



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT: 3 SAYI: 5 2016 / 2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ASOS Akademia Sosyal Bilimler İndeksi tarafından taranmaktadır.



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2148-7634

SAHİBİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Dekan)

EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN

EDİTÖR YARDIMCILARI

Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER
Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU
Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ

YAYIN KURULU

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN
Prof. Dr. Osman TÜNER
Doç. Dr. Halil ALDEMİR
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA
Yrd. Doç. Dr. Metin CEYLAN
Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER
Yrd. Doç. Dr. Ömer CİDE

DİL EDİTÖRLERİ

Okt. Yakup GÖÇEMEN
Yrd. Doç. Dr. İbrahim EFE

SEKRETARYA

Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN
Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ
Arş. Gör. Semih BEKÇİ

YAYIN TÜRÜ

Yaygın Süreli

GRAFİK TASARIM

TAVOOS

UYGULAMA

TAVOOS

BASKI YERİ

Göktaş Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 33830

BASKI TARİHİ

Mart 2017

YAZIŞMA ADRESİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

DANIŐMA KURULU

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN TÜNER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(BOZOK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŞ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. EMRULLAH FATİŞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HARUN ÖĞMÜŞ	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. SONER DUMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)

SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BULUT	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üni.
Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Halil ALDEMİR	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim YILMAZ	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni.
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Vehbi DERELİ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet DEMİRCİ	Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM	Şırnak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Murat GÖKALP	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. M. Bahaeddin YÜKSEL	Ömer Halisdemir Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Osman YILMAZ	İstanbul Sabahattin Zaim Üni.
Yrd. Doç. Dr. Ramazan GÜREL	Marmara Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Enes ERDİM	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Emine KESKİNER	Marmara Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. İbrahim ŞABAN	İstanbul Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL	Şırnak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Emad Gazi KANAAN	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR	Kastamonu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT	Şırnak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Bahri GÜNDOĞDU	Ordu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

İçindekiler

Bünyamin AÇIKALIN	EDİTÖRDEN	9-11
Hasan PEKER	TANRI'YI İDRAK İMKÂNI BAKIMINDAN PEYGAMBERİ TANIMANIN RASYONEL DEĞERİ The Rational Value Of Recognizing The Prophet In Case Of Possibility Of Comprehension Of God	15-47
Hacı ÇİÇEK	ZEMAHŞERÎ'NİN "ATVÂKU'Z-ZEHEB", "el-KELÎMU'N-NEVÂBİĞ" VE "MAKÂMÂT"INDA İNSANIN KİŞİLİĞİNİ YOK EDEN ÖZELLİKLERİN ANALİTİK KRİTİĞİ The Analytical Criticism Of "The Features Of Evaporating Human Personality" In The Zamakhshari's Books "Atvaqu'z-Zahab", "Al- Kelimu'n-Navabig" And "Maqamat"	49-65
Yakup GÖÇEMEN	ZÜHEYR B. EBÎ SÜLMÂ'NİN HAYATI VE DÖNEMİ ÇERÇEVESİNDE MUALLAKASINDA HİKMET Zuhayr B. Abî Sulmâ's Life And The Wisdom In His Mu'Allaqa At The Framework Of His Period	67-105
Mehmet ONUR	İSLAM HUKUKUNDA SEFEH DURUMU VE SEFİHİN HACRİ The Sefeh And The Restriction Of Sefîh In Islamic Law	107-129
Mehmet Akif ALPAYDIN	OSMANLI DÖNEMİ TÜRKÇE TEFSİR ESERLERİ Turkish Interpretations Of The Quran In The Ottoman Times	131-164
Ahmad SHAIKH HUSAYN Sait SÖYLEMEZ	الزخرفة الإسلامية و الشعرية بين الفن والإيقاع Sanatsal Ve Ritimsel Açından İslami ve Şiirsel Süsleme Sanatları Islamic And Poetical Embellishment Between Art And Rhytm	165-181

Bashar MOHAMMAD REDA AL-QAHWAJI	مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد Bazı Batı Felsefe Ve Eğitim Teorilerinin Metod Ve Amaç Yönünden İslam İle Karşılaştırılması A Comparison Between Islâm And Western Philosophies And Educational Theories On The Basis Of Methodology And Aim	183-214
Emad Kenan Çeviren: Ali GÜNGÖR	İSLAM EĞİTİM VİZYONUNDA BİREYSEL FARKLILIKLAR İLKESİ	217-223
Bedreddin ez-Zerkeşî Çeviren: Yusuf AĞKUŞ	SIFATLARLA İLGİLİ MÜTEŞÂBİH AYETLER	225-238
Abdussabûr Ebu Bekir Çeviren: Ramazan ÇOBAN	HADİS DEĞERLENDİRMELERİNDE RİVAYETİN FARKLI VARYANTLARINI DIKKATE ALMANIN ÖNEMİ	239-254
Mustafa Ahmed ABDULALİM Çeviren: Murat YILMAZ	GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ARAPÇANIN ÖZELLİKLERİ	255-265
Abdurbaki DURMAZ	KİTAP TANITIMI HADİS TENKİDİ SAHÂBE VE TÂBİÛN DÖNEMİ ABDULVAHAP ÖZSOY	269-275

EDITÖRDEN

Saygıdeğer Okurlar,
2014 yılında yayın hayatına başlayan ve kesintisiz olarak devam eden dergimizin, ilim dünyasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz 5. sayısını yayınlamanın sevinç ve heyecanı içerisindeyiz. Derginin çıkarılması ve bugünlere gelmesinde ciddi emeği bulunan, önceki sayıların editörü Yrd. Doç. Dr. Muammer Bayraktutar hocamızı hayırla anıyor ve kendisine teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Her birinin alanlarına akademik anlamda açılımlar sağlayacağına inandığımız bilimsel çalışmaların kısaca tanıtımına geçmeden önce, dergimizle ilgili iki güzel haberi siz okurlarımızla paylaşmak istiyoruz. İlk sayısından itibaren İSAM veri tabanında yer alan dergimiz artık ASOS Sosyal Bilimler İndeksi tarafından taranmaktadır. Ayrıca 5. sayımızla birlikte yayın hayatımızın 3. yılını doldurarak akademik teşvik şartlarını taşır hale gelmekteyiz.

5. sayıda, ikisi Arapça olarak kaleme alınmış yedisi telif, dördü tercüme olmak üzere toplam onbir makale ile bir de kitap tanıtımı bulunmaktadır. Telif makaleler; Din Felsefesi, Tefsir, İslam Hukuku, Din Eğitimi, İslam Sanatları ve Arap Dili ve Belagatı alanlarındadır. Tercüme makaleler, Tefsir, Hadis ve Arap Dili, kitap tanıtımı ise Hadis sahalarındadır.

Yrd. Doç. Dr. Hasan Peker, Tanrı'yı idrakin, peygamberlik kavramı ve bizatihi peygamberin sîretinden hareketle oluşturulacak bir tasavvur üzerinden ele alınmasının imkânını ve bu yönde bir yönelişin rasyonelitesini "Tanrı'yı İdrak İmkânı Bakımından Peygamberi Tanımanın Rasyonel Değeri" başlıklı makalesinde incelemektedir. Öğ.Gör. Mehmet ONUR, "İslam Hu-

kukunda Sefeh Durumu ve Sefihin Hacri” başlıklı çalışmasında, kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin geçimini sağlamak için sahibi olduğu malını; aklını iyi kullanamama, zevkine aşırı düşkünlük gösterme, israfı kaçma gibi sebeplerle zayıf eden, alışverişlerinde zarar edenlerin durumunu ifade eden “sefeh” kavramını ve bu gibi kimselerin mallarındaki tasarruf haklarının kısıtlanması ile ilgili fıkhi hükümleri incelemektedir. Okutman Yakup GÖÇEMEN, cahiliye dönemi şairleri arasında büyük bir şöhrete sahip olan Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın Muallakasında, şairin deneyimlerini bilgece ve özlü bir şekilde aktardığı hikmet türündeki beyitleri “*Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasındaki Hikmet*” isimli makalesinde irdelemektedir. Yrd. Doç. Dr. Hacı ÇİÇEK, “*Zemahşeri’nin “Atvâku’z-Zehab”, “El-Kelimu’n-Nevâbiğ” ve “Makâmât”ında İnsanın Kişiliğini Yok Eden Özelliklerin Analitik Kritiği*” adını taşıyan çalışmasında, ünlü İslam Bilgini Zemahşeri’ye ait üç farklı eserde, kişiliği yok eden özellikleri araştırmakta ve değerlendirmektedir. Dr. Mehmet Akif ALPAYDIN ise “*Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri*” başlıklı makalesinde, Osmanlı döneminde yazılmış 125 Türkçe tefsirin listesini sunmaktadır.

Arapça makalelerden ilki Yrd. Doç. Dr. Ahmad Shaikh Husayn ile Arş. Gör. Sait SÖYLEMEZ tarafından ortaklaşa yazılmıştır. Yazarlar “الزخرفة الإسلامية و الشعرية بين الفن والإيقاع” adını verdikleri çalışmalarında islami ve şiirsel süsleme sanatlarını sanatsal ve ritimsel açıdan incelemektedirler. Diğer Arapça çalışma ise aynı zamanda telif makalelerin sonuncusudur. Yrd. Doç. Dr. Bashar Mohammad Reda Al-Qahwajı, Batı’daki eğitimle ilgili bazı teori ve felsefelerin, metot ve amaçları bakımından İslam ile mukayyesini “مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد” başlıklı makalesinde ele almaktadır.

Bu sayımızda, yukarıda zikrettiğimiz telif makalelerin yanında, 4 tane de tercüme makale yer almaktadır. Bunlar: Arş.Gör. Yusuf AĞKUŞ’un, “*Sıfatlarla İlgili Müteşâbih Ayetler*”; Arş.Gör. Ramazan ÇOBAN’ın “*Hadis Değerlendirmelerinde Rivayetin Farklı Varyantlarını Dikkate Almanın Önemi*”; Arş.Gör. Murat YILMAZ’ın “*Geçmişten Günümüze Arapçanın Özellikleri*” ve Öğr.Gör. Ali GÜNGÖR’ÜN “*İslam Eğitim Vizyonunda Bireysel Farklılıklar İlkesi*” başlıklı çevirileridir.

Dergimizdeki son çalışmada ise Arş.Gör. Abdalbaki DURMAZ, Abdolvahap ÖZSOY’ün kaleme aldığı “*Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi*” başlıklı kitabının tanıtımını yapmaktadır.

Kıymetli okurlar, Dergimize ulaştırılmasından yayınlanmasına kadar hakemler, yazarlar, yayın ekibimiz ve yayınevi tarafından kontrolden geçirilerek yayına hazırlanan yazılarda, saatler ve günlerle ifade edilecek yoğun bir mesai ve emek vardır. Bu noktada yazılarını yayınlatmada dergimizi tercih eden yazarlarımıza, kıymetli vakitlerini ayırarak yazıları değerlendiren ve raporlarını sunan sayı hakemlerimize, ayrıca dergimizin yayınlanmasında emeği geçen tüm çalışma arkadaşlarımıza ve yayınevi çalışanlarına teşekkür ederim.

Kuşkusuz bütün bu çabaların tek amacı, dergimizin mümkün olduğu kadar hata ve kusurlardan arındırılarak siz okurlarımıza ulaştırılmasıdır. Ancak yarattığı herşeyi kusursuz ve hikmetle yapan sadece Yüce Allah'tır. Eksiklikleri, yanlışları hoş görmeniz temennisiyle, yapıcı eleştiri ve önerilere her zaman açık olduğumuzu belirterek siz okurlarımızı yayın hayatına kazandırmakla mutlu olduğumuz bilimsel çalışmalarla baş başa bırakıyoruz.

Editör

Yrd.Doç.Dr. Bünyamin AÇIKALIN

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2016/2 | CİLT: 3 | SAYI: 5

TANRI'YI İDRAK İMKÂNI BAKIMINDAN PEYGAMBERİ TANIMANIN RASYONEL DEĞERİ

HASAN PEKER

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, FELSEFE VE DİN
BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, DİN FELSEFESİ ANABİLİM DALI ÖĞRETİM ÜYESİ
hasanpeker02@hotmail.com

Öz

Tanrı, varlığı ve sıfatlarıyla “dinî inanç esasları”nın ilkinin oluşturur. Bu nedenle başta Tanrı olmak üzere, ölüm ötesi hayat, dinî terminolojiyle ifade edecek olursak “ahiret hayatı” ve diğer gaybî olan yani duyusal algı konusu olmayan konuların, ilahî menşeli din(/ler) eksen alındığında vahiy denilen ve peygamber aracılığıyla açığa çıkan bir bildirim temel inanç prensiplerini oluşturduğu görülür. İster tabii bir saik ile ister metodolojik olsun, şüphenin beslediği felsefî bir bakış, inanç/iman talep eden içeriğiyle muhatap olunan bu bildirimleri doğrulama ihtiyacı duyar. Çünkü ilahî menşeli oluşlarının yanı sıra içerik açısından da birer metafizik değer ifade eden bu bildirimler, paylaşılmış olmakla artık iddia içeren önermeler olarak epistemolojik bir hüviyete bürünmüş, dolayısıyla “olgusal” ve/veya “mantıksal” doğrulamaya konu teşkil edecek bir mesele halini almışlardır. Lehte ve aleyhte olmak üzere birbirinden farklı görüşlerin serdedilmiş olduğu gözlemlenebilecek bu noktada, Tanrı’yı idrak ekseninde bahse konu ettiğimiz -dinin diğer inanç esasları için de geçerli- imkân meselesinin, peygamberlik kavramından ve bizatihi peygamberin sıretinden hareketle inşa edilebilecek sahîh bir tasavvur üzerinden ele alınmasının, olgusal ya da mantıksal görülebilecek bir tür doğrulamaya yol verip vermeyeceği irdelenerek, bu yönde bir bakış açısının imkânına, gereğine, önemine ve rasyonel değerine dikkat çekmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İdrak, İmkân, Peygamber, Rasyonel.

THE RATIONAL VALUE OF RECOGNIZING THE PROPHET IN CASE OF POSSIBILITY OF COMPREHENSION OF GOD

Abstract

God, with his being and attributes, is the first “principles of religious belief”. For this reason, mainly the God, the life after death, “the life of the hereafter” when expressed with religious terminology, and the other invisible, that is, non-sensory issues (non-visible issues) are seen to establish the fundamental principles of belief which are called revelation and are revealed by the prophet when divine religions are taken into consideration. Whether as a natural motive or methodological approach, a philosophical aspect fed by doubt, needs to confirm those addressed statements with their content demanding belief/faith. Because these statements which are originally divine and beside to this, contextually render metaphysical value, now by being shared, have assumed epistemological identity as propositions including claims, and accordingly, they became an important issue which needed to be confirmed “factually” and/or “rationally”. At this point, it will be observed that in favor and against, different opinions will be propounded. The possibility issue that we held at the basis of comprehending the God, -it is valid for the other principles of religion as well- will be constructed in terms of prophet concept and actually prophet’s characters, personality, moral values and behaviors and it will be also held on sound envision and will be scrutinized whether it will lead to a factual and rational confirmation. It was aimed to draw attention to possibility, necessity, importance and rational value of this aspect in this way.

Keywords: God, Comprehension, Possibility, Prophet, Rational.

Giriş

Tanrı ve O’nunla ilişkilendirilen herhangi bir konu, kişiyi doğal olarak din ya da dinî olan ile muhatap kılar. Zira din, “Tanrı kavramının da genellikle içinde bulunduğu inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yapılan ibadetler bütünüdür.”¹ Bu çalışmada amaçladığımız, dini tanınmanın ve dinin özellikle itikadi prensiplerini öğrenmenin ve anlamının bir yolunun, peygamberliğin ne olduğu yönünde sıhhatli bir bilgiye sahip olmak, dini insanlara ulaştıran (tebliğ) ve açıklayan (tebyin) peygamberi hakkıyla tanımak olduğunu hatırlatmaktan öte, bunun, aynı zamanda inanmaya yol bulmanın bir imkânı olarak iş görüp görmeyeceğini belirleme yönündeki bir çabayı, Tanrı’yı idrak imkânı özelinde ortaya koymaktır. “Şüphesiz ben de sizin gibi bir beşerim. Ancak bana, ilahınızın tek

¹ Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., 3.B., Ankara, 2011, s. 32, 595; bkz. Taylan, Necip, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yay., İstanbul, 1979, s. 78; Aydın, Mehmet, “Tanrı Hakkında Konuşmak” -*Felsefi Bir Tahlil*-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983, s. 25; Tresmontant, C., “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, Çev. Hayrani Altuntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara, 1987, s. 38; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 2.B., Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1990, s. 92; Mensching, Gustav, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994, s. 176; Gündüz, Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1.B., Ankara, 2007, s. 21; Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yay., Ankara, 2014, s. 90.

bir ilah olduğu vahyediliyor” (*Kur’ân-ı Kerîm*, 18/110) diyerek şahsiyetinin beşerî ve nebevî olmak üzere farklı iki boyutuna dikkat çeken peygamberin, beşerî şahsiyetini idrak etmeyi eksene alarak nebevî misyonunun bildirimi olan Tanrı’yı (O’nda temerküz ettiğinden diğer gaybî olan ve iman talep eden konular için de geçerli olacak) idrak etme imkânını kritik etmek ve bu arada, peygamberin hakkıyla tanınması durumunda inandıran (hidayet veren anlamında değil!) bir etkisinin bulunup bulunmadığını görmeye çalışmaktır.

“Bir inanç(:inanılan şey) bir bilgi değildir. Bir inanç ta bir bilgi de dile getirildiklerinde bir önerme olarak karşımıza çıkıyorsa da, bir bilgi varolan bir şeyle ilgilidir ve bilinmesi söz konusu olan bu varolandır; bir inanç ise, inanılan şeyin kendisidir: nesnesini yaratır inanç. Ama bir önerme olarak ortaya konduktan sonra, yani inancı ve bilgiyi ortaya koyanın dışında bir kişi tarafından onlara bakıldığında, her ikisi hem inanma hem de bilme konusu olabilirler...”²

Bu alıntıda ifade edilenleri, hem henüz paylaşılmış olmadığından “önerme” halini almamış ve kişinin kendindeki inancı ve bilgisi açısından hem de “bakılan önermeler olduğunda, bilgiler ile inançlar arasında bir noktada bir çakışma olabiliyor”³ denilerek dikkatimize sunulan inanç ve bilginin “önerme” olarak görünüm kazanmış boyutu üzerinde durup kritik ederek ve Tanrı’yı idrak imkânı bağlamında peygamberlik olgusunu kavrama ve peygamberi şahsiyetiyle tanıma üzerinden değerlendirmeye alarak çalışmayı sürdürebiliriz. Fakat yararlı olacağını umarak, evvela bilgi, inanç ve imana dair şu açıklamalara yer verelim istiyoruz.

1. Birbirleriyle Münasebetleri Açısından Bilgi - İnanç/İman

Tanrı’yı idrakten söz ediliyorsa, biri kavrayış başka bir anlatımla farkındalık anlamında asgari düzeyde fikir ifade eden zihinsel boyut, yani henüz hüküm içermeyen “*tasavvur*”, diğeri de ancak tasavvurdan sonra gelen inanç temelinde tezahür eden, iman özelinde dile getirdiğimiz, zihnin olumlu veya olumsuz bir hüküm vermesi anlamında “*tasdik*” olmak üzere iki durum söz konusu olacaktır.⁴ Hiç anlamadan, hiçbir bilgi girdisin-

² Kuçuradi, İoanna, “Yaşantı ve Eylem Belirleyicilerden Biri: Kişilerin İnançları”, *Özne -Felsefe ve Bilim* yazıları-, 21. Kitap Güz 2014 (Yıl: 11, Sayı: 21, Basım: Ocak-2015), s. 9.

³ Kuçuradi, İ., a.g.m., s. 10.

⁴ Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açısından İman*, İfav Yay., 2.B., İstanbul, 2012, s. 81,82-83; bkz. Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3.B., İsam Yay., İstanbul, 2013, s. 305.

den söz etmeden iman etmek mümkün görünmemektedir.⁵ Zira iman, bilgi değilse de “bilgi tabanlı bir kabullenmedir.”⁶ En azından ifade ettiğimiz üzere, imanda bir farkındalık söz konusudur. Tasdik, bilgi için de nihâî bir evredir ve bu evrede tamamlayıcı rolüyle bir inanç girdisinden söz etmek mümkün olabilmektedir. Çünkü hem bilgi, hem de imanın her ikisinde de “inanç kesinliği vardır.”⁷ Elbette ki, temelde “imanın inançtan ibaret olduğu söylenemez,”⁸ “dini olan iman, teolojik ve felsefi olan inançtan farklıdır.”⁹ Yine, “inanmak bilmekten de başkadır.”¹⁰ Ancak, “bilgi alanı ile inanç alanını kesin sınırla ayırmak mümkün görünmediğinden,”¹¹ inancın kapsamında yeri bulunan “iman ile bilgiyi bütünüyle birbirinden ayrı düşünmek, bir münasebetlerinin bulunmadığını söylemek de doğru olmayacaktır.”¹² Yine bilginin “sırf zihni unsurların bir sentezi olmadığı, inançla tamamlandığı”¹³ görüşü ile “imanın sadece duygusal ve mistik bir tecrübe olarak kalmaması, zihinsel bir yaşantı haline getirilmesinin gerektiği”¹⁴ yönündeki görüş bir arada düşünüldüğünde, bilgi-inanç(/iman) değerlerinin birbiriyle münasebetleri ve bu münasebetin gereği ortaya çıkacaktır. “Tıpkı iman gibi, küfür[inkâr etmek] de bilgiye dayanmaktadır.”¹⁵ En azından, “sebeplere yönünden.”¹⁶ Fakat iman da küfür de nihayetinde bilgi değildirler. Zira “objesi gereği, bilgide insan tasdikine zorlanırken, iman[ve inkâr]da işin içerisine irade karışmaktadır.”¹⁷

2. Bilgi-İnanç/İman ve Hakikat ya da Gerçeklik

Girişte yer verdiğimiz alıntıya göndermede bulunarak diyoruz ki:

- İnanç bir bilgi değildir, iman da öyle. Fakat ikisinin de bilgiyle ilişkili bir yönü bulunmaktadır.

⁵ Mengüşoğlu, Metin Önal, *Düşünmek Farzdır*, 8.B., Metamorfoz Yay., İstanbul, 2015, s. 161.

⁶ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 67- 68.

⁷ Özcan, H., a.g.e., s. 100.

⁸ Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der./Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 145; Chittick, William ve S. Murata, *İslam'ın Vizyonu -İslam İman ve Amelinin Temelleri-* Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 95-96.

⁹ Bkz. Özcan, H., a.g.e., s. 77-78; Özcan, Zeki, “Din Felsefesinin Felsefesi”, bkz. *Gelen-eksel ve Çağdaş metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, Hazırlayan, Recep Alpyağıl, 2.B., İz Yay., İstanbul, 2012, c: I, s. 74.

¹⁰ Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul, 1994, s. 25-26; Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara, Ts., s. 360.

¹¹ Ülken, a.g.e., s. 224.

¹² Schuon, a.g.e., s. 145; Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, Ts., s. 284; Chittick, a.g.e., s. 57; Özcan, H., a.g.e., s. 103.

¹³ Ülken, a.g.e., s. 34.

¹⁴ Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992, s. 230

¹⁵ Özcan, H., a.g.e., s. 94; Güneş, Abdülbaki, *Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Semantik Analizi-*, Ahenk Yay., 1.B., İstanbul, 2003, s. 33.

¹⁶ Maturidi, *Tevhid*, Çev. Hüseyin Sadi Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981, s. 566.

¹⁷ Özcan, H., a.g.e., s. 100.

- Bir inanc(/iman)ın ve bir bilginin, dile getirildiklerinde bir önerme olarak karşımıza çıkmakta oldukları doğrudur. Bilmenin sonucu olan bilgi “en geniş anlamı ile var olanı tanıtan, var olanı zihinde temsil eden şey”¹⁸ olduğundan, ‘bilginin var olan bir şeyle ilgili olduğu ve bilinmesi söz konusu olanın bu var olan olduğu’ da doğrudur. Zira “varlık meselesi aslında varlığın bilgisi meselesidir.”¹⁹ İnanca gelince, inancın inanılan şeyin kendisi olduğu, zira inancın nesnesini kendisinin yarattığı görüşünü kimi inançlar için geçerli görmek mümkündür; bu daha çok paylaşılarak dışsallaşan inançlar yahut kendimizin kimi zaman beslediğimiz inançlara dair tecrübelerimiz üzerinden iddia edilebilir. Fakat ‘genelleme’ yapılması durumunda, inanca konu olanın -henüz önerme halini almadıkça- bilgiye konu olmayacağını, çünkü gerçekte bir varlığa sahip bulunmadığı sonucunu bütün inançlar için söz konusu etmiş olacağından kabul edilebilir bir görüş olarak görmüyoruz. Önerme olarak görünür olmayan tüm inançları aynı kategoride görmek, -henüz ifade edilmediğinden- bir bilgiye dayanıyor olmayacağından, olsa olsa paradoksal mahiyette nesnesini kendisinin yarattığı bir inancı dile getiren bir söylem olmaktan öte bir anlam taşımayacaktır. Kühüne vakıf olunmayan bir inancın, bir gerçeklik üzerinden yükselmediğini bilme imkânını kim, nereden bulabilir? Örneğin, peygamberlerin insanlara yaptıkları çağrı bir yana bırakılacak olsa bile, onların kendilerinin sahip oldukları inancın bir hakikat değerinin olmadığı yönünde bir iddiada bulunmayı mümkün kılacak dayanak, yine bir inanç olmaktan başka ne olabilir ki?

- Gerek inanç/iman gerekse bilgi olan şey, önerme olarak ortaya konulduktan sonra, dışarıdan bakıldığında herkes için hem inanma hem de bilme konusu olabilirler. Sözü edilen şey, ister inanç/iman ister bilgiye konu olsun. Bu noktada, çalışmamızın esasını oluşturacak olan temel meseleye gelmiş bulunmaktayız; dışsallaştıklarından artık muhatap olduğumuz, arka planında inanç veya bilginin bulunduğu ve inanmamız yahut bilmemiz yönünde idrakimize açılan önermeleri nasıl değerlendireceğiz?

3. Anlama ve Anlamlı Bulmaya Dönük Yönelişlerimizin Rasyonelitesi

İnsanın farklı düzeylerde işleyen, fakat geniş bir işleyiş alanına sahip bulunan anlama, anlamlandırma amaçlı sorgulama ve haklı kılma çabalarını

¹⁸ Öner, Necati, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D.Yay., Sayı:29, Ankara, 1999, s.1.

¹⁹ Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1988, s. 148.

içeren rasyonel bir etkinlik olarak öne çıkarılan ‘felsefe’ için durum farklı olsa da akla dayalı yapısı, bir başka ifadeyle rasyonel bir faaliyet olma yönüyle felsefenin bir parçasını oluşturmuş, ancak sadece usla yetinmeyen bir rasyonel faaliyet olarak zamanla felsefeden ayrılmış,²⁰ aralarındaki yakınlık ve birçok ortak noktalara rağmen ciddi farklılıklar taşıyan,²¹ “her türlü spekülasyonu dışarıda bırakıp empirik bir yöntemle²² iş gördüğünden ondan farklı işleyen ‘bilim’, dinin iddialarını sınaama; doğrulama ya da yanlışlama yönünde bir fonksiyon, her zaman ve her konuda icra edebilir mi? Bilim, hatta pozitivizm eğilimli felsefe, dinin iman talep eden gaybî muhtevası hakkında söz söylemeye yetkili midirler? Bilimsel empirist ve mantıkçı empiristlerin iddia ettikleri gibi, deneyimsel olarak doğrulanamayan, pozitivist metodolojiyle çözümlenemeyen tüm önermeler boş ve anlamsız mı görüleceklerdir.²³ “Evrensel konulu güvenilir bilgi sağlamak amacını güden, yöntemi ise bilgi ifade ettiği sanılan önermeleri çözümlmek, yani bunların anlamını aydınlatmak olan bir uğraşı²⁴ diye, “bir önermenin ya da bir inançlar sisteminin örtük anlamını ve gizli ön kabullerini açığa çıkarma faaliyeti²⁵ olarak altı çizilen “çözümleme” yöntemiyle tanımlanacak olsa bile felsefe, neden sadece “maddi nesnelere ilgili önermeleri değil de, her önermeyi duyu verileriyle ilgili önermelere indirgemeyi²⁶ ve sadece ‘doğrulama’ yoluna gitmeyi vazife edinsin ki? Ayrıca, muhtevası ne olursa olsun, bir önermenin yanlışlanamayacak olması da bir anlam ifade etmeyecek midir? İster doğrulamaya ister yanlışlamaya yönelik olsun, olgusal ve mantıksal yönelimlerin alanı sanıldığı kadar sınırlı mıdır? Daha geniş çerçeveli, daha esnek bir mahiyette olamazlar mı? İnsanoğlunun muhatap olduğu tüm önermesel bilgiler, sadece nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin -özel koşulları gerektiren- zihinsel etkinlik olarak ifade edebileceğimiz²⁷ bilim ve kendisini fiili varoluş alanıyla sınırlayarak bilim temeli üzerinde yükselmeye çalışan pozitif felsefe²⁸ ile test edilmeye; onaylanmaya veya ret edilmeye mahkûm edilebilir mi? Bilimsel bilgi içerikli önermeler, anlayabilecekleri şekilde insanlara iletilebilen, doğruluk ya da yanlışlıklarına nesnel olarak karar verilebilen önermelerdir. Fakat

²⁰ Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 1.B., Say Yay., İstanbul, 2002, s. 25.

²¹ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Vadi Yay., Ankara, 1999., s. 20.

²² Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2013, s. 249.

²³ Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1048-1049.

²⁴ Grünberg, Teo, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, YKY, İstanbul, 2007, s. 13.

²⁵ Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, 90.

²⁶ Bkz. Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, s. 91.

²⁷ Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, s. 241.

²⁸ Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1291.

dinî olan bir önerme, örneğin Tanrı'nın varlığı ve birliğine dair bir iddia bilimsel bir zeminde, nesnel olana yönelik bir sınamanın konusu olabilir mi? Olmak zorunda mıdır? Böyle bir beklenti ne kadar bilimsel ya da ne kadar haklı bir beklenti olur? “Varlığı da yokluğu da gösterilemeyen şeylere inanmak, rasyonel gerekçeleri olsa da, deneysel bir temeli yoksa varlığı da yokluğu da deneysel olarak sınanamıyorsa, sadece bireysel bir tercih işidir”²⁹ hükmü, sözü edilen duruşun öznelliğini işaret etmek gibi “ma'lumu i'lam” kabilinden bir söz olmanın ötesinde felsefeyi bilime mahkûm etmek gibi bir hükmü de imler mi? Rasyonel gerekçeleri bulunsa da bir inancın illa ki deneysel olarak sınanması mı gerekmektedir? Bu, Kant'ın ifadesiyle “kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında bir zihinsel etkinlik”³⁰ olan felsefeyi kendisi olmaktan uzaklaştırma çabasından başka ne anlam taşır?

4. Tanrı'yı İdrak İmkânı, Peygamberlik ve Peygamber

İnsanın Tanrıya dair tasavvurlarına ve bu çerçevede Tanrı'yı idrak etmesinin mümkün olup olmadığı, ne yönde mümkün olabileceği, mümkün kılan vasıtaların neler olabileceği ve neler olamayacağı gibi konumuz açısından önemli olan meseleleri yayınlanmış bulunan çalışmalarımızda ele almış olduğumuzdan burada, Tanrı'yı idrak imkânı olarak peygamberliği kavrayışın ve şahsiyeti noktasında peygamberi tanıyışın ehemmiyeti ve rasyonelitesi olarak dile getirdiğimiz bir yaklaşım üzerinde durmayı esas alıyoruz. Lakin öncesinde, ilgili kavramlara ve açıklamalarına yer vereceğiz.

İdrak: Duyusal anlamı öne çıkarıldığında idrak, gözle görmeyi ifade ederken, içsel/düşünsel yönüyle öne çıkarıldığında ise, “basiret anlamına gelir.”³¹ Basiret, “göz kuvveti ile görmenin”³² ötesinde, “hakikatleri müdirlik olma, anlama,”³³ “kalp(/gönül) gözü ile görme”³⁴ manalarına gelmektedir. Biz de idrak etmeyi, “anlamak,”³⁵ “akılla anlamak,”³⁶ “akıl erdirmek,”³⁷

²⁹ Aydın, Hasan, “Ateizmin İmkânsızlığı Tezi Bağlamında İnanmanın Doğası Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme”, bkz., *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, c: 11, Sayı: 21, İstanbul, 2015, s. 52.

³⁰ Bkz. Arslan, A., a.g.e., s. 14-15.

³¹ İsfehâni, Rağib, *Müfredât* (thk. Adnân Dâvûdi), Dâru'l-kalem, Dimaşk, 1992, s. 312.

³² Yeğîn, Abdullah, *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yay., İstanbul, 1992, s. 52.

³³ Yeğîn, a.g.e., s. 52.

³⁴ Yeğîn, a.g.e., a.y; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979, c: X, s. 571.

³⁵ Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995, s. 266; Sarı, Mevlüt, *el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yay., 1982, 487; Yeğîn, a.g.e., s. 253.

³⁶ Uneys, İbrahim vd., *el-Mucemu'l-Vasit*, I-II, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, Ts, c: 1, s. 281.

³⁷ Yeğîn, a.g.e., s. 253.

“kavramak,”³⁸ “tasavvur etmek,”³⁹ “sezmek,”⁴⁰ “farkına varmak”⁴¹ “tanımak”⁴² ve “bilmek”⁴³ gibi anlamları içeren, kısaca “zihni faaliyetin her aşaması için kullanılan”⁴⁴ kapsayıcı bir kavram olarak değerlendiriyoruz.

Kapsamlı bir tanım vermek gerekirse idrak: Bir öznenin kendisiyle ilgili veya kendisinin dışındaki “durum ve gerçeklerin farkına vararak,”⁴⁵ “onların bilgisini elde etmesine imkân veren,”⁴⁶ yani “zihinsel yorumu da içeren”⁴⁷ “algılama kabiliyetidir.”⁴⁸ “Bu kabiliyet, duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek aklî kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır.”⁴⁹ “Hissî olarak tezahür ettiğinde eşyanın bilgisine, aklî olarak tezahür ettiğinde ise küllî olanın bilgisine imkân verir.”⁵⁰

İdrak bahse konu ediliyorsa, biri henüz hüküm içermeyen ‘tasavvur’ dediğimiz zihinsel boyut, diğeri de zihnen (ve kalben) olumlu veya olumsuz bir hükme varmak anlamında tasdik olmak üzere iki durumdan söz etmek gerektiğini düşünüyoruz. Tasdik etmeyi, zihnen veya kalben onay olarak da anlayabiliriz. Dinî inancın başta ilâhî varlık olmak üzere temel inanç umdelerine “iman” için bahse konu edildiğinde her ne kadar ‘olumlu’ anlam ifade etse de esasında tasdik, ama olumlu ama olumsuz, bir önermenin bilgi açısından geçerliliğini ve doğruluğunu kabul etme, kesin olarak kabul etmenin yanı sıra bir doğruya, terimlerinin apaçıklığından dolayı bağlanma halini ifade eder.⁵¹ Tanrı için bahse konu edildiğinde, Tanrı kavramını tasavvur edilmeden, olumlu veya olumsuz bir hüküm vermek mümkün görünmediğinden,⁵² farklı tasavvur şekilleri, ardından verilecek olan hüküm, dolayısıyla idrakin imkânı ve mahiyeti meselesini belirleyici olacaktır. Örneğin, Tanrı’nın varlığı, empirik olarak kanıtlanmaya konu olabile-

³⁸ Yeğin, *a.g.e.*, s. 253; Mutçalı, *a.g.e.*, s. 266; Sarı, *a.g.e.*, s. 487.

³⁹ Hökelekli, Hayati, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yay., İstanbul, 2000, c: XXI, s. 477.

⁴⁰ Mutçalı, *a.g.e.*, s. 266.

⁴¹ Mutçalı, *a.g.e.*, a.y.

⁴² Hökelekli, *a.g.m.*, s. 477.

⁴³ Hökelekli, *a.g.m.*, a.y.; Âyed, Ahmed, vd., *el-Mu'cemu'lArabiiyyu'l- Esasî*, Larus, Tunus, 1988, 448; Yazır, *a.g.e.*, c: III, s. 2016.

⁴⁴ Hökelekli, *a.g.m.*, s. 477.

⁴⁵ Hökelekli, *a.g.m.*, a.y.; bkz. Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yay., İstanbul, 2007, II, 2095.

⁴⁶ Hökelekli, *a.g.m.*, s. 477.

⁴⁷ Çağbayır, *a.g.e.*, c: II, s. 2095.

⁴⁸ Hökelekli, “*a.g.m.*”, s. 477.

⁴⁹ Hökelekli, *a.g.m.*, a.y.

⁵⁰ Bkz. Âyed, *a.g.e.*, s. 448; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, s. 487.

⁵¹ Kaya, Mahmut, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yay., İstanbul, 2001, c: XX, s. 127; Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1498; Gölcük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Konya, 1988, s. 88; Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1498.

⁵² Bkz. Özcan, H., *a.g.e.*, s. 94.

cek herhangi bir obje⁵³ olarak tasavvur edildiğinde başka, empirik kanıtlanmaya konu olmayacak bir şekilde tasavvur edildiğinde ise daha başka sonuçlar doğuracaktır ki meselenin can alıcı boyutu da budur.

İmkân: İmkân kavramının günlük dildeki anlamı ile felsefi terminoloji içindeki kullanımları arasında fark vardır. Biz, günlük kullanımdaki anlamını yani “mutlak anlamda ‘imkânsız olmayan’ manasını,”⁵⁴ esas aldığımızı belirtmek isteriz.

Rasyonel/Rasyonalite: Felsefi terminolojideki rasyonalizmi, onun spesifik biçimlerini karşılayan doktriner yaklaşımları çağrıştırmayı gerektirmeyecek, genel ve yalın anlamıyla; “anlaşılmaya elverişli bir yapıda olma halini niteleyen⁵⁵ dolayısıyla “akıl içeren, onun faaliyetleriyle belirlenen şeyi ifade eden”⁵⁶ bir kavram olarak yer veriyoruz ‘rasyonel’ terimine. ‘Rasyonalite’ ise, “insanın sağlam ve geçerli akıl yürütme ya da kanıtlamaları, iyi temellendirilmiş apaçık inançları kabul etmesi durumu”⁵⁷ olarak ifade edilebilir. Buna göre, “tutarlı olan ve deneyimle uyuşan inançlar, aklî veya rasyonel inançlardır”⁵⁸ ve bu türden inançlara bağlanmak ise “rasyonel bir davranıştır.”⁵⁹ Bu yer verdiğimiz anlamlar, öne çıkarmaya çalıştığımız hususu açığa çıkarmak noktasında bir yeterlilik taşıyacaktır.

4.1. Peygamberlik ve Peygamber (Beşerî ve Nebevî Yönü)

Farsça kökenli olup Türkçede kullanılan “peygamber” kelimesi, ‘haber getiren’ anlamıyla ‘haber almak’ ve ‘haber vermek’ gibi nüans ifade eden Arapçadaki ‘nebi’ ve ‘resul’ kelimelerinin anlam içeriklerine karşılık gelir. Daha önce de yer verdiğimiz, bir şey hakkında, doğru ya da yanlış olabilen bir takım bilgilerin, yaşantıların ve düşünüş tarzının etkisiyle oluşmuş bir tür ‘zihinsel imaj’ olan tasavvur,⁶⁰ bir kavram ya da olayı algılama ve değerlendirmede etkin rol oynar. Bu nedenle şu veya bu saiklerle oluşmuş bir peygamber tasavvuruna sahip olmak, peygamberi tanıma ya da tanımama noktasında kimi durumlarda önem taşısa da⁶¹ esasında peygamberi tanı-

⁵³ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 182; Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yay., I.B., Ankara 1997, 103; Reçber, Mehmet Sait, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı” *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yay., Ankara, 2000, Sayı: 32, s. 65.

⁵⁴ Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân -Aristoteles’ten İbn Sinâ’ya İmkânın Tarihi*, 1. Basım, Klasik Yay., İstanbul, 2011, s. 172.

⁵⁵ Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1319.

⁵⁶ Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, a.y.

⁵⁷ Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1318.

⁵⁸ Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, a.y.

⁵⁹ Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, a.y.

⁶⁰ Bkz. Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2003, s. 97.

⁶¹ Yenibaş, Hasan, “Sihhatli Bir Peygamber Tasavvuru Açısından Peygamberimizin Beşerî ve Nebevî Şahsiyeti”, *Diyanet İlmî Dergi*, Temmuz Ağustos Eylül 2013, c: 49, Sayı: 3, s. 73.

mak, sağlıklı bir peygamber tasavvuruna sahip olmanın yolunu açacaktır. Çünkü “peygamberliğin ne olduğu, peygamberlerin ne yaptığından bağımsız olarak kavranamaz.”⁶² Bugün için bire bir muhatap olma imkânından söz edilemeyeceğine göre, son peygamber özelinde bakıldığında, bu tasavvurun oluşmasında en önemli imkân ya da faktör “sıralaması yöntem olarak tartışma konusu edilmiş”⁶³ olsa da öncelikle “Kur’an ve elbette ki onun mübelliğ ve müfessiri olan Peygamber’in sözleri[ni]”⁶⁴ içeren ve tabii ki sîretini konu edinen diğer yazılı kaynaklardır.

İnsanlık tarihinde, Tanrı’nın huzuruna çıkmak, O’nunla konuşmak ve melekleri görmek gibi ilahî tecellilere şahitlik ettiğini dile getiren ve peygamber olduğu yönünde iddiadan öteye geçmeyen beyanlarda bulunanlar olmuştur.⁶⁵ Allah’ın elçileri olarak kendilerini tanıtan, O’nun kendisine bildirdiklerini insanlara haber verdiklerini yani peygamber olduklarını ifade edenlerin, birbirlerini doğrularak varlık gösterdikleri yönündeki tarihsel geçekliğin yanı sıra söylemleriyle mütenasip inanç/iman ve eylem sergiledikleri, dahası ahlâkça yüksek bir yaşayışa sahip oldukları gerçeği, hem peygamber seçildikleri yönündeki beyanlarının inandırıcılığı hem de aynı çerçevede, inanç esasları da dâhil tebliğlerinin doğruluğuna hükmetme yönünde açık görüş sağlar. Peygamberlerin vahye muhatap olmuş olmaları sair insanlarda bulunmayan bariz bir nitelikleri olsa da bu, diğer insanlar gibi bir beşer oldukları gerçeğini perdelemez. (*Kur’ân-ı Kerim*, 41/6) Bu açık olmakla beraber her inanan insan için gerekli olduğu söylenebilecek olan “fetanet”, “sıdk”, “emanet” “ismet” ve “tebliğ” gibi yüce sıfatlara sahip olmanın onlar için olmazsa olmaz olduğu, zaten bu sıfatları da şahıslarında yüksek düzeyde temsil ettikleri görülür.⁶⁶ Zaten aksi bir durum, “peygamberliğin doğasına aykırı”⁶⁷ olurdu.

Bilgi kuramının kapsamını daha da geniş tutmayı gerektirecek önemli tezlerden birisi, insanoğlunun aşkınlık sahasında bilgilenebileceği kaynağın ‘vahiy’ olduğu görüşüdür. Bilgi kaynakları içerisinde farklı düzeyde değerlendirilen, duyu ve aklın ulaşamadığı, yetersiz kaldığı noktalarda

⁶² Görgün, Tahsin, “Nübüvvet: İnsanlığa Rahmet”, bkz. *İslâm’a Giriş*, -Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar-, Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006, s. 159.

⁶³ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1995, s. 91.

⁶⁴ Yenibaş, H., *a.g.m.*, s. 73.

⁶⁵ Peker, H., *a.g.e.*, s. 231.

⁶⁶ Esen, Muammer, “Peygamberlere İman”, bkz. *İslâm İnanç Esasları*, (Ed.: Şaban Ali Düzgün), 4.B., Grafiker Yay., Ankara, 2015, s. 199-200.

⁶⁷ Görgün, T., *a.g.e.*, s. 163.

gerçekliği açıklayıcı bir unsur olarak görülen vahiy,⁶⁸ özellikle insan idrakine konu olan, Tanrı'nın varlığı ve birliği, ahiret hayatı gibi gaybî konularda önemli bir kaynak olarak görülmek durumundadır. Ancak bu kaynak, nihayetinde bir peygamber bildirimini olduğundan, kaynağı ehemmiyetli ve bağlayıcı bulmanın bir yolu da kaçınılmaz olarak peygamberliğin ciddi kavramsal ve tarihsel/olgusal kritiğini yapmak, peygamberleri hakıyla tanımaktır. Mesnetsiz isnatlardan, yüzeysel bilgi ve değerlendirmelerden uzak, şahsiyetlerini ciddi olarak araştırıp, incelemek yoluyla gaybî olan ve olmayan içeriğiyle peygamberlerin mesajını idrak etmek mümkündür. Üstelik mantıksal hatta bilimsel olanı hepten dışarıda tutmayan bir yöneliş, bir inanışla da bu sağlanabilir. Böyle bir araştırmayı ve incelemeyi makul ve kolay kılan peygamber prototipinin de, tarihsel olarak bize en yakın⁶⁹ olması realitesini esas alarak ve bugüne kadar aksi ortaya konulamamış son peygamber olduğu yönündeki ifadesine binaen kendinden sonraki her çağa hep en yakın peygamber olacağı inanç ve iddiasını dikkate alarak Hz. Muhammed olduğunu söyleyebiliriz. Burada, hemen akla gelebilecek objektifliğe halel geleceği kaygısına düşmeyi gereksiz kılacak başka nedenlere işaret etmek de mümkündür. Şöyle ki: Hz. Muhammed'in son halkasını oluşturduğunu ifade ettiği sahih peygamberlik zincirinde yer almış olan önceki tüm peygamberlerin peygamberliklerini tanımış olması (*Kur'ân-ı Kerim*, 2/285) ve diğer/önceki peygamberlere nazaran hayatı tamamıyla ve ayrıntılarıyla kaydedilmiş olduğundan, biyografisine ait muazzam detayda bilgilerin bulunduğu ve ulaşılabilir olduğu tarihteki tek peygamberin, hatta tek şahsiyetin O olduğu gerçeği⁷⁰ vb. durumlar, risâlet zincirinin halkalarını oluşturan peygamberler evrenini, en ideal anlamda temsil edebilecek bir örnek olarak O'nu belirlemiş olmamızın gerekçelerini de oluşturur ve tüm bunlar, nesnel bir tipolojiye⁷¹ yönelik kaygısının gözetildiğini de gösterir.

Evvela şunu teslim etmek lazımdır: Peygamberin tüm bildirimleri gaybî mahiyette değildirler. Tecrübeye hitap edeni de vardır. Ancak bu dinin gaybî olan ile varlık kazandığı, onun üzerinden yükseldiği gerçeğini görmemize mani değildir. Zira dindeki olmazsa olmaz -ilahi din açısından bakıl-

⁶⁸ Bkz. Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri -Felsefeye Giriş-*, Hü-Er Yay., 3.B., Konya, 2012, ss. 95, 97.

⁶⁹ Algül, Hüseyin, "Hz. Muhammed'i Bilmek", bkz. *İslâm'a Giriş -Gençliğin İslâm Bilgisi-*, (Ed.: Hayati Hökelekli), 3.B., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul, 2007, s. 160.

⁷⁰ Bkz. Görmez, Mehmet, "Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine", Kutlu Doğum Sempozyumu: Üçüncü 1000' Girerken İslâm, T.D.V. Ankara, 2005, s. 103; Afzalur Rahman, Şiret Ansiklopedisi, I-VI, Çev. Yusuf Balcı vd., İnkılâb Yay., İstanbul, 2013, c.1, s. 37.

⁷¹ Günay, Ünver, "Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri", bkz., *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Ed.: Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçıoğlu), 1.B., Grafiker Yay., Ankara, 2012, s. 164.

diğında- Tanrı ve ahiret inancı gaybîdir. Dinin iman ve eylem isteyen prensipleri metin olarak algılanmaya açık olsa da, menşe itibariyle ilahî olması yönüyle gaybîdir. Dini insanlara ulaştıran, Tanrı'dan ve ahiretten haber veren peygamber, tarihin bir evresinde mücessem olarak varlık göstermiştir. Lakin peygamberliği gaybîdir. Ğaybî olan ise iman talep eder.

4.2. Peygamberi Tanımanın Tanrı'yı İdrak İmkânı Açısından Önemi ve Rasyonalitesi

Kelâm kitaplarında yer alan ve tartışılan bir konu⁷² olarak “peygamber olmaksızın Tanrı'yı idrak etmek mümkün müdür?” problemini çalışmamızın dışında tuttuğumuzu belirterek söze başlamak istiyoruz. Tanrı'ya ve ölüm sonrası hesap gününe iman edilmesi yönünde çağrıda bulunan, cennet ve cehennem yaşamından haber veren peygamberin sözleri, hüküm bildiren ifadeler (önerme) olarak *ortaya konulmuş olduklarından kendisinin dışındaki herhangi bir kişi tarafından onlara bakıldığında, hem inanmaya hem de bilmeye*, kısaca idrake konu olmaktadırlar. Tüm iman prensiplerini icmalen temsil ettiğinden meseleye Tanrı'yı, O'nun varlık ve birliği başta olmak üzere sıfatlarını esas olarak baktığımızda şunu görürüz:

Gerek tarihte gerekse günümüzde Tanrı'yı gözleriyle görme eğiliminde olan insanların var olduğunu biliyoruz. Örneğin, Tanrı'yı kendilerine açıkça göstermesi Hz. Musadan talep edilmiş (*Kur'an-ı Kerim*, 4/153), Firavun, göğe çıkabilmenin yolunu bahse konu ederek benzer bir arzuyu dillendirmiştir (*Kur'an-ı Kerim*, 40/36). O gün için Firavun'un ihtiyacını duyduğu imkânı yirminci yüzyılda yakalamış olan kozmonot Yuri Alekseyevich Gagarin, uzayda Tanrı'yı görmediğini ifade ederek⁷³ sahip olduğu imkânlar açısından olmasa da Tanrı algısı konusunda, kendisinden binlerce yıl önce yaşamış bulunan birisinden hiç de farklı bir düzeyde olmadığını ortaya koymuştur. Zatını Hz. Musa'nın (*Kur'an-ı Kerim*, 7/143), ölüm sonrası dirilişi Hz. İbrahim'in (*Kur'an-ı Kerim*, 2/260) Tanrı'dan göstermesini talep etmiş olmalarını, iman konusu olanı baş gözülle görme eğiliminin, belki bu eğilimin tabiiliğinin başka örnekleri olarak görebiliriz. Çünkü “*haber görmek gibi değildir*.”⁷⁴ Bu nedenle insan, haber verilen şeyi gözleriyle görmek, öylece kabul etmek istemektedir. Fakat bunda ısrar etmek, ‘iman etmek’ için olmazsa olmaz görmek ne kadar doğrudur? Tanrı'nın varlığına

⁷² Bkz. Gölcük, Ş, *a.g.e.*, s. 126-127.

⁷³ Arslan, A., *a.g.e.*, s. 22.

⁷⁴ Aclüni, İsmail İbn Muhammed (Ö. 1162), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbas amme's-tehera mine'l-ehâdis an elsineti'n-nâs*, I-II, Müessesetü menâhili'l-irfân, Beyrut, Ts., II, s. 168-169, 237.

inanmakla beraber, baş gözüyle görmeyi talep etmek ile baş gözüyle görmediğinden var olmadığı yönünde bir çıkarımda bulunmanın aynı şeyi ifade etmediği gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. Gaybî haberlerin kaynağı olan peygamberden, “Tanrı’yı ve melekleri şahit olarak karşılıklarına getirmek (*Kur’ân-ı Kerim*, 17/92), izleyebilecekleri bir biçimde “göge çıkmak ve beraberinde kitapla dönmek” (*Kur’ân-ı Kerim*, 17/93) suretiyle peygamberliğini belgelemesi vb. yönündeki talepler aynı eğilimin başka örnekleridir. Bu türden daha pek çok taleplere mukabil peygamber şöyle karşılık vermiştir: “...nihayetinde ben de peygamber olan bir insandan başka bir şey değilim.” (*Kur’ân-ı Kerim*, 17/93) Açıktır ki bu tür talepler muhatabı bunalır. Bu, Tanrı gerçekte olmadığından ya da idraki hiçbir surette mümkün olmadığından karşı karşıya kalınan bir durum değildir. Aksine, dayatılan bu türden bir talebin, Altson’un nitelediği gibi epistemik emperyalizmden⁷⁵ başka bir şey olmayışındandır. Zira Tanrı’yı idrak etmek, yani “algılamak, O’nu bilmek, duyumsal olan algıyla sınırlanmazsa mümkündür.”⁷⁶ Göz, elbette bir bilgi vasıtasıdır. Fakat bilgi edinmemizde ya da her bilgi edimimizde tek rol sahibi o değildir. Esas olan, *aklen görmek, kalben duymaktır*. Hele de Tanrı’yı idrak noktasında...

İman esaslarını insanların idrakine sunarken, hem imanın konusu olan hem de bir idrak imkânı olarak birincil konumda bulunan Kitab(/Kur’ân)’a yönlendiren peygamber, sadece haber verdikleriyle değil, aslında bizatihi kendi varlığı, sahip olduğu şahsiyeti ve şahsiyetinin kurucu vasıfları ile de idrakin önemli bir başka imkânıdır. “Peygamberî din, şahsiyetin değerini kabul eder.”⁷⁷ Örneğin İslâm peygamberi vasıtasıyla insanlığa sunulan Kur’ân, insan için şahsiyetin eylem belirleyiciliğine (*Kur’ân-ı Kerim*, 17/84) ve peygamberin örnek şahsiyetine dikkat çeker (*Kur’ân-ı Kerim*, 33/21). İşte biz, tam da bu noktada, Hz. Peygamber’in getirdiği iman esaslarını idrak edebilmenin imkânını, Tanrı’yı idrak ekseninde merkeze alarak, peygamber’in kendi sîreti üzerinden sorgulamalar yapmanın dileyenin imana, dileyenin inkârâ yol bulabileceği yönde tutum belirleyici bir unsur olabileceğini düşünüyoruz. N. Topçu’nun İslâm Peygamberi Hz. Muhammed için ifade ettiği “*O inandıran idi*”⁷⁸ tespiti, şüphesiz tüm peygamberler için geçerli olsa da, tüm insanlık için kaçınılmaz olarak O’nda bil-

⁷⁵ Reçber, M. S., a.g.m., s. 57.

⁷⁶ Reçber, M. S., a.g.m., a.y.

⁷⁷ Mensching, G., a.g.e., s. 251.

⁷⁸ Topçu, Nurettin, *Türkiye’nin Maarif Davası*, (Haz. Ezel Elverdi ve İsmail Kara), 3.B., Dergah Yay., İstanbul, 1997, s. 64.

lurlaştığı görme imkânı bulunabilecek önemli bir belirlemedir. Ancak bunun birkaç noktadan vuzuha kavuşturulmasını lüzumlu buluyoruz: Birincisi, “inandıran” vasfı, “iman” çerçevesinde değil de ikili ilişkilerde “güven veren” anlamında alınabilir. İkincisi, “inandıran” vasfını “iman” çerçevesinde değerlendirmek de mümkündür. Fakat bu durumda, “imana erdiren” yani hidayet veren değil, “hidayet yoluna yönlendiren,” kılavuzluk eden anlamında anlamak lazım gelir. Çünkü hidayetin Allah’tan olduğu ve bu konuda peygamberin elinden bir şey gelmeyeceğini Kur’ân diliyle bizzat peygamberin kendisi bildirmiştir. (*Kur’ân-ı Kerîm*, 2/272). Üçüncü olarak da şunu göz önünde bulundurmamak gerekecektir: “İnandıran” vasfını, ister ‘güven’ ister ‘iman’ anlamında alalım, iman etmek noktasında belirleyici olan Peygamber’in kendisi değil, muhataplarının yaklaşım ve değerlendirmeleri, kendi irade ve seçimleridir.

Peygamberin, şahsiyetiyle uyandırdığı ‘itimat ve güven’in imana sevk edici rolü, peygamberlik ve peygamber algısı ile de ilgili bir durumdur. Bu nedenle öncelikle maveradan haber getirdiğini iddia eden gelmiş-geçmiş herkesi -ne adla anılırlarsa anılsınlar- aynı görmekten imtina ederek,⁷⁹ peygamberlik ve peygamberler hakkında serinkanlı bir şekilde meseleye eğilmek gerektir. Görülen odur ki, Tanrı-insan münasebetini ifade eden bir müessesese olarak görülebilecek olan peygamberlik⁸⁰ ve onun mümessili olan peygamberin kimi insanlarca kabulü tarihte problem teşkil etmiştir. İnsanlığın bidayetinden başlayıp, yenilene yenilene süregelen ve Hz. Muhammed’de son bulduğunu bildiren bu müesseseyi ve temsilcisini,⁸¹ peygamber ve peygamberlik olgusuna yabancı olan o dönem Mekke toplumunun kabullenmesi de sancılı olmuştur.⁸² Aynı olgusal durum sonrasında da devam etmiş ve elan günümüzde dahi kimi insanlar için sorunlu bir alan olarak durmaktadır. Diğer tüm peygamberler gibi, Hz. Muhammed de Allah’ın varlığı ve birliği gibi iman esaslarının yanı sıra, yine bir iman esası olarak peygamberliğini de insan idrakine sunmak,⁸³ anlaşılmayı ve onaylanmayı ümit etmek durumundaydı ve bu kolay değildi.

Peygamberliğin idraki, başta peygamberin kendisinin muhatap oldu-

⁷⁹ Bkz. Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1995, s. 420-421

⁸⁰ Sezen, Yümnî, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı, İstanbul, 1994, s. 32.

⁸¹ Sezen, Y., *a.g.e.*, a.y.

⁸² Uçar, Ramazan, *Güç ve Değer -İlk Dönem İslam Toplumu Üzerine Sosyolojik Bir deneme-*, 2.B., Berkan Yay., Ankara, 2014, s. 48.

⁸³ Uçar, R., *a.g.e.*, s. 48.

ğu bir meseledir. O, dinî bir lütuf (mevhîbe)⁸⁴ olduğuna inandığı ilâhî iradenin vasıtası veya sözcüsü yani peygamber olduğu yönündeki bilincini,⁸⁵ gönderildiği insanların bilincine de açmak, vahiy yoluyla Tanrı'dan aldığı- nı söylediği şeyleri “haber veren” bir elçi anlamında, “peygamber” olduğuna dair bir tasavvur oluşturmak, bu tasavvuru tasdik ile buluşturmak ister. Tanrı'nın varlığı, ahiret hayatının varlığı başta olmak üzere getirdiği inanç ve diğer dinî esaslara iman edilmesini talep eder. Bunu insanların aklına ve gönlüne hitap ederek yapar.

Bilindiği üzere, önermesel ifadeler, içeriksel gerçeklikleri açısından bilim, çıkarımsal ilişkileri açısından mantığın konusu⁸⁶ olsalar da her iki durumda ve genel itibarıyla felsefenin gölgesinin düştüğü yerdedirler. Dolayısıyla düşüncenin, felsefi bakışın gerektirdiği bütün nitelikleriyle peygamberin getirdiği ilâhî mesaja yönelmesi, hakikat ifade edip etmediğini irdeleme hakkı ve hakikat olanı kollama sorumluluğu vardır. Peygamberin ulaştırdığı ilâhî mesajda yer alan buyrukların, ifadelerin çözümlemesine girmeden bile, peygamberin şahsiyeti ile ilgili bilinenlerden hareketle ortaya konulacak bir sorgulama imkânından da söz edebiliyoruz. Çağdaşlarının direk yüzleştiği bu imkâna, çağdaşı olmayan sonrakiler, başta da ifade ettiğimiz gibi Kur'ân, hadis kaynakları, siyer (/Siyer-i Nebî) ve kimi tarih kitapları gibi yazılı kaynaklar vasıtasıyla ulaşabilmektedirler.

Kur'ân'a müracaat etmek, peygamberin şahsiyetinin sadece nebevî değil, beşerî yönü hakkında da bilgilenme imkânı sağlayacaktır. Peygamberin peygamberliğini (nebevî şahsiyetini), peygamber olmayan yanı (beşerî şahsiyeti) üzerinden sorgulamayı önerirken, nasıl olur da O'nun peygamberliğinin göstergesi olarak ilâhî olduğunu iddia ettiği ve iman edilmesini talep ettiği bir kitap olan Kur'ân kaynak gösterilir? Bu tutarsızlık olmaz mı? Tarzında yöneltebilecek bir soruya cevaben şu söylenebilir: Kur'ân, aynı zamanda en güvenilir “tarihsel” bir kayıttır.⁸⁷ Kutsallığını kabul edenler için de etmeyenler için de. Ona inanmayanlar yahut inandığı halde objektif kalmak kaygısını güdenler, onu bu gözle de okuyup inceleyebilirler. Biz, gerek Kur'ân'da, gerek hadis kaynaklarında ve gerekse ilgili tarih kitaplarında kastımızı ortaya koymaya imkân verecek yeterlilikte örneklerin var olduğunu hatırlatarak ve kimi örneklerine de yer vererek çalışmamızı sürdür-

⁸⁴ Wach, J., *a.g.e.*, s. 421.

⁸⁵ Wach, J., *a.g.e.*, s. 420.

⁸⁶ Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık*, 4.B., Sentez Yay., Ankara, 2012, s. 34; Bkz. Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1051.

⁸⁷ Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, 1.B, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010, s. 11.

mek istiyoruz. Zira beşerî ve nebevî nitelikleriyle Hz. Peygamber'in şahsiyeti, Kur'an, sünnet, diğer tarihsel kayıtlar ve aklın bedihî gerçekleri ve de realite ışığında ele alınıp tetkik edildiğinde hem akademik çevre hem de geniş halk kitleleri için büyük faydalar doğuracağı aşîkârdır. Bu sayede Hz. Peygamber'i gerçek kimliğiyle tanımak da mümkün olacaktır.⁸⁸ Böylece O'nu gerçek anlamda tanımak üzerinden imana yol bulmanın bir rasyonalitesinden de söz edilebilecektir. Çünkü Hz. Muhammed'in, yaşadığı "toplumda yüce ahlâkî karakteri, adaleti ve güvenilirliğiyle temayüz etmiş, sözünde ve davranışlarında doğru, ihanete bulaşmamış, emanete riayet etmiş ve insanların itimadını kazanmış bir kişiliğe sahip"⁸⁹ olduğu bilinmektedir. Daha çok, O'nun sahip olduğu "sıdk(doğruluk)" ve "emanet(güvenilirlik)" sıfatları üzerinden meselemizi ele almayı her ne kadar düşünüyor isek de onlarla ilişkili bulunduğunu hatta onları kapsadığını düşündüğümüzden "ismet" sıfatına dair kimi açıklamalara yer vermeyi de yararlı görüyoruz.

İlahî vahyi alan bir kimsenin ciddi bir hata işlemesinin beklenemeyeceği telakkisi⁹⁰ olarak ifade edilen ismet kavramı çerçevesindeki yaklaşımlar, model olan yaşayışları açısından peygamberlerin nebevî yönleri kadar beşerî yönlerini de öne çıkarıp çıkarmadıklarını görme imkânı verecektir. Bu nedenle ismet sıfatının nasıl anlaşıldığı önemlidir.

Kimi zaman 'hata' terimi ile dile getirilen ve 'hatadan uzak olmak'⁹¹ olarak ifade edilen şey, günahsızlık mıdır? Bunun ahlâkîlikle ilişkisi nedir? Bilinen odur ki, terim olarak, kişinin dinî değerlerine aykırı olan, dinen suç olarak kabul edilen davranışlarına günah denir.⁹² O halde, günahtan kasıt dinî bir itaatsizlik ise, Hz. Muhammed özelinde bakıldığında, o gün için özel bir dine muhatap olmadığından şu söylenebilir: Henüz peygamber seçilmezden önce "fitrat" üzere yaşamıştır. İlk peygamber Hz. Adem'den son peygamber olarak kendisine kadar ki gelen vahyin ortak adı da İslâm'dır⁹³ ve İslâm ise 'fitrat' dinidir.⁹⁴ Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, peygamberliği öncesinde dahi dinî bir itaatsizlik sergilemiş olmadığından söz edilebilir. Sonradan kendisinin tebliğ ettiği dinin penceresinden geriye doğru yaşantısına bakıldığında da karşılaşılan durum bundan farksız değildir.

⁸⁸ Bağcı, H. M., *a.g.e.*, s. 13-14.

⁸⁹ Bağcı, H. M., *a.g.e.*, s. 19.

⁹⁰ Bağcı, H. M., *a.g.e.*, s. 442, 448; Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 172-173; Görgün, T., *a.g.e.*, s. 163-164.

⁹¹ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 172.

⁹² Bkz. Peker, H., *a.g.e.*, s. 132.

⁹³ Harman, Ömer Faruk, "İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XIX, TDV Yay., İstanbul, 1996, c. XXIII, s. 3.

⁹⁴ Hökelekli, Hayati, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XIX, TDV Yay., İstanbul, 1996, c. XIII, s. 48.

Fakat ismet sıfatını ahlâkla ilişkili olarak ya da din ve ahlâk temelli karşılıklı bir ilişki içinde anlamak da olası. Örneğin Leibniz'e göre ahlâkî kötülük, günahattan ibarettir ya da ona dayanır⁹⁵ ve ahlâkî kötülük, insanın mahiyet üstünlüğüne işaret eden hürriyetine yöneliktir. Zira günah işlemeye izin verilmiş olması ahlâkî kötülüğün temelindedir.⁹⁶ Dolayısıyla, insanın iradesini kötüye kullanması sonucu ortaya çıkan hata ya da günah, ahlâkî kötülük adını almaktadır. Ancak 'hata' ister dinî ister ahlâkî değerlendirilsin veya böyle bir ayrıma gidilmesin ya da gidilse bile birbirinden bağımsız görülmesin, bu noktada "ismet" sıfatına nasıl sahip olduğu ile ilgili yaklaşımlar da önem arz eder. Peygamberin *büyük* hatalar yapmayacağı⁹⁷ veya küçük bile olsa *bilerek* hata yapmayacağı⁹⁸ şeklinde yapılan açıklamalarda dikkat çekilen hususlar kadar, peygamberin velev ki büyük kaydı konulsun "hatalardan *korunmuş* (ma'sum)"⁹⁹ olduğunun söylenmesi önemlidir ve ismet sıfatı, kelâm literatüründe asıl bu anlamıyla terimleşmiş görünmektedir.¹⁰⁰ Bu yaklaşım, sadece peygamberlere mahsus¹⁰¹ görülüp peygamberin peygamberliği (nübüvvet) ile eş zamanlı¹⁰² düşünülmesi ve ilahi vahyin tebliği ve beyanı çerçevesinde¹⁰³ (*Kurân-ı Kerîm*, 69/44-47) dile getirilmesi durumunda fikir birliğine imkân verir.¹⁰⁴ Zaten "peygamberlerin dini tebliğe yönelik sözlerinde asla hiçbir yanılma, unutma ve hata yapmayacakları hususunda icma [fikir birliği] vardır."¹⁰⁵ Zira bu, "onların 'mübelliğ' olmalarının ön şartıdır."¹⁰⁶ Peygamberlik, nasıl ki 'kesbî' değil 'vehbî'dir (*Kurân-ı Kerîm*, 62/4). Bir peygamberin vahiy alması ve vahyi temsil etmesi gibi vahyin sıhhati ile ilgili hususlarda ma'sumiyeti de söz konusudur. Hatta bu kaçınılmazdır ve gayet anlaşılır bir şeydir. Ancak, nübüvvet öncesi¹⁰⁷ ya da sonrasındaki¹⁰⁸ tüm fiil ve uygulamaları için söz konusu edi-

⁹⁵ Leibniz, Gotfried Wilhelm, *Theodicee*, Çev.: Levent Özşar, I.B., Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009, s. 127; bkz. Yatkin, Nihat, *Hadisi Anlamada Yöntem -Örnek Bir Uygulama-*, I.B., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2003, s. 94.

⁹⁶ Leibniz, G. W., *a.g.e.*, s. 127-128, 182.

⁹⁷ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 173.

⁹⁸ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 172; Gölcük, Ş, *a.g.e.*, s. 283.

⁹⁹ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 173; Görgün, T., *a.g.e.*, s. 163.

¹⁰⁰ Bulut, Mehmet, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yay., İstanbul, 2001, c: 23, s. 134.

¹⁰¹ Bulut, M., *a.g.m.*, s. 135.

¹⁰² Bulut, M., *a.g.m.*, s. 136.

¹⁰³ Görgün, T., *a.g.e.*, s. 163.

¹⁰⁴ Bulut, M., *a.g.m.*, s. 136.

¹⁰⁵ Yıldırım, Zeki, "Kur'anda Peygamberlerin İsmeti", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2003, Sayı: 19, s. 116, 118.

¹⁰⁶ Görgün, T., *a.g.e.*, s. 163; Gölcük, Ş, *a.g.e.*, s. 282.

¹⁰⁷ Bkz. Bulut, M., *a.g.m.*, s. 135, 136.

¹⁰⁸ Bulut, M., *a.g.m.*, s. 135.

len “her türlü hatadan korunmuşluk”¹⁰⁹ anlamında bir yaklaşımın aynı derecede bir konsensüse imkân verdiği söylenemez. Nitekim ismet sıfatını, “külfetin kalkmadığı, irade ve ihtiyarın baki kaldığı”¹¹⁰ bir ma’sumiyet şeklinde, anlaşılması güç bir izahın eşliğinde dile getiren ya da “peygamberde taatin yaratılıp mâsiyetin yaratılmaması” diye tanımlayarak “peygamberi bir bakıma melek statüsüne çıkarıp onun günah işleme iradesini ortadan kaldıran”¹¹¹ türden ilgili literatürde gözlemlenebilen kelâmî görüşler bunu teyit eder görünür.

Peygamberin hem peygamber olması hem de günah işlemesinin bir çelişki¹¹² oluşturacağı, dinî (ve ahlâkî) açıdan örnek ve model olabilmeleri için günah ve kötülüklerden uzak olmaları gerektiği açıktır. Fakat bu, onların “örnek ve model olabilme[leri] için ma’sum olma[ları] gerektiği”¹¹³ şeklinde bir açıklamayı gerekli kılar mı? Hatadan (günah/kötülük) kendi irade ve ihtiyarları ile uzak durduklarının düşünülmesi durumunda amaç yine hâsıl olmayacak mıdır? Hatta bu yaklaşım, elçi olarak insanlara yine bir insanın gelmiş olması esprisine (*Kur’ân-ı Kerîm*, 17/94-95) daha uygun düşmez mi? Her halde peygamber, ilahî bir mevhibe olarak ma’sumiyete sahip olunmadığı takdirde bütün prensipleriyle yaşanamayacak bir dine insanları davet ediyor değildi. İnsanların bu anlamda bir ma’sumiyete sahip olma-dıkları ortadayken.

Kanaatimiz odur ki, günah ve gayr-i ahlâkî olandan uzak durmak her insana açık bir durumdur. Örneğin ahlaki yüceliğin bir göstergesi olan, doğru söylemek, hatta hep doğru söylemek, hiç yalan söylememek anlamıyla da olsa “sıdk” sıfatı sadece peygamberlere mahsus bir durum olarak görülemez. Fakat peygamber kesinlikle bu sifata sahip olmayı gerçekleştirebilmiş olduğu bilinen kimsedir. Buna binaen diyoruz ki: peygamberlerdeki ismet sıfatının, günahahtan ‘uzak durmak’ ve ‘uzak tutulmak’ şeklinde biri kesbî (vahiin dışında), diğeri vehbî (vahiyle sınırlı) olana delâlet etmek üzere her iki anlamı içerecek şekilde anlaşılması durumunda, peygamberin diğer insanlara örnek olması daha anlamlı olacaktır. İnsanın mahiyet üstünlüğünü sembolize eden hürriyetten peygamberlerin mahrum bırakılmış olmayacaklarının düşünülmesi, dolayısıyla “sıdk”, “eminlik” gibi

¹⁰⁹ Yıldırım, Z., a.g.m., s. 117.

¹¹⁰ Sâbunî, Nureddin, Kitâbu’l-bidâye mine’l-kifâye fi’l-hidâye fi usûlîd-din, thk. Fethullah Huleyf, Dâru’l-Meârif, Mısır, 1969, s. 95-96; bkz. Yıldırım, Z., a.g.m., s. 116-117.

¹¹¹ Bulut, M., a.g.m., s. 135.

¹¹² Gölçük, Ş., a.g.e., s. 282; Görgün, T., a.g.e., s. 163-164.

¹¹³ Yıldırım, Z., a.g.m., s. 118.

ahlâkî meziyetlerin yanı sıra gûnahtan uzak durmak anlamıyla “ismet” sıfatının dahi peygamberlerin beşerî yönlerinin pasif olmadığı muvaffakiyetlerini de ifade eder görülmesi, onların nebevî şahsiyetlerine dikkat çekmek noktasında mucizelerden söz eden ve onları beşer üstü gösteren açıklamalara nazaran, daha az etkileyici değildir. Zaten yalan söylememek, emanete hıyanet etmemek gibi peygamberleri toplum içinde güvenilir kişiler kılan nitelikleri kastettiğimiz anlamda “ismet sıfatını destekler mahiyette”¹¹⁴ ve ismet sıfatını da bu nitelikleri kapsayıcı konumda görmek mümkündür. Bundan böyle son peygamber özelinde meseleye bakacak ve konuyu bu ekseninde sürdüreceğiz.

Bilinen odur ki, peygamberliği öncesinde bile, kendisini kavminin içinde şerefli bir yere sahip kılan güzel ahlâkıyla temayüz etmiş (*Kur'an-ı Kerim*, 68/4) olduğu görülen Hz. Muhammed, daha çok “doğru sözlülüğü” ve “güvenilirliği” ile iltifata mazhar olmuştur.¹¹⁵ Kendisi de bunu bildiğinden, Mekke halkına yönelik İslâm'a ilk açık davetinde bu noktadan hareket edecek, Mekke halkının kendisine olan bu eşsiz itimatlarına dikkat çekerek yola koyulacaktır. İlgili bir rivayete göre, Hz. Muhammed, dine açıkça davet etmek üzere seslenerek toplanmalarını sağladığı Kureyş halkına “Şu dağın ardında bir ordu var, desem bana inanır mısınız?” diye sorar. Onlar, “Elbette inanırız; bize göre sen töhmet altında biri değilsin, senin yalan söylediğini asla görmedik” cevabını verirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber asıl konuya girer ve şöyle der: “Öyleyse şimdi size haber veriyorum: Ben sizlere gönderilmiş Allah'ın elçisiyim. Allah'a kulluk edin, putları terk edin.”¹¹⁶ Hz. Muhammed, nübüvvetinden önce de yüce ahlâkının tezahürleri olan erdemlere sahip olduğundan, peygamber olunca O'nu yadırgamayan ve davetine icabet edenler olduğu¹¹⁷ gibi, peygamberliği evresinde, çağrısına kulak vermeyenler, karşı koyanlar ve peygamberliği öncesinde kendilerinin verdikleri “sıdk” ve “emin”lik gibi sıfatları inkâr etme yoluna gidenler de olmuştur. Peygamberliği öncesinden öne çıkmış ve sonrasında da devam etmiş olan “sözün[d]e en sadık, güvende en ileri”¹¹⁸ kişiliği üzerinden sorgulama imkânı veren şu örnek de önemlidir:

¹¹⁴ Bulut, M., a.g.m., s. 135.

¹¹⁵ Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyeri, *Siret-i İbn Hişam Tercemesi*, I-IV, Terc: Hasan Ege, I.B., Ravza Yay., İstanbul, 2013, c: 2, s. 251.

¹¹⁶ Bkz. Muhammed b. Sâd b. Menî el- Hâşimî el- Basrî, *Kitabü't-Tabakâtü'l- Kebîr*, I-IV, Çev: Musa Kazım Yılmaz, 2.B., Siyer Yay., İstanbul, 2015, c: 1, s. 187; Taberî, Ebû Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Tarihü't-Taberî*, I-XI, nşr. Dârut'-Turas, Beyrut, 1387, c: II, s. 319.

¹¹⁷ Yenibaş, H., a.g.m., s. 67.

¹¹⁸ Yenibaş, H., a.g.m., s. 66.

Ka'be'nin yeniden inşası sırasında canla başla çalışan farklı kabile üyeleri, kutsal kabul edilen taşı (el-Haceru'l-esved) yerine koyma şerefının kime ait olacağı üzerinde anlaşmazlığa düşüp, çatışmanın eşğine geldiklerinde, Hz. Muhammed'in problemi çözme konusundaki hakemliğine O'nun "emin" bir kimse olduğunu ikrar ederek ve memnuniyet duyarak can u gönülden rıza göstermişlerdir.¹¹⁹ Problemi, bütün kabilelerin katılımına açık bir stratejiyle çözerken krizi yönetmiş olmasında, hak ettiği güven çerçevesinde değerlendirilebilecek dinî literatürde "fetânet" diye ifade edilen "deha"sını görme imkânı da buluyoruz.¹²⁰

Hz. Muhammed'in, "Müslümanlar arasında, onun kadar, teklifimi hiçbir tereddüt geçirmeden kabul eden bir başkasını görmedim"¹²¹ dediği, kendisinin çocukluktan beri arkadaşı olan Hz. Ebubekir'in, peygamber tarafından İslâm'a ilk davet edilişinde hemen icabet etmiş olması, peygamberin doğruluğuna ve güvenilirliğine olan inancındandır. Ancak bu inanç, "bilgi olmayanla birlikte giden güdümlü bir edim"¹²² olarak değerlendirilebilecek türden bir inanç değildir. Çünkü bu inanç, peygamberin, çocukluğunda dahi yalan söylemek gibi kendisini töhmet altında bırakacak davranışların bulunmadığı, temiz bir fitrat üzere yaşadığı bir geçmişinin olması ve yaşıtı mesabesinde olan Hz. Ebubekir'in bunu *-en yakından şahitlik edenlerden biri olarak-* biliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayıdır ki kendisine "Ey Ebubekir, arkadaşının ne dediğinden haberin var mı? Bu gece Beyt-i makdis'e gittiğini ve aynı gece Mekke'ye döndüğünü iddia ediyor denildiğinde, <<eğer [O] öyle söylemişse doğru söylemiştir>>"¹²³ cevabını vermiş olması peygambere olan itimadının bir göstergesidir. Sözü edilen itimadın bir örneği olarak şu olay da dikkat çekicidir: Bir bedevinin aralarında gerçekleşmiş ticari bir pazarlık konusunda Hz. Muhammed'in söylediğinin zıddını iddia etmesi ve O'ndan doğru söylüyor olduğu yönünde şahit getirmesini istemesi üzerine, Huzeyme adlı sahabi, olayın vukuu esnasında yanlarında bulunmadığı halde Hz. Muhammed lehine şahitlik edince, kendisine "Neşe şahitlik ediyorsun?" sorusunu yönelten Hz. Muhammed'e "*biliyorum ki sadık (doğru sözlü) birisin, ancak hakkı söylersin*"¹²⁴ diye-

¹¹⁹ Bkz. İbn-i Hişam, İbn-i Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyeri, *Sîret-i İbn hişam Tercemesi*, I-IV, Terc.: Hasan Ege, I.B., Ravza Yay., İstanbul, 2013, c: 2, s. 262.

¹²⁰ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, a.y.

¹²¹ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c: 2, s. 160.

¹²² Çotuksöken, Betül, "Antropolojik Açından İnanma ve Bilme Üzerine", bkz., *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, c: 11, Sayı: 21, İstanbul, 2015, s. 28.

¹²³ İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c: 2, s. 51.

¹²⁴ Bkz. Abdurrazzâk, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîburrahmân el-Azamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1403, c: VIII, s. 366; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb,

cektir. Şahit olmadığı hadiseye değil, hadiseye dair söylediği sözleri üzerine Hz. Muhammed'in kendisine şahitlik etmekte olduğu görülen Huzeyme, "bunun daha ötesi(/büyüğü)nde; ilahî(/semavî) olanı haber verişinde kendisini tasdik ettiğini"¹²⁵ de peygambere ifade edecektir ki tam da öne çıkarmaya çalıştığımızı resmeden bir ifadedir bu. Habere konu olan şey, haberi doğrulayan tarafından deneyimlenmemişse de deneyimden hepten uzak bir durum da söz konusu değildir ve burada deneyimlenen şey, haberi verenin herkesin gözlemine açık kişilik ve karakteri ve bunu tebarüz ettiren muknî duruşudur. Hiç yalan söylemediği ve söylemeyeceği yönünde kendisini yakinen tanıyan herkesin hemfikir olduğu birisi hakkında duyulan böyle bir inanç, yaşanan deneyimlere dayandığından, bu inanç üzerine bina edilen yargılar ve tutumlar irrasyonel kabul edilemez kanaatindeyiz. En azından empirik olarak yanlışlanamayan bir haberi ve bu haber üzerinden haberciyi yalanlamaktan daha rasyonel bir tutumdur. Peygamberin yaşadığı toplumda ve kendisini yakından tanıyanlarda uyandırdığı intiba ve oluşturduğu itimadın göz ardı edilmesi durumunda, bu ve benzeri olayların doğru anlaşılması ve doğru değerlendirilmesi ve tabii ki öne sürdüğümüz rasyonellik yönündeki düşüncemizin kabul görmesi kabil olmayacaktır.

Açıktır ki, *doğruyu hiç ama hiç konuşmadan hep yalan olanı söyleyerek bütün bir hayatı yaşamak mümkün değildir. Hâlbuki yalansız bir hayat yaşamak, yalandan uzak bir kişilik sahibi olmak herkes için mümkündür. Çünkü yaratılış (fitrat) kodlarına uygun bir durumdur.* Bu gerçeğe rağmen, yalandan tamamen uzak hayat örneklerini görmek kolay değildir. İşte yalandan uzak kalmak, peygamberin dost düşman herkesin kabul etmiş olduğu en belirgin ahlaki faziletlerindedir. Nitekim Hz. Muhammed'in kendisini İslâm'a çağıran davet mektubunu aldıktan sonra Roma imparatoru Heraklius O'nun hakkında bir sorgulama yapacak, peygamberi bizzat tanıyanlara O'nun hayatında hiç yalan söyleyip söylemediğini soracak ve aldığı "**O'nu hiç birimiz yalan söylerken duymadık**" cevabı üzerine "Bir insanın bunca zaman, insanlara yalan söylemekten kaçınıp da Allah'a karşı yalan söylemesi mümkün değildir" diyecektir.¹²⁶ Bunu, dikkat çekmeye çalıştığımız makul çıkarımın bir başka örneği olarak görebiliriz.

Sünen (Buyû 81), I-IX, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebu'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb, 1986; Ebû Davûd, Süleymân b. Eşas b. İshâk, *Sünen* (Akdiye 20), I-IV, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamid, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrût, ts.

¹²⁵ Bkz. Abdurrazzâk, *a.g.e.*, c: VIII, s. 366.

¹²⁶ Bkz. Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahih*, I-IX, thk. M. Züheyr en-Nâsir, Dâru tavkî'n-necât, 1422, c: 1, (Bedü'l-Vahy, 7).

Birileri bunu makul bulmadığını söyleyerek “dün yalan söylemiş olmak bugün ve yarın yalan söyleyecek olmamayı mantıken zorunlu kılmaz” şeklinde teorik bir itirazda bulunabilir ve bu makul da görülebilir. Fakat kırk yaşına kadar yalan söylediği hiç görülmemiş birisinin bundan böyle de yalan söylemeyeceğinin ileri sürülebileceğinin söylenmesi de makuldür. Septik filozof “Pyrrhon, birbirinin karşıtı olan ve güç yönünden birbirine eşit bulunan iki delil ileri sürülebilir”¹²⁷ der. Esasında, burada tam böyle bir durum söz konusu değildir. Şöyle ki: H. Z. Ülken, “hemen inanıvermek ile pek güç inanmak hatta inanmamak gibi, iki karşıt duruşta, inanmanın bilgi ile dengesini kaybettiğini”¹²⁸ söylerken, bilgi-inanç ilişkisinin altını çizer ve aynı zamanda inanmanın, “bilmeyle ahenkli bir şekilde meydana geldiğinde pozitif inanma, bilmeyle karşıt bir halde olduğunda ise negatif inanma[dan]”¹²⁹ söz eder. İddialara bu açıdan bakıldığında, ilkinde muayyen bir kişi kastedilmediğinden dolayısıyla somut bilgi girdisi söz konusu olmadığından teorik bir yaklaşımla negatif bir inanca varılmaktadır. Fakat ikincisinde, “uzun yıllar aralarında yaşadığı (*Kur’ân-ı Kerîm*, 10/16) toplumun, o güne kadar yalanına hiç şahit olmadıklarını ittifakla ortaya koymuş olmalarından hareketle, Hz. Muhammed’in yine yalan söylemiyor olduğunun düşünülmesi, hatta düşünülmesi gerektiği yönünde, hem Hz. Ebubekir’inki gibi çocuk yaşlardan itibaren bire bir gözlemlerden hem de toplumun bu yönde tevatür düzeyindeki konsensüsünden beslenen, sade teorik değil, pratik arka planı da olan, dolayısıyla bilgi girdili pozitif bir inanç söz konusudur.

Hz. Peygamber, dine ilk açık davetinde, Mekkeli’lerin kendisine olan inanç ve güvenini hatırlatıcı/sınayıcı soruyu yönelttiğinde aldığı “Sen doğru sözlü ve güvenilir bir kimsesin, şimdiye kadar herhangi bir yalanını duymadık” cevabı ile Herakliyus’un, peygamberden aldığı İslam’a davet mektubuna binaen, ülkesinde bulunan Mekke’lileri huzura alıp O’nun doğru sözlülüğüne dair sorduğu soruya karşın aldığı “O’nu hiç birimiz yalan söylerken duymadık” cevabı iki şeyi dikkatimize sunuyor: Birincisi, dine çağırان peygamber “**doğru sözlü**” oluşu üzerinden ilk adımını atmaktadır. İkincisi, peygamberin muhatapları da O’nun “doğru sözlü” olup olmadığı üzerinden meseleye bakmaktadırlar. Bu gayet tabii bir durumdur. Zira ortada bir haberci varsa, orada bir “*inanç ve güven*” meselesi olacaktır. Bu nokta-

¹²⁷ Erdem, H., *a.g.e.*, s. 80.

¹²⁸ Ülken, H. Z., *a.g.e.*, s. 364.

¹²⁹ Ülken, H. Z., *a.g.e.*, s. 361.

da Hz. Peygamber için mutabık olunan husus, O'nun asla yalan söylemediği ve güvenilir bir kimse olduğudur. Kaynaklarda yer aldığı üzere O, ne çocukluğunda ne gençliğinde ne de olgunluğunda, dolayısıyla ne peygamberlik öncesinde ne de sonrasında yalan söylemiştir. Burada çok önemli bir husus daha vardır ki o da, Hz. Peygamberin doğru sözlü oluşunu, çağdaşlarından sadece kendisini seven, kendisine inananların değil, peygamberliği sonrasında kendisine düşmanlık yapacak olanların dahi peygamberliği öncesinde onaylamış olmasıdır. Zaten “emin” biri olduğu, peygamberlik öncesinde yaşadığı toplum tarafından kendisine verilmiş bir payedir.¹³⁰ Hayatını İslâm'a düşmanlıkla geçiren Ebu Cehil'in bile O'na şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Ben seni inkâr etmiyorum, ben senin getirdiklerini inkâr ediyorum.”¹³¹ Burada, Peygamberin yaşantısının ve sergilediği şahsiyetinin uyandırdığı “*inanma*” duygusunun, O'nun tebliğinin temel hedefi olan “*iman etme*” ile aynı şey olmadığını yineleme ihtiyacı duyuyoruz. Bir şeyin doğruluğuna kanaat getirme ile onu kabul etmek ve gereğini yapmak farklı şeylerdir. Muhatabınızın, herhangi bir teklifinize neden evet diyemeyeceğinin makul gerekçelerini bir bir ortaya koyması üzerine, “Sana hak veriyorum. Fakat haklı olman emelimden vazgeçmemi gerektirmez” şeklinde cevap vermeniz gibi bir durumdur bu. Hz. Muhammed'in yalan söyleyip söylemediğini adı kadar bilen Ebu Cehil'in tavrı bu yöndedir. Peygamberi çocuklarını tanır gibi tanıyan bazı kimselerin, bildikleri halde gerçeği (O'nun *Hak Peygamber olduğunu*) gizleyerek benzer bir tavır sergilemeleri Kur'an'ın dikkat çektiği bir husustur (*Kur'an-ı Kerim*, 2/146).

Güvenilir olmak (eminlik) aslında sıdkı da içinde taşır, fetâneti de; tüm eylemlerinde (düşünmek, konuşmak ve fiil) doğru üzere olacağı hissini uyandırdığında birisi, tam bir emniyetten söz edilebilir. Sizi aldatmayacağından emin olduğunuzun, aldanmayacağından ya da aldatılamayacağından da emin olmanız sizdeki emniyet hissini güçlendirecektir. İsrâ hadisesi sonrasında, Hz. Ebubekir'in Hz. Peygamber hakkındaki itimadı “**O söylerse doğru söyler/O söylüyorsa doğrudur**” fikrini ilham ederken, Kâbe'nin yeniden inşası sürecinde çıkan anlaşmazlığı aşmak için kabile üyelerinin, ‘kapıdan ilk giren her kim olursa bunun çözümünü ona bırakmaları’ yönünde vardıkları anlaşma sonrasında merakla beklerlerken, *emin* bir kimse olarak gördükleri Hz. Muhammed'in kapıda görünmesi üzerine duydukları

¹³⁰ İbn Sa'd, *a.g.e.*, c: 1, s. 133.

¹³¹ Aliyyü'l- Kârî, Ebu'l Hasan Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan el- Herevî, *Şerhuş-Şifâ lil Kadî İyaz*, I-II, 1.B., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001, c: 1, s. 78.

memnuniyet,¹³² O'nda görülen eminlik vasfının, “o söylerse doğru söyler” fikri kadar, “**O yaparsa doğru yapar**” fikrini de ilham etmesindedir.

Değerlendirmelerimiz sadedinde şunları da ifade etmek isteriz:

Peygamber için, “sıdk”, “emanet” ve “fetanet” vb. seçkin nitelikler gerekli olmakla beraber “vahiy” ile şereflenmesi, ilahî mevhibe ile donatılması gerektiği de açıktır.¹³³ Çünkü “peygamberlik vahiyatsız olmaz.”¹³⁴ Ancak biz burada, peygamberin peygamber olduğu iddiasının bir doğrulayıcısı olarak yani vahiy alıyor olmasının bir inandırıcı olarak, sahip olduğu bilinen sıfatlarına dikkat çekiyoruz.

• Peygamberlik, talip olunarak sahip olunan (kesbî) bir paye değil, verili (vehbî) bir görevdir. Kırk yaşına kadar en küçük bir meselede dahi hiç yalan söylemeyen, doğru sözlü ve güvenilirliğiyle temayüz etmiş bir insanın, bu yaşından sonra ve peygamberlik gibi çok ciddi bir konuda, insanlara yalan söylemesi düşünülemez. Dine davetinden rahatsızlık duyan Mekke'lilerin, kendisini bu işten vazgeçirsin diye gönderdikleri amcası Ebu Talib'e “Allah'a yemin ederim ki, bu işi bırakayım diye güneşi sağ elime, ayı da sol elime koysalar, Allah onu galip kılıncaya veya ben bu yolda helâk oluncaya kadar onu bırakmam”¹³⁵ diyen Hz. Muhammed, bu ifadelerinin bir benzerini, hicretin altıncı senesinde Mekkeli'lerin bir başka dayatması üzerine şu şekilde dile getirmiştir: “Acaba Kureyş ne zannediyor? Vallahi Allah'ın beni kendisiyle gönderdiği şey üzerine mücadele etmeye devam edeceğim. Nihayet ya Allah onu galip kılar yahut ölürüm.”¹³⁶ Hz. Muhammed'in peygamber olarak seçilişinin bir göstergesi olarak değerlendirilen ilk vahyi aldığı anda, bir endişe ve korku hali yaşadığı,¹³⁷ kaynaklarda yer alır. Bu, O'nun kendisinin peygamberliği konusunda bir bilgiye ve beklentiye sahip olmadığını gösterdiği gibi, sonrasında müşriklerin mukavemeti karşısında sergilediği duruşu, peygamber olduğunu kendisinin de artık tasdik ettiğini -zira ilâhi vahye önce peygamber inanmak durumundadır-¹³⁸ ve kendi inisiyatifi ile sahip olmadığı bu görevi, kendi inisiyatifi ile bırakamayacağına dair farkındalığı ortaya koyar. Bu kararlılığı, kendisine verilen risâlet emanetine sadık kalan

¹³² İbn Sâd, *a.g.e.*, c: 1, s. 133.

¹³³ Bkz. Gölcük, Ş, *a.g.e.*, s. 287.; *İslâm'a Giriş -Gençliğin İslâm Bilgisi-*, Heyet, 3. B., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2007, s. 158.

¹³⁴ Gölcük, Ş, *a.g.e.*, s. 287 vd.

¹³⁵ Bkz. İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c: 2, s. 353.

¹³⁶ Bkz. İbn-i Hişam, *a.g.e.*, c: 3, s. 426.

¹³⁷ Bkz. Buhârî, c:1, (Bed'u'l-vahy, 3), Ta'bir 1 (IX, 29); Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahih*, M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâ't-turâsî'l-arabî, Beyrût, ty., İmân 73 (252, I, 139).

¹³⁸ Gölcük, Ş, *a.g.e.*, s. 282.

emin bir şahsiyet olması üzerinden de okunabilir. Zaten risâletin verilmesi, O'nun sadık ve emin oluşunun bir tasdiki olarak da değerlendirilir.¹³⁹

- Doğruluk değeri, bir haber için mütevâtir olduğunda bahse konu edilebilir denilecekse eğer, ayrı dönemlerde yaşamış olsalar da aynı temel iman esaslarını tebliğ etmiş olan ve hiçbirinin diğerini yalanlamadığı, aksine hep birbirlerini doğruladıkları peygamberler zinciri, son peygamberin bildirdiklerine tevâtür değeri katmaz mı? Diye sormak gerekir.

- “Bir haberin doğruluğunun kanıtı haberin ya da habercinin kendisi olabilir mi?” Sorusu ve soruya dair “bireysel olan sınanabilir görülmediğinden, peygamberliğini ilan edenin peygamber olduğunu düşünmek, hem savı kanıt saymak hem de tek kişi olan peygamberin doğru sözlülüğüne güvenmek demektir”¹⁴⁰ şeklinde dile getirilen açıklama önemsiz değildir. Yalnız buradan hareketle sormak isteriz: Habercinin herhangi bir haberci olmadığı ayrıntısı durumu değiştiremez mi? En azından istisna oluşturamaz mı? Gerçekten Peygamberin hiç ama hiç yalan söylememiş biri olması, pek çok kişinin buna şahitlik etmiş bulunması bir kıymet ifade etmeyecek midir? Tanrı'nın var ve bir olduğu, mücazatın (cennet-cehennem) gerçekleşeceği ölüm sonrası bir âlem(/ahiret)in var olduğu yönündeki bir bildirim, baş gözüyle görülebilecek şekilde ortaya konulmamış olması, onun gerçekliğinin olmamasını ve ona inanmamayı gerektirir mi? Günlük hayatımızda bile, sözüne itibar etmek için yemin etmesine gerek duymadığımız asalette, hatta yemin vermesi talebinin kendisi için hakaret sayılacağı muhataplarımız yok mudur? Yalan söylemeyen bir haberci, yalan söyleyen habercilerin varlığını düşünmemize engel değilse, yalan söyleyen haberciler yalan söylemeyen habercinin varlığına ve var olduklarını düşünmemize neden mani olsun? Lehte ya da aleyhte, genellenin kolaycılığına kaçmadan, bir haberci örneğin peygamber için “herhangi bir haberci” olup olmadığı yönünde haklı bir sorgulama yapılmalı ve ona sahici bir araştırma eşlik etmeli değil midir?

- Bir insanın doğru sözlü ve dürüst olması ayrı şey, yanılıyor olup olması ayrı şeydir. Dürüst olmak hayal görmeye, bu hayali hakikat saymaya ve hakikat olarak dile getirmeye mâni değildir¹⁴¹ diye düşünmek mümkündür? Fakat orada kalmak doğru değildir. Hayal görüp, görmediğinin araştırması yapılmalı, hesabı verilmelidir. Sözü edilenin ne tür bir kişili-

¹³⁹ Bkz. Ebû Davûd, *Sünen* (Akdiye 20).

¹⁴⁰ Bkz. Aydın, H. (Aktaran), a.g.m., s. 45.

¹⁴¹ Bkz. Aydın, M. (Aktaran), *Din Felsefesi*, s. 74.

