



ilahiyat

SAYI: 13 ARALIK 2024



ilahiyyat Dergisi

Yıl: 2024 Sayı: 13

Sahibi/Owner:
Doç. Dr. Muhammet Sacit KURT

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

e-ISSN:
2667-5153

Editör/Editor:
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN

Editör Yardımcısı/Editor Assistant:
Doç. Dr. Muhammet Sacit KURT

Danışma Kurulu:
Prof Dr. Mehmet OKUYAN
Prof. Dr. Mehmet TIRAŞÇI
Prof. Dr. Fahrettin ATAR
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER
Prof. Dr. Faruk SANCAR
Prof. Dr. Mustafa KARA
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN
Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ
Prof. Dr. Yasin YILMAZ
Prof. Dr. Sinan YILMAZ
Prof. Dr. Ayhan AK
Prof. Dr. Hamdi KIZILER
Prof. Dr. Halim GÜL
Prof. Dr. Dosay KENJETAY
Prof. Dr. Harun SAVUT
Doç. Dr. Harun ABACI
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN
Doç. Dr. Hasan YÜCEL
Doç. Dr. Timur KOZUKULOV
Doç. Dr. Zaynalabidin ACİMAMATOV
Doç. Dr. Uktambek SULTANOV
Doç. Dr. Ahmed NİYAZOV
Doç. Dr. Muhammet Sacit KURT
Doç. Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU
Dr. Aitmat KARIEV

İlahiyat Dergisi
EBSCO Host
Central & Eastern European Academic Source
Database Coverage List
tarafından taranan uluslararası hakemli bir dergidir.



İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

EYÜP YİĞİT

HADÎD SÛRESİNİN 20. ÂYETİ BAĞLAMINDA DÜNYA HAYATININ MİSALİ

75 - 89

THE EXAMPLE OF WORLD LIFE IN THE CONTEXT OF THE 20th VERSE
OF THE SURAH HADÎD

SALİH DERŞEVİ

دور المحسِّنات المعنوية في نظم الكلام وبيانه - سورة إبراهيم نموذجاً

91 - 110

KELAMIN NAZMA DÖKÜLMESİ VE AÇIKLANMASINDA MUHASSİNÂT-I
MA'NEVİYYE SANATLARIN ROLÜ: İBRAHİM SURESİ ÖRNEĞİ

THE ROLE OF AL-MUHASSINAT AL-MA'NAWIYYA IN THE VERSIFICATION AND
ELUCIDATION OF THE STATEMENT; IN THE EXAMPLE OF THE QUR'ANIC CHAPTER
OF IBRAHIM

MAHİEDDİN RACHİD

أثر رحلة امرئ القيس إلى إستانبول في شعره

111-135

İMİRÜLKAYS'IN İSTANBUL'A YAPTIĞI YOLCULUĞUN ŞİİRİNE OLAN
ETKİSİ

THE EFFECT OF İMRUULKAYS' JOURNEY TO İSTANBUL ON HER POETRY

METİN KAYALIOĞLU-HALİM GÜL

SA'DÎ-İ ŞİRÂZÎ'DE BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLAR

137-150

SOME SUFI CONCEPTS IN SA'DI SHIRAZI

SERAP TOĞUŞLU-ÖMER SABUNCU

TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ.
PEYGAMBER'İN AİLE HAYATINDAKİ YANSIMALARI

151-173

THE PRACTICE OF TAADDUD AL-ZAWJÂT AND ITS REFLECTIONS ON THE
FAMILY LIFE OF THE PROPHET MUHAMMAD

MUSTAFA GÖREGEN

DİNLERDE DOĞAL FELAKET OLARAK DEPREM ALGISI

175-186

PERCEPTION OF EARTQUAKE AS A NATUREL DISASTER IN RELIGIONS

HÜSEYİN GÜLEÇ

HZ. MUHAMMED'İN UYGULAMALARINDA DÜŞÜNCE VE İNANÇ
ÖZGÜRLÜĞÜ

187-201

FREEDOM OF THOUGHT AND BELIEF IN THE PRACTICES OF
MUHAMMED

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/ACADEMIC REVIEWS

TAİLAKBEK AKYLBEK UULU

KUR'AN VE ANLAM

203-208

Mürsel Ethem, Yusuf Topyay, Mehmet Akın, Grafiker Yayınları, 2018. (174 sayfa)



HADİD SÛRESİNİN 20. ÂYETİ BAĞLAMINDA DÜNYA HAYATININ MİSALİ

THE EXAMPLE OF WORLD LIFE IN THE CONTEXT OF THE 20th VERSE OF THE SURAH HADİD

EYÜP YİĞİT

DR.
DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
eyigit30@hotmail.com



Öz:

Kur'ân-ı Kerim'in her âyeti ve her kelimesi insanlığın hayatına ışık tutacak önemli esaslar ihtiva etmektedir. Kur'ân'ın bu önemli özelliğinden dolayı her âyeti, cümlesi ve kelimesi üzerinde ciddi bir şekilde durmayı, düşünmeyi ve idrak etmeyi gerektirmektedir.

Bu öneminde ötürü bu çalışmada Hadîd sûresinin 20. âyetinde işaret edilen hakikatler irdelenmiştir. Âyette geçen benzetme unsurlarının insanları nasıl kuşattığı ele alınmıştır. Âyet dünya hayatının oyun, eğlence, süslenme, övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibaret olduğunu belirtir. Bu makalede modern zamanda insanların hayatında bu zikredilen esasların nasıl kökleştiği örnekler üzerinden incelenmiştir. Âyet, Allah'tan ve onun inzal ettiği hakikatlerden bağımsız yaşayanların ne kadar basit ve değersiz şeyler uğruna ömür sermayelerini tükettiklerini somut bir şekilde ifade etmektedir. Bu âyette zikredilen esasların insanların yaşamında neye karşılık geldiği de ayrıca incelenmiştir. Âyet dünya hayatına aldananların akıbetinden haber verirken, asıl elde edilmesi ve çabalanması gereken hakikatin Allah'ın rızası ve memnuniyeti olduğunu haber vermektedir. Nihayetinde Allah'ın rızası dışında geçirilmiş bir hayatın heba edilmiş bir ömür olduğu vurgulanmaktadır. Çalışmada zikredilen bu ilkeler Kur'ân'ın bütünselliği ekseninde incelenmiştir. Öncelikle müfessirlerin âyet hakkındaki değerlendirmeleri verilmiş, akabinde âyetin günümüze işaret eden yönü üzerinde durulmuştur. Zikri geçen âyetin kısa ifadelerle aktardığı bilgilerin insanların yaşantılarında ciddi bir tehlikeyi haber verdiği anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle dünya hayatına ahiret muamelesi yapmanın insanları nasıl aldattığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunların yanı sıra Kur'ân'da geçen tefekkür, tedebbür, tezekkür ve taakkul gibi kavramların ısrarla tekrarlanmasının önemi de daha iyi anlaşılmaktadır. Aynı şekilde âyet kıyamete kadar gelecek insanları dünyanın cazibesine ve süsüne aldanmamaları noktasında ikaz ile sona ermektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Hadîd, Dünya Hayatı, Oyun, Eğlence.

Abstract:

Since the Holy Quran is based on revelation, every word contains important principles for humans and humanity. Because of this feature of the Quran, it requires serious consideration, thought and comprehension of every verse and word. The twentieth verse of the Surah Hadîd conveys what the worldly life consists of through some analogies. In our study, we tried to address these elements of analogy in the context of the integrity of the Quran. On this occasion, it is better understood how important it is to examine each word of the Quran. We tried to convey how the elements of analogy in the verse surround people. We tried to evaluate, through examples, how the verse states that worldly life consists of games, entertainment, adornment, boasting, and the race to have many possessions and many children, and how it has become ingrained in people's lives in modern times. The verse concretely conveys how those who live independently of Allah and the divine truths revealed by Him spend their life capital for the sake of simple and worthless things. In other words, it clearly reveals how treating worldly life as the afterlife deceives people. In addition, the importance of persistently repeating concepts such as contemplation, meditation, evaluation and deliberation in the Quran is better understood. While the verse informs about the fate of those who are deceived by the worldly life, it also informs that the real truth that needs to be achieved and strived for is Allah's consent and His satisfaction. Ultimately, it informs us that a life spent outside of God's will is a wasted life. Likewise, the verse ends with a warning to people who will come to the end of time not to be deceived by the charms and ornaments of the world.

Keywords: Tafsir, Hadîd, Worldly Life, Game, Entertainment.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	06.06.2024	13.12.2024	31.12.2024	0000-0003-0629-3812
İNTİHAL/PLAGIARISM	DOI NUMARASI/DOI NUMBER			
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.	https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1496807			

ATIF/CITE AS

Yiğit, Eyüp. "Hadîd Sûresinin 20. Âyeti Bağlamında Dünya Hayatının Misali / The Example of World Life in the Context of the 20th Verse of the Surah Hadîd". *ilahiyat* 13 (Aralık/December 2024): 75-89.



GİRİŞ

Kur'ân, insanların dünya ve ahiret saadetinin esaslarını ihtiva etmektedir. Bundan dolayı onun her âyeti ve her cümlesi en ideal anlamda anlaşılmalıy ve gerektirmektedir. Bu çalışmada Hadîd sûresinin 20. âyetinde ifâde edilen esaslar Kur'ân bütünlüğü içinde incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Kur'ân-ı Kerim, sunmak istediği bilgileri ve mesajları insanların algılama yetilerini göz önünde bulundurarak aktarır.¹ Bu aktarma tarzı bazen kâinatta meydana gelen ve insanların aşına oldukları durumlar üzerinden somutlaştırma şeklinde olur. Bazen de mesaj insanların toplumsal hayatta karşılaştıkları durumlar üzerinden iletilir. Hadîd sûresinin 20. âyeti de dünya hayatının geçiciliğini insanların şahit oldukları ve çevrelerinde her sene deveren eden yağmur, bitki ve çiftçi örneği üzerinden aktarır. Âyet ilahî uyarıları dikkate almayanların akıbetlerinin bitkinin geçirdiği değişim ve dönüşümler gibi yok olup gitmekle sonuçlanacağını haber verir.

Âyet, dünyanın albenisine ve cazibesine kapılanların hayatlarını ve akıbetlerini birkaç maddede özetler. Dünya hayatı misalinin verildiği ve kendisine benzetildiği maddelerin her biri insanın hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmaya konu olan âyet Allah'ın belirlediği istikamette geçirilmemiş bir ömrün ancak oyun, eğlence, süs, karşılıklı övünme, mal ve evlat yarışı gibi basit şeylerden ibaret olacağını bildirir. Bu âyetin hem başında hem de sonunda dünya hayatı lafzı iki sefer yer almaktadır. Geçtiği her iki yerde de olumsuz anlamda kullanılır. Âyet ilahî ikaz ve uyarı ile sona erer. Çalışmaya konu olan âyetin devamındaki 21. âyet ise ömrümüzü neler uğruna harcamamız gerektiğini beyan eder ve bu yönüyle yirminci âyetin mesajlarını tamamlar niteliktedir.

Neticede bu âyet üzerinde herhangi bir çalışmanın yapılmadığını ifade etmemiz gerekir. Yapılan çalışmaların ise dünya ve ahiret ilişkisi bağlamında olduğu görülmektedir.² Bu çalışma ise âyette zikredilen esasların insanların hayatındaki önemi ve onları temel yaşam gayelerinden uzaklaştırması yönüyle incelenmiştir.

1. HADİD SÛRESİ'NİN GENEL MUHTEVASI

Kur'ân-ı Kerim'in gönderiliş gayesi insanın dünya ve ahiret hayatını imar ve inşa etmektir. Kur'ân bu özelliğinden dolayı ısrarla insanı iki âlem arasında dengeli tutmaya, ifrat ve tefrite kaçmaması için ikaz eder. Kur'ân-ı Kerim bazen doğrudan insanı dünya hayatının albenisine karşı ikaz ederken, bazen de bu çalışmamıza konu olan âyette olduğu gibi benzetmeler vasıtasıyla onu uyarır.³ Kur'ân, asıl emek verilmesi ve uğruna alın teri akıtılması gereken hayatın ahiret hayatı olduğunu vurgular.⁴ Çalışmamıza konu olan Hadîd sûresinin 20. âyetine başlamadan önce bu sûre hakkında kısa bir bilgi vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Hadîd sûresi Medenî sûrelerden olup yirmi dokuz âyetten oluşmaktadır.⁵ Nûzul sırasında 112 ve Mushaf sıralaması 57'dir. Sûre ismini 25. âyette geçen "hadîd" kelimesinden almıştır. حدید

¹ Mehmet Kılıçarslan, "Kur'ân'ın Anlatım üslubu", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2016), 30-62.

² Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Dünya ve Ahiret Arasındaki Münasebet", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (Aralık 2018), 203-220. Ramazan Altıntaş, "İslamî Anlayışa Göre "El-Hayâtü'd-Dünyâ" Kavramını Yorumlama Biçimleri Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (Haziran 2003), 129-160; Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an Perspektifinde Dünya- Ahiret Bütünlüğü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (Nisan 2006), 159-198.

³ "Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzulan şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır. "Âl-i İmrân, 3/14.

⁴ "Fakat sizler dünya hayatını tercih ediyorsunuz." "Oysa ahiret daha hayırlı ve süreklidir." el-A'lâ, 87/16-17.

⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Daru'l-Kutabi'l-Arabi, 1987), 4/459.



kelimesi **حدائد** kelimesinin müfredidir ve demir anlamına gelmektedir.⁶ Bu sûre teşrî (kanun koyma), terbiye etme, iyiliğe teşvik, güzel ahlak, doğru bir akide üzerine bir İslam toplumu meydana getirme gibi ilkeleri ihtiva etmektedir.⁷ Reşid Rızâ, (ö.1935) bu âyet ve devamındaki âyetlerin kapsadığı esaslardan dolayı daha detaylı tefsir etmenin gerekliliğini dile getirir. Rıza, bu âyetin insanların dünya şehvetleri ile meşgul olup, Allah'ın sınırlarının ihlal etmelerine sebep olan unsurları içerdiğini söylemektedir.⁸

Bu âyet bir yönüyle ahiretten soyutlanmış dünya hayatının misalini çeşitli örneklerle somutlaştırırken, diğer taraftan dünya hayatını çiftçi ve bitki misali üzerinden ahiret hayatına hazırlığın önemine vurgu yapmaktadır.

Hadîd sûresinin on dokuzuncu âyeti iki sınıf insanın vasıflarını ele almaktadır. Bunlar Allah'a inanıp dosdoğru yaşayanların ulaşacakları mertebeleri ve bir de Allah'ı inkâr edenlerin kötü akıbetleri hakkında bilgi vermektedir.⁹ Yirminci âyet de öncesinde zikredilen insanlardan iki grubun da talepleri ve eylemleri doğrultusunda ulaşacakları neticeyi aktarmaktadır. Bunun öncesinde âyet, imtihan dünyasında insanı bekleyen tehlikeleri peş peşe sıralayan ve bu tehlikeleri görmezden gelerek yaşanmış bir hayatın akıbetini konu edinmektedir. Başka bir ifâde ile bu âyet dünya hayatında insanı aldatabilecek, gözünü perdeleyecek, sarhoş edecek ve onu doğru istikametten alıkoyacak unsurları bir arada zikretmektedir. Âyetin hem başında hem de sonunda 'dünya hayatı' tabirinin iki sefer kullanılması yönüyle de bu âyet diğer ilgili âyetlerden farklılık arz etmektedir. Biz de bu âyette zikredilen esasları Kur'ân'ın bütünselliği içerisinde ayrı ayrı ele almaya çalışacağız.

Konu ve alt başlıklarının net görülmesi için âyetin tamamını burada vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Geri kalan bölümlerde sadece âyetin ilgili kısmını vermekle iktifa edeceğiz. *"Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir. (Nihâyet hepsi yok olur gider). Tıpkı şöyle: Bir yağmur ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur. Ahirette ise (dünyadaki amele göre ya) çetin bir azap veya Allah'ın mağfîret ve rızası vardır. Dünya hayatı, aldanış metaından başka bir şey değildir."*¹⁰ Kur'ân'ın birçok âyetinde işaret edildiği üzere insanın yaratılış gayesinden kopuk bir dünya hayatı, anlam ve amacını yitirmiş bir aldanmadan ibarettir.¹¹ Allah'ın bizden kabul edeceği ve razı olacağı yaşam şeklinin kendisinin belirlediği ve koordinatlarını kendisinin çizdiği hayattır.¹² Kur'ân, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için ahiret yurdunun daha hayırlı olduğunu haber vererek¹³ bu duruma dikkat çeker. Dünya hayatını tek amaç edinip bunun peşinde ömür tüketenleri Kur'ân-ı Kerim ısrarla ikaz eder.¹⁴ Yüce Allah, dünyayı tüm genişliğine ve uzunluğuna rağmen basit bir örnek aklın anlayabileceği ve fitratın kabul edebileceği bir şekilde bize aktarmaktadır.¹⁵ Şimdi âyette zikri geçen maddeleri ayrı ayrı incelemeye çalışacağız.

⁶ Ahmed Muhtar, Abdulhamid Amr. *Mu'cemu'l-luğeti'l-Arabîyye*. (y.y. nşr: Alemlu'l-Kutub, 2008.) 1/458

⁷ Muhammed Ali es-Sabunî, *Saffetu't-Tefsîr*, (Kahire: Daru's-Sabunî, ts.) 3/310.

⁸ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Mısır: el-Heyetu'l-Mısıryetu'Ammetü el-Kutub, 1990), 3/205.

⁹ el-Hadîd 57/19.

¹⁰ el-Hadîd 57/20.

¹¹ *Câmiu'l-Beyân*, ts., 23/193.

¹² Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, ts.), 29/463; Hayreddin Karaman, vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007).5/251.

¹³ el-En'âm 6/32.

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/463.

¹⁵ eş-Şa'râvî, Muhammed Mütlevellî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, nşr. Metabî' Ehbar el-Yevm, (y.y.;1997). 12/750.



1.1. DÜNYA HAYATI

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'deki hakikatlerin insanlar tarafından anlaşılması, onların belleğinde yer edinmesi ve kalıcı hale gelmesi için çeşitli söz sanatlarına ve benzetmelere (teşbih) yer verir. Kur'ân, dünya hayatının değerini ve geçiciliğini insanın zihninde sabitleştirmek için farklı misallerle somutlaştırır.¹⁶ Bu örnekte görüldüğü üzere Kur'ân'ın takdim ettiği misallerin tamamı ya kâinatta meydana gelen değişim ve dönüşümler üzerinden aktarılır¹⁷ ya da insanın hayatında var olan çeşitli meşgaleler üzerinden örneklerle sunar.

Hadîd sûresinde çalışmamıza konu olan âyette ilk ele alınan kavram “dünya hayatı” şeklindeki tamlamadır. Bu tamlama Kur'ân'da farklı bağlamlarda ve çok sık zikredilen bir tamlamadır.¹⁸ Bu tamlamanın ahiret hayatının karşısı olarak zikredildiğini söyleyebiliriz.¹⁹ Kur'ân'da dünya ve ahiret kelimelerinin 115'er defa eşit bir şekilde yer alması dahi bu iki hayata yönelik kurulması istenen dengeye vurgu yapar.²⁰ Dünya hayatı şeklindeki terkinin farklı anlamlarda kullanıldığını da ifade etmemiz gerekir.²¹ Kur'ân'da hem Mekki hem de Medeni sûrelerde kendine yer bulan bu tamlama²² çoğunlukla olumsuz anlamda kullanılır.²³ Dünya hayatı insanı aldatabilecek potansiyel bir tehlike arz etmektedir.²⁴ Kur'ân, ahiret düşüncesini ve gayesini içermeyen eylemlerin yani sadece dünya hayatına yönelik yapılan iş ve eylemlerin beyhude olduğunu aktarmaktadır.²⁵ Başka bir âyette ise insanlara verilen her şeyin dünya hayatının gelip geçici zevklerinden ibaret olduğu aktarılmaktadır.²⁶ Yani size verilen mal, evlat ve bunun dışında kalan ve hızlı bir şekilde zeval olacak şeylerin tamamı dünya hayatının metandan ibarettir.²⁷

Yüce Allah kitabında iki âlemin de sahibinin kendisi olduğunu bildirir.²⁸ Dinimiz, dünya/ahiret dengesinin iyi sağlanması gerektiğini farklı vesilelerle ifâde eder.²⁹ Kur'ân'da bu dengeyi sağlamaya dönük olarak: “Allah'ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma!”³⁰ şeklindeki âyet dengeli yaşamaya işaret ettiği söylenebilir. Bunun yanında bu ve benzeri âyetler dünya/ahiret dengesini iyi ayarlamak gerektiğini vurgular. İnsanın asıl çabalaması, uğraş vermesi gereken nimetlerin Allah katındaki nimetler yani ahiret nimetleri olduğunu hatırlatır.³¹ Başka âyetlerde ise dinlerini oyun ve eğlence edinenler ve dünya hayatının kendilerini aldattığı kimselere Kur'ân ile öğüt vermenin gerekliliğine dikkat çeker.³² Rıza, Allah'ın

¹⁶ “Onlara dünya hayatının örneğini ver: (Dünya hayatı), gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki, onun sebebiyle yeryüzünün bitkileri boy verip birbirine karışırlar. Fakat bütün bu canlılık sonunda rüzgârın savurduğu kuru bir çer çöpe döner. Allah, her şey üzerinde kudret sahibidir.”el-Kehf 18/45.

¹⁷ Al-i İmrân 3/117.

¹⁸ el-Bakara 2/85-86-204-212; Al-i İmrân 3/14-117-185.

¹⁹ Böylece Kur'ân-ı Kerim'de arz coğrafi, dünya ise dinî ve ahlâki bir terim olarak yer almış; dünya kötülenir veya hafife alınırken kozmik varlığı değil burada sürdürülen ve âhiret kaygısını geri planda bırakan hayat tarzı kastedilmiştir. Süleyman Uludağ, “Dünya” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994),10/22-25.

²⁰ Hidâyet Aydar, “el-Hayâtü'd-Dünyâ'nın Kavramsal Analizi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Tefsir Özel Sayısı)* 7/13 (Ocak 2016), 84.

²¹ Aydar, “el-Hayâtü'd-Dünyâ'nın Kavramsal Analizi”, 94.

²² el-Bakara, el-En'âm ve el-Ar'âf gibi farklı yerlerde nazil olan sûrelerde yer almaktadır.

²³ el-Bakara2/85-86-212;Al-iİmrân3/14-117-185;en-Nisâ4/74-94-109;el-En'âm 6/32-70-30;el-Ar'âf7/51.

²⁴ Casiye 45/35

²⁵ Onların bu dünya hayatında harcadıkları malların durumu, kendilerine zulmeden bir topluluğun ekinlerini vurup mahveden kavurucu ve soğuk bir rüzgârın durumu gibidir. Allah, onlara zulmetmedi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlar. Âl-i İmrân 3/117.

²⁶ Şûra 42/36.

²⁷ Salih b. Abdulaziz (Muhbetu Mine'l Ulema), *Tefsiru'l-Müyyesser* (Medine: Kutubü'd-Dirâse, 2009), 487.

²⁸ en-Necm53/25; el-Bakara2/29.

²⁹ Muhammed Abdelhaleem, “Kur'ân'da Ahiret-Dünya ve Dünya Hayatı”, *Akev Akademi Dergisi* 3 (Kasım 1988), 331.

³⁰ el-Kasas,28/77.

³¹ *Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır.* Âl-i İmrân,3/14.

³² *Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri ve dünya hayatı kendilerini aldatmış olanları bırak. Hiç kimsenin kazandığı yüzünden mahrumiyete sürüklenmemesi için Kur'an ile öğüt ver.* el-En'âm6/70-130; el-A'râf7/51.



rızası dışında insanı mutlu edecek başka bir şey olmadığını, fakat insanların Allah'tan bağımsız bir hayat yaşayarak hissi lezzetlerle tatmin olmaya çabaladıklarına işaret eder.³³

Bu dünya hayatı şeklindeki tamlama ile üzerinde yaşanılan arzın/yerin kastedilmediğini ahiret hayatının arka plana atıldığı hayat tasavvurunun kast edildiğini söylemek gerekir.³⁴ Ahireti kazanmak için harcanmayan, ebedi nimetlerin elde edilmesine vasıta kılınmayan fani hayat, sadece çocukları aldatan oyun eğlence gibi semeresi olmayan bir yerden ibarettir.³⁵ Bu âyette zikredilen dünya hayatından gaye; Allah'ın, rehberliğinin ve O'na itaatin yer almadığı hayat tasavvuru, sadece bu dünyaya has olan düşünce, davranış ve meşguliyetlerdir.³⁶ Allah'tan gelen evrensel vahiylerin rehberliğinde yaşanılmayan bir hayatın anlamsız ve amaçsız olduğu, dar-ı bekada da insanın peşini bırakmayacağı aktarılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de **وَهُوَ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ** "dünya hayatının bir oyun ve oynaktan/eğlenceden" başka bir şey olmadığını aktaran bu ifâde, dört farklı bağlamda zikredilmektedir.³⁷ Çalışmamıza konu olan âyet de bu dört âyetin benzeridir ancak zikrettiğimiz sondaki iki kavram yer değiştirmiştir. Yani **وَهُوَ لَعِبٌ** değil de **هُوَ وَلَعِبٌ** şeklinde geçmiştir.³⁸ Bu dört âyetin içerisinde geçen **الْحَيَاةُ الدُّنْيَا**

وَهُوَ "dünya hayatı bir oyun ve eğlence/eğlence ve oyun yeridir" şeklindeki lafızlardan önceki vurgular da farklı kelimelerle zikredilir. Hadîd, 20'de **أَعْلَمُوا أَنَّمَا** "Bilin ki ancak" bir bilgilendirmenin/haber vermenin³⁹ yanı sıra dünya hayatının tehlikelerine karşı bir uyarı ve ikaz içerdiği devamındaki lafızlardan anlaşılmaktadır. En'am, 32'de **وَمَا** şeklinde başlamış yani "Ey insanlar acil istediğiniz ve arzuladığınız dünya süsü ancak aldatici bir metadan başka bir şey değildir."⁴⁰ şeklindeki âyet dünya hayatının konumunu tayin etmiştir. Burada hem bir tehlikeyi haber vermenin hem de zımnî bir uyarı ve ikazın yer aldığını söylemek mümkündür. Ankebût 64'te ise **وَمَا هَذِهِ** şeklindeki ifade ile hem kıyamete kadar gelecek insanlara hem de ilk Kur'ân muhataplarından olan Mekke toplumunun faydalandığı dünya hayatının ancak bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu gerçeği hatırlatılır.⁴¹ Sizin peşinde koştuğunuz ve ebedi yaşayacakmış gibi düşünüp tasavvur ettiğiniz dünya hayatı zannınızın aksine çok basit bir oyun ve eğlence yeridir ve bundan dolayı muttakilerin yaşantısında bu şeylerle uğraşma anlayışı yoktur.⁴² Muhammed 36. âyetinin de **إِنَّمَا** şeklinde dünya hayatına dair bir te'kid ile başladığı görülmektedir. Âyetteki temsilde dünya hayatı yağmura benzetilmekle beraber asıl vurgu bitki örneği üzerinde

³³ Reşit Rızâ, *Tefsîri'l-Menâr*, 3/205.

³⁴ Uludağ, "Dünya", X/22-25; Burhan İşliyen, "Ahkâf Sûresi'nin 20. Âyeti Bağlamında 'Güzellikleri Dünya Hayatında Tüketmek'", *Kilitbahir* 21 (2022), 17-43.

³⁵ en-Nesefî Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîrû'n-Nesefî (Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl)* (Diyarbakır: Mektebetu's-Seyda, 2018), 3/403; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Emir Basın Yayım Dağıtım, 1996), 7/394.

³⁶ Ebû Muhammed el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beirut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1422), 5/266.

³⁷ **إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ** el-En'am, 6/32. **وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ** el-Hadîd, 57/20. **وَهُوَ أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ**

Muhammed, 47/36; **وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ** el-Ankebût 29/64.

³⁸ el-Ankebût 29/64.

³⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (y.y: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 23/193.

⁴⁰ Al-i İmrân, 3/185; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/194.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/59.

⁴² Beyzâvî Nâsirüddîn Ebû Saïd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* (Beirut: Daru İhyai al-Turas al-Arabi, 1418), 2/159.





yoğunlaşmaktadır. Bitkinin burada zikredilen evreleriyle insanın oyun, eğlence, mal-mülk edinme ve çoluk-çocuğa karışma durumları arasında da bir benzerlik vardır.⁴³

Bu başlığı değerlendirecek olursak Hadîd 20. âyet diğer Kur'ân âyetlerinin aksine dünya hayatı kavramı hem âyetin başında hem de sonunda te'kidli bir şekilde iki sefer yer almaktadır. Bu iki tekrarin insanları dünya hayatına ve onun fani nimetlerine karşı uyarma vazifesi gördüğünü ve bu işin ciddiyetini vurgulamaya yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Dünya hayatı şeklindeki tamlama öncesinde zikredilen ifadelerin dünya hayatının nasıl bir yer olduğuna dair uyarıcı ve uyandırıcı lafızlarla başlamış olması, insanın dünya hayatına dair tasavvurunun nasıl olması gerektiğini izah etmektedir. Arka planda öncelikli tercih yerinin burası olmadığını ve olmaması gerektiğine dair uyarılara yer verdiği görülmektedir.

1.2. OYUN VE EĞLENCE YERİ OLMASI

Hadîd 20. âyette dünya hayatı misalinin akabinde, âyetin devamında gelen kavramları irdeleyeceğiz. Âyet (ahiretin göz ardı edildiği) dünya hayatının nasıl anlamsız ve amaçsız bir hal aldığını şu ifadelerle aktarmaktadır: *“أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌّ”* “Bilin ki, dünya hayatı ancak

*bir oyun, bir eğlenceden ibarettir.”*⁴⁴ Bu âyette geçen *لَعِبٌ* kökünden gelen kelimelerin farklı anlamlarda kullanıldığını öncelikle ifade etmemiz gerekir.⁴⁵ İsfahânî (ö. ?) “Bir kimsenin sahih bir gayesi olmaksızın yaptığı iş ve eylemler için bu kelime kullanılır”⁴⁶ demektedir. Şevkânî (1911/1998) âyet-i kerimde geçen oyun ve eğlenceden gayenin yeme ve içme olduğunu söylemektedir.⁴⁷ Neseffî (ö.537/1142) dünya hayatının çocukların oyununa benzetildiğini söylerken⁴⁸ Elmalılı (ö.1787/1942) ise bu konuda “dünya bir oyundur, heves edilir, çalışılır, uğraşılır, boğuşulur neticede yense de yenilse de yok olup gider.”⁴⁹ şeklinde açıklamaktadır. Sa'dî (ö.1376/1956) de dünya hayatını “Bedenler onunla oynar kalp onunla eğlenir.”⁵⁰ şeklinde tefsir eder. Başka bir âyette ise: “*Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri ve dünya hayatının kendilerini aldatmış olanları bırak*”⁵¹ şeklinde işaret edildiği üzere dünya hayatının geçici cazibesine kapılanlardan yüz çevirmek, onlara mühlet vermek ve netice itibariyle akibetlerinin azap olacağını kendilerine hatırlatmak gerekir.⁵² Peki, bu tasavvura sahip olanları yani bu yolunu kaybetmiş olanları nasıl doğru istikamete yönlendirebiliriz? Kur'ân-ı Kerim *وَذَكِّرْ بِهِ* “*Sen, ancak Kur'an'la öğüt ver.*”⁵³ “İnsanları bu kitapla uyar, insanları kıyamet günü Allah'ın azabına ve gazabına karşı ikaz et” şeklindeki uyarı ile insanların dünya hayatının temel gayesini öğreneceği kaynağı haber vermektedir.⁵⁴ Ciddiyetten uzak, amaçsız ve anlamsız söz ve eylemlerin tamamı için de *لَعِبٌ* kelimesinin kullanıldığını

⁴³ Karaman, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/250.

⁴⁴ Hadîd, 57/20.

⁴⁵ Salya, sümük gibi insanın ağzından veya burnunda akan sıvılar için de kullanıldığı görülmektedir. İsfahânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıp. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. (Beyrut: Darû'l-Kalem, 1991), 1/741.

⁴⁶ İsfahânî, *Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, 1/741.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-İbn Kesîr, 1414), V/209.

⁴⁸ en-Neseffî, *Tefsîrû'n-Neseffî*, 3/403.

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 7/394.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Abdurrahman b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrû'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîrikelâmi'l-mennân* (y.y.: Müessesetu'r-Risale, 2000), 1/841.

⁵¹ el-En'âm 6/70.

⁵² İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selam, Dâru't-Tayyibe li'n-Neşre't-Tavzi, y.y.: 1999. 3/279.

⁵³ el-En'âm, 6/70.

⁵⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, III/279; er-Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî. *Mefatihü'l-gayb*. (Beyrut: Dâru'l-Hayati'l-Türasi'l-Arabî, 1999). XIII/24; eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 6/3714; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî* (y.y.: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1946), 27/176.



söylemek mümkündür.⁵⁵ Kur'ân-ı Kerim: “Bırak onları, tehdit edildikleri güne kavuşana kadar, (batıl inançlarına) dalsınlar ve (dünya hayatlarında) oynayadursunlar.”⁵⁶ şeklindeki âyet ve “Bırak onları, kendilerine söz verilen gün ile karşı karşıya gelinceye kadar dalsınlar, oynasınlar.”⁵⁷diyerek bu duruma işaret etmektedir. Kur'ân, bu âyetlerle ilahi ikazlara aldırış etmeyenleri de tehdit ettiğini söylemek mümkündür.

Âyette genellikle (لعب) kelimesi ile beraber zikredilen diğer bir lafız ise (لهو) kavramıdır. Bu kavram eğlence, insanı yararlı olan işinden, gücünden, görevinden alıkoyan ve vaktini öldürmekten başka bir işe yaramayan boş uğraş şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁸ Bu kelime hoşla gitmek, yakınlık duymak gibi farklı anlamlar için de kullanılmaktadır.⁵⁹ Kişinin ailesi için yapması gereken iş ve eylemlerden alıkoyan şeylerin tamamı (لهو) kavramı ile ifade edilmektedir.⁶⁰ Bu kelime çocuk eğlencesi⁶¹ ve insanı meşgul edip ahiretten alıkoyan meşguliyetler için de kullanılmaktadır.⁶² Bu anlamların yanı sıra (لهو) kelimesinin anlam alanı ile alakalı olarak şunları söylemek mümkündür: Allah'ın gönderdiği evrensel mesajları alay ve eğlence konusu edinenlerin ahirette kendileri de alay konusu olacakları gerçeğidir.⁶³ Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim'de insanın nefsanî istek ve arzularına tabi olması da bu kelime ile ifade edilir.⁶⁴ Kur'ân'da ilahî mesajlar karşısında insanların ciddiyetsiz olması⁶⁵ da bu kelime ile ifade edilir. Başka bir âyette ise onlar bir ticaret veya bir oyun eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona koşular ve seni ayakta bıraktılar. De ki: “Allah'ın yanında bulunanlar, eğlence ve ticaretten daha hayırlıdır.”⁶⁶ Cuma 11. âyette geçen bu hadise durumun hoşnutsuzluğu iki sefer “lehv” (لهو) kavramı kullanmak suretiyle dile getirmiştir.⁶⁷ Bu şekilde insanların oyun ve eğlence ile meşgul olmalarının hoşnutsuzluğu da ifade edilmiş olmaktadır.

Amacı dışında yaşanmış dünya hayatı oyun ve eğlence yeri olarak anlaşılabilceği gibi hayatını oyun ve eğlenceye adayanlar olarak da anlamak mümkündür. Nitekim yaşadığımız bu çağda oyun ve eğlence sektörü çok büyük bir yer işgal etmektedir. Yüce Allah Müslümanların özelliklerini zikrederken onların faydasız söz ve eylemlerden uzak durduklarını zikretmektedir.⁶⁸ Oyun ve eğlence de faydasız iş ve eylemler kategorisi içerisinde değerlendirilir. Bu oyun ve eğlencenin insanları yapması gereken önemli iş ve eylemlerden alıkoyduğu, vakitlerini heba ettiği

⁵⁵Onlara soracak olsan mutlaka, “Biz lafa dalıyor eğleniyorduk, hepsi bul” derler. De ki: “Siz Allah ile, O'nun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz?”et-Tevbe, 9/62; el-Mâide 5/57-58.

⁵⁶Zuhruf 43/83

⁵⁷Me'aric 70/42

⁵⁸Ahmed İbn Faris, thk. Abdusselam Muhammed Harun. (Lübnan: Dârul-Fikr, 1979), “Mu'cemu mekâyisu'l-luğa”, 5/213;Elmalılı, Hak Dîni Kur'ân Dili, 7/394.

⁵⁹Ahmed Muhtar, Abdulhamid Amr. Mu'cemu'l-luğeti'l-Arabîyye. (y.y.:Alemlü'l-Kutub, 2008), 3/2042.

⁶⁰Ahmed Muhtar, Mu'cemu'l-luğeti'l-Arabîyye, 1/795

⁶¹en-Nesefî, Tefsîrüh'n-Nesefî, 3/403.

⁶²eş-Şevkânî, Fetḥu'l-kadîr, 5/209.

⁶³Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîret-Taberî, Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şakir. (y.y.:Müessesetü'r-Risâle, 2000). 12/474.

⁶⁴en-Nisâ 4/135.

⁶⁵el-A'râf 7/52.

⁶⁶Cuma 62/11; Hz. Peygamber, bir Cuma günü hutbe irad ederken yiyecek yüklü bir kervan gelmişti. Kervanın geldiğini haber veren davul sesini duyan sahâbiler dağılıp kervanın yanına koşular. Resûlullah'ın yanında yalnız on veya on iki kişi kaldı. Âyet, bu olaya işaret etmektedir. Âyette sözü edilen “eğlence” ile bu davul sesi kastedilmektedir. (DİB, meal)

⁶⁷Cuma 62/11.

⁶⁸“Onlar ki, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler.”el-Mü'minûn 23/3.



anlaşılmaktadır. Başka bir âyette ise olgun Müslümanların hayatlarında oyun ve eğlence gibi anlamsız ve amaçsız iş ve uğraşlara yer vermemeleri gerektiği anlaşılmaktadır.⁶⁹

Tarih boyunca bir kısım yöneticiler -ki Kur'an'ın haber verdiğine göre Firavun da onlardan biridir- kendi iktidarını ayakta tutmak için kavimlerine karşı farklı yol ve yöntemleri denemiştir.⁷⁰ Bu yollardan birinin de oyun ve eğlence olduğunu söylemek mümkündür. Bu araçları kullanarak kavimlerini köleleştirmişlerdir. Neticede insanların aklı melekelerini kullanmalarını ve hakikati idrak etmelerini engellemişlerdir. İnsanlar kendilerine emanet edilen vakitlerini ve ellerindeki dünyalıkları bu gibi faydasız şeyler uğruna harcamaktadırlar. Oysa Kur'an-ı Kerim insanın çok daha ulvî bir gaye için yaratıldığını aktarmaktadır.⁷¹ Bu oyun ve eğlence sektörü insanların sanki halifelik⁷² için değil de eğlenmek ve oynamak için yaratıldıkları düşünce ve hayat tarzını yaygınlaştırmaya çalışmaktadır. Bu da beraberinde Allah'ın belirlediği kural ve kaidelerin dışında seküler, tek dünyalı bir hayat tarzının insanlar arasında rağbet görmesine sebep olmuştur. Kur'an-ı Kerim on dört asır öncesinde nazil olmuş ve âyetlerin içerisinde her biri üç harften müteşekkil olan iki kelime ile insanların helakine sebep olabilecek kadar büyük bir tehlikeyi haber vermiş ve insanları bu duruma karşı tekrar tekrar ikaz etmiştir.

1.3. BİR SÜSLENME YERİ OLMASI

Âyette insanı aldatma ve yoldan çıkarma potansiyeline sahip unsurlardan biri de زينة kavramıdır.

Bu kelime زان kökünden türemiş, güzellik ve zarafet anlamına gelmektedir.⁷³ Her türlü süslenme araç ve gereçleri için bu kullanılmaktadır.⁷⁴ Bu kelime hem olumlu hem olumsuz anlamda kullanılmakla birlikte genel olarak insanın dünya ve ahiret hayatındaki saygınlığına fayda vermeyen şeyleri ifade eder.⁷⁵ Kişinin zatına bir şeref katmayan⁷⁶ ve gafil insanları aldatan giyim kuşam gibi gösterişli eşya⁷⁷ ve malzemeler gibi olumsuz anlamdaki ziynete de işaret eder.⁷⁸ Sa'dî, bu kelimeyi elbise, yemek, içmek, binek, barınak (ev, saray), şan ve şöhrat olarak tefsir eder.⁷⁹ Süs kelimesi, ahiret amellerini barındırmayan dünya meta'ı şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁰ Kur'an-ı Kerim'de: "De ki: "Allah'ın kulları için yarattığı süsü, temiz ve iyi rızıkları kim haram kıldı?"⁸¹ şeklinde bu kelimeyi müspet anlamda kullanmıştır. Başka bir âyette ise⁸² zikredilen ziynetin mal, mülk, şan ve şöhrat olduğu aktarılmaktadır.⁸³ Bu kelimenin hem inanan ve hem de inanmayan insanlar için kullanıldığı görülmektedir.⁸⁴ Bu süs kavramının insanda var olan fitrî güzellik ve

⁶⁹ "Boş sözü işittikleri vakit ondan yüz çevirirler ve, "Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz de size. Selâm olsun size (bizden size zarar gelmez). Biz cahilleri istemeyiz" derler." el-Kasas, 28/55.

⁷⁰ İşte böylece Firavun kavmini aptallaştırdı;[⁴⁰⁶] onlar da bu tahrike kapıldılar: Zaten onlar öteden beri yoldan çıkmış bir kavimdiler. (Zuhruf 43/54) Veya: "tahrik etti". İstehaffenin "ahmaklaştırdı, aptallaştırdı, alıklaştırdı" gibi anlamları vardır. Ferrâ kelimeyi, "tahrik etti, korkuttu" anlamındaki istefezze ile karşılar. Buradaki "aptallaştırma", mongollaştırma veya Aytmatov'un ifadesiyle "mankurtlaştırma"ya benzer bir sürüleştirme yöntemidir. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, (Düşün yayıncılık, 2008) 941(38. Dipnot)

⁷¹ "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok başlıyandır." el-Mülk 67/2.

⁷² "Rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti." el-Bakara 2/30.

⁷³ Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-luğeti'l-Arabîyye*, 2/1071.

⁷⁴ Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-luğeti'l-Arabîyye*, 2/1018.

⁷⁵ İsfahânî, *Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, 1/388.

⁷⁶ en-Nesefî, *Tefsîri'n-Nesefî*, 3/403.

⁷⁷ el-Merâğî, *Tefsîri'l-Merâğî*, 27/176.

⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, VII/394.

⁷⁹ es-Sa'dî, *Tefsîri'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîrikelâmî'l-mennân*, 1/841.

⁸⁰ eş-Şevkânî *Fethu'l-kadîr*, 5/209

⁸¹ el-A'râf, 7/32.

⁸² "Kârûn gösterişli bir şekilde kavminin karşısına çıkardı. Dünya hayatını arzulayanlar, "Keşke Kârûn'a verilenin bir benzeri bize de verilseydi! Doğrusu o çok şanslı!" derlerdi." el-Kasas, 28/79.

⁸³ İsfahânî, *Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, 1/389.

⁸⁴ "Fakat Allah, size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize güzel göstermiştir. el-Hucurât 49/7. "Şüphesiz biz, ahirete inanmayanların işlerini kendilerine süslü gösterdik; o yüzden bocalar dururlar." en-Neml 27/4.



zarafet duygusunun bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu fitrî duygunun ölçüsüz ve amaçsız kullanılması neticesinde insanın helakine sebep olabilecek bir tehlikeyi de barındırmaktadır. Çalışmaya konu olan âyette de bu kavram insanın kendisini bu fani ve aldatici süsün cazibesine kaptırmaması gerektiğine işaret olarak ele alındığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim: “*Mallar ve evlatlar, dünya hayatının süsüdür. Baki kalacak salih ameller ise, Rabbinin katında, sevap olarak da ümit olarak da daha hayırlıdır.*”⁸⁵ işaret ederek insana istikamet çizmektedir. Âyette zikri geçen “*dünya bir süsten ibarettir*” şeklindeki ifadeyi dünyayı bir süslenme yeri olarak algılayanlar olarak da anlamamız mümkündür.

Çağımızda süs ve süslenme sektörü çok farklı isimler altında insanlara hitap etmektedir: Kozmetik sektörü, güzellik merkezleri, moda ve marka sektörü, plastik cerrahi ve estetik cerrahi gibi süslenme konusu çok geniş bir alanı kapsamaktadır. İnsanların kazançlarının bir kısmını bu süs ve süslenme araç gereçlerini karşılamaya harcadıkları bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerim elimizdeki maddi imkânların bize emanet edildiğini, ahiret gününde ise bu nimetlerden hesaba çekileceğimizi haber verir.⁸⁶ Dinimiz maddi imkânların yerli yerinde kullanılmasını emretmekte buna karşılık saçıp savuranları şeytanın kardeşleri olarak vasıflandırmaktadır.⁸⁷

İnsanların beğenilme, saygı görme, övgüye mazhar olma gibi fitri duygularını Allah'a karşı davranış, ahlak ve ibadetleriyle toplumda güzelliklerin yaygınlaşması için sarf etmeleri gerekir.⁸⁸ Aksine insanların nazarında ellerindeki dünyalıklarla kendine toplum nezdinde bir konum veya prestij elde etmek için çabalamak insanı dünyalık oyun ve eğlencenin bir parçası yapmaktadır.⁸⁹ Bu tutumun ebedî âlemde insanlara herhangi bir faydası olmayacaktır.⁹⁰ Aksine Allah'ın insana emanet ettiği maddi imkânları ve ömür sermayeleri olan zamanlarını yerinde kullanılmaması neticesinde onları Allah'a hesap verme durumuyla karşı karşıya bırakacaktır.⁹¹

1.4. KARŞILIKLI ÖVÜNME YERİ OLMASI

Bu çalışmaya konu olan âyetin devamında ifâde edilen kavramlardan biri de **وَتَفَاخُرُ بَيْنَكُمْ** “*aranızda karşılıklı bir övünme*”⁹² şeklindeki ifadedir. Bu kelime **تفاخر** fiil kalıbından türemiştir.⁹³ Bu kelime büyüklenmek, böbürlenmek ve kibirlenmek gibi anlamlara gelir. Âyette zikredildiği üzere bu eylemi yapanların daha çok neseb,⁹⁴ şan, şöhret, makam ve mevkiileriyle gösteriş yaptıkları aktarılmaktadır.⁹⁵ Kasıtlı olarak büyüklenen, gösteriş yapanlar için kullanıldığını söylemek mümkündür.⁹⁶ Tefahur kelimesi ile kişinin ben senden üstünüm, ben

⁸⁵ el-Kehf18/46.

⁸⁶ Sonra o gün, nimetlerden mutlaka hesaba çekileceksiniz? Tekâsür 102/8.

⁸⁷ “Akrobaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma.” İsra 17/26; “Çünkü saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridir. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankörlük etmiştir”. İsra 17/27.

⁸⁸ “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasız diye size öğüt veriyor.” Nahl 16/90.

⁸⁹ “Şüphesiz dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir. Eğer inanır ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, O size mükâfatınızı verir ve sizden mallarınızı (tamamen sarfetmenizi) istemez.” Muhammed 47/36

⁹⁰ “O dünyayı da kaybetmiştir, ahireti de. İşte bu apaçık zıyanın ta kendisidir.” el-Hac 22/11.

⁹¹ Nihâyet o gün, ebedî nimetlerden vaz geçip (geçici nimetlere yönelmenizden) dolayı hesaba çekileceksiniz. Tekâsür 102/8
Zimnen: Geçici nimetleri biriktirme tutkusuyula oyalanmak sizi gerçek nimeti görür gibi inanmaktan uzaklaştırdığı için de iş işten geçmiş olacak. Na'im kelimesi, ni'met, ni'am, en'um, ni'amâ ve ni'immâ kelimelerinin aksine, Kur'an'da geçtiği 15 yerde tartışmasız “âhiret nimeti” için kullanılır. Bu âyeti bu kurallı kullanımın bir istisnası saymak Kur'an'ın üslubuyla bağdaşmayacaktır. 'An edatı, nesnesinden “vazgeçip yüz çevirmeyi” ifade eder. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1245(8.dipnot).

⁹² el-Hadîd, 57/20.

⁹³ Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-luğeti'l-Arabîyye*, 3/1679.

⁹⁴ **وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا** “O, sudan bir insan yaratıp ondan soy sop ve hısımlık meydana getirendir. Rabbin, her şeye hakkıyla gücü yetendir.” el-Furkân 25/54.

⁹⁵ Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-luğeti'l-Arabîyye*, XVI/1679; İbnAtıyye, el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'aziz, 5/266.

⁹⁶ Ahmed Muhtar, *Mu'cemu'l-luğeti'l-Arabîyye*, 16/1679.



filânın oğluyum gibi sözler sarf etmesi ve kendisinde olmayan şeylerle övünmesidir.⁹⁷ Kur'ân'ın inzal olduğu muhitteki önemli şahsiyetlerin birbirlerine karşı üstünlük sağlama anlayışını bu ifade ile dile getirmişlerdir.⁹⁸ Bu kavramla alakalı olarak Kur'ân'ın nüzul sürecinde Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında kimlerin daha faziletli olduklarıyla alakalı olarak tartışmaların yaşandığı ve bunun akabinde aşağıdaki âyetin nazil olduğu aktarılmaktadır.⁹⁹ Üstünlük ölçülerinin Allah tarafından tayin edildiği ne Müslümanların ve ne de Ehl-i kitabın bu konuda dile getirdiği üstünlük iddiaları bir şey ifade etmediği gerçeğidir.¹⁰⁰ Başka bir âyette ise üstünlük için Yüce Allah şu ölçüleri tesis etmiştir: “İşini güzel yaparak kendini Allah’a veren ve hanîf olarak İbrâhim’in dinine uyan kimseden kimin dini daha güzel olabilir!”¹⁰¹ Allah’ın katında üstün olmanın temel kriteri tek ilah inancı ve onun gereklerini yerine getirme gerçeğidir. Fusillet 33. âyetinde ise bu durum daha belîğ bir şekilde ifade edilir: “Allah’a çağırın, salih amel işleyen ve “Kuşkusuz ben müslümanlardanım” diyenden daha güzel sözlü kimdir?”¹⁰²

İnsanın bazı beşeri ve nefsanî istek ve arzularını ön planda tutarak üstünlük taslaması ve bunlarla övünmesi Allah tarafından hoş karşılanmamaktadır.¹⁰³ Nitekim bir âyette: “Erkek olsun, kadın olsun, her kim de mümin olarak iyi işler yaparsa, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.”¹⁰⁴ buyrulur. Övünülecek veya övünç kaynağı olarak görülecek ilke ve esasları Allah tayin etmiştir. Allah’ın belirlediği ölçüye göre ise temel üstünlük ölçüsü takvadır.¹⁰⁵ Bunun dışında insanların kendi istek ve arzuları doğrultusunda edindikleri övünme vasıtaları ve kaynakları Allah indinde herhangi bir değer ifâde etmemektedir.

Övünme isteği insanda var olan fitri bir duygudur. Bu duygunun nasıl ve ne şekilde kullanmamız gerektiğini Kur'ân bize haber vermektedir.¹⁰⁶ Kur'ân'ın ilk muhatapları atalarının inanç sistemini benimsemekle veya onları takip etmekle övünmüşlerdir.¹⁰⁷ Atalarının eylemlerinden kendilerine övünç malzemesi çıkarmaya çabalamışlardır.¹⁰⁸ Kur'ân-Kerim bize temel övünç vesilesi olacak hakikatleri muhtelif âyetlerde işaret etmiştir.¹⁰⁹ Bunun yanında insanı Allah katında faziletli ve erdemli yapan temel ölçütün de takva olduğunu bildirmiştir.¹¹⁰

Övgü vesilesi kılınan fakat takva ilkesine dayanmayan tüm eylemler oyun ve eğlence olarak değerlendirilmemek mümkündür. Kur'ân cahiliye toplumunun övgü vasıtalarını bize haber vermekle zımni bir uyarı da bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra övünmek için hangi eylemlerde bulunmamız gerektiğini de ayrıca bize beyan etmiştir.¹¹¹

1.5. MAL VE EVLAT ÇOĞALTMA YARIŞININ YERİ OLMASI

Âyetin devamında, ahiretten kopuk bir yaşantının mal ve evlat edinme yarışından ibaret olduğu zikredilmektedir. وَتَكَاتُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ “Çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir.

⁹⁷ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 7/394.

⁹⁸ en-Neseî, *Tefsîrî'n-Neseî*, III/403; es-Sa'dî, *Teysîrî'l-kerîmî'r-rahmân fi tefsîrikelâmi'l-mennân*, I/841.

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/228.

¹⁰⁰ en-Nisâ, 4/122-123.

¹⁰¹ en-Nisâ 4/125.

¹⁰² Fusillet 41/33.

¹⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/228

¹⁰⁴ en-Nisâ 4/124.

¹⁰⁵ el-Hucurât 49/13.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/177.

¹⁰⁷ el-Bakara2/170.

¹⁰⁸ et-Tekâsür 102/1-2.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/177

¹¹⁰ Hucurât 42/ 13.

¹¹¹ Yıldırım, Duran Ali. “Cahiliyeden İslam’a Kur'an'ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (Aralık 2019), 423-460.



(*Nihâyet hepsi yok olur gider.*)¹¹² Siz birbirinize karşı mal ve evlat çokluğu ile övünüyorsunuz fakat bir bitkinin misali gibi bunlar sararıp yok olacaktır.¹¹³ Bu düşünce, önde gelen şahsiyetlerle, mal ve evlatlarla övünme, bunların fazlalığı ile gururlanma halidir.¹¹⁴ Bu konu ile alakalı olarak Hz. Peygamber, “Dünya tatlı ve manzarası hoştur”¹¹⁵ şeklinde dünyanın cazibesine işaret etmiştir. Dünya, bu zikredilen özelliklerinden dolayı insanlar tarafından rağbet görmektedir.¹¹⁶ Elmalılı (1878/1942), dünya hayatını, ahiretten bağımsız yaşayanlar için bu âyette zikredilen unsurlardan ibarettir.¹¹⁷ es-Sa’dî, insanların kendilerine mal ve evlat noktasında diğerlerinden daha fazla pay verildiğini/sahip olduğunu iddia etmelerinin arka planında dünya ile mutmain olma anlayışının yatmakta olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸

Allah rızasının ve ahiret âleminin dikkate alınmadığı bir hayat tasavvurunda ömür, çok basit ve anlamsız şeyler uğruna feda edilebilmektedir. Dünya hayatında insanların takva, iyilik ve güzellikte yarışmaları gerekirken dünyalık fani şeyleri elde etmek için yarıştıkları görülmektedir.¹¹⁹ Dünya hayatını ahiret hayatından bağımsız yaşayanlar, tek dünyalı bir düşünceden hareketle dünyalarını imar ve inşa edenlerin durumu çalışmamıza konu olan âyetin ikinci kısmında şöyle tasvir edilmektedir: Her sene ilkbahar mevsiminde şahit olduğumuz yeşilliklerin ve güzelliklerin sonbahara doğru nasıl sararıp yok olduğuna herkes şahit olmuştur. Bu yaşanan süreç üzerinden Yüce Allah bize ahiretten bağımsız bir dünya hayatının misalini somut bir durum üzerinden aktarmaktadır. Âyetin devamında tek dünyalı olanlarla çift dünyalı olanların akıbetlerini ayrı ayrı aktarmaktadır. Âyetin ilk kısmında dünya hayatının (Allah’ın emrettiği amacın dışında yaşayanlar için) nelerden müteşekkil olduğu aktarılmakta, âyetin ikinci kısmında ise bir bitkinin yeşerip olgunlaşması ve yok olması arasında bir mukayeseye yer vermektedir. Devamında tek dünyalı olanlar ile çift dünyalı olanların karşılaşabilecekleri akıbet aktarılmaktadır. Âyetin son kısmında ise dünya hayatının bir başka özelliği zikrederek hitama ermektedir. Yüce Allah, adeta eğer yarışmak istiyorsanız, anlamlı ve şerefli bir şeyler uğruna hayatınızı adamak istiyorsanız, bir sonraki âyet bize rehberlik etmektedir: “*Genişliği gökle yerin genişliği gibi olup Allah’a ve peygamberlerine iman edenler için hazırlanmış bulunan cennete ve Rabbinizin bağışlamasına erişebilmek için yarışın.*”¹²⁰ Âyet çok daha ulvî bir gaye uğruna mücadele etmemiz gerektiğini, insanın kendi şerefine ve yaratılış gayesine uygun bir amaç uğruna çaba sarf etmesi gerektiğine işaret etmektedir.¹²¹

Mal ve evlat, insanların iç içe yaşadığı adeta kendileriyle bütünleştiği iki unsurdur. Yüce ve kutsî gayeler uğruna harcanmamış bir hayatı çok daha düşük ve değersiz şeyler için de harcamak mümkündür. O zaman çok kıymetli ve ebedi bir gaye için yarışmak varken daha basit ve fani şeyler için ömrümüzü tüketmek akıllıca bir seçenek olmasa gerek.

1.6. BİTKİ MİSALİ GİBİ OLMASI

Allah’ın insanlara emrettiği ve peygamberleri vasıtasıyla gösterdiği istikametinin dışında yaşanmış bir hayatın misali âyetin devamında şu şekilde zikredilmektedir: “*Tıpkı şöyle: Bir yağmur ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur. Ahirette ise (dünyadaki amele göre ya) çetin bir azap ve(ya) Allah’ın*

¹¹² el-Hadîd 57/20.

¹¹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 23/193.

¹¹⁴ en-Nesefî, *Tefsîrû’l-n-Nesefî*, III/403.

¹¹⁵ Müslim b. Hacac, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, mhk. Muhammed FuadAbdulkabî, Beyrut: Dâru’l-İhyai’t-Turâsî’l-Arabî, tsz. “Babu Eksere Ehlul-Cenneti Fukara” 26(2098).

¹¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muhârrerü’l-veciz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, 5/266.

¹¹⁷ Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 7/394

¹¹⁸ es-Sa’dî, *Teysîrû’l-kerîmî r-rahmân fi tefsîrikelâmi’l-mennân*, I/841.

¹¹⁹ el-Mâide 5/2.

¹²⁰ el-Hâdid,57/21.

¹²¹ Mustafa İslâmoğlu, *Gereğçeli Meal-Tefsir*, (İstanbul: Adım Dağıtım, 2014).1053





mağfiret ve rızası vardır.”¹²² Dünya hayatının misali çiftçinin hoşuna giden bitki gibidir. Bundan gaye, bitkinin verimi veya onun ziraatın çiftçinin hoşuna gider. Bitkinin yeşilliğinden ve güzelliğinden sonra farklı değişikliklere maruz kalarak, koruyup yok olması¹²³ ve varlığından geriye herhangi bir iz bırakmamasıdır. Bundan gaye insanların dünya ve dünyalık uğruna verdikleri mücadele de buna kıyas edilmektedir. Neticede insanlar da yaptıkları tercihe göre ya Allah'ın iyi kulları ile beraber sonsuz nimetler yurduna veya azap ve cezaya müstahak olacaklardır.¹²⁴ Âyette dünya hayatı insanların ve hayvanların istifâde ettiği bir bitki ile mukayese edilmektedir. İlk başlarda yeryüzünün onunla güzel süslendiğini ve bitkisinin çiftçinin hoşuna gittiği görülmektedir. Bunun akabinde Allah'ın emri geldiğinde bu güzellikten bir eser kalmamaktadır. Neticede bir hakikat olarak insanın da bir kefen dışında bu güzelliklerden herhangi bir şeyi ahirete götürmeyecektir.¹²⁵ Kur'ân'da geçen bu tasvir tüm insanların görüp gözettiği, şahit olduğu bir durum olduğu için farklı bir şekilde anlama ve değerlendirme olanağını ortadan kaldırmaktadır. Nitekim inanmayan bir kimse de kabul etmek mecburiyetindedir ki, buradaki amelleri ne kadar kapsamlı ve belli bir gayeye dönük görünse de şayet bunlarla öteki âlem arasında düşünsel ve eylemsel bir bağ yoksa yağmurun yeşerttiği bitki gibidir. Yağmurun bitirdiği bitki önce insanları imrendirir sonra yavaş yavaş cazibesini kaybetmeye başlar ve sonunda yok olup gider.¹²⁶ Kur'ân-ı Kerim'de: “Kim âhiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur.”¹²⁷ Şeklinde insan tercihinin neticesini haber vermektedir. Kur'ân bu âyetin muhtevası ile ilahî adalet sisteminin işleyişinden haber vermektedir.

Âyetlerin işaret ettiği hakikatlerden yola çıkarak şunu söylemek mümkündür: Kur'ân'ın bir bitki ve bu bitkinin yetişip olgunlaşma safhaları arasında geçen süre ile dünya hayatı arasında bağlantı kurması oldukça önemli ve dikkat çekicidir. Çünkü bir bitki her sene aynı yerde, aynı görünümünde ve aynı kokuda yeşerip büyümektedir. Bu bitkinin yetişip olgunlaşması ile yok olup kaybolması çok kısa zaman dilimlerinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla her insan kâinattaki bu değişim ve dönüşüme şahit olmaktadır. Neticede bu örneği anlamak için çok keskin bir zekâyâ ve ileri düzeyde bir eğitim seviyesine ihtiyaç yoktur. Herkesin gördüğü, bildiği aşına olduğu bir durum üzerinden insanın dünya hayatını algılama tarzı ele alınmaktadır. Bu örnek aktarıldıktan dünya hayatının hakikatini anlamak için başka açıklayıcı bir unsura ihtiyaç yoktur. Bu örnek aynı zamanda Kur'ân'ın icazına işaret olarak da anlaşılabilir. Çünkü kâinatta sürekli meydana gelen bir durum üzerinden insanın dünya yaşamının tamamı özet bir şekilde ele alınmıştır.

1.7. DÜNYA HAYATININ ALDATICI OLMASI

Âyetin son kısmı tekrar dünya hayatına vurgu yaparak sona ermektedir. وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ “Dünya hayatı, aldaniş metaidan başka bir şey değıildir”¹²⁸ demektir. Yüce Allah ey insanlar, sizin acele istediğiniz dünya ancak aldatıcı bir metaidan ibarettir.¹²⁹ Dünya metaidinin az ve ahirettekine göre değersiz olduğuna dikkat çekilerek başka bir âyette bu durum şöyle aktarılmaktadır: “De ki: “Dünya geçimliği azdır. Ahiret, Allah'a karşı gelmekten sakınan kimse için

¹²² Hadîd 57/20

¹²³ Taberî, Câmiu'l-beyân23/193;eş-Şevkânî, Fethu'l-kadîr, 5/209.

¹²⁴ Taberî, Câmiu'l-beyân, 23/194.

¹²⁵ Taberî, Câmiu'l-beyân, 23/194

¹²⁶ es-Sa'dî, Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîrikelâmi'l-mennân, 1/841.

¹²⁷ es-Sa'dî, Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîrikelâmi'l-mennân, 1/841; Karaman, Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 5/250.

¹²⁸ eş-Şûrâ 42/20.

¹²⁹ el-Hâdîd57/20.

¹³⁰ Taberî, Câmiu'l-beyân, 23/194.



daha hayırlıdır."¹³⁰ denilerek dünya hayatında göz önünde bulundurmamız gereken ölçüyü tayin etmiştir.

Nitekim bu çalışmaya konu olan âyetin akabindeki âyet bu konuya şu şekilde ışık tutmaktadır: *"Genişliği gökle yerin genişliği gibi olup Allah'a ve peygamberlerine iman edenler için hazırlanmış bulunan cennete ve rabbinizin bağışlamasına erişebilmek için yarışın. Bu, Allah'ın lutfudur ki onu dilediğine verir. Allah büyük lutf sahibidir."*¹³¹ Hadîd sûresi 20. âyette zikredilen **مَتَاعٌ** (Metâ')

Kur'ân'da geçtiği her yerde na'îmin mukabili olarak dünyevî hazlar için kullanılır ve üç ana niteliği vardır: Daimi olmayan, sâbit olmayan ve kâmil olmayan özelliklere sahiptir.¹³² Dünya hayatının cazibesi ve büyüleyiciliği insanı ahiret hayatının olmadığına inandıracak kadar aldattırıcıdır.¹³³ Bu hayat tarzına sahip olanlar, Kur'ân-ı Kerim'de *"Bırak onları, kendilerine geleceği hususunda uyarıldıkları güne ulaşıncaya kadar boş şeylere dalıp oyalana dursunlar!"*¹³⁴ şeklinde ilahî uyarıları kulak ardı edenleri tehdit etmektedir.

