

**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**41**

**BAHAR 2016**



**Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Publisher/صاحبها**  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

**Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/ رئيس التحرير**  
Prof. Dr. Adil YAVUZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

**Editör Yardımcısı/Associate Editor/ مساعد رئيس التحرير**  
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

**Editörler Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير**  
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENŞEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Yrd. Doç. Dr. Kemal Enz ARGON (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Yrd. Doç. Dr. Murat AK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Öğrt. Grv. Yusuf Sami SAMANCI (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Öğrt. Grv. Mahmoud Mostafa Mohamed ALY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Arş. Grv. Taha ÇELİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Arş. Grv. Recep KOYUNCU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

**Danışmanlar Kurulu /Advisory Board/ الهيئة الاستشارية العلمية**  
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmet YILMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (NEÜ Güzel Sanatlar Fakültesi); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Dilaver GÜRER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hayri ERTEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İbrahim ÇOŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Muhammet TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Yusuf IŞCIK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Özcan HIDIR (Rotterdam İslam Ü.); Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Saim KAYADİBİ (Ulusallararası Malezya İslam Ü.); Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Yrd. Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (ABD University of Thomas); Yrd. Doç. Dr. Martin Nguyen (ABD Fairfield University)

**İletişim Adresi**

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
42090 Meram/KONYA

Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54

e-posta: [ilahiyatdergisi@konya.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@konya.edu.tr)

<http://www.dergipark.gov.tr/neuifd/>

ISSN : 2148-9890 / e-ISSN: 2149-0015

# NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

### YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

- Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NEÜİFD), uluslar arası hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.
- Dergimiz, 1985 yılından 2012 yılına kadar *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayımlanmıştır. Fakültemizin bağlı olduğu Üniversitenin adının 2012 yılında değişmesi sebebiyle, 33. sayıdan itibaren *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayın hayatına devam etmektedir.
- NEÜİFD, tüm araştırmacılara açıktır. Bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip, sosyal bilimler alanında yapılmış çalışmalar dergide yayımlanabilir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.
- Dergide özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra kitap değerlendirmeleri, sempozyum, panel vb. akademik toplantı tanıtımları, tebliğ ve konferans metinleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtım vb. yazılar yayımlanır.
- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların, daha önce başka bir dergide, (sempozyum kitabında vb.) yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Makaleler, en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır. Bir araştırmacının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu görüşte olması gerekir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olması durumunda, üçüncü hakemin görüşüne müracaat edilir. Düzeltmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur. Her sayının hakemleri, o sayıda belirtilir. Makalelerin yayımlanması konusunda son karar editörler kuruluna aittir.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu, yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, yazarlarına aittir.
- Yayımlanması istenen yazılar (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) yazım ilkelerinde belirtilen standartta 30 sayfayı (A4) geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla iki makalesi yayımlanabilir.
- Yayımlanması istenen yazılar, (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte; resim, şema ve tablolar dâhil) Dergi'nin web sitesi adresinden ücretsiz kayıt yaptırılarak Tübitak DergiPark sistemine çevrimiçi olarak yüklenmelidir.
- Gönderilen yazılar, yayınlansın veya yayınlanmasın, iade edilmez.
- Dergide yayınlanan tüm makalelere, dergimizin web sitesinden ulaşabilirsiniz.

## YAZIM İLKELERİ

- Yazılar Microsoft Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı olmalıdır.

- Her makalenin “giriş” ve “sonuç” bölümleri bulunmalıdır. Makalelerin sonunda mutlaka kaynakça verilmiş olmalıdır. Arapça makalelerin sonunda Arapça kaynakçaya ilaveten –ULAKBİM kriterleri gereği- Latin harfleriyle kaynakça da ayrıca verilmelidir.

- Makalelerin 100-150 kelime arası özü (Abstract) ve bu özün iki dilde (Arapça ve İngilizce) çevirisi; İngilizce yazılan makalelerin özünün ise, Türkçe ve Arapça çevirisi makale ile birlikte verilmelidir. Özlerin altında, konuyu tanımlayan beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords) Türkçe ve İngilizce olarak verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi de verilmelidir.

- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sonuna eklenecek bir simge (\*) vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

- İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında **tutarlı olunmalıdır**.

- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.

## ATIF SİSTEMİ

- Dergimizde atıf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) esas alınmaktadır.
- Dipnotlarda a.yer., a.g.e., a.mf., ibid gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.
- Kaynaklar arası, noktalı virgül ile ayrılmalıdır. Aynı kaynağa atıfların arası virgül ile ayrılarak, virgül öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır.

- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.

- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar adı önündeki “el” takıları yazılmamalıdır.

- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.

- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.

- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta “-----,” şeklinde yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.

- Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayımlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

### 1. Kitaplar

**İlk geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahkik edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa yy. basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.

Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

**Kaynakçada:** Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak **cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı.**

**a. Tek Yazarlı:**

\* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

\* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

\* Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

\* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadettin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

**b. İki Yazarlı:**

\* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

- Ali,-Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

**c. Üç veya Daha Çok Yazarlı:**

\* Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

- Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

**d. Arapça Eserler:**

• Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser önündeki "el" takıları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar önündeki "el" takıları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).

\* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, X, 234.

\* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

\* Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

\* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.

#### e. Çeviri:

\* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

- İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.

## 2. Makale

**İlk geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *kısaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında mevcut bilgiler bu sıraya göre yazılır.

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

**Kaynakçada:** Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilmeli. **Dergilerin tam ismi ile parantez içerisinde kısaltması (italik) yazılmalı.** Sayfa aralığı verilmeli.

#### Örnekler

❖ Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

❖ Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

❖ Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", s. 48.

❖ Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Anlamak”, s. 49.

❖ Yıldırım, Ahmet, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, ss. 16-18.

❖ Ebû Gudde, Abdu’l-Fettâh, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Gudde, “Halku’l-Kur’ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”, s. 307.

### 3. Ansiklopedi Maddesi

❖ Kandemir, M. Yaşar vd. “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmalı).

- Kandemir vd., “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 79.

❖ Schacht, Josef, “Murted”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

- Schacht, “Murted”, *İA*, II, 67.

### 4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

❖ Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632–56.

- Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, II, 635.

❖ Karluk, Sadık Rıdvan, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.

- Karluk, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, s. 277.

❖ Ağırman, Cemal, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur’ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.

- Ağırman, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, s. 124.

### 5. Tez

**İlk geçtiği yer ve kaynakçada:** Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler’in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (Kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

**İkinci geçtiği yerde:** Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

### 6. Kur’an ve Kitab-ı Mukaddes

a. Ayet:

Bakara 2/22. (ilk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

**b.** Kitab-ı Mukaddes:

Tekvin 34:21; Matta 7:6.

## **7. Hadis-i Şerif**

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

**a.** Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilenler: Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

❖ Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

**b.** Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilenler: Müslim ve Mâlik

❖ Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

**c.** Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

❖ Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

## **8. Online Kaynak**

**İlk geçtiği yer ve kaynakçada:** Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir.

❖ Varol, Mehmet Bahaüddin, “Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi”, <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (et. 08.07.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Eşitgin, Dinçer, “Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal”, *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, [http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli\\_Egitim\\_Dergisi/162/esitgin.htm](http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm), (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Mengi, Mine, “Divan Şiiri ve Bıkr-i Mana”, *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/2.php>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

❖ Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacet-tepe.edu.tr/osman.shtml>, (et. 14.04.2005). (Köprü kaldırılmalıdır)



## 9. Yazma Eserler

❖ Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

## 10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler yazılır.

❖ *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

❖ *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

## KISALTMALAR DİZİNİ

<i>ABD</i>	<i>Ana bilim dalı</i>
<i>Arş. Gör.</i>	<i>Araştırma Görevlisi</i>
<i>BD</i>	<i>Bilim dalı</i>
<i>Bk/bk.</i>	<i>Bakınız</i>
<i>Böl.</i>	<i>Bölüm</i>
<i>b.</i>	<i>Bin, ibn</i>
<i>bs.</i>	<i>Baskı, basım</i>
<i>C.</i>	<i>Cilt</i>
<i>çev.</i>	<i>Çeviri</i>
<i>DİA</i>	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i>
<i>Doç. Dr.</i>	<i>Doçent Doktor</i>
<i>dn.</i>	<i>dipnot</i>
<i>Dr.</i>	<i>Doktor</i>
<i>drl.</i>	<i>Derleyen</i>
<i>ed.</i>	<i>Editör</i>
<i>EI<sup>2</sup></i>	<i>Encyclopaedia of Islam Second Edition</i>
<i>et.</i>	<i>Erişim Tarihi</i>
<i>Fak.</i>	<i>Fakülte</i>
<i>H.</i>	<i>Hicri</i>
<i>haz.</i>	<i>Hazırlayan</i>
<i>hz.</i>	<i>Hazreti</i>
<i>İA</i>	<i>İslam Ansiklopedisi</i>
<i>Krş/krş.</i>	<i>Karşılaştırınız</i>
<i>M.</i>	<i>Miladi</i>