ğe sahip bulunduğu önemli bir husustur ve göz ardı edilemez. M. Aydın'ın Tanrı'ya dair bir meselede, herhangi birini dışarıda tutmadan, tüm sıfatlarını göz önünde bulundurarak meseleye bakılması lazım geldiğini¹⁴² ifade eden görüşünden mühlhem olarak şunu söyleyebiliriz: Peygamber olduğunu ve ilâhî mesajları ilettiğini söyleyen Hz. Muhammed, sadece sözünde ve özünde “doğru” bir şahsiyet değil, “fetânet” yani “keskin zekâ ve büyük sevgi gücü”¹⁴³ dolayısıyla yüksek anlayış sahibi bir insandır da. Öyle hayal görececek, hem de yaklaşık yirmi üç yıl boyunca hayal görececek ve bunu bilemeyecek ise “fetânet” sıfatı nerede kalacaktır? Ya da hayal gördüğünün farkında olacak, fakat insanlardan bunu gizleyecek ve bu kadar uzun bir zaman boyunca bunu sürdürecektir ise, “sıdk” ve “emanet” sıfatları nerede kalacaktır? Zira peygamber en doğru, en dürüst¹⁴⁴ ve “her bakımdan en güven duyulan kimsedir.”¹⁴⁵ O halde, problemleri değerlendirmelere yol açacağı aşikâr olan üstün körü yaklaşımlar yerine, anlamaya dönük özenli bir yöneliş, sahih peygamber tasavvuru ve örnek peygamberi tanımak üzerinden inanç/ iman yolunu seçmenin bir rasyonalitesinden söz edilebileceğine imkân verecektir.

- Duyulardan katkı olarak gözlem ve deney yardımıyla duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın, gayb âlemiyle ilgili diğer konularda olduğu gibi Tanrı'yı idrak konusunda da doğrudan bir fonksiyon icra edemeyeceği¹⁴⁶ yahut “yeterli kanıtlara sahip olmadığından eksik ve hatalı hükümler verebileceği”¹⁴⁷ söz konusu edilmiş olsa da Tanrı'yı tartışmasız felsefe yolu olan “akılla kavramayı bilginin en yüksek ödevi”¹⁴⁸ olarak kabul eden görüşler de vardır ve biz, “bir ucundan ele alındığı zaman metafizik, öteki ucundan ele alındığı zaman epistemolojik”¹⁴⁹ olan vahyin alıcısı ve iletmeni olan peygamberlerin “sonuncusu” olduğunu -yatsıya kadar yanacak bir muma değil, yerküre ve üzerinde insanlık durdukça ışıyacak bir meşaleye sahip bulunduğuna dair bir güvenle- açıklayan, söz ve eylemlerinde ömrü boyunca doğrudan hiç sapmadığı bilinen, kendisini gören kimi çağdaşlarının sezinleyerek,¹⁵⁰ pek çoğunun da tecrübeyle gözlemlediği, çağda-

¹⁴² Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 116.

¹⁴³ Gölcük, Ş., *a.g.e.*, s. 285.

¹⁴⁴ Gölcük, Ş., *a.g.e.*, a.y.

¹⁴⁵ Gölcük, Ş., *a.g.e.*, s. 284.

¹⁴⁶ Bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Ts., s. 62.

¹⁴⁷ Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay., İstanbul, 1982, s. 61; Güneş, A., *a.g.e.*, s. 229.

¹⁴⁸ Bkz. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, s. 320-321.

¹⁴⁹ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s. 10.

¹⁵⁰ “Allah'ın elçisi” olarak duymuş olduğu Hz. Muhammed'i ilk görüşünde dikkatle süzdüğünü ifade eden Abdullah b. Selâm'ın, onun yüzünün hiç te yalan söyleyen birinin yüzü olmadığı yönündeki in-

şı olsun olmasın diğerlerine ulaşan tevatür düzeyindeki bilgilerin ve bu bilgilere dair yapılan sorgulamaların ortaya koyduğu bir örnek şahsiyet üzerinden, çoğu deneyimlenerek birikmiş bilgilerin bütününe dayanarak, aklın gaybî olana “inanmayı dolaylı olarak üretebileceği,”¹⁵¹ bunun makul bir yol ve “meşru bir sonuç”¹⁵² olduğunun altını çiziyoruz.

Hız. Ebubekir'in, kendisinin yaşıtı sayılabilecek ve çocukluğundan beri tanıdığı, tek bir yalanına ve kendisini töhmet altında bırakacak tek bir davranışına şahit olmadığı Hız. Muhammed'e karşı, doğru ve güvenilir biri olduğu yönünde *inanç* taşıması ve O'nun nübüvvetini duyar duymaz peygamberliğine ve peygamber olarak bildirdiklerine *iman* etmesi, aklın dolaylı ürettiği, makul meşru bir inanç/iman örneği olarak kaydedilebilir. Bu noktada Hız. Ebubekir, “mantık ve rasyonalitenin duygu ve sezgilerle desteklenmesi yoluyla, daha sağlam ve kapsayıcı bir gerçeklik resmine ulaşılabilir”¹⁵³ düşüncesinin müşahhas bir örneği olarak da görülebilir. Zira Hız. Peygamber'in, “Ebubekir kadar, teklifimi hiçbir tereddüt geçirmeden kabul eden bir başkasını görmedim”¹⁵⁴ şeklindeki beyanı, Hız. Ebubekir'in bu konudaki yönelişinin duygu ve düşünceleriyle bütünlüklü bir yapı arz ettiğini bize imler.

SONUÇ

Bilinen odur ki, ilahi vahye muhatap olduklarını bildirmiş olan ve peygamber diye anılan kimseler, gerçekte vahiy sürecini kendileri başlatmadıkları gibi her istedikleri anda da vahye ulaşabiliyor değillerdi. Son peygamber olduğunu ifade eden Hız. Muhammed'in şahsında gözlemlenen yine budur. Buradan hareketle diyoruz ki: Bir peygamberin ilk vahye muhatap olması, yani peygamber seçilmiş olması nasıl ki vehbî ise, peygamberliğinin devam eden süreci de aynı şekilde vehbîdir. Peygamber için ma'sumiyetin vahiy ile mukayyet görülmesi, vahiyle ilgili durumlar dışında; bi'setten önce ahlâkî kişiliğini kendi inisiyatifi ile inşa etme, bi'setten sonra da bu kişi-

tibaî örnek verilebilir. [Bkz. Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (v. 255), *Sünenü'd-Dârimî*, thk. H. Selim Esed ed-Dârâni, Dâru'l-muğni, 1.B., es-Suûdiyye 1412/2000, “Salât 156” (II, 915), “İstî'zan” 4 (III, 1720); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed Yezîd el-Kazvîni (v. 273), *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1.B., 1430/2009, “İkâmetü's-salavât” 174 (II, 360), “Et'ime” 1 (IV, 397); Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (v.279), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. A. Muhammed Şâkir vd., Matbaatu Mustafa el-Bâbi, 2.B., Mısır 1395/1975, “Sıfatu'l-kayâme” 42 (IV, 652)].

¹⁵¹ Soysal, Ahmet, “İnanma Konusu”, *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, 21. Kitap Güz 2014, Adana, s. 120.

¹⁵² Soysal, A., a.g.m., s. 120.

¹⁵³ Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, s. 241.

¹⁵⁴ İbn-i Hişam, a.g.e., c: 2, s. 160.

liğini vahiyle taçlandırma noktasında bir özgürlüğe sahip olduğu düşüncesi, hem aynı özgürlüğe sahip olan insanlara örnekliği hem de onun beşerî yönünün ihmal edilmesine fırsat vermeyecek daha insanî bir bakış olması açısından bize anlamlı gelse de kelâm literatüründe muhtelif yaklaşımların yer aldığını bildiğimiz bu konuda şunu vurguladık: İster vehbî ister kesbî bir yaklaşımla ele alınsın, bir peygamberin kendisine inanılması konusunda itimat telkin eden -geçmiş de dâhil- ahlâkî bir yüceliğe sahip olması gerekliliği büyük önem taşır. Yoksa özellikle kötü durumlar kastedilerek geçmişteki her türlü yönünü bilmeyi ifade eden “biz senin cemaziyelevvelini biliriz” türünden değerlendirmelere muhatap olması işten bile değildi. Bu nedenle bütün hayatı boyunca sergilediği ‘*doğru ve güvenilir*’ olmak gibi faziletlerinin, peygambere inanmak ve iman etmek konusunda yeter neden olarak görülebileceği imkânını bahse konu ettik.

Görünen odur ki, insanların, peygamberin tebliğ ettiği inanç esasları noktasında ortaya koydukları itirazların neredeyse tamamı, beraberinde tecrübi gözlemlerde bulunabilecekleri taleplerini taşır. Peygamberlerden mucize istenmiş olması da bundandır. Zira talep edilen mucizeler de nihayetinde duyusal gözlem arzusuna dayanmaktadır. Muhataplarının peygambere Allah’ı ve melekleri karşılıklarına getirmediği kendisine asla inanmayacaklarını söylemiş olmaları (*Kur’ân-ı Kerim*, 17/90-92) ve benzeri talepler bunu gösterir. Biz çalışmamızda, peygamberin peygamberliğine ve getirdiklerine iman etmek noktasında, bu türden talepleri gerekli kılmayacak, ancak arka planında tecrübi gözlemden hepten uzak olmayan, belki dolaylı bir tecrübenin söz konusu edilebileceği bir yönelişe dikkat çekmeğe çalıştık. Peygamberin getirdiği ilahi mesajın gerçekte ilahi olup olmadığı noktasında, kutsal metnin kendisini, örneğin son ilahi mesaj olarak zikredilen Kur’ân’ın kendisini inceleme yöntemi, elbette aklın onaylayacağı bir yöntemdir. Zira Kur’ân, insanlar ve cinler tarafından eşi ve benzerinin ortaya konulamayacağı meydan okumasında bulunan -ki bu meydan okuması geçerliliğini korumaktadır- böylece hem ilahiliği ve içeriksel gerçekliği açısından hem de bunu cesaretle iddia etmiş olması açısından kendisini tebliğ eden peygamberin doğru sözlülüğünün teyit imkânı olarak görülebilir. (*Kur’ân-ı Kerim*, 2/23; 10/38; 11/13). Fakat biz, ilahi mesajı bildiren ve açıklayan tüm peygamberlerin “sıdk”, “emanet” ve bunları kapsadığını söyleyebileceğimiz “ismet” gibi ortak sıfatları üzerinden inandırıcılıklarını işaret ettik ve Hz. Muhammed özelinde örneklemeye çalıştık. Son peygamber olarak kendisini tanıtan Hz. Muhammed’in, “son peygamber-

ber” olduğunu söyleme cesareti ve özellikle “doğru sözlülük” ve “güvenilirlik” gibi ahlâkî kişiliğinin, O'nun peygamber olduğu konusundaki sözüne ve bildirdiği inanç esaslarının doğruluğuna iman etmek için ciddi maddada önemli unsurlar olduğunu öne sürdük. Hz. Muhammed'in peygamber ve de son peygamber olduğu iddiasının dolayısıyla doğru söylediğinin kanıtı, neden göstereceği mucize(ler) olsundu ki? Eğer Hz. Muhammed *-hayatında sadece bir kere olsun-* yalan söylediği görülen biri olsaydı, ondan mucize beklentisine girmenin bir anlamı olacak mıydı? Aksine bu, ona güven duyulmaması, ona inanılmaması ve tabii iman edilmemesi için yeterli bir neden olmaz mıydı? O halde bunun aksi neden düşünülmesi? Hz. Muhammed'in yaşadığı beldenin insanlarına, hem peygamberliğini ifşa etmesinde hem de bu dünyada ortaya konulanların hesabının sorulacağı dünya ötesi bir âlem(/ahiret)in varlığını haber verişinde, onlara, ‘*doğru sözlü ve güvenilir*’ olduğu yönünde kendisi hakkındaki düşüncelerini uyurarak ilk açık tebliğine başlamış olması, altını çizdiğimiz ve rasyonel bulduğumuz bakış açısının ehemmiyetini ortaya koyar. Peygamberi beşerî ve nebevî yönleriyle tanımak bu nedenle önemlidir. O'nun hakkıyla tanınmasının, başta Tanrı'nın varlığı ve birliği olmak üzere bildirdiği duyusal algı konusu olmayan, dolayısıyla iman esaslarını oluşturan hususları tanımaya yani tasdik etmeye götürebileceğini ve bunun rasyonalitesini dile getirdik.

Hz. Muhammed özelinde görüldüğü üzere, peygamberler doğru sözlü ve güvenilir oldukları yönünde “*inanç*” oluşturacak yüce ahlâkî yaşantılarıyla aralarında yaşadıkları insanların gözlem, bilgi ve sınavlarına açık bir ömür sergilemişlerdir. Buradan hareketle, onların peygamber olduklarına dair bildirimlerinin ve peygamber olarak bildirdiklerinin “hak (doğru/gerçek)” olduğu yönünde makul/rasyonel bir çıkarımda bulunmaya yol veren bir *tasavvurun* oluşması mümkündür. Bu tasavvurun “*iman*”ı da içeren bir *tasdikle* buluşması, artık insanın kendi irade ve seçimine kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdurrazzâk, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebu'l-islâmî, Beyrût, 1403.
- Aclûnî, İsmail İbn Muhammed (Ö. 1162), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbas ammeş-tehera mine'l-ehâdis an elsineti'n-nâs*, I-II, Müessesetü menâhîl'l-irfân, Beyrut, Ts.
- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992.

- Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, I-VI, Çev. Yusuf Balcı vd., İnkılâb Yay., İstanbul, 2013.
- Algül, Hüseyin, “Hz. Muhammed’i Bilmek”, bkz. *İslâm’a Giriş* -Gençliğin İslâm Bilgisi-, (Ed.: Hayati Hökelekli), 3.B., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul, 2007, (ss. 149-197).
- Aliyu’l-Karî, Ebu’l Hasan Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan el- Herevî, *Şerhuş-Şifâ lil Kadî İyaz*, I-II, 1.B., Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Aydın, Hasan, “Ateizmin İmkânsızlığı Tezi Bağlamında İnanmanın Doğası Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme”, bkz., *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, c: 11, Sayı: 21, İstanbul, 2015, (ss. 33-53).
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 2.B., Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1990.
- _____, “Tanrı Hakkında Konuşmak” -*Felsefi Bir Tahlil*-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983, (ss. 25-44).
- Âyed, Ahmed, vd., *el-Mu’cemu’lArabiyyu’l- Esasî*, Larus, Tunus, 1988.
- Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, 1.B, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yay., 1.B., Ankara 1997.
- _____, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi’u’s-sahîh*, I-IX, thk. M. Zühreyn en-Nâsır, Dâru tavki’n-necât, 1422.
- Bulut, Mehmet, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yay., İstanbul, 2001, c: 23, (ss. 134-136).
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 1.B., Say Yay., İstanbul, 2002.
- _____, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2013.
- Chittick, William ve S. Murata, *İslam’ın Vizyonu -İslam İman ve Amelinin Temelleri-* Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yay., İstanbul, 2007.
- Çotuksöken, Betül, “Antropolojik Açından İnanma ve Bilme Üzerine”, bkz., *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, c:11, Sayı: 21, İstanbul, 2015,(ss. 27-32).
- Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık*, 4.B., Sentez Yay., Ankara, 2012.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (v. 255), *Sünenü’l-Dârimî*, thk. H. Selim Esed ed-Dârânî, Dâru’l-muğni, 1.B., es-Suûdiyye 1412/2000, “Salât 156” (II, 915), “İsti’zan” 4 (III, 1720).
- Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul, 1994.

- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk, *Sünen* (Akdiye 20), I-IV, thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, ts.
- Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri -Felsefeye Giriş-*, Hü-Er Yay., 3.B., Konya, 2012.
- Esen, Muammer, "Peygamberlere İman", bkz. *İslâm İnanç Esasları*, Şaban Ali Düzgün (Editör), 4.B., Grafiker Yay., Ankara, 2015, ss. 193-217.
- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1995.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
- Grünberg, Teo, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, YKY, İstanbul, 2007.
- Günay, Ünver, "Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri", bkz., *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Ed.: Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu), 1.B., Grafiker Yay., Ankara, 2012.
- Gündüz, Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1.B., Ankara, 2007.
- Gölcük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Konya, 1988.
- Görgün, Tahsin, "Nübüvvet: İnsanlığa Rahmet", bkz. *İslâm'a Giriş*, -Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar-, Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006, (ss. 156-165).
- Görmez, Mehmet, "Hz. Peygamberi Örnek Almak ve Sünnete Tabi Olmanın Anlamı Üzerine", Kutlu Doğum Sempozyumu: Üçüncü 1000'e Girerken İslâm, T.D.V. Ankara, 2005, (ss. 93-106).
- Güneş, Abdülbaki, *Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Semantik Analizi-*, 1.B., Ahenk Yay., İstanbul, 2003.
- Harman, Ömer Faruk, "İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yay., İstanbul, 2001, XXIII., (ss. 2-5).
- Hökekleli, Hayati, "Fıtrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yay., İstanbul, 1996, XIII, (ss. 47-48).
- _____, "İdrak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yay., İstanbul, 2000, XXI, (ss. 477-478).
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyari, *Sîret-i İbn hişam Tercemesi*, I-IV, Terc.: Hasan Ege, 1.B., Ravza Yay., İstanbul, 2013.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed Yezîd el-Kazvîni (v.273), *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1.B., 1430/2009, "İkâmetü's-salavât" 174 (II, 360), "Et'ime" 1 (IV, 397).
- İbn Sa'd, Muhammed, b. Sa'd b. Menî el- Hâşimî el- Basrî, *Kitabü't-Tabakâti'l-kebir*, I-IV, Çev: Musa Kazım Yılmaz, 2.B., Siyer Yay., İstanbul, 2015.
- İsfehânî, Rağîb, *Müfredât* (thk. Adnân Dâvûdî), Dâru'l-kalem, Dımaşk, 1992.

- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Ts.
- Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yay., İstanbul, 2001.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân -Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, 1.B., Klasik Yay., İstanbul, 2011.
- Koç, Turan, *Din Dili*. Rey Yay., Kayseri, Ts.
- Kuçuradi, İoanna "Yaşantı ve Eylem Belirleyicilerden Biri: Kişilerin İnançları", *Özne -Felsefe ve Bilim yazıları-*, 21. Kitap Güz 2014 (Yıl: 11, Sayı: 21, Basım: Ocak-2015), (ss. 7-15).
- Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yay., Ankara, 2014.
- Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., 3.B., Ankara, 2011.
- Leibniz, Gotfried Wilhelm, *Theodicee*, Çev.: Levent Özşar, 1.B., Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009.
- Maturidi, *Tevhid*, Çev. Hüseyin Sadi Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981.
- Mengüşoğlu, Metin Önal, *Düşünmek Farzdır*, 8.B., Metamorfoz Yay., İstanbul, 2015.
- Mensching, Gustav *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995.
- Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahih*, M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâ'it-turâsî'l-arabî, Beyrût, Ts.
- Nesâî, Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünen* (Buyü 81), 1-lX, thk. Abdulfettah Ebu Gudde, Mektebu'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1986.
- Osmanlıca-Türkçe *Ansiklopedik Büyük Lügat*, Heyet, Türedav Yay., İstanbul, 1995.
- Öner, Necati, "Bir Bilgi Türü Olarak Din", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yay., Sayı: 29, Ankara, 1999, (ss. 1-2).
- _____, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay., İstanbul, 1982.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, 2.B., İfav Yay., İstanbul, 2012.
- Özcan, Zeki, "Din Felsefesinin Felsefesi", bkz. *Gelen-eksel ve Çağdaş metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, 1-11, Hazırlayan, Recep Alpyağıl, 2.B., İz Yay., İstanbul, 2012, c: 1, (ss. 51-89).
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2003.
- Reçber, Mehmet Sait, "Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yay., Sayı, 32, Ankara, 2000, (ss.49-66).
- Sâbunî, Nureddin, *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-din*, thk. Fetullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1969.
- Sarı, Mevlüt, *el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yay., 1982.

- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der./Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Sezen, Yümni, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı, İstanbul, 1994.
- Soysal, Ahmet, “İnanma Konusu”, *Özne -Felsefe ve Bilim Yazıları-*, 21. Kitap Güz 2014, Adana, (ss. 119-122).
- Taberî, Ebû Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Tarihu't-Taberî*, I-XI, nşr. Dâru't-Turâs, Beyrut, 1387.
- Taylan, Necip, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yay., İstanbul, 1979.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsâ b. Sevre (v.279), *Sünenü't-Tirmizî*, thk. A. Muhammed Şâkir vd., Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 2.B., Mısır 1395/1975, “Sıfatu'l-kıyâme” 42 (IV, 652).
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3.B., İsam Yay., İstanbul, 2013.
- Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Davası*, (Haz. Ezel Elverdi ve İsmail Kara), 3.B., Dergah Yay., İstanbul, 1997.
- Tresmontant, C. “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, Çev. Hayrani Altuntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1987, c: XXVIII, (ss. 53-72).
- Uçar, Ramazan, *Güç ve Değer -İlk Dönem İslam Toplumu Üzerine Sosyolojik Bir deneme-*, 2.B., Berkan Yay., Ankara, 2014.
- Uneys, İbrahim vd., *el- Mu'cemu'l - Vasit*, I-II, el- Mektebetu'l- İslâmiyye, İstanbul, Ts.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara, Ts.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Enver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1995.
- Yatkın, Nihat, *Hadisi Anlamada Yöntem -Örnek Bir Uygulama-*, 1.B., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2003.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979.
- Yeğin, Abdullah, *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yay., İstanbul, 1992.
- Yenibaş, Hasan, “Sihhatli Bir Peygamber Tasavvuru Açısından Peygamberimizin Beşerî ve Nebvî Şahsiyeti”, *Diyanet İlmî Dergi*, Temmuz - Ağustos - Eylül 2013, c: 49, Sayı: 3, (ss. 65-76).
- Yıldırım, Zeki, “Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2003, Sayı: 19, (ss. 81-112).

ZEMAŞERİ'NİN “ATVÂKU'Z-ZEHEB”, “el-KELİMU'N-NEVÂBİĞ” VE “MAKÂMÂT”INDA İNSANIN KİŞİLİĞİNİ YOK EDEN ÖZELLİKLERİN ANALİTİK KRİTİĞİ*

HACI ÇİÇEK

YRD. DOÇ. DR., ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, EĞİTİM FAKÜLTESİ, ARAPÇA ÖĞRETMENLİĞİ BÖLÜMÜ
hcicek02@hotmail.com

Öz

Zemaşeri'nin, İslâm ilimleri ile Arap dili ve belagati konusundaki yetkinliği, bütün ilim erbabınca kabul edilmiştir. O, toplumun dertleriyle ilgilenmeyen, sadece ilimle uğraşan ve toplumdan soyut münzevi hayat yaşayan biri değildir. Onun yazdığı “*Atvâku'z-Zehab fi'l-Mevâ'iz ve'l-Hutab*”, “*el-Kelîmu'n-Nevâbiğ*” ve “*Makâmât*” adlı eserleri, onun, toplumun merkezinde bulunduğu dair en büyük kanıttır. Zemaşeri, adı geçen eserlerinde birey ve toplumu inşa veya imha eden kalıcı özelliklere değinmiştir. Her üç eser, içerik olarak birbirine yakın, hatta birbirini tamamlayıcı formattadır. O, eserlerinde kimi zaman bireye, kimi zaman topluma kimi zaman ise idare erkine sahip otoritelere seslenmiştir. Zemaşeri, birey ve toplumu sihir, fal, şan şöhretten sakındırma; âlim kimseyi ilmiyle amel etme; idareciyi de adam kayırma, zulüm, rüşvet, zimmet, irtikâp ve yüz kızartıcı suçlar hakkında uyarmıştır. Bu konuda gelecek tepkilerden ürkmemiş; çok sevecen ve babacan bir tavırla meramını açıkça ifade etmiştir. Onu, çok yönlü bir âlim olarak değerlendirmenin yanı sıra bir davetçi, bir kılavuz ve bir rehber olarak da görmek mümkündür. Biz, bu çalışmada onun konu edindiği birey ve toplumu imhaya götüren özellikleri ele alacak, onların analiz ve kritiğini yapacağız.

Anahtar Kelimeler: Zemaşeri, Atvâku'z-Zehab, Makâmât, Birey, Toplum.

* Bu çalışmada Zemaşeri'nin *Atvâku'z-Zehab fi'l-Mevâ'iz ve'l-Hutab*, Matba'atu Nahbeti'l-Ahbâr, Kâhire, H/1304; *Makâmâtü'z-Zemaşeri*, thk. Heyet, Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrût, 2004 ve *el-Kelîmu'n-Nevâbiğ*, Matba'atu Vâdi'n-Nil, Kâhire, H/1286 eserleri esas alınmıştır.

THE ANALYTICAL CRITICISM OF “THE FEATURES OF EVAPORATING HUMAN PERSONALITY” IN THE ZAMAKHSHARI’S BOOKS “ATVAQU’Z-ZAHAB”, “*al-KELIMU’N-NAVABIG*” AND “MAQAMAT”

Abstract

The competence of Zamakhshari in Arabic language and rhetoric has been approved by all scholars. He isn't such a ascetic person who doesn't interested in the problems of people or living far from the society. His books *Atvâku'z-Zahab fi'l-Mevâ'iz ve'l-Hutab*, “*el-Kelimu'n-Nevabig*” and “*Makâmât*” are the strong evidences showing that he is at the center of society. In the works referred, he mentions the permanent factors that construct and destruct the society. All three works are close to each other in content, even they are complementary of each other. He sometimes makes call to individual, society and other times to administrators in power. Zamakhshari tried to refrain society and individual from magic, fortunetelling and fame, the scholar must act in accordance with his/her knowledge; he also warned rulers against cruelty, bribery, embezzlement, extortion and infamous crimes. He didn't scare of reactions and he expressed his intention with a loving and easygoing manner. Besides being a polymath, we can call him a orator and guide. We, in this work, will try to deal with the traits that bring society and individual to total destruction and we will also analyze and make a criticism of them.

Key Vords: Zamakhshari, Atvaku'z-Zahab, Makamat, Individual, Society.

Giriş

Allah'tan korkma; ilim, adalet, kanaat, iffet, hayâ ve tefekkür sahibi olma; fakirlik ve zenginlikte itidal üzere olmak vb. insanı ve toplumu inşâ/ihyâ eden erdemler olduğu gibi; insanı ve toplumu imha/helâk eden cehalet, cimrilik, zulüm, sihir, falcılık, şan şöret, adam kayırma, rüşvet, zimmet, irtikâp, yüz kızartıcı vb. olumsuz nitelikler de mevcuttur. Adı geçen olumlu özellikler, kaynaklarımızda “*Münciyât*”; olumsuz olanlar ise “*Mûbikât*” ve “*Muhlikât*” diye tavsif edilmiştir.¹

Adı geçen olumsuz özellikler, genelde bütün insanlığın; özelde ise Allah'a ve Resulüne iman etmiş kimselerin, sakınması gereken davranışlar cümlesindedir. Ahlak ile doğrudan ilişkili olan bu değer yargıları, onlardan sakınan kimseyi toplum nezdinde yücelten; sakınmayanı da küçülten unsurlardır. Söz konusu bu etmenler, kadın-erkek, genç-ihtiyar, amir-memur, öğretmen-öğrenci, zengin-fakir, velhâsıl toplumun bütün katmanlarını ilgilendirmektedir. Örneğin, memuruna emrettiğini uygulamayan bir ami-

¹ Bkz. Buhârî, *Vesâyâ* 23; Muslim, *İmân* 36; *Ebu Davud*, *el-Emr ve'n-Nehy* 17; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Musned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, Mektebetu'l-Ülüm ve'l-Hikem, el-Medinetu'l-Munevver, 1988, XIII/114, 486; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Târik b. İvazullâh-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hasenî, Dâru'l-Hareameyn, Kâhire, ts., V/328, VI/47; Ahmed b. Huseyin b. Ali b. Musa Beyhakî, *Şu'abu'l-İman*, thk. Abdulalî Abdulhamid, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 2003, II/203, IX/396; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrût*, ts. I/2, 3, 39, 75, 336; II/3, III/3, 37, 46, 48, 162, 201, 220, 231, 411; IV/16, 42, 60, 80, 138, 142, 215, 220, 230, 243, 293, 428-433, 500-501.

rin, öğrencisine söylediğiyle çelişen bir eğitimcinin, gençlere rol-model olmayan bir ihtiyarın, belirleyicilik yüzdesi ne kadar olabilir ki!

İnsanın kişiliğiyle doğrudan ilişkisi olan bu özellikler, allâme Cârullâh Zemahşerî (ö.538/1144) tarafından farklı eserlerinde ele alınmış, hakkında bazı yorumlar yapılmıştır. Biz, sosyal ve kültürel anlamda son derece duyarlı olan Zemahşerî'nin, söz konusu eserlerinde yaptığı dağınık yorumları derleyip tasnife tabi tuttuk ve bilimsel bir çalışmaya konu edindik.

1. İnsanın Kişiliğini İmha/Helak Eden Özellikler

Malum olduğu üzere İslâm, insanı sıfır noktada masum ve günahsız olarak görmüş ve her insanın fitrat üzere doğduğuna hükmetmiştir.² İnsanın kişiliğini imha/helak eden özelliklerden kaçınan kimse, bir bakıma kendi fitrî yapısına bağlı kalması yönünde çabalıyor demektir.

1.1. Dünyaya Dalıp Ahireti unutmak

Zemahşerî'nin, adı geçen eserlerinde belki de en çok üzerinde durduğu konu, insanın ahreti unutup dünyaya odaklanmasıdır. Zemahşerî'nin, bu konuya ağırlık vermesi boşuna değildir. Zira Kur'an, dünya hayatını bir oyun ve eğlence olarak nitelemiş;³ onun geçici⁴; ahretin ise daha kalıcı⁵ ve hayırlı⁶ bir yurt olduğunu vurgulamıştır.

Zemahşerî, *Atvâk*'ın 3. Makalesinde okuruna ikinci tekil şahıs kipinde hitap ederek "Ömrün, bir kasırga misali geçip gittiğini, insanın ise asırlarca yaşayacakmış gibi" bir hayal peşinde olduğunu seslendirmiştir.⁷

Makâmât'ta ise neredeyse yukarıdaki ibarenin aynısını zikretmiştir: يَا أَبَا عَاصِمٍ إِنَّ الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ، أَوْ عَابِرٌ "Ey Ebû'l-Kâsım! Ömür kısa, dönüş Allah'adır. Öyleyse bu ihmalkârlık niye?"⁸ diye bir uyarıda bulunmuştur.

Zemahşerî, "Ömrün ancak bir günün aydınlığı ile gecenin karanlığı kadar olduğunu, dolayısıyla bu kısa zamanı Allah'ın hoşuna giden ameller ile geçirmesini, zamanını bilinçsizce tüketmemesini" tavsiye etmiştir.⁹

² Buhârî, *Tefsir (Rûm)*, 2.

³ 6/En'âm, 32.

⁴ 40/Mu'min, 39.

⁵ 87/Alâ, 17.

⁶ 93/Duhâ, 4.

⁷ Zemahşerî, *Atvâku'z-Zehab*, s. 4.

⁸ Zemahşerî, *Makâmât*, s. 21.

⁹ Zemahşerî, *Atvâku'z-Zehab*, s. 4. Aslında Zemahşerî, bu makale ile "كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ، أَوْ عَابِرٌ" hadisine telmihte bulunmuştur. Bkz. Buhârî, *Rikâk Sâbil* "Dünyada bir garip ya da bir yolcu gibi ol"

Müellif, muhatabına, ihmalkârlığı bırakmasını, hayatın gayesini ciddiye almasını; olayın, sanılandan daha önemli olduğunu haber vermekte ve herkesin behemehâl öleceğini *وَحَيٍّ لَا مَحَالَ لَهُ مَيِّتٌ*; ölenlerin bir daha dirileceğini *مِزَانُ*/te-razinin kurulacağını ve *وَعَمَلٌ مَّحْسُوبٌ* artı-eksi işlenen bütün amellerin hesabının görüleceğini eklemektedir.¹⁰ Dünyaya esir düşenlerin, bu esaret zincirini ne zaman kıracaklarını, hayat köprüsünden geçerken, dünyaya ait hiçbir şeyin artık fayda vermeyeceğini;¹¹ dünyaya dalıp ahretini ihmal edenlerin, yarın hesap gününde sızlanacaklarını ve âhu vâh edeceklerini;¹² *Selmâ* ve *Su'ad'a*¹³ tutkun ve âşık kimselerin, dünya ve ahreti ihmal etmemelerini, dünya hayatında güzel bir yaşam, ahrette de kendisini kurtaracak bir yol edinmelerini; dünya hayatının aldatıcı, insanların ise bidatçı olduklarını¹⁴ vurgulamaktadır.

Nevâbiğ'de ise bu ibareye benzer şu ifadeleri vurgulamıştır: *يَا طَالِبَ الْمَالِ طَالَ بِكَ الرِّضَاعُ فَمَتَى الْفَطَامُ أَحْذَرُ لَا يُبِيدُنَا فِي الْحُطْمَةِ هَذَا الْحُطَامُ* “*Ey mal talebinde bulunan, süt emişin uzun sürdü, daha ne zaman süttten kesileceksin. Dikkat et ki dünyanın geçici hevesleri, seni cehenneme götürmeye vesile olmasın!*”¹⁵ *أَرْضَى*¹⁶ “*İnsanların en zarar edeni, dinini para pul (dinar) ile satandır.*”¹⁶

Zemahşerî, daha sonra “Mezarların, ataları, anne ve babaları çürüttüğünü; aynı kaçınılmaz sonun çocuklarının da başına geleceğini; ömrün kısasa, arzu ve isteklerin hadsiz, amellerin pek yetersiz olduğu halde, ahrete duyarsız kalmanın çirkinliğini; dünyanın sayısız bela ve musibetinin, insanların da o oranda şikâyetlerinin olduğunu;¹⁷ dünyanın, insanlara karşı çok gaddar, onun acımasızlığından kaçmanın ise daha sağlıklı ve akılcı olacağını” bildirmektedir.¹⁸

Zemahşerî, -sanki dünya hayatının sonuna mümasil olarak- makalelerinin sonuna doğru, *وَحَارَ الدَّلِيلُ، وَطَالَ السَّبِيلُ، وَجَفَّ الْمَرَادُ، وَخَفَّ الرَّادُ، خَفَّ الرَّادُ، وَجَفَّ الْمَرَادُ، وَطَالَ السَّبِيلُ، وَحَارَ الدَّلِيلُ* “*Azığın/kumanyanın azaldığını, kap kacakta suyun bittiğini, (cennete giden) yolun bir hayli irak olduğunu, kılavuz rehberin/aklın, yolunu şaşırdığını*” belirttiikten sonra

2; Tirmizî, *Zuhd* 25.

¹⁰ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 8.

¹¹ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 15.

¹² Zemahşerî, *Atvâk*, s. 27.

¹³ Arap edebiyatında geçen iki bayan isimdir. Bkz. en-Nedim, *el-Fihrist*, s. 372.

¹⁴ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 25, 29.

¹⁵ Bkz. Zemahşerî, *Nevâbiğ*, s. 71.

¹⁶ Bkz. Zemahşerî, *Nevâbiğ*, s. 11.

¹⁷ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 33.

¹⁸ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 34.

“Artık insanın, tabuta konulmaktan, kum ve taşların altına gömülmekten başka çaresinin kalmadığını”¹⁹ söylemektedir.

Zemahşerî, *Makamât*'ında dünya hayatına tamamen dalıp ahreti ihmal edenlere aşağıdaki veciz nasihati yapmaktadır:

يا أبا القاسم إنَّ الذي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ رَكَّبَ فِيكَ عَقْلَكَ وَهَوَاكَ وَهُمَا فِي سُبُلِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ دَلِيلَاكَ. وَفِي مَرَاجِلِ الرُّشْدِ وَالْغَيِّ نَزِيلَاكَ

“Ya Ebû'l-Kâsım! Allah, seni yaratıp seni düzgün ve dengeli kıldı. Sana akıl ve heva gibi iki özellik verdi. Onlar, hayır ile şer; doğrulukla eğrilik konusunda senin kılavuzlarıdır.”²⁰

1. 2. Sihir ve Fala İlgili Duyma

Zemahşerî'nin değindiği konulardan bir diğeri de tarihte birçok toplumun gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde ilgi gösterdiği; hatta kimi toplumlarda bir özel sektör haline geldiği sihir ve falcılıktır.

Sihir; aldatma anlamında olup batıl ve fasit bir şeyi hakmış gibi göstermek²¹ ve insanın aklını çelmektir.²² Aslında gerçek anlamda sihrin hakikati yoktur; o sadece bir tahayyülden ibarettir.²³

İnsanı helake götüren ve onun ahret hayatını bitiren yedi faktörden biri de sihirdir/büyüdür.²⁴ İslam'ın şiddetle yasakladığı bu olumsuz davranış, insanlık tarihinde hep olagelmıştır. Sihir ve sihirbazlık, genellikle gözbağcılık, hile, el çabukluğu, psikolojik aldatma, kandırma ve gerçekleri manipüle etme şeklinde tezahür etmiştir. Her şeye rağmen, sihirbazın aktivitesinde başarıya ulaşması, başka bir deyişle iflah olması mümkün değildir.²⁵

Sihirbazlık mesleği, kurumsal bağlamda M.Ö. Mezopotamya'da yaşayan Keldaniler'e kadar uzanmaktadır. Babil'de hayat süren bu halk, astrolojiye oldukça ilgi duymuş; güneş, ay ve yıldızların hareketleri hakkında birçok

¹⁹ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 35.

²⁰ Zemahşerî, *Makâmât*, s. 194.

²¹ Bkz. Ebû'l-Huseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hasan, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1991, III/138; Muhammed Murtazâ ez-Zebidi, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet, Dâru'l-Hidâye, Kâhire, ts. XI/516.

²² Ebu'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Basil Uyûnu Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998, I/441;I/441; Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût, 1300, IV/349; Eyyûb b. Musa el-Huseynî Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât Mu'cemun fi'l-Mustlahâti ve'l-Furûk el-Arabiyye*, thk. Adnân Derviş-Muhammed el-Misrî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, ts. s. 279.

²³ Abdullhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd, *Şezarâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmûd Arnaûti, Dâru İbn Kesir, Dimaşk-Beyrût, 1986, IV/459.

²⁴ Buhârî, *Vesâyâ* 23; Muslim, *İmân* 36.

²⁵ 20/Taha, 69.

tezler ileri sürmüş; yıldızlarda efsunkâr ve gizemli bir derinlik olduğunu iddia ederek, o objelere tapar olmuşlardır. Keldanîler hayır-şer, savaş-barış, doğum-ölüm gibi olayları bile yıldız ve burçlara bağlamıştır.²⁶ Kur'an, o insanları "Sabiîn" diye nitelemektedir.²⁷

Sihre ilgi gösterenler, sadece Keldanîler değildi. Onların yanı sıra Mısır²⁸, Suriye, İran, Hindistan vb. yerlerde yaşayanların kahir ekseriyeti de bu inanca sahipti.²⁹ Kur'an, Hz. Süleyman döneminde de sihrin alabildiğine yaygın olduğuna işaret etmektedir.³⁰

Mısır'da da sihir ve sihirbazlık sektörel bağlamda mevcuttu.³¹

Mekke'deki müşriklerin, Kur'an'a sihir kitabı³²; Hz. Peygamber'e de sihirbaz³³ ve cinlenmiş (mecnun) dediklerini biliyoruz.³⁴ Onların bu manipülasyonları, Mekke ve civarında sihrin önemli bir işleve/fonksiyona sahip olduğunu göstermektedir. Mekke ile Yemen arasında ikamet eden Necdânîliler da oldukça sihre ilgi gösterirlerdi ve aralarında meşhur sihirbazlar vardı.³⁵

Zemahşerî, sihir konusunda *اِحْدَرَ مِنَ الْخُسُوفِ وَالْكَسُوفِ* "*Husuf ve küsufun (güneş ve ay tutulması hakkındaki kuruntulardan) sakın!*"³⁶ demiş, peşinden şu ifadeleri vurgulamıştır: *وَلَا تَسْتَمِعْ لِقَوْلِ الْفَيْلَسُوفِ لِأَنَّهُ لَا يَأْلُو أَنْ يَتَحَمَّقَ وَأَنْ يَغْلُو وَيَتَعَمَّقَ*. "*Maddeci/dehrî filozofun dediklerine iltifat etme! O, ahmaktığından battıkça, batmaktan da geri durmaz.*" *مُبَخَّتْ مُرْجَمٌ يَدَّعِي*. "*Onun meşhurluğu, her temelsiz sözden sonra yine saçma sapan konuşmasıdır. Her kim, sağlam bir delili ol-*

²⁶ Mutaahhar b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîhu*, Mektebetu's-Sakâfe ed-Diniyye, Port Said, Mısır, ts. III/14.

²⁷ 2/Bakara, 62.

²⁸ Tarihler, Hz. Musa döneminde on binlerce sihirbazın varlığından söz etmektedirler. Bkz. Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Abdullâh el-Atabekî İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kutub, Kâhire, ts. I/42. Eski Mısırlılar, hastalandıklarında tedavi amacıyla sihirbazlara giderlerdi; çünkü onlarda gizli ve tılsımlı bir gücün olduğuna inanırlardı. Bkz. Muhammed Ebû'l-Mehâsin Uşfur, *Me'âlimu Hadarâti's-Sarki'l-Ednâ el-Kadîm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, byy. 1987.

²⁹ Bkz. Ömer b. Muzaffer b. Ömer b. Muhammed İbnu'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1996, I/49.

³⁰ 2/Bakara, 102.

³¹ Bkz. 7/Araf, 106- 125.

³² 6/En'am, 7; 10/Yûnus, 76.

³³ 10/Yûnus, 2; 38/Sad, 4.

³⁴ 15/Hicr, 6; 37/Saffât, 36.

³⁵ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî't-Târîhi*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kadî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1987, I/390; Ebû'l Fîdâ İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, Amman, ts. II/155.

³⁶ Hz. Peygamber, oğlu İbrâhîm vefat ettiği zaman doğal olarak üzülmişti. Çocuğun öldüğü günde güneş tutulması gerçekleşince bazı insanlar, güneşin, İbrâhîm'in vefatı nedeniyle tutulduğunu iddia ettiler. Bu yanlış algı üzerine Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz güneş ve ay, Allah'ın ayetlerinden iki ayaettir. Herhangi bir kimsenin ölümü veya dünyaya gelmesi yüzünden tutulmazlar. Siz, onların tutulduğunu gördüğünüzde, tutulma sona erinceye kadar namaz kılmız ve dua ediniz." Bkz. Buhârî, *Kusûf*, 1, 8, 13, 15, 17; Muslim, *Kusûf*, 10.

madan fal ve şans gibi şeyler hakkında konuşur; hâlâ kusursuz olduğunu iddia ederse bilsin ki o, Allah'ın kulları yanında yalancının ta kendisidir.” *يَزْعُمُ أَنَّهُ* “O, akıllı ve zeki olduğunu sanır ama boğazlanmış teke bile ondan daha akıllıdır.” Zemahşerî, bu şekilde davrananlar hakkında makalesinin sonunda şu cümleleri sarf etmiştir:

“*Küfür cephesi ona 'hoş geldin kardeşim'; şeytan ise 'Çocuğum, işte muradına erdin' diye seslenir.*”³⁷

3. Rüşvet ve Rüşvet Yiyen Kimsenin Konumu

Gerek bireyi gerekse toplumu içten içe kemiren olumsuzluklardan biri de rüşvettir. Zira rüşvet, hak edilmeyeni haksız yollarla elde etmektir. Bu olumsuz davranış, neredeyse her dönemde ve her coğrafyada toplumun bütün katmanları arasında kin ve adavetin yerleşmesine neden olmuştur. Bu nedenle İslâm, ona karşı savaş açmıştır. Hz. Peygamber, Allah'ın, hem rüşvet alana hem verene lanet ettiğini ve onların ateşte olacaklarını bildirmiştir.³⁸

Zemahşerî “Hükümlere müdahale etme noktasında hâkime verilen rüşvetin tesiri, içilen içkinin tesirinden daha çok etkilidir. Rüşvet yiyenler, sanki rüşvetin haram kılındığını duymamış gibi davranıyor; haramın da Allah'ın gazabına neden olduğunu sanki bilmiyorlar” demiştir. Zemahşerî, rüşvetle hüküm veren hâkimin durumunu izah ettikten sonra *وَهُوَ يُسَمَّى الْقَاضِي*, “Rüşvetle iş gören hâkim, toplum için zehirden daha tehlikelidir”³⁹ yargısında bulunmuştur.

Zemahşerî, *Nevâbiğü'l-Kelim*'de ise şöyle der: *إِنَّ الْبَرَّاطِيلَ تَنْصُرُ الْأَبَاطِيلَ* “Rüşvetler, haksız işlere yol açar” yani batıl ve haksız bir şeyi hakmış ya da hakkı, haksız gibi gösterir.⁴⁰

1. 4. İffetsizlik ve Yüzsüzlüğe Dair

Zemahşerî, namus hamiyetine sahip olmayanlar için müstakil bir makale ayırmıştır. O, bu konuya ilişkin bizimle şu görüşleri paylaşmıştır:

“*Sana alçak bedbaht, malımı koruyan, ırzını korumayan adamın kim olduğunu söyleyeyim mi? Serveti yerinde durdukça namusunun, doyduğu sürece muhafaza etmesi gereken şeylerin paramparça olmasına aldırmanın kimседir.*”⁴¹

³⁷ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 11.

³⁸ Bkz. Tirmizî, *Akdiyye* 4, *Ahkâm* 9; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, thk. Şu'ayb el-Arnaûti- Adil Murşid, Muessesetu'r-Risâle, 2001, XI/87, 392, 392, 425.

³⁹ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 17.

⁴⁰ Bkz. Zemahşerî, *Nevâbiğü'l-Kelim*, s. 44.

⁴¹ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 6.

Zemahşeri, başka bir makalede de hayâsızlık ve yüzüzlükten söz etmiştir: “Yüzüzlük ve haya-sızlık, mal kazanma yollarından biridir. Sahibine bol mal kazandırır, kapalı kapıları açar. Aslında onurlu bir şekilde kazanılan az bir mal, hayâsız yol-lardan elde edilen hazinevarî maldan kat kat hayırlıdır.”⁴²

1. 5. Zulüm ve Zalim Idarecinin Durumu

Zulüm sözcüğü *z-l-m* fiil kökünden türemiş bir isim kelimedir. Ondan türemiş olan *ظُلْمَةٌ/zulmet* kelimesi ise aydınlığın olmamasıdır; çoğulu *ظُلُمَاتٌ/zulumât*’ır.⁴³

Araplar, gecenin karanlığına *ظِلْمَةُ اللَّيْلِ* derler.⁴⁴ Zulüm ile karanlık arasında anlambilim açısından bir ilişki vardır. Zulmeden kimse, yaptığı ile aslında bir karanlık alan oluşturmaktadır. Fıtratın özünde aydınlık; fıtratın kabul görmediği davranışın sonucunda da bir bakıma karanlık meydana oluşmaktadır. Zaten zulmetin zıddı nurdur. Allah; inanmayanların yaptıklarını, denizin derinliğini, isyan ve tuğyanın sahasını *zulumât*⁴⁵ olarak nitelemiştir.

Zemahşeri, bir makalesinde kendi tebasına/vatandaşına zulmeden zalim ve gaddar idareciler hakkında *الظُّلْمُ الْحَوَالِكِ. خَابِطٌ فِي الْهَوَالِكِ. “İnsanlara zulmeden idareciler, kendini tehlikelere atmıştır”*⁴⁶ demektedir.

Başka bir makalesinde bu konuda *“Sana bedbaht olan memleketten söz edeyim mi?”* diye sorduktan sonra, sorusunu *ذَلِكَ بَلَدُ الْوَالِي الْعَشُومِ “Orası, idarecisi zalim olan memlekettir”* şeklinde cevaplamıştır. Müellif, daha sonra zulmü, cevru cefanın durumunu ve beldeye getireceği olumsuzlukları sıralayarak şöyle izaha çalışmıştır:

الْعَشُومُ أَدْوَسٌ مِنْ حَوَافِرِ الْخَيْوَلِ “Zulüm, atların toynaklarından daha ezicidir.”

وَأَعْظَمُ مِنْ جَوَاحِفِ السُّيُولِ “Sellerden daha yıkıcıdır.”

وَأَغْفَى مِنَ الرِّيحِ الْبُورِاحِ “Kasırgalardan daha kasıp kavurucudur.”

وَأَضْرُّ مِنَ السِّنِينِ الْجَوَائِحِ “Kıtlık yıllarından daha zarar vericidir.”

يَحْتَجِبُ أَنْ تَصْعَدَ كَلِمَاتُ الدُّعَاءِ “Duaların, Allah’a ulaşmasını engelleyicidir.”

وَأَنْ تَهْبِطَ بَرَكَاتُ السَّمَاءِ “Gökten yağmur ve bereketin yağmasına manidir.”

⁴² Zemahşeri, *Atvâk*, s. 9.

⁴³ Bkz. İbn Fâris, *Mekâyis*, III/214; Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, Dâru'l-Erkâm, Kâhire, 1999, s. 249; Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâga*, I/74; İbn Manzûr, *Lisân*, I/569; Râğib İsfahânî, *el-Mufredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, H/1412, s. 537.

⁴⁴ el-Ezdi, *Cemheretu'l-Luga*, I/247.

⁴⁵ 2/Bakara, 257; 24/Nur, 40.

⁴⁶ Zemahşeri, *Atvâk*, s. 13. Bir Arap atasözünde “*Adamı tanımak istersen eline iktidar ver*” denilmiştir. Bkz. Ahmet Ağırbaşı, *2000 Yılında 2000 Güzel Söz*, İttifak Kültür Serisi, Konya, 2000, s.314.

Zemahşerî, söz konusu ettiği makalesinin sonunda ise zulmün hükümferma olduğu yere yerleşmek isteyenlere şu tavsiyelerde bulunmuştur:

“*Sen, yörenin efendisinden daha üstün olsan da*” وَإِنْ كُنْتَ أَعَزَّ مِنْ بَيْضَةِ الْبَلَدِ
 “*Orada mal mülk, çoluk çocuk sahibi olma şansına sahip olsan da...*” وَأَخْطَىٰ أَهْلَهُ بِالْمَالِ الْمُنْمِرِ وَالْوَلَدِ

“*Eninde sonunda o memlekette kargaların öteceğini; oraya bela ve musibetlerin yağacağını hiçbir zaman unutma!*”⁴⁷ وَتَوَقَّعْ أَنْ تَسْقُطَ فِيهِ الطُّيُورُ التَّوَاعِقُ. وَتَأْخُذَ أَهْلَهُ الرَّجْفَةُ وَالصَّوَاعِقُ

1. 6. Dünyaperest Âlime Dair

İnsanın kişiliğini erozyona uğratan ve muhatabı karşısında heybetini yok eden davranışlardan biri de dedikleriyle çelişmesidir. Mesela Kur’an, yapmayacağımız şeyleri, başkasına söylemememizi⁴⁸ emretmiştir. Zira bu konum, bir davetçiden tutun da bir eğitimci ya da başka bir iş kolunda çalışan kimsenin inandırıcılığını yok eden bir faktördür.

Zemahşerî, ilmiyle amel etmeyen, ilmini dünyalıklara satan⁴⁹ ve kişisel çıkarlarının zebunu olan ilim sahiplerini eleştirmiştir. O, bazı makalelerinde İslam’a hizmet eden *ilim sahiplerini hilim dağlarına, kalplerini de madden cevherine benzetmiş*;⁵⁰ kimisinin adını (Ali b. İsa b. Vahhâs) anarak yaptıklarını sıralamıştır.⁵¹ Kimi yerde ise ilmiyle amel edenin ilmini, bina yapan ustanın çekülüne; amelini/aktivitesini de kuyudan su çekenin ipine benzetmiş;⁵² daha sonra da onları “*Din ilimlerini öğrenmiş ve amellerini halis niyetle süsleyen kimseye ne mutlu!*” ifadesiyle övmüştür.⁵³

Zemahşerî, maneviyatı zayıf bazı ilim erbabının/ulemânın, kötü ahlak sahibi umerâya/idarecilere yaranmak ve yakınlaşmak adına ilim tahsil etmelerini, dozu yüksek bir üslupla eleştirmektedir: “*Onlar, herhangi bir güç*

⁴⁷ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 14.

⁴⁸ 61/Saf, 2.

⁴⁹ Bkz. 2/Bakara, 41, 79, 174; 3/Âli İmrân, 187, 199; 5/Mâide, 44; 9/Tevbe, 9.

⁵⁰ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 18.

⁵¹ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 21.

⁵² Zemahşerî, *Atvâk*, s. 30.

⁵³ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 32. Zemahşerî’nin, ilmiyle amel etmeyen kimseleri yerden yere vurması, Kur’an’dan mühlemeldir. Kur’an, kitabı okudukları halde, insanlara iyiliği emredip, kendilerini unutanları uyarmaktadır. (2/Bakara, 44). Kur’an, hiçbir kesime kullanmadığı sert üslubunu, ilmiyle amel etmeyenlere kullanmıştır, dersek, mübalağa yapmış olmayız. Örneğin, kendisine ilim verilip de dünyaya saplanan, heva ve hevesinin peşine düşen kimseyi, üstüne varılsa da, varılmasa da dilini çıkarıp/sarkıtıp soluyan köpeğin durumuna benzetmiştir. (7/A’raf, 176). Kur’an, ayrıca din adamlarından birçoğunun, insanların mallarını haksız yollardan yediklerini; dini, tevil ve tahrif ederek insanları Allah’ın yolundan saptırdıklarını haber vermektedir. Dahası onların, altın ve gümüşü yığıp da Allah yolunda harcamadıklarını, bunun neticesinde de onlara elem verici bir azabı müjdelemiştir. (9/Tevbe, 34). Başka bir yerde ise Kitap ile sorumlu tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumuna benzetilmiştir. (62/Cuma, 5).

ve enerji harcamadan, yalnızca fetvalarıyla para pul kazanmaya çalışır; yetimi, fakir fukara ve garip gurabayı sömürmekten çekinmezler. Onların pençesine düşeni kim kurtarabilir ki! Onların geniş elbiseleri içinde zehirli yılanlar vardır. Kalemleri fal okları gibidir. Ancak parayla fetva verirler. Fetva verdiklerinde kıran kırana pazarlık yapar; pazarlıktan da ödün vermezler. Onların fetvalarıyla ancak cahiller amel eder.”⁵⁴

Zemahşerî, bütün konuşmaları kuru gürültüden öteye geçmeyen kimselere imrenilmemesini tavsiye etmektedir. Zemahşerî, ahrette insanı kurtaracak malzemenin, tumturaklı sözler değil; sadece iyi niyet ve güzel amel­lerin olacağını bildirmektedir. Bu konuda tarihte aptallığıyla nâmdâr Bâkil⁵⁵ ile zekâsı, fesahat ve belagatiyle meşhur Sahbân b. Vâilî’yi⁵⁶ örnek vermektedir. Orada şöyle der:

“Bir bakarsın, saflığından Bâkil kurtulur da, fesahatiyle meşhur Sahbân, yüzü koyun cehennemini boylayabilir!”⁵⁷

Zemahşerî, daha sonra ona buna dalkavukluk yapan ilim sahiplerini, kendilerine köpeklerin musallat olduğu çakal ve tilkilerin üzerlerine bevlettiği,⁵⁸

⁵⁴ Zemahşerî, burada “Şüphesiz ki Allah, ilmi, insanlardan çekip alıvermez. Fakat ilmi, âlimleri almakla kaldırmaz. Nihayet hiçbir âlim bırakmadığı vakit, insanlar bir takım kara cahilleri baş edinin, onlara soru sorarlar. Onlar da, ilimsiz oldukları halde fetvâ verirler. Bu suretle hem kendileri sapar, başkalarını saptırırlar” hadisine işaret etmiştir. Bkz. Buhârî, İlim 31; Muslim, İlim 13.

⁵⁵ Arap edebiyatında “Bâkil’den daha aptal” sözü bir darbimesel haline gelmiştir. Bâkil, bir görüşe göre İyâd, başka bir görüşe göre ise Rabî’a kabilesine mensuptur. Onun akli hafifliğine dair şu olay, birçok kaynak tarafından kayıt altına alınmıştır: Bâkil, günün birinde pazardan on bir dirheme bir keçi almış, kucığında eve götürüyormuş; yolda “keçiyi kaçır aldın?” diye sorduklarında Bâkil “on bir dirheme” demeyi bir türlü ifade edemediğinden avuçlarını açmış, parmaklarını aralamış, bir de dilini çıkarmış; bununla on bir dirheme aldığıni göstermek istemişti. O arada keçi, Bâkil’in koltuğundan kurtulup kaçmıştı. Geniş bilgi için bkz. Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhız, *el-Hayâvân*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2004, I/32; Ebu Muhammed Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *J-Maârif*, thk. Servet Ukkâse, el-Hey’etu’l-Misriyye, Kâhire, 1992, s. 608-609; Ebu Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Abdurabbih, *el-İkûl-Ferîd*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, H/1404, III/10, IV/279.

⁵⁶ Hitabet ve belagatte Arapların en hatip, en fasih ve en belîğ kişilerindendir. Cahiliye döneminde doğan Sahbân, Hz. Peygamber zamanında Müslüman olmakla birlikte onunla görüşemediği için muhadramundan sayılır. Hitabet, fesahat, belagatiyle meşhur olmuş ve “Arapların hatibi” diye tanınmıştır. O, “Sahbân’dan daha hatip”, “Sahbân’dan daha belîğ”, “Sahbân’dan daha konuşkan” deyimlerine konu olmuştur. Bkz. Câhız, *el-Hayâvân*, I/32; İbn Dureyd, *Cemhere*, I/277; el-Askeri, *Cemhere*, I/204, 248; en-Nisâbüri, *Mecma’u’l-Emsâl*, II/357; Kalkaşandî, *Subhu’l-Aşâ*, I/224, 271, 517; XI/360; Ömer Ferrûh, *Târihu’l-Edebi’l-Arabî*, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyin, Beyrût, 1997, I/391.

⁵⁷ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 23.

⁵⁸ Burada bir şiire telmihte bulunulmuştur. Raşid b. Abdurabbih (bazı kaynaklarda Ğavî b. Zalim veya Abbâs b. Mirdâs), hicret öncesi Medine’de şu tabloya şahit olduğunu aktarmıştır: “Ben, bir gün, şafak vaktinde iki tilkinin, Suva’ putunun çevresinde dolaştığını, putun yanı başına bırakılan tüm yiyecekleri yediğini; daha sonra ise onun üzerine çıkarak bevl ettiklerini gördüm.” Gördüğü bu olay üzerine Raşid, şu şiiri inşad etmiştir:

أَرَبْتُ يَبُولُ التُّغَابَانُ بِرَأْسِهِ... لَقَدْ هَانَ مَنْ بَالَتْ عَلَيْهِ التُّغَابُ

“Üzerine tilkilerin bevlettiği şey, Rab olabilir mi?

Tilkilerin üzerine bevlettiği kimse, aşağılık kimsedir.” Bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Sa’d, *et-Tabâkatu’l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1990, I/234; el-Câhız, *el-Hayâvân*, VI/473.

sonunda da vahşi hayvanların acımasız pençeleriyle helak olan kimselere benzetmiştir.⁵⁹

1. 7. Kibir, Şan ve Şöhrete Düşkünlük

Kibir sözcüğü **k-b-r**/ر - ب - ك fiilinden türemiştir. Aynı kökten türemiş olan كِبْرُ - التَّكْبُرُ - الأَسْتِكْبَارُ kelimeleri de anlam açısından birbirine oldukça yakındır. *Kibir*, insanın kendini beğenmesi; *tekebbür*, kişinin kendini başkasından büyük görmesi,⁶⁰ *istikbar* ise insanın büyüklük taslaması veya öyle arzulamasıdır.⁶¹ Tekebbür besleyene *mutekebbir*⁶²; istikbar edene de *mustekbir* denir.⁶³

Zemahşerî, eserinde insanın, Allah'ın kendisine verdiği boyuna posuna güvenmemesini, insanları küçümseyip onlara burun kıvırmamasını; mal mülküne, makam-mevkiine, çoluk-çocuğuna, atalarına ve aşiretine itimat ederek övünmemesini salık vermektedir. Akabinde ise bugün yerin üstünde tefahür ve tekebbür besleyenlerin, yarın toprak olacaklarını unutmamalarını eklemektedir.⁶⁴

Zemahşerî, “*Sen, şan şöhrete aldırış etme ki insanların ah-u vahından, kin ve adavetinden emin olasın*” şeklinde bir öğütte bulunmuştur. Müellif daha sonra bunu şu şekilde gerekçelendirmiştir: *Çünkü şan şöhret sahibi olan ya haset edilen ya da haset eden; ya kendisine kin beslenen ya da kendisi kin ve düşmanlık besleyendir.*⁶⁵

Zemahşerî, başka bir yerde مَا هَذَا الْبِرُّ الْمُدَالُ. وَمَا هَذَا الْخُدُّ الْأَصْعَرُ أَيُّهَا الْعَبْدُ الْمُدَالُ. “*Ey değersiz adam! Nedir ta yerlere sürünen bu kibirlik elbisesi ve insanların küçümseyip onlardan yüz çevirişin! Sen, ölmeye mahkûmsun; bu aşağılık tavırlarını bırak artık! Sen, kibir taslayıp dururken فَلَعَلَّ الْقَصَارَ يَدُقُّ أَكْفَانَكَ* belki şimdi manifaturacıdan kefenin satın alınmaktadır”⁶⁶ şeklinde bir uyarıda bulunmaktadır.

Zemahşerî, başka eserlerinde de aynı konulara değinmiş, kimi yerlerde aynı ibarelerle kimi yerlerde ise nüanslar ile değinmiştir. Mesela bazı makamelerinde “*Ya Ebû'l-Kâsım! Ecelin gelmesi kesin; bütün emellerin gerçekleşmesi ise muhaldir. Hayırlı amel, damla damla; kötüsü ise sel halinde akar.*”⁶⁷

⁵⁹ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 31.

⁶⁰ el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luğa*, I/74.

⁶¹ İsfahani, *Mufredât*, s. 697.

⁶² 40/Gâfir, 27, 35; 59/Haşr, 23.

⁶³ 31/Lokmân, 7; 45/Câsiye, 8.

⁶⁴ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 4.

⁶⁵ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 6.

⁶⁶ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 30.

⁶⁷ Zemahşerî, *Makâmât*, s. 23.

“Ya Ebû'l-Kâsım! Dünya, daha seni terk etmeden sen onu terk et! O senden daha yüz çevirmeden, sen ondan yüzünü çevir!”⁶⁸

“Ya Ebû'l-Kâsım! Sen, yaşadığın nice gece gündüzlerin, ömür ağacını nasıl kemirdiğini ve binaları enkaza çevirdiğini gördün.”⁶⁹

1. 8. Yaşlının, Hafif Meşreb Davranması

İhtiyarlık yaşının, saygı gösterilmeye en layık yaş süreci olduğu konusunda bütün insanlık hemfikirdir. Yaşlılık süreci, inkâr edilmesi ve yadsınması mümkün olmayan bir olgudur. Bu olgu, aynı zamanda her doğan insan için potansiyel bir aşamadır. O dönemde insan adeta ikinci kez çocuklaşır. Hatta çocukluktan da öte... Zira çocuklukta, hem biyolojik (güç, kuvvet) hem psikolojik (aklı muvazene, hafıza, olayları analiz etme, vb.) bağlamda artı yönde bir gelişim/tekâmül söz konusu iken, ihtiyarlık olgusu için aynısını söylememiz mümkün değildir. Çocuk, günden güne gençliğe yaklaşırken ihtiyar ise ters istikamette gençlikten uzaklaşmaktadır.

Zemahşeri, insanın yaş evrelerinin “dört merhale” den oluştuğunu belirtmiştir: *Sebâbet/çocukluk; şebâbet/gençlik; kuhûlet/ortayaşlılık; şeyhûhet/yaşlılık dönemleridir.*⁷⁰

Aslında ömrün ilk üç merhalesini aşmış dördüncü merhaleye varan kimse, yaşıyla mütenasip davranmalıdır. O, ne kadar vakur davranırsa, hürmet görecektir; insanların nezdinde müstesna bir yere sahip olacaktır. Aksi takdirde hem fıtratı temiz insanların hem Allah'ın katında küçülecektir. Çünkü hafifmeşrep ihtiyarın davranışları, İslâm ahlakının kabul etmediği olgulardandır. İslâm, hürmete şayân ihtiyarın, bir genç gibi *وَسَرُّ كُهُولِكُمْ مَن تَشَبَهَ بِشَبَابِكُمْ* davranmasını olumlu görmemektedir.⁷¹

Ayetler, yaşlılık dönemini *güçlü dönemden sonraki zayıflık*⁷² ve *erzeli'l-umur*⁷³ ifadesiyle ömrün uç noktası olarak nitelemiştir. Hadislerde ise ihtiyarlık, bir taraftan *“tedavisi mümkün olmayan hastalık”*⁷⁴ olarak nitelendi-

⁶⁸ Zemahşeri, *Makâmât*, s. 30.

⁶⁹ Zemahşeri, *Makâmât*, s. 46. Hz. Ali, insanlara büyüklük taslayanlar hakkında “*Dün bir damla su iken, yarın bir leş/kadavra olacak kibirli kişiye hayret ederim*” demiştir. Bkz. Abduh, *age*, s. 708.

⁷⁰ Zemahşeri, *Atvâk*, s.17.

⁷¹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberâni, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, 1994, XXII/83; et-Taberâni, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI/94.

⁷² 30/Rûm, 54.

⁷³ 16/Nahl, 70.

⁷⁴ Ebû Davud, *Tib 1*; Tirmizî, *Tib 2*. “Hz. Ali, kendini nasıl görüyorsun ya Emir'el-mü'minin diye soran birisine şöyle cevap verdi: Varlığı yok olmaya mahkûm, sağlığı bozulan ve güvendiklerinden dolayı sıkıntılara uğrayan kimsenin hali ne olabilir ki?” Bkz. Abduh, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, s.705.

rilirken diğer taraftan da bu hastalığa müptela olanlara saygı göstermeyenler, Hz. Peygamber tarafından “bizden değildir”⁷⁵ diye kınanmıştır.

Zemahşerî, makalede yaşlının, kendine acımasını; zira ömrün dördüncü basamağına geldiğini, dolayısıyla dördüncü basamağa ulaşmanın, artık denizin/ölümün kıyısına vardığını vurgulamaktadır.⁷⁶ Zemahşerî, istisnasız, herkesin bu limana uğrayacağını yeminle belirtirken, öncelikle hazırlık yapması gerekenlerin, oraya yaklaşan ihtiyarlar olduğunu eklemektedir.⁷⁷

Müellif, *el-Kelîmu'n-Nevâbiğ*'de yukarıdaki ifadeyi pekiştirici mahiyette şunu vurgulamıştır: حَلَّ الشَّيْبِ بِفَوْدَيْكَ فَحَيَّهْ لَ وَنَبَّصَّرْ هَلْ تُدْرِكُ الْمُهْلَ. “Ya filan, saçın başın ağardı; artık ahretini kazanacağın yola gir, gözünü dört aç, yoksa fırsatı kaçıracaksın!”⁷⁸ yetmişine gelmesine rağmen uslanmayan ihtiyarı ise “Sen, yetmiş merdiven dayadığın halde, dünyaya hâlâ bir sırtlan/canavar gibi saldırıyorsun!” şeklinde uyarmıştır.⁷⁹

Zemahşerî, başka bir makalede ise “Saç sakalın ağardı, dönüşü olmayan bir yola girdin. Yaşın itibarıyla rabbine karşı aslî görevlerini yerine getirmelisin. Ama ben, senin, hâlâ bir genç gibi hareket ettiğini görüyorum. İhtiyarlık, sahibine güzel bir huy ve ahlak kazandırması gerekirken, ne var ki onun sana kazandırdığı ise kibirden, tahassürden, gençliğe özentiden ve hafiflikten başkası olmamıştır. Bakıyorum, kötü ve nahoş şeylere ceylanlar gibi sıçırıyor; oyun ve eğlenceye ise susuzluktan dili sarkmış hayvanlar gibi atlıyorsun. Buna karşılık, batıl şeyler, bir fıslıtlı şeklinde bile söz konusu olduğunda, bir canavarın yavrusundan daha hızlı işitiyor ona koşuyorsun; hak ve hakikat gürlendiğinde ise duyma yeteneğini kaybetmişçesine duymazlıktan geliyorsun.⁸⁰ Sen, nefsini ilâhî ölçülere göre eğitmedin, onu kendi haline bıraktın. Artık onu dizginlemenin zamanı geçti. Bu aşamadan sonra ormandaki vahşi dişi aslanı kim sağlayabilir?” şeklinde hafifmeşrep ihtiyarı, güzel bir mev'iza ile uyarmıştır.⁸¹

1. 9. Şakalaşmada Haddi Aşma

Cârullâh Zemahşerî, başkasıyla alay etmenin çirkinliğini ele almayı da ihmal etmemiştir. Zemahşerî, bir makalesinde bu konuya değinmiştir. Ona göre

⁷⁵ Tirmizî, *Birr* 15.

⁷⁶ Hz. Ali, yaşlı kimsenin avantajlarına dair şu güzel sözü söylemiştir: “Altmış yaşına gelen hiçbir insan, yaptığı kötülükler için Allah katında herhangi bir mazeret ileri süremez.” Abduh, *age*, s. 754.

⁷⁷ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 17.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Kelîmu'n-Nevâbiğ*, s. 66.

⁷⁹ Bkz. Zemahşerî, *el-Kelîmu'n-Nevâbiğ*, s. 51.

⁸⁰ Bu ibare, olduğu gibi *Nevâbiğ*'l-Kelîm'de de geçmektedir. Bkz. s. 17.

⁸¹ Zemahşerî, *Atvâk*, s. 27.

karakter olarak ciddiyyet sahibi kimse, yapısıyla zıt olan davranışlar içine girmez. Sağlam görüşlü olan, şaka ve komik şeylere iltifat etmez. Komiklik yapan, nasıl sağlam şahsiyyet sahibi olabilir? Komiklik ile ciddiyyet, birbirine ne kadar da uzak iki şey! “Nice kelimeler vardır ki seni günah deryasında boğar” demiştir.⁸²

SONUÇ

Zemahşerî, muhaddis, müfessir, fakih, mütekellim, şair ve edebiyatçıların yoğun olduğu bir çevrede yetişmiştir. Kendisi, kelim ve tefsir konusunda birçok muarız tarafından eleştirilmesine rağmen, Arap dili ve edebiyatı hususunda yetkin birisi olarak kabul görmüştür.

Onun, çalışmamıza esas aldığımız ve metodolojik bağlamda birbirine oldukça benzer formatta kaleme aldığı *Atvâku’z-Zeheb fi’l-Mevâ’iz ve’l-Hutab*, *el-Kelimu’n-Nevabiğ/Nevabiğu’l-Kelim* ve *Makâmât* adlı eserleri, Arap dili ve belagatinin şaheserleri durumundadır.

Zemahşerî, adı geçen eserlerinde ilim, takva, adalet, iffet, hayâ, tefekkür gibi olumlu nitelikleri överken; riya, sihir, falcılık, kibir, hırs, alay etme, zulüm, gaflet, rüşvet, irtikâb ve namus hamiyetsizliği gibi aşağılık özellikleri belirtmiş; onların faillerini yerden yere vurmıştır. Mesela dünyaperest âlimin kalemini fal oklarına benzetmiş; zulmü, atların toynaklarından daha ezici, gökten yağmur ve bereketin yağmasına mani olucu, kıtlık yıllarından daha zarar verici, sellerden daha yıkıcı olarak tavsif etmiştir. Rüşvetle iş gören hâkimi, toplumun katili olarak görmüş, yaşıyla mütenasip davranmayan ihtiyarı ise dünyaya saldıran bir sırtlan/canavar mesabesinde nitelemiştir.

Biz, bu çalışmada sadece Zemahşerî’nin ele aldığı olumsuz özellikleri, yani insanı imha ve ifsad eden faktörleri söz konusu ettik. Onun olumlu gördüğü ve insanı inşa eden olarak nitelediği özellikleri ise başka bir makale çalışmasına bıraktık. Böyle yaparken fikhın “*Def’i mefasid, celbi menafi’den evladır/Bir zararın giderilmesi bir yararın temininden daha önemli, daha önceliklidir*” külli kaidesi mucibince hareket ettik.

Söz konusu eserlerde yer alan konular, belli bir sıraya göre tertip edilmiş; adeta eserlere serpiştirilmiştir. Mesela *Atvak*’taki makaleler, Ka’be’de tavaflar arasında yazılmıştır; bu nedenle makaleler arasında bir insicam ve konu bütünlüğü bulunmamaktadır. Kimi konular, müstakil bir makalede işlenmişken, kimisi ise birkaç makalede ele alınmıştır. Örneğin, dünyaya saplanıp kalan hakkında 3, 14, 31, 57, 72, 88, 90, 91, 92, 96 ve 98; kibir ve

⁸² Zemahşerî, *Atvâku’z-Zeheb*, s. 20.

kibirli hakkında 4, 7 ve 74; zalim idareci hakkında 27 ve 32; ilmiyle amel etmeyen âlim hakkında 43, 55 ve 79; haramdan sakınmayanlar hakkında ise 8, 40, 67, 84, 89, 93 ve 100. makaleleri anmamız mümkündür. Zemahşerî, eserini her ne kadar periyodik bir sıralama ile tertip etmemişse de onun derinlikli, uyumlu ve aynı konulara temas ettiği müteferrik makalelerini aynı temalar altında harmanlamaya çalıştık. Aynı şeyler, onun *el-Kelîmu'n-Nevabîğ* ve *Makâmât* adlı eserleri hakkında da söylenebilir.

Zemahşerî, adı geçen her üç eserinde de birçok olumsuz özelliğe değinmiştir. Müellif, vurguladığı özellikleri cinas ve seci gibi edebî sanatlarla müsecca ve müzeyyen hale getirmekle, diğer yazarlardan ayrılmaktadır. Zaten Zemahşerî'nin bu başarısı, onu Arap dili ve belagati sahasında öne çıkarmıştır.

Zemahşerî'nin ele aldığı olumsuz davranışlar, çalışmamızda konu edindiklerimizle sınırlı değildir. Biz, onlardan sadece önemli gördüklerimizi sıraladık.

Son olarak, Zemahşerî'yi, verdiği eserleriyle oldukça mümbit bir alan gördüğümüzü; dolayısıyla onun eserleri hakkında birçok boyuttan ilmî çalışmaların yapılması gerektiği kanaatinde olduğumuzu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Abduh**, Muhammed (ö.1905), *Şerhu Nehci'l-Belâga*, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrût, 1412/1992.
- Abdulkakî**, Muhammed Fuad (ö.1967), *el-Mu'cemu'l Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Matba'atu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1982.
- Ağırbaşı**, Ahmet, *2000 Yılında 2000 Güzel Söz*, İttifak Kültür Serisi, Konya, 2000.
- el-Askerî**, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullâh b. Sehl b. Saîd b. Mehrân, (ö.395/1010), *Cemheretu'l-Emsâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts.
- Avâd**, Ahmet Abdu't-Tavvâb, *Atvâku 'z-Zeheb fi 'l-Mevâ'iz ve 'l-Hutab*'in muhakki-ki, Dâru'l- Fadile, Kâhire, ts.
- el-Bezzâr**, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik el-Basrî (ö.292/905), *Musned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, el-Medinetu'l-Munevvere, 1988.
- Beyhakî**, Ahmed b. Huseyin b. Ali b. Musa (ö.458/1066), *Şu'abu'l-Îman*, thk. Abdulali Abdulhamid, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 1423/2003.
- Buhârî**, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *Sâhîhu'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l İslâmî, İstanbul, 1979.

- Câhız**, Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb (ö.255/869), *el-Hayavân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004.
- Carrel**, Alexis (ö.1944) - **Şeriatî**, Ali (ö.1977), *Dua*, çev. Kerim Güney, Bir Yay. İstanbul, 1983
- Ebû-Dâvûd**, Suleymân b. Eş'as (ö.275/888), *Sunen*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Fikr, Riyâd, ts.
- Ebu'l-Bekâ**, Eyyûb b. Musa el-Huseynî (ö.1094/1683), *el-Kulliyât Mu'cemun fî'l-Mustlahâti ve'l-Furûk el-Arabiyye*, thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, ts.
- Ferrûh**, Ömer (ö.1982), *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1997.
- Firûzâbâdî**, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005.
- İbn Abdurabbih**, Ebu Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed (ö.328/940), *el-İkdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, H/1404.
- İbn Dureyd**, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî (ö.321/933), *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'labekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1987.
- İbn Fâris**, Ebû'l Huseyin Ahmed (ö.305/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hasan, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1991.
- İbn Kesîr**, Ebû'l Fidâ İsmâîl (ö.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, Amman, ts.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim (ö.276/889), *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, el-Hey'etu'l-Mısriyye, Kâhire, 1992.
- el-Kalkaşandî**, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö.821/1355), *Subhu'l-Aşâ fi Sina'âti'l-İnşâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- İbn Mâce**, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd (ö.279/892), *Sunen*, Çağrı Yay. İst. 1992.
- İbn Manzûr**, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1300.
- İbn Sa'd**, Ebu Abdullâh Muhammed b. Sa'd (ö.230/835), *et-Tabâkatu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.
- İbnTağriberdî**, Ebu'l-Mehâsin, Cemâluddîn Yûsuf b. Tağriberdî b. Abdullâh el-Atabekî (ö.874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kutub, Kâhire, ts.
- İbnu'l-Esîr**, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed el-Cezerî (ö.630/1233), *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâhel-Kadî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1987.

- İbnu'l-İmâd**, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed (ö.1089/1678), *Şezarâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmûd Arnaûtî, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrût, 1986.
- İbnu'l-Verdî**, Ömer b. Muzaffer b. Ömer b. Muhammed (ö.749/1349), *Târîhu İbni'l-Verdî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1996.
- İsfahânî**, Rağîb (ö.502/1108), *el-Mufredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, H/1412.
- Makdisî**, Ebu Şâme, Şihâbuddîn Ebu Muhammed Abdurrahman (ö.665/1267), *Kitâbu'r-Ravdateyn fî Ahbârîd-Devleteyn en-Nuriyye ve's-Selâhiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2002.
- en-Nedîm**, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed (ö.438/1047), *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997.
- Nisâbü'rî**, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö.518/1124), *Mecmau'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts.
- en-Nuveyrî**, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, (ö.733/1334), *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kâhire, 1423.
- Sarrâc**, Muhammed Ali, *el-Lubâb fî Kavâdi'l-Luğati ve Âlâti'l-Edebi'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Belâğa ve'l-Arûz ve'l-Luğa ve'l-Mesel*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1983.
- Ömer**, Ahmed Muhtâr Abdulhamîd (ö.1424/2003), *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye el-Mu'âsıra*, 'Alemler' Kutub, byy. 2008.
- et-Taberânî**, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö.360/993), *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Târik b. İvazullâh-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hasenî, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, ts.
- _____, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, 1994.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed (ö.279/892), *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Abdulvahhâb, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1980.
- Usfûr**, Muhammed Ebû'l-Mehâsin, *Me'âlimu Hadarâti'sh-Sarki'l-Ednâ el-Kadîm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, byy. 1987.
- ez-Zebidî**, Muhammed Murtazâ (ö.1205/1791), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet, Dâru'l-Hidâye, Kâhire, ts.
- Zemahşerî**, Ebû'l-Kâsım Mahmûd (ö.538/1143), *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyûnu'Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998.
- _____, *Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâ'iz ve'l-Hutab*, thk. Ahmet Abdü't-Tavvâb Avad, Dâru'l-Fadîle, Kâhire, ts.
- _____, *Makâmât*, thk. Heyet, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004.
- _____, *Nevâbiğu'l-Kelim*, Matba'atu Vâdî'n-Nîl, Kâhire, H/1286.

ZÜHEYR B. EBÎ SÜLMÂ'NIN HAYATI VE DÖNEMİ ÇERÇEVESİNDE MUALLAKASINDA HİKMET

YAKUP GÖÇEMEN

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, ARAPÇA OKUTMANI
yakupgocemen@kilis.edu.tr

Öz

Bu çalışmada, muallaka şairi Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın şiirlerinde hikmet konusu ele alınmıştır. Hayat boyunca biriktirilen tecrübe ve deneyimlerin özünün kelimelerde hayat bulmuş hali olan hikmet, sahibinin dilinden bilgece dökülen özlü sözlerin genel adıdır. Genel olarak câhiliye şairleri şiirlerinde hikmet şiirini müstakil bir tür olarak işlememiş, hikmetlerle dolu beyitlerini klasik Arap kasidesinin bölümleri arasına serpiştirmişlerdir. Toplumun ortak değerlerinin veciz ifadesi olan hikmet dolu beyitler, şair ve dinleyici için bir mola mahiyetinde olup şiire farklı bir renk ve tat katmıştır. Hikmet şiirinin ham maddesi hayattan kazanılan tecrübeler olduğu için, şiirin muhatabı olan dinleyicilerin bu şiirlerde kendilerini ifade eden duygu ve düşünceleri bulmaları, taşıdığı mesajları benimsemeleri doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Kaynağının deneyimler olması, vecizliği, analitik düşüncelerden süzülerek gelmesi, büyük ölçüde doğruluğu ve toplumun ortak aklına hitap etmesi gibi özellikleri hikmet kavramının çerçevesini ortaya koyan ana hatlar olarak görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Câhiliye Dönemi, Şiir, Hikmet, Zühayr, Bilge.

ZUHAYR B. ABÎ SULMÂ'S LIFE AND THE WISDOM IN HIS MU'ALLAQA AT THE FRAMEWORK OF HIS PERIOD

Abstract

In this study, the topic of wisdom in poetries of Zuhayr b. Abî Sulmâ, a poem of mu'allaqa, was studied. Wisdom, which is nascenced-in-words form of the essence of the experiences collected throughout the life, is the prevalent expression of the sayings that came wisely off the owner's words. Generally, the poets of the pre-islamic period hadn't handled the poems of wisdom as a separate type of poems; however, they had interspersed their couplets full of wisdoms into the parts of the classical Arabic eulogies. The couplets that are full of wisdoms, which are the lacon-

ic expressions of the common values of the society, are in the form of pauses for the poet and the audience; and they have added a different spice and zest to the poetry. As the raw material of the poems of wisdoms is experiences; it becomes evident as a natural consequence that the audience, who are the respondents of the poem, find the emotions and the thoughts that express themselves, and admit the messages that the poems relay. It is possible to see the specialties like having the experiences as the source, being filtered from analytic thoughts, being accurate in a great scale and addressing the common sense of the society; as the basic lines that present the framework of the concept of the wisdom.

Keywords: Pre-Islamic Period, Poem, Wisdom, Zuhayr, wise.

Giriş

İnsanoğlunun var oluşundan bugüne yaşadığı hayat üzerine düşünmelere daldığı, sürdüğü hayatın anlamı, dünü, bugünü ve yarını hakkında tesbitlerde bulunmaya çalıştığı bilinmektedir. Hayata bakış açısının bu tesbitlerin şekillenmesinde önemli bir rol üstlendiği bilinen bir gerçektir. İnsanın kişiliği, hayatı algılama şekli, düşünce tarzı, kendine çizdiği hayat yolu vb. unsurlar, yaşam mücadelesi boyunca elde edeceği deneyimlerin renk ve karakterini şekillendirmede belirleyici olmuştur. İnsan tecrübeleriyle kendi yaşantısının sosyal yönünü düzene koyma gayreti içerisinde olmuş, bununla da yetinmeyerek kendisini kuşatan toplum fertlerine yol gösterici olma gibi bir rol üstlenmiştir. Klasik dönem olarak bilinen câhiliyeden günümüze, şairler ve râvileri aracılığıyla büyük bir edebiyat ve kültür mirası aktarılmıştır. Şairler, öteden beri Arap yarımadasında hayat bulan medeniyetlerin ürünü olan kültür ve değerlerin mimarlarından olmuşlardır. Câhiliye döneminde toplumun kanaat önderlerinden sayılan şairler, şiir nazmederek dönemin en popüler edebî türünde örnekler vermekle yetinmemişlerdir. Özellikle uzun hayat sürenleri ifade etmek için kullanılan “*muammerûn*” zümresinden sayılan şairler, hayat serüvenleri boyunca edindikleri deneyimleri şiirlerine nakşetmişlerdir.

Câhiliye döneminde zirvesine ulaşan Arap şiirine toplumda, salt edebî bir tür olmaktan daha derin bir misyon yüklenmiştir. Arapların her alanda kendi duygu, düşünce ve kanaatlerini dile getirdikleri araçlardan biri olan şiir, dînî öğretilerin etkisinin oldukça zayıfladığı bu dönemde toplumun manevi hayatına yön veren ve ışık tutan etkenlerden biri haline gelmiştir. Câhiliye dönemi şairleri, toplumlarında gördükleri inanç ve ahlak problemlerinin teşhis ve tedavisinde hikmet şiirlerinden yararlanmışlardır. Gerek câhiliye şiirinde geleneksel kasidenin ana bölümleri arasına serpiştirilen gerekse sonraki dönemlerde müstakil bir türe dönüşen hikmetin ga-

yesinin; ortak insani akla hitap ederek toplumsal değerler çerçevesinde örneklerle sosyal, etik ve manevi yönlerden toplumu rehabilite etmek ve topluma yol göstermek olduğunu söylemek mümkündür. Bazı detay farklılıklarıyla birlikte hikmetli şiirlerin içerdiği anlamları, çeşitli kültürlerde görebilmenin altında yatan sebebin bu olduğu düşünülmektedir.¹

Ahlakî, dinî, ekonomik, siyasî, ilmî ve sosyal alanlar, daha çok hayatta edinilen tecrübelerin günlük yaşamın pratik uygulamalarıyla birleştirilmesiyle ortaya çıkan hikmet şiirinin başlıca alanları arasında gösterilebilir. Câhiliye dönemi hikmet temalı şiirlerinin daha çok ölüm ve hayat, ihanet ve sadakat, akıl ve kalp, söz ve dil, cömertlik ve cimrilik, cesaret ve korkaklık, doğruluk ve yalan, tevazu ve kibir, ilim ve cehalet, izzet ve zillet, iyimserlik ve karamsarlık vb. konular üzerinde yoğunlaştığını ifade etmek mümkündür.

Hikmet şiirleri, yalnızca belli bir yaşam tarzını benimsemiş veya belli bir ideolojiye sahip şairler tarafından nazmedilmemiştir. Câhiliye toplumu incelendiğinde; Züheyr b. Ebî Sülmâ gibi asil, 'Antere b. Şeddâd gibi cesur savaşçı, Tarafe b. el-'Abd gibi zevk ve lezzet düşkünü, Kuss b. Sâ'ide ve Ümeyye b. Ebi's-Salt gibi hanîf ve 'Urve b. el-Verd ve Teebbata Şerran gibi yağmacı kişilikleriyle birbirlerinden oldukça farklı ancak ortak yönleri hikmet dolu şiirler olan şairler görülecektir.

1. Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı

Medine-i Münevver'e'nin doğusunda yer alan Necd bölgesindeki Hâcîr'de dünyaya gelen ve künyesi "*Ebû Sülmâ*" olan şairin genel olarak kabul gören nesebi, Züheyr b. Rebî'a b. Riyâh b. Kurre b. el-Hâris b. Mâzin b. Sa'lebe b. Sevr b. Herme b. el-Esamm b. Osmân b. 'Amr b. Udde b. Tâbiha b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr'dır.² Câhiliye dönemi şairlerinin birçoğunda olduğu gibi Züheyr'in de nesebiyle ilgili ihtilaflar bulunmaktadır.³ Onun, Gatafân kabilesinden olduğunu belirtenlerin varlığıyla birlikte⁴ genel kanaat Mudar kabilelerinden biri olan Müzeyneden olduğu yönündedir.⁵ Kendisi henüz çocuk yaşta vefat eden babası Rebî'a b. Riyâh, Müzeyne kabilesinin

¹ el-Bustâni, Butros, *Udebâu'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve 'Asri'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvi, Kahire 2014, s. 119;

² el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *el-Eğâni*, Dâru Sâdır, Beyrut 2008, X, 226; el-Kureşî, Ebû Zeyd, *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, (thk.: Ali Muhammed el-Bacâvi), Dâr Nahdati Mısır, Kahire 1981, s.67.

³ el-Bustâni, *a.g.e.*, s. 116.

⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r veş-Şu'ara*, (thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1967, I, 137.

⁵ el-Bağdâdi, Abdulkâdir, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbü Lübb-i Lisâni'l-'Arab*, (thk.: Abdusselam Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1997, II, 332; el-Bustâni, *a.g.e.*, s. 116.

büyüklerinden olup Tay' kabilesinden elde edilen ganimetlerin taksiminde haksızlığa uğradığı düşüncesiyle kabilesinden ayrılarak akrabaları olan Gatafân oğulları kabilesiyle yaşamaya başlamıştır.⁶ Arap edebiyat tarihçilerinin bu genel kanaatine göre Züheyr, aslen Necd bölgesini yurt edinmiş ve Arap edebiyatı tarihinde pek çok şair yetiştirmekle şöhret kazanmış Müzeyne kabilesi mensubu olup, yaklaşık milâdî 520 yılında 'Abdullah b. Gatafân kabilesinde doğmuş ve yetişmiştir.⁷ Babası Rebî'ânın vefatından sonra Züheyr'in annesi, Temîm kabilesinin meşhur şairi Evs b. Hacer'le (ö. 620) evlenmiştir. Şair kişiliğinin oluşumunda Züheyr, daha sonraları şiir bilgilerini aldığı ve raviliğini yaptığı Evs b. Hacer'den oldukça etkilenmiştir. Keza bir şair olan dayısı Beşâme b. el-Ğadîr de (ö. 608), annesinin Evs'le yaptığı evlilikten sonra Züheyr'in hayatında derin izler bırakmıştır. Öyle ki dayısı, Züheyr ve kız kardeşleri Sülmâ ve el-Hansânın sorumluluklarını üstlenmiş, onları yanına alarak yetiştirmiştir. Züheyr, dayısı Beşâme'nin engin tecrübelerinden yararlanarak hikmet, bilgelik ve iffete dair bilgilerini ondan edinmiştir.⁸ İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846), câhiliyede Beşâme'nin, dönemin geleneklerine göre "erkek devenin gözünü oyacak kadar zengin" olduğu, eceli yaklaştığında servetinin taksimini yaparken mallardan payına düşene ilaveten Züheyr'e: "Sana mal ve mülkümün en güzeli olan şiirlerimi bırakıyorum." dediği ve bundan dolayı Züheyr'in şairlik vasfı ve yeteneğinin buradan geldiği zannında olanların varlığına dair rivayetler aktarmaktadır.⁹ Arap edebiyat tarihçileri, Beşâme'nin yanında yetişen Züheyr'in, dayısından sadece mal ve şiir yeteneğini almadığını, aynı zamanda onun güzel ahlakını da özümseyerek câhiliye döneminin en karakterli şairleri arasında yerini aldığını rivayet etmektedirler.¹⁰

Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın iki evlilik gerçekleştirdiği bilinmektedir. İlk evliliğini Ümmü Evfâ ile yapmış ancak bu evlilikten olan çocuklarının tümü vefat etmiştir. Sonrasında ikinci eşi olan Kebeşe ile evlenmiş, ikinci eşiyile evlendikten sonra ilk eşi Ümmü Evfâ'nın aşırı kıskanç davranışlarından

⁶ el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, (thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1996, s. 235; ez-Zevzenî, el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-Aşr*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1983, s. 127; Tuleymât, Gâzî, el-Aşkar, İrfan, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî el-Edebi'l-Câhili*, Dâru'l-İrşâd, Humus 1992, s. 289; Tülücü, Süleyman, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 541.

⁷ Dayf, Şevkî, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Câhili*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 2003, s. 300.

⁸ Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Câhiliye Dönemi)*, Fenomen Yay., Erzurum 2012, s. 188.

⁹ el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*, (thk.: 'Mahmûd Muhammed Şâkir), Dâru'l Medeni, Cidde tsz., s. 719; es-Sakkâ, Mustafâ, *Muhtârû's-Şi'ri'l-Câhili*, Matba'atu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî ve Evlâduhû, Mısır tsz., s. 146.

¹⁰ Dayf, a.g.e., s. 302.

ötürü onunla evliliğini sonlandırmıştır. Züheyr eşini boşadıktan sonra aşırı pişmanlık duymuş, bu durumunu birçok şiirinde dile getirmiştir.¹¹ Şairin Kebeşeden, çocukları Ka'b, Buceyr ve Sâlim dünyaya gelmiştir.¹² Oğulları Ka'b ve Buceyr İslâmiyet'i kabul ederek müslüman olmuşlardır. Züheyr, yakışıklılığıyla bilinen ve kabilesinden bir kadının nazar etmesiyle attan düşüp boynunu kırarak hayatını kaybeden oğlu Sâlim'i oldukça dokunaklı bir mersiyeyle anarak onun hatırasını yaşatmaya çalışmıştır.¹³

Arap edebiyatı tarihi kitaplarında Züheyr'in ölümüne dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan en meşhur olanlarından birine göre Züheyr, ömrünün son demlerinde bir gün rüyasında kendisine gelen birinin onu taşıyarak neredeyse gökyüzüne eliyle temas edecek kadar yükselttiğini ve tam bu esnada kendisini bırakarak yere düştüğünü görür. Peygamber (sav)'in gönderilmesinden bir yıl önce gerçek hayatta ölüm anı geldiğinde rüyasını yorumlar ve oğlu Ka'b'a anlatarak ona: "*Benden sonra gökten haber geleceğinden şüphem yok, eğer bu gerçekleşirse onu kabul etmekte ve ona tutunmakta geç kalmayın.*" der ve vefat eder. Bir başka rivayette ise; rüyasında gökyüzünden yere sarkan, adeta insanların tutunduğu ancak kendisinin her tutunmak istediğinde kısalan ve çekilen bir ip görür. Bu ipin, Allah ile insanlar arasında vasıta görevi üstlenen ahir zaman peygamberi olduğu ve ecelinin onun gönderilme vaktine yetmeyeceği düşüncesi içine doğar. Bunun üzerine çocuklarına ona iman etmelerini vasiyet eder.¹⁴ Doğruluğuyla ilgili tartışmalara girmeden edebiyat tarihi kitaplarında, bu ve benzeri rivayetlere yer verildiği belirtilmelidir.

Züheyr'in hayatına dair bilgilerde olduğu gibi ölüm tarihi hakkında da farklı görüşler rivayet edilmektedir. Arap edebiyatı tarihi kaynaklarında ölüm tarihi olarak 608,¹⁵ 609,¹⁶ 627¹⁷ ve 631¹⁸ gibi tarihler zikredilmekle beraber, Arap edebiyat tarihçileri nezdinde bu görüşler arasında en muhter olanı, Peygamber (sav)'in nübüvvetinden bir yıl önce 609 yılında vefat etmiş olduğudur.

¹¹ el-Bustâni, *a.g.e.*, s. 118; Sa'leb, Ebu'l-'Abbâs, *Şerhu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ*, (thk.: Hannâ Nasru'l-Hittî), Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrût 2004, s. 12.

¹² ez-Zevzenî, el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Dâru'l-Marife, Beyrut 2004, s. 107.

¹³ el-İsfahânî, *a.g.e.*, X, 244; eş-Şentemerî, el-A'lem, *Şîru Züheyr b. Ebî Sülmâ*, (thk.: Fahrud-din Kabâva), Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrût 1980, s. 270; Sa'leb, *a.g.e.*, s. 250.

¹⁴ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 336; Sa'leb, *a.g.e.*, s. 22; el-Ğalâyîni, Mustafâ, *Ricâlü'l-Mu'allakâti'l-Aşr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1998, s. 138.

¹⁵ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 336;

¹⁶ Sa'leb, *a.g.e.*, s. 21; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, s. 107.

¹⁷ ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-Aşr*, s. 127; el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1986, s. 217.

¹⁸ el-Ğalâyîni, *a.g.e.*, s. 138.

Züheyr b. Ebî Sülmâ, uzun ömür sürenlerin ifade edildiği “*muammerûn*” diye adlandırılan şahsiyetlerden biridir. Hatta yüz yaşlarında iken Hz. Peygamber (sav)’le karşılaştığı, bunun üzerine Peygamber Efendimiz (sav)’in: “*Allah’ım: Beni onun şeytanından koru!*” demesi üzerine, şairin ölene kadar tek bir beyit dahi söylemediği yönünde şüphe ve ihtiyatla yaklaşmanın uygun olacağı bazı rivayetler edebiyat tarihi kitaplarında zikredilmektedir.¹⁹

Züheyr, câhiliye şairleri arasında büyük bir şöhrete sahip olmuştur. Özellikle muallakasında dile getirdiği hikmet, bilgelik ve deneyimlerle bezeli beyitleri kendisine “*câhiliye şairlerinin bilgesi*”, “*şairlerin kadısı*”, “*hayır şairi ve barış davetçisi*” ve “*şairlerin şairi*” gibi lakaplar verilmesine sebep olmuştur.²⁰ Refah ve bolluk içerisinde uzun bir hayat süren şairin servetini, kendisine mirasından hatırı sayılır pay bırakan ve varlıklı bir şair olan dayısı Beşâme b. el-Ğadır’dan ve ‘Abs ve Zübyân kabileleri arasında uzun süre devam eden savaşı sonlandırmak için taraflardan ölenlerin diyetlerini ödemek suretiyle savaşı sonlandıran Herim b. Sinân (y.ö. 608) ve el-Hâris b. ‘Avf için söylediği methiyelerden elde ettiği rivayet edilmektedir. Züheyr’in şiirinin aşırılık, edepsizlik ve hayasızlık içeren anlamlardan uzak olması, şairin ciddi, dürüst, asil, barışçı, ağırbaşlı kişiliği ve yaşadığı hayatın refah düzeyiyle ilişkilendirilmektedir.²¹

Şairleri şiir yetenekleri ve yaşadıkları döneme göre tasnif eden İbn Sellâm el-Cumahî, Züheyr’i bu tasnifin zirvesinde olan birinci tabaka şairleri arasında zikretmiştir.²² Şair, câhiliyede şiir yetenekleriyle öne çıkan İmruu’l-Kays (ö. 545) ve en-Nâbiğa ez-Zübyânî’yle (y.ö. 604) birlikte üç büyük şairden biri olarak gösterilmiş, ancak hangisinin diğer ikisine göre daha üstün olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.²³

Câhiliye şairleri arasında ailesi Züheyr’in ailesi kadar şiirle iç içe olan başka bir şair bulunmamaktadır. Öyle ki ailesinde; babası Rebî’a, dayısı Beşâme, kız kardeşleri Sülmâ ve el-Hansâ, oğulları Ka’b ve Büceyr, Ka’b’in oğlu el-Mudarreb lakaplı torunu ‘Ukbe ve ‘Ukbe’nin oğlu el-‘Avvâm birer şairdirler.²⁴

Şairleri şiir nazmetmeye sevk eden birbirinden farklı etkenler bulunmaktadır. el-Asma’î (ö. 216/831) bu durumu; “*Şairlerden dört kişi sana ye-*

¹⁹ el-İsfahânî, *a.g.e.*, X, 228.