Âyetin son kısmı ise kişinin ahiret hayatında göreceği muameleyi dünyada, ahiret için yarışmanın tayin edeceğini beyan etmektedir. Kim dünyanın lezzetlerine dalarsa, sâlih ameller yapmaktan yüz çevirirse, nefisini şirke ve günahlara gark ederse şiddetli bir azaba duçar olacaktır. Dosdoğru yaşayanlar, nefislerini arındıranlar için de Allah'ın rızası ve mağfireti vardır.¹³⁵

Hadîd sûresinin 20. âyetinin giriş kısmı dünya hayatının hangi unsurlardan müteşekkil olduğunu ifâde etmektedir. Âyetin son kısmın da bir daha dünya hayatına dair ve vurgulu bir şekilde aldattıcı bir metadan başka bir şey olmadığına işaret ederek sona ermektedir. Bu âyette verilmek istenen temel gaye insanları dünyanın cazibesine, çekiciliğine ve süsüne karşı ikaz ve uyarı olarak anlaşılabilir. İnsan kendini bu cazibeye kaptırdığında bir daha kendini toparlaması ve doğru istikamete yönelmesi oldukça zordur. Nitekim Kur'ân-ı Kerim bu hakikate şu şekilde işaret etmektedir: *"Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır."*¹³⁶ Diyerek dünyalıkların cazibesine işaret etmiştir. Hadîd sûresi 20. âyette geçtiği gibi bu âyette de bunların tamamının dünya metaı olduğu vurgulanmaktadır. Allah, hayatın anlam ve amacını daimi ve kalıcı olan hakikatler üzerine inşa etmemiz gerektiğini telkin etmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada dünya hayatında insanları meşgul eden ve asli vazifelerini yerine getirmekten alıkoyan bir kısım ilkeleri Hadîd sûresinin 20. âyeti çerçevesinde ele almaya çalıştık. Bu âyet, ahiretten kopuk bir yaşamın oyun ve eğlence mesabesinde olduğu yani basit ve anlamsız bir hayat tarzına tekabül ettiğini zikretmektedir. Bu makalede âyette zikredilen esasları farklı başlıklar altında incelemeye çalıştık. Âyetin başında dünya hayatını bir oyun ve eğlence yeri olduğunu aktarırken âyetin son kısmında ise dünya hayatının bir aldaniş metaından ibaret olduğu vurgulanmaktadır. Aynı şekilde Kur'ân'da bu şekilde iki sefer dünya hayatına olumsuz anlamda işaret eden başka bir âyetin bulunmadığı görülmektedir. Kur'ân'da dünya ve ahiret hayatlarına yapılan vurguların birbirine eşit olduğu, bununla da iki hayat arasında dengeli bir yaşam tarzına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

¹³⁰ en-Nisâ 4/77.

¹³¹ el-Hâdîd 57/21.

¹³² İslâmoğlu, *Gerekçeli Meal-Tefsir*,137(161. dipnot).

¹³³ el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 27/176.

¹³⁴ el-Meâric,70/42.

¹³⁵ el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 27/176.

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/14.



HADÎD SÛRESİNİN 20. ÂYETİ BAĞLAMINDA DÜNYA HAYATININ MİSALİ

Kur'ân'da dünya hayatına yapılan vurguların arka planında ahiret inancını ve buna yönelik yaşam tarzını içermeyen bir hayatın anlamsızlığına işaret ettiği görülmektedir. Ahireti kazanmak için harcanmayan, ebedi nimetlerin elde edilmesine vasıta kılınmayan fani hayat, sadece çocukları aldatan oyun ve eğlence gibi semeresi olmayan bir yerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Dünya ve ahiret hayatı arasında dengenin ahiret lehine işlenmediği bir hayat tasavvurunun insana büyük bir pişmanlık ve zorlu bir azap getireceği aşikârdır. Oyun ve eğlence lafızlarının her biri üç kelimedenden oluşmakla beraber ihtiva ettikleri anlam oldukça geniştir. Âyet, ahiret hayatı ve devamında yaşanacak olan hadiselerin dikkate alınmadığı bir dünya hayatının sıkıntılara sebep olacağını belirtmektedir. Âyette işaret edilen diğer bir ilke ise dünya hayatının bir süslenme yeri olarak vasıflandırılmasıdır. Bu süslenmenin gerçek amacı dışında kullanılması neticesinde insanların hayatında hangi olumsuzluklara sebebiyet vereceğine işaret ettik. Karşılıklı övünme durumunun da insanların yaşamında ne gibi değişim ve dönüşümlere sebep olduğu ile ilgili olumlu ve olumsuz yönlerden işaret edilmiştir. Ahiret inancından ve sorumluluk bilincinden yoksun, mal ve evlat yarışının insanları asli görevlerini yerine getirmekten alıkoyacağı gerçeğidir. Âyetteki benzetme unsurlarının bitki misali üzerinden sonulmuş olması, Allah'ın insanlara ulaştırmasını istediği bilgiyi insanların algı düzeyine indirmesi ve somutlaştırma yöntemine başvurması, âyetlerin anlaşılması için tercih edilen bir ilahî eğitim metodu olduğu görülmektedir. Âyetin sonunda dünya hayatını aldatıcı bir yer olarak ve âyet içerisinde ikinci sefer işaret edilmiş olması dünya hayatının cazibesine veya ahiret inancından bağımız bir hayatın tehlikesine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Hadîd sûresinin 21. âyeti ise tüm bu tehlike arz eden esaslardan sonra hayatımızı hangi ilkeler uğruna harcamamız gerektiği ile alakalı önemli bir noktaya işaret ederek bize rehberlik etmektedir.



KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 129-160. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4302/257292>
- Aydar, Hidayet. “el-Hayâtu’-d-Dünyâ”nın Kavramsal Analizi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Tefsir Özel Sayısı)* VII/13 (Ocak 2016), 72-106.
- Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, en-Nesefî. *Tefsîrû’n-Nesefî (Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl)*. Diyarbakır: Mektebetu’s-Seyda, 1. Baskı., 2018.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur’ân Dili*. İstanbul: Emir Basın Yayım Dağıtım, 1996.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed el-Endelüsî. *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1422.
- İbn Faris, Ahmed. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Lübnan: Dâru’l-Fıkr, 1979.
- İşliyen, Burhan. “Ahkâf Suresi’nin 20. Ayeti Bağlamında ‘Güzellikleri Dünya Hayatında Tüketmek’”. *Kilitbahir* 21 (2022), 17-43.
- Karakuş, Abdulkadir. “Kur’ân Perspektifinden Dünya ve Ahiret Arasındaki Münasebet”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (Aralık 2018), 203-220. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/susbid/issue/41861/463694>
- Kılıçarslan, Mehmet. “Kur’ân’ın Anlatım üslubu”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2016), 3062.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa el-. *Tefsîrû’l-Merâğî*. y.y.: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1946.
- Muhammed Abdelhaleem. “Kur’ân’da Ahiret-Dünya ve Dünya Hayatı”. *Akev Akademi Dergisi* 3 (Kasım 1988), 321-333.
- Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, Beyzâvî. *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*. Beyrut: Daru İhyai al-Turas al-Arabi, 1418.
- Râzî, Fahrüddin er-. *Mefâtihu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi’l-Arabi, 3. Basım, ts.
- Reşit Rızâ. *Tefsîrû’l-Menâr*. Mısır: el-Heyetu’l-Mısriyetu’Ammetü el-Kutub, 1990.
- Salih b. Abdulaziz (Muhbetu Mine’l Ulema). *Tefsiru’l-Müeyesser*. Medine: Kutubu’d-Dirâse, 1430.
- es-Sa’dî, Ebû Abdillâh Abdurrahman b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır. *Tefsîrû’l-kerîmi’r-rahmân fî tefsîrikelâmi’l-mennân*. y.y.: Müessesetu’r-Risale, 2000.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu’l-kağîr*. Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. y.y.: Muesesetu’r-Risale, 2000.
- Yavuz, Ömer Faruk. “Kur’an Perspektifinde Dünya- Ahiret Bütünlüğü”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (Nisan 2006), 159-198. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4510/62092>
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd ez-. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kutabi’l-Arabi, 3. Basım, 1987.



دور المحسنات المعنوية في نظم الكلام وبيانه - سورة إبراهيم نموذجاً

KELAMIN NAZMA DÖKÜLMESİ VE AÇIKLANMASINDA MUHASSİNÂT-I MA'NEVİYYE SANATLARIN
ROLÜ: İBRAHİM SURESİ ÖRNEĞİ

THE ROLE OF AL-MUHASSINAT AL-MA'NAWIYYA IN THE VERSIFICATION AND ELUCIDATION OF
THE STATEMENT; IN THE EXAMPLE OF THE QUR'ANIC CHAPTER OF İBRAHİM

SALİH DERŞEVİ
DR. ÖĞR. ÜYESİ
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
salihdersevi@karabuk.edu.tr



ملخص:

سعى المتأخرون من علماء البلاغة إلى تصنيف القواعد البلاغية فجعلوها في قسمين: أطلقوا على الأول المعاني، وعلى الثاني البيان، ثم ظهر لهم صنف آخر من الأساليب مختلف عما سبق سموه (البديع)، وعرفوه بالعلم الذي يعني بتزيين الكلام بعد مراعاة قواعد علمي المعاني والبيان. الأمر الذي شكل عند بعض الباحثين انطباعاً بأن ما ورد في علم البديع من فنون وأساليب تسمى بالمحسنات إنما هي أصباغ وزينة يُكسى بها الكلام ولا شأن لها بنظمه ومعناه، فأراد الباحث أن يحقق في هذه المسألة ويبحث عن مدى صوابها ولا سيما أن البيان الإلهي قد اشتمل على عدد كبير من هذه المحسنات البديعية. ولا تخفى أهمية البحث في هذه القضية والتحقيق فيها، ذلك أن عبارات علماء البلاغة بحق هذا المحسنات قد شكلت عند البعض قناعة بأن وجودها في الكلام كعدمها طالما أن أثرها ينحصر في التزيين والتجويد لا غير. فهل حقاً انحصرت أثرها في الجمال العرضي أم كان لها دخل في جوهر الكلام وبنائه؟ كيف وظف البيان الإلهي هذه الفنون في تجلية المعنى القرآني وبيان أسرارها؟ للإجابة عن هذين السؤالين اتخذ الباحث من سورة إبراهيم موضوعاً لدراسته، تعقب ما ورد فيها من ألوان البديع المسماة بالمحسنات المعنوية فأختار نماذج وأمثلة، ثم راح يبحث عن طريقة تعاطي البيان الإلهي معها، وكيفية استخدامها، ودورها في نظم الكلام، وأثرها في التعبير عن المعنى القرآني وأسراره، فضلاً عن السمات الجمالية التي أضفتها عليه. وظهر للباحث أن المحسنات البديعية التي وردت في السورة قد اتسمت بالإتقان البالغ منتهاها، والعفوية البعيدة عن التكلف والتصنع، وأنها اشتركت مع فنون علمي المعاني والبيان في أداء المعنى وتجليته بالصورة التي تناسب المخاطب وتروق له، فلم يكن الغرض منها مجرد زخرفة الكلام أو تحسينه، وإنما بناء المعنى في صورة جميلة. كما ظهر له تنوع في الأغراض التي أدتها؛ كالإيجاز، والإحاطة بالمعنى على سبيل الشمول، وتقوية المعنى، إضافة دورها في تماسك الكلام وترابط أجزائه.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، البلاغة، البديع، سورة إبراهيم، المعنى، النظم.

Öz:

Dilbilimciler, "Bedi'iyi", "Meâni" ve "Beyân" bilimlerinin kurallarına uyulduktan sonra sözün süslenmesiyle ilgilenen bir bilim olarak tanımlamışlardır. Bu durum, bazı araştırmacıların bedi'î biliminde yer alan sanatların ve üslupların, sözün sadece süslenmesi için kullanılan ve düzeni ve anlamıyla ilgisi olmayan zinetler olduğu şeklinde bir izlenim edinmesine neden olmuştur. Araştırmacı, bu konuyu araştırmaya ve özellikle de ilahi beyanın çok sayıda bedi'î sanat içerdiği göz önüne alındığında, bu fikrin ne kadar doğru olduğunu araştırmaya karar vermiştir. Bu sanatların etkisi sadece yüzeysel güzellikle mi sınırlıdır, yoksa sözün özüne ve inşasına mı katkıda bulunurlar? Kur'an-ı Kerim bu sanatları Kuran'ın anlamını ve sırlarını ortaya çıkarmak için nasıl kullanmıştır? Bu iki soruyu cevaplamak için araştırmacı İbrahim Suresi'ni çalışma konusu olarak seçmiştir. Surede geçen "Muhassinât-ı Ma'nevîyye" olarak adlandırılan bedi'î sanat türlerini belirlemiş, örnekler seçmiş ve ardından ilahi beyanın bu sanatları nasıl kullandığını, sözün nazmında oynadığı rolü ve Kuran'ın anlamını ve sırlarını ifade etmede oynadığı rolü araştırmıştır. Buna ek olarak, bu sanatların sureye kattığı estetik özelliklere de dikkat çekmiştir. Araştırmacı, surede yer alan bedi'î sanatların son derece mükemmel ve yapmacılıktan uzak bir şekilde doğal olduğunu keşfetmiştir. Anlamın aktarılmasında ve muhabata uygun ve hoş bir şekilde ortaya çıkarılmasında "Meâni" ve "Beyân" bilimlerinin sanatlarıyla birlikte rol oynadıkları görülmüştür. Bu sanatların amacı sadece sözü süslemek veya güzelleştirmek değil, anlamı güzel bir şekilde inşa etmektir. Ayrıca, özetleme, anlamın kapsamlı bir şekilde ele alınması ve anlamın güçlendirilmesi gibi çeşitli amaçlar için de kullanıldıkları görülmüştür. Bu sanatların sözün tutarlılığında ve parçalarının birbirine bağlanmasında da rol oynadığı ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Belagat, Bedi', Muhassinât-ı Ma'nevîyye, İbrahim Suresi.

Abstract:

Rhetoricians divided the rules of rhetoric into two categories: they called the first one "Ma'ani", and the second one "Bayan". Then, another type of style appeared that was different from the previous ones, which they called "Badi'". They defined it as the science that deals with the decoration of speech after observing the rules of Ma'ani and Bayan. This gave some researchers the impression that the arts and styles mentioned in Badi' are just ornaments that are used to dress up speech and have nothing to do with its organization or meaning. The researcher wanted to investigate this issue and find out how accurate it is, especially since the Quran included a large number of these Badi' figures of speech. Are their effects limited to superficial beauty, or do they have a role in the essence and structure of speech? How did the Quran employ these arts to convey the Quranic meaning and reveal its secrets? The researcher chose Surat Ibrahim as the subject of his study. He traced the types of Badi' called "moral figures of speech" that are mentioned in it, and then chose examples to search for the way the Quran uses them, their role in organizing speech, and their effect on expressing the Quranic meaning and its secrets, as well as the aesthetic features they add to it. The researcher found that the Badi' figures of speech mentioned in the surah were characterized by great perfection and spontaneity far from artificiality. He also found that they shared with the arts of Ma'ani and Bayan in conveying the meaning and clarifying it in a way that suits the audience and appeals to them. Their purpose was not merely to beautify speech, but to build the meaning in a beautiful way.

Keywords: The Arabic Language, Rhetoric, Badi', Meaning, Al Muhassinat al-Ma'nawiyah.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	31.07.2024	18.10.2024	31.12.2024	0000-0002-1774-2460
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1525424		

ATIF/CITE AS

Derşevi, Salih. "Kelamin Nazma Dökülmesi ve Açıklanmasında Muhassinât-ı Ma'nevîyye Sanatların Rolü: İbrahim Suresi Örneği / The Role of al-Muhassinat al-Ma'nawiyya in the Versification And Elucidation of the Statement; in the Example of the Qur'anic Chapter of Ibrahim" . *ilahiyat* 13 (Aralık/December 2024): 91-110.



مدخل

وقع علماء البيان أثناء تصنيفهم لعلوم البلاغة على منثورات جمالية متفرقة لا تندرج تحت علم المعاني ولا علم البيان، تضفي على الكلام حسناً وتكسوه جمالاً وروعة شأنها في ذلك شأن ما تزين به النساء من قرط وخلخال وسوار وأصباغ وألون وغيرها، فجمعوها تحت مسمى واحد أطلقوا عليه (البديع). وأحس أهل البلاغة أن المحسنات والجماليات هنا عرضية بخلاف التي في علمي المعاني والبيان فهي ذاتية، ما يعني أن تأتي في الأهمية بعد علمي المعاني والبيان، الأول يعني بإيراد الكلام مطابقاً لمقتضى الحال، والثاني يورده بطرق متعددة ويصوغه في صور متنوعة تزيد المعنى وضوحاً وبيانا، وتأتي المحسنات البديعية لتكمله بما يمتع قلب السامع ويلقي في نفسه البهجة، نظير ما تفعله الزينة بالنظر إليها.

وقد اشترطوا لهذه الزينة كي تؤدي دورها في تحسين الكلام أن تتقيد بشروط أهمها: الإلتقان البالغ، والطبيعية، والتلقائية، وإخفاء قصد التجميل والتزين بما حتى تبدو عفوية بعيدة عن التكلف وتلقائية لا يشوبها التصنع.

ورغم ما تضمنه هذا التوصيف للمحسنات البديعية من إطراء ومدح، وثناء على دورها في تحبير الكلام وتزيينه فإنه لا يعطيها حقها، بل يحيف عليها حين يخرجها من مقومات البلاغة والفصاحة، ويحصر أثرها في الجمال العرضي الذي لا يدخل في جوهر الكلام ولا يسهم في تشكيل بنيانه كما هو الشأن في علمي المعاني والبيان. ولما كان القرآن الكريم كلاماً عربياً يوظف الأساليب العربية في أداء المعنى الإلهي الموحى به للبشر، كان من الطبيعي أن يشتمل على كثير من هذه المحسنات في بيانه الذي تربع على عرش البلاغة العربية، متفوقاً على سائر كلام البشر، فهل انحصر دور ما ورد فيه من محسنات بديعية على التحسين والتزين فكان أثرها ثانوياً لا يتجاوز أثر الأصباغ، تطلى بها الأشياء بعد اكتمال بنائها وأركانها لتضفي عليها أبهة وجمالاً؟ أم أنها تعاونت مع قواعد علمي المعاني والبديع في التعبير عن المعنى القرآني فكان دورها في بناء المعنى جوهرياً؟ هل كان للمعنى القرآني أن يكتمل ويبدو على ما هو عليه من البيان والعلو والشرف دون ورود هذه المحسنات؟

يجيب الباحث عن هذه الأسئلة من خلال دراسة تطبيقية يجريها على سورة إبراهيم، من خلال تتبع بعض المواضع التي اشتملت فيها السورة على محسنات بديعية معنوية، ثم النظر في الدور الذي لعبته في بناء المعنى وتجليته متبعاً المنهج الوصفي التحليلي، ومستفيداً مما ذكره المفسرون والبلاغيون.

١. معنى البديع

البديع لغة: لفظ يطلق على إحداث الشيء واختراعه، وكذا على الشيء الجديد أو الناشئ، يقول الزمخشري: "أبدع الشيء وابتدعه: اخترعه.. وسقاء بديع: جديد"^(١). وجاء في لسان العرب: بدع الشيء يبدعه بدعاً وابتدعه:

(١) محمود بن عمرو الزمخشري، أساس البلاغة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٥٠/١.



أنشأه وبدأه.. والبديع الشيء الذي يكون أولاً^(٢) ومنه (البديع) الوارد في الذكر الحكيم: (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)^(٣) أي منشئهما على غير مثال سابق، فالمعنى اللغوي للكلمة يدور حول إيجاد الشيء واختراعه على غير مثال.

وأما اصطلاحاً فقد عرفه الخطيب القزويني بأنه: "علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة"^(٤)، فهو العلم الذي تعرف به الوجوه والمزايا التي تزيد الكلام حسناً وطلاوة، وتكسوه بهاءً ورونقاً، بعد مطابقتها لمقتضى الحال مع وضوح دلالته على المراد لفظاً ومعنى^(٥).

ومقارنة المعنى اللغوي للكلمة بما اصطلاح عليه لا نجد بينهما تناسباً أو قرابة إلا ربما من حيث معنى الولادة والظهور، لأن هذا اللفظ أطلق على لون من البلاغة وتفنن في القول وتزيين له ظهر في أشعار الشعراء المولدين من أمثال مسلم بن الوليد، وبشار وأبي تمام، استحدثوه واعتنوا بإبرازه في أشعارهم فكان بدعاً من القول وفناً جديداً مبتكراً.

ولمعرفة موقع هذا العلم من خريطة فنون البلاغة والوقوف على نسبه إلى علمي المعاني والبيان حسب ما تفيدته كتب البلاغة، نعود فنقول: إن علمي المعاني والبيان يبحثان في صميم المعنى المراد، فعلم المعاني يدرس تكييف المعنى ليكون مطابقاً لمقتضى حال المخاطب والموقف الذي يجري له الكلام، بحيث يظفر المعنى بأقصى درجات الموافقة والمطابقة لذلك، ويسعى علم البيان إلى تقديم ذلك المعنى للمتلقى بصور مختلفة ومتفاوتة من حيث وضوح الدلالة، وأما علم البديع - حسب النظرة التقليدية - فيوجه عنايته إلى اللفظ أو المعنى من حيث تزيينه وتجميله وبهرجته على نحو يهيج الحس الجمالي عند الإنسان فيثير به النفس المرهفة لتبتهج والعقل لينتعش من خلال إبراز جماليات الأداء أو الصياغة، ووجوه تحسين الكلام.

١. أنواع المحسنات البديعية

درج علماء البلاغة على تقسيم المحسنات التي يزين بها الكلام على نوعين^(٦):

- المحسنات المعنوية: وهي التي يكون التجميل فيها عائداً إلى المعنى أولاً ذاتاً، ويتبعه تحسين اللفظ ثانياً عرضاً.

(٢) محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، مادة (بدع)

(٣) سورة البقرة: الآية ١١٧

(٤) الخطيب القزويني، تلخيص المفتاح (ضمن شروح التلخيص)، ٢٨٢/٤

(٥) ينظر: أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع (بيروت: المكتبة العصرية)، ٢٩٨

(٦) ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المغربي، ومواهب الفتاح شرح تلخيص المفتاح، والتفتازاني، مختصر المعاني

(ضمن شروح التلخيص)، ٢٨٥/٤



- الحسنات اللفظية: وهي التي يكون وجه الحسن والجمال راجعاً فيها إلى اللفظ أولاً بالذات، ويتبعه تحسين المعنى ثانياً عرضاً.

يتفاوت عدد الحسنات البديعية عند المهتمين بتتبعها فثمة من اقتصر على سبعة عشر محسناً وهناك من تجاوز بها المئة، ولما كان تناول جميعها بنوعيتها يفوق ما تستوعبه دراسة مختصرة كهذه، اقتصر الباحث على المعنوية منها فقط.

الحسنات المعنوية

فيما يلي عرض لأهم الحسنات المعنوية التي وردت في سورة إبراهيم موضوع الدراسة، نبدأه بالتعريف بالحسن ثم نورد شاهداً أو شواهد من السورة من أجل بيان دوره في جلاء المعنى وسلامة النظم والتركيب.

1. 2 . الطباق

ويطلق على هذا اللون من البديع أسماء أخرى هي التطبيق، والمطابقة، والتضاد.

وهو مأخوذ لغة من قولهم: طابق البعير، إذا وضع رجله موضع يده، قال الخليل بن أحمد: طابقت بين الشيتين، إذا جمعت بينهما على حد واحد^(٧). ومنه استلهم معناه الاصطلاحي وهو: "الجمع بين المتضادين أي معنيين متقابلين في الجملة"^(٨)، لأن في وضع اليد محل الرجل جمع بين مختلفين متقابلين في موطن واحد كما هو الشأن في الجمع بين الشيء وضده.

والجمع بين المعنيين المتضادين قد يكون على سبيل الحقيقة أو المجاز، وشرط التوافق التقابل بين المعنيين فقط، ولا يضر اختلاف نوع اللفظين الحاملين للمعنى كأن يكون أحدهما فعلاً والآخر اسماً^(٩).

1. 2 . 1 . طباق الإيجاب^(١٠)

وهو الجمع بين لفظين تضاد معنيهما وكل منها مثبت، أي إن الكلمات تكون متضادة من حيث الوضع اللغوي لا بسبب الإيجاب والسلب. وهو يكون بين الاسمية والفعلية والحرفية^(١١). ومن أمثلته في السورة الكريمة ما يلي:

(٧) أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ٨٤٤.

(٨) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ضمن شروح التلخيص): ٢٨٦/٤، وينظر: مجدي وهبة المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٤م)، ١٣٠.

(٩) ينظر: عبد الرحمن حبنكة، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م)، ٣٨٠/٢.

(١٠) ينظر: عبد العظيم بن الواحد بن أبي الأصعب، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن (الجمهورية العربية المتحدة: لجنة إحياء التراث الإسلامي)، ١١٢.

(١١) ينظر: مصطفى السيد جبر، دراسات في علم البديع (درج للطباعة: ٢٠٠٧م)، ٢٠.



قوله تعالى: (فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)^(١٢) الطباق واقع بين لفظي (يضل) و(يهدي) فهما متضادان في المعنى، وقد جاء المعنيان بصيغة الفعل المنبث، قال الزمخشري: "فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء كقوله: فمنكم كافر ومنكم مؤمن، لأن الله لا يضل إلا من يعلم أنه لن يؤمن"^(١٣) أي إن الله تعالى يضل من علم منه اختيار الضلالة، أو أن فعل المشيئة عائد على الإنسان فيكون المعنى أن الله يضل من يشاء الضلالة ويختارها من الناس^(١٤). ويبدو أثر الطباق في المعنى بما يصوره هذان المعنيان المتضادان من التفاوت في الخطوة بين من شملته عناية الباري وألطافه فنال الهداية وأفلح، ومن سار في طريق الكفر وعكف على الموبقات فخلق الله تعالى فيه الضلال لوجود أسبابه المؤدية. وتقديم الإضلال على الهداية إما لأن الإضلال بقاء على ما كان والهداية إنشاء ما لم يكن، أو للمبالغة في نفي تأثير تذكير الرسل وتبيينهم بالتأكيد على أن الأمر رهن مشيئة الله تعالى، وذلك بإيهام أن ترتب الضلالة على التذكير والتبيين أسرع من ترتب الاهتداء^(١٥).

وكذلك الطباق بين فعلي (نخفي) و(نعلم) في قوله تعالى: (رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ)^(١٦) فإن بينهما تضاداً في المعنى إذ الإخفاء هو عكس الإعلان، وهو من طباق الإيجاب كون الفعل (نخفي) هو ضد للفعل (نعلم) في الوضع اللغوي لا باعتبار النفي والإثبات.

والعبارة حكاية عن قول سيدنا إبراهيم عليه السلام مناجياً ربه أن يلطف بذريته التي تركها خلفه في الواد غير ذي الزرع، والمراد ب (ما نخفي وما نعلم) ما نكتمه وما نظهره، لأن الظاهر والمضمر بالنسبة إلى علم الله تعالى سيان لا تفاوت فيهما. وقد تعددت الأقوال في مراد الخليل من ذلك فقيل^(١٧): إنه قصد بالإخفاء حبه لإسماعيل وأمه، وبالإعلان ما يظهره لسارة من الجفاء لها، وقيل: ما نخفي من الوجد لما وقع بيننا من الفراق، وما نعلم من البكاء والدعاء، وقيل: ما نخفي من الحزن على الفراق، وما نعلم من قولنا لهاجر عند الوداع نكلكم إلى الله. وفائدة التعبير بهذا المحسن البديعي مع تقديم الإخفاء هي الدلالة على أنهما مستويان في علم الله عز وجل، فليس الظاهر بأقرب إليه من الباطن، بل ربما الغرض إفادة أسبقية تعلق علم الله تعالى بالسر على تعلقه بالعلن^(١٨)، وبيان ذلك أن مرتبة

(١٢) سورة إبراهيم: الآية ٤

(١٣) الزمخشري، الكشاف، ٥٣٩/٢

(١٤) ينظر: دروزة محمد عزت، التفسير الحديث (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣هـ)، ٤٦٢

(١٥) ينظر: أبو السعود العمادي محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي،

١٤٣١هـ)، ٣٢/٥

(١٦) سورة إبراهيم: الآية ٣٨

(١٧) ينظر: أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم (لبنان: دار الكتب العلمية)، ٢٤٦/٢، علي بن

محمد بن عمر الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ)، ٤٣/٣، نظام الدين الحسن بن محمد

بن النيسابوري، غرائب القرآن ووعائب الفرقان (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ)، ٢٠٠/٤

(١٨) ينظر: شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٤١٥هـ)، ٢٢٧/٧



السر والخفاء متقدمة على مرتبة العلو وسابقة عليها في الوجود، فما من أمر يعلنه الإنسان إلا ويمر بمرحلة السر قبل الإعلان، فإحاطة علم الله تعالى بحالته في الخفاء أقدم من تعلقه بحالته الثانية. هذا بالإضافة إلى غرض الشمول والعموم الذي حققه الطبايق هنا إذ جعل علم الله تعالى شاملاً لكل شيء في الوجود لكونه متعلقاً بالمخفي والمعلن، بالظاهر والباطن، والموجودات لا تخرج عن أحد هذين الوصفين.

ومن أمثلة الطبايق الموجب كذلك في السورة ما ورد في قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا) (١٩) فإن هناك مقابلة خفية بين لفظي (لنخرجنكم) و(لنعودن) أو ما يعرف في اصطلاح أهل البلاغة بالطبايق الخفي وهو "أن تكون الضدية في الصورة متوهمة، أي خفية لتعلق أحد الركنين بما يقابل الآخر تعلق السببية أو اللزوم" (٢٠) فالإخراج وإن كان عكسه الإدخال لفظاً فإنه يقابل العودة هنا لكون العودة سبباً للدخول في معتقد القوم، فهم قد خيروا الرسل وأتباعهم من المؤمنين بين الخروج من ديارهم، واعتناق معتقداتهم الباطلة، فاستخدموا لفظ (العودة) للتعبير عما يستلزمه من الدخول في دينهم، فيكون المعنى مقابلاً للوعيد المهديد به وهو (الإخراج)، وفي ذلك إخطار لهم بأن لا معبود في هذه الأرض سوى أصنامهم، وأن العودة - والمراد بها البقاء - تعني الرجوع عن دينهم الحق إلى ما كان يعبد هؤلاء القوم، فلا معتقد يعتنق إلا دينهم الباطل، وهم بالخيار إما الخروج من الديار أو الدخول معهم في عبادة الأصنام. فكان لفظ العودة مقابلاً للإخراج من حيث هو سبب للإدخال.

ومما جاء فيه الطبايق خفياً أيضاً قوله تعالى: (وَيَرْزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ) (٢١) فإن هناك تقابلاً وتضاداً في المعنى بين (الضعفاء) و (الذين استكبروا) وإن كان عكس لفظ الضعفاء هو الأقوياء، فإن الاستكبار ناجم عن القوة ومسبب عنه، فلولا صولة هؤلاء الزعماء وسلطانهم لما رأيتهم يتكبرون في الأرض ولما خضع لهم أشياعهم وأتباعهم، وبذلك يكون بين المعنيين طباق وتضاد. ولا يخفى الدور الذي لعبه الطبايق هنا فهو لم يستخدم تحبيراً للكلام وتجيلاً له بقدر ما استدعاه المعنى لتجليته وإظهاره بعبارة موجزة أغنت عن ذكر كل ما كان عليه أولئك الرؤساء من القوة والسلطة والجبروت، من خلال ما أوحى به لفظ (الضعفاء) من قوة المقابل وتسلطه. وكذلك ما كان عليه أتباعهم من المهانة والذل والخنوع، وهو المعنى الذي أشار إليه الطبايق المقابل له (الذين استكبروا). فهل من أسلوب آخر يمكنه التعبير عن هذا كل هذا المعنى بذاك الإيجاز والوضوح.

(١٩) سورة إبراهيم: الآية ١٣

(٢٠) عبد الفتاح لاشين، البديع في ضوء أساليب القرآن (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩م)، ٣١، وينظر: علي بن أحمد بن محمد معصوم الحسيني الحسيني، أنوار الربيع في أنواع البديع، ٩١، علان، البديع في القرآن أنواعه ووظائفه، ٢٢٦

(٢١) سورة إبراهيم: الآية ٢١



وقد تضمنت الآية كذلك طباقاً موجباً بين فعلي (صبرنا) و (جزعنا) فالصبر ضد للجزع الذي يعني ما يصيب الإنسان من الاضطراب والقلق وضيق الصدر وعدم الاحتمال والصبر، وجاءت الهمزة مع أم للتأكيد على التسوية بين المتطابقين من حيث عدم الجدوى في التخلص والإنجاء.

وفي الجمع بين المعنى وضده هنا دلالة على تمكن شعور اليأس والقنوط من نفوسهم فلا صبر ينفع ولا جزع يفيد، وهم بعبارتهم هذه يعلنون لأتباعهم العجز التام، ومن المعلوم أن اعتراف الرؤساء والسادة والمتبوعين بمثل هذا العجز والخزي والنكال يوجب لهم من الذلة والمهانة ما يجعله لوناً آخر من العذاب يضاف إلى عذابهم.

وثمة أمثلة أخرى لطباق الإيجاب في السورة لا يتسع المقام لشرحها، لكل غرضه البلاغي الذي يسهم بناء المعنى وتكامله. إضافة إلى ما تضيفه على الكلام من الحسن والطلاوة والبهاء الذي يملأ جو العبارة ناهيك عن الدور الذي يؤديه في إثارة الذهن وتبجيجه من أجل استيعاب الكلام بشكل أسرع وأعمق، إذ يلم شتات المتنافرات في موضع واحد، فيحث الذهن على تصور الشيء وإدراكه بذكر ضده، فيحصل للنفس نوع من الأناقة والبهجة، "ويبدو أن المتباعدات في المعنى أقدر من غيرها على تنشيط الفعالية الإدراكية"^(٢٢)

1. 2. 2 . طباق السلب

عرفه القزويني في الإيضاح بأنه: "الجمع بين فعلي مصدر واحد مثبت ومنفي، أو أمر ونهي"^(٢٣) أي أن ترد في العبارة كلمتان إحداهما مثبتة والأخرى منفيه، ويدخل فيه مقابلة الأمر للنهي^(٢٤). كما في التطابق الحاصل بين فعلي المصدر (علم) في قوله تعالى: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)^(٢٥) فإن قوله: (يعلمون) مقابل لقوله: (لا يعلمون) من حيث إن الأول مثبت والآخر منفي.

ولم تكن شواهد هذا النوع من الطباق في السورة الكريمة بوفرقتها من النوع الأول، فلم تقف الدراسة من أمثلته إلا على ثلاثة فقط هي:

في قوله تعالى حكاية عن قول إبليس لأتباعه: (فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِي)^(٢٦) حيث اختلف فيه فعل اللوم إيجاباً وسلباً، أمراً ونهياً، فتحقق التقابل بين فعلي (فلا تلوموني) و (لوموا أنفسكم)، ويظهر الغرض البلاغي من الطباق هنا في تقوية المعنى وترسيخه، فالشيطان يؤكد من خلال اللفظين المتضادين نفي اللوم الموجه إليه من أشياعه، محاولاً إبعاد التهمة عنه نهائياً باستخدام ذات الفعل مرتين؛ الأولى بإيراده نهياً (فلا

(٢٢) عيسى علي العاكوب، *المفصل في علوم البلاغة العربية* (حلب: منشورات جامعة حلب، ٢٠٠٠م)، ٥٦١

(٢٣) محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة* (بيروت: دار الجيل)، ٢٩٠/٤

(٢٤) ينظر: ابن أبي الأصبغ، *تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر*، ١١٤، وعبد الفتاح لاشين، *البديع في ضوء القرآن الكريم*، ٢٨

(٢٥) سورة الزمر: الآية ٩

(٢٦) سورة إبراهيم: الآية ٢٢



تلوموني) وفي الثانية أمراً موجهاً للأتباع (ولوموا أنفسكم) والمعنى: "فلا تلوموني بوسوستي، فإن من صرح بالعداوة لا يلام بأمثال ذلك، ولوموا أنفسكم حيث أطمعتموني إذ دعوتكم ولم تطيعوا ربكم لما دعاكم" (٢٧)، وفي هذا الأسلوب تأكيد للمعنى وتعزيز لا يتحصل إذا اقتصرنا على ذكر أحد طرفي الطباق.

ونجد المثال الثاني للطباق السليبي في المقابلة الواقعة بين (ويأتيه الموت) وقوله: (وما هو بميت) في قوله تعالى يصف حال الكافر وهو يقاسي العذاب يوم القيامة: (وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمَنْ وَرَّأَيْهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ) (٢٨) فالعبارتان المتضادتان تحملان معنى: (يموت) و (لا يموت) في تصوير مشهد لا تجد عبارة أكثر دلالة وأوضح بياناً وأدق تعبيراً من المعنى الذي يؤديه اجتماع هذين المعنيين المتطابقين، فالكافر يقترب من الموت حتى كأن الموت يأتيه بمخالب أسبابه بما يلاقيه من التعذيب فلا يبقى عضو من أعضائه إلا وُكِّلَ به نوع من العذاب، "لو مات سبعين مرة لكان أهون عليه من نوع منها في فرد لحظة" (٢٩).. لكن إرادة الله تعالى تمنع عنه الموت فلا يموت، ليستمر في تذوق العذاب المحيط به من كل جانب كما ورد صريحاً في موضع آخر في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ)، (٣٠) فهل كان في وسع العبارة أن تتفتق عن القدر من قوة المعاني وزخم الصور والإيحاءات البيانية والمعاني الثانية لولا طباق السلب؟

1. 3 . المقابلة

وقد جعلها بعض أهل العلم نوعاً من البديع مستقلاً عن الطباق قائماً بنفسه، بينما عدها آخرون قسماً مندرجاً تحت الطباق، إذ لا فرق بينها وبين الطباق إلا من حيث عدد المعاني المتضادة (٣١)، ففي حين نرى في الطباق معنيين اثنين متقابلين نحو قوله تعالى: (وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ) (٣٢) نجد هذه المعاني المتقابلة تتكاثر في المقابلة لتصل إلى خمسة أو ستة أزواج أحياناً.

قال ابن رشيق: "فإذا جاوز الطباق ضدين كان مقابلة" (٣٣) وكلما كثر عدد الألفاظ المتقابلة كانت أبلغ (٣٤).

(٢٧) عبد الله بن عمر البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ هـ)، ١٩٧/٣، محمد بن حسن بن علي صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن (صيدا: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٩٩٢ م)، ١٠٥/٧، الألويسي، روح المعاني: ١٩٧/٧

(٢٨) سورة إبراهيم: الآية ١٧

(٢٩) محمد بن فرح القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤ هـ)، ٣٥٢/٩

(٣٠) سورة النساء: الآية ٥٦

(٣١) ينظر: ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، ١٧٩، والسكاكي، مفتاح العلوم، ٤٢٤، والسبكي، عروس الأفراح، ٢٣١/٢

(٣٢) سورة الكهف: الآية ١٨

(٣٣) عبد الحميد أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه (بيروت: دار الجيل، ١٩٨١ م)، ١٥/٢

(٣٤) ينظر: خزنة الأدب وغاية الأرب (بيروت: دار البحار، ٢٠٠٤ م)، ١٣١/١، وابن معصوم، أنوار الربيع في أنواع البديع، ٥٨



وقد ورد تعريفها عند الخطيب القزويني: " بأن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معانٍ متوافقة، ثم بما يقابلها أو يقابلها على الترتيب "(٣٥)

ولا يعدم المتأمل أمثلة بديعة للمقابلة في سورة إبراهيم منها ما وقفت عليه الدراسة ونعرضها بشيء من التفصيل فيما يأتي:

قوله تعالى: (إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) (٣٦) وهو حكاية عن قول سيدنا موسى لبي إسرائيل، عطفاً على قوله في الآية السابقة عليها: (نعمة الله) أي اذكروا نعمة الله عليكم بالإنجاء مما عدد من أنواع الحن والمصائب، واذكروا حين تأذن ربكم. وقد قابل بين (شكرتم) و(كفرتم) من جهة، وبين قوله: (لأزيدنكم) و (إن عذابي لشديد)، وهي جلية بين الشكر والكفر إذا عرفنا أن المراد بالكفر هنا إنكار النعمة وجودها "لأن الكفر المذكور في مقابلة الشكر ليس إلا الكفران، والسبب فيه أن كفران النعمة لا يحصل إلا عند الجهل بكون تلك النعمة نعمة من الله، والجاهل بما جاهل بالله "(٣٧)، وأما المقابلة الثانية فهي خفية في اللفظ متوارية خلف المعنى؛ لأن ضد الزيادة في الواقع هو النقصان، ومعنى (لأزيدنكم) أزيدكم نعمة إلى نعمة تفضلاً مني لقاء شكركم، أو لأزيدنكم من طاعتي أو من ثوابي، ولكن جاء المعنى المقابل له في قالب الوعيد والتهديد الذي تضمن معنى الإنقاص، وهل من مسه عذاب الله إلا في خسران ونقصان بعيد؟

ويبدو لي الداعي البلاغي في التحول من المقابل اللفظي إلى معناه في أمرين: الأول أن الخطاب من أكرم الأكرمين، وعادة الكرام التصريح بالوعد والترفع عن التهديد المباشر بالتعريض عنه، والثاني: أن إفادة الوعيد بضرب من التعريض أوقع في النفس. أضف إلى ذلك أن ذكر لفظ (العذاب) أقوى في الدلالة على التهديد من لفظ (الإنقاص) العام الذي لا يناسب سياق الآية، وأضعف من أن يكون جزءاً لجرم يعبر عنه بلفظ (كفرتم).

ومن أمثلة المقابلة في السورة كذلك ما ورد في المثل الذي ضربه الله تعالى للكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة حين قال أولاً: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ) (٣٨) فذكر الكلمة الطيبة والشجرة الطيبة وثبات الأصل وتجذره في الأرض، وهي معانٍ متوافقة متناسبة تمثل مجموعها الخير والعطاء والبركة ورسوخ الحق، ثم جاء البيان الإلهي بما يقابل هذا المعاني على الترتيب فقال: (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ) (٣٩) فذكر الكلمة الخبيثة والشجرة الخبيثة وسطحية جذورها وسهولة

(٣٥) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ضمن شروح التلخيص): ٢٩٧/٤

(٣٦) سورة إبراهيم: الآية ٧

(٣٧) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٦٧/١٩

(٣٨) سورة إبراهيم: الآية ٢٤

(٣٩) سورة إبراهيم: الآية ٢٦



اقتلاعها، وهي معان كذلك متوافقة يجمعها الدلالة على الشر والضلال والفساد الممحوق المبتور الذي لا يسنده دليل. فتحققت المقابلة بين ثلاث معان ومقابلاتها.

والنظم الحكيم بهذا الأسلوب البديع وما حمله من محسن معنوي يبرز للمتلقي الفرق بين الكلمة الطيبة التي قصد بها كلمة الحق أو الشهادة وبين الكلمة الخبيثة المراد بها الكفر والضلال من خلال رسم صورتين متقابلتين ومتضادتين في الذهن تجلو كل واحدة منها الأخرى وتوضحها وتظهر معالمها، إذ بضدها تتميز الأشياء، والمعاني يستدعي بعضها بعضاً، بل ربما كان الضد أقرب خطوراً بالبال عند ذكر ضده من ذكر مثيله، وقد قيل: الضدُّ يُظهِرُ حَسَنَهُ الضدُّ، وقد وُفِّرَ ورود المعاني الثلاثة الأولى تبعاً جهداً كبيراً على الذهن، وجعله يتأهب لتلقي مقابلاتها ويتهيأ لإدراكها وتصورها ملتذاً ومبتهجاً بالنتائج السريعة التي يستخرجها من الشريط المعروض أمامه. فتشبيه الكلمة الطيبة بالشجرة، والدخول في تفاصيل صفاتها على النحو الذي رأينا يحتم على الذهن انتظار مقابلاتها (الكلمة الخبيثة)، والانشغال بالبحث عن صفاتها، وتوقع مثالها، وكل ذلك بالاستناد على ما تم تقديمه من معان في ركن المقابلة الأول. فليست المقابلة بالضرورة ترفاً لفظياً وزينة فحسب؛ بل عنصر فعال في أداء المعنى وتحقيق الغرض المقصود من الكلام.

1.4. مراعاة النظير

يعرف هذا البديع بأنه: الجمع في العبارة الواحدة بين المعاني التي بينها ائتلاف وتوافق وتناسب، لا على سبيل التضاد والتناقض^(٤٠)، ليخرج بهذا القيد الطباق، ويكون هذا التناسب بين معنيين فأكثر، فإن ناسب أول الكلام آخره سمي "تشابه الأطراف"^(٤١). كالتناسب الواقع بين الظل والشجر، والقوس والوتر، والليل والسمر، والوعل والجبل، والظمأ والسراب، والعلم والكتاب وغير ذلك ..

ومن أمثلته في السورة قوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ (٣٢) وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ)^(٤٢) حيث جمع البيان الإلهي بين (السماء والماء والثمار والرزق) وهي معاني متألفة متوافقة تنتمي إلى بيئة واحدة، فالماء ينزل من السماء ويكون سبباً لخروج الثمار التي جعلها البارئ رزقاً للعباد، وكذلك الجمع بين (الفلك و البحر والأنهار) فإن علته ظاهرة، ومنه مجاورة الشمس للقمر، فإن توخي المناسبة في الجمع بين المعاني أمر محبب للنفس؛ لأنه يبقى الذهن في منطقة واحدة من مناطق المفردات، ويكفيه مشقة التنقل بين الألفاظ المتباعدة المتنافرة.

(٤٠) وعرفه الخطيب القزويني بأنه "جمع أمر وما يناسبه لا بالتضاد" ينظر: ابن حجة الحموي، خزائن الأدب، ٢٩٣/١

(٤١) عبد الرحمن بن حبنكة، البلاغة العربية، ٣٨٢/٢

(٤٢) سورة إبراهيم: الآيتان ٣٢، ٣٣



ومن مراعاة النظر في السورة ما جاء في قوله تعالى: (رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ) (٤٣) إذ نلاحظ التناسب بين الفعل (أسكنت) و (بيتك المحرم)، فالبيت مكان للسكنى، ورغم أنهم لن يسكنوا في البيت فإن الخليل يومئ بذلك إلى أنه قد أدخلهم في أمان هذا البيت كما لو كانوا من ساكنيه، وجعلهم في ذمة صاحبه وجواره ملتجئاً إليه في حفظهم ورعايتهم.

وكذلك نلمس مواخاة بين لفظي (ذريتي) و(أفئدة) فإن الثاني يتعلق بالأول فطرياً، لذا كان في اختيار الخليل للفظ (أفئدة) تلميحاً إلى مدى الحب الذي يحمله في قلبه لمن تركهم في الوادي القفر، وخوفه وقلقه عليهم، وتعبيراً عن احتياجهم إلى أفئدة تتقد عليهم حناناً وعطفاً فتنب عنه في غيابه.

وأما "تشابه الأطراف" الذي جعله البلاغيون قسماً من هذا البديع فنقف من أمثله في السورة على الشواهد الآتية:

في قوله تعالى: (لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) (٤٤) حيث عبر البيان الإلهي عن سرعة البت في الحكم، فإن إجراء الحساب الذي ذكر أخيراً ناسب قوله: (ليجزى) لما بين اللفظين من تقارب في المعنى وتكامل؛ لأن إجراء الحساب يسبق الحكم بالجزاء، ثواباً كان الجزاء أو عقاباً، وقد جاء لفظ الجزاء متقدماً على الحساب ليؤكد على سرعة سير المحاكمة والحساب فالصحائف معدة والأعمال معروضة ولا يسع أحداً إنكار أو اعتراض لأن الجوارح شاهدة.

1. 5 . حسن التقسيم

وهو أن يذكر البليغ متعددًا، ثم يضيف إلى كل من آحاده ما يخصه على التعيين، وبهذا القيد يفترق عن اللف والنشر إذ لا تعيين فيه، بل هو موكول للأفهام (٤٥). وقيل: هو استيفاء أقسام الشيء (٤٦)، نحو قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا) (٤٧) فالناس عند رؤية البرق فربقان: خائف وطامع لا ثالث لهما (٤٨).

(٤٣) سورة إبراهيم: الآية ٣٧

(٤٤) سورة إبراهيم: الآية ٥١

(٤٥) ينظر: النويري، *حماية الأرب في فنون الأدب*، ١٥٣/٧.

(٤٦) ينظر: ابن رشيق، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه*، ٢٠/٢، الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، *الصناعتين* (بيروت: المكتبة

العنصرية، ١٤١٩هـ)، ٣٤١

(٤٧) سورة الرعد: الآية ١٢

(٤٨) ينظر: ابن منقذ الشيرازي، *البديع في نقد الشعر* (الجمهورية العربية المتحدة: الإدارة العامة للثقافة)، ٦١



ونجد حسن التقسيم بمفهومه الأول في قوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ)^(٤٩) إذ جمع النظم بين متعدد هما السماوات والأرض، ثم فصل وقسم فأضاف ما لكل إليه على التعيين، فذكر أولاً ما يتعلق بالسماوات من إنزال الغيث فقال: (وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ..)، ثم ثنى بذكر ما يعود إلى الأرض ويتعلق بها فقال: (وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ..).

وأما صورة التقسيم بمفهومه الثاني فنجدها في قوله تعالى: (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ)^(٥٠) فموقف العباد من نعمة الله تعالى لا يخرج عن أحد أمرين لا ثالث لهما: إما شكر المنعم الذي يقابله الزيادة، أو كفر النعمة وإنكارها فيقابله العذاب.

1. 6 . الإحصاء (التسهيم)

ويطلق في الأصل اللغوي على الإعداد والتهيئة، فيقال: أرصدت كذا لكذا؛ أي أعددت له وهيئته^(٥١). وأما اصطلاحاً فهو نوع من المحسنات البديعية يراد به جعل ما قبل الفاصلة من الفقرة (أو القافية من البيت) دالاً عليها اعتماداً على حرف الروي^(٥٢)، ويسميه البعض (التوشيح)^(٥٣) والبعض الآخر (التسهيم) من وضع صورة السهم، إشارة به إلى المكان المقصود، وكأن البليغ يضع في كلامه سهماً يدل به على ما سيرد في آخره^(٥٤).

وإذا تتبعنا هذا البديع في السورة نقف على شواهد كثيرة له نذكر منها على سبيل المثال:

قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ)^(٥٥) فإن البيان الإلهي قد أرصد في ثنايا الآية الكريمة ما يشي للمخاطب باللفظ الذي تنتهي به الآية، حتى لو أن القارئ توقف من الآية عند قوله: (إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ) لجاء السامع بتتمتها (الدعاء) مستعيناً بمعنى الآية أولاً فسيدنا إبراهيم عليه السلام يحمد ربه على الذرية بعد التقدم في السن، ثم يثني عليه بأنسب لفظ لفاصلة الآية وهو (سميع). وثانياً بروي الفاصلة

(٤٩) سورة إبراهيم: الآية ٣٢

(٥٠) سورة إبراهيم: الآية ٧

(٥١) ابن دريد، جهرة اللغة، مادة (رصد)

(٥٢) ينظر: محمد بن سنان الخفاجي الحلبي، سر الفصاحة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م)، ١٦٠، وابن منقذ، البديع في نقد الشعر، ١٢٧، وابن أبي الإصبع العدواني، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، ٢٦٣، والنويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ١٤٢/٧

(٥٣) ينظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ٣٤/٢

(٥٤) ينظر: حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ٣٨٥/٢

(٥٥) سورة إبراهيم: الآية ٣٩





السابقة على الآية في قوله: (..وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ)^(٥٦) وكذا اللاحقة عليها في قوله: (رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ)^(٥٧)

ومن أمثلة هذه البديع أيضاً ما ورد في قوله تعالى: (هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيُنذَرَ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَآلِفًا يُجْمَعُ الْفَاصِلَةُ (الألباب) بما سبقها من ألفاظ، فالبلّاغ والإنذار والتذكير لا يخص إلا ذوي العقول المفكرة الواعية، المعبر عنهم بالفاصلة (أولوا الألباب)، ونلاحظ في مجيئها تمهيداً وتهينة لذهن السامع تشحذه لمعرفة ما يليها، فإذا قرع سمعه قوله تعالى: (هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ) ثم وقف عند (وَلِيُنذَرَ أُولَئِكَ) كان في وسعه إتمام الآية بقوله: (الألباب) لدلالة ما سبق وبقريئة الروي قريب العهد بذهنه في قوله: (إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ)^(٥٩).

ومما جعل أول الكلام موطناً لآخره ودالاً عليه في السورة الكريمة كذلك ما ورد في قوله تعالى: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ)^(٦٠) بعد ذكر جهنم مصيراً وقراراً للكافرين في الآية السابقة عليها في قوله: (جَهَنَّمَ يَصَلُّونَهَا وَنَسَّ الْقَرَارُ)^(٦١) فإن أول الكلام مع قافيته ورويه ليجعل بعضه دالاً على بعض، ويقدم في ذهن المتلقي تمامه قبل نطق المتكلم به، فلو وقف القارئ على قوله: (قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ) لعلم السامع نوع العقاب المعد لهؤلاء الكافرين وأكمل الآية بقوله: (إلى النار) موافقة لروي الفاصلة (القرار، النار)، ولأن النظم الحكيم قد صرح باسم مكان العذاب الذي سيكون لهم قراراً، ومعلوم لدى المخاطب أن التعذيب فيه لا يكون إلا بالنار.

وتظهر أهمية هذا البديع وحسنه في كونه يمنح المخاطب فرصة لتوقع الآتي بما يمليه عليه من مقدمات ومعطيات في صدر الكلام، وبما يشته في أول الكلام من مؤشرات دلالية تومئ له بالمقصود، الأمر الذي يزيد الكلام ترابطاً والمعنى تماسكاً وقوة كالمعدن يصب في سبيكة واحدة، بالإضافة إلى كونه يحفز ذهن المخاطب على التفكير والتوقع مستعيناً بالتمهيد والقافية، فإذا ما صح توقعه وتحقق حدسه "أدركته لا محالة حال من الرضا والبهجة، هي حال من توقع فأصاب، وتفرد فصح تفرسه".^(٦٢)

(٥٦) سورة إبراهيم: الآية ٣٨

(٥٧) سورة إبراهيم: الآية ٤٠

(٥٨) سورة إبراهيم: الآية ٥٢

(٥٩) سورة إبراهيم: الآية ٥١

(٦٠) سورة إبراهيم: الآية ٣٠

(٦١) سورة إبراهيم: الآية ٢٩

(٦٢) ينظر: عيسى العاكوب، المفصل في علوم البلاغة، ٥٦٧





1.7 . الاستقصاء

وهو أن يتناول المتكلم معنى بالبيان، فيستوعب كل جوانبه بالشرح والإيضاح، آتياً بجميع عوارضه، ولوازمه، بعد أن يستوفي بالبيان كل أوصافه الذاتية، بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده ما يزيد عليه^(٦٣). ومن بديع صورته ما ورد في السورة الكريمة من شرح وبيان واف استوعب تفاصيل حال الكافر ودقائق عذابه يوم القيامة في قوله تعالى: (وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (١٥) مَن وَرَأَيْهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّاءٍ صَدِيدٍ (١٦) يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ ۚ وَمِن وَرَأَيْهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ)^(٦٤) فلو أن البيان الإلهي اقتصر على ذكر جهنم لكان كافياً لما توحى به هذه الكلمة من صنوف العذاب وألوانه، ولكنه تجاوز ذلك إلى التفصيل على سبيل الاستقصاء فذكر الماء الصديد، ثم وضح الطريقة التي يسقى بها مستخدماً كلمة: (يتجرعه) بصيغتها التي احتملت معاني جعلت العلماء في تفسيرها مذاهب؛ فمن قائل أنها على معنى مطاوع (جرعته) بالتشديد نحو علمته فتعلم، إلى قائل أنها للتكلف، أي يتكلف جرعه، إلى قائل: أنها دالة على المهلة نحو تفهمته، أي يتناوله شيئاً فشيئاً بالجرع كما يتفهم شيئاً فشيئاً بالتفهم.

ثم زاد هيئة الشرب قنطرة بإدخال فعل المقاربة (وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ) مبالغة في نفي استساغة ذلك الصديد، فهو لا يقارب أن يسيفه فكيف تكون الإساعة. ثم جعل أسباب الموت كالموت في الإحاطة به من كل جهة. وختم المشهد بوصف العذاب بالغلظة كناية عن قوته واتصاله "لأن الغلظة تستوجب القوة وتستدعي أن يكون متصلاً تتصل به الأزمنة كلها فلا انفصال بينها"^(٦٥). وهذا كله كما ترى يصب في خدمة المعنى بياناً وتجلياً، وتفصيلاً لا يترك للإبهام أو الغموض طريقاً إلى الدهن.

1.8 . الإدماج

وزنه إفعال مصدر الفعل أدمج، من قولهم: أدمج حديثه إذا أدخل بعضه في بعض، وأصل الدمج الدخول، "دمج) الشئ في دحل في غيره واستحكم فيه"^(٦٦). وهو في مصطلح أهل البيان "أن يضمن كلاماً سبق لمعنى معنى آخر"^(٦٧) ومرادهم أن يدمج المتكلم غرضاً له في ضمن معنى قد نحاه من جملة المعاني ليوهم السامع أنه لم يقصده، وإنما عرض في كلامه لتتمة معناه الذي أراد.^(٦٨)

(٦٣) ينظر: ابن أبي الإصبع العدواني، تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ٥٤٠

(٦٤) سورة إبراهيم: الآيات ١٥، ١٦، ١٧

(٦٥) محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه (حمص: دار الإرشاد للشئون الجامعية، ١٥٤١٥هـ)، ١٧١/٥

(٦٦) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، والرازي، مختار الصحاح، والفيروز آبادي، القاموس المحيط: مادة (دمج)

(٦٧) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ضمن شروح التلخيص)، ٣٩٨/٤

(٦٨) ينظر: النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ١٦٤/٧، ابن معصوم، أنوار الربيع في أنواع البديع، ٥٠١، علان، البديع في

القرآن أنواعه ووظائفه، ٢٥٩



وقد ذكر ابن عاشور للإدماج مثالين في سورة إبراهيم (٦٩):

الأول: في قوله تعالى: (الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (١) اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ) (٧٠) فالآية مسوقة لبيان وظيفة القرآن الكريم في انتشال الناس من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، وإرشادهم إلى سبيل الله المتفرد بملكه لما حوته السماوات والأرض خلقاً وملكاً وعبيداً، ولكن البيان الإلهي ضمن هذا الكلام معينين آخرين على سبيل الإدماج الأول: أن غير صراط الله من طرق آلهة المشركين ليس بواصل إلى المقصود لما يعتري أصحابه من نقصان وقصور، والثاني: تعريض بالمشركين الذين عبدوا ما ليس له السماوات والأرض.

المثال الثاني: في قوله تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ ۗ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ (٤٢) مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۗ وَأَفْنِدْتُمْ هَؤُلَاءِ) (٧١) فموضوع الآية مع ما سبق في قوله تعالى: (قُلْ تَتَّبِعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ) (٧٢) هو تهديد للظالمين، ووعيد بعقابهم، وبيان أن السبب في تأخير العذاب عنهم إنما هو الإهمال مع نفي الإهمال والغفلة عن الله تعالى، وكذا إنذار لهم بعدم الاغترار بطول السلامة والأمن، تنبيهاً لهم بأن ذلك متاع زائل.

ولكن المتأمل يلمح بين ثنايا الآية معنى آخر حرص البيان الإلهي على إدماجه وإخفائه ضمن المعاني المصرح بها حتى ينساب إلى ذهن المخاطب بلطف، ويتسلل إليه في غفلة عن رقابة السبب المانع من الصدح به. هذا المعنى هو تسليية الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين على ما يتناول به هؤلاء المشركون من الدعة وما يتقلبون فيه من النعم، يدل عليها التفريع في قوله تعالى: (فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلُهُ) (٧٣).

1. 9 . الاستنباع (التعليق) (٧٤)

وقد تنوع تعريفه واختلف بين أهل البيان فمنهم من قال: "هو المدح بشيء على وجه يستتبع مدحاً آخر" (٧٥) ومنهم من عرفه بأنه "الوصف بشيء يستتبع وصفاً آخر مدحاً أو ذماً" (٧٦) ولعل أوسع تعريف له ما ذكره ابن أبي الإصبع الذي سماه (التعليق) بقوله: " هو أن يأتي المتكلم بمعنى في غرض من أغراض الشعر، ثم يعلق به معنى آخر

(٦٩) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ١٣/١٨٢ - ٢٤٥

(٧٠) سورة إبراهيم: الآيتان ١، ٢

(٧١) سورة إبراهيم: الآيتان ٤٢، ٤٣

(٧٢) سورة إبراهيم: الآية ٣٠

(٧٣) سورة إبراهيم: الآية ٤٧

(٧٤) سماه ابن أبي الإصبع (التعليق)

(٧٥) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ضمن شروح التلخيص)، ٤/٣٩٧

(٧٦) السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ٢/٢٧٣



من ذلك الغرض يقتضي زيادة معنى من معاني ذلك الفن" (٧٧) وهذا التعريف الأخير هو ما نعتمده، ونقف من أمثلته في السورة الكريمة على ما يأتي:

في قوله تعالى: (رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ) (٧٨) فالخليل عليه السلام بعد أن أتى على الله تعالى بمعرفته ما يدور في السر والعلن استتبع هذا الوصف بمعنى آخر متولد عنه ومتعلق به، هو إحاطته تعالى بكل شيء علماً، في الأرض كان أو في السماء، وعدم خفاء شيء عليه مهما صغر أو تناهى في البعد. فجاء بمعنيين بينهما ارتباط وثيق إذ لولا المعنى الأول لما أمكن تصور المعنى الثاني، كونه مبني ومرتب عليه منطقياً على سبيل التوطئة والتمهيد. فعلم الله تعالى بكوامن النفس وخبايها دليل على اتصافه بالكمال الذي يستدعي العلم بكل شيء.

ومنه كذلك ما جاء في قوله تعالى في ذم الكلمة الخبيثة وتشبيهاها بالشجرة الخبيثة: (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ) (٧٩) فإن الباري عز وجل استتبع اجتناب الشجرة الخبيثة بصفة أخرى متولدة عنها ومعللة لها هي قوله: (ما لها من قرار) أي استقرار أو ثبات لعدم انبثاقها من أصل ثابت ضارب وجذور متعمقة في الأرض، وجلي وجه الارتباط بين المعنيين إذ لولا المعنى الثاني لما كان الأول، أي لولا سطحية جذور الشجرة لما سهل استنصافها واجتنابها. فالذم بالاجتناب استتبع بالذم بعدم القرار.

وكذا يمكن الاستشهاد للاستتباع من السورة بوعيده تعالى للكافرين بالإهلاك والمستتبع بالوعد للمؤمنين باستخلافهم في ديارهم في قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ (١٣) وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ) (٨٠) فإسكان المؤمنين في أرض أعدائهم لا يكون إلا بعد إخلائها من سكانها الظالمين المجترئين على الرسل وأتباعهم، لأنه لا يعقل اجتماعهم في الديار نفسها وتعايشهم بعد التهديد الذي صدر من هؤلاء المشركين بقولهم: (لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا) ولذا كان بين المعنيين تعاقباً وتلازماً، فالإسكان في الأرض جاء متولداً عن نصر الله تعالى للمؤمنين وتمكنهم من عدوهم بإهلاكه على أيديهم.

ومن الاستتباع أيضاً ما جاء في قوله تعالى: (وَسَكِّنُنَّكُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ) (٨١) فقد ذكر علم المخاطبين وتبينهم ما فعل الله تعالى بالظالمين من إهلاك وعقاب، الحاصل

(٧٧) ابن أبي الإصبع، تحرير التحرير، ٤٤٣

(٧٨) سورة إبراهيم: الآية ٣٨

(٧٩) سورة إبراهيم: الآية ٢٦

(٨٠) سورة إبراهيم: الآيتان ١٣، ١٤

(٨١) سورة إبراهيم: الآية ٤٥



من مشاهدة آثار العذاب من الخسف والفناء بالاستتصال، ثم استتبع ذلك بذكر حجة ثانية عليهم تتمثل بضرب الأمثال المراد به المواعظ الجارية على السنة الرسل والتي تصف أحوال الأقوام البائدة ونوع العقاب الذي حل بها. فالبيان الإلهي أقام على المخاطبين حججتي ذكرهما على سبيل التتابع إذ جاء أولاً بدلائل الآثار والأطلال المعلومة بالمشاهدة ثم استتبعها بدلائل الموعدة الصادرة عن الرسل والأنبياء^(٨٢).