<i>MÖ.</i>	<i>Milattan önce</i>
<i>MS.</i>	<i>Milattan sonra</i>
<i>nşr.</i>	<i>Neşir</i>
<i>Nu.</i>	<i>Numara</i>
<i>ö.</i>	<i>Ölüm tarihi</i>
<i>Öğr.Gör.</i>	<i>Öğretim Görevlisi</i>
<i>Prof.Dr.</i>	<i>Profesör Doktor</i>
<i>(r.a)</i>	<i>Radiyallahu anh</i>
<i>s.</i>	<i>Sayfa</i>
<i>S.</i>	<i>Sayı</i>
<i>(s.a)</i>	<i>Sallallahu aleyhi ve sellem</i>
<i>sad.</i>	<i>Sadeleştiren</i>
<i>ss.</i>	<i>Sayfa aralığı</i>
<i>thk.</i>	<i>Tahkik</i>
<i>ty.</i>	<i>Basım tarihi yok</i>
<i>Ü.</i>	<i>Üniversite</i>
<i>vb.</i>	<i>Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i</i>
<i>vd.</i>	<i>Ve devamı, ve diğerleri</i>
<i>vs.</i>	<i>Vesaire</i>
<i>vr.</i>	<i>Varak</i>
<i>Yay.</i>	<i>Yayını, yayınları, yayıncılık</i>
<i>Yrd.Doç.Dr.</i>	<i>Yardımcı Doçent Doktor</i>
<i>yy.</i>	<i>Basım yeri yok</i>

**NECMETTIN ERBAKAN UNIVERSITY**  
**JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY**  
**EDITORIAL POLICY AND WRITING PRINCIPLES**

- Necmettin Erbakan University Journal of the Faculty of Theology (NEUIFD) is an international peer-reviewed journal, published twice a year (spring / fall).

- Our magazine, from 1985 until 2012, was released with the name "Selcuk University Faculty of Divinity". In 2012, due to a change in the university's name, the journal continued its publication with its current name beginning with issue 33.

- NEUIFD is open to all researchers. All research papers in the field of social sciences and humanities that are in accordance with the principles of scientific research, originality and having the ability to contribute to the field can be published in the journal.

- The languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

- The journal may publish articles, translations, research notes, conference papers, academic conference reviews, book reviews, literature reviews, scientific interviews, research related to contemporary and past scholars and other academic works.

- The papers submitted for publication to the journal must not be previously published in another journal or proceedings book.

- Manuscripts submitted must be formatted 12 pt Times New Roman, 1.5 line spacing and must not pass 30 (A4) pages (Including attachments like pictures, drawings, maps etc.). In one issue, a maximum of two papers of the same author can be published, provided that the two papers don't exceed 30 pages.

- The citation system used in our publication is CMS (Chicago of Manual Style).

- Each article must have "introduction" and "conclusion" sections. Manuscripts must have a bibliography at the end. Arabic articles must also have an additional bibliography in Turkish Latin letters.

- Articles must have a 100-150 word summary and its translation in two other languages (Arabic and in a western language). Articles written in Western languages, must have also summaries in Arabic and Turkish. Keywords in a foreign language and Turkish must be provided with the summary. The Turkish translation of the title of the article should be provided.

- The meaning of the verses within the paper, hadiths, poetry works and in the notes should be written in italics. In references, the authors names must be given, surname (famous name), name, respectively.

- Manuscripts for publication must be uploaded as a word file (including translations, original texts, pictures, diagrams and tables) online to the TUBITAK DergiPark system (an open journal system) after free registration from the website of the magazine. [<http://www.dergipark.gov.tr/neuifd/>]

- This journal uses double-sided blind refereeing system. Articles are published after the review by at least two referees. In case one of the reports is positive, the other is negative, the opinion of the third arbitrator is applied. The referees of each issue are stated in the issue. The final decision on the publication of an article is up to the Editorial Board.

- The scientific, legal and language responsibility belongs to the author. The opinions are those of their authors. Submitted articles, published or not, will not be returned.

- All articles published in the Journal can be downloaded via the Journal website.

# İÇİNDEKİLER/CONTENTS

## MAKALELER/ARTICLES

İNSAN FİİLLERİNİN YARATILMASI PROBLEMİ -KULLARIN FİİLERİ VE YEDİ MEZHEP RİSALESİ ÖRNEĞİ- The Problem of Creation of Human Actions -The Example of Epistle on the Actions of Human being and Seven Different Sects- Sıddık KORKMAZ.....	15
KUR'ÂN'DA "GAFÛR" İSMİ VE GEÇTİĞİ ÂYETLERLE İLGİSİ The Name Ghafûr in The Qur'an and Its Relationship with the Verses in which it is Mentioned Abdulkaki GÜNEŞ ve Mehmet ALTIN.....	39
el-HARİRÎ'NİN MAQÂMÂT'INDA GEÇEN DARBİMESELLERİN ANALİTİK KRİTİĞİ The Analytical Critic of Adages Mentioned In Al-Hariri's Maqamat Hacı ÇİÇEK.....	73
İNSAN RÛHU, EZELÎ OLAN TANRISAL BİR ÖZ MÜDÜR? Is the Human Spirit a Divine Essence which has not a Beginning? Maşallah TURAN.....	103
HACCIN EDÂSINDA ÖNE ÇIKAN SEMBOLLER The Symbolized Issues Related to the Performance of Hajj Şemsettin IŞIK.....	131

