مالك قال: "إن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر: "وفاكهة وأباً" (عبس:31)، فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو التكلف يا عمر²⁶، وبهذا يعد التأليف في الغريب من أوليات التأليف اللغوي عند العرب.

3.3.1. معاجم المعرب والدخيل:

عاش العرب في جاهليتهم قبائل، تطلب كل منها الموطن الذي تسقط به الأمطار، وينمو فيه الكلى، ليرعاه حيوانها الذي تعيش عليه، وتنتفع به، وبلاد العرب ممتدة الأطراف، متباعدة الأرجاء، فبعد ذلك بين القبائل أحيانا، فاختلقت في مظاهر حياتها، ومنها لغاتها، ولكنه اختلاف لم يؤد إلى الانفصال التام، وإنما هو اختلاف في بعض المفردات اللغوية، وطرق اللفظ بها، وتأليفها في عبارات والمظاهر التي تصاحب التركيب، مع انحدار هذه اللغات جميعها من أم واحدة، فنظر العلماء إلى اللغات نظرة علمية صرفية، فنعتوا بعضها بالفصاحة، وبعضها الآخر بالرداءة، ولاحظوا أن أهل هذه اللغات الرديئة يعيشون على أطراف بلاد العرب، ويختلطون بأهالي البلاد الأجنبية التي تتأخمهم أو التي تعاملهم، ومن هنا سمي لغويو العرب هذه اللغات الإقليمية أو القبلية، اللغات أو اللهجات أما المفردات الأجنبية فسموها الدخيل والمعرب²⁷.

أما بالنسبة للمعرب والدخيل: فقد أشارت الرسائل اللغوية، ومعاجم الموضوعات إلى الكثير من الألفاظ غير العربية، وهي تندرج تحت مصطلح المعرب والدخيل.

فالمعرب يطلق على اللفظ الأجنبي الذي غيره العرب بالنقص في حروفه أو الزيادة أو القلب، وهذا اللفظ استعارة العرب الخالص من أمة أخرى في عصر الاحتجاج اللغوي.

ومن أمثلة المعرب كلمة "الآجر" وهو اللبن المحرق المعد للبناء، وهو فارسي معرب وفي تلك الكلمة عدة لغات: آجر، آجور، ياجور²⁸.

أما الدخيل فمأخوذ من قولهم: "فلان دخيل في بني فلان إذ كان من غيرهم فتدخل فيهم، والأثنى دخيل أيضا²⁹.

²³ عبد القادر عبد الجليل، المدارس المعجمية، دراسة في البنية التركيبية (عمان: دار الصفاء، 1999)، 48.

²⁴ مثل صفات الإبل، وصفات النبات وغيرها، كانت رسائل مختصرة، ثم جمعها كتاب "المخصص" لابن سيده.

²⁵ عبد السميع محمد أحمد، المعاجم العربية دراسة تحليلية (بور سعيد: دار الفكر العربي، طبعة 2، 1974)، 13.

²⁶ حافظ، الاستشهاد بالحديث الشريف، 28.

²⁷ نصار، المعجم العربي، 58/1.

²⁸ ياقوت، معاجم الموضوعات، 41.

²⁹ نصار، المعجم العربي، 58/1.

ومن أمثلة الدخيل "الآبنوس" مأخوذ من اليونانية وهو شجر كبير من أجود الأشجار الخشبية، خشبة أدكن اللون إلى السواد لتراكم الصمغ عليه، وهو صلب ثقيل لا يطفو على الماء، وأوراقه مركبة ريشية، وينبت بالسودان والحبشة³⁰.

ومن أمثلة معجم الدخيل (معجم الدخيل في اللغة العربية ولهجاتها، الدكتور ف. عبد الرحيم).

4.3.1. معاجم الألفاظ:

والملاحظ في هذه المعاجم بالنظر إلى عنوانها أنها اهتمت بالألفاظ تشرحها وتفسر معانيها الغامضة، إذ تقوم بشرح مفردات معينة، وتزيل ما يكتنفها من غموض، وتوضح ضروب اشتقاقاتها الممكنة والمستعملة حتى يسهل فهم مدلولها عند مصادفتها في سياق لغوي ما.

التزمت معاجم الألفاظ عدة أشكال في ترتيب حروف موادها، فكانت منها معاجم اعتمدت على الترتيب الصوتي، وأخرى على الترتيب الهجائي، والذي بدوره ينقسم إلى وضع الكلمة حسب أول حروفها، بعد تجريدها من الزوائد، ووضع الكلمة حسب حرفها الأول دون تجريدها، ووضع الكلمة حسب حرفها الأخير، والترتيب البنائي.

1.4.3.1. الترتيب الصوتي:

اتبعت في ترتيب المعجم مخارج الحروف بدءاً من أقصاها في الحلق ووصولاً إلى الشفتين، واضعة الكلمة وجميع تقلباتها من أبعد الحروف مخرجاً وعن طريق هذه التقلبات تحصر جميع الألفاظ التي استعملت أو تستعمل أو ستستعمل فيما بعد، فالكلمة الواحدة يمكن أن يولد منها عدد من الكلمات لا علاقة البتة بين دلالاتها، ومنها المستعمل ومنها المهمل، إما لتنافر حروفه، أو لأنه لم يستعمل بعد.

ورائد هذه المدرسة هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي اعتمد في ترتيب معجمه "العين" على مخارج الحروف التي رتبها على النحو التالي:

وهي (ع. ح. هـ. خ. غ)، (ق. ك)، (ج. ش. ض)، (ص. س. ز)، (ط. د. ت)، (ظ. ث. ذ)، (ر. ل. ن)، (ف. ب. م)، (و. ز. ي) وقد اتبع هذه الطريقة الخليل في كتابه "العين" والأزهري في التهذيب والقالبي في "البارع" والصاحب بن عباد في المحيط، وابن سيده في المحكم.

2.4.3.1. الترتيب الهجائي:

كان أول غرض لهذه الدراسة هو تجنب النظام الذي سارت عليه المدرسة السابقة، وفيه عسر ومشقة على القراء، فأهملت ترتيب الحروف على المخارج، وتمسكت بالترتيب الألفبائي، الذي قال عنه ابن دريد "إذ كانت الحروف المرتبطة على الألف باء بالقلوب أعقب وفي الأسماع أنفذ، وكان علم العامة بها كعلم الخاصة، وطالبها من هذه الجهة بعيداً من الحيرة، مشفياً على المراد"³¹.

وتنقسم هذه المدرسة في ترتيبها للحروف إلى ثلاثة أقسام:

1.2.4.3.1. وضع الكلمة حسب حرفها الأول:

وقد ظهر هذا النوع من المعجم، منذ وقت مبكر لا يتجاوز النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وأقدم معجم سلك هذا النظام هو معجم الجيم لأبي عمرو الشيباني³².

2.2.4.3.1. وضع الكلمة حسب حرفها الأخير:

³⁰ ياقوت، معاجم الموضوعات، 42.

³¹ نصار، المعجم العربي، 370/1.

³² زين كامل الخويسكي، المعاجم العربية قديماً وحديثاً (السويس: دار المعرفة الجامعية، 2007)، 57.

والقافية هي الحرف الذي تبنى عليه القصيدة، ويبدو أن توهج الحركة الأدبية بشكل عام وازدهار الشعر بشكل خاص منذ نهاية القرن الثاني الهجري وحتى القرن الخامس كان موجهاً لابتداع هذه الطريقة وهي النظر إلى الحرف الأخير من الكلمة بعد تجريدتها من الزيادة ورد الحرف إلى أصله فيجعلون الحرف الأخير من الكلمة باباً والحرف الأول فصلاً، وجعلوا الأبواب بعدد حروف الهجاء ثمانية وعشرين باباً وكل باب ينقسم إلى عدد من الفصول يزيد أو ينقص بحسب الكلمات المستعملة، والتي يتوافق أولها مع الفصل وآخرها مع الباب، فكلمة بدع مثلاً يبحث عنها في باب العين فصل الباء³³.

3.2.4.3.1. وضع الكلمة حسب أسبق الحروف:

يعد معجم الجمهرة لابن دريد أول المعاجم اللفظية الكاملة تأثراً بمعجم العين، من حيث اتباعه لنظام التقاليد، وهو مسمى المدرسة، ولعل في اتباعه لهذا النظام في هذه الفترة الزمانية من القرن الثالث الهجري، راجع إلى الخوف على اللغة من اللحن والعجمة لم يزولا بعد، وأن الحاجة إلى حصر الكلمات العربية حصراً شبه كامل ما زال يراود عقول الغيورين على هذه اللغة، ومع تمسكه بطريقة التقاليد ونظام الأبنية من حيث مبدأ الاشتقاق، فقد رجح الترتيب الألفبائي بطريقة الخاصة على طريقة مخارج الحروف، وبهذه الطريقة جمع بين طريقة التقاليد والطريقة الألفبائية.

5.3.1. معاجم ثنائية اللغة:

هناك نوع من المعاجم جمع بين اللغة العربية ولغة أجنبية مثل المعاجم التي تجمع بين اللغة العربية والانجليزية، أو العربية والتركية. وبحثنا هذا سوف ينصب على أحد المعاجم التي صدرت في تركيا وجمعت بين العربية والتركية، وهو المعجم العربي الحديث لمؤلفه سردار موتشالي.

2. دراسة المعجم العربي الحديث:

1.2. الدراسات السابقة له:

قبل الخوض في البحث سوف نستعرض أشهر المعاجم العربية - التركية في تركيا باختصار من حيث الخصائص، وعدد الصفحات، وزمان ومكان الطباعة؛ وذلك لندرك السياق الذي صدر فيه المعجم المقصود.

1- معجم اللغة:

المؤلف: حسين أطاي، مصطفى أطاي، ابراهيم أطاي

الخصائص: يعتبر أول معجم كبير وموسع حيث يقع في مجلدين، المجلد الأول حتى حرف الصاد والثاني إلى حرف الباء، ويؤخذ عليه أنه لا يسد حاجة القارئ في الألفاظ المستجدة. والمواد التي فيها نادرة وغريبة في بعض الأحيان.

عدد الصفحات: 1166 صفحة. وتمت طباعته سنة 1967م في أنقرة.³⁴

2- القاموس الجديد:

المؤلف: خير الدين قرمان

الخصائص: يعتبر معجم متوسط الحجم يستخدم كثيراً في الثانوية الشرعية وفي كليات الشريعة كمصدر أساسي، ولم يتم بطباعته طبعة جديدة ولا إضافة مصطلحات جديدة وهو على الحال التي طبع عليها منذ 1967م

عدد الصفحات: يقع في 536 صفحة، وتمت طباعته سنة 1967م في إسطنبول.³⁵

³³ عزة حسين غراب، المعاجم العربية رحلة في جنود التطور، الهوية (دمياط: مكتبة نانسى، 2005)، 106.

³⁴ حسين كونداي، "مقالة نقدية حول القاموس العربي - التركي، القاموس العربي التركي لسردار موتشالي نموذجاً" مجلة جلية للهيئات لجامعة أولوداغ 2/21 (2012)، 144.

³⁵ كونداي، "مقالة نقدية"، 144.

3- الموارد:

المؤلف: مولود صاري

الخصائص: كبير الحجم، واعتمد المؤلف على كتاب لسان العرب لابن منظور، والصحاح للجوهري، بشكل أساسي، ولم يستخدم الاصطلاحات الحديثة.

عدد الصفحات: يقع في 1695 صفحة، تمت طباعته سنة 1980م في إسطنبول.³⁶

4- قاموس الجيب:

المؤلف: أرول أي يلدز

الخصائص: يعتبر من قواميس العربية الحديثة، وهو صغير الحجم للجيب ويستخدم منذ زمن طويل.

عدد الصفحات: يقع في 377 صفحة، تمت طباعته سنة 1984م في إسطنبول.³⁷

5- معجم عربي تركي / تركي عربي

المؤلف: محمود طوبطاش

الخصائص: المعجم متوسط الحجم، يعتبر ترتيب هذا المعجم فريد فقد قام بترتيب مفردات المعجم حسب لفظ أول حرف من الكلمة.

عدد الصفحات: يقع في 341 صفحة، تمت طباعته سنة 1991م في إسطنبول.³⁸

6- القاموس العربي المعاصر

المؤلف: محمد يولجو - نور الله جاتين

الخصائص: تعتبر لغة هذا المعجم لغة حديثة ويحتوي على الأمثال والحكم والاصطلاحات، ويعتبر أول كتاب في هذا المجال.

عدد الصفحات: يقع في 965 صفحة، تمت طباعته سنة 1993م في إسطنبول.³⁹

7- معجم عربي تركي / تركي عربي

المؤلف: شرف الدين شان أصلان

الخصائص: معجم جيب صغير الحجم، وهو معجم بسيط حيث يضع مقابل كل كلمة عربية مفردة تركية حيث تكون الترجمة والشرح بكلمة واحدة فقط.

عدد الصفحات: يقع في 490 صفحة، وتمت الطباعة في إسطنبول بدون تاريخ.⁴⁰

8- معجم عربي تركي انجليزي

36 كونداي، "مقالة نقدية"، 144.

37 كونداي، "مقالة نقدية"، 144.

38 كونداي، "مقالة نقدية"، 144.

39 كونداي، "مقالة نقدية"، 144.

40 كونداي، "مقالة نقدية"، 146.

المؤلف: خليل أوصال

الخصائص: من ميزات هذا المعجم أن يضرب مثل لكل مفردة تقريباً بجملته قصيرة.

عدد الصفحات: يقع في 516 صفحة، تمت طباعته سنة 1997م في قونيا.⁴¹

9- معجم العربية الحديثة الحية

المؤلف: نصوحي أونال

الخصائص: يعتبر هذا المعجم أول معجم يقوم بترتيب معجمه حسب الموضوعات لا حسب الأحرف، وقد اعتمد على كتاب لكاتب أجنبي.

عدد الصفحات: يقع في 630 صفحة، تمت طباعته سنة 1995م في أرضروم.⁴²

10- معجم البيان

المؤلف: عارف أركان

الخصائص: تم ترتيب هذا المعجم ترتيباً أبجدياً، وهو كبير الحجم يقع في مجلدين، ومع أنه كبير الحجم إلا أن يؤخذ عليه الضعف الكبير في الترتيب والتنسيق، ومفرداته كلاسيكية ولذلك لم تستفد منه شريحة كبيرة إلا أهل الاختصاص.

عدد الصفحات: يقع الكتاب في مجلدين، الأول في 1295 صفحة، والثاني في 1155 صفحة. تمت طباعته سنة 2004 في إسطنبول.⁴³

2.2. منهج تأليفه:

اتبع سردار موتشالي مؤلف المعجم العربي الحديث الطرق التالية في تأليفه:⁴⁴

- سمى كتابه المعجم العربي الحديث، إن قصد بذلك أن معجمه معجم عربي حديث فقد أخطأ لأن معجمه ثنائي اللغة، وإن قصد بذلك أن معجمه خاص بالعربية الحديثة فكان ينبغي أن يقول معجم العربية الحديثة عربي - تركي.

- وصلت عدد صفحاته إلى 1030 صفحة، وتمت طباعته سنة 1995م في إسطنبول بدار دغرجيك؛ ولذلك يعتبر كتابه قريباً إلى المعاجم المتوسطة الحجم ضمن أقرانه، وطبع سنة 2012 وبلغت عدد صفحاته 1054؛ لأنه أضاف إليه ملاحق جديدة ومفيدة.

- الفئة المستهدفة من معجمه المترجمون، وطلاب الإلهيات والأدب العربي والثانوية الشرعية.

- الأوعية التي استهدف المساعدة في ترجمتها هي الكتب والمجلات والجرائد المعاصرة، وكتابات وسائل التواصل الاجتماعي.

- ذكر أن العربية لغة حيّة وهي أكثر لغة ساميّة منتشرة، وأنها اللغة الأهم من اللغات الثلاث الأكثر تداولاً بين المسلمين (وهي العربية ثم التركية ثم الأوردية)؛ وبذلك يعلل سبب تأليفه معجماً عربياً.⁴⁵

41 كونداي، "مقالة نقدية"، 144.

42 كونداي، "مقالة نقدية"، 146.

43 كونداي، "مقالة نقدية"، 145.

44 موتشالي، المعجم العربي الحديث، أ.

45 موتشالي، المعجم العربي الحديث، أ.

- يقدم بمقدمتين الأولى أن اللغة عنصر حي وهي تتغير مثل جميع الأحياء، والثانية أنه تم ترجمة كثير من النصوص القديمة إلى التركية ولكن ظهرت حاجة لا تنكر إلى ترجمة النصوص الحديثة أيضاً؛ يقدم بهما ليخلص إلى ضرورة إعداد معجم للعربية الحديثة، وهذا يظهر لنا جلياً أن هدفه الأساسي من وضع المعجم هو التركيز على اللغة العربية المتداولة المعاصرة.

- يورد في كتابه ألفاظاً عامية ولهجات محلية محكية دخلت مجال الكتابة لكثرة تداولها؛ وذلك ليستوعب أكبر قدر ممكن من كلمات العربية الحديثة المكتوبة.⁴⁶

- اعتمد المؤلف في كتابه على كتاب العالم "هانس وير" معجم العربية الحديثة المكتوبة (عربي - إنكليزي) كمصدر أساسي، وعلى لسان العرب لابن منظور، والمعجم الوسيط لمجموعة من المؤلفين، ومعجم محيط المحيط لبطرس البستاني كمصادر ثانوية، ولم يبين لنا المؤلف ما الذي أخذه من مصدره الأساسي، فإن كان قد أخذ المنهج فلا بأس، وإن أخذ المفردات وضبطها - ولا أظنه فعل ذلك - فهذا أخذ للشيء من غير مثنته.

وفي سياق ذكره لمزايا معجمه المميزة قال:

- 1- تم التعرض للتطور والتوسع الدلالي للكلمات مثل كلمة ظاهرة فقد تطورت دلالتها لتدل على الظاهرة الاجتماعية المعروفة.
- 2- تم مراعاة المقابل الدقيق في اللغة التركية للأمثال والكنائيات.
- 3- تم تحديد حروف الجر المناسبة للأفعال والأسماء والصفات بعناية تامة.
- 4- تم مراعاة القواعد التركيبية في تركيب وترتيب الجملة التركيبية عند شرح معاني الكلمات.
- 5- تم محاوله الإتيان بالأسماء المحكية بين العوام للنباتات.⁴⁷

ترتيب المعجم واختصاراته:⁴⁸

- يرتب المؤلف المواد العربية حسب أوائل الحروف العربية فتوائها فتوائها.

- يرتب الكلمات الدخيلة حسب الترتيب الألفبائي.

- يتناول الكلمات المتشابهة خطأً المختلفة معنىً كمادة جديدة مثل:

كُرْم - كَرِيم: يجعلها في مادة واحدة.

كريم(مرهم): يجعلها في مادة منفصلة عن الكلمات العربية لأنها ليست من نفس الأسرة.

- يرتب الكلمات التابعة لنفس المادة المعجمية (الجزر) بوضع الجذر في بداية الفقرة الأولى معتمداً صيغة الماضي الثلاثي المجرد الغائب المذكر باللون الأحمر، ثم يأتي بحركة عين الفعل في المضارع ويرمز إليها بأحرف صوتية تركية (u) للضمة (a) للفتحة (i) للكسرة، ثم يأتي بالمصدر بين القوسين، ثم يذكر الأفعال المزينة بحرف فحرفين فثلاثة، وفي الفقرات التالية يذكر اشتقاقات أخرى تابعة لنفس الجذر؛ وإذا كانت الاشتقاقات مركبة فيذكرها بعد علامة (۱۱)، ثم ينتقل إلى جذر جديد، فيكون ترتيبه للمادة المعجمية على الشكل التالي:

الجزر - حركة عين المضارع - المصدر - فَعَلَ - فَاعَلَ - أَفْعَلَ - تَفَعَلَ - تَفَاعَلَ - انْفَعَلَ - انْفَاعَلَ - اشتقاقات الأخرى - المتصاحبات اللفظية.

⁴⁶ موتشالي، المعجم العربي الحديث، i.

⁴⁷ موتشالي، المعجم العربي الحديث، i.

⁴⁸ موتشالي، المعجم العربي الحديث، iii - iv.

- اعتمد المؤلف في تمييز المادة المعجمية على جعلها باللون الأحمر خارج السطر قليلاً إلى الجانب الأيسر، ولم تكن هذه الطريقة ناجحة في لفت نظر الباحث عن المادة، ولو استعمل النقطة لكان أفضل وأوضح.
- يفصل المترادفات التركية بالفاصلة وإن كانت مجموعة كبيرة فيفصلها بالفاصلة المنقوطة.
- يشير إلى بديل الكلمة في سياق الكلام بإشارة (/) بدل الفاصلة.
- يرمز إلى المفعول به الصريح وغير الصريح والظرف المستخدم مع المادة المعجمية باختصارات تركية.
- عند ذكر كلمة خاصه بلهجة أو بلد يختصر اسم اللهجة أو البلد المستخدم.
- ثم وضع قائمة بالرموز والاختصارات في بداية المعجم، استخدم فيها اختصارات المفعول الصريح وغير الصريح والظرف وأنواع الكلمات صرفياً والاختصاصات العلمية ومجالات الحياة والديانات والبلدان واللغات واللهجات والحديث، واستخدم فيها رمزين فقط: رمز انظر للأعلى ورمز التقريب.
- ثم وضع صفحة توضيحية لرموزه واختصاراته.
- وكذلك وضع في نهاية المعجم ملحقين: الأول لبلدان العالم، والثاني للمذكر والمؤنث.⁴⁹
- في طبعة 2012 أضاف ملحق جديدة ومفيدة، وعدل عن الترميز لحركة عين المضارع بالأحرف التركية إلى الحركات العربية.⁵⁰

3.2. إيجابياته:

- بعد دراسة المعجم تبين أن له هذه الإيجابيات:
- توجه لحاجة من حاجات مجتمعه، وكتب فيها وسد ثغرة كان يعاني منها الأتراك، وهي معجم للعربية المعاصرة.
- تناول الألفاظ العامية الواردة في الكتابات، ولم تتناولها المعاجم التركية قبله.
- تناول المصطلحات المعاصرة في مختلف مجالات الحياة؛ لكنه لم يتوسع فيه.
- ترجم الأمثال والكنيات ترجمة معنوية لا حرفية.
- ربط حروف الجر مع سياقاتها المناسبة.
- ترميزه المفعول به الصريح وغير الصريح بلواحق تركية يبلور استخدام المادة المعجمية.
- ترتيبه معجمه حسب أوائل الكلمات، وهو الترتيب السهل والمرغوب في العصر الراهن.
- الترتيب الداخلي للمادة المعجمية منطقية وجيدة.
- وضع قائمة بالاختصارات والرموز، ووضع صفحة توضيحية لاستعمالها.
- وضع ملحقاً بأسماء بلدان العالم والنسبة إليها؛ مما يسهل على الأتراك استعمالها وضبطها بشكل صحيح.
- كونه متوسط الحجم سهل حمله واستخدامه ووسع دائرة تناوله وانتشاره.

4.2. سلبياته:

لتسهيل تصور نوعية الأخطاء ونسبتها ومدى تأثيرها على المعجم المدرس آثرت تصنيفها إلى صرفية ونحوية وإملائية ومعجمية ومطبعة، وقد رأيت الأستاذ حسين كونداي⁵¹ قد جمعها فتأكدت من بعضها وأضفت إلى ما فعله الأستاذ بأن خصصت عموداً ل ط 2012 ودونت تصحيح الأستاذ سردار للخطأ أو عدم تصحيحه في هذه الطبعة:

1.4.2. أخطاء صرفية:

⁴⁹ موتشالي، المعجم العربي الحديث، 1024.

⁵⁰ موتشالي، المعجم العربي الحديث، 1037.

⁵¹ هو أستاذ في كلية الشريعة في جامعة أولوداغ في بورصة.

في حركة عين المضارع:

| ط 2012 | الصواب | الخطأ | ط 2012 | الصواب | الخطأ |
|----------|---------------------------------|---------------------------------|----------|-----------------|-------------------------------|
| لم يصححه | رَعَدُ - يَرَعُدُ ⁵³ | رَعْدُ - يَرَعْدُ ⁵³ | لم يصححه | وَهَبُ - يَهَبُ | وَهَبُ - يَهَبُ ⁵² |
| لم يصححه | أَزَقُ - يَأْزِقُ ⁵⁵ | أَزِقُ - يَأْزِقُ | صححه | قَرَّ - يَقَرُّ | قَرَّ - يَقَرُّ ⁵⁴ |

اسم الفاعل ومبالغته:

| ط 2012 | الصواب | الخطأ | ط 2012 | الصواب | الخطأ |
|----------|---------------------------------|-------------------|----------|----------------------------|--------------|
| صححه | مُوَثَّرٌ ⁵⁷ | مُوَثَّرٌ | صححه | مُسْتَحْدِمٌ ⁵⁶ | مُسْتَحْدِمٌ |
| صححه | مُضَارِعٌ ⁵⁹ | مَضَارِعٌ | صححه | مُخْتَلِطٌ ⁵⁸ | مُخْتَلِطٌ |
| لم يصححه | طَائِرٌ مُعَرَّدٌ ⁶¹ | طَائِرٌ مُعَرَّدٌ | لم يصححه | رَحُومٌ ⁶⁰ | رُحُومٌ |

اسم المفعول:

| ط 2012 | الصواب | الخطأ | ط 2012 | الصواب | الخطأ |
|----------|-------------------------|-----------|----------|--------------------------|------------|
| صححه | مُقَارَنٌ ⁶³ | مُقَارِنٌ | صححه | مُضْطَنَعٌ ⁶² | مُضْطَنَعٌ |
| لم يصححه | مُلغى ⁴ | مُلغى | لم يصححه | مُنْتَصِفٌ ⁶⁴ | مُنْتَصِفٌ |
| لم يصححه | مُسَجَّى ⁶⁶ | مُسَجَّجٌ | لم يصححه | مُنْهِيٌّ ⁶⁵ | مُنْهِيٌّ |

المصادر:

| ط 2012 | الصواب | الخطأ | ط 2012 | الصواب | الخطأ |
|----------|-----------------------------|------------------|----------|-------------------------------------|---------------------|
| لم يصححه | إِسْتِشْفَاءٌ ⁶⁸ | إِسْتِشْفَى | صححه | طَبِخٌ ⁶⁷ | طَبِخٌ |
| لم يصححه | شِبَعٌ ⁷⁰ | (شِبَع) شِبَاعٌ | لم يصححه | خُرُوجٌ ⁶⁹ | (خَرَج) خُرْجٌ |
| لم يصححه | صَبِيرَةٌ ⁷² | (صَار) صَبِيرَةٌ | صححه | نِزَالٌ = مُنَازَلَةٌ ⁷¹ | نِزَالٌ = مَنَازِلٌ |

2.4.2. أخطاء نحوية:

المذكر والمؤنث:

| ط 2012 | الصواب | الخطأ | ط 2012 | الصواب | الخطأ |
|--------|--------|-------|--------|--------|-------|
|--------|--------|-------|--------|--------|-------|

- 52 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "وَهَبُ"، 1015؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 148.
- 53 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "رَعْدُ" 330؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 148.
- 54 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "قَرَّ" 696؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 148.
- 55 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "أَزَقُ" 28؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 148.
- 56 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "حَدَمَ" 217؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 57 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "أَثَرٌ" 4؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 58 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "خَلَطَ" 243؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 59 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "ضَرَعَ" 478؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 60 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "رَجَمَ" 315؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 61 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "عَرَدَ" 622؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 62 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "صَنَعَ" 491؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 151.
- 63 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "قَوَّنَ" 703؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 64 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "نُصِفَ" 890؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 65 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "نَهَى" 924؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 66 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "سَجَّوْ" 378؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 150.
- 67 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "طَبَخَ" 514؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 151.
- 68 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "شَفَى" 452؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 152.
- 69 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "خَرَجَ" 220؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 151.
- 70 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "شَبَعَ" 428؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 151.
- 71 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "نَزَلَ" 877؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 151.
- 72 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "صَبَرَ" 497؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 152.

| | | | | | |
|----------|------------------------|-----------------|----------|-----------------------|--------------------|
| لم يصححه | نقت ⁷⁴ | نق ضفادع بطنه | لم يصححه | هِي ذِي ⁷³ | هِي ذَا |
| لم يصححه | المتجمدة ⁷⁶ | الأصقاع المتجمد | صححه | وأقعدھا ⁷⁵ | أقام الدنيا وأقعدہ |

الجمع والمفرد:

| | | | | | |
|----------|-------------------------|---------------------|----------|------------------------|------------------------|
| ط 2012 | الصواب | الخطأ | ط 2012 | الصواب | الخطأ |
| لم يصححه | مَكَاتِيب ⁷⁸ | مَكْتُوب ج مَكَاتِب | لم يصححه | أَلْقَاب ⁷⁷ | لَقَب ج أَلْقَب |
| لم يصححه | فُقَهَاء ⁸⁰ | فَقِيه ج فُقَاهَاء | لم يصححه | مَعَارِك ⁷⁹ | مَعْرَكَة ج مَعْرُوكَة |

3.4.2. أخطاء إملائية:

- عدم تمييزه همزة القطع (أ-) عن همزة الوصل (إ).

| | | | | | |
|----------|------------------------|----------|----------|----------------------|--------|
| ط 2012 | الصواب | الخطأ | ط 2012 | الصواب | الخطأ |
| لم يصححه | مَأْجُور ⁸² | مُؤْجُور | لم يصححه | ملاءمة ⁸¹ | ملائمة |
| لم يصححه | تَبْرئة ⁸⁴ | تَبْرَة | لم يصححه | مهاياة ⁸³ | مهاينة |

4.4.2. أخطاء معجمية:

- إهمال بعض الكلمات مع أهميتها، ومن هذه الكلمات: أَثٌّ، تَأْثِثُ، أَثَّثُ، يَا صَاح، صَبَابٌ، صَبَابِيٌّ، إِتْرَنٌ، سَفِيهٌ ج سَفَهَاءٌ، خَدَّرٌ،⁸⁵ فهذه الكلمات

على أهميتها فإن المعجم لم يأت على ذكرها مطلقاً.

- عدم إيراده أمثلة تطبيقية إثارة للاختصار.
- عدم وضوح بدايات المادة المعجمية وضوحاً كافياً.
- استخدامه بعض الاختصارات في الكتاب مع عدم ذكرها في قائمة الاختصارات مثل: (ASK.) اختصاراً للعسكري بعد (مراقب تعيين).⁸⁶

5.4.2. أخطاء مطبعية:

| | | | | | |
|--------|-----------------------|-----------|--------|-------------------------|-----------|
| ط 2012 | الصواب | الخطأ | ط 2012 | الصواب | الخطأ |
| صححه | دَقِيقٌ ⁸⁸ | دَقِيقَةٌ | صححه | مَرْهُونٌ ⁸⁷ | مَرْهُوبٌ |

73 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "ذًا"، 300؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 166.
74 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "نقق"، 934؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 166.
75 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "قوم"، 771؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 165.
76 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "ضقع"، 530؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 163.
77 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "لقب"، 803؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 172.
78 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "كتب"، 750؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 173.
79 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "عزك"، 565؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 173.
80 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "ففة"، 670؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 173.
81 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "الأم"، 815؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 170.
82 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "أجر"، 17؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 170.
83 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "هيا"، 974؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 170.
84 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "برأ"، 70؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 170.
85 كونداي، "مقالة نقدية"، 187.
86 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "عين"، 659.
87 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "زهن"، 345؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 179.
88 موتشالي، المعجم العربي الحديث، "دقق"، 274؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 179.

| | | | | | |
|----------------------|--------------------------|----------|---------------|---------------------|----------|
| لِسَانُ الْمُفْتُوْح | المِفْتَاح ⁸⁹ | لم يصححه | حَطُّ الأَرْض | الغرض ⁹⁰ | لم يصححه |
|----------------------|--------------------------|----------|---------------|---------------------|----------|

هذه بعض الأمثلة للأخطاء التي وقعت في المعجم لا كلها؛ لأنني حاولت ذكر أنواع الأخطاء والتمثيل لها، ولم أقصد حصر كميتها؛ مراعاة لحجم البحث، ومن أراد التوسع فليراجع مقالة الأستاذ حسين كونداي، إلا أن الأستاذ حسين لم يتطرق إلى إيجابيات المعجم، وبعض اعتراضاته ليست في محلها مثل: فَقِمَ - يَفْقُمُ فأن معناها مختلف عما قصده المؤلف، وأخطأ هو أيضاً مثل: الحنيفة السمحاء، والصحيح الحنيفية السمحة، وكذلك يلاحظ أن بعض الأخطاء التي أوردتها ناجمة عن الطباعة السيئة في حقيقتها؛ لكن ظاهرها يوحي أنها أخطاء صرفية ونحوية، وبالطبع هذا لا يعفي من المسؤولية، ولكن يزيل تهمة الضحالة العلمية عن مؤلف المعجم، وقد صحح المؤلف بعض الأخطاء لا كلها في طبعة 2012، ولا زال المعجم بحاجة إلى مدقق لغوي بارع.

الخاتمة:

- السبب الأول والرئيس في ظهور المعجم العربي هو غريب القرآن والسنة.

- ظهرت نواة المعجم على شكل رسائل مختصرة في موضوعات مستقلة.

- أول معجم عربي تم تدوينه "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي.

- توالى المعاجم بعد معجم الخليل وتنوعت إلى معاجم الموضوعات، والغريب، والمعرب والدخيل، والألفاظ، والثنائية اللغة، وإلى معاجم ترتب كلماتها حسب الحرف الأول، أو حسب الحرف الأخير.

- تركيا من البلاد التي نشط فيها تأليف المعاجم ثنائية اللغة، ومن أكثرها تداولاً المعجم العربي الحديث لسردار موتشالي.

- من أبرز إيجابيات المعجم العربي الحديث أنه توجه لحاجة من حاجات مجتمعه، وكتب فيها وسد ثغرة كان يعاني منها الأتراك، وهي معجم للعربية المعاصرة، وتناول الألفاظ العامية الواردة في الكتابات، ولم تتناولها المعاجم التركية قبله، وتناول المصطلحات المعاصرة في مختلف مجالات الحياة؛ لكنه لم يتوسع فيه، وترجم الأمثال والكنيات ترجمة معنوية لا حرفية، وربط حروف الجر مع سياقاتها المناسبة، وقام بترميز المفعول به الصريح وغير الصريح بلواحق تركية وهذا يبلور استخدام المادة المعجمية.

- تنوعت أخطاء المعجم العربي الحديث إلى صرفية، ونحوية، وإملائية، ومعجمية، ومطبعية، وقد صحح قسماً يسيراً منها في طبعة 2012.