10.1 . الاستدراج

وهو نوع لطيف من البديع جاء عند أهل البلاغة بأسماء متعددة كالتلطف وحسن المطلب وبراعة الطلب^(٨٣)، ويعنون به استمالة الخصم إلى الإذعان والاستسلام باستخدام لين الكلام وطيب المفردات مع أسلوب لطيف يدخل القلب دون استئذان ويؤثر فيه بالإقناع.

مثاله في السورة ما ورد على لسان الرسل عليهم السلام في قوله تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِيَّ اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى)^(٨٤) إذ اعتمدوا أسلوب الاستدراج بترويج الخصم في المغفرة حال انصياعه للحق وإيمانه بالله تعالى، فإن الإسلام يجب ما قبله، والله تعالى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عما سلف، وجلي أثر التلويح بالعفو والمغفرة في استمالة قلب الخصم وتليينه، مع ملاحظة ظلال اللطف والرحمة التي ألقاها على المشهد التعبيرُ بالفعل (يدعو) مع إسناده إلى الله تعالى، والدعوة أصلاً دعوة إلى الإيمان، والإيمان هو الذي يؤدي إلى المغفرة. "ولكن السياق يجعل الدعوة مباشرة للمغفرة"^(٨٥)، زيادة في ترغيب المخاطب وحنه على الاستجابة، ولتجلى نعمة الله ومنته. والبديع هنا كما تلاحظ يعد الأسلوب الأهم والأساس في صياغة المعنى، بل لولاه لما خرج المعنى بهذا اللطف واللين الذين يشكلان محور القضية التي سيق لأجلها الكلام، إذا فالبديع ليس تزييناً للمعنى وإنما عنصر جوهري في بنائه وبيانه.

A. النتائج

خلص البحث إلى النتائج الآتية :

- رغم اتسام موضوعات السورة بالجد واتصاف أساليبها بالرصانة والقوة فإن ذلك لم يغيب شيئاً من ملامح المظهر الجمالي والمحسنات الشكلية التي يصطبغ بها البيان الإلهي عادة، وقد لاحظ الباحث الدور الكبير الذي نهض به ما يسمى عند أهل الفن بالبديع في تقريب المعاني بعد أن جعل البيان الإلهي المحسنات

(٨٢) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤٩/١٣

(٨٣) ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، ٢٠٥/٢، وعلان، البديع في القرآن، أنواعه ووظائفه، ٢٧٤

(٨٤) سورة إبراهيم: الآية ١٠

(٨٥) سيد قطب، في ظلال القرآن، ٢٠٩٠/٤



- المعنوية وسائل إيضاح وبيان رديفة لعلمي المعاني والبديع، إلى جانب وظيفتها في إبراز جماليات الأداء والصياغة بما تثيره في نفس المخاطب من متعة وانتعاش.
- ابتعد البيان الإلهي في عرضه للمحسنات البديعية عن التكلف والتصنع وتجنب إغراق النص وإتقانه بما نظير ما يقع فيه كثير من الشعراء والأدباء، فاستعملها بقدر الحاجة وبما يخدم بيان النص وإظهار حسنه، مع تنويع بينها، وقد ظهر ذلك جليا في الأمثلة التي ساقها الباحث.
- تنوعت الأغراض البلاغية للمحسنات البديعية التي تتعلق بتجلية المعنى فمحسن الطباق جمع بين المتضادات محققاً بذلك الإحاطة والشمول من جهة أثناء أداء المعنى، والإيجاز من جهة أخرى حين عبر عن المعنى الكثير باللفظ القليل معتمداً في ذلك على ما يفهم من اللفظين المتضادين. إضافة إلى دوره في تقوية المعنى وترسيخه من خلال تكراره كما هو الشأن في طباق السلب الذي جاء بالمعنى مرتين مثبتاً ومنفياً، ورسم في الذهن صورتين متقابلتين تجلو كل واحدة منها الأخرى وتوضحها وتظهر معالمها، إذ بضدها تتميز الأشياء.
- برز دور المحسنات البديعية واضحاً في الجمع بين المعاني متوخياً المناسبة التي تجمع بينها، وهو ما يبقى ذهن المخاطب في حقل دلالي واحد ويكفيه مشقة التنقل بين الألفاظ المنتمية إلى حقول دلالية مختلفة.
- كان للمحسنات البديعية أثر في تحفز ذهن القارئ على التفكير والتوقع والاستعانة بسابق الكلام على فهم لاحقه مما جعل الجملة القرآنية أكثر ترابطاً والمعنى أكثر تماسكاً وقوة كالسبيكة من المعدن لا تنفك أجزاؤها.
- وظف البيان الإلهي المحسنات البديعية بغية استيعاب العبارات جميع جوانب المعنى بالشرح والبيان والتفصيل، فمرة يستوفي بالبيان كل أوصافه الذاتية، وتارة يخفي غرضاً في طيات معنى سيق لغرض آخر وذلك ليلطف مأخذه، ويزيد تأثيره في نفس المخاطب.
- برع البيان الإلهي في استخدام المحسن البديعي كأسلوب في استمالة الخصم وإقناعه بالإذعان والانقياد، فصاغ المعنى من لين الكلام وطيب المفردات والتراكيب ورشيق العبارات، كما جرى في التلويح بالعفو والمغفرة في استمالة قلب الكافر وتليينه أثناء الدعوة إلى الإيمان.



المصادر والمراجع

- ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. ٣٠ مجلدا. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*. ١٥ جزءا. بيروت: دار صادر، ط. ٣، ١٤١٤.
- أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى. *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- أبو السعود، العمادي محمد بن محمد. *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. ٩ مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٣١.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. ١٦ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥.
- جبر، مصطفى السيد. *دراسات في علم البديع*. جزء واحد. دريم للطباعة: ٢٠٠٧.
- حنكة، عبد الرحمن. *البلاغة العربية*. جزآن. دمشق: دار القلم، ١٩٩٦.
- الخان، علي بن محمد بن عمر. *لباب التأويل في معاني التنزيل*. ٤ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥.
- الخفاجي، حمد بن سنان الحلبي. *سر الفصاحة*. مجلد واحد. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.
- درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى. *إعراب القرآن وبيانه*. ١٠ مجلدات. حمص: دار الإرشاد للشئون الجامعية، ١٤١٥.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. *مفاتيح الغيب*. ٣٢ مجلدا. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠.
- الزنجشيري، محمود بن عمرو. *أساس البلاغة*. مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ١٤١٩.
- السمرفندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم. *بحر العلوم*. ٣ مجلدات. لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٣١.
- صديق خان، محمد بن حسن بن علي. *فتح البيان في مقاصد القرآن*. ١٦ مجدا. صيدا: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٩٩٢.
- العاكوب، عيسى علي. *المفصل في علوم البلاغة العربية*. مجلد واحد. حلب: منشورات جامعة حلب، ٢٠٠٠.
- العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل. *الصناعتين الكتابة والشعر*. مجلد واحد. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٩.
- القرطبي، محمد بن فرح. *الجامع لأحكام القرآن*. ٢٠ مجلدا. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤.
- القيرواني، عبد الحميد أبو علي الحسن بن رشيق. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه*. مجلدان. بيروت: دار الجليل، ١٩٨١.
- لاشين، عبد الفتاح. *البديع في ضوء أساليب القرآن*. مجلد واحد. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩.
- المهندس، مجدي وهبة. *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٤.
- الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*. جزء واحد. بيروت: المكتبة العصرية ١٤٢٢.



KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*. Ürdün: Dâru'l-Furkân, y.y. 1997.
- Abdulazim. *Ḥaşâişu't-Ta'bir el-Kurânî ve Simetuhu el-Belâgiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, y.y. 1992.
- Aleviyyi, Yahya b. Hamza. *Tirazu'l-Esrarul Belağa ve Ulum Hakaikul İcaz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423.
- Âlûsî, Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l Me'ânî fi Tefsîri'l Kur'ânî'l 'Azîm ve's sub'ul methânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Avnî, Hamid. *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâğa*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turâs, 1431.
- Beğavi, Hüseyin b. Mesud. *Mealimut-Tenzil fi Tefsiril-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l Arabi, 1420.
- Bikâî, Burhaneddin İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru Kitabi'l-İslâmi, y.y. 1431
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-'İcâz*. Kahire: Dâru'l-Medenî, 1992.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali. *Bahru'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, y.y. 1420.
- Ebu Musa, Muhammed. *el-Hasâisut-Terâkîb*. Mısır: Mektebetu Vehbe, 1431.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l Arabi, 1431.
- Fahredden er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Ali. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasî'l-Arabi, y.y. 1420.
- Habenneke, Abdurrahman. *el-Belâgatü'l-'arabiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Darut-Tunusiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Ḥaşâiş*. Mısır: Heyetu'l-Mısriyya, y.y. 1431.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meşelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Kahire: Dâru Nahda Mısra, y.y. 1431.
- Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1431.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Şa'îdî, 'Abdulmute'âl. *Büğyetül-İdâh Litelhîşî'l-Miftâh*. Kahire: Mektebeu'l-Edeb, 2005.
- Sekkâkî, Yusuf b. Muhammed b. Ali. *Miftahul Ulum*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Semin Halebî, Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürri'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, y.y. 1431.
- Sîrâfî, Ebû Saîd es-Sîrâfî el-Hasan b. Abdullah b. el-Merzubân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasan Medhelî-Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Baskı, 1 y.y. 2008.
- Sübkî, Ahmed b. Ali. *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsî'l-miftâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, 1407.





أثر رحلة امرئ القيس إلى إستانبول في شعره

İMİRÜÜLKAYS'IN İSTANBUL'A YAPTIĞI YOLCULUĞUN ŞİİRİNE OLAN ETKİSİ

THE EFFECT OF İMRUULKAYS' JOURNEY TO İSTANBUL ON HER POETRY

MAHİEDDİN RACHİD

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

eras27708@gmail.com



ملخص:

تميز الأدب الجاهلي بكثرة ظهور الشعراء، وقد لقيت أشعارهم اهتماماً كبيراً في كل العصور حتى أن العرب كانوا يعلقون قصائد بعض الشعراء على جدران الكعبة إظهاراً لتعظيمها وبياناً لمكانتها، وقد كان امرؤ القيس ممن علقت قصيدته المشهورة (قفأ نبك) على جدار الكعبة. وكان متوقفاً الفهم، أشعر شعراء العرب، ووالده كان أميراً على بني أسد فقتلوه، فحمل على كتفه الثأر لأبيه. قاتلهم في عدة مواضع ثم عزم على المسير إلى ملك الروم قيصر يستنجد به ويطلب العون منه. وقد قمت في هذا البحث بدراسة الأشعار التي تتعلق بهذه الرحلة دراسة تحليلية لأقف على الأحداث التي عاشها الشاعر امرؤ القيس أثناء رحلته، ولأدرس الأثر الذي تركته هذه الرحلة في شعره، هل طرأ على منهجه الشعري أي تغيير؟ وقد توصلت إلى أن موت أبيه ترك أثراً كبيراً في شعره، فقد تغيرت حياته جذرياً بعد مقتل والده، حيث ترك حياة الترف واللهو والصيد ومغامراته العاطفية والتشبيب بالنساء وانطلق في رحلة للثأر واستعادة ملكه، مما أثرى تجربته الحياتية والشعرية بشعر يأخذ طابع الثأر والانتقام. وقد اعتمدت في بحثي هذا على المنهج التحليلي من خلال دراسة النصوص الشعرية وتحليل مضامينها، وربطها بالأحداث التاريخية التي أثرت على تجربة امرؤ القيس الشعرية والإبداعية، بهدف تقديم رؤية شاملة عن شعره الذي يتعلق برحلته إلى قسطنطينية.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، الشعر، امرؤ القيس، إستانبول، أنقرة.

Öz:

İslam öncesi edebiyatın öne çıkan özelliklerinden bir tanesi şairlerin çok olmasıdır. Ayrıca bu şairlerin şiirleri her dönemde büyük ilgi gördü. Araplar onları yüceltmek amacıyla ve saygılarının bir göstergesi olarak bazı şiirleri Kabe'nin duvarlarına asarlardı. İmruülkays'ın, ünlü şiiri "Kıfâ Nebki" de Kabe'nin duvarına asılan şiirlerden biriydi. Zeki, anlayış bakımından kabiliyetli ve Arapların en iyi şairlerindendi. Beni Esed'in lideri olan babası öldürüldükten sonra intikamını almak için babasının katilleriyle birkaç defa savaştı. Sonra yardım istemek için Roma Kralı Sezar'a gitmeye karar verdi. Çalışmamızda şair İmru'l-Kays'ın bu yolculuğu sırasında yaşadığı olayları tahlil etmek, bu yolculuğun şiirinde bıraktığı etkiyi incelemek ve şiirsel üslubunda bir değişiklik olup olmadığını ortaya çıkarmak amacıyla bu yolculuğumda kaleme aldığı şiirleri incelemeye çalıştık. Araştırma, babasının ölümünün İmru'ul-Kays'ın şiirlerinde derin bir etki bıraktığını ortaya koymaktadır. Babasının öldürülmesinin ardından hayatı köklü bir şekilde değişmiş, lüks, eğlence, avcılık ve kadınlara olan ilgisini bir kenara bırakarak intikam almak ve kabile liderliğini geri kazanmak için bir yolculuğa çıkmıştır. Bu durum, şiirlerini intikam ve öç alma temalarıyla zenginleştirmiştir. Bu çalışmada, şiir metinlerini inceleyerek ve içeriklerini analiz ederek, İmru'ul-Kays'ın şiirsel ve yaratıcı deneyimlerini etkileyen tarihsel olaylarla bağlantı kurmayı amaçladım. Özellikle, onun İstanbul'a olan yolculuğuyla ilgili şiirlerine dair kapsamlı bir bakış açısı sunmayı hedefledim.

Anahtar kelimeler: Şiir, İmruülkays, Arap edebiyatı, İstanbul, Ankara.

Abstract:

Pre-Islamic Arabic literature is notable for its rich tradition of poetry and the significant esteem poets held within Arab society. Notably, some poets achieved such prominence that their works were celebrated by being displayed on the walls of the Kaaba, reflecting both respect and admiration. Among these was the celebrated poet Imru' al-Qays, renowned for his sharp intellect, deep insight, and status as one of the most distinguished poets in Arab literary history. Following the assassination of his father, the prince of the Banu Asad tribe, Imru' al-Qays devoted himself to avenging his father's death. His quest for justice involved engaging in battles against his father's killers and later seeking the support of the Roman Emperor. This study examines the life events of Imru' al-Qays, focusing on his journey and its influence on his poetic output. Through an analysis of his poetry, the research explores how his father's death marked a turning point in his life, steering him away from indulgence and leisure toward a path defined by vengeance and political ambition. This transformation significantly impacted his poetic themes, infusing his works with motifs of revenge, resilience, and retribution. The study employs a textual analysis of Imru' al-Qays's poetry, correlating historical events with his creative expressions. Special attention is given to the poems associated with his journey to Constantinople, offering a nuanced understanding of the interplay between his personal experiences and his literary evolution. The findings highlight the profound impact of his quest for justice on his poetic style and thematic focus, contributing to a deeper appreciation of his legacy in pre-Islamic literature.

Keywords: Poetry, Imruulkays, Arabic literature, Istanbul, Ankara.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	08.08.2024	09.09.2024	31.12.2024	0000-0002-0104-588X
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1530197		
ATIF/CITE AS				
Rachid, Mahieddin. "İmruülkays'ın İstanbul'a Yaptığı Yolculuğun Şiirine Olan Etkisi / The Effect of Imruulkays' Journey to Istanbul on Her Poetry". <i>ilahiyat</i> 13 (Aralık/December 2024): 111-135.				



سوف نتعرف على الرحلة التي قام بها امرؤ القيس إلى القسطنطينية من خلال دراسة الأشعار التي قالها أثناء الرحلة، ومعرفة الظروف المحيطة به وبمن معه، ومعرفة آراء القدماء والمحدثين في رحلته، والإلمام بأخبار شاعرنا امرئ القيس. وإذا نجحنا في تحليل هذه الرحلة من خلال أشعاره؛ فهذا يعني توثيق رحلة الشاعر إلى القسطنطينية وتصحيح الآراء الزائفة أو البعيدة عن الصواب حول ما دار الحديث عنه قديماً وحديثاً من سرد لأخبار متعارضة، فبعضهم يقول مات مسموماً والآخر ينفي ذلك، وبعضهم يقول مات بمرض الجدري، والبعض يقول التقى بملك الروم والآخر ينفي لقاءه له، فهذه الأخبار المتعارضة تحتاج للتحقيق والتدقيق، لكننا نقرُّ بأنَّ الجميع يعترف بملاكه في ديار الغربية، وأنه مات في أنقرة، وهذا ما تؤكدُه السلطات هناك بعد اكتشاف قبره في تلة خِصِرْلُكْ (Hıdırlık Tepesi) في أنقرة.

١.١. حياة امرؤ القيس

اسمه خُنْدَج بن حجر بن الحارث بن عمرو المقصور بن حجر، (ت: ٥٤٥م) وقد وردت أسماء مختلفة لامرئ القيس في كتب الأدب؛ فقد سمي مُلَيْكَة وعدياً وخُنْدَجًا، أما الكنية فيُكنى بأبي وهب وأيضاً بأبي زيد أو أبي الحارث، ويلقب بالملك الضليل^١ وبذي القروح، وأشهر ألقابه امرؤ القيس، ومعنى القيس رجل الشدة لما أصابه من تضعف الدهر^٢، والقيس من أصنام العرب في الجاهلية، كانوا يعبدونه، وينتسبون إليه. وامرؤ القيس من قبيلة كندة، ومن بيت السيادة فيها، وهي قبيلة يمنية، كانت تقع في غربي حضرموت^٣ وهناك من يزعم أن كندة قبيلة عدنانية، لكن هذا غير صحيح، والدليل أننا نجد في أسماء أعلام قبيلة كندة، نفس الأسماء اليمنية، مثل شرحبيل ومعد يكرب ابني الحارث^٤. ويذكر بعض المترجمين له أن أمه هي فاطمة بنت ربيعة بنت الحارث، أخت كليب والمهلل^٥، فلُقِّبته المهلّل الشعر، فقال له وهو غلام^٦، ولكن هذا القول فيه نظر؛ لأن امرأ القيس ذكر في شعره خلا له يدعى ابن

^١ سمي بالضليل: لاضطراب أمره طول حياته، وسمي بذي القروح بسبب القروح التي أصابته في مرض موته. انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ٥، ٢٠٠٢م)، ١١/٤.

^٢ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ)، ١٨٧/٦.

^٣ الزركلي، الأعلام، ١١/٢؛ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس، (بيروت: دار صادر، ط ٣، ٢٠٠٨م)، ٥٩/٩؛ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، (القاهرة: دار المعارف، ط ١١، ١٩٦٠-١٩٩٥)، ٢٣٦؛ يوسف بن سليمان بن عيسى الشنتمري المعروف بالأعلم، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، اختيارات من الشعراء الجاهليين، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ٣، ١٩٨٣م)، ٥/١-٦.

^٤ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ٢٣٢.

^٥ الأصفهاني، الأغاني، ٥٩/٩؛ جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٨م)، ٤٠٤/٢.

^٦ الزركلي، الأعلام، ١١/٢؛ حسين بن أحمد بن حسين الزُّوْزُني، شرح المعاني السبع، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠٢م)، ١٥.





كبشة^٧، فلو كان كليب والمهلهل خاليه لما كان استنكف من ذكرهما، وهما من عُرف محلهما في الشرف والشجاعة^٨!!

كان أبوه حجر بن الحارث ملكاً على أسد وغطفان، فعاش امرؤ القيس في ترف ونعيم، وكان غزاًلاً ميالاً بطبعه إلى اللهو، مستغرقاً بحب الشهوات طالباً للذات^٩، وذكر ابن قتيبة أنه كان يشبب بنساء ويذكرهن في شعره، منهن فاطمة بنت العبيد بن ثعلبة بن عامر العذرية، ومنهن أم الحارث الكلبيّة، ومنهنّ، عنيزة، لهذا عدّه ابن قتيبة من عشاق العرب وزناهما^{١٠} وكان ذكياً متوقداً للفهم، وقد وضعه ابن سلام في طبقته الأولى^{١١}، ولعل السبب في ذلك أنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعها، واستحسنتها العرب، واتبعته فيها الشعراء مثل: استيقاف صحبه، والتبكاء في الديار، ورقّة النسيب^{١٢}، أضف إلى ذلك أنه كان أحسن أهل طبقته تشبيهاً، وهو أول من لطف المعاني، ومن استوقف على الطلول، ووصف النساء بالطباء، وشبّه الخيل بالعقبان، وفرّق بين النسيب وما سواه من القصيدة^{١٣}، فهو يمثّل نموذج الإنسان المقبل على الحياة بنهم وشهوة جارحة وحرية مطلقة في مواجهة الشعر والتغني به^{١٤}.

٢،١. سبب طرده وتشرده وتصعلكه:

شب امرؤ القيس وكبر وصار يعاشر صعاليك العرب، فخير أبوه بذلك فنهره عن ذلك فلم يستمع فأبعده إلى منطقة في حضرموت اسمها دُمون، وهذه المنطقة هي موطن آبائه وعشيرته، وكان عمره آنذاك قرابة العشرين فأقام في دُمون خمس سنين تقريباً، بعد ذلك بدأ ينتقل مع أصحابه في أحياء العرب، يشرب ويطرب ويغزو ويلهو^{١٥}، وفي رواية أخرى أنه لما تعلم الشعر بدأ بنظمه فنهاه أبوه عن ذلك، لكن لم يكفّ عن قول الشعر، فنفاه أبوه، وأبى أن يقيم معه أنفة من قول الشعر^{١٦}، وهناك رواية أخرى لسبب طرده وهو تغزله بفاطمة وكان عاشقاً لها، فكان يسير مع أخلاط من شدّاذ بعض القبائل العربية مثل طيئ وكلب وبكر بن وائل ويتجول في أحياء العرب، فإذا وجد موضع صيد أو روضة أو غديراً أقام فيه، فذبح لأصدقائه، فأكلوا وشربوا الخمر، وغنت لهم القيان، ولا يزال كذلك حتى ينفد ماء ذلك الغدير، ثم ينتقل عنه إلى غيره^{١٧}.

٧. والبيت هو: خالي ابن كبشة قد علّمت مكانه ... وأئو يزيّد ورهطه أعمامي، انظر: ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، ط ٥، د/ت)، ١١٨.

٨. الرُّوزِّي، شرح المعلقات السبع، ١٥.

٩. الشنتمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ٦/١.

١٠. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣هـ)، ١/١٢٢.

١١. ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٤م)، ٥١.

١٢. ابن سلام، طبقات فحول الشعراء ٥٥؛ ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١/١٢٨.

١٣. السيوطي، المزهّر في علوم اللغة وأنواعها، ٢/٤٧٩؛ ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ٥٥؛ الرُّوزِّي، شرح المعلقات السبع، ١٧.

١٤. أحمد عمارة: دراسة في نصوص العصر الجاهلي تحليل وذوق، (مكتبة المتني، د/ت)، ٢٣٠.

١٥. الزركلي، الأعلام، ٢/١٢.

١٦. الشنتمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ٦/١؛ الرُّوزِّي، شرح المعلقات السبع، ١٨.

١٧. الرُّوزِّي، شرح المعلقات السبع، ١٨.



٣,١. مقتل والد امرئ القيس:

كان حجر أميراً على قبيلة بني أسد، وكان يفرض عليهم إتاوة في كل عام، فبعث مرة إليهم الجابي لأخذ الضريبة، فمنعوه ذلك، وحجر يومئذ كان بتهمته، وضربوا الجباة، وضرحوهم ضرحاً شديداً قبيحاً، فبلغ الخبر حجراً، فخرج إليهم بجيش كبير، حتى أتاهم، وأسر ساداتهم وأشرفهم، فجعل يقتلهم بالعصا، فعرّفوا بعبيد العصا، وقد أباح الأموال، وأخذهم إلى تامة، ثم حبس أشرفهم، وبعد فترة من الزمن رقّ لهم، فاستكانوا له وأطاعوه نفاقاً، حتى إذا وجدوا منه غفلة تكاثروا عليه فقتلوه، وقد ترك حجر أولاداً أكبرهم نافع، وأصغرهم امرؤ القيس،^{١٨} وقد وصل خبر مقتل أبيه وهو بدمون، فقال قولته الشهيرة: "تطاول الليل علينا، دُمون... دُمون! إنا معشرٌ يمانون، وإننا لأهلنا محبُون"^{١٩}.

وقال أيضاً:

خليلي ما في الدار مصحى لشاربٍ ولا في غد إذ ذاك ما كان مشرب

ثم قال عدة أقوال أصبحت مثلاً^{٢٠} منها: ضييعي أي صغيراً وحملني دمه كبيراً، ومنها: لا صحو اليوم، ولا سكر غداً، اليوم خمر وغداً أمر، ومنها: اليوم قحاف، وغداً نفاق^{٢١}.

مما سبق يتبين لنا أن حياة امرئ القيس تغيرت كثيراً بعد مقتل أبيه، فقد ترك اللهو وحرّم على نفسه ما اعتاد عليه من اللذات حتى يأخذ بثأر أبيه. فأعد العدة وبدأ يطلب المساعدة من أبناء عمومته من اليمن وقبائلها كما طلب العون من أخواله بني ربيعة^{٢٢}، فتبعته قبيلتا بكر وتغلب، ونقل ابن كثير عن الكلبي "أن امرأ القيس أقبل يوماً براياته يريد قتال بني أسد قاتلي أبيه، فمرّ بتبالة^{٢٣} وبها صنم يسمى ذو الخلصة^{٢٤}، وكانت العرب تستقسم عنده، فاستقسم امرؤ القيس، فخرج القدح بالنهي عن القتال، ثم الثانية ثم الثالثة كذلك خرج النهي، فكسر القدح، وضرب بها وجه الصنم ذي الخلصة، ثم قال لو كان أبوك المقتول لما عوقنتي ومنعتني، ثم أغار على بني أسد فقتلهم قتلاً ذريعاً"^{٢٥}، وقد كثرت الجرحى والقتلى فيهم، وقد حجز الليل بينهم، فهربت بنو أسد، فلماً أصبحت بكر

١٨. الأصفهاني، الأغاني، ٦٢/٩؛ الرّوزي، شرح المعلقات السبع، ١٧؛ الشنتمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ١٠/١.

١٩. الأصفهاني، الأغاني، ٦٦/٩.

٢٠. الأصفهاني، الأغاني، ٦٦/٩؛ الرّوزي، شرح المعلقات السبع، ٢٢؛ الشنتمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ٦/١.

٢١. القحاف، الواحد قحف: وهو إناء يشرب فيه. النفاق: المناقفة: أي اليوم شرب بالقحاف، وغداً تضرب هامة العدو.

٢٢. الأصفهاني، الأغاني، ٦٨/٩.

٢٣. موضع ببلاد اليمن، وبين تبالة ومكة اثنان وخمسون فرسخاً نحو مسيرة ثمانية أيام انظر: ياقوت الحموي شهاب الدين بن عبد الله الرومي: معجم البلدان،

(بيروت: دار صادر، ط ٢، ١٩٩٥م)، ٩/٢.

٢٤. الكعبة اليمانية التي بناها أبرهة بن الصباح الحميري، وكان فيه صنم يدعى الخلصة فهدم، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٣٨٣/٢.

٢٥. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١،

١٩٩٧م)، ٣/٢٧٠.





وتغلب في اليوم التالي أبوا أن يتبعوه، وقالوا له: قد أصبت ثأرك، وانصرفوا عنه وتركوه^{٢٦}، لكن هو يرى أنه لم يشتف من بني أسد.

٤,١. شعره:

حظي شعر امرئ القيس بنصيب وافر من عناية العلماء المتقدمين، ومنه كانت شواهد النحو والبلاغة، وقد شارك في تدوين شعره كبار الشعراء، كالأصمعي والمفضل الضبي، وكان الفرزدق أروى الناس لأحاديث امرئ القيس، وفي موريتانيا حتى يومنا هذا، يحفظ الصبيان شعر امرئ القيس، أو مقداراً كبيراً منه، وذلك لأهميته^{٢٧}. وقد ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابعة إذا رهب، وزهير إذا رغب، وهو أحد الأربعة الذين وقع الاتفاق على أنهم أشعر شعراء العرب: امرؤ القيس والنابعة وزهير والأعشى، وقد اختلفوا في أيهم أشعر وأحسن ديباجة شعر، وأكثر الأدباء والنقاد على أنه امرؤ القيس، وقد قال لبيد: أشعر الناس ذو القروح، وقال الفرزدق: كان الشعر جملاً فنحز، فجاء امرؤ القيس فأخذ رأسه^{٢٨}.

١,٤,١. الأسباب التي دفعت الشاعر التوجه نحو القيصر لمساعدته:

أ - تنمة الثأر: فقد تخلت عنه قبيلتي بكر وتغلب بعد أن قتل من بني أسد قتلاً ذريعاً، كما مر معنا سابقاً، لكن امرأ القيس لم يشتف من بني أسد، فكان هذا سبباً في طلب المساعدة من إمبراطور القسطنطينية.

ب. إعادة الملك: إضافة للثأر فقد كان امرؤ القيس يهدف إلى استعادة ملك أبيه، ليصبح مسموع الكلمة مطاعاً في منطقة واسعة الأرجاء، تضم العديد من القبائل^{٢٩}، وهو هدف أسمى من الثأر، لأنه قد ثار لأبيه فعلاً، وقتل من بني أسد الكثير، ويدل على ما قلناه هذا البيت الذي يخاطب فيه صديقه عمرو بن قميئة^{٣٠}:

فَقُلْتُ لَهُ: لَا تَبْكِ عَيْنُكَ إِنَّمَا نَحَاوُلُ مُلْكَاً أَوْ نَمُوتَ فَنُعَدَّرَا

ج. وقوف القبائل ضده: ولعل السبب الأهم من الرحلة إلى القسطنطينية هو أن القبائل العربية تخلوا عنه بعد قتل الآلاف من بني أسد؛ وهناك سبب آخر وهو ما فعله المنذر بن جابر، فقد جهز المنذر جيشاً كبيراً يطلب امرأ القيس حياً أو ميتاً^{٣١}، فهرب امرؤ القيس لاجئاً إلى رجل يدعى المعلى وهو أحد بني تميم^{٣٢}، ولم ينجه من الملاحقة

٢٦. الأصفهاني، الأغاني، ٦٨/٩؛ الزُّوزني، شرح المعلقات السبع، ٢٥؛ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي ٢٣٩.

٢٧. الطاهر أحمد مكي: امرؤ القيس حياته وشعره، (القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٣م)، ١٠٤.

٢٨. الشنتمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ٢١/١.

٢٩. مكي: امرؤ القيس حياته وشعره، ٩١.

٣٠. ديوان امرئ القيس، ٦٦.

٣١. الزُّوزني، شرح المعلقات السبع، ٢٧.

٣٢. الأصفهاني، الأغاني، ٧٠/٩؛ الزُّوزني، شرح المعلقات السبع، ٢٩.





إلا دخوله في ملك الروم، وكانت بلاد الشام آنذاك تابعة لقيصر بيزنطة، وقد ذكر امرؤ القيس ذلك في شعره مادحاً المعلى الذي أجاره، ومنعه من المنذر^{٣٣}.

كَأَنِّي إِذْ نَزَلْتُ عَلَى الْمُعَلَى نَزَلْتُ عَلَى الْبَوَاذِخِ مِنْ شَمَامٍ^{٣٤}
فَمَا مَلَكَ الْعِرَاقِ عَلَى الْمُعَلَى وَمُقْتَدِرٍ وَلَا مَلَكَ الشَّامِ

ثم ترك المعلى وذهب إلى رجل من بني فزارة يسمى عمرو بن جابر، وأخبره بأن المنذر يتبعه يطلب رأسه، فدلّه على السمؤال بتيماء؛ فلجأ امرؤ القيس إليه^{٣٥}.

د. وثمة سبب آخر ذكره الطاهر أحمد مكي وهو تشويق الحارث الغساني له، وهو أن امرأ القيس ربّما فكّر خلال إقامته في بني فزارة أن يطلب العون والمدد من إمبراطور بيزنطة، ولعله سمع عنه كثيراً، وقد يكون الذهاب إلى قيصر اقتراحاً من مجيره الفزاري، وقوّاه الحارث الغساني. ولا غرابة في ذلك، لوجود هدف مشترك يجمع بينهما، فكان الغساسنة، ممثلو بيزنطة في الشام، أعداء ألداء للمناذرة في الحيرة، وقد كان للمناذرة - بمعاونة الفرس - الدور الكبير في تحطيم ملك كنده، وملاحقة امرئ القيس، الأمر الذي جعل كلمتهم هي النافذة بين القبائل الضاربة في شرق الجزيرة الشمالي ونجد، وكان للغساسنة وبيزنطة مصلحة عامة في دعم امرئ القيس لاستعادة سلطانه، كي يصبح شوكة في حلق المناذرة خصومهم التقليديين^{٣٦}. لعل هذه الأسباب دفعت الشاعر إلى التوجه نحو القيصر لمساعدته، وأعتقد أنه في طليعة من توجه إلى ملك رومي.

٢,٤,١. مسار الطريق والوساطة:

ظل امرؤ القيس شريداً ينتقل بين أمراء العرب هرباً من المنذر كما رأينا سابقاً حتى نزل أخيراً على السمؤال، والسمؤال هذا له منزلة خاصة عند أمير الغساسنة بالشام الحارث الغساني، فطلب امرؤ القيس من السمؤال أن يكتب إلى الحارث الغساني ليوصله إلى قيصر عظيم الروم وليمهد له السبيل للسفر إلى القسطنطينية، ويطلب المعونة منه ليعيد ملكه، فأجاب السمؤال طلبه، ووجه امرأ القيس إلى الحارث الغساني، مزوداً إياه برسالة شفاعة كي يتوسط له عند القيصر. بعد ذلك استودع امرؤ القيس عند السمؤال بنته هنداً والأدرع والمال وما كان معه

٣٣. ديوان امرئ القيس، ١٤٠؛ الزّوّني، شرح المعلقات السبع، ٢٩.

٣٤. الباذخ: المرتفع من الجبال. شمام: اسم جبل

٣٥. الأصفهاني، الأغاني، ٧٢/٩؛ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي ٢٣٩؛ الزّوّني، شرح المعلقات السبع، ٢٩.

٣٦. مكي: امرؤ القيس حياته وشعره، ٨٧.





من سلاح، وقد أقام مع ابنته هند يزيد بن الحارث بن معاوية ابن عمه، واختار له رفقاء من أجل السفر ذكر منهم في شعره مثل جابر بن حَيِّ التَغَلبي وعمرو بن قميَّة.^{٣٧} ويمكن أن نتناول موضوع المرافقين له بشيء من التفصيل: المرافقين له في الطريق:

المرافق الأول: عمرو بن قميئة: وهو من بني قيس ابن ثعلبة، ويعتبر من قدماء الشعراء في الجاهلية، وكان عمرو صديق أبي امرئ القيس حُجْر، وقد لقيته امرؤ القيس في آخر عُمره، فأخرجه معه إلى قَيْصر في بلاد الروم، لكنه مات معه في طريقه، وقد سَمَّته العربُ عَمراً الضائع؛ لموته في غُرْبَة وفي غير أَرَب ولا مَطْلَب^{٣٨}، وإليه أشار بقوله:^{٣٩}

أرى أمَّ عَمْرٍو دَمْعُهَا قَدْ تَحَدَّرَا بُكَاءً على عَمْرٍو وَمَا كَانَ أَصْبَرَا
إذا نُحْنُ سِرْنَا خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً وَرَاءَ الْحِسَاءِ مِنْ مَدَافِعِ قَيْصَرَا

المرافق الثاني: جابر بن حَيِّ التَغَلبي: وإليه أشار بقوله:^{٤٠}

فِيمَا تَرَيْنِي فِي رِحَالَةِ جَابِرٍ على حَرَجٍ كَالْقَمَرِ تَخْفِقُ أَكْفَانِي^{٤١}

ولعل جابر هذا هو من نقل لنا أشعاره التي قالها أثناء سفره إلى قسطنطينية.

المرافق الثالث: الحارث بن حبيب السَلَمي، لكنه لم يكمل أيضاً الرحلة، فمات في الطريق قرب بصرى الشام، وقد رثاه امرؤ القيس في بيتين من ديوانه:^{٤٢}

ثَوَى عِنْدَ الْوُدِيَّةِ جَوْفَ بُصْرَى أَبُو الْأَيْتَامِ وَالْكَلِّ الْعِجَافِ^{٤٣}
فَمَنْ يَحْمِي الْمُضَافَ إِذَا دَعَاهُ وَيَحْمِلُ خُطَّةَ الْأَنْسِ الضِّعَافِ^{٤٤}

وقد كان معه على التأكيد آخرون من أهله ومعاونيه ورفاقه وخدمه، فقد كان أميراً قادمًا على إمبراطور.^{٤٥} وأما بنته هند، فقد بقيت عند السموأل مع ابن عمها يزيد بن الحارث بن معاوية.

^{٣٧} الأصفهاني، الأغاني، ٩/٧٤؛ الشنمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ٦/١؛ الزُّوزني، شرح المعلقات السبع، ٣٠؛ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي

٢٣٩؛ جرجي زيدان، تاريخ آداب العربية، (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧م)، ٩٣.

^{٣٨} جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بغداد: المجمع العلمي العراقي، د/ت)، ٣/٣٧٠.

^{٣٩} ديوان امرئ القيس، ٦٩.

^{٤٠} ديوان امرئ القيس، ٩.

^{٤١} الحرج: سرير كالتعش. القر: مركب للنساء يشبه الهودج.

^{٤٢} ديوان امرئ القيس، ٣٤٧.

^{٤٣} ثوى: أقام. الودية: النخلة الصغيرة. العجاف: الهزلي.

^{٤٤} المضاف: ساحة الحرب. خطئة: طريقة

^{٤٥} مكّي: امرؤ القيس حياته وشعره، ٨٧.





٥,١. القصائد التي تتحدث عن رحلته

عُني الرواة بجمع ديوان امرئ القيس وتدوينه عناية لم يظفر بها شاعر من قبله، فرواه حماد، وأبو عمرو الشيباني، والأصمعي، والمفضل الضبي، وخالد بن كلثوم وابن السكيت ثم صنعه أبو سعيد السكري من جميع الروايات، وأصح الروايات التي روت لنا ديوان امرئ القيس هي رواية الأصمعي والمفضل الضبي. وقد تضافرت جهود العلماء على شرح ديوانه وتفسيره وبيانه، منهم الأصمعي، والطوسي، وأحمد بن حاتم، والأعلم الشنتمري وغيرهم.^{٤٦}

وقد وُجِدَت في ديوان امرئ القيس أربع قصائد ومقطوعات تتصل بالرحلة إلى قيصر، الأولى والثالثة والرابعة رواها الأصمعي والمفضل الضبي، أما القصيدة الثانية فقد جاءت في زيادات ملحق الطوسي، ولم يوردها المفضل والأصمعي، ونسبها غيرهما إلى امرئ القيس، ويوجد مقطوعة تفرد بها الضبي، وهناك مقطوعتان من زيادة السكري على غيره من الرواة.

١,٥,١. القصيدة الأولى التي تتعلق برحلة امرئ القيس إلى عظيم الروم:

عدد أبيات هذه القصيدة ٥٤ بيتاً وهي القصيدة الرابعة في الديوان، وقد رواها الأصمعي والمفضل الضبي^{٤٧}، والظاهر أنه قالها وهو في طريقه إلى قيصر، وكالعادة بدأ القصيدة بمقدمة طلية طويلة تتناسب مع موضوع الرحلة، فقد اشتد شوقه لصاحبته بعد بُعد الديار فذكرها بغزل وقور وحبي على غير العادة، فكما هو معلوم أنه يستخدم في شعره الغزل الصريح والغزل الحسي، فيتناول وصف الجمال الجسدي للمرأة بشكل مباشر ومفصل، لكن وبعد رحلة طلب النار بدأ يرق في أسلوبه الشعري، وهذه إشارة إلى دخوله مرحلة جديدة من حياته، فقد طوى مرحلة اللهو والغزل الماجن والخمرة وبدأ بمرحلة الجهد والعزيمة، وهذا أول أثر من آثار الرحلة في تغيير اتجاه الشاعر ونزعتيه، يقول في هذه المقدمة:^{٤٨}

سَمَا لَكَ شَوْقٌ بَعْدَمَا كَانَ أَقْصَرَا وَحَلَّتْ سَلِيمِي بَطْنَ قَوِّ فَعَرَعْرَا^{٤٩}
كِنَانِيَّةً بَانَتْ وَفِي الصَّدْرِ وُدُّهَا مُجَاوِرَةً غَسَانَ وَالْحَيِّ يَعْمُرَا^{٥٠}

ثم انتقل بعد ذلك بالحديث عن أهله الصالحين الذين أحبهم، فوصف حاله والسفر والغربة وكانت هذه الذكرى في منطقتي "حَمَلَى" و"أَوْجَر" في بلاد الشام وقد أصبحت ديار المحبوبة بعيدة، يقول:^{٥١}

^{٤٦}. ديوان امرئ القيس، ٧.

^{٤٧}. ديوان امرئ القيس، ٥٦.

^{٤٨}. ديوان امرئ القيس، ٥٦.

^{٤٩}. قَوِّ وعَرَعْر موضعان.

^{٥٠}. بانَتْ: بَعُدَتْ. كِنَانِيَّةٌ قبيلة من مضر، ويعمر من كِنَانَة. وغَسَان من قبائل اليمن.

^{٥١}. ديوان امرئ القيس، ٦١.





تَذَكَّرْتُ أَهْلِي الصَّالِحِينَ وَقَدْ أَتَتْ عَلَى حَمَلِي خُوصُ الرِّكَابِ وَأَوْجَرَا

وهكذا كلما ابتعد عن الديار وحلَّ ببلدة تحركت عواطفه وحن قلبه لوطنه ولحبيبته، يقول: ^{٥٢}

فَلَمَّا بَدَتْ حَوْرَانُ فِي الْإِلِ دَوْهَا نَظَرْتُ فَلَمْ تَنْظُرْ بَعَيْنِكَ مَنْظَرًا
تَقَطَّعَ أَسْبَابُ اللَّبَانَةِ وَالْهَوَى عَشِيَّةَ جَاوَزْنَا حِمَاً وَشَيْرَا

وهنا بدأت التجربة الصعبة التي أثرت عليه نفسياً وعمقت فهمه للحياة، مما انعكس ذلك على شعره، فقد أصبح أكثر تأملاً وحساسية تجاه مشاعره، ما دفعه إلى التعبير عن الألم والفقدان بشكل أكثر رقةً وشجناً.

وقد ترك الشاعر أرض الجزيرة العربية أرض الصحراء وتوجه إلى جنان وأنهار، وكان من المفروض أن تندفق منه مجموعة من المشاعر العميقة والمتراطة، والتي تعكس تأثير الطبيعة الجميلة والمفعمة بالحياة على وجدانه، لكن كل هذا لم يحصل؛ لأنه لما دنا امرؤ القيس من "حوران" جنوب دمشق لم ير شيئاً يعجبه؛ فالبلاد لا يوجد فيها شيء يُدَكِّرُهُ بالحبيبة، وبدأ يأس لقاء الأحبة يخيم على قلبه كلما بُعد عن الوطن، وأيقن حين وصل بلدة حماة في سوريا انقطاع أسباب الوصل والمودة للأهل والأحبة، فجدوا السير مسرعين طمعاً في إنجاز ما خرجوا لأجله والعودة إلى أحببتهم، ونتج عن هذه السرعة الجهد للإبل المسننة، فكان كل من تخلف من هذه الإبل المسننة لا ينتظره. يقول:

بَسِيرٍ يَضُجُّ الْعَوْدُ مِنْهُ يَمْنَهُ أَخْوَا الْجَهْدِ لَا يَلْوِي عَلَى مَنْ تَعَدَّرَا ^{٥٣}

ورغم هذه الأحداث التي ألمت به أثناء السفر حاول أن يتناسى هذه المصاعب وذلك بذكر النساء اللواتي كنَّ على الهودج الخضراء المرتفعة التي تشبه شجر الأثل في الطول واللون في وادي الأعراض، يقول: ^{٥٤}

وَلَمْ يُنْسِنِي مَا قَدْ لَقِيتُ ظَعَانِيًا وَحَمَلًا هَا كَالْقَرِّ يَوْمًا مُخَدَّرًا ^{٥٥}
كَأَثَلٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ مِنْ دُونَ بَيْشَةِ وَدُونَ الْغَمِيرِ عَامِدَاتٍ لِعُضُورًا ^{٥٦}

ولم يهمل في هذه الأثناء الوسطة التي تحملها في السفر وهي الناقة التي جعل منها رفيقة سفره وصديقتة في الترحال وقد كان تصويره للناقة دقيقاً ومفصلاً يجمع بين القوة والسرعة والتحمل، وذلك بما يتناسب مع الرحلة الطويلة

^{٥٢}. ديوان امرئ القيس، ٦١.

^{٥٣}. العود: الجمل المسنن. يمنه: يضعفه.

^{٥٤}. ديوان امرئ القيس، ٦١.

^{٥٥}. الحمل: الطعينة. القر: الهودج.

^{٥٦}. الأثل: نوع من الأشجار. الأعراض: الأودية. بيشة والغمير وعضور مواضع فيها ماء يقام عليها.





التي أقدم عليها. ثم بدأ يفتخر بنفسه بأنه وفيٌّ بما قطع على نفسه من عهد بالثأر والانتقام، وصابر على الأهوال وتبعات هذا العهد. يقول: ^{٥٧}

فَدَعُ ذَا وَسَلِّ الهمَّ عنكَ بِجَسْرَةٍ ذَمُولٍ إِذَا صَامَ النَّهَارُ وَهَجْرًا ^{٥٨}
عَلَيْهَا فَتَى لَمْ تَحْمِلِ الأَرْضُ مِثْلَهُ أَبْرَ بِمِيتَاقٍ وَأَوْفَى وَأَصْبِرًا

إن موضوع وفاءه قابل للنقاش، فقد اختلفت تصرفاته في الوفاء، فتارة يفني وتارة لا، فقد كان يجب التنقل بين النساء دون التزام دائم تجاه واحدة منهن، لكن رحلة الثأر جعلته أكثر وفاء مما سبق، وقد ظهر هذا الوفاء بالعهد عندما أخذ على عاتقه الثأر لأبيه ووفى به.

ثم يذكر أنه باستطاعته أن يستعين بقبائل من حمير لقتال بني أسد، وقد سبق أن واجههم في وادي ناعط وقتل منه الآلاف، لكن رجح الاستنجاد بالروم لكونهم أقوى جيشاً وعتاداً وليكسر شوكة كل من سؤلت نفسه بالاعتداء على قبيلة كندة ويضمن بالتحالف مع الروم قوة كبيرة في الجزيرة العربية، ويثبت ملكه وملك نسله من بعده. يقول: ^{٥٩}

هُوَ المُنْزَلُ الأَلَاَفَ مِنْ جَوِّ نَاعِطٍ بَنِي أُسَدٍ حَزْنًا مِنَ الأَرْضِ أَوْعْرًا ^{٦٠}
وَلَوْ شَاءَ كَانَ الغَزْوُ مِنْ أَرْضِ حَمِيرٍ وَلَكِنَّهُ عَمْدًا إِلَى الرُّومِ أَنْفَرًا ^{٦١}

إن استنجاد القبائل العربية بغير العرب كان شائعاً في العصر الجاهلي، خاصة في سياق الصراعات والحروب التي كانت القبائل العربية تواجهها، سواء داخل الجزيرة العربية أو في المناطق المجاورة. هذا الاستنجاد كان ينبع من عدة أسباب، أبرزها العصبية القبلية: أي الولاء المطلق للقبيلة ما أدى إلى عدم وجود نظام سياسي يوحد القبائل. التنافس القبلي على الموارد مثل الماء والمراعي، وكذلك على النفوذ والسيطرة في مناطق معينة. الفخر الذي كانت تنبأه به القبيلة. لكن يبقى السؤال مطروحاً هل هذا من الأخطاء التي ارتكبتها القبائل العربية آنذاك؟

ثم يلتفت امرؤ القيس لوصف حال صديقه عمرو بن قميئة، وكان شيخاً كبيراً، وقد شقَّ عليه المسير والغربة وقد أيقن عمرو أنه لاحق بالقيصر وصائر إليه عندها بكى حيناً إلى بلاده التي أصبحت بعيدة عنه، فقام امرؤ القيس

^{٥٧}. ديوان امرئ القيس، ٦٣.

^{٥٨}. الجسرة: الناقة التي تقوى على السير. الذمول: السريعة.

^{٥٩}. ديوان امرئ القيس، ٦٥.

^{٦٠}. أوعر: صعب.

^{٦١}. أنفر: أسرع.





بتسليته وبدأ يُطَيَّبُ خاطره ويخفّف من آلامه وأحزانه ويعدّه بأن يسير سيرا شديدا حتى يصل الديار في زمن قصير
إن استجاب له القيصر وعاد من عنده بجيش عظيم. وإن لم يستجب فيكون قد عُذِرْنَا، يقول:

بكى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ وأيقنَ أَنَا لاجِحَانَ بِقَيْصَرَ
فَقُلْتُ لَهُ: لَا تَبْكِ عَيْنَكَ إِنَّمَا نحاولُ مُلْكَاً أَوْ نَمُوتُ فَنُعَذَّرَا
وَإِنِّي زَعِيمٌ إِنْ رَجَعْتُ مُمْلِكاً بسيرٍ تَرَى مِنْهُ الفُرَاتِقَ أُرُوراً^{٦٢}

لقد كان امرؤ القيس شاعراً بارعاً في تخفيف آلام أصدقائه من خلال كلمات المواساة والحنان التي يبثها في شعره.
هذه القدرة على مواساة الآخرين وتخفيف آلامهم هي جزء من شخصيته الشعرية.

إن ذهاب امرئ القيس إلى بلاد الروم ثابت من خلال هذه الأبيات، ولم تكن هذه القصيدة مجرد خيال أو لوحة
فنية. خاصة وأنه نظم شعراً حول الطريق الوعرة الذي لم تُسَلِّك من قبل، وحول المدن التي مر بها مثل بعلبك
وحمص وتاذف وقدران^{٦٣}، يقول: ^{٦٤}

على لاجِحٍ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ إذا سافَهُ العَوْدُ النَّبَاطِيُّ جَرَجَرَا^{٦٥}
لَقَدْ أَنْكَرْتَنِي بَعْلَبَكُ وَأَهْلِهَا وَلَا بِنُ جُرُوجٍ فِي قُرَى حِمَصٍ أَنْكَرَا

إن هذه الطريق غير معروفة لم يسلك أحد فيها لذا لا يوجد فيه آثار طريق كي يهتدى بها، بل إذا شتمه الإبل
الضخم أصدر صوتا وضج لمشقته وصعوبة المسير فيه. وكذلك المدن أنكرته ولم تعرفه. في غربة الطريق وإنكار
المدن له بعد مُضَيِّ خمس عشرة ليلة من المسير في بلاد الروم، بدا له بكاء أم عمرو على ابنها شوقا عليه مع أنها
كانت صابرة قبل فراقه. يقول: ^{٦٦}

أرَى أُمَّ عَمْرٍو دَمَعُهَا قَدْ تَحَدَّرَا بُكَاءَ على عَمْرٍو وَمَا كَانَ أَصْبَرَا
إِذَا نَحْنُ سِرْنَا حَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً وَرَاءَ الحِيسَاءِ مِنْ مَدَافِعِ قَيْصَرَ^{٦٧}

^{٦٢} الفُرَاتِق: الأسد. أُرور: المائل الذي يسير في جانب من شدة السير.

^{٦٣} تاذف وقدران مواضع قرب حلب.

^{٦٤} ديوان امرئ القيس، ٦٦.

^{٦٥} اللاجب: الطريق. سافه: شتمه. العَوْدُ النَّبَاطِي: الجمل الضخم. جرجر: ضج.

^{٦٦} ديوان امرئ القيس، ٦٩.

^{٦٧} الحيساء: هي الأماكن السهلة المنخفضة التي يستقع فيها الماء.





ثم يغدو به الشوق فيتذكر صاحباته مثل أم هاشم وابنة يشكر البسباسة فيقول:

لَهُ الْوَيْلُ إِنْ أَمْسَى وَلَا أُمُّ هَاشِمٍ قَرِيبٌ وَلَا الْبَسْبَاسَةُ ابْنَةُ يَشْكُرَا

ثم يحتج قصيدته بالحديث عن المعارك التي خاضها مع أناس غرباء لا يعرفهم في تادف وقذاران بقرب حلب وقد كان هو وأصحابه في تلك المناطق على حذر وقلة طمأنينة كأنهم على قرن ظبي، يقول: ٦٨

أَلَا رُبَّ يَوْمٍ صَالِحٍ قَدْ شَهِدْتُهُ بِتَأْدِفِ ذَاتِ التَّلِّ مِنْ فَوْقِ طَرْطَرَا ٦٩
وَلَا مِثْلَ يَوْمٍ فِي قُدَارَانَ ظَلَلْتُهُ كَأَنِّي وَأَصْحَابِي عَلَى قَرْنِ أَعْفَرَا ٧٠

لقد امتنع امرؤ القيس في هذه القصيدة عن ذكر الخمر أو الغزل الحسي على غير عادته؛ لأن موضوع القصيدة ذات طابع جدي وتأملي، تركز على مشاعر الشوق والفراق والاعتبار بالحياة والموت. هذه المواضيع تتطلب أسلوباً أكثر تأملاً وروحانية، بعيداً عن الملذات الحسية التي قد تُشتت التركيز عن مضمون القصيدة العميق. وهذا ما أحدثته الرحلة من تغيير في أسلوب الشاعر، وهذا التغيير في المنهج يدل على قدرة الشاعر على التنقل بين الموضوعات بأسلوب راقٍ، وأنه ليس محصوراً في إطار معين من الشعر.

٢,٥,١. القصيدة الثانية التي تتعلق بالرحلة:

وهي من زيادات الطوسي،^{٧١} ولم يروها الأصمعي ولا المفصل الضبي، ولم أجدها عند الأعلام الشنتمري، وقد أثبتها ابن قتيبة والبغدادى وحسن السندوي، واستشهد بها ابن منظور في لسان العرب بعدما نسبها لامرئ القيس.^{٧٢} وإن صحت نسبتها لأمري القيس فهي دلالة واضحة على لقاء امرؤ القيس ملك الروم، ولعل عدم وجودها عند الأصمعي والمفصل الضبي، والشنتمري هو من جعل طائفة من الأدباء والمؤرخين^{٧٣} ينفون لقاءه ملك الروم، ويجيبون على هذه القصيدة:

١. بأنهما لا تصح نسبتها لامرئ القيس.

٦٨. ديوان امرئ القيس، ٧٠.

٦٩. طرطر من قرى حلب.

٧٠. الأعفر: الظبي بياضه حمر.

٧١. ذكرها محمد أبو الفضل إبراهيم في قسم زيادات الطوسي، انظر: ديوان امرئ القيس، ٢٥١.

٧٢. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١/١٢٠؛ عبد القادر بن عمر البغدادي، خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٤، ١٩٩٧م)، ٨/٥٤٩؛ حسن السندوي، شرح ديوان امرئ القيس، راجعها أسامة صلاح الدين، (بيروت: دار إحياء العلوم، ط ١، ١٩٩٠م)، ٩٧-٩٨؛ ابن منظور، لسان العرب، ١٣/٥٥٨.

٧٣. مثل: جواد علي وبروكلمان وجرجي زيدان، وحسن السندوي، والطاهر أحمد مكي محمد وحسين سلمان جمعة. انظر: حسين سلمان جمعة، رحلة امرئ القيس إلى القسطنطينية بين الواقع والخيال، مجلة التراث العربي، سوريا، العدد ٣٤، (يناير ١٩٨٩م): ٩٤.





٢ . من نقل إلينا أخبار الشاعر وشعره هو جابر بن حَيِّ التغلبي، فكيف يستقيم له أن ينقل شعره صادفاً ويخفي عنا أخبار لقاءه بقيصر؟^{٧٤}

وتتألف القصيدة من ٢٠ بيتاً بدأها بتذكر الأيام القديمة وابنته هنداً وأقراؤها والأعمال التي قام بها أثناء شبابه التي كان لا يطيع فيها الحكماء والعقلاء، وإنما يتبع الغواة والجهلاء من الشباب^{٧٥}.

أَذْكُرْتَ نَفْسَكَ مَا لَنْ يَعُودَا فَهَاجَ التَّدَكُّرُ قَلْبًا عَمِيدًا^{٧٦}
وَأَيَّامَ كُنْتَ بِهَا مَعْجِبًا تَطِيْعُ الْعَوِيَّ وَتَعْصِي الرِّشِيدَا
تَدَكَّرْتَ هِنْدًا وَأَتْرَاجَهَا وَأَزْمَانَ كُنْتَ لَهَا مُسْتَقِيدَا^{٧٧}

ثم ذكر الحوادث الصعبة التي لم يسبق له أن مرَّ بمنزلها، فهي تُنسي الجليدَ الحياءَ، وقد قارن هذه الحوادث فيما مضى من العز والإباء والتمرد. يقول: ^{٧٨}

فإن يكن دهرٌ أتى دونه حوادث تُنسي الحياءَ الجليدًا
فقد كنت فيما مضى مُصْعَبًا أيَّ الخِطَامِ عَزِيْرًا مَرِيدًا

لقد أدت هذه الحوادث إلى تحول جذري في حياة الشاعر، إذ انتقل من الانغماس في ملذات اللهو واللجون إلى التفاعل مع قضايا الحياة والموت والقدر، مما جعله يعيش تجربة أكثر جدية وواقعية. وهذا من تداعيات الرحلة الشاقة التي انعكست بجلاء في أسلوب شعره.

ثم يعرج على لقاءه بملك الروم (قيصر) وقد أكرمه الملكُ ونادمه، وجعل له وجهاً ومكانة عند الناس واستمده فوعده بذلك، فركب خيل البريد وأخذ يسابق رُكَّاب خيل البريد الآخرين معبراً عن فرحه بأن ما تمناه لقيه مستعداً للحرب لا بساً لدروعها، راكباً المقدامَ من الخيل المُعَدِّ جيداً. يقول: ^{٧٩}

وَنَادَمْتُ قَيْصَرَ فِي مُلْكِهِ فَأَوْجَهَنِي وَرَكِبْتُ الْبَرِيدَا^{٨٠}
إِذَا مَا أَرْدَحَمْنَا عَلَى سِكَّةٍ سَبَقْتُ الْفُرَاقَ سَبَقًا شَدِيدَا
وَقَدْ أَتَمَّنِي فَأَلْقَى الْمُنَى وَقَدْ يَصْبِحُ اللَّيْلُ عِنْدِي حَمِيدَا

^{٧٤} . جمعة، رحلة امرئ القيس إلى القسطنطينية بين الواقع والخيال، ٩٥.

^{٧٥} . ديوان امرئ القيس، ٢٥١-٢٥٢.

^{٧٦} . عميد: حزين.

^{٧٧} . المستقيد: الذي يعطي القيادة من نفسه.

^{٧٨} . ديوان امرئ القيس، ٢٥٢.

^{٧٩} . ديوان امرئ القيس، ٢٥٢.

^{٨٠} . ركبت البريد: أي ركبت خيل البريد.





وَأَلْبَسُ لِلْحَرْبِ أَثْوَابَهَا وَأُرْكَبُ لِلرُّوعِ طِرْفًا عَتِيدًا^{٨١}

ثم ينهي قصيدته هذه بوصف ساحات المعركة والفوارس والأسلحة مما لا علاقة له بلقاء بالملك، وقد رويت قصص عارية عن الصحة حول منادمة الملك لامرئ القيس، فقد ذكر القصاص أنه أحب ابنة القيصر، فاستعظم الملك فعل امرئ القيس الدخيل الذي قدم طالباً عوناً ومدده^{٨٢}. وهناك رواية أخرى ذكرها ابن قتيبة أنه دخل امرؤ القيس الحمام مع القيصر، وقد رأى الشاعر الملك أقلف غير محتون، وقال بيتان لبسا في الديوان وإنما ذكرهما ابن قتيبة: ^{٨٣}

إني حلفت يمينا غير كاذبة أنك أقلف إلا ما جلا القمر
إذا طعنت به مالت عمامته كما تجمع تحت الفلكة الوبر

ويتساءل هنا حسين سليمان جمعة كيف يدخل الملك مع امرئ القيس عارياً وتثور حميته عليه في الوقت نفسه حينما أحب ابنته؟^{٨٤} فلو كان ذو شرف وغيره على ابنته لما دخل معه عارياً فهو أولى بالشرف والغيرة.

قد تكون هذه القصص الموضوعية سبباً في رفض بعض الأدباء لقاء امرؤ القيس بملك الروم بشكل قاطع. ومع ذلك، فإن رفضنا لهذه القصص لا يعني بالضرورة رفض كامل القصيدة، خاصة وأن الطوسي قد رواها دون أن نجد فيها الأبيات الشعرية التي تدل على القصص المختلفة، مما يعزز يقيننا برفض قصة الحمام والتغزل بابنة الملك.

ومن خلال هذه القصيدة تبين لنا موقفين من الأخبار الواردة في حق رحلة امرئ القيس إلى القسطنطينية وكيفية موته:

الأول: يثبت وصوله إلى الملك ووعده له بالدعم استناداً إلى نسبة هذه القصيدة إلى امرئ القيس، ويزعمون أن وفاته كانت بسبب الحلة المسمومة التي قدمها الملك لامرئ القيس.

والثاني: من ينكر وصوله ويشكك في صحة نسبة هذه القصيدة إلى امرئ القيس، ويؤكد أن هلاكه كان قبل لقائه الملك بسبب مرض قديم عاد إليه من جديد.

وبناءً على ذلك، يفسر كل فريق ما يأتي من بقية الأشعار المتصلة برحلته وفقاً لرأيه. وسيأتي ذكر ذلك بالتفصيل.

٣,٥,١. القصيدة الثالثة التي تتصل برحلة امرئ القيس إلى قيصر:

^{٨١}. أثوابها أي الدروع. الروع: الفرع. الطرف: الكريم من الخيل. العتيد: الذي يتخذ ويتقدم في اتخاذ كأنه عتاد وعدة.

^{٨٢}. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١/١١٠؛ الأصفهاني، الأغاني، ٧٤/٩.

^{٨٣}. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١/١١٠.

^{٨٤}. جمعة، رحلة امرئ القيس إلى القسطنطينية بين الواقع والخيال، ٩٤.





وهي أقصر من الأولى والثانية، عدد أبياتها أربعة عشر بيتاً، رواها الأصمعي والمفضل الضبي^{٨٥} وقد قالها وهو قرب أنقرة وهي تشرح لنا ما ألمَّ به من المرض. وقد بدأ القصيدة بمقدمة طلبية قصيرة تتصل بصلب موضوع القصيدة يبين من خلالها غربته وبعده عن الديار، ثم ينتقل إلى الداء الذي أصابه، يقول في المقدمة:^{٨٦}

أَلَمَّا عَلَى الرَّبْعِ الْقَدِيمِ بَعَسَعَسَا كَأَنِّي أَنَادِي أَوْ أَكَلِّمُ أَخْرَسَا
فَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الدَّارِ فِيهَا كَعَهْدِنَا وَجَدْتُ مَقِيلًا عِنْدَهُمْ وَمُعَرَّسَا
فَلَا تُنْكِرُونِي إِنِّي أَنَا ذَاكُمْ لِيَالِي حَلَّ الْحَيِّ غَوْلًا فَأَلْعَسَا

أصبح بعيداً عن دياره في بلاد تنكره ولا يوجد من يخفف من آلامه ويواسيه في مصابه. ثم يعالج موضوع المرض الذي منعه من الرقاد ودفعه إلى السهر في ظلمة الليل لا نديم ولا خليل. ولم يكن السهر شوقاً للقاء الحبيبة كعادته، ولا الحزن على فراق الأهل والديار، بل كان نتيجة الآلام والأمراض التي أصابته، وهو ما اقتضته المرحلة الجديدة من حياته. وقد عكس شعره هذا التغيير بوضوح. يقول^{٨٧}

فَإِنَّمَا تَرَبَّنِي لَا أَعْمَضُ سَاعَةً مِنْ اللَّيْلِ إِلَّا أَنْ أَكَبَّ فَأَنْعَسَا
تَأْوَبَنِي دَائِي الْقَدِيمُ فَعَلَّسَا أُحَاذِرُ أَنْ يَرْتَدَّ دَائِي فَأُنْكَسَا

وهنا يذكر امرؤ القيس نوعين من المرض قد أصاباه: الأول، ويُعزى إلى الحلة المسمومة بسبب وشاية الطماح^{٨٨} وفقاً لرأي من يشبتون لقاء امرؤ القيس بملك الروم. أما وفقاً لرأي من ينفون هذا اللقاء، فيُعزى المرض إلى غربته عن أهله والفترات التي يقضيها الإنسان بمفرده، حيث يتذكر همومه وآلامه. أما المرض الثاني فهو داء قديم أصيب به في دياره وقد عاوده في بلاد الغربية.