## ÇEVİRİ MAKALELER/ARTICLE TRANSLATIONS

EDWARD SAID İLE 'ORYANTALİZM'E DAİR Prof. Dr. Sut Jhally / Çev. Adem Köroğlu.....	167
--	-----

## KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East" İbrahim Hakkı İNAL.....	179
el-Ecvibetü'l-fâziletü li'l-es'ileti'l-aşarati'l-kâmile Mahmut SAMAR.....	187
Câhiliyye Döneminde Araplar: Cahiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim Sümeyye SAYĞIN.....	193



---

## 41. SAYININ HAKEMLERİ

---

- Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
- Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi)
- Prof. Dr. Galip TÜRCAN (Süleyman Demirel Üniversitesi) [2 adet]
- Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (N. Erbakan Üniversitesi)
- Prof. Dr. Mehmet EREN (N. Erbakan Üniversitesi) [2 adet]
- Prof. Dr. Nejdet GÜRKAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
- Prof. Dr. Salih Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)
- Prof. Dr. Talat SAKALLI (Süleyman Demirel Üniversitesi)
- Doç. Dr. Abdurrahman Ateş (İnönü Üniversitesi) [2 adet]
- Doç. Dr. Muhammet Vehbi DERELİ (N. Erbakan Üniversitesi) [2 adet]
- Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK (N. Erbakan Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR (N. Erbakan Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Lütfü CENGİZ (N. Erbakan Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Mesut KAYA (Şırnak Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Bülent DADAŞ (Diyanet İşleri Başkanlığı)



– Hakemli Makale –

## İNSAN FİİLLERİNİN YARATILMASI PROBLEMİ -Kulların Fiileri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği-

**Sıddık KORKMAZ**

Prof.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
skorkmaztr@gmail.com

### ÖZ

İnsan Fiillerinin yaratılması konusunu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İmam Mâtürîdî, Ebû İshak İsfarâyînî, Kadî Ebû Bekir Bâkîllânî, Cebriye, Mutezile ve Hukemâ'nın bakış açısıyla ele alan Risâle'nin tahkik ve tercümesinin verildiği çalışma, yazıldığı dönemin medrese kültür yapısını göstermesi bakımından orijinaldir. Elimizdeki Risâle'den hareketle, hicrî XIII. miladî XIX. yüzyılda, başta Erzincan olmak üzere Anadolu'da Mâtürîdîlik akidesinin medreselerde okutulduğu, Kelam ilminin derin konularından olan kulların fiillerinin yaratılışı meselesinin ele alındığı, incelendiği ve bu mezhebin fikirlerinin tasvip gördüğü sonucuna ulaşmak mümkündür. Risâlenin yazarı belli olmamakla birlikte Celaleddin Devvânî'den alıntılanmış ve Erzincanlı Süleyman Efendi tarafından aktarılmıştır. Çalışmamızda Risâle'de özet olarak verilen fikir ve tanımlamaların karşılaştırılması tahkiki yoluna gidilmemiş, aslına sadık kalarak takdim ve tercümesi yoluna gidilmiştir.

**Anahtar Kavramlar:** Devvânî, Kudret, Eş'arî, Mâtürîdî, Mutezile, Hukemâ

### The Problem of Creation of Human Actions

#### -The Example of Epistle on the Actions of Human being and Seven Different Sects-

The research and the translation of the Epistle, which handles the subject of "The Creation of Human Actions" with the point of view of Abu'l-Hasan al-Esh'arî, Imâm al-Mâtürîdî, Abû Ishâk Isfarâyînî, Kadî (Muslim Judge) Abû Bakir Bâkîllânî, Jabriyyah, Mu'tazilah and Hukamâ, is original because it reflects the cultural structure of madrasah at the time that it's written. It is possible that eventually with the epistle that we have in the XIII. century hijri and XIX. AD at the beginning in the credo (akqide) of al-Mâtürîdî was being taught and was dealing with the topic and problem of the creation of human actions in the schools (madrasahs) of Erzincan and in all Anatolia and the ideas of this sect was accepted. While the author of the Epistle is not known, it is thought that it belongs to Jalâluddîn Dawwânî as origin and it is narrated by Suleiman Efendî of Erzincan in Turkey. In our work, it has not been applied to the comparative verification of thoughts and descriptions shared summarily in the Epistle; it has been preferred the presentment faithfully.