²⁰ Sa’leb, *a.g.e.*, s. 21; el-Ğalâyîni, *a.g.e.*, s. 142; ez-Zevzeni, *Şerhu’l-Mu’allakâti’l-‘Aşr*, s. 127.

²¹ Dayf, *a.g.e.*, s. 303.

²² el-Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakâtu’ş-Şu’arâ*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 41.

²³ el-İsfahânî, *a.g.e.*, X, 226; el-Ğalâyîni, *a.g.e.*, s. 134.

²⁴ el-İsfahânî, *a.g.e.*, X, 244; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I, 143; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 333.

ter: *Coştuğunda Zühayr, korktuğunda en-Nâbiğa, içip şen şakrak olduğunda el-Aşâ, öfkelendiğinde de 'Antere*.”²⁵ sözünü ifade ederek şairlerin öne çıkan özelliklerine dikkat çekmekte ve bu sözünde zikrettiği kişilerin câhiliye şairleri arasında özel konuma sahip olduklarını belirtmektedir. Zühayr'ın söylediği şiirlerinin konularına bakıldığında çoğunluğunun methiyeler olması, el-Asma'î'nin bu sözünde ifade ettiği hususla bağdaşmaktadır. Zira Zühayr her ne kadar hayattaki deneyimlerinin özü mahiyetindeki hikmet şiirleriyle bilinse de ona ait şiirlerin konuları övgü üzerine yoğunlaşmaktadır. Câhiliyede şiirle kazanç sağlayan şairlerden biri olarak gösterilen Zühayr'ın methiyeleri, samimi oluşu, memduhunda sadece var olan özellikleri zikretmesi ve mübalağalar içermemesi gibi özellikleriyle benzerlerinden farklıdır. Zühayr methiyelerinin çoğunu içtenlikle, 'Abs ve Zübân kabileleri arasındaki Dâhis ve el-Ğabra savaşını bitirmek için müthiş gayret gösteren ve bunda başarılı olan Herim b. Sinân için söylemiştir. Herim b. Sinân da buna karşılık her fırsatta Zühayr'ı ödüllendirmiş, hatta kendisine her selam verdiğinde dahi onu ödüllendirmeye söz vermiştir. Bu durumdan oldukça sıkılan Zühayr'ın, Herim'den kaçmaya ve onu gördüğünde selam vermemeye başladığı rivayet edilmektedir.²⁶ Zühayr her ne kadar Herim'e çok fazla övgüler dizmiş olsa da, bu anektottan hareketle özellikle onun etik yönüne dikkat çekilmelidir. Zira, şiiri kazanç vesilesi olarak gören câhiliye şairlerinin kendilerine cömertçe hediyeler veren memduhlarından kaçtıklarına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bu anekdot, az evvel zikredilen Zühayr'ın methiyelerine dair genel özelliklerle birlikte değerlendirildiğinde, şairin bu övgüleri kazanç sağlama saikiyle yapmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu tutumu da, onun ahlâkî olgunluğunu ve samimiyetini ortaya koymaktadır.²⁷

Başka bir rivayete göre; Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644) Herim'in bazı çocuklarından, Zühayr'ın babaları hakkında söylediği methiyeleri zikretmelerini istemiştir. Methiyeleri duyan Ömer onlara: “*O sizin için güzel şeyler söylerdi.*” dediğinde, onlar da: “*Andolsun ki biz de ona çok güzel hediyeler verirdik.*” demişlerdir. Bunun üzerine Ömer de: “*Sizin verdikleriniz yok olup gitti, fakat onun size verdikleri bakidir.*” diyerek Zühayr'ın şiirinin değerine işaret etmiştir. Bu anektot Ömer b. Şebbe (ö. 262/877)'nin rivayetine göre şöyledir: Ömer b. el-Hattâb Zühayr'ın oğullarından birine: “

²⁵ el-Kureşî, *a.g.e.*, s. 70; el-İsfahânî, *a.g.e.*, IX, 80.

²⁶ el-İsfahânî, *a.g.e.*, X, 238.

²⁷ Özdemir, Sevim, “Şiirle Kazanç Yoluna Zühayr b. Ebi Sulmâ ile el-Mütenebbî'nin Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2009/1, sy: IX, s. 200.

*Herim'in babana giydirdiği elbiselere ne oldu?" diye sorduğunda, Züheyr'in oğlu: "Zaman onları eskitti." demiş, bunun üzerine Ömer de: "Ancak babanın Herim'e giydirdiklerini zaman eskitememiştir."*²⁸ şeklinde bir ifade kullanılarak Herim'in asil ve cömert kişiliğinin Züheyr'in şiirlerinde yaşamaya devam ettiğine göndermede bulunmuştur.

Ömer b. el-Hattâb ile Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) arasında geçen bir diyalogda; Ömer, İbn Abbâs'a şairlerin şairinden şiir rivayet edip etmediğini sorduğunda, İbn Abbâs da onun kim olduğunu sorar. Ömer de onun; (*Tavil*):

وَلَوْ أَنَّ حَمْدًا يُخَلِّدُ النَّاسَ أُخِلُّدُوا وَلَكِنَّ حَمْدَ النَّاسِ لَيْسَ بِمُخَلِّدٍ

"İnsanları ölümsüz kılsaydı övgü, ölümsüz olurlardı; ne var ki ölümsüzleştirmez insanların övgüsü." diyen "şairlerin şairi" vasfına layık Züheyr olduğunu belirtir. İbn Abbâs, Züheyr'in neden bu vasfı kazandığını sorduğunda ise Ömer bunu, şairin şiirinde sonra gelen beyitlerin anlamını önce gelen beyitlere bağlamak anlamına gelen mu'azaladan ve anlaşılmasız sözler kullanmaktan kaçınmasına ve memduhunu yalnızca sahip olduğu vasıflarla övmesine bağlamıştır.²⁹

Züheyr övgü şiirlerinde o kadar samimi ve başarılıydı ki, aralarında Ta-ha Hüseyin'in (ö. 1973) de olduğu birçok Arap edebiyat eleştirmeni; sadeliği, kolaylığı, zorlama ve tekellüften uzak oluşu, hoşgörülü insanın karakterini ortaya koyması ve karmaşık felsefi düşüncelerden uzak olması hasebiyle, Züheyr'in Zübyân kabilesi liderlerinden Hısn b. Huzeyfe b. Bedr el-Fizârî'yi methettiği şu beytini en etkili övgü beyiti olarak değerlendirmişlerdir: (*Tavil*):

تَرَاهُ إِذَا مَا جِئْتَهُ مُتَهَلِّلاً كَأَنَّكَ تُغْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سَائِلُهُ

"Onun yanına geldiğinde- Onu görürsün memnun, güler yüzlü ve sevinçli; sanki ondan istediğini sen ona verirmişsin gibi..."³⁰

Züheyr'in şiirleri, konu itibarıyla ağırlıklı olarak medih ve hikmetli sözler üzerinedir. Şiirleri methiye alanında yoğunlaşsa da şaire layık görülen ünvanlardan da anlaşılacağı üzere o, asırları aşarak günümüze ulaşan şöhretini eşsiz örnekler sunduğu hikmet temalı şiirlerine borçludur. Öte yandan diğer câhiliye şairleriyle kıyaslandığında şairin, kelimeleriyle okuyucunun önüne adeta somut bir portre serer gibi akli ve hayal dünyasını tatmin edecek

²⁸ el-İsfahâni, a.g.e., X, 238; el-Bağdâdi, a.g.e., II, 335.

²⁹ el-İsfahâni, a.g.e., X, 227.

³⁰ İbn Kuteybe, a.g.e., I, 139; ez-Zevzeni, Şerhu'l-Mu'allakâti'l-Aşr, s. 128; es-Sakkâ, a.g.e., s. 148.

düzeyde en net tasvirleri yaptığı bazı şiir tenkitçilerince ifade edilmektedir.³¹ Züheyr, şiir yeteneği açısından en büyük şairlerden biri olarak görülmüştür. O, şiirlerini saçma, mantıksız ve gereksiz kelimelerden arındırmış, birkaç kelimeye bir çok anlam sığdırmada ustalığını ortaya koymuştur.³²

Züheyr'in bir başka özelliği de, önemseydiği büyük şiirleri üzerinde bir yıl çalışarak gramer ve estetik yönünden hataları gözden geçirdikten sonra şiir eleştirmenlerinin beğenisine sunmasıdır. Şiirlerini bir ayda nazmettiği, ancak üzerinde bir yıl çalışarak sunuma hazır hale getirdiği için onun şiirlerine "havliyyât-ı Züheyr" adı verilmiştir.³³ Bir başka rivayete göre Züheyr; şiirlerini dört ayda nazmeder, dört ayda gözden geçirir, dört ayda da şair arkadaşlarının görüşlerine sunar, böylece üzerinden bir yıl geçtikten sonra şiirini gün yüzüne çıkarırdı. Aynı şekilde şairin şiirlerini bir gecede nazmettiği ancak bir yılda gözden geçirerek düzelttiği rivayet edilmiştir. Ne var ki bu görüş diğerleri kadar kabul görmemiştir.³⁴ Meşhur dil eleştirmenlerinden biri olan el-Asmaî, doğaçlama şiir söyleyen şairlerden farklı olarak şiirlerini söyledikten sonra büyük bir hassasiyetle bu tarzda bir gözden geçirme işlemine tabi tuttukları için Züheyr ve ravisi el-Hutay'e (ö. 59/678) "şiirin köleleri" ünvanını layık görmüştür.³⁵ Büyük dil âlimi Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 210/825) da bir grup edebiyatçının, Züheyr'in en güzel övgü şiirlerini yazma ve şiirlerine esaret derecesinde bağlı olma yönlerini beğendikleri için onu sair şairlere göre daha üstün gördüklerini belirtmektedir.³⁶

Arap edebiyat tarihi kitapları, Züheyr'in tâbî olduğu din hakkında farklı görüşler içermektedir. Çoğunlukla kabul gören görüşe göre Züheyr, İslâmiyet'ten bir yıl önce vefat etmiştir.³⁷ Dolayısıyla şairin İslam'ı kabul etmiş olması mümkün gözükmemektedir. Buna rağmen şairin muallakasında, ahiret inancını benimsediği kanaati uyandıran ve bu inancı birkaç kelimeyle özetleyen beyitlerin varlığına işaret etmek yerinde olacaktır.³⁸ Bu beyitlerin şaire nisbeti doğrulanabilirse, bu durumun şairin kavminin dini hakkında şüphelere sahip olduğu ve câhiliyede Hanîf dinini benimsediği söylenebilir. Aynı şekilde Züheyr'in divanında yer alan; (*Tavîl*):

فَأَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ رِجَالٌ بَنَوْهُ مِنْ قُرَيْشٍ وَجُرْهُمِ

³¹ el-Fâhûrî, a.g.e., s. 215.

³² el-Ğalâyîni, a.g.e., s. 139.

³³ el-Bağdâdî, a.g.e., II, 335.

³⁴ el-Ğalâyîni, a.g.e., s. 156.

³⁵ İbn Kuteybe, a.g.e., I, 78.

³⁶ İbn Kuteybe, a.g.e., I, 144.

³⁷ İbn Kuteybe, a.g.e., I, 141.

³⁸ el-Bağdâdî, a.g.e., II, 333; İbn Kuteybe, a.g.e., I, 139; es-Sakkâ, a.g.e., s. 148.

“Kureş ve Cürhüm’den onu inşa eden adamların etrafında tavaf ettiği eve yemin ettim.”³⁹ gibi beyitler, şairin Hanîf dinine mensubiyetinin delili olarak kabul görmektedir.

Son dönem Arap edebiyatçılarından olan Şevkî Dayf (ö. 1425/2005)’in belirttiği gibi ağır basan görüşe göre şair, kavminin dininden ayrılmamıştır. Dayf, şairin şiirlerinde özellikle de muallakasında görülen İslâmiyet’in genel inanç sistemiyle örtüşen bu düşüncelerin, şairin zihninden geçen fikir esintilerinden ibaret olduğu kanaatindedir.⁴⁰ ez-Zevzenî (ö. 486/1094) de bu beyitlerden yola çıkarak Züheyr’in Hristiyan olduğunu iddia edenlerin görüşlerine karşı durmuştur. Bu beyitlerin onun Hristiyan veya Yahudi olduğunun delili olarak görülemeyeceği, olsa olsa câhiliye Araplarının Mekke ve civarında yaşayan ehl-i kitab ile olan ilişkileri gibi şairin de onlarla bazı ilişkileri olabileceği görüşünü savunmuştur.⁴¹ Bazı kaynaklarda Züheyr’in, Arapların Hak Teâlâ’ya kemal üzere kulluk eden zümresinden biri olduğu ve sağlam bir inancın özet ifadesi sayılabilecek; “*Beni ayıplayıp yalanlamayacağınızı bilsem, öldükten sonra yeryüzüne hayat verene secde ederdim.*” sözünü söylediği rivayet edilmektedir.⁴²

Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın, şiirlerinin çoğunda Herim b. Sinân, babası Sinân ve el-Hâris b. ‘Avf’ı methettiği ve Ebu’l-Abbâs Sa’leb (ö. 291/904) tarafından derlenen bir şiir divanı bulunmaktadır. Şairin divanı pek çok kez basılmış olup, bu baskıların en eskisi “*The Divans of the Six Ancient Arabic Poet*” adıyla 1870 yılında Londra’da oryantalist W. Ahlwardt tarafından neşredilmiştir. Bu divan, kısa bir süre sonra el-‘Alem eş-Şentemerî (ö. 476/1084)’nin şerhiyle birlikte 1889 yılında İsveçli Landberg tarafından Leiden’de basılmıştır.⁴³ Daha sonra muhtelif tarihlerde Kahire, Beyrut ve Halep’te de basılmış, Mustafa es-Sakkâ (ö. 1367/1948)’nin câhiliye şiirinden seçkilerini içeren koleksiyonu olan “*Muhtârûş-Şi’ri’l-Câhili*” kitabında yaptığı gibi farklı şairlerin şiirlerini içeren kitaplarda da yayınlanmıştır.⁴⁴ Züheyr’in divanı, aralarında İbnu’s-Sikkît (ö. 244/858), Sa’leb, İbnu’l-Enbârî (ö. 328/940) ve el-Batalyevsî (ö. 494/1100) gibi alimlerin bulunduğu pek çok dilci tarafından şerh edilmiştir.⁴⁵

Züheyr’e haklı bir şöhrat kazandıran “mîm” kafiyeli ve aruzun tavil

³⁹ Tammâs, Hamdû, *Divânu Züheyr b. Ebi Sulmâ*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2005, s. 66.

⁴⁰ Dayf, *a.g.e.*, s. 303.

⁴¹ ez-Zevzenî, *Şerhu’l-Mu’allakâti’l-‘Aşr*, s. 131.

⁴² el-Kureşî, *a.g.e.*, s. 70.

⁴³ Tülücü, *a.g.e.*, s. 541; Demiryak, *a.g.e.*, s. 190.

⁴⁴ Tammâs, Hamdû, *Divânu Züheyr b. Ebi Sulmâ*, s.7.

⁴⁵ Tülücü, *a.g.e.*, s. 542.

bahriyle nazmedilmiş altmış beyit civarındaki meşhur muallakası, 'Abs ve Zübyân kabileleri arasında kırk yıl kadar devam eden Dâhis ve el-Gabrâ savaşlarını tarafların diyetlerini ödemek suretiyle sonlandıran Benî Mürre kabilesi reislerinden Herim b. Sinân ve el-Hâris b. 'Avf'ı methetmek üzere söylenmiştir.⁴⁶ Zühey'r'in muallakası dört ana bölüm üzerine kurgulanmıştır. Şair muallakasına, câhiliye şiir geleneklerinden "nesîb" veya "teşbib" denilen kalıntılar üzerinde durup gidenlerin geride bıraktıkları izler, özellikle de göç edenler arasında bulunan sevgiliye beslenen aşk ve özlemin tasviriyle başlanmasını ifade eden romantik bir girizgahla başlamıştır. Bu bölüm muallakanın birinci bölümü olup, kasîdenin başından 16. beyite kadar olan kısmı kapsamaktadır.

16 ve 25. beyitler arasını kapsayan ikinci bölümde şair, savaşı sonlandıran Herim b. Sinân ve el-Hâris b. 'Avf'a içinden gelen methiyelerini dile getirmektedir. Kasîdenin üçüncü bölümü olarak görebileceğimiz 25-45 beyitleri arasında şair, Dâhis ve el-Ğabrâ savaşlarının taraflarından biri olan Zübyân kabilesine seslenerek savaşı sona erdiren barış antlaşmasını yok saymanın veya antlaşmaya muhalif davranışlar içerisinde bulunmanın doğuracağı sonuçları dile getirerek uyarılarda bulunmaktadır. Ancak şair, muallakanın 26 ve 27. beyitlerinde görüldüğü gibi kendisine bilgelik vasfını kazandıran hikmetli beyitlerinden bir kaçını bu bölüme serpiştirmiştir. Kasîdesinin 46 ve 62. beyitler arasını kapsayan son bölümde şair, uzun hayatında edindiği bilgi ve deneyimlerine sihirli kelimelerle hayat verdiği hikmet dolu beyitleriyle "câhiliye şairlerinin bilgisi" ve "şairlerin kadısı"⁴⁷ gibi lakapları sonuna kadar hak ettiğini ortaya koymaktadır. Zühey'r'in muallakasında zikredilen hikmet temalı beyitleri ele almadan önce, câhiliye şiiri bağlamında hikmet kavramını ele almanın ve câhiliyede hikmetle meşhur diğer şairlerin şiirlerinden örnekler sunarak bazı karşılaştırmalarda bulunmanın faydalı olacağı belirtilmelidir.

2. Hikmet Kavramı ve Câhiliyede Hikmet Şiiri

Hikmet (الحكمة) kelimesi, Arapçada lügatte "yargıda bulunmak, adaletle yargılamak" gibi anlamlara gelen (حكم) kökünden türemiştir. Hikmet kelimesinin sözlükteki anlamlarına bakıldığında; "Varlıkların delalet ettiği hakikatlerini bilme ve buna göre davranma, ağırbaşlılık, nefsi kontrol altında

⁴⁶ eş-Şentemerî, *Şîru Zühey'r b. Ebî Sülmâ*, s. 276; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, s. 108; el-Galâyîni, *a.g.e.*, s. 157; el-Fâhûrî, *a.g.e.*, s. 215.

⁴⁷ Sa'leb, *a.g.e.*, s. 21; el-Galâyîni, *a.g.e.*, s. 142; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-Aşr*, s. 127.

tutma ve öfkeye hakim olma” gibi adalet kavramıyla yakından alakalı anlamlar içerdiği görülmektedir.⁴⁸

Hikmet kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de farklı anlamlarda 20 defa zikredilmiştir.⁴⁹ Bunlardan biri olan; (ولقد آتينا لقمان الحكمة) “*Biz Lokmân’a hikmeti verdik.*”⁵⁰ ayetinde kelime, “*şer’î hükümlere uygun aklî delil, bilgi, teorik ve pratik olarak doğruya isabet etme*” anlamlarında yorumlanmıştır.⁵¹ Bu kelimenin geçtiği bir başka ayette Cenâb-ı Allah; (يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا) “*O, hikmeti dilediğine verir, her kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verilmiştir.*”⁵² buyurmuş, ayetteki hikmet kelimesi Kur’ân’ın te’vîlinde doğru kanaati yakalamak şeklinde anlaşılmıştır. Hikmet kavramına aynı şekilde; “*Allah’a itaat, dini doğru anlama ve amel etme, anlayış, takva, doğruya varma ve Allah’ın emirlerini düşünme ve tabi olma*” gibi anlamlar yüklenmiştir.⁵³

Lügat yönünden anlam yelpazesi oldukça geniş olan hikmet kavramının, terimsel anlamda pek çok tarifi yapılmaya çalışılmıştır. Bu hususun zorluğuna dikkat çekmeye çalışan Ahmed Emîn (ö.1373/1954); hürriyet, güzellik, adalet vb. soyut kavramlarda olduğu gibi hikmet kavramına da sınırlı bir tanım getirmenin oldukça güç olduğunu ve böyle bir girişimde bulunmak isteyenin sadece kelimenin ayırt edici önemli özelliklerini zikretmekten öte gidemeyeceğini belirtmektedir. Emîn, bazı kimselerin hikmet kavramını yaklaşık olarak tanımlamaya çalıştıklarını ve hikmeti; “*Hayat deneyimlerini günlük yaşamın pratik uygulamalarıyla birleştiren ve iyi gözlem yapabilen keskin bir zekadan kaynaklanan varlıkların anlam ve hedeflerine direkt, pratik ve derin bir şekilde bakış*” olarak tanımladıklarını ifade etmektedir. Tanımda dile getirilen bakışa sahip kişiye “*hakîm*” veya “*bilge*”, bu bakışı içeren söze de “*hikmet*” denilmiştir.⁵⁴ Edebiyat eleştirilerinden bazıları hikmeti; “*derin düşüncelerin birkaç kelimeyle ifade edilmesi*” veya “*Arapların ‘cevâmî’u’l-kelim*” olarak adlandırdıkları *ulvî manaların birkaç beyitle anlatılması*” olarak tanımlamışlardır. Arap edebiyat tarihçisi Muhammed ‘Abdulmun’im Hafâcî (ö.1427/2006) de hikmeti; “*Akıl ve hayat*

⁴⁸ ez-Zebidî, Muhammed Murtada’l-Hüseynî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (thk.: ‘Abdussettar Ahmed Ferrâc), Matba’atu Hukûmeti’l-Kuveyt, Kuveyt 1965, XXXI, 512.

⁴⁹ Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kurâni’l-Kerim*, Dâru’l-M’arife, Beyrût 1994, s. 271.

⁵⁰ Lokman 31/12.

⁵¹ ez-Zebidî, *a.g.e.*, XXXI, 511.

⁵² Bakara 2/269.

⁵³ ez-Zebidî, *a.g.e.*, XXXI, 513.

⁵⁴ Emîn, Ahmed, *Faydu’l-Hâtır*, Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, Kahire tsz., IIX, 225; Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fi Târihi’l-Arab Kable’l-İslâm*, Dâru’l-Cil, Beyrut 1993, IIX, 337.

tecrübesi kaynaklı, hayırlı bir şey hakkında emir veya kötü bir şey hakkında yasaklama mahiyetinde aynı zamanda herkes tarafından kabul gören bir hüküm içeren belâğathî, vecîz ve doğru söz" olarak tanımlamıştır.⁵⁵ Hayat tecrübelerinden doğması, kısa ve öz olması, derin ve analitik bakışlardan süzülen derin düşünceler oluşu, doğruluğu ve ortak akla hitap etmesi gibi hususlar bu tanımların kesişme noktaları gibi görülmekte ve hikmet kavramının çerçevesini ortaya koyan ana özellikler olarak ortaya çıkmaktadır.

Arap edebiyatının hikmet bakımından oldukça zengin bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Nasıl ki, batı edebiyatı destanlarıyla meşhursa, doğu edebiyatı özellikle de Arap edebiyatı hikmetleriyle meşhurdur. Burada dikkat edilmesi gereken husus; Mısırlılar, Bâbilliler, Çinliler, Hintliler, İbrâniler ve Araplarda hikmetin bolluğu ve çokluğudur. Doğunun ilâhî dinlerin beşiği sayılması, hikmetin asıl kaynağının ilham olması ve doğunun eski dönemlerden beri ilham toprakları olarak görülmesi bazı edebiyatçılar tarafından hikmet bolluğunun nedeni olarak görülmektedir. Hikmet, eğitici ve öğretici niteliğe sahip olmasıyla doğu edebiyatında her zaman için sevilmiş ve kabul görmüştür.⁵⁶

Kavrama câhiliye perspektifinden bakıldığında; bazı edebiyatçıların hikmeti, eğitici ve öğretici yönü olan ve insanın ondan öğrendikleri ışığında hayatına devam etmesini sağlayan hikaye ve meseller olarak değerlendirdikleri görülmektedir.⁵⁷ Câhiliyede kâhin ve hakimler gibi toplumun kanaat önderlerinden sayılan şairler,⁵⁸ bilgece söylenmiş veciz sözleri ifade eden hikmeti ve hayatta edindikleri deneyimleri belâğattaki ustalıklarıyla şiirlerine yansıtmışlardır. Vahiy, önceki nesillerin felsefeleri, ahlâkî değerler, insanların hayatta edindikleri kişisel deneyimler, keskin zeka, güçlü basiret, geçmişi ve şimdiki zamanı tefekkür, geçmişten dersler çıkarma ve hayatın tüm alanlarını gözlemleyici ve analitik bir bakışla inceleme hikmetli sözlerin kaynakları arasında görülmektedir. Hikmetli sözlerin gerçek hayatla bağlantılı olması, onları soyut düşünceler olmaktan çıkararak, söyleyenin fikir yapısından, yaşanılan ortam ve zamandan etkilenen fikir ve sözlere dönüştürmektedir. Hayat, ölüm, insanî ilişkiler, ahlâkî ve siyasî görüşler; câhiliye şiirlerindeki hikmetli beyitlerin içerdiği başlıca manalar

⁵⁵ Hafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fi'l-'Asr'l-Câhili*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 147.

⁵⁶ Emin, *a.g.e.*, IIX, 223.

⁵⁷ Alî, *a.g.e.*, IIX, 340.

⁵⁸ Kutluer, İlhan, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 505.

arasında sayılabilir.⁵⁹ Bu bağlamda câhiliyede hikmet şiirinden anlaşılması gereken, şairin hayatta edindiği deneyim ve birikimlerini râvî ve dinleyicileri aracılığıyla sonraki nesillere aktardığı özlü sözlerdir.⁶⁰

Câhiliye dönemi şairleri, şiir nazmederken mısralar arasında dinleyiciye tecrübelerini ve hayata bakışlarını yansıtan hikmetli sözler içeren öğüt verici beyitler zikretmişlerdir.⁶¹ İslâm öncesi dönem şairlerine bakıldığında, şiir mısraları arasına inci taneleri gibi hikmet ve özlü sözler serpiştirmeyen şair varlığının pek nadir olduğu görülecektir. Şiirlerin içerdiği hikmetli sözlerin, gerçek hayatta karşılık bulan, mantıkla uyumlu ve bir bakıma uzun hayat yolculuğunun birkaç kelimeyle özetlenerek şiirle ifade edilmesi şeklinde tezahür ettiği görülmektedir.⁶² Câhiliye dönemi şairleri, konularını kısaca veya uzun uzadıya işleyip belli bir mesafe kat ettikten sonra ilgili bölümü bir hikmetle sonlandırarak adeta soluklanma faslı vermişlerdir. Kasidelerin beyitleri arasına serpiştirilen hikmetli sözlerin kaynağı hayatın gerçekleri ve yaşanmışlık olduğundan her okuyucu veya dinleyicinin bu beyitlerde kendinden bir şeyler bulması doğaldır.⁶³

Fıtrat ve deneyimle bağlantısı, anlamı kapalı kelimelerden uzak oluşu, câhiliye şairinin sürdürdüğü hayatın tüm alanlarını kapsaması ve şairin yettiği ortam ve hayattan edindiği deneyimleriyle uyumlu oluşu gibi yönler, câhiliye şiirlerine konu olan hikmet ve özlü sözlerin dikkat çeken başlıca özellikleridir.⁶⁴

Bireylerin hayata bakışları ve kendilerine seçtikleri yaşam biçimi hayatta farklı alanların ortaya çıkmasına neden olmuş, buna bağlı olarak ahlâkî, dinî, ekonomik, siyâsî, sosyal ve ilmî pek çok alana özgü hikmet çeşitleri ortaya çıkmıştır.⁶⁵ Başlangıç evresinde geleneksel câhiliye kasidesinin bölümleri arasına sıkıştırılan hikmet dolu beyitler, câhiliye döneminden bir süre sonra hakkında uzun kasideler yazılan müstakil bir türe dönüşmüştür.⁶⁶

Câhilî arap toplumunda yazının pek yaygın olarak kullanılmaması nedeniyle bilgi aktarımında ezbere daha çok dayanılması, ezberi kolay olan iki türün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Şiir ve mesellerden ibaret olan bu iki tür, içerdiği hikmetli sözlerden dolayı zaman zaman birleşerek tek tü-

⁵⁹ Tuleymât, el-Aşkar, a.g.e., s.208.

⁶⁰ el-Bustânî, Fuâd Efrâm, *eş-Şi'ru'l-Câhili Neşetuhû ve Funûnuhû ve Sıfâtuhû*, el-Matba'atu'l-Katulikiyeh, Beyrût 1937, s. 28.

⁶¹ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, s. 218.

⁶² Ferrâh, 'Ömer, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1981, I, s. 81.

⁶³ Emin, a.g.e., IIX, 226.

⁶⁴ Tuleymât, el-Aşkar, a.g.e., s.218.

⁶⁵ Emin, a.g.e., IIX, 226.

⁶⁶ Muhammed, Sirâcuddîn, *Mevsû'atu Râvâi'iş-Şi'ri'l-Arabî*, Dâru'r-Râtibi'l-Câmi'iyah, Beyrut tsz., I, 5.

re dönüşmüş, sahipleri unutulsa da Arap hafızasına kazınarak nesiller boyu aktarılmıştır.⁶⁷

Kafiyeli ve toplum hafızasının kutsadığı manevi değerleri içeren anlamlar taşıması, akla yatkın olup kulağa hoş gelmesi, belli bir ritme sahip olması, dillere pelesenkliği, duygu ve düşüncelerle bezeli tasvirlerle iç içe bir yapıda bulunması, içerdiği anlamlarıyla birlikte şiirlerin etkileyici ve vurucu bir güçle silahlanmasını sağlamıştır. Şiirin ve hikmetli sözlerin etkisi bağlamında Hz. Peygamber (sav)'in; “Şurası muhakkak ki beyanda sihir vardır, şurası da muhakkak ki şiirde de hikmetler vardır.” dediği rivâyet edilmektedir.⁶⁸

Veciz ve özlü olmaları ve neredeyse tüm halkların kültürel birikimlerinde kendilerine yer bulmalarından dolayı hikmetlerle meseller arasında güçlü bir bağ kurulmuş, meseller hikmetin ilkel türleri olarak görülmüştür.⁶⁹

Câhiliyede hakkında müstakil kasîdeler yazılmayan, ancak hemen hemen her şairin kasidesinin bölümleri arasında dağınık olarak bulunan hikmet şiirlerinde bazı câhiliye şairleri şöreti yakalamışlardır. Züheyr b. Ebî Sulmâ, ‘Ubeyd b. el-Abras (ö. 555), Tarafe b. el-‘Abd (y.ö. 564), koca dudaklı olduğu için el-Efvahu’l-Evdî olarak tanınan Salâe b. ‘Amr (ö. 570), ‘Adî b. Zeyd (ö. 587), ‘Alkame b. ‘Abede (ö. 597), ‘Antere b. Şeddâd (y.ö. 605) ve Lebîd b. Rebî‘a (ö. 41/661); şiirleri insanların kalplerine nüfuz eden hikmetli sözler içeren ve nesiller boyu aktarılan beyitlerle dolu şairlerden bazılarısıdır.⁷⁰

Câhiliye dönemi şiirlerinde görülen hikmet temalı beyitler, hayat ve ölüm denklemi ve buna bağlı sebep ve sonuçlar ekseninde yoğunluk göstermektedir. Bu eksenin negatif kutbu olan ölüm, câhiliyede ileri görüşlülüğü ve bilge kişiliğiyle ün kazanmış Benî Esed kabilesinin efendilerinden biri olan şair ‘Ubeyd b. el-Abras’ın kelimelerinde başı belli ancak sonu meçhul tek yönlü bir yolculuk olarak dile getirilmiş ve o yolculuktan geri dönüşün imkansızlığına işaret edilmiştir: (*Basît*):

وَكُلُّ ذِي غَيْبَةٍ يَرْوُبُ وَعَائِبُ الْمَوْتِ لَا يَرْوُبُ

“Geri gelebilir bir süre gizlenen herkes; ancak ölümün kaybettiği geri dönecektir kesinkes!”⁷¹

⁶⁷ Tuleymât, el-Aşkar, a.g.e., s.208.

⁶⁸ İbni Hanbel, Ahmed, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Hadis, Kahire 1995, III, 106.

⁶⁹ Emin, a.g.e., IIX, 224.

⁷⁰ Hafâci, a.g.e., s. 329-331.

⁷¹ ‘Adîra, Eşref Ahmed, *Divânü ‘Ubeyd b. el-Abras*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1994, s. 22.

Tarafe b. el-'Abd ise eşsiz eseri muallakasının beyitleri arasında değindiği ölümü, denklemin diğer bileşeni olan hayat üzerinden değerlendirerek hayatı durmadan eksilip tükenmeye yüz tutan bir hazine olarak gördüğünü ve zamanın törpülediği her şeyin bir gün mutlaka yok olacağını şöyle anlatmıştır: (*Tavîl*):

أرى العيشَ كنزاً ناقصاً كلَّ ليلةٍ
وما تنقصُ الأيامُ والدهرُ ينفدُ
لعمركُ إنَّ الموتَ ما أخطأَ الفتى
لَكَ الطَّوْلَ المُرْحَى وثَنِيَاهُ بِالْيَدِ

“Görüyorum hayatı bir hazine gibi her gün azalmakta; günlerin ve zamanın azalttığı tükenmekte mutlaka..”

“Yemin olsun ki ömrüne, ölüm genci yakalamadığı müddetçe; ipi sahibinin elinde iken, otlayan hayvan gibidir.”⁷²

Hem câhiliye hem de İslâmî dönemde yaşamış muhadram şairlerden araştırmamızın konusu Zühayr'ın oğlu Ka'b b. Zühayr (ö.26/646), Hz. Peygamber (sav) için yazdığı meşhur “*Bânet Su'âdu*” kasidesinde, ölümün kaçınılmazlığına değinerek ne kadar uzarsa uzasın bu hayat serüveninin bir yerde son bulacağını şu şekilde özetlemektedir: (*Basît*):

كُلُّ ابْنِ أَنْثَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ
يَوْمًا عَلَى آلَةٍ حَذْبَاءَ مَحْمُولٍ

“Sağlığı ve selameti uzasa da tüm insanlar; bir gün gelir tabutta taşınırlar.”⁷³

Câhiliye döneminin meşhur süvari şairi 'Antere b. Şeddâd ise her ne kadar bir hamâset ve afif gazel şairi olarak nam salmış olsa da, onun şiirleri de dinleyiciye ders niteliğinde hikmet ve özlü sözler içeren beyitler içermektedir. Allah'ın takdirinden kaçmanın imkansızlığı, ölümün gerçekliği, ölümden kaçmaya çalışmanın beyhûde olduğu ve her ne olursa olsun takdir-i ilahinin tecellî edeceği sanki müslüman birinin dilinden dökülürmüşçesine şu şekilde sergilenmektedir: (*Tavîl*):

إِذَا كَانَ أَمْرُ اللَّهِ أَمْرًا يُقَدَّرُ
فَكَيْفَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْهُ وَيَحْدَرُ
وَمَنْ ذَا يُرَدُّ الْمَوْتَ أَوْ يَدْفَعُ الْقَضَا
وَضَرَبْتُهُ مَحْتَوْمَةً لَيْسَ تَعْتَرُ

“Allah'ın emri edilmişse takdir; kişi ondan nasıl kaçabilir ve sakınabilir?”

“Kazânın ıskalaması imkansız ve kesin iken vukû bulması; ölümü reddedecek de kimmiş ya da defedecek kazâyı!”⁷⁴

Câhiliye şairlerinin ölüme dair tasavvurları genel olarak bu yönde seyir göstermekteyken, hayata dair kanaatları de bu tasavvurun yansıması ve izdüşümü olarak görülmektedir. Hayat tasvirlerinde; uzun yaşamanın getir-

⁷² el-Mistâvî, Abdurrahmân, *Divânu Tarafe b. el-'Abd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003, s. 35.

⁷³ Fâ'ûr, Ali Hasan, *Divânu Ka'b b. Zühayr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 65.

⁷⁴ et-Tebrizî, el-Hatîb, *Şerh Divân-ı 'Antere*, (thk: Mâcid Tirâd), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1992, s. 78.

diği bıkkınlık, taşınması güç olan ağır bir yük, aldatıcı bir serap, çabucak geçip giden bir serüven ve ödünç olarak alınıp giyilen bir kıyafet gibi unsurlarla dile getirilmeye çalışılan anlam genel olarak hayatın geçiciliğidir. Bu olgu pek çok şair tarafından kelimelere yansıtılmıştır.⁷⁵ Ne kadar uzarsa uzasın, hayatı çabucak bitiveren bir rüya gibi gören 'Ubeyd b. el-Abras, dünya hayatındaki nimetlerin de gelip geçici zevkler olduğunu, onların yok olmaması halinde insanın yok olup giderek o zevklerden kopacağını anlatarak, bu aldatıcı seraba kapılmaya karşı şu şekilde uyarıda bulunmaktadır: (*Basît*):

فَكُلُّ ذِي نِعْمَةٍ مَخْلُوسَهَا وَكُلُّ ذِي أَمَلٍ مَكْدُوبٌ
وَكُلُّ ذِي إِبِلٍ مَوْرُوثَهَا وَكُلُّ ذِي سَلْبٍ مَسْلُوبٌ

"Nimet sahiplerinin çekip alınacaktır nimetleri; ümit sahiplerinin yalan olacaktır ümitleri."

"Mal mülk sahiplerinin paylaşılacaktır malları; başkasını gasp edenin gaspedilecektir çaldıkları."⁷⁶

Geçip giden gençliğin arkasından hissedilen hüüzün ve her ne yapılsa yapılsın gidenin geri getirilemeyeceği düşüncesinin yaşattığı acizlik şeklindeki benzer anlamı, 'Adî b. Zeyd'in şiirinde olduğu gibi pek çok şairin beyitlerinde görmek mümkündür: (*Basît*):

بَانَ الشَّبَابُ فَمَا لَهُ مَرْدُودٌ وَعَلَيَّ مِنْ سَمَةِ الْكَبِيرِ شُهُودٌ
وَلَقَدْ بَكَيْتُ عَلَى الشَّبَابِ لَوْ أَنَّهُ كَانَ الْبُكَاءُ بِهِ عَلَيَّ يَعُودُ
لَيْسَ الشَّبَابُ وَإِنْ جَزَعْتَ بِرَاجِعٍ أَبَدًا وَلَيْسَ لَهُ عَلَيَّكَ مَعِيدٌ

"Uzaklaştı gençlik artık döndürülemez geri; şahittir üzerimde yaşlılık belirttileri."

"Gençliğe döktüm gözyaşı; sanki ağlamak onu bana geri getirecekmış gibi."

"Hüzünlensen de gençlik dönmez asla; onu kimse döndüremez sana."⁷⁷

Câhiliye döneminin en kadîm bilge şairlerinden biri sayılan el-Efvahu'l-Evdî, dünya hayatının geçiciliğini şu şekilde anlatmaktadır: (*Remel*):

إِنَّمَا نِعْمَةٌ قَوْمٌ مُتَعَةٌ وَحَيَاةُ الْمَرْءِ نَوْبٌ مُسْتَعَارٌ

"İnsanların ellerindeki nimetler geçici zevktir; kişinin yaşadığı hayat ise ödünç elbise gibidir."⁷⁸

Dünya hayatının faniliğini dile getiren câhiliye şairleri şiirlerinde, hayatın ansızın son bulabileceğini ve bu sebeple ölüme teslimiyetlerini de iş-

⁷⁵ Tuleymât, el-Aşkar, a.g.e., s.212.

⁷⁶ 'Adîra, a.g.e., s. 21.

⁷⁷ el-Mu'aybid, Muhammed Cabbâr, *Divânu 'Adî b. Zeyd, Dâru'l-Cumhûriyye*, Bağdad 1965, s. 123.

⁷⁸ et-Tüncî, Muhammed, *Divânu'l-Efvahi'l-Evdî, Dâru Sâdir*, Beyrut 1998, s. 73.

lemişlerdir. Bu durumu ifade eden ‘Adî b. Zeyd, açıkça ölüme teslim olduğunu ve ölümün her an kapısını çalabileceğini şöyle dile getirmektedir: (Tavîl):

أَعَاذُ مَا يُدْرِيكَ أَنَّ مَنِيَّتِي إِلَى سَاعَةٍ فِي الْيَوْمِ أَوْ فِي ضُحَى الْغَدِ
 “Ey beni kınayan! Ölümümün bugün herhangi bir vakitte; olmayacağını ne biliyorsun veya yarının kuşluk vaktinde?”⁷⁹

‘Antere de şiiirlerinin çoğunu nazmetme sebebi olan platonik aşkı ‘Able’ye seslenerek, ölümün kimseye kaçacak bir yer bırakmayacağını şöyle dile getirmektedir: (Kâmil):

يَا عَبْلَ أَيْنَ مِنَ الْمَنِيَّةِ مَهْرَبِي إِنَّ كَانَ رَبِّي فِي السَّمَاءِ فَصَاهَا
 “Ey ‘Able! Eğer Rabb’im hükmetmişse gökte ölümüme; benim ölümden kaçacak yerim nere?”⁸⁰

Câhiliye şiirinde hayat teması sadece dünya hayatında geçirilen süreyle sınırlı kalmamıştır. Hayat ve ölüm hakkında bu derece derin bir tasavvura sahip olan bir toplumda, ölüm sonrasına dair kanaat oluşmaması normal karşılanamaz. Ölüm sonrası süreç onların dünyasında, en az ölüm öncesi kadar yer tutmuştur. Şiirlerinde bu noktaya temas eden şairlerden biri Nâbiğa ez-Zübyânî’dir. Şair bir şiirinde, Allah’ın kulları hesaba çekeceği inancını dile getirerek muhatabına ihanet edemeyeceğini şu beytiyle ifade etmektedir: (Vâfir):

وَلَكِنْ لَا تُخَانُ الدَّهْرَ عِنْدِي وَعِنْدَ اللَّهِ تَجْرِيَةُ الرَّجَالِ
 “Ben hiyânet edemem hiçbir zaman sana; çünkü Allah verecektir hak ettiklerini adamlara.”⁸¹

Hayat sadece bıkkınlık veren, zaman zaman kurşun gibi ağır geçen ve geceleri adeta insanın bedenini parçalayan bir mızraktan ibaret değildir. Hayat aynı zamanda insana bilmediğini öğreten, dostunu ve düşmanını açıkça gösteren ve insanları tanıma şansı sunan bir süreçtir. Bu anlam Tarafé’nin şu beytinde hayat bulmaktadır: (Tavîl):

سَتُبْدِي لَكَ الْأَيَّامَ مَا كُنْتَ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدْ
 “Bilmediğin şeyleri sana gösterecektir günler; yol azığı vermediğin bir kimse getirir sana haberler.”⁸²

‘Adî b. Zeyd ise adeta “Bana dostunu söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim.” atasözünü doğrular gibi, hayatın öğrettiği şeylerden birinin de insa-

⁷⁹ el-Mu’aybid, a.g.e., s. 103.

⁸⁰ Sa’îd, Emîn, *Şerhu Divân-ı ‘Antere b. Şeddâd*, el-Matba’atu’l-‘Arabiyye, Kahire tsz., s. 158.

⁸¹ Tammâs, Hamdû, *Divânü’n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2005, s. 96.

⁸² el-Mistâvî, Abdurrahmân, *Divânü Tarafé b. el-‘Abd*, s. 38.

nın karakterini çözümleyebilmek ve sadakatinden emin olabilmek için arkadaşını tanımanın yeterli olduğunu belirterek şu şekilde dile getirmektedir: (Tavil):

عَنِ الْمَرْءِ لَا تَسْأَلُ وَسَلَّ عَنْ قَرِينِهِ
فَكُلُّ قَرِينٍ بِالْمُقَارِنِ يَقْتَدِي
“Kişiyi sormâ, sor arkadaşını; zira her arkadaş uyar arkadaşına.”⁸³

İslâm öncesi döneme ait şiirlerde görülen hikmet temalı beyitler sadece hayat ve ölüm ekseninde kalmamıştır. Sadakat ve ihanet, hayır ve şer, ağırbaşlılık ve öfke, cesaret ve korkaklık, doğallık ve riyâkarlık, adalet ve zulüm gibi ahlâkî değerlerin yanında, zenginlik ve fakirlik, cömertlik ve cimrilik, siyaset, misafire ikram ve komşuluk hakları gibi toplumun sosyal yönlerine temas eden meselelerde de hikmet örnekleri görülmektedir.

Her nereden ve kimden gelirse gelsin haksızlığa ve zulme uğramak insana ağır gelen bir durum olmakla birlikte Tarafe, yakınlardan gelecek haksızlığın insana daha ağır geleceğini özetleyerek şöyle demektedir: (Tavil):

وُظِّلْمُ ذَوِي الْقُرْبَى أَشَدُّ مَضَاضَةً
عَلَى الْمَرْءِ مِنْ وَقَعِ الْحَسَامِ الْمُهَنْدِ
“Kişiyi daha acı gelir haksızlık akrabadan; darbe yemesinden hint yapımı keskin kılıçtan.”⁸⁴

Câhiliye döneminde hikmet temalı şiir örnekleri yalnızca toplumda saygın bir statü sahibi, bilge kişilikleriyle şöhret bulmuş şairlerin dillerinden dökülmemiştir. Yaşadıkları toplumlardan dışlanmış yağmacı şairlerden biri olan ve Teebbata Şerran lakabıyla ünlenen Sâbit b. Câbir (y.ö. 530)'in şiirleri arasında hikmet içeren beyitler görmek mümkündür. Şaire göre; zorluklara göğüs germe, sıkıntılar karşısında sabır ve metanet gösterme kişinin kendini ispatladığı güç noktalarından biridir: (Tavil):

وَأَجْمَلُ مَوْتِ الْمَرْءِ إِذَا كَانَ مَيِّتًا
وَلَا بُدَّ يَوْمًا مَوْتُهُ وَهُوَ صَابِرٌ
“Eğer ölecekse -ki bir gün mutlaka ölecektir- kişinin en güzel ölümü, o sabırlı iken olan ölümüdür.”⁸⁵

Zenginlerden alıp fakirleri doyuran câhiliye döneminin “Robin Hood”u, fakir ve muhtaçların koruyucusu, ekonomik hayatın çarpıklıkları nedeniyle su'lûk (yağmacı) olan şairlerin lideri ve “asil su'lûk” lakaplı Urve b. el-Verd (ö.607)'in şiirleri ağırlıklı olarak; iyiliği tavsiye ve kötülüğü men, haka ve adalete davet, zulüm ve despotluğa direniş, yoksullukla savaş, toplumun katmanları arasındaki haksızlıkları reddetme ve sosyal adaletin tesisi

⁸³ el-Mu'aybid, a.g.e., s. 103.

⁸⁴ el-Mistâvî, Abdurrahmân, *Divânu Tarafe b. el-'Abd*, s. 36.

⁸⁵ el-Mistâvî, Abdurrahmân, *Divânu Taabbeta Şerran*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003, s. 28.

gibi konuları ele almıştır.⁸⁶ ‘Urve her ne kadar zenginleri sevmese de onun zenginler kadar, kaderine boyun eğmiş fakirlerle de sorunu olduğu rivayet edilmektedir. Bir şiirinde bu noktaya işaret etmektedir: (Tavîl):

لَحَى اللّٰهُ صُعُوكًا إِذَا جَنَّ لَيْلُهُ مَضَى فِي الْمَشَاشِ الْفَاكُلَ مَجْزِرَ

“Allah fakirin belasını versin! Gecesi çekince karanlıktan perde; alıştırtı kemik parçaları seçmeye develerin kesildiği yerde.”⁸⁷ ‘Urve fakirin içinde bulunduğu olumsuz şartlardan kurtulabilmesi ve daha rahat bir hayat sürebilmesi için risk alması gerektiğini şöyle dile getirmektedir: (Kâmil):

خَاطِرُ بِنَفْسِكَ كَيْ تُصِيبَ غَنِيمَةً إِنَّ الْجُلُوسَ مَعَ الْعِيَالِ قَبِيحٌ
فَأَلْمَالَ فِيهِ تَجَلَّةٌ وَمَهَابَةٌ وَالْفَقْرُ فِيهِ مَذَلَّةٌ وَفَضُوحٌ

“Ganimet kazanmak için kendini riske et; Aile ile birlikte (boş boş) oturmak kötü bir şeydir.”

“Zenginlikte vardır saygınlık ve heybet; fakirlik ise ancak zillet ve rezalet.”⁸⁸

Şairin, herhangi bir surette fakirliğin kapanından kurtulamayan gerçek-ten muhtaç fakire karşı beslediği duyguları ise şöyledir: (Tavîl):

فِرَاشِي فِرَاشُ الضَّعِيفِ وَالْبَيْتُ بَيْتُهُ وَكَمْ يُلْهِنِي عَنْهُ غَرَالٌ مُقْنَعٌ

“Yatağım güçsüzün yatağıdır, evim de evi; ceylan yüzü güzel bile ona karşı oyalayamaz beni.”⁸⁹

Câhiliye dönemi şairlerinin şiirlerinden örneklerin sunulduğu bu bölümde görüldüğü gibi toplumun kanaat önderlerinden sayılan ve toplumun manevi değerlerine ışık tutan şairler, toplumun fertlerine yol göstermek ve bu deneyimleri sonraki nesillere aktarmak adına, hayatın tüm alanlarına dair edindikleri öngörü, tecrübe ve birikimlerini vecîz ve belîğ ifadelerle dile getirmişlerdir.

3. Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Muallakasında Hikmet

Züheyr'in hayatının ele alındığı ilk bölümde de zikredildiği üzere şair; yaşadığı toplumun manevi değerlerini hikmetli sözlerle somutlaştırdığı belâğat şaheserlerini, muallakasının iki farklı yerinde toplamda on dokuz beyitte ortaya koymuştur. “Şairlerin hakîmi” lakabını hak etmiş Züheyr'in, özellikle “ve men... ve men...” (ve kim ki... ve kim ki...) diye peş peşe sıralanan muallakasındaki hikmet dolu beyitler nesiller boyunca insanlarda hayranlık

⁸⁶ Muhammed, Esmâ Ebû Bekr, *Divânu 'Urve b. el-Verd, Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye*, Beyrut 1998, s. 13.

⁸⁷ Muhammed, Esmâ Ebû Bekr, *a.g.e.*, s. 68.

⁸⁸ Muhammed, Esmâ Ebû Bekr, *a.g.e.*, s. 54.

⁸⁹ Muhammed, Esmâ Ebû Bekr, *a.g.e.*, s. 83.

uyandırmıştır.⁹⁰ Muallakasındaki beyitlerinde, Allah'ın herşeyi bilmesi, ölümün kaçınılmazlığı, hesap günü, cimrilik ve insan ilişkileri gibi konuları ele alarak mesajlarını dönemi insanlarına ve râvileri aracılığıyla sonraki nesillere ulaştırmayı başarmıştır. Bu bölümde, şairin hikmet yüklü beyitlerinin analizi ve içerdiği anlam doğrultusunda hikmetin hangi manası çatısı altında yer aldığı hususuyla ilgili çalışma yürütülecektir. Şairin muallakasında dile getirdiği bu manaların, adeta bir müslümanın dilinden dökülürcesine tevhid inancıyla uyumlu manalar olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde bu manaların pek çoğuyla aynı doğrultuda nass bulunmaktadır. Muallakada geçen hikmetli beyitlerin daha iyi anlaşılması adına yeri geldiğinde yine câhiliye şiirinden ya da dinî metinlerden benzer anlamlar içeren örneklerle karşılaştırma yapma gayreti gösterilecektir.

Zühey'r'in muallakasında görülen hikmetli beyitler şu şekilde ele alınabilir:

3.1. Allah'ın Gizli, Açık Her Şeyi Bilmesi ve Ahiret İnancı:

Zühey'r, muallakasının üçüncü bölümü olarak nitelendirebileceğimiz kısımdaki bu iki beytini, Herim b. Sinân'ın çabalarıyla sonlandırılan savaşın taraflarından Zübÿân kabilesine anlaşmaya bağlı kalmaları ve samimi olmaları hususunda yaptığı uyarılar arasında zikretmiştir. Onlara uyarıda bulunurken Allah'ın her şeyi bildiğini, dolayısıyla ihanet düşüncesini içlerinden dahi geçirmelerinin gizli kalmayacağını belirtmektedir. Şairin inancına dair birçok eleştirmenin görüş beyan ettiği ve ahiret inancına sahip bir mü'min olduğunun delili olarak gördükleri daha önce de değinilen bu beyitlerde Zühey'r, bu hayatın bir de ötesi olduğunu, bundan dolayı da yapılanların hesabının bir gün mutlaka görüleceğini özetlemektedir: (*Tavîl*):

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نُفُوسِكُمْ لِيَخْفَى وَمَهْمَا يُكْتَمُ اللَّهُ يَعْلَمُ
يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيَدَّخِرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلُ فَيُنْقَمَ

“-Gizli kalsın diye- içinizden geçen hiyanetleri, sakın gizlemeye çalışmayın Allah'tan; ne saklanırsa saklansın, onu bilir Yaradan.”

“Ya ertelenip bir deftere yazılarak hesap gününe bırakılır hiyanetin cezası; ya da çabuklaştırılıp alınır intikamı.”⁹¹

Kur'an-ı Kerim'in, “De ki: “İçinizdekini gizleseniz de, açığa vursanız da

⁹⁰ Emin, a.g.e., IIX, s.226.

⁹¹ Tammâs, *Divânu Zühey'r b. Ebî Sulmâ*, s. 68.

Allah onu bilir.”⁹² meâlindeki ayetine bakıldığında, ayetin bu beyitlerin anlamıyla bire bir örtüştüğü görülecektir.

İnancın tahrifata uğradığı ve dinî değerlerin toplumun pratik hayatından büyük ölçüde çekildiği dönem olan câhiliyede, şairlerin bu tür dini duygularla bezeli hikmet şiirleriyle toplumun manevi değerlerine yön vermeye çalıştıkları düşünülmektedir.

3.2. Uzun Hayatın Getirdiği Bıkkınlık:

Züheyr, kasidesinin son bölümündeki özlü sözlerle derlediği beyitlerine uzun yaşamının ruhuna yüklediği ağır yükü dile getirmekle başlamaktadır. Câhiliye döneminde uzun yaşayanlardan biri olan şair, bu hayatta seksen yıl gibi uzun bir süre yaşadığını, böylesine uzun yaşayan her fert gibi kendisinin de hayattan bıkip usandığını muallakasının 46. beyitinde şöyle anlatmaktadır: (*Tavîl*):

سَمِعْتُ تَكَالِيفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشُ تَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسْأَمُ

“Bıktım, usandım hayatın sıkıntılarından; elbette usanır -babası olmayasınca- seksen yıl yaşayan.”⁹³

Yaşadığı seksen yıl neticesinde bu derece bıkkınlığa düşen Züheyr karamsar ve bıkkın ruh halini bu şekilde ifade ederken, yine muammerundan biri olan ve yüz yıldan fazla yaşadığı rivayet edilen Züheyr b. Cenâb el-Kelbî (ö. 564)’nın uzun hayat neticesindeki bıkkın ruh halini anlatmaya aşağıdaki beytin yeterli olacağı aşikârdır: (Kâmil):

وَلَقَدْ سَمِعْتُ مِنَ الْحَيَاةِ وَطُولِهَا وَعَمَرْتُ مِنْ عَدَدِ السِّنِينَ مَعِينَا

“Hayattan ve uzunluğundan bıktım usandım; yıllardan yüzlercesini yaşadım.”⁹⁴ Şair bir başka şiirinde uzun ömrü sebebiyle oluşan bıkkınlığını ve ölümün ne zaman geleceğine aldırmadığını şöyle ifade etmektedir: (Kâmil):

لَقَدْ عُمِرْتُ حَتَّى مَا أَبَالِي أَحْتَفِي فِي صَبَاحِي أَمْ مَسَائِي
وَحَقٌّ لِمَنْ أَنْتَ مَائِتَانِ عَامًا عَلَيْهِ أَنْ يَمَلَّ مِنَ الثَّوَاءِ

“Uzunca yaşadım öyle ki umrumda bile değil; ölümüm sabahımda mı yoksa akşamımda mı?”

“Hakkıdır iki yüz yıl geçenin başından; bıkip usanmak yaşamaktan.”⁹⁵

Bu manaya yakın bir anlamı, ‘Ubeyd b. el-Abras’ın hayatın anlamsızlığı-

⁹² Âli ‘İmrân, 3/29.

⁹³ Tammâs, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sulmâ*, s. 70.

⁹⁴ el-Baytâr, Muhammed Şefik, *Dîvânu Züheyr b. Cenâb’il-Kelbî*, Dâru Sâdır, Beyrût 1999, s. 110.

⁹⁵ el-Baytâr, a.g.e., s. 53.

nı ve uzun yaşamanın azap ve işkenceden başka bir şey olmadığını anlatan şu beyiti dile getirmektedir: (Basît):

وَالْمَرْءُ مَا عَاشَ فِي تَكْذِيبِ طُولِ الْحَيَاةِ لَهُ تَعْذِيبُ
 “Kişi yaşadığı müddetçe yalandadır; uzun hayatı da ona azaptır.”⁹⁶

3.3. Gaybın Bilinmezliği:

İnsanoğlunun bilgisi sadece olmuş şeylerle sınırlıdır. Henüz vuku bulunmamış hadiseler insan için gayb dairesindeki meçhul şeyler olup, insanın bunları bilmesi mümkün değildir. Şair de kasidesindeki bu anlama işaret eden beyitte, bilgisinin dünü ve bugünü kapsayabileceğini, ancak yarının ne getireceğini bilme hususunda tam bir acizlik içerisinde olduğunu ifade etmektedir: (Tavîl):

وَأَعْلَمُ مَا فِي الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمِ مَا فِي غَدِ عَمٍ
 “Bilirim bugün ve öncesi dün olup bitenleri; ancak körüm yarın olacalara karşı.”⁹⁷

Şairin bu ifadesindeki anlam, “Hiçkimse yarın ne kazanacağını bilemez.”⁹⁸ âyet-i kerîmesinde zikredilen insanın gayb hakkında bilgi sahibi olmadığını ortaya koyan vecîz ve eşsiz ifadeyle tam bir uyum halindedir.

Gaybın bir türü de ölümün ne vakit gerçekleşeceği bilgisidir. Gelecekte başına neler geleceğini bilemeyen insanoğlu ölümünün de ne zaman olacağı hususunda fikir sahibi değildir. Şair Tarafe, bu çaresizliği şu şekilde dile getirmektedir: (Tavîl):

لَعَمْرُكَ مَا أَدْرِي وَإِنِّي لَوَاجِلٌ أَفِي الْيَوْمِ إِقْدَامِ الْمُنِيَّةِ أَمْ غَدٍ
 “Bilmiyorum ömrüne andolsun ki -ki ben ürperiyorum-; bugün mü yoksa yarın mı ölümün gelişi?”⁹⁹

3.4. Gelişigüzel Bir Şekilde Gelen Ölüm:

Câhiliye şairlerinin hikmet dolu şiirlerinde en fazla değindikleri temalardan biri olan ölüm; vahşi hayvanlara ve karşı konulamaz güçlere sahip, olağanüstü yaratıklara benzetilmektedir. Zühey'r'e göre ölüm, kör ve kontrolsüz bir güçtür. Bir çok şair gibi Zühey'r de, hayatlarını çepeçevre kuşatan çölde yaşayan varlıklardan esinlenilmiş bir tema ile ölümün gerçekleş-

⁹⁶ Adîra, a.g.e., s. 23.

⁹⁷ Tammâs, *Divânu Zühey'r b. Ebi Sulmâ*, s. 70.

⁹⁸ Lokmân, 31/34.

⁹⁹ eş-Şeybânî, Ebû 'Amr, *Şerhu'l-Mu'allakâti't-Tis'*, (thk: 'Abdulmecîd Hemmû), Müessesetü'l-A'lâmî lî'l-Matbû'ât, Beyrût 2001, s. 82.

mesini, gözleri gece görmeyen devenin toslaması üzerinden canlandırmaktadır. Geceleyin görmeyen deve ayaklarını nereye atacağını bilmeden rastgele yürür ve sağa sola toslayarak yol alır. Şair bu beytinde, ölümün rastgele ve bir sıra gözetmeksizin mahlukatın hayatlarına son verdiğini, ıskaladığı kimselerin ise yaşlanana kadar uzun bir hayat sürdüğünü belirtmektedir: (*Tavîl*):

رَأَيْتُ الْمَنَايَا حَبَطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصَبُّ تَمَثُّهُ وَمَنْ تُخْطَى يُعَمَّرُ فَيَهْرَمُ
 “Ölümü, gece görmeyen bir devenin toslamasından ibaret görüyorum, öldürüyor rast getirdiğini; yaşıyor ve yaşlanıyor rast getiremediği.”¹⁰⁰

Kaçınılmaz bir son olan ölüm, Ebû Züeyb el-Hüzeli (ö.28/649)’nin tasavvurunda korkunç pençeleriyle avına saldıran yırtıcı bir hayvan şeklinde tezâhür etmektedir: (Kâmil):

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ
 “Ölüm pençelerini gösterip batırdığında; yaramadığını anlarsın ne bir narlılık ne de bir muska.”¹⁰¹

Bazı câhiliye şairleri, ölüm hadisesiyle zaman arasında güçlü bir bağ görmüşler ve bu bağı şiirlerinde dile getirmişlerdir. Ölümle zaman arasında ortaya koydukları bu bağı en fazla “zaman ve felek” anlamlarına gelen, canlıların ölümünden sorumlu tuttıkları ve hakikatini tam olarak bilmedikleri otoriter bir güç saydıkları “dehr” kelimesiyle ifade etmişlerdir. Öyle ki zamanla bu terim, direkt olarak ölümü ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm vahye muhatap olan câhiliye toplumunun hayat tasavvurunu açıklarken; “Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder.”¹⁰² ayetiyle onların, hayatın son bulmasını zamana yüklediklerini ifade etmektedir. Câhiliye döneminin meşhur kadın şairi el-Hansâ (ö.24/645) da ölümü, hayatını sonlandırmak istediği kişiye oklarını atan zaman (dehr) olarak ifade etmektedir: (*Tavîl*):

أَرَى الدَّهْرَ يَرْمِي مَا تَطْيِشُ سِهَامَهُ وَكَيْسَ لِمَنْ قَدْ غَالَهُ الدَّهْرُ مَرْجِعُ
 “Görüyorum ki, okları atıyor zaman ıskalamıyor; zamanın helâk ettiği kimsenin dönüşü asla olmuyor.”¹⁰³

İmru’l-Kays ta şiirinde, câhiliye dönemi düşünce tarzı ve tasavvuru-

¹⁰⁰ Tammâs, *Divânu Züheyr b. Ebî Sulmâ*, s. 70.

¹⁰¹ eş-Şâl, Ahmed Halîl, *Divânu Ebî Züeyb el-Hüzeli*, Merkezu’d-Dirâsât ve’l-Buhûsi’l-İslâmiyyeh, Port Saïd 2014, s. 49.

¹⁰² Câsiye, 45/24.

¹⁰³ Tammâs, Hamdû, *Divânu’l-Hansâ*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2004, s. 80.

na uygun bir şekilde zamanı insanları yutan bir canavar gibi tasvir etmektedir: (Vâfir):

أَلَمْ أُخْبِرْكَ أَنَّ الدَّهْرَ غَوَلٌ خَتُّورُ الْعَهْدِ يَلْتَهُمُ الرَّجَالَا
 “Sana söylemedim mi zamanın canavar olduğunu; aldatıcı olup insanları yuttuğunu.”¹⁰⁴

3.5. Geçimsizliğin Cezası:

Hayatta gösterilen başarı büyük ölçüde kişinin sosyal becerilerine endekslidir. Çevredeki insanlarla kurulacak doğru iletişim, tarafları tatmin edecek bir ilişkinin ortaya çıkmasına vesile olur. Başkalarıyla geçinemedik, onlara karşı davranışlarda olumsuzluklar sergilemek, agresif ve geçimsiz tutum içerisinde olmak toplum tarafından dışlanmanın, mutsuzluğun ve başarısızlığın ana nedenleri arasında yer alır. Hayattaki mutlulukların çoğunun, iletişim halinde olunan insanlarla kurulan başarılı ilişkilerden, problemlerin çoğunun da başarısız ilişkilerden kaynaklandığı kabul gören genel bir kanaattir. Muallakasının 49. beyitinde bu duruma dikkat çeken Züheyr, insanlarla geçinme hususunda başarısızlık gösterenlerin en hafif tabiriyle muhataplarından tepki göreceğini, dışlanacağını ve adeta ayaklar altına alınacağını şu kelimelerle ifade etmektedir: (Tavîl):

وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ يُضَرَّسُ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأُ بِمَنْسَمِ
 “Kim bir çok işlerde ilimli davranmayı geçimsizlik ederse; ayaklar altında ezilir ve ısırlır köpek dişleriyle.”¹⁰⁵ Yaşadığı çevreden mülhem bir örneklerle bu beyitinde şair, insanlarla geçinebilmenin bir sanat olduğuna ve bu sanatı icra edemeyenlerin muhataplarından gelecek pek çok problemle karşılaşacağına dikkat çekmektedir.

3.6. Şeref ve Namusun Kalkanı İyiliktir:

İnsanlar gösterdikleri davranışların karşılığını genellikle kendi cinsinden görürler. Başkalarına hüsnü zanda bulunulur, iyilik ve ihsan yapılırsa, bunun karşılığı genel olarak hüsnü zan, iyilik ve ihsan şeklinde olur. Buna mukabil olumsuz davranış sergilenmesi halinde aynı cinsten karşılığın gelmesi kaçınılmaz bir hal alabilir. Sergilenen davranış, karşı tarafta bununla örtüşen bir davranış türünü tetikleyecektir. İşte muallakasının 50. beyitinde bu manaya işaret eden şair, namusuna halel getirmemek adına iyilik yap-

¹⁰⁴ es-Sendübî, Hasan, *Şerhu Divânî İmrî'l-Kays*, Dâru İhyâ'il-'Ulûm, Beyrut 1990, s. 214.

¹⁰⁵ Tammâs, *Divânü Züheyr b. Ebî Sulmâ*, s. 70.

nın bu davranışının karşılık bulacağını ve bu iyiliğinin adeta koruma kalka-
nı görevini yerine getireceğini ifade etmektedir. Diğerkâmlık duygusundan
yoksun olanların ve gücü yettiği ve imkanı elverdiği halde insanlara iyilik
yapmaktan imtina edenin ise, eleştiri hatta hoşuna gitmeyeceği kötü sözle-
re maruz kalacağını belirten Züheyr, beytin ikinci mısrasında insanlara kö-
tü söz sarf etmekten sakınmayanın kötü sözle karşılaşmasının kaçınılmaz-
lığını dile getirmektedir: (*Tavil*):

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ يَنْفَرُهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشُّمَّ يُشْتَمَّ

“Kim ırzını korumak için iyilik yaparsa onu korumuş olur; kim de sövül-
mekten kaçınmazsa ona sövülür.”¹⁰⁶

İyilik yapmayı ve malı insanlar için harcıyıp ihsanda bulunmayı, eleşti-
riden ve sövülmeye maruz kalmaktan korunma, aynı zamanda toplumun
fertleri arasında birlik ve beraberliği sağlama vesilesi olarak görenlerden
biri de el-Musakkibu'l-'Abdî lakabıyla meşhur 'Âiz b. Mihsan b. Sa'lebe (ö.
587)'dir. Şair, malın insanların yararına harcanmasının ırzı koruma aracı
olarak görülebileceğini, keza başkalarını yermekten vazgeçmeyen yeril-
mekten kurtulamayacağını şöyle özetlemektedir: (*Remel*):

يَجْعَلُ الْمَالَ عَطَايَا جَمَّةً إِنَّ بَذَلَ الْمَالِ فِي الْعَرْضِ أُمَّمٌ
لَا يُبَالِي طَيِّبُ النَّفْسِ بِهِ عَطَبَ الْمَالِ إِذَا الْعَرْضُ سَلِمَ
وَأَعْلَمُ أَنَّ الدَّمَ نَقْصٌ لِلْفَتَى وَمَتَى لَا يَتَّقِ الدَّمَ يُدَمَّ

“Malını mülkünü çokça bağışlar; malı infak etmek ırzı koruma karşılığın-
dadır.”

“Gönlü hoş olan aldırılmaz malının telef olmasına; ırzı selamette oldukça.”

“Bilesin ki; yergi kusurudur delikanlının; yermekten kaçınmadıkça kurtu-
lamaz yerilmekten.”¹⁰⁷

3.7. Cimriliğin Akibeti:

Câhiliye dönemi Araplarının meşhur oldukları en çok övgüye layık
değerlerinden biri de cömertliktir. Öyle ki cömertlik ve misafirperverlik,
câhiliye döneminden rivayet edilen şiirlere bakıldığında kahramanlık, ba-
hadırlık ve fahrdan sonra en çok öne çıkan konulardan biridir.¹⁰⁸ Arapça,
“bir kişinin misafirinin çok olduğuna, onlara yemek hazırlamak için çok
ateş yaktığına” işaret etmek için kinaye olarak kullanılan ve o kişinin cö-

¹⁰⁶ Tammās, *Divānu Züheyr b. Ebî Sulmā*, s. 70.

¹⁰⁷ Es-Sayrafî, Hasan Kâmil, *Divānu Şi'ri'l-Musakkibi'l-'Abdî*, Ma'hadu'l-Mahtûtati'l-'Arabîyye, Kâhire
1971, s. 226.

¹⁰⁸ Ögmüş, Harun, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 218.

mertliğinin göstergesi sayılan “كثير الرواد” “Külü çok”¹⁰⁹ benzeri ifade ve anlamlarla doludur. Cömertlik ve misafirperverliğin böylesine önemli adedildiği bir toplumda, zıttı olan cimriliğin çirkin görüleceği aşikârdır. Muallakasının 51. beytinde Züheyır, kişinin cömertlik yapacak imkanlara sahip olduğu halde bunu insanlardan sakınmasının, kendisine dışlanma ve yergi olarak döneceğini belirtmektedir: (Tavîl):

وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخُلُ بِفَضْلِهِ عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنَى عَنْهُ وَيُدْمَمُ
 “Kişi varlıklı olup kavmine karşı cimrilik edince; dışlanıp yalnız bırakılır ve yerilir.”¹¹⁰

Câhiliye döneminin meşhur şairlerinden ‘Alkame b. ‘Abede’l-Fahl (ö. 3/625), malı tüketip yok etmesine rağmen cömertliği yergiye layık bir davranış olarak değerlendirmemekle birlikte, malı sahiplerinin elinde bırakıp çoğaltmasına rağmen cimriliği yergiyi hak eden bir tutum olarak görmektedir: (Basît):

وَالْجُودُ نَافِيَةٌ لِلْمَالِ مُهْلَكَةٌ وَالْبُخْلُ مُبْقٍ لِأَهْلِيهِ وَمَذْمُومٌ
 “Cömertlik malı helak edip yok eder; yerilen cimrilik ise malı sahibine bırakır.”¹¹¹ Züheyır şiirinde cimrilik yapanın dışlanıp yerileceğini anlatırken, ‘Alkame cimriliğin kendisinin bizzat yerilmeyi hak eden bir tutum olduğunu ifade etmektedir. Hoş görülmeleyen bir davranışı sergileyen kimsenin de yerilmesi oldukça doğaldır.

3.8. Ahde Vefa:

Câhiliye döneminde arapların yücelttiği değerlerden biri de ahde vefadır. O dönemde siyasi bir düzenin olmaması toplumda ahenk ve nizamın, kabile, kan bağı ve insanların birbirlerine verdikleri söz aracılığıyla sağlanması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Toplumda bu derece büyük bir misyon yüklenmiş ahde vefaya aykırı davranmanın büyük bir ayıp olarak görüldüğü ve bu davranışı sergileyenlerin de insanların toplandığı pazar ve panayırda teşhir edildiği rivayet edilmektedir.¹¹² Züheyır b. Ebî Sülmâ da, yaşadığı toplumun önem attığı bu değerine işaret ederek ahde vefa gösteren sözünün eri kimsenin yerilmekten ve kınanmaktan kurtulacağını, kalbe rahatlık verecek iyi bir davranışa yönelmek isteyen vefakar birinin ise bu

¹⁰⁹ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XI, 228.

¹¹⁰ Tammâs, *Divânü Züheyır b. Ebî Sulmâ*, s. 70.

¹¹¹ eş-Şentemerî, el-A’lem, *Divânü ‘Alkame b. ‘Abedetî’l-Fahl*, (thk.: Hannâ Nasr el-Hitti), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrût 1993, s. 43.

¹¹² Ögmüş, *a.g.e.*, s. 253.

iyiliği yapmada asla tereddüde düşmeyeceğini şu kelimelerle dile getirmektedir: (*Tavil*):

وَمَنْ يُوفِ لَا يُدْمَمُ وَمَنْ يُهْدَقَ قَلْبُهُ إِلَى مُطْمَئِنِّ الْبِرِّ لَا يَتَجَمَّعُ

“Kınanmaz her kim vefakâr olursa; tereddüde düşmez her kimin kalbi de huzur verecek bir iyiliğe yöneltilirse.”¹¹³

Ahde vefayı önemseyen câhiliye toplumunun önemli şairlerinden biri olan el-Musakkibu'l-‘Abdî'nin bu hususa dair şu birkaç beyiti, onun ve hitap ettiği insanların bu değere ne kadar önem verdiğinin göstergesi olarak görülebilir: (Remel):

لَا تَقُولَنَّ إِذَا مَا لَمْ تُرِدْ أَنْ تُسَمِّ الْوَعْدَ فِي شَيْءٍ نَعَمْ
حَسَنٌ قَوْلٌ نَعَمْ مِنْ بَعْدِ لَا وَقَبِيحٌ قَوْلٌ لَا بَعْدَ نَعَمْ
إِنَّ لَا بَعْدَ نَعَمْ فَاحْشَةٌ فَيَلَا فَيَأْبُدُ إِذَا خَفَتِ النَّدَمُ
فَإِذَا قُلْتَ نَعَمْ فَاصْبِرْ لَهَا بِنَجَاحِ الْوَعْدِ إِنَّ الْخُلْفَ ذَمٌّ

“Sözünü yerine getirmeyi arzulamadığın şeyde, asla “evet” deme!”

“Güzeldir “hayır” dedikten sonra “evet”; çirkindir “evet” dedikten sonra “hayır” demek.”

““Evet” dedikten sonra “hayır” pek çirkindir hakikaten; “hayır” diyerek başla pişmanlıktan çekinirsen.”

““Evet” dediysen eğer o sözü gerçekleştirene kadar sabret!; zira kınanacak davranıştır ahde hıyanet.”¹¹⁴

3.9. Beyhûde Ölüm Korkusu:

Ölüm, hemen her insanın zaman zaman hakikati üzerinde derinden düşündüğü genel bir varlık meselesi olmasına karşın; câhiliye döneminde sürülen kabile hayatında şairin müşahade ettiği ölümü çağrıştıran tezahürler, bu mesele hakkında çokça tefekküre dalıp bu düşünceleri şiirleriyle somutlaştırmasına yol açmıştır. Câhiliye şairi, yaşadığı acımasız çöl hayatında susuzluk ve kuraklıklarla toprağın ölümünü, bu çetin ortamda sürülen zorluklarla dolu hayatta doğal ölümler ve kabileler arasında intikam, kin ve öfkenin körüklediği sürüp giden savaşlarda insanların ölümünü görerek etkilenmiş ve bu duygularını şiirine yansıtmıştır. Bu duyguların şair üzerindeki en düşük etkisinin, yaşadığı gün ve yarını için güven, istikrar ve huzur gibi insanî duygulardan mahrumiyetle birlikte her an ölüm tehdidiyle karşı karşıya kalma korkusu olduğu anlaşılmaktadır. Şairin ruhu ve aklına çörekle-

¹¹³ Tammâs, *Divânu Zühayr b. Ebî Sulmâ*, s. 70.

¹¹⁴ es-Sayrafî, *a.g.e.*, s. 228.

nen ölüm korkusu, her canlının kaçınılmaz sona doğru yol alması gerçeğiyle birleştiğinde, kalpte korkunun tetiklediği katı bir cesaretin yer ettiği düşünülmektedir. Züheyr, çevresindeki insanların genç yaşlı demeden farklı sebeplerle aynı hakikate doğru ecelleri geldiğinde göçüp gittiğini yakinen görmüş, böylece ölümün kaçınılmazlığını idrak etmiş ve hem kendini hem de şiirine kulak verenleri bu sona hazırlamak için düşüncelerini muallaka-sının şu beytine aktarmıştır: (Tavîl):

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَايَا يَنْلُهُ وَإِنْ يَرِقَّ أَسْبَابَ السَّمَاءِ يَسْلُمُ

“Kim korkarsa ölümün sebeplerinden onu yakalar ölümün sebepleri; merdivenle göğün kapılarına yükselse bile.”¹¹⁵ Bu beytin anlamına bakıldığında, “Nerede olursanız olun, göğe yükselen sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır.”¹¹⁶ ayetinin anlamıyla birebir örtüş-tüğü görülür.

Câhiliye dönemi şairlerinin hikmet temalı şiirlerinde en çok yer bu-lan anlamlardan biri olan ölüme ve kaçınılmaz son olduğuna vurgu yapan pek çok örnek görülmektedir. Muallaka şairlerinden ‘Amr b. Kulsûm (y.ö. 600)’un, en seçkin kasidesi olan muallakasında ölümden kaçışın olmadığı-nı ve onun bir yazgı olduğunu anlattığı beyti şöyledir: (Vâfir):

وَأِنَّا سَوْفَ تُدْرِكُنَا الْمَنَايَا مُقَدَّرَةٌ لَنَا وَمُقَدَّرِينَا

“Ölüm yetişecektir mutlaka bize; biz ona yazgılıyız o da bize.”¹¹⁷

Yine muallaka şairlerinden biri olan ‘Antere b. Şeddâd ta, koca kayalar-dan inşa edilmiş kalelere sığınmanın dahi kişiyi ölümün musibetlerinden koruyamayacağını şu şekilde ifade etmektedir: (Kâmil):

فَالْمَوْتُ لَا يُنْجِيكَ مِنْ أَفَاتِهِ حِصْنٌ وَلَوْ شِئِدْتَهُ بِالْجَنْدَالِ

“Ölümün belalarından kurtaramaz kaleler seni; kayalardan inşa etsen dahi.”¹¹⁸

3.10. İyiliği Hak Edene Yapmak:

Toplumların ortak kültüründe “kime iyilik ettiysen, sakın ondan kendi-ni” veya “iyilikten maraz doğar” gibi anlamlar taşıyan sözler bulunmasına karşın, bunun tam zıt anlamını taşıyan “iyilik yap denize at, balık bilmezse hâlik bilir” anlamına gelen atasözlerinin varlığı bilinmektedir.¹¹⁹ İslâm ön-

¹¹⁵ Tammâs, *Divânu Züheyr b. Ebî Sulmâ*, s. 70.

¹¹⁶ Nisa 4/78

¹¹⁷ Ya’kûb, Emil Bedî, *Divânu’Amr b. Kulsûm*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1996, s. 66.

¹¹⁸ Sa’îd, *a.g.e.*, s. 114.

¹¹⁹ Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1993, s. 153.

cesi câhiliye toplumunda da, bu iki zıt görüşü benimseyenlerin varlığı o döneme ait şiirlerden anlaşılmaktadır. Muallakasına bakıldığında Züheyr'in bu husustaki kanaatinin, iyiliğin hak edene yapılmasının uygun olacağı yönünde olduğu görülmektedir: (Tavîl):

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ يَكُنْ حَمْدُهُ ذَمًّا عَلَيْهِ وَيَنْدَمُ
 “Her kim iyilik ederse kıymet bilmez nanköre; pişman olur ve onun teşekkürü yergiden ibaret olur kendisine.”¹²⁰

Arap atasözleri kitaplarında, Züheyr'in bu kanaatiyle aynı doğrultuda atasözleri ve kıssaların olduğu ifade edilmelidir. Bunların birinde kültürümüzdeki “besle kargayı oysun gözünü” atasözüyle aynı anlamı taşıyan; “سَمِّنْ كَلْبَكَ يَا كَلْبَكَ» “Köpeğini şişmanlat (besle), seni yesin.” denilmekte, iyiliğin hak etmeyene yapılmasının olumsuzluklarına dikkat çekilmektedir. Rivayet edilen meşhur «كُمَجِيرٌ أُمَّ عَامِرٍ» yani “sırtlanın kurtarıcısı gibi” deyiiminin hikayesinde; adamın birinin avcılarının öldürmek üzere oldukları bir sırtlanı kurtardığı, beslediği ancak bir sabah sırtlanın kurtarıcısını uyku dayken karnını deşerek öldürdüğü ve öldürülen adamın amcaoğlunun gelerek sırtlanı öldürüp şu beyitleri nazm ettiği aktarılmaktadır: (Tavîl):

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ يُبْلِقِي الَّذِي لَأَقَى مُجِيرٌ أُمَّ عَامِرٍ
 أَعَدَّ لَهَا لَمَّا اسْتَجَارَتْ بَيْتَهُ لَتَأْمَنَ أَلْبَانَ اللَّفْحِ الدَّرَائِرِ
 فَأَسْمَنَهَا حَتَّى إِذَا مَا تَمَكَّنَتْ فَرَّتْهُ بِأَنْيَابِ لَهَا وَأَظْفَارِ
 فَقُلْ لِدَوِي الْمَعْرُوفِ هَذَا جَزَاءُ مَنْ يُوجِّهُ مَعْرُوفًا إِلَى غَيْرِ شَاكِرِ
 “Her kim iyilik ederse değer bilmeze; karşılaşır Ummi ‘Âmir’in kurtarıcısının başına gelenle.”

“Kurtulmak için evine sığındığında hazırladı ona; sütü bol deve yavrularının sütünden.”

“Besledi onu, o ise bulduğunda fırsatı; köpek dişleri ve tırnaklarıyla yarıdı karnını.”

“İşte budur cezası, iyilik sahiplerine söyle; iyilik yapanın, şükürsüz nanköre.”¹²¹

Arap edebiyatı kitaplarında, Züheyr'in kanaatinin aksine iyilik yapanın iyiliğinin yitip gitmeyeceği ve karşılıksız kalmayacağı anlamlarını taşıyan pek çok şiir örneği bulunmaktadır. Züheyr'in râvisi ve öğrencisi olan muhadram şâir el-Hutay’e bunlardan birinde şöyle demektedir: (Basît):

¹²⁰ Tammâs, *Divânu Züheyr b. Ebî Sulmâ*, s. 70.

¹²¹ el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu Cemherati'l-Emsâl*, (thk.: Ahmed Abdusselâm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1988, I, 429.

مَنْ يَفْعَلِ الْخَيْرَ لَا يَعْدَمُ جَوَازِيَهُ لَا يَذْهَبُ الْعُرْفُ بَيْنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ
 “Kim hayrı işlerse yok olmayacaktır karşılığı; kaybolup gitmez iyilik in-
 sanlarla Allah arasında.”¹²²

3.11. Barışı Reddeden, Savaşa Boyun Eğen:

Her yönden katı bir kabile yaşantısının kuşattığı câhiliye dönemi insanının hayatında en fazla yer tutan kavramların başında, savaş ve barış kavramlarının geldiğini ifade etmek abartılı bir görüş olmasa gerektir. Kontrolsüz öfke ve intikam duygularının körüklediği kabileler arasında bitmek tükenmek bilmeyen ve “*eyyâmu'l-arab*” adı verilen savaşlar, câhiliye hayatında çok önemli bir yere sahipti. Câhiliye dönemi insanının sahip olduğu manevi değerler bu savaşların gölgesinde filizlenerek, bu duygu ve düşüncelerle yeşermiş ve gelişmiştir.¹²³ Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın, bu toplumun bir ferdi olarak içinde yetiştiği kabilenin değerlerinden beslendiği, kabilesinin sahip olduğu değerlerin öğreticisi ve savunucusu olduğu şiiirlerinden anlaşılmaktadır. Câhiliye Araplarının, hasımlarıyla karşı karşıya geldiklerinde barış çabalarına fırsat vermek için savaşa başlamadan önce mızrakların sivri olmayan arka uçlarını hasımlarına doğrulttukları, barış çabalarının sonuç vermesi durumunda savaştan vazgeçtikleri, aksi takdirde mızrak başlarıyla savaşa giriştikleri rivayet edilmektedir.¹²⁴ Züheyr, barışa rıza göstermeye- nin savaşa boyun eğeceğini şu beytiyle ifade etmektedir: (*Tavîl*):

وَمَنْ يَعِصَ أَطْرَافَ الرُّجُجِجِ فَإِنَّهُ يُطِيعُ الْعَوَالِي رَجَبَتْ كُلُّ لَهْدَمٍ
 “Kim isyan ederse mızrakların alt uçlarındaki demirlere; boyun eğen uzun temrenlerin takıldığı üst uçlarına.”¹²⁵

3.12. Zayıf Olan Ezilir:

Kabileler arasında durmak bilmeden devam eden savaşların ve bu savaşlar neticesinde ortaya çıkan şartların oluşturduğu gergin bir atmosferde hayatını sürdüren câhiliye dönemi insanı, ezilmekten ve zulme uğramaktan kaçınabilmek adına her daim güçlü ve savaşa hazır olmak zorundadır. Kabilenin değerlerini savunabilmek için güçlü olmak gerekir. Değerleri savunmaktan aciz olanlar, hasımlarının güçlü kılıçlarına boyun eğmek zorunda kalacaklardır. Câhiliye dönemi anlayışı, zulme maruz kalmamak

¹²² Tammâs, Hamdû, *Divânu'l-Hutay'e*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2005, s. 86.

¹²³ Abdurrahman, 'Afif, *eş-Şi'ru ve Eyyâmu'l-Arab fi'l-Asri'l-Câhili*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1984, s.7.

¹²⁴ ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, s. 129.

¹²⁵ Tammâs, *Divânu Züheyr b. Ebi Sulmâ*, s. 70.

için zulmetmeye davet etmeyi haklı gören bir anlayış olarak dikkat çekmektedir. Şairin, muallakasının 56. beytine yüklediği anlam da bunu ifade etmektedir. Züheyr, kabilenin uğruna yaşadığı ve savunduğu vatan, namus vb. değerlerin tümünü bir havuza benzetmekte, havuzunu savunmada zafiyet gösterenlerin zillete maruz kalacağını ve değerlerinin ayaklar altına alınarak ezileceğini havuzunun yıkılacağı benzetmesiyle şöyle dile getirmektedir: (Tavîl):

وَمَنْ لَمْ يَذُدَّ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهْدَمَ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ

“Yıkılır havuzu kim silahıyla havuzunu savunmazsa; zulme uğrar kim de düşmanlarına acımasız davranmazsa.”¹²⁶

Câhiliye toplumunun benimsediği zulme maruz kalmamak için zalim olma anlayışı, ‘Amr b. Kulsûm’un muallakasında şu şekilde zikredilmektedir: (Vâfir):

نُسِمَى ظَالِمِينَ وَمَا ظَلَمْنَا وَكُنَّا سَنَبِدًا ظَالِمِينَ

“Zalimler diye adlandırılırız zulmetmediğimiz halde; ancak bizleriz zulmü başlatacak olanlar.”¹²⁷

Câhiliye toplumu mantalitesinde, haksızlığa uğramasa dahi zulmü başlatan olmakta bir beis görmeyen anlayışın yanında, yalnızca haksızlığa karşı haksızlığı makul gören anlayışın varlığı da görülmektedir. ‘Antere’nin şu beyiti bu anlayışı benimsediğinin göstergesidir: (Kâmil):

وَإِذَا بُلِّغْتَ بِظَالِمٍ كُنَّ ظَالِمًا وَإِذَا لَقِيتَ ذَوِي الْجَهَالَةِ فَاجْهَلْ

“Zalim ol sana musallat olan zalime karşı! Zorba ol karşılaşırsan zorbalara karşı!”¹²⁸

3.13. Gurbet Şaşkınlığı:

Câhiliye insanının vatan anlayışının kabilesiyle ilintili ve bununla sınırlı olmasının, onun tüm benliğini bu varlığa adanması sonucunu ortaya koyduğu görülmektedir. Kabilesinden uzak olduğunda kendini gurbetin acısı ve şaşkınlığı içerisinde zayıf, kaybolmuş ve hakları elinden alınmış zillet içerisinde bir hayat sürmek zorunda kalan bir varlık olarak algılayan câhiliye insanının kalbi, asabiyet ve fanatizm duygusunun etkisiyle katılarak, çoğu zaman hakkı batıl, batılı da hak gibi görmesine yol açmıştır. Câhiliye geleneklerine göre kabilenin, mensuplarının haksızlık yapan veya haksızlığa maruz kalan olmasını önemsemeksizin hangi şartlar altında olursa olsun

¹²⁶ Tammâs, *Divânu Züheyr b. Ebî Sulmâ*, s. 70.

¹²⁷ Ya’kûb, *a.g.e.*, s. 90.

¹²⁸ Sa’îd, *a.g.e.*, s. 114.

mensuplarını savunmaktan geri kalmadığı aktarılmaktadır.¹²⁹ Bu durum, ikinci hatta üçüncü sınıf insan muamelesi gören kendi kabilesi dışında yaşayan gurbetçinin haksızlığa uğramasının kaçınılmazlığını ortaya koymaktadır. Vatan saydığı kabilesi dışında sindirilmiş, örselenmiş ve dayatmayla zilleti tadarak bir hayat sürmek durumunda bırakılmış câhiliye şairinin idrak ettiği hayatın gerçeklerinden biri de, gurbetin insanları tanımasına imkan vermemesinin doğurduğu zorluklar ve karşısına çıkardığı sıkıntılardır. Züheyir muallakasının 57. beytinde, gurbetin düşmanı dost gibi gösterebileceğini, hangi şartlarda olursa olsun kişinin kendini zilletten kurtarması gerektiğini belirtmektedir: (Tavîl):

وَمَنْ يَغْتَرِبُ يَحْسَبُ عَدُوًّا صَدِيقَهُ وَمَنْ لَمْ يَكْرِمْ نَفْسَهُ لَمْ يَكْرِمْ

“Kim gurbete düşerse dostu sanır düşmanı; kendine saygısı olmayana duyulmaz saygı.”¹³⁰

Câhiliye şairi el-A'şâ (ö. 7/629) da; kabilesinden ayrılarak gurbete çıkmanın dara düştüğünde kendisini koruyacak veya yardım edecek birini bulamayacağını, her daim zulme maruz kalarak haksızlıklarla boğuşmak zorunda kalacağını, yaptığı iyiliklerin görmezden gelineceğini ancak hata ve kusurlarının ise dağ başında yakılan ateş gibi teşhir edileceğini belirterek gurbetçinin karşılaşılabileceği zorluk ve sıkıntıların bir kısmını şu şekilde kelimelerine dökmektedir: (Tavîl):

مَتَى يَغْتَرِبُ عَنْ قَوْمِهِ لَا يَجِدُ لَهُ عَلَى مَنْ لَهُ رَهْطٌ حَوَالِيَهُ مَغْضَبًا
وَيُحْطَمُ بِظُلْمٍ لَا يَزَالُ يَرَى لَهُ مَصَارِعَ مَظْلُومٍ مَجْرًا وَمَسْحَبًا
وَتُدْفَنُ مِنْهُ الصَّالِحَاتُ وَإِنْ يُسِيءُ يَكُنْ مَا أَسَاءَ النَّارَ فِي رَأْسِ كِبْكَبَا

“Kavminden ayrıлып gurbete çıktığında; koruyup kollamaz onu yaşayan hiçbir kimse kabile efradı arasında.”

“Paramparça edilir zulümle; boğuşur durur her gün yeni bir haksızlıkla.”

“İyilikleri görünmez gömülür adeta; kötülük ve kusurları teşhir edilir yakılan ateş gibi Kebkeb Dağı'nın başında.”¹³¹

3.14. Can Çıkar Huy Çıkmaz:

Yaratılışla birlikte insanda beliren bir mizaç olan huyun, son nefese kadar insana yoldaşlık ettiği bilinmektedir. Karakter yapısı ve çevresel faktörlere göre hayata karşı pozisyon değişikliklerine giden insanın kendisiy-

¹²⁹ el-Hasrûm, Abdurrezzâk, *el-Ğurbetu fiş-Şi'ri'l-Câhili*, Menşûrâtu İttihâdî'l-Kuttâbî'l-'Arab, Şam 1982, s. 46.

¹³⁰ Tammâs, *Divânu Züheyir b. Ebi Sulmâ*, s. 70.

¹³¹ Hüseyin, Muhammed, *Divânu'l-Aşâ el-Kebir*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire tsz., s. 113.

le özdeşleşen huyu, zamanla değişmeyen bir şekle bürünür. İnsanın “*yedisinde ne ise yetmişinde de aynı*” olduğunu ifade eden atasözünü örtüşen şairin bu beyiti, bir yönüyle bu manadan ayrılmaktadır. Züheyr’e göre, kişinin sahip olduğu huyu gizlemeye çalışması beyhude bir girişimden ibaret olacaktır. Şair, kişinin bilinmesini istemediği huyunu gizlemek için gösterdiği gayretlerin boşa çıkacağını ve bu durumun bir şekilde insanların öğrenmesiyle son bulacağını belirtmektedir: (Tavîl):

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ أَمْرِيءٍ مِنْ خَلِيقَةٍ وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعَلِّمُ
 “*Ne huya sahip olursa olsun bir kimse; bilinir huyunu onu insanlardan sakladığımı düşünse de.*”¹³²

Câhiliyede hikmet dolu şiirleriyle şöhret bulan ve ayağında fazladan bir parmağı olduğu için “Zü'l-İsba” lakabıyla anılan Hursan b. Muharras (y.ö. 600) da bir şiirinde, bir süreliğine olduğu gibi görünmeyi bırakarak farklı ahlak sahibi izlenimi vermeye çalışanların sonradan gerçek karakterlerine döneceklerini ifade etmektedir: (Basît):

كُلُّ أَمْرِيءٍ صَائِرٌ يَوْمًا لِشَيْمَتِهِ وَإِنْ تَخَلَّقَ أَخْلَاقًا إِلَى حِينِ
 “*Dönecektir herkes bir gün karakterine, bir takım ahlaklar edinsé de bir süreliğine.*”¹³³

3.15. Söz, Sahibinin Aynasıdır: İnsan İki Küçük Et Parçasıyla Ölçülür; Kalbi ve Dili:

Suskun kaldığı sürece sır ve gizemlerle dolu bir dünyaya benzeyen insanın sahip olduğu kişilik ve karakteri tanımak kolay bir durum değildir. Kişinin sarfettiği sözlerin; akıl, ruh ve kalbin yansıması ve görüntüsünü ortaya koyan en büyük etkenlerden biri olduğu düşünülmektedir. Dış görünüşün görece insanın kişiliğini yansıttığı nisbeten doğru olsa da, kişinin ahlakını ve karakterini açığa çıkaran asıl unsur dilidir. Züheyr muallakasının 59 ve 60. beyitlerinde, bu durumu dile getirerek dış görünümüyle beğenileri kazanan nice suskun kimselerin fazilet veya kusurlarının konuşmaya başlamasıyla anlaşılabilceğine, insanın kişiliğinin gizlendiği ve ölçüldüğü bedenindeki iki önemli organ olan kalp ve dilden geriye kalanın et ve kandan ibaret olduğuna işaret etmektedir: (Tavîl):

وَكَأَنَّ تَرَى مِنْ صَامِتٍ لَكَ مُعْجِبٍ زِيَادَتُهُ أَوْ نَقْصُهُ فِي التَّكْلِمْ

¹³² Tammâs, *Dîvânü Züheyr b. Ebî Sulmâ*, s. 70.

¹³³ el-'Udvânî, 'Abdulvehhâb Muhammed Ali, *Dîvânü Zi'l-İsba'i'l-'Advânî*, Matba'atu'l-Cumhûr, Mûsul 1973, s. 94.

لِسَانُ الْفَتَى نَصْفٌ وَنَصْفٌ فُوَادُهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالْدَّمِ
 “Beğendiğin nice suskun kimseler vardır ki; konuştuklarında erdemleri ve kusurları olur belli.”