ثم يتابع الشاعر حديثه عن المرض الذي طال أمده، حيث كان يأمل أن يتعافى منه، لكن الحياة قست عليه. لم يكن يخشى قسوة الحياة مجد ذاتها، بل كان يخاف من عجزه عن القيام بمهامه اليومية، مثل ارتداء ملابسه. يتمنى لو أن الموت يأتي مرة واحدة، بدلاً من أن يموت شيئاً فشيئاً. وقد تبدلت صحته بالجروح والآلام، وحلَّ البلاء، وبدأت نفسه تتساقط تدريجياً وكأنها تتألف من عدة أنفس. وهذا تصوير بليغ لطول عذاب النفس عند الاحتضار، يقول:^{٨٩}

^{٨٥}. ديوان امرئ القيس، ١٠٥.
^{٨٦}. ديوان امرئ القيس، ١٠٥.
^{٨٧}. ديوان امرئ القيس، ١٠٥.
^{٨٨}. وسيأتي ذكرها فيما بعد.
^{٨٩}. ديوان امرئ القيس، ١٠٧.





وَمَا خِفْتُ تَبْرِيحَ الْحَيَاةِ كَمَا أَرَى تَضِيقُ ذِرَاعِي أَنْ أَقُومَ فَأَلْبَسَا
فَلَوْ أَنَّهُ نَفْسٌ تَمُوتُ جَمِيعَةً وَلَكِنَّهَا نَفْسٌ تَسَاقَطُ أَنْفُسَا
وَبُدِّلْتُ فَرَحًا دَائِمًا بَعْدَ صِحَّةٍ فَيَا لِكَ مِنْ نُعْمَى تَحَوَّلَ أَبُو سَا

لم يكن يخطر بباله وهو يعيش حياة الترف والبذخ أن يصف الاحتضار، لأنه لم يكن قد ذاقه بعد. أما وقد عايشه أبداع في تصويره رغم ما عاناه من آلام وأوجاع. ثم يختتم الشاعر القصيدة بالحديث عن سبب ما ألمَّ به، وهو يأمل أن تتبدل حاله ويعقب الفقر غنى والشدة رخاء، وأن يطول عمره بعد المشيب، يقول^{٩٠}:

لَقَدْ طَمَحَ الطَّمَاخُ مِنْ بَعْدِ أَرْضِهِ لِئَلَيْسَنِي مِنْ ذَائِهِ مَا تَلَبَّسَا
أَلَا إِنَّ بَعْدَ الْعُدْمِ لِلْمَرَّةِ فِتْنَةٌ^{٩١} وَبَعْدَ الْمَشِيبِ طَوْلَ عُمَرٍ وَمَلَّسَا

في البيت الأول بين الشاعر سبب ما أصابه، والذي كان سبباً في موته. وكما مر معنا، هناك رأيان: الأول يثبت وصوله إلى الملك قيصر ولقائه به، ووعده بمساعدته، بينما الثاني ينكر وصوله أصلاً. وها أنا أعرض الرأيين لتوضيح سبب موته:

المثبتون يقولون: إن سبب ما أصابه هو إرسال الملك الحلة المسمومة له وقد طلب الملك منه أن يلبسها، ويذكرون أخباراً عديدة في سبب إرسال الملك الحلة المسمومة له:

الخبر الأول: أن قيصر منحه جيشاً كبيراً وفيهم جماعة من الأمراء وأبناء الملوك. فلما فصل عن إستانبول، قال لقيصر قوم من أصحابه: إن العرب قوم عُذْر ولا نأمن أن يظفر هذا بما يريد ثم يغزوك بمن بعثت معه.^{٩٢}

الخبر الثاني: أنه اندس رجل من بني أسد يقال له الطمّاح، وكان امرؤ القيس قد قتل أخاً له أثناء قتاله بني أسد، فلما سمع الطمّاح خبر رحلة امرئ القيس لملك الروم، فأتى الطمّاح بلاد الروم وأقام مستخفياً، حتى وصل لقيصر وعمل على إيغار صدره، وقال لقيصر: إن امرأ القيس غويٌّ فاجر. وإنه لَمَّا انصرف عنك بالجيش ذكر أنه كان يرأسل ابنتك، وهو يُشَهَّرُ بما في العرب من خلال أشعار، فيفضحها ويفضحك.^{٩٣}

٩٠. ديوان امرئ القيس، ١٠٨.

٩١. القنوة: غنى ونعمة.

٩٢. الأصفهاني، الأغاني، ٧٤/٩؛ الشنمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ١/؛ الرّوّزني، شرح المعلقات السبع، ٣٠.

٩٣. الأصفهاني، الأغاني، ٧٤/٩؛ الرّوّزني، شرح المعلقات السبع، ٣٠؛ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب المعروف باليعقوبي، تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب المعروف باليعقوبي، (طبع في مدينة ليدن الخروسة بمطبع بريال المسيحية، ١٨٨٣م)، ٢٥٣/١.





الخبر الثالث: أن امرأ القيس "امتدح قيصر ملك الروم يستنجده في بعض الحروب ويسترفده، فلم يجد ما يؤمله عنده فهجاه بعد ذلك، فيقال إنه سقاه سمّاً فقتله".^{٩٤}

الخبر الرابع: أن بعض العرب ممن كان مع امرئ القيس ذكروا للقيصر أن امرأ القيس قال لقومه إنه كان يرأس ابنتك ويواصلها.^{٩٥}

الخبر الخامس: أن قيصر زوجه ابنته، وأنها كرهته لأنه كان مفركاً^{٩٦}، فلما دخلت عليه أبغضته، فلما أراد المسير دخلت على أبيها فقالت له: إن امرأ القيس يقول لئن غلب على عدوه ليعطفن عليك فيقتلك ويضم ملكه.^{٩٧}

ونحن نرجح الخبر الثاني خبر الطماح وهو ما يذكره امرؤ القيس في شعره صراحة. فلما أغار الطماح صدر قيصر بعث إليه بجملة مسمومة ذات قيمة منسوجة بالذهب وكتب له: إني أرسلت إليك بجملي التي كنت ألبسها تكرمه لك، فإذا وصلت إليك فالبسها باليمن والبركة، واكتب إليّ بخبرك من منزل منزل، فلما وصلت إليه الحلة واستحسنها لبسها في يوم صائف، فأصيب بالسم فتفطر جسده وتناثر لحمه. وهذا معنى واضح تجلي في هذا البيت:

لَقَدْ طَمَحَ الطَّمَاخُ مِنْ بَعْدِ أَرْضِهِ لِيُلْبِسَنِي مِنْ دَائِهِ مَا تَلَبَّسَا

ثم يؤكدون وصوله ويدعمون قولهم بما ذكر في تواريخ الروم. فقد ذكرت وفادة أمير على القيصر يدعى قيساً، وتثبت الرواية أنه كان قد أوفد ابنه معاوية قبل قدومه إلى قيصر، وقد حثَّ القيصرُ والي اليمن وحليفه ملك الحبشة على إعانة ذلك الأمير العربي، وهو ما ذكره توتوز وبروكوب^{٩٨}

النافون: في الجهة الأخرى يقف الذين نفوا لقاء امرئ القيس الملك ويفندون هذه الأخبار ويروِّدُون عليها، فمن ردودهم:

١ . مسألة الحُلة لا أصل لها لتضارب هذه الأقوال السابقة.

٢ . لو كان القيصر يريد إهداءه شيئاً لقدم إليه الهدية وهو عنده ولم يرسلها مع رسول بعد انفصاله عنه.

^{٩٤} ابن كثير: البداية والنهاية، ٣/٢٧١.

^{٩٥} الشنتمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ٧/١.

^{٩٦} أفرك اليرُّ إذا اشتد في سنبله وئرُّ فريك، وهو الذي فُرك ونقي، والفرك: بغض المرأة زوجها، وهي امرأة فرك، وفارك، وجمعها فوارك، ورجل مفرك: يبغضه النساء. انظر: محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور، تحذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١م)، ١١٦/١٠.

^{٩٧} هي رواية انفرد بها ابن سهل، وقد ذكرها الطاهر أحمد مكي. انظر: مكي: امرؤ القيس حياته وشعره، ٩٠.

^{٩٨} الرُّوزني، شرح المعلقات السبع، ٣١.





٣ . إن وشاية الطمّاح لو تركت أثراً في نفس القيصر لما أقام له تمثالاً^{٩٩}، وقد ذكر الزوزني: "أن ملك قسطنطينية لمّا بلغه وفاة امرئ القيس أمر بأن ينحت له تمثال وينصب على ضريحه"^{١٠٠} ومكان التمثال في أنقرة.

٤ . من المعروف أن قياصرة الروم كانوا يتودّدون إلى العرب ويتألّفونهم ليكونوا في جانبهم ضدّ أكاسرة الفرس الذين كانوا معهم في نزاع دائم، فلم يستمع إلى الواشي ويخسر حليفاً له في جزيرة العرب؟!^{١٠١}

٥ . أما جرجي زيدان فقد استنكر مدى فاعلية هذا السّم في القتل، حيث قال: "ولا نعرف سمّاً يفعل هذا الفعل."^{١٠٢}

٦ . أما بالنسبة لما كتب في تواريخ الروم فهم يرون أن هناك اختلاط وتشابه في الأسماء، إذ أن ملك الروم قد زاره من العرب الكثيرون فمنهم من يرى أن الذي ذكر في كتب الروم هو الأمير العربي الكندي قيس بن سلمة وهو ابن عم الشاعر امرئ القيس.^{١٠٣}

ومنهم من يقول: "قد ورد عند بروكوبيوس اسم شخص يدعى قيساً اقترن اسمه بغزو الحبشة لليمن سنة ٥٢٤ للميلاد، ويقال إن القيصر طلب منه أن يقود الجيوش ضد الفرس، وذكر نونوسوس أن جوستينيان كلفه بالسفارة لديه. ومن ثم ظن كوزان دي برسفال أن قيساً المذكور عند هذين المؤرخين هو امرؤ القيس، وخاصة حين رآه يزور القسطنطينية، وأكبر الظن أن هذا مجرد تشابه في الأسماء."^{١٠٤}

٧ . وأخيراً المقطوعة التي انفرد بروايتها السكري والتي سنأتي على ذكرها، والتي يتحدث الشاعر فيها صراحة عن قروح ملأت بدنه وجعلته عاجزاً عن السير، وهي سبب موته حسب مكي.

بعد هذا نسأل النافين: ما هو شرحكم للطمّاح الذي ألبسه من داءه ما تلبس؟ فيجيبون على ذلك بعدة تفسيرات، منها:

الأول . قال الأصمعي: المقصود بالطمّاح هو قيصر، أي لقد نالني مما أصابني من البلاء من بعد أرضه.^{١٠٥} وهو تفسير قوي ومحتمل، ومعلوم أن الأصمعي لم يرو القصيدة الثانية التي تثبت لقاء امرئ القيس القيصر.

الثاني: الظاهر من البيت الشعري أن الطمّاح هو الذي أصيب بداء الجدري وسرت العدوى منه إلى امرئ القيس فتأثر امرؤ القيس به تأثراً حتى قضى عليه. وهذا يظهر لنا سبب تسميته داءً ولم يسمه سمّاً، وفي ذلك يقول امرؤ القيس:

٩٩ . السنديوني: شرح ديوان امرئ القيس، ٣٤.

١٠٠ . الزّوزني، شرح المعلقات السبع، ٣٢.

١٠١ . السنديوني: شرح ديوان امرئ القيس، ٣٤.

١٠٢ . زيدان، تاريخ آداب العربية، ٩٤.

١٠٣ . جمعة، رحلة امرئ القيس إلى القسطنطينية بين الواقع والخيال، ٩٤.

١٠٤ . جواد علي: المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٣/٣٨٣ - ٣٨٦.

١٠٥ . أبو سعيد السكري: شرح ديوان امرئ القيس، تحقيق أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة، (الإمارات العربية- العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، ٢٠٠٠م)، ٥٥٢.





لَقَدْ طَمَحَ الطَّمَّاحُ مِنْ بُعْدِ أَرْضِهِ لِيُلبِسَنِي مِنْ دَائِهِ مَا تَلَبَّسَا

ويعلق صاحب هذا الرأي على البيت الأول بقوله: "عبر عن العدو باللباس ولذلك سماه داءً. وقال: ما تلبسا، يريد ما أصيب به في هذا الداء. ولعل الرواة قد أخذوا بظاهر اللفظ فتوهموا أن هناك حلة تلبس".^{١٠٦} وهذا جواب بعيد ولا يصح؛ لأن الطماح من بني أسد الذين قاتلهم امرؤ القيس وهم أعداؤه، فكيف تم اللقاء بينهما؟ وكيف انتقلت العدو إليه؟؟

الثالث: الشك أن يكون كلمة الطماح هنا تدل على اسم علم اعتماداً على بيت من الشعر ورد في قصيدة موقفة لامرئ القيس دون أن يكون إلى جانب الشعر خبر آخر يفسر هذه الإشارة ويوضح شخصيته، فالطماح في البيت ليست علماً على شخص وإنما هي صيغة من طمح، كناية عن رجل عدو لامرئ القيس فحسب.^{١٠٧} إن عدم تفسير هذا الشخصية بأخبار أخرى هو أمر طبيعي، لأن شخصية الطماح كانت معروفة لديهم ولا تحتاج إلى تعريف من خلال أبيات شعرية أخرى.

٤,٥,١ . القصيدة الرابعة:

هي أقصر من الأولى وأطول من الثانية، وعدد أبياتها ١٧ بيتاً، وهي القصيدة التاسعة في الديوان، رواها الأصمعي والمفضل الضبي^{١٠٨}، وهي لا تتعلق بالرحلة إنما تتعلق بالموت، وقد قالها في أنقرة، بعد مقدمة طلية قصيرة وصف حاله وهو يحمل على على سرير رفيقه في السفر جابر بن حنّ التغلبي في رحالته وقد أنهكه المرض وضعف جسمه واتسعت ملابسه حتى أن الريح بدأت تحركها، وهذا أبلغ تصوير لنحولة الجسم وضعفه. يقول:^{١٠٩}

فإِذَا تَرَيْنِي فِي رِحَالَةِ جَابِرٍ عَلَى حَرَجٍ كَالْقَرِّ تَخْفِقُ أَكْفَانِي

لكن لم يمنع هذا الحال من تذكر أيام شبابه وقوته وشجاعته. كم من محاصرٍ من قبل العدو كان يرجع إليه فيدافع عنه، وكم من أسيرٍ فداه بماله ففكّ وثاقه وأطلق سراحه، وكم وكم من المواقف البطولية الأخرى، يقول:^{١١٠}

فِيَا رَبِّ مَكْرُوبٍ كَرَزْتُ وَرَاءَهُ وَعَانٍ فَكَّكْتُ الْغُلَّ عَنْهُ فَفَدَّانِي
وَفَتْيَانٍ صِدْقٍ بَعَثْتُ بِسُخْرَةٍ فَقَامُوا جَمِيعاً بَيْنَ عَاثٍ وَنَشْوَانٍ

^{١٠٦}. السندوبي: شرح ديوان امرئ القيس، ٣٤.

^{١٠٧}. مكّي: امرؤ القيس حياته وشعره، ٩١.

^{١٠٨}. ديوان امرئ القيس، ٩٠.

^{١٠٩}. ديوان امرئ القيس، ٩٠.

^{١١٠}. ديوان امرئ القيس، ٩٠-٩١.





ثم يتابع القصيدة في وصف الحصان إلى النهاية بأبيات لا تتعلق بالرحلة.

وبعد تناول القصائد، أستعرض المقطوعات التي ترتبط برحلة شاعرنا:

٥,٥,١. المقطوعة الأولى

تفرد بهذه المقطوعة المفضل الضبي^{١١١} ولم يشاركه الأصمعي في روايتها، وقد جاء ترتيبها (٤٦) في الديوان، وعدد أبياتها ثمانية، وهي بدون مقدمة طللية، بدأها بأمنية يتمنى تليبيتها وهي إبلاغ قومه بما حلَّ به فهو قد فعل ما عليه من السعي وراء الانتقام والثأر لأبيه وقومه لكن الموت حال دون ذلك، وهذا حال البشر وهو من البشر وليس من الحجر أو الحديد، يقول: ^{١١٢}

ألا أبلغُ بني حُجرِ بن عمرو
بأبي قد بقيتُ بقاء نفسٍ
فلو أتي هلكتُ بدارِ قومي ولكي
هلكتُ بأرضِ قومٍ
وأبلغُ ذلك الحميَّ الحريداً
ولم أخلقُ سِلاماً أو حديداً
لقلْتُ الموتُ حقٌّ لا خلوداً
بعيدٍ من دياركم بعيداً

إن امرأ القيس هلك في أرض بعيدة عن بلاده في بلاد الغربية، وهذا موت قبل موت، وكم تمنى أن يموت بين أهله وجيرانه، لقد فني عمره في طلب الملك كل يوم، ولم تتحقق هذه الآمال، وحري بمن كان الملك مطلبه أن يتعقبه الموت في كل خطوة فكيف بمن كان في الغربية وأدركه الموت فلا قريب يواسيه، ولا طيب يداويه، ولا صديق يعوده في مرضه. يقول: ^{١١٣}

أعالجُ ملكَ قيصرٍ كلَّ يومٍ
بأرضِ الرومِ لا نسبٍ قريبٍ
ولو وافقتهنَّ على أسيسٍ
على قُلُوصٍ تظُلُّ مُقلِّداتٍ
وأجدِرُ بالمنية أن تعودا
ولا شافٍ فيسند أو يعودا
ضحياً أو وردن بنا زردا
أزمتهنَّ ما يعدفن عودا^{١١٤}

^{١١١} ديوان امرئ القيس، ٢١٣.

^{١١٢} ديوان امرئ القيس، ٢١٣.

^{١١٣} ديوان امرئ القيس، ٢١.

^{١١٤} القُلُوص: جمع قُلُوص، وهي الفتية الأثني من الإبل. وما يعدفن: أي ما يأكلن.





لقد كان وفيًا لعهدده وقام ما بوسعه من أجل الانتقام لكن الأقدار أبت عليه أن يحقق رغبته فنكبه بأبيه وبأصدقائه وأخيراً بنفسه ولا أدلّ على ذلك من هذا البيت "أعالج ملك قيصر كل يوم..". فهو ما يزال يجهد للوصول إلى ملك الروم وهيئات أن يتحقق له ما يريد "وأجدر بالمنية أن تعودا^{١١٥}."

٦,٥,١ . المقطوعة الثانية

وهي عبارة عن أربعة أبيات، انفرد بروايتها السكري، وجاء ترتيبها (٨٠) في الديوان، قالها الشاعر وهو في أنقرة وذكر فيها مرضه وما أصابه، ويقول الطاهر بأنها تنقض جميع الأقوال التي نسجت عن موته بالحلة المسمومة، لأن الشاعر في هذه المقطوعة يتحدث صراحة عن قروح ملأت بدنه وجعلته عاجزاً عن السير كما لو أنه كان مصاباً في مفاصله، وتكاثرت هذه القروح حتى أوهنت قواه وأضعفت حركته، فصار والحالة هذه يرى كل ثوب يلبسه - ولو كان جديداً- قديماً خَلِقاً قد لُبِسَ دهرًا، وقد تناثرت الدمامل على بشرته فصارت كأختام طبعت على صحيفة^{١١٦}. يقول: ^{١١٧}

لَمَنْ طَلَلْ دَائِرَ آيَةٍ تَقَادِمَ فِي سَالِفِ الْأَحْرَسِ
فَأَمَّا تَرَبِّيَ بِي عُرَّةً كَأَنِّي نَكِيبٌ مِنَ النَّقْرِسِ
وَصَيْرَنِي الْفُرْحُ فِي جُبَّةٍ تُخَالُ لَيْسًا وَلَمْ تُلْبَسِ
تَرَى أَنْتَ الْفُرْحُ فِي جِلْدِهِ كَنَفْسِ الْخَوَاتِمِ فِي الْجُرْحِ

وقد انفرد السكري أيضاً برواية الأشطر الأربعة التالية، وجاء ترتيبها (٩٤) في الديوان، وقد قالها الشاعر وهو بأنقرة أيضاً، وهو آخر ما نظمته ثم مات حسب ابن الكلبي^{١١٨}. يقول امرؤ القيس: ^{١١٩}

رُبُّ طَعْنَةٍ
مُنْعَنْجِرَةٍ
وَجَفْنَةٍ مُتَحَبِّرَةٍ
وَقَصِيدَةٍ مُحَبَّرَةٍ
تَبْقَى غَدًا بَأَنْقَرَةٍ

^{١١٥} . جمعة، رحلة امرؤ القيس إلى القسطنطينية بين الواقع والخيال، ٩٣.

^{١١٦} . مكّي: امرؤ القيس حياته وشعره، ١٠٢.

^{١١٧} . ديوان امرؤ القيس، ٣٣٩.

^{١١٨} . ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١/١١١.

^{١١٩} . ديوان امرؤ القيس، ٣٤٩.





وزاد أبو سهل البيتين التاليين في مخطوطته، وترتيبهما (٩٧) في الديوان؛ قالهما عند احتضاره: ١٢٠

أَجَارَتْنَا إِنَّ الْمَزَارَ قَرِيبُ وَإِنِّي مُقِيمٌ مَا أَقَامَ عَسِيبُ
أَجَارَتْنَا إِنَّا غَرِيبَانِ هَاهُنَا وَكُلُّ غَرِيبٍ لِلْغَرِيبِ نَسِيبُ

ويذكر بعض الرواة في مناسبة هذين البيتين أن امرأ القيس رأى قبرا لامرأة من بنات ملوك الروم هلكت بأنقرة، فدفنت في سفح جبل يقال له عسيب، فسأل عنها، فخبّر بجزءها؛ فقال البيتين ثم مات. ١٢١

ويذكر ابن العديم أن عسيباً جبل عظيم عال بقيصرية من الروم، وموت امرئ القيس في أنقرة وهي أنكورية، والبلدان متباعداً بينهما مسيرة، وإنما ذكر عسيب، لأنه جبل عظيم ببلاد الروم، أراد: إني مقيم بما أقام عسيب. ١٢٢

ويروي له أبو سهل ١٢٣ عند موته أيضاً بيتين ترتيبهما (٩٨) في الديوان، يذكر فيهما أن الداء تمكن منه وليس يبرحه حتى دعا على نفسه بالموت.

لَقَدْ دَمَعْتُ عَيْنَايَ فِي الْقَرِّ وَالْقَيْطِ وَهَلْ تَدْمَعُ الْعَيْنَانِ إِلَّا مِنَ الْعَيْطِ
فَلَمَّا رَأَيْتُ الشَّرَّ لَيْسَ بِيَارِحٍ دَعَوْتُ لِنَفْسِي عِنْدَ ذَلِكَ بِالْقَيْطِ ١٢٤

وقد عثرت السلطات التركية على قبره في أنقرة في محلة خضرك.

خاتمة:

عاش امرؤ القيس حياة ترف وبذخ في شبابه، حيث كان ابناً لأحد ملوك كندة، واعتاد على حياة الرفاهية والنعيم التي تميزت بها أسرته. كان يُعرف بميله إلى اللهو والصيد والملذات، وقضى جزءاً كبيراً من شبابه في التجوال بين الصحاري والوديان للهو والتمتع بالمغامرات. ارتبط امرؤ القيس أيضاً بالنساء، وقد انعكس ذلك في شعره الغزلي الذي اشتهر به، حيث تناول في العديد من قصائده مغامراته العاطفية ووصفه للعشق والجمال. كان ينظم الشعر في مجالس الشراب والطرب، ويعتبر أحد أبرز الشعراء في النغني بالمشاعر الحسية والاحتفال بالمتع الحياتية. إلا أن

١٢٠. ديوان امرئ القيس، ٣٥٧.

١٢١. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١/١٢١.

١٢٢. ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، د/ت) ٤/٢٠٢١.

١٢٣. ديوان امرئ القيس، ٣٥٧.

١٢٤. القَيْط: الهلاك، يقال فاظت نفسه: أي خرجت.





هذه الحياة المليئة بالبذخ والترف تغيرت جذريًا بعد مقتل والده، حيث وجد نفسه مضطربًا لترك حياة اللهو والانغماس في رحلة طويلة للتأثر واستعادة ملكه، مما أدى إلى نضوج تجربته الحياتية والشعرية.

أثرت رحلة الانتقام والتأثر بعمق في أسلوبه الشعري، حيث مر الشاعر بحوادث صعبة أحدثت تحولًا جذريًا في حياته. فقد انتقل من حياة اللهو والمجون إلى مواجهة قضايا أعمق تتعلق بالحياة والموت والقدر. هذا التغيير جعله يعيش تجربة أكثر جدية وواقعية، وهو ما انعكس بوضوح في الشعر الذي نظمته خلال رحلته.

إن الأحداث الجسيمة التي مر بها الشاعر كانت مليئة بالجدية، ولولا تلك الرحلة لما ذكرها الشاعر أو عرفنا عنها. وقد برزت هذه الجدية في قصيدته الأولى عن الرحلة، حيث افتتحها بمقدمة طليية طويلة تتناسب مع طبيعة السفر والمشاق. فقد اشتد شوقه لصاحبته بعد ابتعاده عن الديار، وعبر عنها بغزل هادئ ومحتشم، على غير أسلوبه المعتاد. كما نلاحظ أن سعيه للتأثر جعله أكثر وفاءً من ذي قبل، إذ واجه الصعاب وتحمل المتاعب بدافع الوفاء والإخلاص.

أظهر الشاعر - من خلال القصائد التي نظمها أثناء رحلته - براعة فائقة في التنقل بين الموضوعات بأسلوب راقٍ، مما يدل على أنه لم يكن محصورًا في قالب شعري واحد، وكان كل هذا نتيجة لرحلة البحث عن الملك التي قادته إلى مواجهة تحديات متنوعة أثرت في شعره.





المصادر والمراجع

- الأصفهاني: أبو الفرج، الأغاني. تحقيق: إحسان عباس، وإبراهيم السعافين، وبكر عباس. بيروت: دار صادر، ط ٣، ٢٠٠٨ م.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر. خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٤، ١٩٩٧ م.
- ابن قتيبة، عبد الله بن عبد المجيد. الشعر والشعراء. القاهرة: دار الحديث. ١٤٢٣ هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي. بيروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١، ١٩٩٧ م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- الجمحي، ابن سلام. طبقات فحول الشعراء. تحقيق: محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٤ م.
- جمعة، حسين سلمان. "رحلة امرئ القيس إلى القسطنطينية بين الواقع والخيال". مجلة التراث العربي سوريا. العدد ٣٤، (يناير، ١٩٨٩ م)، ٨٩-١٠٠.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين. ط ١٥، ٢٠٠٢ م.
- الزُّوزَنِي، حسين بن أحمد بن حسين. شرح المعلقات السبع. دار إحياء التراث العربي. بيروت: ط ١، ٢٠٠٢ م.
- زيدان، جرجي. تاريخ آداب العربية. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧ م.
- السكري، أبو سعيد. شرح ديوان امرئ القيس، تحقيق أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة. الإمارات العربية- العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، ٢٠٠٠ م.
- السندوبي، حسن. شرح ديوان امرئ القيس. تحقيق: أسامة صلاح الدين. بيروت: دار إحياء العلوم، ط ١، ١٩٩٠ م.
- السيوطي، جلال الدين. المزهري في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٨ م.
- الشتنمري، يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم. أشعار الشعراء الستة الجاهليين، اختيارات من الشعراء الجاهلي. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ٣، ١٩٨٣.
- ضيف، شوقي. تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، القاهرة: دار المعارف، ط ١١، ١٩٦٠-١٩٩٥.
- علي، جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بغداد: المجمع العلمي العراقي. د/ت.
- عمارة، أحمد. دراسة في نصوص العصر الجاهلي تحليل وذوق. مكتبة المتنبي، د/ت.
- امرؤ القيس، ديوان امرؤ القيس. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ط ٥، د/ت.
- مكي، الطاهر أحمد. امرؤ القيس حياته وشعره. القاهرة: دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٣ م.
- الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري. تمذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١ م.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين بن عبد الله الرومي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ط ٢، ١٩٩٥ م.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. تاريخ اليعقوبي. طبع في مدينة ليدن الخروسة بمطبع بريل المسيحية: ١٨٨٣ م.





KAYNAKÇA

- Amare, Ahmed. *Dirâsa fî Nuşûşil-‘Aşril-Câhilî*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Mütenebbî, 2023.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. 'Umer. *Ĥizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*. thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâr Mektebeti'l-Ĥâncî, 1418/1997.
- Cevad, Ali. *el-Mufasssal fi Tarihi'l-'Arab Kable'l-İslam*. Bağdat: Daru'l-Mücemmi' el-'İlmî el-'Irâkî, ts.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü's-şuarâ*. thk: Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1974.
- Dayf, Şevkî. *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabi*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1995.
- el-Herevî, Muhammed b. Ahmed. *Thezîbu'l-Luġa*. thk: Muhammed 'Avâğ Mur'ib. Beyrut: Dâr İhyâ-i't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- el-İsfahani, ebu'l-Ferec. *el-Aġani*. thk: İhsan Abbas, İbrahim Es-Saafin, ve Bekr Abbas. Beyrut: Dar Sadir, 2008.
- İbrahim, Muhammed Ebu'l-Fazl. *Tahkîk Dîvânu İmru'ul-Kays*. Kahire: Darü'l-Maarif, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Alî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Şâdir, 1414.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve n'-Nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şî'r ve's-Şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 1423.
- İbn Sellâm, Muhammed b. Sellâm b. 'Ubeydillâh el-Cumahî. *Tabakâtu FuĤûli's-Şu'arâ*. thk: Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Mekki, Tahir Ahmed. *İmru'l-Kays: Hayatuhu ve Şiiruhu*. Kahire: Darü'l-Maarif, 6. Baskı, 1993.
- es-Sendubî, Hasan. *ŞerĤu Dîvâni İmri'ilġay*. thk: Usame Salahuddin. Beyrut: Daru İhyâü'l-Ulum, 1. Baskı, 1990.
- es-Sükkerî, Ebû Saîd. *ŞerĤu Dîvâni İmri'ilġays*. thk: Enver Aliyan, Ebu Süviylim ve Muhammed Ali eş-Şevabike. Birleşik Arap Emirlikleri - Ayn: Şeyh Zayed Tarih ve Miras Merkezi, 2000.
- Suyûtî, Celâluddîn. *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luġa*. thk: Fuâd Alî Menşûr. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1418/1998.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn b. Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâr Şâdir, 1995.
- ez-Zevzeni, Hüseyin bin Ahmed bin Hüseyin. *Şerhu'l-Muallakat-i's-Seb'a*. Beyrut: Daru İhyâü't-Turas, 2002.
- Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmud. *el-A'lâm*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-İlim Lilmalayîn, 2002.
- Yakubî, Ahmed bin Ebu Yakub. *TârîĤu'l-Ya'ġubî*. Leiden: Brill Yayınları, 1883.





SA'DÎ-İ ŞÎRÂZÎ'DE BAZI TASAVVUFÎ KAVRAMLAR*

SOME SUFI CONCEPTS IN SA'DI SHIRAZI

METİN KAYALIOĞLU-HALİM GÜL

İMAM-HATİP – PROF. DR.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI – KARABÜK ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

mkaya106@hotmail.com – halimgul@karabuk.edu.tr



Öz:

Makale, Sa'dî-i Şîrâzî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî düşüncelerini ihtiva etmektedir. Hayatı ve tasavvufî düşüncelerinden önce makalemizin giriş kısmında, yaşamış olduğu dönemin siyasi, tasavvufî ve ilmî durumlarıyla ilgili bilgi verilerek konunun daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Çünkü müellifin hayatını, yaptığı seyahatleri anlayabilmek için bulunduğu yüzyılın sosyal ve siyasi durumunu araştırmak oldukça önem arz etmektedir. Bu bağlamda Şîraz'da doğup yaşaması hasebiyle o dönemde Şîraz'a hükmeden Salgurlu hanedanıyla olan ilişkilerinden bahsedilmiştir. Sonraki kısımlarda ilk olarak Sa'dî-i Şîrâzî'nin doğumu, çocukluğu, babasıyla olan anıları, ders aldığı hocaları, ilim tahsili, seyahatleri ve Mevlâna ile görüşmesi ele alınmıştır. Özellikle bu bölümdeki bilgiler müellifin kendi eserlerinde aktardığı bilgilerden hareketle verilmeye çalışılmıştır. Çünkü en sağlıklı ve sahih bilgi bizzat müellifin vermiş olduğu bilgidir. İkinci olarak, Sa'dî-i Şîrâzî'nin tasavvufî konular hakkındaki görüşleri tasavvufî kavramlar ışığında incelenmiştir. Bunlar tevbe, zikir, nefis, aşk ve rızâ kavramlarıdır. Sa'dî-i Şîrâzî'nin tasavvufî kavramlarla ilgili görüşlerinden önce kavramların sözlük ve istilah anlamları verilerek, ayet ve hadis-i şeriflerle desteklenmiş ve konu ile ilgili tasavvuf ehlinin görüşleri kısaca verildikten sonra Şîrâzî'nin konuyla ilgili düşünceleri verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Sa'dî-i Şîrâzî, Bostân, Sûfî, Gülîstân.

Abstract:

The article contains the life, works and Sufi thoughts of Sa'di Shirazi. Before his life and Sufi thoughts, in the introduction part of our article, information about the political, Sufi and scientific situations of the period he lived in was given and a better understanding of the subject was provided. Due to the fact that he was born and lived in Shiraz, his relations with the Salghur dynasty, which ruled Shiraz at that time, were mentioned. In the following sections, Sa'di Shirazi's birth, childhood, memories with his father, the teachers he took lessons from, his science education, his travels and his meeting with Mevlana were discussed. Secondly, Sa'di Shirazi's views on Sufi issues were examined in the light of Sufi concepts. These are the concepts of repentance, dhikr, nafs, love and sustenance. Before Sa'di Shirazi's views on Sufi concepts, the dictionary and Islamic meanings of the concepts were given, supported by verses and hadiths, and the opinions of the people of Sufism and scholars on the subject were included.

Keywords: Sufism, Sa'di Shirazi, Bostan, Sufi, Gulistan.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	11.09.2024	25.11.2024	31.12.2024	0000-0001-5503-3115 0000-0002-9173-5509
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1542785		
ATIF/CITE AS				
Kayaloğlu, Metin – Gül, Halim. "Sa'dî-i Şîrâzî'de Bazı Tasavvufî Kavramlar / Some Sufi Concepts in Sa'di Shirazi". <i>ilahiyat 13</i> (Aralık/December 2024): 137-150.				

* Bu makale Metin Kayaloğlu'nun Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Halim Gül danışmanlığında yapılan "Sa'dî-i Şîrâzî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışı" isimli tezden üretilmiştir.



GİRİŞ

XIII. yüzyılda yaşamış olan Sa'dî-i Şîrâzî, Fars edebiyatının önemli şairlerinden biridir. Yaşamış olduğu dönemde hayatını, yaptığı seyahatleri anlayabilmek için bulunduğu yüzyılın sosyal ve siyasi durumunu bilmek oldukça önem taşır.

Sa'dî-i'nin doğduğu şehir olan Şîraz, Hz. Ömer'in(r.a.) Halifeliği döneminde fethedilmiş daha sonrasında Abbasîler, Selçuklular ve İlhanlılar gibi birçok devletin hâkimiyetine girmiştir. Şîraz'da doğup yetişen pek çok şair, edip ve ilim erbabı İran'ın kültür ve medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bunlardan biri de Sa'dî-i Şîrâzî'dir. Daha sonraları Selçuklu Devleti hakimiyetine giren Fars, devletin dağılma döneminde Selçuklu Devleti'nin devletin karışıklık içerisinde bulunmasını fırsat bilen Salgurlular, bu dönemde bağımsızlıklarını ilan ederek devletlerini kurmuşlar ve bu bölgeye hakim olmuşlardır.

Sa'dî-i Şîrâzî'nin Salgurlu hanedanı hükümdarı Atabeg Sa'd b. Zengî (ö. 623/1226) döneminde geçen çocukluk ve gençlik yılları devletin en parlak dönemidir. Âlim ve âbid şahsiyetlerden biri olan Sa'dî-i Şîrâzî, çocukluk ve gençlik çağlarını Salgurlu hanedanı hükümdarı Atabeg Sa'd b. Zengî'nin (ö. 623/1226) döneminde geçirir. Sa'dî-i Şîrâzî, bu dönemden sonra buradaki savaş ortamından kaynaklanan karışıklıklardan dolayı ve aynı zamanda ilim öğrenmek için Bağdat'a gitmeye karar verir. Bağdat'ta Nizamiye Medresesinde eğitim alan Sa'dî-i Şîrâzî, burada dönemin en önemli ilim erbabından dersler alır. Hocalarından biri Suhreverdiyye tarikatı kendisine nispet edilen Şihâbüddîn Sühreverdi (ö. 632/1234), diğeri meşhur İbnü'l-Cevzî'nin torunu olan Bağdat vaizi Cemâleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman Cevzî'dir (ö. 656/1258). H. 620/1223'te başlayan yolculuğu 34 yıl sürmüş, H. 655/1257 yılında doğduğu topraklara yani Şîraz'a dönmesiyle son bulmuştur. Bu süre zarfında çeşitli İslâm beldelerine seyahat etmiştir. Seyahat ettiği yerler; Şam, Halep, Basra, Hicaz, Kudüs, Lübnan, Kûfe, Rum, San'a gibi çeşitli İslam şehirleridir. Daha sonrasında tekrardan Şîraz'a döner. Şîraz'a döndüğü dönemde hükümdar Ebû Bekir Sa'd b. Zengî'dir. Sa'dî-i Şîrâzî Bôstan adlı eserini uzun zaman ayrı kaldığı Şîraz'a geri döndükten sonra 655/1257 yılında kaleme almış ve bu eserini Salgurlu hükümdarı Ebû Bekir Sa'd b. Zengî'ye armağan etmiştir.

Sa'dî-i Şîrâzî'nin yaşamış olduğu XIII. yüzyılda bölgede iki tasavvuf ekolü bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Sa'dî-i'nin de hocası ola Şihâbüddîn Sühreverdi (ö. 632/1234)'ye nispet edilen Suhreverdiyye tarikatı, ikincisi; Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221)'nin kurmuş olduğu Kubreviyye tarikatı idi. İran tasavvufunda bu iki isim önemli bir yere sahipti. Önemli olmalarının sebebi bu isimler bu dönemde hiçbir baskıya, hiçbir zulme boyun eğmemiş ve yaşadıkları yerleri terk etmemişlerdir. Üzerlerinde yaşadığı toprakları terk etmeyen Necmeddin Kübrâ ve Ferîdüddin Attâr gibi sûfilerden bazıları Moğollar tarafından şehit edilmiştir. Bu dönemde Bağdat'ın ve Abbâsi devletinin 656/1258 yılında Hulâgû Hân eliyle yıkılmış Halife el-Mu'tasım'ın katledilmesiyle Abbâsi saltanatı sona erdi. Halifenin şehit edilmesi ve Bağdat'ın düşüşü Ehl-i sünnete büyük bir hüznün çökmesine sebep oldu. Birçok yazar bu durumu yazmış oldukları eserlerinde dile getirmişlerdir. Onlardan biri Sa'dî-i Şîrâzî'dir. Sa'dî bu durumu oldukça büyütmüş, biri Farsça diğeri Arapça kaleme almış olduğu kasidelerinde bu durumun meydana getirmiş olduğu üzüntü ve etkisinden bahsetmiştir.

1. SA'DÎ-İ ŞÎRÂZÎ'NİN HAYATI

Asıl adı Ebû Muhammed Sa'dî Müşerrifüddîn (Şerefüddîn) Muslih b. Abdillâh b. Müşerrif Şîrâzî'dir. Adı Muslih olan şeyhin herkes tarafından bilinen Sa'dî ismi şiiirlerinde mahlas olarak kullanmıştır. Bu mahlası Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî'ye olan yakınlığından dolayı almıştır. Devletşâh'a (ö.900/1495) göre Sa'dî-i Şîrâzî'nin Babası Atabeg'in yardımcılarındandır ve bu sebepten "Sa'dî" lakabını kullanmıştır. Bu isim şeyhin mahlası olmakla birlikte kaynaklarda bu isimle





tanınmış ve anılır olmuştur. Babasının adı Abdullah olan Sa'dî-i'nin kendi ismi de Muslih'tir. O devirlerin örf ve geleneklerine göre insanlar çocuklarına büyüklerinin isimlerini verirlerdi. Sa'dî de ismini anne tarafından dedesi olan Muslih'ten almıştır; yani Sa'dî'ye dedesinin ismi verilmiştir.

Sa'dî-i Şîrâzî'nin, doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte doğum tarihiyle alakalı pek çok farklı bilgi bulunmaktadır. Ününün avamdan havasa herkesin diline düşmüş olması bunun sebebi olduğu ifade edilmektedir. Eserlerindeki hikayelere dayanarak doğum tarihinin (h. 606/1209) olduğu belirtilmektedir. Sa'dî-i Şîrâzî, Şîraz'da dünyaya gelmiş ve çocukluk yıllarını da Şîraz'da geçirmiştir. Şîraz'da dünyaya geldiğini Gülistân adlı kitabında, bir beytinde de her değer bir madenden çıktığını, şekerin Mısır'dan Sa'dî'nin Şîraz'dan çıktığını dile getirmiştir.

Sa'dî-i Şîrâzî, dindar bir ailede dünyaya gelmiştir. Çocukluk dönemlerini babasının tâlim ve terbiyesi altında geçirmiş, onun nasihat ve öğütlerinden istifade etmiştir. Sa'dî-i Şîrâzî eserlerinde babasıyla olan anılarına, hatıralarına, nasihat ve öğütlere değinmektedir. Bostân isimli eserinde henüz çocukken babasının kendisine almış olduğu hediyelere değinir. Babası ölüm döşegindeyken Sa'dî-i Şîrâzî'ye gençliğin en büyük tehlikelerinden biri olan şehvetten kaçınması gerektiği hususunda nasihatte bulunmuştur. Kendisi henüz çocukken babası vefat etmiştir. Annesi, küçük yaşta babasız kalan Sa'dî-i Şîrâzî'nin eğitimi ve terbiyesiyle alakadar olmuş, eğitimini annesinin akrabalarından olan Mesud b. Muslih'in gözetiminde öğrenimini sürdürmüştür.

Sa'dî-i Şîrâzî, Bostân adlı eserinde küçüklüğünde güzel yetiştiğini ve yetkin hocalardan eğitim aldığını hatta sopa bile yediğini zikreder. Sa'dî-i Şîrâzî'nin hâne halkının dindar olduğu gibi içerisinde yetişmiş olduğu ortamı da dindardır. Çocukluk dönemlerinde ibadete çok meraklıdır. Bu durumu Gülistân kitabında şu şekilde beyan eder.

“Çocukluğumda ibadete etmeye çok istekliydim. Geceleri kalkar takva derecesine ulaşmak isterdim.”

Sa'dî-i Şîrâzî, savaşlardan kaynaklanan kargaşalardan ötürü Şîrâz'ı terk edip H. 620/1223 yılında Bağdat'a gitti ve Sa'dî-i Şîrâzî'nin buradan sonra uzun sürecek olan seyahatlere başladı. Eğitimi tamamlamak istemesi bu seyahatlerin nedenleri arasında gösterilebilir. Bağdat'ta dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Nizamiye Medresesi'nde eğitimine devam etti.

Nizamiye Medresesinde eğitim alan Sa'dî-i Şîrâzî, medresede o dönemin en meşhur hocalarından ders almıştır. Eğitim aldığı hocalardan biri medresede hocalık yapan ve Bağdat vaizi olan aynı zamanda meşhur İbnü'l-Cevzî'nin torunu olan Cemâleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman Cevzî'dir (ö. 656/1258). Cemâleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman Cevzî, Sa'dî-i Şîrâzî yazmış olduğu şiirlerine etki eden şer'i ilimleri ondan almış ve düşünce dünyasını derinden etkilemiştir. Sühreverdiyye tarikatı kendisine nispet edilen ve Avârifü'l-ma'ârif isimli eserin müellifi Şihâbüddîn Sühreverdi (ö.632/1234) Sa'dî-i Şîrâzî'yi tasavvufî açıdan terbiye eden esas isimdir. Sa'dî-i Şîrâzî'nin kaleme almış olduğu eserlerinde Gazzâlî'nin etkisinin görülmesinin nedeni Nizamiye Medrese'sinde İmam Gazzâlî'nin eseri İhyâü Ulûmi'd-dîni ders kitabı olarak okuması gösterilmiştir. Sa'dî-i Şîrâzî, eserlerinde kullanmış olduğu hikâye anlatma yönteminin de hemşehrisi ve çağdaşı olan Ferîdüddin Attâr'dan (ö.618/1221) etkilenmiş olduğu söylenebilir. Sa'dî-i Şîrâzî eğitim ve terbiye için birkaç kişiyle yetinmemiştir. Bunlara ek olarak gerek intisâb ederek gerekse şeyhlerin sohbetlerinden istifâde etme yoluyla birçok kişiden yararlanmıştı.

H. 620/1223'te başlayan yolculuğu 34 yıl sürmüş, H. 655/1257 yılında doğduğu topraklara yani Şîraz'a dönmesiyle son bulmuştur. Kendi ifadesine göre herkesten bir şey almış ve ma'nâ âleminin ötesine gitmiştir. Her tarladan bir başak almış, her yerde bir fayda görmüştür. Şîraz'a dönmüş olduğu bu tarihte hükümdar Salgurlu Atabegi Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî'dir.





Bağdat'taki eğitim sürecini tamamlayan Sa'dî-i Şîrâzî, burada almış olduğu eğitim kendisine yeterli gelmemiş olsa gerek ki, uzun bir süre devam edecek olan yolculuklarına başlamıştır. Bu yolculukları sırasında İslâm coğrafyasında çeşitli şehirlere yolculuk etmiştir. Yolculuk yaptığı şehirler arasında Rum, Şam, Kûfe, Basra, Halep, Lübnan, Hicaz ve San'a vardır.

Şîraz'a döndüğü sırada H. 655/1257 yılında bitirmiş olduğu Bostân isimli eserini, Atabeg Ebû Bekir b. Sa'd'a ithaf etmiştir. Sa'dî-i Şîrâzî, bu dönemde Şîraz'da ömrünü insanlara vaaz ve irşâd ederek, Allah'ı zikrederek geçirir. H.622/1264 yılına geldiğinde Sa'dî-i, Şîrâz'dan tekrar ayrılmış ve bir kez daha yolculuğa çıkarak buradan hac yapmak sebebiyle Mekke'ye yönelmiştir. Bunun sebepleri arasında ülkede baş gösteren siyasi çalkantılar, merkezi otoritenin zayıflaması ve Moğolların Şîrâz'ı işgal etmesi gösterilebilir.

Abdurrahman Câmî'ye göre Sa'dî, Şam ve Kudüs'te uzun süre insanlara su dağıtmış, Hızır(a.s.) ile görüşmüş, onun faziletinden feyz almış ve defalarca hac yapmış, birçok şeyhin sohbetine katılmıştır. Devletşâh'a göre Sa'dî-i Şîrâzî, on dört kez hac yapmıştır. Abdülkâdir-i Geylânî'ye mürid olduğunu ve onun nezaretinde de hac yaptığını ifade etmiştir; fakat Sa'dî-i Şîrâzî'nin Abdülkâdir-i Geylânî'ye mürid olmasının açık bir yanlışı olduğu söylenilir. Sa'dî-i Şîrâzî Mekke'den Tebriz'e dönüşte uğramıştır. Burada İlhanlı hükümdarı Abaka Han (ö.680/1282) ile görüşmüş onunla sohbet etmiştir. Abaka Han, Sa'dî'den kendisine nasihat etmesini istemiş, Sa'dî-i Şîrâzî de Abaka Han'a nasihat ve öğütlerini içeren bir risale kaleme almıştır. Sa'dî-i Şîrâzî'nin uzun yolculukları sırasında aynı dönemde yaşamış olan ünlü sûfî Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273) ile karşılaşmış olması dikkat çeken bir husustur. Sa'dî-i Şîrâzî Mevlânâ'yı Konya'ya giderek ziyaret etmiştir.

Sa'dî-i Şîrâzî, Kudüs yolculuğu esnasında haçlılara tutsak edilir. Arkadaşlarından biri onu tanıyıp haline üzülerken on altın karşılığında satın alır ve Sa'dî-yi yüz altın mehîr karşılığında kızıyla evlendirmiştir. Bu evlilik Sa'dî-i hiç memnun etmemiştir; çünkü eşi huysuz ve inatçı bir kadındır.

Yaşamının son yıllarını, şu anda kabrinin bulunduğu Şîrâz'daki hankâhında ibadetle geçirmiştir. Ölüm tarihi ile ilgili farklı bilgiler olsa da son bilgilere göre 27 Zilhicce 691/9 Aralık 1292 de vefat etmiştir. Devletşâh'a göre Sa'dî-i Şîrâzî, yüz iki yıl ömür sürmüştür.

Sa'dî-i Şîrâzî kaleme almış olduğu eserlerle geçmişten günümüze birçok insan ve yazarı etkilemiş olup etkisi günümüze kadar devam etmiştir. En önemli eserlerinin başında mensur ve manzum olarak kaleme alınan "Bostân" ve "Gülistân" gelmektedir. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak da okutulan bu iki eserin Türkçe'ye de birçok tercümesi yapılmıştır.

"Bostân" ve "Gülistân", Sa'dî-i Şîrâzî'nin tasavvufi kavramları en yoğun olarak kullandığı eserleridir. Bostân adlı eserini yazma sebebi, yolculuklarından dönüş sırasında Şîraz'da bulunan dostlarının yanına eli boş dönmek istemeyip, bu eserini kaleme almıştır. Eserini bitirdiğinde, insanların içine girince şaşırıp kalacağı, on adet kapısı bulunan bir binaya benzetmiştir. Daha sonra eserini Salgurlu hükümdarı Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî'ye sunmuştur.

Gülistân adlı eserini de Cennet bahçesine benzetmiş ve bu yüzden Cennetin sekiz katına atfen bu eserini sekiz bölümden meydana getirmiştir. Bu eserlerinde yoğun bir biçimde tasavvuf dilini kullanmış, insanları doğru yola eriştirmek, hidayete ulaştırmak ve sırat-ı müstakimden ayrılmamaları için nasihat ve öğütlerde bulunmuştur.

Sa'dî-i Şîrâzî, hocaları İbn Cevzi ve Sühreverdî gibi Allah'ın ve Hz. Peygamberin(s.a.v.) yolunu tutmuş ve insanlara bu yolu tavsiye etmiştir. Dinde asla ölçüsüz davranmamış, her zaman için itidal üzere yani orta yol üzere olmuştur. Tasavvuf konusunda da aşırıya gitmekten kaçınmıştır.





Tasavvufteki gayesini ahlaki anlayış ile sınırlandırması, onun bu şekilde doğudan batıya, geçmişten günümüze, kadar her insanın dikkatini çekmesine vesile olmuştur.

2. SA'DÎ-İ ŞÎRÂZÎ'NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

Tasavvuf, Allah ve resulünün ahlakıyla ahlaklanmak, İslam'ı Allah Resulü ve ashabının yaşadığı hal üzere yaşama gayretidir. İslam dininin yaşanıp hayata geçirilmesinde önemi bulunan tasavvuf, söz ile özün bir olması, kâlden hâle geçmek ve kişinin öğrendiklerini hayatına aktarmasıdır. Yani Müslüman bir kulun, Kur'an ve sünneti öğrenmekle kalmayıp, hayatına tatbik etmesidir.

Her ilmin kendine özgü kavram ve terimleri vardır. O ilmi öğrenmek ve paylaşmak adına bunları bilmek ayrı bir önem taşır. Kavramlar, her ilim dalında olduğu gibi tarihi seyir içerisinde tasavvuf ilminde de var olmuştur.

Sa'dî-i Şîrâzî, eserlerinde ahlak ve hikmet içeren konuları tasavvufî anlamda hikayeleştirerek insanların bunlardan ibret ve ders almasını sağlamıştır. Biz de bu çalışmamız da Sa'dî-i Şîrâzî'nin eserlerinde değinmiş olduğu bazı tasavvufî kavram ve hakikatlere değineceğiz.

2.1. TEVBE

Tasavvufta seyr ü sülûka tevbe ile başlanır. Tevbe kelimesi lügatte rücu etme, hata işlemekten vazgeçme, günahattan dönme gibi manalara gelmektedir. Tevbe, insanın, Allah'a yönelmesi, kalbinde günahatta ısrarcı olma durumunu bırakmasıdır. Ruhî bir hadise olan tevbe, kulun pişmanlık duyarak günahını itiraf etmesi, Cenab-ı Hakk'a sığınmasıdır.

Tevbe-i nasûh, tevbeler tevbesi anlamına gelir. Kulun, benzer bir şekilde işlediği günaha bir daha dönmemesine, iradesini kontrol altında tutmasına denir. Tevbenin şerîattaki tanımı, dinin nehyettiği işlerden, methettiği işlere dönmektir. Tevbenin acele yapılmış olması gerekir. Âlimlerin çoğunluğuna göre Tevbenin, gecikmeden hemen yapılması vâcibtir.

Kur'an-ı Kerim'de tevbe ve türevleri toplamda seksen yedi yerde geçmektedir.

Kur'an'da, Cenab-ı Hakk'a verdikleri sözlerden dönenler, ısrarla günah işleyenler, imandan sonra inkara sapanların tevbe etmeleri halinde affedilecekleri zıddını yapanlarında ebediyete kadar cehennemde kalacakları Allah, insanlar ve melekler tarafından lanete uğrayacakları bildirilmektedir. Bazı ayetlerde tevbe etmenin müminlerin ve takva sahiplerinin özelliklerinden olduğu ifade edilir. Bu şekilde olanlarında Cennete gireceklerini sonsuza kadar orada kalacaklarına değinilmektedir. Yine aynı zamanda Kur'an'da Hz. Âdem(a.s.), Hz. İsmail(a.s.), Hz. Nuh(a.s.) Hz. İbrahim(a.s.), Hz. Musa(a.s.) gibi bazı peygamberlerin tevbeleri haber verilmektedir.

Hz. Peygamber(s.a.s.) bir hadislerinde günahına tevbe edenlerin o günahı hiç işlememiş oldukları bildirilmiştir. Hadislerde Cenâb-ı Hakk'ın, tevbe eden kulların tevbesine çok sevineceği beyan edilmiştir.

Kuşeyrî, hocası Alî Dekkâk'tan(rah) tevbenin kısımlarının şu şekilde olduğunu haber vermiştir. Bunlar:

- Başlangıcı tevbe: Tevbe sahibi, ceza korkusu ile tevbe ettiğinde gerçekleşir.
- Ortası inâbe: İnâbe sahibi, sevap elde etme ümidiyle gerçekleşir.
- Sonu evbe: Evbe sahibi, Mevla'ya olan aşk ile meydana gelir.

Hücvirî'ye göre, büyük günahlardan vazgeçmenin tevbe sahiplerinin, müminlerin makamını ihtiva ettiğini, inâbe sahiplerinin velilerin makamını kapsadığını ve evbe sahiplerinin de peygamberlerin makamını ihtiva ettiğini açıklamıştır. Sehl b. Abdullah, "tevbe nedir?" sorusunu günahı hatırdan çıkarmamak şeklinde cevaplandırmıştır.





Sa'dî-i Şîrâzî'ye göre, insan genç yaşta tevbenin farkında olması gerekir. Sa'dî, gençliğinde mahallede arkadaşlarıyla toplanır ve mahalleyi birbirine katarmış. Yine bir gün böyle bir araya gelmişlerken o anda saçları beyazlamış ihtiyar bir adam görürler. Aralarından biri bu ihtiyara, niye öyle durduğunu, onun da kendi aralarına katılmasını söyler. İhtiyar adam, gezip tozmanın kendisine uygun olmadığını, vaktin geçip gitmekte olduğunu fâni aleme dayanmanın büyük bir yanılğı olduğunu, artık kendisine küçük çocuklar gibi hayatını sürdürmesi değil, aksine tıpkı o çocuklar gibi günahlarına göz yaşı dökmesinin doğru olacağını zikreder.

Sa'dî-i Şîrâzî, burada ömrün geçip gitmekte olduğunu, tevbe kapısının, vaktin geç olmadan değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatır. Sa'dî-i Şîrâzî, bir gün kendisine uyku bastırmış olduğu için çölde dolaşmak ona güç gelir. Sonra bir deveci yanına gelir ve uyumaması, yola devam etmesi gerektiğini yoksa çölde hayatından olabileceğini söyler. Sa'dî, burada da tevbe hususunda önemli hatırlatmalarda bulunur. Sa'dî-i, yolculuğa bir an önce koyulmak gerektiğini, geride kalanların kervanı kaçıracığını bildirir. Kervan gittikten sonra uyanmanın bir anlamı olmadığını bildirir. Hayatı kervana benzetmiş, ömrün geçip gitmekte olduğunu söylemiştir. Mâzinin geride kaldığını o yüzden yaşanan ömrün kıymetinin bilinmesi gerektiğini zaman varken ve ruh bedendeyken tevbe etmek gerektiğini ifade eder; çünkü zaman gelecek yaşam son bulacak tevbe edecek bir dil bile kalmayacaktır.

Bir gün birisi ölür. Bunu gören başka bir adam vefat eden kişi için feryat figan edip ağlamaya başlar. Adamın ağlayıp sızladığını gören Hak Ehli bir zat; "Mevtanın sana söyleme imkânı olsaydı sana şöyle derdi; bana bu kadar üzülme kendine üzül; çünkü sen de bir gün öleceksin" der.

Burada Sa'dî-i Şîrâzî, sanki şu mesajı vermekte; kişinin tevbe hususunda önce kendine bakması gerekir; çünkü herkes hesap gününde kendinden sorguya çekilecektir. Kul, ilk önce kendi hesabını nasıl vereceğini düşünmeli ve işlemiş olduğu günahlarına tevbe etmesi gerektiğini asla unutmamalıdır.

Bir gün Sa'dî-i Şîrâzî'ye babası bazı hediyeler alır. Bu hediyelerden biri de altın yüzüktür. O sıralarda altın yüzüğü satın almak için bir müşteri çıkmıştır. Sa'dî, o dönemlerde henüz küçük yaşta olduğu için bazı şeylerin kıymetinin farkında değildir ve adama hurma karşılığında altın yüzüğü satar. Burada da Sa'dî-i, bazı uyarılarda bulunur. Çocuğun bazı şeylerin kıymetini bilemediği gibi, kulların da ömrün değerini bilmediklerinden söz eder. Amelleri güzel olan kullar ahirette yüksek makamlara sahip olurken, amelleri kötü olan kullarında işlemiş olduğu günahlar sebebiyle kafasını kaldıramayacağından bahseder. Bu yüzden ahirette utanç duymak istemiyorsak, bugün yaşanan ömrün değerini farkında olunmalı ve kötü iş ve eylemlerden mesafeli durmamız gerektiğini beyan eder. Salih kul, ahiret için çalışır ve günahlarına geç olmadan tevbe eder.

Sa'dî-i Şîrâzî diğer bir hikayesinde kirli bir adamdan söz eder. Bu adam feryad-ü figan ederken çamurlara bulanmış bir biçimde mescide girmek ister. Bir başka zat bu çamura bulanmış kişinin mescide girmekte olduğunu görünce: "Ellerin kurusun be adam! Bu tertemiz yere kir pas içinde girilir mi?" der.

Sa'dî-i Şîrâzî, burada da çamur, dünyada işlenen günahları temsil ettiğini ve insan nasıl ki kir pas içerisinde dünyada mescide giremiyorsa, günahlarına tevbe etmeyen kul da ahirette Cennete giremeyecektir. O yüzden Cennete girmek isteyen kul üzerindeki kiri pası gidermesi için günahlarına tevbe etmesi gerekir.

Sa'dî-i Şîrâzî, çocukken babasının elini tutarak bir bayram sabahı sokağa çıkarlar. Sa'dî daha çocuk olduğu için dışarıda oyun oynayan çocukların arasına girer ve babasını gözden geçirir. Babasını yanında göremeyince ağlamaya başlar. O anda babası yanında belirip kaç kez elini bırakmaması





konusunda ikaz ettiğini söyler. Şîrâzî, çocuk nasıl ki yolunu babası olmadan bulamazsa, bu yolun da şeyhsiz yürünmeyeceğinden bahseder. Böyle olan kimselerin günaha dalan kişilerden kurtulacaklarını belirtir.

Sa'dî-i Şîrâzî'ye göre, bir kişi günahkâr kimselerle birlikte zaman geçirirse tevbede değil kötülükte ısrar eder; fakat salih kişilerle beraber olan kimse günahlardan uzak durur. İyilik peşinde koşar. Allah dostlarıyla birlikte olan kimsede kötülük peşinde değil, güzel işler ardında koşar; kötülük yapmakta değil tevbede ısrarcı olur.

Sa'dî-i Şîrâzî, günahlardan uzak durma hususunda insanlardan çekindiğimiz kadar Allah'tan korkmamız gerektiğini belirtir. Bununla ilgili bir hikayesinde; salih kullardan biri, delikanlının birini çirkin iş yaparken görür. Delikanlı mahcup olur, utanır, sâlih zatın karşısında rezil olduğunu söyler. Bunu duyan sâlih zat delikanlıya kızar ve "Her şeyi gören Allah var iken kendinden utanmayıp benden mi utanıyorsun. Yazıklar olsun sana." der.

Sa'dî-i Şîrâzî, günah işlerken insanlardan utanmaktan ziyade, Cenab-ı Hakk'ın bizi her hal ve durumda duyduğunu ve gördüğünü aklımızdan çıkarmamamız gerektiğini bizlere öğütlemektedir. Kulların değil, Cenab-ı Hakk'ın rızasını kazanmak gerekmektedir. Bu sebepten ötürü tevbe konusunda Cenab-ı Hakk'a yalvarıp yakarmamız gerektiği hususuna dikkatleri çeker.

Sa'dî-i Şîrâzî, tevbe konusunda başka bir hikayesinde kişinin günah işleyebileceğini; ama önemli olanın hatalardan dönmek ve günahlardan tevbe etmek gerektiğini öğütlemektedir. Bir gün temiz olan bir yeri, kedi pisletir. Sonra kirlettiği yere dönüp bakınca orası gözüne çok çirkin gözüktür ve kirletmiş olduğu yeri toprakla örter. Sa'dî-i Şîrâzî der ki; "Ey gafil insan! Akıldan yoksun kedi bile böyle yaparken; senin gibi akıl sahibi biri nasıl olurda yaptığı çirkinliklerden ettiği kötülüklerden utanmaz!"

Burada kulun kusursuz olmayacağı, kusur işleyenlerin en hayırlısının tevbe etmek olduğu hususu öğütlenmektedir. Kedi nasıl ki, pislediği yeri toprak ile örtüyorsa kul da yapmış olduğu günahlarına tevbe ederek Cenab-ı Hak'tan af dilemelidir.

Sonuç olarak Sa'dî-i Şîrâzî, zamanın akıp gitmekte olduğunu, dolayısıyla kulun ecel gelmeden evvel tevbe etmesi gerektiğiyle ilgili hatırlatmalarda bulunmaktadır. Sa'dî-i Şîrâzî'nin tevbeyle ilgili dikkat çekmiş olduğu hususlardan biri de günahlardan, kötülüklerden uzak durmak için kulun iyilerle, sâlih insanlarla bir arada bulunması gerektiğiyle ilgilidir. Çünkü kişi kiminle beraber bulunursa onun halleri de kula yansımaktadır. Sa'dî-i Şîrâzî, kendinden önceki mutasavvıflar gibi Âdemoğlunun hatasız, günahsız olamayacağını, günah işleyenlerin en hayırlısının tevbe edip Rabbine yönelenler olduğunu söylemiştir. Sa'dî-i Şîrâzî'nin tevbe hususunda görüşlerinin, ayet ve hadislerle, önceki sûflilerin görüşleriyle örtüştüğünü görmekteyiz.