**Keywords:** Dawwani, Might, Esh'arî, Mâtürîdî, Mu'tazilah, Hukamâ

## Giriş

Osmanlı imparatorluğunun çöküş dönemi olan XIX. yüzyılın sonları siyasî bakımdan bazı sıkıntıların yaşandığı dönem olsa da ilmî ve kültürel açıdan son derece zengin ve canlı bir serüvene sahiptir. Medreselerde okutulan eserler ve onların muhtevaları oldukça yüksek bir seviyeyi ifade etmektedir. Her ne kadar bu ilim merkezlerinde üretilen bilgi imparatorluğun yıkılmasına engel olamasa da, aslî unsur olan halkın birlik, bütünlük ve dayanışma içinde yaşamasına katkı sağlamış, bunun en güzel örneğini Kurtuluş Mücadelesi döneminde ortaya konulan millî iradede kendini göstermiştir.

İslam Mezhepleri Tarihçiliği tarih boyunca Müslümanların İslam'dan ne anladığını tespit etmeyi hedefleyen bir sahayı kendisine ilgi alanı olarak seçmiştir. Bu çerçevede tarih boyunca İslam coğrafyasında ortaya konulan eserler, bu eserlerin tespit ve takimi ve araştırmacıların hizmetine sunulması, bu kaynaklar üzerinden yeni ufukların açılmasına katkı sağlayacağı ümidi ile önemlidir. Dönüştürme ve değiştirme yerine var olanı olduğu gibi takim etme ilkesini benimsediği için bu bilim dalı, hakikati olduğu gibi görme ve göstermeyi ilke haline getirmiştir. Çerçevesini bilimsel düşünceye katkı sağlamak anlayışının oluşturduğu bakış açısı ile insan fiillerini ele alan aşağıdaki Risâle'yi tanımaya gayret edeceğiz.

### 1. Risâle'nin Şekilsel Özellikleri

Kulların fiillerinin nasıl oluştuğu konusu etrafında yedi farklı görüşü ele alan Risâle'nin içinde yer aldığı eseri tanımak oldukça güçtür. Bu eserin müellifi, yazım yeri ve tarihi hakkında açıklayıcı bilgiye rastlayabilmiş değiliz. Sadece eserin ilk sayfasında uzunca salavât ve arzuhal cümlelerinden sonra "Affe binti Fâtıma" şeklinde bir isim geçmekte ve paragrafın altında "Affe" şeklinde bir mühür bulunmaktadır. Yaklaşık 72 risâleyi içine alan eserin dili Arapça olup, "Şerhu'l-İstiâze" ile başlamakta ve "Nur Suresi'nden bazı ayetlerin tefsiri"ne yer veren başka bir risâle ile bitmektedir. Açık kahve renkli, miklepli ve şemseli bir cilde sahip olan eser, 24,7x17,2 ilâ 16x7 ebatlarında, her varakında muhtelif sayılarda ve ortalama 25 satırlık (bazen 15 bazen 30) nesih yazıyla yazılmış, toplam 246 varaklık hacimden oluşmaktadır. Ansiklopedik bir mecmua görüntüsünde olan eserin orijinalliği sadece kendi döneminin kültür yapısı hakkında fikir vermesi olabilir<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Bkz. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi No: 146/1.



Bahsetmiş olduğumuz eserin içinde yer alan elimizdeki Risâle'nin sonunda 1264'te kaleme alındığı şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bu tarih miladî 1847'ye denk düşmektedir. Öyle ise bu eserin XIX. yüzyılın ortalarında kaleme alındığı şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkündür.

## 2. Risâle'nin Müellifi Hakkında

Elimizdeki Risâle'nin müellifini tespit etmek mevcut metne göre oldukça zordur. İçeriğinden yola çıkarak tanımaya çalıştığımızda ise karşımıza iki ihtimal çıkmaktadır. Bunlardan birincisi XVI. yüzyılın meşhur âlimlerinden olan Celaleddin Devvânî, diğeri de Erzincanlı Süleyman Efendi'dir. Biz her iki isim üzerinde de durmak ve bu şahısların kim olduğunu incelemek istiyoruz. Böylece kim tarafından ve hangi dönemde kaleme alınmış olabileceği hakkında fikir edinebiliriz. Eserin yazıldığı dönemde şerh ve haşiyeciliğin yaygın olması ve telif eserlerin pek fazla verilmemesi müellifin tespitini güçleştirmektedir. Yazar kendi adını vererek ve bizzat kendi görüşlerini işleyerek bir eser bırakmış olsa idi, biz de bu türden sıkıntılarla uğraşmak zorunda kalmazdık.