- يعد العمل المعجمي من أصعب مجالات نشاط علم اللغة فهو يتطلب مواصفات خاصة في صناعته، ويتطلب أيضاً الدقة، والصبر المتناهي، إلى جانب هذا يستلزم معرفة كل شيء عن اللغة المعينة وخصائصها الملائمة لوحدها المعجمية، والنظام العام للغة، كما يستلزم تكوين صورته الواضحة عن مستعمل المعجم وهدفه وتفكيره، ولا يستطيع أي أحد وضع معجم إلا إذا كان يتميز بما سبق ذكره.

المصادر والمراجع:

- 1- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، القاهرة: دار الكتب العربية، د.ت، طبعة 7.
- 2- محمد، أحمد عبد السميع، المعاجم العربية دراسة تحليلية، بور سعيد: دار الفكر العربي، 1974، طبعة 2.
- 3- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، دار الكتاب العربي، 1957.

⁸⁹ موتشالي، المعجم العربي الحديث، "لَسَنٌ"، 796؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 180.
⁹⁰ موتشالي، المعجم العربي الحديث، "حَطُّ"، 231؛ كونداي، "مقالة نقدية"، 180.

- 4- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي الأندلسي، المخصص، تحقيق: عبد الحميد أحمد يوسف هندواوي، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- 5- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1992.
- 6- حسان، تمام، مناهج البحث اللغوي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990، د. ط.
- 7- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- 8- حافظ، أشرف أحمد، الاستشهاد بالحديث الشريف في المعاجم العربية، كلية الآداب بجامعة الكويت: دار المعرفة الجامعية، د. ت، د. ط.
- 9- كونداي، حسين، "مقالة نقدية حول القاموس العربي التركي، القاموس العربي التركي لسردار موتشالي نموذجاً"، مجلة كلية الإلهيات لجامعة أولوداغ، 2/21، 2012.
- 10- الخولي، محمد علي، معجم اللغة النظري، بيروت: مكتبة لبنان، 1988.
- 11- الفراهيدي، الخليل ابن أحمد، معجم العين، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام العراقية، 1970، د. ط.
- 12- حلمي، خليل، مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، القاهرة: دار النهضة العربية، 1997.
- 13- الخويسكي، زين كامل، المعاجم العربية قديماً وحديثاً، السويس: دار المعرفة الجامعية، 2007.
- 14- موتشالي، سردار، المعجم العربي الحديث، إسطنبول: مكتبة دغرجك، 1995.
- 15- موتشالي، سردار، المعجم العربي الحديث، إسطنبول: مكتبة دغرجك، 2012، د. ط.
- 16- عبد القادر، عبد الجليل، المدارس المعجمية: دراسة في البنية التركيبية، عمان: دار الصفاء، 1999.
- 17- عمران، حمدي بخيت، المفصل في المعاجم العربية، القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2005.
- 18- غراب، عزة حسين، المعاجم العربية رحلة في الجذور التطور والهوية، دمياط: مكتبة نانسي، 2005.
- 19- القاسمي، علي، المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، 2003، الطبعة.
- 20- مصطفى إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، الأردن: دار عمران، 1972، طبعة 2.
- 21- عمر، أحمد مختار، البحث اللغوي عند العرب، القاهرة: عالم الكتب، 2003.
- 22- المراغي، محمود أحمد حسن، دراسات في المكتبة العربية وتدوين التراث، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003.
- 23- ميدني، ابن حويلي الأخضر، المعجم اللغوي العربي من النشأة إلى الاكتمال، الجزائر: دار همومه، 2003.
- 24- نصار، حسين، المعجم العربي نشأته وتطوره، مصر: دار مصر للطباعة، 1990/1988.
- 25- ياقوت، محمود سليمان، معاجم الموضوعات في ضوء علم اللغة الحديث، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2002.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Eylül/September)

Fâtiha Suresinin Anlamının Yeniden İncelenmesi

(Semantik, Hermenötik ve Metodik Bir Analiz)

Re-Examining the Meaning of Surah Al-Fatiha

(A Semantic, Hermeneutic and Methodical Analysis)

Kazım DÖNMEZ

Uzman Öğretmen ve Ders Kitabı Yazarı, Millî Eğitim Bakanlığı

Expert Teacher and Textbook Writer, Ministry of Education

kzmdnmz@yaani.com

<https://orcid.org/0009-0007-7935-4336>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 26/08/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/09/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/09/2024

Atıf/Citation: Dönmez, Kazım. "Fâtiha Suresinin Anlamının Yeniden İncelenmesi", *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Mart/ September, 2024), 94-156.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Yayıncı / Published by: Yaşam Boyu Eğitimi Destekleme Derneği/ Türkiye.

Öz

Araştırmamızda Kur'an mesajının özü, anafikri ve dinamosu olan Fâtiha suresinin anlamı ve ilahi mesajın anlaşılmasındaki yeri mevcut tefsir birikimi, anlambilim, yorumbilim ve yöntembilim açısından yeniden ve eleştirel bir biçimde incelenmiştir. Bu konuda üzerinde uzlaşmaya varılmış bir usulün yokluğu en önemli eksikliklerdir. Bu eksiklik, surelerin nüzul sebeplerinden ayetlerin tevillerine uzanan süreçte bu sürecin parçalarıyla birlikte doğru ve tam olarak kurulamamasında ortaya çıkmaktadır. Fâtiha suresinde semantik olarak şu farklılıklar tespit edilmiştir: Âlemîn kelimesinde insanlardan cinlere, meleklerle oradan da her şeye doğru anlam genişlemesi vardır. Rab kelimesinde efendiden terbiyeye doğru anlam değişmesi ve anlam genişlemesi vardır. Rahmân kelimesinde anlam değişmesi oluşmuş kelime önceden özel isim ve mevsuf iken sonradan cins isme ve sığata dönüşmüştür. Mâlik kelimesinde hâkimiyetten yan anlam olan mülkiyete doğru anlam değişmesi ve genişlemesi vardır. Din kelimesinde zamanla hesap ve karşılık anlamı yerine muahhar olan din anlamı öne çıkmıştır. İbadet kelimesinde tapmak anlamı yerine itaat edip emrine girmek anlamı öne çıkmıştır. 'Nimete erdirmek' fiili vahiy nimeti anlamından her türlü nimete doğru anlam genişlemesine uğramıştır. Sırat-ı müstakim' ifadesine henüz nüzul sürecinde oluşmamış İslam, Kur'an gibi anlamların verilmiştir. 'Yoldan sapanlar ve gazaba uğrayanlar' ise şirk-müşrik bağlamından tamamen kopup Yahudiler ve Hristiyanlar bağlamına kaymıştır. Bu nedenlerle bir bütün olarak surenin anlamı, zamanla Mekki bağlamından soyutlanarak tamamen Medeni bir bağlamda anlam kaymasına uğramıştır. Fatiha suresinin bu anlam değişimleri öncesindeki ilk nazil olduğu bağlama ve orijinal anlamına uygun olarak yeni çevirisinin nasıl olması gerektiği de araştırmamızın sonunda gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Fâtiha Suresi, Rahman, Rab, Semantik, Hermenötik, Metod.

Abstract

95

In our research, the meaning of the Surah Al-Fatiha, which is the essence, main idea and dynamo of the Quranic message, and its place in understanding the divine message, has been re-examined and critically in terms of the existing exegesis, semantics, hermeneutics and methodology. The absence of an agreed method on this issue is the most important deficiency. This deficiency occurs in the failure to establish this process correctly and completely, with all its parts, from the reasons for the revelation of the surahs to the interpretation of the verses. The following semantic differences have been identified in Surah al-Fatiha: There is an expansion of meaning in the word 'âlemîn' from humans to jinn, angels and from there to everything. There is a change and expansion of meaning in the word 'Rab' from Lord to educator. There has been a change of meaning in the word 'Rahman', the word was previously a proper noun and qualified adjective, but later became a common noun and an qualifier adjective. There is a change and expansion of meaning in the word 'Mâlik' from dominion to ownership. In the word 'Din', the meaning of religion, which has been replaced by the meaning of account and response, has come to the fore over time. In the word 'Ibadat', the meaning of obeying and taking command came to the fore instead of the meaning of worshipping. The verb 'to reach the blessing' has undergone a change of meaning from the meaning of revelation blessing to all kinds of blessings. The expression 'Sırat-ı müstakim' has been given meanings such as Islam and the Quran, which have not yet been formed in the process of revelation. 'Those who go astray from the path and those who are subject to wrath' has completely broken away from the context of polytheism and has shifted to the context of Jews and Christians. For these reasons, the meaning of the surah as a whole has gradually shifted from its Meccan context to a purely Medinan context. The new translation of Surah Fatiha, in accordance with the context in which it was first revealed and its original meaning before these changes in meaning, has also been shown at the end of the research.

Key Words: Qur'an, Surah Fâtiha, Rab, Rahmân, Semantics, Hermeneutic, Method.

Giriş

Bu araştırmada amacımız tefsir tarihinin Fâtiha suresinin etrafında önümüze koyduğu birikimi yeniden gözden geçirmek ve bu surenin anlamını yeniden tespit etmeye çalışmaktır. Ayrıca bu amacın gerçekleştirilmesi sırasında Kur'an ilimleri, tefsir usulü ve anlama metodolojilerinin yöntemlerini kullanarak otantik anlamın orijinal bir şekilde nasıl elde edilmesi gerektiğini örneklendirmektedir.

Kur'an'ın anlaşılması; onun mahiyetini ve muhtevasını, yani ne olduğunu ve ne mana içerdiğini anlamaya yönelik olarak iki alana ayrılabilir. Ulûmu'l-Kur'an eserleri, Kur'an'ın mahiyetinin vahiy yoluyla nazil olan 'Kelamullah' olduğunu açıklamaya çalışırken, Tefsir kitapları da onun mana ve muhtevasını açıklamaya çalışmışlardır. İslam tarihi bu çalışmaların zengin tezahürlerine mazhar olmuştur. Ancak Kur'an'ın konusunun ve muhtevasının anlaşılması, ayetlerin manalarının tavih edilmesi, henüz genel bir açıklamaya ve derli toplu bir yaklaşıma, yani tefsir usulü ilmi kendine ait bir usule kavuşturulamamıştır.

Bir müfessirin tefsir tarzı genellikle onun kelami ve fıkhi mezhebi ile siyasi tavrı üzerinden takip edilebilmektedir. Ancak bu durum bir anlama yöntemi değil düzenli veya düzensiz ilkeler yumağı etrafında şekillenmektedir. Aynı durum meallere de yansımaktadır.¹ Henüz Kur'an ilimleri, Kur'an Tefsirinin Kaynakları ve Tefsir Usulü kavramlarının mahiyet ve işlev itibarıyla metodolojik bir bütünlüğe kavuşmadığı gözlenmektedir. Yorumbilim (Hermenötik) çalışmaları ise metin-bağlam (text-context) ilişkisinde anlamın nesneliliği ile özneliliği tartışmaları arasında gidip gelmektedir.² Oysa itikadi, fıkhi ve ahlaki hükümlerin İslam tarihindeki istidlal pratiği daima nesneliliğe ve kesinliğe yakın olmuştur. Nesnel ve kesin anlam arayışlarının bir yöntemi olarak anlambilim (semantik) çalışmaları da Kur'an'ının bütününe uygulanacak şekilde bir boyut kazanmadan akamete uğramış, mevzii yaklaşımlar ve çalışmalar olarak kalmıştır.³

Bugüne kadar üretilen mevcut birikime bakıldığında, tefsir yönteminin çoğunlukla tefsir çabası içinde olan kişinin zihninde ağır basan, tutarlılığı ve bütünlüğü sağlanmamış eğilimler olarak var olduğu görülmektedir. Kur'an ilimlerinin sözcükten başlayıp,

1 İncelediğimiz kadarıyla Kur'an tefsirinin bilgi kaynakları hariç herhangi bir usule değinen hiçbir tefsir yoktur. Aynı durum birkaç istisna dışında yüzlerce Türkçe Mealin mukaddimesinde ve hazırlanmasında da gözlemlenmektedir. Bu konuda bk. Mehmet Yüksel, *Çeviri Kuramı ve Problemleri Açısından Tanzimat'tan Günümüze Matbu Kur'an Meal-lerinin Önsözlerinin Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

2 Bir örnek olarak bk. Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti -Gadamer versus Hirsch-* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999).

3 Bir örnek olarak bk. Mustafa Karagöz, *Kuran Kelimelerinin Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Sementiğin Rolü*, Ed. Mustafa Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

söz, metin, bağlam, zaman, mekân, neden ve sonuç üzerinden anlama giden delalet yollarını kategorize eden, yapısal bir incelemesine rastlanmış değildir. Sadece geleneksel ilimlerden hareket eden, gittiği yolda modern semantik ve hermenötik yöntemlerin katkısını da yanına alan metodik bir yönelim, bir niyetlilik mevcuttur.⁴

Varolan üzerinde uzlaşmış bir kelami ve fıkhî ilkeler bütününe uygulamaya döküldüğü, haberi (nebe'i) yargıya (hükme) dönüştürecek şekilde inşa eden bir yapı da henüz ortaya konulamamıştır. Bu nedenle bu araştırmamızda daha önce de iki örneğiyle uyguladığımız⁵ yöntemsel bir yaklaşımın nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışacağız. Metnin kendisini iç ve dış bağlamının bütünlüğü içinde gösteren, bunu sağlamak için siyer, hadis ve tefsir malumatlarını tarihi ve kronolojik bir bütünlük içinde birleştiren böylece Kur'an'ın doğru anlamı için Hz. Peygamber'in bizzat kendisinde ve döneminde ortaya çıkan orijinal diline, bağlamına ve uygulamasına ulaşmaya çabalayan bir yaklaşım içinde olacağız. Bu da Kur'an'ın nüzul sürecini bir bütün olarak ele almayı, varolan zamansallığı kronoloji üzerinden ölçmeyi, bilgileri bağlamlarına yerleştirmeyi, ayetlerin nüzul sebeplerinden sonra gelişen sonuçları ve olguları da bağlam kapsamında değerlendirmeyi gerektirmektedir.

97

Anlamanın iki ana unsuru olan Kur'an'ın orijinal dilini ve bağlamını tespit etmeye yönelen yaklaşımın esas alınması yanı sıra bir üçüncü unsur olarak Kur'an'ın orijinal tatbikatını eklemek gerekmektedir. Zira konu sadece felsefi-düşünsel değil aynı zamanda ameli-pratik bir mahiyet taşımakta ve olayın merkezinde dini yaşamak ve uygulamakla görevli bir peygamber bulunmaktadır. O da Kur'an'ın anlamı tatbikatiyle nesnelleştirip kesinleştirmiştir.

Bu yaklaşım ışığında başta tefsir, hadis ve siyer ilimlerinden istifade ederek, anlama sürecini, edimini ve zamansallığını, ilk aslına uygun bir biçimde yeniden inşa etmek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında Mukâtil b. Süleyman, İbn İshâk, Vâkidî ve İbn Hişâm gibi erken dönem siyer ve tefsir kaynakları her şeyden önde gelmelidir. Geleneksel yaklaşımın sonradan ihmal ettiği bu boyutun hadislerle tespitinin yetersiz kaldığı ve siyer ilminin kapsayıcı, toplayıcı ve bütünleştirici bir biçimde etkin kılınmasıyla giderilebileceği kanaatindeyiz. Bu usule riayet etmek nedeniyle ileride geleneksel kabullerle farklılaşmalar görüldüğünde tespitlerimizin bir aykırılık üretme veya icat etme çabası değil zaten var olan hakkında otantik bir orijinalliğin tespiti ve kaynaklardaki varlığının bir ifadesi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Gayemiz asla bir vaz-ı cedid olmayıp bilakis keşf-i kadimdir. Bu nedenle araştırmamız okuyucudan öncelikli olarak on dört

4 Bir örnek olarak bk. Halis Albayrak, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998).

5 Bu konuda daha önce yaptığımız iki örnek çalışma için bk. Kazım Dönmez, "Siyerî Tefsir, Sebep ve Te'vil İlişkisi (Mukâtil B. Süleyman Örneği)", *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2023), 43-79; "Yusuf Kıssası'nın Hz. Peygamber'in Sıreti ile İlişkisi", *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları* 4/1 (2024), 72-102.

asırlık tefsir birikiminin kabullerine ve klasikleşmiş kaynakların şartlandırıcı etkisine karşı tam bir önyargısızlığı talep etmektedir.

1. Fâtiha Suresi'nin Nüzülü ve Bağlamı

Yorumbilimin temel kurallarından birisi her bir söz veya metnin bir bağlam içinde var olduğunun tespitidir. Bağlam ise metnin içi ve dışı olmak üzere ikiye ayrılır. Söz veya metnin dış bağlamı ise iç bağlamından önce gelir. Söz ve eylemler içine doğdukları dünyanın verili unsurlarıyla iç içe bir şekilde zuhur ettiklerinden bu olgusalılıktan en baştan itibaren etkilenir.

Bu nedenle ilk tefsir çabaları, ayetlere eşlik eden olgusalılığın yani bağlamın özellikle de dış bağlamın tespit edilmesiyle başlamış olup siyer ilmine ve sebab-i nüzul bilgilerine başvurulmasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla eğer varsa veya tespit edilebiliyorsa nüzul ortamı ve iniş sebebine müracaat etmek ayetlerin anlaşılmasında başvurulması gereken ilk merhaledir. Bu tür bilgilerin kaynağı da çoğunlukla sahabe ve onların Hz. Peygamber ve etrafında gelişen olaylarla ilgili gözlemleridir.

Sebeb-i nüzul konusunda en önemli sorun, konunun en baştan beri tikel bir mevzu olarak devam etmesi ve külli bir açıklamaya kavuşturulamamasıdır. Kanaatimizce aşağıda Kur'an'ın ana konuları konusunda değindiğimiz genel ilkeler aynı zamanda genel nüzul sebepleri olarak kabul edilmelidir. Yani Kur'an'ın asli nüzul sebepleri genel olarak tevhid, ahiret, adalet ve nübüvvet gibi önemli ana konularda insanın doğru bilgiye ve rehberliğe iletilmesidir. Bu genel sebepler umumi olarak her ayet için açıkça zikredilme de mevcuttur. Kaynaklarımızda yer alan nüzul sebepleri ise bu umumi sebeplerin tek tek olaylarla veya olgularla ilişkili bir şekilde ortaya çıkması sebebiyle hususiyet kazanmaktadır. Bundan dolayı da "hususî nüzul sebepleri" olarak adlandırılmalıdır.

Bu hususî nüzul sebepleri zamanla siyerdan soyutlanmış, müstakil anlatılar halini almıştır. Bunlar içinde aslında sebep değil tefsir olduğu halde sebepmiş gibi zikredilenler olduğu gibi siyer kronolojisinden anlaşıldığı üzere ayetlerin nüzulünden sonrasına ait olan sonuçlar (teviller) ve olgular (bağlamlar) da vardır. Yorumların artması, ifadelerin kısalması ve konuların karışık derlenmesi nedeniyle içinden çıkılması güç metinler oluşmuştur.

Örneğin rivayet ve dirayet tefsirinin en büyüklerinden birinin müellifi olan İbn Kesir, Fâtiha suresinin nüzülü ile ilgili rivayetleri eserinde şu şekilde özetlemiştir:

"Fâtiha suresi;

(1) Mekke'de nazil olmuş bir suredir. İbn Abbâs, Katâde ve Ebu'l-Âliye bu görüştedir.

(2) Medine'de indiği de söylenir. Bu Ebu Hüreyre, Mücâhid, Ata ibn Yesâr ve 'den nakledilir.

(3) İki kere nazil olduğunu, birinin Medine döneminde, diğeri Mekke döneminde olduğunu söyleyenler de vardır.⁶

Bu değerlendirmede son görüş Zemahşeri'ye de aittir.⁷ Muhtemelen İbn Kesir de ondan almış olmalıdır. Ancak bu görüşte eksik olan şey surenin hem Mekke'de hem de Medine'de nazil olduğunu söyleyenlerin neden Medine'de nazil olma durumunu bir nüzul değil de surenin yeniden hatırlanması veya hatırlatılması olarak düşünmedikleridir. Çünkü Hz. Peygamber'in ezberlediği ayet ve sureleri unutmadığı bilinen bir husustur. Bu husus diğer benzeri nüzul tekrarları için de geçerli bir durumdur.

Değerlendirilmesi gereken ikinci husus ise İbn Kesir'in neden tabiin âlimleriyle sahabileri yan yana zikrettiği konusudur. Onlar nüzul ortamına şahit olmadıkları için bu bilgilere ya sahabeden dinleyerek ya da başka karinelerle yorum yaparak ulaşımlardır. Eğer yorum yaparak bir görüşe ulaşımlarsa bu durumda tercihleri bir rivayet formatında zikredilmemeli diğerleri ile aynı kefeye konmamalıdır. Kaldı ki aynı durum sahabiler içinde geçerlidir. Onların görüşleri de eğer bir gözleme dayanmıyorsa rivayet hükmünde değil dirayet hükmündedir. Bununla beraber tabiin görüşlerine nazaran rivayete dayanma imkânları ve ihtimalleri daha fazladır.

İbn Kesir yukarıdaki bilgileri değerlendirirken tercihini şöyle belirtmektedir:

99

“Birinci görüş daha doğrudur. Çünkü Allah Teâlâ “Şüphesiz sana es-Seb'u'l-Mesânî'yi ve Büyük Kur'an'ı verdik” (Hicr, 15/87) buyurmuştur. Şüphesiz ki en iyisini Allah bilir.”⁸

Buna göre surenin Mekke'de nazil olduğu görüşü Kur'an'ın da bir ayetiyle desteklediği ilk görüştür. Hicr suresi ile ilgili bilginin kesinliği aşikâr olduğu halde “Şüphesiz ki en iyisini Allah bilir.” diyerek ihtiyat göstermemek gerekir. Ancak görüşlerin çoğalması insanı hatadan salim kalmak konusunda kuşkuya düşürmektedir.

Bazen sebep-i nüzul ile ilgili verilen bilgiler bir hiyerarşi ve değerlendirme karmaşası taşıyabilmektedir. Esbab-ı Nüzul ile ilgili kapsamlı bir çalışmanın sahibi olan Bedrettin Çetiner'in Fâtiha Suresi'nin nüzülü ile ilgili verdiği şu bilgiler bu karmaşaya bir örnek olarak verilebilir:

“Fâtiha Suresinin nerede ve ne zaman nazil olduğu konusu ihtilaflıdır ve bu konuda değişik rivayetler vardır. Hz. Ali'den gelen rivayete göre o şöyle demiştir: “Fâtihatü'l-Kitâb, Arş'in altındaki bir hazineden Mekke'de nazil olmuştur.” Bu rivayete bakarak usulcüler, Mücahid'in "Fâtiha Suresi

6 Ebu'lFidâ İsmail İbn Kesir el-Kureşî, *Tefsir'ul-Kur'an'il-azîm* (Müesseset'ur-Reyyân, 1424–2003), 1/16.

7 Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf* (Beyrut, Dâru'l-Marife, 1423/2002), 25.

8 İbn Kesir, *Tefsir'ul-Kur'an'il-azîm*, 1/16.

Medine'de nazil olmuştur." sözünü hatalı görürler. Ayrıca Übeyy ibn Ka'b'den gelen sahih bir rivayette de Fâtiha, Kur'ân'dan ilk nazil olanlar arasındadır ve o, es-Seb'u'l-Mesânî'dir. "Sana es-Seb'u'l-Mesânî'yi verdik." mealindeki ayeti içinde bulunduran Hicr suresinin Mekkî olduğunda ise hiç ihtilâf yoktur. İbn Abbas, Katâde ve sahabenin çoğu da bu görüştedirler. Übeyy ibn Ka'b'den gelen rivayete ek olarak Sa'lebî tefsirinde Amr ibn Şurahbîl'den gelen bir rivayete de yer verilir. Bu rivayette ise Fâtiha suresinin ilk nazil olan sure olduğu ileri sürülmektedir.⁹

Bu açıklamalarda Fâtiha suresinin Mekki bir sure oluşu, ilk Mekki surelerden biri oluşu ve ilk nazil olan sure oluşu bir arada karışık bir biçimde verilmektedir. Oysa bunların hepsi ayrı birer başlığın konusu olup haklarında ulaşılabilecek yargıların kesinlik düzeyi de aynı değildir. Ancak toplu bir biçimde ve karışık bir şekilde zikredilmişlerdir. Oysa yukarıdaki kaynaklarımızda aşağıdaki rivayet ilk baştan olduğu gibi verilse hem Fâtiha'nın ilk vahiy olmasa da ilk vahiylerden biri olduğu hem Sa'lebî'nin tefsirindeki rivayetin asıl kaynağı hem de vahiy ve nübüvvet olgusunun aslında sadece Alak suresinin inmesi ile başlayıp sonuçlanmakla kalmayan bir süreç olduğu görülecektir:

"Bize Ahmed anlattı; dedi ki: Bize Yunus anlattı. O Yunus b. Amr'dan, o da Ebû Meysere Amr b. Şurahbîl'den şunu rivayet etti: Resulullah Hatice'ye, 'Yalnız kaldığım zaman bir ses işitiyorum. Allah'a yemin olsun ki, bunun bir soruna neden olmasından korkuyorum." dedi. Hatice, "Allah korusun! Allah sana böyle bir şey yapmaz. Allah'a yemin olsun ki sen, emaneti yerine getirir, sıla-i rahim yapar ve doğru söz söylersin." karşılığını verdi. Bir gün Ebû Bekir, Resulullah evde yokken onun evine gelmişti. Hatice ona, Hz. Peygamber'in kendisine anlattığı şeyleri anlattı ve "Ey Atîk! Muhammed'le birlikte Varaka'ya git" dedi. Resulullah eve gelince, Ebû Bekir, onun elinden tutup, "Haydi, birlikte Varaka'ya gidelim." dedi. Resulullah Ebû Bekr'e, "Olanları sana kim haber verdi?" diye sorunca, Ebû Bekr de "Hadîce!" diye cevap verdi. Birlikte Varaka'ya gittiler. Ona durumu anlattılar. Resulullah, Varaka'ya olanları şöyle anlattı: "Yalnız kaldığım zaman, arkamdan, *Ya Muhammed! Ya Muhammed!' diye bir ses işitiyorum. Ben de o zaman bulunduğum yerden kaçarak uzaklaşıyorum." Varaka dedi ki: "Bundan sonra böyle yapma! Sana bir ses geldiği zaman, ne dediğini iyice duyabilmen için yerinde dur. Sonra bana gel ve olanları haber ver." Resulullah yine yalnız kaldığında Cibrîl kendisine şöyle dedi: "Ya Muhammed! De ki: Bismillâhirrahmânirrahîm. Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. O, er-Rahmânu'r-Rahim'dir. Ceza gününün

Mâlikî'dir. Ancak sana kulluk ederiz ve senden yardım dileriz. Bize doğru yolu; gazaba uğramışların ve sapmışların değil kendilerini nimetine erdirdiğin kimselerin yolunu göster!" Cibrîl, 'Vele'd-dâllîn'e gelince Resulullah'a dedi ki: 'Lâ ilâhe illâllah!'de." Bu sesleniştikten sonra Resulullah Varaka'ya geldi ve ona olanları anlattı. Varaka ona, "Müjdelerim! Müjdelerim! Şehadet ederim ki sen, Meryem oğlunun müjdelediği kişisin. Sen, Musa'nın karşılaştığı vahiy (meleğiyle) karşı karşıyasın. Sen, Allah tarafından gönderilmiş bir peygambersin. Bugünden sonra sen mücadele etmekle emrolunacaksın. Şayet o günlere yetişirsem, seninle beraber mutlaka ben de mücadele ederim." dedi. Varaka vefat edince, Resulullah, "O Keşiş'i cennette gördüm; üzerinde ipekten elbiseler vardı. Çünkü o bana iman etti ve beni tasdik etti." buyurdu."¹⁰

Buna göre verilen bilgiler yeniden değerlendirildiğinde Fâtiha suresinin konu ile ilgili rivayetler ile birlikte Hicr suresinde kendisine işaret edilmesi nedeniyle Mekki olduğu ve erken dönem Mekki surelerden olduğu kesindir. Surenin Medeni olduğuna dair görüşler tutarsızdır. Ancak Alak ve Müddessir surelerinin nüzülü ile ilgili rivayetlerle gelişmesi nedeniyle Fâtiha'nın ilk Mekki sure oluşu kesin değildir. Kaldı ki zikrettiğimiz son rivayete göre Alak suresinden sonra Duha ve Müddessir'den ise öncedir. Dolayısıyla buradaki öncelik durumu izaha muhtaçtır.

101

Fâtiha suresinin nüzulünün rivayetlere değil de Kur'an ilimleri kitaplarındaki genel kabullere dayanan sıralamasına baktığımız zaman ilk beş veya on sure içinde gösterildiğini görüyoruz.¹¹ Bu ilk sureler incelendiğinde, Alak, Müddesir, Müzzemmil ve Kalem gibi ilk nazil olanlar içinde olduğu zikredilen surelerin muhtevasında Hz. Peygamber'e vazifesini tebliğ etmeye ilişkin mesajlar verildiği görülmektedir. Vahyin ilk aşamasında peygamberin vahiy olgusuna alıştırılması ve nübüvvet görevinin benimsetilmesi son derece doğaldır. Fâtiha suresi ise bu vazifeye verilen bir cevap mahiyetindedir. Bu nedenle ilk inen sure olması mümkün görünmemektedir. Ancak surenin doğrudan Allah'a karşı bir yöneliş ve yakarış ifade ettiği de ortadadır. Bu açıdan dua ve ibadetin özü mahiyetinde bir münacatta bulunmak amacıyla indirildiği anlaşılmaktadır. Fâtiha'nın yukarıda anılan surelerden farklı olarak bir bütün halinde indiği de göz önünde tutularak ilk inen tam surelerden biri olduğu da söylenebilir. Bu nedenle hamd ve duaya medar olması amacıyla bir kerede nazil olan ilk tam sure olduğu tespiti gerçeğe yakın gözükmemektedir. Ancak bu durum bir kesinlik derecesinde değildir.

10 Muhammed ibn İshâk ibn Yesâr, *Sîretü İbn İshâk* (el-Mübtede' ve'l-Meb'aş ve'l-Megâzî), thk. Muhammed Hamidullah, (Konya: Hizmet Kitabevi, 1401/1981), 112-113.

11 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 1988), 79-88.

İslam'ın ilk yılından itibaren Rabb'ine dua eden ve namaz kılan Hz. Peygamber'e namazlarında sürekli okunması için indirilmiş bir dua olabileceği ihtimali de bu yaklaşımımızı desteklemektedir. Öyle ki zaten sure zamanla bu konuma gelmiş ve bununla meşhur olmuştur.

İstatistik tekniğinden yararlanılarak ortaya konulan bir ölçü olarak Fâtiha suresinin ayet ve kelime sayısının ilk Mekkî surelerin kısa cümleciklerden ve az sayıda kelimelerden oluşan karakteristik özelliklerini taşıması da bu kanaatimizi desteklemektedir. Hz. Peygamber'in aleni tebliğini başlattığı belirtilen ve ilk Mekkî surelerden olduğu ittifakla kabul edilen Hicr suresinin 87. ayetinde geçen "Seb'ul-Mesani ve Kur'anu'l-Azîm" tabirinin Fâtiha suresine delalet etmesi ise bu surenin erken dönem Mekkî surelerden biri olduğunu ve Hicr suresinden önce indirildiğini kesin bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bu mülahazalara binaen; Fâtiha Suresi, bir bütün halinde inen, umumi bir mesajı öz- lü bir biçimde muhataplarına ileten ve onları ilahi çağrıya müsbet bir icabete davet eden ilk surelerden biri olduğu söylenebilir. İşte bu özelliği ona Kur'an'a bir asıl ve giriş, bir mukaddime ve anahtar, bir öz ve anafikir olma özelliği kazandırmaktadır. Dolayısıyla ilahi mesajın anlaşılmasında öncelikle değerlendirilmek durumundadır. Bu nedenle Fâtiha suresi içerdiği anlamlarla birlikte verdiği mesajların kendisinden sonraki bütün akışı ve gelişimi içinde yer aldığı bağlamın en başında yer almaktadır. İçerdiği kavram, konu ve ilkelerin bağlamlarının ilk başlatıcısı konumundadır. Bu bağlamın tespiti ve nüzul süreci içindeki gelişiminin takibinin yapılması için tefsir ilminin verdiği bir altyapı ve usul ise henüz ortada yoktur. Şayet olsaydı o zaman bir ilkenin zamanla nasıl söyle- me ve uygulamaya döküldüğünü göstermek mümkün olacaktı. Bugün hala bu seviye sadece mücmelin tafsili, müphemini tebyini ve mutlakin takyidi gibi ayetlerin birbirini tefsir etmesi düzeyinde kalmaktadır.¹²

Fâtiha suresinin rivayetlerde açıkça belirtilen bir nüzul sebebi bulunmamaktadır. Zaten bütün ayet ve surelerin nazil olmasının genel bir sebebi vardır. O da insanlığa hida- yet yolunun tebliğ edilmesi gereğidir. Bizim dikkat çekmek istediğimiz husus ise tefsir rivayetleri incelendiğinde görüleceği üzere her surenin veya ayetin özel bir nüzul sebe- bi olmayabileceğidir. Bunun bir nedeni de bazen nazil olan ayet ve surelerin bizzat ken- dilerinin meydana gelmesi istenen işler için bir sebep teşkil etmeleridir. Bu durumda Mukâtil'in de başarılı bir şekilde uygulamasını gösterdiği şekliyle sure ve ayetlerin nazil olmasından sonraki gelişmelere dikkat etmek gerekir.

12 Bk. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine (Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri)*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2. Baskı, 1993), 93-133; Sadrettin Gümüş, *Kur'an Tefsiri'nin Kaynakları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 31-43.

Fâtiha suresinin nazil olmasından sonra onun hakkında Mekke döneminde meydana gelen ilk ve yegâne gelişme Hicr suresiyle öneminin vurgulanmasıdır. Bunu ifade eden ayet Hicr suresinde şu pasajda geçer:

“Biz, gökleri, yeri ve her ikisi arasında bulunanları ancak hakka ve hikmete uygun olarak yarattık. Kıyamet günü mutlaka gelecektir. Sen şimdi güzel bir şekilde hoşgörü ile muamele et. Şüphesiz, Rabbin hakkıyla yaratmanın (ve her şeyi) bilen ta kendisidir. Andolsun, biz sana tekrarlanan yedi ayeti ve büyük Kur’an’ı verdik. Kâfirlerden bir kısmını faydalandığımız şeylerde sakın gözün kalmasın. Onlara karşı mahzun olma ve mü’minlere (şefkat) kanadını indir. De ki: “Gerçekten ben, apaçık bir uyarıcıyım. (Hicr Suresi, 15/85-89)”¹³

İlk tefsirden beri müfessirler bazı hadis rivayetlerinde de sarahatle zikredildiği üzere 87. ayette geçen ‘tekrarlanan yedi ayet’in Fâtiha suresi olduğunu söylemişlerdir.¹⁴ Buna göre Hz. Peygamber’e Fâtiha suresi tek başına müşriklere verilen bütün dünyalık nimetlerden daha önemli ve üstün olduğu belirtilmekte ve onlara verilenlere asla imrenmesi bildirilmektedir.