2.2. ZİKİR

Lügatte zikir, ağızdan çıkan lafız, unutmamanın zıddı, hatırlamak, anmak, söyleme gibi anlamlara gelir. Ayrıca sözlüklerde namaz, dua, itaat, Kurân, hadis, nam şöhret, şan, öğrenilen bilgiyi ezberleme, gibi anlamlara da gelmektedir. Gafletten müşahede alanına sevginin veya korkunun çokluğu sebebiyle çıkmak şeklinde tanımlanmıştır.

İsfahanî'ye göre bilginin hatıra gelmesine zikir denir. Bunun yanı sıra zikrin, kişinin gönlüne gelen ve ağızdan çıkan söz olduğunu da belirtmiştir. İsfahanî zikri ikiye ayırmıştır: Birinci zikir kalp ile yapılandır. İkinci zikrin de dil ile yapılacağını söylemiştir. Bunları da kendi içerisinde ikiye ayırmıştır. Bunlar; akıldan çıkan, unutulmuş bir şeyin hatıra gelmesi, diğeri de zihinde olan unutulmamış olan şeyin zikretmek.

Curcânî, sûflilere göre zikri Cenâb-ı Hakk'ın bazı söz ve cümlelerle anılması şeklinde tarif etmiştir.





Zikir kavramı Kur'an-ı Kerim'de, türevleri ile birlikte toplamda 292 ayette geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de zikir kavramı genel olarak anmak, hatırlamak, hatıra getirmek gibi anlamlara gelmektedir. Bununla birlikte zikir, bazı ayetlerde namaz anlamında kullanılmıştır.

Hz. Muhammed(s.a.v.) bir hadislerinde; "Rabbini zikredenle zikretmeyenin farkı, diriyle ölünün farkı gibidir." buyurarak zikretmeyenin halini hiçbir organı hareket etmeyen, cansız olan ölüye benzetmiştir.

Kelâbâzî, Cenâb-ı Hak'tan gayrısını zikir sırasında unutmaya gerçek zikir adını vermiştir. Serrâc'a göre zikir ikiye ayrılır. Birincisi; Kelime-i tevhid, Kur'an-ı Kerim'i okumak gibi dil ile yapılan zikirdir. İkincisi; Allah'ın isim ve sıfatlarını zikretmektir. Gönülleri uyarmaktır. İbn Sâlim buna bir üçüncüsünü eklemiş; sevabı ölçülemeyen sevgi ve haya ile dolmaktadır.

İbn Atâullah el-İskenderî, Allah'a kavuşmak için en kısa yolun zikrullah olduğunu beyan eder; ayrıca namaz, oruç gibi diğer bütün ibadetler belli bir vakitle sınırlıyken; zikrin, herhangi bir zamanla sınırlı olmadığını, bütün vakitlerde zikrin yapılabilir olmasını ona özel bir durum olduğunu açıklar. Sühreverdiyye tarikatında zikir, ayetleri içerisine alan yapılan günlük zikirlerle ilahi rahmete secde etmek, dünyadan yüz çevirmektir. Zikrin sürekli yapılması önemlidir çünkü kulun kalbinde Allah sevgisinin yerleşmesine, hata ve günahlardan korumasına vesile olur.

Sa'dî-i Şîrâzî, dervişlik yolunun on kuralı olarak şunları söyler; "Zikir, şükür, hizmet, ibadet, îsar, kanaat, tevhid, tevekkül, teslim, tahammül." Zikri, dervişlik yolunun on kuralından biri olduğunu ve bunu ilk sırada bahsederek zikrin önemine dikkatleri çekmiştir.

Sa'dî-i Şîrâzî, zikir ile ilgili diğer bir hikayesinde sahte bir dervişten bahseder. Hicaz yolculuğu sırasında kendisine gençler de katılır. Bu gençler hikmetli sözlerle sohbet ederlermiş. Bu arada aralarında sahte olan derviş, sürekli bu gençleri kınamaktaymış. O sırada bir kabileden geçtiklerinde bir çocuğun sesiyle kuşu havada kaptığından bahsederken, bu ses üzerine şevke gelen dervişin devesi, sahte dervişini sırtından atıp yoluna devam etmiş. Bunun üzerine Sa'dî, sahte dervişe; "Güzel ses hayvana tesir etti; fakat seni hiç etkilemiyor." der.

"Allah'ı anan yalnız güle konmuş bülbül değildir,

Her bir diken Allah'ı tesbih için ortak bir dildir."

Sa'dî-i Şîrâzî, bu hikâyede zikirle ilgili olarak zikrin sadece insanlarla sınırlı olmadığını dile getirmiştir; çünkü hikâyede bahsedilen deve, zikir sebebiyle şevke gelmiştir. Sa'dî-i Şîrâzî, sadece insanların değil, dünya üzerindeki bütün her şeyin, Cenâb-ı Hak'ı zikir ettiğini dile getirerek zikrin önemine dikkatleri çekmiştir.

Sa'dî-i Şîrâzî zikirle ilgili olarak insanın içinin zikir, nefes ve yemek yeri oluşunu söylemiştir. Karnını sırf yemekle doyuran kimsenin içinde zikre yer bırakmadığını ifade etmiştir.

Burada, insanın içinin nefes ve yemekten meydana geldiğini beyan ederek insanı ayakta tutan, diri olmasını, canlı kalmasını sağlayan unsurlar olarak gösterir. Bunlarla birlikte bir de insanın içinde zikrin de yer aldığını ve insanı ayakta tutan bir diğer önemli unsur olduğunu dile getirir.

Sonuç olarak zikir anmak, hatırlamak anlamlarına gelir. Sa'dî-i Şîrâzî zikri dervişlik yolunun kurallarından biri olduğunu belirtmektedir. Yine dünya üzerindeki her bir varlığın Allah'ı zikretmekte olduğunu, insanın içinde nefes ve yemekle birlikte zikrin yeri olduğunu ifade etmektedir. Zikirle ilgili olarak Sa'dî-i Şîrâzî'nin görüşlerinin, ayet ve hadislerle, mutasavvıfların fikirleriyle örtüştüğünü görmekteyiz.

2.3. NEFS





Lügatte, nefis kelimesi can, ruh, beden, hayat, varlık, insan gibi manalara gelir. Nefis; iradeli olan, hayat, his, hoş bir cevherdir.

Nefis kavramı, Kur'an-ı Kerim'de toplamda iki yüz doksan sekiz ayette geçmektedir. Nefis kavramı çoğu ayette insanın kendi zâtı, kendisi anlamlarında kullanılırken; bazı ayetlerde insanın içi, kalbi manalara gelir.

Hiz. Peygamber(s.a.v.) bir hadislerinde Mücâhid kimseyi kendi isteklerine, nefisine karşı mücadele eden kimse olarak tanımlamıştır. Düşmana karşı savaşan, mücadele eden kimseye mücâhid denir. Efendimiz(s.a.v.) nefse karşı yapılan mücadeleyi tıpkı harp sahasında yapılan savaşa benzeterek nefsin isteklerine karşı yapılan mücadelenin önemli olduğuna değinmiştir.

Hücvirî, mutasavvıfların ittifakla nefsi, bütün şerhlerin, fenalıkların sebebi kabul ettiğini söylemiş; ayrıca Hücvirî'ye göre sûfîler, nefsin tarifi konusunda iki görüşe sahiptirler. Birinci gruba göre nefis, ruhun kalıbına yerleştirilmiş, bedene giydirilmiş kendine ait bir varlığı olanıdır. Diğer gruba göre nefis, bir varlığın kendine has özellikleri olan şeydir. Yapılan kötü fiillerin ortaya çıkış sebebi olduğunda sûfîler ittifak etmişlerdir.

Sühreverdi, nefis bedene yerleştirilmiş olan hoş bir varlık olduğunu söylemiştir. İnsanda bulunan her bir organın nasıl ki, kendine özgü bir özelliği varsa nefsinde kendine özgü bir özelliği vardır. Mesela göz görme işlemini gerçekleştirir, kulağın özelliği insandaki duyma işlemini gerçekleştirir vs. çirkin vasıfların nefsten kaynaklandığını, bütün güzel özelliklerin ruhtan kaynaklandığını dile getirmiştir.

Sa'dî-i Şîrâzî'de nefsi diğer tasavvuf ehli gibi nefsi bir düşmana benzetir. Düşmanı dışarıda değil kendi içinde aramak gerektiğini söyler. Haramdan yüz çevirip nefsinde hakim olanları yığıltıkta güçlü komutanları geçtiklerini zikreder.

Sa'dî-i Şîrâzî, insanın bedenini iyiliklerin ve kötülüklerin olduğu bir ülkeye teşbihte bulunmuştur. İnsan bu ülkenin hükümdarı, akıl veziri, kötü alışkanlıkların şer, habis insanlar olduğunu ve iyi alışkanlıklarında bu ülkedeki iyi insanlar olduğunu bildirmiştir. Eğer ki ülkenin hükümdarı bütün bunları bildikten sonra kötülere yardımcı olursa bu ülkede huzur, dirlik ve düzenin kalmayacağını söyler ve bu durumu şu şekilde izah eder. "Düşmanını cezalandırmayan sultanın, düşmanın eliyle başını kaybetmesi kaçınılmazdır."

Sa'dî-i Şîrâzî, insana aslında nefsin ne olduğunu ülke üzerinden benzetme yoluyla örnek vererek açıklamıştır. İnsan bulunan nefsi bir ülkedeki kötülüklerle benzeten Sa'dî-i Şîrâzî, hükümdar nasıl ki kötülere, şerre, çirkin işlere dur demez bilakis onların önünü açarsa o ülkede ne rahatlık ne de huzur kalır. İnsanda kendi nefsindeki kötü huylara engel olmazsa o da tıpkı ülkesindeki kötülüklerle engel olmayan hükümdar gibi kurtuluşa eremeyecektir. Nefsinde hâkim olamayan insan dünyasını kurtaramadığı gibi ahiretini de yakacaktır ifadesiyle nefsin bu yönüne dikkat çekmiştir.

Sa'dî-i Şîrâzî, nefisle ilgili insan olmak isteyen ilk yapması gereken şeyin nefis köpeğini susturmak gerektiğini ifade eder. Şîrâzî'nin burada nefisle ilgili insan olmaktan kastettiği şey, özüne dönmektir; çünkü insanın nefsi yaratılış itibarıyla temiz bir fıtrata sahiptir; fakat insanoğlu, ömründe yapmış olduğu kötülükler neticesinde onu kirletir. Kul, nefis tezkiyesi yaparak işlemiş olduğu günahlarından dönüp, haramlardan el çekerek ilâhi emirlere boyun eğip uyarak bu şekilde nefsinin boyunduruğundan kurtulur, fıtrattaki haline, özüne döner.

Bostân adlı eserindeki bir hikâyede Allah dostlarından biri sıtma hastalığına yakalanır. Biri gelip bu hastalığa şifa olarak şekerin iyi geldiğini, falanca birinde de şekerin bulunduğunu, gidip ondan istemesini söyler. Veli, bu adama şöyle der: "Oğlum, ekşi suratlının cevriğini çekmektense ölümün





acısını yudumlarım, daha iyi!" Sa'dî-i Şîrâzî, bu hikayesinin açıklamasında akıllı kimselerin nefsin her istediğini yapmayacaklarını bildirir. Nitekim ona göre nefsin her isteğini yerine getiren insanın özündeki ruhunun nuru eksilir. İnsanı da nefs-i emmarenin mahvedeceğini hatırlatır.

Sonuç olarak nefsi bir ülkedeki kötülöklere benzetmiştir. Kötülöklere engel olunmadığında ülkede huzurun, felahın kalmayacağı gibi, insanda kendindeki çirkin huyları düzeltmediğinde kurtuluşa eremeyeceğini bildirmiştir. İnsanın fıtratına,özüne uygun biçimde yaşaması gerektiğini öğütlemiştir. Nefs-i emmare insana kötülöklere işlemeyi telkin eden nefstir. Sa'dî-i Şîrâzî, burada tıpkı sūfîlerin zikrettiği gibi her dilediğini, istediğini yapan kişinin nefsin en alt mertebesi olan emmareye köle olacağını ve aynı zamanda insanın ruhindaki nuru da eksilteceğini söylemiştir.

2.4. AŞK

Aşk kavramı, Arapça bir kelime olup; lügatte sarmaşık anlamına gelen "ışk" kökünden alınmış olup sevginin aşırı olması anlamına gelir.

Cürcanî'ye göre aşk, insanın başka birini, bir yolu, bir işi, şiddetli derecede sevmesi, ona kapılması, kendini ona adanması, kendini kaptırması, adeta sevdiği o şeyden ayrı kalmayı kendine haram bilmesidir. Cürcanî, hak ehlinin aşkı ikiye ayırdığını söylemiştir. İlki, Hakîkî aşk, gerçek olan, kulun Cenâb-ı Hak'a olan aşkıdır. Diğeri de mecâzî aşk, beşerî aşktır. Fanî olan, insanın birisini aşırı derecede, şiddetli bir biçimde sevmesidir. Sūfîler, mecâzî aşkı da hoş görmüşler ve ona hakîkî aşkın köprüsü olduğunu ifade etmişlerdir.

Aşk kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemekle birlikte; İbn Arabî Kur'an'da, aşk kelimesinin kinaye yoluyla geçtiğini beyan eder. Bu ayet Allah'ı her şeyden çok sevenlerin iman edenler olduğundan bahsedilir. İbn Arabî buradaki sevginin şiddetli olduğunu belirtmiştir. İbn Arabî'ye göre aşk, sevginin her zerresiyle sevdiğine yönelmesidir.

İmam Gazâlî'ye göre insanın gönlünün hoşlandığı şeye karşı yönelmesi sevgidir. Bu yöneliş, meyil arttığında, güçlendiğinde, kuvvet bulduğunda ise aşk adını alır. İbn Hazm'a göre aşk, nefse galip gelmek için bir araçtır.

Sa'dî-i Şîrâzî'nin eserlerinde öne çıkan vasıflarından bir tanesi de tasavvufî aşk ile beşerî aşkın iç içe olmasıdır. Sa'dî-i Şîrâzî'nin eserlerinde ele almış olduğu aşk temaları fitrî bir durumdur. Aşk ateşiyle yoğrulmuş bir kalp taşıyan Sa'dî-i Şîrâzî, dünyevî endişelerden uzak durmuş ve gönlünde yanan ateş git gide alev halini almıştır. İşte eserlerinde ele aldığı aşk teması bu durumun bir sonucudur.

Haber verin geldiğimi benim bülbüllere

Sizin gibi bir âşık bülbül bir kafese düşmüş

Kınamasın kimse bizi aşkımız yüzünden

Kınayabilir bizi sadece hevesinin ağına düşmüş

Buradan da anlaşılacağı üzere Sa'dî-i Şîrâzî, Allah aşkından yanıp kavranan yüreğini kafeste kalan bülbüle benzetmiştir. Doğru edebiyatında bülbül âşığı temsil etmektedir. Burada bu teşbihte bulunmasının sebebi tıpkı âşık olan bülbül gibi gönlünün Allah aşkıyla dolup taşıdığını zikretmiştir.

Devamında da kendisinin Allah aşkına düştüğünden dolayı kınanmaması gerektiğini belirtmiştir. Sa'dî-i Şîrâzî'nin kınanmaması gerektiğinden söz etmesinin sebebi de nefsanî arzuların dolaylı bu aşka düşmediğinden kaynaklanmaktadır; çünkü devamında kendisini kınayabilecek olanların hevesinin ağına yakalanmış kimseler olduğunu ifade etmektedir. Bu aşka düşmesinin sebebi





nefsanî arzularından değil de Allah aşkından olduğu için kendisini de kınayabilecek olanların nefsinin tuzağına düşmüş olan kimseler olabileceğini vurguluyor.

Sa'dî-i Şîrâzî'ye göre geçici olan mecazî aşk kişinin benliğini, ruhunu, kalbini kaplar. Kişi uykusunda da uyanıklığında da sevgilinin hayaliyle yanıp kavrulur. Kişi âşık olduğunda gözü sevgilisinden başka kimseyi görmez. Kalbinde olan sevgiliden başka kimseye yer kalmaz gönlünde.

Mecazî aşk, yukarıda da ifade edildiği gibi tasavvuf ehli tarafından hakîkî aşkın köprüsü olarak gördüklerini açıklamıştı. Dünyalık olan fanî aşka yakalanmamış kişiler, hakîkî aşkın ne olduğunu kavrayamazlar. Bu sebepten ötürü köprü olarak görülebilir. Sa'dî-i Şîrâzî de köprü vazifesi gören mecazî aşkı içinden dışına kadar bütün benliğiyle kişiyi kuşattığını ifade eder. Buradaki ifade kişinin teke olan arzusudur. Burada sevgiliden kastedilen durum tek kişidir. Kişi âşık olduğunda gönlünü saran sevgi tek kişiye aittir. Âşık, gönlüne tek kişiden başka kimseyi almaz. İslam dininde de iman eden kimseler, gönüllerine; tek olan Allah'tan başka kimseyi koymazlar.

Sa'dî-i Şîrâzî'ye göre hakîkî aşk ise, mecazî aşk gibi temeli heva ve heves üzerine kurulu değildir. Hakikat ehli, tüm benlikleriyle candan, canandan geçmiş Hak'ın aşkıyla dolup taşmışlardır. Hak âşıkları sâkîyi gördükten sonra şarabı içmeden sarhoş olmuşlardır. Sâkî, divan edebiyatında kadehi sunan, meclise sevinç verendir. Şairlere göre sevgilidir. Âşıklar çoğu zaman içkiden değil sâkînin güzelliğiyle sarhoş olmaktadır.

Sa'dî-i Şîrâzî'ye göre hak âşıklarının kulaklarında elest bezminde söylenen "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" ayeti çınlamaktadır. Hiç durmazlar, yerlerinde saymazlar, devamlı zikrederler. Yüz güzelliğiyle ilgilenmezler; çünkü onlar "Ezelî Nakkaş" ın güzelliğine tutulmuşlardır. Ona göre Hak âşıkları fizikî güzelliğe değer biçmemiş, önem vermemişlerdir. Zaten böyle yapanlarında akılsız ve ahmak kimseler olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç olarak kendisi de bir Hak âşığı olan Sa'dî-i Şîrâzî, tevhide değil, geçici olana arzu duyan kimselerin ahmak ve akılsız olduğundan zikretmiştir. Yüz güzelliğine önem vermeyi heves olarak görmüştür. Çünkü heves insanın kalıcı olmayan arzusudur. Bu yüzden böyle olan kimseleri akılsız kimseler olarak tanımlamıştır. Fânî olan bir gün göçüp gidecektir. Ama ebediyete talip olanlar için durum böyle değildir. Onlar fânî olana değil, Hakka gönül vermişlerdir. Sa'dî-i Şîrâzî'ye göre gerçeğe gönül verenlerde hak âşıklarıdır. Sa'dî-i Şîrâzî ve tasavvuf ehli aşkı, hakîkî ve mecazî diye ikiye ayırmışlardır. Mecazî aşkı, hakîkî aşkın köprüsü şeklinde tanımlamışlardır. Bu konuda Sa'dî-i Şîrâzî ve mutasavvıfların görüşlerinin birbiriyle örtüştüğünü görmekteyiz.

SONUÇ

Sa'dî-i Şîrâzî, XIII. yüzyıl İran coğrafyasında kişilerin insanlığını unuttuğu, değerlerini yitirdiği, güçlülerin zayıfları ezdiği, Moğol zulümlerinin, baskılarının yoğun olarak yaşandığı, merkezi otoritenin olmadığı, halifenin baskı altına alındığı, manevi otoritenin zayıfladığı, istikrarın ortadan kalktığı bir dönemde ve ortamda yaşamıştır.

Çocukluk çağını ailesinin yanında özellikle de babasının terbiyesi altında geçirmiştir. Babası Sa'dî-i Şîrâzî'yi fiziken yetiştirmekle kalmamış bunun yanında maneviyatını, ahlakını da geliştirmesi için gayret etmiştir. Babalık vazifesini yapmakla kalmamış bunun yanında bir yol gösterici, manevi rehber olmuştur. Aslında babasının terbiyesi altında zühdi bir yaşamın temellerini atmıştır. Bu nedenle tasavvufla ilk bağı burada başlamış olduğunu söyleyebiliriz.

Gençlik çağlarında Moğol baskılarının arttığı bir dönemde doğduğu topraklar olan Şîraz'dan ayrılmış ve Bağdat'a Nizamiye Medresesi'ne gidip ilim tahsiline başlamıştır. Burada iyi bir eğitim





alan Sa'dî-i, dönemin en önemli ve en meşhur ilim erbabı ve mutasavvıflardan eğitim alır. Tasavvufi eğitimini Şehâbeddin Sühreverdî'den, şer'î ilimleri İbnü'l-Cevzî'den, almış ve Sühreverdî'nin şeyhi olduğunu söylemiştir. Bunların yanı sıra Ferîdüddin Attâr ve İmam Gazzâlî'nin görüşlerinden de etkilendiğini söyleyebiliriz.

Sa'dî-i Şîrâzî'nin, tasavvuf anlayışı düşünce olarak ehl-i sünnet çizgisindedir. Sa'dî-i Şîrâzî çeşitli İslam şehirlerine yolculuklar yapar. Bu şehirler arasında Irak, Şam, Kudüs, İran ve Hicaz gibi önemli İslam beldeleri bulunmaktadır. Seyahatleri sırasında Hz. Hızır(a.s.) ile karşılaşmış, onun nezaretinde hac vazifesini yerine getirmiş ve onun faziletinden feyz almıştır.

Sa'dî-i Şîrâzî'nin yolculukları sadece kuru kuruya gezintiye çıkmak değildir. Gitmiş olduğu yerlerde fikir, ilim ve sohbet meclislerine katılmış yanlış olduğunu düşündüğü görüşlere karşı çıkmaktan hiç geri durmamıştır. İnsanların yanlış yaptığı yerlerde onlara uyarı ve ikazlar yapmış, kendisi de yaşamış olduğu bazı hadislerden ibret ve dersler çıkarmıştır. "Bostân ve Gülistân" adlı eserlerini bu seyahatleri sırasında yaşadığı, duyduğu, karşılaştığı, şeylerden yola çıkarak tasavvufi manada kaleme almıştır.

"Bostân ve Gülistân" eserleri sadece birinin yaşamış, işitmiş olduğu hatıra, anı defteri değildir. Zulme, baskıya boğun eğmeyen, zulüm kendinden olsa kabul etmeyen ve belki de en önemlisi insanlara yitirdikleri değerleri hatırlatan, maneviyatını şekillendiren, etkisi doğudan batıya, geçmişten günümüze devam eden önemli bir eserdir.

Bu eserlerinde; tevbe, aşk, zikir, nefis vs. gibi tasavvufi kavramlara temas etmiştir. Sa'dî'nin etkisinin geçmişten günümüze, doğudan batıya kadar devam etme nedenleri arasında bunların olduğu misal verilebilir.

Örnek olarak, zikir ile ilgili Sa'dî-i Şîrâzî, yemek ve nefesle birlikte insanın diri olmasını, ayakta durmasını sağlayan şeyin zikir olduğunu belirtmiş ve zikrin sadece insanlara özel bir durum olmadığını, kâinat üzerindeki her bir mahlukun Allah'ı zikrettiğini beyan etmiştir. Bu sebepten insanın da Allah'ı anmaktan geri durmaması gerektiğini vurgulamıştır. Allah'ı zikretmeyen, anmayan, unutan kulun; başkalarına kul, köle olacağını ifade etmiştir.

Sa'dî-i Şîrâzî'ye göre insanlar aslında içindeki manevi boşluğu başka şeylerle doldurdukça sıkıntılar, rahatsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Oysaki insan elest bezminde Cenab-ı Hakk'a söz vermiştir. İnsanın fitratında Rabbine yönelmek vardır. İnsan, fitratına uygun bir şekilde bir hayat sürmeyince ruhu bu durumdan huzursuzluk duymaktadır. Fıtrata uygun, Allah'a söz verdiğimiz biçimde yaşamadıkça rahatsızlıklar, sıkıntılar, hastalıklar çoğalmaktadır. Kaleme aldığı "Bostân" ve "Gülistân" adlı eserlerine dünyanın saadet yurduna, gül bahçesine dönmesi adına belki de bu sebepten bu isimler verilmiştir.

XIII. yüzyıl tasavvufun ehl-i sünnet çizgisinde teşekkül ettiği bir zamanda, tasavvufun ferdi yaşantıdan toplumsal yaşantıya geçtiği bir asırdır. Böylesi zor bir ortam ve dönemde sûfiler, Hak ehli bıkmadan, usanmadan hiçbir güç ve kuvvetten korkmadan insanlara değerlerini hatırlatmış, doğru bildiklerini söylemekten hiç geri durmamış ve onları fitratında olan şeye yönlendirmişlerdir. Bu uğurda gerektiğinde canlarını vermiş, şehadete erişmişlerdir.

Sa'dî-i'de "Bostân ve Gülistân" adlı eserlerinde insanlara kaybettikleri, yitirdikleri değerleri anlatmış, fitratında olana yönlendirmiştir. Hakkı söylemekten asla geri adım atmamıştır. Yeri gelmiş saraylar da hükümdarlara gerçekleri haykırmıştır. Fıtratından uzaklaşan insanlara, manevi değerlerini tasavvufi kavramlarla anlatmıştır. Misal olarak manevî boşluklarını doldurmak isteyen insanlara çareyi zikrullahta aramak gerektiğinden söz etmiştir. Yani Allah'ı anmak ve hatırlamakta. Daralan ruhların o zaman huzura ereceğini bizlere hatırlatmıştır.





KAYNAKÇA

Abdurrahman-ı Câmî. *Evlîyâ Menkıbeleri: Nefahâtü'l-Üns*. ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.

Akdağ, Eyyup. *Kazancizâde Emîn Edîb Efendi'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Altuntaş, Halil - Paçacı, İbrahim. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.

Avcıoğlu, Gamze Gizem. *Sa'dî-yi Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Aybey, Salih. "Sadî Şîrâzî'nin 'Bostan' Ve 'Gülistan' Adlı Eserlerinin Din Eğitimiindeki Yeri Ve Önemi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 18/69 (15 Ocak 2019), 425-437.

Ayten, Ali - Düzgüner, Sevede. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap, 1. baskı., 2017.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, Genişletilmiş 2. basım., 2004.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Tarifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut-Lübnan: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Baskı., 1983.

Çanga, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Lügati İlâvelerle Mu'cemü'l Müfehres*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

Çiçekler, Mustafa. "Sa'dî-i Şîrâzî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/405-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1. Baskı., 1973.

Fîrûzâbâdî, Muḥammed. *El-Okyânûsul-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsul- Muhît Tercümesi*. çev. Mütercim Âsım Efendi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dar'ül Marife, 2010.

Göktaş, Vahit - Tenik, Ali. *Zikir*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.

Gözel, Uğur. *Şeyh Abdullah Sirâceddin Ve Suriye'nin Kuzeyinde Tasavvuf*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Gül, Halim. *Mesnevi'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'an Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Hücvîrî, Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. Kahire: Mektebetüs Sekafetid Diniyye, 1. Baskı., 2007.

İbn Atâullah el-İskenderî. *Tasavvufî Hikmetler: Hikem'ül Atâiyye*. çev. Selahattin Hacıoğlu. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009.

İbn Hâzım. *Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye Ve Sevenlere Dair*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı., 1993.





- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 9 Cilt. Lübnan-Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1999.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Bostân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kayalıoğlu, Metin. *Sa'dî-i Şîrâzî'nin Hayatı Ve Tasavvuf Anlayışı*. Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, ts.
- Kurnaz, Cemal. "Bülbül". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bulbul>
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. 2 Cilt. Kahire: Dar'ül Meârif, 2010.
- Merçil, Erdoğan. *Fars Atabegleri Salgurlular*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. baskı., 1991.
- Merçil, Erdoğan. "Salgurlular". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/29-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Şîraz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/182-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 27. basım., 2016.
- Râgıb el-İsfehânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Dimaşk-Beyrut: ed-Dâru's-Şâmîyetü, 1. Baskı., 1991.
- Sa'dî-yi Şîrazî. *Sa'dî-yi Şîrazî Divanı*. çev. Nimet Yıldırım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı., 2022.
- Safa, Zebîhullâh-i. *İran Edebiyatı Tarihi*. çev. Hasan Almaz. 2 Cilt. Ankara: Nüsha Yayınları, 2002.
- Semerkandî, Devletşah. *Devletşah Tezkiresi*. çev. Necati Lugal. 3 Cilt. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1977.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma*. Darül kütübil-hadis, 1960.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârifü'l-ma'ârif*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1. Baskı., 2006.
- Şîrâzî, Sadî. *Bostan ve Gülistan*. çev. Osman Koca. İstanbul: Beyan Yayıncılık, 1. edition., 2009.
- Şîrâzî, Sa'dî-yi. *Hükümdarlara Öğütler*. çev. Turgay Şafak. İstanbul: Büyüyen Ay, 1. baskı., 2016.
- Tenik, Ali - Göktaş, Vahit. "Tasavvufî Düşünce ve Zikir Ve Zikrin Benlik İnşasına Etkisi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (ts.).
- Yılmaz, H. Kâmil. "Sühreverdî, Şehâbeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/40-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zavotçu, Gencay. "Sa'dî, Düşüncesi ve Etkileri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 16/40 (01 Mart 2010), 47-58.





TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ.

PEYGAMBER'İN AİLE HAYATINDAKİ YANSIMALARI*

THE PRACTICE OF TAADDUD AL-ZAWJĀT AND ITS REFLECTIONS ON THE FAMILY

LIFE OF THE PROPHET MUHAMMAD

SERAP TOĞUŞLU – ÖMER SABUNCU

ÖĞRETMEN - HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI – DOÇ. DR.

stoguslu73@gmail.com - omersabuncu@harran.edu.tr



Öz:

Dünya üzerinde yaşayan insanların yaklaşık dörtte birinin kendisine model ve rehber olarak gördüğü bir dinin peygamberinin genelde hayatı, özelde ise evlilikleri her çağda Müslüman ya da gayrimüslim insanların dikkatini çekmiştir. 25 yaşlarında evlilik hayatına başlayan Allah Resûlü (s.a.s.), hayatının belli bir döneminde tek eşli bir aile hayatı sürerken belli bir döneminde de çok eşli bir hayat yaşamıştır. Bu araştırma, taaddüd-i zevcât uygulaması ve bu uygulamanın tarihî süreçte, İslâm dininde ve Hz. Peygamber'in aile hayatında tatbik edilme durumuna açıklık getirmeyi amaçlamaktadır. İslâm dininde bu uygulamaya referans olarak gösterilen en-Nisâ 3. âyeti ve Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadisleri hakkında bilgi verilmiş, taaddüd-i zevcâta dört kadımla sınırın olduğuna dair âlimlerin kabulünde hangi etkenlerin rol oynadığı tespit edilme çalışılmıştır. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra hayatında fiilen yer verdiği bu uygulamada, aynı anda dokuz hanımla toplamda ise on bir hanımla evlilik yapmasının, Allah Resûlü'ne tanınmış özel bir hüküm olup olmadığı anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Bu amaçla İslâm Tarihi, Sıyer, Hadis ve Tefsir alanlarında telif edilen ilk dönem kaynakları ve Hz. Peygamber'in evlilik ve aile hayatını konu alan çağdaş çalışmalar taranmıştır. Elde edilen mevcut bilgilerden istifade edilirken hem dış hem de iç tenkide tabi tutulmuş; bu sırada tarihsel bir bakış açısıyla yaşadığı toplumsal şartlar göz önünde bulundurularak değerlendirmeler yapılmaya gayret edilmiştir. Günümüzde ise hem İslâm dünyasında hem batıda objektif ve hakkaniyetli değerlendirmeler olduğu gibi tarihi ve kültürel önyargılar ya da yanlış değerlendirmelerin hâkim olduğu da görülmekte, çalışmalara konu olmaktadır. Çalışma, ilk dönem kaynakları ışığında Hz. Peygamber'in eşleri ile ilişkilerine ışık tutması ve kendi zamanı ve şartları içinde algılanması açısından önem taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Sıyer, Hz. Muhammed, Taaddüd-i Zevcât, Câhiliye Dönemi, Hz. Peygamber'in Eşleri.

Abstract:

The life of a prophet of a religion that approximately one-quarter of the world's population sees as a model and guide has attracted the attention of both Muslims and non-Muslims throughout the ages, particularly regarding his marriages. The Messenger of Allah (pbuh) began his married life at around the age of 25. In a certain period of his life, he led a monogamous family life, while in another period, he practiced polygamy. The aim of this research is to clarify the practice of taaddud al-zawjât and the application of this practice in the historical process, in the religion of Islam and in the family life of the Prophet Muhammad (pbuh). The verse an-Nisâ 4/3. and the Prophet's hadiths on the subject, which are cited as references to this practice in Islam, have been given information about the factors that play a role in the acceptance of the scholars that there is a limit of four women in polygamy. In addition, it is tried to make clear whether the Prophet's marriage to nine wives at the same time and eleven wives in total was a special provision granted to the Messenger of Allah in this institution, which he included in his life after his migration to Medina. For this purpose, early sources in the fields of Islamic History, Sırah, Hadith and Tafsir and contemporary studies on the Prophet's marriage and family life were reviewed. While utilizing the existing information obtained, both external and internal critiques have been applied; during this process, efforts have been made to evaluate the historical context and the social conditions in which the Prophet lived. In contemporary times, both in the Islamic world and in the West, there are objective and fair assessments as well as prevailing historical and cultural prejudices or misinterpretations, which have become subject of researches. The study is significant in shedding light on the relationships of the Prophet Muhammad with his wives in light of early sources and in understanding them within the context of his time and circumstances.

Keywords: Sırah, Prophet Muhammad, Taaddud al-Zawjât, Jâhiliyya Period, The wives of the Prophet Muhammad.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	14.09.2024	15.12.2024	31.12.2024	0000-0001-7286-3057 0000-0001-8424-8481
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1549959		
ATIF/CITE AS				
Kayahoglu, Metin – Gül, Halim. "Sa'dî-i Şîrâzî'de Bazı Tasavvufi Kavramlar / Some Sufi Concepts in Sa'di Shirazi". <i>ilahiyat</i> 13 (Aralık/December 2024): 151-173.				

* Bu makale "Hz. Peygamber'in Evlilikleri Etrafındaki Tartışmalar" adlı doktora tezinden üretilmiştir.



1. GİRİŞ

Sosyal bir varlık olan insan, toplum içinde yaşayabilme ve toplum içinde hayatta kalma becerileri geliştirmiştir. İnsanların bir araya gelmeleriyle oluşturdukları cemiyetler, yaşam biçimleri ve inançlarına muvafık medeniyet anlayışları geliştirmişlerdir. Evlilik, her kültür ve medeniyette varlık gösteren bir kurum olmakla birlikte ortak özelliklerinin yanı sıra birbirlerinden farklılık gösterdiği bazı hususlar da olmuştur. Dünya tarihi boyunca muhtelif toplumlarda farklı evlilik çeşitleri ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında en fazla rastlanan tek eşlilik olmakla birlikte¹, taaddüd-i zevcât/çok kadınla evlilik de var ola gelmiştir. Toplumların yaşam tarzı, kültür ve gelenekleri, kadın-erkeğin toplumdaki nüfusa oranları, ekonomik imkân ve ihtiyaç, sosyal hayattaki statüleri, coğrafi şartlar gibi etkenlerle yakından alakalı olan taaddüd-i zevcât, tarihte köklü bir geçmişe sahiptir.²

Çeşitli tanımları yapılmakla beraber genel itibariyle yasaların onay verdiği şekilde karşı cinsten en az iki kişinin yaşamlarını birleştirdikleri,³ belirli hak ve yükümlülüklerini gerekli kılan, çok yönlü ve içerikli ilişkiler dizesine evlilik denilmektedir.⁴ Çok evlilik manasına gelen poligami, bir erkek veya bir kadının birden fazla eşe sahip olmasıdır. Poligami; bir erkeğin çok kadınla evliliği polijini, bir kadının çok erkekle evliliği poliandri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁵

Taaddüd-i zevcât yukarıda belirtilen evlilik türleri arasında polijini olarak adlandırılan evlilik türüne karşılık gelmektedir. Taaddüd-i zevcât, saymak ve çok sayıda olmak manalarına gelen taaddüd (تعدد) kelimesi⁶ ile evlilik vesilesiyle bir erkekle izdivaçta bulunan olan kadın manasında

Arapça (زوجة) kelimesinin çoğulu olan (زوجات) kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır.

Taaddüd-i zevcât (الزوجات تعدد) kavramının sözlük anlamı kadın eşlerin birden fazla olması manasına gelmektedir.⁷ Sünnî istilahtaki manası ise Şeriatın muvafık bulunduğu şekilde birden fazla ve dörde kadar kadınla evlenebilme ruhsatı manasında kullanılmaktadır.⁸

Hz. Peygamber İslâm'ın Medine döneminde taaddüd-i zevcât uygulamasına başvurmuştur. İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in dörtten fazla evliliğini ona özel bir durum olduğu hususunda icmâ halindedirler.⁹ Bununla birlikte eş sayısını sınırladığı kabul edilen en-Nisâ 4/3. âyetin nâzil olmasından sonra onun da bu dört sınırına uyduğunu, eşlerinden yalnızca dördüyle evlilik ilişkileri içinde bulunduğunu ifade eden müellifler de mevcuttur.¹⁰ Bu müellifler görüşleri için Ebû Rezin el- Ukaylî'den Allah Resûlünün, Sevede, Ümmü Habîbe, Safiyye, Meymûne, ve Cüveyriye'yi geri bırakıp, Zeynep, Hafsa, Âişe ve Ümmü Seleme'yi ise yanına aldığı belirten rivayeti,¹¹ referans

¹ Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji* (İstanbul: Filiz Kitabevi, ts.), 77.

² Kevser Kâmil Ali - Sâlim Öğüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/365.

³ Yekta Saraç (ed.), *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 1/490.

⁴ Yaşar Aktaş, *Bir Bakışta Toplum Bilim* (İstanbul: Paradigma Kitabevi Yayınları, 2013), 130.

⁵ Birsan Gökçe, "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Aralık 1978), 7-21.

⁶ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1414-1994), 3/281.

⁷ Ahmed Humejd Ömer, *Mu'cemü'l-Lugatü'l-Arabiyyetü'l-Muâsıra* (b.y. Alemü'l-Kütüb, 1429-2008), 2/1007.

⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, ed. Sıtkı Güllü (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 5/155; Ali Rıza Demircan, "Teaddüd-i Zevcât", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 243.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*, thk. isâmüddin es-Sabâbatî (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413-1993), 6/179.

¹⁰ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 571-572; İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 1/578; Salih Tuğ, "Hz. Muhammed'in Evliliklerinde Kronolojik Yapı", *Hz. Peygamber Ve Aile Hayatı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 277-278; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 422.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshak, *Siretü İbn İshâk*, thk. Süheyl





almışlardır. Çalışma, Nisâ Sûresi 4/3. âyeti ve Ahzâb Sûresi 33/50,51,52. âyetlerin Hz. Peygamber'in aile hayatındaki yansımalarına, yaklaşık on yıl süren çok eşlilik hayatına, bu sırada onlarla olan münasebetlerine gerek hayatta gerekse de vefatından sonra ilk dönem İslâm toplumunun Hz. Peygamber'in eşlerine karşı tavır ve davranışlarına ve onlara yönelik uygulamalarına yer vererek bu konudaki bazı yanlış anlaşılmalara ışık tutmayı hedeflemektedir. Çalışma esnasında zaman zaman taaddüd-i zevcât yerine Türkçe karşılığı olan çok kadınla evlilik kelimesi de kullanılacaktır.

1. İSLÂM'DA ÇOK KADINLA EVLİLİK

İslâm dini, medeni açıdan bekârlığı tasvip etmemiş ve örnek alınacak bir hayat tarzı olarak görmemiştir. Bununla birlikte bekâr olmak yasaklanmamış, bireyin tercihine bırakılmıştır.¹² İslâm, bir kadının birden fazla erkekle aynı anda evlilik yapmasını (poliandri), en-Nisâ 4/24. âyetle¹³ yasaklamıştır. Kadının birden fazla erkekle ilişkisiyle, neseplerin değersizleşmesi, karışması, toplum içinde fesat ortaya çıkarak yeni kuşakların harap olması tehlikesi nedeniyle yasaklanmıştır. Zinanın her çeşidi, aynı cinsten fertlerin birlikte yaşamaları ya da bu durumun, evlilik olarak tasdik edilmesi gibi durumlar da kesinlikle yasaklanmıştır.¹⁴ Tarihin hemen her döneminde evlilikler toplum tarafından sınırlandırılmakla¹⁵ birlikte bu durumun istisnaları da insanlık tarihinde görülmüştür. İslâm dini, erkek ve kadının fiziksel, biyolojik, psikolojik ve sosyal yapısına uygun bir dengeyi nikâh ile sağlamış, erkek ve kadın arasındaki ilişkileri belirli sınırlarla düzenlemiştir. Bunun dışında kalan ilişkileri ise meşru kabul etmemiştir.¹⁶ İslâm'ın, Câhiliye döneminde var olan taaddüd-i zevcât uygulamasına yönelik yaptığı düzenlemeler, aile yapısının korunmasına ve kadının mağduriyetlerini izale etmeye yönelik olmuştur.¹⁷ İslâm, Câhiliye Araplarında uygulanan nikâh şekillerinin bir kısmını reddedip bir kısmını onaylamış ya da tadil ederek kabul etmiştir.¹⁸ Câhiliye Araplarının sosyal ve kültürel hayatlarında yer alan çok kadınla evlilik yadığanan bir durum olmayıp o dönemin Arap örfünde yer alan bir uygulamaydı. İslâm, ilgili Kur'an âyetleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları doğrultusunda, bu örfü adalet çerçevesinde kabul etmiş ve uygulama alanına koymuştur.

1.1. KUR'AN'DA ÇOK KADINLA EVLİLİK

Birden fazla kadını aynı nikâh altında bulundurmanın serbest ve hudutsuz olduğu bir dönemde nazil olan Nisâ Sûresi 4/3. âyeti dışında Kur'an'da erkeklerin nikâhları altında bulundurabilecekleri kadınların sayılarıyla ilgili başka bir âyet bulunmamaktadır.¹⁹ Bu âyet ışığında sağlıklı bir sonuç elde edebilmek ancak ilgili âyetin indirildiği zamanda yaşayan insanlar, onların buldukları şartlar ve âyetten kastedilen anlamın tespiti ile mümkündür.²⁰ Kur'an'da yer alan her bir bölümün, nazil olduğu dönemin tarihsel kontekstinde okunması, onun nesnel anlamını tespitinde öncelik arz etmektedir. Bu biçimsel okumada ise öne çıkan birinci husus esbâb-ı nüzûle başvurmayı gerekli kılmaktadır.²¹ Haddizatında Kur'an'ın şer'î hükme delâletinin olası sınırlarını tespit etmede âyetlerin lafzı yanında onların karşılık bulduğu anlam ve olgunun

Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1398–1978), 269; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410–1990), 8/158– 159.

¹² Ziya Kazıcı, *Hz. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 46.

¹³ en-Nisâ 4/24. "Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kıldım." *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012).

¹⁴ Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu İlahi Hikmette Kadın* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 100.

¹⁵ Nihat Nirun, *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür* (Ankara: Ankara Kültür Merkezi Yayını, 1994), 22.

¹⁶ Salih Aybey, "Dünden Bugüne Modernleşme Bağlamında Ailenin Değişim ve Dönüşümü", *Aile ve Modernite*, ed. Salih Aybey vd. (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017), 111.

¹⁷ Adnan Demircan, "Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İSTEM: İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi* 1/2 (2003), 19.

¹⁸ Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 19; Adnan Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyanet İlmî Dergisi* 49/3 (2013), 21.

¹⁹ Mahmut Kaya, *Dünden Bugüne Çok Eşlilik* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2008), 72.

²⁰ İbrahim Acar, "Poliğami Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 196.

²¹ Adnan Demircan, "Kur'an'ın Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi* 2/4 (2004), 55.





TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ. PEYGAMBER'İN AİLE HAYATINDAKİ YANSIMALARI

tarihî ve kültürel arka planı, indirildiği toplumsal şartların içinde kendilerinin muhatap alındığı ilk kimselerle diyalektik münasebeti, şer'î ahkâmın “makâsıd” denilen temel ilke, amaç ve bütüncül anlatımının her biri önem taşımaktadır. Nasların tarihsel bağlamı ve ilk dönemden beri nakledilen sözlü ve amelî geleneği içeren Sünnet ve İcmâ da bu konuda üzerinde durulması gereken önemli unsurlardır.²²

en-Nisâ 4/3. âyetin indiriliş sebebi ile ilgili rivayet bulunmamakla birlikte, yetim malını yemeyi yasaklayan ve yetim kızların korunmasını emreden bir önceki en-Nisâ 4/2. âyetinin ardından indirildiği, sonrasında ise konuya uygun şekilde ayrı bir meseleye geçtiği rivayet edilmektedir.²³ Müfessirlerin ekseriyetine göre; “Hz. Âişe'nin ablası Esmâ'nın oğlu Urve b. Zübeyr, Hz. Âişe'den, en-Nisâ 4/3. âyetin manasını sormuş; Hz. Âişe de “Ey kardeşimin oğlu! Bu âyet, velisinin velayeti altında bulunan ve velisini malına ortak eden yetim kızdan bahsetmektedir. Zamanla kızın malı ve güzelliği veliliğini üstlenen erkeğin hoşuna giderdi. Bu nedenle velisi onunla evlenmek istemekle birlikte kızın mehrini hakkaniyetle vermez ve adaleti davranmazdı. İşte âyette o velilerin velayetlerindeki yetim kızların haklarında adalet etmedikçe ve onların mehirlerini hakkaniyetli bir şekilde yükseltmedikçe evlenmelerini yasaklamaktadır. Bu durumun haricinde kalan diğer kadınlarla evlenmeleri emrolunmaktadır.”²⁴ demiştir. Hz. Âişe (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687-88), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücahid (ö. 103/721) ve İkrime (ö. 105/723) gibi sahâbe ve tabiînin önde gelen müctehidlerinden aktarılan rivayetlere göre âyet, hem yetimler hem de kadınlarla ilgili olarak adaleti temin etmek, yetim kızların mallarının haksız biçimde yenmesini engellemek, yetimlerin mehirlerinde adaleti sağlamak amacıyla indirilmiştir.²⁵ Muhammed Abduh (1849-1905) âyette yer alan çok eşlilik hususunun ikinci derecede bir konu olarak yer aldığını belirtmektedir.²⁶

İslâm kültüründe taaddüd-i zevcâtta dört kadınla evlenme sınırının en-Nisâ 4/3. âyete dayandığı genel olarak kabul görmüştür. İlgili âyetin literal manasından dört ile sınırlama anlamını çıkarmayı mümkün görenlerin yanı sıra bu sınırlama manasının âyette açık ve kesin bir şekilde olmadığı, Medine örfüne dayanan Müslümanların icmâsı neticesinde ortaya çıktığını savunan müellifler de bulunmaktadır.²⁷ Ayrıca Şia ve Zâhiriler iki, üç ve dört rakamlarını toplayarak elde ettikleri dokuz rakamından hareketle dokuz kadına kadar kadınla evlenilebileceği neticesine ulaşmışlardır.²⁸ Cemâleddin Kâsımî de (1866-1914), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Şevkânî'den çeşitli nakillerde bulunarak âyetin dört kadınla sınırlama anlamına gelmediğini savunmaktadır. Hz. Peygamber'in dörtten fazla eşleri olan sahâbiyi boşattığına dair hadisleri ise illetli bulurken

²² Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 249.

²³ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadis* (Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübü'l-Arabî, 1393-1973), 8/14.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi' u's-Sahîh*, thk. Mustafa Deyb el-Biğâ (Beirut: Dâru İbni Kesîr, 1407-1987), “Nikâh” 44 (No. 4846); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Câmi' u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki (Beirut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, t.s), “Tefsîr” 3018 (4/2314-2315); Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/531-541; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûlü'l-Kur'an*, thk. Kemâl Bisyûnî Zegûlî (b.y: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411-1990), 146-147; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1405-1984), 2/341; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berduni - İbrahim Atfiş (Kahire: Dâru Kütübü'l-Mısriyye, ts.), 5/11; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân il-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1420-1994), 2/207-209; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, t.s), 20/66; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2015), 2/562-563; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1994), 2/378.

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/535-536; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/341-342; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî Süyûtî, *Dürrü'l-Mensûr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, t.s), 2/427-428.

²⁶ Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rıza, *Menâr Tefsiri*, çev. Rahmi Yaran - Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 4/404.

²⁷ Yusuf Ziya Keskin, “Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2001), 8; Mustafa Yıldırım, “Nisâ Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi” (Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı, İzmir, 2012), 539; Adnan Demircan, “Hz. Peygamber'in Çok Kadınla Evliliği Üzerine Bazı Düşünceler”, *Müminlerin Anneleri*, ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 31-32.

²⁸ İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, 2/209.





Allah Resûlü'nün dokuz eşinin olmasının ise ona tanınmış özel bir durum olduğuna dair malumata delillendirilmeye muhtaç görür.²⁹ Bu tartışmalar ile ilgili Haşim Özdaş, Arapçanın inceliklerine vakıf olan birinin en-Nisâ 4/3. âyette yer alan “mesnâ ve sülâse ve rubâ” ifadelerinden bir erkeğin en fazla dört kadınla evlenebileceğine delalet ettiğini anlayabileceğini iddia eder. İlgili âyetin dörtten fazla eş alınabileceği başka bir deyişle sınırlama anlamı vermediğini iddia eden müelliflerin görüşlerinin isabetsiz olduğunu savunur.³⁰ Ancak âyetlerin nüzûlünde etken olan tarihi arka plan ve indiriliş süreci doğru tespit edilemediği takdirde yalnızca Arapça dil bilgisi ile âyetler yanlış anlamlandırılma ve dolayısıyla yanlış anlaşılmalara mahal verebileceğini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.³¹

Nisâ Sûresi'nin hicretin 8. yılında³² ve 98. sırada nâzil olduğu kaydedilmektedir.³³ Buna göre Sûre, Bedir, Uhud, Hendek Gazveleri ve Hayber'in ele geçirilmesinden sonra H. 8. yılda gerçekleşen Mûte savaşı ve Mekke'nin fethine paralel bir zamanda indirildiği söylenebilir.³⁴ Bu periyot Allah Resûlü'nün yaşadığı Medine döneminin son zamanlarına tekabül etmektedir. Sûre, evlilik, miras, kadın haklarının tespiti gibi sosyal ve hukukî kaideler, emir ve tavsiyeleri ihtiva etmektedir.³⁵ Nisâ Sûresi 4/3. âyette, mümin erkekler yetim kızlarla evlenildiği takdirde adaletli davranmaları konusunda uyarılırken bu konuda endişeye düştükleri takdirde yetim kızlar dışındaki kadınlarla iki, üç, dörde kadar evlenebilecekleri salık verilmektedir. Birden fazla izdivaç yaptıkları takdirde ise adaletten sapmamak adına bir eş ile yetinmeleri ya da câriyeleri ile iktifâ etmeleri gerektiği vurgulanmaktadır.³⁶ Sahâbenin geride bıraktığı yetim kızlarının himayeleri konusunda yaşanan durumun bir örneği Hz. Hamza'nın kızı Ümâme (ö. 65/685'ten sonra) ile ilgili kaydedilmiştir. Annesi Selmâ bint Umeys, babası Hamza b. Abdülmuttalib olan Ümâme bint Hamza, H. 7 (M. 629) senesine kadar Mekke'de yaşamıştır. Allah Resûlü Mekke'de umretül-kazâ sırasında vazifelerini yerine getirip Medine'ye geri dönerken Ümâme peşlerine takılarak Medine'ye gitmiştir. Medine'ye ulaştıklarında ise Ümâme'nin himayesi konusunda Hz. Ali, Zeyd b. Hârise ve Ca'fer b. Ebû Tâlib ihtilafa düşmüşlerdir. Hz. Peygamber de Ümâme'yi yanlarında kalmasını uygun bulduğu teyzesi Esmâ bint Umeys ve kocası Ca'fer b. Ebû Tâlib'e vermiştir. Bu konuyla ilgili başka bir rivayette ise İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'e Ümâme ile evlenmeyi düşünmesini teklif ettiği, onun da Hz. Hamza'nın süt kardeşi olduğunu, dolayısıyla da nikâhın haram olduğunu belirterek caiz olmadığını belirttiği nakledilmektedir.³⁷

Kur'an, nüzûl döneminin en önemli kaynağıdır; tarihsel ve toplumsal şartlar ile irtibat içindedir.³⁸ Kur'an metni, hem Hz. Peygamber'in sîreti hem de indirildiği dönemin tarihine ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Bu husus bazen sorulan bir soruya cevap niteliğinde olurken bazen de ortaya çıkan özel bir durumun çözüm önerisi şeklinde ortaya çıkabilmiştir. Kur'an'ın indirildiği tarihle irtibatı İslâm yorum geleneğinde esbâb-ı nüzûlle ilişkisine dayanmaktadır.³⁹

²⁹ Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Basil Uyun es-Sevved (Beyrut: Dâru Kütübül-İlmiyye, 1418-1997), 3/16-17.

³⁰ Haşim Özdaş, “Nisâ Sûresi 3. Âyetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delaleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 448-449.

³¹ Salih Akdemir, “Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu” (Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu, İstanbul, 2011), 195.

³² Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kuran Fihristi)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 799; Mahmûd Muhammed Garîb, *Teaddüdü'z-Zevcât beyne Hakâiki't-Tenzil ve İftirââti't-Tadlîl* (Kahire: Dârü'l-Kalem, 1423-2004), 44.

³³ Derveze, *et-Tefsîrül-Hadis*, 8/7.

³⁴ Nu'mânî Mevlânâ Şiblî, *Son Peygamber Hz. Muhammed Sîretü'n-Nebî*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 315- 318.

³⁵ Sûre, ayrıca insan haklarına saygı, eşlerin birbirleri üzerindeki hakları, teyemmüm, çıplaklık, sarhoşluk gibi Kur'an ve süünetin hükümlerinin kaynak olarak alınması konusunda emir ve tavsiyeleri içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Derveze, *et-Tefsîrül-Hadis*, 8/7-8.

³⁶ Derveze, *et-Tefsîrül-Hadis*, 8/8.

³⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/125-126; Belâzürî, *el-Ensâb*, 4/283.

³⁸ Adnan Demircan, “Kur'an'ın Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine”, *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 118.

³⁹ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Otto Yayınları, 2021), 152.





Ümâme'nin himayesi ile ilgili rivayet, o dönem İslâm toplumunda var olan yetim kalan kızlar problemini yansıtması açısından önem arz etmektedir.

1.2. Hadislerde Çok Kadınla Evlilik

Hadisler, Allah Resûlü'nün hayatı, içinde yaşadığı toplum ve çok sayıda tarihi olay hakkında malumat ihtiva ettiği için İslâm Tarihi ve Siyer ilim dalları açısından önemli kaynak değerine sahiptir. Bu anlamda hadis kaynaklarındaki rivayetlerin tarihi ehemmiyetini iyi değerlendirmek gerekmektedir. İslâm müctehidlerinden Şevkânî (ö. 1250/1834), bir erkeğe aynı anda dörtten fazla kadınla evli olmanın haram kılındığına dair âlimlerin icmâsının, Hz. Peygamber'in hadislerine dayandığını ifade etmektedir. Buna göre Allah Resûlü, İslâm'ı kabulü esnasında dörtten fazla eşi olanların eşlerinden ayrılmaları gerektiğini emretmektedir.⁴⁰ İmam Şâfiî bu konuda (ö. 204/820) "Allah'ın emirlerini tebyîn eden Resûlullah'ın sünneti delâlet ediyor ki ondan başka hiç kimseye dörtten fazla kadını aynı anda nikâhı altında toplaması câiz değildir."⁴¹ demektedir. Bu konudaki nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber çoğunluğu Sakîf kabilesinden olan ve Müslüman oldukları sırada dörtten fazla eşleri bulunan Gaylân b. Seleme (ö. 23/644),⁴² 'Urve b. Mes'ûd (ö. 9/630),⁴³ Nevfel b. Muâviye (ö. 60-64/679- 689),⁴⁴ Hâris b. Kays⁴⁵ ve Safvân b. Umeyye'ye (ö. 42/661)⁴⁶ hanımlarından dört tanesini seçerek diğerlerini boşamaları yönünde talimat vermektedir. İbn Abdülber (ö. 463/1071), yukarıda belirtilen hadisleri naklettikten sonra senetlerinin zayıf, tamamının illetli olduğunu ifade eder. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den bu durumla mütenakız herhangi bir malumatın nakledilmemesini ise rivayetleri destekler mahiyette görür.⁴⁷ Yusuf Ziya Keskin de bu rivayetlerin sıhhati ile ilgili yaptığı çalışma neticesinde rivayetlerin usûl açısından zayıf olmalarına rağmen Sahâbî ve Tâbiîn uygulamaları ve konuyla ilgili ümmetin icmâsının nakledilen rivayetleri doğruladığı sonucuna varmaktadır.⁴⁸

İlk dönem İslâm toplumunun bir parçası olan ve toplumsal hayatın birçok alanında faaliyet gösteren câriye ve kölelerin hak ve sorumlulukları, evlilik ve boşanma hukukuna dair ahkâm, Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerinde yer almaktadır.⁴⁹ Hadis kaynaklarında, bir kölenin kaç kadınla izdivaçta bulunabileceğine dair açtıkları bâbda yer alan rivayetler bir erkeğin aynı anda en fazla dört kadınla evlenebileceğine dair delil olarak kullanılmıştır. Bu hususta mevkuf ve maktû hadisler delil getirilirken merfû hadisin olmadığı görülmektedir. Câriyelerin iddeti hakkında ise merfû hadis nakledilmiştir. Hz. Peygamber'den "Câriyenin talâkı iki talâk, hayzı da (temizlenmesi,

⁴⁰ Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, 6/178.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410-1990), 5/53.

⁴² Şâfiî, *el-Ümm*, 5/53, 175; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzak es-San'ânî, *el-Musamef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisül-İlmî, 1403-1982), 7/162 (No.12621); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd - Âdil Mürşid (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421-2001), 8/220 (No.4609).

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y: Merkezü Hacer li'l-Buhûs ve'd-Dirâsetü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1432-2011), 14/328-329 (No.14171,14172).

⁴⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/281; 5/175; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, 14/329 (No.14174); Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Zuheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403-1983), 9/90 (No.2289); İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, 2/212.

⁴⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbn Ebû Şeybe, *el-Musamef*, thk. Saîd Lahhâm (b.y: Dâru'l-Fikr, t.s), 3/405; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabî, t.s), "Nikâh" 41 (No.1952); "Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Süneni Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabalı (b.y: Dâru'r- Risâletü'l-Âlemiyye, 1430-2009), "Talâk" 25 (No.2241); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, 14/326 (No.14168-14169).

⁴⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1386-1966), 3/269 (No.93); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, 14/326 (14166).

⁴⁷ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd Limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Fas: Vezâretü'l-Umûmu'l-Evkâf, 1387-1967), 12/58.

⁴⁸ Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", 20.

⁴⁹ Ali Hatalmış, *Erken Dönem İslam Tarihinde Kölelik ve Cariyelik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 28.





kur“) iki hayızdır”⁵⁰ ve Hz. Ömer’den “Köle iki kez evlenir, iki kez boşar; câriyenin iddeti ise iki hayızdır, eğer hayız olmuyorsa iki ay ya da bir buçuk ay iddet bekler”⁵¹ şeklinde rivayet edilen hadisler bir erkeğin en fazla dört kadınla evlenebileceğine dair delil olarak kullanılmıştır.⁵² İbn Ebû Şeybe, Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Hasan (ö. 49/669), Şa’bî (ö. 104/722), Mücâhid (ö. 103/721), Atâ b. Ebû Rebâh’tan (ö. 114/732) kölenin iki kez evlenebileceğine dair haberleri naklettikten sonra sahâbenin bu konuda icmâsı olduğunu belirtmektedir. Hz. Ömer’in kölenin iki kez evleneceğini belirten bir kişi karşısında itiraz etmeden sessiz kalmasını bu durumu kabullenmesine yorumlar. Bununla beraber Sâlim (ö. 106/725) ve Kâsım’dan (ö. 107/725 [?]) kölenin en fazla dört kadınla evlenebileceğine dair rivayetlerini de nakleder.⁵³ İbn Hacer (ö. 852/1449), Hz. Peygamber’den nakledilen merfû hadisin isnadının zayıf olduğunu kaydederken mevkûf ve maktû hadisleri naklettikten sonra herhangi bir yorumda bulunmaz.⁵⁴ Serahsî (ö. 483/1090 [?]) yukarıda belirtilen hadisleri kaydettikten sonra kölenin durumunun, hür erkeğin durumunun yarısı olduğunu bu yüzden hür erkeğin de en fazla dört kadınla evlenebileceği hükmünü çıkarmıştır.⁵⁵ Mâverdî (ö. 450/1058), Hz. Ömer’in “Köle iki kez evlenir, iki kez boşar, câriye ise iki ay hayız bekler.” hadisine sahâbe tarafından itiraz eden kimsenin bulunmamasını ve Süfyân b. Uveyne’nin (ö. 198/814) “Hz. Peygamber’in ashâbının bu husus üzerinde icmâsı bulunmaktadır.” şeklindeki sözlerini sahâbenin bu konu üzerindeki ittifakı olarak değerlendirir. İbn Rüşd (ö. 520/1126), Hz. Peygamber ve ashâbından nakledilen ve kölelerin eş sayısını sınırlayan rivayetlerdeki mucip sebebin, kölelerin had gerektiren suçlarda, hürlerin cezasının yarısı bir miktarla tecziye edildiği gibi mükâfatlandırma olarak düşünülebilecek evlenmede de sınırın yarıya inerek en fazla iki kadınla evlenebilmesi olduğunu zikreder.⁵⁶

Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in sünnetinde, kölenin hukûkî kişiliği ve yetkisi, nikâh ve talâk ile alakalı hükümler, ibadet ve muamelâtla ilgili ahkâm, ceza hukukuna ile ilgili hükümlerde hür ve köle arasında ayırım yapıldığı hususunda naslar bulunmaktadır.⁵⁷ İlk dönem İslâm toplumunda bazı köle ya da azatlı sahâbenin bir bölümünün evlilik sayılarını tespit edebilmek, bu rivayetlerin tarihi süreçte nasıl bir uygulama alanı bulduğunu görebilmek adına faydalı olacaktır. Allah Resûlü’nün azatlı Ebû Râfi’ İbrâhîm el-Kıbtî’nin (ö. 40/660 [?]) Ümmü Râfi’ Selmâ⁵⁸ ile izdivacından başka bir evlilik yaptığına dair kaynaklarda bir malumat bulunmamaktadır. Mekke’de ilk Müslümanlar arasında olan Esved b. Abdüvegüs’un mevlâsı Mikdâd b. Amr’ın (ö. 33/653) Dubâ’a bt. ez-Zübeyr haricinde evlilik yaptığıyla ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim b. Ubeyd’in (ö. 12/633), Fâtıma bint Velîd b. Ukbe⁵⁹ dışında herhangi bir izdivaç gerçekleştirildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Allah Resûlü’nün azatlısı Zeyd b. Hârise’nin oğlu Üsâme b. Zeyd’in (ö. 54/674) Zeynep bint Hanzala,⁶⁰ Hind bint el-Fakîh, Fâtıma bint

⁵⁰ Muhammed Mustafa el-Azam Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (b.y: Müessesetü Zâyed b. Sultan âli Nihyân, 1425–2004), “Talâk” 2128 (4/827); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân Dârimî, *el-Müsned*, thk. Merzuk b. Hayyas Al-i Merzuk ez-Zehrani (b.y, 1436–2015), “Talâku’l-Eme” 781 (No. 2316); Ebû Dâvûd, *Süneni Ebû Dâvûd*, “Talâk” 6 (No. 2189).

⁵¹ Şâfiî Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Âbid es-Sindî (Beyrut: Dâru Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 2/57 (No. 187); Abdürrezzak es-San’ânî, *el-Musannef*, 7/221 (No.12871).

⁵² Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru Kütübü’l-İlmiyye, 1419–1999), 9/168; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1414–1993), 5/161.

⁵³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/384–385 (No:1,2,3,4,6,8,9,10).