### 2.a. Devvânî

Müstensihin ifadelerine göre Risâle'nin kaynağı olması bakımından Devvânî üzerinde durmak gerekmektedir. Ebû Abdilliah Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Sıddîkî (ö. 908/1502) fıkhîta Şâfiî itikatta Eş'arî bir kelamcıdır<sup>2</sup>. Muhtemelen 827–830/1424–1427 yılları arasındaki bir tarihte İran'ın Kâzerûn şehrine bağlı Devvân köyünde dünyaya gelmiş olan Devvânî, ilmî geleneğe mensup bir ailenin çocuğudur. İlk eğitimini babasından alarak daha çok tarikat ve tasavvuf ehli ile irtibat kurmuş ve bu alanlarda eserler vermiştir<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Devvânî hakkında bkz. Hayreddin Zirikli *el-'Alâm*, II. Baskı, Baskı yeri ve tarihi yok, 5-6/257; Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, İstanbul 1994, 9/257-262; Fikret Soysal, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, İÜSB. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2004, s. 4 vd.

<sup>3</sup> Anay'ın tespitlerine göre Devvânî'nin Arapça ve Farsça olarak kaleme aldığı ve önemli bir bölümünü, kendisinden önce yazılmış bazı meşhur eserlere yazılmış olan şerh ve haşiyelerin oluşturduğu çalışmaları şunlardır: **Tefsîr** Alanında: 1. *Tefsîru sûreti'l- Kâfirûn*. Bu risâle Seyyid Ahmed Toyserkânî tarafından tahkik edilerek yayınlanmış, Cevdet Akbay tarafından yüksek lisans tezi olarak *Celâleddin ed-Devvânî ve Tefsîru Kul Yâ Eyyühe'l-Kâfirûn* adı altında eserin edisyon kritiğini gerçekleştirmiştir. 2. *Tefsîru sûreti'l-lhlâs*. Bu küçük risâle, Toyserkânî tarafından neşredilmiştir. 3. *Tefsîru âyeti "Yâ benî Âdeme huzû zineteküm"*. A'râf sûresinin 31. âyetinin tefsiri olan bu eser Mehnâz-ı Abbasî tarafından tahkik edilerek Farsça'ya çevrilmiştir. **Kelâm** Alanında: 1. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. Eş'arî kelâmcılarından Adudüddin el-İcî'nin *el-'Akâ'idü'l-Adudiyye* adlı risâlesine yapılan şerhtir. Eserin Serbestzâde Ahmed Hamdî (ö. 1939) tarafından yapılan bir Türkçe tercümesi de bulunmaktadır. 2. *Haşiye alâ Şerhi't-Tecri'd*. Bu başlık, Nasîrüddin-i Tûsinin kelâm ilmine dair Tecri'dü'l-ke'lâm adlı eserine Ali Kuşçu tarafından yazılan eş-

Devvânî tahsilini tamamladıktan sonra Karakoyunlular (781–873/1380–1469) döneminde bazı siyasî görevler almıştır. Aynı şekilde 869/1465 yılında Tebriz’de yaptırılan Gökmedrese’de (Muzafferiyeye Medresesi) müderrislik yapmış, Akkoyunlular’ın 740–912/1340–1507 yılında Tebriz’i ele geçirmelerinden sonra Irak’a gitmiş ve daha sonra yeniden Şiraz’a dönmüştür. Eserlerinden bir kısmını Uzun Hasan ve Sultan Halil gibi Akkoyunlu hükümdarlarına ithaf etmiştir. Akkoyunlular’ın son dönemlerinde yaşanan siyasî karışıklık sırasında bir süre hapis hayatı yaşamış, kurtulunca da Şiraz’ı terk etmiştir. Siyasî karışıklığın durulması üzerine memleketine dönmek üzere yola çıkan Devvânî yolda hastalanarak 908/1502 yılında vefat etmiştir<sup>4</sup>.

Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletleri zamanında yetişip önemli görevler üstlenen Devvânî, Osmanlı Padişahı II. Bayezid (853-917/1450-1512) ile mektuplaşarak onun iltifat ve hediyelerine mazhar olmuştur. Daha sağlığında iken şöhreti yayılmış, çeşitli İslam ülkelerinden birçok öğrenci kendisinden istifade etmek için Şiraz’a gelmiştir. Safevîler’in (906–1148/1501-1736) İran’a hâkim olması üzerine bazı yakınları ve öğrencileri buradan kaçarak İstanbul’a gelmişler, böylece onun eser ve görüşlerinin yayılmasını sağlamışlardır<sup>5</sup>.