Fâtiha suresinin nüzulünden sonraki gelişmelerden biri de bu hususun Medine döneminde Hz. Peygamber tarafından yeniden gündeme getirilmiş olmasıdır. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber’in üç ayrı surede yer alan ayetleri birbiriyle bağlantılı bir şekilde tefsir ettiği görülmektedir:

“(1) Ebu Said ibnu’l-Muallâ şöyle der: ‘Ben namaz kılıyordum. Resulullah (s.a.v.) beni çağırdı. Namazımı kıldım sonra Resulullah’a icabet ettim. Yanına geldiğimde buyurdu ki: Bana hemen gelmekten seni alıkoyan nedir? Ey Allah’ın Rasulü namaz kılıyordum, dedim. Dedi ki; Allah, “Ey iman edenler, sizi hayat verecek şeylere çağırdığı zaman; Allah’a ve Rasulü’ne icabet edin. Hem bilin ki, Allah şüphesiz kişi ile kalbi arasına girer. Ve muhakkak ona dönüp toplanacaksınız. (Enfal, 8/24)” buyurmadı mı? Sonra devam etti: Ben sana mescitten çıkmadan önce Kur’an’ın en büyük suresini öğreteceğim dedi ve elimden tuttu. Tam mescitten çıkmak isteyince dedim ki; Ey Allah’ın Rasulü, mescitten çıkmadan önce Kur’an’ın en büyük suresini öğreteceğim buyurmuştunuz. Şöyle dedi: O, Elhamdülillah Rabbi’l-Âlemîn’dir, o, iki kere tekrarlanan yedili (Seb’u’l-Mesâni) ve bana verilen yüce Kur’an’ın (Kur’anu’l-Azîm) kendisidir.” Bu hadisi, Ah-

13 Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011), 285-286.

14 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru-l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmud Şihâte, (Kahire: el-Heyetü’l-Misriyyetü’l-Âmme, 1410/1989), 2/436.

med b. Hanbel yanında Buhârî de rivayet eder. Ebu Dâvûd, Neseî ve İbn Mâce de Şu'be kanalıyla muhtelif yollardan rivayet ederler. Vâkidî ise Muhammed b. Muâz el-Ensârî yoluyla Ubey b. Ka'b'dan nakleder.

(2) İmam Mâlik b. Enes'in Muvatta adlı eserinde Mâlik'in, A'lâ b. Abdurrahmân b. Yakub'tan rivayetine göre; İbn Âmir'in kölesi Ebu Saîd onlara şu bilgiyi aktarmıştır: “Resulullah (s.a.v.) Ubey b. Ka'b'ı namaz kılarken çağırmişti, o namazını bitirince Peygamber'in yanına vardı. (Ubey dedi ki;) ‘Resulullah (s.av) elini elimin içine koydu, mescidin kapı-sından çıkmak istiyordu ve şöyle dedi: İsterim ki mescidin kapısından çıkmadan önce Tevrat'ta, İncil'de, Kur'an'da benzeri nazil olmamış bir sureyi öğrensin. Ubey b. Ka'b (r.a.). dedi ki: Ben yavaş yavaş yürümeye başladım. Onu bekliyordum, sonunda dedim ki: Ey Allah'ın Rasulü, bana vaat ettiğin sure hangisidir? Dedi ki: Namaza başladığın zaman ne okuyorsun? Ben de “Elhamdülillahi Rabbi'l-Âlemîn”i sonuna kadar okudum. Resulullah (s.a.v.) dedi ki: İşte o bu suredir, o, iki kere tekrarlanan yedili (Seb'u'l-Mesâni) ve bana verilen yüce Kur'an'ın (Kur'an'ı Azim'in) kendisidir.” İmam Ahmed Ebu Hüreyre'den (r.a.) rivayet etti ve dedi ki; “Resulullah, Ubey b. Ka'b'ın yanına gitti, o namaz kılıyordu. Ey Ubey, dedi fakat o, Resulullah'a icabet etmedi. Sonra ey Ubey dedi, Ubey yavaş davrandı. Sonra Resulullah'ın (s.a.v.) yanına vardı ve dedi ki: Allah'ın selâmı üzerine olsun ey Allah'ın Rasulü. Allah'ın Rasulü de: Sana da Allah'ın selâmı olsun ey Ubey, ben seni çağırdığım zaman gelmen gerekmez miydi? Seni bundan alıkoyan nedir? Ubey dedi ki: Ey Allah'ın Rasulü namazda idim. Hz. Peygamber dedi ki: Allah Teâlâ'nın vahyettiği ayette şöyle buyrulduğunu görmedin mi? “Ey iman edenler, sizi hayat verecek şeylere çağırdığı zaman; Allah'a ve Rasulüne icabet edin. Hem bilin ki, Allah şüphesiz kişi ile kalbi arasına girer. Ve muhakkak ona dönüp toplanacaksınız. (Enfâl, 8/24)” Evet, ey Allah'ın Rasulü dedi, bir daha tekrarlamam diye de ekledi. Resulullah dedi ki: Sana ne Tevrat'ta ne İncil'de ne Zebur'da ve ne de Kur'an'da benzeri olmayan bir sureyi öğretmemi ister misin? Ben evet ya Resulullah dedim. Resulullah (s.a.v.) buyurdu ki: Umarım ki sen onu öğreninceye kadar ben bu kapıdan dışarı çıkmam. Sonra Resulullah (s.a.v.) elimi eline aldı, benimle konuşuyordu, söz bitmeden önce kapıdan dışarı çıkmasından korkarak yavaş davranıyordum. Kapıya yaklaştığımızda dedim ki: Ey Allah'ın Rasulü bana vaad ettiğin sure hangisiydi? Dedi ki: Namazda ne okursun? (Ubey b. Ka'b) dedi ki, ona Ummu'l-Kur'an'ı (Kur'an'ın aslını: Fâtiha'yı) okudum, O da buyurdu ki; canım elinde olan Allah'a yemin ederim ki, Allah ne Tevrat'ta ne İncil'de ne Zebur'da ve ne

de Kur'an'da onun gibisini indirmemiştir, o iki kere tekrarlanan yedilidir.” Tirmizî, Kuteybe yoluyla Ebu Hüreyre'den (r.a.) bu hadisi naklettikten sonra ilâve olarak: “O, ‘iki kere tekrarlanan yedi ve bana verilen Yüce Kur'an’dır’ buyurmuştur.” der sonra da bu hadisin sahih ve hasen olduğunu belirtir. Aynı konuda Enes b. Mâlik'ten de bir rivayet nakledilir...

(3) Tirmizî ve Neseî... Ebu Hüreyre ve Ubey b. Ka'b'tan Resulullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu naklederler: “Allah ne Tevrat'ta ne İncil'de Kur'an'ın aslına (Fâtiha) benzer bir (sure) indirdi, o iki kere tekrarlanan yedi'dir. O benimle kulum arasında iki parçaya bölünmüştür.”¹⁵

Yukarıdaki son rivayet ile Fâtiha suresinin sadece Kur'an açısından değil geçmiş vahiyler açısından da eşsiz bir durumda olduğu vurgulanmaktadır. Böylece surenin öneminin ve konumunun olabilecek en üst düzeyde bulunduğu açıklanmaktadır.

Bu rivayetlerde ismi geçen sahabilerden Ebu Said ibnu'l-Mualla, Ubey b. Ka'b ve Câbir b. Abdullah'ın Medineli Müslümanlardan olduklarına ve olayın Enfal suresi 24. ayetinin işaret ettiği veçhiyle Bedir savaşından sonra meydana geldiğine dikkat edilmelidir. Burada Hz. Peygamber'in Enfal suresi 24. ayetin işareti ile insanlara hayat veren gerçek ganimet ve zenginliğin tıpkı Hicr suresinde belirtildiği gibi Vahiy ve Kur'an olduğu konusunda müminlere özel bir hatırlatmada bulunduğu belli olmaktadır. Bu uyarının ganimetin paylaşılması konusunda yaşanan tartışma ve dünya malına verilen değer bağlamında yapıldığı anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki rivayetlere göre dikkat edilmesi gereken bir husus ta Kur'an metninde metin içi bağlamda fark edilmeyen veya müphem olduğu anlaşılamayan bir şeyin Hz. Peygamber'in tefsiri ve açıklamasıyla fark edilebilir hale gelmiş olmasıdır. Şöyle ki yukarıdaki rivayetlerden Fâtiha suresinin sadece Seb'ul-Mesâni olarak değil el-Kur'ân'ul-Azim (Büyük Kur'an) olarak da adlandırıldığı anlaşılabilir. Ancak bu muhtemel anlama müfessirlerce değinilmemiştir.

Burada bazı tefsir ve meallerinde gözden kaçırılan şu hususa değinmenin de yerinde olacağını düşünmekteyiz. İslam alimlerinin çoğunluğuna göre surenin yedi ayetten oluştuğu ve besmelenin de sureye dahil olmadığı beyan edilmektedir. Ancak bu sefer ayet sayısı altıya düşmekte, 7. ayetin hangisi olduğu ve 6. ayet ile nerede ayrıldığı sorusu ortada kalmaktadır. Yani ayette ve bazı hadislerde yedi olarak geçen sayı ile besmelenin Fâtiha'ya dâhil edilmediğinde ayet sayısının altıya düştüğü konusundaki çelişki fark edilmemektedir. Bu durum da hem rivayetler ile bilgiler arasındaki uyuma dikkat

15 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-azîm*, 1/17-18. İbn Kesir “Neseî'nin ibaresi budur. Tirmizî de ‘Bu hadis, hasen ve garîbtir.’ der.” şeklinde bir not düşmektedir.

edilmediğini hem de bu konuyu vuzuha kavuşturan tefsir kaynaklarından yeterince faydalanılmadığını göstermektedir. Nitekim Zemahşeri bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

“Bu surenin yedi ayet olduğu hususunda ittifak vardır. Ancak bazıları Besmele’yi bu surenin başında bir ayet olarak saymayıp ‘sıratallezine enamte aleyhim’ ayetini bir ayet [devamını ise ayrı bir ayet] sayarken diğerleri bunun tam aksi görüştedir. [Yani Besmele’yi bu surenin başında bir ayet olarak sayıp ‘sıratallezine enamte aleyhim’ ayetini ve devamını tek ayet sayarlar.]”¹⁶

Yanlış anlamaya mahal vermemek için alıntıladığımız metin kadar da parantez içi açıklamalar yapmak zorunda kaldığımız¹⁷ bu izahlara Zemahşeri şöyle devam etmektedir:

“Medine, Basra ve Şâm kıraat imamları ve fakihlerine göre; Besmele Fâtiha suresinin bir ayeti olmadığı gibi diğer surelerden bir ayet de değildir. Her önemli işe başlanırken Besmele çekildiği gibi, bereketinden yararlanmak ve sureleri birbirinden ayırmak için [başlarına] Besmele yazılmıştır. Bu, Ebû Hanîfe (r.a.) ve tabilerinin görüşüdür. Bu sebeple, Hanefî mezhebinde namazda Fâtiha’nın başında Besmele sesli olarak okunmamaktadır. Mekke ve Kûfe kıraat imamlarına ve fakihlerine göre ise gerek Fâtiha’nın gerekse diğer surelerin tamamının başında bulunan Besmele bir ayettir. Şâfiî (r.a.) ashâbı da bu görüştedir.”¹⁸

106

Bu açıklamalarda garip olan şey ise Ebû Hanîfe ve tabilerinin Kufeli oldukları halde neden Basralıların görüşlerini kabul ettikleridir. Oysa Ebû Hanîfe bizzat Kufe’nin imamı ve fakihidir Zemahşeri de Hanefi mezhebine mensup olduğu ve Ebu Hanife’nin Kufeli olduğunu bildiği halde bu duruma değinmemektedir. Oysa yanlış anlamaya mahal vermemek için bu konuya değinilmeli ve Kufeli kıraat imamlarından istisna edilmelidir.

Ülkemizde de çoğunluk Hanefi mezhebine uymasına ve ülkemizde olduğu gibi pek çok yerde de namazdaki uygulama böyle olup besmele açıktan okunmamasına rağmen meallerin tamamında Fâtiha’nın besmeleyle beraber yedi ayet sayılması oldukça enteresandır. En azından bu konuya kısaca dikkat çekilebilir ve not edilebilir. Mushaflarda Asım kıraatinin Verş tariki esas alındığı için mevcut durumun Ebu Hanife’nin görüşünden farklı olduğu belirtilebilir.

¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 25.

¹⁷ Müfessirin açıklamalarındaki kısalık nedeniyle yanlış anlamaya müsait durumlara neden olması bir sıkıntıdır. Bu durum veciz ifadelerle yazılan pek çok tefsirde de görülmektedir.

¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 25.

Bütün bunların yanı sıra bağlamın tespiti konusunda göz ardı edilmemesi gereken bir durum da şudur ki; her hâlükârda bir surenin veya ayetin öncesinde veya sonrasında da bir olgu meydana gelmemiş olabilir veya meydana gelen olguların varlığı tespit edilemeyebilir. Bu tür durumlarda artık surenin bağlamına veya nüzul sebebine ayetlerinin muhtevasından veya muhtevasını açıklayan rivayetlerden ulaşmaya çalışılmalıdır. Hz. Peygamber'den gelen şu rivayet Fâtiha suresinin tefsirini yaparken aslında neden dolayısı nazil olduğunu da göstermektedir:

“Yüce Allah şöyle buyurmuştur; ‘Salatı (Duayı/Namazı)¹⁹ benim ile kulum arasında ikiye ayırdım kulumun istediği kendinindir. O, ‘Elhamdulillah Rabbi'l-Âlemin’ deyince, Allah der ki kulum bana hamd etti. ‘Er-Rahmâni'r-Rahim’ deyince, kulum bana sena etti buyurur. “Maliki yev-middin” deyince, kulum beni övdü buyurur. (Bir başka rivayetinde de kulum bana her işini havale etti.) ‘İyyake na'budu ve iyyake nestain’ deyince Allah Teâlâ; bu, benimle kulum arasındadır ve kulumun istediği kendisindir buyurur. ‘İhdina's-Sırata'l-Mustakim. Sıratallezine En'âmete aleyhim. Ğayri'l-Mağdubi aleyhim veledallin.’ deyince, Allah Teâlâ; bu, kulum içindir ve kulumun istediği kendisindir.’ buyurur.”²⁰

107

Bu hadise göre Fâtiha suresi insan ile Rabb'i arasındaki temel bağ(lılığ)ı oluşturan bir işlev görmektedir. Zira Fâtiha suresi kul ile Rabbi arasında bir dua ve münacat olarak okunmaktadır. Böylece sure ilk ayetlerinde kişiyi Allah'a üç ayetle düğümünü sıkıca bağlayan bir akide işlevi görmektedir. 4. ayet ile Yüce Allah'a kulluk ve ubudiyet konusunda verilen bir ahit halini almakta 5. 6. ve 7. ayetleri ile birlikte karşılıklı bir ahit ve akitleşmeyle neticelenmektedir. Surenin önemi ilgili rivayet edilen şu hadis bu ahit ve akdin kesinlikle kabul edildiğini beyan etmektedir:

“Abdullah İbn Abbâs'tan şöyle rivayet edilmiştir: Cebrail, Peygamber'in (s.a.v.) yanında oturmaktaydı. O sırada Peygamber (s.a.v.), üstünden kapı sesine benzer bir ses işitti. Başını kaldırdı. Cebrail: “Bu kapı, şimdiye kadar asla açılmayıp sadece bugün senin için açılan bir gök kapısıdır” dedi. Derken o kapıdan bir melek indi. Cebrail: “Bu, yeryüzüne (ancak şimdi) inen bir melektir. Bugüne kadar yeryüzüne hiç inmemiştir” dedi. Melek (gelip) selam verdi. Peygamber (s.a.v.): “Sadece sana verilen ve senden önce hiçbir peygambere verilmemiş iki nur ile müjdelen! Bu iki nur,

19 Hz. Peygamber'in Salât kelimesini her iki anlama geldiğini bilerek kullandığı kanaatinde olduğumuz için bu şekilde ifade etmeyi tercih ettik.

20 Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî, (İstanbul: el-Mektebet'ul-İslamiyye, ts.), “Kitabu's-Salât”, 38-40 (395), 1/296-297; İbn Kesir, *Tefsir'ul-Kur'ân'il-azîm*, 1/19-20.

Fâtiha suresi ile Bakara suresinin son ayetleridir. Bunlardan okuyacağın her harfe karşılık mutlaka istediğin sana verilecektir” dedi.”²¹

Bu ağır ve yoğun bir muhtevaya dair yapılan peygamberi açıklamalar, önemi nedeniyle bizzat bir nüzul sebebi olarak nitelendirilebilir ve surenin insan ile Allah arasında olması gereken bağı kurma ve bunu sürekli tekrarlanarak canlı tutma amacıyla nazil olduğu söylenebilir. Bu durumun surenin önemini ne kadar arttırdığı ortadadır. Aşağıdaki rivayet de bu önemin kendi başına bir ifadesi olmaktadır:

İmam Ahmed Câbir'den şöyle rivayet eder: “Resulullah’ın (s.a.v.) yanına vardığımda su taşıyordu. Allah’ın selâmı üzerine olsun dedim. O, bana karşılık vermedi. Allah’ın selâmı üzerine olsun dedim yine bana karşılık vermedi. Allah’ın selâmı üzerine olsun ey Allah’ın Rasulü dedim o bana yine karşılık vermedi. Resulullah (s.a.v.) yürümeye başladı, ben arkasında idim, nihayet o bineğinin olduğu yere vardı. Ben de mescide girdim ve üzüntülü olarak oturdum. Resulullah (s.a.v.) temizlenip yanıma geldi. Üç kere ‘Senin de üzerine Allah’ın selamı rahmeti ve bereketi olsun’ dedi ve sonra şöyle buyurdu: Ey Abdullah’ın oğlu Câbir, sana Kur’an’daki surelerin en üstününü haber vereyim mi? Evet ya Resulullah dedim. “Elhamdü-lillâhi Rabbi’l-Âlemîn”i sonuna kadar oku, buyurdu.”²²

108

Fâtiha suresinin taşıdığı öneminin Hz. Peygamber tarafından vurgulanması açısından gelinen son nokta ise surenin namazlarda okunmasının önemine dair şu sözleri olmuştur:

“Ubâde İbnu's-Sâmit’ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Fâtihatü'l-Kitâb’ı okumayan kimsenin namazı yoktur.”²³, “Ebu Hureyre’den şöyle rivayet edilmiştir: “Peygamber (s.a.v.) üç defa: “Kim içerisinde Ümmü'l-Kur’an’ı okumaksızın bir namaz kılsa o namaz noksandır.” buyurmuştur.”²⁴

Bu rivayetlerde Hz. Peygamber’in sureyi Fâtihatü'l-Kitâb; ilahi kitabın anahtarı ve açılışı ve Ümmü'l-Kur’an; Kur’an’ın anası ve aslı olarak nitelemesi de surenin öneminin veciz bir şekilde olsa da manasında ve dolayısıyla işlevinde yattığını göstermektedir.

Yukarıdaki bilgilerin bize gösterdiği bir sonuç da şudur ki; Hz. Peygamber döneminden gelen bilgi ve rivayetlerde bu surenin önemini ve işlevini gösteren ikisi ayetlerde üçü de hadislerde geçen beş niteleme veya isimden söz edilmektedir:

21 Müslim, “Kitabu’s-Salâti’l-Musafirin ve Kasriha”, (806), 1/554.

22 İbn Kesir, *Tefsir’ul-Kur’ân’il-azîm*, 1/19.

23 Müslim, “Kitabu’s-Salât”, 34-37 (394), 1/295-296.

24 Müslim, “Kitabu’s-Salât”, 41, 1/297.

1. Seb'ul-Mesani: Sürekli Tekrarlanan Yedili
2. Kur'an'ul-Azim: Büyük Kur'an
3. Fâtihatu'l-Kitâb: İlahi Hükümlerin Başlangıcı (veya Anahtarı)
4. Ümmü'l-Kur'an: Kur'an'ın Aslı (ve Anası veya Merkezi)
5. Salat: Namaz/Dua

Bu isimlendirmelerin nüzul süreci içinde oluşmaları nedeniyle Fâtiha suresinin sonraki dönemde şöhret bulan isimlerinin sayılması ve değerlendirilmesinde öncelikli bir sıraya konulması elzemdir. Bir örnek olarak Zemahşeri Fâtiha suresinin isimlerini şöyle sayıp açıklamaktadır:

“Bu sureye Ümmü'l-Kur'ân ismi verilmiştir. Bunun sebebi ise surenin, Kur'ân'da yer alan; Yüce Allah'ı layık olduğu şekilde övme, emir ve nehiy ile kulluk etme ve Allah'ın vaad ve vaîd(tehdit)leri gibi mânalara şamil olmasıdır. Sureye Kenz (Hazine) ve Vâfiye (Tam, Eksiksiz) isimleri de bu şumul sebebiyle verilmiştir. Sureye Hamd suresi ismi ve namazın her rekâtında tekrarlandığı için Mesânî ismi de verilmiştir. Bir diğer ismi de Salât (Namaz) suresidir. Çünkü namaz bu sure okunduğunda fazilet kazanmakta ya da ancak bu sure okunduğunda geçerli olmaktadır. Surenin diğer iki ismi ise Şifa suresi ve Şâfiye(Şifa Veren)'dir.”²⁵

109

Zemahşeri'nin verdiği isimlere bakıldığında yukarıdaki naslarda geçen isimlerden iki tanesinin; Kur'an'ul-Azim ve Fâtihatu'l-Kitâb'ın bulunmadığı görülmektedir. Bu durum önemli bir bilgi ve yaklaşım eksikliğidir. Ayrıca Seb'ü'l-Mesani ismi sadece Mesânî şeklinde zikredilmiştir. Bir şeyin çok ismi olmasının onun üstünlüğünü gösterdiğini söyleyen Fahreddin Razi²⁶ ise tefsirinde Zemahşeri'nin saydığı isimlere yenilerini katarak şöyle sıralamaktadır:

1. Fâtihatu'l-Kitab (Kitabın başlangıcı, girişi)
2. Suretu'l-Hamd (Hamd Suresi)
3. Ümmü'l-Kur'an (Kur'ân'ın Anası, Aslı)
4. Seb'ü'l-Mesani (Çok Tekrarlanan Yedi Ayet)
5. Vafiye (Tam, Eksiksiz Olan)
6. Kafiye (Kâfi Olan, Yeten)
7. Esas (Temel)
8. Şifa
9. Salat (Namaz)
10. Sual (İstek, Taleb)

²⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, 25.

²⁶ Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-kebîr, (Mefatihü'l-Ğayb)*, thk. Seyyid İmrân, (Kâhire: Daru'l-Hadis, 2012), 1/196.

11. Suretü’ş-Şükür (Şükür Suresi)²⁷

12. Suretu’d-Dua (Dua Suresi)²⁸

Muhtemelen Razi’den faydalanan Kurtubî de benzer bir isimlendirme verir. O farklı olarak Ümmü’l-Kitab, Rukye ve Kur’ani’l-Azîm isimlerini saymaktadır. Kurtubi, Enes b. Malik, Hasan el-Basri, Muhammed ibn Sirin gibi bazı âlimlerin Ümmü’l-Kitab ve Ümmü’l-Kur’an isimlendirmesine bu kavramların Kur’an’da Levh-i Mahfuz ve Kur’an’ın esas olan helaller ve haramlar anlamında kullanılması nedeniyle itiraz ettiklerini söyler. Ancak bu anlamların Fâtiha suresinin Kur’an’ın esas manası ve hükmü anlamında kullanılmasına mâni olacak bir tarafı yoktur. Hatta nüzul tarihi itibarıyla bu durumu fazlasıyla hak etmektedir. Kurtubi de Tirmizi de Ebu Hureyre’den nakledilen Hz. Peygamber’in “el-Hamdu lillah (suresi) Ümmü’l-Kitab, Ümmü’l-Kur’an ve Seb’ü’l-Mesani’dir”²⁹ sözünü delil getirerek bu görüşlere katılmadığını belirtmektedir.³⁰ Bu rivayette Ebu Hureyre’nin üç ayrı hadisin lafızlarını telif edip müellef bir hadis olarak naklettiği kanaatindeyiz. Ancak bildiğimiz kadarıyla mücerred hadis ve müellef hadis şeklinde bir ayırım hadis usulünde yoktur. Kanaatimizce Ümmü’l-Kitab, Ümmü’l-Kur’an ile Rukye ise Şifa ismi ile oldukça yakın hatta anlama geldiği için bir ziyadeden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu isimlendirmeler içinde önem sırasına riayet söz konusu değildir. Aslında o fazladan sadece el-Kur’anu’l-Azîm ismine müstakil bir isim olarak değinmiş olmaktadır.

110

Kurtubî bu sureye el-Kur’ân’ul-Azim (Büyük Kur’an) isminin verilmesini şöyle açıklar:

“Yedincisi el-Kur’ân’ul-Azîm’dir. Bu ismin verilmiş sebebi Kur’ân’ın bütün ilimlerini tazammun etmesidir. Çünkü bu sure Allah’ı kemal ve celâl sıfatları ile senayı, ibadetlerin yapılmasını ve ihlasla yerine getirilmesi emrini, yüce Allah’ın yardımı olmaksızın bu ibadetin yerine getirilmesinden yana aciz kalınacağına itiraf edilmesini, sırat-ı müstakime hidâyet hususunda ona yönelmesini, emrinden dönenlere karşı korumasını ve inkârcıların akıbetini beyan etmeyi içermektedir.”³¹

Görüldüğü gibi burada yapılan güzel açıklamada Ümmü’l-Kitab ve Ümmü’l-Kur’an ile aynı anlama gelecek ifadeler kullanılmaktadır. Ancak el-Kur’an’ul-Azim isminin Hicr suresi 87. ayetle ilişkisi kurulmamaktadır. Oysa daha önce geçen hadislerde görüldüğü üzere bu ayette geçen el-Kur’an’ul-Azim sıfatının da nüzul tarihi dikkate alındığında Fâtiha suresine ait bir niteleme olabileceği görülmektedir. Zira hadisler ise bu ikisinin

27 Bu isim Hamd ile benzer anlamda kullanıldığı için onunla beraber tek bir isim sayılabilir.

28 Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 1/196-200. Râzî’nin geniş açıklamaları özetlenmiştir.

29 Ebû İsmâ Muhammed b. İsmail et-Tirmizî, *es-Sünen* (Riyad: Mektebetu’l-Mearif, 1417), “Tefsir”, 702 (No: 3124).

30 Krş. İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Camiu li-ahkâmî’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, (Beyrut: Muesse-setu’r-Risale, 1427-2002), 1/172-175. Kurtubî’nin geniş açıklamaları özetlenmiştir.

31 Kurtubî, *el-Camiu li-ahkâmî’l-Kur’an*, 1/173-174.

beraber bir isim olarak kullanıldığını göstermektedir. Örneğin "Canım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki ne Tevrat'ta ne İncil'de ne Zebur'da ne de Furkân'da bu sure gibisi indirilmemiştir. Bu sure (Hicr 87 ayetindeki) es-Seb'u'l-Mesânî ve Kur'an-ı Azîmdir."³² şeklindeki ifadeler bu durumu aksettirmektedir. Ancak zihinler bu şekilde bir ihtimale yönelmemiştir. Bunun nedeni ise hadislerin Kur'an'ın anlaşılması sırasında kullanılırken kimi zaman muhtevalarının yeterince dikkate alınmamasıdır.

Yine bu sure ile gelişmeler içinde zikredilen ve Fâtiha'nın yükselmek anlamında değil de tibbi şifa anlamında Rukye olarak isimlendirilip kullanılmasına yol açan aşağıdaki türden rivayetlere de temkinle yaklaşılmalı ve zikretmekten kaçınılmalıdır:

"Ebu Saîd el-Hudrî'den şöyle rivayet edilmiştir: "Resulullah'ın sahabilerinden bazı kimseler bir seferde idiler. Arap kabilelerinden bir kabilenin yanında konaklayıp onlara kendilerini misafir almalarını istediler. Fakat onlar, bu sahabileri misafir almak istemediler. Derken kabilenin reisini akrep sokmuştu. Kabileden bazı kimseler, sahabilerin yanına gelip onlara: "İçinizde okuma tedavisi yapan birisi var mı? Çünkü kabilenin reisini zehirli bir hayvan sokmuştur ya da isabet almıştır" dediler. İçlerinden birisi: "Evet" diye cevap verdi. Bu kişi, kabile reisinin yanına varıp ona Fâtiha suresini okumak suretiyle rukye yaptı. Bunun üzerine adam iyileşti. Bu sahabiye, yaptığı bu iş karşılığında bir sürü koyun verdiler. Fakat o, bu koyunları kabul etmek istemeyip: "Bu meseleyi, Peygamber'e anlatayım da ondan sonra bakarız" dedi. "Medine döndüğünde Peygamber'e gelip durumu ona anlatıp: "Ey Allah'ın resulü! Vallahi, Fâtiha suresinden başka bir şeyle okuma tedavisi yapmadım" dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.): 'Onun rukye olduğunu nereden biliyorsun?' deyip sonra da: "Onlardan koyunları alın. Bana da sizinle birlikte bir pay ayırın!" buyurdu."³³

111

Kurtubi de Fâtiha'nın bütün ilimleri ihtiva etmesini gerekçe göstererek onun sadece rukye tedavisi için okunacağını kabul etmektedir.³⁴ Ancak Hz. Peygamber'in Ayet'ul-Kursi, İhlas, Felak-Nas gibi ayet ve surelerle rukye yaptığı bilirse de Fâtiha suresi ile rukye yaptığı rivayetlerde geçmemektedir. Ebu Saîd el-Hudrî'den nakledilen namaz kılanın önünden geçen siyah köpeğin şeytan olduğu gibi başka bazı hadis metinlerinin de müşkil anlatımlar içerdiği bilinmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Fâtiha suresiyle ilgili 'Onun rukye olduğunu nereden biliyorsun?' sözünü 'bu yargıyı da nereden çıkarıyorsunuz?' şeklinde istifham-ı inkâri kabilinden söylemiş olması bağlama daha uygun düşmektedir. Zira Kurtubi'nin aktardığına göre kabilenin reisine rukye okuyan kişiye Hz.

32 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/114; Tirmizî, "Tefsir", 602 (No: 3125).

33 Müslim, "Kitabu's-Selam", 65-66 (No:2201), 4/1727-1728.

34 Kurtubî, *el-Camiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/175.

Peygamber bu düşünceyi nereden çıkardığını sorduğunda o da ‘İçime ilka edilen bir şeydir.’ demektedir.³⁵ Bu ayrıntı ise Müslim’in aktardığı tariklerde geçmemekte dolayısıyla anlamayı etkilemektedir. Sünnette de Hz. Peygamber’in Fâtiha ile rukye yaptığı veya böyle bir tavsiyede bulunduğu geçmemektedir. Oysa Muavvizeteyn ve Ayetu’l-Kursi gibi örneklerde olduğu gibi böylesi bir tedavi durumu meşhur sünnette mevcuttur.

Fâtiha suresiyle ilgili zikredilmesi gereken gelişmelerden biri de surenin 4. ayeti olan “ıyyake nabudu ve ıyyake nestein” ifadesinin Hz. Peygamber’i etkileyerek onun sünnetine müstakil bir dua olarak yerleşmesidir. Kaynaklarımızda Kunut duaları olarak geçen ve vitir namazlarında da okunan dualar şu şekildedir:

“Allahım! Sadece sana ibadet ederiz
Sadece senin için namaz kılar ve secde ederiz
Sadece sana koşar ve hizmetine çabalarız
Senin rahmetini umar ve senin azabından korkarız
Şüphesiz senin azabın kâfirlere yapışmıştır.
Allahım! Şüphesiz (sadece) senden yardım isteriz,
Senden af diler, doğru yolu göstermeni isteriz,
Sana iman eder sana tövbe ederiz,
Sana güvenerek hareket ederiz
Seni bütün hayırlarla överiz
Sana şükreder ve sana nankörlük etmeyiz
Sana karşı gelenden sıyrılır ve onu terk ederiz.”³⁶

112

Surenin nüzulünden sonraki gelişmelerin en sonuncusu olarak zikredilmesi gereken şey ise Ebu Hureyre’den nakledilen Hz. Peygamber’in şu hadisidir:

“İmam ‘ğayri’l-mağdubi aleyhim veledallin.’ dediği zaman siz de Âmin deyin. Çünkü bir kimsenin Âmin demesi, meleklerin Âmin demesine denk gelirse o kimsenin geçmiş günahları bağışlanır.”³⁷

Mücahid b. Cebr’in şu rivayeti ise Fâtiha suresinin nazil olması sonrasında meydana gelen bir gelişme olarak yukarıdaki gelişmelerin ışığında değerlendirildiğinde oldukça sahici bir durumu resmetmektedir:

“Fâtihatu’l-Kitâb nazil olduğunda İblis yüksek sesle (acı bir) çığlık attı”³⁸

35 Kurtubî, *el-Camiu li-ahkami’l-Kur’an*, 1/174.

36 Mukâtil b. Süleyman, *Kitab’u tefsiri hamse mie âye mine’l-Kur’an*, thk. Yeşiyâhu Goldfeld, (Şefâ Amr: Matba’atu Dâri’l-Meşrik, 1980), 19-20. Bu duanın ilk yazılı metin olarak kaydedildiği bu kaynakta Kunut duasının Ubey b. Ka’b’in mushafının kenarında yazılı olduğu kaydedilmektedir.