“Dili bir yarısıdır gencin gönlü de öteki; geriye bir şey kalmaz ancak et ve kandan oluşan şekli.”¹³⁴

Tarafe b. el-‘Abd ise, dil ile akıl arasındaki ilişkiye vurgu yaparak, kişinin akıl sahibi olmaması veya akıl ve hikmetle hareket etmemesi durumunda dilin ayıp ve kusurları ortaya dökeceğini şu beytiyle ifade etmektedir: (Tavil):

وَإِنَّ لِسَانَ الْمَرْءِ مَا لَمْ تَكُنْ لَهُ حَصَاةٌ عَلَى عَوْرَاتِهِ لَدَلِيلُ
 “Akli olmadıkça, kişinin dili; gösterir ve ortaya döker kusurlarını.”¹³⁵

3.16. Kuru Ağaç Eğilmez:

Hikmet şairi Züheyr’in muallakasının son beyitlerinde kelimeleriyle hayat verdiği hikmetlerinden biri de, yaşlılıktan sonra azgınlığa kapılan yaşlıların durumunu anlattığı aşağıdaki beyitidir: (Tavil):

وَإِنَّ سَفَاهَ الشَّيْخِ لَا حِلْمَ بَعْدَهُ وَإِنَّ الْفَتَى بَعْدَ السَّفَاهَةِ يَحْلُمُ
 “Beklenemez akıllanması ihtiyarın azdıktan sonra; genç ise akıllanır azgınlıktan sonra.”¹³⁶

Kültürümüzde yer alan “Kırkından sonra azanı tenesir paklar.”¹³⁷ atasözüyle aynı kanaati içeren bu beytinde şair; ihtiyar bir kimsenin yılların birikimi tecrübe ve olgunluğuyla dengeli davranmasını gerektiren bu dönemde azgınlığının ancak ölümle dineceğini, daha genç olanların ise değişim ve ruhunu saran kötülüklerden kurtuluş için şanslarının daha fazla olduğunu dile getirmektedir.

3.17. Çok İstemek Usandırır:

Câhiliye dönemi şairleri arasında sadece hikmet dolu şiirleriyle değil, aynı zamanda methiyeler düzmesiyle de şöhret bulan bir şair olan Züheyr, muallakasını memduhu Herim b. Sinân ve el-Hâris b. ‘Avf’a övgüyle tamamlamaktadır. Şair, memduhlarından defalarca talepte bulunmasına rağmen taleplerinin geri çevrilmediğini övgü maksadıyla şöyle ifade etmektedir: (Tavil):

¹³⁴ Tammâs, *Divânu Züheyr b. Ebi Sulmâ*, s. 71.

¹³⁵ el-Mistâvî, Abdurrahmân, *Divânu Tarafe b. el-‘Abd*, s. 75.

¹³⁶ Tammâs, *Divânu Züheyr b. Ebi Sulmâ*, s. 71.

¹³⁷ Aksoy, *a.g.e.*, s. 164.

سَأَلْنَا فَأَعْطَيْتُمْ وَعُدْنَا فَعُدْتُمْ وَمَنْ أَكْثَرَ النَّسَالِ يَوْمًا سَيُحْرَمُ

“İstedik verdiniz, yine istedik, verdiniz yine; bir gün mutlaka mahrum bırakılır kim çok isterse.”¹³⁸

Muallakasının bu son beytine bakıldığında şairin, hikmetli sözlerini içeren seçkin şiirini en başarılı olduğu iki tür olan methiye ve hikmetle noktaladığı görülmektedir. Beytin ikinci mısrasında şair çok istekte bulunmanın bir gün reddedilmekle karşılık bulacağı gerçeğini bir nasihat olarak aktarmakla birlikte, ilk mısradan memduhundan cömertlik görme arzusunu üstü kapalı olarak dile getirmektedir.

SONUÇ

Şairliğin, kişinin karakterinde gizli bir cevher olduğu büyük ölçüde kabul gören bir realite olmakla birlikte Züheyr b. Ebî Sülma'nın şair kişiliğinde, şiir bilgilerini aldığı ve raviliğini yaptığı annesinin eşi olan Temîm kabilesinin meşhur şairi Evs b. Hacer ve şair olan dayısı Beşâme b. el-Ğadîr'in etkisi olduğu inkar edilmesi zor bir hakikattir. Zira Züheyr, bir üstad olarak kabul ettiği Evs b. Hacer'in yanında yetişmiş, dayısı Beşâme'nin hikmet, bilgelik ve iffete dair birikimlerinin manevi mirasçısı olmuştur. Züheyr'in yaşantısı incelendiğinde, içinde bulunulan şartlar ve ortama has etkenlerin, yeteneklerinin ortaya çıkması ve gelişmesine katkı sağladığı belirtilmelidir.

“Câhiliye şairlerinin bilgisi”, “şairlerin kadısı” ve “şairlerin şairi” lakaplarına layık görülen Züheyr'in şiirlerinde en çok yer tutan konunun, Benî Mürre kabilesi reislerinden Herim b. Sinân ve el-Hâris b. 'Avf için nazmedilmiş methiyeler olduğu görülmekle birlikte şairin bu lakapları ve günümüze ulaşan haklı şöhretini övgü şiirleriyle değil de, şiirlerinin beyitleri arasına serpiştirdiği hikmet temalı mısralarıyla yakalaması dikkat çekmektedir.

Şairin muallakasında dile getirdiği hikmetli beyitlerin, adeta bir müslümanın dilinden dökülürcesine tevhid inancıyla uyumlu manalar içerdiği görülmektedir. İnancın tahrifata uğradığı ve dinî değerlerin toplumun pratik hayatından büyük ölçüde çekildiği dönem olan câhiliyede, şairin bu tür manevi değerlerle bezeli hikmet şiirleriyle toplumun manevi hayatına yön vermeye çalıştığını ifade etmek mümkündür.

Câhiliye şairlerinin farklı kişiliklerine rağmen toplumun ortak değerleri olarak görülebilecek anlamlar içeren şiirler ortaya koymaları, her ne kadar bozulup fitrat çizgisinden uzaklaşsa da manevi değerlerin o dönem top-

¹³⁸ Tammâs, Divânu Züheyr b. Ebî Sulmâ, s. 71.

lumunun bilinçaltında varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Diğer bir çıkarım ise, bazı edebiyat tarihçilerince haniflerden olduğu düşünülen Züheyr'in şiirlerinde hayat bulan ve İslami metinlerle de örtüşen bu anlamların, hanif inancı sayesinde Câhiliye Dönemi Arap Yarımadası'nda muhafaza edilmiş olmasıdır.

KAYNAKÇA

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kurâni'l-Kerim*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1994.
- ABDURRAHMÂN, 'Afif, *eş-Şi'ru ve Eyyâmu'l-'Arab fi'l-'Asri'l-Câhili*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1984.
- 'ADÎRA, Eşref Ahmed, *Divânu 'Ubeyd b. el-Abras*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1994.
- AKSOY, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1993.
- ALÎ, Cevâd, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, I-XX, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 2001.
- el-'ASKERÎ, Ebû Hilâl, *Kitâbu Cemherati'l-Emsâl*, (thk.: Ahmed Abdusselâm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-II, Beyrût 1988.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdulkadir, *Hizânetu'l-Edeb*, I-XIII, (thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1997.
- el-BAYTÂR, Muhammed Şefik, *Divânu Züheyr b. Cenâbi'l-Kelbi*, Dâru Sâdır, Beyrût 1999.
- el-BUSTÂNÎ, Butros, *Udebâu'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve 'Asri'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2014.
- el-BUSTÂNÎ, Fuâd Efrâm, *eş-Şi'ru'l-Câhili Neş'etuhü ve Funûnuhü ve Sıfâtuhü*, el-Matba'atu'l-Katulikiyyeh, Beyrût 1937.
- el-CUMAHÎ, İbn Sellâm, *Tabakâtu Fuhûliş-Şu'arâ*, (thk: Mahmûd Muhammed Şâkir) Dâru'l-Medenî, Cidde tsz.
- _____, İbn Sellâm, *Tabakâtuş-Şu'arâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- DAYF, Şevkî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Câhili*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 2003.
- DEMİRAYAK, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi, I (Câhiliye Dönemi)*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2012.
- el-ENBÂRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, (thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1996.
- EMÎN, Ahmed, *Faydu'l-Hâtır*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, I-X, Kahire tsz..
- el-FÂHÛRÎ, Hanna, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1986.
- FÂ'ÛR, Alî Hasan, *Divânu Ka'b b. Züheyr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- FERRÛH, Ömer, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1981.

- el-ĞALÂYİNÎ, Mustafâ, *Ricâliü'l-Mu'allakâti'l-Âşr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1998.
- HAFÂCÎ, Muhammed 'Abdulmun'im, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fi'l-Âsri'l-Câhili*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992.
- el-HAŞRÛM, Abdurrezzâk, *el-Ğurbetu fiş-Şi'ri'l-Câhili*, Menşûrâtu İttihâdî'l-Kuttâbi'l-Arab, Şam 1982.
- HÜSEYİN, Muhammed, *Divânu'l-Aşâ el-Kebîr*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire tsz.
- İBNİ HANBEL, Ahmed, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-VIII (thk.: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Hadis, Kahire 1995.
- İBN KUTEYBE, *eş-Şi'r veş-Şu'arâ*, I-II, (thk.: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Ma'arif, Kahire 1967.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebu'l-Ferec, *el-Eğâni*, I-XXV, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.
- el-KUREŞÎ, Ebû Zeyd, *Cemheretu Eş'ari'l-Arab*, (thk.: Ali Muhammed el-Bacâvî), Dâr Nahdati Mısır, Kahire 1981.
- KUTLUER, İlhan, "Hikmet", *DİA*, XVII, İstanbul 1998.
- el-MİSTÂVÎ, Abdurrahmân, *Divânu Tarafe b. el-Abd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.
- _____, Abdurrahmân, *Divânu Taabbeta Şerran*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.
- el-MU'AYBÎD, Muhammed Cabbâr, *Divânu 'Adî b. Zeyd*, Dâru'l-Cumhûriyye, Bağdad 1965.
- MUHAMMED, Esmâ Ebû Bekr, *Divânu 'Urve b. el-Verd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- MUHAMMED, Sirâcuddîn, *Mevsû'atu Ravâi'iş-Şi'ri'l-Arabî*, I-X, Dâru'r-Râtibi'l-Câmi'iyah, Beyrut tsz..
- ÖĞMÜŞ, Harun, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- ÖZDEMİR, Sevim, "Şiirle Kazanç Yoluna Zuheyr b. Ebî Sulmâ ile el-Mütenebbî'nin Yaklaşımı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy: IX -2009/1.
- SA'İD, Emîn, *Şerhu Divâni Antere b. Şeddâd*, el-Matba'atu'l-Arabiyye, Kahire tsz..
- es-SAKKÂ, Mustafâ, *Muhtârûş-Şi'ri'l-Câhili*, Matba'atu Mustafâ'l-Bâbi'l-Halebî ve Evlâduhû, Mısır tsz..
- SA'LEB, Ebu'l-Abbâs, *Şerhu Divâni Züheyr b. Ebî Sül mâ*, (thk.: Hannâ Nasru'l-Hittî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 2004.
- es-SAYRAFÎ, Hasan Kâmil, *Divânu Şi'ri'l-Musakkibi'l-'Abdî*, Ma'hadu'l-Mahtûtati'l-Arabiyye, Kâhire 1971.
- es-SENDÛBÎ, Hasan, *Şerhu Divânu İmrii'l Kays*, Dâr İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1990.
- eş-ŞÂL, Ahmed Halil, *Divânu Ebî Züeyb el-Hüzelî*, Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyyeh, Port Saîd 2014.

- eş-ŞENTEMERÎ, el-A'lem, *Şîru Züheyr b. Ebî Sülmâ*, (thk.: Fahru'd-dîn Kabâva), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1980.
- _____, el-A'lem, *Dîvânu 'Alkame b. 'Abedeti'l-Fahl*, (thk.: Hannâ Nasr el-Hittî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1993.
- eş-ŞEYBÂNÎ, Ebû 'Amr, *Şerhu'l-Mu'allakâti't-Tis'*, (thk.: 'Abdulmecîd Hemmû), Müessesetü'l-A'lami li'l-Matbû'ât, Beyrût 2001.
- TAMMÂS, Hamdû, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sulmâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.
- _____, Hamdû, *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.
- _____, Hamdû, *Dîvânu'l-Hansâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004.
- _____, Hamdû, *Dîvânu'l-Hutay'e*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.
- et-TEBRÎZÎ, el-Hatîb, *Şerhu Dîvânu 'Antere*, (thk.: Mâcid Tîrâd), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1992.
- TULEYMÂT, Gâzî, el-AŞKAR, 'İrfan, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-Edebi'l-Câhilî*, Dâru'l-İrşad, Humus 1992.
- et-TÛNCÎ, Muhammed, *Dîvânu'l-Efvahi'l-Evdî*, Dâru Sâdır, Beyrut 1998.
- TÛLÛCÛ, Süleyman, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", *DÎA*, XLIV, İstanbul 2013.
- el-'UDVÂNÎ, 'Abdulvehhâb Muhammed Ali, *Dîvânu Zi'l-İsba'i'l-'Advânî*, Matba'atu'l-Cumhûr, Mûsul 1973.
- YAKÛB, Emîl Bedî', *Amr b. Külsûm*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1996.
- ez-ZEBÎDÎ, Muhammed Murtada'l-Hüseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk.: 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc), I-XL, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1965.
- ez-ZEVZENÎ, el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, Dâr Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1983.
- _____, el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2004.

İSLAM HUKUKUNDA SEFEH DURUMU VE SEFİHİN HACRİ*

MEHMET ONUR

ÖĞR. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ

mehmetonur@kilis.edu.tr

Öz

Bütün insanlar hukuken korunan birer şahsiyetlerdir. Hukuk bu korunmadan yararlanma yetkisini bütün şahıslara tanımaktadır. Ancak herkes hak sahibi olmakla tasarrufta bulunma yetkisine sahip olamaz. İslam Hukukçularına göre kişi sefih değilse rüşdüne erdiği andan itibaren tüm tasarruflarında serbest hale gelir. Şer'i bir ehliyet arızası olarak sefeh; kişinin aklın ve şer'in gereğine aykırı bir şekilde hareket etmesine neden olan malî konulardaki tedbirsizlik hali olarak tanımlanmaktadır. Çalışmamızda sefeh teriminin sözlük ve terim anlamları anlatılmış ardından sefeh kelimesinin Kur'an ve hadislerdeki kullanımı üzerinde durulmuştur. Daha sonra hacr kavramı üzerinde durulmuş, sefih'in hacredilmesi ele alınmıştır. Nihayetinde sefeh halinin sona ermesi ve hacrin kaldırılması incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sefeh, Hacr, Sefih, Ehliyet, Rüşd.

THE SEFEH AND THE RESTRICTION OF SEFÎH IN ISLAMIC LAW

Abstract

All humans are protected by law and the law give right to protection of an owner. Nonetheless, being right-owner does not provide everyone the right to dispose. According to Islamic legal experts a parson can be free for making disposition after reaching lawful age. Sefeh means consuming proterty in a way that logic cannot be approve. Briefly sefih is a parson who does not follow his logic but his pleasure. In this study, the term of sefeh is described and focused on how it is used in Quran and hadiths. After that, the term of hacr is explained in case of sefih. In the end, ending of the stuation of sefeh and removing of hacr are examined.

Keywords: Sefeh, Hacr, Sefih, Capacity, Rüşd.

* Bu makale "Bir Ehliyet Arızası Olarak İslam Hukukunda Sefeh" adlı yüksek lisans tezimizden faydalanılarak yazılmıştır.

I. SEFEH TERİMİ

“Sefeh” kelimesi “se-fi-he” fiilinin mastarı olup “tutumda hafiflik” manasında kullanılmaktadır. Sevinç veya kızgınlık anında insanın şer’in ve aklın tersine hareket etmesine neden olan bir haldir.² Yine yumuşaklığın zıttı ve cehl anlamlarını da ihtiva eder.³ Sözlüklerde verilen bir başka anlam da “akıl eksikliği” şeklindedir.⁴ Kisâ’inin (189/805), “kişinin hakkı bilmesine rağmen haktan bile bile yüz çevirmesi hâlidir”⁵ şeklindeki tanımı da kelimenin sözlük anlamı hakkında bize bir fikir vermektedir.

İslam Hukukçuları sefahi; akli melekeleri yerinde olmakla birlikte, “kişinin aklın ve şer’in gereğine aykırı bir şekilde hareket etmesine neden olan malî konulardaki tedbirsizlik hali”⁶ şeklinde tanımlamıştır. Sefeh vasfını taşıyan kimselere “sefiḥ” denir. *Mecelle’de* sefiḥ şöyle tanımlanmıştır; “*Malını beyhude yere sarf ile, masarîfında tebzir ve israf ile izâa ve itlaf eden kimsedir. Ebleh ve sade dil olmak hasebiyle, kâr ve temettu’ yolunu bilemeyip de, ahz ve i’tasında aldanagelen kimseler dahi sefiḥ addolunur.*”⁷

İmamı Şafî (ö.204/820) sefihi, malî konulardaki tedbirsizliğinin yanında, fasıklığı olan kişi diye tanımlamıştır. ⁸ Şafî’nin müslümanın ahlakî yönünü de hesaba kattığı anlaşılan bu tanımı, hukuk tekniği açısından çok kullanışlı görünmemektedir. Zira her türlü dini-ahlaki yoksunluk kişilerin sefiḥ sayılmasına ve mahkemeler aracılığıyla hacr altına alınmasına yol açar ki bunun çok boyutlu toplumsal ilişkiler bakımından sağlıklı sonuçlar doğurmayacağı söylenebilir. Nitekim cumhur bu ayrıntıyı sefihin tanımlamasında dikkate almamıştır. İmameyne göre sefeh durumu; kişinin aklını

² İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), I-VI, Kahire 1399/1979, III, 80; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-Arab*, I-XV, Beyrut 1994, “sfh” md.; Cürcanî, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *et-Ta’rifât*, Beyrut 1405, s.158; Firûzâbâdi, Ebû’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü’l-muḥit*, Beyrut 1406/ 1986, “sfh” md.; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el Hüseyîni el-Mürtedâ (ö.1182/1715), *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmus*, Dârü’l-Hidâye, I-XL, yy ts, “sfh” md.

³ Merîsî, Ebû’l-Hasan Ali b. İsmail b. Seyyidihî’l Merîsî, *el-Muḥkem ve’l muḥiti’l-a’zam*, (thk. Abdülhamit Hindâvî), I-XI, Beyrut 2000, IV, 221.

⁴ Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Ebû’l Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Misbâhü’l-münîr fi garibiş-şerhi’l-kebir li’r-Râfî*, I-II, Beyrut ts, “sfh” md.

⁵ Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdi, *Şerḥü Müşkili’l-âsâr*, I-XVI, yy 1415/1994, III, 205.

⁶ Şabân, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, çev., İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2009, 300; benzer tanımlar için bk. Ebû Zehre, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkhî Usûlü*, trc. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 295; Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul 2006, s. 31.

⁷ *Mecelle*, md. 946.

⁸ Şafî, Muhammed b. İdris, *el-Üm*, Beyrut 1393, III, 215; Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmû’ Şerḥü’l-Mühezzeb*, I-XX, yy ts, XIII, 371.

büyük görmesine (kendini üstün görmesine), sürekli hezl halinde olmasına neden olur ve yerli yerinde hareket etmesine engel olur.⁹

Sefeh, kişinin hayatında kendisine lazım olacak malumatlara sahip olmaması, eğitilmemesi ve iş yapma kabiliyetini elde edememesinin sonucunda ekonomisini yönetememe durumudur. İnsanlarla ilişkileri zayıf olan, içiçe olmayan, onlarla hiçbir şekilde muamelede bulunmayan kişi, şüphesiz mallarını kontrol etmede yetersiz olacak mallarını idare etme yetisinden yoksun kalacaktır.¹⁰

II. SEFEH KELİMESİNİN KUR'AN VE HADİSLERDE KULLANIMI

1. Kur'an'da Sefeh Kelimesinin Kullanımı

Kur'an-ı Kerim'de hem kâfir, hem münafık, hem de müslümanlar için kullanılan sefih kavramı, aynı kökten gelen iştikaklarıyla birlikte on yerde geçmektedir. Şimdi bunları kullanıldıkları manalarıyla birlikte zikredelim;

Bakara suresinde münafıklar kendilerinin akıllı olduklarını iddia edip müminleri beyinsiz anlamında sefih olmakla suçlamışlar ancak Allah (cc) gerçek sefihlerin münafıklar olduğunu bildirmiştir. Yüce Allah şöyle buyurur: *"Münafıklara, insanların iman ettikleri gibi siz de iman edin derirse, onlar yani sefihlerin iman ettiği gibi mi iman edelim derler. İyi bilin ki, asıl sefihler (beyinsizler) onlardır; fakat bunu bilmiyorlar"*¹¹

Allah (cc) kâfirleri de sefih olarak niteleyip şöyle buyurmuştur: *"Nefsini sefih yapandan başka kim İbrahim Milleti'nden yüz çevirir? Andolsun ki, biz İbrahim'i dünyada beğenip seçmiştik ve Ahirette de o salihlerdendir"*¹²

Yahudiler de Hz. Peygamberin (sav) hak olduğunu çok iyi bilmelerine rağmen kiblenin değişmesini; inanmamak ve inananları şüpheye düşürmek için kullanmalarından dolayı Allah (cc): *"İnsanlardan bazı sefihler; Onları üzerinde buldukları kiblede çeviren nedir diyecekler. De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. Allah dilediğini doğruya iletir"*¹³ buyurmuştur.

Allah (cc) çocuklarını cahilî kaygıyla öldürenleri sefih olarak nitelendirmiştir: *"Bilgisizlik yüzünden sefihçe çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızıkı, Allaha iftira ederek haram kılanlar şüphesiz hüsrana uğramışlardır. Muhakkak ki onlar dalalete düşmüşler ve hidayete erecek de değillerdir."*¹⁴

⁹ Serahsi, Şemsüleimme, *el-Mebcut*, I-XXX, Beyrut 1421/2000, XVIII, 146.

¹⁰ Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 31.

¹¹ Bakara, 2/13.

¹² Bakara, 2/130.

¹³ Bakara, 2/142.

¹⁴ En'am, 6/140.

Kur'an-ı Kerim'de geçen bir başka kullanım da kâfirlerin kendi peygamberlerini sefihlikle suçlamaları şeklindedir: *"Hud kavminden kâfir ileri gelenler dediler ki: Biz seni bir sefahet içinde görüyoruz ve biz seni yalancılardan sayıyoruz. Bunun üzerine Hud: 'Ey kavmim, bende sefahet yoktur. Ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiş bir elçiyim' dedi"*¹⁵

Mûsâ (as)'ın Allah'a duası şu şekilde geçmektedir: *"Mûsa dedi ki: Rab-bim! Dileseydin, bunları da beni de daha önce helak ederdin. İçimizden bazı sefihlerin yaptıklarından ötürü bizi helâk mı edeceksin."*¹⁶

Cinler iman edince şeytanları beyinsiz olarak nitelendirmişlerdir: *"Meğer bizim sefih olan İblis veya cinlerin kâfirleri Allah hakkında saçma sapan şeyler söylüyorlarmış"*¹⁷

Şimdiye kadar naklettiğimiz ayetlerdeki sefeh kelimesi, daha sonra terimleşmiş fikhî anlamında değil, sözlük anlamında kullanılmıştır. Şimdi yer vereceğimiz iki ayette ise anladığımız fikhî içerikte kullanılmıştır.

Mallarını gerektiği yerde kullanamayanlar, onu israf edenler, iyiyi kötüden ayıramayan aklı ermez sefihler olup, Kur'an-ı Kerim onlara mal intikal ettirilmesini, velisi olmadan borç verilmesini yasaklamaktadır: *"Eğer borçlu olan kimse sefih, yahut zayıf ya da kendisi yazdıramayacak durumda ise, velisi ona adaletle yazdırsın"*¹⁸ ayeti ile *"Allah'ın sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı sefihlere vermeyin. O mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin. Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin"*¹⁹ ayetleri bu duruma işaret etmektedir. Bu iki ayeti kerime bize sefeh kelimesinin Kur'an'da terim manasıyla yer aldığını göstermektedir. Nisa suresi 5. ayette malların yetimlerin olmasına karşılık vasîlerine nispet edilmesi bu kişilerin kendi mallarını koruyamadıkları için vasîlerin kendi mallarını korur gibi bu sefihlerin mallarını koruyup gözetmelerini emrettiği anlaşılmaktadır. Nisâ suresi 6. âyette denenecek şahıslardan "yetim" olarak söz edilmektedir, zaten İslam hukukuna göre yetimlik bulûğdan sonra olmaz. Fukaha Nisâ suresi 5. ve 6. âyetlerini siyak sibak bağlamında birlikte ele almış, Nisa suresi 5. ayette sefihlere mallarının verilmemesi doğrultusunda bir hükümün yer almış olduğunu sonra Nisa suresi 6. ayette bulûğ çağına geldiklerinde reşit olmaları durumunda mallarının kendilerine teslim edilmesinin

¹⁵ Araf, 7/ 66-67.

¹⁶ Araf, 7/155.

¹⁷ Cin, 73/4.

¹⁸ Bakara, 2/282.

¹⁹ Nisa, 4/5,6.

emredildiğini, işte bu nedenlerden dolayı kişi reşid olmadan sadece bülûğa ermesinin yeterli olmadığını dile getirirler. Hanefi Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ile Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bulûğa ermesine rağmen sefeh hali devam edip reşid olmayan kişinin yaşı göz önünde bulundurulmaksızın reşid olana kadar malları veli veya vasîsinin elinde bırakılır. Ebû Hanîfe ise, yirmi beş yaşına kadar rüşdün gerçekten bulunması gerektiğini, bu yaşa ulaştıktan sonra ise, artık rüşdün gerçekten varlığının şart olmadığını, var olduğu kanaatiyle hareket edileceğini söylemiştir.²⁰ İbn Hazm' a (ö. 456/1064) göre; müslümana sefeh isnad edilmez.²¹

2. Hadislerde Sefeh Kelimesinin Kullanımı

Peygamber (sav) sefih kelimesini cahil, akli ermeyen manasında kullanmıştır: “İnsanları aldatıcı seneler gelecek; o zaman yalancılara inanılacak, doğru sözlüler yalanlanacak, hainlere güvenilecek, emin insanlar hain muamelesi görecektir ve rûveybida konuşacak” dedi. Sahabe: Rûveybida nedir? diye sorunca, Hz Peygamber: “Sefih kişinin insanların genelinin adına konuşmasıdır” şeklinde buyurmuştur.²²

Hız Peygamber, başka bir hadislerinde şöyle buyurmaktadır: “Üç kimse vardır ki, Allah'a (cc) dua ederler. Fakat Allah (cc) onların dualarını kabul etmez. Bunlardan birincisi, yoldan çıkmış bir karısı olduğu halde onu boşamayan, ikincisi kendisine sefih kimsenin malı teslim edilen ancak sefih henüz halini düzeltmeden malını ona iade eden kişi; oysa Allah (cc): “Mallarınızı sefihlere vermeyin”²³ buyurmuştur. Üçüncüsü ise, hiç bir şahit olmaksızın başkalarına borç veren kimsedir”²⁴

Bir başka hadiste Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Sefihlerinizin ellerini tutun” yani içinizden mallarını yerli yerinde harcamayanları engelleyin.”²⁵

Görüldüğü üzere Hz Peygamber bazı hadislerinde sefihî sözlük anlamıyla, bazı hadislerinde de fikhî içeriğiyle kullanmıştır.

²⁰ İbn Kudâme Ebû'l-Ferec, Şemsüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, I-XIV, Beyrut 1393/1973, IV, 463; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 101; Kalyûbî, Ebû'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. Ahmed b. Selâme, *Hâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ Şerhi'lMahalli 'ale'l-Minhâc*, I-IV, Beyrut 1414/1998, II, 321; Tâsûlî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdisselâm, *el-Behce fi Şerhi't-tuhfe*, I-II, Beyrut 1418/1998, I, 321; Dimyâtî, *İânetü't-talibin*, II, 302.

²¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 373-375.

²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned, Thk: Şuayb el Arnavutî*, I-L, yy, 1420/1999, XIII, 291; İbn Mâce, “Fiten”, 23.

²³ Nisâ, 4/ 5.

²⁴ Beyhâkî, Ebûbekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Thc. Muhammed Abdulkadir Ata), Mekke 1414/1994, X, 146.

²⁵ Beyhâkî, *Şu'âbü'l-imân*, X, 65; Suyutî, *el-Câmi'u's-sağîr*, I, 363.

III. Hacr

Sözlükte; “mutlak surette engellemek, yasaklamak, kısıtlamak” manasına gelmektedir.²⁶ Terim olarak hacr, “bir kişiyi belli nedenlerden dolayı kavli tasarruflarından²⁷ men etmektir.”²⁸ *Mecelle*, hacri şöyle tarif etmiştir: “*Hacr, bir şahs-ı mahsusı tasarruf-u kavlisinden men'dir ki, bâde'l-hacr ol şahsa mahcur denilir.*”²⁹

Kişiyi hacr altına almanın birçok sebebi vardır. İslam hukukçuları bu sebepleri genel olarak küçüklük, delilik, bunaklık, sefeh, kölelik ve borç olarak saymışlardır. Kişinin hacrinin sebebi ehliyetteki kusurundan kaynaklanan durumun yanında bu kimselere ve diğer insanlara gelebilecek zararı önleme konusunda gösterilen hassasiyetten kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle Allah (cc) bedenî nimetleri ve ruhî nimetleri bütün insanlara eşit olarak vermemiştir. İnsanların içinde yardıma muhtaç, korunması zorunlu kişiler olduğu gibi kontrol altına alınmadıklarında topluma zarar verecek kişiler de mevcuttur. Bundan dolayı cemiyet yapısının zarar görmemesi ve bu yardıma muhtaç insanların korunması için İslam Hukuku hacr müessesini gerekli görmüştür.³⁰

Hacrin kavli tasarruflara etkisi üç aşamada değerlendirilir:

a) Kavî (kuvvetli) hacr, bu tür hacirde kişinin tasarrufları hiçbir hüküm ifade etmez. Gayr-ı mümeyyiz çocuk ve delinin tasarrufları ile mümeyyiz çocuğun tamamen aleyhine olan tasarrufları bu niteliktedir.

b) Vasat hacr, burada kavli tasarrufun geçerliliği şarta bağlıdır. Mümeyyiz çocuğun, sefih ve ma'tuhun kâr-zarar ihtimali olan tasarrufları bu türden olup bu kişilerin yaptığı bu muameleler izin veya icazetle geçerlilik kazanır.

c) Zayıf hacr, hacrin en zayıf aşamasını teşkil eder. “Tasarrufun vasfının

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “hacr” md.; Firuzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, “hacr” md.; Zebîdî, *Tâcî'l-arûs*, “hacr” md.

²⁷ Kavli tasarruf; Fiili olmayan bütün tasarruflar olup kişinin yaptığı bütün akit vb. tasarrufları içine alır. Hattâb er-Rüaynî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân et-Tarablûsî el-Mağribî, *Mevâhibü'l-Celil lişerhi Muhtasarü'l-Halil*, (Tahkik: Zekeriya Amîrât), yy 1423/2003, VI, 631-632; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâlî el-Makdisî, *el-Muğni*, Beyrut 1405, VI, 593; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, I-VI, Beyrut 1402, III, 123; Şîrâzî (ö.476/1083), *el-Mühezzebe fi fihkiş-Şafîi*, I-II, Beyrut ts, II, 126; İbrahim Kâfi Dönmez, “Tasarruf”, *DİA*, c. XL, s. 118.

²⁸ İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*, I-VIII, Beyrut ts, VIII, 88; İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşki, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, I-VIII, Beyrut 1421/2000, VI,143; Dimyâtî, Ebubekr b. Muhammed, *İ'netü't-talibin*, yy ts, II, 300- III, 69; Şener, “İslam Hukukunda Hacr”, AÜİFD, XXII, 331-347; Apaydın, H.Yunus, “Hacr”, *DİA*, XIV, 513.

²⁹ *Mecelle*, md. 941.

³⁰ İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi el-Endelüsî, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 454; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, VI, 632; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, II, 126; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VI, 593; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, III, 123; Apaydın, “Hâcir” *DİA*, XIV, 514-517; Şener, “İslam Hukukunda Hacr”, AÜİFD, XXII, 345.

vasfına, yani nefâzın derhal gerçekleşmesine engel olmaktır.³¹ Borç sebebiyle hacredilen kişinin bir başkasına borç ikrarında bulunması durumunda ikrarın derhal geçerlilik kazanmaması böyledir.³²

Buna göre hacrin sebepleri, küçüklük, delilik, bunaklık, kölelik, borç ve sefeh'tir. Mahcurlar da iki kısma ayrılmakta olup birinci kısım, zaten mahcur olanlardır ki bunlar çocuklar, deliler, bunaklar ve kölelerdir. Diğer kısım ise hâkimin hükmüyle mahcur olurlar ve bunlar borçlular, sefihler, cahil doktorlar, müflis olduğu halde yolcu taşıyan ve insanlara bâtil hileler öğretmek suretiyle fetva veren kimselerdir.

İslam hukukçularının çoğunluğu sefihın hacr edileceği görüşündedirler. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre borç ve sefeh hacr sebebi değildir. Nitekim hür, balıg olan kişiler hukukî tasarruftan hacr edilemez. Bu hacr onların hürriyetine, mükellef olmalarına ve insan onuruna aykırıdır.³³

Sefeh sebebiyle mallarını telef eden kişinin hacredilmesi gerektiğini, Ebû Hanîfe (ö.150/767), Züfer (ö.158/775) ve İbn Hazm (ö.456/1064) hariç diğer imamlar savunmuşlardır.³⁴

TMK'da ise ehliyetin sınırlanabileceği haller belirlenmiş olup sefihlik durumu nedeniyle hacr altına alınmak (kıstlılık) için belirli şartlar koşulmuştur. Kısıtlama sebepleri, vesayeti gerektiren haller başlığı altında şu şekilde düzenleme altına alınmıştır:

a) *Savurganlık, alkol ve uyuşturucu madde bağımlılığı, kötü yaşama tarzı, kötü yönetim: Savurganlık, gelir tarzına uygun düşmeyecek tarzda düşüncesizce tüketimde bulunma eğilimini; ayyaşlık içki düşkünlüğünün iptila haline gelmesini; kötü yaşam tarzı, ahlaka aykırı bir yaşayış tarzını; kötü yönetim bir kimsenin bilgisizliği veya aczi yüzünden iktisadi varlığını tehlikeye ve ailesini darlık ve yoksulluğa düşürecek şekilde davranmasını ifade eder. Bu hallerin de hacir sebebi olması, o kimsenin kendisini veya ailesini zaruretten bırakması yahut daimi yardım ve bakımı gerektirmesi veya başkasının emniyetini tehdit etmeye bağlıdır.*³⁵

b) *İlgilinin isteği üzere: Yaşlılığı, sakatlığı veya deneyimsizliği sebebiyle iş-*

³¹ Şener, *age*, AÜİFD, XXII, 331-347; Apaydın, "Hacr", DİA, XIV, 513.

³² İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, VI, 142-153.

³³ Serahsî, *el-Mebisût*, XXIV, 163-166; Kâsânî, Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'us-sânâi' fi tertibiş-şerâi'*, I-VII, Beyrût 1406/1986, VII, 171; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınları, İstanbul 1967, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VII, 271-280.

³⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, Beyrut ts, IX, 373-375; İbn Kudâme Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebir*, IV, 463; İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, V, 101; Kalyûbî, *Hâşiyetü'l-Kalyûbî*, II, 321; Tâsülî, *el-Behce*, I, 321; Dimyâtî, *İnnetü't-talibin*, II, 302.

³⁵ *Türk Medeni Kanunu*, md. 406.

lerini gerektiği gibi yönetmekten aciz olan bir kimse kendi talebi üzerine hacredilir. Burada ilgilinin talebi yapmak için temyiz kudretine sahip olması gereklidir. İsteğe bağlı hacir kararı verilirken şartların oluşup oluşmadığı çok incelenmez diğer sebeplerle verilen hacir kararına göre daha az sıkı değerlendirilir. Kişinin işlerini yürütemediğine ilişkin bir kanı doğuracak ispatı yeterli olacaktır. Kısıtlama kararı, kesinleşince hemen kısıtlının yerleşim yeri ile nüfusa kayıtlı olduğu yerde ilan olunur.³⁶

IV. SEFİHİN HACR EDİLMESİ

İslam hukukçularının çoğunluğu, sefih olarak bülûğa eren kişilere, reşid oldukları bilinene kadar mallarının teslim edilmeyeceğini kabul ederler.³⁷ Dolayısıyla hacrinin devam edeceğini ve o kişiye velî tayin edileceğini belirtirler. Sefih veya deli olarak bâliğ olan kişinin bülûğundan önceki velisinin velayetinde kalacağını ifade ederler.³⁸ Ancak Ebû Hanife bu kişilerin mallarının 25 yaşına kadar kendilerine teslim edilmeyeceğini, 25 yaşına geldikten sonra sefih olsun reşit olsun mallarının kendisinden engellenmeyeceğini ifade eder.³⁹ Buna ek olarak Ebû Hanife; hâkim hacr kararı alsa dahi hacrin geçersiz olacağı ve sefihin tasarruflarının geçerlilik kazanacağı görüşündedir.⁴⁰

İslam Hukukçularının çoğunluğu, rüşdün gerçekten bulunmasını şart koşmuşlar, Ebû Hanife ise, yirmi beş yaşına kadar rüşdün gerçekten bulunması gerektiğini, bu yaşa ulaştıktan sonra ise, artık rüşdün gerçekten varlığının şart olmadığını, var olduğu kanaatiyle hareket edileceğini söylemiştir. Ebû Hanife'ye göre sefihe mallarının verilmemesinin nedeni hacr değildir. Bunun nedeni o kişinin 25 yaşına kadar eğitilmesi ve gözetim altında tutulmasıdır.⁴¹ Mevsilî (ö. 683/1284) ise 25 yaşının rüşdün zanni sınırı olduğunu belirtir. Bunun da temelinde, kişinin bu yaşta dede olabileceği düşüncesi yatmaktadır.⁴² Ayrıca kişiye mallarını vermemek suretiyle cezalan-

³⁶ *Türk Medeni Kanunu*, md. 410.

³⁷ Şafîî, *el-Üm*, III, 247; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, IV, 72; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 140; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-muhtar*, (nşr Ali Abdülhamîd Ebû'l-Hayr/M.. Vehbî Süleyman), Beyrut 1419/1998, II, 96; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, IV, 551; Salihî, Alâuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleymân ed-Dımeşkî, *el-İnsâf fi ma'rîfeti'r-râcihi mine'l-hilâf*, Beyrut 1419, V, 239; Tesülî, *el-Behce fi şerhi't-tuhfe*, II, 482-485.

³⁸ Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el- Hâtib, *Muğni'l-muhtâc*, I- IV, Beyrut ts, II, 170; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VII, 271-280.

³⁹ İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, İstanbul 1319, II, 989.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sânâi'*, VII, 171.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sânâi'*, VII, 171; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 142-145; Zeydân, Abdülkerim, *el-Medhâl li Dirâseti'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Beyrut, s. 271.

⁴² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 116.

dirmek caiz değildir. Çünkü 25 yaşına ulaştıktan sonra, mallarını kendisine vermeyerek onu tedip etme, faydasızdır.⁴³

İbn Hazm'a göre; müslümana sefeh isnad edilmez. Ancak hakkı batıldan temyiz edemedikleri için kafirlere ve delilere sefeh isnad edilebileceğini söylemiştir. Dolayısıyla âkil ve balığ bir müslüman hacr altına alınmaz şeklinde fikir beyan etmiştir.⁴⁴

Sefehin hukuki sonuçları sefihin hacri ve bunun sonucu sefihin malının idaresine veli tayin edilmesi şeklindedir.

1. Sefihin Hacri

Bu konuda genel itibariyle iki görüş bulunmaktadır:

a) Sefihin Hacrini Gerekli Görenler

Sefihin hacrini kabul eden çoğunluk İslam hukukçuları, görüşlerini şu delillere dayandırarak izah etmişlerdir:⁴⁵

i) *“Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup saksınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin. Eğer borçlu, sefih, veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın.”*⁴⁶ Bu ayet sefihin mahcur olup velayet altında olmasına işaret etmektedir.⁴⁷

ii) *“Allah'ın, sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı sefihlere vermeyin. O mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.”*⁴⁸ Bu ayet sefihlere malların teslim edilmemesini, onların yeme içme ve giyimlerinin karşılanmasını emretmektedir. Bu ayette geçen “mallarınız” kelimesini müfessirler sefihlerin malları olarak anlamışlardır. Bunu da müfessirler şöyle yorumlamışlardır: Sefihin malları velinin tasarrufunda ve onun velayeti altında bulunduğu için onun malları denilmeyip velilere seslenilerek sizin mallarınız denilmiştir.⁴⁹

⁴³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sânâi'*, VII, 169; San'ânî, Muhammed b. İsmail el- Emîr el- Kehlânî, *Sübülüs-selâm*, yy 1379/ 1960, III, 57.

⁴⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 373-375.

⁴⁵ Şafîî, *el-Üm*, III, 251; Kâsânî, *Bedâi'u's-sânâi'*, VII, 169.

⁴⁶ Bakara, 2/282.

⁴⁷ Zeydân, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkıh*, Bağdat 1973, s. 122.

⁴⁸ Nisâ, 4/5.

⁴⁹ Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvi'l-kebir*, I-XVIII, Beyrut 1414/1994, VI, 349; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 138; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 550; Karafî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Misrî, *ez-Zahire fi'l-fıkıh*, I-XIV, Beyrut 1994, VIII, 245; Beyzâvî, Nâsrüddin Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, Beyrut ts, I, 147.

iii) “Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (bülûğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.”⁵⁰ Yetimlerin bülûğ çağında denenmeleri ve sefih olmadıkları, reşid oldukları anlaşılınca mallarının kendilerine devredilmesi emredilmektedir.⁵¹

iv) Hz. Ali, malını boşa harcaması nedeniyle Abdullah b. Cafer’in hacr altına alınmasını Hz. Osman’dan talep etmiş, bunu öğrenen Abdullah b. Cafer, olayı Zübeyr b. Avvam’a anlatmış ve Zübeyr b. Avvam kendisine ortak olduğunu Hz. Osman önünde açıklamış ve Hz Osman; ortağı Zübeyr olan birisini nasıl hacr altına alabilirim, demiştir.⁵² Bu olaydan hareketle sahabe’nin hacr olayına karşı çıkmaması sefih kişiye hacrin meşru olduğunu göstermektedir.⁵³

v) Hz. Ayşe’nin malını israf derecesinde sadaka olarak dağıttığı, Zübeyr b. Avvam’a ulaşınca Hz Zübeyr; ya bu tasarruflarından vazgeçer veya onu hacr altına alırım demesi, reşid olan kişinin dahi sonradan malını israf etmeye başlaması halinde hacr altına alınacağına delildir.⁵⁴

vi) Sefihin hacri kamu yararı açısından gereklidir. Nitekim sefih, kontrolsüz harcamaları sebebiyle hem kendine zarar vermesi hem de ailesine zarar vermesi açısından topluma yük olur.⁵⁵

b) Sefihin Hacrini Caiz Görmeyenler

Sefihin tasarruftan menedilmemesi ve hacredilmemesi gerektiğini savunan Ebû Hanife ve Züfer ise şu delillere dayanmıştır:⁵⁶

i) “Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleyle getirerek mallarını yemeyin”⁵⁷ ayetini delil olarak büyüyünce mallarının kendilerine teslim edileceğini ve velâyetin kalkacağını dile getirmişlerdir.⁵⁸

ii) “Alışveriş yaptığında çokça aldanan Habbân b. Munkiz’i ailesi Peygamberimize (sav) şikâyet edip hacr altına alınmasını isteyince, Peygamberimiz (sav) Habbân’a sormuş ve o; ben alışveriş yapmadan duramam deyince Rasûlullah.(sav) Habbân’ı hacr altına almamıştır”⁵⁹ bu hadisten sefihin hacrinin gerekmediği anlaşılmaktadır.⁶⁰

⁵⁰ Nisâ, 4/6.

⁵¹ Şafii, *el-Ûm*, III, 247; Sahnûn, *el-Müdevenetü’l-kübrâ*, IV, 72; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 140; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, 551; Sâlihî, *el-İnsâf*, V, 239; Tâsûlî, *el-Behce fi şerhi’t-tuhfe*, II, 482-485.

⁵² Şafii, *el-Ûm*, III, 252; Tahavî, *Şerhü Müşkil’l-âsâr*, XII, 340; Albânî, Muhammed Nasreddin, *İrvâu’l-ğalil fi tâhrîci ehâdisi Menâri’s-sebil*, I-VIII, Beyrut 1405/1985, V, 273.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 158.

⁵⁴ Bu hadisin biraz farklı metinle rivayeti için bk Buhârî, “Menâkıb”, 14; Mâverdi, *el-Hâvi’l-Kebîr*, VI, 356.

⁵⁵ Zeydân, *el-Veciz*, s. 96.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sânâi’*, VII, 169.

⁵⁷ Nisâ, 4/6.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 139.

⁵⁹ Buhârî, “Büyü”, 48; Müslim, “Büyü”, 48.

⁶⁰ Zeylâi, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzü’l-dekâik*, I-VI, Beyrut 1313, V, 199;

iii) “Eğer borçlu, sefih, veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın”⁶¹ ayetini hacr için delil alanlara cevap olarak buradaki veliden kasıt; sefih kişinin velisi değil hak sahibi olan velidir, şeklinde bir izah yoluna gitmişlerdir.⁶²

iv) Sefihin hacri kamu yararı açısından gereklidir, diyenlere; sefih kişi kendi malında tasarrufta bulunduğu ve hiç kimsenin onun malında hakkı olmadığından dolayı ona müdahale hakkı da yoktur⁶³ şeklinde cevap verilir.

v) Aklı delil olarak da; sefeh durumu kişinin aklında eksiklik meydana getirmediğinden bu kişinin ehliyetini de etkilemez. Bu nedenle sefih kişi bâliğ ve akıllı olup tam ehliyet sahibidir ve tasarrufları geçerlidir.⁶⁴

vi) Bir başka akli delili de şu şekilde izah etmişlerdir: Kişinin bülûğuyla şahsiyeti tamamlanır ve böyle bir kişinin hacredilmemesi gerekir. Bunun nedeni ise hacrin, insan olma vasfını yok etme anlamı taşımasıdır.⁶⁵

Sefihin hacrini gerekli gören cumhur fukahanın görüşü tercihe şayandır. Sefihin hacri kamu yararı açısından gereklidir. Sefih kişi kendi malında tasarrufta bulunmakla birlikte, malında aile efradının da nafakası olduğu için bu malların koruma altına alınması şarttır. Her ne kadar sefeh durumu kişinin aklında eksiklik meydana getirmese bile bu kişinin tecrübesizliği veya mali konularda sürekli bir şekilde aldanması nedeniyle hacr altına alınması gerekmektedir. Ayrıca sefih, kontrolsüz harcamaları, mal kaybına neden olan ticarete devamlı bir şekilde aldanması veya tecrübesizliği sebebiyle hem kendine zarar vermesi hem de ailesine zarar vermesi açısından topluma yük olur. Hem kendi malını telef edebilir hem de bakmakla mükellef olduğu kişileri muhtaç durumuna getirebildiği için bu durumda olan bir şahsın hacri gerekli olmaktadır.

2. Sefihin Mallarının İdaresine Velî veya Vasî Tayin Edilmesi

Sefihin hacri, onun mallarını yönetecek ve tasarruflarını kontrol edecek mercilerin varlığını gerektirir. İslam Hukuku bunun için velâyet ve vesayet müesseselerini öngörmüştür. Yüce Allah “Üzerinde hak bulunan kimse sefih veya zayıf akıllı olur yahut bizzat yazmaya gücü yetmezse velisi doğ-

İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, VIII, 91-94.

⁶¹ Bakara, 2/282.

⁶² Zeydân, *el-Medhâl*, s. 274.

⁶³ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 97.

⁶⁴ Serahsi, *el-Mebsût*, XXIV, 137-138.

⁶⁵ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 96.

*rulukla yazsın*⁶⁶ şeklinde buyurarak velayet müessesesini emretmiştir. Aye-te binaen ve Cürçânî'nin yapmış olduğu tanımdan hareketle veliyi şu şekilde tanımlayabiliriz: Hukuk tarafından, eda ehliyeti hiç olmayan veya eksik bulunan kişinin rızası aranmaksızın, şahsına veya mallarına ilişkin işlerini, gözetip yürütmek üzere görev verilen şahsa velî denir.⁶⁷ “*Velâyet doğrudan kanundan kaynaklan naibliklidir.*”⁶⁸

Vesâyet ise malî konularla sınırlı kalıp yargı kararıyla oluşturulur. İslam hukukçularının eserlerine baktığımızda vasîyi şöyle bir tanımlamayabiliriz⁶⁹: Hâkim veya velî tarafından çocuğun veya mahcurun mallarıyla alakalı bütün menfaatlerini korumak ve bu konularla alakalı hukukî muamelelerde onu temsil etmekle yükümlü kılınan kişiye vasî denir. Vasî yalnızca malî konularda yetki sahibidir. Vasî olan kişiye, üzerinde vesâyet hakkı bulunduğu kişinin çıkarlarını gözetme ve mallarını gözetip onları çoğaltma konusunda yetki verilmiştir.⁷⁰ Velâyet veya vesâyet kişinin sefih olarak bâliğ olması ve bülûğundan sonra ortaya çıkması durumuna göre farklılık gösterir şimdi de konuyu bu doğrultuda inceleyelim;

a) Kişinin Sefih Olarak Bâliğ Olması

Hanefiler öncelikli olarak babayı ve ölümünden sonra babanın tayin ettiği vasîyi, vasînin belirlediği vasîyi, iki sahih dedesini,⁷¹ dedenin tayin ettiği vasîyi, vasînin vasîsini, hâkimi veya hâkimin belirlediği vasîyi, buradaki sıralama izlenerek, velî olarak belirlemişlerdir.⁷² Bilmen (ö.1971) velî konusunda; “Bir çocuk sefih veya mecnun olarak bâliğ olsa kable'l-bülûğ velîsi kim ise yine velîsi o'dur”⁷³ şeklinde fukahadan nakilde bulunmaktadır.

Şafîiler, öncelikli olarak babanın daha sonra dedenin, baba ve dede yoksa hâkimin veya idarecinin velî olması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁷⁴

Mâlikiler, baba, sonra babanın tayin ettiği vasînin velî olarak belirleneceğini söylemişlerdir.⁷⁵

Hanbeliler, Mâlikilerin dediklerine ek olarak baba vasî belirlememiş-

⁶⁶ Bakara, 2/282.

⁶⁷ Cürçânî, *et-Târifât*, s. 329.

⁶⁸ Çalış, Halit, *İslam Hukukunda Ehliyet Teorisi*, Konya 2004, s. 45.

⁶⁹ Şafîî, *el-Ümm*, VIII, 91; Serahsî, *el-Mebsût*, XXII, 34,253; İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrir ve't-tahbîr fi şerh'i t-tahrir*, Beyrut 1403, II, 142; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, VI, 208; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, X, 502.

⁷⁰ Çalış, *Ehliyet Teorisi*, s. 45.

⁷¹ Sahih Dede: Ölen kimse (baba) ile arasında kadın bulunmayan dedeye “Sahih Dede” adı verilmiştir. Babanın babası, babanın babasının babası bu kapsamdadır.

⁷² İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 174.

⁷³ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, VII, 271-280.

⁷⁴ Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 170-174.

⁷⁵ Desûkî, *Haşiye aleş-Şerhi'l-kebir*, III, 293; Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali, *eş-Şerhi'l-kebir alâ Muhtasar Sidi Halil*, Beyrut ts, V, 294- 300.

se hâkimin belirleyeceği emin bir kişinin velî olması gerektiğini savunmuşlardır.⁷⁶

b) Sefehin Bülûğ ve Rüşd Döneminden Sonra Ortaya Çıkması

Hanefiler, Şafîiler ve Hanbelîler sefeh halinin rüşten sonra belirmesi durumunda velâyetin babaya geçmeyeceğini hâkime veya idareciye geçeceğini söylemişlerdir.⁷⁷

Mâlikîler ise her halükârda babanın, baba ölürse babanın tayin ettiği vasînin velî olacağını dile getirmişlerdir.⁷⁸

Mecelle'de; “Sefîh-i mahcûr muâmelatta sağir-i mümeyyiz gibidir. Fakat sefîhin velîsi ancak hâkimdir. Anın üzerinde eb ve ceddinin ve vasîlerinin hakk-ı velâyeti yoktur”⁷⁹ düzenlemesi yer almıştır.

c) Velînin Sorumluluğu

İslâm, sefîh kişinin mallarını velî veya vasîye teslim ettikten sonra onu tasarruflarında tamamen serbest bırakmamaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de; “O mallar içinden onlara rızık ayırın, onları giydirin ve onlara tatlı ve işe yarar bir söz söyleyin”⁸⁰ ayeti ile bir sonraki ayette “Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleye getirerek mallarını yemeyin. (Velîlerden) kim zengin ise (yetim malından yemeğe) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin. Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman da yanlarında şahit bulundurun.”⁸¹ buyurularak, sefîhlerin mallarında velîlerin nasıl tasarrufta bulunacağı zikredilmiştir.

Mâlikîler vasi muhtaç ise, velîsi bulunduğu kişinin mallarıyla ilgilendiği oranda emeğinin karşılığını alabileceği, ancak hiçbir şey almamanın daha iyi olacağı görüşündedirler.⁸² Hanefiler ise velîlerin muhtaç olanlar hariç ücret almalarının caiz olmadığını belirtirler.⁸³

Bu konuyla ilgili olarak İmam Şafîî'den iki görüş nakledilmiştir. Birinci görüş, kişi şayet muhtaç durumda ise velîsi bulunduğu kişinin mallarıyla ilgilendiği oranda emeğinin karşılığını alabileceği şeklindedir. İkinci görüş-

⁷⁶ İbn Kudâme Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhü'l-kebir*, III, 163; Sâlihî, *el-İnsâf*, V, 210; Hacavî, *el-İkna'*, II, 223.

⁷⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 170-174; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, III, 435; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 174.

⁷⁸ Haraşî, *eş-Şerhü'l-kebir alâ Muhtasar Sidi Halil*, V, 296-297.

⁷⁹ *Mecelle*, md. 990.

⁸⁰ Nisa, 4/5.

⁸¹ Nisa, 4/6.

⁸² Karâfî, *ez-Zâhîre*, VII, 178.

⁸³ İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 713.

şü ise; harcadığı miktârı borç olarak değerlendirmesi ve elinde imkân olunca borcu ödemesi gerektiği şeklindedir.⁸⁴

Hanbelî fakihler ise bu konuda şöyle demişlerdir: Hâkimden ve hâkimin emininin (vasî) dışında olan velî muhtaç olduğu takdirde sefihın malından yiyebilir. Velî tarafından yaşam nafakası veya ecr-i misil arasında bir tercih yapılacaksa, az olanı tercih edip ihtiyaçlarına harcaması caizdir. Nitekim velî, ihtiyaç sahibi olmasa dahi hâkimin takdir edeceği ücreti mahcurun malından alabilir.⁸⁵ Bize göre en uygun olan görüş de budur, nitekim “Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleye getirerek mallarını yemeyin. (Velîlerden) kim zengin ise (yetim malından yemeğe) tenezzül etmesin”⁸⁶ ayetindeki “israf ederek ve aceleye getirerek” ile “tenezzül etmesin” kaydından da bu mana anlaşılmaktadır.

V. SEFEH HALİNİN SONA ERMESİ VE HACRİN KALDIRILMASI

“Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (bülûğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.”⁸⁷ Ayetine istinaden Şafîiler, Hanbelîler, Mâlikiler ve İmameyn; sefeh halinin kalkmasının kişinin rüşdüyle olacağını ifade etmişlerdir.⁸⁸ Ancak sefihın hacrinin kaldırılmasında hâkim kararına ihtiyaç olup olmaması konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Şafîiler, Hanbelîler ve Ebû Yusuf (ö.182/798)’a göre sefihın hacri daha önceden hâkim kararıyla gerçekleştirildiğinden bu durumun izalesi de ancak hâkim kararıyla olur.⁸⁹ Mâlikîlere göre ise; baba, sefih olarak bülûğa eren çocuğun hacrini kaldırabilir ama kişinin rüşdünden sonra sefih olması durumunda ise hâkim kararı muhakkak olmalıdır. Çünkü hükmün inşası hâkim kararına bağlı olduğundan hükmün kaldırılması da hakim kararıyla olmalıdır.⁹⁰

Hanbelîlerden Ebû'l-Hattab'a (ö.510/1116) göre hacr nasıl hâkim kararı olmaksızın başladıysa hacrin kalkması da hâkim kararı olmaksızın icra

⁸⁴ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, V, 365.

⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, II, 106; Haccâvî, Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa Ebû'n-Necâ, *el-İkna' fi fihhi'l-İmâm Ahmed*, Tahkik: Abdullatif Muhammed Musa es-Sübki, Beyrut ts, II, 228; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, VII, 280-291.

⁸⁶ Nisa, 4/6.

⁸⁷ Nisa, 4/6.

⁸⁸ Şafîî, *el-Üm*, III, 247; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, IV, 72; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 140; Kâsânî, *Beda'î'u's-Sanâi'*, VII, 170; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, 551; Sâlihî, *el-İnsâf*, V, 239; Tâsûlî, *el-Behce fi şerhi't-tuhfe*, II, 482-485.

⁸⁹ İbnü Müflih, Ebû İshâk Burhâneddin, İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Mübdî' şerhü'l-Mukni'*, Riyad 1423/2003, IV, 242; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 170; Desûkî, *Haşiye aleş-Şerhi'l-kebir*, II, 161; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 152.

⁹⁰ Hattâb er-Rüaynî, *Mevâhibü'l-Celil*, VI, 642-643.

edilir.⁹¹ Mecelle; sefihin reşit olması halinde hacrinin, hakim kararıyla kaldırılacağı şeklinde düzenleme yapmıştır: “Sefih-i mahcûr kesb-i salâh ettikde, hâkim tarafından fekk-i hacr olunur.”⁹² Hacrin hâkim kararıyla kaldırılması toplumun ve hacr altına alınan bireyin korunması açısından önem taşır. Şöyle ki sefih diye nitelendirilen şahsın sefihliğinin ispatı gerekir. Bu da ancak hâkim huzurunda yapılan bir davayla gerçekleştirilir.

VI. SEFEHİN HUKUKİ SONUÇLARI

Hukuki işlemler dairesi içerisinde malî yönü bulunan meseleleri medeni hukuk ve ticaret hukuku, cezai eylemlerini ise ceza hukuku kısımları altında inceleyeceğiz. Ancak Ebû Hanife’ye göre borç ve sefeh, hacr sebebi olmadığından ve hür, baliğ olan kişiler hukuki tasarruftan hacr edilemeyeceğinden ayrıca hacr onların hürriyetine, mükellefliklerine ve insan onuruna aykırı olduğundan dolayı kişilerin bu nedenlerle hiçbir surette kısıtlanmaları sözkonusu değildir.⁹³

1. Medeni Hukuk Alanında

Aile, Borçlar, Eşya ve Miras Hukukunda sefihın etkileri üzerinde durmaya çalışacağız.

a) Aile Hukuku

Bu konu başlığı altında nikâh, nafaka ve talak ve muhalaa incelenecektir.

i. Nikah

Sefihın nikâh velâyetine ve sefihın evliliğine burada değineceğiz.

ia) Sefihın Nikâh Velâyeti

İslam Hukukçuları sefihın nikâh velayeti konusunda değişik fikirlere sahiptirler. Hanefilerden İbn Nüceym (ö. 970/1563), “İmameynin sefihın evlendirme velâyeti konusunda bir ictihadlarını bulamadım görünen o ki sefihın nikâh velâyeti (kölesi için) yoktur”⁹⁴ görüşünü dile getirirken Şafîiler sefihın velayetini kabul etmemişlerdir.⁹⁵ Ancak Nevevî (ö. 676/1277) nikâhın kabulünde velîsinin iznine gerek kalmadan vekil olabileceğini söylemiştir.⁹⁶

⁹¹ İbnü Müflih, *el-Mübdî*, IV, 223.

⁹² *Mecelle*, md. 997.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 163-166; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, VII, 171; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VII, 271-280.

⁹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, III, 206

⁹⁵ Minhâcî, *Cevâhiri’l-ukûd*, II, 7

⁹⁶ Nevevî, *el-Mecmû’*, XIV, 104

Hanbelîlere göre icab ve kabulde vekil olması caizdir.⁹⁷ Mâlikîlere göre sefih kızını veya cariyesini evlendirirse feshedilir.⁹⁸ Sefihin nikâhta icab ve kabulde vekil olması fikrinin en uygun olduğu kanaatindeyiz. Nitekim yapılan işlem mali bir tasarruf içermemektedir.

ib) Sefihin Evliliği

Sefihin evliliğinin geçerliliğinin velinin iznine tabi olup olmadığı noktasında ihtilaf söz konusudur.

Malikîlere göre sefihin nikahı mevkuf olduğundan velinin onayına bağlı olarak geçerli veya geçersiz olabilir.⁹⁹ Velî nikahın feshine karar verirse eğer duhûl gerçekleşmişse kadına bir kısım mehr verilmek zorundadır.¹⁰⁰

Şafiîler sefihin nikâhının velisinin izniyle olabileceğini aksi taktirde nikâhın bâtil olacağını söylemişlerdir.¹⁰¹ Ebû Hanife (ö.150/767) ve Muhammed b. Hasan'a (ö.189/805) göre mehr-i misl ile sefih evlenirse yapmış olduğu nikah geçerli olup fesh'e kâbil olmadığı gibi¹⁰² mehr-i mislden fazlası batıldır.¹⁰³ Sefihenin kendi kendini evlendirmesi ise sadece Hanefîler tarafından kabul edilen bir mevzudur.¹⁰⁴ Ancak Muhammed b. Hasan sefihenin nikâhının mevkuf olduğunu velisi onaylarsa geçerlilik kazanacağını belirtir.¹⁰⁵ Bize göre sefihin mehr-i misil fazlasını ödemesi batıl sayılmalı çünkü yaptığı malî tasarrufundan dolayı aldanmış olmaktadır ancak yaptığı nikâhı geçerli kabul edilmelidir.

ii. Nafaka

Sefihin ve ailesinin nafakası sefihin malından velisi tarafından karşılanır. Çünkü bu kendisinin ve akrabalarının hakkıdır. Zaten hacr edilmesinin temelinde, mallarını uygun şekilde ve yerde harcamaması yatmaktadır.¹⁰⁶

Mecelle de bu hüküm şöyle düzenlenmiştir: "Sefih-i mahcurun, gerek kendi ve gerek nafakası üzerine lazım olanlar, kendisinin malından infâk olunurlar."¹⁰⁷

iii. Talâk ve Muhalaa

Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre nikâhın, köle azadının ve boşamanın,

⁹⁷ Sâlihî, *el-İnsâf*, V, 266; Buhûti, *Keşşâfü'l-kına*, V, 62

⁹⁸ Karâfi, *ez-Zâhire*, IV, 245

⁹⁹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, IV, 72

¹⁰⁰ İbn Cüzey, *el-Kavâni'l-fikhiyye*, I, 32

¹⁰¹ Şirbîni, *Muğni'l Muhtâc*, III, 71

¹⁰² Şeybânî, *el-Hüccetü 'alâ ehli'l-Medîne*, III, 436

¹⁰³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi*, VII, 171

¹⁰⁴ İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, V, 398-399

¹⁰⁵ Hamevî, *Gamzü 'uyünü'l-basâir*, III, 173

¹⁰⁶ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebir*, VI,362; Kâsânî, *age*, VII, 171; Haraşî, *eş-Şerhü'l-kebir*, III, 195; Buhûti, *Keşşâfü'l Kına*, III, 442

¹⁰⁷ *Mecelle*, md. 992

ciddisi de şakası da geçerli olduğundan sefihın boşaması geçerlidir.¹⁰⁸ Ancak kadın için belirlenmiş olan mehir, mehr-i misilden fazlaysa sefih kişi eşini, duhûl gerçekleşmeden önce boşarsa mehr-i mislin yarısını öder.¹⁰⁹ Malikiler, Şafiiler ve Hanbeliler de sefihın boşamasının geçerli olduğu kanaatini taşımaktadırlar.¹¹⁰ Muhalaa şeklinde boşanma geçerli olup boşanan kadının sefih olan kocasına ödeyeceği malların tesliminin velisine yapılması gerekmektedir.¹¹¹ Ancak Maverdî (ö.450/1058), muhalaa neticesinde verilecek olan malların sefihe tesliminin de geçerli olacağını, söylemiştir.¹¹² Bize göre sefihın boşamasının yukarıda zikredilen hadise dayanılarak geçerli sayılması, muhalaasının ise bu kişinin malî kaybının olmaması hatta kendi lehine mal artışı kaydedilmesi nedeniyle geçerli sayılması gerekir.

b) Borçlar Hukuku

Burada sefihın, satım akdi, karz, havale ve vekâlete etkisini inceleyeceğiz.

i. Satım Akdi

Cumhura göre sefihın herhangi bir şey satın alması veya birşeyi satması ancak velisinin izniyle olur. Zâten kendisine velî tayin edilmesinin temel nedeni alışverişlerde aldanmasıdır. Ancak Mâlikiler ve İmameyne göre ise sefih kişinin alışverişi mevkuf olup hâkim veya velisinin icazetiyle nafiz olur. Şayet satışı onun lehine görürse icazet verir, aleyhine görürse alışverişi reddeder.¹¹³

Mecelle'de sefihın bey' akdi yapması şu şekilde düzenlenmiştir: “ Nef' ile zarar beyninde dair olan ukûdu, velisinin icâzetine mevkûfen mün'akid olur. Velisi dahi icâzet verip vermemekte muhayyerdir. Şöyle ki, sagîr hakkında fâideli görürse mücîz olur, görmez ise mücîz olmaz.”¹¹⁴

ii. Karz

Teberru akdi sayıldığı için sefihın borç vermesi ve alması caiz değildir. Şayet alınan borcu sefih telef ederse tazmin edilmez.¹¹⁵ Ancak Hanefiler sefihın mehr-i misl ödemek için veya nafakası için borç almasını caiz görmüşlerdir.¹¹⁶

¹⁰⁸ Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hüccetü 'alâ ehli'l-Medîne*, I-IV, Beyrut 1403, III, 441.

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 170

¹¹⁰ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, IV, 79; Sâlihî, *el-İnsâf*, V, 266; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 170

¹¹¹ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, III, 95; Hattâb er-Rüaynî, *Mevâhibü'l-Celîl*, V, 280

¹¹² Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, X, 85

¹¹³ Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâik*, V, 181; Hattâb er-Rüaynî, *Mevâhibü'l-Celîl*, VI, 645; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, VIII, 92; Haraşî, *eş-Şerhü'l-kebir alâ Muhtasar Sidi Halil*, V, 292; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, X, 415

¹¹⁴ *Mecelle*, md. 967

¹¹⁵ Buhûti, *Keşşâfü'l-kıma'*, III, 300; Kalyubî, *Hâşiyetü'l-Kalyubî*, II, 321; Dimyâtî, *İ'netü't-talibin*, III, 62

¹¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 172

Mecelle'de bu konu şöyle ele alınmıştır: “Sefih-i mahcur akça istikraz edip de, kendi nafakasına sarf ettikde, eğer kadr-i ma'rif olarak sarf etmiş ise, hâkim ol akçeyi anın malından te'diyye eyler. Ve eğer fazla sarf etmiş ise, hâkim nafakası mikdarını mahsûb edip fazlasını ibtâl eyler.”¹¹⁷

Cumhur fukahaya göre sefihın borç konusunda ikrarı kabul edilmez, çünkü sefihın mali konularda tasarrufları geçersizdir. Ancak Şafîilere göre hacri kaldırıldığı zaman borcu ödemesi gerekir.¹¹⁸ *Mecelle'de*: “Sefih-i mahcûrun, âhara deyn ikrârı mutlaka sahih olmaz. Yani gerek vakt-i hacrda mevcut ve gerek bâde'l-hacr hâdis olan emvâli hakkında ikrârının te'siri olmaz”¹¹⁹ denmiştir.

iii) Havale

Sefihın muhîl olması hiçbir surette caiz değildir. Ancak muhâlun aleyh olması meselesinde iki görüş vardır: Mâlikîler, Şafîiler ve Hanbelîler sefih kişinin muhâlun aleyh olabileceği ve bu durumda borcunu velisinin ödemesi gerektiğini savunmuşlardır. İmameyn ve Şafîilerden bir görüşe göre sefih hiçbir şekilde muhâlun aleyh olamaz.¹²⁰ İslam Hukukçuları sefihın kefaletinin caiz olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir.¹²¹ Sefihın hiçbir surette muhîl ve muhâlun aleyh olmaması gerekmektedir. Nitekim sefih kişi mali konularda karar verebilme yetisine malik olmadığı için hacr altına alınmaktadır. Bunun için kendi aleyhine olan bu gibi kararları kendi başına alma yeterliliğini haiz değildir.

iv) Vekâlet

Malikîler ve Şafîiler tasarruf ehliyetinin mevcut olmaması nedeniyle sefihın vekâletinin caiz olmadığını dile getirmektedirler.¹²² Hanbelîler ise tasarruflarının caiz olmadığı muamelelerde vekil olamayacağını ancak tasarruflarının mümkün olduğu işlemlerde vekil olabileceğini belirtmektedirler.¹²³ Burada sefihın tasarruflarının geçerli olacağı konularda vekaletinin mümkün olması maslahata ve makasid-ı şeriaya en uygun olanıdır. Nitekim sefihın malî tasarruflarda bulunma yetkisinin alınmasının altında yatan gaye bu şahsı ve ailesini malî anlamda koruma altına almaktır. Böylelikle hem kendine hem de kendi çevresine bulunduğu tasarruflar nedeniyle zarar vermemiş olacaktır.

¹¹⁷ *Mecelle*, md. 997

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 177; Karafî, *ez-Zahire*, X, 62; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 172; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kına*, III, 443

¹¹⁹ *Mecelle*, md. 994

¹²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 505; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 444; Sâlihî, *el-İnsâf*, V, 227; Şirbinî, *age*, II, 149

¹²¹ Haccâvî, *el-İkna*, II, 177; Desûkî, *Haşiye aleş-Şerhi'l-kebir*, III, 330

¹²² Nevevî, *el-Mecmû*, XIV, 104; Desûkî, *age*, III, 387

¹²³ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, II, 136

c) Eşya Hukuku

Sefihin karşılıksız hibe yapması kesinlikle geçersizdir. Çünkü sefihin teberra yapma yetkisi yoktur. Yalnız kendisine karşılıksız hibe yapılabilir.¹²⁴ Bu konu *Mecelle'de* şöyle düzenlenmiştir: “Sefih-i mahcûr muâmelâtta sagîr-i mümeyyiz gibidir”¹²⁵ denmiş olup “Sagîr-i mümeyyizin kabul-i hibe ve hediye gibi, hakkında nef’-i mahz olan tasarrufu, velîsinin izn ve icâzeti olmasa bile, muteberdir. Ve âhara bir şey hibe etmek gibi, hakkında zarar-ı mahz olan tasarrufu, velîsinin izn ve icâzeti olsa bile muteber olmaz.”¹²⁶

d) Miras Hukuku

Sefihe vasiyet edilmesinde hukuki açıdan herhangi bir mani bulunmamasıyla birlikte sefihin vasiyeti kabulünün sahih mi batıl mı olacağı konusu tartışmalıdır. Şafîiler vasiyeti kabul etmesinin geçerli olmadığını söylemişlerdir.¹²⁷

Sefihin vasiyeti malvarlığının üçte birini geçmediği taktirde caizdir. Ancak Malikîler ve Hanefîler vasiyetin geçerlilik kazanabilmesi için yapılan vasiyetin hayra yönelik olmasını şart koşmuşlardır.¹²⁸ Sefihin vasiyetinin ancak velî veya vasîsinin iznine bağlanması onun mallarını beyhude yere harcamasının önüne geçilmesini temin edecektir.

2. Ticaret Hukuku Alanında

Kişinin şirket ortağı olabilmesi için akıllı, baliğ olması ve kısıtlı olmaması gerekmektedir. Nitekim şirket ortağı alım-satım yapmak zorundadır ancak sefih alım-satım konusunda tek başına yetkili değildir. Bunun için sefihin şirket ortağı olması caiz değildir.¹²⁹

3. Ceza Hukuku Alanında

Sefihin yapmış olduğu suçlarda had ve kisası gerektiren suç işlemişse ceza uygulanır. Çünkü mali tasarruflardan men edilmiş olup diğer tasarruflarında reşîd gibidir. Gasbettiği malı tazmin etmekle mükellef olur. Had ve kisasla ilgili ikrarları geçerli olur. Tazminat gerektiren ikrarları geçersizdir.

¹²⁴ Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, IV, 406; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, VIII, 17; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, VII, 171; Buhûti, *Keşşâfü'l-kmâ'*, IV, 303

¹²⁵ *Mecelle*, md. 990

¹²⁶ *Mecelle*, md. 967

¹²⁷ Tesûlî, *el-Behce fi şerhi't-Tuhfe*, I, 321

¹²⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, VII, 171; Serahsî, *el-Mebûsât*, XXIV, 167; Tâsûlî, *age*, II, 512; Köse, “*Rüşd*”, DİA, XXXV, 298

¹²⁹ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, IV, 598; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 15; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 213; Buhûti, *Keşşâfü'l-kmâ'*, III, 542

Hata ile yaralanma, bir uzvunun kesilmesi veya sakatlanması durumunda sefih kişi alacağı diyettten vazgeçemez.¹³⁰

SONUÇ

Sefihlik, ergenlik ve yaş durumuna göre kişinin sefih olarak bâliğ olması veya sefehin bülüğ ve rüşd döneminden sonra ortaya çıkması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Sefeh, harcamalardaki tedbirsizlik halidir. Bu hal, kişiyi malını anlamsız ve amaçsız bir şekilde harcamaya, mâlî tasarruflarında aldanmaya ve kâr-zarar ilişkisi kurmamaya sevk etmektedir. Akıl noksanlığı olmamakla beraber böyle bir kusur, kişinin kısıtlanmasına sebep olacaktır. İslam hukukçularının çoğunluğu, sefih olarak bülûğa eren kişilere reşid oldukları bilinene kadar mallarının teslim edilmeyeceğini ve bu kişilerin hacr altına alınmaları gerektiğini söylerler. Ancak Ebû Hanife bu kişilerin 25 yaşından sonra mallarının kendilerine verileceğini ve hiçbir şekilde hacredilmemesi gerektiğini ifade eder. Sefehin bülüğ ve rüşd döneminden sonra ortaya çıkması durumunda yine Ebû Hanife, Züfer ve İbn Hazm'ın dışındaki cumhur fakaha sefihin hacredilmesi yönünde görüş bildirir.

Kişinin mallarını yönetirken akıl prensiplerine göre hareket etmemesi nedeniyle hacredilmesi kuralının işletilmesi yönünde kanaat taşımaktayız. Toplum ve bireylerin korunması açısından bu konu önem arz etmektedir. Nitekim sefihin mallarını idare edememesi, hem ailesine hem de topluma yük olması anlamına gelmektedir.

Mahcur sefih; namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin hepsiyle mükellef olup mal ile yapılan ibadetlerde nafakası emin bir kişiye teslim edilmesi ve o kişi tarafından karşılanmalıdır. Sefihin nikâhı da boşaması da geçerli olmalıdır. Sefihin nesep ikrârı geçerli sayılmalıdır. Sefihin ve ailesinin nafakası sefihin malından velîsi tarafından karşılanmalıdır.

Sefihin herhangi bir şey satın alması veya bir şeyi satması ancak velîsinin izniyle veya icazetiyle olmalıdır. Zâten kendisine velî tayin edilmesinin temel nedeni de alışverişlerde aldanmasıdır. Borç bir nevi teberru sayıldığı için sefihin borç vermesi ve malını iyi yönetemediği ve aldanabileceği ihtimali göz önüne alınarak borç alması caiz değildir. Yine aynı şekilde aleyhine olan borç ikrarı vb. işlemleri de hiçbir şekilde geçerli değildir. Sefihin hiçbir şekilde muhıl olması da muhâlun aleyh olması da mümkün değildir. Sefihin karşılıksız hi-

¹³⁰ İbn Kudâme, *age*, II, 106-110; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 171; Şirbinî, *age*, II, 172

be yapması kesinlikle geçersizdir. Çünkü sefihin teberru yapma yetkisi yoktur. Yalnız kendisinin tamamen lehine olan karşılıksız hibe vb. işlemleri kabul etmesi mümkündür. Sefih kimse, bir vasiyette bulunursa, bu vasiyeti malının üçte biri kadar olursa geçerlidir. Üçte birini geçtiği takdirde geçersizdir.

Kişinin şirket ortağı olabilmesi için akıllı, balığ olması ve kısıtlı olmaması şarttır. Bunun için sefihin şirket ortağı olması caiz değildir. Tasarruf ehliyetinin mevcut olmaması nedeniyle sefihin vekâleti caiz olmaz. Sefih had ve kisası gerektiren suç işlemişse ceza uygulanır. Çünkü malî tasarruflardan men edilmişse de diğer tasarruflarında reşid gibidir. Gasp ettiği malı tazmin etmekle mükellef olur. Had ve kisasla ilgili ikrarları geçerli olur. Tazminat gerektiren ikrarları geçersizdir.

Kuralları itibariyle İslam hukuku daima toplumu ve toplumun içindeki bireyleri teker teker koruma altına almıştır. Normlarını koyarken hiçbir bireyin zarar görmemesini ilke olarak yerleştiren İslam hukuku, kişiyi de toplumda koruma altına almıştır. Bu sayede toplum bütünlüğü sağlanmış, toplumda doğabilecek fitne ve fesatların önüne set çekilmiştir.

Sefeh durumu da bu düzenlemelerin en önemlilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu düzenlemeyle birlikte hem sefih olan kişi hem de ailesi koruma altına alınmış, bu düzenlemeler sayesinde sefihin topluma yük olmasının önüne geçilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *Müsned, Thk*: Şuayb el Arnavuti, I-L, yy, 1420/1999.
- Albânî, Muhammed Nasreddin, *İrvâü'l-ğalil fi tâhrici ehâdisi Menâri's-sebil*, I-VIII, Beyrut 1405/1985.
- Apaydın, H.Yunus, "Hacr", *DİA*, XIV, 513-517, İstanbul 1996.
- Beyhâki, Ebûbeker Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Thc. Muhammed Abdulkadir Ata), Mekke 1414/1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö.1971), *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınları, İstanbul 1967.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim (ö.256/869), *Sâhihu'l-Buhârî*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğa), Beyrut 1407/1987.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn (ö.1051/1641), *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, I-VI, Beyrut 1402.
- Cürcanî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî (ö.816/1413), *et-Ta'rifât*, Beyrut 1405.
- Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul 2006.
- Çalış, Halit, *İslam Hukukunda Ehliyet Teorisi*, Konya 2004.

- Desûkî, Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe (ö.1230/1815), *Haşiye aleş-Şerhi'l-kebîr*, I-IV, Beyrut ts.
- Dimyâti, Ebubekr b. Muhammed (ö. 1302/1884), *İ'netü't-talibîn*, yy ts.
- İbnü Müflih Ebü İshâk, Burhâneddîn, İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed (ö.884/1479), *el-Mübdî' şerhü'l-Mukni'*, Riyad 1423/2003.
- Ebü Zehre, Muhammed (ö.1974), *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usulü*, trc. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara 2009.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Ebü'l Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî (ö.770/1368-69), *el-Misbâhü'l-münîr fi garibiş-şerhi'l-kebîr li'r-Râfiî*, I-II, Beyrut ts.
- Firüzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö.817/1415), *el-Kâmüsü'l-muhît*, Beyrut 1406/ 1986.
- Hacâvî, Şerefeddin Musa b. Ahmed b. Musa Ebü'n-Necâ (ö.960/1552), *el-İkna' fi fıkhi'l-İmâm Ahmed*, Tahkik: Abdullatif muhammed Musa es-Sübki, Beyrut ts.
- Haraşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali (ö.1101/1690), *eş-Şerhü'l-kebîr alâ Muhtasar Sidi Halil*, Beyrut ts.
- Hattâb er-Rüaynî, Şemseddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân et-Tarablûsî el-Mağribî (ö.954/1446), *Mevâhibü'l-Celil lişerhi Muhtasari'l-Halil*, (Tahkik: Zekeriya Amîrât), yy 1423/2003.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı (ö.1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, I-VIII, Beyrut 1421/2000.
- İbn Emîru Hâc, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö.879/1474), *et-Takrir ve't-tahbîr fi şerhi't-tahrir*, Beyrut 1403.
- İbn Fâris, (ö.395/1004), *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), I-VI, Kahire 1399/1979.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö.456/1064), *el-Muhallâ*, Beyrut ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö.861/1457), *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, I-X, Kahire 1970.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâlî el-Makdisî (ö.620/1223), *el-Muğni*, Beyrut 1405.
- _____, *el-Kafi fi Fikh Ahmed b. Hanbel*, I-IV, yy ts.
- İbn Kudâme Ebü'l-Ferec, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö.682/1283), *eş-Şerhu'l-kebîr*, I-XIV, Beyrut 1393/1973.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö.711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1994.
- İbn Melek (ö.821/1418), *Şerhu Menâri'l-envâr*, İstanbul 1319.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (ö.970/1563), *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzü'd-dekâ'ik*, I-VIII, Beyrut ts.

- Kalyûbî, Ebû'l-Abbâs Şihabüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme (ö.1069/1659), *Hâşiyetü'l-Kalyûbî 'alâ Şerhi'lMahallî 'ale'l-Minhâc*, I-IV, Beyrut 1414/1998.
- Kâsânî, Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö.587/1191), *Bedâi'u's-sânâi' fî tertîbi's-şerâi'*, I-VII, Beyrût 1406/1986.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö.450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr*, I-XVIII, Beyrut 1414/1994.
- Merîsî, Ebû'l Hasan Ali b. İsmail b. Seyyidihi'l Merîsî (ö.458/1065), *el-Muhkem ve'l muhîti'l-a'zam*, (thk. Abdülhamit Hindâvî), I-XI, Beyrut 2000.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtar*, (nşr Ali Abdülhamîd Ebû'l-Hayr/M. Vehbî Süleyman), Beyrut 1419/1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö.676/1277), *el-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb*, I-XX, yy ts.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail el- Emîr el- Kehlânî (ö.1182/1768), *Sübülü's-selâm*, yy 1379/ 1960.
- Serahsî, Şemsüleimme (ö.483/1091), *el-Mebsut*, I-XXX, Beyrut 1421/2000.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911 / 1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Tahkik; Muhammed el-Mu'tasim Billâh) Beyrut, 1417/1996; Kahire, 1959.
- Şabân, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev., İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 2009.
- Salihî, Alâuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleymân ed-Dımeşki (ö.885/1745), *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*, Beyrut 1419.
- Şafîî, Muhammed b. İdris (ö.204/820), *el-Üm*, Beyrut 1393.
- Şener, Abdulkadir, “ *İslam Hukukunda Hacr*”, AÜİFD, XXI, 1975; XXI, 1978.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan (ö.189/805), *el-Hüccetü 'alâ ehli'l-Medîne*, I-IV, Beyrut 1403.
- Şîrâzî (ö.476/1083), *el-Mühezzeb fi fikhi's-Şafîi*, I-II, Beyrut ts.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el- Hâtîb (ö.977/1569), *Muğni'l-muhtâc*, I- IV, Beyrut ts.
- Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Seleme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdi (ö.321/933), *Şerhü Müşkili'l-âsâr*, I-XVI, yy 1415/1994.
- Tâsülî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdisselâm (ö.1258 / 1842), *el-Behce fi Şerhi't-tuhfe*, I-II, Beyrut 1418/1998.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el Hüseyinî el-Mürtedâ (ö.1182/1715), *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*, Dârü'l-Hidâye, I-XL, yy ts.
- Zeydân, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, Bağdat 1973.
- Zeydân, Abdülkerim, *el-Medhâl li Dirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1423.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osman b. Ali (ö.743/1342), *Tebynü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, I-VI, Beyrut 1313.

OSMANLI DÖNEMİ TÜRKÇE TEFSİR ESERLERİ*

MEHMET AKİF ALPAYDIN

DR., T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI, YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI

akifalp@hotmail.com

Öz

İslam medeniyet tarihinin önemli bir parçası olan Osmanlı dönemi, günümüzde birçok araştırmacının odak noktasını oluşturmaktadır. Kuruluşundan yıkılışına kadar geçen altı asırlık süre boyunca, Osmanlı coğrafyasında ne gibi ilmî ürünlerin ortaya konduğunu tespit müvâcehesindeki çalışmalar da söz konusu araştırmaların bir parçası olarak devam etmektedir. İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarında Osmanlı ulemâsının kaleme aldığı birçok eser bu çalışmalar sayesinde ilgililerin dikkatine sunulmaktadır. Biz de bu kapsamda kaleme aldığımız makâlemizde Osmanlı döneminde telif edilmiş olan Türkçe tefsir eserlerinin ve bu eserlerin müfessirlerinin bibliyografik bir listesini sunacağız.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Türkçe Tefsir, Müfessir, Yazma Eser.

TURKISH INTERPRETATIONS OF THE QORAN IN THE OTTOMAN TIMES

Abstract

Ottoman times, which was an important part of the history of İslamic civilisation has been the focus of many researches. There have also been studies carried out to identify the variety of scientific works produced at Ottoman territory throughout six hundred years from its foundation to decay. With these studies, plenty of works written by the Ottoman scientists in the various fields of İslamic sciences have been presented to those who are interested in the subject. In this context, we have written this article to compose a bibliographic list of Turkish interpretations and the interpreters of the Qoran compiled in the Ottoman times.

Keywords: Ottoman, Turkish Interpretation, Interpreter, Manuscript.

* "Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği ve Gurâbzâde'nin Zübedü Âsârî'l-Mevâhib ve'l-Envâr" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Osmanlı tefsirine dair bibliyografik nitelikte yapılmış çalışmalarda Arapça tefsirlerin ağırlıklı olarak tasnif edildiği görülmektedir. Bu çalışmalarda kısmen Türkçe tefsirler de ele alınmıştır, fakat varlığından haberdar olunmayan, isminden hiç bahsedilmeyen başka başka eserler de bulunmaktadır. Bununla birlikte, tespit edildiği halde yanlış kategorize edilen tefsir eserleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla bütünüyle Türkçe tefsirleri ele alacak bir çalışmaya ihtiyaç hissedilmektedir. Osmanlı dönemi Türkçe tefsirlerinin listesini zikretmeden evvel, bu eserlere dair bazı bilgileri bulabileceğimiz çalışmalara kısaca değinelim.

Muhammet Abay'ın "*Osmanlı Dönemi Müfessirleri*" isimli yüksek lisans tezi bibliyografik alanda Osmanlı Tefsir dünyasına dair yapılmış ilk çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm "Kuruluş ve Yükseliş Dönemi Müfessirleri"¹ başlığını taşımaktadır. Dört kısımdan oluşan bu bölümün "Tefsir Mütercimleri" başlıklı ikinci kısmında altı adet müfessire yer verilmektedir. "Duraklama ve Gerileme Dönemi Müfessirleri" başlıklı ikinci bölümde ise yine mütercimler başlığı altında on müfessir ve eseri tanıtılmaktadır. Bu bölümün diğer başlıkları altında da Türkçe tefsir yazar bazı müfessirlerin yer aldığını görmekteyiz. Fakat bu müfessirlerin tasnif edilişlerinde bir takım hatâların olduğu görülmektedir. Bu çalışmada toplamda 273 müfessir ve bu müfessirlerin tespit edilebilen tefsirleri yer almaktadır.

Diğer bir çalışma olan, Ziya Demir'in "*Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları -Kuruluştan 10/16. Asrın Sonuna Kadar-*" ismiyle yaptığı doktora² tezi ise iki bölümden oluşmaktadır. Bu tezin ilk bölümü kuruluşundan XVI. asrın sonuna kadar Osmanlıların tefsir çalışmalarına genel bir perspektif sunmayı hedeflemektedir. Tezin ikinci bölümü ise altı fasıldan oluşur. İlk dört fasıl Arapça tefsirlere ve müfessirlerine ayrılmıştır. Başlığı "Türkçe Sûre ve Âyet Tefsiri Yazanlar" olan beşinci fasılda üç müfessir ele alınmıştır. "Tefsir Tercümesi Yazanlar" başlıklı altıncı fasılda ise altı müfessir eserleri ile tanıtılmıştır. Burada zikredilenlerin dışında, birçok Türkçe tefsirin olduğunu hemen burada belirtmeliyiz. Ayrıca bu tezde zikredilen,

¹ Muhammet Abay bu yüksek lisans tezinden yedi yıl sonra "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası" başlıklı bir makale yayınlamıştır. Bu makalede daha az ayrıntı ile birlikte 403 müfessir ve 583 eser yer almaktadır. *Divan*, 1999/1, s. 249-303

² Muhammed Eroğlu danışmanlığında yapılan bu tez 1994 yılında tamamlanmıştır. Çalışma, *XII.-VI. yy Arası Osmanlı Müfessirleri* ismiyle, Ensar Neşriyat tarafından 2006'da İstanbul'da basılmıştır.

Türkçe tefsirlere dair bazı bilgilerin de tashihe ihtiyacı olduğu görülmüştür. Bu çalışmada toplamda 81 müfessir eserleriyle birlikte tanıtılmıştır.

Murat Kaya'nın 2001 yılında tamamladığı "Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri" isimli yüksek lisans tezinde Tanzimat döneminde basılmış olan Türkçe tefsir eserleri tanıtılmıştır.³ İki bölümden müteşekkil olan bu tezde "Tam Tercüme ve Tefsirler, Cüz Tercüme ve Tefsirleri, Süre Tercüme ve Tefsirleri, Âyet Tercüme ve Tefsirleri, Kur'an-ı Kerim Fihristleri, Ulûmu'l-Kur'an'la İlgili Eserler" şeklindeki başlıklar altında toplam 53 adet eser ele alınmıştır. Bu tez, döneme ait Türkçe tefsirlerin neredeyse tamamına yakın bir kısmının tespiti edilmesi ve tanıtılması açısından faydalı bir çalışmadır.

Suvat Mertoğlu'nun "Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı: (Sırât-ı Müstakim / Sebülürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)" isimli, 2001 yılında tamamladığı doktora tezi ise üç bölümden oluşuyor. Tezin birinci bölümünde mezkûr iki derginin tefsir perspektifinin dayandığı temel prensiplerinden bahsediliyor. İkinci bölümde ise bu iki derginin tefsir yazarlarının muhtevasının, genel olarak üzerine bina edildiği temel kavramlar izâh ediliyor. Üçüncü bölümde ise "Dergide Kullanılan Âyetler: Meali Tefsir ve Atıflar" başlığı altında bu iki dergideki tefsire dair çıkan yazılar tasnif ediliyor. Bu tasnifte ise mevcut Mushaf'taki sûre tertibi esas alındığı görülüyor. Bu tez, iki dergi bağlamında dönemin tefsir anlayışını ortaya koyması bakımından takdire şayan bir çalışma olarak ilim dünyasındaki yerini almıştır.

Türkçe tefsirlerle alakalı, yine 2001 yılında, Mehmet Zorlu tarafından yapılan "İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1918) Tefsir Hareketleri" isimli teze de değinebiliriz. İlahiyat fakülteleri arası koordinasyon eksikliği sebebiyle olsa gerek bu tez Suvat Mertoğlu'nun doktora teziyle -belki metot açısından farklı olsa bile- aynı dönemi, benzer kaynaklar üzerinden analiz eden bir çalışma olmuştur. Sırât-ı Müstakim, Sebülürreşad ve Beyanülhak dergileri bağlamında dönemin tefsir anlayışını irdeleyen tez üç bölümden oluşmaktadır. Bu üç dergi bağlamında; birinci bölümde âyet ve sûre tefsirleri, ikinci bölümde tefsir usûlü ve tarihiyle ilgili çalışmalar, üçüncü bölümde ise bir takım örnek metinler tahlil edilmiştir.

³ Yazar daha sonra, yalnız Türkçe değil Arapça eserleri de içine alan bir çalışmasını "Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri" başlıklı tartışmalı ilmi toplantıda tebliğ olarak sunmuştur. Bu çalışmada müfessirlerle ve eserlerin içeriğiyle alakalı ayrıntı verilmemekte, sadece ismen zikredilmektedir. Bkz. "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 301-338

İshak Doğan'ın Osmanlı Müfessirleri⁴ isimli eseri Osmanlı tefsiri sahasında yapılmış bir diğer çalışmadır. Müellif bu eserinde 229 müfessiri tanıtmaktadır. Şahıs eksensli bu çalışmada, zikredilen tefsir eserlerinin içeriğine dair herhangi bir malûmât verilmemektedir. Çalışmada müfessirlerin hayatlarına dair bilgiler zikredildikten sonra, kaleme aldığı eserler tefsirlerinden başlamak sûretiyle sıralanmıştır. Müfessirlerin isimlerine göre alfabetik olarak sıralandığı eser bir tabakât kitabı mahiyetindedir. Bu eserde Türkçe tefsirler için özel bir bölüm yoktur, fakat mevcut tasnifi içerisinde bazı Türkçe tefsirlere ismen yer verilmiştir.

Bir diğer eser ise Mustafa Öztürk tarafından kaleme alınan *Osmanlı Tefsir Mirası* isimli kitaptır. Öztürk, bu kitabında Osmanlı dönemini tefsir ilmi açısından “klasik dönem” ve “modern olmak” üzere ikiye ayırmaktadır. Birinci bölümde Osmanlı tefsirinin kaynakları, medreselerde tefsir eğitimi, huzur dersleri gibi konulara değindikten sonra klasik dönemin öne çıkan bazı müfessirlerini tefsirleriyle birlikte tanıtmıştır. Bu bölümde “Tefsir Tercümelere ve Türkçe Tefsir Çalışmaları” başlığı altında sınırlı sayıda Türkçe tefsir kısa izahlarla değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise XIX. yüzyıl ve sonrasında Osmanlı tefsiri analiz edilmektedir. Bu bölümde ise şahıslar bağlamında Türkçe tefsir telif etmiş birkaç müfessire atıfta bulunulmuştur.

Son olarak Mehmet Akif Alpaydın tarafından yapılmış “*Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği ve Gurabzâde'nin Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*”⁵ isimli doktora tezini zikredeceğiz. Bu tez dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün ilk kısmında Türkçe tefsirlere geçişin bir aşaması olarak kabul edilebilecek Türkçe Kur'an tercümelere değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bölümün ikinci kısmında ise Türkçe tefsirlerin ilk örnekleri olan Beylikler dönemi Türkçe tefsirleri ele alınmıştır. Tezin ikinci bölümünde Tanzimat dönemine kadar telif edilmiş olan Osmanlı Türkçe tefsirleri, üçüncü bölümünde ise Tanzimat ve sonrası dönemde telif edilmiş Osmanlı Türkçe tefsirleri tahlil edilmiştir. Tezin son bölümünde de Osmanlı dönemine ait bir Türkçe tefsir olan *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* isimli eser ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiştir.

⁴ İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011. Yazarın bu çalışmasından önce Osmanlı tefsirlerini merkeze aldığı bir de makalesi bulunmaktadır. Doğan bu makalesinde, sıraladığı tefsirlerle alakalı kaynaklarda tespit ettiği bilgileri nakletmektedir. Bkz. İshak Doğan, “Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları”, *Makâlât*, Konya 1999, I/95-137

⁵ Prof. Dr. Necmettin Gökür danışmanlığında yapılan bu tez 2016 yılında neşredilmiştir. Bkz. Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016

Buraya kadar zikredilen tez ve kitap çalışmalarının haricinde, Osmanlı Türkçe tefsir anlayışına dair bilgiler verilen bazı makaleler de bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazılarını da ismen zikretmekle iktifâ edelim: Hidayet Aydar, “Türklerde Kur’an Çalışmaları”, *İÜİFD*, İstanbul 1999, I/159-235; Mustafa Özel, “Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I”, *DEÜİFD*, İzmir 2002, sayı: 15, s. 61-96; a.mlf. “Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II”, *DEÜİFD*, İzmir 2002, sayı: 16, s. 109-148; Abdülhamit Birişik, “Osmanlıca Tefsir Tercümeleleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi’nin Mevâhib-i Aliyye’si”, *İslami Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004, s. 53-68;⁶ Murat Kaya, “XIX ve XX. Asırda Osmanlı’da Mutasavvıf Müfessirler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2012, XXIX/43-77.

Şimdi, kaynak ve kütüphane taramaları sonucunda tespit edebildiğimiz Osmanlı dönemi Türkçe tefsirlerini, *Müstakil Tefsirler*, *Sûre Tefsirleri* ve *Âyet Tefsirleri* başlıkları altında kronolojik olarak sıralayacağız.