*Şerhu’l-cedîd* üzerine Devvânî’nin kaleme aldığı üç haşiye’nin ortak adıdır 3. *Risâle fi isbâtî’l-vâcib*. Risâle Seyyid Muhyiddin Sâcidî tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. 4. *Risâle fi îmânî Fir’avn*. Bu eser üzerinde Fikret Soysal tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. 5. **Risâle fi (meseleti) halki’l-a’mâl**. Bizim üzerinde durduğumuz ve kendisinin bir özeti olduğunu düşündüğümüz risâledir. Risâlenin birçok nüshası bulunmaktadır. İlyas Üzüm tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilen bu risâle Toyserkânî tarafından da tahkik edilerek yayımlanmıştır. (Eserin diğer yazma nüshaları için bkz. 8 no’lu dipnot.) 6. *ez-Zevrâ’ ve’l-Havra’*. Eserin çeşitli baskıları bulunmaktadır. 7. *Risâle fi’r-rûh*. Eser M. Zâhid Kevserî tarafından neşredilmiş olan bu eserin Ali b. Ömer ile Abdülaziz Mecdi Tolunc tarafından yapılmış iki Türkçe tercümesi vardır. **Felsefe-Mantık** Hakkında: 1. *Şevâkilü’l-hûr fi şerhi Heyâkili’n-nûr*. Muhammed Abdülhak ve Muhammed Yûsuf Kokan’ın tahkikiyle yayımlanmıştır. Eserin başka neşirleri de bulunmaktadır. 2. *Şerhu Tehzîbi’l-mantık ve’l-ke’lâm*. Eserin çeşitli baskıları vardır. 3. *Haşiye alâ Şerhi ‘ş-Şemsiyye*. Eser birçok defa basılmıştır. **Tasavvuf ve Edebiyat** Alanında: 1. *Risâle-i Sayha ve Sada*. Eser Muhammed Rızâ Ezhârî tarafından neşredilmiştir. 2. *Şerh-i Rubâiyyât*. Eserin çeşitli neşirleri bulunmaktadır. 3. *Şerh-i Yek Gazel-i Hâce Hafız*. Armağan ‘da yayımlanan risâle Necib Mâyil-i Herevî tarafından da neşredilmiştir. 4. *Şerh-i Beyti ez Gülşen-i Rûz*. İsmail Vâiz Cevâdî tarafından yayımlanmıştır. **Ahlâk** Alanında: 1. *Ahlâk-ı Celâli*. Bu isimle meşhur olan eserin özellikle Hindistan’da birçok baskısı yapılmıştır. 2. *Risâle-i ‘Adalet*. Devvânî’nin bu adı taşıyan iki risâlesi İran’da birkaç defa neşredilmiştir. **Diğer Konulardaki** Eserleri: 1. *Ünmûzeci’l-ulûm*. Toyserkânî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. 2. *Arznâme*. Eser ilk defa Kilisli Rifat, daha sonra da İrec Efşâr tarafından yayımlanmış ve daha sonra İngilizceye de tercüme edilmiştir. 3. *Risâle der Divân-ı Mezâlim*. Eser özet olarak tercüme edilmiştir. Bunlara ilaveten, Devvânî’nin daha başka irili ufaklı eserleri bulunmaktadır. Bkz. “Devvânî” *DİA*, 9/259-261.

<sup>4</sup> Anay, “Devvânî” *DİA*, 9/257-258.

<sup>5</sup> Anay, “Devvânî” *DİA*, 9/258.

Devvânî felsefe ile kelamın birleştirildiği dönemde, Taftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî gibi isimlerden sonra gelmesine karşın etkili bir isim olmuştur. Eş'arî kelâmı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşü ve işrak felsefesini bir araya getirmeye çalışarak özgün bir düşünce üretmeye çalışmıştır. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin fikirlerinden istifade ederek, sudûr teorisi gibi çok tenkit edilen felsefî görüşleri de benimsemiştir. En genel ifade ile İslam düşüncesinin üç büyük damarı olan felsefe, kelam ve tasavvufu birleştirme gayreti içinde olmuştur<sup>6</sup>.

Anay'ın tespitlerine göre ihtiyarî fiiller mevzuunda; gerçek etkenin Allah olduğunu, kulun ise sadece kesbde bulunduğunu kabul ederek, önceleri bu görüşün karşısında yer alan Mu'tezile hakkında ilhâd suçlamalarına varan çıkışlar yapmışsa da sonradan bu görüşte olanları tekfir etmenin uygun olmayacağını savunmuştur<sup>7</sup>. Aşağıdaki eserin de konusu olan bu meselede kütüphanelerde ona izafe edilen birçok elyazması bulunmaktadır<sup>8</sup>. Konumuzun sınırlarını zorlayacağı için bu eserleri başka bir çalışmaya havale ediyoruz. Söz konusu yazmaların hacimli oluşlarını göz önünde bulundurunca ve elimizdeki eserin eklektik bir yapıya sahip iken Devvânî'nin Eş'arî oluşunu, üstelik Risâlenin Maturidîliği öne çıkardığını hatırlayınca, ona izafetini kabul etmek güçleşmektedir.