⁵⁴ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dirâye fi Tahrici Ehâdisi’l-Hidâye*, thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî (Beyrut: Dâru’l-Marife, t.s.), 2/70–71.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/161.

⁵⁶ Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1425–2005), 3/64.

⁵⁷ Bu konuyla ilgili yapılmış çalışma için bk. Ali Şensoy, *Fikihî Hükümlerde Hür Köle Ayırımının Temelleri* (Kayseri: Erciyess Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁵⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 4/55.

⁵⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/63.

⁶⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, 4/53; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstî’âb fi Ma’rifeti’l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Abdülmevcûd (b.y: Dâru’l- Kütübü’l-İlmiyye, 1415–1994), 4/1352.





TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ. PEYGAMBER'İN AİLE HAYATINDAKİ YANSIMALARI

Kays, Ümmü'l-Hakem bint Utbe, Bint Ebû Hamdân es-Sehmî, Berze bint Rib'î⁶¹ isimli hanımlarla toplamda altı evlilik yaptığı kaydedilmektedir. Bilâl b. Rebâh'ın (ö. 20/641) Ebül-Bükyroğullarından bir hanım ve Zühreoğullarından ismi belirtilmemiş hanım⁶² olmak üzere iki izdivaçta bulunduğu rivayet edilmiştir.

Toplumun sosyo-ekonomik açıdan zayıf grubunu oluşturan köle ve de azatlı sahâbenin evlilik sayıları konusunda kaynaklarda pek fazla malumat bulunmamaktadır. Bununla birlikte Üsâme b. Zeyd'in en fazla evlilik gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Köle ya da azatlıların evlilik sayılarının düşük olmasının nedeni toplumda bu insanlara karşı olan sınıfsal ayırım olabilir. Zira soy üstünlüğüne dayalı bir anlayışa sahip toplumun İslâm'la birlikte değişim ve dönüşümü zaman alan bir süreç olmuştur. Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârise ve Zeynep bint Cahş'ın izdivacı başta olmak üzere çeşitli girişimlerde bulunarak bu ön yargıyı yıkmaya çalışmıştır. Allah Resûlünün sevdiği kişinin sevgili oğlu (Hibbû ibni'l-hib) olarak isimlendirilen Üsâme b. Zeyd'in evlilik sayısının diğerlerine göre yüksek olmasını toplumda var olan soy üstünlüğü anlayışının zamanla değiştiği şeklinde yorumlanabileceği gibi Hz. Peygamber'in sevgisine mazhar olmaya matuf olduğu da söylenebilir. Kölelerin, izdivaçları sırasında eşlerinin mehrini temin etmelerinin zorluğu ve ekonomik açıdan eşlerini geçindirebilme gücünün zayıflığı da evlilik sayılarının az olması nedenleri arasında sayılabilir.

Köle ve câriyelerin aile hukukuna yönelik rivayet edilen bu hadisler dolaylı olsa da taaddüd-i zevcâta bir erkeğin en fazla dört kadınla evlenebileceğine dair görüşü destekler niteliktedir. Bununla birlikte kaynaklarda bu rivayetlere muhalif rivayetlerin varlığı, azatlı ve kölelerin evlilikleri hususunda yeterli malumatın yer almaması, bu hadislerin tarihsel gerçekliğini tespit edebilmeyi güçleştirmekte ve de konuyla ilgili nakillere ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğini ortaya koymaktadır.

2. RESÛLULLAH'IN EVLENDİĞİ KADINLARIN SAYISI

Hiz. Peygamber'in çok kadınla evliliği, Medine'ye hicretinden sonra başlamıştır. O dönem Arap Yarımadası'nda taaddüd-i zevcât, çok benimsenmiş ve olağan bir gelenek olarak görülmekteydi. Farklı gruplar arasında en etkili akrabalık, dostluk ve anlaşma vasıtalarından biri olarak da uygulanmaktaydı.⁶³ Aynı zamanda Araçlar dışında birçok medeniyet ve dinde de tatbik edilen bu uygulama, İslâm dininin ihdas ettiği bir durum değildir. Hiz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra, şehrin sâkinleri arasında bulunan Yahudiler'de de çok kadınla evlilik vardı. Yahudi şair Ka'b b. Eşref'in (ö. 3/624) "Araçların en soylu ve en güzel kadınları benim yanımdadır." sözleri⁶⁴ bu durumu doğrular nitelikte anlaşılmıştır.⁶⁵ Allah Resûlü İslâm'a davet çalışmalarında evliliği sosyal bir metot olarak kullanmıştır. Onun çok eşlilikten istifade etmesinde, siyasî, teşrî' ve İslâm'a davet açısından bazı hedeflerin gerçekleştirilmesi söz konusuydu.⁶⁶ İslâm öncesi Arap toplumunda, evlilikler kabileler arasında ilişkiler açısından önemli bir işlevi vardır. Bazen yeni ilişkiler kurmak ya da geliştirmek, bazen de mevcut sorunları aşmak adına kabile liderinin kızını almak ya da ona kız vermek, sıkça müracaat edilen yöntemlerden biriydi.⁶⁷ Allah Resûlünün, Ümmü Habîbe ile evliliği, Kureyş'in Ümeyyeoğulları kabilesiyle, Cüveyriye bint Hârîs ile evliliği Mustalikoğulları kabilesiyle, Zeynep bint Huzeyme ile evliliği Âmir b. Sa'saa kabilesiyle, Safiyye bint Huyey ve

⁶¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/53. İbn Sa'd, Üsâme'nin ergenlik çağına geldikten sonra ilk olarak Zeynep bint Hanzala ile evlendiği ve daha sonra boşadığına dair bir bilgi kaydederken diğer eşlerini boşayıp yeniden evlendiğine dair bir bilgi kaydetmemiştir.

⁶² İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/178-179.

⁶³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 554; Kazıcı, *Hiz. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri*, 52.

⁶⁴ Buhârî, *es-Sahîh*, "el-Megâzî" 12 (No. 3811); Müslim, *es-Sahîh*, "el-Lukat" 119 (3/1425).

⁶⁵ Nuh Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 313-314.

⁶⁶ Ahmet Önkâl, *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 286.

⁶⁷ Adnan Demircan, *Câhiliye'den İslâm'a Kadın ve Aile* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 124.





Reyhâne bint Şem'ûn ile evlilikleri ise Yahudi kabileleriyle akrabalık kurarak, bu bağla düşmanlıkları dostluğa ve sevgiye çevirme çabasının bir sonucudur.⁶⁸ Âişe bint Ebû Bekir ve Hafsa bint Ömer ile evlilikleri ise, dostlukları geliştirmeye yönelik olduğu ifade edilebilir.⁶⁹ Zeyd b. Hârise'den boşanan Zeynep bint Cahş ile izdivacı ise, Câhiliye dönemine ait örf ve geleneklerin kaldırılmasında büyük bir öneme haizdir.⁷⁰ Farklı yaş, fıtrat, kabiliyet ve kültürde, çeşitli kökenlerden gelen kadınların bir çatı altında yer alması farklı ailevi hadiselerin ortaya çıkmasına dolayısıyla çok zengin bir sünnet kaynağının bizlere ulaştırılmasına zemin hazırlamıştır. İbrahim Canan (1940-2009), Resûlullah'ın ailesini bir okula benzetmiş ve bu okulun kadın-erkek tüm Medinelilere açık öğretim verdiğini; onun vefatından sonra ise Ümmehâtü'l- mü'minîn'in⁷¹ öğretmen rolüyle bu vazifeyi vefatlarına kadar devam ettirdiğini belirtmiştir.⁷²

İbn İshâk (ö. 151/768), Hz. Peygamber'in on bir evlilik yaptığını, iki de câriyesi olduğunu kaydeder. On bir eşinin isimlerini Hatice bint Huveylid (ö. 620), Sevde bint Zem'a (ö. 23/644), Âişe bint Ebû Bekir (ö. 58/678), Hafsa bint Ömer (ö. 45/665 [?]), Zeynep bint Huzeyme (ö. 4/625), Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân (ö. 44/664), Ümmü Seleme (ö. 62/681), Zeynep bint Cahş (ö. 20/641), Cüveyriye bint el-Hâris (ö. 56/676) Safiyye bint Huyey (ö. 50/670 [?]), Meymûne bint el-Hâris (ö. 51/671) olarak kaydederken câriye zevcelerinin Reyhâne bint Şem'ûn (ö. 10/632) ve Kıptî Mâriye bint Şem'ûn (ö. 16/637) olduğunu nakleder.⁷³ Mamafih kaynaklarda Reyhâne'nin câriye değil nikâhladığı eşlerinden biri olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.⁷⁴ İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn İshâk'ın verdiği bilgilere ilaveten Allah Resûlü'nün toplam on üç evlilik yaptığını, bunlardan altısının Kureyş kabilesinden yedisinin Arap ve Arapların dışındakilerden olduğunu, bunların on bir tanesi ile zifaf gerçekleşirken ikisi ile zifaf gerçekleşmeden talâk ile sonuçlandığını aktarır.⁷⁵ İbn Sa'd (ö. 230/845), Allah Resûlü'nün zifaf gerçekleşmeden ayrıldığına dair birkaç kadının ismi geçmekle birlikte Esmâ bint Nu'mân ve Fâtıma bint Dahhâk dışındakilerin kesinlik kazanmadığını belirtir. Ayrıca Resûlullah'ın vefatı esnasında dokuz hanımının hayatta olduğunu, bu konuda ise ihtilafın bulunmadığını da nakleder.⁷⁶ Hatice bint Huveylid, Zeynep bint Huzeyme ve Reyhâne bint Şem'ûn, Allah Resûlü hayatta iken vefat etmişlerdir. İlk evlendiği eşi Hatice bint Huveylid, son evlendiği eşi ise Meymûne bint el-Hâris'dir.⁷⁷

Kaynaklardaki bilgiler ışığında Hz. Peygamber'in on üç hanımla evlendiği, bunlardan on biri ile zifafa girdiği, ikisi câriye toplam on bir hanımını bir arada tuttuğu, vefat ettiği sırada ise dokuzu hür biri câriye olmak üzere toplam on hanımının hayatta olduğunu ifade edilebilmekteyiz.⁷⁸ Ümmehâtü'l- mü'minîn'in sayıları konusunda müelliflerin verdikleri bilgiler konusundaki farklılık, Hz. Peygamber'in zevcesi olmuş câriyelerinin bu rakam içerisine dâhil edilmemesi ve nikâhladığı ama zifaf gerçekleşmeden boşadığı eşlerin sayıları ile ilgili kaynaklardaki çeşitli rivayetlerin varlığından kaynaklanmaktadır.

⁶⁸ Rıza Savaş, "Hz. Muhammed'in Çok Eşliliğinin Siyasi Boyutu", 7. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler (Isparta, 2004), 114-115.

⁶⁹ Demircan, "Hz. Peygamber'in Çok Kadınla Evliliği Üzerine Bazı Düşünceler", 29.

⁷⁰ İsmail Yakıt, "Hz. Peygamber'in Evliliklerinin Sosyo-Kültürel ve Dini Analizi", ed. İsmail Yakıt (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta, 2005), 15.

⁷¹ el-Ahzâb 33/6.

⁷² İbrahim Canan, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 284.

⁷³ İbn İshak, *es-Sîre*, 254-270; İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/113-114; Belâzürî, *el-Ensâb*, 456-457.

⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/102; Belâzürî, *el-Ensâb*, 1/454.

⁷⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. İbrahim el-Ebyârî vd. (Beirut: Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.), 2/647-648.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/176-177.

⁷⁷ Ömer Sabuncu, "Hatice bt. Huveylid", *Müminlerin Anneleri*, ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 79.

⁷⁸ İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, 2/209; Adnan Demircan, *Kızların Çocuklarının Gömülerek Öldürülmesi ve Çok Kadınla Evlilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 131.





3. TAADDÜD-İ ZEVCÂTTA ÜST SINIR VE BU SINIRIN HZ. PEYGAMBER'İ BAĞLAYICILIĞI

İslâm âlimleri, Allah Resûlü'nün dörtten fazla kadınla aynı anda evli oluşunu ona özel bir hüküm olarak kabul etmişlerdir, onun dışındaki müminlerin tamamına haram olduğu noktasında icmâ halindedirler.⁷⁹ İmam Şafiî, Kurtubî (ö. 671/1273), Vehbe ez-Zuhaylî (1932-2015, Muhammed Hamdi Yazır gibi (1878-1942 Sünnî İslâm âlimlerinin çoğunluğu dörtten fazla evliliğin Hz. Peygamber'e has bir durum olduğunu savunmuş ve el-Ahzâb 33/50. âyeti de bu minvalde anlamışlardır.⁸⁰ Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber için evlilik sayısında kabul edilmiş özel bir durumun bulunmadığını, onun da diğer müminler için uygulanan dört sınırına uyduğunu savunan müellifler de bulunmaktadır.⁸¹

Hiz. Peygamber'in evliliklerinde dört sınırının bulunmadığı fikrinde olanlar Ahzâb Sûresi 33/50. âyeti delil göstermektedirler ki meâlen şöyledir: “Ey Peygamber! mehirlerini verdiğin eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verip de elinin sahip olduğu kadınları, seninle birlikte hicret eden amca kızlarını, hala kızlarını, dayı kızlarını teyze kızlarını sana helal kıldık. Ayrıca mü'min bir kadın kendini peygambere mehirsiz olarak bağışlar, peygamber de onunla evlenmek isterse diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere onu da helal kıldık. Müminlere eşleri ve sahip oldukları kadınları hakkında hangi kuralları geçerli kıldığımızı biliyoruz sana mahsus olanı güçlük çekmesin diye meşrû kıldık. Allah çok bağışlayıcı pek esirgeyicidir.” İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923), âyetin tefsirinde İbn Zeyd'den (ö. 122/740) mehrini verdikten sonra her kadının Allah

Resûlü'ne helal olduğuna dair rivayetini kaydetmiştir.⁸² Kaynaklarda âyetin indiriliş sebebi ile ilgili Ümmü Hâni bint Ebû Talib'den (ö. 50/670'ten sonra) şöyle bir rivayet nakledilmektedir. “Resûlullah bana evlilik teklifi etti. Ben de özrümü belirttim. O da beni mazur gördü. Bunun üzerine Allah “ *إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ* ” diye başlayan Ahzâb Sûresi 50. âyeti indirdi. Buna göre ben ona helal olmuyordum. Zira ben hicret etmedim, ben tulekâ,⁸³ fetih günü hürriyeti bağışlananlardandım.”⁸⁴ Kurtubî, Ahzâb Sûresinin 50. âyetinin tefsirinde, Hiz. Peygamber'e özel farz, haram ve mübahlar olduğunu, dört kadından fazlasıyla evlenmesini sadece ona helal kılınan on altı helalden biri olduğunu belirtir.⁸⁵ el-Ahzâb 33/50'de, Hiz. Peygamber'e evlenmesi helal dört kadın grubundan bahsedilmektedir. Bu hanımlar; **1.** Hiz. Peygamber'in mehrini vererek evlendiği eşler, **2.** Sahibi olduğu câriyeler, **3.** Mekke'den Medine'ye hicret eden amca, hala, dayı ve teyze kızları, **4.** Kendisini mehirsiz peygambere hibe eden kadınlardır. İlgili âyetten Peygamber eğer isterse mevcut eşlerinden başka kendisine helal olarak sayılan bu kadınlarla da evlenebileceği sonucu çıkarılabilmektedir.⁸⁶ Müfessirler, el-Ahzâb 33/50. âyette bulunan “Diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere” ibaresini, bu dört kadın grubunun Allah Resûlü'ne tanınmış özel helaller

⁷⁹ Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, 6/179.

⁸⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türasî'l-Arabî, 423/2002), 3/500-503; Şafiî, *el-Ümm*, 5/53; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/284-287; Kurtubî, *el-Câmi*, 14/211-213; Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *et-Tefsîrül-Münîr* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1418-1997), 22/61; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/327; Sadrettin Gümüş, “Resûlullah'ın Aile Hayatı ile İlgili Ayetlerin Toplu Değerlendirilmesi”, *Hiz. Peygamber ve Aile Hayatı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 216.

⁸¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 571-572; Derveze, *Kur'an'a Göre Hiz. Muhammed'in Hayatı*, 1/578; Tuğ, “Hz. Muhammed'in Evliliklerinde Kronolojik Yapı”, 277-278; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 422.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/284.

⁸³ Mekke'nin fethinden sonra İslâm'ı kabul eden Kureysliler'i ifade etmektedir. Kemal Sandıkcı, “Tulekâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/361.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/285; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil el-Hâdî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1417-1997), 2/220 (No: 2813); Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru Kütübül-İlmiyye, 1424-2003), 3/588-589; Zuhaylî, *et-Tefsîrül-Münîr*, 22/62.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, 14/211-213.

⁸⁶ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Yayınları, 1995), 4/2077.





arasında olduğunu belirtmenin yanı sıra dörtten fazla kadınla evlenmenin de Allah Resûlü'ne tanınmış bir ayrıcalık olduğunu pekiştirmek için indirildiği düşüncesindedirler.⁸⁷ Hamdi Yazır (1878-1942), âyette belirtilen hanım grupların hepsinin helal olmasının diğer müminler için mümkün olmadığını, müminler için iznin Nisâ Sûresi'nin 4/3. âyetindeki dört tahdidinin geçerli olduğu, Allah Resûlü'nün evliliklerinin hem sayı hem de şekil yönünden diğer müminlerden farklı bulunduğu görüşündedir.⁸⁸ Kurtubî de âyetin lafzında geçen diğer "müminler bir yana" şartının önem taşıdığını ve akabinde "Biz müminlere eşleri ve malik oldukları câriyeleri hususunda neleri farz kılıp, neleri vacip kıldığımızı biliyoruz." şeklinde buyurduğunu belirtir. Bunun da ancak dört kadına kadar evlilik, mehir, şahit ve veli tasdiki ile evlenebileceklerine dair hükmü olduğunu, bu durumun Hz. Peygamber'e has bir durum olduğunu da kanıtı olduğunu ifade eder.⁸⁹ Vehbe Zuhaylî, Hz. Peygamber'den risâlet vazifesinin ağır sorumluluğundaki meşakkati kaldırmak, bütün yoğunluğunu dini tebliğe verebilmesi adına el-Ahzâb 33/50'de zikredilen hanımların, diğer müminlere değil yalnızca ona özel olarak helal kılındığını zikretmektedir. Dörtten fazla hanımla evliliğin de bu kapsamda olduğunu belirtir.⁹⁰

Muhammed Hamidullah (1908-2002), Hz. Peygamber'e evlilik sayısında tanınmış özel bir husus olmadığını, eş sayısını sınırladığı düşünülen en-Nisâ 4/3'de aile hayatında uygulandığını ileri sürmüştür. Hamidullah, Allah Resûlü'nün dört kadından fazlasıyla evlenebileceğine cevaz veren bir âyet bulunmadığını, bu hususa açıklık getiren herhangi bir hadise de rastlamadığını belirtir. Hz. Peygamber'in en son eşini nikâhladıktan sonra eş sayısını sınırlayan Nisâ Sûresi 3. âyetin nâzil olması karşısında yapabileceği tek şeyin onlardan ayrılmak olduğunu belirtir. Bu konudaki kararını ise eşlerine bıraktığı, onların da ayrılmak istememeleri üzerine el-Ahzâb 33/51. âyetin⁹¹ indirilişi ile birlikte hanımlarından dördü ile karı-koca ilişkisi içinde olurken diğerleri ile yalnızca hukuken birlikte olduğunu savunmaktadır.⁹² Bu fikirde olan müellifler Ebû Rezîn'in⁹³ naklettiği rivayete dayanmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber bazı eşlerinden ayrılmak istemiş, onlar da durum karşısında "Ey Allah'ın Resûlü! Bizleri boşama, canından ve malından bize dilediğin kadarını ver!" dedikleri nakledilmektedir. Akabinde ise "Bunlardan istediğini bırakır, istediğini yanında tutabilirsin."⁹⁴ âyetinin nazil olduğu, Allah Resûlü'nün de Sevde, Ümmü Habîbe, Safiyye, Meymûne, ve Cüveyriye'yi geri bırakırken, Âişe, Hafsa, Zeynep ve Ümmü Seleme'yi ise yanına aldığı kaydedilmiştir.⁹⁵ Bu rivayet Hz. Peygamber'in en-Nisâ 4/3. âyetin nüzülü sonrasında hanımlarından dörtten fazlasını nikâhı dışına çıkarmak istediği şeklinde yorumlara neden olmuştur.⁹⁶ Zemaşerî, el-Ahzâb 33/51. âyetin⁹⁷ tefsirinde kaynak belirtmeden ilgili âyetin nüzulünden sonra Allah Resûlü'nün eşlerinden yalnızca Âişe, Hafsa, Zeynep bint Cahş ve Ümmü Seleme ile ailevî münasebette bulunurken geri kalan beş tanesini geride bıraktığını nakletmektedir.⁹⁸ Mehmet Azimli de Ebû Rezîn'den nakledilen rivayeti aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in ilgili âyette yer alan dört sınırına uyduğu, dörtten fazla olan eşlerini boşamak

⁸⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Kavâmîzi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl* (Beirut: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407-1986), 3/551.

⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/327.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/214.

⁹⁰ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr*, 22/66.

⁹¹ el-Ahzâb 33/51. "Onlardan dilediğinin beraberliğini erteler, dilediğini yanına alırsın. Uzaklaştırdıklarından birini tekrar istemende senin için bir sakınca yoktur. Bu hüküm onların mutlu olmaları, üzülmeleri ve hepsinin senin verdiğine razı olmaları için en uygun olanıdır. Allah gönüllerinizdekini bilir, Allah ilim ve hilim sahibidir."

⁹² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 571-572.

⁹³ Ebû Rezîn el-Ukaylî b.Âmir b. el-Müntefik adlı sahâbinin ehl-i Tâif'ten olduğu kaydedilmektedir. İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, 4/220.

⁹⁴ el-Ahzâb 33/51.

⁹⁵ İbn İshak, *es-Sîre*, 269; İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/158-159; Belâzürî, *el-Ensâb*, 1/566-567; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/291.

⁹⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 571-572; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/578; Yakıt, "Hz. Peygamber'in Evliliklerinin Sosyo-Kültürel ve Dini Analizi", 16; Tuğ, "Hz. Muhammed'in Evliliklerinde Kronolojik Yapı", 277-278.

⁹⁷ "Onlardan dilediğinin beraberliğini erteler, dilediğini yanına alırsın. Uzaklaştırdıklarından birini tekrar istemende senin için bir sakınca yoktur. Bu hüküm onların mutlu olmaları, üzülmeleri ve hepsinin senin verdiğine razı olmaları için en uygun olanıdır. Allah gönüllerinizdekini bilir, Allah ilim ve hilim sahibidir."

⁹⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3/552.





TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ. PEYGAMBER'İN AİLE HAYATINDAKİ YANSIMALARI

istediği, onların da yanlarında kalmayı isteyince dört tanesi ile evliliğe devam ederken geriye kalan beş tanesiyle evliliğe devam etmese de onları hukuken gözetmeye devam ettiğini ifade etmektedir.⁹⁹

Derveze (1888-1984), el-Ahzâb 33/51. âyetin tefsirinde Ebû Rezîn'den nakledilen rivayete farklı bir yorum getirir. Eşlerini yanına alma ve erteleme sürecinin yalnızca beş hanım değil, müminlerin annelerinin tamamı için geçerli kılındığını belirtir. Ona göre âyet, belli bir zaman aralığında eşlerinden yalnızca dördü ile cinsel ilişki içinde bulunabileceğini, akabinde bu cinsel ilişki içinde olduğu hanımları belirli bir süreye kadar geride bırakabileceğini, ertelediği ya da yalnız bıraktığı hanımlarını yanına alabileceğiyle ilgili bir ruhsat vermektedir. Bu kuralın (ya da ruhsatın) tüm hanımlarına uygulanmasıyla birlikte hanımlarının üzülmeyeceği, gözleri aydın olacağı ve verdiği şeylere razı olacaklarını belirtmiştir.¹⁰⁰ Bu ruhsatla hiçbir eşi geride bırakılmayacak dönüşümlü de olsa Hz. Peygamber'in yanında bulunabilecektir. Derveze'nin ilgili âyetin tefsiri sadedinde Allah Resûlü'nün belli bir süre zarfında eşlerinden yalnızca dördü ile cinsel ilişki içinde olması daha sonra yanında bulunanlardan birini öteleyerek, ertelediklerinden birini yanına alıp cinsel münasebet kurması ve bunu nöbetleşe tüm eşlerine uygulamasına dair yorumu,¹⁰¹ Hz. Peygamber'in tüm eşleriyle belli bir ilişki içinde olması manasına gelmektedir. Eğer münavebeli de olsa hepsi ile cinsel ilişki içinde bulunabiliyorsa bu durum neden belli bir sayı ya da zamanla kısıtlanmış olsun.

el-Ahzâb 33/50-51. âyetlerin birlikte indiği, el-Ahzâb 33/52'nin ise daha sonra nâzil olduğu ya da üç âyetin de birlikte nâzil olabileceği kaydedilmektedir.¹⁰² Hz. Peygamber'e yeni bir evliliği yasaklayan el-Ahzâb 33/52'nin indirilişinden sonra eşlerinden herhangi birini boşamadığı ve yeni bir evlilik de yapmadığından da bir kuşku yoktur.¹⁰³ Allah Resûlü en son izdivacını Meymûne bint el-Hâris (ö. 51/671) ile H. 7. yılında zilkade ayında¹⁰⁴ umretül-kazâ sonrasında¹⁰⁵ gerçekleştirmiştir. Bu takdirde Allah Resûlü'ne eşlerinden herhangi birini boşamayı ya da yeni bir evlilik yapmayı yasaklayan el-Ahzâb 33/52. âyet H. 7. yılından sonra inmiş olmalıdır.¹⁰⁶ Ahzâb Sûresinin Hendek Gazvesi (5/627) sonrasında H. 5. ve 6. yıllarında, Nisâ Sûresi'nin ise H. 8. yılında indirildiği kaydedilmektedir.¹⁰⁷ Bununla birlikte sûrenin bazı âyetlerinin örneğin el-Ahzâb 33/52 gibi, çok kadınla evliliğe sınır koyduğu düşünülen Nisâ sûresinden sonra indirildiği anlaşılmaktadır. Buna göre, sûrenin bütünüyle tamamlanması H. 9. yılına değin sürdüğü söylenebilir.¹⁰⁸ Hz. Peygamber'in aile hayatını tanzim eden el-Ahzâb 33/50,51,52'nin ise Nisâ Sûresi'nin nüzûl zamanı olan H. 8. yılında ya da daha sonrasında indirilmesini olası kılmaktadır.¹⁰⁹ Bu zaman diliminde Yemen dâhil Arap yarımadası İslâm devleti idaresine girmiş, devlet gelirleri artmış, maddi refah seviyesi yükselmiştir. Peygamber evinde ise bu refah seviyesi paralelinde bir maddi artış olmamış ve mütevazı bir hayat devam etmiştir. Peygamber eşleri de daha fazla nafaka taleplerinde bulunmaları ve de aralarındaki kıskançlık nedeniyle Allah Resûlü'nü üzmüşlerdir. Bu durum karşısında Hz. Peygamber de onlara bir ay süreyle yaklaşmamak şartıyla yemin ederek Câhiliye

13/2024

162 İLAHİYAT

⁹⁹ Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 422-423.

¹⁰⁰ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/578.

¹⁰¹ Derveze, *et-Tefsîrül-Hadis*, 7/401.

¹⁰² Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/578.

¹⁰³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/297. Taberî, el-Ahzâb 33/52. âyetin tefsirine dair yedi farklı izah kaydederken, bunlardan birisi de el-Ahzâb 33/50.âyette dört grup olarak tatad edilen kadınlardan başkası ile evlenmesinin helal olmadığına dairdir.

¹⁰⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/175.

¹⁰⁵ Belâzürî, *el-Ensâb*, 1/445.

¹⁰⁶ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/578.

¹⁰⁷ Özsoy - Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kuran Fihristi)*, 799.

¹⁰⁸ Emin Işık, "Ahzâb Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/195.

¹⁰⁹ Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1/578.





döneminde de var olan îlâyi¹¹⁰ uygulamış,¹¹¹ akabinde el-Ahzâb 33/28-29. âyetler nâzil olmuş, Peygamber hanımlarından Allah, Allah'ın elçisi ve âhiret ile dünya nimetleri arasında bir tercihte bulunması istenmiştir.¹¹² Peygamber evinin hanımlarına yönelik et-Tahrîm 66/1-5. âyetlerle de peygamber eşi olmanın sorumlulukları hatırlatılarak uyarılarda bulunulmuştur.¹¹³ el-Ahzâb 33/51. âyette yer alan “Onlardan dilediğinin beraberliğini erteler, dilediğini yanına alırsın. Uzaklaştırdıklarından birini tekrar istemende senin için bir sakınca yoktur.” âyetini bu tarihsel arka planı göz önünde bulundurarak tevil etmek doğru olacaktır. İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Ahzâb Sûresi 33/51. âyetle Allah'ın Resûlü'ne evlilik hayatında uyması farz olan kasm hakkı¹¹⁴ konusunda bir genişlik sağlandığı, dilerse kasma uyup günlerini eşit paylaştırırken dilerse de paylaştırmayacağına ruhsat verildiğini zikretmektedir.¹¹⁵ Kurtubî, âyete dair bu tevilin en doğru açıklama olduğu görüşündedir.¹¹⁶ el-Ahzâb 33/51. âyetini tarihi arka plan ve Hz. Peygamber'in aile hayatını dikkate alarak şu minvalde anlamak daha doğru olacaktır. “(Ey Peygamber!) Dilediğin eşlerinden bir süre uzak kalabilir, dilediğinle birlikte olabilirsiniz; (onların seninle birlikte olma sıralarını değiştirebilirsiniz) Bir süre uzak kaldığın eşinle tekrar birlikte olmayı istemende sakınca yoktur.”¹¹⁷

Her ailede olduğu gibi Hz. Peygamber'in ailesinde de hem hanımlarının kendi aralarında hem de Hz. Peygamber'le aralarında bazı tartışmalar vuku bulmuş, farklı yaş, kültür, fıtrat ve kabiliyetlere sahip bu hanımların tek çatı altında olmaları ailevi hadiselerin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. İlâ ve tahyîr hadiseleri dışında kaynaklara yansıyan farklı olaylar da kaydedilmiştir. Hz. Peygamber, bir sefer esnasında Ümmehâtül-mü'minîn'den Zeynep bint Cahş ve Safiyye bint Huyey'i yanına almıştır. Safiyye'nin bindiği deve sakatlanınca Allah Resûlü, Zeynep annemizden yanında bulundurduğu fazla devesini Safiyye'ye vermesini rica etmiştir. Zeynep'in “Devemi bu Yahudiye mi vereceğim!” cevabı karşısında çok üzülen Allah Resûlü, Mekke şehrine varıncaya kadar Zeynep'le konuşmamıştır. Hatta daha sonrasında, ona olan kızgınlığından dolayı yanına birkaç ay uğramayarak yatağında yalnız bıraktığı kaydedilmektedir.¹¹⁸ Kaynaklarda Hafsa bint Ömer'i ric'î talakla boşadığı,¹¹⁹ ertesi gün Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelerek Hafsa'nın çokça namaz kılan ve çok oruç tutan bir hanım olduğunu, Allah'ın Hafsa'yı tekrar nikâhına alması emrettiğini söylemesi üzerine Hafsa'ya döndüğü kaydedilmektedir.¹²⁰ Hicretin sekizinci yılında Hz. Peygamber, Sevde bint Zem'a'yı ric'î talakla boşadığı, bu durum karşısında Sevde'nin, Allah Resûlü nikâhına geri alırsa kendisine taksim olunan günü Hz. Âişe'ye bağışlayacağını söylemesi üzerine tekrar nikâhına aldığı kaydedilmektedir.¹²¹ Kaynaklara yansıyan bu aile içi hadiseler karı-koca arasında vuku bulabilecek türden olaylardır. el-Ahzâb 33/51. âyet, Hz. Peygamber'in aile hayatında daha rahat edebilmesi, uyması gereken kasm hakkına riayeti üzerinden kaldırarak hem gönlüne bir rahatlık ve ferahlık vermesi yönünde anlaşılmalıdır.¹²² Bunun yanı sıra Ümmehâtül-mü'minîn'e risâlet vazifesini yerine getirirken Allah Resûlü'nü bunaltmamaları, içinde

¹¹⁰ İlâ, kocanın bir şarta koşmak suretiyle hanımıyla cinsel ilişkide bulunmayı kendisine haram kılmasını ifade etmektedir. Hamdi Döndüren, “İlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61.

¹¹¹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhîl-'Arab Kable'l-İslâm* (b.y: Dâru's-Sâkâ, 1422-2001), 10/223-224.

¹¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/145-146; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/251-252; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 3/467-468; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/469-470; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/162-163.

¹¹³ Tahrîm Sûresinin tamamının H. 10. Yılda nâzil olduğu kaydedilmektedir. Özsoy - Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistemantik Kuran Fihristi)*, 799.

¹¹⁴ Taaddüd-i zevcâtü aile hayatında uygulayan bir kocanın, adalete uygun bir şekilde gecelerini eşleri arasında belli bir sıraya koyarak paylaşmasıdır. Bk. İbrahim Sizgen, “İslâm Aile Hukuku Açısından Kasm Hakkını Düşüren Haller”, *Batman Akademik Dergisi* 6/2 (2022), 165.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/519.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/214.

¹¹⁷ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 579.

¹¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/100; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/406.

¹¹⁹ Ebû Mansûr Fahrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Asâkir, *Kitâbü'l-Erba'in fî Menâkıbi Ümmehâtî'l-Mü'minîn*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1406-1985), 91.

¹²⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/67; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/373; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, 4/402.

¹²¹ Belâzürî, *el-Ensâb*, 1/407.

¹²² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/519.





TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ. PEYGAMBER'İN AİLE HAYATINDAKİ YANSIMALARI

buldukları konumun vakarına uygun davranmaları ve kendilerine ayrılan zaman dilimine razı olmaları gerektiği amacına matuf olduğu ifade edilebilir. Zira onlar “*Ey peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz...*”¹²³ âyetinde yer aldığı üzere özel bir konuma sahiplerdir. Allah Resûlü'ne ilgili âyette kolaylık tanınmakla birlikte eşlerinin kasm hakkına azami nispette riâyet etmiş, onların gönüllerini hoş tutmaya çalışmıştır.¹²⁴

Ebû Rezîn'in naklettiği rivayete dayanarak Allah Resûlü'nün eşlerinden dördünü yanına alıp diğerlerini ötelediği iddia eden müellifler bu durumda Hz. Peygamber'in Nisâ Sûresi 4/129. âyette yer alan “*Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz; bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın...*” emr-i ilahiye muhalif bir tutuma düşeceğini de gözden kaçırmaktadırlar. Zira ertelenen kadın âyette belirtildiği üzere yalnız bırakılmış, ilgi ve ilişkiden dışlanmış, muhtaç bir durumda kalmış olacaktır.

Kaynaklarda ez-Zührî'nin (ö. 124/742) “Resûlullah'ın hanımlarından herhangi birisini geriye bıraktığını bilmiyoruz. Aksine hepsini yanına almıştır”¹²⁵ sözleri, Ebû Rezîn'in ifade ettiği görüşün aksini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in aile hayatına baktığımız zaman konuyla ilgili rivayetlerde Ebû Rezîn'den gelen rivayet hariç hemen hemen tamamı tüm eşlerine eşit bir muamelede bulunmaya çalıştığı noktasında söz birliği etmiştir. Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Hz. Âişe'den “Allah Resûlü günlerin taksimi konusunda yanımızda kalmada bizi birbirimize üstün tutmazdı. Pek az gün dışında hemen her gün hepimizi ziyaret ederdi. Sonunda, o gün hangi hanımına aitse onun yanına gider ve artık onun yanında gecelerdi.”¹²⁶ sözlerini rivayet etmektedir.

4. RİVAYETLERİN TARİHSEL GERÇEKLERİNİN ANALİZ EDİLMESİ

Kaynaklarda Ebû Rezîn'in Hz. Peygamber'in eşlerinden dört tanesini yanına alıp diğerlerini geride bıraktığına dair rivayet ile Zührî'nin Hz. Peygamber'in hiçbir eşini geride bırakmadığı ve ihmal etmediğine dair rivayetinin Allah'ın Resûlü'nün hayatında nasıl bir yansıma bulunduğunu değerlendirmek gerekmektedir.

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in aile içi ilişkilerini anlatan rivayetlerin birinde Hz. Âişe “Resûlullah'ın hiçbir günü yoktur ki, hanımlarının yanına gidip de hallerini sormasın. Bu şekilde son ziyaret ettiği eşi o gün kalacağı eşiyse orada oturur; değilse kalkar giderdi.”¹²⁷ demektedir. Başka bir rivayette, Resûlullah'ın hanımları arasında günlerini taksim ettiğini (kasm), akabinde de “Ey Allah'ım! Taksim hususunda elimden gelen budur! Elimde olmayan hususlarda beni yerme!” diye dua ettiğini nakletmektedir.¹²⁸ Hastayken dahi bir örtü içine konularak sırası gelen eşinin yanına taşındığını, vefatı sırasındaki hastalığa yakalandığı zaman, kızı Fâtıma'nın “Resûlullah'ın şu anda sizleri dolaşması kendisine ağır gelecektir” şeklinde rica ettiğini, onların da buna karşılık, “O serbesttir” iznini verince Hz. Âişe'nin evinde kalabildiğini öğrenmekteyiz.¹²⁹ Urve b. Zübeyr, teyzesi Hz. Âişe'nin şöyle dediğini rivayet etmektedir. “Peygamber, biz hanımlarının sırası konusunda birimizi diğerine tercih etmezdi. Ama bununla birlikte tüm hanımlarının yanına gitmediği günler de vakiydi. Hanımlarından da ancak sırası gelene dokunurdu.”¹³⁰ Sefer dönüşü ise ilk olarak Hz. Âişe'nin yanına gittiğini ve günlerini taksim etmeye Hz. Âişe ile başladığını Hz. Âişe'nin ağzından öğrenmekteyiz.¹³¹ Müminlerin annelerinden Meymûne, H. 61. yılında Serîf mevkiinde vefat etmiştir. Naaşının defnedilmek üzere taşındığı sırada orada bulunan İbn Abbas

¹²³ el-Ahzâb 33/32.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/214.

¹²⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/215.

¹²⁶ Ebû Dâvûd, *Süneni Ebû Dâvûd*, “Nikâh”, 38 (No.2135).

¹²⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/136.

¹²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/135; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/286.

¹²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/135; Belâzürî, *el-Ensâb*, 1/414-415.

¹³⁰ Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 4/444.

¹³¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/135; Belâzürî, *el-Ensâb*, 1/417.





(ö. 68/687-88); “Naaşı kaldırdığınızda sarsmayın ve sallamayın! Çünkü Resûlullah’ın dokuz eşi vardı ve sekizine gün taksim ediyor, birine etmiyordu” demiştir.¹³² İbn Habîb de (ö. 245/860) İbn Abbas’dan nakledilen rivayete paralel Allah Resûlü’nün Hz. Âişe’ye, biri kendi günü diğeri ise Sevde’nin olmak üzere iki gün ayırdığını, diğere eşlerine ise birer gün olarak gittiğini nakletmektedir.¹³³

Allah, el-Ahzâb 33/31-32. âyetlerle müminlerin annelerinin diğere hanımlardan farklı olduğunu, belirtmiş, konumlarına uygun şekilde davranmaları, vakarlarını muhafaza etmelerini emrederek onlara özel hükümler koymuştur. Bunun yanı sıra Hicâb âyeti olarak adlandırılan el-Ahzâb 33/53. âyetin nüzûlü ile müminlerin anneleri perde arkasına çekilmiş, mahremi olan erkeklerle perde arkasından konuşmuşlardır. Ayrıca ilgili âyet onları Hz. Peygamber’den sonra kimsenin nikâhlayamayacağına dair emri de ihtiva etmektedir.¹³⁴ Hz. Peygamber’in vefatından sonra peygamber eşleri diğere mümin hanımlardan farklı olarak kendilerine yüklenen sorumlulukların tamamını yerine getirmişlerdir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra hiçbirini yeni evlilik yapmamış ya da hicâb uygulamasından muaf olmamıştır. Allah Resûlü vefat ettikten sonra evlenmeleri kendilerine yasak olmasına rağmen el-Bakara 2/234. âyetin hükmüne göre amel etmiş “dört ay on gün” iddet beklemişler, evlerine kapanıp yalnızca birbirlerini ziyaret etmişlerdir.¹³⁵ Allah Resûlü hem hayattayken hem de vefatından sonra müminlerin annelerine verilen kıymet hayatlarının her alanında devam etmiştir. Hayber’in fethinden sonra Allah Resûlü’nün tüm hanımlarına verdiği 80 vesk kuru hurma, 20 vesk arpa olmak üzere toplam yüz vesklik ürün birinci gelir kaynaklarıydı.¹³⁶ İkinci gelir kaynağı ise beytülmalden bağlanan atıyye/maaşı. Kaynaklarda Safiyye ve Cüveyriye’nin altı bin, diğerelelerinin de on iki bin dirhem atıyye aldığına dair rivayetler bulunmaktadır.¹³⁷ Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’in tüm eşlerine on bin veya on iki bin dirhem verdiği fakat Hz. Safiyye ve Hz. Cüveyriye’ye altı bin dirhem atıyye vermek istediğı, ancak bu durum karşısında Hz. Âişe’nin karşı çıkarak “Allah Resûlü bize her hususta eşit davranırdı” diyerek onların da aynı miktarda maaş alması gerektiğini savunmuştur.¹³⁸ İbn Sa’d, konuyla ilgili farklı rivayetlere yer verdikten sonra Hz. Ömer’in divandan dağıtılan atıyye miktarları bakımından Peygamber eşleri dışında hiç kimseyi Bedir’e katılanlardan üstün tutmadığını belirtir. Akabinde ezvâc-ı tâhirâtın her biri için on iki bin dirhem belirlediğini, Cüveyriye bint Hâris ile Safiyye bint Huyey’in de ezvâc-ı tâhirâta takdir edilen meblağla aynı miktarda aldıklarını ve bu hususun üzerinde ittifak edilen görüş olduğuna eserinde yer verir.¹³⁹ Hz. Ömer döneminde devlet gelirlerinin başka gelir kaynağı olmayan halka uygun bir şekilde dağıtılması için divan teşkilatı kurulmuştu. Ümmehâtü’l-mü’minîn, bu divanda halka verilen maaş hususunda İslâm tarihinde büyük bir öneme sahip Bedir Gazvesine (2/624) katılan Bedir ehline üstün tutulması,¹⁴⁰ devletin bağladığı gelirler haricinde Abdurrahman b. Avf gibi sahâbilerin de çeşitli hediyeler göndermek suretiyle onların geçimlerini sağlamalarına katkıda bulunmaları,¹⁴¹ ilim adamları, valiler ve halifelerin

¹³² İbn Sa’d, *Tabakât*, 8/111; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3/482 (No. 2044); Buhârî, *es-Sahîh*, “et-Tergîb fi’n-Nikâh”, 4 (No. 4780).

¹³³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichten Stater (Beyrut: Dâru’l-Âfâkî’l-Cedîde, t.s), 99.

¹³⁴ Serap Toğuşlu, “Zeyneb bint Cahş”, *Müminlerin Anneleri*, ed. Adnan Demircan- Ömer Sabuncu (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 412.

¹³⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8/177.

¹³⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 8/55; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ’* (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 1427-2006), 2/77.

¹³⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/231; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârukî ed-Dımaşkî Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, 1413-1993), 3/213.

¹³⁸ Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler* (İstanbul: İfay Yayınları, 2006), 250-251.

¹³⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/225,228.

¹⁴⁰ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed Taberânî, *el-Mu’cemü’s-Sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1403-1985), 55.

¹⁴¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 41/484 (No.25032).





TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ. PEYGAMBER'İN AİLE HAYATINDAKİ YANSIMALARI

yaşadıkları herhangi bir problemde onlara danışarak görüşlerine başvurmaları¹⁴² onlara verilen kıymetin kanıtları olarak görülmelidir.

Sosyal ve hukuki boyutlara sahip olan evlilik kurumu bir kadın ve erkeğin -eğer cinsel birlikteliklerine engel bir mâni yoksa- aralarında halvete izin verir. Eşleriyle cinsel münasebetlerini ne zaman ve de nasıl yaşadıklarına göre değerlendirilemez.¹⁴³ Bu bağlamda Hz. Peygamber de farklı yaş ve fıtratta eşleri arasında insan olmalarından mütevellid bazı sorunlar yaşamışlar ve bu yaşanan hadiseler kaynaklara büyük oranda yansımıştır. Bunun yanı sıra eşleri arasında büyük hassasiyet göstererek hepsine adaletle yaklaşmaya çalışmış, vefatına götüren hastalık sırasında bile hanımları arasında belirlediği taksime uymuştur. Bu bağlamda Ebû Rezîn el-Ukaylî'nin, "Hz. Peygamber eşlerinden dördünü yanına alırken diğerlerini ertelediği" ifadesine karşılık hemen tüm kaynaklar Hz. Peygamber'in aile içinde ortaya çıkan problemler zaman dilimleri haricinde, bütün hanımlarına düzenli şekilde ziyaretlerde bulunmaya çalıştığını, hazerden sefere elinden geldiğince adaletli bir şekilde davranmaya gayret ettiğini bizlere anlatmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Ümmehâtü'l- mü'minîn'in tamamı evliliğin hukuki sonuçlarından olan iddet beklemiştir. Devlet bütçesinden geçimlerini sağlamak için verilen maaş Bedir ehlinden yüksek tutulmuş, ihticâb emri ve evlenme yasağı hayatları boyunca devam etmiştir. Kaynaklarda yer verilen malumatlar ışığında Ebû Rezîn el- Ukaylî'nin rivayetinin tarihsel süreçte Hz. Peygamber'in aile hayatında karşılığı olmadığı, bu rivayetle onun Nisâ Sûresi 4/3. âyetteki sınırlamaya uyararak dört eşle zevci ilişkiler içinde olup diğerlerini yalnızca hukuki olarak yanında bulundurduğuna dair bir sonuca götürmemelidir.

SONUÇ

İnsanlık tarihinde en yaygın evlilik bir kadının bir erkekle evliliği olan monogami türü evliliğdir. Araştırmalar taaddüd-i zevcât/polijini türü evliliğin tarih boyunca hemen her toplumda mevcut olduğunu, bunun toplum ve zaman göre değişim gösteren sosyo-kültürel, ekonomik, siyasi, coğrafi ve psikolojik sebepleri olduğunu göstermektedir. İslâm dininin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm en-Nisâ 4/3. âyette taaddüd-i zevcâttan bahsedilmiş, Allah Resûlü de İslâm'ın Medine döneminde taaddüd-i zevcât uygulamasına aile hayatında yer vermiştir. Bu bağlamda çok kadınla evlilik İslâmî teşriide kabul görmüştür. Bununla birlikte çok eşlilikte alınabilecek kadın sayısının dört olduğu noktasında iki delil referans alınmıştır. Bunlardan birincisi; müfessirlerin çoğunluğu Nisâ Sûresi 4/3. âyete "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadelerine çok kadınla evliliğin meşrû olduğu ve dörtle sınırlama manası verdiği yönündeki tefsirleridir. İkincisi ise Hz. Peygamber'in ashâbından çoğunluğu Benî Sakîften olan ve ondan fazla hanımı bulunanların dördünü yanlarında tutup diğerlerini boşamaları yönündeki talimatını ihtiva eden hadisleridir. Allah Resûlü, İslâm'ı yaymak, kin ve düşmanlıkları ortadan kaldırmak, toplumda eşleri vefat kadınlara sosyal güvence sağlamak gibi birçok amaç ve gerekçelerle Medine'ye hicretten sonra taaddüd-i zevcât uygulamasını aile yaşamında tatbik etmiştir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in on beş kadınla nikâh kıydığı, bunlardan on üç hanımla zifafa girdiği, ikisi câriye ve dokuzu hür toplam on bir hanımını bir arada tuttuğu, vefat ettiği sırada ise biri câriye olmak üzere toplam on hanımının bulunduğu kaydedilmektedir. Allah Resûlü'nün dört eşten fazlasıyla izdivacı, İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından ona tanınmış özel bir durum olarak değerlendirilmiş, el-Ahzâb 33/50. âyet bu duruma referans olarak gösterilmiştir. Bununla birlikte Ebu Rezîn el-Ukaylî'nin "Hz. Peygamber eşlerinden sadece dördüyle zevcî ilişkiler içinde bulunurdu" rivayetinin Hz. Peygamber'in eşlerine tatbik edilen uygulamalar ışığında tarihsel gerçekliğinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Buna karşılık ez-Zührî'nin Hz. Peygamber'in hiçbir eşini geride bırakmadığına dair rivayetinin Hz. Peygamber aile

¹⁴² Ömer Sabuncu, *Peygamber Evinin Hanımları Hz. Hatice bint Huveylid*, ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 40.

¹⁴³ Demircan, *Câhiliye'den İslâm'a Kadın ve Aile*, 149-150.





hayatındaki tarihsel gerçekliği yansıttığı sonucuna ulaşılmıştır. Nisâ Sûresi 4/3. âyette yer alan dört kadınla sınırına uymak adına Hz. Peygamber'in eşlerinden sadece dördüyle zevcî ilişkiler içinde bulunduğunu iddia eden müellifler, bu durumun Nisâ Sûresi 4/129. âyette "...bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın..." emr-i ilahisine muhalif bir konuma düşme anlamını taşıdığını gözden kaçırmaktadırlar. Ümmehâtü'l-mü'minîn'in tamamının el-Ahzâb 33/31-32. ve el-Ahzâb 33/53. âyetlerle kendileri için vaz edilen özel hükümlere uygun şekilde davrandıkları, iddet bekledikleri, hicâb emrine uydukları ve hayatlarının sonuna kadar tekrar evlenmedikleri ve vakarlarını muhafaza ettiklerine dair nakiller ez-Züherî'nin rivayetini destekler mahiyettedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun, müminlerin annelerinin hiçbirini ayırt etmeden tamamına gereken ehemmiyeti göstermeleri ve onların ihtiyaçlarının karşılanmasında en üst olanakları kullanma gayretleri onlara verilen önemin bir tezahürü olarak anlaşılmalıdır.





TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ. PEYGAMBER'İN AİLE
HAYATINDAKİ YANSIMALARI

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed - Reşid Rıza, Muhammed. *Menâr Tefsiri*. çev. Rahmi Yaran - Mehmet Erdoğan. 14 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Abdürrezzak es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. baskı., 1403-1982.
- Acar, İbrahim. "Poligami Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 189-220.
- Akdemir, Salih. "Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu". İstanbul, 2011.
- Aktaş, Yaşar. *Bir Bakışta Toplum Bilim*. İstanbul: Paradigma Kitabevi Yayınları, 2013.
- Ali, Kevser Kâmil - Öğüt, Sâlim. "Çok Evlilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Arslantaş, Nuh. *H. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016. Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Yayınları, 1995.
- Aybey, Salih. "Dünden Bugüne Modernleşme Bağlamında Ailenin Değişim ve Dönüşümü". *Aile ve Modernite*. ed. Salih Aybey vd. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, t.s.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. baskı., 2010.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşmek*. ed. Mustafa Çağrı. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Zuheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. baskı., 1403-1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. b.y: Merkezü Hacer li'l-Buhûs ve'd-Dirâsetü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. baskı., 1432-2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi' u's-Sahîh*. thk. Mustafa Deyb el-Biğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 3. baskı., 1407-1987.
- Canan, İbrahim. "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber". *H. Peygamber ve Aile Hayatı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1405-1984.
- Cevad Ali. *el-Mufassal fî Târîhîl-'Arab Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y: Dâru's-Sâkâ, 4. baskı., 1422-2001. Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1386-1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *el-Müsned*. thk. Merzuk b. Hayyas Al-i Merzuk ez-Zehrani. 2 Cilt. b.y, 1. baskı., 1436-2015.





Demircan, Adnan. “Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh”. *Diyanet İlmî Dergisi*

49/3 (2013), 21-42.

Demircan, Adnan. *Câhiliye’den İslâm’a Kadın ve Aile*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Demircan, Adnan. “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”. *İSTEM: İslam San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsiki Dergisi* 1/2 (2003), 9-32.

Demircan, Adnan. “Hz. Peygamber’in Çok Kadınla Evliliği Üzerine Bazı Düşünceler”. *Müminlerin Anneleri*. ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.

Demircan, Adnan. *Kızların Çocuklarının Gömülerek Öldürülmesi ve Çok Kadınla Evlilik*. İstanbul: Beyan

Yayınları, 2008.

Demircan, Adnan. “Kur’an’ın Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine”. *İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi* 2/4 (2004), 53-61.

Demircan, Adnan. “Kur’an’ın Nüzûl Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine”. *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. baskı., 2014.

Demircan, Ali Rıza. “Teaddüd-i Zevcât”. *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı (Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi)*.

İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Derveze, İzzet. *Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. baskı., 2012.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû’l-Hadis*. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-İhyâi’-Kütübü’l-Arabî, 1393–1973. Döndüren, Hamdi. “İlâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, Şâfiî. *el-Müsned*. thk. Muhammed Âbid es-Sindî. 2

Cilt. Beyrut: Dâru Kütübü’l-İlmiyye, ts.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Süneni Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karaballı. 7 Cilt. b.y: Dâru’r- Risâletü’l-Âlemiyye, 1. baskı., 1430–2009.

Erkal, Mustafa E. *Sosyoloji*. İstanbul: Filiz Kitabevi, ts.

Fayda, Mustafa. *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*. İstanbul: İfav Yayınları, 3. baskı., 2006.

Gökçe, Birsen. “Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*

1 (Aralık 1978), 7-21.

Gümüş, Sadrettin. “Resûlullah’ın Aile Hayatı ile İlgili Âyetlerin Toplu Değerlendirilmesi”. *Hz.*

Peygamber ve Aile Hayatı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. baskı., ts.

Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*. thk. Ebû Abdurrahman Mukbil el-Hâdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1417–1997.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.





TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ. PEYGAMBER'İN AİLE
HAYATINDAKİ YANSIMALARI

Hatalmış, Ali. *Erken Dönem İslam Tarihinde Kölelik ve Cariyelik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Hatemi, Hüseyin. *Kadının Çıkış Yolu İlahi Hikmette Kadın*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Işık, Emin. "Ahzâb Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Abdülmevcud. 4 Cilt. b.y: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. baskı., 1415-1994.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd Limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Fas: Vezâretü'l-Umûmu'l-Evkâf, 1387-1967.

İbn Asâkir, Ebû Mansûr Fahrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-Erba'în fî Menâkıbi Ümmehâti'l-Mü'minîn*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. baskı., 1406-1985.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Saîd Lahhâm. 8 Cilt.

b.y: Dâru'l-Fikr, t.s.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Eliza Lichten Stater. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, t.s.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd - Âdil Mürşid. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı., 1421-2001.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. İbrahim el-Ebyârî vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 3. baskı., t.s.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. baskı., 1398-1978.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 1420-1994.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabî, t.s.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. baskı., 1414-1994.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425-2005.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. baskı., 1410-1990.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk.





- Muhammed Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 3. baskı., 1424–2003.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. baskı., 2012.
- Kâsimî, Cemâleddin el-. *Meḥâsinü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Basil Uyun es-Seved. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1. baskı., 1418–1997.
- Kaya, Mahmut. *Dünden Bugüne Çok Eşlilik*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2008.
- Kazıcı, Ziya. Hz. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 5. baskı., 2009.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2001), 5-26.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berduni - İbrahim Atfiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru Kütübü'l-Mısriyye, ts.
- Mâlik b. Enes, Muhammed Mustafa el-'Azam. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-Azâmî. 8 cilt Cilt. b.y: Müessesetü Zâyed b. Sultan âli Nihyân, 1. baskı., 1425–2004.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1. baskı., 1419– 1999.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Yusuf Karaca. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. baskı., ts. Mevlânâ Şiblî, Nu'mânî. *Son Peygamber Hz. Muhammed Sîretü'n-Nebî*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: İz
- Yayıncılık, 2010.
- Muhammed Garîb, Mahmûd. *Teaddüdü'z-Zevcât beyne Hakâiki't-Tenzîl ve İftirâti't-Tadlîl*. Kahire: Dârü'l- Kalem, 2. baskı., 1423–2004.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şahâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1. baskı., 423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmi' u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, t.s.
- Nirun, Nihat. *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Ankara Kültür Merkezi Yayını, 1994. Ömer, Ahmed Humeyd. *Mu'cemü'l-Lugatü'l-Arabiyyetü'l-Muâsıra*. 4 Cilt. b.y: Alemü'l-Kütüb, 1. baskı., 1429–2008.
- Önkal, Ahmet. *Resûlullah'ın İslam'a Davet Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.
- Özdaş, Haşim. "Nisâ Sûresi 3. Âyetinin Dörtten Fazla Evliliğe Delaleti Meselesi Üzerine Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 429-458.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Otto Yayınları, 4. baskı., 2021.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kuran Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.





TAADDÜD-İ ZEVCÂT UYGULAMASI VE BU UYGULAMANIN HZ. PEYGAMBER'İN AİLE
HAYATINDAKİ YANSIMALARI

Sabuncu, Ömer. "Hatice bt. Huveylid". *Müminlerin Anneleri*. ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. baskı., 2017.

Sabuncu, Ömer. *Peygamber Evinin Hanımları Hz. Hatice bint Huveylid*. ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu. İstanbul: Siyer Yayınları, 7. baskı., 2023.

Sandıkçı, Kemal. "Tulekâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. Saraç, Yekta (ed.). *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 4 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.

Savaş, Rıza. "Hz. Muhammed'in Çok Eşliliğinin Siyasi Boyutu". *7. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*.

103-120. Isparta, 2004.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414-1993.

Seyyid Kutub. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1994.

Sizgen, İbrahim. "İslâm Aile Hukuku Açısından Kasm Hakkını Düşüren Haller". *Batman Akademi Dergisi* 6/2 (2022), 163-183.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Dürrü'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410-1990. Şensoy, Ali. *Fıkhî Hükümlerde Hür Köle Ayırımının Temelleri*. Kayseri: Erciyess Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylül'Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*. thk. İsmâ müddin es-Sabâbatî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1. baskı., 1413-1993.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-Sajîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmud. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1. baskı., 1403-1985.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı., 2000.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turas, 1. baskı., 1367-1967.

Toğuşlu, Serap. "Zeyneb bint Cahş". *Müminlerin Anneleri*. ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.

Tuğ, Salih. "Hz. Muhammed'in Evliliklerinde Kronolojik Yapı". *HZ. Peygamber Ve Aile Hayatı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Uğur, Mücteba. *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumunu*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü'n-Nüzûlü'l-Kur'an*. thk. Kemâl Bisyûnî Zeğûl. b.y: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411-1990.

Yakıt, İsmail. "Hz. Peygamber'in Evliliklerinin Sosyo-Kültürel ve Dini Analizi". ed. İsmail Yakıt. Isparta, 2005.





Yazır, Elmalılı Hamdi. *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu*. ed. Sıtkı Gülle. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2015.

Yıldırım, Mustafa. "Nisâ Suresi 3. Ayet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi". 533-546. İzmir, 2012. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-

Dımaşkı. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1427-2006.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârukî ed-Dımaşkı. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1413-1993.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Kavâmi'it- Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 3. baskı., 1407- 1986.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrü'l-Münîr*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2. baskı., 1418-1997.





DİNLERDE DOĞAL FELAKET OLARAK DEPREM ALGISI

PERCEPTION OF EARTQUAKE AS A NATUREL DISASTER IN RELIGIONS

MUSTAFA GÖREGEN

DOKTOR ÖĞRETİM ÜYESİ
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
mustafagoregen@karabuk.edu.tr



Öz:

Dinlerin kutsal metinlerinde yer alan doğal afetler, özellikle depremler bilişsel Dinler Tarihi bağlamında ele alındığında dinamik dünyevi fenomenler, kozmik uyarılar, fiziksel cezalar olarak Tanrının insanlara yönelik kesin emir ve yasaklarını iletmek için tasarlanmış olaylardır. Bu yönüyle eşsiz ve mükemmel ilahi gücün etki, bilgi ve kontrolü altında toplum ve bireylerin ibadet ve eylemlerini iyimser anlamda tüm açıklığıyla izhar edip desteklemek, kötümser anlamda takipçileri üzerinde gücü korumaktır. İslam için doğa, ilahi kudretin hikmetle yörgüldüğü alan olup öteki dinlerde olduğu gibi Tanrının gücünü kabule ve ona ibadete zorlayıcı, korkutucu bir vasıta olarak kullanılmamıştır. Aksine öteki dinlerin kutsal metin ve düşünce sistemlerinde doğal afetler ve özellikle depremlerle ilgili görüşler çeşitli hurafelerle mekanik olaylara tamamen zıt bir şekilde katı kadercilik ile önceden takdir ve tayin edilmiş bir kader olarak kabul etme yönünde gelişmiştir. Burada Tanrısal güç ve kudretin izhar ve tecelli alanı olarak doğanın muazzam enerjisinin Tanrı tarafından hangi maksatla nasıl ve niçin kullanıldığı bilişsel Dinler Tarihi açısından ele alınması gereken önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Deprem, Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm.

Abstract:

Natural disasters, especially earthquakes, in the sacred texts of religions, when considered in the context of the Cognitive History of Religions, are dynamic worldly phenomena, cosmic warnings, physical punishments designed to convey God's precise commands and prohibitions to human beings. In this sense, it is to openly reveal and support the worship and actions of society and individuals under the influence, knowledge and control of a unique and perfect divine power, in the optimistic sense, and to maintain power over its followers in the pessimistic sense. For Islam, nature is the realm where divine power is molded with wisdom, and it is not used as a means of coercion and intimidation to force people to accept and worship God's power, as in other religions. On the contrary, in the sacred texts and thought systems of other religions, the views on natural disasters and especially earthquakes have developed in the direction of accepting them as a rigid fatalism and predetermined fate with strict fatalism, in complete contrast to various superstitions and mechanical events. Here, how and for what purpose the enormous energy of nature, as the field of manifestation and manifestation of divine power and might, is used by God and why, emerges as an important problem that needs to be addressed in terms of cognitive History of Religions.

Keywords: History of Religions, Earthquake, Judaism, Christianity, Hinduism.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	01.10.2024	30.12.2024	31.12.2024	0000-0003-2546-2810
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/ 10.62188/ilahiyat.1559405		
ATIF/CITE AS				
Göregen, Mustafa. "Dinlerde Doğal Felaket Olarak Deprem Algısı / Perception Of Eartquake As a Naturel Disaster in Religions". <i>İlahiyat 13</i> (Aralık/December 2024): 175-186.				



GİRİŞ

Tarihsel- Fenomenolojik ve Hermenötik Dikotomiler: “Öğreti”, “ritüel” ve “dini tecrübe” üçlemesinin doğrudan karşılık bulduğu sırasıyla “emir- yasaklarıyla ilahi varlık”, “ritüeli ifa eden dindar” ve “dini tecrübelerin inşa ettiği alem” üzerinde çağdaş mukayeseli çalışmalar yapan bilişsel dinler tarihine göre ödül, metafiziğin kendisi veya yansıması, acı ise bizzat maneviyata etki eden beşere ait maddi bir tecrübedir.

Dinde temel ortam yürütücüsü/medyatik araç olarak olgun doğa veya natura naturata ise ilahi pozitif veya negatif kudretin işaretleri veya tecelli alanıdır. Doğanın “tükenmez enerjisinin” nasıl kullanıldığı konusu her dinde fenomenolojik açıdan farklı anlaşılıp hermenötik açıdan ayrı yorumlanabilen ve bilişsel açıdan ayrı algılanan önemli bir mesele olmuştur.

Dini geleneklerin kutsal yazılarında zikredilen doğal afetler (özellikle yıkıcı depremler), ana hatlarıyla insanın inşa etmek istediği dini alem bağlamında dinamik dünyevi olaylar veya dünyasına yönelik “kozmetik uyarılar” veya doğrudan dindara verilen “fiziksel cezalar” şeklinde olup dogmatik emir ve yasakları veya ilahi mesajları iletmek üzere düzenlenmiş Tanrısal tasarımlardır. Elbette bu tasarımlardaki temel amaç, Kâdir-i Mutlak Tanrı'nın sahip olduğu ilahi gücün beşer üzerindeki tarihsel etkisini, ilahi varlığın maddi alem hakkındaki anlık bilgisini ve çevresel kontrolü altındaki toplumların ibadet ve eylemlerini iyimser açıdan izhar etmeyi sağlamak veya kötümser anlamda din mensupları üzerindeki otoriter ilahi gücü korumaktır.