37 Buhâri, “Ezân”, 127 (782), “Tefsir”, 760 (4475); Müslim, *Sahih*, 71-76 (409-410), 1/306-307.

Bu rivayet vesilesiyle zikretmemiz gereken ve Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen Ahmed b. Hanbel "Üç kitabın asılları yoktur: Magâzi, melahim ve tefsir."³⁹ sözünün anlamına da bir açıklama getirmek gerekmektedir. İbn Hacer bu sözü naklettikten sonra buna Fezail'i de eklemek gerekir demek ve tefsire Mukâtil'i, megâziye Vâkidî'yi ve Melâhim'e de İsrailiyât'ı örnek vermektedir.⁴⁰ Bizim ise bu konuda katıldığımız görüş yukarıdaki sözdeki asıl kelimesinin peygambere ulaşan bir senedin olması anlamında kullanıldığıdır. Yoksa verilen bilginin yanlışlığı kastedilmemektedir. Zira ehl-i hadise göre sahabede sonlanmayan bizzat Hz. Peygamber'e ulaşan isnadlı bilgiler dinde asıldır.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın pek az ayetini tefsir ettiği, megâzi ile ilgili anlatımlarda bulunmadığı genel olarak kabul edilen bir husustur. Bu bilgilerin bize Sahabe gözlemlerinin anlatılması ve onların çocukları olan Tabiin'den gelen aktarımlar ile ulaşması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu sözden tefsir bilgilerinin kaynağını asılsızlıkla itham edecek bir kanaat çıkarılması yanlıştır. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel de Müsned'inde tefsir ve megâzi bilgileri nakletmiştir. Bu tür sahabe kaynaklı bilgiler de tefsir ilminin kaynakları hiyerarşisinde ayetlerden ve hadislerden sonra gelmektedir. Buraya kadar Hz. Peygamber dönemi içinde Fâtiha suresinin nüzulünden sonraki gelişmeleri gözden geçirmeye çalıştık. Belirtmek gerekir ki bu gelişmelerin hepsi surenin dış bağlamını oluşturan halkalarını ve düşümlerini göstermektedir. Bu nedenle surenin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Bu gelişmelerin surenin nüzulünden önceki bir sebebe dayanması zorunlu değildir. Surenin dış bağlamının Mekki ve Medeni ayrımı temelinde kronolojik bir şekilde kurulması sağlanmadan iç bağlamına yani surenin kendi içindeki ayetler ile diğer sure ve ayetler arasındaki ilişkilerine geçmemek gerekir. Zira bu durum anakronik yorumlara ve yanlış anlamalara sebebiyet verecektir. Bu hususların yanında surenin anlaşılması konusunda namazda okunmasının fıkhi hükmüne bilerek yer vermedik.

Kanaatimizce Kur'an'ın doğrudan konusu olmayan şeylerin artık Kelam ve Fıkıh kitaplarına nakledilmesi ve tefsirin bunlardan tecrit edilmesi elzemdir. Zira bunlar kesinlikle konuyu dağıtmakta ve zaten bir anlam araştırması olan tefsiri daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir. Eski alimlerin kitaplarını ulemaya yönelik olarak yazdıklarını göz önünde tutarak ve bu tür eserlerin günümüzde sıradan okur yazar halkın eline geçtiğinde neler olabileceğinden de ibret alarak dolaylı ve modern muhatapların ilk ve doğrudan anlama ulaşmasına katkı vermeyecek şeylerden tefsirde uzaklaşılmalıdır.

Bu tür konuların Kur'an'ı anlama çabasını zorlaştırdığı giderek de akamete uğrattığı birvakiadır. Örneğin İbn Kesir aşağıdaki açıklamayı Şafii mezhebinin yaklaşımına uygun

38 Mukâtil, *Tefsir*, 1/37.

39 Abdullah ibn Adıyy, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/212: "سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ سَعِيدٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ الْمَلِكِ الْمَيْمُونِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: ثَلَاثُ كُتُبٍ لَيْسَ لَهَا أَصُولٌ: الْمَغَازِي وَالْمَلَاهِمُ وَالتَّفْسِيرُ" الْحَرَائِيُّ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَبْدَ الْمَلِكِ الْمَيْمُونِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: ثَلَاثُ كُتُبٍ لَيْسَ لَهَا أَصُولٌ: الْمَغَازِي وَالْمَلَاهِمُ وَالتَّفْسِيرُ"

40 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanu'l-mizan*, (Beirut, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/207.

olduğu için zikretmekte ve bununla namazda Fâtiha okumanın farz olduğunu kastetmektedir:

“Buhârî ve Müslim’de Ubeyde ibn Sâmit’ten nakledilen bir hadiste Resulullah şöyle buyurmuştur: Fâtiha’yı okumayan kişinin namazı tamam olmaz. Ayrıca İbn Hüzeyme, İbn Hıbbân Ebu Hüreyre’den şunu nakleder: Resulullah şöyle buyurmuştur: İçinde Ümmü-l Kur’an okunmayan namaz tamam değildir.”⁴¹

Eskiden tefsirler alimlere yönelik olarak yazıldığı için bu durum normal olsa da okuma yazmanın lise seviyesinde bile çok yüksek oranlara çıktığı üstelik bir de Hanefi mezhebinin yaygın olduğu Türkiye gibi ülkelerde yazılan tefsirlerde bu tür bilgileri yanlış hükme varmayı engelleyecek kısa açıklamalarla geçiştirmeden zikretmek önü alınmaz fıkhi münakaşalara neden olacaktır. Bunun da ilahi mesajın özünden uzaklaşılmasına ve ferî meseleler arasında asıldan uzaklaşılmasına ve konunun dağılmasına sebebiyet verdiği aşikardır. Zira namazın tamam olmaması geçersizliği manasına da gelebilmekte dolayısıyla izaha muhtaç olmakta bu durumda delillere dayalı ek açıklamalara ihtiyaç duyurmaktadır.

114

Fâtiha suresinin Hz. Peygamber dönemi sonrasında, Hz. Ebubekir döneminde başlayan mushafın yazılması ve resmiyet kazanması sürecindeki yerine de değinmek gerekir. Kanaatimize göre Fâtiha suresinin bu süreçte mushafın en başına konmasının nedeni de surenin taşıdığı yukarıda zikredilen bu önemli hususların sahabe tarafından iyice kavranılmış olmasından kaynaklanmış olmasıdır. Zira Fâtiha suresi tek başına surelerin en üstünü olarak nitelendirilmiş, Seb’ul-Mesani, Kur’an-ı Azim, Fâtihatü’l-Kitab ve Ümmül-Kur’an olarak adlandırılmış, Mescid-i Nebi’de kılınan namazlar esnasında her rekâta kıraatin başında yer almıştır. Bütün sayılan bu özellikler de onu Bakara ve Âl-i İmran gibi faziletleriyle meşhur surelerin bile önüne taşımıştır.

Fâtiha suresinin nüzul ortamı ve bağlamı ile ilgili siyer, tefsir ve hadis verilerinin bütünsel ve kronolojik sağlamasına dayanarak yaptığımız analiz, bu surenin önemi ve konumunun müstesna bir yer teşkil ettiğini göstermektedir. Bu analiz biçimin surenin nüzul sebebinden başlayarak nüzulünden sonraki süreçte onunla ilgili gelişen olayların ve olguların tamamını bir bütünlük içinde birleştirerek yapılan bir incelemedir. Her sure için imkânlar ölçüsünde yapılacak bu şekildeki araştırmaların Kur’an’ın daha iyi anlaşılmasına katkılar yapacağını ve eldeki bilgileri daha eksiksiz ve ileri düzeyde kavrayış mertebelerine taşıyacağını açıktır.

2. Fâtiha Suresi İçerdiği Kavramlar

41 İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ân’il-azim*, 1/21.

Fâtiha suresinin ayetleri ve bu ayetler içinde yer alan temel kavram, konu ve mesajların surenin bağlamıyla ilişkili olarak nüzul ortamı içindeki orijinalitesi içinde ele alınması gerekmektedir. Bunu yaparken yöntemsel eksikliklerin yanında iki olumsuz etkenin de var olduğu görülmektedir.

Bunlardan ilki mevcut tefsir birikiminin muhtevassından kaynaklanan ağırlığın etkisinde kalarak var olan yorumları sorgulamaksızın kabullenmektir. Nitekim bugün elimizdeki eserlerin Hz. Peygamber dönemi Kur'an dilini ve mefhumunu doğru bir şekilde aktardığı varsayılmaktadır. Bu durum araştırmacıları derin sorgulama ve tenkitlerden uzak tutmaktadır. Bugün bile pek az kimse Hz. Peygamber'den günümüze oluşan semantik değişimleri dikkate almaktadır. Bu konudaki çalışmaların sistematik eserlere dönüşmeden akim teşebbüsler olarak kaldığı gözlemlenmektedir.

İkinci olumsuz etken ise kelami, fıkhi, felsefi ve edebi hatta batını tefsir temayüllerinin etkisini yoğun biçimde fakat hissettirmeksizin göstermesidir. Oysa bu temayüllerin en önemli etkisi hicri 2. ve daha sonraki asırlardan sonra oluşan yaklaşımları ve meseleleri Kur'an'ın nüzul ortamında var olmamasına rağmen onları Kur'an'ın mefhumu hatta mantukunun delaleti içine katmalarıdır. Bu nedenle Kur'an'ın asli mesajları geri plana düşmüş ve başka konular ön plana çıkmıştır. Kur'an mesajının ilk alanından başka alanlara sapılmasına neden olmuş ve bu nedenle yeni müktesabatlar oluşturularak ilahi mesaja yüklenmiştir. Öyle ki bugün Kur'an, hiç ilgilenmediği alanlarda bile konuşutulmaktadır.

115

Bu nedenlerle yeniden yapılacak incelemelere ihtiyaç olduğu gibi aynı zamanda bu araştırmaların fenomenolojik anlamda bir önyargısızlık parantezi içinde yürütülmesi gerekmektedir. Bu da haliyle oldukça dikkat ve gayret gerektiren bir tutumdur.

Bu tespitlerden sonra Fâtiha suresine bakıldığında Kur'an'ın ilk anahtar kavramlarını içerdiği görülmektedir. Bunu görmek için de surenin her ayetinde yer alan bu ilk ve anahtar kavramları ve anlamlarını kısaca sıralamak yeterlidir.

Surede geçen 'Hamd, Allah, Rabb, Âlemler, Rabbu'l-Âlemin, Rahmân ve Rahim, Mâlik, Yevm, Din, Yevm'id-Din, İbadet, İstiâne (Yardım İstemek), Hidayet, Sırat, Müstakim, Sıratu'l-Müstakîm, İnam (Nimete Erdirmek), Gazaba Uğramak, Dalâlet (Sapmak)' kelimeleri Kur'an'da en çok kullanılan kelime ve kavramlardır. Kur'an'da Fâtiha suresinde geçen bu kelime ve terkip yapısını kullanılarak aşağıdaki on kavramsal tema üretilmektedir.

1. Elhamdu Lilllah
2. Rabbulâlemin
3. er-Rahmâni'r-Rahim
4. Malik-i Yevmi'd-din

5. İbadet ve İstiâne
6. Hidâyet
7. es-Sırât'ul-Müstakim
8. En'âmte Aleyhim
9. Mağdub Aleyhim
10. Daâllin

Dikkat edilirse bu on tema da Kur'an'da en çok tekrarlanan temalardır. Bu nedenle mesajın aslını ve özünü temsil etmektedir.

Kur'an'da sıkça geçen bu kelimelerin lügavi anlamlarını izah etmekle yetinmeden birer klişe özelliği kazanan ve izafet terkipleriyle zenginleşen yukarıdaki temaları açıklamak gerekmektedir. Bunların da Kur'an mesajı içinde izledikleri yolu eşsüremlî (senkronik) ve artsüremlî (diakronik) olarak takip etmek Fâtiha'nın mesajını ve ruhunu anlamada daha doğru bir yol olacaktır. Çünkü bu temalar mesajın iletilme-sinde özel mesaj kodları gibi kullanılarak Kur'an'daki din dilinin merkezi ağ yapısını teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra surenin dolaylı yoldan pek çok Kur'an kavramını da akla getirdiğini ifade etmek gerekir. Nitekim sure okunduğu zaman Şükür, Dua, Zikir, İhlâs, Tevbe, İnabe ve Takva gibi kavramları da akla getirmektedir. Nitekim Fâtiha suresinin mesajı ile ilgili olan bu kavramlar, tıpkı diğer benzerleri gibi zamanı geldiğinde mesaj olarak verilmeye başlanmıştır.

116

Bu dilsel ve kavramsal yapı göstermektedir ki Fâtiha suresi Kur'an'ın ilk ve anahtar kavramlarını Kur'an mesajına temel teşkil edecek bir biçimde içermektedir. Bu kavramsal yapı kronolojik olarak tek tek Kur'an'da takip edildiği zaman görülecektir ki ilahi çağrı, insanlara temelde bu surenin kavramlarına dayanan bir sözcük ve kavram yapıyla hitap etmektedir. Dolayısıyla bu kavramların anlamlarına yönelik tek tek dikkatli bir soruşturma yürütülmelidir. Ancak burada usul açısından adı açıkça konulmamış bazı yönlemsel sorunları zikretmek gerekmektedir.

İlk olarak Kur'an Arap dili, sarf, nahiv ve belagat konuları tespit ve tasnif edilmeden nüzülü tamamlanmış bir söz demeti iken hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren Kur'an'ın bu ilimlerin ölçülerine istisnasız bir biçimde uyduğu kabul edilmektedir. Oysa bu önyargının bir dayanağı yoktur. Bu yaklaşımın her zaman vakiya uyup uymadığı her örnek için ayrı ayrı değerlendirilmelidir. İstisnai durumların varlığı dil kurallarına uymadığını değil nüzul ortamındaki vakianın öyle olduğunu göstermektedir. Ancak genel kabul sahabenin dili sarf-nahiv kurallarına uygun bir şekilde belli bir kökten türettiği ve kelimeleri seslendirirken de irabî nahiv kurallarına muntazaman uygun bir şekilde hareketlediği yönündedir. Oysa bu yapısal yaklaşımın kabulünün Kur'an'daki istisnalarda da görüleceği üzere tarihi vakialara uymadığı açıktır. Üstelik müsteşrikler de bu noktayı Kur'an'a taarruz için kullandığında verilecek cevap bulunamamaktadır. İşin aslı şudur ki;

kök seslerin varlığı ve bunlardan hareketle yeni kelimeler türetildiği doğru olmakla beraber yine bunun yanında kökten bağımsız kelime veya anlamların da karşılıklı kullanım yoluyla türetildiği de bir vakiadır. Dolayısıyla bunların ses benzeşmesi yoluyla açıklanması yanlış olmaktadır.

İkinci olarak Kur'an sözlükleri de hicri ikinci asrın son yarısından itibaren teşekkül ettiği için Kur'an kavramlarının anlamları konusunda onlara başvurulabilse de güvenilemez. Zira sonraki asırlara ait anlamların nüzul dönemine doğru geri götürülerek Kur'an'a yamanması söz konusu olabilir. Bu durumda Hz. Peygamber dönemi bağlamında dilin kullanılışı esas alınmalıdır. Mesele hadisler ve ayetler bağlamında düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in kullandığı semantiğin de Kur'an semantiği ile uyuşmayabileceğine dikkat edilmelidir. Bu da her söylemin kendi bağlamındaki kullanımını tespit etmeyi ve bunu öncelikli olarak asıl kabul edip sözlükleri buna göre değerlendirmeyi gerektirir.

Kısaca dilin kullanımından hareketle tespit edilen anlam, dil ve sözlük bilgisinin gösterdiği veya imkân verdiği anlamalara tercih edilmeli ve bunun dışındakiler kesinlikle dışarıda bırakılmalıdır. Aksi halde ilahi kitaba kastetmediği anlamlar ve konular yüklemek kaçınılmaz olacaktır. Ancak günümüzdeki yaygın kabuller filolojik ve edebi tefsiri öne geçirip bağlama dayalı tefsiri geri plana itmektedir.

117

Üçüncü olarak nasıl nüzul süreci ve dönemi sonrası anlam değişimleri, gelişmeleri, genişlemeleri ve daralmaları olduğu bir gerçek ise Kur'an'ın da nüzul dönemi içinde aynı şeyi cahiliye dönemi diline yapmış olduğu bir gerçektir. Durum böyle iken bambaşka toplumların bambaşka kültürleri içinde yine bambaşka bağlamlarda kullandığı kelime ve anlamların nüzul sürecinde de benzer şekilde devam ettiğini söylemek olacak şey değildir. Bunlar İslam öncesi dönemin Arapçasına etki etmişse de bu durum dini semantik düzeyde değil çoğunlukla kültürel ve sentaks düzeyindedir. Bu düzeyde etkileşim her zaman var olagelmıştır.

1. el-Hamdu lillâhi Rabbi'l-Âlemîn: İnsanlığın (Âlemîn) Efendisi Allah'a hamd olsun.

Bu ayet Kur'an'da Saffat suresinin son ayeti olarak geçtiği gibi cennettekilerin dualarından biri olarak geçmektedir. Dolayısıyla bir ilk söz olarak geçtiği gibi bir son söz olarak da geçmektedir. Her kavramı itibariyle önemli olan bu ayetin kavramları da aynı önemde temel kavramlardır.

Allah: Allah lâfzı yüce ve mübarek Rabb'in alemleri (özel ismi) dir. Onun bütün isimleri kapsadığından dolayı bilinen en büyük ismi (İsm-i A'zam) olduğu da söylenir. Çünkü Allah'ın bütün isimlerini içine almaktadır. Onun diğer isimleri ise sıfat olarak kullanılmıştır.

Nüzul sürecinden önce de var olan bu kavram e-li-he veya lâhe kökünden geldiği ile ilgi-li tespitler yapılmaktadır. Bizim kanaatimiz ise belirteç kullanılarak söylenen ‘el-ilâh’ (gerçek tanrı) kelimesinin zamanla ses düşmesi kaynaşmasına uğrayarak ‘Ellâh’ şeklinde söylenişinin yerleşik kullanım haline geldiği şeklindedir. Ancak bunların ne ölçüde cahi-liye şiiirinden delillere dayanan belirlenimler olduğu tartışmalıdır. Kesin olan Allah kavramının gökteki büyük tanrı olduğunun kabul edilmesine rağmen onun melekler dışın-da bazı küçük tanrıları da yardımcı ve aracı olarak kullandığına inanıldığıdır. Bu çoktan-rıcı şirk geleneği hanif tevhid inancını bozmuş ve İbrahim peygamberden beri gelen dini geleneklerin de içine nüfuz etmiştir. Dolayısıyla belirtmek gerekir ki Kur’an vahyinin nüzul sebebinin başında bu şirk inancının yaptığı tahrifatın temizlenmesi geliyordu.

Bu nedenle nüzul sebepleri konusu yeniden ele alınmalı ve genel anlamada nüzul sebepleri ve özel anlamda nüzul sebepleri şeklinde bir ayrıma gidilmelidir. Tevhid, Ahi-ret, İbadet, Adalet, Yardımlaşmak ve Merhamet gibi konular sure ve ayetlerin umumi nüzul sebepleri olarak vaz edilmelidir. Buna karşın her bir ayet veya sure için tespit edilebilen olgulara dair rivayetler ise hususi nüzul sebepleri olarak değerlendirilmelidir. Böylece müşahhas bir nüzul olgusu tespit edilmese bile söz konusu ayet ve surelerin muhtevassından nüzul sebebine ilişkin muayyen bir nedene ulaşılabilir.

118

Bu açıdan pek çok sure ve ayetin Allah kavramı hakkında özellikle şirke dayalı yanlış inançları kaldırmak ve Allah kavramını bunlardan arındırmak için nazil olduğunu belirtmek gerekir. Fâtiha suresinde yer alan ve Allah’ı niteleyen Rabbu’l-Âlemîn, er-Rahmânu’r-Rahim ve Malik-i Yevmi’d-Din şeklindeki ifadeleri bu tenzih ameliyesine yönelik açıklamalar olarak değerlendirilmesi gerekir. Hatta surenin Allah’a hamd ile başlamasını da tevhidi ima eden bir tahsis olarak anlamak yerindedir. Bu açıdan Fâtiha suresinin nüzülü ile ilgili ilk bilgi olarak kabul edebileceğimiz Amr b. Şurahbil rivayetinde Hz. Cebrail’in Fâtiha suresini okuduktan sonra Hz. Peygamber’den La ilahe illallah demesini istemesi vurgulamaya çalıştığımız tevhidi ima etmenin açık bir ifadesidir.

Hamd: Hamd: Hamd kelimesi iki temel anlama sahiptir. Medh (övmek) ve Şükür. Hamd, tazim ve saygı yönüyle güzel bir şekilde Allah’ı methetmektir.’ denilmektedir. Hz. Peygamber’in Ahmed sıfatının da bu bağlamda bir özel isim değil Yüce Allah’a en çok övgüde bulunan anlamında bir sıfat olarak anlaşılması gerekmektedir. Hamd etmenin yalnızca Yüce Allah için kullanılması da övgünün ona mahsus oluşuyla uyumludur.

Bu noktada hamd kavramının yerilemeyecek derecede iyi olanı güzelce övmek ve ona şükretmek anlamında kullanıldığını da belirtmek gerekmektedir. Zira nüzul ortamında şükür kelimesinin semantik yandaşı ibadet ve karşıtı nankörlük olarak zikredilirken hamd kavramının zıddı zemmetmek şeklinde kullanılmaktadır. Nitekim Ebu Leheb’in karısı Tebbet suresini duyduğunda bu sureyi ailesine karşı bir zemmetme olarak algıladığı için Hz. Peygamber’e karşı söylediği şiiirde onu Müzemmem (yerilen) olarak

nitelemiş buna karşın Hz. Peygamber ise Allah'ın kendisine olan ihsanlarından birisinin de Muhammed (övülen) adıyla isimlendirilmesi olduğunu belirtmiştir. Böylece Muhammed ismi yerilemeyecek şekilde övülen anlamıyla Müzemmem ismini bastırmaktadır.

Bu açıklamalar muvacehesinde denebilir ki Allah kavramı semantik anlamda değişme de uzun sürecek bir şirkten arındırmaya tabi tutulmuştur. Bu da Allah kavramı ile başlayan ayetler de ona yüklenen nitelermeler, ayet sonlarında zikredilen Esmâ ve sıfatlar ile kendisiyle birlikte ayrıca Fâtiha'da da zikredilen Rab, Rahmân ve Malik (bir kıraate göre de Melik) gibi mutlak üstünlük bildiren isimlerin müstakil olarak kullanılması sayesinde olmuştur.

Bizim burada vurgulamak istediğimiz bir husus ta şudur ki; Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri ilkesine uyarak İhlas suresi, Ayetü'l-Kursi, Haşr suresinin son ayetleri, Hadid ve Gafir suresinin ilk ayetleri gibi bağlamlara atıfta bulunmak öncelikli olması gerekirken bunlara Fâtiha suresinde Allah kavramı tefsir edilirken neredeyse hiç değinilmemektedir.

119 Kur'an'ın nazil olduğu dönemde hususen 'yaratmak' sıfatıyla temayüz eden Allah kavramının en büyük ve gökte olan tanrı anlamına geldiği ancak bir tek ve her şeyin tek efendisi anlamına gelmediği ayrıca kimsenin ona karşı sorumluluk içinde hesap vereceğine inanılmadığı göz önünde tutulmalıdır. Aksi halde Kur'an'ın Esmâ-i Hüsnâ ile yapmaya çalıştığı şirkten tecrit-tenzih ameliyesi ve oluşturmaya çalıştığı takva ruhu yeterince anlaşılacaktır.

Rab: Bu kelimenin Kur'an'daki kullanılışları efendi anlamındadır. Nitekim Yusuf suresinde bu anlamda hem Hz. Yusuf'un efendisi olan Aziz hem zindana düşenlerin meliki olan hükümdar hem de Yüce Allah için kullanılmıştır. Cahiliye döneminde de bu kelime hem insan hem de tanrı için bu anlamda kullanılmaktaydı.

Nitekim Mekkeliler Kâbe'yi kastederek 'Bu Evin Rabbi'ne andolsun ki' diye yemin ederek söze başlardı. Bu ifade Kureyş suresinde de aynı şekilde kullanılmaktadır. Onlar evin hanımefendisine de 'rabbetu'l-beyt' derlerdi nitekim Hz. Peygamber'in de bu kavramı aynı anlamda kullandığı şu şekilde rivayet edilmektedir:

"Osman b. Mazun'un karısı Havle binti Hakim es-Sulemiyye Resulullah'a geldi ve dedi ki: Ya Rasulallah, Hatice'yi kaybettiğin için sende bir bozulma olmuş. O da dedi ki: 'Haklısın, O çocukların anası ve evin hanı-

mefendisi idi.’ (كَانَتْ أُمَّ الْعِيَالِ وَرَبَّةَ الْبَيْتِ) Havle ona ‘Seni evlendirmemi ister misin?’ diye sorunca ‘evet’ dedi ...”⁴²

Bazı müfessirlere göre Rab, lügatta terbiye manasındadır. Terbiye ise herhangi bir şeyi eğitmektir. Bir şeyi ıslah (düzeltme) edene veya tamamlayana mürebbi (terbiye eden) denir. Ancak bu anlamı destekleyecek bir kullanıma Kur’an’da rastlanılmamakta ve bu anlam sonraki dilbilimsel gelişmeler sonucu dışarıdan Rab kavramına dahil edilmektedir. Zira kelimenin ‘R-b-b’ kökü sonradan ‘R-b-y(v)’ şeklinde takdir edilerek bu kök anlamın mefhumu Rab kavramına derç edilmektedir. Bu durumda bir anlam kayması oluşmakta ancak ilk anlamla birleştirilerek anlam genişlemesi şeklinde sunulmaktadır. Zira Rabb’in efendi anlamında işleri emrederek yönetmek anlamı olsa da terbiye ederek geliştirmek, bir halden başka bir hale geçirmek, terbiye etmek, eğitmek ve eğitim vermek gibi anlamlar mevcut değildir. Bunların nüzul ortamında bir bağlamı olmadığı gibi Hz. Peygamber ilk surelerden Kalem suresinde zikredildiği üzere zaten ‘büyük bir ahlaka’ sahipti. Bu açıdan terbiye anlamında söylenecek her söz diğer ilahi isimlerin manasında da mündemiç olup dolaylı da olsa Rab ismine mahsus değildir. Dolayısıyla bu kelimedeki anlam kayması aslına döndürülerek Efendi anlamına tahsis edilmelidir.

120

Yusuf suresinde de görüldüğü üzere kelime hem bir insan hem batıl tanrılar hem de yüce Allah için kullanılmaktadır. Biri çoğul olmak üzere 19 kere rab kelimesinin kullanıldığı bu surede bağlamı dikkate almadan doğru tercüme yapmanın imkânı yoktur. Âlemîn kelimesinin bir kere geçtiği bu surede rab kelimesi ile yan yana gelmediği de gözlenmektedir. Burada değinilmesi gereken bir hususta Hz. Peygamber’in şu sözleriyle Rab kavramının günlük dildeki insanlar için kullanılan anlamına semantik bir darbe vurarak kullanımdan düşürmesidir:

“(Kölelerinize hitaben) kölem/kulum demeyiniz. Kölelerin de (size) rabbim demesin. Kölenin sahibi oğlum, kızım desin. Köle de efendim desin. Zira hepiniz kulsunuz, Rab ise aziz ve celil Allah’tır.”⁴³

Kuşkusuz Hz. Peygamber’in böyle yapmasının sebebi yukarıda zikrettiğimiz hususlar çerçevesinde Rab kavramına sadece Yüce Allah’ın her şeyin efendisi olduğuna dair anlamın kazandırılmasından sonra kavrama alem isim özelliği kazandırarak buna aykırı gelebilecek her anlamı itikadi açıdan bertaraf etme gayesinin gerçekleştirilmesidir.

Burada dikkat edilmesi gereken husus ise Hz. Peygamber çeşitli nedenlerle semantik değişimler ve geliştirmelerde bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in dil konusunda hayret verecek derecede bilinçli olduğu ve peygamberi yetkisini lüzum gördüğü yerlerde an-

42 Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübra*, nşr. Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Atâ, (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1401/2001), 8/45-46.

43 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/423; Müslim, “el-Elfâz mine’l-edeb ve ğayrihâ”, 13-15 (2249), 4/1764-1765.

lam değiştirmeleri yaparak kullandığı görülmektedir. Nitekim şu hadiste tam dört Kur'an kavramı ahlaki gelişmeyi amaçlayan bir semantik değişime uğratılmıştır:

“Fedale b. Ubeyd Hz. Peygamber'in Veda Haccında şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: Dikkat edin, size (gerçek) Müslümanın kim olduğunu söylüyorum; (Gerçek) Müslüman diliyle ve eliyle diğer Müslümanlara zarar vermeyendir. (Gerçek) Mümin, malları ve canları konusunda müminlere güven verendir. (Gerçek) Muhacir hata ve günahları terk edendir. (Gerçek) Mücahid ise Allaha itaat yolunda nefsiyle mücadele eden kim-sedir.”⁴⁴

Gerçi bu hadiste semantik değişim nüzul sürecinin sonunda gerçekleştirmektedir. Ancak daha erken dönem de zikredilseler dahi durum değişmemektedir. Bu ve benzeri semantik değişimler sünnetin çok önemli bir parçası olsa da asla Kur'an dilinin anlam dünyasına dahil değildir ve edilmemelidir. Aksi halde Kur'an kavramlarının anlamı ve mesajı asli bağlamından çıkmakta başka bir bağlamda değişik anlam kazanmaktadır. Rab kelimesi de böyle değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber Rab kavramını dini anlamda özel isim haline getirdiği sıralarda Mekkeliler bu kelimeyi efendi anlamında kullanıyorlardı. Nitekim Mekke'nin fethinden sonra gerçekleşen Huneyn gazvesinde Safvan ibn Umeyye Müslümanların ilk andaki hezimetini sevinçle karşılayan ve “Bugün büyü bozuldu.” diye nara atan anne tarafından kardeşi Kelede İbnu'l-Hanbel'e şöyle demiştir: “Sus. Allah ağzını kapatsın e mi! Kureyş'ten bir adamın bana rab olması Hevazin'den bir adamın rab olmasından daha iyidir.”⁴⁵

121

Kaynaklardaki bu rivayetlerde rabbe-yerubbu fiilinin kullanımı son derece açıkken Rab kelimesinin terbiye kökünden geldiğini iddia etmenin hiçbir dayanağı olmayıp bu anlamın ses benzeşmesi sebebiyle sonradan kelimeye bir ye harfi eklenerek ses değişmesine uğratıldığını belirtmek gerekir. Nitekim Rağıb el-İsfehani Müfradat'ında kelime-

44 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/22. III, 154'te geçen Enes rivayetinde ve II, 215'te geçen Abdullah b. Amr b. As rivayetinde Mücahid kelimesi ve açıklaması ile Veda haccı ayrıntısı yoktur.

45 Muhammed b. Ömer Vakıfî, *Kitab'ul-meğazi*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ, 2 Cilt, 2/309 ve 320, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004; Abdumelik İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd, 4 Cilt, 4/67, Kahire: Dâr'ul-Hayr, 1992-1412.

Vakıfî'nin ibareleri şu şekildedir:

(فَقَالَ لَهُ صَفْوَانُ: إِنَّ رَبًّا مِنْ قُرَيْشٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ رَبِّ مَنْ هَزَانَ إِنْ كُنْتُ مَرْبُوبًا)

(فَقَالَ صَفْوَانُ: اسْكُتْ، فَضَّ بِاللَّهِ فَالْكَ! لَأَنْ يَرِيَنِي رَبٌّ مِنْ قُرَيْشٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَرِيَنِي رَبٌّ مِنْ هَوَازِنَ)

İbn Hişam'ın ibaresi ise şu şekildedir:

(فَقَالَ لَهُ صَفْوَانُ اسْكُتْ فَضَّ اللهُ فَالْكَ فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَرِيَنِي رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَرِيَنِي رَجُلٌ مِنْ هَوَازِنَ)

nin terbiye kökünden geldiğini kaydederek semantik değişimlere karşı duyarsız olduğunu göstermektedir.⁴⁶

Âlemîn (İnsanlar): Âlemîn, bir cins isim olan âlem kelimesinin çoğuludur. Âlem kelimesi de çokluk ifade eder ve aynı kökten gelen bir tekil biçimi yoktur.

“İbn Abbas'a göre, ‘Âlemîn’den kasıt; insanlar, cinler ve meleklerdir. Ferra ve Ebu Ubeyde ise ‘insanlar, cinler, melekler ve şeytanlar’dan meydana gelen akıl sahibi dört sınıfa âlem denir. Hayvanlar için kullanılmaz.”⁴⁷ demektedir. Ancak kelimenin anlamıyla ilgili ilk açıklamaları yapan Mukâtil bunun sadece ‘insanlar ve cinler’ ile sınırlamakta ve bunun delili olarak Hz. Peygamber’in Alemler’e uyarıcı olarak gönderildiğini belirten Furkan suresi 1. ayetini nezair olarak zikretmektedir.⁴⁸ Onun bu konuda İbn Abbas’la bile ayrıştığı ve daha dakik bir tefsir gözlemlenmektedir.

Sonraki müfessirlerin bu tespiti dikkate almaması çok yanıltıcı olmuştur. Zira melekler akıl sahibi oldukları halde isyana istidatlı olmadıkları şeytanlar ise isyanda temerrütleri nedeniyle itaate gelmeyecekleri ve Rahmân suresinde olduğu gibi insanlar ve cinler şeklinde iki sınıfa hitap edildiği için Mukâtil’in tespitleri yerindedir. Ancak zamanla Âlemin kelimesi anlam genişlemesine uğramış görünmektedir. Filolojik tefsirin ağırlık kazanmasıyla da bu anlam genişlemesi son haddine ulaşmıştır. Zemaşşeri İbn Abbas’ın görüşünü yani ilim (akıl) sahibi olma anlamını zikrettikten sonra ikinci görüş olarak “yaratıcının kendisiyle bilindiği cisimlerin ve arazların hepsi” kile diyerek zayıf görüş olarak vermektedir.⁴⁹ Ancak Ebussuud tefsirinde bu zayıf anlam asıl mana olarak öne çıkarılır ve kelimenin âlem kökünden gelen anlamıyla yaratılan her şeyi içine aldığı yani bütün alemleri kapsadığını ifade eder. Böylece Zemaşşeri deki asıl görüş ile Ebussud’un üçüncü görüş olarak zikrettiği ve kile diyerek zikrettiği sadece insanlar anlamı ile beraber zayıf anlamlar olur.⁵⁰ Zemaşşeri’de görülen ağır edebi ve felsefi dilin Ebussuud tefsirinde daha da çetrefil hale geldiği müşahede edilmektedir.

Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus da bu kelimenin ilk nüzul ortamında Kur’an’daki benzer kullanımlarına uygun olarak sadece insanlar anlamında kullanıldığıdır. Nitekim En’âm suresi, 86. ayette bu durum açıkça görülmektedir. Zira ilk vahiy sürecinde henüz doğrudan cinlere yapılan bir hitap ve davet yoktur. Siyer bilgilerine göre bu süreç Taif dönüşü Nahle vadisinde kılınan namazdan sonra Kur’an’ı dinleyen

46 Rağıb el-İsfehâni, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Davudi (Dimeşk: Dar’ul-Kalem, Beyrut: Dar’uş-Şamiye, 2002–1423), 336-337.

47 Muhammed Ali es-Sâbûni, *Ravâiu-l-beyân tefsiru âyâti’l-ahkâm*, (İstanbul: Dersaadet Yayınları, ts.), 1/25.

48 Mukâtil, *Tefsir*, 1/36.

49 Zemaşşeri, *Keşşaf*, 27.

50 Ebussuud ibn Muhammed el-İmâdî, *İrşadu Aklis-Selim*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Riyad: Mektebetu’r-Riyadil-Hadise, ts.), 1/20-21.

cinlerin hayretle müslüman olması ile başlamış ve Rahmân suresiyle hitap çerçevesi içine alınmalarıyla Âlemîn kelimesinin medlülü genişlemiştir.

Rabbu'l-Âlemîn: Rab ve Âlemin kelimeleri Kur'an'da müstakil olarak çok sık kullanıldığı gibi daha özel bir biçimde "Rabbu'l-Âlemin" şeklinde izafet terkibi (isim tamlaması) olarak da sık sık geçmektedir. Bu terkip daha ilk baştan farklı ve önemli bir kavram olmuştur. Yaptığımız sayımda izafet terkibi olarak 42 yerde geçen bu ifadenin bir kalıp olarak vurgulandığı anlaşılmaktadır. Mümin suresi 65-67. ayetlerde arka arkaya üç kere bu terkinin geçmesi Kur'an'ın bu kavramı zihinlere yerleştirme konusunda ne kadar titiz olduğunun bir göstergesidir. Terkinin Şuara suresinde 11 kez geçtiği düşünülürse Rabbu'l-Âlemin kavramının oldukça erken dönemde derinlikli bir şekilde açıklanmaya çalışıldığı görülür.

Yaptığımız açıklamalar muvacehesinde 'İnsanların (ve cinlerin) efendisi' anlamında kullanıldığına dikkat edilmelidir. Aşağıdaki ayetlerin manası incelendiğinde bu durum açıkça müşahade edilmektedir:

"Firavun, "Rabbu'l-Âlemin de nedir?" dedi. Mûsâ, "O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunanların Rabbidir. Eğer gerçekten inanırsanız bu böyledir." Firavun, etrafındakilere (alaycı bir ifade ile) "dinlemez misiniz?" dedi. Mûsâ, "O, sizin de Rabbiniz, geçmiş atalarınızın da Rabbidir" dedi. Firavun, "Bu size gönderilen peygamberiniz, şüphesiz delidir" dedi. Mûsâ, "O, doğunun da batının da ve ikisi arasındakilerin de Rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir" dedi. Firavun, 'Eğer benden başka bir ilâh edinirsen, andolsun seni zindana atılanlardan ederim. (Şu'arâ, 26/23-29)"

Hz. Musa'nın dilinden yapılan Rabbu'l-Âlemîn'in yukarıdaki tanımı yine aynı surede bir kez de Hz. İbrahim'in dilinden değişik bir şekilde şöyle yapılmaktadır:

"İbrahim, şöyle dedi: "Sizin ve geçmiş atalarınızın taptığı şeyleri gördünüz mü?". "Şüphesiz onlar benim düşmanımdır. Ancak Rabbulâlemin dostumdur.". "O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir." "O, bana yediren ve içirendir." "Hastalandığımda da O bana şifa verir." "O, benim canımı alacak ve sonra diriltecek olandır." "Hesap, mükâfat ve ceza gününde, hatalarımı bağışlayacağını umduğum da O'dur. (Şu'arâ, 26/75-82)"

Buradaki Kur'ani kullanımlar bize Rabbu'l-Âlemin kavramının Fâtiha'da insanların rabbi anlamıyla başlayan anlam alanının insanlar, cinler ve melekler şeklinde genişletildiğini göstermektedir. Ancak akıl ve ilim sahibi varlıklara delalet eden bu ifade alemler kelimesinin Türkçedeki gibi geniş anlamda kullanılması nedeniyle gezegenleri, yıldızları

ve galaksileri ve dahi canlı ve cansız her şeyi kapsayacak şekilde anlaşılmakta ve meal verilmektedir.

Kur'an'ın sadece insanların zihnindeki kavramları düzeltmekle yetinmeyip bu kavramlardan hareketle yeni kapsamlar oluşturarak onlara zengin bir Kur'anî içerik kazandırmaktadır. Ancak bu kavramın medlulü ve mefhumu Kur'an'da özellikle açıklanıp gösterildiği halde müfessirlerin öncelikle ilgili ayetlere atıf yapmak yerine filolojik tahlillere girip onları esas alması usul açısından yanlış bir tutumdur. Zira nüzul sürecinde bu açıklama oldukça erken bir Mekki dönemde açıktan tebliğe başlandığı sırada yapılmıştır.

Bu vesileyle diyebiliriz ki Kur'an'ın ilahi mesajı bizzat Kur'an'da kıssalarla da açıklanmaktadır. Bizim dikkat çekmek istediğimi husus Fâtiha suresinin verdiği mesajların önemli bir kısmının Kur'an kıssalarıyla anlamlandırıldığı ama bunların ilk esas mana olarak alınmasında gevşeklik gösterildiği ve tefsirin muhtevasına yeterince yansı(tıl)madığıdır.

Nüzul sürecinin bağlamını, Kur'an'ın ilk olarak Kur'an'la tefsirini ve metnin bir kısmının anlamını yine metne atıfla çözmek gerektiğini görmezden gelen bu tutum nedeniyle Rabbu'l-Âlemîn terkinin anlamı ve mushaf metninin bağlamı, filolojik yapının gerisine itilmektedir. Pratik kullanım değil teorik dilbilimsel yapı esas alınmaktadır. Ancak bu yapının Hz. Peygamber döneminde yürürlükte olmadığı ve işlemediği gözden kaçırılmaktadır.

2. er-Rahmâni'r-Rahîm: Merhametli Rahmân'a

Tefsirler bu ayeti besmele konusunda işlemişler dolayısıyla da açıklamalarını orada yaptıkları için ayetin anlamı besmelenin gölgesinde kalmıştır.

Bu durum da besmelenin Fâtiha suresindeki bu ayetin anlamını etkilemesine neden olmuştur. Ancak 2. ayetin içinde nazil olduğu sure bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir.

Rahmân ve Rahim: Bu ayette geçen Rahmân isminin Kurân'da 57, Rahim sıfatının ise 114 kere kullanıldığı, ilkinin sadece Allah'a nispet edildiği ikincisinin ise Hz. Peygamber'e de atfedildiği belirtilmektedir. Mukâtil bu ikisinin 'Her biri diğerinden daha rikâtkatli (merhamet-şefkatli) iki rakîk isim olduğunu söylemektedir.⁵¹ Onun burada İbn Abbas'ın görüşünü aktardığı açıktır.⁵² Ne var ki bu yeteri kadar açık bir beyan değildir. Zira bu ifade bir ıstikak açıklaması değil Kur'an ayetlerinde Rahmân ve Rahim'in kullanıldıkları yerlerde kendilerine isnad edilen niteliklerin muhtevasından çıkarılan kapsamlı birer değerlendirme olarak görünmektedir. Aslında ayet kendi başına gözlemlendiğinde

51 Mukâtil, *Tefsir*, 1/36.

52 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, 22

bir sıfat tamlaması olup bir özel isim (mevsuf) ve sıfattan meydana gelmiştir. Ancak tefsirler genelde bu iki kelimeyi de sıfat kabul etmekte ve türedikleri rahmet köküne dayanan bir anlamlandırmaya tabi tutmaktadırlar. Nitekim bir Diyanet Meali'nde şu şekilde ifade edilmektedir:

“Rahmân, “Rahmeti çok”, “çok merhametli”, “sonsuz merhametli” anlamlarında, sadece Allah için kullanılan sıfat-isimdir... “Rahîm” kelimesi de “Rahmân” gibi Allah Teâlâ'nın sıfatlarından biridir... Ancak “Rahmân”, Allah Teâlâ'ya has bir sıfat-isim iken, “Rahîm” insanlar için de kullanılabilir...”⁵³

Hiçbir semantik ilkeyi gözetmeyen yukarıdaki yargıların tamamı yanlıştır. Örneğin aşağıdaki ayetler Rahmân'ın Allah'a mahsus ve onun bu meşhur adının yerine geçebilen özel bir isim olduğunu göstermek konusunda başka söze gerek bırakmamaktadır:

“Kur'an'ı Rahmân öğretti. İnsanı yarattı ve ona beyanı öğretti. (Rahmân, 55/1-4.)”

“O gün hiçbir tarafa sapmadan o davetçiye uyacaklardır. Sesler Rahmân'ın heybetinden kısılmıştır ve sen fısıltıdan başka bir şey işitmezsin.” (Tâhâ, 20/108).

125

“De ki: “(Rabbini) ister Allah diye çağırın ister Rahmân diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur.” Namazında sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut. (İsra, 17/110.)”

Son ayette de görüldüğü üzere Rahmân Allah isminin mukabilidir. Kur'an'ın peş peşe üç ayette Rahmân ismini zikretmesi bu metakabiliyeti yerleştirmek için olmalıdır.⁵⁴ Üstelik aşağıdaki sebab-i nüzul rivayetleri Mekkeli müşriklerin de her ikisini farklı iki isim olarak algıladığı göstermekte, ayeti kerime de bunu kabul edip birbirinin mukabili olarak kullanılacağını beyan etmektedir:

“Müslümanlardan biri namaz kılarken, Allah ve Rahmân diyerek dua etti. Ebu Cehil b. Hişâm dedi ki: Muhammed ve arkadaşları tek Rabbe ibadet ettiklerini iddia etmediler mi? Peki buna ne oluyor da iki Rabbe dua ediyor. Siz Allah'ın ayrı bir isim, Rahmân'ın ayrı bir isim olduğunu bilmiyor musunuz? Etrafındakiler de “Evet” dedi. Bunun üzerine Allah *şu ayeti* indirdi: **De ki: Allah diye dua edin veya Rahmân diye dua edin**

53 Kur'an-ı Kerim Meâli, Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2011), 1-2.

54 bk. Taha suresi, 20/108-109-110.

[fark etmez] ... Nebi adamı çağırarak dedi ki: Ey filan kişi! İster Allah diye dua et ister Rahmân diye dua et. Varsın müşriklerin burnu yere sürtülsün. ...**Hangisi ile dua ederseniz edin** yani, o ikisinden hangisi ile dua ederseniz edin, duanızda o ikisinden hangisini söylerseniz söyleyin, **en güzel isimler** yani, Haşr süresindeki ve Kur'an'ın diğer yerlerindeki en güzel isimler **O'nundur...**"⁵⁵

Mesele Kur'an'daki kullanılışlarında bu kadar açık olduğu halde bu meselenin muğlak kalarak karışıklığa neden olması da filolojik tefsirin ön plana geçerek ayetlerdeki kullanımların anlamını ve önemini geri plana atmasından dolayıdır. Buna göre bu ayet iki sıfattan değil bir isim (mevsuf) ve sıfattan oluşmaktadır. Dolayısıyla da besmelede de bir özel isim iki sıfat değil iki özel isim bir sıfat vardır.

Rahmân kelimesi pek çok ayette aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi dünyada merhamet eden değil ahirette hükmeden anlamında kullanılmaktadır. "Ruh'un (Cebrail'in) ve meleklerin saf duracakları gün hitap edemeyeceklerdir. Sadece Rahmân'ın izin vereceği ve doğru söyleyecek olan kimseler konuşabilecektir. (Nebe, 78/28-39)"

Ayrıca Rahmân ismi azab kelimesi ile yan yana gelerek rahmet ve merhamet bağlamında olmadığını göstermektedir: "(Ey Muhammed!) De ki: "(Size azab edecek olsa) gece ve gündüz Rahmân'ın azabından sizi kim koruyacak?" Öyle iken onlar Rablerinin zikrinden yüz çevirmekteler. (Enbiya, 21/42)"

Bunun yanısıra Kur'an'da Rahmân'dan korkulması da istenmektedir: "Sen ancak Zikr'e (Kur'an'a) uyanı ve görmediği hâlde Rahmân'dan korkan kimseyi uyarırsın. İşte onu bir bağışlanma ve güzel bir mükâfatla müjdele. (Yasin, 36/11)"

Hatta Rahmân'ın zarar vermesi bile mümkündür: "O'nu bırakıp da başka ilâhlar mı edineyim? Eğer Rahmân bana bir zarar vermek istese, onların şefaati bana hiçbir fayda sağlamaz ve beni kurtaramazlar. (Yasin, 36/23)"

Elbette Rahmân aynı zamanda çok merhametlidir: "1. Hâ Mîm.2. Bu Kur'an, Rahîm olan Rahmân'dan indirilmedir. (Fussilet, 41/1-2)" Bu ayet Fâtiha suresindeki "er-

55 Mukâtil, *Tefsîr*, 2/555-556. Kopukluk olmaması için *Mukâtil'in metnin devamında ayet ile ilgili anlattıkları da okunmalıdır*:

"... Nebi Mekke'de iken Safa'nın yanında, Ebu Süfyân'ın evine yakın bir yerde namaz kılıyordu. Bir gün sabah namazını kılarken yüksek sesle Kur'an okudu. Bunun üzerine Ebu Cehil dedi ki: Ne diye Allah'a iftira ediyorsun? Onun sözünü duyunca Nebi sesini kıstı. Bu sefer ashâbı Kur'an'ı işitemez oldu. Ebu Cehil dedi ki: Ey Kureyşliler! Benim Ebu Kebşe'nin oğluna yaptığımı gördünüz mü? Nihayet sesini kıstı. Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: ...**Bununla beraber, salâtını cehretme** yani, müşriklerin duyup da sana eziyet edecekleri şekilde namazında kıraatini yükseltme **ve onu gizleme** yani, ashâbının duyamayacağı kadar Kur'an'ı gizli okuma, **şu ikisi arasında** yani, sesini yükseltmek ile alçaltmak arasında **bir yol tut!** (*İsrâ*, 17/110)" *Rahmân ile ilgili benzer bilgiler A'râf*, 7/180. *ayette de geçmektedir. bk. Mukâtil, Tefsîr*, 2/76.

Rahmâni'r-Rahim" ayetinin sıfat-mevsuf terkibi olduğunu ve Rahmân'ın da sıfat değil mevsuf olduğunu göstermektedir. Haşr suresi 22. ayette de bu şekilde ve anlamda kullanılmaktadır. Hicri 4. yılın başlarında inen bu ayetten sonra da bir daha Rahmân ismi Kur'an ayetlerinde zikredilmemektedir. Bu da hicretten sonraki son yedi yılda bu kelimenin ayetler içinde kullanılmasından sakınıldığını göstermektedir.

Rahmân ismi Allah yerine Zuhuf ve Meryem surelerinde çok sık zikredilmekte öyle ki Rahmân suresinde bir kere geçen bu isim Meryem suresinde 16 kere Allah ismi olmadan geçerek neredeyse bu ismi asıl kendisi hak etmektedir.⁵⁶

Bütün bu bilgiler ve zikredilen ayetler müfessirlerin yapmış oldukları edebi açıklamaların Kur'an'daki kullanımlarla uyuşmadığını göstermektedir. Kanaatimizce tefsirlerde Rahmân ismi konusundaki bütün bu tutarsız açıklamaların oldukça derinlerde yatan başka sebepleri vardır. Şöyle ki;

İlk olarak müfessirler Kur'an'daki kullanımları esas olma konusunda yeterli hassasiyeti göstermemektedirler. Daha önce belirttiğimiz üzere Allah kavramını şirkten arındırmak için işe koşulan üç isimden biri olan Rahmân aslında diğer ikisi olan Rab ve Malik (Melik) gibi tek söz sahibi olan efendi anlamındadır. Kur'an metni okunduğunda bu çok açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Mülk suresinde üç defa Rahmân ve Allah kelimeleri birbirlerinin yerine öne geçmektedir. Arşa istiva etmek fiilinde de Rahmân isminin Allah yerine kullanıldığı Taha suresi 5. ayette görülmektedir.

127

Üstelik aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere⁵⁷ Rahmân ismi Mekke de çok yoğun kullanılırken işlevini tamamladığından olsa gerek hicri 4. yılın başlarında Beni Nadir gazvesi

56 Nitekim sadece Meryem suresindeki ayetlerin aşağıdaki kullanımları incelense bile tek başına Rahmân isminin sıfat olmayıp Allah ismi gibi alem isim olduğunu göstermeye kâfi gelecektir: "18. "Meryem, "Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)" dedi. 26. Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksin, "Şüphesiz ben Rahmân'a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım" de. 44. "Babacığım! Şeytana tapma! Çünkü şeytan Rahmân'a isyankâr olmuştur." 45. "Babacığım! Doğrusu ben, sana, çok esirgeyici Rahmân tarafından bir azabın dokunmasından, böylece şeytana bir dost olmandan korkuyorum." 58. İşte bunlar, Âdem'in ve Nûh ile beraber (gemiyeye) bindirdiklerimizin soyundan, İbrahim'in, Yakub'un (İsrail'in) ve doğru yola iletip seçtiklerimizin soyundan kendilerine nimet verdiğimiz nebilerdir. Kendilerine Rahmân'ın âyetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanırlardı. 60-61. Ancak tövbe edip inanan ve salih amel işleyenler başka. Onlar cennete, Rahmân'ın, kullarına gıyaben vaad ettiği "Adn" cennetlerine girecekler ve hiçbir haksızlığa uğratılmayacaklardır. Şüphesiz O'nun va'di kesinlikle gerçekleşir. 69. Sonra her bir topluluktan, Rahmân'a karşı en isyankâr olanları mutlaka çekip çıkaracağız. 75. (Ey Muhammed!) De ki: "Kim sapıklık içinde ise Rahmân onlara, istenildiği kadar süre versin! Nihayet kendilerine vaad olunan azabı, ya da kıyameti gördüklerinde kimin yeri daha kötüyümüş, kimin taraftarları daha zayıfmış bilecekler. 78. Gaybı mı görüp bilmiş, yoksa Rahmân'dan bir söz mü almış? 85-86. Allah'a karşı gelmekten sakınanları Rahmân'ın huzurunda bir elçiler heyeti gibi toplayacağımız, suçluları da suya koşan susuz develer gibi cehenneme sevk edeceğimiz günü düşün! 87. Rahmân'ın katında söz almış olanlardan başkaları şefaata hakkına sahip olmayacaklardır. 88. Onlar, "Rahmân, bir çocuk edindi" dediler. 89. Andolsun, siz çok çirkin bir şey ortaya attınız. 90-91. Rahmân'a çocuk isnat etmelerinden dolayı neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir! 92. Hâlbuki Rahmân'a bir çocuk edinmek yakışmaz. 93. Göklerdeki ve yerdeki herkes Rahmân'a kul olarak gelecektir. 96. İnanıp salih ameller işleyenler için Rahmân, (gönüllere) bir sevgi koyacaktır."

sonrasında nazil olan Haşr suresinden sonra bir daha Kur'an ayetleri içinde kullanılmamıştır:

Tertip ve Nüzûl Sırasıyla Hz. Osman Mushafı'nda Geçen er-Rahmân İsmi⁵⁸

| Mekkî Sûrelerde er-Rahmân | | | |
|----------------------------|----------------|-----------|---|
| Tertip Sıra No. | Nüzûl Sıra No. | Sûre Adı | Âyet No. |
| 1 | 5 | el-Fâtiha | 1, 3. |
| 13 | 96 | er-Ra'd | 30. |
| 17 | 50 | el-İsrâ | 110. |
| 19 | 44 | Meryem | 18, 26, 44, 45, 58, 61, 69, 75, 78, 85, 87, 88, 91, 92, 93, 96. |
| 20 | 45 | Tâhâ | 5, 90, 108, 109. |
| 21 | 73 | el-Enbiyâ | 26, 36, 42, 112. |
| 25 | 42 | el-Furkân | 26, 59, 60, 60, 63. |
| 26 | 47 | es-Şuarâ | 5. |
| 27 | 48 | en-Neml | 30. |
| 36 | 41 | Yâsîn | 11, 15, 23, 52. |
| 43 | 63 | ez-Zuhruf | 17, 18, 20, 33, 36, 45, 81. |
| 50 | 34 | Kâf | 33. |
| 67 | 77 | el-Mülk | 3, 19, 20, 29, 78, 37. |
| 78 | 80 | en-Nebe | 37, 38. |
| Medenî Sûrelerde er-Rahmân | | | |

57 Mustafa Maden, *Kur'an'da er-Rahmân İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhafaz Olan Ayetlerin Yorumu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 37.

58 Bu tablo öncesinde söylenen "Kur'an sûrelerinin nüzûl ve tertibe göre çoğaltıldığı en meşhur İslâmî rivâyet Hz. Osman'ın yazdırıp çoğalttığı Mushaf olup bu mushafın tertip ve nüzûl sırası Müslümanlar arasında icmâen kabul edilmiştir." yargısının ilmi bir dayanağı olmadığı açıktır. bk. s. 36-37.

| | | | |
|----|-----|-------------------------|------|
| 2 | 87 | el-Bakara | 163. |
| 55 | 97 | er-Rahmân ⁵⁹ | 1. |
| 59 | 101 | el-Haşr | 22. |

Bu tablo aktarıldıktan sonra şu tespitlerin yapıldığını görmek son derece şaşırtıcıdır:

“Yukarıdaki tabloda da anlaşılacağı gibi er-Rahmân ismi vahyin bütün safhalarında hem Mekke hem de Medîne dönemlerinde varit olmuştur. Bu ismin indiği sûrelerin nüzûl sırası değerlendirildiğinde dakîk bir seyrinin olduğu hem ilk inen sûrelerde hem vahiy döneminin ortalarında hem de son inen sûrelerde bu ismin kullanıldığı görülür. Fakat bu tabloda el-Fâtihe hariç her sûreden bir ayet olup olmadığı tartışmalı olan besmele-i şerife hariç tutulmuştur.”⁶⁰

Oysa Haşr suresinin indiği hicri 4. yıldan sonraki yedi yıllık boşluktan da anlaşılacağı üzere Rahmân ismi ne vahyin bütün safhalarında varit olmuştur ne son inen surelerde kullanılmaktadır ne de besmelenin Fâtiha ‘da bir ayet olduğu tartışmasıdır.

Kronolojik olarak bakıldığında fark edilen Rahmân isminin Medine döneminin 4. yılından itibaren kullanılmaması durumu spor müsabakalarının başında koşuşturan bazı oyuncuların ikinci yarının ortasında yedek kulübesine alınmasına benzemektedir.

Nitekim yine Medeni surelerden Nas suresinde sığınma sırasında Rab, Melik ve İlah isimlerini saymakta ancak istenilen bu rahmet ve merhamet için Rahmân ismine yer verilmemektedir.

Bunda Mekkelilerle antlaşma sürecine doğru gidilmesinin ve buna karşın Beni Hanife ile mücadelenin başlayacak olmasının etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Böylece hem Mekkelilerin Cahiliye’den kalma kültürel taassubundan hem de Hanifeoğullarının Rahmân kelimesini Müseylime için bir itibar ve propaganda aracı olarak kullanması ihtimalinden sakınılmış oluyordu. Çünkü o Rahmânü’l-Yemâme (Yemâme Bölgesinin Efendisi) olarak adlandırılıyordu.

İkinci olarak Allah’ın isimleri meselesi daha en baştan itibaren vaz edilirken Rahmân kelimesinin kullanımlarına siyer ilmi bağlamında müracaat edilmemiştir. Kur’an kelimelerine anlam verirken siyer ilminin vasatını esas almamaktadır. Hâlbuki nüzul sürecinin kültürel şartları ve birikimi Kur’an dilini belirleyen temel bağlamdır. İlk kaynak eserler

59 Rahmân suresinin Abdullah b. Mesud tarafından Mekkelilere açıktan okunduğu ile ilgili rivayetlerden de anlaşılacağı üzere sure aslında Mekkidir.

60 Mustafa Maden, *Kur’an’da er-Rahmân İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*, 38.

buna dikkat ederken zamanla bu vasattan sapılarak ilk siyer ve tefsir eserlerinden uzaklaşmıştır.

Mekkeliler Arabistan'ın doğusundaki Yemâme bölgesinin efendisi ve bölge-nin en büyük kabilesi olan Hanifeoğulları kabilesinin reisi Müseylime'ye 'Rahmân'ul-Yemame' adını veriyorlardı.⁶¹ Kanaatimizce bunu da Yemame'nin efendisi anlamında kullanıyorlardı. Nitekim Müseylime Medine döneminin sonlarına doğru Kureyş ile rekabetini peygamberlik iddiasına vadmıştır. Bu nedenle Mekkeliler Arapların kullanımında Abdulmuttalib, Abdu Menaf, Abdü Şems, Abdu Vüdd gibi ifadeler sıkıntı doğurmadığı halde Abdurrahmân ifadesini kabul etmiyorlar Rahmân kelimesinden şiddetle sakınıyorlardı. Aşağıdaki olay bunun açık göstergelerinden biridir:

130

"Abdu'r-Rahmân ibn Avf şöyle derdi: Bedir günü en çok zırh toplayan bendim. İnsanlar geriye döndükten sonra bir de baktım ki Umeyye b. Halef. Cahiliye döneminde arkadaşım idi. O zaman benim adım Abdu Amr'dı. İslam geldiğinde Abdu'r-Rahmân olarak isimlendirildim. O ise benle karşılaştığında 'Ey Abdu Amr' dediği için ondan hoşlanmazdım. O da 'Yemamede Müseylime Rahmân adıyla isimlendirildiği için sana Abdu'r-Rahmân demiyorum, bu nedenle seni on(un adın)a çağırmiyorum' derdi. Dolayısıyla beni Abdulilah diye çağırırdı. Bedir günü olduğunda onu kül rengi bir devenin üstünde gördüm. Yanında oğlu Ali de vardı. Bana 'Ey Abdu Amr' diye seslendi. Ben de ona cevap vermeye kaçındım. Bu sefer bana 'Abdulilah' diye seslendi. Ben de ona cevap verdim. Dedi ki: 'Sizin süte ihtiyacınız yok mu? Biz senin bu zırhlarından daha değerliyiz.' Ben de 'Yürüyün hadi' dedim ve onları önüme katarak yönlendirmeye başladım."⁶²

Bu rivayetin diğer bir tarikinde Buhari şunları nakletmektedir:

"Bize Abdulaziz b. Abdullah dedi ki: Yusuf b. el-Mâcişûn bize Salih b. İbrahim b. Abdu'r-Rahman b. Avf'tan o da babasından o da büyük babasından nakletti: Abdu'r-Rahman b. Avf dedi ki: Umeyye b. Halef'e Mekte'de malımı koruması, benimde onun Medine'deki malını korumam için bir mektup yazdım. Rahmân kelimesini zikrettiğimde 'Ben onu tanımiyorum. Bana Cahiliyye'deki adınla yaz.' dedi. Ben de ona 'Abdu Amr' şeklinde yazdım.

61 Ahmet Önkâl, "Müseylime el-Kezzab", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/90-91. Hatta onun Hadikatü'r-Rahmân (Rahmân'ın Bahçesi) denilen etrafı yüksek duvarlarla çevrili bahçesinin adı orada öldürülmesinden sonra "Hadikatü'l-mevt" (Ölüm Bahçesi) diye değiştirilmiştir. agy.

62 Vâkidî, *Megâzî*, 1/89.

Bedir Günü insanlar uyuduğunda onu korumak için bir tepeye çıktım. Bilal onu gördü ve çıktı. Ensar'dan bir topluluğun yanında durdu ve 'Umeyye b. Halef! O kurtulursa ben kurtulmam!' dedi. Bunun üzerine onunla birlikte Ensar'dan bir grup peşimize düştü.

Bize yetişeceklerinden korkunca onları oyalamak için oğlunu geride bıraktım. Onu öldürdüler ve bırakıp tekrar peşimize düştüler. Ağır bir adam idi. Bize yetiştiklerinde ona 'Yere çök!' dedim o da çöktü. ben de onu korumak için kendimi üzerine attım. Altımdan kılıçlarla kuşatarak onu öldürdüler.

Onlardan biri kılıcıyla ayağıma da değmişti. Abdu'r-Rahman b. Avf ayağının üzerindeki bu yaranın izini bize gösterirdi. (Ebû Abdullah [el-Buhârî] dedi ki: Yusuf Salih'ten İbrahim de babasından işitmiştir.)⁶³

Buna göre Umeyye b. Halef Bedir savaşında kendisine teslim olmak için Abdur-Rahmân b. Avf'a seslendiğinden bile 'Ey Abdu Amr' demiş ve o da kendisine seslendiğini bildiği halde anlamamazlıktan gelmiştir. Umeyye mekke döneminde bunun nedenini ona açıklarken de kendisine Müseylime'nin kulu demek istemediğini ifade etmiştir. Nitekim Mekkeliler Rahmân'ın Rab/Efendi anlamına gelen bir çağrışımında kullanıldığını bildiklerinden Hz. Peygamber'in Rahmân kelimesini kullanmasını tepkiyle karşılıyorlardı. Onlar BismillahirRahmânirrahim'i de bu yüzden kabullenmiyorlar, Bismikalahumme demeye devam ediyorlardı.

Nitekim bu sebeple Suheyl b. Amr Hudeybiye antlaşmasında bu ismin yazılmasına karşı çıkıp Rahmân'ı tanımadıklarını yani kabul etmediklerini ifade edip sildirdi. Şayet Rahmân merhamet ve rahmet anlamına geliyor olsaydı o durumda bu kelimeye itiraz etmezlerdi. Aşağıdaki bilgiler bu hususu oldukça net bir şekilde açıklamaktadır:

"Hudeybiye günü Nebi ile Mekkeliler aralarında bir antlaşma yazmışlar ve bu antlaşmayı yazma işini de Ali b. Ebî Tâlib üstlenmişti. O, "Bismillâhî'r-Rahmânî'r-Rahîm" yazınca Kureyşli Süheyl b. Amr itiraz edip dedi ki: Biz Rahmân olarak sadece Müseylime'yi tanırız. O nedenle bunun yerine, "Bismikellâhumme" yaz. Nebi de Ali'ye, "Bismikellâhumme" yazmasını emretti. Sonra Nebi ona dedi ki: Yaz. Bu Resulullah Muhammed'in Mekkeliler ile yaptığı barış hükümleridir. Onlar bu sefer de şöyle itiraz ettiler: Biz senin Allah'ın Resulü olduğunu tanımıyoruz. Sen Allah'ın Resulü olduğun halde, biz seni Mescid-i Haram'a girmekten alıkoyarsak, sana zulmetmiş oluruz. Fakat bunun yerine, "Bu, Muhammed ibn Abdullah'ın yaptığı barış antlaşmasıdır" yaz. Nebi'nin ashâbı bu işe öfkelenerek ona dediler ki: Bize izin ver de şunlarla

63 Buhârî, Vekâlet, 2301, s. 369, Megâzî, 3971, s.670. (Bu rivayetin Megâzî'deki senedi bir öncekiyle aynı olup metni muhtasardır. Bu da ihtisarı bizzat Buhârî'nin yaptığını göstermektedir. Bundan dolayı Buhârî'nin nerede hadisin orjinal metnini naklettiğini, nerede kendi tasarrufuyla naklettiğini dikkatle incelemek gerekmektedir.)

savaşalım. Resulullah da “Hayır” diye karşılık verdi. Sonra Ali’ye emretti: İstedikleri gibi yaz. İleride sen de buna benzer bir gün ile karşılaşacaksın. Ardından da Nebi dedi ki: Evet, ben Muhammed b. Abdullah’ım ve şahadet ederim ki Allah’ın Resulü’yüm. Sonra da şunları yaz[dır]dı: “Bu Muhammed b. Abdullah’ın Mekkeliler ile yaptığı barış anlaşmasıdır. Muhammed bu yıl geri dönecek, ertesi yıl Mekke’ye girebilecek. Umresini kaza edecek. Mekkeliler de üç gün süreyle onun için Mekke’yi boşaltacaklar.”⁶⁴

Görülüyor ki nüzul sürecinde yalancı peygamberin kavmi Müseylime için Rahmân kelimesini kullanmakta iken Mekkeliler ise bu kelimeyi Mekke döneminde bile kullanmamaktadır. Bu bilgiler Mekke dönemi ayetlerinde geçtiği üzere Müşriklerin Rahmân denince Yemâme’nin efendisi Museylime’yi anlamaya devam ettiklerini göstermektedir. Mukâtil “Rahmân” kelimesi ile ilgili olarak şu ayette de benzer açıklamalarda bulunmaktadır:

“Bunun üzerine Allah, “Biz Rahmân olarak sadece Museylime’yi tanırız” diyen Süheyl ve arkadaşları Mikrez b. Hafs b. el-Ahnef ile Huveytîb b. Abduluzzâ (ki hepsi Kureyşlidir) hakkında şu *ayeti* indirdi: **İşte böyle seni de kendilerinden** yani, Mekkelilerden **önce nice ümmetler geçip gitmiş** yani, helak olmuş **olan bir ümmet içinde gönderdik ki sana vahyettiğimizi onlara tilavet edesin** yani, Kur’an’ı onlara okuyasın **ve onlar Rahmân’ı inkâr ediyorlar**. Ey Muhammed *de ki*: O yani, küfrettikleri o Rahmân **benim Rabbimdir. Onun dışında ilah yoktur. Ben ona tevekkül ettim** yani, güvenip dayandım **ve metâbım da** yani, dönüşüm de **onadır**. (Ra’d, 13/30.)”⁶⁵

132

Yukarıdaki ayette de Rahmân’ın Rab/Efendi anlamında kullanıldığına daha doğrusu açıklandığına dikkat edilmelidir. Burada tekrar gözlenen bir durum da Rahmân kelimesinin de tıpkı Rabbu’l-Âlemîn gibi ilk vahiylerde tanımlanarak içeriğinin doldurulduğudur.