A. Müstakil Tefsirler

1. *Tefsîru Kelâmi'l-Kadîm ve Kur'âni'l-'Azîm* (952/1545),⁷ Ali b. Velî es-Selânikî (v. 952/1545'den sonra)⁸
2. *Terceme-i Tefsîr-i Mevâhibü'l-'Aliyye* (981/1573),⁹ Ebu'l-Fazl Mehmed b. İdrîs-i Bitlîsî (v. 982/1574)¹⁰
3. *Tefsîr-i Kurd Efendi*,¹¹ Kurd Mehmed b. Ömer Efendi (v. 996/1588)¹²

⁶ Müellif bu çalışmasının genişletilmiş bir halini “Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri” başlıklı ilmi toplantıda tebliğ olarak sunmuştur. Metin için bkz. “Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 199-240

⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 70

⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, III/284; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn ‘an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, I/361; Ziyâ Demir, *XII.-VI. y.y Arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 482; Abdülhamit Birişik, “Osmanlıca Tefsir Tercümeleleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi’nin Mevâhib-i Aliyye’si”, *İslâmî Araştırmalar*, XVII/I, Ankara 2004, s. 63, Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 78-79

⁹ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 1195

¹⁰ Atâ’î, Nev’izade ‘Ataullah, *Hadâ’îku'l-Hakâ’ik fî Tekmiletî’ş-Şakâ’ik*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 188-189; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I/446; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III/8-9, Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308, I/171; Muhammet Abay, “*Osmanlı Dönemi Müfessirleri*”, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1992, s. 85; Abdülkadir Özcan, “Ebülfazl Mehmed Efendi”, *DİA*, İstanbul 1994, X/356-357; Demir, *a.g.e.*, 478-480; Alpaydın, *s. a.g.e.*, s. 80-81

¹¹ Berlin Königlichchen Kütüphanesi, nr. Hs. or. 1066, 1098

¹² Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, II/1044, 1372, 1800, 2024; Atâ’î, *a.g.e.*, s. 363; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâ’u'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musanîfîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, II/259; a.mlf. *İzâhu'l-Meknûn fî’z-Zeyl alâ Keşfi’z-Zunûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, I/280, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/145-146; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/63-64; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemu'l-Müellifîn, Mektebetü'l-Müsenna - Dâru İhyâ’i’-Türâsî’l-Arabi*, Beyrut ts. I-XV, XI/89

4. *Tefsîru'l-Kur'ân ve Tenvîru'l-İrfân* (1040/1630),¹³ Abdülkadir b. Osman Kadri el-Bigavî (v. 1065/1654'den sonra)¹⁴
5. *Tefsîr-i Terceme-i Mevâhibü'l-'Aliyye* (1044/1634),¹⁵ Şeyh Ömer Adûlî en-Niğdevî (v. 1044/1634)¹⁶
6. *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* (1096/1684),¹⁷ Gurâbzâde Ahmed Sâlih b. Abdillâh en-Nasîh el-Bağdâdî (v. 1099/1688)¹⁸
7. *Terceme-i Tibyân* (1110-1698),¹⁹ Tefsîrî Mehmed b. Hamza el-'Ayntâbî es-Sivâsî (v. 1111/1699)²⁰
8. *Terceme-i Tefsîr-i Hâzin* (1216/1801),²¹ Ebu't-Tevfik Şeyh Seyyid İbrahim Sirrî²²
9. *Tefsîru'l-Mevâkib Tercemetü'l-Mevâhib* (1246/1830),²³ Ferruh İsmâil Efendi (v. 1256/1840)²⁴
10. *et-Tefsîru'l-Cemâlî ale't-Tenzîlî'l-Celâlî* (1294/1877),²⁵ Muhammed Hayreddin Han el-Hindî el-Haydarâbâdî (v. 1294/1877'den sonra)²⁶
11. *Tefsîr-i Kemâl* (1296/1899),²⁷ Vecîhîzâde Kemal İsmail Sadık Paşa (1310/1892)²⁸

¹³ Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraçcıoğlu, nr. 105, 116

¹⁴ Bağdathî, *Hediyye*, I/601-602; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/403; Kehhâle, *a.g.e.*, V/293; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan*, 1999/1, s. 298, Birışık, "Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyyesi", s. 57; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 81-83

¹⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 23

¹⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/151; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 84

¹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmâniye, nr. 313; Rıza Efendi Matbaası, İstanbul, 1292-1294/1875-1877

¹⁸ Bağdathî, *Hediyye*, I/164; a.mlf, *İzâh*, I/608; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/239-240; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, s. 702; Abay, "a.g.e.", s. 122-123; Hidâyet Aydar, "Türklerde Kur'ân Çalışmaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1999, I/172; Kaya, "Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001, s. 78; Birışık, "Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyyesi", s. 58-59, 63; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 213-214

¹⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, nr. 10; Bulak Matbaası, Bulak, 1257-1259/1841-1843

²⁰ Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, IV/199; Bağdathî, *Hediyye*, II/307; Kehhâle, *a.g.e.*, IX/272; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, Müessesetu Nüveyhidi's-Sekafiyye, Beyrut 1983, II/525; Abay, "a.g.e.", 145; Recep Arpa, "Ayntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri", Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2005, s. 18-26; Orhan İyi-bilgin, "Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyan Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 16-18; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 116-118

²¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3163-3164

²² Alpaydın, *a.g.e.*, s. 118-119

²³ Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 77; Matbaa-ı 'Âmire, İstanbul, 1282

²⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/395; a.mlf, *Kırım Müellifleri*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1335, s. 15; Abay, "a.g.e.", 146-147; Murat Kaya, "a.g.e.", Alpaydın, *a.g.e.*, s. 119-120

²⁵ Bulak, Bulak Matbaası, 1294-1877

²⁶ Bilmen, *a.g.e.*, II/723; Abay, *a.g.e.*, s. 148; Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İFAV Yayınları, İstanbul 1991, s. 198; Kaya, "a.g.e.", s. 83-89; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 147-148

²⁷ Ankara Millî Kütüphane, Adnan Ötügen, nr. 159

²⁸ Bağdathî, *Hediyye*, I/223; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, IV/82; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/403; Kehhâle, *a.g.e.*, II/288; İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, İstanbul 1942, s. 842-843; Nüveyhid, *a.g.e.*, I/93; Abay, "a.g.e.", 178; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 148-150

12. *Terceme-i Şerife*,²⁹ Ahmed Cevdet Paşa (v. 1312/1895),³⁰
13. *Teshîlü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (1328/1910),³¹ Muhammed Sadık b. Ahmed el-Îmânkûlî (1329/1911'den sonra)³²
14. *Terceme-i Tefsîr-i Te'vilât-ı Kâşânî* (1328/1910),³³ Yusuf Sıddık b. Abdurrahman ej-Jirkî el-Çerkesî (v. 1342/1924'den sonra)³⁴
15. *Tefsîr-i Âyât* (1329/1911),³⁵ Tekâüdzâde İsmâil Hakkı Efendi (v. 1333/1915'den sonra)³⁶
16. *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*(1333/1915),³⁷ Konyalı Mehmed Vehbi Efendi (v. 1348/1949)³⁸
17. *Envâr-ı Kur'ân* (1331/1912),³⁹ Bereketzâde İsmail Hakkı Efendi (1336/1918)⁴⁰
18. *Tercümân-ı Kur'ân* (1334/1916), Serbestzâde Ahmed Hamdi Efendi (1358/1939)⁴¹

²⁹ İBB Osman Ergin Yazmaları, nr. 412

³⁰ İsmail Hakkı, *Öndördüncü Asrın Türk Muharrirleri Üçüncü Defter Cevdet Paşa*, Âlem Matbaası, İstanbul 1308, s. 9-78; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/129-132; Fatma Aliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Kanâat Matbaası, İstanbul 1332, s. 7-123; Bağdatlı, *Hediyye*, I/194; İnal, *Son Şairler*, s. 236-237; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, byy. İstanbul 1945, s. 1034-1043; Kehhâle, *a.g.e.*, I/184; Osman Keskioglu, "Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri", *AÜİFD*, Ankara 1966, XIV/221-234; Ali Ölmezoglu, "Cevdet Paşa", *İA*, MEB, İstanbul 1987, s. 114-123; Yusuf Halaçoğlu - Mehmet Âkif Aydın, "Cevdet Paşa", *DİA*, İstanbul 1993, VII/443-450; Emine Armağan, "Ahmet Cevdet Paşa ve Tercüme-i Şerife", İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015, s. 6-26; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 150-151

³¹ Örnek Matbaası, Kazan 1328/1910

³² Alpaydın, *a.g.e.*, s. 152

³³ Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez, nr. 223

³⁴ Alpaydın, *a.g.e.*, s. 152-154

³⁵ Milli Kütüphane nr. A8775

³⁶ Mehmet Akif Gözitok, "İsmail Hakkı Halveti ve Tefsir Günlüğü", Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014, s. 2-11; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 154-155

³⁷ Evkâf Matbaası, İstanbul 1340-1346/1922-1928

³⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1343, XV/655-658; Bilmen, *a.g.e.*, II/793-794; Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1972, s. 71-81; Remzi Ateşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1994, s. 16-26; a.mlf, "Mehmed Vehbi Efendi", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII/540-541; R. Adeviye Akbulut, "1919-1936 Yılları Arasında Türkiyedeki Tefsir Hareketleri", Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Şanlıurfa 2002, s. 122-125; İzzettin Pak, "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu" Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007, s. 45-63; Arslan Karaoğlan, "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'aniyye ve Muhammed Ali Es-Sâbü'nün Revâiu'l-Beyan Adlı Eserinin Mukayesesi" Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2011, s. 67-77; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 156-157

³⁹ Selânik Matbaası, İstanbul 1331

⁴⁰ Bereketzâde İsmail Hakkı, *Yad-ı Mâzî*, Tevsî'i Tibâ'at Matbaası, İstanbul 1332, s. 10 vd; Abay, "a.g.e", s. 135-136; Mehmet Okuyan, "Bereketzâde İsmail Hakkı", *DİA*, İstanbul 1992, IV/490-491; a.mlf, "Son Dönem Osmanlı'da İki Müfessir: Bereketzâde İsmail Hakkı ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa", Etüt Yayınları, Samsun 2001, s.25; Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *DÜİFD*, İzmir 2002, XVI/124-125; Muhammed Coşkun, "Bereketzâde İsmail Hakkı'nın *Envâr-ı Kur'ân Tefsiri* ve Diğer Tefsir Yazuları", Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2008, s. 13-53; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 157-158

⁴¹ Ahmed Hamdi Efendi, *a.g.e.*, s. 6330; Kamil Şahin, "Serbestzâde Ahmed Hamdi", *DİA*, İstanbul 1989, II/72-73; Bünyamin Erül, "İlmiye Sınıfına Mensup Bazı İskilipli Âlimler ve Eserleri", *Türk Kültüründe İz Birakan İskilipli Âlimler Sempozyumu 23-25 Mayıs 1997*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,

19. *Safvetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (1335/1916),⁴² Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi (v. 1338/1920)⁴³

20. *Tefsîr-i İrfân* (1341/1922),⁴⁴ Memişzâde Ali İrfan Bey (v. 1344/1925'den sonra)⁴⁵

B. Sûre Tefsirleri

21. *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs*,⁴⁶ Muhyiddin Muhammed b. İbrahim en-Niksârî (v. 901/1495)⁴⁷

22. *Tefsîr-i Livâyî* (950/1540),⁴⁸ Livâyî (v. 950/1540'den sonra)⁴⁹

23. *Tezkîru'n-Nâsin fî Tefsîr-i Sûre-i Yâsin* (986/1578),⁵⁰ Abdülmecid b. Nasûh Tosyevî (v. 996/1588)⁵¹

24. *Tefsîru Sûrati'l-Mülk* (986/1578),⁵² Abdülmecid b. Nasûh Tosyevî (v. 996/1588)

25. *Ahsenü'l-Kasasi fî'l-Kur'ân* (994/1585),⁵³ Galatalı Mehmed Efendi (v. 994/1585'den sonra)⁵⁴

Ankara 1998, s. 352-360; Özel, "Portreler I", s. 79; İsmail Güleç, "Hamdi ve Na'tları", *Yedi İklim Edebiyat, Kültür, Sanat Aylık Dergi*, İstanbul Mayıs 2006, s.183-184; Alpaydın, a.g.e, s. 159-160

⁴² Matbaa-i Âmire, İstanbul 1335

⁴³ Bilmen, a.g.e, II/774; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsi*, Milli Gazete Yayınları, İstanbul 1981, I-V, 157-158; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1986, I-III, 11/47-72; Ferhat Koca, "Musa Kazım Efendi", *DİA*, XXXI/221-222; Abay, "a.g.e", 138-139; Derya Cömert, "Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2006, s. 7-24; Alpaydın, a.g.e, s. 160-162

⁴⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 25

⁴⁵ Alpaydın, a.g.e, s. 162-164

⁴⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 386

⁴⁷ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâ'ikü's-Şekâ'ik*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s. 291-292; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/450; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/16; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/340-341 Bağdatlı, *Hediyye*, II/218; Kehhâle, a.g.e, VIII/196, Bilmen, a.g.e, s. 621-622; Abay, "a.g.e" s. 91-92; Demir, a.g.e, s. 211-212; Hasan Gökbulut, "Muhyiddin Muhammed b. İbrahim Niksârî'nin (ö. 1494m.) Hayatı ve Duhan Sûresi Tefsirinin Tahkiki", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993, s. 1-31; a.mlf, "Niksârî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/122-123; Alpaydın, a.g.e, s. 85-86

⁴⁸ Berlin Königlich Kütüphanesi, nr. Diez A oct. 192

⁴⁹ Âşık Çelebi, *Meşâ'iru's-Şu'arâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, nr. 268, vr. 146b; Köksal Seyhan, "Livâyî Divanı (Metin-İnceleme)", Marmara Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 30-31; Bünyamin Taş, "Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas Bağ-ı Behişt (İnceleme-Tenkitledi Metin)", Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Edirne 2014, s. 17-19; Alpaydın, a.g.e, s. 86-87

⁵⁰ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 558

⁵¹ Mecdî, a.g.e, 424-425; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/566, 880, 881; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/113, 354; Bağdatlı, *Hediyye*, I/620; II/494; a.mlf. *İzah*, I/90; Kehhâle, a.g.e, VI/171, Nüveyhid, "a.g.e", I/331; Demir, a.g.e, 292-303; Abay, "a.g.e", s. 99-100; Muammer Erbaş, "Bir Osmanlı Müfessiri: Abdülmecid b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâil (ö.973/1565) ve Eserleri" *DEÜİFD*, İzmir 2006, XXIV/161-186; Ufuk Hayta - Abdülhamid Birışık, "Hayatı ve Eserleriyle Abdülmecid B. Şeyh Nasûh Tosyevî ve Cevâhiru'l-Kur'ân ve Zevâhiru'l-Furkân Adlı Tefsir Risalesinin İlmî Değeri" *UÜİFD*, Bursa 2007, II/343-367, Ufuk Hayta, "Abdülmecid b. Nasûh Tosyevî'nin (ö. 1588) Hayatı, Eserleri ve el-Hüdâ ve'l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkiki" Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2008, s. 15-43; Alpaydın, a.g.e, s. 87-88

⁵² İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 558

⁵³ Şevki Bey Matbaası, İstanbul 1292/1875

⁵⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/290; Bilmen, a.g.e, II/680; Abay, "a.g.e" s. 101; Murat Kaya, "a.g.e" s.

26. *‘İzzetü’l-‘Asr fî Tefsîri Sûrati’n-Nasr*,⁵⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî (v. 1008/1600)⁵⁶
27. *Nakdü’l-Hâtır*,⁵⁷ Ebu’s-Senâ Şemseddin Ahmed es-Sivâsî (v. 1006/1597)⁵⁸
28. *Câmi’u’n-Nesâyih*,⁵⁹ Hüseyin b. Ahmed es-Sirozî (v. XI-XVII yy)⁶⁰
29. *Câmi’u’l-Envâr*,⁶¹ Hüseyin b. Ahmed es-Sirozî (v. XI-XVII yy)
30. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha* (1027-1031/1618-1622 ?),⁶² Ebu’l-Hayr Abdülmecid b. Muharrem es-Sivâsî (v. 1049/1639)⁶³
31. *Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf* (1031/1621),⁶⁴ Altıparmak Mehmed Efendi (v. 1033/1623)⁶⁵
32. *Fütûhât-ı Aynîyye*,⁶⁶ İsmâil Rusûhî b. Ahmed el-Ankaravî (v. 1041/1631)⁶⁷

128; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 88-89

⁵⁵ Topkapı Sarayı Türkçe Yazmaları, nr. R. 201

⁵⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, II/1269; Bursalı, *Müverrihîn-i Osmâniyyeden Âli ve Kâtib Çelebi’nin Terceme-i Halleri*, Selânik 1322, s. 1-9; a.mlf, *Osmanlı Müellifleri*, III/90-95; Nihal Atsız, *Âli Bibliyografyası*, İstanbul 1968, s. 1-9; Mehmet Şeker, “Gelibolulu Mustafa Âli’nin Hayatı ve Şahsiyeti”, *DEÜİFD*, İzmir 1983, I/159-172; Mustafa İsen, *Gelibolulu Mustafa Ali, Şule Yayınları*, Ankara 1988, 1-28; Bekir Kütükoğlu, “Âli Mustafa Efendi”, *DİA*, İstanbul 1989, II/414-416; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 90-91

⁵⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 755

⁵⁸ Harîrîzade Mehmed Kemaleddin, *Tibyânu Vesâil-i Hakâik fî Beyâni Selâsî’t-Tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 431, vr. 209a-216b; Receb b. İbrahim es-Sivâsî, *Necmü’l-Hüdâ fî Menâkıb-ı Şeyh Şemseddin Ebîs-Senâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Şemsi, F. Güneren, nr. 23-1, vr. 1-40; Bursalı Mehmed Tâhir, *Meşâyih-i Osmâniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1318, s. 7-13; a.mlf, *Osmanlı Müellifleri*, I/95-96; Vassâf, *a.g.e.*, nr. 2307, vr. 347-351; Hasan Aksoy, “Şemseddin Sivâsî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII/523-526; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 91-93

⁵⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 1744

⁶⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/59-60, Ali Öztürk, “XVI. Yüzyıl Halveti Şiirinde Din ve Tasavvuf”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2003, s. 94-95; Murat Çolak - Mesut Bayram Düzenli, “Hüseyin b. Ahmed Sirôzî’nin Hayatı ve Câmiu’l-Envâr alâ Tefsîri’l-İhlas Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme”, *Turkish Studies*, Ankara 2014, IX/409-410; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 93

⁶¹ İstanbul Arkeoloji Müzesi, nr. 66

⁶² Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 394/1

⁶³ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyî’ü’l-Fuzalâ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, I/62-64; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, Cihân Kütüphanesi Matbaası, İstanbul 1925, s. 84-87; Süreyyâ, *Socill-i Osmâni*, III/400; Bağdatlı, *Hediyye*, I/620; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/120; Zirikli Hayreddin, *el-‘Alâm Kâmûsu Terâcim*, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, Beyrut 2002, IV/150; Kehhâle, *a.g.e.*, IV/150, Mustafa Kılıç, “Ebu’l-Hayr Abdülmecid b. Muharrem es-Sivâsî (971-1049/1563-1639)’nin Fâtiha Tefsîri’nin Tahkiki” Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005, s. 8-66; Cengiz Gündoğdu, “Abdülmecid Sivâsî”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/286-287; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 94-95

⁶⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Hüstre Paşa, nr. 204

⁶⁵ Atâî, *a.g.e.*, 758-759; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, II/1724, 1976; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/212-213; Kehhâle, *a.g.e.*, XII/192; Adnan Karaismailoğlu, “Altıparmak Mehmed Efendi”, *DİA*, İstanbul 1989, II/542; Arzu Çiftoğlu, “Muhammed b. Muhammed Altıparmak’ın Mensur Yusuf ve Zeliha’sı (Transkripsiyonlu Metin - İnceleme - Sözlük)” Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2006, s. 2-5; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 95-96

⁶⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 33; Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul 1328/1910

⁶⁷ Atâî, *a.g.e.*, s. 765; Bağdatlı, *Hediyye*, I/218; Bursalı, *Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, s. 21-29; a.mlf, *Osmanlı Müellifleri*, I/24-25; Vassâf, *a.g.e.*, vr. 161-165; Kehhâle, *a.g.e.*, II/259; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâdan Sonra Mevlevilik*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1953, s. 143; Bilmen, *a.g.e.*, 690-692; Erhan Yetik, “Ankaravî İsmail b. Ahmed Rusûhî”, *OMÜİFD*, Samsun 1989, III/119-135; a.mlf, “İsmail Rusûhî Ankaravî”, *DİA*, İstanbul 1991, III/211-213; Abay, “*a.g.e.*”, s. 155; Semih Ceyhan, “İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerh”, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa 2005, s. 48-283; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 97-98

33. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha*,⁶⁸ Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1636)⁶⁹
34. *Tefsîr-i Sûre-i Âdiyât* (1048/1639),⁷⁰ Abdullah Bosnevî (v. 1054/1644)⁷¹
35. *Riyâzu'l-Gufrân* (1058/1648),⁷² Şehsuvaroğlu Ali (v. 1058/1648'den sonra)⁷³
36. *Tenvîru Besâir-i Uli'l-Elbâb fî Tefsîri Dekâ'iki Ümmi'l-Kitâb*,⁷⁴ Nûh b. Mustafa el-Konevî er-Rûmî el-Mısırî (v. 1070/1660)⁷⁵
37. *Tefsîr-i Cüz-i 'Amme*,⁷⁶ Muhammed b. Muhammed Haseki Mazlûmzâde⁷⁷
38. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn* (1093/1682),⁷⁸ Sinekzâde Seyyid İbrahim Efendi (v. 1102/1690)⁷⁹
39. *Tefsîr-i Sûre-i Beyyine* (1105/1694),⁸⁰ Mehmed b. Ali el-Malâtî Niyâzi-i Mısırî (v. 1105/1694)⁸¹
40. *Tefsîr-i Ba'z-ı Süver-i Kur'âniyye*,⁸² Abdülhay Celvetî (v. 1117/1705)⁸³

⁶⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 6972

⁶⁹ Kâtib Çelebi, *Fezleke*, Ceride-i Havâdis Matbaası, İstanbul 1287, II/182-183; Şeyhî *a.g.e.*, I/59-60; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/402; Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV/100-101; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 98-99

⁷⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidicizâde, nr. 745/1

⁷¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1263; Bağdatlı, *Hediyye*, I/476; Bursalı, *Sekiz Zatm Teracim-i Ahvali*, s. 30-34; a.mlf., *Osmanlı Müellifleri*, I/43; Kehhâle, *a.g.e.*, VI/81; Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevî", *DİA*, İstanbul 1988, I/87; Abay, "a.g.e.", s. 156; Abdullah Kartal, "Bursâda Bosnalı Bir Melâmî; Abdullah Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", *UÜİFD*, Bursa 1994, VI/297-299; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 100-101

⁷² Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, nr. 802; Süleyman Efendi Matbaası, İstanbul 1313

⁷³ Bünyamin Köse, "Şeyhî Ali Şehsuvaroğlu (Şeyhî Efendi) ve Riyâzu'l-Gufrân (Tefsîr-i Yâsîn-i Şerif) Adlı Manzum Eserin Tenkitli Metni", Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 101-102

⁷⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 115/1

⁷⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1199, 1362, 1821; Muhammed el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser fî Âyânî'l-Karnî'l-Hâdî Aşer*, I-IV, Bulak 1301, IV/458-459; Bağdatlı, *Hediyye*, II/298; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/44; Kehhâle, *a.g.e.*, XIII/119; Ahmet Özel, *Hanefti Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 131; Abay, "a.g.m." s. 290; Ömer Türker, "Nuh b. Mustafa", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/230-231; Mehmet Ali Aytekin, "Nuh b. Mustafa'nın el-Kelimâtü-Ş-Şerife fî Tenzihî Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Edisyon Kritikî", Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2008, s. 4-22; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 102-103

⁷⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 52

⁷⁷ Alpaydın, *a.g.e.*, s. 103-104

⁷⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 63

⁷⁹ Belîğ İsmail Efendi, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Danişverân-ı Nâdiredân*, Hüdâvendigâr Matbaası, Bursa 1302, s. 444-445. Mehmet Nail Tuman, *Tuħfe-İ Nâilî*, (Haz. Cemal Kurnaz- Mustafa Tatcı), Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, II/781; Kadir Atlansoy, *Bursa Şairleri*, Asa Kitabevi, Bursa 1998, s. 231-232; *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul 2004, IV/75; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 104-105

⁸⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 261m/10

⁸¹ Belîğ İsmail Efendi, *a.g.e.*, s. 188-192; Şeyhî, *a.g.e.*, II/92-93; Bursalı Mehmed Tâhir, *Kibâr-ı Meşâyih ve Ülemâdan On İki Zatın Terâcim-i Ahvâlî*, Kütübhâne-i Hilmi, İstanbul 1317, s. 28-31; a.mlf., *Osmanlı Müellifleri*, I/172-175; Vassâf, *a.g.e.*, nr. 2309, vr. 73-106; Abay, "a.g.e.", s. 159; Mustafa Aşkar, "Mehmed Niyâzi-i Mısri el-Malati Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı" Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 1997, s. 41-139; a.mlf. "Niyâzi-i Mısri", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/166-169; Karataş, "a.g.e.", s. 17-34; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 121-122

⁸² İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 2201

⁸³ Hüseyin Ayyansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi*, Matbaa-i 'Âmire, İstanbul 1281, II/199; Şeyhî, *a.g.e.*, II/414-415; Mirzazâde Salim, *Tezkire-i Sâlim*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1315, s. 462-463; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III/307; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/125; Ergun, *a.g.e.*, I, 227-229; Yılmaz, *Celvetiyye Tarihati*, s. 262-263; Nuri Özcan, "Abdülhay Celvetî", *DİA*, İstanbul 1988, I/227-228; Selami Şimşek, "Edirne ve Çevresinde Celvetilik ve Celvetiler", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud*

41. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha* (1137/1725),⁸⁴ İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725)⁸⁵
42. *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs* (1155/1742),⁸⁶ Hacı Hüseyin Efendi (v. 1155/1742'den sonra)⁸⁷
43. *Hulâsatü't-Tebyîn fî Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn*,⁸⁸ Ebûishakzâde Şeyhülislâm Esad Efendi (1166/1753)⁸⁹
44. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn*,⁹⁰ İbrahim el-Kurrâ (v. XVIII yy.)⁹¹
45. *Tefsîr-i Sûre-i Necm*,⁹² İbrahim el-Kurrâ (v. XVIII yy.)
46. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha* (1191/1777),⁹³ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (v. 1202/1788)⁹⁴
47. *Tefsîr-i Sûre-i Feth* (1197/1782),⁹⁵ Mustafa b. Yusuf (v. 1197/1782'den sonra)⁹⁶
48. *Hülâsatü'l-Müfessirîn* (1200/1786),⁹⁷ Has Oda İmamı Veli Efendi (v. 1200/1786'den sonra)⁹⁸
49. *Fütûhâtü Kenzi'l-Kur'ân* (1245/1829),⁹⁹ Gazzizâde Abdülatif Efendi (v. 1247/1832)¹⁰⁰

Hüdâyi Uluslararası Sempozyum Bildirileri, İstanbul 2006, II/106-107; Alpaydın, a.g.e, s. 122-123

⁸⁴ Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, nr. 83

⁸⁵ Şeyhî, a.g.e, II/683; Bağdatlı, *Hediyye*, I/210-220; Hayrullah Nedim Efendi, *Terceme-i Hâl-i Şeyh İsmail Hakkı*, Vilâyet Matbaası, Bursa 1307, s.1-16; Bursalı Mehmed Tâhir, *Mevlânâ eş-Şeyh İsmail Hakkı el-Celvetî Hazretleri*, Matbaa-i Bahriyye, İstanbul 1329, s. 2-9; a.mlf. *Osmanlı Müellifleri*, I/28-32; Vassâf, a.g.e, nr. 2307, vr. 37-56; a.mlf. *Kemalnâme-i Hazreti Hakkı*, Yazma Bağışlar, nr. 2324, vr. 2b vd; Zirikli Hayreddin, "el-A'lâm Kâmûsu Terâcim" Dâru'l-İlmi l'i-Melâyîn, Beyrut 2002, I/313; Kehhâle, a.g.e, II/266-267; Bilmen, a.g.e, I/392; Abay, "a.g.e", s. 126-128; Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII/102-106; Alpaydın, a.g.e, s. 123-124

⁸⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, nr. 79

⁸⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/113; Alpaydın, a.g.e, s. 124-125

⁸⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 473

⁸⁹ Müstakimzade, Süleyman Saadettin, *Devhatü'l-Meşâyih Mea Zeyl*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978, s. 96-97; Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü'ş-Şakayık fî Hakkı Ehli'l-Hakayık*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984, s. 227-232; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I/333-334; Bağdatlı, *Hediyye*, II/329; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/238-239; Kehhâle, a.g.e, IX/52; Abay, "a.g.e" s. 165; Muhammet Nur Doğan, "Ebûishakzâde Esad Efendi", *DİA*, İstanbul 1995, XI/338-340; Salim Hodzha, "Şeyhülislâm M.Esad Efendi'nin Tefsîrül-Âyâtî'l-Musaddera Bi-Kelimesi Rabbena Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012, s. 9-28; Alpaydın, a.g.e, s. 125-126

⁹⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 237/1

⁹¹ Alpaydın, a.g.e, s. 126-127

⁹² Konya Yusufâğa Kütüphanesi, nr. 2021

⁹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Şer'iyye, nr. 40

⁹⁴ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III/87-88; Bursalı, *Sekiz Zatin Teracim-i Ahvali*, s. 40-45; a.mlf. *Osmanlı Müellifleri*, I/168-169; Vassaf, a.g.e, nr. 2306, vr. 47-48; Bağdatlı, *Hediyye*, I/405; Kehhâle, a.g.e, IX/271; Bilmen, a.g.e, II/730-731; Abay, "a.g.e", s. 169; Ahmet Yılmaz, "Müstakimzade Süleyman Sadeddin", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII/113-115; Serpil Ocak, "Müstakimzade Süleyman Sadeddin'in Nakşibendîyye Tarikatının Usûl ve Adâbına Dair Görüşleri", Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2014, s. 4-14; Alpaydın, a.g.e, s. 128-129

⁹⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 625/1

⁹⁶ Mustafa b. Yusuf, *Tefsîr-i Sûre-i Feth*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Şer'iyye, nr. 40, vr. 2a-7b; Alpaydın, a.g.e, s. 129-130

⁹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, 756m

⁹⁸ Alpaydın, a.g.e, s. 130-131

⁹⁹ Bursa İnebey Kütüphanesi, Orhan Camii, nr. 219

¹⁰⁰ Fındıklılı İsmet, a.g.e, s. 329-330; Bursalı, *Sekiz Zatin Teracim-i Ahvali*, s. 46-48; a.mlf. *Osmanlı Müellifleri*, I/138; Bağdatlı, *Hediyye*, I/618; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsi*, Matbaa-i Vilâyet, Bursa 1332, s. 163-165; Vassaf, a.g.e, nr. 2309, vr. 127-135; Kehhâle, a.g.e, VI/14; Bilmen, a.g.e, II/734-735; Nüveyhîd, a.g.e, I/302; Abay, "a.g.e", s. 172; Osman Türer, "Gazzizâde Abdülatif Efendi", *DİA*, İ-

50. *Terceme-i Süre-i Duhâ*,¹⁰¹ Gözübüyükzade İbrahim b. Muhammed el-Kayseri (v. 1253/1838)¹⁰²
51. *Terceme-i Süre-i Kadr*,¹⁰³ Gözübüyükzade İbrahim b. Muhammed el-Kayseri (v. 1253/1838)
52. *Terceme-i Süre-i 'Asr*,¹⁰⁴ Gözübüyükzade İbrahim b. Muhammed el-Kayseri (v. 1253/1838)
53. *Tefsîr-i Süre-i Âdiyât*,¹⁰⁵ Mehmed Saîd Efendi (v. 1257/1841)¹⁰⁶
54. *Tefsîr-i Besmele ve Fâtiha* (1259/1843),¹⁰⁷ Seyyid Muhammed 'Arabzâde (v. 1259/1843'den sonra)¹⁰⁸
55. *Tefsîr-i Necâtî* (1288/1871),¹⁰⁹ Osman Necâti b. Ali (v. 1293/1876)¹¹⁰
56. *Tefsîr-i Süre-i Fâtiha*,¹¹¹ Muhammed Nûru'l-Arabî (v. 1305/1887)¹¹²
57. *Risâle-i Rûhu's-Salât* (1303/1885),¹¹³ Kureyşizâde Mehmed Fevzi Efendi (v. 1318/1900)¹¹⁴

tanbul 1996, XIII/540; Hamdi Tekeli, "Gazzizade Abdullatif'in Hayatı, Eserleri ve Vakıat'ı" Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa 2000; Şaban Karaköse, "Gazzizade Abdullatif ve Mergübüs-Salikin Adlı Eseri", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002, s. 19-89; Alpaydın, a.g.e, s. 131-132

¹⁰¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Osman Huldi Öztürkler, nr. 11; Ali Şevki Efendi Matbaası, İstanbul 1287

¹⁰² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/8; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, I/304; *Hediyye*, I/41; Kehlâle, a.g.e, I/54; Bilmen, a.g.e, II/739; Abay, "a.g.e" s. 173; İbrahim Nesimî Gözübüyük, "Gözübüyükzade İbrahim Efendi", *DİA*, İstanbul 1996, XIV/160-161; Kaya, "a.g.e" s. 123-127; Halil Şahan, "Gözübüyükzade İbrahim Efendi'nin Mantık Görüşleri" Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2009, s. 4-8; Alpaydın, a.g.e, s. 164-165

¹⁰³ Ankara Milli Kütüphane Yazmaları, nr. A310; Ali Şevki Efendi Matbaası, İstanbul 1287

¹⁰⁴ Ali Şevki Efendi Matbaası, İstanbul 1287

¹⁰⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hayri-Abdullah Efendi, 36

¹⁰⁶ Bağdatlı, *Hediyye*, II/367; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/89; Vassaf, a.g.e, nr. 2306, vr. 68-69; Kehlâle, a.g.e, XI/232; Bilmen, a.g.e, 740-741; Nüveyhid, a.g.e, II/563; Abay, "a.g.e", s. 174; Mustafa Özel, "Portreler II", s. 112 İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 205-206; Murat Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri - Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 310; Alpaydın, a.g.e, s. 166-167

¹⁰⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 6380

¹⁰⁸ Alpaydın, a.g.e, s. 167

¹⁰⁹ Mühendishâne-i Berr-i Humâyûn Matbaası, İstanbul'da 1288/1871

¹¹⁰ Osman Necati, *Tefsîr-i Necâti*, Mühendishâne-i Berr-i Humâyûn Matbaası, İstanbul 1288, s. 3; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/330; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III/449-450; Mardin, a.g.e, II/311; Bilmen, a.g.e, II/752-753; Abay, "a.g.e", s. 176; Özel, "Portreler II", s. 115; Kaya, "a.g.e", s. 105-108; Alpaydın, a.g.e, s. 168-169

¹¹¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2471

¹¹² Bursalı Mehmed Tahir, *Menâkıb-ı Muhammed Nûru'l-Arabî*, Konya Mevlana Müzesi Yazmaları, nr. 1630, vr. 2-52; Harîrîzâde, a.g.e, nr. 430, vr. 12a; nr. 432, vr 144b-145a; Vassaf, a.g.e, nr. 2317, vr. 80a-82b; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1931, 231-298; Hasan Fehmi Kumanloğlu, "Muhammed Nuru'l-Arabî Hayatı, Şahsiyeti ve Bazı Tasavvufî Görüşleri" Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1988, s.8-31; Davud Yılmaz, *Hz. Pir Seyyid Muhammed Nurul Arabiyyül Melâmî*, byy, ts, s. 10-16; Özel, "Portreler II" s. 114; Mustafa Özel, "Muhammed Nuru'l-Arabî'nin (1228/1813-1305/1887) Fâtiha ve Kevsir Süreleri Tefsiri", *DEÜİFD*, İzmir 2008, XXVIII/3-9; Alpaydın, a.g.e, s. 169-170

¹¹³ Karnik Matbaası, İstanbul 1303/1885

¹¹⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Aydın Vilâyetine Mensub Meşayih Ulemâ, Şuara, Müverrihin Ve Etibânın Terâcim-i Ahvâli*, Keşişyan Matbaası, İzmir 1324, s. 46-47; a.mlf, *Osmanlı Müellifleri*, I/249-250; Bağdatlı, *Hediyye*, II/396; Kehlâle, a.g.e, XI/134; Bilmen, a.g.e, II/762-763; Mustafa Uzun, "Fevzi Efendi", *DİA*, İstanbul 1995, XII/506-509; Abay, "a.g.e", s. 180-181; Kaya, "a.g.e", s. 143-151; Neriman

58. *el-Havâssu'n-Nâfi'a fi Sûrati'l-Vâkı'a* (1313/1895),¹¹⁵ Kureyşizâde Mehmed Fevzi Efendi (v. 1318/1900)
99. *Hulâsatü'l-İhlâs* (1304/1886),¹¹⁶ Muallim Nâci (v. 1310/1893)¹¹⁷
60. *Terceme-i Hikmetü'l-Beyân fi Sûrati'r-Rahmân* (1305/1887),¹¹⁸ Ahmed Rüşdi Paşa (v. 1315/1897)¹¹⁹
61. *Sırru Kur'ân* (1302/1884),¹²⁰ Giritli Sırrı Paşa (v. 1313/1895)¹²¹
62. *Ahsenü'l-Kasas* (1306/1889),¹²² Giritli Sırrı Paşa (v. 1313/1895)
63. *Sırru Furkân* (1307/1889),¹²³ Giritli Sırrı Paşa (v. 1313/1895)
64. *Sırru Meryem* (1311/1893),¹²⁴ Giritli Sırrı Paşa (v. 1313/1895)
65. *Sırru Tenzil* (1311/1893),¹²⁵ Giritli Sırrı Paşa (v. 1313/1895)
66. *Sırru İnsân* (1312/1894),¹²⁶ Giritli Sırrı Paşa (v. 1313/1895)
67. *Tefsir-i Sûre-i Yâsin* (1316/1899),¹²⁷ İsmâil Hakkı Efendi (v. 1330/1912)¹²⁸
68. *Şerhu's-Sadr bi-Fezâ'ili Leyleti'l-Kadr* (1325/1907),¹²⁹ İsmâil Hakkı Efendi (v. 1330/1912)

Baybara, "Kureyşi-zâde Mehmed Fevzi Efendi, Hayatı ve Eserleri", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007, s. 10-144, Doğan, a.g.e, s. 163-164; Alpaydın, a.g.e, s. 170-171

¹¹⁵ Byy, İstanbul 1313/1895

¹¹⁶ Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1304/1886

¹¹⁷ Salâhi, *Muallim Nâci*, Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1310, s. 6-60; İsmail Hakkı, *Muallim Nâci Efendi*, Nişan Berberyan Matbaası, İstanbul 1311, s. 5-118; Ahmed İhsan Ve Şürekâsi, *Muallim Nâci*, Alem Matbaası, İstanbul 1311, s. 5-16; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/422-426; İnal, *Son Şairler*, s. 1030-1047; Fevziye Abdullah (Tansel), "Muallim Naci", *İA*, MEB, İstanbul 1964, IX/15-21; Abay, "a.g.e", s. 178; Özel, "Portreler II" s. 120-121; Abdullah Uçman, "Muallim Naci", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/315-317; Ali Öztürk, "Muallim Nâci'nin (1849-1893) Hulâsatü'l-İhlâs isimli İhlâs Süresi Tefsiri", *İslâmî İlimler Dergisi*, İstanbul 2012, II/110-136; Alpaydın, a.g.e, s. 172-173

¹¹⁸ Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1305/1887

¹¹⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/213; Abay, "a.g.e", s. 179-180; Kaya, "a.g.e", s. 155-160; Özel, "Portreler II", s. 123; Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmânî Zeyli*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2008, XV/123-125; Alpaydın, a.g.e, s. 173-174

¹²⁰ Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1302/1884

¹²¹ Sırrı Giridi, *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirin*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1312, s.26-30; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II/246-248; Bağdatlı, *Hediyye*, II/395; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III/15-16; İnal, *Son Şairler*, 1700-1704; Kehhâle, a.g.e, X/19-20; Bilmen, a.g.e, II/761; Abay, "a.g.e", s. 179; Kaya, "a.g.e", 134-143; Abdulhalim Koçkuzu, "Osmanlı'nın Son Döneminde Bir İlim ve Devlet Adamı: Giritli Sırrı Paşa", *SÜİFD*, Konya 2002, XIV/189-213; Özel, "Portreler II" s. 122-123; Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/127-129; Ekrem Gülşen, "19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir Anlayışı", *SAÜİFD*, Sakarya 2010, XXII/161-188; Alpaydın, a.g.e, s. 174-175

¹²² Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul 1309/1891

¹²³ Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1307/1889

¹²⁴ Vilâyet Matbaası, Diyarbakır 1311/1893

¹²⁵ Diyarbakır Matbaası, Diyarbakır 1311/1893

¹²⁶ Byy, İstanbul 1312/1894

¹²⁷ Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Destgahı, İstanbul 1316/1899

¹²⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/251; Bağdatlı, *Hediyye*, I/222-223; Abdürreşid İbrahim, "Üstad-ı Muhterem Manastırlı İsmail Hakkı Efendi Hazretlerine" Sırât-ı Müstakim, II/40, s. 213-214; Mithad Cemal, "Manastırlı", *Sebilürreşad*, II-X/41-223, s. 246-247; Kehhâle, a.g.e, II/266; Bilmen, a.g.e, II/771-772; Albayrak, a.g.e, II/285-286; Abay, "a.g.e", s. 182; Nazif Ay, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri" Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995, s. 14-17; Kaya, "a.g.e", s. 166-170; Özel, "Portreler I", s. 64-65; Salih Sabri Yavuz, "Manastırlı İsmail Hakkı", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII/563-564; Alpaydın, a.g.e, s. 177-178

¹²⁹ Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1325/1907

69. *Esrâr-ı Kur'âniye'den Bir Nebze* (1320/1902),¹³⁰ Osmânzâde Hüseyin Vassâf (v. 1348/1929)¹³¹
70. *Güldeste-i Hakîkat*,¹³² Osmânzâde Hüseyin Vassâf (v. 1348/1929)
71. *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs* (1322/1904),¹³³ Kâsım b. Ahmed Resmovî (v. 1322/1904'ten sonra)¹³⁴
72. *Tefsîru Sûreti'd-Duhâ*,¹³⁵ Kâsım b. Ahmed Resmovî (v. 1322/1904'ten sonra)
73. *Tefsîr-i Sûre-i İnşirâh*,¹³⁶ Kâsım b. Ahmed Resmovî (v. 1322/1904'ten sonra)
74. *Tefsîru Sûreti'l-'Alak*,¹³⁷ Kâsım b. Ahmed Resmovî (v. 1322/1904'ten sonra)
75. *Tefsîru Sûreti't-Tekâsür*,¹³⁸ Kâsım b. Ahmed Resmovî (v. 1322/1904'ten sonra)
76. *Fâtîha-i Şerîfe Tercemesi* (1327/1909),¹³⁹ Muhammed Esad Erbilî (v. 1349/1931)¹⁴⁰
77. *Dîn-i İslâm Hediyyesi* (1328/1910),¹⁴¹ Manastırlı Hafız Davud Paşa (v. 1331/1912'den sonra)¹⁴²
78. *Cevâhiru'l-Fâtihati's-Şerîfe*,¹⁴³ Mehmed Emin b. Kemal Efendi (v. 1328/1910)¹⁴⁴
79. *İdrâk* (1331/1912),¹⁴⁵ İstanbullu Mehmed Hayri Efendi (v. 1343/1925'ten sonra)¹⁴⁶

¹³⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2312

¹³¹ Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, nr. 2309, vr. 280-298; İnal, *Son Şairler*, s. 1915-1920; Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı-İsmail Kasap, *Hüseyin Vassaf Hayatı, Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s.16-30; Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, "Hüseyin Vassaf" *DİA*, İstanbul 1999, XIX/18-19; Ömer Özkan, "Hüseyin Vassaf hayatı, Eserleri ve Kemalname-i Hakki Adli Eseri" Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çorum 1999; Özel, "Portreler II", s. 130-131; Abdullah Taha Orhan, "Hüseyin Vassaf'ın Vâkıât İsimli Eseri: Metin ve İnceleme", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012, s. 6-24; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 179-180

¹³² Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2325

¹³³ Konya Yusufâğa Kütüphanesi, Elmalı İHK, nr. 2514

¹³⁴ Alpaydın, *a.g.e.*, s. 180-181

¹³⁵ Konya Yusufâğa Kütüphanesi, Elmalı İHK, nr. 2534

¹³⁶ Konya Yusufâğa Kütüphanesi, Elmalı İHK, nr. 2517

¹³⁷ Konya Yusufâğa Kütüphanesi, Elmalı İHK, nr. 2518

¹³⁸ Konya Yusufâğa Kütüphanesi, Elmalı İHK, nr. 2530

¹³⁹ Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1327/1909

¹⁴⁰ Vassaf, *a.g.e.*, vr. 2306, vr. 191-199; Muhammed Esad, *er-Risâletü'l-Esâdiyye fi't-Tarîkatü'l-Âliyye*, Matbaa-i Ahmed Kamil, İstanbul 1343, s. 29-30; İnal, *Son Şairler*, s. 2155-2156; Albayrak, *a.g.e.* III/201-202; Hasan Kamil Yılmaz, "Esad Erbilî", *DİA*, İstanbul 1995 XI/348-349; Ömer Çelik, "Muhammed Es'ad Erbilî (1847/1931)'nin Kur'an-ı Kerim Âyetlerini Yorumlama Yaklaşımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2001, III/6, s. 177-181; Vahit Göktaş, "Muhammed Es'ad-ı Erbilî'nin Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002, s. 23-68; Özel, "Portreler II", s. 131-132; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 181-182

¹⁴¹ Köylü Matbaası, İzmir 1328/1910

¹⁴² Alpaydın, *a.g.e.*, s. 182-183

¹⁴³ Kanaat Matbaası, İstanbul 1329/1911

¹⁴⁴ Hacı Emin Efendi, *Envârü'l-İslâm Miftahu Darü's-Selâm (İslâm'ın Nurları-Cennetin Anahtarı)*, Nüve Matbaası, Ankara ts. s.236 vd; Murat Kaya, "XIX ve XX. Asırda Osmanlı'da Mutasavvif Müfessirler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2012, XXIX/60; a.mlf, "Tefsir Faaliyetleri", s. 322; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 183-184

¹⁴⁵ Matbaa-i Ahmed Kamil, İstanbul 1331/1912

¹⁴⁶ Meşihati Celile-i İslâmiyye, *İlmiye Salnâmesi*, Matbaa-i Âmire, Birinci Def'a, İstanbul 1332, s. 126;

80. *el-Fâtihatü fî Tefsîri'l-Fâtîha* (1331/1912),¹⁴⁷ Kastamonulu Ahmed Mâhir Efendi (v. 1341/1922)¹⁴⁸
81. *Sûre-i İhlâs ve 'Alak Tefsirleri* (1333/1914),¹⁴⁹ Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi (v. 1338/1920)
82. *Tefsîr-i Şerîf*(1340/1921)¹⁵⁰ Bergamalı Ahmed Cevdet Bey (v. 1344/1926)¹⁵¹
83. *Tefsîr-i Sûre-i Hucurât* (1341/1922),¹⁵² Bergamalı Ahmed Cevdet Bey (v. 1344/1926)
84. *Sûretü's-Saff Tefsîri* (1341/1922),¹⁵³ Bergamalı Ahmed Cevdet Bey (v. 1344/1926)
85. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesinden Bir Numûne* (1342/1924),¹⁵⁴ Haşım Velî (v. 1345/1927'den sonra)¹⁵⁵
86. *Tercemeli Yasin Sûresi* (1343/1925),¹⁵⁶ Haşım Velî (v. 1345/1927'den sonra)
87. *Tercemeli Yasin Sûresi* (1345/1927),¹⁵⁷ Haşım Velî (v. 1345/1927'den sonra)
88. *Mezâhiru'l-Vücûd 'alâ Menâbiri'ş-Şuhûd* (1343/1925),¹⁵⁸ Seyyid Ahmed Hüsameddin (v. 1343/1925)¹⁵⁹

Ebul'ula Mardin, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966, II-III/1049; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 184-185

¹⁴⁷ Hukuk Matbaası, İstanbul 1331/1912

¹⁴⁸ İnal, *Son Şairler*, s. 897-899; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Balıklıözde Ahmed Mahir Efendi", *DİA*, İstanbul 1989, II/98; a.mlf, "Ahmed Mahir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcâzetler ve Üç Eseri ile Elyazısı Hatıratı Üzerine Notlar", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu* (19-21 Ekim 1988), Ankara 1989, s. 71-82; Özel, "Portreler I", s. 73; Hüseyin Karaca, "Ahmed Mahir Efendi'nin el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem Adlı Eseri", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 8-10; Lamia Levent, "Ahmet Mahir Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı" Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 25-88; Kaya, "Tefsir Faaliyetleri", s. 324; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 187

¹⁴⁹ Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1334/1915

¹⁵⁰ Darülfünûn Matbaası, İstanbul 1340/1921

¹⁵¹ Tahirî'l-Mevlevî, "Bergamalı Cevdet Efendi", Mahfel, İstanbul 1344, VI/68, s. 123-124; İnal, *Son Şairler*, 241-243; Mardin, *a.g.e.*, II/133-134; Albayrak, *a.g.e.*, I/124-125; Sakıb Yıldız, "Bergamalı Cevdet", *DİA*, İstanbul 1992, V/495; Mustafa Özel, "Portreler I", s. 85-87; Mevlüt Güngör, "İstanbul Darülfünûn İlahiyat Fakültesinin İlk Tefsir Hocası, Bergamalı Ahmed Cevdet Bey", *Darülfunun İlahiyat Sempozyumu* (18-19 Kasım 2009) İstanbul 2010, s. 365-370; Mesut Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", *Darülfunun İlahiyat Sempozyumu* (18-19 Kasım 2009) İstanbul 2010, s. 425-429; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 187-188

¹⁵² Darülfünûn Matbaası, İstanbul 1341/1922

¹⁵³ Darülfünûn Matbaası, İstanbul 1341/1922

¹⁵⁴ Teşebbüs Matbaası, İstanbul 1342/1924

¹⁵⁵ Orhan Kaplan, "Son Dönem Osmanlı Müelliflerinden Roma Sefareti İmamı Haşım Velî'nin Mevlid Şerhi: Esrâr-ı Mevlid-i Nebî", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2012, IX/114-137; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 189

¹⁵⁶ Kırmî Ziyâ Efendi Matbaası, İstanbul 1343/1925

¹⁵⁷ Kırmî Ziyâ Efendi Matbaası, İstanbul 1345/1927

¹⁵⁸ Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1343/1925

¹⁵⁹ Ahmed Hüsameddin, *Mevâlid-i Ehli Beyt*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1341, s. 134-145; *Zübdetü'l-Merâtib*, Matbaa-i Ahmed Kamil, İstanbul 1341, s. 81; Vassaf, *a.g.e.*, nr. 2306, vr. 125-142; Turan Alptekin, "Ahmed Hüsameddin", *DİA*, İstanbul 1989, II/90-92; a.mlf, *Seyyid Ahmed Hüsameddin, Eserleri ve Nakşibendi Öğretinin Kökleri*, Demos Yayınları, İstanbul 2007, s. 15-25; Kâzım Öztürk, *Seyyid Ahmet Hüsameddin Hazretleri Hayatı ve Eserleri*, Karakaş Matbaacılık, İstanbul 1996, s. 8-164; Özel, "Portreler II", s. 127-128; Zeynep Şeyma Kutluca, "Ahmed Hüsameddin Dağıstani'nin Zübdetü'l-Merâtib İsimli Eseri (İnceleme ve Metin)", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Li-

89. *Tenvîru'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*,¹⁶⁰ Abdurrahman Sâmî Efendi (v. 1353/1934)¹⁶¹

90. *Ve'l-Âsr Tefsîri* (1346/1928),¹⁶² Aksekili Ahmed Hamdi Efendi (1370/1951)¹⁶³

C. Âyet Tefsirleri

91. *Risâle-i Besmele*,¹⁶⁴ Gülbaba (v. 948/1541)¹⁶⁵

92. *Tuhfetü'l-İslâm*,¹⁶⁶ Merdûmî Abdüsselam b. Ali Çelebi (v. 971/1563)¹⁶⁷

93. *Risâletü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe fî 'İlmi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*,¹⁶⁸ 'Alâ'î b. Muhibbî eş-Şirâzî eş-Şerîf (v. 970/1563)¹⁶⁹

94. *Tenvîru'l-Ebsâr* (991/1583),¹⁷⁰ Ravâhî (v. 991/1583'ten sonra)¹⁷¹

95. *en-Nazmü'l-Mübîn fî'l-Âyâtî'l-Erba'in*,¹⁷² Okçuzâde Mehmed Şâhî (v. 1069/1630)¹⁷³

sans Tezi, İstanbul 2010, s. 2-19; Kaya, "Tefsir Faaliyetleri", s. 325; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 189-191

¹⁶⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 5050

¹⁶¹ Abdurrahman Sâmî, *Evrâdü'l-Mukarrebîn*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1332, s. 2, 117-118; Vassaf, *a.g.e.*, nr. 2308, vr. 299-300; Süleyman Derin, "Abdurrahman Samî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsîri-Fâtîha-i Şerife Risalesi", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993, s. 20-32; Naci Eren, *Yüce Veliler ve Anadolu Evliyaları*, Şelale Yayınları, İstanbul ts. s. 536-542; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 191-192

¹⁶² Evkaf Matbaası, İstanbul 1346/1928

¹⁶³ Kamil Miras, "Yeni Diyanet Reisi Profesör Ahmet Hamdi Akseki", *İslâm Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, II/70, s. 6-9; Hasan Hüsnü Erdem, "Ahmed Hamdi Akseki", *İslâm*, Ankara 1961, IV/IV, s. 103-104; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, II/187-259; a.mlf. "Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 123-129; Süleyman Hayri Bolay, "Ahmed Hamdi Akseki", *DİA*, İstanbul 1989, II/293-295; Özel, "Portreler II", s. 138; Türkan Keşkek, "Ahmet Hamdi Akseki ve Fikhi Görüşleri", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, s.1-32; Süleyman Ateş, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Namaz Sürelerinin Türkçe Tercüme ve Tefsiri' Adlı Eseri", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 95-105; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 192-193

¹⁶⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Haşim Paşa, nr. 27/16

¹⁶⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1318, VI/225; Naci Kum, "Gülbabânın Elde Ettiğimiz Eserleri", *Ûn Mecmuası*, Isparta 1936, XXVI-XXVII/340-344; Fevziye Abdullah Tansel, "Gül-Baba Adı Verilen İki Ayrı Şahsiyet Molla Murad Divânî ve Sünbül Sinan", *AÜİFD*, Ankara 1970, XVI/67-78; Orhan Fuat Köprülü, "Gül-Baba", *İA*, MEB, İstanbul 1987, IV/832-834; Mustafa Sinan Kaçalın, "Gülbaba", *DİA*, İstanbul 1996, XIV/227-228; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 105-106

¹⁶⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Manzum, nr. 808

¹⁶⁷ Kinalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretüş-Şuarâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3869, vr. 270b-271a; Riyâzî Mehmed Efendi, *Riyâzuş-Şuarâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3871, vr. 108b; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/362; Latîfî, *Tezkire-i Latîfî*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314, s. 308; Bağdatlı, *Hediyye*, I/746; "Merdûmî", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1986, VI/268; Ahmet Sevgi, *Merdûmî-Tuhfetü'l-İslâm (Kırk Âyet ve Kırk Hadîs Tercümesi)*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1993, s. 13-16; Demir, *a.g.e.*, s. 484-487; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 107-108

¹⁶⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 110

¹⁶⁹ Ahmed Ahdî b. Şemsî-i Bağdâdî, *Gülşen-i Şu'ârâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, nr. 223, vr. 230-231; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/193, 755; Bağdatlı, *Hediyye*, I/744; a.mlf. *İzâh*, I/83; Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001, II/694; Kehhâle, *a.g.e.*, VII/204; Zirikli, *el-A'lâm*, V/11; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin, Hayat, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1985, s. 23-24; Emrah Dokuzlu, "Alâî b. Muhibbî eş-Şirâzî'nin 'Düstûru'l-Vüzerâ' İsimli Siyasetnâmesinin Metin ve Tahlihi", İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002, s. 19-24; Alpaydın, *a.g.e.*, s. 108-110

¹⁷⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3829

¹⁷¹ Alpaydın, *a.g.e.*, s. 110-111

¹⁷² Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi Eki, nr. 253; Matbaa-i 'Âmire, İstanbul 1311/1893

¹⁷³ Kinalızâde, *a.g.e.* vr. 155b-156a; Atâî, *a.g.e.*, s. 730-731; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II/127-128; Resmî Ahmed Efendi, *Sefinetü'r-Ruesâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih, nr. 720, vr. 16b-18a; Bur-

96. *Nehru'd-Dekâ'ik* (1037/1627),¹⁷⁴ Ebussuûdzâde Şah Muhammed b. Ahmed el-Manastırî (v. 1052/1642)¹⁷⁵
97. *Câmi'ü'l-Âyât*,¹⁷⁶ İsmâil Rusûhî b. Ahmed el-Ankaravî (v. 1041/1631)
98. *Bâğ-ı Behişt* (1047/1638),¹⁷⁷ Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas (v. 1068/1657)¹⁷⁸
99. *Risâletün fi Beyâni Milleti İbrâhim*,¹⁷⁹ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi (v. 1088/1678)¹⁸⁰
100. *Tefsîr-i Âyet-i İnnâ 'Arazne'l-Emânete ilâ Ehlihâ*,¹⁸¹ Mehmed b. Ali el-Malâtî Niyâzi-i Mısırî (v. 1105/1694)
101. *Tefsîr-i Âyet-i ve İz Kâle Rabbuke li'l-Melâ'iketi İnnî Câ'ilün fi'l-Ardı Halîfe*,¹⁸² Mehmed b. Ali el-Malâtî Niyâzi-i Mısırî (v. 1105/1694)
102. *Tefsîr-i Âyet-i İnnallâhe Ye'muruküm en Tü'eddü'l-Emânâti ilâ Ehlihâ*,¹⁸³ Mehmed b. Ali el-Malâtî Niyâzi-i Mısırî (v. 1105/1694)
103. *Tefsîr-i Âmenerrasûlü* (1125/1713),¹⁸⁴ İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725)
104. *Terceme-i Âhir-i Sûre-i Bakara* (1145/1732),¹⁸⁵ Bandırmalı Yusuf Nizâmeddin Efendi (v. 1165/1752)¹⁸⁶

salı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 78-79; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/153; Bağdatlı, *Hediyye*, II/276; a.mlf, *İzâh*, II/537; Kehhâle, a.g.e, XI/213; Abay, "a.g.e", s. 154-155; Ahmet Sevgi, "Okçuzade'nin Manzum Kırk Âyet Tercümesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 1994, I/145-155; Kaya, "a.g.e", s. 181-183; Alim Yıldız, "Okçuzâde Mehmed Şâhi ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l-Hadis", *DÜİFD*, İzmir 2003, VII/91-124; Christine Woodhead, "Okçuzade Mehmed Şâhi", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/335-336; Alpaydın, a.g.e, s. 111-112

¹⁷⁴ Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, nr. 1099

¹⁷⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1815; Bağdatlı, *Hediyye*, II/281; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/336; Bilmen, a.g.e, II/695; Abay, "a.g.e", 145; a.mlf, "a.g.m", s. 284; Birişik, "Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyyesi", 59-60; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 211-212; Alpaydın, a.g.e, s. 112-113

¹⁷⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1159

¹⁷⁷ Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 6266

¹⁷⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/146-147; Vassâf, a.g.e, nr. 2307, vr. 238; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Yaynevi, Ankara 1970, s. 475-477; Bünyamin Taş, "Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas Bâğ-ı Behişt (İnceleme-Tenkitli Metin)", Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Edirne 2014, s. 23-66; Alpaydın, a.g.e, s. 114-115

¹⁷⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, M. Arif-M. Murad, nr. 23

¹⁸⁰ Şeyhî, a.g.e, I/439-441; Ayvansarayî, *Hadika*, II/214-215; Müstakimzâde, *Devha*, s. 70-71; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/637; Bağdatlı, *Hediyye*, II/533; Kehhâle, a.g.e, XIII/216; Bilmen, a.g.e, s. 700; Nüveyhid, a.g.e, II/733; Zirikli, *A'lâm*, VIII/161; Abay, "a.g.e", s. 189-190; Mehmet İspirli, "Minkârizâde Yahya Efendi", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/114-115; Alpaydın, a.g.e, s. 115-116

¹⁸¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 261m/9

¹⁸² Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 261m/12

¹⁸³ Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 261m/14

¹⁸⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 414/6

¹⁸⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2537/1

¹⁸⁶ Bandırmalizâde Ahmed Münib, *Mir'âtü't-Turuk*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1306, s. 46-47; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/664; Fındıklılı İsmet, a.g.e, s. 484-486; Vassaf, a.g.e, nr. 2307, vr. 66 vd; Mehmet Baha Tanman - Hasan Kamil Yılmaz, "Bandırmalizâde Tekkesi", *DİA*, İstanbul 1992, V/54-55; Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yayınları, İstanbul 1982, s. 151; Abdullah Aydınlı, "Osmanlı Hadis Âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hâmid Efendinin (1111-1172/1699-1758 veya 1759) Hayatı ve Eserleri", *SAÜİFD*, Sakarya 2003, VIII/4-5; Selami Şimşek, "Bandırmalı Şeyh Yüsus Nizâmeddin Efendi (ö. 1165/1752) ve Mersiyye-i Şâh-ı Şehid-i Kerbelâsi",

105. *Nasriyye* (1157/1744),¹⁸⁷ Ebûishakzâde Şeyhülislâm Esad Efendi (1166/1753)
106. *Tefsir-i Âyetü'l-Kürsî* (1164/1750),¹⁸⁸ Ebûishakzâde Şeyhülislâm Esad Efendi (1166/1753)
107. *Tefsir-i Âyet-i İstivâ* (1187/1774),¹⁸⁹ Kırımlı Şeyh Mahmud Efendi (v. 1187/1774'ten sonra)¹⁹⁰
108. *Tefsir-i Âyet-i İnnâ 'Arazne'l-Emânete ilâ Ehlihâ*,¹⁹¹ Abdullah b. Abdülaziz es-Salâhî el-Uşşâkî (v. 1197/1783)¹⁹²
109. *Besmele-i Şerîfe Esrâr-ı Latîfe* (1197/1783),¹⁹³ Bandırmalizâde Mustafa Haşım Baba (v. 1197/1783)¹⁹⁴
110. *Tefsir-i Âyet-i Züyyine Lillezîne Keferû* (1261/1845),¹⁹⁵ Sahhaflar Şeyhizâde Esad Efendi (v. 1264/1848)¹⁹⁶
111. *Nasrun 'Azîz* (1261/1845),¹⁹⁷ Sahhaflar Şeyhizâde Esad Efendi (v. 1264/1848)

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum 2006, XII-XXX/67-71; Alpaydın, a.g.e, s. 136-137

¹⁸⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 92

¹⁸⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 56

¹⁸⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, nr. 56/3; Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1288/1872

¹⁹⁰ Bursalı, *Kırım Müellifleri*, s. 6; a.mlf, *Osmanlı Müellifleri*, I/87; Vassaf, a.g.e, nr. 2307, vr. 184; "Hâmid-i Binevâ", *TDEA*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976, IV/86; Aydın Oy, "Yüzyıllar Boyunca Tekirdağlı Şairler ve Yazarlar", Tekirdağ Valiliği Yayınları, Tekirdağ 1995, s. 146-147; Selâmi Şimşek, "Anadolu ile Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar", *Süleyman Uludağ Kitabı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 385; Alpaydın, a.g.e, s. 139-140

¹⁹¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3211

¹⁹² Harîrizâde, a.g.e, nr. 431, vr. 225-234; Bursalı, *On İki Zat*, s. 43-47; a.mlf, *Osmanlı Müellifleri*, s. 104-107; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III/387; Abdullah Salâhî Uşşâkî, *Risâle-i Kudsiyye Tercümesi*, İstanbul 1323, s. 92-95; Vassaf, a.g.e, nr. 2308, vr. 257-265; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, Vilâyet Matbaası, Karesi 1342, s. 70-78; Mehmet Akkuş, "Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri" Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 1985, s. 11 vd; Hafize Keleş, "Selahaddin-i Uşşâkî ve Türkçe Tasavvufi Şiir Şerhleri" Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008, s. 17-31, Semih Ceyhan, "Salâhî Efendi", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI/17-19; Alpaydın, a.g.e, s. 140-141

¹⁹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 784

¹⁹⁴ Harîrizâde, a.g.e, I/244a-b; Ahmed Münib Efendi, a.g.e, s. 45-46; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/624; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/189-191; Vassaf, a.g.e, nr. 2307, vr. 65-68; Yılmaz, *Celvetiyye Tarikati*, s. 242-243; a.mlf. "Haşım Baba", *DİA*, İstanbul 1997, XVI/406-407; Mehmet Kayacan, "Haşım Baba ve Divanı (İnceleme-Metin)", Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2002, s. 9-18; Mehmet Ünal, "Bandırmalizâde Mustafa Haşım Efendi'nin Vâridât-ı Mensûresinin Tenkitli Metni", Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2012, s. 4-7; Alpaydın, a.g.e, s. 141-142

¹⁹⁵ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 10137/3

¹⁹⁶ Fatîm Davud Efendi, *Tezkire-i Hâtîmetü'l-Eşâr*, İstihkam Alayları Litoğrafya Destgahı, İstanbul 1855, s. 13; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'n-Nükabâ*, Karahisarî Esad Efendi Litoğrafya Destgahı, İstanbul 1283, s. 57-59; Cemaleddin, *Âyine-i Zurefâ-Osmanlı Tarih ve Müverihleri*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314, s. 79-90; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I/339-340; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, III/25-26; İnal, *Son Şairler*, s. 321-325; Ergun, a.g.e, 1335-1339; Ziya Yılmaz, *Vak'ânüvis Esad Efendi (Sahhaflar Şeyhizâde Seyyid Mehmed)*, *Hayatı ve Eserleri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1984, s. 1-65; a.mlf, "Sahhaflar Şeyhizâde Esad Efendi", *DİA*, İstanbul 1995, XI/341-345; Abay, "a.g.e", s. 175; Alpaydın, a.g.e, s. 193-194

¹⁹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3625/2

112. *Miftâhu'l-Kur'ân ve Sırru Furkân*,¹⁹⁸ Mehmed Kudretullah Dede (v. 1288/1871)¹⁹⁹
113. *Mişkâtü'l-Hayât fî Tefsîri'l-Âyât* (1289/1873),²⁰⁰ Necefali b. Hasana-li et-Tebrîzî (v. 1309/1890'den sonra)²⁰¹
114. *Risâle-i Te'avvüz ve Risâletü'l-Besmele Tercemeleri* (1290/1874),²⁰² Mustafa Cem'î (v. 1290/1874'den sonra)²⁰³
115. *Hall-i Mes'ele-i Tûfân* (1303/1886),²⁰⁴ Ahmed Rüşdî Paşa (v. 1315/1897)
116. *Necâib-i Kur'âniyye* (1320/1902),²⁰⁵ Bereketzâde İsmail Hakkı Efendi (1336/1918)
117. *Kur'ân-ı Kerîm ve Kânûn-i Esâsî* (1326/1910),²⁰⁶ Gulcalı Abdülaziz Efendi²⁰⁷
118. *Mu'cizât-ı Kur'âniyye* (1328/1910),²⁰⁸ Kastamonulu Ahmed Mâhir Efendi (v. 1341/1922)
119. *Âsâr-ı Nûr* (1326/1908),²⁰⁹ Mehmed Şükrü Efendi (v. 1329/1911'den sonra)²¹⁰
120. *Tefsîr-i Âyet-i İnnallâhe Ye'muru bi'l-'Adli ve'l-İhsân*,²¹¹ Vildan Fâik Efendi (v. 1343/1925)²¹²

¹⁹⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Arslan Kaynaradağ, nr. 93/2

¹⁹⁹ Ali Nutki Dede-Abdülbâkî Nâsır Dede, *Defter-i Dervîşân*, (Haz. Bayram Ali Kaya - Sezai Küçük), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2001, s. 61, 73, 81, 137, 339, 387; Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 1462, vr. 84a-b; Şerîfzâde Mehmed Fâzıl, *Şerhu'l-Evrâd el-Müsemmâ bi-Hakâik-i Ezkâr-ı Mevlâna*, Bosnevî el-Hac Muharrem Efendi Destgâhı, İstanbul 1283, s. 444-446; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV/54; Sezai Küçük, "XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2000, s. 80-86; Alpaydın, a.g.e, s. 195-196

²⁰⁰ Byy, İstanbul 1289/1873

²⁰¹ Aga Buzurg Tahrâni, *ez-Zer'â ilâ Tasnifi's-Siâ*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1304, IX/315; Hân Melik Sâsânî, *Yâdbûdhâ-yı Sefâret-i İstanbul*, Tahrân 1345, s. 205-207; Arif Nevşâhî, "Ahter", *Dâiratü'l-Meârif-i Büzürg-i İslâmî*, Tahran 1372, V/145; Hatice Kılıç, "İran'ın Modernleşme Sürecinde Osmanlı Devleti'nin Rolü (1848-1923)", Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 105-106; Semaha Eser, "İranlı Seyyahların Eserlerinde İstanbul ve Han Melik-i Sâsânî'nin İstanbul Sefareti Hatıraları Adlı Eseri" İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 129-131; Aygün Attar - Sebahattin Şimşir, *Tarihten Günümüze Türkiye'de Yaşayan Azerbaycan Türkleri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2013, s. 87-88; Alpaydın, a.g.e, s. 196-197

²⁰² Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1290/1874

²⁰³ Alpaydın, a.g.e, s. 197-198

²⁰⁴ Matbaa-i Ebuzziyâ, İstanbul 1303/1886

²⁰⁵ Tevsi'î Tibâat Matbaası, İstanbul 1331/1912

²⁰⁶ Byy, İstanbul 1326/1910

²⁰⁷ Alpaydın, a.g.e, s. 200-201

²⁰⁸ Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaası, İstanbul 1328/1910. Eserin ikinci cildi basılmamıştır. İkinci cildin müellif nüshası Sadık Erdağ'ın şahsî kütüphanesindedir.

²⁰⁹ Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1329/1911

²¹⁰ Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, II/405; Albayrak, a.g.e, IV-V/114-115; Alpaydın, a.g.e, s. 202-203

²¹¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, nr. 122

²¹² *İlmîyye Salnamesi*, s. 168, 174-175; Mardin, a.g.e, II-III/140-141, 828-829; Semihâ Omay, *Huzur Dersleri İle İlgili Konuşmalar*, Hüsniyat Matbaası, İstanbul 1965, s. 28-63; Albayrak, a.g.e, IV-V/493-494; Mustafa Özel, "Debreli Vildan Fâik ve el-Multekat fi Usûli't-Tefsîr", *İslâmiyat*, Ankara

121. *el-Mevâ'izü'l-Hisân fîmâ Kurrire Beyne Yedeysi's-Sultân* (1330/1913),²¹³
Vildan Fâik Efendi (v. 1343/1925)
122. *İkâz* (1334/1915),²¹⁴ Mehmed Necib Efendi (v. 1348/1929)²¹⁵
123. *Serâ'iru'l-Kur'ân fî Tekvîni ve İfnâ'i ve İ'âdeti'l-Ekvân* (1336/1917),²¹⁶
Gazi Ahmed Muhtar Paşa (v. 1337/1919)²¹⁷
124. *Rûh-i Kur'ândan Bir Sahîfe-i Nûr* (1343/1924),²¹⁸ Midhat Bahârî (v. 1971)²¹⁹
125. *Nesâyih-i Kur'âniyye* (1347/1928),²²⁰ Ömer Nasuhî Efendi (v. 1971)²²¹

SONUÇ

Osmanlılar, İslâm'ın ilk yıllarında Hazreti Peygamber öncülüğünde teşekkül etmeye başlayan ve takip eden asırlarda neşv ü nemâ bulan İslâm

1999, II-4/223; a.mlf. "Portreler I", s. 67-69; Murat Sula, "Debreli Vildan Faik ve Teshilu'n-Nahv'i", *DEÜİFD*, İzmir 2009, XXIX/125-134; Yeliz Çiçek, "Vildân Fâik'in Teshilu's-Sarf Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi", Gazi Üniversitesi Eğitim, Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009, s. 11-13; Kaya, "Tefsir Faaliyetleri", s. 324-325; Arzu Güldöşüren, "Bilinmeyen Bir Medrese İslahatı Metni: Vildan Faik Efendi ve İslah Risalesi", *Divan*, İstanbul 2011, XVI-31/202 vd; a.mlf, "Vildan Fâik Efendi", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII/108-109; Alpaydın, a.g.e, s. 203-204

²¹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 65; Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsi, İstanbul 1330/1913

²¹⁴ Kanaat Matbaası, İstanbul 1334/1915

²¹⁵ *Meşihat-ı İslâmiye Sicill-i Ahval Arşivi*, Dosya No: 3615; *İlmiye Salnamesi*, s. 122; Mardin, a.g.e, II-III/178-179; Albayrak, a.g.e, IV-V/13-14; Özel, "Portreler I", s. 79-80; Zekeriyâ Akman, "Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye Kurumu (1918-1922)", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 173-174. Müellifin şu eserlerini tespit edebildik: *Esbâb-ı Saadet*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1327; *Kitabü'l-Hacc*, Matbaa-i Ahmed Kamil, İstanbul 1329; *İrşad*, Matbaa-i Ahmed Kamil, İstanbul 1329; *Kenzü'l-Ferâid fî Mesâil-i Akâid*, Kanâat Matbaası, İstanbul 1335. Mehmed Necib Efendi'nin Beyânülhak dergisinde bazı yazıları yayınlanmıştır. Bkz. *Beyânülhak*, I/3, s. 7-8; II/53, s. 1104-1105; Alpaydın, a.g.e, s. 205-206

²¹⁶ Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336/1917

²¹⁷ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Sergüzeşt-i Hayatımın Cildi Sânisî: 1294 Anadolu- Rus Muharebesi*, Mekteb-i Harbiye Matbaası, İstanbul 1328, s. 391-395; İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, Maarif Vekâleti, Ankara 1952, s. 1805-1868; Cavid Baysun, "Muhtar Paşa", *İA*, MEB, İstanbul 1979, VIII/516-531; Rifat Uçarol, *Bir Osmanlı Paşası ve Dönemi: Gazi Ahmet Muhtar Paşa*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1976; a.mlf., "Gazi Ahmed Muhtar Paşa", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/445-448; Mehmet Okuyan, "Gazi Ahmet Muhtar Paşa ve Tefsiri", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1999, II/177-183; Abay, "a.g.e", s. 184; Süleyman Şahin, "Ahmet Muhtar Paşa'nın Serâiru'l-Kur'ân Adlı Eserinin Bilimsel Tefsir Metodu Bağlamında Tahlili", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2011, s. 5-9; Alpaydın, a.g.e, s. 206-207

²¹⁸ Marifet Matbaası, İstanbul 1343/1924

²¹⁹ İnal, *Son Şairler*, s. 170-171; Müjgan Cunbur, "Beytur Ahmet Mithat Bahârî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2002, II, 260-261; Nuri Şimşekler, "Midhat Bahari ve Feridun Nafiz Uzlukâ Gönderdiği Mektuplar", *X. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 2003, s. 127-132; a.mlf, *Pir aşkına Mevlevî Şeyhi Midhat Bahari'nin Mektupları*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s. 15-46; Emin Işık, "Midhat Bahari", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/6-7; Alpaydın, a.g.e, s. 208-209

²²⁰ Byy, İstanbul 1347/1928

²²¹ Bilmen, a.g.e, II/797-798; Albayrak, a.g.e, V/379-380; Ahmet Selim Bilmen, *Ömer Nasuhi Bilmen: Hayatı-Eserleri-Anılar*, İstanbul 1975, s.13-59; *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989*, DİB Yayınları, Ankara 1989, s. 20; Rahmi Yaran, "Ömer Nasuhi Bilmen", *DİA*, İstanbul 1992, VI/162-163; Sosyal Rami Kara, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ahkâm Ayetleriyle İlgili Görüşleri", Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2009, s. 2-6; Ahmet Yâzıcı, "Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukayesesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Samsun 2011, 44-53; Alpaydın, a.g.e, s. 209-210

medeniyetinin gelişimine birçok açıdan önemli katkılar sunmuş bir millet olarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır. Osmanlı ulemâsının özellikle de ilmî sahada gösterdiği gayretler takdire şâyandır. Osmanlı âlimleri İslam medeniyetinin muhassılası olarak tevârüs ettikleri birikimi iyi bir biçimde sentezlemişler ve bu sahaya yeni bir soluk getirmişlerdir. Ayrıca külliyyâtın, mihenk taşı mesâbesinde olan eserleri üzerine kaleme aldıkları şerh, haşiye ve talika türü çalışmalarla mevcut hazîneyi daha da zengin hâle getirmişlerdir.

İslâm medeniyetinin beslendiği en temel kaynak şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. İslâm âlimleri nüzûlünden itibaren Kur'ân'ın anlaşılması için yoğun çabalar sarfetmişlerdir. Bu çabaların sistematize edilmesiyle oluşan tefsir ilmine birçok Osmanlı müfessiri de kaleme aldıkları tefsirlerle destek vermişlerdir. Bu tefsirler büyük oranda Arap dili ile kaleme alınırken hatırı sayılır bir kısmı da Türk dili üzere telif edilmiştir.

Makâlemizde toplamda yüz yirmi beş Türkçe tefsir eserine dair künye bilgisi sunulmuştur. Bu tefsirlerden yirmi tanesi *müstakil tefsirler*, yetmiş tanesi *sûre tefsirleri*, otuz beş tanesi ise *ayet tefsirleri* başlığı altında kategorize edilmiştir. Osmanlı dönemine ait ilk Türkçe tefsir eserlerinin görülme-ye başladığı XVI. asırdan, Tanzimat öncesi döneme kadarki tarihi süreçte söz konusu tefsir eserlerinin dağılımı -yüzyıl periyodunda- birbirine yakınlık arz etmektedir. Fakat XIX. yüzyıl ve özellikler Tanzimat ve sonrasında Türkçe tefsirlerin sayısında gözle görülür bir artış olmuştur.

XVIII. yüzyılın sonlarında vuku bulan Fransız İhtilaliyle Avrupa yeni bir siyasi, kültürel ve ekonomik döneme girmiştir. İhtilalle birlikte yükselen milliyetçilik akımı çok uluslu devletleri parçalanma sürecine götürmüştür. XVIII. yüzyılın sonunda gerçekleşen bu konjonktür, jeopolitik olarak bir yönüyle Avrupalı olan Osmanlı'yı da etkilemiştir. Avrupa'yı sarsan bu fikrî akımlar Osmanlı coğrafyasında da taraftar bulmaya başlamıştır. Dönemin hükümdarları bir süredir eski ihtişamından uzak olan devleti ayakta tutabilmek adına bir takım ıslâhât ve düzenlemeler ortaya koyma yoluna gitmişlerdir.

II. Mahmud dönemi ve takip eden yıllarda Tanzimat Fermânının ilanıyla başlayan süreç Osmanlı'nın yapısal reformlarının hızlandığı dönemdir. Bu dönemde siyaset, ekonomi, askeriye, hukuk ve eğitim gibi birçok sahada düzenlemeler yapılmış ve devlet batıdan esen sert rüzgarlara karşı korunmaya çalışılmıştır. Fakat tarih, bu çabaların hazin sonu değiştirmediğini belki de hızlandırdığını göstermektedir. Osmanlı hâkimiyetinde yaşa-

yan Türk olmayan unsurlar bağımsızlık davasına şurû etmişler, dönemin aydınları nezdinde ise ümmetçilik yerine milliyetçilik ve Türkçülük dillendirilir olmuştur. Devlet, eğitim sahasında yaptığı ıslahatlarla ve ihdâs ettiği yeni eğitim kurumlarıyla batılı tarzda eğitim vermeyi hedeflemiştir. Medreseler varlığını devam ettirmekle beraber eski etkinliğini kademe kademe yitirmeye başlamıştır. Devlet açtığı bu kurumlarda verdiği eğitimi de Türkçe üzerinden vermeyi esas kabul etmiş ve Encümen-i Dâniş, Cemiyet-i İlmiye-i Osmâniye, Telif ve Tercüme Cemiyeti ve Dâireyi İlmiye gibi kurumlarla bunu sağlamayı hedeflemiştir.

Tanzimat dönemi Türkçe tefsir eserlerinde bahsettiğimiz artışı buraya kadar zikrettiğimiz siyasi durumdan bağımsız görmek mümkün değildir. Bununla beraber, matbaanın Osmanlı coğrafyasında yaygınlaşması, halkın çeşitli sahalara ait telif ve tercüme edilmiş Türkçe eserlerle daha yoğun karşılaşması, arz talep ilişkisi bağlamında İslâmî eserlerde yapılan neşriyâta da etki etmiştir. Dolayısıyla, tefsir sahasında Türk dili üzerinden eser vermenin Tanzimat ve sonrasında eskiye nazaran evleviyyet kazandığı bir vâkıa hâlini almıştır.

Tespit ettiğimiz Türkçe tefsirlerin kaynakları da aslında Osmanlı döneminde kaleme alınmış Arapça tefsirlerden çok farklı değildir. Taberî'nin (v. 310/923) *Câmiu'l-Beyân'ı*, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin (v. 373/983) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim'i*, Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *Letâifü'l-İşârât'ı*, Begavî'nin (v. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl'i*, Ömer b. Muhammed en-Neseî'nin (v. 537/1142) *et-Teysîr fi't-Tefsîr'i*, Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *Keşşâfı*, Fahreddin er-Râzî'nin (v. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb'ı*, Necmüddin Dâye'nin (v. 654/1256) *Bahru'l-Hâkâyık'ı*, Kurtûbî'nin (v. 671/1273) *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân'ı*, Kâdî Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl'i*, Ebu'l-Berakât en-Neseî'nin (v. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl'i*, Nisâbüri'nin (v. 730/1329) *Garâibü'l-Kur'ân'ı*, Kâşânî'nin (v. 736/1335) *Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı*, Hâzin el-Bağdâdî'nin (v. 741/1341) *Lübâbü't-Te'vil'i*, Ebû Hayyân'ın (v. 745/1344) *Bahru'l-Muhî't'i*, Ezdî'nin (v. 773/1371) *Tıbyan'ı*, Suyûtî'nin (v. 911/1505) *Dürrü'l-Mensûr'u*, Kâşifî'nin (v. 910/1505) *el-Mevâhibü'l-Aliyye'si*, İsmâüddin İsferyânî'nin (ö. 945/1538) *Hâşiyetün alâ Tefsîri'l-Beydâvî'si*, Sadî Çelebî'nin (v. 945/1539) *el-Fevâidü'l-Behiyye'si*, Şeyhzâde'nin (ö. 950/1543) *Hâşiyetün alâ Tefsîri'l-Beydâvî'si*, Ebussuûd Efendi'nin (v. 982/1574) *İrşâdü'l-Aklîs-Selîm'i*, Şihâbüddin Ahmed el-Hafâcî'nin (v. 1069/1659) *Înâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdî'si*, İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Ruhu'l-Beyân'ı* ve Âlûsî'nin (ö.

1270/1854) *Rûhu'l-Meânî*'si gibi tefsirler en fazla kullanılan kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Osmanlı dönemi Türkçe tefsirlerinde yer alan işârî yorumlarda yukarıda zikrettiğimiz mutasavvıf müfessirlerin dışında Sülemî (v. 412/1021), Gazzâlî (v. 505/1111), Sühreverdî (v. 632/1234), İbn-i Arabî (v. 638/1240), Mevlânâ (v. 672/1273), Sadreddin Konevî (v. 673/1274) gibi mutasavvifenin görüşlerinin kaynak olarak alındığı görülmektedir.

Kaynakların skalasından anlaşıldığı üzere Türkçe tefsir kaleme alan her müfessir meşrebine ve metoduna muvafık düşen Arapça ve Farsça eserlerden istifade etmiştir. Çalışmamızda bahsettiğimiz müfessirler mezkûr kaynaklara yaptıkları müracaatlarla ve ilmî birikimleri doğrultusunda ortaya koydukları dirâyetleriyle Türkçe tefsirler kaleme almışlardır. Bu tefsirlerin bir kısmı Osmanlı coğrafyasında üne kavuşmuş, birçok umûmî ve şahsî kütüphanede kendine yer bulabilmiştir. Halk, Kur'ân'la olan irtibatını câmilerde ve tekkelerde cârî olan sohbetlere katılmak sûretiyle kurduğu gibi, gerektiği zaman da bu Türkçe tefsirlere bizzat başvurarak mezkûr ihtiyacını giderme yoluna gitmiştir.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammed, “*Osmanlı Dönemi Müfessirleri*”, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1992
- _____, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası”, *Divan*, 1999/1, s. 249-303
- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim, “Ballıklızâde Ahmed Mahir Efendi”, *DİA*, İstanbul 1989, II/98
- _____, “Ahmed Mahir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcâzetler ve Üç Eseri ile Elyazısı Hatıratı Üzerine Notlar”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu (19-21 Ekim 1988)*, Ankara 1989, s. 71-82
- Aga Buzurg Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tasnîfi's-Şî'a*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1304
- Ahmed Ahdî b. Şemsî-i Bağdâdî, *Gülşen-i Şu'ârâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, nr. 223
- Ahmed İhsan ve Şürekâsı, *Muallim Nâcî*, Alem Matbaası, İstanbul 1311
- Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'n-Nükabâ*, Karahisarî Esad Efendi Litoğrafya Destgâhı, İstanbul 1283
- Akın, Ömer Faruk, “Âlî Mustafa Efendi” *DİA*, İstanbul 1989 II/416-421
- Akman, Zekeriya, “*Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiye Kurumu (1918-1922)*”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2006

- Aksoy, Hasan, “Şemseddin Sivâsi”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII/523-526
- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, Milli Gazete Yayınları, İstanbul 1981, I-V
- Alpaydın, Mehmet Akif, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016
- Ali Nutki Dede - Nâsır Dede, *Defter-i Dervişân*, (Haz. Bayram Ali Kaya - Sezai Küçük), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2001
- Alptekin, Turan, “Ahmed Hüsameddin”, *DİA*, İstanbul 1989, II/90-92
- _____, *Seyyid Ahmed Hüsameddin Eserleri ve Nakşibendi Öğretinin Kökleri*, Demos Yayınları, İstanbul 2007
- Armağan, Emine, “Ahmet Cevdet Paşa ve Tercüme-i Şerife”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015
- Arpa, Recep, “Ayıntâbi Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumunda Yorum Değeri”, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2005
- Aşkar, Mustafa, “Mehmed Niyazi-i Mısri el-Malati Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı” Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 1997
- _____, “Niyâzi-i Mısri”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/166-169
- Atâî, Nev'izade Atâullah, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletiş-Şakâ'ik*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989
- Ateş, Süleyman, “Ahmet Hamdi Akseki'nin ‘Namaz Sürelerinin Türkçe Tercüme ve Tefsiri’ Adlı Eseri”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 2004
- Ateşyürek, Remzi, “Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1994
- _____, “Mehmed Vehbi Efendi”, *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII/540-541
- Atlansoy, Kadir, *Bursa Şairleri*, Asa Kitabevi, Bursa 1998
- Atsız, Nihal, *Âlî Bibliyografyası*, İstanbul 1968
- Attar, Aygün - Şimşir, Sebahatin, *Tarihten Günümüze Türkiye'de Yaşayan Azerbaycan Türkleri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2013
- Ay, Nazif, “Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1995
- Aydar, Hidâyet, “Türklerde Kur'an Çalışmaları”, *İÜİFD*, İstanbul 1999, I/159-235
- Aydınlı, Abdullah, “Osmanlı Hadis Âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hâmid Efen-

- dinin (1111-1172/1699-1758 veya 1759) Hayatı ve Eserleri”, SAÜİFD, Sakarya 2003, VIII/1-11
- Aytekin, Mehmet Ali, “Nuh b. Mustafa’nın el-Kelimâtü’ş-Şerife fi Tenzihi Ebi Hanife Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2008
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Ârifin Esmâu’l-Müellifin ve Âsârü’l-Musannifin*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951
- _____, *Îzâhu’l-Meknûn fi’z-Zeyl ‘alâ Keşfi’z-Zunûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972
- Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mir’âtü’t-Turuk*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1306
- Baybara, Neriman, “Kureyşî-zâde Mehmed Fevzi Efendi, Hayatı ve Eserleri”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007
- Baysun, Cavid, “Muhtar Paşa”, İA, MEB, İstanbul 1979, VIII/516-531
- Beliğ İsmail Efendi, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân*, Hüdâvendigâr Matbaası, Bursa 1302
- Berektezâde İsmail Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, Tevsî’i Tıbbât Matbaası, İstanbul 1232
- Birişik, Abdülhamit, “Osmanlıca Tefsir Tercümelere ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Mevâhib-i Aliyye’si”, *İslâmi Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004, s. 53-68
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü’l-Müfessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973
- Bolay, Süleyman Hayri, “Ahmed Hamdi Akseki”, *DİA*, İstanbul 1989, II/293-295
- Bursalı Mehmed Tahir, *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, Kütübhâne-i Hilmi, İstanbul 1317
- _____, *Meşâyih-i Osmâniyyeden Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, Şirket-i Mürettibiye, İstanbul 1318
- _____, *Müverrihîn-i Osmâniyyeden Âli ve Kâtib Çelebi’nin Terceme-i Hâlleri*, Selânik 1322
- _____, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih Ulemâ, Şu’ara, Müverrihîn Ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, Keşişyan Matbaası, İzmir 1324
- _____, *Mevlânâ eş-Şeyh İsmâil Hakkı el-Celvetî Hazretleri*, Matbaa-i Bahriyye, İstanbul 1329
- _____, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaai Amire, İstanbul 1333
- _____, *Kırım Müellifleri*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1335
- Cemaeddin, *Âyine-i Zurefâ-Osmanlı Târih ve Müverihleri*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314

- Ceyhan, Semih, “İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi”, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa 2005
- Coşkun, Muhammed, “Bereketzâde İsmail Hakkı'nın Envâr-ı Kur'an Tefsiri ve Diğer Tefsir Yazıları”, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2008
- Cömert, Derya, “Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çorum 2006
- Cumbur, Müjgân, “Beytur Ahmet Mithat Bahârî”, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2002, II, 260-261
- Çavuşoğlu, Semiramis, “Kadıızâdeliler”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV/100-102
- Çelik, Ömer, “Muhammed Es'ad Erbilî (1847/1931)'nin Kur'an-ı Kerim Âyetlerini Yorumlama Yaklaşımı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2001, II/6, s. 177-210
- Çiçek, Yeliz, “Vildân Fâik'in Teshîlu's-Sarf Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi”, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009
- Çiftioğlu, Arzu, “Muhammed B. Muhammed Altıparmak'ın Mensûr Yûsuf ve Zeliha'sı (Transkripsiyonlu Metin - İnceleme - Sözlük)”, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2006
- Çolak, Murat - Düzenli, Mesut Bayram, “Hüseyin b. Ahmed Sirôzî'nin Hayatı ve Câmîu'l-Envâr alâ Tefsiri'l-İhlas Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme”, *Turkish Studies*, Ankara 2014, IX/407-436
- Demir, Ziya, *XII.-VI. y.y Arası Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006
- Derin, Süleyman, “Abdurrahman Sami'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir-i Fâtîha-i Şerife Risâlesi”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993
- Doğan, İshak, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011
- Doğan, Muhammet Nur, “Ebûishakzâde Esad Efendi”, *DİA*, İstanbul 1995, XI/338-340
- Erbaş, Muammer, “Bir Osmanlı Müfessiri: Abdülmecid b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâîl (ö.973/1565) ve Eserleri”, *DEÜİFD*, İzmir 2006, XXIV/161-186
- Eren, Naci, *Yüce Veliler ve Anadolu Evliyaları*, Şelale Yayınları, İstanbul ts.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Türk Şairleri*, byy. İstanbul 1945
- Erul, Bünyamin, “İlmiyye Sınıfına Mensup Bazı İskilipli Alimler ve Eserleri”, *Türk Kültüründe İz Brakan İskilipli Alimler Sempozyumu 23-25 Mayıs 1997*, TDV Yayınları, Ankara 1998, s. 340-364

- Eser, Semaha, “*İranlı Seyyahların Eserlerinde İstanbul ve Han Melik-i Sâsânî'nin İstanbul Sefareti Hatıraları Adlı Eseri*” İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1318,
- Fatin Davud Efendi, *Tezkire-i Hâtîmetü'l-Eş'âr*, İstihkam Alayları Litoğrafya Destgahı, İstanbul 1855
- Fatma Aliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, Kanaat Matbaası, İstanbul 1332
- Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü'ş-Şakayık fî Hakkı Ehli'l-Hakayık*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984
- Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Sergüzeşt-i Hayâtının Cildi Sânisî: 1294 Anadolu- Rus Muharebesi*, Mekteb-i Harbiye Matbaası, İstanbul 1328
- Gökbulut, Hasan, “Niksârî”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/122-123
- Göktaş, Vahit, “*Muhammed Es'ad-ı Erbilî'nin Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celâleddin, Hayat, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1985
- Gözitok, Mehmet Akif, “*İsmail Hakkı Halvetî ve Tefsir Günlüğü*”, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014
- Gözübüyük, İbrahim Nesimi, “Gözübüyükzade İbrahim Efendi”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV/160-161
- Güldöşüren, Arzu, “Bilinmeyen Bir Medrese Islahatı Metni: Vildan Faik Efendi ve Islah Risâlesi”, *Divan*, İstanbul 2011, XVI-31/202
- _____, “Vildan Fâik Efendi”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII/108-109
- Güleç, İsmail, “Hamdî ve Na'tları”, *Yedi İklim Edebiyat, Kültür, Sanat Aylık Dergi*, Mayıs 2006, s.183-187
- Gülşen, Ekrem, “19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir Anlayışı”, *SAÜİFD*, Sakarya 2010, XXII/161-188
- Güngör, Mevlüt, “İstanbul Darülfünûn İlahiyat Fakültesinin İlk Tefsir Hocası, Bergamalı Ahmed Cedvet Bey”, *Darülfunun İlahiyat Sempozyumu (18-19 Kasım 2009)*, İstanbul 2010, s. 365-384
- Gündoğdu, Cengiz, “Abdülmeccid Sivâsî”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/286-287
- Halaçoğlu, Yusuf - Aydın, Mehmet Akif, “Cevdet Paşa”, *DİA*, İstanbul 1993, VII/443-450
- Hân Melik Sâsânî, *Yâdbûdhâ-yı Sefâret-i İstanbul*, Tahrân 1345
- Haririzade M. Kemaleddin, *Tibyânü Ves'â'ili'l-Hakâ'ik fî Beyâni Selâsi't-Tarâ'ik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr 430-432

- Hayta, Ufuk - Birışık, Abdülhamit, “Hayatı ve Eserleriyle Abdülmecîd B. Şeyh Nasûh Tosyevî ve Cevâhiru'l-Kur'ân ve Zevâhiru'l-Furkân Adlı Tefsir Risâlesinin İlmî Değeri”, *UÜİFD*, Bursa 2007, II/343-367
- _____, “*Abdülmecîd b. Nasûh Tosyevî'nin (Ö. 1588) Hayatı, Eserleri ve el-Hüdâ ve'l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkiki*” Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2008
- Hocazade Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliya*, Cihan Kütüphanesi Matbaası, İstanbul 1925
- Hodzha, Salim, “*Şeyhülislâm M. Esad Efendi'nin Tefsiru'l-Âyâtî'l-Musaddera Bi-Kelimesi Rabbenâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*” Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2012
- Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmî'*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281
- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309
- _____, *Kemalnâme-i Hazreti Hakkı*, Yazma Bağışlar, nr. 2324
- Işık, Emin, “Midhat Baharî”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX/6-7
- İbn Battûta, *Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, Matbaatü't-Tekaddüm, Kahire 1323
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, I-IV, İstanbul 1942
- _____, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, Maarif Vekâleti, Ankara 1952
- İsmail Hakkı, *Ondördüncü Asrın Türk Muharrirleri Üçüncü Defter Cevdet Paşa*, Alem Matbaası, İstanbul 1308
- _____, *Muallim Nâcî Efendi*, Nişan Berberyan Matbaası, İstanbul 1311
- İyibilgin, Orhan, “*Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi*”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2008
- İsen, Mustafa, *Gelibolulu Mustafa Ali*, Şule Yayınları, Ankara 1988
- İşpirli, Mehmet, “Minkârîzâde Yahya Efendi”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX/114-115
- Kaçalın, Mustafa Sinan, “Gülbaba”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV/227-228
- Kaplan, Orhan, “Son Dönem Osmanlı Müelliflerinden Roma Sefareti İmamı Haşim Veli'nin Mevlid Şerhi: Esrâr-ı Mevlid-i Nebî”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2012, IX/111-138
- Kara, Mustafa, “Abdullah Bosnevî”, *DİA*, İstanbul 1988, I/87
- Kara, İsmail, *Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1986, I-III
- _____, “Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 123-129

- Karaca, Hüseyin, “*Ahmed Mahir Efendi'nin el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem Adlı Eseri*”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006
- Karaismailoğlu, Adnan, “Altıparmak Mehmed Efendi”, *DİA*, İstanbul 1989, II/542
- Karaoğlu, Arslan, “*Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniyye ve Muhammed Ali Es-Sâbûnî'nin Revâiu'l-Beyan Adlı Eserinin Mukayesesi*” Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2011
- Kartal, Abdullah, “Bursâda Bosnalı Bir Melâmî; Abdullah Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Bir Kasîdesi” *UÜİFD*, Bursa 1994, VI/297-312
- _____, “*Abdullah Bosnevi ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*” Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996
- Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971
- _____, *Fezleke*, Cerîde-i Havâdis Matbaası, İstanbul 1287
- Kaya, Bayram Ali, “Veysi”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII/76-77
- Kaya, Murat, “*Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kuran-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri*”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001
- _____, “Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 301-338
- _____, “XIX ve XX. Asırda Osmanlı'da Mutasavvıf Müfessirler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2012, XXIX/43-77
- Kayacan, Mehmet, “*Haşim Baba ve Divanı (İnceleme-Metin)*”, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2002
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Müsenna - Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. I-XV
- Keskioglu, Osman, “Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri”, *AÜİFD*, Ankara 1966, XIV/221-234
- Keşkek, Türkan, “*Ahmet Hamdi Akseki ve Fikhî Görüşleri*”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003
- Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3869
- Kılıç, Hatice, “*İran'ın Modernleşme Sürecinde Osmanlı Devletinin Rolü (1848-1923)*”, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006
- Kılıç, Mustafa, “*Ebu'l-Hayr Abdulmecid b. Muharrem es-Sivâsi (971-1049/1563-*

- 1639)'nin *Fâtiha Tefsiri'nin Tahkiki*", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005
- Koca, Ferhat, "Musa Kazım Efendi", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI/221-222
- Koçkuzu, Abdülhalim, "Osmanlının Son Döneminde Bir İlim ve Devlet Adamı: Giritli Sırrı Paşa", *SÜİFD*, Konya 2002, XIV/189-213
- Köprülü, Orhan Fuat, "*Gül-Baba*", İA, MEB, İstanbul 1987, IV/832-834
- Kumanlıoğlu, Hasan Fehmi, "*Muhammed Nurü'l-Arabi Hayatı, Şahsiyeti ve Bazı Tasavvufi Görüşleri*", Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1988
- Kurnaz, Cemal, "Sırrı Paşa", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/127-129
- Kutay, Cemal, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1972
- Kutluca, Zeynep Şeyma, "*Ahmed Hüsameddin Dağıstânî'nin Zübdetü'l-Merâtib İsimli Eseri (İnceleme ve Metin)*", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010
- Küçük, Sezai, "*XIX. Asırda Mevlevîlik ve Mevlevîler*", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2000
- Kütükoğlu, Bekir, "Âli Mustafa Efendi", *DİA*, İstanbul 1989, II/414-416
- Latîfi, *Tezkire-i Latîfi*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314
- Levent, Lamia, "*Ahmet Mahir Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2012
- Mardin, Ebul'ula, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966, I-III
- Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâ'ikü'ş-Şekâ'ik*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989
- Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî*, Matbaa-i Vilâyet, Bursa 1332
- Miras, Kamil, "Yeni Diyanet Reisi Profesör Ahmet Hamdi Akseki", *İslâm Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, II/70, s. 6-9
- Mirzazâde Salim, *Tezkire-i Sâlim*, İkdâm Matbaası İstanbul 1315
- el-Muhibbî, Muhammed, *Hulâsatü'l-Eser fi Âyânî'l-Karnî'l-Hâdî Aşer*, I-IV, Bulak 1301
- Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1335
- Müstakimzade, Süleyman Saadettin, *Devhatü'l-Meşâyih Mea Zeyl*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1978
- Namlı, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII/102-106
- Nüveyhid, Adil, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, Müessesetu Nuveyhidi's-Sekafiyye, Beyrut 1983
- Ocak, Serpil, "*Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in Nakşbendiyye Tarikatının Usûl ve Adâbına Dair Görüşleri*", Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2014

- Okumuş, Mesut, “Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve “Tefsir Tarihi” Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri”, *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu (18-19 Kasım 2009)*, İstanbul 2010, s. 425-434
- Okuyan, Mehmet, “Bereketzâde İsmail Hakkı”, *DİA*, İstanbul 1992, IV/490-491
- _____, “Gâzi Ahmet Muhtar Paşa ve Tefsiri”, *Kuran Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1999, II/177-183
- _____, *Son Dönem Osmanlı’da İki Müfessir: Bereketzâde İsmail Hakkı ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa*, Etüt Yayınları, Samsun 2001
- Omay, Semiha, *Huzur Dersleri İle ilgili Konuşmalar*, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul 1965
- Osmanzade Täib Ahmed, *Hadikatü’l-Vüzerâ*, Ceride-i Havâdis Matbaası, İstanbul 1271
- Ölmezoğlu, Ali, “Cevdet Paşa”, *İA*, MEB, İstanbul 1987, s. 114-123
- Önal, Ramazan, “Gazzizade Abdüllatif Efendi’nin Futuhatu Kenzi’l-Kur’an Adlı Fâtîha Süresi Tefsirinin Tahlili ve Değerlendirilmesi”, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2008
- Özcan, Abdülkadir, “Ebülfazl Mehmed Efendi”, *DİA*, İstanbul 1994, X/356-357
- Özcan, Nuri, “Abdülhay Celveti”, *DİA*, İstanbul 1998, I/227-228
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990
- Özel, Mustafa, “Debreli Vildan Fâ’ik ve el-Multekat fi Usûli’t-Tefsir”, *İslâmiyat*, Ankara 1999, II-4/223-226
- _____, “Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I”, *DEÜİFD*, İzmir 2002, sayı: 15, s. 61-96
- _____, “Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II”, *DEÜİFD*, İzmir 2002, sayı: 16, s. 109-148
- _____, “Muhammed Nûru’l- Arabî’nin (1228/1813-1305/1887) Fâtîha ve Kevser Süreleri Tefsiri”, *DEÜİFD*, İzmir 2008, XXVIII/1-10
- Öztürk, Ali, “XVI. Yüzyıl Halveti Şiirinde Din ve Tasavvuf”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2003
- _____, “Muallim Nâci’nin (1849-1893) Hulâsatü’l-İhlas İsimli İhlas Süresi Tefsiri”, *İslâmi İlimler Dergisi*, İstanbul 2012, II/109-139
- Pak, İzzettin, “Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007
- Resmî Ahmed Efendi, *Sefînetü’r-Ru’sâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih, nr. 720
- Riyâzî Mehmed Efendi, *Riyâzu’ş-Şu’arâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3871, vr. 108b

- Sahih Ahmed Dede, *Mecmû'atü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 1462
- Salâhî, *Muallim Nâcî*, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul 1310
- Sevgi, Ahmet, *Merdümi-Tuhfetü'l-İslâm (Kırk Âyet ve Kırk Hadis Tercümesi)*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1993
- _____, "Okçuzade'nin Manzum Kırk Âyet Tercümesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 1994, I/145-155
- Seyhan, Köksal, *Livâyî Divanı (Metin-İnceleme)*, Marmara Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2002
- Sırrı Giridi, *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirin*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1312
- Silahdar Mehmed Ağa, *Silahdar Tarihi*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1928
- es-Sivâsî, Receb b. İbrahim, *Necmü'l-Hüdâ fi Menâkıb-ı Şeyh Şemseddin Ebi's-Senâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, H Şemsi, F Güneren, nr. 23-1
- Sula, Murat, "Debreli Vildan Faik ve Teshilü'n-Nahv'i", *DEÜİFD*, İzmir 2009, XXIX/123-174
- Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308, I-IV
- Şahan, Halil, "Gözübüyükzade İbrahim Efendi'nin Mantık Görüşleri" Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2009
- Şahin, Kamil, "Serbestzâde Ahmed Hamdi", *DİA*, İstanbul 1989, II/72-73
- Şahin, Süleyman, "Ahmet Muhtar Paşa'nın Serâiru'l-Kur'an Adlı Eserinin Bilimsel Tefsir Metodu Bağlamında Tahlili", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş 2011
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989
- Şerîfzâde Mehmed Fâzıl, *Şerhu'l-Evrâd el-Müsemmâ bi-Hakâik-i Ezkâr-ı Mevlâna*, Bosnevî el-Hac Muharrem Efendi Destgâhı, İstanbul 1283
- Şimşek, Selami, "Bandırmalı Şeyh Yûsuf Nizâmeddin Efendi (ö. 1165/1752) ve Mersiyye-i Şâh-ı Şehîd-i Kerbelâ'sı", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2006, XII-XXX/65-81
- _____, "Edirne ve Çevresinde Celvetilik ve Celvetiler", *Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, İstanbul 2006, II/101-124
- Şimşekler, Nuri, "Midhat Bahari ve Feridun Nafiz Uzluk'a Gönderdiği Mektuplar", *X. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 2003, s. 127-139
- _____, *Pir aşkıma Mevlevî Şeyhi Midhat Bahari'nin Mektupları*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009

- Tahirü'l-Mevlevi, "Bergamalı Cevdet Efendi", *Mahfel*, İstanbul 1344, VI/68, s. 123-124
- Tanman, Mehmet Baha- Yılmaz, Hasan Kamil, "Bandırmalizâde Tekkesi", *DİA*, İstanbul 1992, V/54-55
- (Tansel), Fevziye Abdullah, "Muallim Naci", *İA*, MEB, İstanbul 1964, IX/15-21
- _____, "Gül-Baba Adı Verilen İki Ayrı Şahsiyet Molla Murad Divân'ı ve Sünbül Sinan", *AÜİFD*, Ankara 1970, XVI/67-78
- Taş, Bünyamin, "*Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas Bağ-ı Behişt (İnceleme-Tenkitli Metin)*", Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Edirne 2014
- Tekeli, Hamdi, "*Gazzizade Abdullatif'in Hayatı, Eserleri ve Vakıatı*" Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa 2000
- Tuman, Mehmet Nail, *Tuhfe-i Nâilî*, (Haz. Cemal Kurnaz- Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yayınları, Ankara 2001
- Türer, Osman, "Gazzîzâde Abdüllatif Efendi", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/540
- Türker, Ömer, "Nuh b. Mustafa", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/230-231
- Uçman, Abdullah, "Muallim Naci", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/315-317
- Uçarol, Rıfat, *Bir Osmanlı Paşası ve Dönemi: Gazi Ahmet Muhtar Paşa*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1976
- _____, "Gazi Ahmed Muhtar Paşa", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/445-448
- Uzun, Mustafa, "Fevzi Efendi", *DİA*, İstanbul 1995, XII/506-509
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Karesi Meşâhîri*, Vilâyet Matbaası, Karesi 1342
- Ünal, Mehmet, "*Bandırmalizâde Mustafa Hâşim Efendi'nin Vâridât-ı Mensûre'sinin Tenkitli Metni*", Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2012
- Woodhead, Christine, "Okçuzade Mehmed Şâhî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII/335-336
- Yavuz, Salih Sabri, "Manastırlı İsmail Hakkı", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII/563-564
- Yetik, Erhan, "Ankaravi İsmail b. Ahmed Rusûhî", *OMÜİFD*, Samsun 1989, III/119-135
- _____, "İsmail Rusûhî Ankarâvî", *DİA*, İstanbul 1991, III/211-213
- Yıldırım, Yusuf, "*Şemseddin Sivâsi ve Nakdül-Hâtır Adlı Eserinin Tahlili*", Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1995
- Yıldız, Alim, "Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l-Hadis", *DÜİFD*, İzmir 2003, VII/91-124
- Yıldız, Sakıb, "Bergamalı Cevdet", *DİA*, İstanbul 1992, V/495
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yayınları, İstanbul 1982

_____, “Esad Erbili”, *DİA*, İstanbul 1995, XI/348-349

_____, “Haşim Baba”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI/406-407

Yılmaz, Ziya, “*Vak’anüvis Esad Efendi (Sahhaflar Şeyhizâde Seyyid Mehmed), Hayatı ve Eserleri*”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1984

_____, “Sahhaflar Şeyhizâde Esad Efendi”, *DİA*, İstanbul 1995, XI/341-345

Zirikli, Hayrettin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002

الزخرفة الإسلامية و الشعرية بين الفن والإيقاع

AHMAD SHAIKH HUSAYN

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ,
ARAP DİLİ VE BELAĞATI ANABİLİM DALI
ahmadssh65@kilis.edu.tr

SAİT SÖYLEMEZ

ARS. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, FEN EDEBİYAT FAKÜLTESİ,
ARAP DİLİ VE EDEBİYATI BÖLÜMÜ
saitsoylemez@kilis.edu.tr.