Dini geleneklerin tarih boyunca geliştirdiği düşünce sistemleri, katı bir determinizme doğru gelişim gösterirken çoğunlukla deprem gibi felaketleri önceden belirlenmiş ilahi kader olarak kabul etmeye meyillidirler. Modern dönemde bile değişik tonlarda kadercilik doktrinleriyle anlatılan farklı dinlerin deprem öğretileri, seküler veya dindar tüm insanları deprem riskine karşı önlem almaya, can kaybı ve hasarları en aza indirmenin yollarını da aramaya teşvik etmektedirler.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bilişsel dinler tarihi bağlamında antik devirlerden post modern döneme kadar, Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet, Hinduizm, Budizm ve bazı kadim inanç sistemlerinin deprem algılarını fenomenolojik bağlamda ele alacağız. Bu deprem algılarının özellikle depremzedelerden bahsetmediği daha ziyade deprem yaşaması muhtemel dindarlar üzerinde kutsal kavramının rasyonel etkileriyle şekillenen ve bilişsel açıdan derin huşu, hiçlik ve bedensel kaygılar taşımasına imkân verecek dini veriler olduğu açıktır. Bu durumu, doğrudan kutsala bağlı olarak, dinin verdiği müjdeli gelecek bildirim, hayatın onarılması ve iyileştirilmesi, ödül ve ceza, eğitici ilahi gazap gibi metafizik uyarı araçları ve tarihsel fenomenolojik bağlamda ele alıp değerlendireceğiz.

İkinci bölümde ise post modern perspektiften yola çıkarak dindarın üzerindeki etkilerini acı-anlatı, şok-empati-rehabilite ve sağlam dindarlık- kaçınılmaz felaket dikotomileri bağlamında bilişsel dinler tarihi yönetsel yaklaşımıyla değerlendireceğiz.

1. DİNLERİN DEPREM ÖĞRETİLERİNDE BEŞERÎ TAVIRLAR

1.1. HİNDUİZM VE BUDİZM ÖĞRETİLERİNDE DEPREM ALGISI

Depremler metafizik iyi varlıklar ile kötü varlıkların çoğulcu ortamda “Dindarları Sarsıcı ve Korkutucu Güç izharları” Olarak ortaya çıkmaktadır Depremlerle ilgili en eski bilgilere sahip geleneklerden Hinduizm’de karmaşık Hindu ilahlar sistemini oluşturan önde gelen üç ilahtan birincisi Rab Brahma (olumlu yönde yaratıcı), ikincisi Vişnu (statükoyu koruyucu), üçüncüsü Şiva (olumsuz yönde felaket verici, yok edici ve yeniden yaratıcı) olarak bilinmektedir. Öte yandan





güneş, ay, rüzgâr ve okyanusların hareketlerine hâkim olan deprem ve benzeri felaketleri sevk ve idare ettiğine inanılan dişil enerjiyi temsil eden Durga ve kötülük ve felaketleri bireylere indirgeyerek kaderlerine getiren Lakşimi gibi ikincil derecede önemli ilahi kuvvetler de mevcuttur. Bunlar içinde Rab Krişna, yeryüzünde meydana gelen olumlu ve olumsuz tüm gelişmelerden ismen bahseden ve onları Tanrı Brahma ile doğrudan ilişkilendiren yegâne metafizik varlıktır.¹

Aslında Hindu kutsal metinleri olan Rig-Vedalarda ve diğer ikincil derecedeki metinleri Adbhuta Sagara ve Brihat Samhita'da başlangıçta uçan büyük dağların yeryüzüne sıkça düşerek depremlere neden olduğu, yeryüzünün talebi üzerine Tanrı İndra'nın uçan dağların kanatlarını kesmesi halinde dünyanın depremlerden kurtulabildiği tasvir edilmektedir. Yine gelenek kıssalarında anlatıldığı üzere tanrıçalardan Kali, korku ve dehşet veren kötü ruhu öldürüp yok edince sevincinden dans edip eğlenmeye başlamış ve bu sevinci de büyük bir depreme yol açmıştır.² Dahası Hindu mitolojisinde depremler, ekseriyetle Rakşasa adlı kötülüğe sebep olan metafizik varlıkların bir işi olarak görülmüştü. Mesela Brihat Samhita isimli mitolojik metinde rüzgâr, ateş, gök ve su şeklinde dört farklı tanrının neden olduğu "dört tür depremden" ayrı ayrı söz edilmektedir. Neticede Hindu geleneğinde depremler doğal birer sorun olarak görülmekle birlikte bunun çözüm yolu olarak meydana gelen her bir deprem türünü oluşturan, sevk ve idare eden ve onu insan kaderiyle ilişkilendiren tanrılara özel olarak ibadet etme zorunluluğu vardır ki ancak bu şekilde birçok arazi ve semavi felaketlerin üstesinden gelinebilir.

Son tahlilde sebep-sonuç ilişkisi içindeki Hindu karma öğretisinin hüküm yargısı şudur; yağmur yağmıyorsa, bereket yoksa Tanrılara gerekli sunular yapılmadığı içindir ve dolayısıyla buna bağlı olarak meydana gelecek bir deprem insanlara zarar verecektir.

Öğretlerinde (dharma) "kalp", "zihin" ve "ruh" üçlemesine odaklanan Budizm'in kurucusu Siddhârtha Gautama Budha (M.Ö. V. yüzyıl) bu dünyayı acı ve elemi kendisi olarak görmektedir. Budha'nın, bilhassa heva ve hevesin efendisi Mārā (İblis) ile türlü denemeler içinde karşılaştığı son sahnede deprem, dini motif olarak dindarın bilişsel dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Budist metinlerinde anlatıldığına göre Mārā'nın, filinin eşliğinde Buda'ya doğru yaklaşmasıyla yeryüzü sarsılıp büyük depremler yaşamıştır. Bu olaya karşın, Budha'nın Pipal Bodhi (Yabani İncir/Büyük Uyanış Ağacı)'nin altında aydınlanması esnasında sadece sağ elini aşağı doğru uzatarak parmaklarıyla toprağa (Dünya'ya) dokunup onu teskin ederek metafizik sükûnete erdirmiştir. Bu olağanüstü olay, Budist mitoloji geleneğinde de çok önemsenecektir. Nitekim Budha'nın konuşmalarından oluşan kutsal öğreti sepetlerinden (sutra) biri olan "depremler risalesinde" bu Mara-Budha karşılaşması depremlerle iç içe olarak teferruatıyla anlatılmaktadır; öyle ki depremler, sadece bu karşılaşmayla sınırlandırılmamakta; aynı zamanda Budha'nın büyük uyanışa giden hayatındaki her aşamada veya metafizik evrede cereyan edecek şekilde genişletilmektedir. Böylece Budha'nın başından geçen her kutsal olay, onu şoke edip sarsarken dünyayı da kökten titretip sarsmaktadır. Söz gelişi Budha'nın ana rahmine düştüğünde, anasından doğduğunda, fanilerden azade olmak isteyen Budha (tathagata) gece uyandırıldığında, aydınlanmak için Hakikat Tekerleğini çevirdiğinde, tam olarak aydınlığa kavuştuğunda yeryüzünün her defasında yeniden sarsılıp, sallanıp titrediği böylece dünyanın faniliğinin onun varlığı karşısında aciz duruma düştüğü anlatılmaktadır. Son tahlilde ilahi dinlerde peygamberleri titreten, sarsıp bayıltan ve yere kapaklandırıan kutsal ile karşılaşma tecrübesi Budizm'de bir bütün olarak Budha'yı değil alemi sarsıp yerinden oynatmaktadır. Bir başka ifadeyle Budha, hiçbir zaman sarsılmadan, titremeden yürüttüğü ulvi hayatının her safhasında derin bir uyanış

¹ Canan Sönmezdağ Zöngür, "Hinduizm'in Önemli Tanrı ve Tanrıça Heykelleri" *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 52, Eylül 2017, s. 113-147

² Ali İhsan Yitik, "Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XVII, İzmir 2003, s. 4





aşaması geçirirken, “fani” ve “örtüsü kalınlaşmış” olduğu için uyanması mümkün olmayan, “bu kabalığı” yüzünden düşüşü ve devrilmeleri kolayca hissedilmeyen bütün içindekileriyle birlikte gafil dünya ise derinden sarsılmakta, titremekte ve yüzüstü kapaklanmaktadır. Burada tersine işleyen bir bilişsel süreç ile hiçbir zaman sarsılmadan uyanan ulu kişi olarak Budha, fanileri derinden sarsarak “uyandırmak” istemektedir.³

Neticede Budha gibi ona inanan Budistler de “kötü ruh Mara’nın muhtemel oyunları” olarak gördükleri maddi dünyanın felaketlerini ve ölüm, hastalık gibi fani her türlü olayı “olağanlaştıracak ve sıradanlaştıracak” şekilde davranmakta; felaketlere karşı kendi öğretilerindeki şefkat (karuṇā), muhabbet (metta), ihsan (dāṇa) ve fazilet (puṇṇa) gibi reçete öğretilerle sükûnete erdirici cevaplar vermekte; böylece inançlarının gereği olarak hiçbir şeyden korkmadan, gerçekte “öğretilerden ürperen (damma-fearer) insanlar olmaktadır.⁴

1.2. BAZI KADİM İNANÇ ÖĞRETİLERİNDE DEPREM ALGISI

Zihinsel olarak Aryan (Hint alt kıtasına bağlı kalan) Kadim İran’da Zerdüştlük geleneğinde kötü ruh Ehriman’ın, her türlü iyi yaratımlara karşı yaptığı manevralardan biri olan “üçüncü hareketi” sırasında tüm kötü ruhlar (div) ile beraber olup iyilerle savaştığı; bu yüzden tüm dünyanın depremlerle sarsıldığı ve bunun neticesinde dağların yaratıldığı anlatılmaktadır. Yine Zerdüştlüğe göre, tıpkı başlangıçta olduğu gibi bu alemin son günlerinde de baş gösterecek büyük depremler, iyilerle kötülerin mücadelesinde asla galip gelemeyecek olan “kötülerin en büyük silahı ve kozu” olarak görülmektedir. Zerdüşt öğretide yer alan temel slogan her zaman “güzel düşünmek”, “güzel söz söylemek” ve “güzel davranışlarda bulunmak” olmalıdır. Bu ilkelere inanıp kendine hayat düsturu yapan birey ve toplumların semavi ve arazi afetlerle karşılaşmayacağı gibi birçok toplumsal problemleri çözüp refaha kavuşacağını ifade eder.⁵

Antik dönemde Mezopotamya’da Yukarı Asur ülkesinde deprem (ribu) ilahi gazaba işaret etmektedir. Mesela yıkıcı kudreti olan tanrı Adad öfkeliğinde yeryüzü sarsılarak titrerdi. Yine Ninova’ya ait bir ilahide tanrılar hareket ettiğinde yer ve göklerin de sarsıldığı anlatılmakta; depremlerin bertaraf edilmesi için özel birtakım ibadetler yapılmasının gerekliliğinden söz edilmektedir.⁶

Roma pagan kültürlerinde ise azgın tabiat olayları karşısındaki insanın olması gereken doğal halini resmeden ünlü Romalı hatip-filozof Seneca İtalya, Pompeii’de ortaya çıkan deprem felaketinden korkanlar için şöyle demektedir; “*depremezeler için güçlü beşerî teselliler bulunmalı ve onlardaki büyük dehşet yok edilmelidir. Eğer dünya sarsılır, en sağlam parçaları ufalanır, kımıldamayan ve sabit kalan yerlerde bile insan kendini güvende hissetmezse, eğer toprak hareketsiz duruşunu ve sükûnet verici özelliğini kaybederse, bu korkularımız nasıl huzur bulabilir? Bedenlerimiz yeryüzünden başka hangi sığınak arayabilir? En basit korkular bile yerin temellerinden, derinliklerinden geliyorsa endişelerden nasıl kaçacağız?*”⁷ Bu ifadelerle Tanrı’nın güç ve kuvvetinin tezahürü olan depremler karşısında insanın çaresizliğine vurgu yapılmaktadır.

1.3. YAHUDİ ÖĞRETİLERİNDE DEPREM ALGISI

İbrahimi dinler içinde Yahudilik, bu alemin en fazla olumlayan ve Tanrısal olanları somut ve dünyevi olarak ortaya koyan ve görülmeyen şeyleri görülebilir hale getirip, sağlamlasını yapabilen

³ Eugen Curtin, “Thus Have I Quaked: The Tempos of Buddha’s Vita and The Earliest Buddhist Fabric of Timelessness (The Buddhas Earthquake II)”, *Figuration of Time In Asia*, ed. Dietrich Boschung, München: Fingk, 2012, 21-54.

⁴ Jeffrey Samuels, “Buddhist Disaster Relief: Monks, Networks, and the Politics of Religion” *Asian Ethnology*, 75/1 (2016), 53-74.

⁵ Nimet Yıldırım, “Zerdüşt ve Öğretisi”, *Doğu Araştırmaları* 3 (Ocak 2009), 19.

⁶ John J. Wiseman, “Jonah’s Nineveh”, *Tyndale Bulletin- The Tyndale Archeology Lecture*, 30 (1979), 47.

⁷ Daniel Leonhard Purdy, “Adam Smith and the Chinese Earthquake” *Chinese Sympathies: Media, Missionaries, and World Literature from Marco Polo to Goethe*, (Cornell University Press, Ithaca, 2021), 238-239.





yegâne inanç sistemidir. Yahudi kutsal metinlerinde, Hz. Musa'ya ilahi emir ve yasaklar verildiği sırada, Tanrı'yı rasyonel boyutlarıyla tecelli ettirdiği, Sina Dağı'nın ise bu sırada şiddetle sarsıldığı belirtilmektedir. (Çıkış 19/18)⁸. Yine krallık dönemi Peygamberlerinden Amos, doğal depremleri, Sodom ve Gomore'yi yok eden büyük yıkımlarla özdeş görecektir.⁹ Depremler, normal zamanlarda doğal felaketler olarak anlaşılırken,¹⁰ kargaşa anlarında ise "ilahi yargılama işaretleri"¹¹ olarak anlaşıldı.

Yahudi kutsal metin külliyatı Tanah'ta bilhassa devletin rayına oturduğu Kral peygamberlerden (Hz. Davud ve Hz. Süleyman) hemen sonra maddi refahın müsebbibi olan metafizikle bağın zayıfladığı, çifte krallıklar döneminde meydana gelen depremler, politik güç olarak kralları ve onların krallık otoritelerini doğrudan etkileyen "ilahi işaretler" olarak görülerek veya Tanrı'nın bizzat gelip "ilahi yargılamada bulunması" şeklinde kabul edilerek devrin peygamberinin mevcut siyasi idareler hakkında getirdiği ilahi haberin doğrulanması ile doğrudan ilintilenmiştir.¹²Dahası İbrani Peygamberler (mesela Hagay), Tanrı Yahve'nin, Yahuda valisi Zerubbabil'in otoritesinin altında yeri göğü sarsarak tüm yabancı krallıkların tahtlarının altını üstüne getireceği; her şeye malik Rabbin kısa zamanda yer ve gökten başka denizi ve karayı sarsacağı; buna bağlı olarak bütün ulusları da titreteceği ve onların da pes ederek değerli tüm eşyalarını İsrail krallığına teslim edeceklerini vahyettirmektedir.¹³Yine Hz. Musa ve Amos peygamberler ise inanmayan Ninova halkının tıpkı Lut'un kavmi Sodom gibi 40 gün içinde depremle alt-üst olacağı kehanetinde bulunmuştur.¹⁴ Hatta Babil Sürgünü gibi kavmin büyük bir yıkım içinde sarsıldığı en umutsuz anlarda yaşayan Yeremya Peygamber (Ö. M.Ö. 570), sürgünden yaklaşık 50 sene sonra M.Ö. 539 yılındaki işgalci kafir krallık Babil'in bizzat yıkılışını yıllar öncesinden bir deprem şeklinde mecazen anlatan bir vizyon olarak görmüştü.¹⁵

Yahudilikte ilahi bir azap olarak telakki edilen deprem, en yalın haliyle Tanrı Yahve'nin kavmine karşı kesin kararlılığının ve onlarda meydana getirdiği korku ve ürpertinin "bir tecellisi" olarak kabul edilmektedir. Dosdoğru kabul edilen bu inancın dışındaki her düşünce ve anlayış gerçekte putperest bir inanç kabul edilirken aynı zamanda Tanrı Yahve'nin sarsılmaz gücünün inkârı ve apaçık bir sapkınlık olarak görülmektedir. Bununla birlikte bütün doğal afetler, depremler, şimşekler, gök gürültüsü ve fırtınalar gibi her türlü sıradan olmayan tabii olayların tamamı kutsal kitapta yer alan ifadeyle savaşçı karakterdeki "Yahve'nin azametli ve sınırsız kudretinin göstergesi" (I. Krallar, 19/11-12; İşaya, 6/4; Ezekeyel, 3/12-13), "Sina'daki Vahyin tecellisi" (Çıkış, 19/18), "ilahi gazap" (Mezmurlar, 18/8; 104/8), "külli cezalandırma" (I. Samuel, 14/15; Amos, 9/1) ve "dünyanın sonunun habercisi" (Ezekeyel, 38/19-20) olarak betimlenmiştir.

Son olarak Davud Peygamber, Yahudi iman alanına mecazi bir deprem algısı yüklemekte ve bilişsel açıdan imana "sarsılmayan, sonsuza kadar ayakta kalabilen ve (tapınağın üzerine kurulu olduğu) Siyon Dağı gibi "Rabbe tevekkül etme" anlamı yüklemektedir (Mezmurlar, 125/1).¹⁶

Orta Çağ Yahudi geleneği ise Kasım 1570'teki İtalya Ferrara depremini yorumlarken deprem ile insanların (özelde İsrail oğullarının) günahları arasında yakın ilişki kurmaktadır. Rabbiler, Talmud'un "İsrail hesaba katılmadan bu alemde hiçbir dert ve ıstırap yoktur (B. T. Yebamot 62b)"

⁸ *Kutsal Kitap*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2001), Çık.19:18.

⁹ Amo.4:11.

¹⁰ Hak.5:4, Mez.18:17-29:6, Yoe.2:10, Amo.8:8, Hab.3:6.

¹¹ İşa.29:6, Zek.14:4.

¹² Zek.14:5.

¹³ Hag.2:5-7.

¹⁴ Tes.29:23, Amo.4:11.

¹⁵ Yer.50:46.

¹⁶ Eliyahu Arieh, "Earthquake", *Encyclopedia of Judaica - Second Edition*, ed. Fred Skolnik, New York- London MacMillan, c. VI, 82.





öğretisini temel olarak zamane Yahudilerinin dinden uzaklaşmalarını, Tanrı'nın onun yüzü suyu hürmetine alemleri hareket ettirdiği müstakbel Mesih'e uygun hareket etmemelerini ve böylece ilahî iradelere inatla direnmelerini sebep göstermektedir. Sonuçta Yahudi Rabbilerin suskun Tanrı'nın sesi olarak ilahî azamete bağladıkları deprem görüşleri, Orta Çağ'a hâkim olan felsefeleriyle Yunan filozoflarının "doğa olaylarını" tesadüflere bağlı gören deprem anlayışlarından ayrılmaktadır.¹⁷

1.4. HİRİSTİYAN ÖĞRETİLERİNDE DEPREMLER

Yahudilik ile aynı geleneğe mensup bir diğeri ilahî kökenli inanç sistemi olan Hıristiyanlığın kaynaklarında özellikle Yeni Ahit anlatımlarında depremler, Meryem oğlu İsa Mesih'in haça gerilmesi ve gelecekteki Tanrı krallığı odaklı olarak değerlendirilmektedir. Bu gelenekte İsa'nın haça gerilip gömüldükten sonra yeniden dirilmesi gibi ortaya çıkan olağanüstü olaylar mecazen yorumlanmaktadır; gerçekte depremler yerine meleklerin görünmesi veya İsa'nın yeniden dirilişi insanları korkutup titretmekte ve ölümler gibi sarsarak yere yıkmaktadır (Matta, 28/1-10).

Buna ilave olarak "Baba Tanrı'nın haberi olmadan bir serçenin yere bile konamayacağını" öğreten (Matta, 10/29) Hıristiyanlık için depremler, son günlerde yeniden gelecek olan İsa Mesih'in ahir zamanda kuracağı Tanrısal krallığın müjdecisi büyük belirtileri hükmünde olup; manevî anlamda Rab İsa'nın gelişinin göstergesi ve her türlü şeytani, gayri ahlaki ve dinî "azgınlıkların biteceğinin habercisi" hükmündedir (Luka, 21/11).¹⁸

Orta Çağ'da depremler, toplumlarda meydana gelen yaygın sosyal ve ahlâkî dejenerasyona verilen bir ceza olarak algılanmıştır. Urfalı Mateos 1052-53 yılında Antakya'da meydana gelen depremin şehirdeki yaygın zina ve homoseksüel ilişkiler yüzünden Tanrı tarafından verilmiş bir ceza olarak görüldüğünü belirtir. Aynı tarihçi, 1114-15 yılı depremini de bedensel şehvete ve toplumun azgınlığına bağlamaktadır.¹⁹

Öte yandan 1 Kasım 1755 tarihli Lizbon depremi Batı düşünürlerini derinden sarsmış, yine aynı şekilde Hıristiyan din adamları ve kimi filozoflar deprem için "Lizbon günahkârlar yüzünden cezalandırıldı" diye yorumlanmıştır.²⁰

Bununla birlikte Katolikler ve Protestanlar arasındaki mezhep çatışmaları deprem konusuna da yansımış ve iki taraf deprem konusunda sizin yüzünüzden tartışmasına girmişti. Deist aydınlanmacılar için de bu doğal din- doğal olaylar ilişkisinde yeni ve derinden bir boyut kazandıracaktı. Mesela aydınlanma filozoflarının öncülerinden Voltaire (Ö. 1778) Batı Katolik dünyasına karşı eleştirilerini, din-devlet ilişkilerinin ayrılması ve din özgürlüğü tartışmalarını "Lizbon Felaketi Üzerine" şiirinde satır aralarına gizlemişti. Dönemin etkilediği bir diğeri filozof Immanuel Kant (Ö. 1804) ise depremlerle ilgili yayınlanan yazılarda bulunan tüm bilgi ve haberleri toplayarak depremlerin sebeplerine dair özgün bir teori oluşturmuştu. Kant'ın doğada sıcak gazlarla dolan irili ufaklı çeşitli mağaralarda meydana gelen kaymalardan hareketle oluşturduğu bu deprem teorisi, günümüz için gerçeği yansıtmaya da depremleri doğaüstü terimlerden ziyade doğal terimlerle izah etmeye yönelik ilk sistematik çalışmalardan biri sayılmaktadır. Dahası Kant'ın depreme yönelik bu yazıları aynı zamanda "Batı'daki modern sismolojinin başlangıcı" olarak görülmektedir.

Neticede İsa Mesih'in çektiği acıları temel alan devrin Roma Katoliklerine karşı aydınlanmacılar (Smith, Hume ve diğeri aydınlanmacılar) Hıristiyanlığı atlayarak Stoacı Yunan hoşgörüsünü temel

¹⁷ Johanna Weinberg, "Voice of God: Jewish and Christian Responses to the Ferrara Earthquake of November 1570", *Italian Studies*, 46 (1991), 69-78.

¹⁸ Weinberg, 70-81.

¹⁹ Urfalı Mateos Vekayi-nâme (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), (nşr. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, 82-99, 254-255.

²⁰ Mehmet Baki Bilik, "Tarihsel Süreçte Depremler ve Başa Çıkma Pratikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, Volume: 13, Issue: 69, March 2020, 722.





alan sempatiyi esas alan pagan doğa düşüncesine (mesela Pagan Roma'da Senaca'nın Pompeii deprem felaketine dair görüşlerine) başvurmakta; antik deprem felaketlerinde gösterilen "Avrupalı doğal tepkilerinden" yola çıkarken modern düşünürler ise acının güncellenmiş, genişletilmiş ama seküler değerlerle donanmış farklı örnek modellerini sunmaya devam etmektedirler.²¹

1.5. İSLAM ÖĞRETİSİNDE DEPREMLER

İslam'ın depremlere yönelik ortaya koyduğu inanç ve düşünce, günümüz çağdaş sismoloji bilimine uygun olup temelde meydana gelen deprem ve afetler dünyanın sonu için doğal ve olgun bir zemin hazırlamaktadır. İnsanlığın başlangıcından itibaren doğal afetler, kafirlere karşı "ilahi bir koz" veya inkârcı sapkın kavimleri helak etmek için "bir bahane" değil, bilişsel açıdan mezkûr milletlerin tevhit karşısı beşerî tuzak ve meydan okumalarının "beklenen gerçek sonuçları" yani "ilahi azametın yanıt verici izharı" olarak değerlendirilebilir.

Kognitif açıdan toplumsal felaketler, tarih boyunca birçok topluluğun kendi peygamberleri tarafından uyarıldığı ancak bu uyarılara kulak tıkayarak, hatta peygamberlerinden vaat ettikleri kıyameti hızlandırmasını talep ederek adeta meydan okuduğu ve azgınlıklarına devam ettiği durumlar sıklıkla görülmüştür. Bu, toplumların kıyameti inkâr etmelerine rağmen aslında kıyametin yerel boyutlarıyla karşılaşarak onunla yüzleşmeleriyle sonuçlanır. Bu haliyle depremler, öteki dünyanın varlığı için bu dünyanın yok olması nihai ve en somut bir sonuç olarak anlaşılması gereken bir gerçektir. Yine de irfan geleneğimiz, dünyanın yok oluşunu ve Müslümanın kendi zihinsel yorumlamalarıyla bu tür musibetleri dönüştürerek ilahi adaletin tecellisi olarak bir nevi onu ilahi ceza olarak görebileceğinin farkındadır.²² Özellikle deprem gibi felaketlerin isim vermese de kafirlerin her sene muhakkak türlü belalar ile deneneceklerini bildiren ayetlerin (mesela Tevbe, 9/126) inananlar üzerindeki etkisi oldukça büyüktür. Acımasız kudretteki ve olgunlaşmış formuyla tabiata karşı tüm varlıklar için halife olarak yaratılan insan, "biyo-kognitif açıdan" daima üstün, şerefli ve kudretli olabilen yegâne bir varlık olarak yaratılmıştır. Halife Müslüman, maddi ve manevi yetenekleriyle, derin bilinç verici irfanıyla, epistemik açıdan çok yönlü gelişmiş bilgisiyle, yıkıcı her türlü tabiat felaketleriyle baş edebilecek, onları alt edebilecek veya onlara karşı tüm mahlukat adına önlemler alabilecek antropolojik donanımlara sahiptir. Öyle ki varlıklar içinde yaradılışı itibarıyla sahip olduğu özellikler dikkate alındığında biyo-kognitif açıdan gerçekten en güçlü varlıktır. Dahası insan, epistemik açıdan engin bilgi ve antropolojik donanımıyla birçok doğal afet ve depremlerle baş edebilecek durumdadır. Müslüman bir birey ise mükemmel işleyen bir düzene bağlı hiçbir şekilde aksamadan yürüyen ilahi nizam (sünnetullah) içinde, Kâdir-i Mutlak Tanrı'nın gücünün izharı olup onları kullarına karşı korku ve tehdit unsuru olarak görmeyen ilahi güç ve kudret sahibi Rabbine karşı her zaman kulluk bilincinde olarak hareket eder. Dünyada meydana gelen tüm olay ve gelişmelerden çıkarımlar elde ederek hem kendini hem de çevre ve toplumunu yenileme, yeniden inşa etme sorumluluk ve bilincine sahiptir.²³

2. HERMENÖTİK VE MİTOLOJİK YAKLAŞIMDA DEPREMLER

Çağımız, aynı zamanda her türlü acının alabildiğine detaylandığı, epidemik hale geldiği, mitsel anlatıldığı ve abartılı hatırlandığı anlık elemeler çağıdır. Felaketlerden geçerek ayakta kalanlar,

²¹ Daniel Leonhard Purdy, "Adam Smith and the Chinese Earthquake" *Chinese Sympathies: Media, Missionaries, and World Literature from Marco Polo to Goethe*, Cornell University Press, Ithaca, 2021, 220-242.

²² Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 102. Ayrıca bkz. Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, (İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul 1995); Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, (İstanbul: Akçağ Yayınları, İstanbul 1985.)

²³ Fikret Karaman, "Tevekkül, Kader Bağlamında Deprem ve Sorumluluk Bilinci", *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 927-28; Kemal Yıldız, "Sorumluluk" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2009), 37: 380.





yeniden hayat bulmayı, maddi kayıpları yeniden kazanmanın ötesinde derinden hayatlarını bölen, parçalayan travma olan her şeyi, her an canlı ve dinamik sensörleriyle yaşayan, verileri yeniden toplayarak bütünleştirip aileye ait öznel hikayeye dönüştüren, epizodik hafızalar (bireysel ve kolektif hafızalar) yoluyla “içine düşüp” tecrübe ettikleriyle yüzleşmeyi, benzer endişe üreticilerle daha az görüşmeyi, felaket olaylarını kişisel hikaye ve toplum tarihiyle bütünleştirmeyi böylece acılarını azaltmayı amaçlarlar. Anlatıların kutsal mekanlarla bütünleştirilmeleri, toplumsal hatırataya veya tarihi abidelere dönüştürülmesini kolaylaştıracaktır.²⁴

Dindarların doğal afetler sonrası, kendi aralarındaki felakete dair paylaşımlarının, aynı zamanda orijinal afet üzerinde yeni hafıza dizilerinin yaratımını destekleyerek bilhassa tekrarlanan anlatımların, travma sonrası pozitif yönde yaşananları anlamlandırma veya hikâyeyi kolaylaştırma gibi süreçlerle epizodik detaylar meydana getirdiği görülmektedir. Bu hikayeleri şekillendirmek sosyal açıdan alışıldık ve basit bir hikâyeye anlatımı olup bu anlatımın nereden başlayıp nerede geliştiği ve nerede biteceği bilinmektedir. Ancak felaket sonrası bireysel hikayeler, ortak paylaşılan tecrübeler olduğunda iletilmesi, kalıba dökülen bir etkisinin olması, özgün terim veya tabirlerle ifade edilmesi, anlama odaklı unsurlara önem vererek ilerlemesi daha fazla önem arz edecektir.

Afetteki kişisel mülk kayıplarının ötesinde en etkili ve en erken safhadaki kayıp, seküler anlamda mevcut mekânın derin kaybı veya “mekândan yoksunlaşma” denen şeydir. Bir mekanla bağlantı kendine özgü tarih ve anlamlı ilişkiler ağının kurulması olup bunun yok edilmesi veya barınak olmaktan çıkması insanı derinden etkileyecektir. ²⁵Benliğin yerleşik bilinçaltı duygusu artık su üstüne çıkarılmış olurken felaket sonrasında ayakta kalanlar, artık kayıp veya eksilmiş yerlerde kolay gezinemezler. Kognitif açıdan insanın ilk hissettikleri kayıpların niteliksel farkındalık, yersizliğe dair hissiyat, vatan veya yer hasreti, oryantasyon bozuklukları, somut yalnızlık, özellikle yaşanmış tarihsel fenomenin kendisini sürekli taklit etmek gibi türleri olacaktır. Afet sonrasında kısa müddetli ayrılışlar veya sürgünler, bir gün eve geri dönme umudu çok azalan, felaket öncesi hayatı yeniden kazanabilme umudu, toprak veya ev kaybından daha fazla mekândan mahrum kalmanın ötesinde olacaktır.²⁶ Dahası paylaşılan tecrübeler, felaket sonrasında yeni bir kimlik verecek şekilde zamanı “afet öncesi” ve “afet sonrası” olmak üzere ikiye bölecektir. Dini gelenekler açısından düşünüldüğünde bu trajedi zamanı sonrasında dindarlar, kendi inançları açısından dini anlamlar çıkarırlar; öyle ki onlar bu tür kayıpları “herhangi bir ilahi cezaya bağlamakta gönülsüz iken aksine trajedinin daha büyük ve ulvi ilahi bir amacı olduğunda, mesela kaybedilen canların hepsinin cenneti “yurt ve mesken” olarak edindiklerinde hemfikirdir. Daha özelde Hıristiyanlar gibi Tanrı-insan ilişkisinde sevgiyi öne çıkaran din mensupları için her ayakta kalan felaketzedenin hissettiği temel şey, “Tanrının yüce görkeminden” başka bir şey değildir. Zira burada bilinmesi gereken şey, felaket sonrası yapılacak her iyileştirme, afet öncesi geçmişin yeniden canlandırılması değil, etkisi hala sürse de kolektif bir bellek ile bütünleşen felaketin verdiği yeni bir sosyo-kültürel kimlikle yaşamayı sürdürebilmesine yardımcı olmaktır.²⁷

²⁴ Sunday M. Moulton, “How to Remember”, “Applied Anthropology of Risk, Hazards, and Disasters” *Human Organization Special Issue*, 74/4 (Winter 2015), 319-321.

²⁵ Moulton, “How to Remember”, 322.

²⁶ Moulton, “How to Remember”, 322 ve 324.

²⁷ Moulton, “How to Remember”, 324-326.





3. YENİ MANEVİYATÇI DİN ALGISINDA DEPREM KARŞISINDAKİ RUHSAL ÖNLEMLER

Tarih, kültürel bir yaklaşım olarak ele alınmak suretiyle tamamen dini olarak şekillendirilmiş bir dizi yıkım ve onlara karşılık gelen aynı orandaki iyileşme anlatılarıyla dolu olup giderek artan sayıda literatür, felaketler ile altta yatan kültürel yapılar ve inanç sistemleri arasındaki ilişkileri ve bunların siyasi ve sosyal sonuçlarını kaydetmeye devam etmektedir. Afetlerin ardından ortaya çıkan toplumsal dönüşümler, yardım ve yeniden yapılanma bağlamlarında ses bulan daha açık ve önceden belirlenmiş değişim gündemleriyle karmaşık şekillerde etkileşime girebilir.

Antropologlar ve sosyologlar tarafından afetler üzerine yapılan son çalışmalar, afetlere karşı savunmasızlığın altında yatan sosyal ve ekonomik koşulların yönlerine ve afet sonrası kalkınma projeleri tarafından eşitsizliklerin gerçekte nasıl şiddetlendirilebileceğine odaklanmaktadır. Burada özellikle diğer seküler kuruluşların yanı sıra dinin kendisi ve inanca bağlı hareket eden organizasyonlar, felaket sonrası projelerde ve sosyal dönüşümlerde anlayışı ve huzur verici rolleri üstlenebilmektedir.²⁸

Kognitif açıdan post-seküler olarak adlandırılan günümüz, “şok ve empatinin” alabildiğine aynı ölçüde örtüşebildiği yani bilinçli dengelenemediği ender zamanlardandır. “Şok”, felaketlere karşı beşer tarafından kısa süreli yaşanan yanıtları oluşturur. Bununla beraber “dramatik” ve “heyecan verici felaketler, medyatik görüntüler, korkunç zayıat istatistikleri ile şok artırıcı kullanımlar yoluyla insanları acil yardım çabalarına teşvik edici etkisi bulunan, insani ihtiyaçlardaki kopuklukları giderici, yeniden inşa edici, maddi sponsorluk sağlayıcı ve kusursuz olmasa da motive edici olarak işlev görmektedir. Öte yandan “empati” ise felaket yaşayan diğer kişiyle özdeşleşmeyi çalıştırmak üzere “o, ben olabilirdim” hissini uyandırmak için vardır.

Fenomenolojik empatinin en somut belirtileri, bölgesel önyargıların ortadan kalkması, bölgeye el uzatıcı acil seyahatler, afet yaşayan aileye konukseverlik, ortak dil ve dini duyguları paylaşarak seyirci kalmadan özdeş insan ve özdeş mekân sakini olabilmeyi kısaca felaketi kabullenici ve benimseyici çok yönlü algıyı anlatmaktadır.²⁹

İslam inanç sisteminde afetler, ilahi trajedi olarak fatalist bir anlayışla teodise sorunu bağlamında anlaşılabilir da dinin temel çatısı bağlamında ümmet yardımlaşması, dayanışması ve sosyal eylemler çerçevesinde anlaşılırken daha derinden bir algıyla afetler, insanların günahları için ilahi bir ceza, bir inanç sınavı olarak değerlendirmenin ötesinde insanın her türlü eyleminden bağımsız olarak önceden belirlenmiş ilahi bir otomasyon sistemi içinde hareket eden, doğal bir eylem olarak anlaşılmaya başlandı. Dolayısıyla teorinin de ötesinde afetler, felaket tecrübesiyle yüz yüze kalan dindar bireylerin özel yaşamlarını ve inançlı toplulukları yeniden inşa etmeye yönelik çeşitli projelere bilgi sağlayan dini ve dünyevi zamansallık kavramlarını uygun bir şekilde dönüştürecektir.³⁰

4. FELAKETLER KARŞISINDA SAĞLAM DİNDARLIK – KAÇINILMAZ FELAKET DİKOTOMİSİ

Kutsal metinlerin, doğal afetlerin (özellikle depremlerin) birey ve toplumları cezalandırdığını belirtmesi çoğu toplumlar tarafından kabul görerek, hep bir ceza olarak yorumlana gelmiştir.³¹

²⁸ R. Michael Feener-Patrick Daly, “Religion and Reconstruction in the Wake of Disaster”, *Asian Ethnology- Salvage and Salvation: Religion and Disaster in Asia*, 75/1 (2016), 192.

²⁹ Emma Dwight, “Adop A Disaster- Shock, Empathy, and International Responses to the Natural Disaster”, *Harward International Review*, 36/4 (Summer 2015), 17-18.

³⁰ Feener, Daly, “Religion and Reconstruction in the Wake of Disaster”, 191-194.

³¹ Talip Küçükcan-Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din*, (İstanbul: İsam Yayınları. 2000), 17.





Ancak dini metinlerde toplumların helakıyla sonuçlanan afetler, günümüzdeki depremlerle karşılaştırılarak, hali hazırda günümüz de yaşananların bir ceza olup olmadığı tartışılmalıdır. Afetleri dini metinlerle bu derece bağlantılı yorumlama, dinin, birey ve toplum hayatının tüm alanlarında etkili olmasının bir sonucudur. Doğal afetlerin din ve dindarlık açısından ele alınması durumunda teodise problemi ortaya çıkmaktadır. Teodise, kötülük fiili karşısında Tanrı'nın adalet ve hakkaniyetini savunma yaklaşımıdır. Kötülük olarak var olan şey Tanrı'nın adaletiyle meşrulaştırılıp ilahi adalet açısından bir nevi rasyonalize edilmek suretiyle aklileştirilir.³²

Dolayısıyla kötülük problemi olarak gördükleri deprem gibi afetleri ilahi adalet açısından değerlendiren inanan dindar insan, zalim olmayan, adalet sahibi, insanlara acıyan, güç kuvvet ve kudret sahibi Allah'ın insanlara zarar veren durumları bir musibet ve felaket olarak göndermesinin mümkün olmadığına,³³ göndermişse de onun mutlaka bir hikmetinin olduğuna ve inancından hareketle teodise çerçevesinde felaketleri, Tanrı'nın bazı insanlara ceza, bazılarına ise uyarı olarak gönderdiğine inanmaktadır.³⁴

İnanan insanlar, doğal afetlerin büyük oranda depremlerin özellikle de sonuçları itibarıyla insan ve toplum davranışlarının bir sonucu olduğunu düşünürler. Onlara göre toplumda meydana gelen ahlaki dejenerasyon, dinden uzaklaşma, haksızlık ve zulmün artması ilahi gazap ya da tehdit edici bir uyarıyla sonuçlanabilir.³⁵ Doğal afetleri, dini gerekçelerle izah etme yoluna giden inananlar sonuçları itibarıyla iradi olarak görürken jeolojik doğa olayı yönüyle de kader diye değerlendirmektedirler.

SONUÇ

Tarih boyunca toplumların karşılaştığı doğal afetler bilhassa yıkıcı depremler hemen hemen bütün dinler tarafından dünyanın tabii gerçekliği olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda dünyaya ait süre gelen bu dinamik dünyevi fenomenler ilahi kudret tarafından toplum ve bireylere kati emir ve yasakların iletilmesi ya da Tanrısal uyarı veya bir nevi fiziksel cezalar olarak yorumlanmıştır. Tanrısal gücün ortaya çıktığı alan olan bu dinamik doğanın mükemmel işleyişinin ve bitmek tükenmek bilmeyen enerjisinin Tanrı tarafından nasıl ve niçin kullanıldığı Dinler Tarihi biliminde de üzerinde durulması gereken önemli bir konu olarak görülmüştür.

Doğal afetler ve özellikle depremler İslam inanç ve düşünce sisteminde birey ve toplumlar için Tanrısal gücün gösterge alanı olup kimi dinlerde olduğu gibi asla ibadete zorlayıcı bir koz ya da birey ve toplumları Tanrıya yaklaştıran korkutucu birer araç olarak kullanılmamıştır. İslam dışındaki diğer dinlerin inanç ve düşünce sistemleri, katı bir kadercilik anlayışı ile tüm doğal afetleri ve depremleri Tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir kader olarak kabul etme eğilimindedirler. Diğer dinlerin kutsal metinlerinde depremler, doğrudan tabii dinamik dünyevi fenomenler olarak kendi coğrafi şartları dahilinde ele alınıp geçmiş tarihsel depremlerle bağlantılı olarak değerlendirilmez. Doğrudan Tanrı'nın ilahi kudret, azamet veya otoritesiyle bağlantı kurulur. Öyle ki bu inanç ve düşünce sistemlerinde Tanrısal gazap, ceza ve merhamet hemen hemen deprem hakkındaki tüm temel tartışma konularını içermektedir.

Yahudi geleneğinde doğal afetler ve deprem Tanrı Yahve'nin birey ve toplumlar üzerine olan muazzam kararlılığının ve yarattığı korkunun bir yansıması olarak görülür. Tanrı Yahve'nin sorgulanamaz olduğu bu inanç ve düşüncenin dışındaki her türlü anlayış sapkın bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Dünyada meydana gelen tüm doğa olayları örneğin depremler, şimşekler,

³² Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, (Ankara: Vadi yayınları 1997), 14.

³³ İhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 136.

³⁴ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 4.

³⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Depremi Gösterdikleri*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 9. baskı, 1999), 216.





gök gürültüsü, fırtına ve kasırgalar gibi tabii afetler savaşçı Tanrı Yahve'nin sahip olduğu özellikler olarak bir nevi Tanrı'nın güç ve kuvvetinin göstergesi olarak sunulur. Aynı gelenek üzerinde seyreden Hıristiyanlık geleneğinde özellikle Yeni Ahit anlatımlarında depremler, gelmesi beklenen İsa Mesih'in yeniden kuracağı Tanrı krallığının en önemli belirtileri olup aynı zamanda Rab İsa Mesih'in Tanrı'nın krallığının yeniden kurulmasına giden yolun nişanesi, gayri ahlâki tutum ve davranışların, azgınlıkların da habercisi olarak değerlendirilir.

Bir diğer kadim gelenek olan eski İran Zerdüştiliğinde Ehriman (kötü ruh)'ın iyiliklerin yaratılmasına karşı üçüncü bir hareket olarak takındığı tavır sırasında kötü ruhların (div) harekete geçmesiyle dünyanın sarsılması ve dağların yaratılıp yerinden oynatılmasından bahsedilir. Burada iyilik ile kötülüğün rekabetinde deprem ve doğal afetler, kötü ruhların bir nevi silahı olarak sunulurken engin doğa kudret sahibi gizli güçlerin izhar ve tecelli alanı olarak tasvir edilir. Burada bütün kötülöklere, semavi ve arazi afetlere galip gelmenin yolu olarak güzel düşünce, güzel söz ve güzel iş birey ve toplumun takip edeceği yol olarak sunulmaktadır.

Budizm'de ise kutsal metinlerde yer aldığı şekliyle Budha, nefساني arzuların timsali olan İblis'in Mārā ile karşılaştığı tasvirde depremler ilahi gücün tezahürü olarak dini bir motif şeklinde sunulurken aynı zamanda Tanrısal bir gücün izharı olarak da ifadesini bulur. Dinler Tarihinde depremlerle ilgili en eski anlatılara sahip olan Hinduizm'de ise kutsal metinlerde depremler birer problem olarak görülür ve bu sorunu çözmek için her bir deprem türünü meydana getiren tanrılara özel olarak sunularda bulunulması gerektiği vurgulanır. Örneğin yağmur yağmıyorsa, bereket yoksa ve afetler oluyorsa Tanrılara gereği gibi yaklaşılmadığı içindir ve bundan dolayı her bir afet ve deprem türü insanlara zarar verecektir. Dolayısıyla hem Hinduizm'de hem de Budizm'de depremler Tanrıların doğa üzerindeki kudret ve azametinin işareti olarak sunulurken aynı zamanda birey ve toplumun gerek tanrılara ve gerekse topluma karşı sorumluluklarını yerine getirip getirmemelerinin bir sonucu olarak meydana gelen olaylar olarak görölmektedir.





KAYNAKÇA

- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Bilik, Mehmet Baki, "Tarihsel Süreçte Depremler ve Başa Çıkma Pratikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, Volume: 13 Issue: 69 March 2020, 721-728.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'da Şer Problemi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1985.
- Dwight, Emma, "Adop A Disaster- Shock, Empathy, and International Responses to the Natural Disaster", *Harward International Review*, 36/4 (Summer 2015), 17-18.
- Feener, R. Michael, Patrick Daly, "Religion and Reconstruction in the Wake of Disaster", *Asian Ethnology- Salvage and Salvation: Religion and Disaster in Asia*, 75/1(2016), 192.
- Güler, İhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Karaman, Fikret, "Tevekkül, Kader Bağlamında Deprem ve Sorumluluk Bilinci" *Diyanet İlmî Dergi* 56, (2020), 927-28.
- Kutsal Kitap*: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2001.
- Küçükcan, Talip-Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: İsam Yayınları. 2000, 17.
- Moulton, Sunday M., "How to Remember", "Applied Anthropology of Risk, Hazards, and Disasters", *Human Organization Special Issue*, 74/4 (Winter 2015), 319-328.
- Okumuş, Ejder, Tabii Afetler, Din ve Toplum -Marmara Örneği, *İslami Araştırmalar Dergisi*, (2002), cilt. XV, sayı. 3, s. 339-373.
- Okumuş, Ejder. *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Depremin Gösterdikleri*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 9.baskı, 1999.
- Purdy, Daniel Leonhard "Adam Smith and the Chinese Earthquake" *Chinese Sympathies: Media, Missionaries, and World Literature from Marco Polo to Goethe*, Cornell University Press, Ithaca, 2021, 220- 242.
- Sönmezdağ Zöngür, Canan, "Hinduizm'in Önemli Tanrı ve Tanrıça Heykelleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 52, Eylül 2017, s. 113-147.
- Urfalı Mateos *Vekayi-nâme* (952-1136) ve *Papaz Grigor'un Zeyli* (1136-1162) (nşr. H. D. Andreasyan), Ankara 1987.
- Weinberg, Johanna, "Voice of God: Jewish and Christian Responses to the Ferrara Earthquake of November 1570", *Italian Studies*, 46 (1991),69-81.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi yayınları, 1997.
- Yıldırım, Nimet. "Zerdüş ve Öğretisi" *Doğu Araştırmaları* 3 (Ocak 2009), 5-24
- Yıldız, Kemal, "Sorumluluk" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), c. 37: 380-382.
- Yitik, Ali İhsan, 'Hint Dinlerinde Kötülük ve Şeytan' *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 17, İzmir 2003, 47-62.





HZ. MUHAMMED'İN UYGULAMALARINDA DÜŞÜNCE VE İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ

FREEDOM OF THOUGHT AND BELIEF IN THE PRACTICES OF MUHAMMED

HÜSEYİN GÜLEÇ

DOKTOR ÖĞRETİM ÜYESİ
DÜZCE ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
husgulec@hotmail.com



Öz:

İslam, Yüce Allah'ın tüm insanlığa gönderdiği son dinin adıdır. İslam dini, Allah'a ait, O'na has ve onun vahiy ilkeleri çerçevesinde şekillenmiştir. Yüce Allah, vahiy ile insana seslenmiştir. İslam vahyi, son dinin sahih ve saf yönünü ortaya koymuştur. Vahyin muhatabı insandır, amacı insanın barış, huzur ve güven içinde yaşamasıdır. Yüce Allah vahyi, elçisi Hz. Muhammed vasıtasıyla insanlığa göndermiştir. Hz. Muhammed vahyin elçisi, muhatabı, sorumluluğunu taşıyan ve yaşama yansıtan yüzu ve model şahsiyetidir. Vahiy, İslam'ın nazari boyutunu, Hz. Muhammed ise ameli yönünü ortaya koymuştur. İslam; iman, ibâdet, muamelât ve ahlak ilkeleri ile insana ve topluma rehberlik etmiştir. İnsanın bireysel ve toplumsal gelişimine ve mutluluğuna önem vermiştir. Bu doğrultuda insanlığın dünya barışı ve huzuru için önemli olan düşünce ve inanç özgürlüğüne dikkat çekmiştir. Düşünce ve inanç özgürlüğü temel insani haklardan biridir. Kur'an bu konuda temel ilkeler ortaya koymuştur. Vahyin tebliğcisi ve örneği Hz. Muhammed'de bu ilkelerin sorumluluğunu taşımış ve yaşama yansıtmıştır. Vahiy, zaman zaman bu temel ilkelerin tebliğ edilmesi, uygulanması ve hayata geçirilmesi hususunda Hz. Muhammed'e uyarılarda bulunmuştur. Hz. Muhammed'de vahyin direktifleri ve rehberliği doğrultusunda inanç ve düşünce özgürlüğüne önem vermiş, dini ve fikri farklılıklara anlayış ve hoşgörü göstermiştir. Çoğulcu toplumun temel dinamiklerini yaşatmış ve örnekliliğini ortaya koymuştur. Düşünce ve inanç özgürlüğü her çağda toplumsal barışın ve huzurun temel ilkelerindendir.

Anahtar kelimeler: İslam, Hz. Muhammed, Kur'an, Vahiy, İnanç, Özgürlük.

Abstract:

Islam is the name of the last religion sent by God Almighty to all mankind. The religion of Islam belongs to God, is unique to Him and is shaped by His principles of revelation. God Almighty has addressed man through revelation. Islamic revelation revealed the authentic and pure aspect of the last religion. The addressee of revelation is man, and its aim is for man to live in peace, tranquility and security. God Almighty sent the revelation to humanity through His Messenger, Prophet Muhammad. Prophet Muhammad is the messenger of revelation, its addressee, the face and model personality who bears its responsibility and reflects it in life. Revelation revealed the theoretical aspect of Islam and Prophet Muhammad revealed the practical aspect. Islam has guided man and society with its principles of faith, worship, behavior and morality. It gave importance to the individual and social development and happiness of human beings. In this direction, it has drawn attention to the freedom of thought and belief, which is important for world peace and tranquility. Freedom of thought and belief is one of the fundamental human rights. The Qur'an has laid down basic principles in this regard. Prophet Muhammad, the messenger and exemplar of the revelation, carried the responsibility of these principles and reflected them in his life. From time to time, revelation warned the Prophet Muhammad about communicating, implementing and realizing these basic principles. In line with the directives and guidance of revelation, Prophet Muhammad gave importance to freedom of belief and thought, and showed understanding and tolerance to religious and intellectual differences. He kept the basic dynamics of a pluralistic society alive and set an example. Freedom of thought and belief is one of the basic principles of social peace and tranquility in every age.

Keywords: Islam, Prophet Muhammad, Quran, Revelation, Faith, Freedom.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	12.11.2024	17.12.2024	31.12.2024	0000-0002-4501-3206
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1583392		

ATIF/CITE AS

Güleç, Hüseyin. "Hz. Muhammed'in Uygulamalarında Düşünce ve İnanç Özgürlüğü / Freedom of Thought and Belief in the Practices of Muhammed". *ilahiyat* 13 (Aralık/December 2024): 187-201.



GİRİŞ

İnsanı değerli ve onurlu kılan en temel ilkelerin başında; insan hakları, adalet ve özgürlükler gelmektedir. Düşünce ve inanç özgürlüğü, insanın en temel hak ve özgürlüklerinden biridir. Buna karşın düşünce ve inanç özgürlüğü, insanlık tarihinin en temel sorunlarından biri olmuştur. Tarihsel süreçte insan, en büyük baskı, zulüm ve kötülüklerinin bazılarını bu alanda yaşamıştır. İnsan hakları ihlallerini ortadan kaldırmak için 20 yüzyılda çalışmalar yapılmıştır. Devletler, insan hakları ihlallerinin tekrar yaşanmaması için 10 Aralık 1948'de Birleşmiş Milletler Genel Kurulunda İnsan Hakları Evrensel Bildirisine imza atmıştır. Bu bildiri yıllarca yaşanan insan hakları ihlallerini ortadan kaldırmak, her insanın onurlu bir şekilde hür ve eşit yaşamasını amaçlamıştır. İnsan hakları, her türlü farklılıklar ve konumlar ayrımı gözetmeksizin tüm insanların hakkı olduğunu vurgular. Bu belgelerde, bireylerin inançlarını seçme ve ifade etme özgürlüğünün yanı sıra bu hakların toplumsal düzen içinde nasıl korunacağı da vurgulanır. Bu bildiride geçen, hakların evrensel ve etkin olarak tanınması ve uygulanmasını ancak devletlerin uluslararası bir belge etrafında bir araya gelmesiyle mümkün olacağı fikrine dayanıyor. Hukuki temelde, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin 18. ve 19. maddeleri, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünü güvence altına alır.¹ Buna karşın günümüzde yine bu ihlaller yoğun bir şekilde yaşanmaktadır. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin de 9. maddesi düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkındadır. Bu madde de düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün insanın temel hak ve özgürlükleri arasında olduğuna vurgu yapılmıştır.

1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir.

2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlakın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir.²

İnsan hakları ve temel özgürlükleri çerçevesinde konu edilen bu sözleşme hükümleri, dünyada barış ve adaletin korunmasını, insan hakları konusunda ortak bir anlayış ve saygıyı gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır.

Düşünce ve inanç özgürlüğü, her kişiye kendi hayatına ilişkin tercihlerde bulunma hakkını verir. Bu insanın varoluşsal değerinden kaynaklanır. Buna herkesin saygı göstermesi gerekir. Bir insanın farklı dinden, ulustan ve cinsiyetten olması onu değersiz kılmaz. Diğer kişilerin yaşamlarına, haklarına müdahale etmemek kaydıyla, kişi kendi hayatını kendi tercih ettiği şekilde inanma ve yaşama hakkı vardır. Bu durum kişinin hayatını, söz ve eylemlerini anlamlı ve değerli kılar. Aynı zamanda sorumlu olmasını sağlar. İslam, insanlığın 19. ve 20. yüzyılda geliştirmeye çalıştığı bu ilkeleri asırlar önce insanlığa armağan etmiştir.

Düşünce ve inanç özgürlüğü temelinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Mehmet Bayrakdar, "İslamda Düşünce Özgürlüğü",³ çalışmasını ayetler ışığında irdelemiştir. Necati Öner'in, "İnsan Hürriyeti"⁴ isimli çalışması, hürriyet konusu, felsefe ve kelâmcıların görüşleri ve insanın hürriyet alanı konularını içermektedir. İsmail Hakkı Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar",⁵ adlı makale çalışmasını, Kur'an ve Hz. Muhammed'in uygulamaları ekseninde işlemiştir. Bu

¹ www.hsk.gov.tr/eklentiler/dosyalar/9a3bfe74-cdc4-4ae4-b876-8cb1d7eeae05.pdf. Erişim tarihi 15.10.2024.

² Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Madde 9, s.11. https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_tur. Erişim Tarihi: 17.10.2024.

³ Mehmet Bayrakdar, "İslamda Düşünce Özgürlüğü", (Ankara: 1995).

⁴ Necati Öner, "İnsan Hürriyeti", (Ankara: Selçuk Yayınları, 1982).

⁵ İsmail Hakkı Ünal. "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 18/3, (2005), 275-293.



makale, dinden dönme (mürted) ilgili rivayetlerin tahlili ve bütüncül bir şekilde değerlendirmesi açısından önemli bir çalışmadır. Ünal, irtidât edenlerin öldürülmesi ile ilgili rivayetlerin bazısının zayıf bazılarının ise Kur'an'a aykırı olduğunu oraya koymuştur. Hz. Peygamber'in kendi sağlığında irtidat edenlere ölüm cezası vermediğini belirtmiştir. Halil Altuntaş, "İslam'da Din Hürriyetinin Temelleri"⁶ adlı kitap çalışmasında, İslam'ın din hürriyetine yaklaşımları ve hürriyeti temellendirmesini, ayetler ve hadisler bağlamında konu etmiştir. İsmail Karagöz, "Din ve Vicdan Özgürlüğü",⁷ çalışmasını ayetler ve hadislerle ekseninde konu etmiştir. Furat Akdemir, "İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri" başlığı ile yaptığı çalışmada; imân kavramının tahlili, sözlük ve terim anlamı, imân kavramının niteliği, inanç özgürlüğü temelinde imân, İnanç özgürlüğünün temelleri, hak ve özgürlük bağlamında inanç özgürlüğü ve Kur'an-ı Kerimde inanç özgürlüğü konularına değinmiştir.⁸ Mustafa Özden, "Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti"⁹ adlı kitap çalışmasının birinci bölümünde bu konuda tarihsel süreç hakkında bilgi vermiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde Müslüman kültüründe düşünce özgürlüğü, üçüncü bölümde Kur'an'da hürriyet konusunu işlemiştir. Musa Bilgiz, "Kur'an'da İnsanlık Onuru", konulu çalışmasında Kur'an'ın insana verdiği değer ve ona sağladığı hakları işlemiştir. Faruk Ermemiş, "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları" adlı çalışmasında Kur'an-ı Kerim'de geçen bu konudaki ayetler ve Hz. Muhammed'in bu ayetler bağlamında bazı uygulamalarına yer vermiştir.¹⁰

Vahiy öncesi tüm dünyada olduğu gibi Mekke site devletinde de büyük insan hakları ihlalleri yaşanmıştır. Vahyin merkezi Mekke, İslâm öncesinde putperest bir inanç yapısına dönüşmüştü.¹¹ Vahiy, yaşanan insan hakları ihlallerini ortadan kaldırmak; düşünce, inanç, ibadet ve ahlak yozlaşmalarını ortadan kaldırmak için ilkeler getirmiştir. İnsana tekrar tüm haklarını ve saygınlığını kazandırmayı amaçlamıştır. Vahiy, insanı yeryüzünün ve varlığın temsilcisi kılmış ve yaratılış amacının ilkelerini bildirmiştir. Vahyin insana verdiği değeri ve konumu, tarihsel süreçte düşünce ve hukuki sistemler sağlayamamıştır. Devletler ve medeniyetlerde insan haklarını korumayı ve gerçekleştirmeyi tamamıyla başaramamıştır. Kur'an-ı Kerim, ferdi ve toplumsal temelde insan hakları, adalet ve hürriyetler konusu üzerinde durmuş ve bunu gerçekleştirmek için vahiy ve elçisini eğitmiştir. İnsan Hakları, özgürlükler ve değer yargıları İslam'ın temel hedeflerinden biridir.¹²

İslam kelime olarak; barış, esenlik, güvenlik, sağlık, selâm, huzur, mutluluk, gönülden benimseme, iyileşmek, kurtulmak, katışıksız ve sağlamlaşmak anlamlarına gelmektedir.¹³ Terim olarak ise, "İslam; insanları, kendi tercihleri ve özgür iradeleri ile benimsedikleri, onları doğruya ve hakikate yönelten, bu sayede dünyada huzura ve ahirette de ebedi mutluluğa erdiren ilahî ilkeler bütünüdür."¹⁴

Güven, huzur, barış ve özgürlük dininin sahibi olan Allah, rahmet, sevgi, hayır ve iyiliğin kaynağıdır. Zâtına özel isim ve sıfatları ile Yüce Allah, evrenin ve tüm varlığın sahibi ve yaratıcısıdır. İnsanın dünya ve ahiret huzurunu ve güvenini amaçlayan Allah, yeryüzünde insanı

⁶ Halil Altuntaş, "İslam'da Din Hürriyetinin Temelleri", (Ankara: DİB Yayınları. 5. Baskı, 2012).

⁷ İsmail Karagöz, "Din ve Vicdan Özgürlüğü", (Ankara: DİB Yayınları, 2007).

⁸ Furat Akdemir, "İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016), 37-65.

⁹ Mustafa Özden, "Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti", (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011).

¹⁰ Faruk Ermemiş, "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları" *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2018), 20-35.

¹¹ Furat Akdemir, "Vahyin Allah Tasavvuru", (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 120-121.

¹² Akdemir, "İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri", 45,47.

¹³ Râğib el-İsfehânî, *Müfredâtü el-fâzîl-Kur'an*, thk. Safvan Adnân Dâvûdî, (Şam: Dâr'l-Kalem, 1997) 421-424; Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Meraşlı, (Lübnan: Dârü'n-Nefâis, 2020), 81.

¹⁴ Ali Bardakoğlu ve diğerleri, "İlmihal 1", (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4.



amaçlamıştır. İnsanın huzuru ve güveni için vahiy ve elçiler göndermiştir.¹⁵ Allah, insana yakın ve onunla sürekli iletişim halindedir.¹⁶ Allah, evrene daima rahmet, af ve bağışlama nazarı ile bakmıştır.¹⁷ Allah'ın varlığa ve insana olan merhameti ve hoşgörüsü sonsuzdur.¹⁸ O, insanın huzurunu, güvenini ve mutluluğunu hedeflemiştir. Dini bunun için göndermiştir ve bunu gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Bunun önünde sorun ve engel olan, haksızlıkları, zulümleri ve kötülükleri yasaklamıştır. Bunun için hiç kimseye zerre kadar zulüm ve haksızlık yapılmamasını emretmiştir.¹⁹ İnsanlara doğruluğu, hakkı, adaleti, güvenilir olmayı, barışı, aşırıya gitmemeyi ve merhameti tavsiye etmiştir.²⁰ Varlık içinde özel olan insanı, yeryüzünün temsilcisi kılmıştır.²¹ İnsanın saygınlığının korunmasına önem vermiş, ona yönelik tüm haksız ve hukuksuz saldırıları yasaklamıştır.

Yüce Allah İslâmı, tüm insanlığa, rehberlik edecek ve yol gösterecek ilkeler bütünü olarak göndermiştir.²² Allah (cc) İslâm'ı; din, dil, ırk ve soy farkı gözetmeksizin tüm insanlığın ortak hedefi ve değeri olarak göndermiştir.²³ Yaratıcı, İslâm'ın özgür tercih ile karar vermeye ve benimsemeye dayalı olduğunu bildirmiştir.²⁴ İslâm, bir din olarak temel özelliği, insana baskı ve zorlamayı değil, aksine özgürlüğü getirmiştir. İnançın ve ifade özgürlüğünün, korkudan ve baskıdan uzak olarak ifade edilmesini istemiştir. Bir dini kabul veya reddetme konusunda hiç kimseye baskı yapılmaması ilkesini getirmiştir. İnanç ve düşünce özgürlüğü baskı ve zorbalıkla sağlanamaz. Kimsenin herhangi bir dini veya inancı baskı ve zorla kabul etme mecburiyeti yoktur. Vahiy, herhangi bir düşünce ve inanca zorlamayı kesinlikle yasaklamıştır. Zorlama, insandaki samimiyeti ve dürüstlüğü yok eder. Samimiyet ve iyi niyet olmayınca inanç, düşünce ve hiçbir eylem anlam kazanmaz. Zorlama ve baskı ile düşünce ve inanç gerçekleşmez aksine iki yüzlülük ve samimiyetsizlik oluşur. Zorlama ile gösterilen iman gerçek iman değil, zorlama ile kılınan namaz, gerçek namaz değil, zorlama ile tutulan oruç, gerçek oruç değil, zorlam ile yapılan gerçek hac değildir.²⁵ Diğer söz ve eylemler içinde aynı şey söz konusudur. Ayrıca bir insanın, bir başkasına baskı yapıp herhangi bir işi, bir görevi zorla yaptırması da dinen doğru değildir. Herkes görevini isteği ve rızası ile yapmalı ve dinini zorlama yapmadan yaşamalıdır.