Zikrettiğimiz bilgiler ve hususlar göz önünde tutulmadığı içindir ki Rahmân sözcüğüne dilbilimsel yaklaşım öne çıkarılarak yaklaşmıştır. Sarf ilminin temel kabullerine göre her kelime üçlü ya da dörtlü kökten gelen anlamını daha sonraki isim, fiil şeklinde her türevine taşıyarak intikal eder. Bu nedenle r-h-m kökünden gelen Rahmân kelimesi de rahmet ve merhamet şeklindeki kök anlamını taşımaktadır. Oysa bu kabul dilin vaz’î oluşu ve karşılıklı kullanıma dayalı anlamının kök anlamıyla hiç alakalı olamayabileceği gerçeği ile çelişmektedir. Bir gösteren olarak Kur’an kelimelerinin siyer bağlamında gösterdiği şeyler (gösterilenler) sahabenin gözü önünde müşahade edilebilirken zamanla bu göstergeler buharlaşarak kelimeler Hz. Peygamber dönemindeki gösterilenleri gösteremez olmuştur. H. 2. asrın ikinci yarısından sonra yazılan sözlükler de gittikçe gösterilenleri işaret edemez hale gelmiş ve ilk dönemde canlı gösterim yerini birkaç

64 Mukâtil, *Tefsîr*, 2/377-378. Ra’d, 13/30. ayetin tefsirinde geçmektedir.

65 Mukâtil, *Tefsîr*, 2/378-379.

asırlık kültürel birikim içinde tespit edilen anlamların içinden takdir yoluyla yapılan seçimlere yerini terk etmiştir. Zamanla sadece sözlüklere başvurmak alışkanlık haline gelerek nüzul dönemi gösteren-gösterilen ilişkisine başvurmak lüzumsuz görülmüştür. Oysa İsra suresi 128. ayet ve sebab-i nüzul rivayeti bile tek başına Rahmân'ın isminin tıpkı Allah ismi gibi alem isim olduğunu göstermektedir.

Aşağıdaki rivayet ve siyerî tefsir bütün bu anlattıklarımızı gayet güzel aksettirmektedir:

“Ebu Cehil dedi ki: Ey Muhammed! Eğer sen şiiri bilen birisi isen biz de senin bu durumunu takdir ederiz. Nebi şöyle karşılık verdi: Şiir başka bir şeydir, benim size okuduklarım azîz ve celîl olan Rahmân'ın sözüdür. Ebu Cehil de şöyle dedi: Peki, Allah'a yemin ederiz ki, o olsa olsa Yemâme'deki Rahmân'ın⁶⁶ sözüdür. Sana o öğretiyor. Nebi şu cevabı verdi: Rahmân semada olan Allah'tır. Cibril de onun katından geliyor. Ebu Cehil şöyle dedi: Ey Gâliboğulları! Ebu Kebşe'nin oğluna karşı benim yapacaklarımdan beni mazur görmeyecek misiniz? O Rabbinin bir ve tek olduğunu iddia ediyor, diğer taraftan “Bana Allah öğretiyor”, “Bana Rahmân öğretiyor” diyor. Siz bu ikisinin iki ayrı ilah olduğunu bilmiyor musunuz? Bunun üzerine el-Velîd b. el-Muğîre, Utbe ve Ukbe şöyle dediler: Bizim bildiğimiz, Allah ile Rahmân'ın iki ayrı isim olduğudur. Allah'ın kim olduğunu biliyoruz; gördüğümüz her şeyi yaratan odur. Rahmân'a gelince, onun yalancı (kezzâb)⁶⁷ Müseylime'den başka birisi olduğunu bilmiyoruz. Sonra Ebu Cehil dedi ki: Ey Ebu Kebşe'nin oğlu! Sen Yemâme'de bulunan Rahmân'a ibadet etmeye mi çağırıyorsun? Bunun üzerine Allah şu ayeti indirdi: **Onlara “Rahmân'a secde edin!” denildiğinde, onlar “Rahmân da neymiş? Senin bize emrettiğin şeye mi secde edelim** yani, “Müseylime için mi ibadet edelim?” **dediler. Ve bu** yani, Rahmân'ın [adının] anılışı, **nefretlerini** imandan uzaklaşmalarını **arttırdı.** (Furkân, 25/60.)”⁶⁸

Yeri gelmişken burada değinmemiz gereken bir hususta İsim kelimesinin anlamındaki karışıklığın bu meseleyi daha da karışık hale getirdiğidir. Şöyle ki Kur'an'da isimler ile genellikle bugünkü dilbilimsel anlamda rahim, kerim gibi sıfatlar kastedilmektedir. Bunun yanı sıra bazen Rahmân ve Allah isimlerinde olduğu gibi özel (has-alem) isimler de

66 Bununla sonradan peygamberlik iddiasında bulunan Yemâme'nin Rahmân'ı Müseylimetu'l-Kezzâb kastedilmektedir.

67 Kezzâb, yani yalancı sıfatının olayın orijinal halinde Mekke liderleri tarafından söylenmesi doğal olarak mümkün değildir. Bu durum ravilerin geriye doğru olayı anlatmalarından kaynaklanan bir üslup özelliğidir.

68 Mukâtil, *Tefsîr*, 3/238-239.

kastedilmektedir. Bunun yanında insan, cin melek gibi cins isimlerin de kastedildiği bir vakıdır. Tüm bunlar Kur'an'da sadece isim kelimesiyle karşılanırken Türkçe'ye de yerleşik alışkanlıklarla sadece olduğu gibi isim olarak tercüme edilince içinden çıkılmaz bir karmaşaya sebep olmaktadır. Âdem peygambere öğretilenlerden tutun da Hz. Peygamber'in Hz. İsa tarafından Ahmed ismiyle müjdelenmesinden putların sadece bir isimlendirme olduğunu ifade eden ayetlere kadar pek yerde isim kelimesi karşımıza çıkmakta ve itikadi tartışmalarda bile ihtilaflara neden olmaktadır. Bu nedenle isim kavramı ve doğru tercümesi üzerine yeniden derli toplu bir yaklaşım ve tasnif gerekmektedir. Ancak bin dört yüz yıllık tefsir birikimin şartlandırıcı etkisi, eser ve alim karizmalarının güvenilirlik baskısı, kökleşmiş yerleşik kabuller ve farklı şeyler söyleyenlerin ise çoğunlukla desteksiz ve ilmi hususlara riayet etmeden kuralsız çıkarımlarda bulunmaları objektif bakış açısının önünü perdelemektedir. Nitekim Rahmân kelimesiyle ilgili yapılmış yukarıdaki araştırmada verilen şu bilgiler savunduğumuz görüşün önceden ortaya çıktığı halde bastırıldığı göstermektedir:

“Bununla birlikte Rahmân kelimesinin türememiş ve sadece Allah'a (c.c.) ait bir isim olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu görüşte olanların gerekçeleri şunlardır:

1. Şayet Rahmân, rahmetten türemiş olsaydı, rahmet edilene teaddi ederdi. Nitekim “Allah kullarına Rahîmdir.” denildiği halde, “Allah kullarına Rahmândır.” denilmez.

2. Yine er-Rahmân, rahmetten türemiş olsaydı, bu kelimeyi ve türevlerini bilen Araplar, “Onlara: Rahmân'a secde edin! Denildiği zaman: ‘Rahmân da neymiş! Bize emrettiğin şeye secde eder miyiz hiç!’ derler ve bu emir onların nefretini arttırır. (Furkân 25/60)” ayetinde belirtildiği gibi er-Rahmân'ı inkâra kalkışmazlardı. Ancak bu görüşü tefsirinde nakleden Kurtubî'nin (671/1273) de ifade ettiğine göre müfessirlerin çoğunluğu er-Rahmân'ın da er-Rahim gibi rahmetten türemiş olduğunu savunur.”⁶⁹

Kurtubî'den önce bu görüşün ikinci şikkını aynı gerekçelerle ilk zikredip reddeden Taberî olarak görünmektedir.⁷⁰ Onun, döneminde artık iyice yerleşmiş olan sarf ve iştiyak etkisinde kaldığı ve bu nedenle yukarıdaki görüşe karşı çıktığı yaptığı yorumlardan belli olmaktadır. Ancak bu durumda Rahmân kelimesinin Allah'tan başka kimse tarafından kullanılamayacağı ve yalancı Müseylime'nin bu ismi nasıl olup ta kullanabildiği ile ilgili yorumları meseleyi açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Öyle ki Kur'an'daki 51 kulla-

69 Mustafa Maden, *Kur'an'da er-Rahmân İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*, 12-13.

70 Muhammed İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, (Kahire: Daru Hicr, 1422/2001), 1/130.

nımda tek başına fail olarak Allah'ın özel ismi yerine kullanılan kelime, mevsuf olarak rahim sıfatını alınca birden kendisinin de sıfat olduğuna karar verilmektedir. Oysa 51 müstakil kullanımın diğer altı tane sıfat-mevsuf kullanımına esas kabul edilmesi gerekirdi. Üstelik Taberi, bu görüşü reddettiği yerde Rahmân kelimesinin Allah gibi özel isim anlamında kullanıldığı Cahiliye şiirinden iki beyit nakletmektedir. Şiirlerin tercümesi şöyledir:

“Bu genç kız devesini dövseydi ya.
Rabbim olan Rahmân da onun sağ elini kesseydi ya.”

“Siz bize karşı acele ettiniz biz de size.
Bağlar ya da çözer Rahmân eğer dilerse.”⁷¹

Bu kullanımlarda da alem isim özelliği açıkça görülmektedir. Taberî'nin bu beyitleri nakletmesi onun cahiliye döneminde Rahmân kelimesinin bilindiğini ve Allah kelimesi yerine kullanıldığını kabul ettiğini gösterir. Daha önceki ifade edilen kullanımlarda da alem isim özelliği açıkça görülmektedir. Bu durum Kur'an'ın kendinden önceki peygamberi kültür karşısında onlara hitap edebilme ve onları etkileyebilme kapasitesini arttırması, Kur'an'ın kendinden önceki kültür tarafından tanınırlığının ve kabulünün sağlanması ve Müslümanların Mekkedeki baskılara karşı kendinden önceki kültürlerin desteğini alması gibi etkileşimleri amaçlamasından dolayı olmalıdır.

135

Nitekim kendilerini teslim almak için hediye ve rüşvetlerle Habeşistan'a gelen Mekke elçileriyle tartışırken Cafer b. Ebu Talib'in içinde bir kez dahi Allah kelimesi geçmeyen ve 16 defa Rahmân ismi müstakil olarak geçen Meryem suresini Necaşi'ye okuması üzerine gözlerinin yaşardığı ve Müslümanları teslim etmediği bilinmektedir.⁷² Bu durum Rahman kelimesinin özellikle Arabistan ve çevresindeki Hristiyan kültüründe aşına olunan bir kavram olduğunu gösterir.

Buna karşın burada değinilmesi gereken bir husus ise şudur; Râhim ve Erham kelimelerinin ism-i fail ve ism-i tafdil olarak iştikaka uygun bir şekilde kullanılmaktadır. Dört ayette “erhamü'r-râhimîn” (merhametlilerin en merhametlisi), iki ayette “hayrü'r-râhimîn” (merhamet edenlerin en üstünü) terkipleri geçmektedir. Hz. Peygamber'in hadisindeki şu bediî beyanı ise Rahmanın iştikakı hakkında değil rahim sıfatı ve akrabalık bağı hakkındadır: “Yüce Allah 'Ben Al-lah'ım, Ben Rahmân'ım, akrabalık bağına da ben yarattım ve ona bir ismimi ayırdım.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/130-131. bk. Mustafa Maden, *Kur'an'da er-Rahmân İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*, 14.

⁷² İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1/264-267.

Akrabalık bağıni sürdürülenle ben de bağımi devam ettiririm, bu bağı kesenlerden ben de bağımi keserim' buyurmuştur."⁷³

Sonuç olarak diyebiliriz ki Rahmân kelimesi Cahiliye döneminden beri alem isim olarak kullanılırken sonradan 'rahime' kökünden tasrif edilerek dünyada ve ahirette herkese çok rahmet eden anlamı kazanarak anlam değişmesine uğramıştır. Kur'an vahyi daha ilk baştan Rahmân kelimesini Allah kelimesinin yanına 'efendi-en büyük-tek yetkili' anlamında özel bir isim olarak konuşlandırmış ve zamanla bu kelime Rab kelimesi gibi bir işlev görmüştür. Bu nedenle bu ayet bir özel isim ve bir sıfat şeklinde değerlendirilip anlamlandırılmalıdır. Nahiv ve irabı buna göre tayin edilmelidir. Besmele'nin anlamı da buna göre tashih edilmelidir.

3. Mâlikî Yevmi'd-Dîn: Hesap Gününün Mâlikî'ne

Malik: Bu kavram ile Fâtiha suresinde daha en baştan Allah'ın, sadece bu hayatın değil ahirette ki hesap gününün de efendisi (sahibi) olduğu anlatılmaktadır. Bu surenin oluşturmak istediği kavramsal şuur için Mâlik ismi de son derece önemlidir. Kelimenin yöneten tek yetki sahibi olan anlamı yerine Türkçe'deki kullanımına uygun olan sahip olma anlamı yaygınlık kazanmıştır. Ancak semantik olarak yetki sahibi olmak öncelikli iken mülkiyet sahibi olmak bunun yan anlamıdır.

136

Kelimenin bir diğer kıraate göre okunuşu olan Melik şekli de ilk asli anlamı desteklemektedir. Melik ismi Allah için Taha 113. ve Müminun 116. gibi ayetlerde "Hak melik olan Allah çok yücedir." şeklinde geçerken Medine döneminde Saf ve Haşr surelerinde Aziz, Kuddus gibi isimlerle, Nas suresinde de İlah ve rab isimleriyle birlikte zikredilmektedir. Talut, Hz. Yusuf, Mısır Meliki gibi hükümdarlık konumuna gelen kişilere de isim olan bu kelimenin tek yetki sahibi yönetici anlamını taşıyarak birlik ve tevhid mesajını verdiği son derece açıktır. Ancak Melik kelimesi Fâtiha dışında Yevmi'd-Din kavramı ile yan yana gelmemektedir. Bu da kelimenin Malik şeklindeki kıraatinin daha öncelikli olduğunun bir göstergesi olabilir.

Ancak kelimenin ikinci kullanımının nüzul sürecinin sonuna doğru Necran heyeti ile yapılan tartışmaya atıf yapan Al-i İmran suresi 26. ayette Maliku'l-Mülk yani hakimiyyetin sahibi ve tek yetkilisi olarak şeklinde geçmesi enteresandır. Bunda kelimenin diğer bir kıraati olan Melik kelimesinin etkili olduğu söylenebilir. Allah, Maliku'l-Mülk olarak mülkü, hâkimiyeti dilediğine verir ve dilediğinden de çeker alır. Adalet, mülkün (hâkimiyetin) temelidir. Allah'ın sözü ise doğruluk ve adalet bakımından eksiksiz olarak tamamlanmıştır. Kur'an, insanda "Tevhid" şuurunu uyandırırken bunun dayanaklarından birinin de şehadet ve gayb âleminde Mülk'ün (hâkimiyetin) Allah'ın elinde olduğunu

73 Tirmizî, "Birr ve Silâ", 9, (No:1908), 436.

önemle vurgulanır. Semavat ve arzın melekûtu Allah'ın elinde olduğu gibi Ahiret gününün hâkimiyeti de onun elindedir.

Üçüncü ve daha enterasan kullanım ise Zuhruf suresi 77. ayette Cehennem başbekaçisi meleğın özel adının Malik olarak geçmesidir. Onun da cehennemde tek yetkili olduğu kendisine Yüce Allah'a aracılık yapmasını isteyenleri 'Size buradan çıkış yok, elçilerimizi neden dinlemediniz!' diye azarlamasından anlaşılmaktadır.

Yevm: Günlük dilde "gün" anlamına gelen bu kelime Kur'an kullanımlarında bu anlamda kullanıldığı gibi bir iş veya oluşun tamamlanabilmesi için gereken süreci de ifade eder. Bundan dolayıdır ki ilk olarak miktarını bilemediğimiz ve "Kıyâmet" sürecini ifade eden "Ahiret Günü" anlamında kullanılmıştır. Yevm kelimesi Kur'an'da bilinçli bir şekilde Allah ve Ahiret ile alakalandırılarak (izafetle) kavramlaştırılmıştır. Bir dünya günden ziyade böyle bir çağrışımından hareket eden belirli bir süreci ifade eder.

Din: Din kelimesi nüzul dönemindeki günlük dilde; karşılık görme-verme, hesap, ceza, mükâfat, itaat etme ve boyun eğme, adet ve yasa ile bunların tamamını bünyesinde taşıyan inanç ve yaşam sistemi anlamlarına gelir.⁷⁴ Cahiliye dönemi kullanımların tamamı İslam döneminde de kullanılmış olan din kelimesinin ilk anlamları Maun suresinde olduğu gibi hesap, ceza ve mükâfat anlamına göre kullanılmıştır. Allah'ın hesap görücü olması ve ahiret ile ilişkilendirilen anlamlara ve izafet (tamlama) kalıplarına girmiştir.

137

Yusuf suresinde hâkimiyetin sadece Allah'da olduğu ve O'nun da sadece kendisine ibadeti emrettiği 'dosdoğru din' ve Mısır'daki 'Melik'in dini' yani ceza yasaları anlamında din kavramlarının varlığı müşahade edilmektedir. Mekke döneminde Rum suresinde olduğu gibi yaratılışa ve uygun olan hak din anlamı oluşmaya başlamıştır. Mekke'nin fethinden sonra ise günümüzdeki dinleri ifade eden nizami din anlamıyla kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle kavramın tercümelerinde nüzul dönemini ve buna dayalı bağlamını iyi kestirerek tercüme edilmesi gerekmektedir. Kimi zaman Kafirun suresinde olduğu gibi din ilk hesap anlamı değil son anlamı olan nizami din manası öne çıkabilmektedir. Bildiğimiz kadarıyla bu surede iki kere geçen din kelimesine kimse hesap anlamı verememiştir.

Yevmi'd-Din: Din günü, ceza günü ve hesap günü anlamlarına gelir. Yevm' ve 'Din' kavramları bir yandan ahiret ve Allah ile ilgili tamlamalara katılarak Kur'anî anlamlarını kazanırken diğer yandan nüzul sürecinin hemen başında Fâtiha'dan itibaren birbirine izafe edilerek Kur'an mesajının anahtar kavramlarından biri olan 'Yevmi'd-Din' oluşmuştur.

⁷⁴ Din kelimesinin temel ve yan anlamları için bk. İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 40-77.

Kavram daha öncekiler gibi arka arkaya üç kullanımla dikkatlere sunularak İnfitar suresinde kullanılmaya başlanmıştır:

“Hayır, hayır! Siz dini (hesap, mükâfat ve cezayı) yalanlıyorsunuz. Hâlbuki üzerinizde muhakkak bekçiler; değerli yazıcılar vardır. Onlar yapmakta olduklarınızı bilirler. Şüphesiz, iyiler Naîm(Cennetin)dedir. Şüphesiz, günahkârlar da cehennemdedir. Yevm-i din (Hesap, mükâfat ve ceza günü) oraya gireceklerdir. Onlar oradan kaybolup kurtulacak da değillerdir. Bilir misin nedir? Evet, Yevm-i din nedir bilir misin? O gün kimse kimseye hiçbir fayda sağlayamaz. Tüm yetki sadece Allah’tadır. (İnfitar, 81/9-19)”

Bu tanımlayıcı içeriğin ‘Maliki Yevmi’ d-Din’ ayetinin tefsiri olduğu açıktır. Ancak burada da nüzul sürecinde açıklanan kavramın tefsir amacıyla kullanıldığı tefsirlerde istisnad dışında pek görülmemektedir. Bu eksiklikleri aşmak için olsa gerek 20. yüzyılda konulu tefsir hareketinin geliştiği görülmektedir. Kur’an’ı nüzul süreci içinde bir bütün olarak ele almaya çalışan bu yöntemin kronolojik ve kuramsal olarak yeterince geliştiğini söylemek hala mümkün değildir.

Hicr, Şuara, Müddessir, Saffat, Sa’d, Zariyat gibi erken dönem surelerde seslendirilmiş ve İblis tarafından bile kabul edilen ‘Hesap (Din) Günü’ Mekke döneminin son çeyreğinde Mearic ve Mutaffin surelerinde ifade edilmiştir. Terkibin bu hali ile Medine döneminde hiç kullanılmadığı özellikle dikkati çekmektedir. Kanaatimizce bunda yeni dönemin muhataplarına yönelik yeni söylem şartlarının oluşmasının etkisi vardır. Yoksa ahiret ahvaline dair açıklamalar Medine döneminde sonlandırılmış değildir.

‘Yevmi’ d-Din’ kavram Fâtiha’da bir de Malik ismi ile izafet terkibine girerek ‘Maliki Yevmi’ d-Din’ şeklinde Yüce Allah’ın üçüncü nitelenme şekli olmuştur. Bu nitelendirme şeklinde de efendi/rab anlamı esas olup Allah’ın ahiretteki hesap günü mükafat ve ceza konusunda tek yetki sahibi olduğu yani putların veya meleklerin hiçbir yetki sahibi olmadığı anlatılmak istenmektedir. Böylece tevhid inancı ile ilgili vurgu dünya hayatından ahiret hayatına kaydırılarak hâkimiyet ve otorite anlamının alanı tamamlanmaktadır. Böylece ‘Din gününün sahibi’ şeklinde semantik olarak sapa sarmış bir anlamın değil ‘Hesap gününün tek yetki sahibi hâkimi, efendisi ve hükümdarı’ şeklindeki bir mananın kastedildiği anlaşılmaktadır.

Buradan geriye doğru bakıldığında denebilir ki; Rabbu’l-Âlemîn ‘İnsanlığın efendisi’, er-Rahmânu’r-Rahim ‘Çok merhametli efendi’ ve ‘Maliki Yevmi’ d-Din’ de ‘Hesap gününün efendisi’ anlamlarıyla Yüce Allah’ı şirkten ve noksandan tamamen tenzih edip onu tevhid eden manalar olarak işlev görmektedir. Böylece zımnen “La İlahe İllallah” denilmiş olmaktadır.

4. İyyâke na'budu ve İyyâke nesteîn: Yalnız Sana ibadet (kulluk) eder ve yalnız senden yardım (istiâne) dileriz.

İbadet: Kelimesi tapmak, itaat etmek, emrine girerek kulluk etmek gibi yaygın anlamlarda kullanılmaktadır. Bunlardan itaat etmek anlamı nötr manada olup Kur'an'da sadece Allah'a değil insana, (tağuta) hatta şeytana itaat anlamında da kullanılmaktadır. Kölenin efendisine itaati anlamında abd kelimesi de bu tarafsız kullanımın bir göstergesidir. Ancak bu anlam nedeniyle daha önce geçtiği üzere Rab kelimesiyle beraber insanlar için kullanıldığı mana iptal edilmiştir. Türkçedeki kul olmak ve köle olmak fiillerinde de benzer bir durum olduğu görülmektedir.

Bunun yanında dini bağlamda ibadet kelimesi putlara yönelik olduğunda tapmak, Allah'a yönelik olduğunda ise hem tapmak hem de bir kölenin efendisine itaat ve hizmet etmesi gibi kulluk etmek anlamında da kullanılmıştır. Hatta bu durum Nahl suresinde bir mev'iza olarak tevhid anlatmak ve şirki nefyetmek bağlamında zikredilmektedir. İnsan kölesinin mülkiyeti ve hizmeti hakkındaki yetkiyi kimseyle paylaşmazken nasıl olur da Yüce Allah'ın kullarının itaati ve ibadetini batıl ilahlarla paylaştığını iddia eder.

Bizim ibadet kelimesi ile ilgili semantik tahlilimiz ilk nüzul sureci içinde Fâtiha suresinin şirk inancına karşı tevhid inancına yönelik bağlamında verdiği mesaj nedeniyle kelimenin ilk olarak tapmak anlamında kullanıldığı yönündedir. Nitekim surenin nüzülü ile ilgili rivayet bu durumu teyit etmektedir. Ancak zamanla suredeki kullanım bağlamının kulluk etmek anlamına doğru da geliştiği anlaşılmaktadır. Surenin Ehl-i kitaba yönelik bağlamında da her iki anlam geçerlidir. Çünkü onlar sadece Hz. İsa ve Uzeyr'i değil hahamlarını ve Rahiplerini de Rab ediniyorlardı.

İstiâne, yardım istemek demektir. Bu da dua ile yapılır. Dua ise ibadetin özüdür. Allah'a çağrıda bulunmak anlamına gelen dua istianeden daha geniş bir kavramdır. Bunun yarısı istiâze (sığınma) olup istiâne ise diğer yarıdır. Yusuf suresinde "vallahumustean ala ma tesifun" diyen Hz. Yakub'un hem sığınma hem de yardım isteme anlamında Allah'a dua ettiği görülmektedir. Kelimenin erken dönemde Allah'tan yardım dilemek ve putlardan medet ummamak anlamında kullanıldığı ibadet kelimesi ile yan yana gelmesinden ve Mekki bağlamından anlaşılmaktadır.

Surenin ortasında yer alarak dua formuna dönüşmesinin nedeni olan bu ayet kendisinden sonraki üç ayeti de dua anlamında domine etmektedir. Bu da surenin yönelimsellik özelliğini güçlendirmektedir. Bu özelliği ile dinin temel fenomenal göstergelerinden olan biri duanın son derece nitelikli bir tezahürü olarak öne çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslam imanının ilk dönemde Amentü formundan çok önce Fâtiha formunda bir alem ve alamet olarak tefrik edildiği görülmektedir.

5. İhdinâ's-Sırâta'l-Müstakîm: Bizi dosdoğru yola ilet (hidayet et).

Hidayet: Hidayet, lügatta gündelik anlamda yol göstermek, kılavuzluk, delâlet (delil olarak) etmek manasına gelir. Hidâyetin imanın kalpte yerleşmesi ve İslam'a girmek anlamlarına gelmesi ise sonraki bir anlam gelişmesidir.

Mukâtil, İbn Mesud'un kıraatinde bu kelime yerine irşad kelimesinden gelen 'bizi irşat et' ifadesinin geçtiğini kaydeder.⁷⁵ Böylece hidayet in doğru yola götürme anlamında kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Burada ister istemez insanın aklına Mücâhid b. Cebr'in şu sözü gelmektedir: "Şayet İbn Mesud'un kıraatiyle (Kur'an'ı) okusaydım İbn Abbas'a Kur'an (tefsiri) ile ilgili sorduğum soruların çoğuna ihtiyaç duymazdım."⁷⁶

Sırat: Sırat kelimesi, yol manasındadır. Sırat, kervanların geçtiği yol anlamında kullanıldığı gibi dirilişten sonra insanların koyulacağı yol anlamında da kullanılmaktadır. Bu kelimenin Kur'an'da sebil gibi yol anlamına gelen diğer kelimeyle birlikte dinî gidişat anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlam Kur'an'ın, "Şüphesiz ki, bu benim sırat-ı müstakim'dir. Ona uyun. Onun dışındaki sebillere uymayın ki sizi onun sebilinden ayırmasın..." (En'âm, 6/153) ile de doğrulanmaktadır.

Müstakim (İstikamet): Müstakim, eğriliği ve yanlılığı olmayan şeye denir. Hz. Peygamber'e "Sen ve seninle beraber olanlar emrolduğunuz gibi müstakim olun!... (Hud, 11/112)" hitabından bu anlam açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim o, çok sonraları bu ayet ve benzerleri için "Saçıma ak düşürüp beni yaşlandırdı..."⁷⁷ diyecektir.

140

es-Sıratu'l-Müstakîm: Kur'an'da 40 kadar yerde geçer. "Dosdoğru Yol" anlamına gelir. Bu ifade İslam dini, Hz. Peygamber, Kur'an ve sünnet şeklinde de tefsir edilmiştir. Ancak nüzul tarihi itibarıyla henüz bu anakronik tefsirleri haklı kılacak bir durum gelişmemiştir. Zira zikredilen din, nübüvvet, sünnet ve Kur'an gibi hususlar henüz oluşmamıştır. Üstelik peygamber nüzul sürecinde yolun başındadır.

Aslında sırat-ı müstakim ile aslında kendinden önceki peygamberlerin gittiği tevhid yolu ve tecrübeleri kastedilmektedir. Dolayısıyla bu terkinin Kur'an'daki tam karşılığı kıssalardır. Hz. Peygamber de ileride inzal edilecek kıssalarla irşad edilecek olup bunu peygamberlerin gittiği yol olarak anlamak daha doğrudur.

Bu kıssalardan birinde Hz. İsa tarafından⁷⁸ sırat-ı müstakim Allah'ın tek Rab olması hasebiyle sadece ona ibadet edilmesi olarak açıklanmaktadır. Diğerinde ise Yasin suresi 61. ayette "şeytana itaat (kulluk) etmemek ve sadece Allah' ibadet etmek" sırat-ı müstakim olarak adlandırılmaktadır. Enam, suresi 161-163. ayetlerde Hz. İbrahim'in gittiği tevhid yolundan gitmek anlamında Hz. Peygamber'e bildirilmektedir.

75 Mukâtil, *Tefsîr*, 1/36.

76 Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 660 (No: 2953).

77Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 744, (No: 3297). " (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ) وَ (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ) وَ (سَبِّحْ بِحَمْدِ هُوْدٍ وَالْوٰقِعَةُ وَالْمُرْسَلَاتُ وَ (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ) وَ (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ)"

78 Al-i İmran 3/51; Meryem 19/36.

Dolayısıyla sırat-ı müstakim'e dair tefsirlerde söz konusu tanımlamalarda eksik olan şey daha önce de zikredildiği üzere yorumbilim açısından bu kavramın tıpkı diğerleri gibi öncelikle lügavi imkânlarla göre tefsir edilmesi buna karşın Kur'an'ın kendi muhtevası içine refere edilerek açıklanmamasıdır. Oysa hem kavramsal hem de tematik olarak başta Yusuf suresi olmak üzere Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa kıssaları Fâtiha suresinin manasının zamana ve zemine açıldığı olgusal tefsirler olarak açıklansa hem semantik hem de hermenötik açıdan oldukça yerinde olurdu.

6. Sirâtallezîne En'âmte Aleyhim: Nimetine erdirdiklerinin yoluna!

İnam (Nimete Erdirmek): İnam, nimet kökünden gelir. Nimet, insanın geçimi ve iyi olması, için lazım olan ihtiyaçlarını bolca temin edebilmesi demektir. Ancak bu kelimenin nüzul süreci içinde ilk olarak vahiy ve nübüvvet nimeti anlamında kullanıldığı ilk tefsir kaynağı olan Mukâtil'de ve ilk siyer kaynağı olan İbn İshak'da ve onun şerhi olan İbn Hişam'da Duha suresindeki nimetin anlatılması esnasında geçmektedir.⁷⁹

Bu surede ise bu anlamda aynı kökten gelen ve if'al babında kullanılan "İnâm" fiili ile kullanılmaktadır. "Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna" sözü, "sırat-ı müstakim"e atıf yapmaktadır.

141

İbn Abbas "Nimete erdirdiklerin" ifadesi ile "Kendilerini ibâdet ve tâatıyla nîmetlendirdiklerinin, peygamberlerin, sıddıkların, şehitlerin ve sâlihlerin doğru yolu kastedilmektedir." demektedir. Müfessirlerin çoğu, İbn Abbas'ın (r.a.) görüşüne Allah'ın (c.c.), "Kim Allah'a (c.c.) ve Peygambere itaat ederse işte onlar, Allah (c.c.)ın kendilerine nimetler verdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehitlerle, salihlerle beraberdirler. Onlar ne iyi arkadaştır. (Nisa, 4/69)" ayetine dayanarak katılmışlardır.

Tefsirlerde de daima bu ayete atıf yapılmıştır. Ancak burada da kronolojik olarak Fâtiha suresindeki bu kavramı yaklaşık 15 yıl sonra gelen bir ayetin bağlamı ile açıklamak durumuna düşülmektedir. Nedense kimsenin aklına bu kavram daha erkenden açıklanmalı değil miydi diye sormak gelmemektedir. Oysa ilk tefsir olan Mukâtil'in tefsirine bakıldığında bu ayetin Mekke döneminin ortalarından önce inen Meryem suresinin şu ayetiyle sadece nübüvvet nimeti olarak açıklandığı, sıddıklara, şehitlere ve salihlere değinilmediği görülecektir:

"İşte bunlar, Âdem'in ve Nûh ile beraber (gemiye) bindirdiklerimizin soyundan, İbrahim'in, Yakub'un (İsrail'in) ve doğru yola iletip seçtiklerimizin soyundan kendilerini Allah'ın nimetine erdirdiği nebilerdir. Kendileri-

79 Bk. Kazım Dönmez, *Siyerî Tefsir, Sebep ve Te'vil İlişkisi (Mukâtil B. Süleyman Örneği)*, 52-53.

ne Rahmân'ın ayetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanırlardı.
(Meryem, 19/58.)”⁸⁰

Bu ayetten önce pek çok peygamberden bahsedilmesi de ayetin anlamını pekiştirmektedir. Mukâtil'in burada da dirayet açısından İbn Abbas ile ayrıştığı ve Kur'an'ın zaman boyutuna daha fazla dikkat ettiği gözlenmektedir. Mehmet Akif Koç'un işaret ettiği üzere Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bir dirayet çalışmasıdır.⁸¹ Bu çabanın alışılmış kabulleri aşma ihtimali ve potansiyeli son derece yüksektir. İlginçtir ki Rağib el-İsfehani bu fiil ve kavramın vahiy ve nübüvvet anlamını tespit edememektedir.⁸² Bu durumun oldukça vahim bir eksiklik olduğu açıktır.

Meryem suresi 58. ayete benzer bir durum ve kullanım da En'âm suresi, 89. ayette görülmektedir. İbrahim kıssasından sonra pek çok nebinin adı zikredilip onlara kitap, hüküm ve nübüvvet verildiği belirtildikten sonra bu pasajın sonunda Hz. Peygamber'e şöyle denilmektedir:

“İşte onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir, o halde sen de onların hidayetine uy! De ki; onun için sizden bir karşılık istemiyorum. O ancak insanlar (Âlemîn) için bir hatırlatmadır. (En'âm, 6/90)”

Böyle denmekle Fâtiha'daki bu duaya bağlama en uygun cevap verilmiş olmaktadır. Öyleyse nüzul sürecinin başındaki duruma göre nimete erdirilenlerden kasıt en azından Mekke dönemi itibariyle sadece nebilerdir. Nisa suresi 69. ayet ise bu kavramın anlamını Medine döneminde genişletmek ve siddıkları, şehitleri ve salihleri de bu kapsama almaktadır. Çünkü onlar da artık vahiy nimetine ermiş ve bu yolda nebiler gibi fedakârlıklarda bulunmaktadır. Ancak surenin ilk nüzul bağlamında bu kapsamdan söz etmek mümkün ve doğru değildir. Bu açıklamalar muvacehesinde Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinde de zaman boyutuna dikkat ederek Mekki ve Medeni olgusunu daha ayrıntılı bir zamansallık ile ölçerek kullanmak gerekmektedir. Aksi halde Nisa suresi 69. ayetin vahiy nimetine erdirilenlerin kapsamını semantik olarak genişlettiği anlaşılamamaktadır. Zira tefsirler mushafta Fâtiha'nın bu kavramını en yakın sureye atfederek açıklamaktadır.