الملخص

يناقش هذا البحث قضية الزخرفة بنوعيتها: الإسلامية (الرقش) واللفظية (الشعرية) بين الفن والإيقاع، فيذهب إلى أن فن الزخرفة الإسلامية هو فن الإيقاع الداخلي وفن موسيقا الشكل، على حين أن فن الزخرفة اللفظية كان صنعةً خلت من الإيقاع، فاقترنت على الموسيقا الخارجية، بمعنى أنها ارتبطت بالشكل وابتعدت عن المضمون، والبحث موكّل بالتمييز بين الإيقاع والموسيقا الخارجية، إذ هناك فرق شاسع بينهما.

الكلمات المفتاحية: الزخرفة الإسلامية، الإيقاع الداخلي، الموسيقا الخارجية.

SANATSAL VE RİTİMSEL AÇIDAN İSLAMİ VE ŞİİRSEL SÜSLEME SANATLARI

Öz

Bu çalışma süsleme sanatının İslami (süsleme) ve sözsel (şiiysel) türlerini sanat ve ritim açısından ele almaktadır. İslami süslemenin içsel ritim ve şekilsel musiki sanatı olduğunu ortaya koymaktadır. Sözsel süsleme sanatı ritimden yoksun bir sanat iken dış görünüşlü bir musikiye indirgenmiştir. Yani şekilsel olarak birbirine bağlı, anlam bütünlüğü var iken içerik olarak birbirinden uzaktır. Bu araştırma aralarında geniş farklar olduğu için ritim ve şekilsel musikiyi birbirinden ayırt etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslami Süsleme, içsel ritim, şekilsel musiki.

ISLAMIC AND POETICAL EMBELLISHMENT BETWEEN ART AND RHYTHM

Absract

This study discusses two types of embellishment: the Islamic and the poetical embellishment between art and rhythm, the study shows that the art of Islamic embellishment is an art of the music of the form, on the other hand, the linguistic embellishment has no rhythm only a kind of external music, this means that it is connected with the form not with the content. This study focus on the big difference between rhythm and music.

Keywords: Islamic embellishment, rhythm, music.

المقدمة

إن الجمال هو إدراك ما في الطبيعة من انسجام، وعليه فالإدراك الجمالي هو إدراك انسجام وليس إدراك انفصال، أي يندر أن نقول عن شيء: إنه جميل دون أن نحبه، لذلك لا بد من ترابط بين الجميل والمحبوب، وعليه لا بد من شيء في الجمال، ينبثق من النفس، ومن هنا ينبغي أن تكون النفس واسعة من غير حدود بل أوسع من دائرة الجمال في حياتي، إن الإدراك الجمالي إدراك موسيقي وليس له صفة يمكن أن تفصح عنه إلا هذه الصفة، بمعنى أنه يُتلقى وكأنه موجود ولا نصنعه نحن؛ الجمال إيقاع لا يمكننا صوغه، فهو موجود ومنساب، بيد أن الأذن المُرَهفة هي التي تصغي إليه وتسمعه.

إن ما عليه الكون لا يمكن أن يكون على خلافه، ولعل هذا هو سر الإيقاع في الكون، ولو أن الكون كان خلاف ما عليه الآن، لربما انتفى الانسجام والإيقاع فيه.

إذا سلمنا بأن الإيقاع الجمالي هو الانسجام في الوجود ينبغي أن نقرر وجوده على النحو الذي هو عليه، بمعنى لا بد أن يتحد المثل والواقع، كيف يتحد المثل والواقع؟ إن ما عليه الكون لا يمكن أن يكون على غير ما عليه، ولكننا لا نرى المثل إلا بعد تجاوز الواقع، فالحق / الواقع الذي ندرکه بحواسنا إنما يبدو في فوضى ظاهرية، ويبدو في غير نظام، لكن البحث عما وراءه لا يعني الكشف عما يجاوزه، وإنما هي مسألة كشف عما هو كامن فيه، والكشف من ثم إنما يكون بالبصيرة لا بالصبر، ذلك لأن البصر يفرِّق،

والبصر أيضاً تصويراً، أما البصيرة فهي موسيقياً؛ إن ما يحوّل المرئي إلى مغزى إنما هو القلب والنفس، ولو أننا وقفنا عند المرئي فإننا لن نستطيع تجاوزه، ومن ثم لن نصل إلى المغزى أو الإيقاع الداخلي الذي لا يتحقق إلا بتجاوز الشكل، لعل هذا الشرط يتحقق بشكل بديهي أمام الموسيقى، ذلك أنها لا تصور شيئاً، بل ربما نستطيع أن نقول: إنها المثل أو المغزى ذاته، يُدرك من غير شكل، ولعل وراء ذلك سبباً جوهرياً، هو أن النفس إنما بنيت على الانسجام وإدراك ما يتوافق وما يتنافر، من هنا نستطيع القول: إن كل ما في الكون يسعى إلى الانسجام، وقد نخلص بعد ذلك إلى نتيجة مفادها: إن كل من لا يتحول إلى إيقاع يبقى شكلاً لا قيمة له.

قد يبدو أن الإيقاع هو تلك الضربات والعلامات الموسيقية، إن الإيقاع كما يبدو لنا، هو الانسجام بين هذه الضربات وتلك العلامات، و(ليس المقصود بعناصر الإيقاع الموسيقي تلك الضربات (دم) و(تك) التي تنفذ عادة على آلات النقرة، كالتبلة والدف والرق والمزهر والطبل الخ.. بل المقصود بها العناصر الكامنة في البنية اللحنية العامة، والتي نجدها في حالات الجملة الصوتية والجملة الفراغية أو الجملة الممتدة. وتوارد هذه الجمل المختلفة الأشكال، يشكل إيقاعاً ذا خطوات كبيرة. ويتضمن عمق كل من الجمل الصوتية إيقاعاً ذا خطوات صغيرة. وهي نغمات متراصة بعضها إلى بعض فتعطي بطريقة تحولها وتواردها الشكل للجملة الموسيقية¹، فالإيقاع إذن أمر يختلف عن الوزن والعروض في الشعر، حتى إننا نستطيع القول: إن الإيقاع داخلي، غير أن الوزن خارجي، من هنا نستطيع أن نقول أيضاً - مع القليل من الحذر -: إن الإيقاع هو المغزى، أما الوزن فهو الشكل، حتى إننا في كثير من الأحيان نجد بعض الشعر يفتقر افتقاراً كبيراً إلى الإيقاع على الرغم من الوزن والعروض، وفي المقابل قد نصادف الكثير من الكتابات النثرية شديدة الثراء في الإيقاع الداخلي على الرغم من أنها غير منظمة على أوزان الخليل، لذلك "لا يمكن تبرير التمييز بين (الشعر) و(النثر) إلا إذا كان على

¹ مكداشي. غازي، وحدة الفنون الإسلامية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، بيروت، 1995، ص 234.

نحو التمييز بين الفن والعلم. فلقد رؤي منذ القدم أن هذا التمييز لا يمكن أن يستند إلى عناصر خارجية كالوزن والروي، وحرية القافية وقيدها، وإنما هو داخلي فحسب. فالشعر لغة الشعور، والنثر لغة العقل.. فلكل نثر جانبه الشعري⁽²⁾، لذلك فليس من الضروري إن وُجد الوزن أن يوجد الإيقاع، على الرغم من أن الشعر ينبغي أن يتضمن على الإيقاع فضلاً عن الوزن، لعلنا لا نستطيع الفصل -في الشعر- بين الوزن والإيقاع، بمعنى أن يوجد الوزن ويختفي الإيقاع، إلا أننا نرى أن الإيقاع شرط أساسي من شروط نجاح الشعر، عندها يتحول هذا الشعر إلى فن زمني ذي صيرورة وتجدد دائم، وذلك لأن الاعتماد على الوزن فحسب كثيراً ما يخرج الشعر عن شعريته، ومن ثم يحوله إلى نظم لمعلومات أو أفكار محددة وثابتة، وفي هذه الحالة يتحول مثل هذا النوع إلى شعر مكاني جامد وثابت لا يتصف بالحيوية ولا بالديمومة، فكأننا هنا نقف عند الشكل من غير النظر إلى المضمون، والوقوف عند الشكل من غير تجاوزه يدعونا إلى الجمود والثبات؛ إن الإيقاع عند (استوفر) أمر لازم في الشعر، فالشعر عنده "إيقاعي"، والإيقاع فيه أمر لازم بخلاف الوزن. والإيقاع هو حركة الأصوات الداخلية التي لا تعتمد على تقطيعات البحر أو التفاعيل العروضية وتوفير هذا العنصر أشق بكثير من توفير الوزن، لأن الإيقاع يختلف باختلاف اللغة والألفاظ المستعملة ذاتها، في حين لا يتأثر الوزن بالألفاظ الموضوعية فيه، تقول (عين) وتقول مكانها (بئر) وأنت في أمن من عثره الوزن، أما الإيقاع فهو التلوين الصوتي الصادر عن الألفاظ المستعملة ذاتها، فهو أيضاً يصدر عن الموضوع في حين يفرض الوزن على الموضوع. هذا من الداخل وهذا من الخارج⁽³⁾، لذلك قد يوجد الكثير من الأعمال التي تفتقر إلى الإيقاع ومن ثم فإنها لا ترتقي إلى المستوى الفني إن صح التعبير، وربما

² (2) كروتشة، علم الجمال، ترجمة نزيه الحكيم، راجعه: بدیع الكسم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية، المطبعة الهاشمية، 1963، ص 36.

³ (3) إسماعيل. عزالدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، القاهرة ص 374.

نخلص إلى نتيجة: إن الإيقاع أحد أهم العناصر التي ينبغي أن تتحقق في العمل الإبداعي حتى يتحول إلى فن زمني خالد. أما الآن فلا بد من دراسة الزخرفة اللفظية من حيث الإيقاع الداخلي فيها، لنصل إلى مدى فنية هذا الشعر.

قد يذهب بعضهم إلى أن الشعر تصوير ومحاكاة للواقع، والحق أن الشعر لا ينبغي أن يكون تصويراً بالشكل الكلي له، بمعنى أنه تصوير في الشكل، هذا التصوير ينطوي على الموسيقى. ومن ثم على الإيقاع الذي ربطناه بالمضمون، فإن خلا الشعر من الموسيقى والإيقاع صار شكلاً أجوف لا حياة فيه، ومغزى الفن أن أحول الصورة إلى ما ليس بصورة، بمعنى أن أبدأ من الشكل ومن ثم أتجاوزه إلى ما وراء هذا الشكل. إن الإدراك الجمالي هو إدراك موسيقي، إدراك انسجام وتناغم قائم على الامتزاج بين ثنائية الشكل والمضمون، مناف لها، مقرب للوحدانية، وبذلك ينفي التناقض والتغير ويأنس إلى الوحدة وراء الفوضى.

لنأخذ مثلاً من الشعر الزخرفي ولننظر أينطوي هذا الشعر على الإيقاع، أم يفتقر إليه: يقول أحدهم في تأريخ بستان⁽⁴⁾:

يهنيك تاريخٌ أتى ضبطه (بستان بسطٌ باهرٌ زاخر)

ويقول آخر مؤرخاً لاستلام السلطان سليم بن سليمان العرش سنة 975 هـ:

بعزّ وتأييد ونصر وسلطان	يولّى مليك العصر وابن ملكيه
(سليم تولّى الملك بعد سليمان)	(دولة ملك قلّت فيه مؤرخاً)

يسمى هذا النوع من الشعر بالتاريخ الشعري، إذ يؤرخ الناظم من خلاله

⁴ (4) شيخ أمين. بكري، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت، 1392 هـ / 1972م ص 174.

لحدث ما، من حيث حساب الجُمَّل؛ وحساب الجُمَّل يعني أن لكل حرف أبجدي رقماً يقابله، ومن خلال الكلمة تجمع الأرقام المقابلة لكل حرف، يُعرف التاريخ الرقمي المتعلق بهذه الكلمة أو الجملة، لأن المرجع فيه يعود إلى حساب الأحرف الأبجدية من خلال ما يقابلها من أرقام. أما طريقة حساب الجُمَّل فإنها تعتمد على الترتيب الأبجدي للحروف لا الألفبائي الذي نستخدمه اليوم، ف (أبجد هوَز حطي) تأخذ الأرقام من (1) حتى (10) على الترتيب، أما (كلمن سعفص) فهي الألفاظ العقود، من (20) حتى (90) على الترتيب، أما المئات ففي (قرشت ثخذ ضظغ) من (100) حتى (1000) على الترتيب، بذلك يكون الجدول على النحو التالي: أ=1 ب=2 ج=3 د=4 ه=5 و=6 ز=7 ح=8 ط=9 ي=10 ك=20 ل=30 م=40 ن=50 س=60 ع=70 ف=80 ص=90 ق=100 ر=200 ش=300 ت=400 ث=500 خ=600 ذ=700 ض=800 ظ=900 غ=1000 فإذا عدنا إلى الأبيات وتمعنا النظر فيها، ماذا يمكن أن نجد فيها من شعرية؟ إن هذا النوع ليس إلا كلاماً عادياً يقدم الناظم من خلاله معلومة تاريخية فحسب، فهو أقرب إلى الأسلوب العلمي منه إلى الأسلوب الشعري، ذلك لأن الشاعر محكوم بكلمات معينة، بل بحروف معينة، لكل منها رقمه الخاص في حساب الجُمَّل لا يمكن أن يبدل كلمة مكان أخرى وإن أغنت الناحية الشعرية، وكأننا أمام عالم فرغ من تجاربه ثم راح يقدم لنا نتائج ما توصل إليه، فهو مقيد لأنه محكوم بمعلومة ما ومن ثم بأسلوب وكلمات لا يمكنه الخروج عنها، حتى لا تفسر الأمور على غير حقيقتها، بينما الشعر فهو خلاف ذلك، فأولاً: الشعر إحساس وشعور، وثانياً: ينبغي يتعد الشعر قدر ما يستطيع عن القيد وعن قصد شيء ما محدد بعينه، لأن التأويل هو الذي يعطي الشعر الحياة والخلود - إن صح التعبير -، وليس من حق الشعر أن يقدم لنا معلومات جامدة، هي من اختصاص العالم أو المؤرِّخ، إن الشعر حيوي لا يعرف الثبات، زمني، يعتمد على الشكل والمضمون، ومن ثم هناك الإيقاع، لتسائل الآن: أين يكمن ذلك الإيقاع الذي نبحت عنه في مثل هذا الشعر؟ إن أمثال هذا الشعر هدفها هو تقديم

تاريخ ما أو معلومة ما، لذلك لا يمكن أبداً أن يجتمع العلم والشعر، ومن ثم العلم والإيقاع، من هنا نرى بأن هذه الأشعار تفتقر بشكل كبير جداً إلى الإيقاع، على الرغم من الموسيقى الخارجية التي تغلفها، إلا أنه كما ذكرنا سابقاً، هناك خلاف كبير بين الأوزان العروضية والإيقاع، وقد لا نكون مخطئين إذا شبهنا هذا الشعر بألفية ابن مالك النحوية، فكلاهما كان يقدم معلومة ما، ولا فرق هنا بين العالم والمؤرخ طالما أنهما اتحدا في أمر واحد وهو إخراج هذا النظم عن الشعرية فيه، ومن ثم فقدان الإيقاع وابتعاد هذه الأشعار في المحصلة عن الفن، لأنها تخلت عن الإيقاع واتخذت الشكل ملاذاً لها لا يمكن النفاذ من خلاله. وثمة مثال آخر من الشعر الزخرفي يظهر من خلاله الفرق بين الإيقاع والنظم، يقول أحدهم⁽⁵⁾:⁶

باهي المراحم لابسٌ كرمًا قدير مُسند
بابٌ لكل مؤمِّل غنمٌ لعمرِك مُرفد⁽⁶⁾

هذا النوع من الشعر يسمى الطرد والعكس، في الطرد مدح وفي العكس هجاء، فهذان البيتان إذا قرأناهما في الطرد وجدناهما يرميان إلى المديح، أما إذا قرأناهما في العكس فإنهما يتحولان إلى الهجاء:

دنسٌ ، مرید ، قاهر كسب المحارم لا يهاب
دَفْرٌ ، مكرٌ ، معلّمٌ نغلٌ ، مؤمِّل كل باب

الدنس (الخبِيث)، والمرید (الخبِيث المُتمرِّد الشرير)، والدَفْر (الداهية)، أما النغل (فهو فاسد النسب الذي وُلد عن زنى).

لقد وضع هذا الشعر لغرض واحد لا غير وهو أن يقرأ طرداً وعكساً، لذلك فهو مقيدٌ قبل إنتاجه أصلاً، وهو كغيره من الأنواع الزخرفية الأخرى، نُظم على

⁵ المصدر السابق ، ص 174.

⁶ الباهي: المُفاخر بالشيء، المسند: الذي يُجعل سندا يُتَّكأ عليه، المؤمِّل: المرجو، المرفد: المعين.

أوزان الخليل، فالموسيقا الخارجية موجودة، غير أننا إذا نظرنا إلى الإيقاع الداخلي الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعنى، لأخفقنا في وضع أيدينا عليه، بمعنى أن إحساسنا بهذا الإيقاع معدوم لأن الإيقاع ذاته معدوم إذا اقتصر هذا الشعر على الشكل المحض من غير النظر إلى المعنى، ولما كان الشاعر يتراكم وراء الألفاظ التي قيّدته، فإنه لا بد أن يلقي بالإيقاع جانباً، ذلك لأن إحساسه - إن صح التعبير - لم يأخذ دوره كما ينبغي، مع علمنا بأن الشعر شعور وإحساس وليس نظاماً عقلياً رياضياً بحيث توضع الكلمات أمامنا كي نرصفها رصفاً على وزن ما؛ لنخرج ببعض الأبيات الشعرية كما يزعم أصحاب هذه الأنواع، فهذه الأنواع النظامية، بعيدة كل البعد عن الشعرية والإيقاع والقلب "وقد أشار (ولك) - وهو من أساتذة النقد الأمريكيين المعاصرين.. إلى أن الصوت والوزن يجب أن يدرسا من حيث هما عنصران في مجموع العمل الفني، غير منفصلين عن المعنى⁽⁷⁾"، فالإيقاع إذن لا يمكن أن ينفصل عن المضمون، وعليه فالشعر إن لم يحتو إيقاعاً فإنه يندرج تحت الأعمال البعيدة عن الفن، لأن الشعر ليس رصفاً للكلمات ضمن وزن ما، ف "ليس كل ارتباط بين الألفاظ يصنع شعراً يحقق كل الأُمْنِيَاتِ الشعرية للغة ما لم يكن إيقاعياً"⁽⁸⁾.

لعل المسألة تبدو معقدة بعض الشيء في الشعر مقارنة مع غيره من الفنون الأخرى، وذلك بسبب وجود اللغة التي تعدُّ مرحلة من ظهور المجرّد في المحسوس، فإخضاع اللغة لإيقاعات بإيحاءات من الألفاظ أمر يقتضي النظر، وهو ليس بالأمر السهل، وكثيراً ما سمعنا عن تداخل الحروف وتخالفها في الكلمة الواحدة، وهذا ما يجعلنا نلاحظ بعداً موسيقياً وأنغاماً تبدو في كلمة دون كلمة، فإذا نظرنا إلى قصيدتين من الوزن نفسه والموضوع نفسه وجدنا الموسيقا مختلفة، هناك الموسيقا الداخلية التي أسميناها (الإيقاع) تطبع الموسيقا الخارجية وتعبر عن أحاسيس الشاعر نفسه، وعلى ذلك،

⁷ إسماعيل. عز الدين، الأسس الجمالية في النقد العربي ص 349 نقلاً عن:

Wellak, R: The Theory of Literature, P. 176

⁸ المصدر السابق ، ص 362.

فمن المحال أن تلتقي قصيدتان في الإيقاع نفسه، لأن كل قصيدة فيها إيقاع صاحبها، ومن ثم، لا يمكن لغير المتنبي أن يقول:

أنا مُمِلٌّ جُفُونِي عَنْ شَوَارِدِهَا وَيَسْهَرُ الْخَلْقُ جَرَّاهَا وَيَخْتَصِمُ

لأن هناك ما يسمى بإيقاع الفرد، وهذا ما يدعونا في كثير من الأحيان إلى أن نألف قصيدة ما ونُعرض عن أخرى، مع العلم بأنهما في الغرض نفسه والوزن نفسه؛ واعتماداً على ذلك يمكننا أن نقول: هناك كثير من النثر شعر بهذا المعنى، وكثير من الشعر ليس بشعر.

- الزخرفة الإسلامية بين الفن والإيقاع:

إن فنَّ الزخرفة الإسلامية فنٌّ زمني غير محدود بمكان، متجدد لا يعرف الثبات ولا الجمود، متمتع بصيرورة لا نهائية، إنه فن التجريد الذي يتعد عن كل ما هو مشخص، ويعبر عن البحث عن الحقيقة المطلقة، فن قائم على الطبع الذي لا يشوبه التكلف، كان المسلم يعبر من خلاله عن تساؤلاته المُحيرة التي كانت تدور في خلدته، مما أدى به إلى أن يُعرض عن الصناعة والتكلف، لأن ذلك إنما كان ينبع من إحساسه وشعوره بالكون وبالذات الإلهية؛ كان يسعى هذا الفن إلى المضمون مثلما أنه لم يتجاهل الشكل، فكان فن المبني الذي لم يأتلف مع المعنى؛ وهنا، يمكننا أن نسأل: هل يفتقر هذا الفن إلى الإيقاع مثلما افتقر إليه الشعر الزخرفي؟ كي نستطيع الإجابة عن هذا التساؤل لابد من مناقشة بعض الأمور.

هناك مسألة مهمة جداً في الزخرفة الإسلامية، هي مسألة التكرار إذ تمتاز اللوحة الزخرفية الإسلامية بتكرار ملحوظ للشكل، حتى إننا لنستطيع القول: إن فن الزخرفة الإسلامية إنما يقوم على تكرار الأشكال، بحيث إننا نشعر بأن اللوحة تتوسع وتتوالد شيئاً فشيئاً، كما الكون تماماً، الذي لا يمل من الاتساع والانفلات، هذه هي حال الزخرفة في تكرارها الدائم للشكل، وقد يفسر بعضهم هذا التكرار تفسيراً سلبياً في الزخرفة وقد يعبرون عن ذلك بقولهم:

ما هو المسوغ في هذا التكرار إذا كان النموذج قد اكتمل؟ والجواب: إن الفكر الإسلامي ومن ثم الحضارة الإسلامية هما اللذان طبعاً الفنان المسلم بطابعهما، وليس العكس، لذلك فإننا نجد المُزخرف الإسلامي يعبر عن فكره وإحساسه بالوجود وعبادته للواحد الأحد من خلال خطوطه الزخرفية هذه، وقد حاول من خلال هذا التكرار أن يعبر عن قواعد إيمانه بالله عز وجل، كان ذلك عبر إلحاحه على مسألة المطلق والبحث عن الواحد الذي تقول إليه كل الأمور، (لله الأمر من قبل ومن بعد)⁽⁹⁾، كما يبدو أن المسلم إنما أراد من خلال هذا التكرار أن يعبر عن تتابع الأشكال التي ترتد في النهاية إلى المبدأ الذي انطلقت منه، إلى الواحد الأحد، الذي يؤول إليه كل شيء، ولقد أشار (حيدر بامّات) إلى هذه النقطة قائلاً: ”تكرار الدواعي هو الذي يمنح الرسم العربي قوّته.. ولا يقتصر هذا التكرار عن إسهامه في منح مجموع الزخرف وحدةً بعرضه على النظر صوي وسياقاً، بل يساعد على نشوء مشاعر التصوف، ومن المعلوم في الفنون المماثلة، كما في الموسيقى أو الشعر ذي الإلهام الصوفي، أن التكرار مع الإصرار والرجع الملازم حتى الفنون، لرسم أو لداع لا يهدف إلى إقناع العقل، بل يهدف إلى تحريك النفس رأي تأثير في المؤمن لا ينشأ عن توكيد قواعد الإيمان المستنبطة من الكتاب القدسي توكيداً أمراً جازماً إذا ما أبصر هذه القواعد تظهر لعينيه على نسيج غير متناه“⁽¹⁰⁾، والتكرار كما يقول (الدكتور شاكر مصطفى): هو ”الموسيقا الكونية. إنه لدى الفنان الإسلامي إيقاع بصري للتعبير عن إيقاع التوازن“⁽¹¹⁾، فالتكرار إذن ليس ذلك العامل السلبي الذي أساء إلى الزخرفة، بل إنه منح هذا الفن لحناً موسيقياً متناغماً منسجماً مع الإيقاع الكوني الأعظم، ولعل هذا الإيقاع يتبدى في الذهن ”الصوفي القائم على العقيدة الوحدانية، يدعو إلى إنكار الذات وهو يدفع الفنان المؤمن إلى السعي في التكرار، وهو مظهر من

⁹ سورة الروم، الآية 4.

¹⁰ (9) بامّات. حيدر، مجالي الإسلام، ت: عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1956 ص 412.

¹¹ (10) مصطفى. شاكر، الفنون الإسلامية (مركز الأبحاث)، إعداد: أحمد محمد عيسى، تحسين عمر طه أوغلي، تصدير: أكمل الدين إحسان أوغلي، دار الفكر، ط1، دمشق، 1989، ص 146.

مظاهر الوجد الصوفي عند (بيرابين) الذي يقول: إن الصيغة المكررة المتخيلة أو المنفذة، تشير أبدية الانطلاقات والعودات، ممثلة بذلك علاقات الظاهر مع الجوهر، وارتباط هذا بذلك⁽¹²⁾، ولقد رأى (إتيان سوريو) أن ظاهرة التكرار تجسد الميل إلى الاتجاه الروحي الذي يتميز به الفن الإسلامي⁽¹³⁾، ويبدو أن هذا التكرار مع تناغم الخطوط الزخرفية قد أضفى على الزخرفة إيقاعاً غير متناه، مما أدى بهذا الفن إلى أن يرتفع إلى مرابي الجمال، وأن يريح الإنسان راحة نفسية فـ”على ما ينطوي عليه هذا الإفراط في الزخرف الدقيق من سناء فإنه لا يتعب العيون ولا يثير النفور، ولا تجد ثقلاً في هذا البذخ⁽¹⁴⁾“.

وثمة مسألة أخرى أضفت على الزخرفة الإسلامية رونقاً ربما لا نجده في الفنون الأخرى، هي الخط العربي، الذي كان لحناً آخر متناغماً مع عالم الزخرفة، فزادها إيقاعاً على إيقاع، ولعل ما نجده من إيقاع وجمال في الخط العربي لا يمكن أن نجده في أي خط آخر، فـ”العلاقة بين التصوير والرقش والخط في الفن الإسلامي مباشرة ومتصلة، والفنان المسلم استخدم كإطار للكتابة عدة أشكال باستمرار: الشريط الكتابي المستطيل، المربع وما يتولد منه من تداخل مربعين كالمثمن، الدائرة في المرفقات والمنمات والرقش التي تتداخل فيها الخطوط الكتابية بحيث تتحول اللوحة إلى قطعة فنية متكاملة، لا يمكن أن ينظر إليها على أنها لوحة خطية أو رسم فحسب وإنما هي لوحة تشكيلية؛ الخط فيها حركة وإيقاع عام⁽¹⁵⁾“، إنه الفن النبيل بامتياز، حتى إنه تحول من قبل الفنانين المسلمين إلى موسيقا، وتأمل ديني، ورمز جمالي، من خلال توازنه، وتنويعاته، وأشكاله المتعددة، وعناق خطوطه، وتناسب حروفه مع النقاط⁽¹⁶⁾،

¹² (11) بهنسي. عفيف، جمالية الفن العربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979، ص 106.

¹³ (12) ينظر: سوريو. إتيان، الجمالية عبر العصور، ت: ميشال زكريا، منشورات عويدات، ط2، بيروت، باريس، 1982، ص 182.

¹⁴ (13) بامات. حيدر، مجالي الإسلام، ص 422.

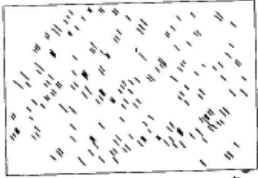
¹⁵ (14) قلعه جي. عبد الفتاح، مدخل إلى علم الجمال، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1991، ص 85.

¹⁶ (15) ينظر، مصطفى. شاكر، الفنون الإسلامية (مركز الأبحاث)، ص 146.

إن فيه انسيابية يفتقر إليها الكثير من الخطوط الأخرى، وهذه الانسيابية (إنما تأتي من عملية التوارد المتواصل لهذه العناصر المرسومة والفارغة) فلو أخذنا مثلاً عناصر أحرف الألف، سنجد أن كل حرف لوحده وبحد ذاته، عبارة عن حركة قلم عمودية وقاسية التعبير نسبياً كما في الشكل التالي:

١١١ -

والفنان المسلم استخدم كإطار للكتابة عدة أشكال باستمرار: الشريط الكتابي المستطيل المربع وما يتوحد منه من تداخل مربعين كالمسمن، الدائرة في المرققات والمنمنمات والرقش التي تتداخل فيها الخطوط الكتابية بحيث تتحول اللوحة إلى قطعة فنية متكاملة، لا يمكن أن ينظر إليها على أنها لوحة خطية أو رسم فحسب وإنما هي لوحة تشكيلية للخط فيها حركة وإيقاع عام^(١)، إنه الفن النبيل بامتياز، حتى إنه تحول من قبل الفنانين المسلمين إلى موسيقا، وتأمّل ديني، ورمز جمالي، من خلال توازنه، وتوحيده، وأشكاله المتعددة، وعلاق خطوه، وتناسب حروفه مع النقاط^(٢)، إن فيه انسيابية يفتقر إليها الكثير من الخطوط الأخرى، وهذه الانسيابية (إنما تأتي من عملية التوارد المتواصل لهذه العناصر المرسومة والفارغة) فلو أخذنا مثلاً عناصر أحرف الألف، سنجد أن كل حرف لوحده بحد ذاته، عبارة عن حركة قلم عمودية وقاسية التعبير نسبياً كما في الشكل التالي



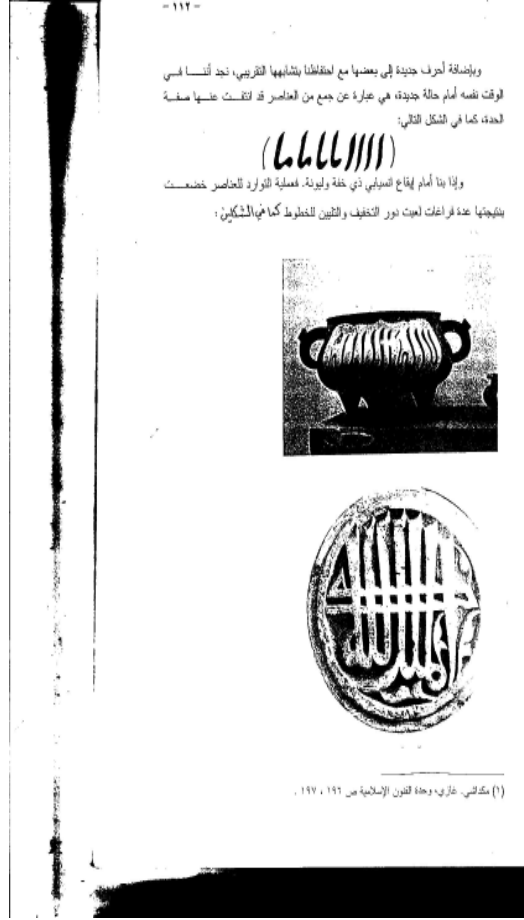
قلمه جي. عن الفلاح، مدخل إلى علم الجمال، دار قنينة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، دمشق ١٩٤٦ هـ، ١٩٩١، ص ٨٥.

يفطر، مصطلح، شاكر، الفنون الإسلامية، ص ١٤٦.

محمد بن يوسف بن تميم

وبإضافة أحرف جديدة إلى بعضها مع احتفاظنا بتشابهها التقريبي، نجد

أننا في الوقت نفسه أمام حالة جديدة، هي عبارة عن جمع من العناصر قد انتفت عنها صفة الحدة، كما في الشكل التالي:



وإذا بنا أمام إيقاع انسيابي ذي خفة وليونة. فعملية التوارد للعناصر خضعت بنتيجتها عدة فراغات لعبت دور التخفيف والتلين للخطوط المحجرة في اللوحة السابقة (17).

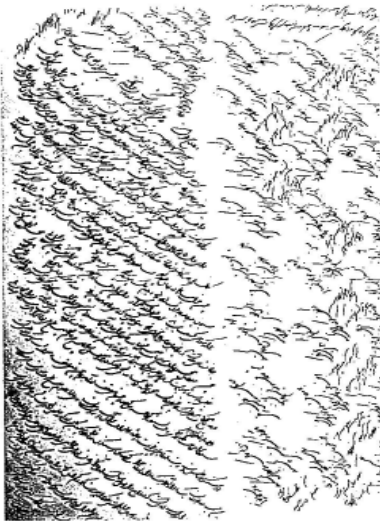
ومن جهة أخرى قد تمتد الأحرف لتكوّن مع الأحرف المنبسطة والوصلات الممتدة أفقياً والفراغات التي تتخللها أو تحتضنها، عناصر إيقاعية موزعة على

17 مكاشي، غازي، وحدة الفنون الإسلامية، ص 196، 197.

الصفحة المخططة كلها، وكأن الكلمات تسبح في فضاء الصفحة، كما في النموذج المعروف في اللوحة (أ). وفي بعض الأحيان تنتشر الحركة في مجمل الصفحة المخططة كما في اللوحة (ب). بحيث تصبح عناصر الإيقاع هي الأسطر بالكامل. هذه الأسطر تكون مخططة أحياناً بشكل مستقيم، وأحياناً أخرى بشكل منحني. ويمكن قراءة الصفحة من شتى الاتجاهات⁽¹⁸⁾، لذلك لم يكن من العيب أن دُعيت الزخرفة الإسلامية وفن موسيقا الشكل¹⁹.

- ١١٣ -

^(١) فمن جهة أخرى قد تمتد الأحرف لتكون مع الأحرف المنبسطة والوصلات الممتدة أفقياً والقراعات التي تتخللها أو تحتضنها، عناصر إيقاعية موزعة على الصفحة المخططة كلها، وكأن الكلمات تسبح في فضاء الصفحة، كما في النموذج المعروف في اللوحة (أ) . وفي بعض الأحيان تنتشر الحركة في مجمل الصفحة المخططة كما في اللوحة (ب) . بحيث تصبح عناصر الإيقاع هي الأسطر بالكامل. هذه الأسطر تكون مخططة أحياناً بشكل مستقيم، وأحياناً أخرى بشكل منحني. ويمكن قراءة الصفحة من شتى الاتجاهات^(١٨)، لذلك لم يكن من العيب أن دُعيت الزخرفة الإسلامية لفن موسيقا الشكل^(١٩).



(ب)

(١) المصدر السابق، ص ١٩٩، ٢٠٢.

(٢) ينظر: قصبجي. عصام، نظرية المحاكاة، ص ٩٥.

¹⁸ المصدر السابق، ص 199، 202.

¹⁹ ينظر، قصبجي. عصام، نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم، دار القلم العربي للطباعة والنشر، 1980، ص 95.

إن الخطوط الزخرفية التي أخذ بعضها برقاب بعض، إضافة إلى عناقها الحميم، ومن ثم تكرارها الذي يريح النفوس قبل العيون، كل ذلك اجتمع في الزخرفة الإسلامية ليولد لحناً موسيقياً وإيقاعاً أخاذاً، يدخل شغاف القلب من غير استئذان، فتعاقب عناصر هذا الفن جنباً إلى جنب ولّد هذه الإيقاعات التي لا تتم إلا بتكرار شيء واحد فحسب، فتكرار الشيء الواحد على الدوام قد يولد الملل والسأم، كأن نضرب بيدنا مصفقين، فبين الصفقة والأخرى هناك سكوت، هذا السكوت هو جزء من الإيقاع، لأنّ الضربة المتواصلة قد تولّد صوتاً طويلاً، فما نسمية سكوتاً في الإيقاع الصوتي، أو الفراغات بين الأحرف في فن الخط، أو ما قد نجد من فراغات بين الأعمدة والقناطر في فن العمارة، إن هذا السكوت ليس مجرد راحة في الموسيقى، أو في الرؤية، بل هو جزء مهم من العناصر المقصودة التي تولد من خلالها الإيقاع⁽²⁰⁾، هذا الإيقاع الذي اختفى بشكل شبه كلي في شعر التلاعب اللفظي، وذلك - كما ذكرنا- بسبب اعتماد هذا النوع من الشعر على الشكل من غير النظر إلى المضمون، فكان شعراً شكلياً مصطنعاً لا حياة فيه، انتفى فيه الخيال والمشاعر مما أدى إلى انتفاء الإيقاع ومن ثم الجوهر، فضلاً عن أن تبدي الإيقاع في الشعر إنما يكون أصعب من غيره من الفنون الأخرى، وذلك - كما أسلفنا- بسبب وجود اللغة، التي كثيراً ما تسبب عائقاً لدى الإنسان من حيث إظهار ما فيها من إيقاع، ولاسيما إذا كانت تنطوي على شروط لا يمكن للشاعر أن يتجاوزها، كما يظهر لنا جلياً في الشعر الزخرفي، مما يوقع الشاعر في شرك القيد والابتعاد عن الحرية والخيال، يقول (علي عزت بيجو فيتش): "أما الفن فبسبب خاصيته الروحية دائم البحث عن وسيلة أخرى للتعبير، عن (لغة إضافية) اللغة يد... تتطابق الكتابة مع اللغة، واللغة مع الفكر، وكل ذلك من صياغة الذكاء. ولذلك، فإن اللغة عاجزة عن التعبير عن حركة واحدة من حركات الروح.. فلكي نصل إلى جوهر ما هو روحي

²⁰ ينظر، مكداشي. غازي، وحدة الفنون الإسلامية، ص 192.

لابدّ أن نطرح الفكر واللغة جانباً⁽²¹⁾، لأن الفكر واللغة مرتبطان بالعقل، والعقل إنما يثبت وينفي في الوقت ذاته، لذلك فهو قاصر عن التعبير عن أي حركة من حركات الروح، وبالتالي فإنه قاصر أيضاً عن توليد الإيقاع إذا ما قارناه بالإحساس، هذا الإحساس الذي ينبع من الإيقاع الداخلي للإنسان، وإذا ما ضيقنا الأمر أكثر فإننا ننسب الزخرفة اللفظية الشعرية إلى العقل وإلى الحساب الرياضي الحاد - إن صح التعبير.

من هنا يمكن لنا أن نستنتج بأن الزخرفة الشعرية كانت بعيدة كل البعد عن الإيقاع، لذلك بقيت شكلاً جامداً ثابتاً لا حراك فيها ولا حياة، علي حين أن الزخرفة الإسلامية تنسب إلى الروح، ولعل هذا ما أضفى عليها إيقاعاً أخذاً، تحولت من خلاله إلى فن سام، زمني يولد في كل لحظة، ينضوي على مغزى، كما أنه لم يتجاهل الشكل.

مصادر البحث و مراجعة

- إسماعيل، عزالدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، القاهرة.
- بامات، حيدر، مجالي الإسلام، ت: عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1956.
- بهنسي، عفيف، جمالية الفن العربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979.
- بيجوفيتش، علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، ت: محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، الطبعة الأولى، بيروت، 1994.
- سورويو، إيتان، الجمالية عبر العصور، ت: ميشال زكريا، منشورات عويدات، ط2، بيروت، باريس، 1982.
- شيخ أمين، بكري، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت، 1392 هـ / 1972م.
- القرآن الكريم.

²¹ بيخو فينتش. علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب نقلاً عن: Camille Bryen, Beyell a Phomme, ed Paniel Abadie (Brusels: Loi Commaissance, 1973).

- قصبجي، عصام، نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم، دار القلم العربي للطباعة والنشر، 1980.
- قلعه جي، عبد الفتاح، مدخل إلى علم الجمال، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1991.
- كروتشنة، علم الجمال، ترجمة نزيه الحكيم، راجعه: بديع الكسم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، المطبعة الهاشمية، 1963.
- مصطفى، شاکر، الفنون الإسلامية (مركز الأبحاث)، إعداد: أحمد محمد عيسى، تحسين عمر طه أوغلي، تصدير: أكمل الدين إحسان أوغلي، دار الفكر، ط1، دمشق، 1989.
- مكداشي، غازي، وحدة الفنون الإسلامية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 234.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

BASHAR MOHAMMAD REDA AL-QAHWAJI

YRD. DOÇ. DR., EMIRATES COLLEGE FOR ADVANCED EDUCATION, CULTURE, SOCIETY AND LANGUAGE EDUCATION DIVISION, ABU DHABI – U.A.E

d.e.brqi@gmail.com

الملخص

مع انتشار النظريات والاتجاهات التربوية الغربية المتعددة ورواجها في الساحة العربية والإسلامية مدعومة بالإعلام والنفوذ الغربي، ظهرت الحاجة الملحة إلى: وجود دراسات وأبحاث تعرف بالمنهج التربوي الإسلامي الأصيل وتسلط الضوء عليه. فتم التركيز في هذا البحث على مقارنة بعض أشهر النظريات والفلسفات التربوية الغربية والمعاصرة مع المنهج الإسلامي القويم، للتعريف بأهمية ومكانة المنهج التربوي الإسلامي، وبيان قصب السبق والتقدم الذي نالته الشريعة الغراء في كل المجالات، للعمل على تأصيل الأسس والقواعد لبناء منهج تربوي إسلامي معتمد، والذي ينبغي للنخب التربوية والمربين اتباعه بما يحفظ الميراث الإسلامي، وإعادة تأهيل الأساليب القديمة المتبعة في التربية، والتي ينبغي أن تتطور وتتجدد تزامناً مع التقدم التقني والمعرفي في العصر الحديث.

كلمات دالة: منهج – فلسفة – تعليم – تربية – العقل – نظرية.

BAZI BATI FELSEFE VE EĞİTİM TEORİLERİNİN METOD VE AMAÇ YÖNÜNDEN İSLAM İLE KARŞILAŞTIRILMASI

Öz

Farklı Batı eğitim teorileri ve yönelimlerinin yaygınlaşması, batı tesiri ve medyanın desteği ile İslamiyet ve Arapça alanında revac bulması ile köklü İslam eğitimi yöntemini tanıtan ve ona ışık tutan çalışmaların yapılması zorunlu ihtiyaç haline geldi. Bu çalışmada bazı en meşhur teoriler ve çağdaş Batılı Eğitim Felsefeleri ile Güçlü İslâmî Metodun karşılaştırılması gerçekleştirildi. (Bu karşılaştırma) İslami Eğitim Yönteminin yeri ve önemi bilinmesi, geçmişin süsü ve her konuda nurlu is-

lam şeriatının kazandığı ilerlemenin bilinmesi içindir. Ayrıca diğer bir hedef eğitim liderleri ve eğitimcilerin islami mirası korumak için uyması gereken güvenilir islami terbiye yönteminin binasının temelini ve kurallarını kökleştirmeye çalışmaktır. Bunların bu yeni dönemde teknik gelişmeler ve eğitim gelişmeleri ile eş zamanlı olarak geliştirilmesi ve yenilenmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yöntem, Felsefe, Öğretim, Eğitim, Akıl, Teori.

A COMPARISON BETWEEN ISLÂM AND WESTERN PHILOSOPHIES AND EDUCATIONAL THEORIES ON THE BASIS OF METHODOLOGY AND AIM

Abstract

With the proliferation of Western educational theories and trends in the Arab and Islamic arena, supported by the western media and influence, there was an urgent need to recruit studies and research that demonstrate the Islamic educational curriculum authentic and highlight it.

This research will focus on the comparison between the most famous and contemporary Western educational theories and trends with the Islamic Approach. Also it will demonstrate the importance and prestige of the Islamic educational curriculum, to come to the result that states how it overcomes and exceeds all of them in all fields, to preface the foundations and rules that educational elites and educators should be followed to construct the approved educational approach to preserve the Islamic inheritance. At the same time do the needed action to rehabilitate of the old methods used in education to comply with development and modernity taking place in the current era.

Keywords: Approach - philosophy - teaching - education - the mind – theory.

مقدمة البحث

لقد مرت التربية عبر التاريخ الإنساني بأطوار ومراحل كثيرة، اجتهد خلالها المرءون في تحقيق أهداف المجتمعات التي يعيشون فيها ضمن إطار العوامل المؤثرة: الدينية والبيئية والثقافية والاقتصادية وغيرها من المعطيات؛ فالتربية قديمة قدم وجود الإنسان نفسه على الأرض، أخذت بالنمو والتطور مع تغير أنماط ووسائل الحياة المجتمعية والبيئية فطفت تضم إليها الخبرات العملية والواقعية المتوارثة جيلاً بعد جيل.

وبعد عصر الثورة الصناعية في الغرب، كان للتفوق التكنولوجي الغربي مدعماً بالغزو الفكري أثره الواضح على معظم البلاد وخاصة الإسلامية، وانتشر تأثيره في مختلف المجالات ومنها الساحة التربوية؛ حيث نتج عن انحسار أو تغييب دور النظريات التربوية الإسلامية عن الساحة، انتشار ثلة من النظريات التربوية الغربية عالمياً، وغدت تلك النظريات – مدعومة بوسائل

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

الإعلام ومختلف صنوف العولمة – المنارة التي يقصدها الناس على جميع أطيافهم. فكان لا بد من وجود دراسات متخصصة تلقي الضوء على دور وأهمية النظريات والاتجاهات والأساليب والوسائل التربوية الإسلامية وتعزز مكانتها في الساحة العربية والإسلامية، وفي الوقت ذاته تعرض ضمن مناهج مقارنة سبق وتألقت الاتجاهات التربوية الإسلامية وتميزها على غيرها من النظريات، كونها منهجاً رباًنياً سماوياً، من لدن حكيم خبير.

والأبحاث في هذا العنوان قد تكون قليلة نوعاً ما، ولكن المعلومات المطلوبة لمادة البحث قد ترد ضمن فصول أو مباحث أو فقرات ضمن كتب أو أبحاث علمية وثقها الباحث في المتن، ثم بقائمة المراجع في نهاية البحث.

فالأستاذ نصر الدين حسين يرى أن الغرب ليس كله فساد وسلبيات، بل هناك قنوات عديدة يمكن الاستفادة منها، والتبادل الإيجابي جازٍ فيها، فلا بد من شرح الرؤية التربوية التعليمية من وجهة نظر الإسلام أولاً، ثم مقارنتها بالرؤية الغربية، للتعرف على كيفية الإفادة والتبادل.¹

وتضيف د. ليلي البيومي: بأن منهج التربية الإسلامية يتميز عن غيره من المناهج التربوية القديمة والحديثة بشموله لمختلف أبعاد حياة الإنسان الدينية والدنيوية، وعنايته الكاملة بجميع جوانب النفس البشرية، في تكامل وتوازن غير مسبوقين.²

مسوغات البحث: وقد لفت نظر الباحث جملة من المفارقات العجيبة التي رأى أنها تحدث في الكثير من البلاد العربية والإسلامية، وذلك بقيام شريحة من المسؤولين في قطاع التعليم العام بتسجيل أولادهم في قطاع التعليم الخاص! مع أنهم يملكون القرار والإمكانات والصلاحيات في تغيير وإزالة وفرض ما يريدونه من أجل النهوض والارتقاء بمستوى التعليم الحكومي في المؤسسات والقطاعات التربوية التي يديرونها!! كما لفت نظره كذلك تهافت

¹ . حسين، محمد خليفة، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، عمادة البحث العلمي، 1421م، 2012م، 30507.

² . البيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج2، المطبعة الأميرية 1427هـ، 83461.

العديد من قطاعات وشرائح واسعة من المجتمع على المدارس الدولية التي تحمل الشعارات والنظم التربوية الغربية مهما ارتفع ثمن الانتساب إليها، ثقة مطلقة بمنهجها التي يفاخرون بها، ونبدأ لكل ما يمت بصلة للمدارس التقليدية والاتجاهات التربوية التراثية الإسلامية والعربية العريقة.

إشكالية البحث: ومما جعل مشكلة البحث جليلة أمام الباحث، أن المولى سبحانه وتعالى اختار هذه الأمة لحمل الرسالة السماوية للناس كافة، وضمن الشريعة الغراء بكل الأساليب والوسائل التربوية الكفيلة بتخريج أجيال صالحة ومصلحة، ومسلحة بأسس الإيمان والعقيدة، فلم يبق علينا إلا تأصيل تلك الأساليب والوسائل التربوية ضمن مناهج عملية لتطبيق تلك المبادئ والنظريات المستقاة من أصول الشريعة الغراء، والتي تسبق في كمالاتها وأفضليتها كل ما أنتجته الثقافات والحضارات الأخرى، كونها ربانية سماوية غير خاضعة لقوانين التجريب والاختبار.

أهمية البحث: تتمثل أهمية البحث في الإجابة على السؤال الآتي: ما أوجه التشابه والاختلاف بين المنهج الإسلامي وبين أهم النظريات والفلسفات التربوية الغربية المشهورة والسائدة عالمياً؟

منهج البحث: اعتمد الباحث على المنهج الوصفي في المناهج التربوية الغربية والإسلامية الواردة في المصادر والمراجع التي ذكرت في نهاية البحث. كما تناول المنهج المقارن لتلك المناهج وقوفاً على نقاط القوة والضعف لكل منها، من أجل محاولة الوصول لبنود المنهج التربوي الإسلامي المعتمد وإسقاطها على الواقع التربوي في المجتمع العربي والإسلامي وتحويلها إلى اتجاهات تربوية تطبيقية وإرشادات سلوكية مفيدة.

التعريفات الإجرائية للبحث: هناك فرق بين المفهوم والتعريف لأي مصطلح؛ فالمفهوم: «مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي»³، أما التعريف

³ . مصطفى وآخرون، إبراهيم والزيات، أحمد وعبد القادر، حامد والنجار، محمد، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، الطبعة الرابعة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1425هـ، 2004م، 704/2.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

فيُقصد به: «تحديد الشيء بذكر خواصه المميزة»⁴ ومعنى هذا أن المفهوم أشمل وأوسع من التعريف، ويعتمد على ما يتم استيعابه عن طريق العقل. أما التعريف فهو توصيفٌ لشيءٍ مُحدد ودقيق ومتفق عليه إلى حد ما.

يعرف الباحث **المنهج**: بأنه الأساس العقلي السليم في دراسة موضوع ما للحصول على المعلومات والتوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع يفسر النتائج، فهو الطريق المنطقي الذي يسلكه الباحث للتعرف على الظاهرة أو المشكلة، والكشف عن الحقائق المرتبطة بها. ويعرف **المنهج الوصفي**: بأنه المنهج العلمي الذي يهدف إلى تحديد الوظائف الواقعية من خلال موضوع معين يركز من خلاله على وصف الظواهر الأساسية فيه في وقت محدد ومكان محدد. ويعرف **المنهج المقارن**: بأنه المنهج العلمي الذي يهدف إلى تحديد نتائج معينة من خلال مقارنة قضية أو قضايا محددة بأخرى مشابهة لها في الغاية والأهداف، بحيث يتم إبراز أوجه الاختلاف أو الائتلاف والتشابه بين موضوعين أو نظريتين متماثلتين أو أكثر.

ويعرف الباحث **التربية** بأنها: مجموعة العمليات المتجددة والمستمرة التي يستطيع المجتمع من خلالها أن ينقل معارفه وخبراته وتراثه وأهدافه المكتسبة من جيل إلى آخر ليحافظ على بقائه ونمائه. ويعرف **التربية الإسلامية** بأنها: منهج تربويّ ربّانيّ متكامل، شامل لجميع مجالات الحياة (الماديّة، والفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية... وغيرها)، ولجميع جوانب شخصيّة الإنسان، لتكوين الفرد الصالح في مجتمع متماسك، من خلال طرائق وأساليب متنوّعة، ووسائل مختلفة، بهدف الوصول إلى أعلى درجات الاستخلاف، وأفضل أسباب العيش والتمكين.

المقصد: الغاية والهدف وجمعه مقاصد، ومنه بيت القصيد: الأمر المهمّ وخلاصة الموضوع.⁵

4 . مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 2/595.

5 . مقصد، <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>.

الأسلوب: بضم الهمزة: الطريق والفن.⁶ ويعرفه الباحث بأنه: الطريقة التي يتم من خلالها توجيه الرسالة التربوية إلى المتعلم بأقصر الطرق وأيسر السبل، وتربيته بأكمل وجه وأحسن حال.

الوسيلة: هي السبب إلى الشيء.⁷ ويعرفها الباحث بأنها: مجموعة الطرائق والتقنيات والأدوات التعليمية التي ينبغي أن تُقدّم أو تُعرض بها الأساليب التربوية (النظريات، والمفاهيم، والمعارف، والخبرات.. وغيرها) إلى المتعلمين ليتمكنوا من اكتسابها وتعلمها بأقلّ جهد وأقصر وقت ممكنين.

خطة البحث: قسم الباحث البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة. ذكر في المقدمة: أهمية البحث، ومسوغاته، وإشكاليته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، ثم خطة البحث.

المبحث الأول: مقارنة في المناهج بين بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية وبين الإسلام، المطلب الأول: محور التعليم، المطلب الثاني: المنهاج، المطلب الثالث: طريقة التدريس، المطلب الرابع: أدوار أساسية في التربية، المطلب الخامس: مكانة العقل، المطلب السادس: الثواب والعقاب، المطلب السابع: مصدر القيم.

المبحث الثاني: مقارنة في المقاصد بين بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية وبين الإسلام. وقد قسّمه إلى ثمانية مطالب، المطلب الأول: الفلسفة المثالية والإسلام، المطلب الثاني: الفلسفة الواقعية والإسلام، المطلب الثالث: الفلسفة الطبيعية والإسلام، المطلب الرابع: الفلسفة البرجماتية والإسلام، المطلب الخامس: الفلسفة الوجودية والإسلام، المطلب السادس: طريقة مونتيسوري والإسلام، المطلب السابع: طريقة التعينات والإسلام، المطلب الثامن: طريقة المشروع والإسلام.

ثم خاتمة البحث، حيث ذكر فيها أهم نتائج البحث وتوصياته، ثم قائمة المصادر والمراجع.

⁶ . الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 1/284.

⁷ . مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 1/311.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

المبحث الأول: مقارنة في المناهج بين بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية وبين الإسلام
تمهيد

قبل الحديث عن أي مقارنة بين المنهج الإسلامي والمناهج الغربية، لا بد وأن نستحضر في هذا السياق التوجيه الفكري الغربي والممنهج المنبثق من العداء التقليدي الذي يقوم به غالبية العلماء الغربيين ضد الإسلام والمسلمين بوجه عام، فقبل تدوين أية ملاحظة حول مسألة عرض الإسلام في المناهج الغربية، «تجدر الإشارة إلى أن هذه المناهج قد تأثرت وبشكل مباشر بما خلفته الحركة الإستشراقية من تراث، والذي يمتد إلى قرابة قرنين من الزمان، وخلف نحواً من 60.000 كتاب عن الشرق المسلم».⁸

وقد أرجع بعضهم سبب العداء الغربي المحموم للإسلام إلى ما رآه وأسماه بـ «الطبيعة الإسلامية المناقضة للنصرانية»، ففي أكبر وأخطر مؤتمرات الكنائس الغربية - الذي انعقد في كولورادو بأمريكا سنة 1978 - قالت مقررات هذا المؤتمر: «إن الإسلام هو الدين الوحيد الذي تناقض مصادره الأصلية أسس النصرانية، وإن النظام الإسلامي هو أكثر النظم الدينية المتناسقة اجتماعياً وسياسياً. إنه حركة دينية معادية للنصرانية، مخططة تخطيطاً يفوق قدرة البشر، ولا بد من مئات المراكز التي تؤسس حول العالم بواسطة النصارى للتركيز على الإسلام وفهمه والتعامل معه واختراقه في صدق ودهاء».⁹

وفي دراسة أعدها البروفسور «خالد بلانكنش» حول صورة الإسلام والمسلمين في كتب الدين المعاصرة المقررة بجامعات أمريكا الشمالية، ينتهي إلى أنه "يختلف تصوير المسلمين في الكتب الدراسية بأمريكا الشمالية اختلافاً كبيراً، من ناحية الكم والكيف؛ فلا تزال كثير من الكتب تشتمل على

⁸ Orientalism and the West. An attack on learned ignorance time. April 16. 1969

⁹ . جوراميسكي، د. أليكسي، الإسلام والمسيحيين، سلسلة أعلام المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت - 1996م، 117.

بعض الصور والقوالب المعادية للإسلام، وذلك على الرغم من جهود الناشرين مؤخراً في محاولة لتقديم صورة عادلة ومعقولة للإسلام¹⁰.

وقد شن صامويل هنتنجتون - الأستاذ بجامعة هارفارد ومؤلف كتاب «صراع الحضارات» عام 1992م - في دراسته عام 2004م التي كانت بعنوان: «من نحن؟» هجوماً لاذعاً على ما أسماه: الإسرار في تدريس ثقافات وأديان الأمم الأخرى، ومن بينها الإسلام، في إطار المناهج الأمريكية، وقد أشار إلى بروتستانتية أمريكا وأنها أصبحت في خطر بسبب تلك الدراسات الأجنبية الوافدة من ثقافات وحضارات وأديان العالم الأخرى، الأمر الذي سيقود إلى تفكيك الوحدة الثقافية الأمريكية¹¹.

وفي دراسات حديثة عُنيت بالمناهج الدراسية الأوروبية في ذات المراحل - ظهر أن المناهج في إنجلترا تميل إلى تجاهل المسلمين وتبخس معطياتهم الحضارية، وأن تحسناً ملحوظاً قد بدا في المناهج الفرنسية، في حين أن المناهج الدراسية الألمانية لا تزال مشبعة بنزعة عداوية شديدة تجاه الإسلام وأهله، بتأثير التراث الاستشراقي الذي خلفه أمثال «جوزيف شاخت» و «أوغست فيشر»، ولوحظ الاستخفاف بالإسلام وتاريخه وثقافته في المناهج البلجيكية، وأما المناهج في كندا، فإن سياستها الصارمة في هذا الأمر هو الحيادية التامة؛ فهي تطبّق علمانية لا تبيح لمؤلفي الكتب المدرسية أن يتجهجوا فيها على أي دين، بما في ذلك الإسلام¹².

ومع كل ما ذكر من تهافت العديد من الأقلام التي تفتقد للحياد والموضوعية في شن هجومها على الأساليب التربوية والمناهج الإسلامية بشكل عام، إلا أن الساحة لا تعدم وجود أقلام حرة خجولة، تحاول أن تفرض وجودها وتنصف الإسلام في بعض الجوانب. ”ولا شك أن عوامل عدة أثرت في

¹⁰ . صورة الإسلام والمسلمين في كتب الدين المعاصرة المقررة بجامعة أمريكا الشمالية، وقائع الندوة السنوية الثالثة لمعهد العلوم الإسلامية والعربية في أمريكا، 13 - 15 ذو القعدة 1415هـ 1994م، 251.

¹¹ . Samuel Huntington, who Are we, the challenge to Americans national Identity, Simon of schustes, 64-New York, 2004, 62.

¹² . وقيع الله، أحمد، محمد، الإسلام في المناهج الغربية المعاصرة - عرض ونقد، بحث مقدم لنيل جائزة نايف بن عبد العزيز العالمية للسنّة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، 2006م، 69-165.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

إيجاد هذا التوجه الملائم، منها ما وجه لحركتي التنصير والاستشراق من نقد مستحق؛ كما فعل د. إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق»، وسار في دربه عدد من الباحثين؛ كالدكتور عبداللطيف الطيباوي الذي قدم دراستين عن تجني المستشرقين على الإسلام، واتهامهم له بالنقائص، كما أفصحت عدد من الدراسات عن ضعف الجوانب العلمية، وطغيان التحيز في كثير من تلك الدراسات¹³.

وفي دراسة علمية أعدها كل من «سوزان دوغلاس» و«روس دون» بعنوان «تفسير الإسلام في المدارس الأمريكية»، استعرض الباحثان محتويات ستة كتب تعليمية تعرّضت للإسلام ودُرست للطلاب من الصف السادس إلى الثاني عشر. وقد أبدى الباحثان استغرابهما مما ورد في تلك المناهج الدراسية، حيث قيل: ”إن الإسلام نسخة معدلة عن الديانتين اليهودية والنصرانية!! وقطعت الصلة بين الإسلام والمسلمين من جهة، وبين إبراهيم عليه السلام من جهة أخرى، ثم حملت هذه الكتب على انتشار الإسلام على أساس كونه لم ينتشر إلا بالسيف! وأنه يضطهد غير المسلمين، ويُصادر حقوق المرأة، وفي نفس الوقت لا تذكر تلك المناهج عن حضارة الإسلام شيئاً!! وقد علق الباحثان على أن هذه الكتب حين تنصف الإسلام فإنها تكتفي بذكر حقائق جافة ولا تعطيهما التفسير الصحيح اللائق، حتى إنها تصور عبادات المسلمين على أنها جزء من بقايا الوثنية، وهو ما يتطابق مع كلام المستشرقين القدماء“¹⁴.

وبعد أن استعرض الباحث بعضاً مما وصله من الدراسات الغربية التي تخص مقارنة المناهج التربوية الغربية بالمنهج الإسلامي والإسلام عموماً، والتي تبين مما ساقه من الشواهد أن معظمها يفقد للموضوعية والحيادية التامة للأسباب التي ذكرت آنفاً؛ قام الباحث في هذه الدراسة بعقد مقارنة موضوعية في المناهج بين بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية وبين الإسلام، وهذه

13 . حسن، أزمة الاستشراق، 2000م، 32.

14 . حسن، أزمة الاستشراق، 2000م، 32.

النظريات هي: (المثالية، الواقعية، الطبيعية، والبراجماتية، والوجودية، وطريقة مونتيسوري، وطريقة دالتون، وطريقة ونتيكا، وطريقة المشروع)، وقد أعد الباحث جدولاً خاصاً بمقارنة المناهج في ملحق البحث. واختار الباحث لهذه المقارنة المنهجية أن تعنى بالمحاور التالية: محور التعليم، والمنهاج، وطريقة التدريس، والأدوار الأساسية في التربية، ومكانة العقل، والثواب والعقاب، وأخيراً مصدر القيم في كل منها.

المطلب الأول: محور التعليم

في الفلسفة التربوية للمثالية والواقعية، المعلم هو المحور الرئيسي في العملية التعليمية، وهو المرشد والمسؤول بلا منازع عن وجود بيئة تعليمية فاعلة. والتلميذ المتعلم تابع للمعلم وعليه الطاعة والتعاون والالتزام التام بتعليمات المرشد.¹⁵

وفي الفلسفة الطبيعية يبرز دور الطبيعة كمحور أساسي في العملية التعليمية، بحيث يتفاعل معها المتعلم مباشرة، مع تحييد كامل لكل الأدوار التربوية المهمة الأخرى.

في النظريات التربوية الحديثة نجد أن المحور الرئيسي للتعليم قد انتقل من المعلم إلى المتعلم، الذي أعطي بدوره الحرية الكاملة ليختار المنهج الذي يناسبه ونمط النشاط الذي يريده ويتفق مع ميوله ورغباته وإمكاناته، بداية مع البراجماتية ومروراً بباقي الاتجاهات والنظريات التربوية الحديثة. بينما أصبح المعلم مرشداً وموجهاً وليس ملقناً.¹⁶

أما في الشريعة الإسلامية الغراء فقد حافظ المنهاج الإسلامي على محورية التعليم عند المعلم، ولكن تم ربطه برب العالمين، الأمر الذي أعطاه بعداً كبيراً من الرحمة والربانية. كما طلب من المتعلم حسن الاستماع والطاعة، وأعطاه

¹⁵ . الطيبي وآخرون، محمد وعريفج، منير وخطاب، صالحة والأعبر، سمر وخصاونة، عون وموسى، فدوى والحسون، عدنان وعياش، لطيفة، مدخل إلى التربية، ط3، دار المسيرة، عمان، 2011م، 79.

¹⁶ . الطيبي وآخرون، مدخل إلى التربية، 91.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد
قدراً عظيماً من الأدب النبوي اللازم للاستماع والانتفاع بالمعلم وبنصائحه
وتوجيهاته.

المطلب الثاني: المنهاج

في الفلسفة التربوية المثالية المنهاج عبارة عن مجموعة من المعلومات
المتراكمة الثابتة، وفي الفلسفة الواقعية فهو مجموعة من المعارف المتنوعة
المتصلة بالواقع، يتم تقسيمها وتنظيمها ليسهل على العقل إدراكها ومعرفتها.
بينما تعتبر الطبيعة المفتوحة في الفلسفة الطبيعية منهجاً شاملاً ينهل المتعلم
منه بعيداً عن أي مؤثرات بيئية أو وسائط خارجية.¹⁷

وفي الفلسفة البراجماتية تركيز على الأسلوب العلمي المقتبس من التجارب
والخبرات العملية المرتبطة بالتغير المطرد للحقائق. بينما نجد في الفلسفة
الوجودية اهتماماً متزايداً بالإنسانيات والدراسات الفكرية مقارنة بالنواحي
العلمية والمهنية. في الاتجاهات والنظريات التربوية الحديثة نجد التركيز
الشديد في المنهج على الاهتمام بكل ما يختص بشخصية المتعلم من حيث
استعداده لتلقي واكتساب المعارف، فبدأ الاعتناء والاهتمام بالمختبرات
والمعامل الفصلية والنشاطات اللاصفية المختلفة.¹⁸

أما المنهاج الإسلامي فإنه يعتمد على التعليمات الثابتة الصادرة من
الخطاب الإلهي والهدي النبوي الموجهة أصلاً لإسعاد وصلاح الحضارة
البشرية أفراداً وجماعات. فالخطاب الإلهي ثابت لا يتغير قولاً أو حكماً،
بينما تتبدل الوسائل والأساليب بتبدل الأزمنة والأمكنة. فالسارق تقطع يده
ولكن قد يتغير الحرز، والحج ركن ثابت ولكن قد تتغير وسيلة الاستطاعة
إليه، وهكذا في بقية الثوابت.. وكذلك تبقى اجتهادات العلماء في تجدد
وتطور دائمين، حث عليها الشارع الحكيم بحثاً وعلماً وعملاً..

يقول الحق تبارك وتعالى: (وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ

17 . الطيطي وآخرون مدخل إلى التربية ، 78-89.

18 . الطيطي وآخرون، مدخل إلى التربية ، 90-95.

لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)¹⁹ أي: يستخرجونه وهم العلماء، أي: عَلمُوا ما ينبغي أن يُكتَم وما ينبغي أن يُفشى، والاستنباط: الاستخراج، يقال: استنبط الماء إذا استخرجه.²⁰

وَعَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ أَخِي الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: (كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ). قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: (فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ). قَالَ فَبَسَنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: (فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ). قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ وَقَالَ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ).²¹

المطلب الثالث: طريقة التدريس

تركز الفلسفة المثالية في التدريس على النشاطات الذهنية التخيلية والتصورية، ولا تهتم بالوسائل التعليمية، لأنها تشكك أساساً بقيمة الحواس كمصدر من مصادر المعرفة الحقيقية. بينما تعتمد الفلسفة الواقعية اعتماداً كبيراً على الحس ومدركاته في تفسير العالم الخارجي (الحقيقي)، وتعنى بوسائل التعليم لاكتساب العلوم والمعارف. وفي الفلسفة الطبيعية فإن التجربة تعد أساساً للتدريس الذي يعنى بالتفاعل المباشر بين المتعلم والطبيعة وخصوصاً في الأنشطة اللاصفية. وتركز البراجماتية على العالم المتغير وتعنى كذلك بالمختبرات والمعامل ومختلف الأنشطة اللاصفية. وتهتم الوجودية

¹⁹ . سورة النساء، الآية 83.

²⁰ . البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود ت: 516هـ، معالم التنزيل، تحقيق محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، الطبعة الرابعة، دار طيبة للنشر، الرياض، 1417هـ - 1997م، 255/2.

²¹ . أخرجه أحمد ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ت: 241هـ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون)، إشراف: د عبد الله التركي، الطبعة: الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421 هـ - 2001م واللفظ له. والترمذي محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحك ت 279هـ، الجامع الكبير - سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1419هـ - 1998م في كتاب الأحكام عن رسول الله باب ما جاء في القاضي كيف يقضي رقم 1327.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

بالأنشطة الذهنية والحوارية والدراسات الإنسانية مع إطلاق العنان لحرية الرأي والفكر.²²

أما الشريعة الإسلامية فتعتمد على منظومة متكاملة من مختلف الأساليب الطرق التدريسية والتربوية، والوسائل التعليمية التي سبق الإشارة إليها في الباب الثاني بشكل مفصل، من أجل الوصول إلى الغايات والأهداف التربوية المرسومة. واستطرد كثير من العلماء في شرح وبيان شروط وآداب المعلم والمتعلم والمادة العلمية، وخاصة الإمام الغزالي رحمه الله الذي صنف في كتابه الشهير إحياء علوم الدين سبعة أبواب في كتاب العلم، يتحدث فيها عن أقسام العلم وآدابه وآفاته.²³

المطلب الرابع: أدوار أساسية في التربية

في الفلسفة المثالية للدولة الدور الرئيسي في تنظيم عملية تربية الأولاد حيث يعتبر أفلاطون أن الأطفال ملك للدولة وعليهم أن يتعلموا المواد التي تحتاجها الدولة ويقررها المعلم، بينما يعتبر دور المدرسة في الفلسفة الواقعية الدور الأهم بما يشكله المعلم من الركن الذي تركز عليه العملية التربوية برمتها، وتأخذ الطبيعة الدور الريادي في التربية في الفلسفة الطبيعية، ويشكل المتعلم عند الوجوديين الدور المهم في العملية التربوية بما أعطي من حرية كاملة في اختيار ما يشاء من الخبرات التعليمية ومكان التعلم وطريقة وأسلوب التعليم.

وانطلاقاً من البراجماتية يبدأ النظام المدرسي القائم على التجربة واستخدام الخبرة والأساليب العلمية المتطورة باعتباره الدور الأساس في العملية التربوية، وفي الاتجاهات والنظريات التربوية الحديثة يتابع النظام المدرسي دوره الريادي ولكن بشكل خاص وموجه بحيث يستقل كل نظام مدرسي تابع لنظرية أو

²² . الطيبي وآخرون، مدخل إلى التربية ، 77-95.

²³ . الغزالي، الإمام أبو حامد، إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، 1415هـ - 1994م، 4/1.

اتجاه معين بطريقته الخاصة في توجيه وتنظيم وتربية أبنائه حسب الأهداف الموضوعية والغايات المنشودة.²⁴

أما في الشريعة الإسلامية الغراء فيبرز دور الأبوين كدور أساسي من أدوار التربية المهمة في تشكيل شخصية الطفل الأولى التي ينبثق عنها كيانه ومركزه ودوره في المجتمع بعد ذلك، عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: (مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانَهُ أَوْ يُنَصِّرَانَهُ أَوْ يُمَجْسِنَانَهُ).²⁵ ولا يمكن بحال من الأحوال المقارنة بين الطبيعة العمياء في كونها مصدر الإلهام والتوجيه للطفل كما في الفلسفة الطبيعية، وبين الفطرة التي أودعها الخالق في نفوس البشر، قال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا).²⁶

إن دور الأم في تربية الأولاد دور أساسي لا غنى عنه. فالرجل يقضي معظم أوقاته في عمله خارج البيت، بينما أسندت مهمة التربية للأم التي يقع عليها أعباء عظيمة في الحمل وإنجاب الأولاد والصبر على تربيتهم في البيت وتوجيههم وإرشادهم، مما يجعل لها الحق الأكبر في البر والإحسان والمحبة والطاعة بلا منازع.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَحَقُّ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: (أُمَّكَ). قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: (أُمَّكَ). قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: (أُمَّكَ). قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: (تُمَّ أَبُوكَ).²⁷

فمهمة الأم في التربية مهمة جلييلة، وهي تقود ركب الأولاد إلى علو المنزلة

²⁴ . الطيبي وآخرون، مدخل إلى التربية ، 93-94.

²⁵ . أخرجه البخاري محمد بن إسماعيل ت: 256هـ، الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط5، دار ابن كثير ودار اليمامة، بيروت، 1414هـ 1993م في كتاب الجنائز باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه رقم - 1358 / 2 / 94. ومسلم بن الحجاج النيسابوري القشيري (204هـ-261هـ)، صحيح مسلم - الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ - 1972م في كتاب القدر باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار رقم 2658 - 4 / 2047.

²⁶ . سورة الروم، الآية 30.

²⁷ . أخرجه البخاري محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الرابعة، دار البشائر الإسلامية، بيروت 1417هـ - 1997م باب من أحق الناس بحسن الصحبة رقم 5971 - 8 / 2. ومسلم في كتاب البر والصلة والأدب باب بر الوالدين وأنهما أحق به رقم 2548 - 4 / 1974.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

في العلم والمعرفة، وإلى فضائل الأخلاق وكريم السجايا والشمائل، تشرف على متابعتهم لواجباتهم المدرسية، تهتم بإطعامهم ونظافتهم وترتيب متاعهم وتقويم سلوكهم وأخلاقهم والعناية بجميع شؤونهم؛ أما دور الأب في البيت فهو دور مكمل لدور الأم في التربية وليس بديلاً عنه، فوجود سلطة الأب في البيت ضرورية لحفظ هيبة المنزل، ولضبط حرمة وقوانينه، إذا غادر الرجل البيت استلمت الأم القيادة في التوجيه، على أن يبقى هو مرجعاً تأديبياً وقدوة اعتبارية، والأم مرجعاً في الحنان والرعاية.

المطلب الخامس: مكانة العقل

لا يستطيع العقل عند المثاليين تقديم المعرفة الحقيقية لأنه من العالم السفلي الدنيء البعيد عن العالم العلوي الذي يحوي كل الكمالات والحقائق. بينما يعتبر العقل عند الواقعيين والطبعيين والبراجماتيين وباقي أصحاب الاتجاهات والنظريات الفلسفية الحديثة مصدر الإلهام والقيم، والمحرك الرئيسي لاكتساب العلوم والمعارف.

أما في الشريعة الإسلامية فإن العقل يفسر بحسب إمكاناته النقل (تعريف النقل إجرائياً: هو الخطاب الإلهي المباشر، والمنقول تواتراً، والملقى على قلب النبي محمد ﷺ بواسطة الوحي، وغير المباشر: الذي وصلنا نقلاً عن العدول من قول وفعل وتقرير وسيرة النبي محمد ﷺ)، ثم يقف العقل البشري، المحدود القاصر، عند حدود الغيب، فلا يتمكن من الانطلاق فيما وراء ذلك، ليبقى النقل الأداة الوحيدة للوصول إلى العلم اليقيني والحقائق الكونية والمعارف الأكيدة، كونه نقلاً عن رب العالمين، (وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً).²⁸

يقول الإمام أبو حامد الغزالي (450 هـ - 505 هـ / 1058م - 1111م) رحمه الله: الإيمان بالنبوة أن يقر (الإنسان) بإثبات طور وراء العقل، تفتح فيه عين

28 . سورة النساء، الآية 122.

يدرك بها مدركات خاصة، والعقل معزول عنها، كعزل السمع عن إدراك الألوان، والبصر عن إدراك الأصوات، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات.²⁹

المطلب السادس: الثواب والعقاب

لا تستبعد المثالية العقاب البدني للتلاميذ، لأنهم يؤمنون بالفصل بين العقل والجسد، ولكنها طالبت بالابتعاد عن استخدام العقاب والقسوة. ورفضت الفلسفة الطبيعية العقاب لترك التأديب للطبيعة، ومع انتقال محور التعليم إلى المتعلم واعتباره أساس النظام التعليمي انتفى العقاب تماماً، أما المكافأة والثواب فكانت تتراوح بين المنع تارة كما في مونتيسوري والإباحة تارة أخرى كما في البراجماتية.³⁰

أما الشريعة الإسلامية فقد أبحاث عقاب الأولاد عند الضرورة، ولكن جعلت العقاب مترافقاً مع الرحمة والشفقة فالإسلام دين الرحمة، واشترطت أن يكون العقاب غير مبرح، أي للتأديب والتهديب لا للقسوة والشدة، وجعلت العقاب في تدرج مطرد يبدأ بالزجر والتهديد، كما ذكر سابقاً في باب الأساليب التربوية الإسلامية، واتفق عليه غالبية الفلاسفة والمربين.

والحقيقة التي لا يختلف فيها اثنان أن الضرب لا يمكن أن يصدر عنه جيل مسؤول أو واعد. والضرب غير المبرح الذي حدده الإسلام للأولاد حدده في سن العاشرة، عند الامتناع عن تنفيذ الأوامر أو القيام بما يستلزم التأديب المباشر الذي يتجاوز النصح والإرشاد والتوبيخ والتعنيف. عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- (مَرُّوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ وَاصْرِبْهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ سِنِينَ وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ).³¹

فالضرب المشار إليه لم يقصد به الإيذاء أو الانتقام، بل الإهانة التي تفضي

²⁹ . الغزالي، الإمام أبو حامد، المنقذ من الضلال، ط10، دار الأندلس، بيروت، 1409هـ - 1988م ب، 20/1.

³⁰ . الطيبي وآخرون، مدخل إلى التربية، 79-94.

³¹ . أخرجه أحمد رقم 6689 - 11 / 287، وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق محمد عوامة، الطبعة الأولى، دار القبلة-جدة، مؤسسة الريان-بيروت، المكتبة المكية-مكة المكرمة، 1419هـ 1998م في كتاب الصلاة باب متى يؤمر الغلام بالصلاة رقم 495 - 1 / 133 واللفظ له.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

بالولد إلى الإذعان والأوبة والرجوع إلى الحق عندما لم يعد للكلام ولا للنصح موضع. مع العلم أنه في كثير من الأحيان تكون الإشارة أو التذكير بالعقاب أبلغ من العقاب نفسه، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: (علقوا السوط حيث يراه أهل البيت فإنه أدب لهم).³² وما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا ترفع العصا على أهلك وأخفهم في الله عز وجل).³³

فالتهديد بالعقاب ورقة رابحة بيد المربي، يلوح بها ويهدد بها من بعيد، وتسقط وينتهي مفعولها بمجرد استخدامها، لأنه بمجرد إنزال العقاب بالولد فقد خرج الأمر من يد المربي إلى نتائج العقاب، فإن لم يفلح العقاب فلن يفلح شيء بعده، بل على العكس تماماً ربما ينقلب الأمر سوءاً وعناداً ومكابرة وتحدياً سافراً..

ومن أكبر الأخطاء المرتكبة في حق الولد أن يُضْرَبَ بدون سبب، أو لأمر فعله فاستحق عليه العقاب بدون أن يعرف السبب، أو بدون أن يُنبَّه أن هذا الأمر خطأ. فالله تعالى وهو أحكم الحاكمين يعطينا في ذلك درساً عملياً بقوله جل من قائل: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا).³⁴ ليقيم الحجة على الناس، فيرسل رسولاً يرشدهم إلى طريق الحق ويبشر المطيع منهم بالجنة، وينذر العاصي منهم بعذاب النار.

المطلب السابع: مصدر القيم

مصدر القيم عند المثاليين هو نظرية العالم العلوي المحتوي على غاية الكمالات والحقائق، وعلى النفس البشرية أن تتصرف بناء على هذا الأساس

³² . أخرجه عبد الرزاق الصنعاني، أبو بكر بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، الطبعة: الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ - 1983م، رقم 447/9 - 17963. والطبراني سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة: الأولى، دار الصمديعي، الرياض، 1415هـ - 1994م، رقم 10671 - 284/10 عن ابن عباس.

³³ . أخرجه الطبراني سليمان بن أحمد، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور أمير، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي - بيروت، دار عمّار - عمان، 1405هـ - 1985م، رقم 114 - 1/86، والأوسط رقم 1869 - 2/244. وذكره الهيثمي أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414هـ، 1994م، رقم 13218 - 8/106.

³⁴ . سورة الإسراء، الآية 15.

لترقى في طلبها للكمال، بينما يأتي العقل عند الواقعيين بالمرتبة الأولى في كونه مصدراً للعلوم والمعارف، التي يحصل عليها ويحاكمها طبقاً للتجارب والخبرات العملية الواقعية.

وبالمقابل فإن الطبيعة هي المصدر الرئيسي للإلهام والمعرفة عند الطبيعيين، ويزر دور العلم والمنفعة كملهم رئيسي لجميع القيم والمبادئ عند البراجماتيين، فيما تعتبر الحرية المطلقة المعبرة عن وجود الإنسان نفسه هي المصدر الرئيسي المحرك للوجوديين، وتليها معظم الاتجاهات والنظريات التربوية الحديثة التي وضعت نصب أعينها في المقام الأول راحة الفرد وحرية الشخصية كأساس لكل القوانين والمبادئ التي يبنى عليها المجتمع، وينبثق منها بعد ذلك ضرورة العمل التعاوني بين الأفراد لإنجاح أي مجتمع مدني.³⁵

أما ما يميز الشريعة الإسلامية عن غيرها من الاتجاهات والنظريات التربوية القديمة والحديثة، فهو أنها ربانية المصدر من لدن حكيم خبير، شاملة لكل شيء (وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا)³⁶، تمتاز بالرباط الديني الوثيق الذي قامت بترسيخه بين الفرد وبين خالقه، فعرّفته بالله عز وجل وما يجب بحقه سبحانه من العبادة والتعظيم. ونظمت علاقة الفرد بمن حوله أفراداً وجماعات، من البشر وبقية المخلوقات..

ولا شك بأن رباط الدين هو من أقوى الروابط الفطرية التي فطرها الله تعالى في الناس، ليعمل الدين على تفسير كل الظواهر الكونية، من أجل تقديم التصور الكامل للأسئلة الكبرى التي يحملها العقل السليم، يقبل بعدها على حسن عبادة ربه، والالتزام بتعاليمه التي شرعت بالفعل لإسعاد الفرد والجماعة. فسلك الدين عن العلم يفقد التعليم أهم مقوماته الأساسية وهي الحلقة التي تربط كل ما حولنا من المكونات بالخالق العظيم، فإذا فقدت هذه الحلقة انقطعت وشائج العلم، وتبعثرت أهدافه وقيمه.

35 . الطيبي وآخرون، مدخل إلى التربية ، 89-95.

36 . سورة الأعراف، الآية 89.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

المبحث الثاني: مقارنة في المقاصد بين بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية وبين الإسلام
أجرى الباحث كذلك مقارنة في المقاصد بين بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية وبين الإسلام وهذه المقارنة تعنى بتعريف أصل النظرية وفكرتها وأهميتها، وهذه الفلسفات هي: (المثالية، والواقعية، والطبيعية، والبراجماتية، والوجودية، وطريقة مونتيسوري، وطريقة دالتون، وطريقة ونتيكا، وطريقة المشروع).

المطلب الأول: الفلسفة المثالية والإسلام

الفلسفة المثالية تقوم على نظرية أن العالم الذي نعيش فيه ما هو إلا صور وأمثلة ذهنية لعالم آخر علوي حقيقي يحتوي على كل الفضائل والكمالات، والنفس البشرية تتطلع وترقى إلى الكمال الذي كانت تعيش فيه في العالم العلوي.³⁷

أما في الإسلام، فالدنيا ليست خيالاً أو أوهاماً أو شيئاً من عالم المثال، بل هي مزرعة حقيقية للآخرة، يجتهد فيها المرء عبادة وعملاً صالحاً لتبوء مكانة جليلة من منازل ودرجات الجنة التي وعدّها الله تعالى للصالحين والناجين. يقول الحق تبارك وتعالى: (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)³⁸ أي: الحياة الدائمة الحق الذي لا زوال لها ولا انقضاء، بل هي مستمرة إلى الأبد.³⁹

المطلب الثاني: الفلسفة الواقعية والإسلام

الفلسفة الواقعية تقوم على نقيض المثالية باعتبار أن العالم الذي نعيش فيه هو عالم حقيقي وثابت لا يتغير ولا يتبدل، وأن جميع الأفكار تنشأ عن الواقع وليس العكس، ويستطيع الإنسان بالعقل اكتشاف جميع الحقائق. وبالطبع

37. العمارة، محمد حسن، أصول التربية، ط5، دار المسيرة، عمان، 2008م، 258-259.

38. سورة العنكبوت، الآية 64.

39. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي ت: 774هـ، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، الطبعة الثانية، دار

طبية للنشر والتوزيع، الرياض، 1420هـ-1999م، 6/294.

فقد أنكرت الواقعية العالم الآخر ونهاية هذا العالم الذي نعيش فيه عندما اعتقدت بثبات القوانين وعدم تبدلها وتغيرها.⁴⁰

أما في الإسلام فنجد التوازن المنطقي بين العالمين عالم الدنيا وعالم الآخرة، المطلوب من الفرد في الدنيا حسن العبادة وبذل الجهد والعمل، مع التطلع للغاية العظمى وهي الحياة الأبدية الدائمة في الآخرة. يقول جل شأنه: (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا) ⁴¹ فالمسلم يعيش حياة واقعية في الدنيا متخذاً لكافة الأسباب التي تهيب له سبل العيش فيها وكأنه يعيش أبداً، ولكن قلبه متعلق بالآخرة في حضور دائم مع رب العالمين بين الخوف والرجاء وكأنه يموت غداً.

عن أنس بن مالك قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبَيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ).⁴²

المطلب الثالث: الفلسفة الطبيعية والإسلام

الفلسفة الطبيعية تعتبر الطبيعة مفتاح الحياة والحقيقة الوحيدة في العالم، وأنها المصدر الملهم لكل التشريعات والقوانين. أما من وجهة نظر الإسلام، فالطبيعة خلقها الله تعالى لتكون كتاباً مفتوحاً يقرأه المبصرون ليتعرفوا إلى خالقهم العظيم، وآيات باهرة لا تحتاج إلى أية براهين أو أدلة على وحدانيته وقدرته وبديع صنعه، والعاقل عندما يتأمل شيئاً فيه من الإبداع والابتكار لا يقف عند ذلك المشهد أو تلك اللوحة أو المنظر، بل لا بد أن يجره ذلك إلى معرفة من الذي صنع وأبدع وابتكر.⁴³

يقول عز من قائل: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ

40 . العمارة ، أصول التربية ، 260 .