1. KUR'AN-I KERİM'DE DÜŞÜNCE VE İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ

Allah, bireyi ve toplumu hedeflemiştir. Bu yüzden insanı doğrudan vahyin muhatabı ve sorumlusu kılmıştır. İnsanı varlık içinde özel nitelikleri ve akli ile sorumlu kılınmıştır.²⁶ Yüce Allah insana verdiği özel nitelikler yanında, ona rehberlik edecek ve yardımcı olacak vahiy ve elçileri bir lütuf olarak göndermiştir. İnsana yaratılış amacı ve hedefi gösterilmiştir. İnsan, yüklenmiş misyonu gereği, tüm söz ve davranışlarında Allah'a karşı sorumlu kılınmıştır.²⁷ Bu sorumluluğun çerçevesi, insanın yaratıcı başta olmak üzere, kendisine, hem cinsine, topluma, varlığa ve doğaya karşı hak ve sorumluluk yüklenmesidir. Yaratıcı insana; vahyin, ortak aklın ve vicdanın sesi olarak hareket etmesini istemiştir. İnsanın görevi; Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getirmek, yeryüzünü ve hayatı korumak, varlığa ve insanlığa karşı duyarlı ve huzurlu bir yaşam sürmektir. Bunu

¹⁵ en-Nisâ 4/165; el-Fâtır 35/24.

¹⁶ el-Mü'min 40/60.

¹⁷ el-En'âm 6/12.

¹⁸ el-A'râf 7/156.

¹⁹ Yûnus 10/44.

²⁰ en-Nahl 16/90.

²¹ el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165.

²² el-İsrâ, 17/9.

²³ el-Hucurât 49/13.

²⁴ el-Kehf 18/29.

²⁵ Akdemir, "İmanın Değersel Anlamı ve İslâm'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri", 50-52.

²⁶ el-Ahzâb 33/72.

²⁷ et-Talâk 65/10; et-Teğâbun 64/16.



gerçekleştirmek için insanın; öncelikle farklılıklara, farklı inanç ve düşüncelere karşı hoşgörü, anlayış ve empati ile yaklaşması gerekmektedir. Bu anlayış ve sorumluluk, bireyin ve toplumun, güven ve huzurunu sağlayacak nedenlerden biridir. Bunu gerçekleştirmek, vahyin ve elçisinin temel hedefleri arasındadır.

İnsan özgür iradesi, sorumluluğu, bilgiyi elde etme ve eyleme dönüştürmesi ile hayatın en önemli varlığıdır. İnsanı bu özellikleri ile yaratıcı donatmıştır. Yüce Allah, insanı dünya hayatında yalnız bırakmamış hidâyet yolunu göstermiş²⁸, dünya ve âhiret hayatının anlam ve sorumluluğunu yüklemiştir.²⁹ Kur'an, Yüce Allah'ın tüm insanlığa seslenişidir. Muhatap insandır; insanın barış güven ve huzur içinde yaşamasıdır. İnsan, varlığın özüdür ve temsilcisidir. İnsan, sorumlu kılınmıştır, söz ve eylemleri ile sorumludur. İnsan, inanç ve ibadet temelinde Allah'a karşı sorumludur. Dünyevi yaşamında, beşeri ilişkilerinde de hukuki sorumlulukları vardır.³⁰ Bu yüzden insan, anlamlı ve değerlidir, amacı ve hedefi ortaya konmuştur. İnsana hedefini gerçekleştirmede özgürlük tanınmıştır.³¹ Söz ve eylemlerinin anlamlı olması ve karşılık bulması için düşünce ve inanç özgürlüğü tanınmıştır. Dileyen Müslüman olur, dileyen farklı düşünce ve inançları, benimser ve yaşar.³² İnsana, dileme, seçme, irade, kudret ve eyleme dönüştürme özgürlüğü verilmiştir. Kur'an temel hak ve özgürlükleri, düşünce ve inanç özgürlükleri bu temelde konu etmiş ve ortaya koymuştur.³³ Bu bağlamda Kur'an şu temel ilkeleri getirmiştir.

1.1. İNSAN İSTEDİĞİ DİNİ VE DÜŞÜNCE SİSTEMİNİ SEÇMEDE ÖZGÜRDÜR

Kur'an, insanı din ve düşünce temelinde özgür kılmış, istediğini seçme ve yaşama hürriyeti vermiştir. Allah-insan ilişkisinin temelini özgür olarak belirlemiştir.³⁴ Allah, insana dünya yaşamında doğru yolu gösterecek vahiy ve elçiler ile desteklemiş, özel nitelikler ile donatmıştır. Bunların rehberliğinde kendi özel ve hür iradesini ortaya koymasını istemiştir. Bu seçme ve tercih, insanın söz eylemlerini anlamlı ve sorumlu kılar. Söz ve eylemleri önceden belirlenen ve baskı altında gerçekleşen insanın sorumlu tutulması doğru değildir. Böyle bir durumda, söz ve davranışlarının bir anlamı olamaz.³⁵

Kur'an, insanın inanç ve düşüncesini tercih etme ve yaşamada özgür kılmış ve onu sorumlu kılmıştır. Vahye göre kişi; dinini ve düşüncesini belirlemede ve yaşamada özgürdür. "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır."³⁶ Kur'an-ı Kerim dinin kabullenmesi ilkesini özgür bir irade üzerine kurmuştur. "Sizin dininiz size, benim dinim de banadır."³⁷ Vahiy inanmanın fitri bir ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. İnsanın firâtına uygun doğru ve sağlıklı olan İslâm'ı seçmesini de tavsiye etmiştir. "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun."³⁸ Kur'an, düşünce ve inanç özgürlüğünün özgür bir iradeye dayalı olduğunu bildirmiş, bunu başkalarının haklarına müdahale etme hakkı doğurmadığını bildirmiştir. Düşünce ve inanç özgürlüğünü karşılıklı mütakâbiliyet ve eşitlik ilkeleri ışığında teminat altına almıştır. Düşünce ve inanç özgürlüğünden kaynaklanacak sorumluluğu insana yüklemiştir. Buna dayalı mükafat ve cezayı dünyada öngörmezken bunun sorumluluğunu âhirete bırakmıştır.³⁹ Kur'an'ın tebliğcisi ve yaşama yansıtan örnek modeli Hz.

²⁸ el-İsrâ 17/9.

²⁹ el-Bakara 2/286; el-Mâide 5/105; el-İsrâ 17/16; el-Mü'min 40/62.

³⁰ Akdemir, *Vahyin Allah Tasavvuru*, 120-121.

³¹ el-İsrâ 17/16.

³² el-Kehf 18/29.

³³ el-İnsan 76/3.

³⁴ Yunus 10/108; el-İsrâ 17/15; el-Kehf 18/29; el-İnsan 76/3; el-Kafirûn 109/6.

³⁵ Ermemiş, "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları", 20-22.

³⁶ el-Bakara 2/256.

³⁷ el-Kafirûn 109/6.

³⁸ er-Rûm 30/30.

³⁹ el-Kehf 18/29.



Muhammed'in uygulamaları da bu doğrultuda olmuştur. Hz. Muhammed'in bu konuda ki cezaları düşünce ve inanç özgürlüğüne dayalı olmamıştır. Bu konudaki cezaları devlete, başkalarının haklarına ve manevi şahsiyete yönelik gerçekleşen saldırılardan kaynaklı olmuştur.

Hz. Muhammed din, düşünce ve inanç konusunda kimseyi zorlamadığı gibi, kendi hayatında da din değiştirdiği gerekçesiyle kimseyi öldürmemiştir.⁴⁰ Mürtedin öldürülmesi ile ilgili Hz. Muhammed'den fiili bir sünnet gelmemiştir. Buna karşın bu konuda bir kaç rivayet, hadis kitaplarında geçmektedir. Bu konudaki rivayetlerden biri Buhari'nin Sahih'inde geçmektedir. Bu rivayette Hz. Muhammed, Müslüman olan, sonra da hastalığı dolayısıyla Müslüman olmaktan vazgeçip Medine'yi terk etmek isteyen bedevinin bu talebini hoş karşılamamış fakat gidişine de engel olmamıştır.⁴¹ Hz. Muhammed, Müslüman olduktan sonra, dönen, sonra tekrar Müslüman olan bazı kişileri de affetmiştir. Mesela Hz. Osman'ın sütkardeşi Abdullah b. Sad b. Ebî Serh bunlardandır.⁴² el-Haris b. Süveyd ve Mekkeli bir grupta, Müslüman olmuş sonra yine irtidat etmişlerdir. Daha sonra yine İslam'ı kabul etmişlerdir.⁴³ İslam tarihinde ilk irtidat eden kişi olduğu kabul edilen Mukayyis b. Subâbe için Hz. Peygamber tarafından verilen ölüm emri onun din değiştirmesinden dolayı değildir. Yanlışlıkla kardeşini öldüren bir Müslümanı, diyetini aldığı halde kasten öldürmesinden dolayıdır.⁴⁴ Ayrıca o, Müslüman olup vazgeçen sonra tekrar Müslüman olan bazı kişileri de affetmiştir. Mesela Hz. Osman'ın süt kardeşi Abdullah b. Sad b. Ebî Serh bunlardandır.⁴⁵

Hz. Muhammed 23 yıllık elçilik görevi döneminde kimseye düşünce ve inancından dolayı baskı ve zulüm yapmamıştır. İslâm'ı yaşama ve dînî uygulamalar konusunda da zorlayıcı olmamıştır. Çünkü Kur'an, ona uyarıda bulunmuştur. Buna rağmen hem Kur'an'a hem de Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olarak, "kim dininden dönerse öldürünüz"⁴⁶, "namazı terk eden kâfir olur"⁴⁷ gibi rivayetler ona isnad edilebilmiş ve sonradan gelen birçok fakih bu rivayetlere dayanarak hükümler üretmişlerdir. Hz. Peygamber'e isnad edilen ve hadisçilerin zayıf kabul ettiği bazı rivayetler hem Kur'an'a hem de onun yukarıda zikrettiğimiz diğer uygulamalarına ters düşmektedir.⁴⁸ Düşünce ve inanç özgürlüğünün temeli, bireyi ve onun tercihine saygıyı esas alır. Hiçbir dine, düşünceye ve sisteme ayrıcalık tanımaz. Karşılıklı saygı ve hoşgörüyü dayanır.

Özgür bir iradeye dayalı düşünce ve inanç özgürlüğü başkasının kutsalına, kutsal mekânına düşünce, inanç ve ibâdetlerine müdahale etme ve saygısızlıkta bulunma hakkını doğurmaz. Özgürlükler, insan için varoluşsal bir hak olduğu gibi aynı zamanda adâletin gereğidir. Dînî ve beşeri yasalar, adâlet ilkesi ışığında insan haklarını konu eder ve bu temelde işler. Adâlet, temelinde insan hakları, düşünce ve inanç özgürlüğü; eşitlik, hak ediş, mütekâbiliyet ve ihtiyaç ilkeleri çerçevesinde gerçekleşir.⁴⁹ Özgürlük herhangi bir din, düşünce, inanç, soy ve ırka özel kılınamaz.⁵⁰

⁴⁰ Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 278.

⁴¹ Buhari, *Ahkam*, 45,47.

⁴² Nesâî, *Muharebe*, 15.

⁴³ İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe fi Marifeti's-Sahabe*, (Kahire: 1970), 1/346-34; İsmail Hakkı Ünal, "Sünnet ve Şiddet", *Şiddet Karşısında İslam*, ed. Bünyamin Erul, (Ankara: DİB, 2015), 94.

⁴⁴ Şihabüddîn Ahmed b. Ali bin Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, (Kahire: 2008) 1/306-308; Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 94.

⁴⁵ Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 94.

⁴⁶ Buhârî, *İstîâbetü'l-Mürteddîn*, 2; Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 94.

⁴⁷ Tirmizî, *İman*, 9; (Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); Nesâî, *Salat*, 8. (Çağrı Yayınları, İstanbul 1981); Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 94.

⁴⁸ Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 94; Konu hakkında bk. Hasan Küçükosman, "Hz. Peygamber'e İsnad Edilen Müstehcen İçerikli Bir Rivayetin Tahlil ve Tenkidi", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (20 Aralık 2022), 665-681.

⁴⁹ David Schmidt, *Adâletin Unsurları*. çev. Hayrettin Özler, (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 30, 53, 109, 149-151, 213; Nigel Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, çev. Can Madenci, (Ankara: Liberte Yayınları, 2012), 37,59, 69, 83, 119.

⁵⁰ Schmidt, *Adâletin Unsurları*, 25-28; Ashford *Özgür Toplumun İlkeleri*, 69-70.



1.2. HİÇ KİMSEYE İNANÇ VE DÜŞÜNCESİNDEN DOLAYI BASKI YAPILAMAZ

Vahiy, inanç ve düşünce özgürlüğü hususunda insana tam bir özgürlük tanımıştır. Hiç kimse düşünce ve inancından dolayı suçlanamaz, kınanamaz, baskı ve zorbalık yapılamaz.⁵¹ Devlet veya bir kişi ve kurum, düşünce ve inancından dolayı hiç kimseye baskı yapma hakkına sahip değildir. Vahiy kişiye, hidâyet ve doğru yol rehberliğini yapmış ve özgür kılmıştır. "Şüphesiz, sana Biz Kitab'ı insanlar için hak olmak üzere indirdik. Artık kim hidayete ererse, bu kendi lehinedir; kim saparsa, o da kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin"⁵² "De ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."⁵³ "O, sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mü'mindir. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla görendir."⁵⁴ Bireyin dînî ve hukuki açıdan düşünce ve inanç özgürlüğü garanti altına alınmalıdır ve kısıtlanamaz. Ancak başkalarının haklarına girildiği durumlarda sınırlanabilir ve kısıtlanabilir.

1.3. HZ. MUHAMMED İNANÇ VE DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜNDEN DOLAYI İNSANLARA BASKI YAPMAMIŞTIR.

Allah, dini tebliğ görevi için elçiler seçmiştir. Elçilere, görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Elçilere dini yaşama sorumluluğu ve tebliğ görevi verilmiştir. Elçiler dini yaşama geçirme ve tebliğ görevini yerine getirirken insanların düşünce ve inançlarına saygı göstermişlerdir. Vahiy, düşünce ve inanç konusunda hiç kimseye baskı yapmaması konusunda Hz. Muhammed'i uyarmıştır. "Artık sen öğüt ver! Sen ancak bir öğüt vericisin. Sen, onlar üzerinde bir zorba değilsin."⁵⁵ "Eğer yüz çevirirlerse (bilesin ki), biz seni onlara bekçi göndermedik. Sana düşen, sadece tebliğdir."⁵⁶ "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?"⁵⁷ Vahyin direktifleri noktasında Hz. Muhammed eğitilmiş ve rahmet elçisi niteliği ile övülmüştür. İman ve ibadet konusu vicdan işidir. Vicdanlara, Allah'tan başka kimse hakim olamaz ve baskı yapamaz. Allah'ta din konusunda insanlara baskı yapmamıştır.⁵⁸ Eğer baskı ve zorlama yapılarak insanın düşünce ve inancı belirlenirse, insanın sorumluluğu ortadan kalkar, söz ve eyleminin bir anlamı kalmaz. İnsan, imtihan ile sorumlu tutulduğu için özgür kılınmıştır.⁵⁹

1.4. İNSAN DİN SEÇMEDE OLDUĞU GİBİ DİNDEN DÖNMEDE DE ÖZGÜRDÜR

Düşünce ve inanç özgürlüğü gereği, insanın din seçme ve yaşama özgürlüğü vardır. Kişinin, din seçme özgürlüğü yanında dinden dönme özgürlüğü de vardır. Vahiy bu konuda insanı özgür kılmıştır. Kur'an, din seçme ve dinden dönme özgürlüğünün insanın vicdanına ve sorumluluğuna bırakmıştır. İnsan, bu seçme ve özgür iradesi ile sorumlu kılınmıştır. "De ki: Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."⁶⁰ Kur'an'da geçen dinden dönenlerle ilgili ayetlerde dünyevi hiçbir ceza konu edilmemiştir. Dinden dönenlerin Allah'a karşı sorumlu olduğu, bu nedenle dünya ve ahirete yönelik amellerinin geçersiz olacağı ve ahirette azap göreceği bildirilmiştir. " ...Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır."⁶¹ Düşünce ve inanç özgürlüğü demek kişinin özgür düşüncesi ile istediği kararı ve sorumluluğu

⁵¹ el-Ğâşiye 88/21-22.

⁵² ez-Zümer 39/41.

⁵³ el-Kehf 18/29.

⁵⁴ et-Teğâbün 64/2.

⁵⁵ el-Ğâşiye 88/21-22.

⁵⁶ eş-Şûra 42/48.

⁵⁷ Yûnus 10/109.

⁵⁸ en-Nisâ 4/111; Yûnus 10/108; el-Kehf 18/29.

⁵⁹ el-Bakara 2/254.

⁶⁰ el-Kehf 18/29.

⁶¹ el-Bakara 2/217. bkz. Âl-i İmrân 3/100; en-Nisâ 4/137; el-Mâide 5/54; en-Nahl 16/106/110.



almasıdır. Başkalarının hakkına girmedeği, devlet ve milletin güvenliğine bir sorun teşkil etmediği müddetçe istediği düşünce ve inanca sahip olma ve yaşama hakkına sahiptir. Kur'an'ın emri ve Hz. Muhammed'in uygulamaları doğrultusunda İslam bu temel ilkeyi esas almıştır. Kur'an, dinden dönen ve İslami değerlere uymayı kabul etmeyenlerin İslam'a ve Müslümanlara saygılı olmasını ve zarar vermemesini istemiştir. Bunun karşılığında onlara iyilik temelinde bir karşılık taahhüt etmiştir. Kur'an'da, dinden dönenlere veya inanmayanlara; dokunulmadığı, hayat haklarına saygı gösterildiği esastır. Öldürülmeleri ise siyasi suçlu, kişisel haklara saldırı ve savaş durumu ile ilgilidir.⁶² Savaşın olması ve meşru gösterilmesi ise zulüm, baskı ortamının kaldırılması, din ve vicdan hürriyetinin korunması esasına dayalıdır.

1.5. KUR'AN, BAŞKA DİN, İNANÇ VE DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN DEĞERLERİNE SAYGILI OLMAYI, ONLARA HAKARETTE BULUNMAMAYI İSTEMİŞTİR.

Kur'an, inanç ve düşünce özgürlüğü bağlamında başka, din, inanç ve düşüncelerin kutsal ve değerlerine saygılı olmayı, onlara incitici ve hakaret edici söz ve eylemlerden uzak durmayı istemiştir. "Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler"⁶³ Düşünce ve inanç özgürlüğü, diğer inanç ve düşünce sitemlerini olduğu gibi kabul etme, kutsallarına saygılı olma esasına dayanır. Kur'an, mütekabiliyet esası çerçevesinde aynı saygının İslam'ın değerlerine de gösterilmesini istemiştir. Toplumsal barış ve huzurun temini, güven ortamının sağlanması karşılıklı saygı ve sevgiye dayalıdır.

2. HZ. MUHAMMED'İN DÜŞÜNCE VE İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ UYGULAMALARI

Hz. Muhammed Allah tarafından seçilmiş, ilahi vahyin son muhatabı ve son elçisidir. O, vahye ilk muhatap olandır ve vahyi eksiksiz tebliğ etmek yanında, emir ve nehiyelerini yerine getirmekle sorumludur. Vahiy; iman, ibadet, muamelât ve ahlaka dair ilkeleri ile birey ve toplumu hedeflemiş ve yeniden inşa etmeyi amaçlamıştır. Vahiy, bu yönüyle güvenli ve huzurlu, birey ve toplumlar oluşturmayı hedeflemiştir. Birey ve toplumun gelişimine katkı sunacak çok sayıda ilkeler getirmiştir. Bu ilkelerden bir de düşünce ve inanç özgürlüğüdür. Vahiy, düşünce ve inanç özgürlüğü ile ilgili esaslar koymuş, bunun yerine getirilmesi hususunda elçisini eğitmiştir. Hz. Muhammed, vahyin son şahidi, muhatabı ve onu uygulayan modelidir. İlahi vahyin örnek şahsiyet olarak eğittiği Hz. Muhammed, yaşamı, söz ve eylemleri ile insanlığa ve Müslümanlara örnek davranış modelleri, ilkeleri ve yöntemleri ortaya koymuştur. Bu konuda zaman zaman vahiy ona da uyarılarda bulunmuştur.⁶⁴

Hz. Muhammed, vahiy ışığında birey ve topluma düşünce ve inanç özgürlüğü konusunda rehberlik etmiştir, güzel örnekler ortaya koymuştur.

2.1. MEKKE DÖNEMİ: İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ MÜCADELESİ

İslam öncesi Mekke, tarihsel süreçte ağırlıklı putperest bir yapıya bürünmüştü. Hicaz bölgesinde, Hanifler, Hıristiyan ve Yahudiler dışında ağırlıklı olarak şirk inancı hakim olan geniş bir halk kitlesi yaşıyordu. Bölgede tevhit inancı ve kültürü yerini, pagan kültürüne bırakmıştı. Bu inancın sembolleri ve ritüelleri yaşıyordu. Kâbe ve çevresinde Hübel, Lât, Menât, Uzza⁶⁵ gibi önde gelen ve büyük önem verilen, saygı gösterilen ve aracı kılınan putların yanı sıra çeşitli kabilelere ait üç

⁶² Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 94; Özden, *Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti*, 50-51.

⁶³ el-En'âm 6/108.

⁶⁴ Furat Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örneklilik Meselesi*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2018), 166-192.

⁶⁵ en-Necm 53/19-23; Ebu'l-Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 117-123.



yüz altmış put bulunuyordu.⁶⁶ Bu putlar, kabileler için bir önemli bir ticari kazanç sağlıyordu. Yaratıcı yerine bu putlar, aracı kılınıyor, sığınak arama, yardım dileme, işlerini halletme ritüellerinde ve inancında bunlara tapınılıyordu. Putlara fal oku çekme ve diğer ritüellerinde hediyeler sunulurdu. Putperest halk Kâbe'deki putları, hac ve diğer dönemlerde ziyaret eder, kurbanlar keser, adaklar sunar, elbise, kılıç gibi farklı değerli eşyaların yanı sıra altın, gümüş gibi mücevherler de bırakırdı.⁶⁷ İnancın merkezinde artık bu putlar bulunuyordu. Böyle bir inanç ve kültürün merkezinde yer alan putperest topluma, tek Allah inancını ortaya koyan vahiy gönderilmişti. Hz. Muhammed bu topluma; din, inanç, düşünce, sosyal ve ekonomik açıdan sarsan İslam'ın emirlerini tebliğ etti. Böyle bir toplumsal yapıdan doğal olarak çok büyük tepkiler aldı. Bundan dolayı Mekke'nin dinî, siyasi ve ekonomik gücünü eline bulunduranlar, Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara, baskı ve saldırıların yanı sıra, toplumdan dışlama, ekonomik ve ticari boykotlar uyguladılar. Ancak, Hz. Muhammed'in bu süreçteki tavrı, iletişim yollarını açık tutmak, anlayış, hoşgörü ve sabır odaklı davranmak olmuştur. Onun, Mekkeli ileri gelenleri ve halkı ile iletişimi; kararlı, mert, bilgi temelli ve anlayış odaklı olmuştur. "(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."⁶⁸ Müslümanların, henüz güçlü bir siyasi ve dini otorite olmadığı bu dönemde, Hz. Muhammed'in bu dönemdeki mesajı, insanların inançlarını serbestçe seçebilme hakkı üzerine kurulu olmuştur. Mekke'deki baskılar, Hz. Muhammed'in İslam'ın inanç özgürlüğünü savunma gerekçesini ve amacını daha da pekiştirmiştir.

2.2. MEDİNE SÖZLEŞMESİ: FARKLI DİN, DÜŞÜNCE VE TOPLULUKLARIN BİR ARADA YAŞAMASININ YASAL TEMİNATI

Hz. Muhammed Medine'ye Hicret ettikten sonra farklı din ve topluluklarla bir arada yaşamaya başladı. Toplumsal barışı temin etmek, hak ve özgürlükleri korumak için görüşmeler yaptı. Bu farklı yapılar ile yapılan görüşmeler sonunda hukuki bir metin hazırlandı. Hz. Muhammed Milâdi 622 yılında Medine ve çevresinde yaşayan Müslüman, Yahudi, Putperest ve diğer toplulukların düşünce ve inançlarını, hak ve hukuklarını teminat altına almak için ilk anayasa örneği olarak kabul edilen Medine Sözleşmesini imzalamıştır. Medine Sözleşmesi farklı din ve kültürlerin bir arada yaşaması, hakların ve özgürlüklerin korunması, toplumsal barışın ve güvenin garanti altına alınması açısından önemlidir. Medine sözleşmesinin aşağıdaki maddeleri birlikte yaşama kültürü, din ve inanç özgürlüğünün korunması açısından önemlidir.

1. Medine Site Devleti'nin uygulamalarına inanıp, kabul eden Yesrib'li inanırları, (Yahudi ve diğer dini kimlikler) yani vatandaşları ile Kureys'li Müslümanların bir arada barış içinde yaşayabilmeleri için, Elçi Muhammed tarafından bu anayasa düzenlendi.
16. Yahudilerden bize tabi olanlara yardım edilip iyi davranılacaktır. Onlar hiçbir haksızlığa uğramayacak, düşmanlarına yardım edilmeyecektir.
25. Beni Avf Yahudileri müminlerle birlikte tek bir ümmettirler. Onlar kendi dinlerine, Müslümanlar da kendi dinlerine göre özgürce yaşayacaklardır.

⁶⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1/40-41; el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 117-123; Buhârî, "Meğâzi", 50 (No. 4287), "Tefsir", (No. 4720); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, el-Câmi'u's-sahîh (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), "Tefsir", 18 (No. 3138).

⁶⁷ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, çev. Beyza Bilgin, (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 30-35; Abdülmelik İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyyetü, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 40; Ebu'l-Velid el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 117-123; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/40-41.

⁶⁸ en-Nahl 16/125.





37. Taraflardan hiçbiri diğerine karşı bir suç işleyemez. Haksızlığa uğrayana da ayrıca yardım edilecektir.⁶⁹

Medine sözleşmesi, Müslümanlar ile Medine'de yerleşik bulunan kabileler ile Yahudiler ve diğer dini yapıların birlikte yaşama, birbirlerinin inançlarına saygı gösterme ve bir tehdit durumunda şehirlerini savunma konusunda bir anayasal sözleşmedir.

2.3. FARKLI DİNİ TOPLULUKLARIN CAN, MAL VE İBADET MEKANLARINA DOKUNULMAMASI EMRİ

Hz. Peygamber, Müslüman toplumla yakın bir coğrafyada birlikte yaşayan farklı dinî gruplarla yaptığı anlaşmalarda ibadet mekanlarının, canlarının ve mallarının güvende olduğunu kayıt altına almıştır. Arap yarımadasında yaşayan Necran Hıristiyanlarına yazdığı sözleşmede bu konudaki İslam'ın bakış açısını ortaya koymuştur. Hz. Peygamber Hıristiyan Necran halkı ile yaptığı anlaşmada can, mal, inanç ve mabet garantisi vermiştir. *"Necran halkı ile onun kolları, Allah'a yakın olma, Peygamber Muhammed'in malları canları, toprakları, dinleri, hazır olan ve olmayanları, aşiretleri, kiliseleri ve ellerinde bulunan az çok ne varsa malları, Allah'ın elçisi Peygamber Muhammed'in zimmetinde ve taahhüdü altındadır. Hiçbir metropolit görevinden, hiçbir rahip rahipliğinden, hiçbir kâhin kahinliğinden engellenemez"*⁷⁰

Hz. Muhammed döneminde Yemen, Bahreyn ve Umman'da da Yahudiler yaşıyordu. Hz. Muhammed bu bölgede bulunan ve dinlerini terk etmeyen Yahudiler için gönderdiği cevabi yazıda onlar için mükemmel bir hoşgörü vaat etmiştir.⁷¹

Tebük seferi sonrası Arabistan'ın kuzeyinde bulunan Maknâ Yahudi köyü, Bizans saldırıları ve baskılarından korunmak için Müslümanların himayesini kabul etmiş. Bunlarla yapılan sözleşmede mabetlerine rahatça girebilmeleri ve ticaretlerini özgürce yapabilmeleri hakkı tanınmıştır.⁷²

Hz. Muhammed Necrân Hıristiyanlarına gönderdiği mektupta; *"Piskoposlarına ve papazlarına, onların yolundan gidenlere ve onların keşişlerine, elleri altında buluna her şey, kiliseleri ve manastırları kendilerine aittir. Allah ve Rasülünün zimmeti onların üzerindedir. Hiçbir piskopos manastırından ve hiçbir papaz kilisesinden başka bir yere gönderilmeyecektir. Onların hak ve hukukları, örf ve adetleri bir değişikliğe tâbi tutulmayacaktır. Kendilerine zulmedilmeyecektir."* şeklinde haklar tanınmış ve bu haklar teminat altına alınmıştır. Necranlılara mükemmel bir din ve vicdan özgürlüğü tanınmış, faizi terk etmeleri sağlanmıştır.⁷³

Necran'lı Hıristiyanlara yazdığı mektup üzerine, on dördü ileri gelenlerinden ve idarecilerinden olmak üzere altmış kişilik bir heyet Medine'ye gelmiştir. Bunlar arasında 'Akibleri Ahdu'l-Mesih, Uskufları Ebu Harise b. Alkame, Seyyidleri el-Eyhem bulunmuştur. Heyet adına bu üç kişi Hz. Muhammed ile görüşmüş ve konuşmuştur.⁷⁴ Necranlı Hıristiyanlar öğleden sonra geç bir vakitte Medine'ye gelerek Mescid'e girip Hz. Muhammed ile görüştüler. Hz. Peygamber ve ashâbı henüz ikinci namazını kılmıştı. Necranlı heyet daha sonra ibadetlerini yerine getirmek istediler. Hz. Muhammed (as) dışarı çıkıp mescidi onlara bıraktı. Hristiyanlar, doğuya dönerek ibadet etmeye hazırlandılar. Bu sırada ibadetlerinin farklı olmasından kaynaklı tartışma yaşandı bu tartışmaya

⁶⁹ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü*, 257-260, 271-276; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 177-182.

⁷⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 520.

⁷¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 510.

⁷² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 500-505.

⁷³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 520.

⁷⁴ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü*, 257-260, 271-276; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 516.



Yahudilerde katıldı. Hz. Peygamber, onların özgür bırakılmalarını ve ibadetlerini yerine getirmelerine müsaade edilmesini emretmiştir.⁷⁵

2.4. DİN DEĞİŞTİRME ÖZGÜRLÜĞÜ

Kur'an-ı Kerim dini tercih, düşünce ve inanç özgürlüğü ile ilgili önemli ilkeler sunmuştur. İslam'ın elçisi Hz. Muhammed 23 yıllık peygamberlik döneminde bu ilkeler ışığında uygulamalarda bulunmuştur. Dînî tercih konusunda kimseye baskı ve zulüm yapmadığı gibi, dini uygulamalar konusunda da zorlayıcı olmamıştır. Kur'an, İslâm'dan dönen kişiye hiçbir dünyevi ceza öngörmemiştir. Sadece, âhirete ait cezayı konu etmiştir. Kur'an, eşisine rahmet ve hoşgörü ile muamelede bulunmasını emretmiş ve baskı yapmaması hususunda uyarmıştır. Buna rağmen Kur'an'a hem de Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olarak, "Kim dininden dönerse öldürünüz",⁷⁶ "Namazı terk eden kafir olur",⁷⁷ gibi rivayetler, O'na isnad edilebilmiş ve sonradan gelen birçok fakih bu rivayetlere dayanarak hükümler üretmişlerdir. Mürted'e verilen ölüm cezasının dayanaklarından biri sayılan, "Müslümanın kanını dökmek ancak şu üç durumda helal olur: Evlendikten sonra zina etmesi, bir kimseyi öldürmesi ve dinini terk edip cemaatten ayrılması",⁷⁸ mealindeki rivayet ise bazı uygulamalara dayandırılarak bu konuda hüküm verilmiştir. Şayet bu söz Hz. Peygamber'e aitse o, kendi sağlığında irtidat edenlere niçin bu cezayı uygulamamıştır? "İrtidat eden bir kadının öldürülmesini emrettiği",⁷⁹ şeklinde Hz. Peygamber'e isnad edilen ve hadisçilerin zayıf kabul ettiği bazı rivayetler ise hem Kur'an'a hem de onun uygulamalarına ters düşmektedir.⁸⁰

2.5. FARKLI DİN VE DÜŞÜNCEYE SAHİP OLMA CİHADIN SEBEBİ DEĞİLDİR

Kur'an'ı Kerim'in doğrudan ve hiçbir nedene bağlı olmadan haksız saldırıyı, cana kıymayı ve şiddeti meşru görmemiştir. Kur'an, doğrudan herhangi bir neden olmadan farklı bir din ve inanca sahip topluluklara karşı savaşı, şiddeti ve zulmü meşru görmemiştir. Bu konuda herhangi bir emir yoktur. Bu durum, insan hak ve hukukuna inanç ve düşünce özgürlüğüne aykırıdır. Kur'an düşmanın tavrına karşı, konum almayı ve hukuka uygun bir şekilde karşı koymayı emretmiştir. İnsanları baskıdan korumak, adaleti, din ve ibadet hürriyetini gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Hz. Peygamber, 23 yıllık elçilik görevinde barış, güven ve huzur içinde bir toplumun oluşmasına çalışmıştır. Savaşlarda kadın, yaşlı ve çocukların masumiyetine dikkat çekmiştir. Döneminde gelişen savaşlarda esir alınanlara insani şekilde muamele edilmiştir. Hz. Peygamber'in katıldığı gazvelerin çoğunda savaş yapılmamış ve yaklaşık olarak düşmanlardan toplam 216 kişi ölmüştür. Hz. Muhammed'in döneminde yapılan savaşlar intikam, öldürme ve din değiştirmeye zorlamak için yapılmamıştır. Bu yapılan savaşlar, çok az insan kaybının yaşandığı ender savaşlardandır. O, vahyin mesajını baskı, zulüm ve silahla yaymak amacıyla olmamıştır. Çünkü o, insanları vahyin öğretisi ile doğru yola en güzel bir şekilde ve hikmetle çağırmıştır.⁸¹

⁷⁵ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü*, 257-260, 271-276; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 516.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Cemaatün mine'l-ulema, (Kahire: Matbaatü'l-Emiriyye, 1286), "Cihad", 146 (No. 3017); Ebû Dâvûd Süleyman es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Muhyeddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, tsz. *Hudûd*, 1 (4351); Ebu İsa Muhammed b. İsa et Tirmizî, *Sünenü't-tirmizî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975), *Hudûd*, 25 (1458), İsmail Hakkı Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 276-279.

⁷⁷ Tirmizî, *Sünenü't-tirmizî*, İman, 9 (2618); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Muhammed Mustafa el-Hin, (Beyrut: Daru'r-Risaletü'l-İlmiyye, 2018), *Kitâbü's-Selât*, 8 (463).

⁷⁸ Buhârî, *Diyyât*, 6, Müslim, *Kasâme*, 1676, Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 1, Tirmizî, *Diyyât*, 10; Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 18/3, 276-279.

⁷⁹ Darekutnî, *Sünen*, 3/118-119; Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 18/3, 2005, 276-279.

⁸⁰ Ünal, "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", 18/3, 2005, 276-279.

⁸¹ en-Nahl 16/125.



2.6. BARIŞ VE GÜVENE DAYALI TOPLUMU İNŞA ETME

Hz. Muhammed, barış ve güvene dayalı bir toplum gerçekleştirme çabası içinde olmuştur. O, Medine Sözleşmesi ile bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Medine 'de ve Hicaz bölgesinde güvenli bir toplumsal yapı oluşturmalarının tüm araçlarını kullanmıştır. Bölgede yaşayan toplumların barış ve güven içinde olması için elçiler göndermiş, mektuplar yazmış ve görüşmeler gerçekleştirmiştir. Barış için antlaşmalar yaparak güvenli toplum yapısını teminat altına alma çabası içinde olmuştur. Hudeybiye Barış Antlaşması da bu çabalardan biridir.⁸² Bölgede dîni ve kabilevi farklılıkların da bu antlaşma ile barış içinde yaşamasını amaçlamıştır. Müslümanlar, İslâm inancının kutsal mekânını ziyaret hakkını barışçıl temelde yerine getirmeye çalışmıştır. Mekke yönetimine, inançları gereği Kabe'yi ziyaret etme haklarını; hukuki zeminde, anlaşarak barış temelinde teklif etmişlerdir. Hz. Muhammed, "Bizimle Kâbe arasından çekilmeniz ve orayı tavaf etmemiz üzere sizinle antlaşırız", teklifinde bulunmuştur.⁸³ Antlaşma, Müslümanlar ile Mekkeli kabileler arasında 10 yıl boyunca barışın sağlanmasını öngören bir anlaşmadır. Bu dönemde Müslümanlar, Kureyşliler ile savaşı değil, barışı esas almıştır.⁸⁴ Güven ve barışa dayalı inanç ve düşünce özgürlüğüne dayalı bir yol tercih etmişlerdir. Müslümanlar karşılıklı saygı çerçevesinde bir barış anlaşması yaparak inançlarını özgürce yaşamaya devam etmişlerdir. Hudeybiye Barış Antlaşması, bölgesel barışın gerçekleştirilmesi, farklı din ve kültürlerin bir arada karşılıklı güven içinde yaşanması açısından önemlidir.

2.7. MEKKE'NİN FETHİ VE GENEL AF

Hz. Muhammed'in Mekke'yi fethettikten sonra müşrik topluma karşı tavrı da düşünce ve inanç özgürlüğü temelinde olmuştur ve bu açıdan önemlidir. Mekke'nin fethedildiği gün Hz. Muhammed, tarafından öldürülmesi istenen kişiler, irtidat ile ilişkisi olmayıp Hz. Muhammed ve Müslümanlara karşı her türlü, işkence, hakaret, istihza ve kötülükte bulunan, siyasi ve hukuki suçları işleyen kişilerdir.⁸⁵ Kabe'de toplanan esir hükmünde olan Mekkelilerin, fethi sonrasındaki tutumu çok önemlidir. Mekke'nin fethi ile artık Mekke halkının kılıçtan geçirilmesini emretmesine, tüm ve mal ve servetlerini savaş ganimeti haline getirmesine ya ada düşmanlarını köle veya cariyeye yapmasına hiçbir engel yoktu. Ama o, hiçbirini yapmadı, vahyin rahmet elçisi olarak davrandı. Genel af çıkardı ve özgürlük tanıdı.⁸⁶ Bu tavır onun insana bakışı ve inanç özgürlüğü açısından dikkate değerdir. Kabe'ye girip tavaf edip avlusunda namaz kıldıktan sonra Kabe'nin kapısından düşmanlarına ve eski hemşerilerine dönerek, şimdi benden ne bekliyorsunuz? diye sordu. Onlar utanç içinde; "Sen soyu yüce bir babanın oğlu ve soylu bir kimsesin!" karşılığını verdiler. Bunun üzerine Allah elçisi o çok önemli sözler ağzından döküldü. "Bugün sizden hiçbiriniz, aşağılanmayacaksınız; Haydi gidin, hepiniz serbestsiniz!"⁸⁷ Mekke fethedildiğinde, Hz. Muhammed, geçmişte kendisine ve Müslümanlara karşı çıkan, onları sürgün eden ve baskı uygulayan Mekke halkına karşı geniş bir af ilan etmiştir. Kabe'ye girip tavaf edip avlusunda namaz kıldıktan sonra Kabe'nin kapısından düşmanlarına ve eski hemşerilerine dönerek, şimdi benden ne bekliyorsunuz? diye sordu. Onlar utanç içinde; "sen soyu yüce bir babanın oğlu ve soylu bir kimsesin!" karşılığını verdiler. Bunun üzerine Allah elçisi o çok önemli sözler ağzından döküldü. "Bugün sizden hiçbiriniz, aşağılanmayacaksınız; Haydi gidin, hepiniz

⁸² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü*, 499-505; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 211-220.

⁸³ İbn Şihab ez-Zühri, *el-Meğâzî*, çev. Mehmet Nur Akdoğan, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 44.

⁸⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü*, 499-505; ez-Zühri, *el-Meğâzî*, 39-50; Ebû Hatim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*, ter. Harun Bekiroğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 213-218; İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Meğâzî*, çev. Ramazan Onal, Ahmet Şen, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 126-145; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 211-220.

⁸⁵ Özden, *Kur'an'a Göre inanma Hürriyeti*, 49.

⁸⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü*, 499; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 226.

⁸⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü*, 499; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 227.



serbestsiniz!"⁸⁸ İntikam, esaret ve zorbalık zorbalık yolunu seçmeyen Hz. Muhammed'in, hoşgörü ve barışa dayalı bu yaklaşımı düşünce inanç özgürlüğü açısından önemlidir. Fetih sonrası, Mekke'de yaşayanlara din değiştirme zorunluluğu getirilmemiş, sadece Kâbe'nin müşriklerin ibadetlerine kapatılması gibi sembolik adımlar atılmıştır.

SONUÇ

İnsan, yaratılış özelliği ve nitelikleri ile yeryüzünün temsilcisidir. Yaşamı anlamlı ve sorumlu kılınmış, değerler atfedilmiştir. İnsanı sorumlu ve anlamlı kılan, onun yaratılıştan itibaren bazı haklar taşıması ve özgür kılınmasından dolayıdır. Yüce Allah, tarihsel süreçte insana sorumluluğunu hatırlatan vahiy ve elçilerde göndermiştir. yaratılıştan itibaren bazı haklar taşımasından dolayıdır. İnsanın varlıksal özelliği ve taşıdığı yükümlülük, kendisini farklı ve özel kılmıştır. Yüce Allah, insana yardımcı olacak hidâyet yolunun rehberliğini yapmıştır. İnsanın varlık olarak, taşıdığı özel sorumluluklardan biri de din, düşünce ve inanç boyutudur. İnsan, düşünce ve inancını belirlemede özgür kılınmıştır. Bu onun sorumluluğu gereğidir ve onun varlıksal yönüne değer ve anlam katmıştır.

Tarihsel süreçte, insanlık tarihinin en temel sorunlarından biri, düşünce ve inanç özgürlüğü olmuştur. Düşünce ve inanç özgürlüğü insanlık tarihinde yaşanan savaşların, zulümlerin ve haksızlıkların nedenlerinden biridir. İnsanın yaşadığı bu temel soruna, geçmişten günümüze çözümler üretmeye çalışılmıştır. Dinler, hukuk sistemleri, devletler ve örgütsel yapılar, bir olgu olarak her dönemde yaşanan bu soruna çözüm önerileri sunmuştur. Bu sorun ne acıdır ki 20. yüzyılda daha büyük acılar, sorunlar ve büyük kayıplar vermiştir. Bu nedenle yaşanan bu soruna karşı BM ve Avrupa İnsan Hakları Örgütü çalışmalar yapmış, kararlar almıştır. Bu örgütler, devletleri bağlayıcı kararlar ve yasal zorunluluklar getirmiştir.

İslam, vahyin gelişi ile insanı hedef almış ve insanın onuruna, değerler atfetmiştir. Vahyin üzerinde durduğu en temel sorunlardan biri insan hakları olmuştur. Vahiy ve elçisi, insanın özgür iradesine değer vermiş, temel hak ve hukuk zemininde tavsiyelerde bulunmuştur. İnanç ve düşünce özgürlüğünün önemine vurgu yapmıştır. Allah, vahiy ile elçisine bu konuda önemli tavsiyelerde ve uyarılarda bulunmuştur. Vahyin ve İslam'ın modeli, Hz. Muhammedbu nedenle, temel haklar ve adâlet temelinde düşünce ve inanç özgürlüğüne önem vermiş, uygulamaları ile model oluşturmuştur.

Kur'an, insana hidâyet yolunu göstermiş, vahiy ve elçiler ile desteklemiş fakat istediği dini ve düşünce sistemini seçmede özgür bırakmıştır. İnsanın, kişilik haklarını korumuş, hak ve özgürlüklerini sunmuştur. Kur'an, hiç kimseye inanç ve düşüncesinden dolayı baskı yapılmamasını emretmiştir. Elçisi Hz. Muhammed'e de inanç ve düşünce özgürlüğünde insanlara baskı yapmaması yönünde uyarılarda bulunmuştur. İslam vahyi, hiçbir inanç ve düşüncenin kutsalına ve değerine saygısızlık ve hakaret edilmesini kabul etmemiştir. Dinlerin, kutsal mekanlarını saygın kabul etmiş ve dokunulmasını yasaklamıştır. İnsana din seçmede olduğu gibi dinden dönmede de özgürlük tanımıştır. Dinden dönmede insana âhirette sorumluluk yüklemiştir. Din değiştirme özgürlüğü, farklı din ve düşünceye sahip olma, cihadın sebebi kılmamıştır. Birey ve toplumun barış ve güven içinde yaşaması ilkesini esas almıştır ve bunu garanti altına almıştır. İslam'da din ve düşünce özgürlüğü, olağana şartlarda ancak adâlet ve hukuk temelinde askıya alınabilir.

⁸⁸İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyyeti*, 499; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 227.





KAYNAKÇA

- Akdemir, Furat. *Vahyin Allah Tasavvuru*. Araştırma Yayınları, Ankara: 2019.
- Akdemir, Furat. *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örneklî Meselesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.
- Akdemir, Furat. "İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2; (2016), 37-65.
- Altuntaş, Halil. *İslam'da Din Hürriyetinin Temelleri*. Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 2012.
- Ashford, Nigel. *Özgür Toplumun İlkeleri*, çev. Can Madenci, Ankara: Liberte Yayınları, 2012.
- Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Madde 9, s. 11. https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_tur. Erişim Tarihi: 17.10.2024.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslamda Düşünce Özgürlüğü*. Ankara: 1995.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da İnsanlık Onuru*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Cemaatün mine'l-ulema, Kahire: Matbaatü'l-Emiriyye, 1286.
- Ebû Dâvûd, Süleyman es-Sicistani. *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Muhyeddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, tsz.
- Ermemiş, Faruk. "Kur'an-ı Kerim'in Düşünce ve İnanç Özgürlüğüne Yönelik Emirleri ve Hz. Muhammed'in Uygulamaları", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2018), 20-35.
- el-Ezrakî, Ebu'l-Velîd. *Ahbâru Mekke*. çev. Yunus Vehbi Yavuz, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, tsz.
- İbn Ebî Şeybe. *Kitâbu'l-Meğâzî*. çev. Ramazan Onal, Ahmet Şen, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *Üsdü'l-Gabe fi Marifeti's-Sahabe*. Kahire: 1970.
- İbn Hacer, Şihabüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*. Kahire: 2008.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed. *es-Siretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. terc. Harun Bekiroğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Hişâm, Abdulmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyyetü*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- İbnü'l-Kelbî. *Kitâbü'l-Esnâm*. çev. Beyza Bilgin, Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Karagöz, İsmail. *Din ve Vicdan Özgürlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Küçükosman, Hasan. "Hz. Peygamber'e İsnad Edilen Müstehcen İçerikli Bir Rivayetin Tahlil ve Tenkidi", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (20 Aralık 2022), 665-681.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Muhammed Mustafa el-Hin, Beyrut, Daru'r-Risaletü'l-İlmiyye, 2018.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1982.
- Özden, Mustafa. *Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Scmidtz, David. *Adâletin Unsurları*. çev. Hayrettin Özler, Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

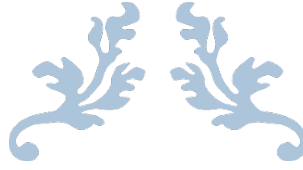


et Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-tirmizi*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975.

Ünal, İsmail Hakkı. "İslam'da Din Özgürlüğü ve İlk Uygulamalar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 18/3, (2005), 275-293.

Ünal, İsmail Hakkı. "Sünnet ve Şiddet". *Şiddet Karşısında İslam*, ed. Bünyamin Erul, Ankara: DİB, 2015, 92-107.

ez-Zühri, İbn Şihab. *el-Meğâzî*. çev. Mehmet Nur Akdoğan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.



KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

KUR'AN VE ANLAM

Mürsel Ethem, Yusuf Topyay, Mehmet Akın, Grafiker Yayınları, 2018. (174 sayfa)

TAİLAKBEK AKYLBEK UULU

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ
Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





İslam dininin doğru anlaşılması, onun en temel kaynağı Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm'i sahih bilgiler ışığında doğru usullerle incelemek ve anlamaya gayret etmek gerekir. Bu bağlamda Kur'an ve Anlam isimli kitabın yazarları da öncelikle Kur'an'a yönelmemiz, onu doğru bir şekilde anlamamız ve prensiplerini hayatımıza hâkim kılmamız gerektiğini vurgulamakta; ayrıca söz konusu sahih anlayış için yapılması gerekenleri ele almaktadırlar.

Bu eserin yazarları, günümüzde de Kur'an'ı Hz. Peygamber ve ashabı gibi anlamaya çalışmanın, anladıklarımızla amel etmenin ve başkalarını da bu yola davet etmenin gerektiğini belirtmişlerdir. Bu eserde, Kur'an ayetlerini ve emir ile yasaklarını doğru bir şekilde anlamak, çalışmanın ana hedefleri olarak belirlenmiştir.

Bu kitap, tefsir alanında, tefsir usulünden hareketle Kur'an ayetlerinin doğru anlaşılması için gereken unsurları ortaya koymaktadır.

Bu eserde, bir önsöz ve yedi başlık altında birbirini tamamlayan yedi farklı konu üzerinde durulmuştur. Yazarlar ilk başta "Kur'an'ın Anlaşılmasında Art-Süremlî Semantik Çalışmaların Rolü", ikinci olarak "Kur'an'ı Anlamada Ayet ve Sayfa Numaralarının Etkisi" konusunu, üçüncü olarak "Kur'an'ı Anlamada Müşkilat" mevzusunu irdelemişler. Sonra da "anlam bağlamdır" ilkesinden hareketle "Fatiha Suresinin Tahlili"ni yapmışlar. Son olarak ise her biri müstakil başlıklar altında olmak üzere "لَعْلٌ /Lealla" Edatının Kur'an'daki Bazı Kullanımları'nın, "قَالُوا /Kâlû" Üslubunun ve Kur'an'da "Siz" Zamirlerinin Tahlili üzerinde durmuşlardır. Ayrıca, eserdeki görüşlerin hangi akademisyene ait olduğuna dair herhangi bir belirleme yapılmamıştır.

İncelediğimiz eserin ilk bölümü, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Art-Süremlî Semantik Çalışmaların Rolü" başlığı altında incelenmiştir. Bu çalışmada, akademik alanda tefsir ile ilgili çalışmaları bulunan Prof. Dr. Salih Akdemir'in (1950-2014) "Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar" adlı kitabında yer alan fikirlere geniş yer verilmektedir. Son dönemde bu tür bir çalışmanın yapılmış olması Türkiye açısından bu alandaki önemli bir boşluğu doldurduğunu belirtmemize olanak tanımaktadır. Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için Arapça sözlüklerden yararlanmanın gerekliliğine dikkat çekilirken, bazı ilim adamlarının bu sözlüklerin nüzul dönemindeki Arapça ile bazen tam uyumlu olmadığına dair değerlendirmelerine de yer verilmektedir.

Kitapta bu konuyla alakalı Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşmak için Emin el-hûlî (1895-1966), Düccane Cündioğlu (1962-) ve Salih Akdemir'in görüşleri üzerinde yoğunlaşıldığını görmek mümkündür. Ayrıca eserde, el-Hulî'nin sözlükler hakkındaki değerlendirmelerine ve önerilerine de yer verilmiştir. Bu fikir adamlarına göre; Kur'an'ın nüzul dönemindeki anlamına ulaşmak için istifade edebileceğimiz kaynakların en önemlisi Arapça sözlüklerdir. Nitekim sahip olduğumuz mevcut Arapça sözlükler Hz. Muhammed dönemindeki konuşulan Arapçayı yansıtmakta her zaman başarılı ve yeterli olmamıştır. Dilin dinamik ve değişken bir niteliğe sahip olabileceğini göz ardı eden sözlük yazarlarının, sözcüklerin anlamını verirken çoğu zaman kelimenin hangi zamanda hangi anlama geldiğine yönelik kronolojiyi, yani tarihsel değişimi dikkate almadıklarını görmek mümkündür. Sözlüklerdeki bu duruma dikkat çekenlerin başında Mısırlı müfessir Emîn el-Hûlî gelmektedir. el-Hûlî elimizdeki sözlüklerin bize nüzul dönemindeki Arapçadan oldukça uzak olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, el-Hulî'nin sözlükler hakkındaki değerlendirmelerine ve önerilerine de eserde yer verilmiştir. Onun önerisine göre, her müfessirin bireysel olarak oturup kelimelerin anlamları üzerinde çalışması ve bu çalışmayı, kelimelerin nüzul dönemindeki anlamlarını tam olarak kavrayana kadar sürdürmesi gerekmektedir. Benzer şekilde Düccane





Cündioğlu da mevcut Arapça sözlüklerde tarihsel değişikliklerin dikkate alınmadığını, aksine sözcüklerin anlamının gelişigüzel bir sıralamayla verildiğini ifade etmiştir. Ona göre bu boşluğu doldurabilecek tozlu raflarda tahkik bekleyen erken döneme ait eserler mevcuttur. Bu üç ilim adamı da Kur'an'ın doğru anlaşılmasından bahsederken, kelimelerin tarihi seyir içerisinde uğradığı değişikliğe dikkat çekmiştir. Salih Akdemir Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşabilmek için art-süremlı semantik ve eş-süremlı semantik araştırmaların yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik birçok çalışmaları bulunan Emîn el-Hûlî, Salih Akdemir ve Dücane Cündioğlu, mevcut sözlüklerin Hz. Peygamber dönemindeki Arapçayı yansıtmaktan uzak olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Bu ilim adamları nüzul dönemindeki Arapçayı doğru bir şekilde sunacak olan, kronolojiyi dikkate alan bir sözlük oluşturulmasına ve zaman içinde muhtemelen unutulmuş kelimeleri tespit edecek çalışmaların yapılmasına yönelik tekliflerini sunmuşlardır.

Salih Akdemir, farklı çalışmalarında Kur'an'da geçen kelimelerin kök anlamını tespit etmede titiz davranan bir araştırmacı olarak karşımıza çıkmaktadır. Akdemir, el-Hûlî'nin görüşüne katılmakla birlikte, onun önerisinin bireysel olduğunu ve bağlayıcı olamayacağını belirtmektedir. Nitekim onun içine doğacak olan anlam onunla irtibattır ve ilmi değildir. Cündioğlu'nun yukarıda geçen önerisinin ise günümüze ışık tutmadığını, çünkü bu çalışmaların kıymetli olmasıyla beraber mevcut sorunu çözmeye yeterli olamayacağını ifade etmektedir. Akdemir, bu sorunu çözecek yöntemin Sami dilleri ve Art-Süremlı semantik araştırmalar olduğunu belirtmektedir. Kur'an'ı anlamada Sami dillerinden faydalanmanın öneminin, özellikle Sami dilleri söz konusu olduğuanda art süremlı semantik araştırmaların en başta geldiğini ve böylece bir Kur'an sözlüğünün oluşturulmasının mümkün olacağını ısrarla vurgulamaktadır.

Sami dillerinin Kur'an kelimelerinin muhtemel kaybolan anlamlarını tespit etmede yardımcı olduğu savunulurken Mürsel Ethem'in dile getirdiği gibi şu hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir:

- Birincisi, Kur'an'da geçen kök manalarının tespitinde Sami dillerine başvurmak nihai manayı değil, sadece muhtemel unutulmuş manalardan birisini elde etmemizi sağlamaktadır.
- İkincisi, Eğer Sami diller aracığıyla tespit edilen mana, Arapça kaynaklarda hiç yer almıyorsa, kanaatimizce tespit edilen bu manada - bağlama uygun olsa dahi - iddialı olmamak gerekir. Ayrıca tespit edilen mananın en doğru olduğunu söylemek de büyük bir sorumluluk getirmektedir.
- Üçüncüsü, Yine belirtmekte yarar vardır ki Kur'an'da geçen kelimelerin kök anlamını tespit etmede Sami dillerden istifade etmenin önceki Kutsal Kitapların muharref olmalarıyla bir alakası bulunmamaktadır. Nitekim konuşulan ve tartışılan şey dini bir bakış değil, dil olgusudur.

İkinci bölüm, "Kur'an'ı Anlamada Ayet ve Sayfa Numaralarının Etkisi" başlığı altında ele alınmıştır. Kur'an-ı Kerim ayetlerinin bugünkü şekliyle numaralandırılması sonradan yapılmış bir faaliyettir. Kur'an'daki her ayet sonu, gramatik anlamda anlamlı bir cümleye tekabül etme şartını taşımamaktadır. Özellikle kısa ayetler söz konusu olduğuanda, birkaç ayet anlamlı bir cümleyi ifade edebilmektedir. Aynı şekilde bir ayet birkaç anlamlı cümleye de gelebilmektedir. Burada örnek olarak "Deyn Ayeti"ni vermemiz mümkündür. Bu durum hem Mushaftaki ayetler hem de diğer dillere tercüme edilen mealler için geçerlidir. Numaralandırılan kısa ayetler söz konusu olduğuanda, meallerde ciddi anlam bozuklukları ortaya çıkabilmektedir. Mushaftaki sayfa numaraları da anlam bütünlüğüne göre belirlenmemiştir. Bazen bir sayfanın sonundaki mananın tamamlanması bir sonraki sayfaya bağlı kalabilmekte ve mana ancak bu bütünlük dikkate





alındığında tam olmaktadır. Buna dikkat etmeyen bazı meal yazarlarının hataya düştüğü örneklerle gösterilmiştir. Bu bölümde, kısa ayetlerin ve bir sayfadan başka bir sayfaya geçişlerde mananın Kur'an çevirilerine aktarılması konusunda yaşanan sıkıntılar ele alınmış ve irdelenmiştir.

Kitabın üçüncü konusu olan "Kur'an'ı Anlamada Müşkilat", tefsir literatüründe Müşkilü'l-Kur'an olarak ifade edilen alanı kapsamaktadır. Kur'an'ı iyi anlamak ve hayatımıza tatbik edebilmemiz için belirli kuralların göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için ilahi mesajın ilk muhataplarının yaşam şekilleri ve sosyo-ekonomik düzeyleri değerlendirilmelidir. Ayetleri anlamaya çalışma ameliyesi Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde yapılması gerekmektedir.

Dördüncü bölümde Fatiha suresinin tahlili yapılmıştır. Bu bölümde Fatiha suresinin son iki ayeti "gamer" ve "bağlamındaki anlamı" yönüyle incelenmiştir. Bu iki ayet her ne kadar müstakil birer ayet olsalar da hem mana hem de dilbilgisi açısından birbirini tamamlamaktadır.

Yazarlar, Fatiha süresindeki konu bütünlüğünü koruyabilmek için iç bağlamın dikkate alınması gerektiğini önermektedir. Her ne kadar müfessirler gamer açısından doğru anlam verseler de yorum kısmında farklı yaklaşımlar sergilemişler; meal yazarlarının da müfessirlerin bu tutumlarından etkilenmiş olma ihtimalini göz önüne aldığımızda benzer yaklaşım sergilediklerini görmek mümkündür. Dolayısıyla incelediğimiz kitabın yazarlarına göre; "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ - gayri'l-mağdubi aleyhim" ve "وَلَا الضَّالِّينَ" - vele'd-dâllîn" ifadeleriyle kimlerin kastedildiği hakkında tefsirlerdeki birçok açıklamaları genel olarak incelemişlerdir. "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" ifadesi ile kastedilenlerin Yahudiler; "وَلَا الضَّالِّينَ" ifadesi ile kastedilenlerin ise Hristiyanlar olduğunu söylenmektedir. Başka görüşlere göre ise "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ" - gayri'l-mağdubi aleyhim" ve "وَلَا الضَّالِّينَ" - vele'd-dâllîn" ifadeleri Müslümanların birer hali sıfatı ya da Müslümanlardan bedel olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamı açıkça dile getiren bazı müfessirler de olmuştur.

Beşinci bölüm, "لَعَلَّ /Lealle" Edatının Tahlili olup kendi içinde dört başlık daha içermektedir. Bu çalışmada "lealle" edatı bağlamında yaygın olan hataların tespit edilip giderilmesi hedeflenmiştir. Yazar bu çalışmada "lealla" edatını Arap dili gamer açısından ele almıştır. Gramercilerin araştırmalarında "lealle" edatının genel olarak üç esas farklı anlamına ve kullanımına dikkat çekmişlerdir:

- Beklenti
- Sebebiyet
- İstifham

"Lealla" edatı Kur'an'ı Kerim'de ümit ve beklenti kullanımı dışında genelde sebep ifade etmek için kullanılmıştır. Bu konuyu ele alan araştırmacılar, tedavülde bulunan çevirilerde sebep ifade etmek için kullanılan "lealla" edatının "umulur ki, belki" gibi anlamında yanlış çevrildiğini dile getirmektedirler. Konuyu izah etmek için birkaç örnek sunmuşlar ve Türkçe, Rusça ve İngilizce çevirileri üzerinde durmuşlardır.

Kitabın altıncı bölümde "قَالُوا /Kâlû" üslubunun tahlili yapılmıştır. Bu çalışmada yazarlar "قَالُوا /Kâlû" üslubunun Kur'an'daki kullanımına dikkat çekmişler ve söz konusu olan üslubun tefsir ve





meallerdeki yansımaları üzerinde mülahazalarda bulunmuşlardır. Sonuç olarak, bazı meal yazarlarının bu leff-ü neşr dediğimiz söz sanat özelliğini göz ardı etmeleri nedeniyle bazı ayetleri yanlış tercüme ettikleri tespit edilmiştir.

Kitabın son bölümünde; Kur'an'da "Siz" zamirlerinin tahlili konusu ele alınmıştır. Kur'an'ın indiği dönemdeki Arapçanın özelliği olarak, kişiler arasında geçen diyaloglarda "biz" yerine "siz" zamiri kullanılmıştır. Bu bölümde Kur'an'ın dil özelliğinin, yani "biz"li zamirlerin "siz"li olarak aktarılmasının üzerinde durmuşlardır. Bu dil özelliği konusunda sadece birkaç meal yazarının üzerinde durduğu belirtilerek geriye kalanların bunu göz ardı dile getirilmiştir. Burada belirtmek gerekir ki günümüzde bu dil özelliği artık Arapçada kullanılmamaktadır. Sonuç kısmında yazarlar bu dil özelliğinin çevirilere yansıtıldığı takdirde ayetlerin manasının metinsel bağlama uyumlu olacağını ve daha anlaşılır bir manaya ulaşılacağını ortaya koymuşlardır.

İncelediğimiz eserde Kur'an'ın Arapça nazil olduğu sıkça vurgulanmakla birlikte o Arapçanın yedinci asra ait dil özelliklerini taşıdığı belirtilmiştir. Bu kitapta, konularla ilgili tüm çalışmalar taranarak titiz bir araştırma yürütülmüş, bağlantılı eserler yeri geldiğinde kullanılmıştır. Kitapta yer verilen kaynak isimleri meraklı okuyuculara yol haritası niteliğindedir. Kur'an'ı anlama hususunda akla gelebilecek çoğu soruya cevap niteliğinde hazırlanmış bir eserdir. Ele aldığı konulardan hareketle, inceleme imkanı bulduğumuz bu kitabın Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlayabilecek noktalara işaret ettiğini ifade etmek mümkündür ve çevirmede katkılar sağlamaktadır, diyebiliriz.





KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih. *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Akın, Mehmet. *Nesefî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Atamov, Mursal. "Kur'an-ı Kerim'de 'Lealle' Edatının Kullanılışı ve Anlamları". *Diyanet İlmî Dergi* XLIX/3 (2013), 77-94.
- Ethem, Mürsel. "Bağlam Merkezli Bir Tahlil: Fatiha Suresinin Altıncı ve Yedinci Ayetleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (13 Mart 2015), 73-103. <https://doi.org/10.17859/pauifd.39864>
- Ethem, Mürsel. "Bir Tercüme Tekniği Olarak 'Siz' Zamirinin 'Biz' Şeklinde Tercümesi". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 64 (31 Aralık 2017), 158-168.
- Ethem, Mürsel vd. *Kur'an ve Anlam*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Ethem, Mürsel (ed.). *Kur'an'ı Anlamada Yöntem (Dilsel Ağırlıklı Eleştirel Yaklaşım)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Ethem, Mürsel. *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Çevirileri Üzerine (Tanıtımı ve Analizi)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2. Basım, 2021.
- Ethem, Mürsel. *Sosyal ve Liberal Bilimlerde Yeni Yönelimler-2*. ed. Zafer Gölen - İbrahim Serbestoğlu. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Ethem, Mürsel - Topyay, Yusuf. "“Son Çağrı Kur'an” İsimli Mealin Çeviribilim Açısından Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/59 (15 Aralık 2020), 447-466. <https://doi.org/10.15745/da.779817>
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 1423/2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hıcr, 1422/2001.