Bunun yanı sıra nüzul sürecinden sonra kavramın bu bağlamı da aşarak umumi anlamda her türlü nimet şekilde anlaşıldığı ve meal verildiği görülmektedir. Dolayısıyla açıkça belirtilmelidir ki 'nimetine erdirmek' fiili Mekke dönemindeki anlamı olan ilk baştaki anlamını daha sonra da Medine dönemindeki ilk anlam genişlemesinin sınırları-

80 Mukâtil, *Tefsîr*, 1/36. Yeni Diyanet mealinde bu ayetin altında şu dipnotun düşülmesini hayret ve esefle karşılıyoruz: “11. Yakub, İbrahim (a.s.)'in İsmail ve İshak'tan sonraki üçüncü oğludur.” bk. s. 334.

81 Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 157-158.

82 bk. Rağib el-İsfehâni, *Müfredât*, 814-816.

nı koruyamamış ve umumi anlamda nimetlerden faydalanmak şeklinde semantik genişlemeye uğramıştır. Fâtiha suresi ile analizde fark ettiğimiz bir şey de bu surenin kavramları itibariyle özellikle En'âm suresi ile tafsil ve tefsir edildiğidir. Bu açıdan bakıldığında En'âm suresinin Fâtiha'nın mufassal hali olduğu söylenebilir. İzdüşümsel olarak bakıldığında Fâtiha gibi hamd ile başlayan Enam suresinin, Fâtiha süresinin kavramlarını ve konularını ele alış şekli de aynı izdüşümü takip ediyor görünmektedir. Bu durum sırat-ı müstakim kavramının en son kavram olarak ele alınışı ile taçlanmaktadır. Bunun yanı sıra eğer Fâtiha suresi sadece bir kıssa olarak ifade edilseydi bu sure Hz. Yusuf'un vahiy nimetine erdirilip sırat-ı müstakim üzere gittiği ve her türlü sapmadan kendini sakındığı Yusuf suresi olurdu.⁸³

Bu inceleme vesilesiyle şunu da belirtmek gerekir ki "(vahiy ve nübüvvet) nimetine erdirmeye" kavramının sadece Fâtiha suresinde değil bütün Kur'an'da çok özel bir yerinin olduğu ve ilahi mesajın anlaşılmasında dikkatlice takip edilmesi gerektiği görülmektedir. Ancak bu durumun da kronolojik yaklaşımın eksikliği nedeniyle yeterince farkına varılamamıştır. Dolayısıyla konuyu önemine binaen ayrı bir araştırma konusu olarak ele almak gerekmektedir.

7. Ğayri'l-Meğdûbi Aleyhim ve le'd-Dâllîn: Gazab Edilenlerin ve Sapanların Değil!

143

Gazab Edilenler ve Sapanlar: Bu iki kavramı açıklamak için genellikle Tirmizi'nin Sünen'inde zikrettiği hadis aktarılmakta "Gazaba Uğrayanlar"dan muradın Yahudiler Dâllin"den kastın ise Hristiyanlar olduğu Hz. Peygamber tarafından belirtilmektedir.⁸⁴ Tefsirlerde bu rivayet aktarılmakla birlikte bu ifade kalıplarının aslında umumi olduğuna da değinilmektedir. Şöyle ki; tefsirlerde "Gazaba Uğrayanlar"dan muradın genellikle Yahudiler olduğu söylenmekle beraber azabı hak eden herkes için kullanılabilir bir ifade olduğu belirtilmektedir. Dalâlet kelimesi Arap dilinde yoldan ve doğru bir istikametten ayrılma, yolunu kaybetme anlamını ifade eder. Kur'an'da kullanılan "Dâllin"den kasıt umumi olup bazen de bununla kastedilen Hristiyanlardır.

Ancak bu yorumlar kabul edildiğinde bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Öncelikle sebep-i nüzulün de gösterdiği şekliyle sure şirk inancının yaygın olduğu bir ortamda nazil olduğu ve "la ilahe illallah" ilkesini öne çıkaran bir bağlamda beyan olduğu için bu anlam surenin sonraki bağlamlarında özellikle Medine döneminde ortaya çıkmış bir anlam genişlemesidir.

İkinci olarak Hz. Peygamberin bu tür tefsiri açıklamaları yaptığı rivayetlerin orijinal rivayet olup olmadığı ile ilgili bir araştırma yapılmamasıdır. Metin deformasyonu mese-

⁸³ Bir örnek olarak bk. "Yusuf Kıssası'nın Hz. Peygamber'in Sîreti ile İlişkisi". Kur'an ve Sünnet Araştırmaları 4/1 (Mart/2024), 72-102.

⁸⁴ Tirmizî, "Tefsir", 661 (2954).

lesini dikkate almayan ulema rivayetin daha orijinal ve daha doğru rivayetlerine yönelmemekte ve daha erken kaynakları göz ardı edebilmektedir.

Nitekim bu açıklamayla ilgili geriye doğru bir araştırma yapıldığında Tirmizî'deki Adıyy ibn Hatim rivayetinin aslında kendisinin de bir önceki rivayetinde görüldüğü üzere yine Adıyy ibn Hatim'in Müslüman olması esnasında gerçekleşen uzunca bir olayın muhtasar bir ifadesi olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁵ Zaten kendisi de muhtasar rivayetin daha uzun bir anlatımı olduğunu söylemektedir. Buna göre Hz. Peygamber onun müslüman olmasına sevindikten sonra bu ayeti okumuştur. Dolayısıyla hadis bir tefsir değil Hz. Peygamber'in sosyo-psikolojik bir tespiti olmaktadır. Hicretin onunda yılında gerçekleşen bu olaydan önceki yıl yapılan Tebük gazvesi esnasında aktarılan şu rivayet bu tespitin daha önce de yapıldığını göstermektedir:

“Abdullah ibn Şakik Hz. Peygamber'den şunu işittiğini söyledi: Nebi Vadi'l-Kura'da atının üstünde iken Beni Kayn'dan bir adam (رَجُلٌ مِنْ بُلْقَيْنَ) ona sordu: Ya Rasulallah (s.a.v.) şu (geçen katiledeki) kişiler kimlerdir?” Hz. Peygamber (katiledeki) Yahudileri kastederek onlar 'Gazab Edilenler(Mağdûbi Aleyhim)'dir' dedi.

Peki şu (geçen katiledeki) kişiler kimlerdir?” diye sorunca Hz. Peygamber (katiledeki) Hristiyanları kastederek onlar Sapanlar(Dâllîn)'dir. dedi.”⁸⁶

144

Buna göre yapılan da bu açıklamalar oldukça geç dönemde yapılmış bir tefsiri değil temsili açıklamalar olmaktadır. Aksi halde tefsire ihtiyaç olsaydı bu durumda açıklamaya ihtiyaç gösterecek bir durumun neden daha önce ortaya çıkmadığı sorusunu sormak gerekecektir. Dolayısıyla tefsir olarak zikredilen bu olgular ayetin anlamını yani umumunu tahsis edecek mahiyette değildir. Zira haktan sapmak veya vahiy ve nübüvvet sahibi elçilere düşmanlık ederek gazaba uğrayanlardan olmayı hak etmek belli bir dinin hususiyeti değildir. Münafıkların cehennem en alt derekesinde olacağı gerçeği de bunu açıkça göstermektedir.

Bu sorunlar ışığında söylenebilecek en iyi açıklama her iki kavramın da nübüvvet bağlamında ele alınması gerektiğidir. Buna göre sapmak vahiy ve nebilerin yolundan ve bu yolun merkezi olan tevhitte sapmak anlamında kullanılmaktadır. Gazaba uğramak ise vahiy yolundan gideceğine ahit verenlerin bu yola ve peygamberlere karşı gelmesi sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Mesele bu şekilde vaz edildiğinde nüzul sürecinde sapma kavramının genellikle Hristiyanlara, gazaba uğramanın ise Yahudilere dair bir hususu yansıttığı ayetlerde de görülmektedir. Ancak bu durumun istisnası durumlar olmadığı anlamına gelmemektedir. Hz. Peygamber ile tartışan Necran heyetinin müba-

85 Tirmizî, “Tefsir”, 661 (2953); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/379.

86 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/33.

heleye davet edilmesi de bu istisnayı yansıtan durumlardan biridir. Nitekim Al-i İmran suresinde sadece Allah'a teslimiyet olan İslam'dan başka Hz. İsa'nın da uluhiyetini savunan bir din arayan Hristiyanlar için cezalarının Allah'ın, meleklerin ve insanların lanetine uğrayacakları da bildirilmektedir. Hz. Peygamber de bir tefsir yapmamakta, aslında var olan ayetlere ve yaşadığı tecrübelerle dair sosyolojik bir tasnifi örnekleme de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ifade bir tefsir değil tespit olarak anlaşılmalıdır.

Netice olarak bütün bu kavramsal yapı ve onlarla ilgili yaptığımız açıklamalar göstermektedir ki Fâtiha suresi Kur'an'ın ilk ve anahtar kavramlarını Kur'an mesajına temel teşkil edecek bir biçimde içermektedir. Ancak bu kavramların semantik, hermenötik ve metodik anlamları yeterince sistemli bir şekilde incelenip işlenmemiştir. Bunun yanı sıra Fâtiha surenin okunduğu zaman dolaylı yoldan Dua, Zikir, İhlâs ve Takva gibi pek çok Kur'an kavramını da akla getirdiğini de ifade etmek gerekir. Nitekim surenin mesajı ile ilgili olan bu kavramlar ve diğer benzerleri gibi zamanı geldiğinde mesaj olarak verilmeye başlanmıştır.

Bu kavramsal yapı bir ağ şeklinde Kur'an'da dağılmakta ve yayılmaktadır. Kronolojik olarak tek tek takip edildiği zaman görülecektir ki ilahî çağrı insanlara temelde bu surenin kavramlarına dayanan bir sözcük ve kavram yapısıyla hitap etmektedir.

3. Fâtiha Suresinin İçerdiği Konular

145

Fâtiha suresi dil yapısı itibarıyla Kur'an'ın ilk ve anahtar kelime ve kavramlarını içerirken bunun bir neticesi ve hâsılası olarak belli konular ve ilkelerle ilgili bir yapı oluşturur. Eski ve yeni pek çok İslam âlimi bu gerçeği eserlerinde tespit etmiştir. Âlimlerin felsefi ve kelami yaklaşımlarında bazı farklılıklar olsa da tevhid, nübüvvet, meâd gibi ana konularda ittifak ettikleri görülür. Onlar genellikle bu konulara Fâtiha suresinin isimleri hakkındaki açıklamalarında değinirler. Nitekim Zemahşeri'nin yukarıda zikredilen şu sözlerini burada yeniden hatırlamak gerekir:

“Bu sureye Ümmü'l-Kur'ân ismi verilmiştir. Bunun sebebi ise surenin, Kur'ân'da yer alan; Yüce Allah'ı layık olduğu şekilde övme, emir ve nehiy ile kulluk etme ve Allah'ın vaad ve vaîd (tehdit)leri gibi mânalara şamil olmasıdır. Sureye Kenz (Hazine) ve Vâfiye (Tam, Eksiksiz) isimleri de bu şumul sebebiyle verilmiştir.”⁸⁷

Zemahşeri'nin bu açıklamaları felsefi olarak yerinde olmakla beraber emr-i bil-maruf nehy-i anil-münker ile vaad ve vaîd gibi kendisinin de bağlı olduğu Mutezile mezhebinin temel esaslarına lafzen atıfta bulunduğu fark edilmelidir. Fâtiha'ya Ümmü'l-Kur'an (Kur'ân'ın Anası, Aslı) yanında el-Esas (Temel, Esas) olarak isimlendirilmesi de konu ve

87 bk. 25 nolu dipnot.

ilkelerindeki şümül ve kapsamlılığa işaret etmektedir. Fahreddin Razi ise bunlardan Ümmü'l-Kur'an ismini açıklarken şöyle der:

“Ümmü'l-Kur'an (Kur'ân'ın Anası, Aslı): Bu ismin verilmesinin birçok sebebi vardır: Birincisi: Bir şeyin anası, o şeyin aslı demektir. *Bütün Kur'ân'ın maksadı dört hususu zihinlere yerleştirmektir. İlâhiyât (Cenâb-ı Hakk'ın zatı ve sıfatları ile ilgili konular), Me'âd (ahiretle ilgili konular), Nübüvvet (Peygamberlik müessesesi ile ilgili konular) ve Kaza ile Kaderin Allah Teâlâ'ya ait olduğunu bildirmektir.* Buna göre. Hakk Teâlâ'nın “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ayeti ilâhiyyâta; “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ayeti me'âda, “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” ayeti cebriye ve kaderiye (müteziile) anlayışını nefye ve her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu ispata; “... اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ayeti de hem kaza ve kaderin varlığına hem de nübüvvetle ilgili meselelere delâlet eder. Bu konuların izahı derinlemesine ileride gelecektir.

Kur'ân'ın en büyük gayesi, bu dört gaye olduğu ve Fâtiha Suresi de bu dört gayeyi ihtiva ettiği için, "Ümmü'l-Kur'an" lakabı ile lakablandırılmıştır.”⁸⁸

146

Bu açıklamalarda görüldüğü gibi Razi, Zemahşeri'nin mutezili söylemini redakte ederek ehl-i sünnete uygun bir ifade biçimi oluşturmuştur. Muhammed Gazali de Kur'an'ın ana konusunu Ümmü'l-Kitâb ismini açıklarken şöyle özetlemektedir:

“Fâtihâ Suresi, kısa surelerden olmasına rağmen, O 'Ümmü'l-Kitâb: Kitapların Anası, Esası, Özü' olarak isimlendirilmiş en yüce surelerdendir. Çünkü bu sure, İslâm inancının kısa bir özetini, dünyada risâletini gerçekleştireceği insanlar ile Rab'leri arasında sağlam bir sözleşmeyi ve doğru yola ulaştırması, başarılı kılması ve rızasını kazanması için insanoğlunun, Allah'tan (c.c.) istediği bir ricayı kapsamaktadır.”⁸⁹

Buna göre Kur'an'ın mesaj sistemi ana konuları itibarıyla Fâtiha suresi üzerinden taşınmaktadır. Hem Zemahşeri hem de Razi'den vukufiyetle haberdar olan Said Nursi'de Kur'an'ın ana konuları hakkında benzeri bir yaklaşımı Muhakemat adlı eserinde kendi özgünlüğü ile şöyle ifade etmektedir:

⁸⁸ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1/144.

⁸⁹ Muhammed Gazali, *Kur'an'ın Konulu Tefsiri*, çev. Şahin Güven-Ekrem Demir (İstanbul: Şura Yayınları, 2000), 11.

“Mukaddeme: Ehl-i dikkatin malûmudur ki: Makasid-ı Kur'âniyenin fezelekesi dörttür: Sâni-i Vâhid'in ispatı ve nübüvvet ve haşr-i cismânî ve adl(adalet)dir.”⁹⁰

O, bu tefsir kuralını ve anlayışını İşarat'ül-İ'caz adlı eserinde değiştirerek ve geliştirerek şöyle ifade etmiştir:

“Sâniyen: Kur'an'daki anasır-ı esasiye ve Kur'an'ın takib ettiği maksadlar; tevhid, nübüvvet, haşir, adalet ile ibadet olmak üzere dörttür. Bu dört unsuru beyan edeceğiz.”⁹¹

Nursi devamla Kur'an'ın vahyediliş ve Resulullah'ın gönderiliş gayesinin bunlar olduğunu bir temsille açıklamaktadır:

“Sual: Kur'an'ın şu dört hedefe doğru yürüdüğü nereden malûmdur?

Cevab: Evet benî-âdem, büyük bir kervan ve azîm bir kabile gibi mazinin derelerinden gelip, vücud ve hayat sahrasında misafir olup, istikbalin yüksek dağlarına ve müzeyyen bağlarına müteveccihen kabile kabile müteselsilen yürümekte iken, kâinatın nazar-ı dikkatini celbetti. "Şu garib ve acib mahluklar kimlerdir? Nereden geliyorlar? Nereye gidiyorlar?" diye ahvallerini anlamak üzere hilkat hükûmeti, fenn-i hikmeti karşılıklarına çıkardı. Ve aralarında şöyle bir muhavere başladı:

Hikmet: Nereden geliyorsunuz? Nereye gidiyorsunuz? Bu dünyada işiniz nedir? Reisiniz kimdir?

Bu suale, benî âdem namına, emsali olan büyük peygamberler gibi, Muhammed-i Arabî Aleyhissalâtu Vesselâm, nev'-i beşere vekâleten karşısına çıkarak şöyle cevapda bulundu:

Ey hikmet! Bu gördüğün insanlar, Sultan-ı Ezelî'nin kudretiyle yokluk karanlıklarından ziyadar varlık âlemine çıkarılan mahlûklardır. Sultan-ı Ezelî, bütün mevcudatı içinde biz insanları seçmiş ve emanet-i kübrayı bize vermiştir. Biz haşir yoluyla saadet-i ebediyeye müteveccihen hareket etmekteyiz. Dünyadaki işimiz de o saadet-i ebediye yollarını temin etmekle, re's-ül malımız olan istidadlarımızı nemalandırmaktır. Ve şu azîm insan kervanına, bundan sonra Sultan-ı Ezelî'den risalet vazifesiyle gelip riyaset eden benim. İşte o Sultan-ı Ezelî'nin risalet beratı olarak bana verdiği Kur'an-ı Azîmüşşan elimdedir. Şübhen varsa al, oku!

90 Said Nursi, *Muhakemat*, çev.? (İstanbul: Sözleryayınevi, 1977), 104.

91 Said Nursi, *İşârâtü'l-İcâz*, çev. Abdülmecid Nursi (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2004), 17.

Muhammed-i Arabî Aleyhissalâtü Vesselâm'ın verdiği şu cevablar, Kur'an'dan muktebes ve Kur'an lisanıyla söylenildiğinden; Kur'an'ın anasır-ı esasiyesinin şu dört maksadda temerküz ettiği anlaşılıyor.”⁹²

Said Nursi bu ilkelerin Kur'an'ın genelinden çıktığını söylemekte ve şöyle demektedir:

“Sual: Şu makasid-ı erbaa, Kur'an'ın hangi ayetlerinde bulunuyor?

Cevab: O anasır-ı erbaa, Kur'an'ın heyet-i mecmuasında bulunduğu gibi; Kur'an'ın surelerinde, ayetlerinde, kelâmlarında, hatta kelimelerinde bile sarahaten veya işaretten veya remzen bulunmaktadır. Çünkü Kur'an'ın küllü, cüz'lerinde görüldüğü gibi; cüz'leri de Kur'an'ın küllüne âyinedir.”⁹³

Nursi yukarıdaki yaklaşımını İşârât'ül-İ'caz adlı eserinin kalan kısmında, mantık ve kelimelerin kavramlarıyla, dilbilimsel ağırlıklı bir yaklaşım ile tatbiki bir biçimde göstermeye ve zikrettiği ilkelerin Fâtiha suresinin özünde ve lafzında bulunduğunu metnin iç bağlamının sınırlarında kalarak izah etmeye çalışmaktadır.⁹⁴ Onun bu tür temel konularda en uzun açıklamaları yapan kişi olduğu da söylenebilir. Ayrıca bu gayretinin temelinde yaşadığı önemin inkârcı ve materyalist cereyanlarının etkisi olduğu açıktır.

148

Burada değinilmesi gereken bir konu da şudur ki burada tefsir yaparken bir temsili hikâye kullanılmaktadır. Bu tür temsillerin tefsirde bu şekilde kullanılması pek rastlanılmayan bir yaklaşımdır. İslam tarihinde ancak tasavvuf kültürü içinde kendine yer bulmuştur. Bu nedenle edebiyatın bir yöntemi olarak temsili hikâye, menkıbe ve kıssaların kullanıldığı bu çeşit tefsire temsili tefsir demek yerinde olur kanaatindeyiz. Kur'an mesajının kendi içinde de bazı mev'iza ve meseller ile açıklanmasını da bu çeşit tefsire bir örnek ve dayanak olduğu söylenebilir. Bu konuda en doyurucu içerik ve örneklerin Nahl suresinde yer aldığını ve aynı surenin 125. ayetiyle; “(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.” denilerek teşvik edildiğini düşünüyoruz.

İzzet Derveze de et-Tefsirü'l Hadîs adlı Kur'an'ı nüzul sırasına göre tefsir ettiği eserinde⁹⁵ 'Fâtiha Suresi'nin Değeri' başlığı altında Nursi'nin işaret ettiği hususlara benzer şu tespitleri yapar:

92 Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*, 17-18.

93 Said Nursi, *İşârâtul-İ'caz*, 18.

94 bk. Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'caz*. Nursi, Fâtiha suresi üzerinde gayet belîğ açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak Bakara suresi 33. ayete kadar bir kısmı içeren eser bir belagat tefsiri örneği olarak kalmıştır.

95 Derveze tefsirine Alak değil Fâtiha suresi ile başlamaktadır.

“Bu sure, işaret yolu ile Kuran'daki her konuyu ihtiva etmektedir... Âlimler, Fâtiha suresini Kur'an-ı Kerim için harikulade bir başlangıç ve Kur'an mevzularına giriş olarak kabul etmişler; mushafın tertibinde Kur'an'ın önsözü ve namazda tilavete giriş olarak bu surenin konulup, her rekâta tekrar edilmesinin hikmetine bu açıdan bakmışlardır. Belki de bütün bunlarda ilk tam sure olarak Fâtiha'nın nazil olmasına ilişkin nedenler ve faktörler yer almaktadır.”⁹⁶

Kuran'ın ana konuları ile yukarıdaki yaklaşımın birbirine uygunluğu İslam dünyası dışından entelektüel bakış açılarına müracaat edilerek test ve tekit edilebilir. Bu konuda ehliyet sahibi bir müsteşrik olan W. Montgomery Watt'ın tespitlerine bakıldığında Kur'an'ın ana konuları hakkında yukarıda zikredilenlere paralel tespitlerde bulunduğu görülmektedir. Kayda değer çalışmaları sahibi olan bu oryantalist 'Kur'an'a Giriş' adlı eserinin 'Kur'an'ın Doktrinleri' bölümünde beş ana başlık üzerinde durur:

1. Allah Doktrini
2. Diğer Ruhani Varlıklar
3. Peygamberlik ve Diğer Dinler
4. Hüküm Günü Doktrini
5. Toplum Hayatına ilişkin Düzenlemeler⁹⁷

149

Bu başlıklara bakıldığı zaman birinci, üçüncü ve dördüncü konuların İslam alimlerinin tespitlerinde yer alan Kur'an'ın ana konuları ve ilkeleri ile uyum içinde olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra o 'Peygamber ve Devlet Adamı' isimli kitabının 'Kur'an'ın İlk Mesajı' bölümünde Kur'an'ın ilk mesajlarının aşağıdaki biçimde beş ana başlık halinde tasnif edilebileceğini söylemektedir:

1. Allah'ın İyilikleri ve Kudreti
2. Yargılanmak Üzere Allah'a Dönüş
3. İnsanın Cevabı: Şükür ve İbadet
4. İnsanın Allah'a Cevabı: Cömertlik
5. Muhammed'in Vazifesi⁹⁸

Görüldüğü üzere M. Watt'ın tespiti de aşağı yukarı aynı konulardan oluşmakta ve bütün bunlar ise Fâtiha suresini doğrudan akla getirmektedir. Zira bu mesajlardan ilk üçünün Fâtiha suresinin manasına uygun olduğu açıktır. Dolayısıyla bir oryantalistin birbirinden farklı tarihlerde yapmış olduğu bu okumalar ve sınıflamalar şunu göster-

96 M. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l hadis*, çev. Heyet (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 1/14.

97 bk. W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara Okulu Yayınları, 2000), 171-188.

98 W. Montgomery Watt, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*, çev. Ünal Çağlar (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), 31-43.

mektedir: Kur'an'ı iman bağlılığı taşımaksızın serbest bir biçimde okuyan bir kişi de onun temel konularının Tevhid inancı, Ahirette hesap verme, Peygamberlerin yolundan gitme, insanın Allah'a karşı vazifeli olduğu, Allah'a ibadet ve dua, topluma adalet ve iyilik ile davranma sorumluluğu bulunduğu gibi ilkeler etrafında döndüğünü kavrayabilir. Bu durum Kur'an mesajının açıklığını göstermesi açısından da son derece mühimdir.

Bu açıklamalar neticesinde görülmektedir ki Fâtiha suresi; Kur'an'ın ilk ve anahtar mesajıdır. Kur'an'ın ilk ve anahtar kavramlarını içerir. Kur'an'ın ilk, temel ve anahtar ilkelerini içerir. Kur'an'ın özü ve temel mesajıdır. Fâtiha suresi Allah ve insan arasındaki ilk, temel ve anahtar akit (sözleşme) ve (bağdır) akidedir.

Nitekim bütün Kur'an Fâtiha suresindeki dua ve isteğe cevap olarak gelmiştir. "Bizi sırat-ı müstakime hidayet et" ifadesi; bizi peygamberlerin başına gelenler hakkında onların yolundan ayırma anlamındadır. Kur'an'da yer alan Âdem (a.s.) ve şeytan kıssaları başta olmak üzere peygamberlerin kavimleri ile ilgili kıssaların hepsi Fâtiha suresinin tarih sayfalarından çekilen birer canlı tefsiri ve tasviridir. Aşağıdaki şu tespitlerin Fâtiha suresi ile ilgili bütün anlatılanları özetlediği söylenebilir:

"İşte bu birkaç kısa satırda, insanlarla Rab'leri arasında mümkün olan yegâne ilişki anlatılmış oluyor. O'nun (c.c.) varlığını kabul etmek, O'nu övmek, O'nun huzuruna çıkmak için hazırlık yapmak ve O'na ibadet etmeye dair kesin söz vermek, sonra da bizleri sevdiği şekilde kılması için O'ndan istekte bulunmak."⁹⁹

150

Fâtiha suresine Hz. Peygamber'in ve İslam bilginleri tarafından verilen isimler incelendiği zaman görülür ki bu sure İslam ve Kur'an'ın özlü bir anlatımı olduğu gibi O'nun temel kavramlarının ve ilkelerinin hülasası olup aynı zamanda Kur'an'ı anlamının ilk anahtarıdır. Bu durum sureye verilen isimlerden de açıkça anlaşılmaktadır.

Müfessirlerin bu surenin isimlerine dair listeleri de göstermektedir ki Fâtiha Suresi, Kur'an'ın ilk ve anahtar mesajıdır. Kur'an'ın ilk ve anahtar kavramlarını içerir. Kur'an'ın ilk, temel ve anahtar ilkelerini içerir. Kur'an'ın özü ve temel mesajıdır. Allah ve insan arasındaki ilk, temel ve anahtar akit (bağ, sözleşme) ve akidedir. Bundan dolayı Kur'an'ın anlaşılmasında Fâtiha suresinin anlam ve amacı esas alınmalıdır. Kur'an yorumcuları bu surenin özlü bir şekilde ifade ettiği ilkeleri merkeze alarak tefsir ve tevil yapmalıdır. Bu itibarla da şu esasların Kur'an'da (bilhassa kıssalarda) ve Hz. Peygamber'in siyeri üzerinde sistematik, semantik ve olabildiğince kronolojik olarak takip edilmesi gerekmektedir:

1. Fâtiha suresinde yer alan temel kavram ve ilkelerin takibi yapılmalıdır.

99 Muhammed Gazali, *Kur'an'ın Konulu Tefsiri*, 13.

2. İnsan ile Allah arasındaki karşılıklı ahit ve akitleşmenin takibi yapılmalıdır.
3. Sırat-ı Müstakim'e hidayetle nimetin tamamlanması sürecinin takibi yapılmalıdır.

Kur'an'ı okurken Fâtiha suresinde yapılan bizi nimetine erdirdiklerinin yoluna ulaştır duası unutulmamalı ve bu nimete erdirilenlerin halleri Kur'an'dan takip edilmeli, bu nimetten sapanların ve vahiy nimetine karşı çıkıp gazaba uğrayanların hallerinden her kıssada ders alınmalı nimet tamamlanana kadar bu dua takip edilmelidir. "Bizi nimetine erdirdiklerinin yoluna ulaştır" duası sık sık tekrarlanmalıdır. Bu nimete erdirilenlerin halleri Kur'an'dan takip edilmeli, bu nimetten sapanların ve karşı çıkıp gazaba uğrayanların hallerinden her kıssada ders alınmalı nihayet nimet tamamlanana kadar bu dua okunmaya devam edilmelidir. Böylece kendisinden sonraki sureler Fâtiha suresinin temel mesajının ve anafikrinin açıklandığı ve değişik yer ve zamanlarda hayata uyarlandığı gelişmelere dair kısa veya uzun beyanlar olmaktadır. Bu şekilde bir okumanın Kur'an'ın dış bağlamı ile iç bağlamı birleştirilerek gerçekleşmesi durumunda, ilahi mesajın özünden uzaklaşmadan, aslına uygun bir şekilde ve kendi konuları etrafında kavranmasını sağlayacağı anlaşılmaktadır.

Sonuç

151

Araştırmamızda yaptığımız yöntemsel inceleme ve soruşturmalar neticesinde Fâtiha suresinin Kur'an'ın ana kavram ve konularını içerdiği ve ana mesajını özlü bir biçimde oldukça erken bir dönemden itibaren verdiği tespit edilmiştir. Zamanla hem bazı ayetlerin hem de Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla surenin önemi yeniden gündeme getirilmiş ve kul ile Rabbi arasında ahitleşmeyi sağlayan ve tazeleyen asli bir dua olarak işlevselliği kazanmıştır. Bu sürecin sonucunda ise namaz ibadetinin temel dua suresi konumuna yükseltilmiştir. Nüzul süreci içinde tam olarak ilk indirilen sure olduğu için bu konumuyla Kur'an'ın ilk, özlü ve umumi mesajı olmuş dolayısıyla bir anafikir özelliği göstermeye başlamıştır. Mushaf'ın başına yazılması da ilahi hitaba özlü bir giriş ve başlangıç mahiyeti kazanmasını perçinlemiştir. Bu da onu Kur'an'ın mesajının anahtarı ve açılışı durumuna getirmiştir.

Yine yaptığımız metodolojik inceleme sonucunda Fâtiha suresinin tefsirinin tutarlı bir yöntemsel yaklaşım ve kronolojik bir bütünlük içinde ele alınmadığı görülmüştür. Temel yöntemsel eksiklik surelerin nüzul sebeplerinden ayetlerin tevillerine yani sonuçlarına uzanan sürecin tespitinde ortaya çıkmakta ve bu süreç parçalarıyla birlikte doğru ve tam olarak kurulamamaktadır. Nüzul sebeplerinin hangisinin gerçek olgusallığı gösterdiği, hangisinin ise yoruma dayalı bir atıf olduğu tam anlaşılamamakta, bunları birbirinden ayırtıracak kriterler konusunda bir netlik sağlanamamaktadır.

Tefsir eserlerinin konuyu ele alış tarzlarındaki eksiklikler de bu durumu pekiştirmektedir. Ayetlerin ve surelerin nüzullerinin akabinde meydana gelen gelişmelere ihtiyaç

olmadığı varsayılmakta, bağlamın önü veya öncesi bağlansa da arkası veya sonrası bağlanmadan bırakılmaktadır. Dolayısıyla ayetlerin sebep sonuç ilişkileri içinde yer aldığı durumlar tam tespit edilememekte, en azından bir ucu yoruma açık kalmaktadır. Bu nedenle surenin nüzulünden sonra Hz. Peygamber'in sireti ve sünneti içinde aldığı yeri, gelişen konumunu ve artan önemini bir bütünlük içinde tespit etmeye ihtiyaç vardır. Bu kapsamda geleneksel bir alışkanlık olarak 'surenin fazileti' başlığı altında zikredilen rivayetlerin sağladığı statik statüden surenin bağlamını ve tarihini tespit ederek 'nüzul sonrası gelişmeler' kapsamında değerlendirilmesine geçilmesi gerekmektedir.

Kuşkusuz bu sorunların devam etmesinde İslami ilimlerin kronolojik bütünlük içinde yazılıp derlenmemesinin de etkisi vardır. Oysa ilk siyer eserlerinin muhtevasının bu yönde geliştirilmesi ile bu eksiklik büyük oranda giderilebilirdi. Bu meseleye hala dini ilimlerdeki dağınıklığı ve kopukluğu gidermeye yönelik bir eğilim gösterilmediği de açıktır. Bunun göstergelerinden biri de ayetlerin zamansal olarak yakın veya Mekki bağlamlarına atfedilmesi yerine mushaf tertibine uyularak zaman açısından uzak Medeni bağlamlarına atfedilmesi, ilgili ayetlerin de bunlardan seçilmesidir.

Buna karşın sure hermenötik incelemeye tabi tutulduğunda alimlerin Fâtiha suresinin Kur'an'ın ana konularıyla ilgisinin parça bütün ilişkisi düzeyinde de olsa farkında oldukları ve bununla ilgili açıklamalarda buldukları tespit edilmektedir. Buradaki eksiklik ise bu ana temaların Kur'an ayetlerinin kendisinde ortaya çıkan gelişmelerini, kronolojik ve tematik olarak takip edecek bir izleğin sunulmamasıdır. Dolayısıyla fikri takip de yapılamamaktadır.

Nüzul sureci içinde Hz. Peygamber ve ashabının ayetlerin ve surelerin anlamını ve muhtevasını dilbilim ve edebi-felsefi bir biçimde soruşturmadığı açıktır. Sahabe ve tabiin döneminde de metodolojik olarak dilbilim temelinde tefsir ameliyelerine girilmemiştir. Dilbilimsel, edebi ve felsefi yorumlara gittikçe artan bir eğilimde sonradan girilmiştir. Onlar ayetleri diğer ayetlerin anlamları ve içerdiği olgular üzerinden anlıyor bunda da kıssalar en önemli yeri tutuyordu.

Tevhid, nübüvvet, ahiret ve adalet gibi ana konuların muhtevası her şeyden önce kıssaların olgusalılığı ile dolduruluyordu. Bu da anlama ameliyesinde Kur'an metni dışında bir tefsir malzemesine pek ihtiyaç bırakmıyordu.