41 . سورة القصص ، الآية 77 .

42 . أخرجه أحمد رقم 12981 - 20 / 296 ، والبخاري في الأدب المفرد رقم 479 - 168/1 ، وعبد بن حميد رقم 1216 - 1 / 366 .

43 . الطيبي وآخرون، مدخل إلى التربية ، 87 .

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبِثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ
الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ).⁴⁴

المطلب الرابع: الفلسفة البراجماتية والإسلام

الفلسفة البراجماتية تقوم على أساس أن العالم هو عالم نسبي غير ثابت، وهو في حالة تغير وخلق مستمر، وهو خاضع للتجربة والبحث العلمي، ومستحيل على الإنسان أن يصل إلى حقيقة ثابتة لا تتغير في حدود العالم الذي نعيش فيه (عبد الرحمن، 1967م، 77) بينما تؤكد وجهة النظر الإسلامية أن العالم متغير وهو في حركة دائبة، من أصغر ذرة إلى أكبر مجرة، قال تعالى: (وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ).⁴⁵ لكن تبقى الحقائق والقوانين ثابتة، وإلا فإن الكون سينعدم وتعم الفوضى والخراب، ولما وصلنا أي نوع من العلوم والمعارف. فالله سبحانه وتعالى عندما خلق الكون وضع له السنن والقوانين والمعادلات الثابتة التي تكفل بقاءه وصلاحه إلي أن يرث الله الأرض ومن عليها، فقال تعالى: (وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا).⁴⁶ وطلب منا أن نعيش ونتعامل ضمن تلك السنن والقوانين مستعينين به ومتوكلين عليه، فقال جل في علاه: (فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا).⁴⁷

المطلب الخامس: الفلسفة الوجودية والإسلام

الفلسفة الوجودية قامت على أساس أن وجود الإنسان يسبق ماهيته، ولا علاقة له بغير ذلك، بحيث ينبذ وراء ظهره كل الأسئلة المهمة التي تتعلق بوجوده وماهيته!!⁴⁸

44 . سورة البقرة، الآية 164.

45 . سورة يس، الآية 40.

46 . سورة الأعراف، الآية 56.

47 . سورة فاطر، الآية 43.

48 . الطيطي وآخرون، مدخل إلى التربية، 90.

وبالأصل هناك عدم اتزان بأصل هذه الفلسفة التي لا تنادي بالإلحاد وإنما بعدم التفكير والاهتمام في ما قبل الوجود. فيقول الحق تبارك وتعالى في سورة الإنسان: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا).⁴⁹ يقول تعالى مخبراً عن الإنسان أنه أوجده بعد أن لم يكن شيئاً يذكر لحقارته وضعفه.⁵⁰ بعد أن كان في علم الغيب لا يعرف متى ولا أين سيؤذن لتلك النسمة بالظهور في عالم الشهود..

المطلب السادس: نظرية مونتييسوري والإسلام

ماريا مونتييسوري (1870-1952م) توصلت بعد أبحاث عديدة وسنوات مديدة قضتها في رعاية المتخلفين وضعاف العقول أن حسن معاملة أصحاب الاحتياجات الخاصة يفيد أكثر من العلاج الطبي، وانعكس هذا الأمر على مطالبتها بالاهتمام الكامل وتوفير البيئة الملائمة وحسن الرعاية التامة للأطفال.⁵¹

وهذا ما أكدته الشريعة الإسلامية الغراء من قبل، ونادت بحسن معاملة المعاق وإتاحة الفرصة له وفسح المجال أمامه ليكون متميزاً في مجال ما أو عنصراً فاعلاً في المجتمع، فظهر منهم الأدباء والمفكرون والمبدعون والرياضيون و..

حثت الشريعة الإسلامية على ضرورة توخي الحذر والأناة والتلطف والتودد في معاملة أصحاب الاحتياجات الخاصة لاستنهاضهم ورفع معنوياتهم، لأن مشاعر المعاق تفوق أمثاله من الأصحاء فينبغي انتقاء الألفاظ اللطيفة والمعاني التي تنهض بحاله وتشعره بثقته بنفسه من دون تسخط أو تدمير. فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لعمر بن الجحوم - وكان أعرجاً - (كأني أنظر إليك تمشي برجلك هذه صحيحة في الجنة).⁵²⁻⁵³

49 . سورة الإنسان، 1.

50 . ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 8/285.

51 . الطيبي وآخرون، مدخل إلى التربية، 252.

52 . أخرجه أحمد رقم 22553 - 37/247 عن أبي قتادة.

53 . الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط5، دار الريان للتراث-القاهرة ودار الكتاب العربي-

بيروت، 1407هـ/1987م، 14/155.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

كذلك فإن العناية بالمعاق بحاجة إلى صبر جميل وبال طويل لا يتسلل إليه الضجر أو التأفف أو الانتقاص. بل جعل إيذاءهم والانتقاص منهم والازدراء بهم من الأعمال التي تستوجب اللعن، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال النبي -صلى الله عليه وسلم- (مَلْعُونٌ مَنْ كَمَهُ أَعْمَى عَنْ طَرِيقٍ).⁵⁴⁻⁵⁵

وكان أهل المدينة قبل أن يبعث النبي ﷺ لا يخالطهم في طعامهم أعمى ولا أعرج ولا مريض، فقال بعضهم: إنما كان بهم التقدر والتقزز، وقال بعضهم: المريض لا يستوفي الطعام كما يستوفي الصحيح، والأعرج المنحس لا يستطيع المزاحمة على الطعام، والأعمى لا يبصر الطعام. فلما نزل قوله تعالى: (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ)⁵⁶ الآية خالطوهم وجالسوهم وأكلوهم.⁵⁷

وقد ثبت أن رسول الله ﷺ استخلف على المدينة ابن أم مكتوم يوم الناس، واتخذة مؤذناً ينادي للناس في رمضان. فعن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ استخلف ابن أم مكتوم يوم الناس وهو أعمى.⁵⁸

المطلب السابع: نظرية دالتون (التعينات) والإسلام

في نظرية دالتون ووينتيكا يقسم المقرر الدراسي إلى وحدات وتعينات، بحيث يسهل على التلميذ التعامل مع أجزاء بعينها أكثر من مطالته بمنهاج متكامل دفعة واحدة، مع اختلاف بينهما في أن التعينات في دالتون تقسم على الأشهر الدراسية، بينما في وينتيكا يتم تقنين الوحدات التي تعطى للطلاب بحسب استعداداته وإمكاناته.⁵⁹

ونظرية التقنين في الأخذ والعطاء من النظريات التربوية المقتبسة من القرآن

54 . أخرجه أحمد رقم 1875 - 3/ 367، وذكره السيوطي في صحيح الجامع الصغير وزيادته رقم: 5891 - 1/ 10831.
55 . المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير، ط3، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، 1408هـ - 1988م، 733/2.
56 . سورة النور، الآية 61.
57 . ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ت: 327هـ، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى البكار، مكة المكرمة، 1997م، 46/77.
58 . أخرجه أحمد رقم 13000 - 20/ 307، وأبو داود في كتاب الصلاة باب إمامة الأعمى رقم 595 - 1/ 162.
59 . الطيطي وآخرون، مدخل إلى التربية، 253.

الكريم، يقول تعالى: (وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ).⁶⁰ أي لو أعطاهم فوق حاجتهم من الرزق لحملهم ذلك على البغي والطغيان، ولاستعدى بعضهم على بعض أشراً وبطراً. ولكن يعطيهم من الرزق ما يختاره لهم مما فيه صلاحهم وهو أعلم بذلك.⁶¹

في سورة النساء يأمرنا سبحانه وتعالى بأن نختبر اليتامى الذين صاروا في سن الرشد، فلا ندفع إليهم أموالهم حتى تتيقن أنهم قد بلغوا من العقل الراشد ما يدفعهم إلى المحافظة على أموالهم وأملاكهم. ويتم ذلك أيضاً ضمن تقنين مماثل متدرج، فقال تعالى: (وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ).⁶²

المطلب الثامن: طريقة المشروع والإسلام

طريقة المشروع تعنى بطرح مشكلة عملية من الحياة ضمن فكرة مشروع

يتم حلها مع فريق عمل جماعي، يزيد من خبرة الطلاب ومعارفهم.⁶³

في القرآن الكريم ورد مثلاً حياً للمشروع طَبَقَهُ ذُو الْقَرْنَيْنِ عَلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا، فقال تعالى: (حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (93) قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَيَّ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (94) قَالَ مَا مَكْنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا).⁶⁴

المعنى: قال لهم ذو القرنين ما بسطه الله تعالى لي من القدرة والملك خير من خرجكم وأموالكم ولكن أعينوني بقوة الأبدان، أي برجال وعمل منكم بالأبدان، والآلة التي أنبني بها الردم وهو السد. وهذا تأييد من الله تعالى لذي

60 . سورة الشورى، الآية 27.

61 . الصابوني، محمد علي، مختصر تفسير ابن كثير، الطبعة السابعة، دار القرآن الكريم، بيروت، 1402هـ، 1981م، 3/ 278.

62 . سورة النساء، الآية 6.

63 . الطيطي وآخرون، مدخل إلى التربية، 252-253.

64 . سورة الكهف، الآية 93-95.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

القرنين في هذه المحاور فإن القوم لو جمعوا له خرجاً لم يعنه أحد ولوكلوه إلى البنيان ومعونته بأنفسهم أجمل به وأسرع في انقضاء هذا العمل وربما أربى ما ذكره له على الخرج.⁶⁵

فكرة المشروع إذاً تكمن في بناء السد، الذي يواجهون من ورائه خطر هجوم قوم يأجوج ومأجوج على قريتهم، ويمكن تقسيم مراحل المشروع إلى أربعة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الدراسة والتخطيط للمشروع، وهذا يتجلى في قوله تعالى حكاية على لسان ذي القرنين: (فَاعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَلْجَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا) حيث يتمثل التخطيط الجيد بتعديل فكرة السد إلى ما هو أفضل منه لتلك الحالة، وهو الردم (أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا)، فيشكل الردم حاجزاً مضاعفاً عن السد يتكون من جدارين متباعدين، ثم يردم الفراغ الذي بينهما لتقوية أركان البناء فيتعذر بعد ذلك اختراقه.

المرحلة الثانية: مرحلة التجهيز والاستعداد للتنفيذ، فتم في هذه المرحلة تحديد طاقم العمل البشري من القادرين على العمل (أَعِينُونِي بِقُوَّةٍ)، وكذلك تحديد مواصفات المواد المطلوبة للبناء وهي (زُبْرَ الْحَدِيدِ)⁶⁶ الإشارة بدقة إلى أماكن تواجدها لسهولة البحث عنها وجلبها عند بدء مرحلة التنفيذ.

المرحلة الثالثة: مرحلة التنفيذ وانطلاق العمل، فطلب ذو القرنين من الجميع القيام بالعمل والمعاونة في بناء السد، وهذا من شروط المشروع أن يكون العمل جماعياً. فوجههم إلى أن يجمعوا قطع الحديد كبيرها وصغيرها ليجمعوها في السد. وفعلاً بدأ القوم بالحركة والعمل بجهد ونشاط، وأخذوا يجمعون ما يستطيعون من قطع الحديد حتى مساواة ما بين قمة الجبلين (حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ) صهر الحديد بالنار (قَالَ أَنْفُخُوا) ثم صب القطر والنحاس

⁶⁵ . القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر ت: 671هـ، الجامع لأحكام القرآن الكريم والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان،

تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1427هـ-2006م، 11 / 60 .

⁶⁶ . سورة الكهف، الآية 96.

المذاب فوق قطع الحديد المجموعة (آتُونِي أُفْرِغُ عَلَيْهِ قَطْرًا)⁶⁷ ليكتمل بناء الردم.

ويلاحظ في هذه المرحلة إنجاز العمل تحت إشراف المسؤول عن المشروع (ذي القرنين) ورقابته للصيقة، وتأكده من جودة العمل والمواد المستخدمة، حيث يقوم باستلامها بقوله: (آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ) وكذلك دقة التنفيذ بقوله: (انْفُخُوا) وإشرافه المباشر على العمل بقوله: (آتُونِي أُفْرِغُ عَلَيْهِ قَطْرًا) ليكتمل المشروع وليتحقق العمل المراد بسد عظيم مرتفع أملس لا يستطيع قوم يأجوج ومأجوج الصعود إليه وارتقائه، وكذلك لا يستطيعون ثقبه لصلابته وسماكته، (فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا)⁶⁸

المرحلة الرابعة والأخيرة: مرحلة انتهاء وتسليم المشروع واستخلاص العبر والنائج، بعد اكتمال بناء السد العظيم أعطى ذو القرنين القوم درساً عملياً على عدم الاستسلام أو الركون إلى ضعف الحيلة أو المفاداة بالمال الذي لم يقبله منهم بل أمرهم جميعاً بضرورة الحركة والعمل والاعتماد على أنفسهم في بناء السد على الرغم مما أعطاه الله من إمكانات العدد والعدة والعتاد، ويضرب الله الأمثال.

وفي لحظة الإنجاز العظيمة، لم يتسلل إلى قلبه شيء من البطر أو الشعور بالغرور والعظمة، بل ذكر الله تعالى ورد الفضل كله إليه، (قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي)، وذكرهم بأن الإنسان يعمل ما بوسعه ويبدل جهده بالأخذ بالأسباب كاملة ولكنه لا يركن إليها، فسيأتي اليوم الذي سيأذن الله تعالى بتهدم هذا العمل العظيم وانهيار ذلك الصرح الجبار، (فَإِذَا جَاءَ وَعَدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا)⁶⁹.

خاتمة البحث

67 . سورة الكهف، الآية 96.

68 . سورة الكهف، الآية 97.

69 . سورة الكهف، الآية 98.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

يمكن حصر أهم نتائج البحث في النقاط التالية:

1. التعريف بأهم الفلسفات والنظريات والطرق التربوية الغربية المشهورة والسائدة عالمياً.

2. التعريف بأهم نقاط القوة والضعف لدى أهم الفلسفات والنظريات والطرق التربوية الغربية المشهورة والسائدة عالمياً.

3. التعريف بأوجه التشابه والاختلاف في المناهج والمقاصد بين الإسلام وبين بعض أهم الفلسفات والنظريات والطرق التربوية الغربية المشهورة والسائدة عالمياً.

4. دعوة النخب التربوية والمربين إلى إعادة تأهيل الوسائل والأساليب التربوية التقليدية القديمة، والتي ينبغي أن تتطور وتتجدد مع إطلاقة عصر الذرة والانترنت والفضائيات والجوال، بما يتوافق مع المبادئ والأسس التي وجه إليها شرعنا الحنيف بما يحفظ الميراث الإسلامي ويوافق التجدد العصري المطلوب.

5. تبصير أولياء الأمور والمعنيين في سلك التربية والتعليم بالأساليب والطرق الإسلامية التي تعنى في تربية الأجيال على أسس الشريعة الغراء، ومد جسور الثقة والتواصل معهم.

6. فتح آفاق جديدة أمام النظم والقطاعات التربوية المختلفة للإفادة من الأساليب التربوية الراقية التي دعت إليها الشريعة من أجل توثيق العلاقة بين (الأُسرة، المدرسة، المجتمع) والعمل على تطويرها على ضوء تلك المعايير.

توصيات ومقترحات البحث

1. الدعوة إلى توفر دراسات وأبحاث تؤصل للأطر والأسس التي ينبغي للنخب التربوية وجميع أصحاب القرار ومنسوبي قطاع التربية والتعليم لعمل الدراسات والأبحاث المتخصصة من أجل اعتماد منهج إسلامي تربوي إصلاحي متكامل، وتوفر هذه الدراسات الأساس التي يمكن أن يبنى عليه صرح المنهج التربوي الإسلامي المتكامل.

2. يمكن اجراء الأبحاث الميدانية الإحصائية الخاصة بمتابعة مدى

تطبيق المجتمع العربي الإسلامي على مستوى الأفراد والأسر والدوائر حالياً للأساليب والوسائل التربوية الإسلامية.

3. متابعة الأبحاث الميدانية الإحصائية لدى شريحة تمثل النخبة التي من المنتظر أنها تطبق كافة الأساليب والوسائل التربوية الإسلامية لمعرفة أثر استخدام تلك الأساليب ومدى الفائدة المرجوة من تطبيقها، وانعكاس ذلك على أطياف المجتمع برمته.

4. الحاجة إلى دراسات تظهر الأثر الهام للأساليب والوسائل التربوية الإسلامية في المجال النفسي فضلاً عن الاجتماعي والتربوي، بما يظهر على سبيل المثال الأثر الجلي لتلك الأساليب في تسكين نفوس المتعلمين واطمئنان قلوبهم، لما في هيبة وجلال الآيات والأحاديث من أثر علاجي مأثور من قوله تعالى: (وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ)⁷⁰ ومن قول الحق عز وجل: (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)⁷¹.

5. الحاجة إلى إصدار قناة فضائية إسلامية تربوية متخصصة، تراعي في نظامها جميع الأساليب والوسائل التربوية الإسلامية بطريقة هادفة ومشوقة.

6. هناك العديد من المواقع التربوية في الانترنت، ولكننا بحاجة إلى دعوة جميع أصحاب الاختصاص إلى فتح مواقع تربوية مستقلة تشرف عليها جهة مرجعية موثوقة، تهتم هذه المواقع بشؤون الأساليب والوسائل التربوية الإسلامية، وكيفية التركيز عليها ومتابعة تطبيقها والالتزام ببندوها.

قائمة المصادر والمراجع:

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ت: 327هـ، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى البكار، مكة المكرمة، 1997م.

ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ت: 241هـ، مسند

⁷⁰ . سورة الإسراء، الآية 82.

⁷¹ . سورة الرعد، الآية 28.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

الإمام أحمد بن حنبل، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون)،
إشراف: د عبد الله التركي، الطبعة: الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421
هـ - 2001م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي ت: 774هـ، تفسير القرآن العظيم،
تحقيق سامي سلامة، الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1420هـ -
1999م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ت: 275هـ، سنن أبي داود، تحقيق
محمد عوامة، الطبعة الأولى، دار القبلة-جدة، مؤسسة الريان-بيروت، المكتبة
المكية-مكة المكرمة، 1419هـ 1998م.

أحمد، محمد وقيع الله، الإسلام في المناهج الغربية المعاصرة - عرض ونقد، بحث
مقدم لنيل جائزة نايف بن عبد العزيز العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية
المعاصرة، 2006.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله ت: 430هـ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،
ط5، دار الريان للتراث-القاهرة ودار الكتاب العربي-بيروت، 1407هـ 1987م.
البخاري، محمد بن إسماعيل ت: 256هـ، الجامع الصحيح المسند المختصر من
أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق مصطفى ديب
البعغا، ط5، دار ابن كثير ودار اليمامة، بيروت، 1414هـ 1993م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة
الرابعة، دار البشائر الإسلامية، بيروت 1417هـ - 1997م.

البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود ت: 516هـ، معالم التنزيل، تحقيق
محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، الطبعة الرابعة، دار طيبة للنشر،
الرياض، 1417هـ - 1997م.

البيضاوي، عبد الله الشيرازي ت: 685هـ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط2، مطبعة
البايبي الحلبي، القاهرة، 1955م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك ت: 279هـ، الجامع الكبير -

- سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1419هـ - 1998م.
- جوراميسكي، د. أليكسي، الإسلام والمسيحيين، سلسلة أعلام المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت - 1996.
- حسن، محمد خليفة، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، عمادة البحث العلمي، 1421هـ.
- الصابوني، محمد علي، مختصر تفسير ابن كثير، الطبعة السابعة، دار القرآن الكريم، بيروت، 1402هـ - 1981م.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني ت: 211هـ، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، الطبعة: الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ - 1983م.
- صورة الإسلام والمسلمين في كتب الدين المعاصرة المقررة بجامعات أمريكا الشمالية، وقائع الندوة السنوية الثالثة لمعهد العلوم الإسلامية والعربية في أمريكا، 13 - 15 ذو القعدة 1415هـ.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي ت: 360هـ، المعجم الأوسط، تحقيق: أيمن شعبان وسيد اسماعيل، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، 1417هـ - 1996م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور أمير، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي - بيروت، دار عمّار - عمان، 1405هـ - 1985م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة: الأولى، دار الصميدعي، الرياض، 1415هـ - 1994م.
- الطيطي وآخرون، محمد وعريفيج، منير وخطاب، صالحه والأغبر، سمر وخصاونة، عون وموسى، فدوى والحسون، عدنان وعائش، لطيفة، مدخل إلى التربية، ط3، دار المسيرة، عمان، 2011م.
- عبد الحميد، جابر وكاظم، أحمد خيرى، الوسائل التعليمية والمنهج، دار النهضة، القاهرة، 1982م.

مقارنة بعض الفلسفات والنظريات التربوية الغربية مع الإسلام من حيث المناهج والمقاصد

عبد الرحمن، هاني، **فلسفة التربية**، مطابع القوات المسلحة، القاهرة، 1967م.
عبد بن حميد، أبو محمد عبد الحميد بن حميد بن نصر ت: 249هـ، **المنتخب من مسند عبد بن حميد**، تحقيق: صبحي السامرائي ومحمود الصعيدي، الطبعة الأولى، عالم الكتب - بيروت، مكتبة النهضة العربية - مكة، 1408هـ - 1988م.

العجلوني، اسماعيل محمد الجراحي، **كشف الخفاء**، تحقيق أحمد القلاش، ط4، بيروت، 1984م.

العمارة، محمد حسن، **أصول التربية**، ط5، دار المسيرة، عمان، 2008م.
الغزالي ب، الإمام أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، ط10، دار الأندلس، بيروت، 1409هـ - 1988م.

الغزالي، الإمام أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، 1415هـ - 1994م.

الفيومي، أحمد بن محمد (770 هـ). **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ج2، المطبعة الأميرية.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر ت: 671هـ، **الجامع لأحكام القرآن الكريم واليمين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1427هـ - 2006م.

مسلم بن الحجاج النيسابوري القشيري (204هـ - 261هـ)، **صحيح مسلم - الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ - 1972م.

مصطفى وآخرون، إبراهيم والزيات، أحمد وعبد القادر، حامد والنجار، محمد، **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، الطبعة الرابعة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1425هـ - 2004م.

المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، **التيسير بشرح الجامع الصغير**، ط3، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، 1408هـ - 1988م.

المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدادي القاهري ت: 1031هـ، **التيسير بشرح الجامع الصغير**، الطبعة: الثالثة، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، 1408هـ - 1988م.

موقع الجامعة الإسلامية الدولية في ماليزيا - مفهوم الرؤية التربوية: دراسة مقارنة بين

الإسلام والغرب - المؤتمر الدولي السنوي للغة العربية - 23rd Mar-2012، بيروت، لبنان - نصر الدين حسين، الرابط: <http://irep.iium.edu.my/30507>

موقع المسلم - التربوي - نموذج التميز بين التربية الإسلامية و الغربية - د. ليلي البيومي 1427/7/20 هـ: الرابط: <http://www.almoslim.net/node/83461>

الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان ت: 807هـ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994م.

Orientalism and the West. An attack on learned ignorance time. April 16. 1969.

Samuel Huntington, who Are we, the challenge to Americans national Identity, Simon of schustes, New York, 2004.

Susan L. Duglass, and Rosse. Dunn "Interpreting Islam in American Schools" The Annual of American academy of political and social sciences, July 2003.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

TERCÜME MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2016/2 | CİLT: 3 | SAYI: 5

İSLAM EĞİTİM VİZYONUNDA BİREYSEL FARKLILIKLAR İLKESİ*

DR. EMAD KENAN

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, ARAPÇA OKUTMANI
emadkanaan@kilis.edu.tr

ÇEVİREN: ALİ GÜNGÖR

ÖĞR. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
aligungor@kilis.edu.tr

İlahi irade insanların, gelişim kalitelerindeki büyük yakınlığa rağmen, kişisel inançları, bedensel kapasiteleri ve psikolojik özellikleri yönüyle birbirlerinden farklı olmalarına hükmetmiştir. Kur'an-ı Kerim insanı ayıran, onları farklı isim ve özelliklerle kategorize eden bu bu farklılığın izahına şöyle temas etmiştir:

“O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hakim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır.” (En'am Suresi, 165. âyet)

Nebevî sünnet, insanlar arasında, psikolojik, zihinsel ve bedensel varlıklarının oluşumunda, bireysel farklılıklar olduğunu vurgulamıştır.¹ Nebi (sav) de yeryüzünün altın, gümüş ve benzeri madenleri, bileşen ve değerlerinde benzeşmedikleri gibi aynı şekilde insanların da karakter, ahlak ve kabiliyetlerinde farklılık gösterdiğini açıklamıştır.² “İnsanlar altın ve gümüş

* Dr. Kenan Emad “El-Menahicü't-Terbeviyyetü fi's-Sünneti'n-Nebeviyyeti” adlı eserinin (Mahedü'l-Fethi'l-İslami, Dimeşk, 2014), “Menhecü'l-Furuki'l-Ferdiyyeti't-Terbeviyyu” adlı bölümü, 17-22. Sayfaların çevirisidir.

¹ Abd'ul-fettah Ebu Gudde: “Er-Rasu'lul-muallim ve Esalibuhu fi't-Talim” (81-92).

² Muhammed Osman Necati: “El-Hadisü'n-Nebevi ve İlmü'n-Nefs”,(256).

madenleri gibidir, fıkıhı öğrendiklerinde insanların cahiliyede hayırlı olanları İslam'da da hayırlı olanlarıdır.” buyurmuştur.³

Peygamber (as) insanlar arasında bireysel farklılıkların varlığına, Ashabından bazılarının bazılarına övülmeye değer özellikleri yönüyle üstün olmasını işaret ederek örnek göstermiştir. “Ümmetimin, ümmetime karşı en merhametlisi Ebu Bekir, Allah'ın emri hususunda en şiddetlisi Ömer, haya bakımından en doğrusu Osman bin Affan, haram ve helali en iyi bileni Muaz bin Cebel, feraizi (miras paylarını) en iyi bilen Zeyd bin Sabit ve en iyi kıraat alimi Ubeyy bin Ka'b'dır. Her ümmetin bir emini vardır, bu ümmetin emini de Ebû Ubeyde'dir” buyurmuştur.⁴

Yüce Allah insanlar arasındaki bireysel farklılıkları boşuna yaratmadı, aksine bu şanı yüce olanın dilediği bir hikmete bağlıdır. Eğer dileseydi O insanları bireysel dinamiklerinde hepsini eşit yaratırdı. “Rabbin dileseydi insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Onlar ihtilafa devam edeceklerdir.” (Hud Suresi, 118. âyet)

Yüce Allah insanları, birçok yüce amaçları gerçekleştirmek için güç ve kapasitede farklı yaratmıştır. Bunun örneklerinden bir kısmı şunlardır:

1.Şanı yüce olanın, insanların özelliklerini çeşitlendirmesi yarattıkları üzerindeki gücüne vurgudur. Yüce Allah “Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır” buyurmuştur. (Rum Suresi, 22. âyet)

2.Allah Rasulü'nün sözünü doğrulayarak, insanlar arasında ceza ve mü-kafatta da adaleti gerçekleştirmesi,

“Hz. Peygamber'in (as) ashâbından bazı zevat, Hz. Muhammed'e (as):

Ya Resûlallah! Servet sahipleri sevapları alıp gittiler. (Zira) bizim kıldığımız gibi namaz kılıyorlar, bizim gibi oruç tutuyorlar. (Fakat) onlar mallarının fazlalarını tasadduk ediyorlar, demişler. Resûlallah (sav):

Size Allah tasadduk edecek bir şey vermemiş mi? Her tesbih mukabilinde bir sadaka, her tekbir bir sadaka, her tahmid bir sadaka, her tehlil bir sadaka, emr-i bil ma'ruf sadaka, kötülükten nehy sadakadır. Birinizin cinsi münasebetinde bile sadaka vardır, buyurmuşlar. Ashab:

-Ya Resulallah! Birimiz şehvetini kaza eder de onda da ecir mi olur, diye sormuşlar. Resûlallah sallallahu aleyhi ve sellem:

-Ne dersiniz, o kimse şehvetini haramla tatmin ederse, ona günah

³ Müslim: “Kitabu'l-Birr ve's-Sıla”, 4/2031.

⁴ et-Tirmizi: “Kitabu'l-Menakıb an Rasulillah”,5/3723.

olur mu? İşte bunun gibi helalde tatmin ettiği zaman da ona sevap olur” buyurmuşlar.⁵

3.Kıyamet günü ahiretteki akıbetini belirleyen insana, imtihan metodunun konulması, Bu şükür emrine ne derece boyun eğdiğini seçebilmesi için çeşitli nimetlerin verilmesi veya Allah'ın sabır emrine ne derece uyduğunu değerlendirmek için nimetleri azaltmasıdır.

Yüce Allah “Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz.” buyurmuştur. (Enbiya suresi, 35. âyet)⁶

İslam eğitim psikolojisi, insanlar arasındaki bireysel farklılıkları ortaya çıkaran ve aşağıdaki gibi sınıflaması mümkün olan yönleri şöyle açıklamıştır;⁷

1-Cinsiyet farklılıkları: Allah her iki cinse varlığının devamında pay sahibi olan sosyal rolünü yerine getirebilmesi için psikolojik ve fiziksel ayrıcalık vermiştir.

2. Bedensel farklılıklar: Yaratıcı Azze ve Celle yarattıklarının beden ve görünümünde farklı olmasına hükmetmiştir. Renklerin farklılıklarını beyan ederek şöyle buyurmuştur: “İnsanlardan, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır” (Fatır Suresi, 28. âyet)

Allah Teala bedensel güç ile lütufta bulunduğu salih kulu Talut’a nime-tinin bolluğunu zikrettiği sözünde buna şöyle işaret etmiştir. “Şüphesiz Allah onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı” (Bakara Suresi, 247. âyet)

3-Zihinsel farklılıklar: Kur’an-ı Kerim insanların anlayış ve kavrama güçlerinde eşit olmadığını vurgulamıştır. Allah Teala şöyle buyurmuştur: “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.” (Bakara Suresi, 269. âyet)

Peygamberimiz insanların ilim nimeti paylarındaki, farklılığını şu hadisinde açıklamıştır: “Eğer bir kavme akıllarının ermeyeceği bir hadis rivayet edersen, o hadis onların bazısı için bir fitne olur.”⁸

Yine şöyle buyurmuştur:

⁵ Müslim: “Kitabu’z-Zekat”, 3/1674.

⁶ el-Maverdi: “Edebü’l-Dünyâ ve’l-Din”. (119)

⁷ Şadiye et-Tel: “İlmü’n-Nefsi’t-Terbevi fi’l-İslam”, (104)

⁸ Müslim: “Kitabu’l-Mukaddime”, 1/5.

“Zira, kendisine ulaştırılan öyleleri vardır ki, bizzat işitenden daha iyi kavrar.”⁹

4. Duygusal farklılıklar: İnsanlar yaşadıkları psikolojik hayatın doğasında birbirine benzemezler. Bu karşılaştıkları çeşitli olaylara davranış yöntemlerinin farklılığıyla ortaya çıkar.

Bu gerçeğin açıklanmasında Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Onlardan kimi bedbahttır, kimi mutlu”(Hud Suresi,105. âyet)

Nebi (sav) buna şu sözünde işaret etmiştir: “Şüphesiz Allah Teâlâ Âdem’i yeryüzünün her tarafından almış olduğu bir avuç (toprak) tan yaratmıştır. Âdemoğulları yeryüzünden alınan bu topraklar ölçüsünde dünyaya gelirler. Onlardan kırmızısı, beyazı, siyahı, bunlar arası bir renkte olanı, uysal ve üzüntülü olanı, bunlar arası olanı, pis ve temiz olanı bunlar arasında bir tabiata sahip olanı (dünyadan alınmış olan toprakların ölçüsüne göre) dünyaya gelirler.”¹⁰

5. İnanç (iman) farklılıkları: Allah’ın ezeli iradesi insanların; onlardan biri gökler ve yer kadar geniş olan cennetle son bulan, diğeri alevli ateşe ulaştıran iki zıt yolda yol almalarına hükmetmiştir. Yüce Allah “Sizi yaratan O’dur. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mümindir. Allah yaptıklarınızı görendir.” buyurmuştur. (Tegâbün Suresi, 3. âyet)

Ve yine mümin bireyler arasında da farklar vardır. Onlardan bir kısmı cihat eder bir kısmı geri durur, bir kısmı kuvvetli, bir kısmı zayıftır.

Yüce Allah “Mü’minlerden özür sahibi olmaksızın (cihattan geri kalıp) oturanlarla, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler eşit olamazlar. Allah, mallarıyla, canlarıyla cihad edenleri, derece itibarıyla, cihattan geri kalanlardan üstün kılmıştır” buyurdu (Nisa Suresi, 95. âyet)

Allah Resulü (as) da “Kuvvetli mümin zayıf müminden Allah’a daha hayırlı ve daha sevgilidir.” buyurmuştur.¹¹

6-Sosyal Farklılıklar: Kur’an-ı Kerim insanların sosyal statüdeki birbirlerine üstünlüklerini kabul etmiştir. Yüce Allah “Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık.” buyurmuştur. (Zuhruf Suresi, 32. âyet)

7. Ekonomik farklılıklar: Kur’an-ı Kerim insanlara takdir edilen rızık miktarındaki farklılıklarına işaret etmiştir. Yüce Allah “Allah rızık konusunda kiminizi kiminizden üstün kıldı.” (Nahl Suresi, 71. âyet), “De ki: Rabbim,

⁹ Buhari: “Kitabu’l-İlm”, 1/67

¹⁰ Tirmizi: “Kitabu’s-Sünne”,5/4073

¹¹ Müslim: “Kitabu’l-Kader”, 6/4816.

dilediğine bol rızık verir ve (dilediğinden) kısar; fakat insanların çoğu bilmezler.” (Sebe Suresi, 36. âyet) buyurmuştur.

8. Ahlaki farklılıklar: Kur’an-ı Kerim insanların çeşitli sosyal etkinliklerindeki etkileşiminde ortaya koydukları değer ilkelerinde farklı olduklarını vurgulamıştır.

Yüce Allah “Kitap ehlinde öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana (eksiksiz) iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez” buyurmuştur. (Ali İmran Suresi, 175. âyet)

9. Hedef ve amaçlardaki farklılıklar: İnsanlar gerçekleştirmede çaba sarf ettikleri amaçlarında ve ona ulaşım araçlarında farklılık gösterirler.

Yüce Allah “Şüphesiz sizin çabalarınız elbette çeşit çeşittir.” (Leyl Suresi, 4. Ayet), “İçinizden kimi dünyayı istiyordu, kiminiz de âhireti istiyordunuz;” buyurmuştur. (Ali İmran Suresi, 252. âyet)

10. Dil farklılıkları: İnsanlar arasındaki en önemli iletişim aracı olan dildeki farklılıklar yüce Allah’ın gücünün büyüklüğündendir.

Yüce Allah “Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır” buyurmuştur. (Rum Suresi, 22. âyet)

İslami davetin tebliği sırasında, bireysel farklılıklar ilkesine riayet etmek hikmetli peygamberlik davet metodunda bulunan bir özelliktir. Peygambere (sav) birden çok kişi tarafından aynı soru soruluyordu. O, soranın durumuna göre farklı cevaplar veriyordu. Ebu Zer, Peygamberimize (sav) bir soru sordu: Ey Allah’ın peygamberi hangi davranış en faziletlidir dedi. Nebi (sav) ona “Allaha iman ve onun yolunda cihat etmektir” buyurdu.¹² Abdullah İbn Mesud aynı soruyu sordu. Ona “Vaktinde kılınan namaz, anne babaya iyilik yapmak sonra Allah yolunda cihat etmektir.” buyurdu.¹³

Nebi (as) ın bireysel farklılıklara riayet konusundaki inceliği, bir genç gelip ona oruçlu olduğumda eşimi öpebilir miyim dediğinde “hayır”, bir yaşlı gelip ona oruçlu olduğumda eşimi öpebilir miyim dediğinde “evet” demesi ve bazılarının bazılarına bakması ve Nebi (sav) in onlara “Bazıların bazılarına baktığını farkettim. Yaşlı olan nefesine hakim olabilir”¹⁴ demesinde ortaya çıkar

¹² Müslim: “Kitabu’l-İman”, 1/89.

¹³ Buhari: “Kitabu’l-Vahiyd”, 6/2740.

¹⁴ Ahmed: “Kitabu’s-Sıyam”, 3/166.

İslam eğitim alimleri, eğitim öğretimde bireysel farklılıklar ilkesine riayet etmenin gerekliliğini vurgulamışlardır.

Mâverdî şöyle demiştir:

“Âlimin öğrencisini tanıyabileceği bir öngörüye sahip olması gerekir. Bu sayede o, öğrencisinin gücünü ve hak ettiği bilgilerin neler olduğunu bilir. Yine o, bu sayede öğrencisinin zekasının gücü veya zayıflığına göre bilgi yüklemesi yapabilir. Böyle bir yöntem âlim için rahat olanı, öğrenci için de en doğru olanıdır.”¹⁵

Almevî şöyle demiştir:

“Öğretmen herkese anlayışına göre ders anlatır; öğrencisinin aklında tutamayacağı biçimde sözü uzatmaz, öğrencisinin sözle ifade edileni zorlanmadan anlayamayacağı kadar da özetlemez. Herkese seviyesine, anlayışına ve gayretine göre hitap eder. Zeki olana işaretle yetinir, diğerlerine ise ayrıntılı biçimde açıklama yapar.”¹⁶

Tebliğ ve eğitim alanında çalışma esnasında kurtuluş ve başarıya götüren ve Allah’a davet alanında gayret gösteren, aynı zamanda gökyüzünün mesajını yayma misyonunu yüklenenlere Kur’an ve sünnet metodunun aydınlatığı ışıltılı fenerler ve yol gösterici işaretler, sağlam teminatlardan ve kökü hakikatin derinlerine inen dayanaklardan birini teşkil eder. Bu teminat ve dayanaklar eğitimcileri, insanlara güç yetiremeyeceği şeyleri yüklenme hatasından ve ilahi nur kervanına katılmaktan halkı uzaklaştıran günahlara girmenin şerrinden korur. Bu onların sosyal aidiyetleri, köklü kültürleri ve psikolojik, zihinsel ve farklı fiziksel kapasitelerindeki cehalet sebebiyledir.

KAYNAKÇA

Kur’an-ı Kerim.

Edebü’l-Dünyâ ve’l-Dîn: Ali bin Muhammed bin Habib el-Maverdî, Tahkik, Mustafa Saka, Matbatu’l-Babi’l-Halebi ve Evladihi, 3. Baskı, Kahire, 1995.

El-Cami’us-Sahih, Muhammed b. İsa et-Tirmizi, Daru’l-İhyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut, 1995.

El-Hadisü’n-Nebevi ve İlmu’n-Nefs: Muhammed Osman Necati, Daru’ş-Şark, 7. Baskı, Kahire, 2000.

¹⁵ el-Maverdî: “Edebü’l-Dünyâ ve’l-Dîn”. (73-74)

¹⁶ el-Almevî: “El-Muid fi Edebi’l-Müfid ve’l-Müstefid”, (48-49)

- Er-Rasulu'l-Muallim ve Esalibuhu fi't-Talim: Abdu'l-Fettah Ebu Gudde, Mektebetü'l Makbuati'l-İslamiyye, 2. Baskı, Lübnan, 2003.
- Sahihu'l-Buhari: Muhammed b. İsmail el-Buhari, Tahkik Mustafa Elbağa, Daru'l-Ulumi'l-İnsaniyye, 2. Baskı, Dımeşk, 1993.
- Sahihu'l-Müslim: Müslim b. el-Haccac en-Nisaburi, Tahkik Muhammed Fuad Abdu'l-Baki, Daru'd-Dave ve Daru Sahnun, 2. Baskı, Kahire, 1992.
- İlmu'n-Nefsi't-Terbevi fi'l-İslam, Şadiye et-Tel, Daru'n-Nefais, 1. Baskı, Umman, 2005.
- Mecmeu'z-Zevaid ve Menbeu'l-Fevaid, Nuruddin el-Heyşemi, Müessesetü'l-Mearif, Beyrut, 1986.
- Mesnedü ibn Hanbel, Ahmed b. Hanbel, El-Metbaatu'l-Yemeniyyeti bi Mısır, Kahire, 1969.
- El-Muid fi Edebi'l-Müfid ve'l-Müstefid; Abdu'l-Basit el-Almevi, Elyazması, Tahkiksiz.

SIFATLARLA İLGİLİ MÜTEŞÂBİH AYETLER*

BEDREDDİN EZ-ZERKEŞİ

EBÛ ABDİLLÂH BEDRÜDDİN MUHAMMED B. BAHÂDIR B. ABDİLLÂH ET-TÛRKÎ
EL-MİSRÎ EL-MİNHÂCÎ EZ-ZERKEŞÎ EŞ-ŞÂFÎ. (ö. 794/1392)

ÇEVİREN: YUSUF AĞKUS

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEFSİR ANABİLİM DALI
yusufagkus81@kilis.edu.tr

İnsanlar, sıfatlarla ilgili nakledilen ayet ve hadislerin [te'vil edilip edilemeyeceği] hakkında üç gruba ayrılmıştır.

Birinci [grubu göre]: Ayetler ve hadisler te'vil edilmez. Mana bu nasla-

* Bu tercüme Bedreddin ez-Zerkeşî'nin *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri'nin otuz yedinci bölümünün tercümesidir. Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh et-Türkî el-Mısri el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî (ö. 794/1392). Ailesinin Mısır'a sonradan gelip yerleşen Türk asıllı olması dolayısıyla Türkî, küçükken ailesinin geçimine katkıda bulunmak amacıyla altın ve gümüş işleme (zerkeş) sanatında ustalaştığı için Zerkeşî, Nevevî'nin *Minhâcü't-Tâlibîn*'ine özel bir ilgi duyup ezberlediği için Minhâcî lakaplarıyla anılmıştır. Zerkeşî'nin *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri, tefsir usulü ve Kur'an ilimleri alanının en geniş ve en kapsamlı klasik kaynaklarından biridir. Eserin dört cilt halinde değişik baskıları yapılmıştır. Çeviri yapılırken Yusuf Maraşlı ve arkadaşlarının tahkik ettiği, 1990'da Beyrut'ta basılan Dâru'l-Ma'rife baskısı esas alınmıştır. Bununla birlikte anlamın daha uygun olduğunu düşünerek 1984 yılında Dâru't-Türâs tarafından basılan nüshadan da istifade edilmiş ve dipnotta belirtilmiştir. Yaptığımız bu çeviri neticesinde edindiğimiz kanaat, Zerkeşî'nin bu eserinin çevirisi yapılacağı zaman ilk planda Dâru'l-Ma'rife baskısının esas alınması, bununla birlikte diğer baskıların da göz önünde bulundurulması gerektiği, aksi halde yapılacak çevirilerin çok eksik kalacağıdır. Yaptığımız çevirinin dipnotunda verilen bilgiler için zaman zaman Dâru'l-Ma'rife baskısından, çoğu zaman da Diyanet İslam Ansiklopedisi'nden istifade edilmiştir. Metnin daha rahat anlaşılabilmesi için metnin içinde olmayan ziyadeler olabildiğince köşeli parantez [] içerisinde verilmeyle çalışılmıştır.

rın zahirine uygun olarak verilir ve bu konuda te'vil söz konusu değildir. Bu görüş Müşebbihe'ye aittir.

İkinci [gruba göre]: “Bu [nasların] te'vili vardır. Fakat teşbihe ve ta'tile düşmekten itikadımızı koruma [amacıyla te'vilden] kaçınılırız. Ve onun [hakikatini, manasını] ancak Allah bilir deriz.” Bu görüş de selefeye aittir.

Üçüncü [gruptakiler de bu nasları] te'vil eder. Te'vil ederken de bu nasları Allah'ın şanına yakışır şekilde te'vil ederler.

Birinci görüş batıldır. Diğer iki görüş ise sahabeden nakledilmiştir. İmsak [yani te'vilden kaçınmak gerektiğine dair görüş] Ümmü Seleme'den¹ nakledilmiştir. Kendisine istivâ sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir: “İstivâ bilinen bir şeydir ama nasıl meydana geldiği bilinmemektedir. [İstivânın gerçekleştiğine] inanmak farz, hakkında soru sormak ise bidattir.”² İmam Mâlik³ de kendisine aynı soru sorulunca Ümmü Seleme'nin söylediği sözleri tekrar etmiş ve bu söze ilaveten “Bu konuda kim tekrar soru sorarsa onun boynunu vururum.”⁴ demiştir. Aynı soru Süfyân es-Sevrî'ye⁵ sorulunca o da şu şekilde cevap vermiştir: “*Rahmân arşa istivâ etti.*⁶ ayetinden anladığım şey “*sonra semaya istivâ etti.*”⁷ ayetinden anladığım şeydir.” Kendisine bu ayetin tefsiri sorulunca Evzâi⁸ ise şu şekilde cevap vermiştir: “[Kendisinin de] buyurduğu gibi “*Rahman arşa istivâ etmiştir.*” Seni sapıtmış olarak görüyorum.” İshâk İbn Râheveyh [İbn Râhûye]⁹ kendisine istivâyla ilgili olarak “Allah ayakta mı, yoksa oturuyor mu?” diye sorulunca “Allah ayakta durmaktan usanmaz ki otursun, oturmaktan usanmaz ki ayağa kalksın. Senin bu sorudan ziyade başka şeyler sormaya ihtiyacın var.” demiştir.

Şeyh Ebu Amr İbnü's-Salâh¹⁰ şöyle demiştir: “Ümmetin ilk nesli/önder-

¹ Ümmü Seleme Hind bint Ebî Ümeyye Süheyl (Huzeyfe) b. Mugîre el-Kureşîyye el-Mahzûmiyye (ö. 62/681). Hz. Peygamber'in hanımı.

² Bu söz İbn Battâ'nın *el-İbânetü'l-Kübrâ*'sında şu şekilde mevcuttur:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ فِي قَوْلِهِ: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} {طه: 5}، قَالَتْ: الْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَالْإِسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْإِقْرَارُ بِهِ إِيمَانٌ، وَالْجُحُودُ بِهِ كُفْرٌ

Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Batta el-Ukberî, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, Dâru'r-Râyê, Riyad 2005, VII.162.

³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795). Mâlikî mezhebinin imamı, büyük müctehid ve muhaddis.

⁴ Kitabın tahkikini yapanlar İmam Malik'e nispet edilen bu sözün Lâlekâî'nin ‘*Sünne*’ adlı eserinde yer aldığını; fakat orada ‘bu soruyu tekrar soranın boynunu vururum’ kısmının yer olmadığını belirtirler.

⁵ Ebû Abdillâh Süfyân b. Said es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778). Kendi adıyla anılan fıkah mezhebinin imamı, müfessir, muhaddis ve zâhid.

⁶ Tâhâ 20/5.

⁷ Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

⁸ Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr el-Evzâi (ö. 157/774). Evzâiyye mezhebinin kurucusu, fıkah ve hadis âlimi.

⁹ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 238/853). Hadis, fıkah ve tefsir âlimi.

¹⁰ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245). Hadis âlimi ve fakih.

leri bu görüşü benimsemiş, bu görüş üzere devam etmişti. Fıkıh imamları ve öncüleri de bu görüşü tercih etmişti. Hadis âlimleri ve otoriteleri de [insanları] bu görüşe çağırmişti. Bizim görüşümüzü benimseyen hiçbir kelamcı da bu görüşten [insanları] uzaklaştırmamış ve bu görüşü reddetmemiştir.” Gazzâlî¹¹ de onlar hakkındaki görüşünü farklı bir yerde o metodun dışında olmayacak şekilde açıklamıştır. Öyle ki *İlcâm* adlı eserinde gerek ulemanın, gerek halkın bu konuda artık söz söyleyemeyeceği bir şekilde izah etmiştir. [İbnü's-Salâh] şöyle demiştir: *İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm* adlı eser kesin olarak Gazzâlî'nin yazdığı eserlerin veya 'Usûli'd-Dîn' ile ilgili yazdığı eserlerin sonuncusudur. Bu eser de [insanları] selef ve onlara tabi olanların mezhebi üzerinde olma hususunda teşvik etmektedir.

Ali [b. Ebi Tâlib], [Abdullah] İbn Mesud, [Abdullah] İbn Abbas ve diğer [bazı sahâbîler, bu nasların] te'vil edilebileceğine dair kendilerinden rivayette bulunan kimselerdir.

Gazzâlî *et-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* adlı eserinde şöyle demektedir: “İmam Ahmed [İbn Hanbel] üç yerde te'vile gitmiştir. Son dönem âlimlerinden bazıları ise böyle bir şeyin olmadığını belirtmiştir.”

İbnü'l-Cevzî,¹² Kadı Ebu Ya'lâdan¹³ Ahmed b. Hanbel'in¹⁴ “أَوْ يَأْتِي رَبِّكَ / Veya Rabbinin gelmesini...”¹⁵ ayetinin te'vilini nakletmiştir ki o [Ahmed b. Hanbel], “أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ / Veya Rabbinin emrinin gelmesini”¹⁶ ayetini de delil göstererek [bu ayetin], “[Allah'ın] emrinin gelmesi” anlamında olduğunu söylemiştir.

İbn Berhân¹⁷ ve onun dışında Eş'ariye'den bazıları da [bu nasların] te'vil [edilmesi gerektiği] görüşünü tercih etmişlerdir. [İbn Berhân] dedi ki: “İki grup arasındaki ihtilafın kaynağı, Kur'an'da manası bilinmeyen bir şeyin bulunmasının caiz olup olmadığı meselesidir. Onlara göre böyle bir şey caizdir. Bundan dolayı te'vili yasaklıyorlar ve [sadece] Allah'ın bildiği husus-

¹¹ Hücetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö.505/1111). Eş'ari kelâmcısı, Şafii fakih, mutasavvif, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürü.

¹² Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdî (ö. 597/1201). İslâmî ilimlerin hemen her dalındaki çalışmalarıyla tanınan Hanbelî âlimi.

¹³ Ebü Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ (ö.458/1066). Tanınmış Hanbelî hukukçusu, kelâm âlimi, muhaddis ve müfessir.

¹⁴ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö.241/855). Hanbelî mezhebinin imamı, muhaddis, fakih.

¹⁵ En'am, 6/158.

¹⁶ Nahl, 16/33.

¹⁷ Ebü'l-Feth Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. (ö. 518/1124). Ebü'l-Vefa İbn Akil'den Hanbelî fıkıhı tahsil etmeye başlamış; ancak nasların te'vil edilebileceği görüşünü benimsemesi, istinbat hususunda esnek davranıp nasların zahirine fazla bağlı kalmaması, sempati duyduğu bazı Mutezile âlimlerinin meclislerine katılması gibi hususlar sebebiyle hocasına diğer Hanbelî âlimleri tarafından yöneltilen şiddetli eleştirilere tahammül edemeyerek Şafii mezhebine geçmiştir. el- Vüsûl ile'l-Usûl, el-Veciz, el-Evsat, et-Ta'ciz adlı eserlerinin olduğu zikredilmektedir.

larda tenzihe inanıyorlar. Bize göre ise [Kur'an'da manası bilinmeyen bir şeyin bulunması] caiz değildir. Aksine ilimde derinleşmiş olanlar [manası bilinemez denilen ayetlerin manasını] bilir.”

[Bana göre] onları te'vile sevk eden şey Allah Teâlâ'yı bir şeye benzetme ve cisimlendirmenin mümkün olmadığını delillendirmek için sözü zahirinden anlaşılardan daha farklı bir manaya hamletme zarurettir. Bu gibi konulara dalmanın tehlikesi oldukça büyüktür. Aklın verileri ile Kur'an ve sünnet verileri arasında esasta bir farklılık yoktur. Aksine farklılık [sadece] lafızlardadır ve mecaz da Arapların kullandığı bir [üslup çeşididir]. Akıl ve nakil arasında farklılık yoktur dememiz; aklın, şeriatte olana muhalif bir şey söylemeyeceği sebebiyledir. Çünkü şeriat/din, aklın anlamayacağı bir şey söylemez. Bunun sebebi de gerçekte aklın dinin delili ve varlığının göstergesi olmasıdır. Eğer aklın bir hususta yanılığa düşebileceği tasavvur edilirse, dini doğrulama hususunda da yanılığa düşebileceği tasavvur edilir. Bir insan ilimlerle iştigal ettikçe, onların derinliklerini keşfettikçe ikisi arasını [akıl ile nakil arasını] bulabilecek kabiliyete ulaşır. Bu arbulma işi ise şu iki durumdan biri olmak zorundadır. Ya anlaşılması zor, uzak te'villere başvurulur veya da gerçekleri anlama hususunda anlayışların eksikliği/kusuru nedeniyle te'vilin anlamı ortaya çıkmaz. Nakledilen her şeyin aralarının daima bulunabileceğini beklemek, gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir dilektir. Bunun delili de “Hiçbir şey O'nun dengi değildir. O iştendir, görendir.”¹⁸ ayetidir.

Biz de bu konuda, te'vil ehlinin sözlerini naklederek onların yolundan gideceğiz.

[Konuyla İlgili Ayetler]

[1. Allah'a izafe edilen 'استوى' kelimesinin ayetteki anlamı]

İstivânın niteliği bu konulardan biridir. Mukâtil¹⁹ ve Kelbî,²⁰ İbn Abbas'tan Tâhâ Sûresi 5. ayette 'istivânın' 'استقر' / yerleşti' anlamında olduğunu nakletmektedir. [Bu rivayet] eğer doğruysa te'vil edilmesi gerekir. Çünkü istikrâr [bir yere yerleşme], te'vimi [Allah'ı cisimlendirmeyi] çağrıştırılmaktadır. Mutezilâ'den de bu kelimenin 'استولى' / hâkimiyetine aldı, قهر / üstün geldi' anlamında olduğu [nakledilmiş ama bu görüş] iki gerekçeyle reddedilmiştir. Birinci gerekçe; Allah Teâlâ iki âlemin, cennetin, cehennemin

¹⁸ Şûrâ 42/11.

¹⁹ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî (ö. 150/767). Kur'an'ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir.

²⁰ Ebû'n-Nadr Muhammed b. Sâib el-Kelbî el-Kûfî (ö. 146/763). Tefsir ve nesep âlimi.

ve bunların halklarının da hâkimidir. Bu nedenle hükümlerini arş ile sınırlandırmanın ne anlamı olabilir ki. İkinci gerekçe: “İstîlâ/hâkimiyeti altına alma” birini yendikten, ona galip geldikten sonra gerçekleşir. Allah Teâlâ ise böyle bir şeyden münezzehtir. Bu sözü İbnü'l-'Arabî²¹ söylemiştir.

Ebu Ubeyd²² [istivânın] ‘yükselme’ anlamında olduğunu söylemiş; lakin bu görüş de, Allah’ın önce bir yerden düşmesini, ardından tekrar yükselmesini gerektireceği, böyle bir şeyin de Allah için mümkün olamayacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır.

Üstad İsmail ed-Darîr²³ tefsirinde ‘الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ / *Rahman arşa istiva etti.*’²⁴ ayetinde yer alan ‘على’ kelimesinin harf-i cer değil, ‘علا/yüce oldu, üstün oldu’ anlamında bir fiil olduğunu nakletmiştir. [Lakin bu görüş de] iki açıdan reddedilmiştir. İlk itiraz şöyledir: O, harf-i cerdeki sıfat anlamını fiile çevirmiştir. Söz konusu sıfat anlamı ‘على’ harf-i cerindedir. Şam, Irak ve Hicaz ehlinin Mushafı buradaki ‘على’nın harf olduğunu kesin bir şekilde gösterir. Eğer bu kelime fiil olsaydı ‘بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ’²⁵ ayet-i kerimesinde olduğu gibi onu lâm ve elif ile yazarlardı. İkinci [itiraz da şu şekildedir]: O ‘العرش’ kelimesini merfu okumuş ondan başka hiçbir kıraat âlimi o kelimeyi merfu okumamıştır.

Söz konusu [Taha Suresi 5.] ayetin ‘الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ / *Rahman arşın üzerindedir.*’ şeklinde bittiğini, sonraki [6.] ayetin ‘اسْتَوَى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ / *Yerde ve göklerde ne varsa hepsi ona istiva etmiştir [yerleşmiştir].*’²⁶ şeklinde başladığını söyleyenler de olmuştur. Lakin bu iddia, ayetin nazmını ve anlamını bozan temelsiz bir iddiadır.

Üstad [İsmail ed-Darîr] şöyle demiştir: “[Bu konuda] doğru görüş Ferrâ,²⁷ Eş’arî²⁸ ve bir grup lügat âlimine aittir. Onlara göre istivâ, [Allah’ın] arşı yaratmaya yönelmesi ve onu yaratması anlamındadır. Bunu da [Allah Teâlâ] istivâ olarak isimlendirmiştir. ‘ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ / *Sonra duman halinde olan göğe istivâ etti.*’²⁹ ayetinde istivânın anlamının ‘Göğü yaratmayı hedefledi, yaratmaya yöneldi.’ olması gibi [Taha 5.] ayette de bu anlamdadır.” [İsmail ed-

²¹ Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed el-Basrî (ö. 341/952). İlk sûfi müelliflerden, muhaddis.

²² Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838). Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis ve kıraat âlimi.

²³ İsmail b. Ahmed ed-Darîr (ö. 430). Kıraat ve tefsir âlimi, zâhid. Tefsirinin adı ‘*el-Kifâye fi’t-Tefsîr*’dir.

²⁴ Taha 20/5.

²⁵ Müminûn 23/91.

²⁶ Taha 20/5-6.

²⁷ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ’ (ö.207/822). Arap dili ve tefsir âlimi.

²⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-Eş’arî el-Basrî (ö. 324/935-36). Eş’ariyye mezhebinin kurucusu.

²⁹ Fussilet 41/11.

Darîr bu görüşü aktardıktan sonra şöyle] demiştir: “[Bu görüş] ulemanın kabul ettiği, ta’til³⁰ ve teşbihin³¹ söz konusu olmadığı bir görüştür.”

Eş’ari, ‘على’ [harf-i cerinin] burada ‘سُلَيْمَانَ / Süleyman’ın saltanatı hakkında³² ayetinde olduğu gibi ‘في’ [hakkında] anlamında olduğunu söylemektedir. Böylelikle ayet, “Allah’ın bir iş yapış onu ihsan, nimet olarak isimlendirmesi gibi, Allah arşta bir fiil var etmiş onu da ‘istivâ’ olarak isimlendirmiştir” anlamına gelmektedir. ‘Fakat Allah, size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize güzel göstermiş; inkârı, fasıklığı ve (İslâm’ın emirlerine) karşı çıkmayı da çirkin göstermiştir. İşte bunlar doğru yolda olanların ta kendileridir. Bu, Allah’tan bir fazl (bir ihsan, lütuf) ve bir nimettir.’³³ [Ayetinde Allah Teâlâ] ‘التَّحِيْبُ/sevdirme ve التَّكْرِيْهُ/çirkin gösterme’ eylemlerini ‘فضل/ihsan ve نعمة/nimet’ olarak isimlendirilmiştir. Yine ‘فَأَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ / Allah onların kurdukları yapıların temellerine geldi’³⁴ ayetinde geçen [Allah’ın gelmesi] de Allah’ın, onların binalarını yıkması anlamındadır. ‘فَأَتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ مَا يَشَاءُ / Allah onlara beklemedikleri yerden geldi.’³⁵ ayetinde geçen [Allah’ın gelmesi] de ‘onları cezalandırdı’ anlamındadır. [Allah Teâlâ] ‘إِتْيَانِ/gelmeyi’ nasıl ‘التَّخْرِيْبُ/yıkma, التعذيب/azap etme’ olarak isimlendirdiyse aynı şekilde arş için de bir fiil kullandı, onu da istivâ olarak isimlendirdi.

Eş’arî şöyle devam etti: Bu söz teşbih ve ta’til içermediği için ulema nezdinde makbul bir sözdür. Arş’ın, diğer yaratılmışlar için söz konusu olmayan özellikleri vardır. Çünkü o Allah’ın yarattığı şeylerin ilki ve en büyüğüdür. Melekler onun etrafında dönerler. Vesilenin³⁶ yüksekliği onunla ilişkilidir. O, cennetin tavanıdır. Ve bunlardan başka [özellikler sadece ona hastır.]

[2. Allah’a izafe edilen ‘نَفْسٌ/nefs’ kelimesinin ayetteki anlamı]

[Allah] Teâlâ’nın [buyurduğu] ‘وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ / Sen benim nefsimi bilirsin, ben ise senin nefsini bilmem.’³⁷ ayetinin [anlamı].

³⁰ Allah’ın zâtını sıfatlarından tecrit etme.

³¹ Zâtı, sıfatları ve mâbud oluşu yönünden Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik kurma.

³² Bakara 2/102.

³³ Hucurât 49/7-8.

³⁴ Nahl 16/26.

³⁵ Haşr 59/2.

³⁶ Vesile kelimesi sözlükte derece, mertebe, yakınlık, araç, kendisiyle yakınlık elde edilen şey gibi anlamlara gelmektedir. Bununla birlikte ezan duasında zikredilen vesile kelimesinin cennetin mertebelerinden bir mertebe veya Hz. Peygamber’e (s.a.s.) verilecek şefaati olduğu ifade edilmektedir. Ebü’l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut 1414, XI. 725.

³⁷ Mâide 5/116. Ayetin tamamı: “وَأَذَى اللّٰهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنِّي مَرَمٌ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ قَالِ سُبْحَانَكَ”
”مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّي إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ”

'Nefs'in 'gayb'a benzemesi nedeniyle [ayette] geçen 'نفس/nefs' kelimesi, 'غيب/gayb'³⁸ anlamındadır. Çünkü gayb da nefis gibi gizlidir. ” denilmiştir *وَيَحذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ* / Allah sizi nefisine karşı uyarıyor.³⁹ ayetinde ise 'ceza' anlamındadır. 'Sizi ona [cezasına] karşı uyarıyor.' denmiştir.

[3. Allah'ın göklerde ve yerde olmasının ayetteki anlamı]

[Allah] Teâlâ'nın [buyurduğu] *وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ* / O, göklerde ve yerde olan Allah'dır.⁴⁰ ayetinin [anlamı].

Beyhaki⁴¹ buradaki anlamın 'Gökteki ilâh da yerdeki ilâh da O'dur.'⁴² ayetindeki gibi 'O, göklerde ve yerde mâbuddur/kendisine ibadet edilendir.' şeklinde olduğunu ve bu görüşün ifade edilen görüşlerin en doğrusu olduğunu ifade eder. Eş'arî, Mücezz⁴³ adlı eserinde *وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ*⁴⁴ ayetinin '[Allah] o ikisinde [yerde ve göklerde] olan şeyleri bilendir.' anlamında olduğunu söyler. [Ayetin] *وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ* / O göklerde olan Allah'tır.' [kısımının] tam bir cümle olduğu, *وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ* / yerdekini bilir.' [şeklinde devam eden kısmın ise] başka bir cümle olduğu da söylenmektedir. Bu söz mücessimeye ait bir sözdür. Cehmiyye bu ayeti Allah Teâlâ'nın her yerde olduğuna delil olarak kullanmıştır. Lakin ayetten anladıkları bu zahiri anlam en temelsiz sözlerdendir.

[4. Allah'a izafe edilen 'جاء/geldi' kelimesinin ayetteki anlamı]

[Allah] Teâlâ'nın [buyurduğu] *وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا* / Rabbin ve saf saf melekler geldiğinde.⁴⁵ ayetinin [anlamı].

'و' harfinin 'ب' harfi yerine kullanılması, ikisin arasında birliktelik-beraberlik anlamını içermesi hususundaki alaka nedeniyledir. Çünkü 'ب' harfi bir şeyi başka bir şeye bağlamak için konmuştur ki oda birlikteliktir. 'و' harfi de birlikteliği ifade eder. Harfler [zaman zaman] birbirlerinin yerine kullanılabilir. Ordunun gelmesi halifenin hükmü veya emriyle ise o zaman sen yaygın şekilde kullanıldığı gibi "Halife orduyla geldi." dersin. Hiç şüphesiz meleklerin gelmesi, Allah Teâlâ'nın "Onun emriyle hareket ederler."⁴⁶ ayetine de

³⁸ Gayb olarak çevirdiğimiz kelime Dâru'l-Mârife baskısında 'غيب/yardım, yağmur' şeklinde geçmektedir. Kanaatimizce Dâru't-Türâs baskısında yer alan kelimenin 'غيب' şeklindeki hali anlama daha uygun gözükmemektedir.

³⁹ Al-i İmrân 3/28.

⁴⁰ Enâm 6/3.

⁴¹ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhaki (ö. 458/1066). Muhaddis ve Şâfiî fakihî.

⁴² Zuhuruf 43/84.

⁴³ Eş'arî'nin bu eseri on iki bölümden oluşmaktadır. Dalâlette ve hidâyette olan mezhepleri elde ettiği eserinin son kısmını Hz. Ebu Bekir'in imametini ispata ayırmıştır.

⁴⁴ Enâm 6/3.

⁴⁵ Feccr 89/22

⁴⁶ Enbiya 21/27.

istinaden, Allah'ın emriyle gelmeleri anlamındadır. Böylelikle onu açıkça zikretmiş gibi oldu. “*Sen ve Rabbin gidin.*”⁴⁷ yani “sen Rabbinle, onun yardımıyla, onun desteğiyle git” buyruğunda olduğu gibi “melekler Rabbinin emriyle geldi.” demiştir. Çünkü bilinmektedir ki -örfte sözün manasının kullanılması nedeniyle- Allah'ın savaştırması sadece bu şekildedir.

[5. ‘ساق/baldır’ kelimesinin ayetteki anlamı]

[Allah] Teâlâ'nın [buyurduğu] “يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ / O gün, baldır açılır.”⁴⁸ ayetinin [anlamı].

Katâde⁴⁹ [buradaki anlamın] “sıkıntılı bir günün [ortaya çıkması]”, İbrahim en-Nehai⁵⁰ ise “dehşet verici bir olayın [ortaya çıkması]” anlamında olduğunu belirtmektedir.

Şair şöyle söylemiştir: “وقامت الحرب (بنا) عن ساقٍ / Savaş bizim için oldukça şiddetlendi”⁵¹

Bunun anlamı şudur: Bir adam gayret, ciddiyet gerektiren bir işle karşılaştığında paçalarını katlar. Burada ‘ساق / baldır, bacak’ kelimesi ‘sıkıntıdan’ mecazdır.

[6. Allah'a izafe edilen ‘جَنْبُ/yan’ kelimesinin ayetteki anlamı]

[Allah] Teâlâ'nın [buyurduğu] “مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ / Allah'ın yanına yaptığım kusurlar”⁵² ayetinin [anlamı].

Dilciler bu ayetin “Allah'a itaat etme, O'nun emirlerini [yerine getirme hususundaki] kusurlarım.” anlamında olduğunu, çünkü söz konusu kusurların ancak bu konuda olabileceğini ifade etmektedirler. Çünkü organları olan yaratılmışların bilinen “yanından” kusur kesilikle söz konusu olamazken kusurlardan münezze, kadîm olan [Allah'ı] caiz olmayan sıfatlarla vasıflandırmak nasıl caiz olabilir?

[7. Allah'a izafe edilen ‘فَرَعٌ’ kelimesinin ayetteki anlamı]

[Allah] Teâlâ'nın [buyurduğu] “سَنَفَعُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ / Ey cinler ve insanlar! Yarıncında size de vakit ayıracağız/sizin de sıranız gelecek.”⁵³ ayetinin [anlamı].

‘فَرَعٌ’ kelimesi burada meşguliyetin bitmesi anlamındadır. Sana vakit ayı-

⁴⁷ Mâide 5/24.

⁴⁸ Kalem 68/42. Ayetin tamamı: “يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ”

⁴⁹ Ebü'l-Hattâb Katâde b. Dâime b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî (ö. 117/735). Müfessir tâbiî.

⁵⁰ Ebü İmrân İbrâhîm b. Yezid b. Esved en-Nehai el-Kûfî (ö. 96/714). Mühaddis ve fakih, tâbiî.

⁵¹ Beyitin tamamı şu şekildedir: ساقٍ...وقامت الحرب بنا على ساقٍ صبراً امام إن شر باق ...

⁵² Zümer 39/56.

⁵³ Rahmân 55/31.

racağım demek seninle ilgileneyeceğim demektir. Ayet de bu anlamdadır. Yani cezanızla ilgileneyeceğiz, cezanız neyse hükmedeceğiz.

[8. 'ظَنَنْتُ' Kelimesinin Allah'a izafe edilip edilemeyeceği ve ayetteki anlamı]

[Allah] Teâlâ'nın [buyurduğu] "وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا / Ben onun yalancı olduğunı zannediyorum"⁵⁴ ayetinin [anlamı].

"Hangi gerekçeden dolayı şüphe anlamındaki zan Allah'a nispet edilmiştir?" diye sorulacak olursa, buna iki şekilde cevap verilmiştir. İlk cevaba [göre buradaki] zan Firavun'a aittir. Bu da şüphe anlamındadır. Çünkü ayetin bu kısmından önce o şöyle demişti: "*Musa'nın ilahına ulaşayım.*"⁵⁵ Ve ben Musa'nın yalancı olduğunu zannediyorum." Bundan dolayı buradaki zan Firavun'a aittir. İkinci cevaba [göre ise burada] söz "*Göklere giden yollara çıkayım da Musa'nın tanrısına ulaşayım. Onun yalancı olduğunı zannediyorum.*"⁵⁶ şeklinde tamamlanmaktadır ki "onun yalancı olduğunı kesinlikle biliyorum" anlamındadır. Zan kelimesi Allah için kullanıldığında şüphe değil, ilim ve kesinlik ifade eder. "*Hesabımla karşılaşacağımı kesinlikle biliyordum.*"⁵⁷ ayetinde de olduğu gibi.

[9. Allah'a izafe edilen 'سنة - نوم' kelimelerinin ayetteki anlamı]

[Allah Teâlâ'nın buyurduğu] "لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ / O'nu ne uyuklama tutar, ne de bir uyku."⁵⁸ ayetinin [anlamı].

Şanı yüce [Allah] uykuyu ve uyuklamayı kendinden nefyetmekle uyanıklığı, hareketliliği ispat etmeyi hedeflememiştir. Çünkü Allah için ne 'uyanık' denir, ne de 'uyuyan' denir. Çünkü uyanıklık ancak uykudan sonra olur. Başlangıcı olmayan [Allah]'ı bu sıfatla vasıflandırmak caiz değildir. [Allah Teâlâ] bu ifade tarzıyla, ben senden habersiz değilim sözünde olduğu gibi, bilmemeyi ve gafleti nefyetmek istemiştir.

[10. Allah'a izafe edilen 'يد' kelimesinin ayetteki anlamı]

[Allah] Teâlâ'nın [buyurduğu] "لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي / İki elimle yarattığıma"⁵⁹ ayetinin [anlamı].

⁵⁴ Mümin 40/37. Ayetim tamamı: "وَصُدِّعُوا عَنْ السَّبِيلِ وَمَا كَانُوا فِيهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ هَاتِيكَ وَالْآيَاتِ الْآخِرَاتِ فَاسْمِعُوا بَلْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّسْمِعُونَ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيَّنَّا لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدِّعُوا عَنْ السَّبِيلِ وَمَا كَانُوا فِيهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ هَاتِيكَ وَالْآيَاتِ الْآخِرَاتِ فَاسْمِعُوا بَلْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّسْمِعُونَ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيَّنَّا لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدِّعُوا عَنْ السَّبِيلِ وَمَا كَانُوا فِيهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ هَاتِيكَ وَالْآيَاتِ الْآخِرَاتِ فَاسْمِعُوا بَلْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّسْمِعُونَ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيَّنَّا لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدِّعُوا عَنْ السَّبِيلِ وَمَا كَانُوا فِيهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الْآYATİ HATİKİ VƏL-AYATİL-ƏKİRATİ FƏSMECÜV BƏL YƏHSEBÜN ƏNƏH MÜSMİCÜN VƏİNNİ LƏZƏNÜHÜ KƏZİBƏ VƏKƏZİLİK ZƏYİNƏ LİFİRƏVON SÜVƏ ƏMƏLİ VƏSÜDİCÜV ƏNƏL-SƏBİLİ VƏMƏ KƏNÜV FİRƏVON İLƏ Fİ TƏBƏB"

⁵⁵ Mümin 40/37.

⁵⁶ Mümin 40/37.

⁵⁷ Hákka 69/20. "إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةً"

⁵⁸ Bakara 2/255.

⁵⁹ Sád 38/75. Ayetin tamamı: "قَالَ يَا إِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أَشْتَكِرُكُ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ"

Süheylî⁶⁰ şöyle demiştir: ‘يد/el’ kelimesi kök bakımından mastar gibidir. Nitelenen için bir sıfattan ibarettir. Bundan dolayı Allah Teâlâ [İbrahim, İshak ve Yakup peygamberleri] “أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ / *Eller ve gözler sahipleri*”⁶¹ ayetinde överken, gözlere bitişik olarak eller ile övmüştür, diğer organlarla övmemiştir. Çünkü övgü organlarla değil sıfatla olur. Ve sözüne şöyle devam etti: Bu anlam bu şekilde sabit olunca Eş‘arî’nin şu sözü de doğru olmuş olur: “لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ / *İki elimle yarattığıma*” ayetinde geçen “يد/iki el” ifadesi, hakkında ayet gelmiş bir sıfattır. O, kendisinden sonra gelen takipçileri gibi [ayette geçen eyd ve ebsâr kelimelerinin] kudret ve nimet anlamında olduğunu söylememiştir. Selefe muhalefet etmekten sakınmak amacıyla [bu kelimeleri] kesin bir şekilde te’vil etmemiştir. Müşebbihe mezhebinden de uzak kalmak için kesin olarak sıfat oluşunu ifade etmiştir.

“Bilmedikleri şeylerle nasıl kendilerine hitap edilir. Öyle ki [ilk muhataplar] ‘يد/el’ kelimesini sıfat anlamıyla bilmiyorlardı.” diye sorulursa, [buna şu şekilde cevap verilir. İlk muhataplar bu anlamı kesinlikle biliyorlardı. Bundan dolayı] onlardan hiçbiri o sıfatın anlamını sormamış, zihninde teşbih algısının oluşacağına dair bir korkuya kapılmamış, herhangi bir izaha ve ikaza da ihtiyaç hissetmemiştir. Aynı şekilde inkârcılar da [bu lafızları] uzuvlar olarak anlasaydı bunu tenakuz iddiaları için kullanır, Hz. Peygamber’e karşı delil olarak kullanırlardı. Daha sonra da “Sen hiçbir şeyin Allah’ın benzeri olmadığını iddia ediyorsun, sonra da onun eli olduğunu söylüyorsun.” derlerdi. Bu ifadeler ne bir müminden ne de bir kafirden nakledilmediğine göre [bu ayetteki] anlamın onlar için kapalı değil açık olduğu anlaşılır. Çünkü bu kelime, mecaz anlamda kullanmak üzere bir uzvun kendisiyle isimlendirildiği sıfattır. Bu kelimenin mecaz anlamı kullanılır olmuş, zamanla da hakiki anlamı unutulmuştur. Birçok mecazın da fazla kullanım nedeniyle zamanla aslı unutulmuş, sıfatlığı terk edilmiştir. Ve bu sıfatın manasından kudret anlamına yakın bir anlam ortaya çıkmıştır. Fakat irade ve dilemeyle, sevgi arasındaki ilişki gibi sıfat daha özel, kudret ise daha geneldir. [Böylelikle anlaşılmaktadır ki] ‘يد/el’ kelimesi, kudret kelimesinden daha özeldir. Bundan dolayı bu sıfatta açık bir üstünlük söz konudur.

Begavî “لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ / *İki elimle yarattığıma*”⁶² ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: “Allah Teâlâ’nın ‘يد/el’ kelimesini tesniye olarak getirmesi bunun

⁶⁰ Ebü’l-Kasım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî el-Mâlekî (ö. 581/1185).

⁶¹ Sâd 38/45. Ayetin tamamı: “وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ”

⁶² Sâd 38/75.

nimet, kuvvet ve kudret anlamında olmadığı delilidir. O iki el, Allah'ın zatının sıfatlarından iki sıfattır.”

Mücâhid de şöyle demiştir: Burada tekit ve sıla anlamındaki ‘يد/el’ kelimesi mecazdır. “وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ / İki elimle yarattığıma” ayeti *Rabbinin yüzü [zâtı] bakidir*⁶³ ayeti gibidir. Begavî, bu te’vilin zayıf olduğunu söyler. Çünkü buradaki ‘يد/el’ kelimesi eğer sıla olsaydı İblis’in “إِنْ كُنْتُ / Onu yarattıysan beni de yarattın.” demesi gerekirdi. Bu durum kudret ve nimet manasını vermede de geçerlidir. [Eğer ‘يد/el’ kelimesinde böyle bir anlam olsaydı] Adem (a.s.)’ın yaratılışının şeytanın yaratılışından herhangi bir ayrıcalığı olmazdı. Allah Teâlâ’nın “مِمَّا عَمَلْتَ آيَاتِنَا / Elleri-mizin yaptıklarından”⁶⁴ ayetinde [el kelimesinin tesniye değil de çoğul gelmesini soracak olursan ben derim ki] “هَذَانِ حَصْمَانِ اخْتَصَمُوا / İşte bu iki hasım, Rableri hakkında tartışmaya girmişlerdir.”⁶⁵ ayetinde olduğu gibi Arapların tesniyeyi çoğul olarak ifade etmeleri nedeniyledir.

[11. Allah’a izafe edilen ‘عين’ kelimesinin ayetteki anlamı]

‘عين/göz’ kelimesi esas anlamda sıfattır ve bu sıfatın bulunduğu kimse için kullanılan bir mastardır. Daha sonra bir şeyin hakikati, özü ‘عين/göz’ kelimesiyle ifade edilmiştir. [Begavi bu hususta şöyle] dedi: O zaman Bârî [Teâlâ] için “وَلِصَّنْعِ عَلَى عَيْنِي / Gözümün önünde yetiştirilmen için”⁶⁶ ayetinde [‘عين/göz’ kelimesi] -çoğu kimsenin sandığı gibi mecaz değil- hakiki anlamındadır. Çünkü o, görme ve kavrama anlamında sıfattır. Esasında mecaz, görme organının [عين kelimesi] ile isimlendirilmesidir. Nitelik ve tecsim çağrıştıran bir şeyi Bârî Teâlâ’ya -gerek hakiki olsun, gerek mecâzî olsun- izafe etme mümkün değildir.

Süheylî⁶⁷ dedi ki: [Allah Teâlâ’nın] buyurduğu, içerisinde ‘عَلَى’ harf-i ceri yeri alan “وَلِصَّنْعِ عَلَى عَيْنِي / Gözümün önünde yetiştirilmen için”⁶⁸ ayetinin anlamının ve “وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا / gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.”⁶⁹, “وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا / Gözlerimizin önünde gemiyi yap”⁷⁰ ayetleri arasındaki farkın sorulması bu

⁶³ Rahmân 55/27. Ayetin tamamı: “وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ”

⁶⁴ Yâsîn 36/71. Ayetin tamamı: “أَوَلَمْ نَرِ بِرَبِّكَ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمَلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ”

⁶⁵ Hac 22/19. Ayetin tamamı: “هَذَانِ حَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَيْبِهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُضْتَمُونَ مِنْ فَوْقٍ وَوَسِيمٌ الْحَمِيمُ”

⁶⁶ Tâhâ 20/39. Ayetin tamamı: “مَخْبَأَتِي مِنْ عَيْنِكَ” “مَخْبَأَتِي مِنْ عَيْنِكَ” “مَخْبَأَتِي مِنْ عَيْنِكَ”

⁶⁷ Süheylî

⁶⁸ Hakkında bilgi için 54 nolu dipnot.

⁶⁹ Tâhâ 20/39. Ayetin tamamı: “مَخْبَأَتِي مِنْ عَيْنِكَ” “مَخْبَأَتِي مِنْ عَيْنِكَ” “مَخْبَأَتِي مِنْ عَيْنِكَ”

⁷⁰ Kamer 54/14. Ayetin tamamı: “تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفْرًا”

⁷¹ Hüd 11/37. Ayetin tamamı: “وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَا وَلَا تُلْحِطُنَّ فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرَبُونَ”

meselenin [ele alınması gereken] konularındandır. İlk ayet gizli olan bir durumu açığa çıkarmak, saklı olan bir şeyi belirtmek için gelmiştir. Çünkü çocuklar o zamanlarda beslenirler ve hissettirmeden⁷¹ büyürler. [Allah Teâlâ,] Musa [a.s.]'ı korku ve gizlilik içerisinde değil de kesin bir güvenlik içinde ve açık bir şekilde büyümesini, beslenmesini ve yetişmesini dilemesi nedeniyle 'على' harf-i ceri -manaya dikkat çekmek için- lafzın başına gelmiştir. Çünkü ['على' harf-i ceri] üstünlük anlamı verir. Üstünlük ise ortaya çıkma ve göstermedir. Sanki Allah Teâlâ şöyle demiş oluyor: "Korku içerisinde değil, güven içerisinde yetişmen için". 'عين' kelimesini de himaye etme ve gözetme anlamlarını içermesi nedeniyle kullanmıştır. 'تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا' / gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.⁷² ve 'وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا' / Gözlerimizin önünde gemiyi yap⁷³ ayetlerine gelince [Allah Teâlâ burada 'بِأَعْيُنِنَا' /bizim gözümüz' demekle], bizden bir himayeyle ve korumayla anlamını kastetmiştir. Yoksa bir şeyi göstermeyi ve gizliliğini kaldırmayı hedeflememiştir. Böylelikle burada ki söz ancak 'على'nın manasına ihtiyaç duymuş olur.

Süheylî, Musa (a.s.)'ın kıssasında kelimenin tekil kullanılmasına, diğer yerlerde çoğul kullanılmasına değinmemiştir. Fakat burada bir incelik, hikmet vardır. Bu da 'وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي' / Seni, kendim için [elçi] seçtim,⁷⁴ ayetinde Musa (a.s.)'a tanınan ayrıcalığın ortaya çıkmasıdır. Bu ayrıcalık da 'تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا' / gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.⁷⁵ ve 'وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا' / Gözlerimizin önünde gemiyi yap⁷⁶ ayetlerinin aksine 'وَلِئُصْنَعَنَّ عَلَى عَيْنِي' / Gözümün önünde yetiştirilmem için⁷⁷ ayetiyle başka bir ayrıcalığı getirmiştir. Musa (a.s.)'ın Allah Teâlâ'nın gözü önünde yetişmesindeki ayrıcalık [diğer ayetlerdeki ifadelerde] söz konusu değildir.

Süheylî (R.a.) şöyle demiştir: 'نفس' kelimesi -herhangi bir ziyade anlam taşımaksızın- varlığın gerçekliğinden ibarettir. 'نَفَاسَةٌ/kıymet' ve 'نَفِيسٌ/değerli' şey [kelimeleri] bu kelimeden türetilmiştir. Daha önce geçen mecaz kelimelerin aksine, bu kelimenin Allah Teâlâ için kullanılmasında herhangi bir problem yoktur.

Birçok insan 'ذات' kelimesinin anlamının, 'نفس/nefs' ve 'حَقِيقَةٌ/hakikat' keli-

⁷¹ 'Hissettirmeden' diye çevirdiğimiz 'سرا' kelimesi, Dâru't-Türas 'ın neşrettiği nüshada 'سرا' şeklinde yer almaktadır. Sözün bağlamı, kelimenin sin harfi ile olmasını gerektirmektedir.

⁷² Kamer 54/14. Ayetin tamamı: "تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفْرًا"

⁷³ Hûd 11/37. Ayetin tamamı: "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطَبِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ"

⁷⁴ Tâhâ 20/41.

⁷⁵ Kamer 54/14. Ayetin tamamı: "تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفْرًا"

⁷⁶ Hûd 11/37. Ayetin tamamı: "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطَبِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ"

⁷⁷ Tâhâ 20/39. Ayetin tamamı: "أَنْ أَقْدِفِي فِي الثَّابُوتِ فَأَقْدِفِي فِي الْإِيمِ قَلِيلَهُ الْإِيمُ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذُهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْقَيْدُ عَلَيَّ" "مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِئُصْنَعَنَّ عَلَى عَيْنِي"

melerinin anlamları ile aynı olduğunu ifade eder. “Bârî [Teâlâ]’nın zatı, kendisinin nefsidir.” derler ve bu kelime ile [Allah’ın] varlığını ve hakikatini ifade ederler. İbrahim [a.s.] kıssasında [geçen] Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “Üç yalanın üçü de Allah’ın zatıyla ilgilidir.”⁷⁸ sözünü de delil olarak getirirler.

[Süheylî (R.a.) şöyle] demiştir: Eğer bu kelimeyi sözlükte, Kur’an ve sünnette araştırarak olursan [bu sözün] onların iddia ettikleri gibi [kullanılmadığını anlarsın.] Aksi bir durum olsaydı şöyle denirdi: *عَبَدْتُ ذَاتَ اللَّهِ* / Allah’ın zatına ibadet ettim, *احْذَرُ ذَاتَ اللَّهِ* / Allah’ın zatından sakın’ denilirdi ki bunlar da duyulmuş [ifadeler] değildir. [Bu söz] Bârî Teâlâ hakkında ancak manası mübah olan bir harf ile kullanılabilir. Fakat nerede kullanılırsa kullanılsın bununla kastedilen din ve şeriattir ki bu da Allah’ın zatıdır. *ذات/zât* [kelimesi], din [kelimesi] için bir vasıftır. Arabın sözünden anlaşılan şey budur. Böylelikle [*ذات/zât*] kelimesini [Allah’a izafe edilen] *نفس/nefs* kelimesi şeklinde anlayan kişinin yanlışlığı ortaya çıkmış olur.

[12. Allah’a izafe edilen *عَجَب* kelimesinin ayetteki anlamı]

Hamza⁷⁹ ve Kisâ’⁸⁰ kıraatlerinde *بَلْ عَجِبْتَ*⁸¹ ayetinde yer alan ‘ت’ harfinin ötreli, anlamının da ‘Onlar kendilerine taaccüp edilen kimselerinin yerini aldılar.’ olması ile *عجب* kelimesinin Allah Teâlâ’ya izafe edilmesi [de bu ayetlerdendir.]

Hüseyin b. Fadl⁸² şöyle demiştir: *عجب* kelimesi Allah Teâlâ için [kullanıldığında] bir şeyi beğenme ve beğenmeme [için kullanılır.] Bu anlam Arap dilinde mevcuttur. Hadiste de şu şekilde geçmektedir: “Rabbiniz bağırmanıza/yakarmanıza, umutsuzluğu düşmenize şaşırır [hoşuna gitmez/

⁷⁸ Hadis “*لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذِبَاتٍ كُلُّهُنَّ فِي اللَّهِ*” şekliyle Ebu Ya’lânın müsnedinde yer almakta. Müsnedü Ebî Ya’lâ, X. 426. Fakat Buhari ve Müslim de geçen rivayete göre ise bu üç yerden ikisinde Allah’ın zatı hakkında olduğu ifade ediyor. “*ثُمَّ يَكْذِبُ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذِبَاتٍ، ثَمَّ يَنْتِنُ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ*.” Buhari, Enbiyâ, 10. “*لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَطَّ إِلَّا ثَلَاثَ كَذِبَاتٍ، ثَمَّ يَنْتِنُ فِي ذَاتِ اللَّهِ*.” Müslim, Fedâil, 41. Ebu Hureyre (r.a.)’tan rivayet edildiğine göre, Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “İbrahim (a.s.) şu üç konu hariç asla yalan söylememiştir. Bu yalanlardan ikisi, Allah’ın zatı/rızası hakkındadır; biri; “Ben gerçekten hastayım” [Saffat 37/39], diğeri de; “Belki bu işi, putların şu büyüğü yapmıştır” [Enbiya 21/63] sözüdür. Birisi de, hanımı Sâre hakkında söylediği sözdür.

Hz. İbrahim’in yalan söylediği hususlara bakıldığı zaman Allah’ın zatıyla ilgili olmadığı, dini hassasiyetle bir maksada binaen söylenmiş sözler olduğu anlaşılacaktır. “Allah’ın zatı hakkındaki” ifadeyi Süheylî’nin bu dipnottan sonra gelecek olan ifadelerine binaen “Allah’ın dini veya Allah’ın varlığını ispat hakkında” şeklinde anlamak daha uygun gözükmektedir.

⁷⁹ Ebû Umâre Hamza b. Habîb ez-Zeyyât el-Kûfî (ö. 156/773). Yedi kıraat imamından biri.

⁸⁰ Ebû’l-Hasen Ali b. Hamza el-Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805). Yedi kıraat imamından biri, nahiv âlimi.

⁸¹ Sâffât 37/12. Elimizdeki Mushaflarda kelime dammeli değil, fethali olarak yer almaktadır. “*بَلْ عَجِبْتَ*” / *Bilakis sen hayran kaldın, şaşırđın*”.

⁸² Ebû Ali el-Hüseyin b. Fadl el-Becellî el-Kûfî en-Nisâbüri (ö. 282/895). Müfeesir.

beğenmez.]”⁸³ Ve yine “Muhakkak ki Allah hevasına meyli olmayan genç e şaşar (beğenir).⁸⁴

Begavî de şöyle demiştir: Ebu'l-Kasım en-Nisâbü'rî'den,⁸⁵ o da Ebu Abdullah el-Bağdadi'den işitmiştir. O şöyle diyordu: Cüneyd'e⁸⁶ bu ayet sorulunca şöyle söyledi: Allah Teâlâ herhangi bir şeye şaşırmaz. Fakat Allah Teâlâ burada peygamberini (s.a.s.) desteklemiş ve şöyle buyurmuştur: ‘Eğer şaşırıyorsan [asil] şaşırılması gereken onların [şu] sözleridir’⁸⁷ yani doğru olan [Cüneyd'in] dediği gibidir.

Ek

Kur'an-ı Kerim'de ‘لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ / umulur ki kurtuluşa ererler’ veya ‘تَتَّقُونَ / sakınırlar’ veya ‘تَشْكُرُونَ / şükrederler’ gibi ifadelerinin hepsini Mutezile ‘iradeyle’ izah eder. Çünkü onlara göre Allah Teâlâ hayırdan başka bir şey istemez. Şerrin meydana gelmesi onun iradesinin dışındadır. Ehl-i sünnet ise bu ayetleri istenilen şeyi umma/arzulama anlamında bir talep olarak tefsir etmiştir. [İtikat] esaslarında belirtildiği üzere talep, iradeden farklı bir şeydir. Böylelikle [Allah Teâlâ] sanki “Muttakiler olun, kurtuluşa erenlerden olun” demiş oluyor. Çünkü [Allah] Teâlâ'nın iradesinin zıddına mevcudiyette bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Aksine, kâinattaki her şey [Allah] Teâlâ'ya ait olan, varlıklarını onun iradesiyle bulan yaratılmışlardır. Allah onların söylediklerinden yücedir, büyüktür.

⁸³ Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983, XIV. 365.

⁸⁴ Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, XXVIII. 600.

⁸⁵ Ebu'l-Kasım Abdülkerim bin Hevazın el-Nisâbü'rî el-Kuşeyrî (ö. 465/1072).

⁸⁶ Ebu'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî (ö. 297/909). İlk devir süfilüğünün en güçlü temsilcilerinden olan meşhur süfi.

⁸⁷ Râd 13/5. Ayetin tamamı: وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَوْ إِنَّا لَنَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْيُنِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

HADİS DEĞERLENDİRMELERİNDE RİVAYETİN FARKLI VARYANTLARINI DİKKATE ALMANIN ÖNEMİ*

ABDUSSABÛR EBU BEKİR
MEDİNE İSLAM ÜNİVERSİTESİ, MEDİNE-İ MÜNEVVERE

ÇEVİREN: RAMAZAN ÇOBAN
ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİM DALI
ramazancoban@kilis.edu.tr

GİRİŞ

Allah'ın kullarına olan rahmetinin Rabbi olan Allah'a hamd olsun. Nebimiz Muhammed (sav)'e, onun âline, ashâbına ve kıyamete kadar ona güzellikle mü'âyanlara salât ve selam olsun.

Allah Teâlâ'nın en büyük nimetlerinden biri "Şüphesiz o zikri (Kur'anî) biz indirdik! Onun koruyucusu da elbette biziz"¹ kelamını tasdik edici olarak Peygamberlerinin sünnetini bu ümmet için korumuş olmasıdır. Çünkü Allah sünnete hizmet için ömürlerini tüketen ve onu koruyan kişiler hazırlamıştır. Nitekim bu kişilerin sünnete önem verdiklerinin en önemli göster-

* Çalışmanın orijinal başlığı: "Ehemiyyetü cem'i turuk'il-hadis inde'l-hukmî aleyhâ" olan bu makale *Savtu'l-islam* (h.1431-m. 2010, sy. 13, ss. 17-29) dergisinde yayınlanmıştır. Metne ve dipnotlara eklenen tamamlayıcı ifadeler parantez içinde gösterilmiştir.

¹ Hicr, 9.

gesi Peygamberlerine (sav) izafe ettiklerinin makbul olup olmadığı hakkında gönüllerinin mutmain olması için ilke ve kurallar koymuş olmalarıdır.

Hadislerin “tarîk”lerinin (rivayet zincirlerinin) araştırılması, bir araya getirilmesi, birbiriyle karşılaştırılması ve hadisleri değerlendirirken münekkit âlimlerin sözlerine bakılması bu kurallardandır. Bu kısa çalışmada bu kuralın önemini, rolünü ve hadisi değerlendirirken bu kuralı uygulamanın yararlarını açıklamayı hedefliyorum. Çalışmaya “Hadis Değerlendirmelerinde Rivayetin Farklı Varyantlarını Dikkate Almanın Önemi ” ismini verdim.

Konunun önemi esasında, Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848) şu sözünde gizlidir: “Herhangi bir konuyla ilgili bir rivayetin tüm “tarîk”leri (varyantları) toplanmazsa onun hatası ortaya çıkmaz.”²

Beni bu konuyu çalışmaya sevk eden husus, Mütেকaddimîn âlimlerin kitaplarında geçen hadislerin ehil olmayan kişiler tarafından, tahrîc âlimlerinin yöntemlerini öğrenmeden ve değerlendirme yaparken gözetilmesi gereken ölçü ve kriterleri tam olarak bilmeden hadislerin tahrîcine büyük ilgi gösterilmesi ve hadisler hakkında değerlendirmeler yapılmaya çalışılmasıdır.

Araştırmanın temel amacı, hadis âlimlerinin özellikle bu konuda ortaya koydukları ilke ve kuralları yeniden canlandırmak, bir çoğunun gözardı ettiği bu ilkeleri hadise ilginin arttığı bu dönemde hadis ilminin önde gelenlerinin kitaplarını tahkik etmekle ve hadislerini tahrîc etmekle meşgul olanların zihinlerinde yerleştirmektir.

Arsın sâhibi, Yüce ve Kadîr olan Allah'tan bu işi cömertliği hürmetine samimi kılmasını bana ve tüm Müslümanlara bu araştırmayla fayda vermesini diliyorum. Allah'ın salâtı ve selamı ve bereketi Nebimiz Muhammed(sav)'e, ailesine ve tüm ashâbına olsun.

1. “Turuk” ve “Hadis” Kelimelerinin Sözlük ve Terim Anlamı

a. “Turuk” Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Arapça'da “Turuk” (طرق) kelimesi “tarîk” (طريق) “yol” kelimesinin çoğuludur.

İbn Fâris (ö. 395/1004): Arapça (ط - ر - ق) harflerinden oluşan bu kelimenin dört asıl manası olduğunu belirtmektedir. (Bu manaların) birincisi akşam gelmek, ikincisi yürümek veya vurmak, üçüncüsü bir şeyin gev-

² Hatib el-Bağdâdi, Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Câmi li ahlâkî'r-râvi ve âdâbî's-sâmi'* Daru'l-kütübü'l-İslamiyye, Beyrut, h.1417/m.1996 s.370.

şemesi, dördüncüsü ise bir şeyi bir şeye dikmek veya yapıştırmaktır. Daha sonra birinci manadan şöyle bahsetmektedir: Tarîk; kendisinden geldiği için (bu manada kullanılmıştır). Ayrıca (İbn Fâris) dördüncü manada kullanılmasının mümkün olduğunu da belirtmektedir. Şöyle ki: “Tarîk: Yerin üzerinde yükselen ve sanki yere yapışmış bir şeydir, şeklindeki kıyası yapmak hakikatten uzak değildir.”³

İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise “Arapçada “Tarîk” kelimesinin yol anlamına geldiğini, müzekker ve müennes olarak kullanmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Müzekker olarak “الطريق الاعظم” ve müennes olarak “الطريق العظمى” şeklinde kullanılabileceğini ifade eder.”⁴

“Tarîk” kelimesi Arapçada: “اطرقة و اطرق, طرق, اطرقاء” şekillerinde çoğul yapılabilir. Çoğul olan bu kelimelerden “طرقات” şeklinde tekrar çoğul yapmak da mümkündür.⁵

i. “Tarîk” Kelimesinin Terim Anlamı

Ali el-Cürçânî (ö. 816/1413) “tarîk” kelimesini şöyle tarif eder: “”Tarîk”: Kendisi aracılığıyla doğru bir bakış ve düşüce ile arzulanan şeye ulaşmayı mümkün kılar.”⁶

1. Muhaddislerin Kullanımında “Tarîk” Kelimesi

“Tarîk” kelimesi muhaddislere göre “sened” manasındadır. Nasıl ki, takip edilen yol, takip edenleri yönedikleri yere ulaştırırsa, “tarîk” de asıl ulaşılacak istenene, yani hadisin metnine bizi ulaştırır.⁷ “Tarîk” “sened” anlamındadır ve isnadlar anlamında “turuk” şeklinde çoğul hali kullanılır.⁸ Bazen de “Tarîk” kelimesi vecih/varyant manasında kullanılmaktadır.⁹ Misal olarak şu gösterilebilir: Ali b. el-Medîni’nin (ö. 234/848) bir hadis hakkında: “ Bu hadisi Süleyman et-Teymî Ebî Temîme’den o da Amr el-Bikâlî’den diğerk bir vecihle/varyantıyla rivayet etmiştir.”¹⁰

b. Hadisin Sözlük ve Terim Anlamı

i. Hadisin Sözlük Anlamı

Cevheri (ö. 247/861)’ye göre “hadis, “kadîm”in zıddıdır. Hadis, az veya

³ İbn Fâris Ebî'l Hüseyin Ahmed b. Zekeriya, *Mu'cem mekâyisi'l-lüğa*, “ turuk” (thk: Abdusselâm Muhammed Harun) Dâru'l-Cil, h.1411/m. 1991, III, s. 452-449.

⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, “turuk” Dâru Âlimi'l-Kütüb bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, h.1424/m.2003, VI, s. 12, 90.

⁵ Firuzâbâdi Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Kamûsu'l-muhît*, “turuk” Daru'l-Cil Beyrut, III, 266.

⁶ Cürçani Ali b. Muhammed, *et-Târîfât* (thk: İbrahim el- Ebheri) Daru'l-Kütübî'l-Arabi, 1405, Beyrut, s.183.

⁷ Molla Ali el-Kâri, *Şerhu Nuhbetü'l-fiker*, (thk: Muhammed Nizar vd.) Daru'l-Erkam, Beyrut, s.160.

⁸ Münâvi Muhammed Abdurraûf e, *el-Yevâkit ve'd-dürer* (thk: Rebi' b. Muhammed es-Suudi), *Mektebetü'r-Rüşd*, Riyad, ts. I. s.116.

⁹ Tâhir el-Cezâiri ed-Dimeşkî, *Tevcihu'n-nazar ile usuli'l-eser*, *Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslamiyye*, Halep, ts, s.89.

¹⁰ (Arapça ibarede Tarîk kelimesi kullanılmış ve vecih/varyant manası kast edilmiştir.) Ali b. Abdullah b. Cafer b. el-Medîni, *el-İlel* (thk: Muhammed Mustafa el-Azami), *el-Mektebu'l-İslami*, Beyrut ts. s.100.

çok haber (veya söz) anlamındadır.”¹¹ Allah Teâlâ'nın şu sözü buna bir örnektir: “Allah'tan daha doğru sözlü kim olabilir?”¹² “Hadis kelimesi kıyasın dışında “Ehâdîs” şeklinde çoğul olarak gelmektedir. Ferrâ (ö. 207/822)'ya göre “Ehâdîs” kelimesinin tekili “Uhdûse” olarak gelmektedir. Ancak bu kelime sonraları hadis kelimesinin çoğulu olarak kullanılmıştır.”¹³

İbn Fâris (ö. 395/1004) “Arapçada “ح-د-ث” harflerinden oluşan hadis kelimesinin sadece bir manasının olduğunu ifade etmektedir. (Bu mana ise) sonradan var olmaktadır. “حدث” kelimesi kullanılarak “Daha önce olmayan bir olay oldu” cümlesi kurulabilir. Ayrıca “الرجل الحدث” yaşı genç adam demektir. Hadis kelimesi de bu anlamdadır. Zira hadis de bir şeyden sonra oluşan sözden ibarettir.”¹⁴İbnu'l-Esîr (ö. 606/1210): “Hadis “kadîm”in zıddıdır.”¹⁵ demektedir.

ii. Hadis Kelimesinin Şer'i Anlamı

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)'ye göre şer'i olarak hadisten kastedilen “Hz. Peygamber'e (sav) izafe edilenlerdir. İbn Hacer bu sözü ile hadisi, Kur'an'ın mukabili olarak konumlandırmış gibidir. Zira Kur'an kadimdir (hadisten daha öncedir.)”¹⁶

iii. Hadis Kelimesinin Muhaddislere Göre Terim Anlamı

Hadis, Nebi (sav)'e ait söz, fiil, takrir hatta uyku ve uyanıklık hallerindeki duruş ve hareketleri ile ilgili her türlü sıfatı kapsar. Hadis bu haliyle sünnetten daha kapsamlıdır.¹⁷ Bu arada hadisin, sünnet ile eş anlamlı olduğu da ifade edilmiştir.¹⁸ Hadis merfû, mevkûf ve maktû için kullanılır.¹⁹

2. Muhaddislerin Bir Hadisin “Tarîk”lerini Toplamaya İlgili Göstermeleri ve Bu Konu Hakkında Nakledilen Rivayetler

Muhaddisler sıhhat ve zayıflık bakımından Hz. Peygamberin hadislerinde en doğru ve hatasız olanını tespit etmek, ravinin hatalı ve doğru rivayeti vukufiyet amacıyla, tek bir hadisin “tarîk”lerini ve versiyonlarını bir

¹¹ el-Cevherî İsmail b. Hammad, *es-Sihah tacu'l-lüğa ve es-Sihah el-arabiyye*, Daru İhyai't-Türasi'lArabiyye, Beyrut, h. 1419, I. s.246.

¹² Nisa-87.

¹³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, I. s.246.

¹⁴ İbn Fâris, *Mu'cem mekâyisi'l-lüğa*, “hudus” II. S.36.

¹⁵ İbnu'l-Esîr Ebi's-saadet el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihaye fi garibil hadis ve'l-eser*, “hudus”, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1418/ m.1997, I. s.338.

¹⁶ İbn Hacer Ebi'l-fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bari fi şerhi Sahihî'l-Buhari*, Daru's-Selâm, Riyad, h. 1421/m. 2000, I. s. 255.

¹⁷ Sehâvi, Ebi Abdullah Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-muğis bi şerhi Elfiyeti hadis li'l İraki* (thk: eş-Şeyh Ali b. Hüseyin Ali), Vizerati's-Şuûni'l-İslâmî, h. 1424/m. 2003, I. s.8-9.

¹⁸ Tâhir el-Cezairî, *Tevcihu'n-nazar*, 40.

¹⁹ Tâhir el-Cezairî, *Tevcihu'n-nazar*, 40.

araya getirmeye ve birbirleriyle mukâyese etmeye büyük bir önem atfetmişlerdir.

Zira Muhaddisler ancak kesin bir kanaate dayanarak, ölçüp biçtikten, araştırma ve incelemeden, gösterdikleri büyük bir emek ve çabadan sonra bir hadis hakkında (sahih, hasen, zayıf şeklinde) değerlendirmede bulunuyorlardı.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), İmam Buhârî (ö. 256/870)'nin bir hadisin illetini gösterme hususunda söylediği çok değerli bir sözün ardından şunları ifade etmektedir: “Bu ifadeyle mütekaddimîn âlimlerinin sözünün ne kadar üstün olduğu, onların tetkiklerinin gücü, araştırmalarının kuvveti, bakış açılarının doğruluğu ve bu konuda onları izleyip görüşlerini kabul etmenin gereği hususunda onların önderlikleri açıkça ortaya çıkmaktadır.”²⁰

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890)'nin kendisi hakkında “Hadisleri ve illetleri bilme konusunda önemli bir şahsiyettir”²¹ dediği İmam Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) “Bazen bir hadisin illetine kırk yıl sonra ulaştığım olmuştur” demiştir.²²

Bir hadisin “tarîk”lerini bir yerde bir araya getirme hususunda yoğun gayret ve ihtimam gösteren mütekaddimîn hâfızlara şu kişiler -ki sadece bu âlimlerle sınırlı değildir- örnek gösterilebilir: İmam Buhari (ö. 256/870), İmam Müslim (ö. 261/875), İbn Huzeyme (ö. 311/924) “*Sahih*” adlı eserlerinde sahihlik şartı koşarak, (İmam) Nesâî (ö. 303/915) es-*Sünenü'l-kübrâ* adlı eserinde ve daha başka imamlar..

İmam Buhari (ö. 256/870) bazen bir hadisin farklı “tarîk”lerini bir yerde tahvil ح sigasını kullanarak toplar. – Çoğunlukla da- (farklı “tarîk”leri) fikhının gerektirdiği şekilde münasip yerlerde zikreder. İmam Müslim (ö. 261/875) de bir hadisin farklı senetlerini gerek tahvil sigasıyla, gerekse müstakil senetlerle bir bölümde muazzam bir uyum içerisinde zikreder. İbn Huzeyme (ö. 311/924) ise “*Sahih*” adlı eserinde bir hadisin “tarîk”lerini ve varyantlarını bir yerde toplamak için tahvil sigasını en çok kullananlardandır. O, Hz. Aişe'nin (ö. 58/678), “O, Resulullah'ın (s.a.v) elbisesinden meniyi ovalayarak çıkarıyordu” şeklindeki hadisini 25'den fazla “tarîk” ile

²⁰ İbn Hacer Ebi'l-fadl Ahmet b. Ali el-Askalani, *en-Nüket ala kitabi ibni's-salah*(Rebi' b. Hadi Umeyr el-Medhalî), Mektebetü'l-Furkan, h.1424/m.1424, II. 201.

²¹ Abdurrahman b. Ebi Hâtim er-Râzi, *Tekaddemetü'l-mâ'rife li-kitabi cerh ve ta'dil*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, s.319. (Bu eser, Cerh ve Ta'dil kitabının içerisinde dir.)

²² Hatîb el-Bağdâdi, *el-Câmi li ahlâkî'r-râvi*, s. 399.

zikretmiştir.²³ İmam Nesai (ö. 303/915)'nin de bu yönüyle özel gayreti vardır. Bir hadisin farklı birçok “tarîk”ini zikrederek haberi nakleden râvilerin ihtilâflarını ayrı başlıklar altında incelemektedir. Örneğin “Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778)'nin İmam Zührî (ö. 124/742)'den gelen Ebu Eyyub'un Vitir ile ilgili rivayeti hakkındaki ihtilafları babı”²⁴ ve “Şerîk (ö. 177/794) ve İsrâîl (ö. 160/777 [?])'in bu hadiste geçen Abdulaziz b. Refî' hakkındaki ihtilafları babı” gibi.²⁵

İlel kitaplarının sahipleri de bir hadisin illetlerini görmek için o hadisin “tarîk”lerini bir yerde toplamaya oldukça özen gösteren âlimlerdendir. İmam Yakub b. Şeybe es-Sedûsî (ö. 262/875) “*Mu'âllel*” adlı *Müsned*'inde, Ali b. el-Medînî (ö. 234/848), İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Hafız Dârekutnî (ö. 385/995) ve diğerleri “*İlel*” adlı eserlerinde (“tarîk”leri toplamakla ilgilenmişlerdir.) Dârekutnî'nin eseri bu ilmin en faydalı ve en önemli kitabıdır.²⁶

İlel kitabı sahiplerinin, bir hadise ait farklı “tarîk” ve varyantları bir araya topladıkları, ardından hadisin illetini, doğru olan varyantını ya da doğruya en yakın olanını belirledikleri bilinmektedir. İmam Hafız Dârekutnî (ö. 385/995), Fâtıma bint Ebi Hubeş'in İstihaza hakkındaki hadisi için 80'den fazla “tarîk”i bir araya toplamıştır.²⁷ Ümmü Kurz'un Akıka konusundaki hadisinin de 60'tan fazla “tarîk”ini bir araya getirmiştir.²⁸

Kezâ bir hadisin “tarîk”lerini toplamaya ve bütün isnatlarını kapsamasına tahric kitabı müellifleri de özen göstermişlerdir. Meselâ Zeylâî (ö. 762/1360) “*Nasbu'r-râye*” de, İbnü'l-Mulakkin (ö. 804/1401) “*el-Bedru'l-munîr*”de, İbn Hacer (ö. 852/1449) ise tahric ile ilgili kitaplarında “tarîk”leri toplamaya özen göstermiştir.

Muhaddislerden bir hadisin “tarîk”lerini toplamanın önemine ilişkin birçok rivayet nakledilir. Bu manada Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813-14) şöyle demiştir. ‘Süfyan es-Sevri (ö. 161/778)'den hıfzı daha kuvvetli birini bilmiyorum. Bir gün Süfyan es-Sevri: *Hammâd b. Ebi Süleyman (ö. 120/738)'dan o da Amr b. Atıyye'den (ö.?)*²⁹ o da *Selman el-Fârisî (ö. 36/656*

²³ İbn Huzeyme Ebubekir Muhammed b. İshak, *Sahihu ibni Huzeyme* (thk: Muhammed Mustafa el-Azami), I. 179-181, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut h.1424/m.2003.

²⁴ Nesai Ebi Abdurrahman Ahmet b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübra*, Müessesetür-Risale, h. 1421/m. 2001, II. 156.

²⁵ Nesai, *Sünenü'n-Nesâî el-Kübrâ*, II. 156.

²⁶ İbn Kesir şöyle aktarmaktadır: (Dârekutnî'nin kitabı) bu alanda yazılmış en önemli kitaptır. Böyle bir eseri kimse geçememiştir. Kendisinden sonra gelenler (onu geçmekte) aciz kalmıştır. *İhtisarü Ulumul-hadis mea'l-bâis el-hâsis* s.73.

²⁷ Dârekutnî Ebi'l-hasan Ali b. Ömer b. Ahmet b. Mehdi, *el-İlelu'l-vâride fi ehâdisi'n-nebeviyye*(thk: Mahfuz Abdurrahman es-Selefi), Daru't-Taybe, Riyad ve Daru İbnü'l-Cevzi, h.1427, XIV. s.137-144.

²⁸ Dârekutnî, *İlel*, XV. s.394-410.

²⁹ Kaynaklarda vefat tarihi verilmeyen tâbiin âlimlerinden Amr b. Atıyye, Teym kabilesine nisbet ile

[?])’den şöyle nakletti: ‘Tükürük temiz değildir.’ Bunun üzerine dedim ki: ‘Ey Ebu Abdullah, bu yanlıştır.’ O da: ‘Nasıl? (Bu hadis) Kimden peki?’ dedi. Cevaben şöyle dedim: ‘*Hammad’dan o da Rib’i*’(ö. 101/719)’den o da *Selman’dan* (olacaktı.)’ Süfyan es-Sevrî: ‘Peki (sana) Hammad’dan kim rivayet ediyor?’ diye sordu. Ben de: ‘Bana *Şu’be* (ö. 160/776), *Hammad’dan, o da Rib’iden*’ diye yanıtladım. (Bunu üzerine) ‘Bu hadiste *Şu’be* hata etmiştir.’ dedi ve bir müddet öylece sessiz kaldı. Ardından: ‘Bu rivayeti *Şu’be* ile beraber nakleden kimse var mı?’ diye sordu. Ben de ‘evet’ diye yanıtladım. ‘Peki onlar kim?’ diye sordu. ‘Sa’îd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), Hişâm ed-Destüvâî (ö. 153/770) ve Hammad b. Seleme (ö. 167/784)’ diye cevap verdim. O da: ‘Hammad bu rivayette hata etmiştir. Bu rivayeti bana *Hammad, Amr b. Atıyye’dan o da Selman’dan* rivayet etti.’ şeklinde yanıtladı. Benim de aklıma şu geldi: ‘Bir tarafta dört kişi bir şey üzerine birleşmiş ve *Hammad’dan, o da Rib’iden* diyorlar. (Diğer taraftan Süfyan es-Sevrî başka bir şey söylüyor.)’ Bir zaman sonra, 181 yılında Gunder (ö. 193/809), *Şu’be’nin* kitabını bana getirdi. Bir de baktık ki: ‘*Hammad’dan o da Rib’iden...* Ayrıca bir seferinde: *Hammad’dan o da Amr b. Atıyye’dan...* (şeklinde rivayet etmiş.)’ Bunun üzerine Abdurrahman b. Mehdi ona şöyle dedi: ‘Ey Ebu Abdullah (Süfyan es-Sevrî) Allah sana rahmet etsin. Sen bir şeyi ezberledikten sonra sana muhalefet edenlere pek kulak asma!’³⁰

İbn Hibban (ö. 354/965) da şöyle demektedir: “Muhammed b. İbrahim b. Ebî Şeyh el-Malati’yi şöyle derken işittim: ‘Yahya b. Ma’in (ö. 233/848), Hammad b. Seleme (ö. 167/784)’nin kitaplarını (rivayetlerini) dinlemek için Affan (ö. 220/835)’a geldi. Bunun üzerine (Affan ona) ‘bu kitapları (başka) birilerinden işittin mi?’ diye sordu. O da: ‘Evet, bana 17 kişi bunları Hammad’dan rivayet etti.’ dedi. Affan: ‘Yemin olsun ki sana bunları tahdis etmeyeceğim.’ dedi. Bunun üzerine Yahya b. Ma’in: ‘Onun yanlışları var. Basra’ya dönüp Tebûzekî (ö. 223/838)’den (rivayetleri) dinleyeceğim’ dedi. Affan: ‘Dilediğini yap!’ dedi. Yahya b. Ma’in Basra’ya gitti ve Musa b. İsmail (Tebûzekî) ’in yanına geldi. Musa b. İsmail ona şöyle dedi: ‘Bu kitapları (rivayetleri) başkasından dinlemedin mi?’ O da: ‘17 kişiden dinledim sen de 18. oluyorsun.’ Dedi. Musa b. İsmail: ‘Peki bu rivayetlerle ne yapacaksın?’ Yahya b. Ma’in: ‘Hammad b. Seleme bazen hata yapardı. Ben de onun ha-

“et-Teymî” olarak tanınmıştır. Ayrıca “El-Mesîh” lakabını da kullanmıştır. Hz. Ömer ve Selman-ı Fârisî’den rivayette bulunmuş, kendisinden de Hammâd b. Ebî Süleyman rivayette bulunmuştur. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve Ta’dîl*, Daru İhya’it-Türasî’l-Arabî, Ürdün. VI. s.250.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî Ebubekir Ahmet b. Ali, *Tarihü Bağdâd* (thk: Beşşar Avvad Ma’ruf), Dârul-Ğarb’il-İslâmî, h.1422/2001, XX, s.237.

talarını ayıklamak istedim. Eğer ondan hadis rivayet edenler bir şey (hata) üzerine birleşirlerse, hatanın Hammad'ın kendisinden kaynaklandığını anlarım. Eğer ondan rivayet edenler bir şey üzerine birleşse ve biri farklı rivayet etse hatanın farklı rivayet edene ait olduğunu anlarım. Böylece Hammad b. Seleme'nin kendi yaptığı hatalarla, daha sonra ona nispet edilen hataları ayıklamış olurum.' dedi."³¹

3. Bir Hadisin "Tarîk"lerini Toplamada Münekkit Âlimlerin Görüşleri

Münekkit hadis âlimlerinin bir hadisin "tarîk"lerini toplamaya ve hadislerin sened ve metinlerini değerlendirmede ve yorumlamada bu kuralın önemini açıklamaya teşvik eden birçok ifadeleri vardır. Örneğin

Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797): "Eğer bir hadisin sahihliğini (öğrenmek) istersen senetlerini birbiri ile karşılaştır"³² demiştir.

Yahya b. Ma'în (ö. 233/848)'nin ise bu hususta şu sözleri bulunmaktadır:

"Bir hadisi 30 varyantıyla yazmadan tam anlamıyla anlayamazdık."³³

"Bir hadisi 50 kere yaz! Çünkü hadisin birçok âfeti vardır."³⁴

"Bir hadisi 100 varyantıyla yazmadan doğruya ulaşamazdık."³⁵

Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) de

"Bir konunun "tarîk"leri toplanmadan hatası ortaya çıkmaz"³⁶ demiştir.

İmam Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ise konunun önemini

"Bir hadisin "tarîk"lerini toplamadan onu anlayamazsın. (Zira) Hadisin bir kısmı diğer kısmını açıklar "³⁷ şeklinde dile getirmiştir.

İbrahim b. Said el-Cevheri (ö. 247/861) ise "Elimde 100 varyantı olmayan her hadiste ben yetim sayılırım"³⁸ demiştir.

İmam Müslim (ö. 261/875) ise

"Rivayetleri toplamak ve birbiriyle karşılaştırmakla rivayetlerin sahih ve kusurlu olanları birbirinden ayırır. Ayrıca zayıf haberleri nakleden

³¹ Ebu Hâtim Muhammed b. Hibban et-Teymi el-Bustî, *el-Mecruhîn mine'l-muhaddîsin ve'd-dua'fa ve'l-metrûkîn* (thk: Muhammed İbrahim Zâyed), Daru'l-Ma'rife, Beyrut., 1412/m. 1992, I. s.32.

³² Hatib el-Bağdâdi, *el-Câmi li ahlâki'r-râvi*, s.426.

³³ Yahya b. Main, *Tarihu Yahya b. Main* Abbas ed-Dûri rivayeti (Bu eser Yahya b. Main ve onun et-Tarih adlı eseri şeklinde bir kitapta yer almaktadır.), Dirase, tertip ve tahkik: Ahmet Muhammed Nur Seyf, Merkezi Buhusi'l-İlmi, Câmîatu Melik Abdulaziz, Mekke h.1399/m.1979; *el-Câmi li ahlâki'r-râvi*, s.370.

³⁴ Hatib el-Bağdâdi, *el-Câmi li ahlâki'r-râvi*, s.370.

³⁵ el-Halîlî, Halîl b. Abdullah b. Halîl, *el-İrşad fi ma'rifeti ulemai'l-hadis*, Harekeleyen: Muhammed Said b. Ömer İdris, Daru'r-Rüşd, Riyad h.1409/m.1989, II. 595.

³⁶ Hatib el-Bağdâdi, *el-Câmi li ahlâki'r-râvi*, s.370.

³⁷ Hatib el-Bağdâdi, *el-Câmi li ahlâki'r-râvi*, s.370.

³⁸ Hatib el-Bağdâdi, *Tarihu Bağdad*, VI. s.619; Zehebi, *Tezkiratü'l-huffâz*, II. s.516.

râvilerle, bunların zıddı olan güvenilir raviler (huffâz) açıkça görülür...”³⁹ demiştir.

Ebu Hâtim er-Râzi (ö. 277/890) de bu hususta “Bir hadisi 60 varyantıyla yazmasak tam anlamıyla anlamış olmazdık”⁴⁰ demektedir.

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071): “Bir hadisin illetini öğrenmenin yolu, hadisin “tarîk”lerini toplamak, râvilerin ihtilaflarına bakmak, hıfz bakımından yerini, zabt ve itkan açısından derecesini belirlemek ve değerlendirmektir.”⁴¹

Ayrıca Hatîb’ten şöyle nakledilir:

“Hadis ilminde maharetli olan, gizliliklerine vâkıf olan, faydalarından gizli olanları çıkararak ancak (hadisteki) farklılıkları bir araya getiren, farklı olanların arasını bulabilen, bir kısmını diğerine ekleyebilen, konularına göre tasnif edebilen ve bir düzen içerisinde sınıflandırabilenlerdir ki bunların sayısı da oldukça azdır.”⁴²

Alâî (ö. 761/1359-60) şöyle demektedir: “Tercih yönleri sınırlandırılmayacak kadar çoktur. Tüm hadislerle nispetle belirli bir tercih kuralı yoktur. Aksine her hadis için özel bir tercih söz konusudur. Bu vazifeyi ancak rivayetleri ve “tarîk”leri çok olan, zeki bir girişimci ifa edebilir.”⁴³

Hafız Ebu Zür’a el-İrâkî (ö. 826/1423) de “Bir hadisin “tarîk”leri toplanırsa hadisin manası açıklanmış olur. Bir rivayete sınıksız tutunup, kalan rivayetleri bırakmak doğru değildir”⁴⁴ demiştir.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) “Bunu bilmek ancak çokça araştırmada bulunmak ve “tarîk”leri toplamakla hasıl olur”⁴⁵ demiştir.

4. Yaşadığımız Asırda Tahkîk Ehlinin Yöntemini İzleyerek Hadisin Varyantlarını Toplamanın Faydaları

Bir hadisin bir yerde ve bir düzen içinde farklı “tarîk”lerinin toplanması ve “tarîk” aralarında mukayeseler yapılarak değerlendirmelerde bulunulmasının birçok faydası vardır. Öyleki günümüzde muhakkiklerin birçoğu bunlardan habersizdir. Bu faydalardan bazılarını burada zikredeceğim:

³⁹ Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *et-Temyiz* (thk: Muhammed Mustafa el-Âzamî), Mektebetü'l-Kevser, h. 1410/m.1990, s.209. (Bu eser, Muhammed Mustafa el-Âzamî'nin Menhecün-nakd inde'l-muhaddisîn kitabı ile beraber basılmıştır.)

⁴⁰ es-Suyuti Celaleddin Abdurrahman b. Kemaleddin, *Tedribu'r-râvi fi şerhi takribi'n-Nevevi* (thk: Nazar Muhammed el-Faryabi), Mektebetü'l-Kevser, h.1417, II. s.594.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li ahlâki'r-râvi*, s.426.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li ahlâki'r-râvi*, s.426.

⁴³ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket ala kitabi ibni's-salah*, II. 188.

⁴⁴ el-İrâkî Ebi'l-Fadl Abdulkarim b. el-Hüseyn ve oğlu Ebu Zür'a, *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-takrib* Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, h. 1413/m.1992, VII, s.181.

⁴⁵ Cezairî, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 123.

Birincisi, hadisin illetini tespit etmektir. Hadisteki illet de ancak birbiriyle ihtilafı olan rivayetin tüm “tarîk”lerini toplamakla ve her tabakadaki râvileri teferrüd ve muhalefet açısından incelemekle tespit edilir. Hatîb el-Bağdâdî şöyle demiştir: “Hadisin illetini bilmenin yolu; hadisin “tarîk”lerini toplamak, râvilerin ihtilaflarını incelemek, râvileri hıfz yönünden değerlendirmek, zabt ve itkanlarını karşılaştırmaktır.”⁴⁶ Ebu Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) de bir hadisin illetini açıklarken şöyle demektedir: “Hadisi Ebû Muaviye ed-Darîr, Hişâm b. Urve’den rivayet etmiştir. Bu durumda hadisin illeti de ortaya çıkmıştır”⁴⁷

İkincisi, isnadların –mümkünse- biraraya getirilmesiyle hadisin isnadlarının takviye edilmesi, sıhhat ve zayıflık bakımından hadisin en doğru ve doğruya yakın isnadının tespit edilmesidir. Hadis ilminin temel gayesi de budur.

Üçüncüsü, hadisin senedinde kopukluk olup olmadığını bilmek, tedlis, idâl, irsâl gibi ne tür bir kopukluk olduğunu kavramak, mevkûf ve maktû, mürsel ve muttasıl arasında tercih yapmaktır.

Dördüncüsü, hadis (ilmi) açısından (bazı) tespitlerde bulunmaktır. Meselâ müdellisin (tedlis yaptığını) açıktan ifade etmesi, (senetteki) mübhem kişinin belirlenmesi, senet veya metinde mühmel bırakılan yerlerin açıklanması gibi.

Beşincisi, hadisin medârını (hadisin kendisinden dağıldığı ve yayıldığı kimse /medârul-hadis) tespit etmek ve rivayetinde ona muhalefet ve muvafakat edenleri bilmektir.

Altıncısı, bir hadisin, diğer bir hadis ile karışmasına veya hadise bazı kişilerin özellikle de sika ravilerin hata ve vehimlerinin âriz olmasına muttali olmaktır. Bu ise hadislerdeki gizli illetlerle ilgili bir konudur.

Yedincisi, sika ravilerin ziyâdelerini bilmek ve bunu kuşatan karîneleri öğrenmektir. Zira bu karîneler hadisteki ziyadenin (fazlalığın) kabulünü veya reddini belirlemede yardımcı olur.

Sekizincisi, hadisin doğru manasını tespit etmek ve, nasları diğerleriyle açıklamak ve yorumlamaktır. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) “Eğer bir hadisin “tarîk”lerini toplamazsan, onu anlayamazsın. (Zira) bazı hadisler, diğer bazılarını açıklar.”⁴⁸ demiştir. Hafız Ebû Zür’a el-İrâkî (ö. 826/1423) de “Bir hadisin “tarîk”leri toplanırsa hadisin manası açıklan-

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li ahlâki’r-râvi*, s.426.

⁴⁷ Ebî Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî, *el-Merâsîl*, Mektebetür-Rüşd Riyad. h. 1411/m. 1991, s.118.

⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li ahlâki’r-râvi*, s. 426.

miş olur. Bir rivayete sımsıkı tutunup, kalan rivayetleri bırakmak doğru değildir.”⁴⁹ sözü ile konuya dikkat çekmiştir.

Dokuzuncusu, Sened ve metin yönünden garib olan hadisi tespit etmektedir. Garib hadis; bir sahabinin ya da sahabi dışında herhangi bir râvinin bir hadisi rivayet etmede tek kalmasıdır.

Onuncusu, Senedi değerlendirmektir. (Bu inceleme senette) düşen (râviyi) anlamaya çalışmak, tahrifi düzeltmeyi, tashifi de doğrultmayı kapsar.

İbn Ebi Âsım (ö. 287/900) şöyle nakleder: “Duhaym (ö. 245/859), Abdurrahman b. Beşîr’den o da Muhammed b. İshâk’tan o da Zührî Muhammed b. Müslim b. Şihâb’dan o da Abdullah b. Hâris b. Zühre’den o da Abdullah b. Sa’lebe b. Suayr el-Uzrî’den –Zühre oğullarının anlaşmalılarında Peygamber (s.a.v.) onun yüzünü okşadı ve ona dua etti. Peygamber efendimiz (s.a.v.) yaralıları kontrol etti ve şöyle buyurdu: “Ben bu kişilerden yaralananların kıyamet günü yaraları kan akıtır halde haşr olacağına şahidim. Renk kan rengi olacak, koku misk kokusu olacak...”⁵⁰

İbn Ebi Âsım (ö. 287/900) (bu rivayetin devamında şunları ekler) “Bu hadisi Zührî’den 10 kûsür kişi rivayet etmiştir. Ancak sadece Muhammed b. İshâk doğru ezberlemiştir. (O da) Zührî ile Abdullah arasına bir râvi ilave etmiştir. (Aslında) Zührî, doğrudan Abdullah b. Sa’lebe’den hadisi dinlemiş, ezberlemiş ve rivayet etmiştir.”

Ben de derim ki (müellif): Muhammed b. İshâk, Zührî ile Abdullah b. Sa’lebe arasında bir vasita ile naklettiği rivayetle hata etmemiştir. Bilakis Onun rivayeti diğer râvilerin rivayeti ile uyum içerisindedir. İbn Ebi Âsım (ö. 287/900)’in sözündeki hata bir tashiften kaynaklanmaktadır. Zira bu durumu Hatîb’in “Tâlîyû’t-Telhîs” adlı eserindeki Duhaym kanalıyla gelen rivayeti açıklığa kavuşturmaktadır. (Eserde) *Duhaym, Abdurrahman b. Beşîr ed-Dimeşkî’den –ki o sikadır– Muhammed b. İshâk’dan o da Muhammed b. Müslim b. Şihâb b. Abdullah b. Hâris b. Zühre’den o da Abdullah b. Sa’lebe el-Uzrî’den bu hadisi rivayet etmektedir.*⁵¹

Bu rivayet “Muhammed b. Müslim b. Şihâb b. Abdullah b. Hâris b. Zühre” ibaresinde geçen üçüncü “b” yani “bin” lafzının, İbn Ebi Âsım’ın elindeki nüshada “an” lafzıyla değiştirilerek tashif yapıldığını göstermektedir. İbn Ebi Âsım (ö. 287/900) da (yanlış bilgi üzerine) değerlendirme yapmıştır.

⁴⁹ el-İrakî, *Tarhu’t-tesrib*, VII, s.181.

⁵⁰ İbn Ebi Âsım Ahmet b. Amr b. Dahhâk eş-Şeybani, *el-Âhâd ve’l-mesâni*, (thk: Bâsim Faysal Cevâbire) Daru’r-Rââye, Riyad, h. 1411/m.1991, s.453-454.

⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî Ahmed b. Ali b. Sâbit Ebubekir, *Tâlîyû’t-Telhîsi’l-müteşâbih*, Daru’s-Sam’î, Riyad, h. 1417/m. 1997, II. s.552.

5. Bu Yüzyılda İlmî Mirası Tahkik Edenlerle Beraber Bir Bakış (Duruş)

Yukarıda anlatılanlardan sonra bir hadisi değerlendirmenin, sahih veya sakim olanını, değerli olanıyla değersiz olanını, makbul olanıyla makbul olmayanını açıklamanın ve hadisin illetini keşfetmenin kolay bir iş olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu durum, araştırmacıdan, sahih veya zayıf hükmü verenlerden üstün bir himmet, yoğun bir çalışma, geniş bir ilim ve mütekaddimîn âlimlerin tenkid ve ta'dil yöntemlerini bilmekle beraber, ince bir kavrayış sahibi olmayı gerektirir.

Ancak –ne yazık ki- çağımızda tahrîç ve tahkikle meşgul olanların ekseriyeti bir hadisin tariklerini toplamadan, diğer tariklerle karşılaştırmadan ve münekkit alimlerinin görüşlerini dikkate almadan, hadisin bir senedine yoğunlaşarak (hadisin sıhhati hakkında) hüküm veriyorlar. Senedi güvenilir ravilerden oluşan bir hadise ise (hemen) sahih hükmü veriyorlar. Aynı şekilde senedinde bir zayıf ravi varsa hadisi zayıf kabul ediyorlar. Onların bu yöntemi dakik bir yöntem değildir. Muhakkik âlimler de bu yöntemi benisemezler. Zira onlar, bir senedin zâhirine aldanmaz, diğer “tarik”lerini de araştırırlar. Çünkü bir râvi güvenilir dahi olsa, bazen hususen bir hadiste vehme kapılabilir ve yanılabilir. Güvenilir ravilerin vehimleri de ancak (o hadisin) tüm “tarik”lerini toplamakla, birbiri ile kıyaslamakla ve münekkit âlimlerin (bu hadis hakkındaki görüşüne başvurmakla) tespit edilebilir.

Günümüzde tahrîc ile meşgul olanlardan birçoklarının durumu yine bu şekildedir. Örneğin onlardan bazıları hadis kaynaklarına çokça nispette bulunmayı, tahrîcin amacı ve gayesi olduğunu düşünüyor. Bunun üzerine kitabın kaynaklarını çoğaltarak ağırlaştırıyorlar. Tahrîç kurallarına, cerh ve ta'dile dikkat etmeden, hadise (sahih, zayıf gibi) hüküm vermede acele ediyorlar. Bunu yaparken de hadisin “tarik”lerini karşılaştırmadan, hadis hakkında münekkid âlimlerin görüşlerini bilmeden ve ihmal ederek (bu işe yelteniyorlar.) Hatta daha vahim bir durum var; Tahkik ile ilgilenenlerden bazıları var ki –ilimlerinin azlığına ve anlayışlarının kıtlığına rağmen- Ali b. el-Medînî gibi münekkid ve hafız âlimlerin büyüklerini suçluyorlar ve vehim izafe ediyorlar. Yardım eden sadece Allah'tır.

Şüphesiz hadisleri tahrîc etmek, sahihini ve sahih olmayanını açıklamak en şerefli iş ve en yüce ameldir. Fakat bu vazife öyle bazılarının düşündüğü gibi kolay değildir. Bilakis, bu yüce vazifeyi alan kişinin tüm gayretini hadisin “tarik”lerini toplamaya sarf etmesi, âlimlerin o hadis ile ilgili görüşlerini takip etmesi, tekrar tekrar dikkatlice düşüncelerini gözden geçirmesi gere-

kir. Ayrıca bu vazifenin çok önemli olduğunu, bu konuda ilimsiz konuşmanın tehlikesini anlaması gerekir. Bir hadise (sahih, zayıf gibi) hüküm verirken acele etmemesi, aksine teenni ile biraz bekleyerek ve verdiği bu hüküm ile bazen bir haramı helal veya bir helali de harama çevirdiğini düşünmesi gerekir. Bununla beraber (bu işle) Hz. Peygamber (s.a.v)'e bir sözü nispet ettiğini veya Ona nispet edilen bir sözü inkar ettiğini hatırda tutması gerekir. Yine insanların Onun sözünü esas alacağını ve Onun hükmüyle amel edeceğini ve de bütün bunlardan dolayı kıyamet günü Allah'ın huzurunda hesaba çekileceğini unutmaması gerekir.

SONUÇ

Bu kısımda çalışma boyunca ulaştığım en önemli neticeleri aktaracağım.

Birincisi: "Tarık" kelimesi muhaddislere göre "sened" manasındadır. (bu kelimenin çoğulu olan) "Turuk" kelimesi ise senedler anlamındadır.

İkincisi: Hadis, muhaddislerin çoğunluğuna göre sünnetten daha kapsamlıdır. Çünkü hadis bazen mevkûf ve maktû için de kullanılır.

Üçüncüsü: Mütেকaddimîn âlimlerin bir hadis hakkında verdikleri hüküm belirli temel ilkelere, ölçü ve kurallara dayanır.

Dördüncüsü: Mütেকaddimîn âlimlerin bir hadisi değerlendirirken kullandıkları en önemli ölçülerden biri de bir hadisin "tarık"lerini bir yerde toplamak, birbiri ile karşılaştırmak, râvilerin ihtilaflarına bakmak ve râvileri hıfzı ve itkan bakımından değerlendirmektir.

Beşincisi: Geçmiş âlimlerinin tetkikleri daha yoğundur ve araştırmaları daha güçlüdür. Ayrıca bu konuda onların daha öncelikli bir konumda olmaları ve bizatihi görüşlerine olduğu gibi itibar edilmesi, bize selef âlimlerin sonraki gelen âlimlere olan üstünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Altıncısı: Bir hadisin "tarık"lerini toplamanın, hadise sıhhat ve zayıflık yönünden uygun bir hüküm vermek ve sika râvilerin vehimlerini keşfetmek gibi bir çok faydaları vardır.

Yedincisi: Günümüzde hadislerin tahririyle ilgilenen birçok kişinin başına gelen hadise (zayıf veya sahih şeklinde) hüküm vermede aceleci davranmaktadır. Bunun pek çok zararı ve kötü tesirleri vardır. Allah bizi bundan kurtarsın.

Allah Teala'dan bizi sevdiği işlerde başarılı kılmasını diliyorum. Nebi'nin sünnetine yardım etmesini ve ümmetin izzetini ve şerefini tekrardan kazandırmasını diliyorum. Allah'ın salâtı ve selâmı Peygamberimiz Muhammed(s.a.v)'e, âline ve ashâbına olsun. Bizim dualarımızın sonu da şudur: Hamd ancak, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.

KAYNAKÇA

- Ali el-Kari Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahati ehli'l-eser* thk. Heysem Nizar Temim, Muhammed Nizar Temim, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut ts.
- Cevheri Ebü Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye = Tacü'l-luga = Sıhahü'l-luga = es-Sıhah fi'l-luga*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1.Baskı, Beyrut 1419.
- Cezairi Tahir b. Salih b. Ahmed es-Sem'ani Tahir, *Tevcihü'n-nazar ila usuli'l-eser*, Mektebu'l-Matbuât el-İslâmî, Halep, ts.
- Cürcani, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyari, Daru'l-Kütübî'l-Arabi, 1. Baskı, Beyrut 1405
- Dârekutni Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye* thk. Mahfuzürrahman Zeynullah Selefî, Daru Taybe, 1.Baskı, Riyad 1427.
- Firuzabadi Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kamusü'l-muhit*, Dârü'l-Cil, Beyrut ts.
- el-Halil b. Abdullah b. Ahmed Halili Ebü Ya'la, *el-İrşad fi ma'rifeti ulemai'l-hadis*, thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdris, Mektebetü'r-Rüşd, 1. Baskı Riyad 1989.
- Hatîb el-Bağdadi Ebü Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *Târihu Bağdad ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Daru'l-Magribî'l-İslâmî, 1.Baskı, 2001.
- _____, *el-Câmî' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbü's-sami'*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1996.
- _____, *Tali telhisü'l-müteşabih*, thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Dârü's-Sumay'î, 1.Baskı, Riyad 1997.
- Irakî Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin ve oğlu Ebü Zür'a el-İrakî, *Tarhü't-tesrib fi şerhi't-Takrib*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1992.
- İbn Ebî Asım Ebü Bekr İbnü'n-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhâk, *el-Ahâd ve'l-mesânî*, thk. Basim Faysal Ahmed Cevabire, Dârü'r-Raye, 1. Baskı, Riyad 1991.
- İbn Ebî Hâtim Ebü Muhammed Abdürrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbü'l-merasil*, Mektebetü'r-Rüşd 1. Baskı Riyad 1991.
- _____, *Tekaddimetü'l-marife li Kitabi'l-cerhi ve't-tâdil*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut. (el-Cerh ve't-tâdil kitabının içerisinde)
- İbnü'l-Esir Ebü's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi garibi'l-*

- hadis ve'l-eser*, ta'lik. Salâh b. Muhammed b. Uveyza, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1. Baskı Beyrut 1997.
- İbn Faris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Cil, 1. Baskı, Beyrut 1991.
- İbn Hacer Askalânî Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-bari fi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, tashih. Abdülaziz b. Baz, Daru's-Selâm, 1. Baskı, Riyad 2000.
- _____, *Nüzhëtü'n-nazar şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehlî'l-eser*, (Ali el-Halebi el-Eserî'nin bu eser üzerine yazılan *en-Nüket* adlı eseri ile beraber), Dâru İbni'l-Cevzi, 7. Baskı, 1424.
- _____, *en-Nüket ala kitâbi İbni's-Salah*, thk. Rebi' b. Hadi Umeyr el-Medhalî, Mektebetü'l-Furkan, 2. Baskı 2003.
- İbn Hibban Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *el-Mecruhin mine'l-muhaddisin ve'd-duafa ve'l-metrukin*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Dâru'l-Ma'rife Beyrut 1992.
- İbn Huzeyme Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa A'zami, el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut 2003.
- İbn Kesir Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *İhtisarü ulumi'l-hadis*, (*el-Baisü'l-hasis ile beraber*), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Daru's-Selâm, 3. Baskı, Riyad 2000.
- İbn Manzur Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Tensîku Vizâratî's-Şu'ûnî'l-İslâmî, Dâru Âlimi'l-Kütübî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyyeti, 2003.
- el-Medîni Ali b. Abdullah b. Ca'fer b., *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafa A'zami, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980.
- Münavi Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali, *el-Yevakit ve'd-dürer şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, thk. Ebû Abdullah Rabi' b. Muhammed es-Suûdî, Mektebetü'r-Rüşd Riyad 1991.
- Müslim b. Haccac Ebü'l-Hüseyn Kuşeyri Nisaburi, *Kitâbü't-temyiz*, Mektebetü'l-Kevser, 3. Baskı, Riyad 1990. (Muhammed Mustafa A'zami'nin *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisin: neşetuhu ve târihuhu* adlı eseri ile beraber neşr edilmiştir.)
- Nesai Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesai el-kübrâ*, thk: Hasan Abdulmun'in Şelebi, Müessesetü'r-Risale, 1. Baskı, 2001.
- Nur Seyf Ahmed Muhammed, *Târihu Yahya b. Ma'in rivâyetü Abbas ed-Dûri* (Yah-

ya b. Ma'ın ve kitabu't-Tarih adlı eseri) Dirase, Tertip ve Tahkik, Merkezu'l-Buhusi'l-İlmî, 1. Baskı, Mekke-i Mükerre 1979.

Sehâvî Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Fethü'l-mugis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-Irâki*, tahkik ve ta'lik Ali Hüseyin Ali, Vizeratuş-Şu'ûni' - İslamîyyetî ve'l-Evkâfi ve'da'vetî ve'l-irşâdî bil-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Su'ûdiyyeti, 2. Baskı 2003.

Suyuti Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-ravi fi şerhi Takribi'n-Nevevi*, thk. Nazar Muhammed el-Faryabi, Mektebetü'l-Kevser, 3. Baskı, Riyad 1417.

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE ARAPÇANIN ÖZELLİKLERİ*

MUSTAFA AHMED ABDULALİM

DR., BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ ÜNİVERSİTESİ, ARAP DİLİ BÖLÜMÜ

ÇEVİREN: MURAT YILMAZ

ARŞ.GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, ARAP DİLİ VE BELÂĞATI

ANABİLİM DALI

muratyilmaz@kilis.edu.tr

Arapçanın en iyi dil olduğunu söylemek aşırı ya da abartılı (bir görüş) olmaz. Çünkü Arapça, kitapların en faziletli olan Kur'an'ın dili, dinlerin en hayırlısı olan İslam'ın dili, ümmetlerin en hayırlısı olan İslam ümmetinin dili, beşeriyete en faydalı ve en kadim medeniyet olan İslam medeniyetinin dilidir. Şu var ki diller doğar ve ölür, eskir ve yok olup gider ancak Arap dili, zaman devam edip Allah yeryüzüne ve onun üzerindeki varis olana dek (kıyamet kopana dek) bâki kalacaktır. Zira ayette şöyle ifade edilmiştir: “Kuran'ı Biz indirdik ve onu biz koruyacağız.”¹Bununla beraber Arapçada diğer dillerde benzeri olmayan bir incelik, mantıksallık, açıklama gücü, esneklik ve manayı tam ifade etme gibi özellikler bulunmaktadır.

* 14 Kasım 2005 tarihinde Zayed Tarih ve Miras Merkezi'nin düzenlemiş olduğu “Geçmişten Günümüze Arapçanın Özellikleri Sempozyumu” sırasında sunulan “Hasâisü'l-Arabiyyeti beyne'l-Kadimi ve'l-Hadisi” isimli bildirinin tercümesidir.

¹ Hicr: 9.

Bu hakikati Arap dil bilimciler kavramış ve batının seçkin ve insaflı dil bilimcileri de itiraf etmiştir.

Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869): konuyla ilgili şunu söylemektedir; “Şunu zikretmek gerekir... Arapların daha iyi konuşması, dillerinin daha geniş olması, (Arapçanın) lafızlarının (manayı) daha iyi ifade etmesi, (Arapçada) cümle oluşturma türlerinin daha fazla olması, atasözlerinin daha iyi ve daha kullanılır olması (bu dilin üstün olduğunun) delilidir.”² Başka bir yerde “Bedi’ ilminin Araplara has bir ilim olduğunu ve bundan dolayı Arap dilinin diğer dilleri geçtiğini söylemektedir.”³

Câhiz (ö. 255/869) bu sözüyle Arap dilinin sözcük çokluğu, anlam inceliği atasözlerindeki üstünlük ve bedi’ ilmi gibi birkaç özelliğine işaret etmektedir.

Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889) şöyle anlatmaktadır: “Kur’an’ın faziletini ancak çok araştıran, Arapça ifade biçimlerini kavrayan, üsluptaki güzelliklerine ve Allah’ın Arap diline verip diğer dillere vermediği özelliklerine vakıf olan kişi kavrayabilir. Nitekim hiçbir topluma Arap toplumuna verilen ses, beyan ve alanda genişlik verilmiştir. Çünkü Allah (Teâla), Resulü’nün nübüvvetini Kitap ile ispatlamak istemiştir.”⁴

Ebû’l-Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1002) şöyle nakletmektedir: “*Daha sonra bil ki ben uzun zamandan beri hep dilin ilham mı yoksa ıstılah mı olduğu konusunu araştırıyorum. Şu var ki nedenler ve düşünceler güçlü bir şekilde fikrimi farklı yönlere sevk ediyor.(bu durum kafamı karıştırıyor.) Bu durumun sebebi ise latif, yüce ve şerefli olan bu dildeki hikmete, doğruluğa ve hassaslığa fikrin ulaşamayacak kadar üstün olmasındandır. Sanki Arapça, sihrin önüne geçmeyi hedefliyor.*”⁵

İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Hasâis* adlı kitabını, Arapçanın özelliklerini ortaya çıkarmak, onun sırlarını ve faziletlerini keşfetmek için yazmıştır. Bu kitapta kendisinin Arap dilindeki bilgisinin ne kadar çok ve anlayışının ne kadar üstün olduğunu gösteren örnekler zikretmiştir.

İbn Fâris (ö. 395/1004) *es-Sâhibî fi Fıkhı’l-Luğati’l-Arabiyyeti ve Sünenü’l-Arab fi Kelemiha* adlı kitabında Arapçanın faziletine dair pek çok ifade bu-

² Cahiz Osman b. Bahr, *el-Beyân ve’t-Tebyîn* (thk: Abbas Mahmûd el-Akkad), Daru’l-Meârif, 1981, I, 384.

³ Cahiz,, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, VI, 55.

⁴ İbn Kuteybe Ebî Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te’vîlu Müşkili’l-Şurân*, (thk: Seyyid Ahmed es-Sakr), Dâru’t-türâs, Kahire 1973, s.12.

⁵ İbn Cinnî Ebû’l-Feth Osmân, *el-Hasâis* (thk: Abdulhalim en-Neccâr), el-Hey’etu’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1986, I, 47.

lunmaktadır. Yazar bu kitapta Kur'an'ın Arapça inmesinden dolayı Arapçanın diğer dillerden daha faziletli olduğu görüşüne yönelmektedir. Ayrıca yazar Arapçanın âlemlerin Rabbi tarafından tevkifi olarak geldiğini ifade etmektedir ve Allah'ın koruması altında olduğunu ve en yüce kitabın ve dinin kendisiyle inmesinden dolayı Arapçanın da en yüce olduğunu ifade etmektedir.⁶ Nitekim "Arap dili en faziletli ve en geniş dildir." başlıklı bölümde şu ayetle başlamaktadır:

﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ . نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾
 "Şüphesiz bu Kur'an, âlemlerin Rabbi'nin indirmesidir. Uyarıcılardan olanı diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir."⁷

Allah (Teâla) Kur'an'ı sözün en üstün vasfı olan beyan ile nitelemiştir. Geçmiş âlimlerimiz Arapçanın faziletini söylemekle yetinmeyip onun diğer dillerden daha üstün olan özellikleri üzerinde durmuşlardır. Çağdaş âlimler de bu konuda onları desteklemektedir.

Bu özelliklerden en önemlileri:

1. Tahfif (hafifletme, kolaylaştırmak):

İbn Fâris (ö. 395/1004): "İkinci harfin birinci harften daha hafif olabilmesi (kolay okunabilmesi) için harflerin başka harflere dönüştürülmesinin Arapçaya mahsus bir özellik olduğunu söylemektedir. Örnek olarak; «الوعد» (vadetmek) kökünden türetilen «مِوَعَاد» (randevu, sözleşme yeri ve zamanı) kelimesi (hafiflik için) «مِيعَاد» olarak kullanılmaktadır. Görüldüğü üzere ikinci kelimenin telaffuzu birincisinden daha kolaydır. Tahfifin diğer bir örneği de; Arapların iki sakin harfi bir araya getirmemeleridir. Diğer dillerde ise üç sakin harf bir yerde toplanabilir. Örneğin: Arapçada «يَا حَار»⁸ şeklinde hafifleterek kullanılmaktadır."⁹

Arapçada kök harflerinin çoğunlukla üç harfli olması, tahfifin (hafifletmenin) açıkça görüldüğünü ifade eden örneklerdendir. İbn Cinnî bu duruma şöyle işaret etmektedir: Arapçada kök harfleri üçlü dördü ve beşlidir. Bunlardan en çok kullanılan ve en düzenli olanı üçlü olanıdır. Çünkü bu kök harflerinden birinci harf başlama, ikinci harf destekleme, üçüncü harf ise durmak içindir. Ardından Arap dilinde kök harfleri üçlü olan kelimele-

⁶ İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *es-Sâhibî fi Fıkhi'l-Luğati'l-Arabîyyeti ve Mesâilîhi ve Sunenu'l-Arabî fi Kelemlîhi* (thk: es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1977, s.16.

⁷ Şuara:192-195.

⁸ Kelime "Yâ Hârî" şeklinde telaffuz edilmektedir. Yani sondaki sessiz " Ra " harfi harekeli olarak getirilmiş ve böylece sessiz harflerin bir araya toplanması engellenmiştir. (Çeviren notu)

⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s.20.

rin daha fazla olmasının hikmetini açıklarken şöyle söylemektedir: “Üçlülerin fazla olması harflerinin azlığındandır.”¹⁰

Çağdaş âlimler Arapçada kök harfleri üçlü olan kelimelerin daha fazla olmasının ve kelime türetmede bu üç harfli köklerin kullanımının çoğunlukta olduğunu ve bu önemli özelliğin diğer dillerde neredeyse hiç bulunmadığına işaret etmektedir.¹¹

Arapça ile diğer Avrupa dilleri arasında küçük bir kıyaslama yapmak bu iddianın doğruluğunu ortaya koyacaktır. Zira bu dillerde çok harfli uzun kelimeler baskındır. Aşağıdaki cetvel bunu göstermektedir.

الألمانية	الفرنسية	الإنجليزية	الكلمة في العربية
Das gebaude	Le batiment	building	مبنى
Die universitat	L`universite	university	جامعة
Die bucherei	La bibliotheque	library	مكتبة
Die unterhaltung	Les divertissement	entertainment	تسليّة
Der vater	Le pere	father	أب
Die mutter	La mere	mother	أم
Der Gross vater	Le grand-pere	Grand-father	جد
Die Gross mutter	La grand-mere	Grand-mother	جدة
Der Bruder	Le frere	brother	أخ
Die schwester	La soeur	sister	أخت

Bu cetvelde Arapçada ikili üçlü dördlü harflerle ifade edilen kısa kelimelerin Avrupa dillerinde 10 veya daha fazla harflerle ifade edildiği görülmektedir. Bilindiği üzere Arapçada ek harflerle isim olan kelimeler; استخراج واستعمار örneklerindeki gibi en fazla yedi, fiiller ise; استخراج واستعمار gibi en fazla altı harfe ulaşır. Avrupa dillerinde ise (kelimeler eklerle beraber) 15 ve-

¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis* I, 65.

¹¹ Muhammed Mübarek'in "*Hasâisu'l-Arabiyye*" adlı eserine bkz.

ya daha fazla harfe ulaşır. Bu duruma İngilizcede “internationalism” الدولية (uluslararası) ve incomprehensible غامض (kapalı), Almancada ise enstschuldigung معذرة (özür dilemek) örnek olarak verilebilir.¹²

Şüphesiz Arapçanın bu özelliği zamanda, güçte ve yazıda tasarruf sağlama gibi büyük faydaları vardır. Uzun kelimeler yerine kısa kelimeler kullanılmak dile daha kolay gelmekte, daha az vakit kaybı ve yazıda tasarruf sağlamaktadır. Üç harfli köklerin kullanılması Sami dillerinin genel özelliklerindedir. Ancak Sami dillerinin çoğu bugün kullanılmamaktadır. Ayrıca az olan kısım ise eski Sami dil kurallarını kullanmamaktadır. Bu sebeple bu özelliğin (çoğunlukla) Arapçanın özelliği olduğunu söylemek doğru olacaktır.

2. Kelime Zenginliği:

Araplar herhangi bir varlığı birden fazla isim ile ifade ediyorlardı. İbn Fâris (ö. 395/1004) bu durumu şöyle açıklamaktadır: “kılıç, aslan, mızrak ve diğer eşanlamlı isimlerin vasıflarını nakletmek (isimlerini zikretmek) kesinlikle mümkün değildir. Zira Arap olmayanlar aslan için bir isimden başka bir şey söylemiyorlar. Biz Araplar ise onunla ilgili 150 isim söyleyebiliriz.”¹³

Yine İbn Fâris (ö. 395/1004) Ahmed b. Muhammed b. Bündar’ın, Ebu Abdullah İbn Haleveyh el-Hemedani’den ‘Ben aslanın 500, yılının ise 200 ismini topladım’ sözünü işittiğini ifade etmektedir.¹⁴

Fîrûzâbâdî (ö.817/1415) balın isimleri hakkında bir kitap yazmış ve orada 80 isim zikretmiştir. Bununla beraber balın isimlerinin tamamını zikredemediğini ifade etmiştir. Onun bildirdiğine göre kılıç için en az 1000 isim vardır.¹⁵

İbn Fâris ve Fîrûzâbâdî’nin bu sözlerini doğu ve batıdan çağdaş dil bilimciler de kabul etmektedir. Kahire dil Akademisi üyesi olan Ali Abdülvahit Vâfi, “ De Hammer’in cümleye bitişen kelimeleri topladığını ve bu ke-

¹² Örneklerde görüldüğü gibi Arap dilinde eşyanın manasını ifade ederken daha az harf kullanılmaktadır. Bu durum Arapçanın az harf ile çok mana ifade edebilen veciz bir dil olduğunu göstermektedir. (Çeviren notu.)

¹³ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s.21.

¹⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s.21. Arapça sözlükte geçen aslanın bazı isimleri: ربيال، ضرغام، هزبر، أسامة، الليث، ضيغم، مضمم، الصمة، الضمامم، الضبات، ضبثم، بيهس، ساعدة، حلبس، حلابس، الطيثار، حيدرة، العوف، العرفاس، العفرنس، الفرانس، الفرانس، أبو فراس، القصور، القسورة، خنابس، قضاقص، فراقص، قضاقص، كهمس، ضراك، الدوبوك، الدوكس، الضيغم، القشعم، الهمام، الهيصم، الهمصم، هراس، هموس، الهواس، الهرماس، هصور، هيصر، هيصار، هصار، مهصر، هصر، هصرة، الشيطم، الشيطمي، العرياض، الشايك، الورد، الخبعتة، الخبعين، العثمم، الشجعم، العرنس... الخ

İbn Seyyide’nin *muhasas* adlı eserine bkz. VI, 3,4.

¹⁵ Ali Abdülvahit Vâfi’nin *Fikhu’l-lûga* adlı eserine bkz. Arapça sözlükte geçen kılıcın bazı isimleri: الصارم، الصروم، الإصليت، الصلت، المنصلت، الخشيف، الخشوف، الخاشف (وكله بمعنى الماضي)، قاصل، قصال، نهيك، هبار، لهذم، باتر، رسوب، الهذام، القاضب، المخضل، الصمصامة، الخدم، هذاد، هدهاذ، هذاهد... الخ

İbn Seyyide’nin *muhasas* adlı eserine bkz. III, 9.

limelerin 5645'ten daha fazlaya ulaştığını nakletmiştir.¹⁶ (Vâfi) Arapçayı kendisine benzeyen diğer Sami dillerinden ayıran en önemli özelliğinin kelime asıllarının çokluğu olduğunu, şöyle ki Arapçanın Sami dillerinde bulunan asılları ve daha fazlasını kapsadığını ve bunları ilk Sami dilinden aldığı ayrıca diğer Sami dillerinde belki tüm dünya dillerinde az bulunan isim, fiil ve harf gibi kelimenin değişik türleri ve isim, sıfat ve fiillerin eşanlamlılarının Arap dilinde toplandığını da söylemiştir.¹⁷

Alman oryantalist Theodor Nöldeke şunları ifade etmektedir: *“Arapların yaşantı ilişkilerinin çok basit olduğunu öğrendiğinde Arap dilinin kelime zenginliği karşısında kişinin şaşkınlığının artması gereklidir. Nitekim onlar bu basit yaşantıda ince manaların farklılığına özel kelimelerle işaret ediyorlar. Ayrıca Klasik Arapça, yalnızca kelime zenginliğine değil ayrıca nahvi bir zenginliğe de sahiptir.”*¹⁸

Arapçadaki kelime zenginliğinin üçüncü bir özellik ile ilişkisi vardır.

3. İştikâk(Kelime türetimi):

Bu özellik Arap dili için bir kökten birçok kelime türetilmesini sağlamaktadır. Örneğin: كاتب ومكتوب ومكتب ومكتبة وكتاب ومكاتبة kelimelerinin tamamı کتب (Yazmak) kökünden türemiştir. Nebil bu olguya الفائض اللغوي (artan dil) ismini vermekte ayrıca bu olguyu az köklü çok yapraklı bir ağaca benzetmektedir. Bundan dolayı Arap dili, kökü geniş bir ağaç diye nitelendirilir. Her ne kadar sözlükteki kelime kökleri az olsa da (10 binden daha az) bu köklerden türetilen kelimeler olağanüstü bir şekilde artmıştır. Bu artış ise sarf ilminin yüksek morfolojik üretkenlik vasfı sayesinde. Bu türetme işleminin kıymeti, sözlükteki türetilen kelimelerinin sarf kalıplarına bölünmesiyle ölçülebilir. Bu bölünme sonucu her bir kalıp için ortalama en az 300 kelime düştüğü görülür. Bu oran diğer dillerdeki kelime türetme kaidelerine (tasrife) kıyaslanırsa Arap dilinin diğer dillerden daha üstün olduğu anlaşılır.¹⁹

Bu özelliğin²⁰ bilimsel değeri ise; yeni bilimsel gelişmeleri karşılayabilecek uygun kelimeler oluşturma gücü, özellikle de yeni terimlerin oluşturulması, yeni sözcük ve bilgisayar programlarının meydana getirilmesinde görülmektedir.

Geçmişte Arapların deve, kılıç vb. varlıklara yüzlerce isim bulabilirken

¹⁶ Vâfi Ali Abdülvahid, *Fıkhü'l-luğa*, Daru Nahdati Mısır, Kahire 1997, s.169.

¹⁷ Vâfi, *Fıkhü'l-Luğa*, s.168.

¹⁸ Nezir Hamdan, *el-Luğatu'l-Arabîyye kitabından naklen*.

¹⁹ Nebil Ali, *el-Luğatu'l-Arabîyyetu ve'l-hâsub,(târib)*, 1988, s.286.

²⁰ Bir kökten birden çok kelime türetilmesi. (Çeviren notu)

günümüzde biz Araplar radyo televizyon ve bilgisayar gibi yeni icat edilen eşyalara isim bulmakta zorlanıyor olmamız oldukça hayret vericidir.

4. Hareke ve Diğer Unsurlarla Anlamlar Arasında Ayrım Yapılması ve İrab Olgusu:

İbn Fâris (ö. 395/1004)'e göre Araplara has olan önemli ilimlerden biri de dillerindeki İrab olgusudur. İrab olgusu lafızdaki eşit manalardan birini belirlediği ve şayet İrab olgusu olmasaydı fail mefulden, muzaaf mensup-tan taaccüp istifhamdan, müştâk mastardan, sıfat ise te'kitten ayırt edilemeyeceği görüşündedir.²¹ Başka bir yerde: Araplarda olan bu özelliğin başkalarında olmadığını, zira onlar harekeler ve diğer unsurlarla manaları birbirinden ayırt ettiklerini ifade etmektedir.²² Şöyle ki açma aleti (anahtar) için «مفتاح» kelimesini, açma yeri için «مفتح» kelimesini, kesme aleti (makas) için «مقص» kelimesini, kesme mekanı için «مقص» kelimesini sadece hareke değişikliği ile ifade etmektedirler.

Arapçada hayız görmenin kadınlara has olmasından dolayı «من الحيض امرأة» ifadesini dişil alameti olmadan kullanılmaktadır. Fakat kusurluluk ve engellilik hem bayanda hem de erkekte bulunduğu için «امرأة طاهرة من العيوب» (kusursuz kadın) ifadesini müennes olarak kullanıyorlar. Aynı şekilde doğum kadınlara mahsus olduğu için «امرأة قاعد من الحبل» (doğum yapamayan kadın) dişil alameti olmadan kullanılır. Ancak oturmak hem bayan hem de erkeklerde ortak olduğu için امرأة قاعدة من القعود (oturan kadın) müennes olarak kullanılmaktadır.²³

Arapçada كم 'in iki kullanımı vardır: soru sormak için kullanıldığında ؟ كم رجلاً رأيت (kaç kişi gördün?) örneğindeki gibi temyizi mensup gelir. Haberiyeye olarak kullanıldığında وكم رجل رأيت (Nice adamlar gördüm.) örneğindeki gibi temyizi mecrur gelir.²⁴

İbn Fâris'in bu sözünde genel olarak değişik manaların birbirinden ayırt edilmesinde harekelerin önemli rolüne işaret edilmektedir. Ayrıca hareketlerin etkisi yalnızca irapta değil müfret kelimelerin yapısında da bulunmaktadır.

Bu özelliğe çağdaş dil bilimcileri de işaret etmektedir. Ali Abdulvahid Vâfi, Oryantalist Renan (ö. 1892)'in sözlerine dayanarak şunları ifade etmektedir: Arap dili, «kavâidu'l-İrab» diye bilinen kelime oluşturmadaki bu titiz kaideler ile diğer dillerden ayrılmaktadır. Bu kaidelerin büyük bir ço-

²¹ İbn Fâris *es-Sâhibî*, s.76.

²² İbn Fâris *es-Sâhibî*, s.309-310.

²³ İbn Fâris *es-Sâhibî*, s.310.

²⁴ İbn Fâris *es-Sâhibî*, s.310.

ğunluğu kısa seslerin uzatılması ile ifade edilmektedir. Ayrıca bu hareketler kelimenin sonuna birleşerek o kelimenin cümledeki vazifesini ve cümledeki diğer unsurları ile olan ilişkisine delalet etmektedir. Arapçanın mensup olduğu Sami dillerde bu kural kullanılmamaktadır.²⁵ Ancak Habeşi, İbranice ve Aramice’de bu kaideler az olarak bulunur.²⁶

Oryantalist Johann Fück (ö. 1974) şunları belirtmektedir: Fasih Arapça, edebi yükselme ve refah döneminden önce bile eski Babil dili hariç diğer Sami dillerinin kaybettiği, dilin en eski özelliklerinden olan İrab olgusunu günümüze kadar korumayı başarmıştır. Günümüz konuşma dilindeki bu İrab olgusunun amacı üzerine tartışmalar yoğunlaşmaktadır. İslam’dan önceki ve İslam’ın birinci asrında yaşayan çöl Araplarının şiirleri bize İrap alametlerinin yerleştiğini ve büyük kabul gördüğünü göstermektedir.²⁷

Bu özelliğin bilimsel kıymeti ise mânâların ifade edilmesi ve üslubunun çok yönlülüğünde Arapçaya büyük bir kuvvet sağlaması ve cümle kurmada Arapçaya daha fazla esneklik kazandırmasıdır.

5. Seslerin Çıkış Yerlerinin (Mahreç) Çokluğu:

İbn Fâris: “الهمزة . والحاء . والطاء . والضاد” gibi seslerin Arapçaya has olduğuna işaret etmektedir. الهمزة ‘nin Arapça sözcük kullanımı diğer dillerdeki kullanımından farklıdır. Örnek olarak Arapçada hemze “قأ” kelimesinde olduğu gibi kelimenin sonunda dahi kullanılırken, diğer dillerde sadece ilk harf olarak kullanılır.²⁸ Ayrıca “الطاء ve الحاء” harflerinin sadece Arapçada kullanıldığını söylemektedir. Bazı âlimler ise “الضاد” harfinin sadece Arapçada bulunduğunu, diğer dillerde bulunmadığını iddia etmişlerdir.²⁹

Bâkullânî (ö. 403/1013): harflerin çıkış yerleri hakkında şunu ifade etmiştir: “Arapça dışındaki diğer dillerde darlık (harflerin çıkış yerlerinin azlığı) veya anormallikten (ritimsizlikten) dolayı bazı harfler bir kelimedeyi veya farklı kelimelerde birçok defa tekrar edilmektedir. Örneğin: الطاء ve السين harfinin Yunan dilinde çokça tekrar edilmesi ve Türk dilinde birçok harfin bir şeye isim olması gibi.”³⁰

Çağdaş dil bilimciler bu görüşü desteklemektedir. Zira Arapçanın diğer Sami dillerden daha fazla sesi koruduğunu zikrediyorlar. Şöyle ki; Arapça,

²⁵ İrab özelliğinin aslında diğer Sami dillerinde de olduğu düşüncesi hâkim ancak zamanla Arapça dışındaki diğer Sami dilleri bu özelliği yitirmiş. (Çeviren notu)

²⁶ Vâfi, *Fikhu'l-luğa*, s.210.

²⁷ (Arapçaya tercüme eden) Abdulhalim en-Neccar, *el-Arabiyye li'yuhan fuk* (diller, lehçeler ve üsluplar üzerine bir çalışma), Kahire 1951, s.15

²⁸ İbn Fâris *es-Sâhibî*, s.123, 124.

²⁹ İbn Fâris *es-Sâhibî*, s.123, 124.

³⁰ Bâkullânî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *İcâzu'l-Kurân*, Daru'l-Meârif, 1981, s. 87

Sami dillerinin bütün seslerini ve Sami dillerinde bulunmayan başka sesleri de kapsamına almıştır. “الصاد, الذال, الغين, الضاد” harfleri buna örnek olarak verilebilir.³¹

Oryantalist Gotthelf Bergsträsser (ö. 1933) “الضاد harfi garip bir harftir. Bildiğim kadarıyla bu harf Arapçadan başka hiçbir dilde bulunmamaktadır.”³² şeklinde açıklamada bulunmaktadır.

Akkad “اللغة الشاعرة” adlı kitabında Arapçanın bu özelliğine önem vermiş, Arap alfabesi ile diğer Hint-Cermen, Turan ve Sami alfabeleri arasındaki farkları açıkladıktan sonra şöyle söylemiştir: “Arapça sadece vurguyla tekrar etmeyen ve birbiri ile karışmayan seslerin çıkış yerleri (harfler) itibarıyla daha fazladır. Arapçada diğer dillerde bulunan tüm mahreçler (ses çıkış yerleri) bulunur.”³³ Daha sonra şunları belirtmektedir: “Arap dili, diğer dillerde bulunmayan veya bulunsa bile bir kural ile tanımlanamayan harfler açısından diğer dillerden ayrılır. Örneğin: “الضاد, الطاء, العين, القاف, الحاء, الطاء” harfleri ya diğer dillerde yoktur. Ya da bulunsa bile bir kural ile tanımlanamamaktadır.”³⁴

Muhammed Mübarek, Arapçanın bu yönüne önem vermiş ve bu durumu şöyle belirtmiştir: “Arapça harflerin özelliklerinde görünen ilk şey, dillerin imkân verdiği en geniş ses konumlarını kullanması ve harfleri farklı konumlara dağıtmasıdır. Şöyle ki; Arap harfleri bir yönüyle iki dudak arasında, diğer bir yönüyle de boğazın sonunda olmak üzere konumlanmıştır. “الفاء, الواو, الباء” gibi harfler dudaklarda “الهمزة, العين, الهاء, الهمزة” gibi harfler boğazın üst ve alt taraflarında, kalan harfler ise bu ikisi arasında dağılmıştır. Arapçanın dışındaki diğer dillerde harfler daha fazla olmasına rağmen daha az bir çıkış yerinde sıkışmıştır.”³⁵ Bu durumda ise seslerin telaffuzunda ve “mîzân-ı sarfî”³⁶ de bozukluk veya harflerin kötü dağılımından ötürü bir uyumsuzluk meydana gelmektedir.

Araplar bir kelimede harflerin tertibi, dağılımı ve bir araya getirilmesin-

³¹ Vâfi, *Fıkhul-Luğa*, s.164, 165.

³² Bergsträsser, *et-Tetavvuru'n-Nahvi li-Luğati'l-Arabi*, (ta'lik: Ramazan Abdut-tevvâb), 18.

³³ Mahmud Abbas el-Akkad, *el-Luğatu-Ş-Şâira*, Mektebetü'l-Garib, Kahire 1988, s.13.

³⁴ Akkad, *el-Luğatu-Ş-Şâira*, s.13.

³⁵ Muhammed Mübarek, *Fıkhul-Luğa ve Hasâisi'l-Arabîyye*, 6. baskı, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1995, s.17.

³⁶ “Gerek fiil gerekse isim kalıplarında asıl ve ziyade harflerle bunların hareke ve sükûnları bir ölçüte göre belirlenir. Geçmişte yaşamış dilcilerden beri kullanılan ve “mîzân-ı sarfî” adı verilen bu ölçüt “feale”dir (فعل). Kökün ilk harfi fâ, ikinci harfi ayın, üçüncüsü “lâm”a tekabül eder. Kelime dört kök harfli ise mizanın sonuna bir lâm (فعلل), beş kök harfli ise bir lâm daha (فعللل = سفرجل gibi) eklenir. Kelimede zâit harf veya harfler varsa mîzanda karşılıklı yerlerine konarak ölçüt belirlenmesi yapılır (فعلل فعلل gibi). Mîzana “vezin” (binâ, şîga), ona uygun düşen kelime kalıbına da “mevzun” denilir. Kelimelerin köklerini belirlemede önem arzeden vezin bulma olgusu üzerinde kadim dilcilerden beri önemle durulmuş, “mesâilü't-temrîn, el-mesâilü'l-avîsa, temsîl” adı verilen başlıklar altında birçoğu yapay olan güç bazı kelimelerin veznini çıkarma alıştırmaları yapılmıştır.”

Kılıç, Hulusi, DİA, “sarf” XXXVI, 136.

de ses uyumuna ve ses ritmine riayet ederler. Örneğin الزاء harfi “الطاء, السين, القاف,” harfleriyle bir arada kullanılmaz. Aynı şekilde الحاء harfi de “الغين, الصاد, الخاء” harfleriyle beraber kullanılmaz. الهاء ile الحاء beraber kullanılmadığı gibi, العين harfinden önce الهاء harfi kullanılmaz. الخاء den önce الهاء kullanılmaz. النون dan önce الراء kullanılmaz. الثنين ‘den önce اللام kullanılmaz.

Arapça sesler (harfler) 14 asırdan beri nesiller boyu değişmeden sabit kalmıştır. Bu sabitlik, hiçbir dünya dilinde bu kadar kesin ve açık bir şekilde görülmemiştir. Halk lehçelerinin söz ve harflerinde görülen bazı değişiklikler az ve sınırlıdır. Ayrıca bu değişiklikler bir Arap ülkesinde olmayıp, değişik Arap ülkelerine dağılmıştır.

Diğer dillerin aksine Arapçanın değişmemesi iki şeyle alakalıdır: Kur'an ve Araplardaki muhafazakârlık. Seslerin Arapçada beyân vazifesi ve anlatım değeri vardır. Örnek: الغين harfi gizlilik, kayboluş ve örtünmeyi ifade eder “غاب . غام . غار . غاص . غال . غام” örneklerinde olduğu gibi. الحاء harfi ise birleştirme ve toplamayı ifade eder. “جمع جمل . جم . جمر” örneklerinde olduğu gibi.

Bu vazife sadece Arap dilinde vardır. Örneğin Latince harfler arasında böyle bir değişim söz konusu değildir. Öyle ki iki kelimenin bütün harfleri aynı olsa da manalarının aynı olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Aşağıdaki Fransızca kelimelerin, harfleri ve sesleri çoğunlukla aynı olmasına rağmen, manaları aynı değildir. Ivre (sarhoş), oeuvre (eser, iz), livre (kitap), lèvres (dudak).

Bu özelliğin Arapçaya vermiş olduğu ilmi değer, beyanda kuvvet, işitmede açıklık, ifadede güzelliği ve cümle kurulumundaki uyumdur.

6. Aruz

İbn Fâris şöyle ifade etmektedir: “Şiirin ölçüsü olan ve kendisiyle şiirin doğrusunun yanlışından ayırt edildiği aruz ölçüsü, Arap diline aittir.”³⁷

Oryantalistlerden birçoğu aruz ilminin Arapçaya mahsus olduğuna dikkat çekmişlerdir. Büyük Fransız Oryantalist Louis Massignon (ö.1883) “*Makâmû's-Sekâfeti'l-Arabiyye bin-Nisbeti ile'l-Medîneti'l-Âlemiyye*” başlıklı bir araştırmasında şöyle söylemektedir: “*Dil ilimlerinde Sami dilleri aruz ilmine ancak Araplar döneminde ulaşmıştır.*”³⁸

Akkad “*el-Luğatuş-şâira*” isimli kitabında Arap dilinin ritmik özelliği konusunda şunları söylemiştir –ki müellifin kitap ismi ve şerhinden de ortaya çıkan ve bu dilden kast ettiği şey- Arapça dili şiir tarzında, şiirin sa-

³⁷ İbn Fâris *es-Sâhibi*, s.77

³⁸ Vâfi, *Fikhu'l-Luğa*, s.248. (naklen)

natsal ve ritmik kaidelerini kullanarak oluşturmuştur. Arap dili genel itibariyle sesleri ve vezinleri düzenli bir dildir. Şairlerin sözünden olmasa da hi Arapça ile oluşturulan hiçbir söz şiirden ayrı sayılamaz.

Arapçanın bu özelliği, harflerin tek başına oluşumundan, kelimeyi oluşturmasına, kelimelerden de kaide ve ibarelerin oluşmasına, ardından aruz ve vezinlerine, buradan da şiir ölçülerine kadar tüm aşamalarda görülmektedir.³⁹

SONUÇ

Arap dilinin en gelişmiş ve üstün dillerden biri olduğunu söylemek ilmi metoda aykırı olmaz. Nasıl ki hayatımızdaki birçok eşyada derecelendirme söz konusudur. İnsanlar ve diğer varlıklar gibi, nasıl ki insanlar yetenekleriyle birbirinden üstün oluyor, öylece diller de özellikleri yönüyle birbirine üstünlük sağlar.

³⁹ Akkad, *el-Luğatuş-Şâira*, s.11.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KİTAP TANITIMI

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2016/2 | CİLT: 3 | SAYI: 5

HADİS TENKİDİ SAHÂBE VE TÂBİÛN DÖNEMİ

ABDULVAHAP ÖZSOY

Beka Yayıncılık, İstanbul 2016 I.Baskı,350 sayfa
ISBN:978-605-9603-22-5
avozsoy@atauni.edu.tr

ABDULBAKİ DURMAZ

ARŞ.GÖR. KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİM DALI
abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr

İslam toplumu, tarih boyunca sünnet ve hadisi yanlış anlamaktan çektiğini, uydurma hadislerden çekmemiştir.(Muhammed Gazâlî) Hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması dinin doğru anlaşılmasında çok önemli bir konuma sahiptir. Sahabe ve tâbiûn dönemi ise hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında çok iyi anlaşılması gereken bir dönemdir. Onların döneminde yaşanan olayların, birbirleri arasında geçen konuşma ve tartışmaların, birbirlerine yönelttikleri eleştiri ve tenkitlerin sağlam ve makbul rivayetlerle aktarılanlarını tespit etmek, bize hadislerin anlaşılmasında çok önemli ipuçları verecektir. Bu noktada Yrd. Doç. Dr. Abdulvahap Özsoy'un doktora tezi olarak hazırladığı 'Hadis Tenkidi, Sahabe ve Tâbiûn Dönemi' adlı kitap geçtiğimiz aylarda yayın hayatına girmiştir. Kitabın ilim camiasına hayırlı olmasını diliyor ve tanıtımına geçmek istiyoruz.

Yazar, kitabın amacını giriş kısmında şu cümlesiyle açıklamaktadır: ' Bu

çalışmanın temel gayesi, hicri I. asırda sahabe veya tâbiûn neslinin hadis tenkit kriterlerine dair makbul rivayetleri tespit etmektir'(s.15).

Yazar bu amaçla konuyu üç bölümde ele almaktadır. Birinci bölümde hadis tenkidinin doğuşu ve gelişimi, ikinci bölümde râvilerle ilgili tenkit kriterleri, üçüncü bölümde ise metinlerle ilgili kriterler konularını işlemektedir.

Birinci bölümde yazar konuyu hadis tenkidini doğuran sebepler ve hadis tenkidinin geçirdiği aşamalar olmak üzere iki başlık altında ele alıyor. İnsanın doğuştan araştırma gibi bir özelliğe sahip olması kendisine iletilen bilginin kaynağını ve doğruluğunu bilmek istemesi gibi fitrî olarak kendisinde bulunan özellikler onu tenkit etmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla sahabe ve tâbiûn da kendilerine aktarılan rivayetleri sorgulama ve doğrulama gereği hissetmişlerdir. Yazar bu konuyu tenkidi doğuran sebeplerden fitrî sebepler başlığı altında ele almıştır(s.21). Kur'an da Yüce Allah (c.c.), haberin doğruluk değerinin araştırılmasını, haberi getirenden şahit istenmesini ve aynı zamanda akli olarak doğruluğunun da sorgulanmasını istemektedir. Bu etkenler ise tenkidi doğuran Kur'ânî etkenler başlığı altında ele alınmıştır(s.26). Hz. Peygamber (a.s.)'in hayatı, yaşantısı, doğruyu araştırması, kişi ve sözler hakkında yorum ve tenkitten bulunması da tenkit faaliyetinin doğmasının başka etkeni olarak kabul edilmiştir. Yazar bu konuyu Nebvi Etkenler başlığı altında incelemiştir(s.33). Sosyal ve siyasi etkenler sonucunda hadis uydurma faaliyetleri başlamıştır. Rivayetler incelendiğinde bu faaliyetlerin peygamberimiz (a.s.) zamanında başladığı söylenebilir. Bu faaliyetlerin olması sahabe ve tâbiûnu rivayet edilen sözleri kılı kırk yararcasına incelemeye sevk etmiştir. Dolayısıyla sosyal ve siyasi faktörler de tenkit faaliyetinin doğmasında bir etken olmuştur (s.43).

Yazar, hadis tenkidini doğuran sebepler konusunu bu şekilde tamamlayıp tenkit faaliyetinin geçirdiği aşamalar konusuna geçmektedir. Bu alanda kronolojik ve tematik olmak üzere iki yaklaşımın olduğunu söyleyen yazar, kronolojik yaklaşımda tarihsel sürecin, tematik yaklaşımda ise önemli olayların temel alındığını belirtir. Yazar bunlar hakkında biraz açıklama yaptıktan sonra birinci bölümü bitirerek râvilerle ilgili tenkit kriterleri adlı ikinci bölüme geçmektedir (s.81).

Bu bölüm, adaletle ilgili kriterler ve zabt ile ilgili kriterler olmak üzere temel iki başlıktan oluşmuştur.

Adalet ile ilgili kriterler başlığı altında yazar bu kavramın sahabe ve tâbiûn döneminde ne şekilde mevcut olduğunu tespit etmeye çalışmıştır.

Adaletle ilgili râvi tenkidinde bulunan kişileri isim bazında ele alıp o kişi ile ilgili rivayetleri incelemiştir(s.85).

Hız. Ebu Bekir (r.a.)'in Zeyd b. Sabit (r.a.)'e söylemiş olduğu "seni yalancılıkla itham etmeyiz" sözü adalet kriterlerinden ittihâmü'r-râvi bi'l kizb kriterine işaret etmektedir. Bu ifadenin mefhumu muhalifinden hareketle Hız. Ebu Bekir'in itham ettiği kişilerin olabileceğini anlayarak O'nun zihninde itham edilen ve edilmeyen olmak üzere iki sınıf râvi çeşidi olduğu söylenebilir(s.89).

Hız. Ömer (r.a.) Hız. Abdurrahman b. Avf için "sen bizim nezdimizde adil bir kişisin..." demiş, Ubey b. Ka'b için "o adildir" ifadelerini kullanmış, Sa'd b. Ebu Vakkas hakkında ise yine tâdil ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadeler Hız. Ömer'in zihninde adil olan ve adil olmayan râvi tasavvurunun olduğunu göstermektedir(s.90).

Hız. Osman (r.a.)'ın Abdurrahman b. Avf hakkında tâdil ifadeleri kullandığına dair bilgiler nakledilmiştir. Bu Hız. Osman'ın zihninde de adalet kriterlerinin olduğunu göstermektedir(s.94).

Yine Hız. Âişe, Hız. Ali, Hız. Abdullah b. Abbas, Hız. Abdullah b. Mesud, Hız. Abdurrahman b. Avf gibi sahabilerin tâdil ifadeleri kullandıkları nakledilen bilgiler arasındadır.

Yazar bu bilgiler ışığında "hicri I. asırda râvilerin Hız. Ebu Bekir döneminden itibaren adalet vasıfları açısından bir taksime tabi tutuldukları ve onların adaletleri konusunun şahitlikteki adalet anlayışıyla paralel olduğu" sonucuna varmaktadır(s.102). Bu tespiti yapan yazar dolayısıyla şahitlik konusunun incelenmesi gerektiğine karar vermektedir.

Yazar, bu konuya dair 'rivayeti kabulde şahit isteme' şeklinde açtığı alt başlıkta ise Hız. Ebu Bekir'in, ninenin mirastaki payı hakkında yaşanan olay karşısındaki tutumu ve yaşanan olayları, Hız. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'ari'den kapıyı çalıp üç defa izin isteme konusunda yaptığı rivayete şahit getirmesini istemesi ve bu konu hakkındaki farklı rivayetleri, yine Hız. Ömer'in Mugîre b. Şu'be'den şahit istemesi hakkındaki rivayetleri ve arka plandaki gerekçeleri gibi olayları ayrıntılı olarak anlatıp daha sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Hız. Ebu Bekir ve Hız. Ömer'e isnat edilen rivayetlerde şahit istemeye dair bilgiler, râvilere yani sahabeye olan bir güvensizliği ihsas ettirmektedir. Bu itibarla ilgili rivayetler ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ancak bu rivayetlerin bir kısmının sahih olmadığı, bir kısmının ise adalet açısından sahabeye yöneltilen bir tenkit anlamı ifade etmediği anlaşılmaktadır. Bu-

nun istisnası olarak, belki, Hz. Ömer'in Mugîre b. Şu'be'den rivayet ettiği hadis için şahit istemesi gösterilebilir. Buradaki güvensizlik de ilgili meselelerin hukuki boyutunun olması ve Mugîre b. Şu'be üzerinde bir takım suç isnatlarının bulunmasından kaynaklanmış gibidir. Yoksa Hz. Ömer, Mugîre'nin Hz. Peygamber adına hadis uyduracağına dair herhangi bir imada bulunmamıştır(s.152).”

Şahitlik meselesini bitiren yazar, diğer bir alt başlık olarak açtığı Hz. Ömer'in bazı sahabeyi hapsedirme meselesi'ne dair rivayetleri incelemeye koyulmaktadır(s.128). Hz. Ömer sahabeyi niçin hapsedirmiştir? Güvenilir olmadıkları içinse Hz. Ömer onların yaptığı diğer rivayetleri nasıl değerlendirmiştir? Zira rivayetine engel olmak için hapsedirmek diğer yapılacak bütün cerhlerden daha öte bir şeydir. Yoksa bu tür rivayetlerin sıhhati mi problemlidir? Sıhhatinde sorun varsa zaten problem kalmayacaktır. Dolayısıyla yazar bu rivayetlerin öncelikle sıhhatinin tespit edilmesi gerektiğini düşünerek senetleri incelemeye başlamaktadır(s.129). Yaptığı inceleme ve tespitler sonucunda ise şu sonuca ulaşmaktadır:

“İlgili rivayetler ayrıntılı olarak ele alınmış ve elde edilen bulgular neticesinde, bu rivayetlerin sahih olmadıklarına dair güçlü bir kanaat oluşmuştur. Hz. Ömer'in sahabeden hadis rivayeti ile şöhret bulan Ebu Hüreyre gibi sahabeye tehditleri de kaynaklarda yer almaktadır. Bu tehditlerin gerekçesine dair yapılan ayrıntılı tetkik neticesinde, Hz. Ömer'in Ebu Hüreyre'ye güvenmediğinden değil rivayet tarzına olan itirazı sebebiyle böylesi bir tavır içine girdiği anlaşılmaktadır(s.152).

Başka bir alt başlık olarak 'Hz. Ömer'in yazılı hadis vesikalarını yaktırması meselesi' rivayetler ışığında ele alınmış nihayetinde bu rivayetlerin de problemlili olduğu belirtilmiştir.

Bu konunun son alt başlığı olarak ise 'Hz. Ali'nin rivayeti kabulde yemin istemesi meselesi' ele alınıp konu tamamlanmıştır.

Buraya kadar sahabe dönemine ait adalet ile ilgili kriterler ele alınmıştır. Bundan sonra ise tâbiûn dönemine geçilmektedir. Tâbiûn dönemi alimlerinden Şa'bî, Muhammed b. Sîrîn, Hasan el-Basrî, Katâde b. Diâme gibi alimlerin yapmış olduğu adaletle ilgili râvi değerlendirmelerinden bahsedildikten sonra bu değerlendirmelerde kriterlerin neler olabileceği tespit edilmeye çalışılmıştır(s.165).

Bu tespitlerden sonra yazar, iki temel başlıktan oluşturduğu ikinci bölümün ikinci başlığına yani zabtla ilgili kriterler konusuna geçmektedir. Sahabeye yaptığı eleştirilerle akla gelen ilk isim olan Hz. Âişe (r.a.)'nin yap-

tığı bütün tenkitlerin bu bağlamda yani zabtla ilgili değerlendirilmesi gerektiğini düşünen yazar sahabe döneminin genel özelliğinin de bu olduğunu söylemektedir. Bu tenkit faaliyetine ise metinden hareketle râvi tenkidi denilebileceğini belirtmektedir(s.194). Tâbiün döneminde de râvilerin zabt özelliklerine dikkat edildiğini ifade eden yazar zabt sorgulaması yapan alimlerin sorgulamalarını okuyucuya sunmaktadır. Bu sorgulamalarda belli başlı kriterlerin neler olabileceğine değindikten sonra bu bölümü noktalayan yazar üçüncü bölüme geçmektedir.

Yukarıda da söylendiği gibi bu dönemin genel özelliği metinden hareketle tenkidin yapıyor olmasıdır. Peki bu metinlere yaklaşımda temel alınan kıstaslar var mıdır? Hangi gerekçelerle rivayet edilen metine karşı çıkmıştır? Hepsinden öte aktarılan bu tenkit rivayetlerinin sıhhat durumu nedir? Yazar beş temel başlıktan oluşturduğu üçüncü bölümde bu sorulara verilecek cevapları incelemiştir(s.210).

İlk başlık olarak “Kur’ân’a Uygunluk veya Aykırılığı Sorgulama” konusunu ele almıştır. Bu konuda bir kısım râvilerin rivayetinin sahih olduğunu ispatlamak için ayetten delil getirmesi, bir kısmının ise rivayetin sahih olmadığına dair ayeti delil getirerek karşı çıkması söz konusudur. Yazar bu konu hakkında kaynaklardaki rivayetleri aktardıktan sonra bunların sıhhat durumunu incelemek üzere senet tahlilleri yapmakta varsa başka rivayetlerle kıyaslama ve birlikte değerlendirme yoluna gitmektedir. Bu alanda bir çok tartışmalı konu ayrıntılı olarak incelenmiş ve çok faydalı bilgi ve tespitler kaydedilmiştir.

İkinci başlık olarak “Rivayetin Hz. Peygamber’in Söz ve Uygulamalarına Aykırı Olması” konusunu ele alan yazar bu başlık altında bir çok tartışmalı rivayetleri masaya yatırmaktadır(s.240).Ani ölüm mümine azap mıdır? Vitir kılmayanın namazı yok mudur? Ateşte pişmiş şeyden dolayı abdest almak gerekir mi? İkindiden sonra namaz kılınmaz mı? bunun gibi ve daha bir çok mesele bu başlık altında incelenmiştir.

Üçüncü başlık olarak yazar “Rivayetin Râvinin Kendi Algısına Aykırı Olması” kriterini ele almıştır(289). Bu konuyu iki başlık altında incelemiştir.

İlk başlık olarak “rivayetin râvinin bilgi ve müşahedesine aykırı olması” konusunu ele almıştır. Bu konuda, uğursuzluk rivayeti, ayakta bevetme rivayeti, şiirin irinden kötü olduğuna dair rivayet gibi bir çok konuyu incelemiştir. Burada örneklik sunması açısından Uğursuzluk rivayeti hakkında yazarın nelerden bahsettiğine biraz değinip diğer başlığa geçeceğiz. Sahih kaynaklarda “Allah Rasûlü ‘uğursuzluk kadında, evde, ve atta olur’ buyur-

du” rivayeti yer almaktadır. Bu rivayete göre kadını, evi ve atı uğursuz mu saymamız gerekir? Kadına bu kadar değer veren Allah Rasûlü ile bu rivayeti nasıl bağdaştırmak gerekir? Yazar bu konu hakkında başka rivayetlere bakmanın faydalı olacağını ifade ederek başka rivayetleri incelemiş ve rivayetleri karşılaştırarak bir sonuca ulaşmıştır. O sonuç ise bu rivayetin eksik aktarılmış olması gibi durmaktadır.

İkinci başlık olarak ise “rivayetin râvinin aklına aykırı olması” konusu incelenmektedir(s.312). Burada rivayet edilen şeyin akla uygun olmadığı sebebi ile tenkit edildiği görülmektedir. Örneğin, Abdullah b. Mes’ud’a ateşte pişen şeyden dolayı abdest almanın gerektiği rivayeti ulaştınca “kötü sözden dolayı abdest almayı, temiz lokmadan dolayı abdest almaya tercih ederim” dediği nakledilmiştir. Burada İbn Mes’ud’un akli olarak bu rivayeti tenkit ettiği görülmektedir. Yazar bu konu hakkındaki farklı rivayetleri de gündeme getirerek bu meseleyi açıklığa kavuşturmuştur. Bu meseleden başka bu başlık altında akli tenkide maruz kalmış bir çok rivayet incelenmiştir. Cenazeyi taşıyanın abdest alacağına dair rivayet, hapsettiği kedinin ölmesinden dolayı cehennemde olan kadın hakkındaki rivayet bu rivayetlerden bir kaçıdır.

Dördüncü başlık olarak “Rivayetin Sosyal Gerçekliğe Aykırı Olması” konusu ele alınmaktadır(s.337). Bu konuda Hz. Âişe’nin kadınların yolculuğu hakkındaki rivayete yapmış olduğu tenkit değerlendirilmektedir. Farklı rivayetler ele alınmakta, senet tahlilleri yapılmakta ve belli bir sonuca ulaşılmaktadır..

Beşinci ve son başlık olarak “Rivayetin Hz. Peygamber Dönemindeki Uygulamaya Aykırı Olması” konusu değerlendirilmektedir(s.341). İbn Ömer’in, tarlaların kiraya verilmesini yasaklayan rivayeti duyduğunda bunun Hz. Peygamber zamanındaki uygulamaya aykırı olduğunu söyleyerek karşı çıktığı ancak O’nun, ihtiyaten de olsa böyle bir rivayeti duyduğu için tarlaları kiraya vermekten vazgeçtiği anlatılmaktadır. Bu başlık altında da bu olay ve rivayetler anlatıldıktan sonra kitabın son kısmı olan sonuç bölümüne geçilmektedir.

Sonuç kısmında ise genel olarak anlatılanlar özetlenmiştir. Yazarın şu cümleleri kitabın sonucu hakkında çok önemlidir; “hadis tenkidinin erken dönemlerden itibaren başladığını ifade ederek, bu iddiayı temellendirmek için kullanılan rivayetlerin tenkit süzgecinden geçirilmemesinin bir çelişki olduğu tezinden hareketle yapılan bu çalışmanın sonucunda anlaşılmakta-

dır ki, bu konuda kullanılan rivayetler gerek sübut, gerekse delalet açısından ayrıntılı olarak ele alınmadan kaydedilmiştir”.

Yeni yayın hayatına giren bu eserin, ilk dönem tenkit faaliyetinin anlaşılması için mutlaka okunması gereken bir eser olduğunu söyleyerek hocamıza emeğinden dolayı teşekkür ediyor, O'nun son cümleleri ile tanıtımı bitirmek istiyoruz:

“Nihayetinde bu çalışmada ilk olarak ilgili problemler tespit edilmiş, tartışılmış, böylece ele alınan dönemdeki tenkit faaliyetlerine dair rivayetlerin genel manzarası ortaya konulmuştur. İlgili dönemdeki tenkit faaliyetlerinin genel manzarasının ortaya konulması hadis tenkit tarihinin ilk halkasının sağlıklı bilgiler üzerine inşa edilmesini temin edecektir. Bu faaliyet hem sonraki dönemlerde yapılan tenkit faaliyetlerini doğru anlamak ve anlamlandırmak; hem de hadis tenkit sistemine yapılacak katkının sağlıklı temellere dayanmasını temin etmesi açısından hadis ilmine önemli bir katkı sağlayacaktır.”

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen

yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:

- a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
 - d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
 - e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
 - f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayınlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir. Bununla birlikte APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kurallarına göre gönderilmiş makaleler de kabul edilir. Kaynakça kurallara uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Simplified Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelime arasında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5 kelimedenden oluşacak anahtar kelimeler verilmelidir.

Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.

Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

- a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
- b) Tek yazarlı: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 101.
- c) İki'den fazla yazarlı: İsmail E. Erunsal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
- d) Çeviri: Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012, s. 32.
- e) Tez örnek: Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisin İnşası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003, s. 56.
- f) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. Ebî Bekr er-Rebîi, *et-Tesdid fî serhi't-Temhid*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 20, vr. 15^a.

- g) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) Telif makale örnek: Sami Kılıç, “Uşak ve Çevresinde Yağmur Yağdırma Uygulamaları (Takmak Köyü Örneği)”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic*, Turkey, Winter 2011, Volume 6/1, p. 495-506, s. 498.
- i) Çeviri makale örnek: Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, el-Mahsûl, II, 62.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhari, “İman”, 1.
- o) İnternet kaynaklarında URL adresi ile birlikte yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.