Bu açıdan bakıldığında asıl ihtiyaç uygulamada yani tatbikatta ortaya çıkıyordu. Hz. Peygamberin sireti ve sünneti, fiili-ameli-tatbiki bir mahiyette tezahür ediyordu. Bu durum lafzi-beyani açıklamalara ihtiyacı azalttığı gibi bu tür ifadeler de asli-fiili durumu yerleştirmek ve pekiştirmek için kullanılıyordu. Bu nedenle Kur'an mesajının peygamberlerin kıssaları ile açıklanması ile Hz. Peygamber'in siyeri ve hadisleri ile açıklanmasının aynı mahiyette ve ehemmiyette olduğunu belirtmek gerekir. Ancak kıssaların ve siyerin tefsirin ana malzemesi ve unsuru olmaktan zamanla uzaklaştığı görülmektedir.

Kronolojik ve bağlamsal bütünlüğün metodolojik olarak kurulmaması, semantik incelemenin de yürütülmesini aksatmaktadır. Anlamın muhtevası belirlenirken Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinden lügat ve istikak açıklamalarına kayıldığı gözlemlenmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra önem kazanmaya başlayan ve vücut ile nezaire yakın olan bu araştırma tarzının ulaştığı sonuçların tefsir ilminin muhtevasında yer alan yerleşik kabullere çarparak geri döndüğü veya büküldüğü görülmektedir.

Bu açıdan bakıldığında Fâtiha suresinde semantik olarak;

Âlemîn kelimesinde insanlardan cinlere, meleklerle oradan da her şeye doğru anlam genişlemesi olduğu,

Rab kelimesinde efendiden terbiyeye doğru anlam değişmesi ve anlam genişlemesi olduğu,

Rahmân kelimesinde anlam değişmesi olduğu, alem ismin mevsuf iken sifata dönüştüğü,

Malik kelimesinde hâkimiyetten mülkiyete doğru yan anlam değişmesi ve anlam genişlemesi olduğu,

Din kelimesinde zamanla hesap ve karşılık anlamı yerine kronolojik olarak muahhar olan din anlamının öne çıktığı,

İbadet kelimesinde tapmak anlamı yerine itaat edip emrine girmek anlamının öne çıktığı,

'Nimetine erdirilenler'de vahiy anlamından her türlü nimete doğru anlam genişlemesi olduğu,

Sirat-ı müstakim'e henüz nüzul sürecinde oluşmamış İslam, Kur'an gibi anlamların verildiği,

Yoldan sapanların ve gazaba uğrayanların şirk-müşrik bağlamından tamamen kopup ehl-i kitap bağlamına kaydığı tespit edilmiştir.

Bu nedenlerle bir bütün olarak surenin anlamının, zamanla Mekki bağlamından soyutlanarak tamamen Medeni bir bağlamda anlam kaymasına uğradığı söylenebilir.

Yapılan metodolojik hermenötik ve semantik inceleme neticesinde Fâtiha suresinin

153

| Fâtiha Suresi | | Fâtiha Suresi'nin Meali |
|--|---|---|
| بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ | | Allah'ın; Merhametli Rahmân'ın Adına: |
| الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ | 1 | Hamd yalnızca bütün insanlığın efendisi o Allah'a özgüdür. |
| الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ | 2 | O Merhametli Rahmân'dır, |
| مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ | 3 | Hesap Günü'nün Hâkimidir. |
| إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ | 4 | Yalnız sana ibadet (kulluk) eder ve yalnız senden yardım isteriz. |
| اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ | 5 | Bizi dosdoğru yola ulaştır; |
| صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ | 6 | (Vahiy ve nübüvvet) Nimetine erdirdiklerinin yoluna! |
| غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ. | 7 | (Buna karşı) Gazaba uğrayanların ve sapanlarinkine değil! |

doğruya en yakın ayet sıralaması ve mealinin şu şekilde olması gerektiği sonucuna varılmıştır:

Fâtiha suresinin taşıdığı dua ve yakarış özelliği ile birlikte düşünüldüğünde bu tablodaki karşılıkların belîğ bir şekilde ifadesi ise şu şekilde olabilir:

“Hamdolsun Allah’a;
İnsanlığın Rabbi’ne, (1)
Merhametli Rahmân’a, (2)
Hesap Gününün Hâkimi’ne. (3)
Yalnız sana ibadet eder,
Yalnız senden yardım dileriz. (4)
Ulaştır bizi dosdoğru yola; (5)
Gazaba uğrayanların ve sapmışların değil! (7)
[Vahiy] Nimetine erdirdiklerinin yoluna! (6)”

Fâtiha suresinin bu şekil ve mana ile insanı bir arayışa sevk ettiği açıktır. Bu arayışın peygamberlerin yolundan giden yönelişe dönüşmesi de istenmektedir. Kur’an’ın bu aşamadan sonra nazil olan ayet ve surelerinin, yönelinen yolda karşılaşılan çeşitli sorunlarda çözüme yönelik her arayışa Fâtiha’da suresinin ruhuna uygun bir biçimde karşılık verilmesi olarak bakılmalıdır.

Bu bağlamda Fâtiha’nın bütün Kur’an mesajının harekete geçmesini ve etkileşimini sağlayan enerjiyi üreten bir dinamo vazifesi gördüğünü söylemek oldukça yerinde bir metafor olur. Elbette böylesi bir muazzam etkiyi sağlayan sure ne kadar sık okunsa yerindedir.

Kaynaklar

- Ahmed b Hanbel, *Müsned*. <https://www.hadisveritabani.info>
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- _____. *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine (Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri)*. İstanbul: Şule Yayınları, 2. Baskı, 1993.
- Altuntaş, Halil – Şahin, Muzaffer. *Kur’an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Buhârî, Muhammed ibn İsmail. *el-Camiu’s-sahîh*. Riyad: Mektebet’u Dar’is-Selam, 2. Basım, 1419/1999.
- Cerrahoğlu İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 1988.
- Çalışkan, İsmail. *Kur’an’da Din Kavramı*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1998.
- Coşkun, Muhammed. *Kur’an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtiha’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzûl*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 2010.

- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsiru'l-Hadis*. çev. Heyet, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Dönmez, Kazım. Siyerî Tefsir, Sebep ve Te'vil İlişkisi (Mukâtil B. Süleyman Örneği), *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi*, 2023, 3(1).
- _____. "Yusuf Kıssası'nın Hz. Peygamber'in Sîreti ile İlişkisi". *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları* 4/1 (Mart/2024), 72-102.
- Ebussuud ibn Muhammed el-îmâdî. *İrşadu aklis-selim*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Riyad: Mektebetu'r-Riyadil-Hadise, ts.
- Gazâlî, Muhammed. *Kur'ân'ın Konulu Tefsiri*. çev. Şahin Güven-Ekrem Demir. İstanbul: Şura Yayınları, 1420-2000.
- Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.
- İbn Adiyy, Abdullah. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ahmed ibn Ali el-Askalâni. *Lisanu'l-Mizan*. Beyrut, Mektebetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hişam, Abdulmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt, Kahire: Dâr'ul-Hayr, 1992-1412.
- İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü İbn İshâk (el-Mübtede' ve'l-Meb'aş ve'l-Megâzi)* thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hizmet Kitabevi, 1401/1981.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail ibn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1424/2003.
- İbn Rüşd el-Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1427-2002.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu't-tabakâtu'l-kebîr*. thk. Ali Mustafa Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1401/2001.
- İbn Teymiye, Ahmed. *Tefsir Üzerine*, çev.? İstanbul: Pinar Yayınları, 2002.
- el-İsfehâni, Rağîb. *Müfredât'u Elfâz'il-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudi. Dimeşk: Dar'ul-Kalem, Beyrut: Dar'uş-Şamiye, 2002-1423.
- Kafiyeci, Muhyiddin. *Kitabu't-Teysir Fi Kavâid-i İlmi't-Tefsir*, çev. İsmail Cerrahoğlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (187) 2. Baskı, 1989.
- Karagöz, Mustafa. *Kuran Kelimelerinin Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü*. (Tefsir geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi, Ed. Mustafa Öztürk, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.)
- Kılınçlı, Sami. *Esbâb-ı Nüzul Rivayetlerini Kur'an-Siyer Bağlamında Okumak*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Maden, Mustafa. *Kur'an'da er-Rahmân İsmi ve Bu İsme Yönelik İddialara Muhatap Olan Ayetlerin Yorumu*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Mâlik İbn Enes. *Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1985.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmud Şihâte. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1410/1989.

_____ . Kitab' u tefsir'i hamse mie âye mine'l-Kur'an, thk. Yeşiyâhu Goldfeld. Şefâ Amr: Matba'atu Dâri'l-Meşrik, 1980.

Müslim, b. el-Haccâc. *Sahîh'ul-Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî. İstanbul: el-Mektebet'ul-İslamiyye. ts.

Nursi, Bediuzzaman Said. *İşârâtul-îcâz*. çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2004.

_____ . *Muhakemât*. çev.? İstanbul: Sözler Yayınevi, 1977.

Önkal, Ahmet. "Müseylime el-Kezzab", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2018.

er-Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-kebîr*, (Mefatihü'l-Ğayb). thk. Seyyid İmrân, 16 Cilt, Kâhire: Daru'l-Hadis, 2012.

Sâbûni, Muhammed Ali. *Ravaiu-l beyan tefsir-u âyât-il ahkâm*. Dersaadet Yayınevi, ts.

Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

et-Taberî, Muhammed İbn Cerir. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, 1/130-131. Kahire: Daru Hicr, 1422/2001.

Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti -Gadamer versus Hirsch-* Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

et-Tirmizi, Muhammed ibn İsa ibn Sevra. *Sünen*. Riyad: Mektebetu'l-Mearif, 1417.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali İbn Ahmed. *Esbâbu'n-nuzûl*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Vakidî, Muhammed b. Ömer. *Kitab'ul-meğazi*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.

Watt W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

_____ . *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*. çev. Ünal Çağlar. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.

Yüksel, Mehmet. *Çeviri Kuramı ve Problemleri Açısından Tanzimat'tan Günümüze Matbu Kur'an Meallerinin Önsözlerinin Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *Tefsîru'l-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1423/2002.

Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi

Journal of Qur'an and Sunnah Studies

مجلة دراسات القرآن و السنة

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kursad>

e-ISSN: 2791-8726 82

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Eylül/September)

Kitap Tanıtımı:

Manzuriddin Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* (Karaçi: Saad Publications, 1983)

Book Review:

Manzooriddin Ahmad, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* (Karachi: Saad Publications, 1983)

Ayşe AYTEKİN

Araştırma Görevlisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı
Gümüşhane/Türkiye.

Research Assistant, Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Basic İslamic Sciences, Discipline of Tafsir
Gumushane/Türkiye.

e-Mail: ayseaytekin_03@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5952-762X

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Tanıtımı/ Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 25/09/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/09/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/09/2024

Atıf / Citation: Aytekin, Ayşe. "Kitap Tanıtımı: *Manzuriddin Ahmed, Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* (Karaçi: Saad Publications, 1983)". *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları* 4/2 (Eylül/ September, 2024), 157-167.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Yayıncı / Published by: Yaşam Boyu Eğitim Destekleme Derneği/ Türkiye.

Öz

Manzuriddin Ahmed'in *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* adlı eseri, tanım çalışmamızın temel odağındadır. Ahmed, "Introduction, Key Political Concepts in the Qur'an, The Ummah: The Idea of a Universal Community, The Shari'ah: The Cosmic Law of Islam, The Khilafah: Islamic Theory of Government, Shura', Ijtihad and Ijma' in the Early Islamic State, The Political System Under the Pious Caliphs, Basis of Political Obligation in Islam, Integration of the Muslim World: Proplems and Prospects" temel başlıklarıyla erken dönem ve modern dönem siyasi mekanizmayı İslâmi perspektiften ele almıştır. Siyasi bağlamı haiz terminolojiyi süreç analizine tabi tutan yazar, Kur'ân dönemi öncesi, Kur'ân dönemi, Kur'ân dönemi sonrası, diğer dil ve kültürler arası bağlantıları siyasi, sosyal ve ahlaki düzlemde sorgulamıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Manzuriddin Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, İslâm, Siyaset.

Abstract

The work of Manzooriddin Ahmad named *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* is the main focus of our promotional work. With the main titles of "Introduction, Key Political Concepts in the Qur'an, The Ummah: The Idea of a Universal Community, The Shari'ah: The Cosmic Law of Islam, The Khilafah: Islamic Theory of Government, Shura', Ijtihad and Ijma' in the Early Islamic State, The Political System Under the Pious Caliphs, Basis of Political Obligation in Islam, Integration of the Muslim World: Proplems and Prospects", Ahmed had discussed the early and the modern political mechanism from an İslâmic perspective. The author, who had subjected the terminology with political context to process analysis, had questioned the pre-Qur'anic period, the Qur'anic period, the post-Qur'anic period, connections between other languages and cultures on a political, social and moral level.

Keywords: Tafsîr, Manzooriddin Ahmad, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, İslâm, Politics.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, insanlık için yol gösterici mesabesinde olduğu için hayatın birçok alanına temas ettiği gibi hayata dair birçok unsur, öge, özellik, durum, şart, ifade, kural, tavsiye ve uyarı da içermektedir.¹ İlahi söz, yapısı gereği insan hayatını hedef alan, kapsayan ve ilgilendiren siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel, coğrafi alanlara dâhil olan birçok içerik, örnek, analiz ve öğüte sahiptir. Hayatın en temel alanlarından biri olan siyaset ve siyasi kavramlar ise Kur'ân'ın konularından bazıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramların kaliteli ve nitelikli analizi ilahi sözü anlamada çok değerli bir statüdedir.²

Tarih boyunca toplumlar siyasi düşüncelerden pek uzak kalmamışlardır. İslâm toplumu da diğer toplumlardan bu mevzuda istisna değildir. Temelde siyaset ve siyasi düşüncelerin eksenindeki ihtilaflar, tarih kayıtlarında kesin, net ve gerçek bir sûrette yer almaktadır. Buna bağlı olarak, Kur'ân'ın bu odakta ve ihtilafların merkezinde sebep yahut sonuç olarak görev alması da ayrıca araştırılması gereken bir realitedir.³ Bu hususla birlikte, Kur'ân ve siyaset ilişkisinin hayatın içindeki yerini, değerini, etkisini, konumunun öneminin yanı sıra kökenini görebilmek ve bu ilişkinin sonuçlarını daha doğru, iyi ve faydalı bir noktaya erdirmek amacıyla temiz bir amaç, yüksek hassasiyet, özverili niyet ve çözüm odaklı çalışan bir kalp ve akıl sahibi fikir insanları -toplumu kendi değerleriyle yüzleştirmek, karanlıktan çıkmak isteyen zihinleri aydınlatmak, var olan sorunları çözüme kavuşturmak, kavuşturmak mümkün olmasa da en azından bu uğurda çabalamak ve hayatı daha yaşanılabilir hale getirmek gayesiyle- çeşitli ürünler meydana getirmişlerdir. Bu ürünlerden birisi de çalışmamıza konu olan kıymetli bir eserdir.

Tanıtım çalışmamızın ana temasını oluşturan Manzuriddin Ahmed'in *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* isimli eseri Karaçi'de 1983 yılında Saad Publications (Saad Yayınları) tarafından yayımlanmıştır.⁴ Söz konusu eser şu bölümlerden oluşmaktadır:

¹ Hasan el-Benna, *İslam ve Siyaset*, çev. Beşir Güneş (İstanbul: Buruc Yayınları, 2020), 23.

² Abdurrahman Altuntaş, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 12; Arthur Jeffery, "The Political Importance of Islam", *Journal of Near Eastern Studies* 1/4 (October 1942), 383-395.

³ Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 13.

⁴ Manzuriddin Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* (Karaçi: Saad Publications, 1983).

Önsöz (Preface)⁵

1. Bölüm: Giriş (Chapter 1: Introduction)⁶

2. Bölüm: Kur'ân'da Anahtar Siyasi Kavramlar (Chapter 2: Key Political Concepts in the Qur'an)⁷

3. Bölüm: Ümmet: Evrensel Bir Topluluk Fikri (Chapter 3: The Ummah: The Idea of a Universal Community)⁸

4. Bölüm: Şeriat: İslâm'ın Kozmik Yasası (Chapter 4: The Shari'ah: The Cosmic Law of Islam)⁹

5. Bölüm: Hilafet: İslâmî Yönetim Teorisi (Chapter 5: The Khilafah: Islamic Theory of Government)¹⁰

⁵ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 1.

⁶ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 1-18.

⁷ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 18-44.

"Manzuriddin Ahmed'in eserinin "Key Political Concepts in the Qur'an (Kur'ân'da Anahtar Siyasi Kavramlar)" isimli bölümü, Vecdi Akyüz'ün Kur'an'da Siyasi Kavramlar isimli eserine konu –müellifin kendi ifadelerine göre çalışmasının ilham kaynağı- olan bölümdür. Kur'an'da Siyasi Kavramlar isimli eser, önsöz ve girişi takiben on bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler şunlardır:

1. "Siyaset, İktidar ve Egemenlikle İlgili Kavramlar" başlığıyla egemenlik, siyaset, devlet, arş, kürsi, emr, emanet, mülk, hüküm, velayet kavramlarının işlendiği birinci bölüm.

2. "Yönetim İlkeleriyle İlgili Kavramlar" başlığıyla şûra, emr bi'l-Ma'ruf ve Nehy ani'l-Münker, adl, adalet kavramlarının ele alındığı ikinci bölüm.

3. "Siyasi Önderlikle İlgili Kavramlar" başlığıyla imam, halife, ulu'l-emr, sultan, melik, seyyid, vekil, vezîr, cebbâr kavramlarının incelendiği üçüncü bölüm.

4. "Sosyal-Siyasi Gruplaşmayla İlgili Kavramlar" başlığıyla âl, ehl, benûn, benin, kabile, şa'b, aşiret, kavim, ümmet, millet, karn, hizib, ahzab, şia, fırka, tefrika, mele', cund, cunûd kavramlarının değerlendirildiği dördüncü bölüm.

5. "Siyasi Davranışla İlgili Kavramlar" başlığıyla bey'at, itaat, takıyye, hicret, istizâf kavramlarının araştırıldığı beşinci bölüm.

6. "Şiddet ve Başkaldırıyla İlgili Kavramlar" başlığıyla zulüm, zâlim, bagy, isyan, istikbâr, müstekbir, kıyâm, tuğyân, tâğût kavramlarının sorgulandığı altıncı bölüm.

7. "Fitne, Bozgunculuk ve Sapkınlıkla İlgili Kavramlar" başlığıyla fitne, fesad, ifsad, müfsid, fîsk, fâsik kavramlarının ele alındığı yedinci bölüm.

8. "Din ile İlgili Kavramlar" başlığıyla din, şeriat, tarikat, hikmet, ruhbân, ahabâr, rabbâniyyûn, kissîs, âyetullah, hâmân kavramlarının soruşturulduğu sekizinci bölüm.

9. "Siyasetin Coğrafi Boyutuyla İlgili Kavramlar" başlığıyla ard, arz, beled, karye, medîne, dâr kavramlarının yorumlandığı dokuzuncu bölüm.

10. "Barış, Cihad ve Fetihle İlgili Kavramlar" başlığıyla silm, selem, selâm, sulh, ıslah, cihad, fetih kavramlarının analiz edildiği onuncu bölüm. Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998).": Aşşe AYTEKİN, "Vecdi Akyüz, Kur'an'da Siyasi Kavramlar, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (Yaz 2022): 149-155; Manzuriddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", çev. Mustafa Özel, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2002), 255-284. Ayrıca, söz konusu bölüm, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 kaynağıyla Mustafa Özel tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

⁸ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 44-89.

⁹ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 89-107.

¹⁰ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 107-150.

6. Bölüm: Erken Dönem İslâm Devleti'nde Şûrâ, İctihâd ve İcmâ (Chapter 6: Shura', Ijtihad and Ijma' in the Early Islamic State)¹¹

7. Bölüm: Dindar Halifeler Döneminde Siyasi Sistem (Chapter 7: The Political System Under the Pious Caliphs)¹²

8. Bölüm: İslâm'da Siyasi Yükümlülüğün Temeli (Chapter 8: Basis of Political Obligation in Islam)¹³

9. Bölüm: Müslüman Dünyası'nın Entegrasyonu: Sorunlar ve Beklentiler (Chapter 9: Integration of the Muslim World: Problems and Prospects)¹⁴

Notlar ve Referanslar/Kaynaklar (Notes and References)

Sözlük (Glossary)

Kaynakça (Bibliography)

Ekler-A (Appendix-A)

Ekler-B (Appendix-B)

Fihrist (Index)

***Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* İsimli Eserdeki Bölümlere Dair Bir Analiz**

Manzuriddin Ahmed, siyasi içeriğe sahip terimlerin sözlük anlamları ve sonradan kazandığı anlamları gelişim süreci ekseninde ele almaktadır. Yazar, bazı terimlerin tarihi oluşum sürecinde -İslâm din ve medeniyetinin oluşumuna paralel bir şekilde-anlam kazandığını ifade etmektedir. Ona göre, başlangıçta Mekki sûrelerde birçok anlama gelen bu terimler, Medeni sûrelerde toplum inşası gerçeğiyle benzerlik arz ederek İslâm toplumunu kasetmektedir. O, modern bölünme problemlerinin yanı sıra

¹¹ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 150-168.

¹² Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 168-181.

¹³ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 181-233.

¹⁴ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 233-249.

Kur'ân'daki bu gibi terimlere -sosyal hayattaki kullanımlara göre- yeni bir mana vermenin zorunlu olduğunu önsöz, giriş ve birinci bölümde her fırsatta dile getirmektedir.¹⁵

Müellif, eserinde siyasi bağlamı haiz kavramların gelişiminin ve teknik düşünceyle bağlantısının keşfedilmesi gerektiğinin zaruri olduğunu söyleyerek kavramların tarihsel evrimini incelemeyi hedef almıştır. Terimlerin sözlük anlamlarına değinse de salt bir sözlük çalışması yapmaktan daha çok felsefi, antropolojik ve sosyolojik değerlendirmelerde bulunmuştur. Aynı zamanda o, İslâm-siyaset-toplum-din konseptleri çerçevesinde -tarihsel süreçteki gelişim ve değişim temelinde- dönemsel analizlere temas ederken kronolojik bir yöntem takip etmiştir. Bu kavramlarla ilgili çevirilerin, analizlerin ve eserlerin eleştirisinde bulunan yazar, yer yer kavramsal ve dönemsel açıdan tercüme tavsiyelerinde de bulunmuştur.

Manzuriddin Ahmed, "Kur'ân'da Anahtar Siyasi Kavramlar" başlıklı ikinci bölümde söz konusu terimlerin siyasal otoriteyi ifade etmek için kullanıldığını ve bu terimlerin siyasal içeriğinin belirlenmesi için Kur'ân'da yer aldıkları formlarıyla araştırılması gerektiğini ifade ederek kavramların geçtiği âyetlere yer vermektedir. Müellif, ifadelerin anlamsal yolcuğunu sorgularken bu terimleri çeşitli türevleriyle birlikte Kur'ân'da, hadis kitaplarında, ilk dönem ve modern dönem tarih eserlerinde, Ortaçağ hukuk risalelerinde ve diğer kaynaklarda araştırmıştır. Şayet o, söz konusu kaynaklarda anlamlara ulaşırsa kavramların kullanımlarındaki sıklık oranlarına, eş anlamlı ve zıt anlamlı örneklerine ve kronolojik olarak ifadelerdeki değişim boyutlarına değinmiştir. Şayet o, söz konusu kaynaklarda anlamlara ulaşamadıysa çağdaş siyaset bilimindeki anlamların Kur'ân ve İslâmi ilimler terminolojisi bağlamındaki keşfine dair çabanın yahut her kavramı bu alanlarda bulma amacının beyhude olduğunu izah etmiştir. Çağdaş siyaset teorisine ilişkin açıklamaların ve yaklaşımların ise egemenlik anlayışına dayandığını belirten yazar, çağdaş Arap terminolojisiyle birlikte bu anlayışa dair kelimelerin bilimsel olarak kavramlaştığını sık sık vurgulamıştır.¹⁶

¹⁵ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 1-17.

¹⁶ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 19-43.

Yazar, bilhassa bir önceki bölümde kökenini, gelişimini, teorik yansımalarını aktardığı siyasi terimleri, üçüncü bölümde “Ümmet: Evrensel Bir Topluluk Fikri” başlığı altında derinleştirmiş ve özelde “ümme” kavramının boyutlarını incelemiştir. Bu bağlamda, söz konusu terimin Müslüman fikir adamlarınca tekrar keşfini ve bu keşif sürecince modern dönemdeki çabaları ele almıştır. Hughes, Watt, Chejne gibi isimlerin tanım ve görüşlerine başvuran müellif, bu kavramın Mekke, Medine, Arap kültürü ve hadislerdeki yerini de araştırmıştır. Süreç analizi yapmaya gayret eden yazar, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî ve Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî’den nakiller aktarmıştır.¹⁷

Manzuriddin Ahmed, “Şeriat: İslâm’ın Kozmik Yasası” isimli dördüncü bölümde şeriat, hukuk, otorite, fukahâ, icmâ, kıyas, sünnet, edille-i erbaa, ictihâd, usûl gibi kavramları teorik ve pratik düzlemde hukuk ve İslâm hukuku perspektifinden ele almıştır. İslâm hukukunun temel dayanaklarını ümmet bilincinin sosyal ve politik gücü zemininde değerlendiren yazar, Hz. Muhammed (s.a.v) ve dört halifenin (Hulefâ-yi Râşidîn) siyasi otoritesi, mezheplerin oluşumundan yok oluşuna kadar süreçteki İslâm Devleti’nin akıbeti ve sonraki dönemlerde meydana gelen diğer siyasal güç ve mekanizmaları tarihi bağlamda sorgulamıştır.¹⁸

Müellif, beşinci bölümde “Hilafet: İslâmî Yönetim Teorisi” başlığı odağında hilafet ve imamet kavramlarının İslâm terminolojisindeki kökenine ve benzerliğine değinmiş, bu kavramları Kur’ân odaklı incelemeye almıştır. Âyetler ve sûreler özelinde Kur’ân dönemi, Hz. Peygamber dönemi, İslâm tarihindeki kullanımları ve devam eden zamanda İslâmî kültürdeki bağlamlarıyla hilafete dair tüm izleri takip etmiş ve kronolojik olarak farklılaşmayı hatta değişim/tekâmül yahut evrimleşmeyi -evolution of al-khilâfah alt başlığıyla- okuyucunun zihninde netleştirmeye çalışmıştır.¹⁹

¹⁷ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 56-57.

¹⁸ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 91-106.

¹⁹ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 110-130.

Manzuriddin Ahmed, altıncı bölümde “Erken Dönem İslâm Devleti’nde Şûrâ, İctihâd ve İcmâ” başlığıyla politik süreci, sosyolojik açıdan derinlemesine bir tarzda ele almıştır. Şûrâ, ictihâd ve icmâ kavramlarının tarihsel yolculuğuna dair çıkarımlarda bulunan yazar, konuya dair örneklerle özellikle ilk dönemin -siyasal- portresini çizmeye çabalamıştır.²⁰

Yazar, “Dindar Halifeler Döneminde Siyasi Sistem” temel başlığıyla yedinci bölümde ‘ideal halifelik sistemi’nin uzantılarından bahsetmiştir. Ona göre bu sistem, tefsir, kelâm, hadis, fıkıh gibi temel İslâmi ilimlere aşina olmalıdır. İlgili terminolojiye dair tanımlardan ve olması gereken sistemden söz eden müellif, Hz. Peygamber’den sonraki ilk dört halife -Hulefâ-yi Râşidîn- merkezli siyasal ve sosyal hayat çerçevesinde değişen karar merciyi araştırmıştır.²¹

Manzuriddin Ahmed, sekizinci bölümde “İslâm’da Siyasi Yükümlülüğün Temeli” büyük başlığıyla “itaat” kavramını ele almıştır. Kur’ân’da itaat kelimesine odaklanan yazar, hilafete bağlılık ve itaat, bozulma, isyan, sivil çatışma, fitne, otoriteye karşı direniş, itaate karşı direniş, çeşitli teoriler, İslâmi bakış açısı ve Hıristiyan kültürdeki yansımalar gibi konuları irdelenmiştir. Bu minvalde, Arapça ifadeleri, tarihi olayları, Kur’ân’dan ve İncil’den âyet örneklerini serdetmiştir.²²

Müellif, “Müslüman Dünyası’nın Entegrasyonu: Sorunlar ve Beklentiler” isimli dokuzuncu bölümde Müslüman birliğin teorik dayanakları, İslâm ve Kur’ân mesajının evrenselliği, insan hayatının ahlaki yörüngeleri, Kur’ân’da izah edilen ümmet ve millet bilinci, imanın esasları gibi meseleleri tartışmıştır. Ahmed, İslâmi birliğin dil, kültür, tarih, sınır, coğrafya, zaman ve diğer şartlar odağında değil, daha çok ahlaki hukuk temeline olduğu vurgusunu yaparak ideal olanı tasvir etmeye ve sorunlara dair çözümler üretmeye çalışmıştır.²³

²⁰ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 150-165.

²¹ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 170-180.

²² Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 181-230.

²³ Ahmed, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, 233-248.

Sonuç

İslâm düşüncesi ve tefsir tarihine yönelik bilimsel araştırmalar, yeni yöntem arayışları ve araştırmaları neticesinde tefsir literatüründe yerini almış siyasi ve ideolojik anlama biçimi, Kur'ân'ın ihtiva ettiği hayata dair alanların, anlamaların ve unsurların anlaşılması bakımından çok kıymetli bir yorumlama faaliyetidir. Her ne kadar tefsir alanında özel bir ihtisas konusu oluşu modern döneme tekabül etse de siyaset, siyasi yorum ve siyasal içerik insanlık tarihi kadar eskidir. Zira insanın güç, idare, yönetim, organizasyon isteği ve kabiliyeti dini, siyasi, idari, sosyal, kültürel ve ekonomik hayatı ciddi bir şekilde etkilemektedir. Hayatın özü ve insanlık için rehber olan Kur'ân'da yer alan siyasi meselelere dair ilkeler, içerikler, kurallar ve tavsiyeler, siyasi anlamdaki kullanımlar, İslâm tarihindeki siyasi yapılanma ve düşünce, İslâm-siyaset teorisi, İslâm'ın klasik çağındaki mezheplerin dini ve siyasi fikirleri bu yorumlama biçimin ana malzemeleridir.

Siyasi muhtevaya sahip kavramları ele alan Manzuriddin Ahmed'in eserini incelediğimiz bu çalışmada ifadeler, yorumlar, yöntemler değişse de siyasetin çeşitli zaman ve dönemlerde, legal kurum ve kuruluşlarda, illegal durumlarda, kısacası hayatın birçok alanında ne denli etkili ve önemli olduğu anlamaktayız.

Söz konusu esere dair araştırmamız neticesinde kavram, şekil, yöntem ve içerik açısından ulaştığımız sonuçlar ise şöyledir:

❖ Manzuriddin Ahmed, siyasi içeriğe sahip kelimelerin sözlük anlamlarına değinse de yalnızca bir sözlük çalışması tarzını benimsememiştir. Aksine o, bir sözlük çalışmasından öteye giderek felsefi, antropolojik, tarihsel, kültürel ve sosyolojik değerlendirmelerde bulunmuştur. İfadelerin kullanımında değişiklik, farklılık ve tercih gerektiğinde ise kültürel örnekleri, diğer bilimsel alanlardaki anlamları ve yaygın tercihleri temel dayanak olarak kullanarak görüşünü delillendirmiştir.

❖ Ahmed, siyasi kavramların sözlük anlamlarının yanı sıra ilişkili olduğu diğer kelimelere de temas etmiştir. Hatta o, bu kelimeleri detaycı ve titiz bir tarzda çok fazla yorum ve tercihle aktarmıştır. Gerekli gördüğü yerlerde eleştirel bir metot izleyerek kelimelerin benzerlik ve farklılıklarına da işaret etmiştir.

❖ Ahmed, genel çerçevede söz konusu kavramlarla ilgili -adeta bir âyet silsilesi şeklinde- âyetleri ve manalarını direkt listelerken özel manada âyet sıralamasından öte kavramsal ve bağlamsal analizlerde bulunmuştur.

❖ Ahmed, kavramların yüzeysel anlamlarını sıklıkla izah etmiş ancak büyük planda bu kavramların tarihsel yolculuğunu açıklamayı gaye edinmiştir.

❖ Ahmed, kavramların anlamlarının nerede ve nasıl değiştiğine dair çok miktarda analiz yapmış, aynı zamanda söz konusu kavramların anlamsal daralma, genişleme, gelişme, değişme ve hatta değişmeme durumlarına dair eleştiri, yorum ve değerlendirmelerini cesurca ifade etmiştir.

❖ Ahmed, terimlerin klasik sözlüklerdeki anlamlarına, kültürel kodlarına, Klasik ve Modern Arapçadaki kullanımlarına da temas etmiştir.

❖ Ahmed, semantik bağlam çerçevesinde -gerektiğinde- Sami dillerden, Arapçadan, Farsça ve Urduca dilleri ve geleneklerinden yararlanmıştır.

Sonuç itibarıyla, Ahmed'in eseri kavramların manası ve temel konu odağında bir sözlük çalışması olmaktan daha çok çeşitli boyutlara ve yönlere sahip derinlikli bir çalışmadır. Akademik olarak yeterli, kıymetli ve donanımlı bulduğumuz bu çalışma - çıkarımlarının doğruluğunun ve ispatının tartışmaya açık olduğu gerçeğinin yanı sıra dilsel, tarihsel, kültürel ve eleştirel yöneme sahip aynı zamanda çeşitli dillerden, kültürlerden, tarihi ve antropolojik verilerden ve ilim dallarından istifade eden, felsefi ve sosyolojik yorum ve değerlendirmelerde bulunan, sonraki akademik çalışmalara örneklik teşkil edebilecek ciddi bir analiz ürünüdür.

Nicelerini ve daha iyilerini günümüz şartlarında görmek, en büyük temennimizdir.

Kaynakça

- Ahmed, Manzuriddin. “Kur’an’da Anahtar Siyasi Kavramlar”, çev. Mustafa Özel, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2002), 255-284.
- Ahmed, Manzooruddin. *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*. Karaçi: Saad Publications, 1983.
- Altuntaş, Abdurrahman. *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Aytekin, Ayşe. “Vecdi Akyüz, Kur’an’da Siyasi Kavramlar, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Yaz 2022), 149-155.
- Benna, Hasan. *İslam ve Siyaset*, çev. Beşir Güneş. İstanbul: Buruc Yayınları, 2020.
- Jeffery, Arthur. “The Political Importance of Islam”. *Journal of Near Eastern Studies* 1/4 (October 1942), 383-395.
- Uzun, Nihat. *Hicri II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.