## 2.b. Erzincanlı Süleyman Efendi

Elimizdeki Risâle'nin Erzincanlı Süleyman Efendi'ye ait olma ihtimalini Risâlenin müstensihinin *"Bu tahkik ve tetkiki hangi kitaptan naklettiğimi soracak olursan... Hocamın ağzından, Devvânî'den, ihmal ve müsamaha olmaksızın naklettiğini işittim, tahkik ettim ve yazdım.... Hocama arz ettim ve o da düzeltti. Ey kardeşlerim, şayet hocam kim diye soracak olursanız, o avam ve havas arasında meşhur olan Erzincanlı Süleyman Efendi'dir"* sözlerinden çıkarmaktayız. Bu ifadeler elimizdeki metnin Süleyman Efendi'nin öğrencilerinden birisi tarafından kaleme alındığını ve Risâlenin de içinde bulunduğu kitaba yerleştirdiğini düşündürmektedir. Risâle'yi yazan kişi, konunun topar-

<sup>6</sup> Anay, "Devvânî" *DİA*, 9/258.

<sup>7</sup> Anay, "Devvânî" *DİA*, 9/259.

<sup>8</sup> Bkz. [www.yazmalar.gov.tr](http://www.yazmalar.gov.tr): Milli Kütüphane-Ankara, arşiv no: 06 Mil Yz A 9658/5; arşiv no: 06 Mil Yz A 9667/8; Adana İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 01 Hk 953/10; arşiv no: 01 Hk 1141/27; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 05 Ba 882/1; arşiv no: 05 Ba 1067/6; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 21 Hk 1566/6; Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 43 Va 367/8; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 37 Hk 1228/7; arşiv no: 37 Hk 1350/2; Manisa İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 45 Hk 2224/6; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 19 Hk 20951/2; arşiv no: 19 Hk 4036/4; arşiv no: 19 Hk 4034/3; arşiv no: 19 Hk 972/1; arşiv no: 19 Hk 4000/4; arşiv no: 19 Hk 1107/2; Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, arşiv no: 43 Va 478; Zeytinöğlü İlçe Halk Kütüphanesi, arşiv no: 43 Ze 1114/1.

lanması hususunda Devvânî'nin eserinden yararlandığını açıkça ifade etmektedir. Buna ilaveten "ben yazdım ve hocama tashih ettirdim" dediği için ve kendisinin katkısının olduğu ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Risâle'nin müellifi kadar Süleyman Efendi'nin kim olduğu konusu da karışıktır. Erzincan tarihinde birkaç Süleyman Efendi'den söz edilmekte ve bunların hangisinin elimizdeki eserin müellifi olduğunu tespit etmek oldukça güçleşmektedir. Yaptığımız araştırmada ulaşabildiğimiz kaynakların verdiği bilgilerin dışında, eser ve yazarını birleştirebileceğimiz en önemli unsur, Risâle'nin sonunda yer alan hicrî 1264 miladî 1847 tarihidir. Şimdi bu tarihlerden yola çıkarak Erzincan tarihinde şöhret bulmuş olan Süleyman Efendi'ler üzerinde duracağız.<sup>9</sup>

Aradığımız müellif olma ihtimali bulunan şahıslardan birisi, Ali er-Rumî el-Erzincanî'nin oğlu Süleyman Efendi'dir<sup>10</sup>. Erzincan tarihinin yazarı, Ali er-Rumî el-Erzincanî'ni torunu Yahya'dan söz ederken 728 yılında Şam'da (Dimeşk) vefat ettiğini bildirmektedir.<sup>11</sup> Bu tarihin tam şekli hicrî 1140 miladi 1728 olmalıdır. Elimizdeki Risâle 1264/1847 tarihinde yazıldığına göre oğlu 1140'da ölen bir babanın 1264 civarında böyle bir eseri ortaya koyması mümkün değildir.

Erzincan tarihi yazarı Ali Kemalî buna ilaveten Süleyman Efendi'nin oğlu Yahya'nın *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* adlı eserinin meşhur olduğunu belirtmektedir ki bu tamamen yanlış bir bilgidir. Kemalî'nin sözünü ettiği eser bilinen ve meşhur bir Hanefî tabakât kitabıdır. Yazarı da Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî'dir. Ölüm tarihi 775/1373'tür<sup>12</sup> ve Risâle'nin yazılış tarihi olan 1264/1847'nin bir araya gelme ihtimali yoktur.

<sup>9</sup> Süleyman Efendi'nin kim olduğu konusunda önemli bazı tabakât kitapları suskun kalmaktadır. Birçok Süleyman Efendi'den söz etmesine rağmen Erzincanlı Süleyman Efendi'den bahsetmeyen Mehmed Süreyya için bkz. *Sicil-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar, sad. Seyit Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, ss. 1532-1539; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınları, İstanbul 1972, 1/89-94; 2/86-102; 3/47-54.

<sup>10</sup> Yahya bin Süleyman ibni Aliyyülrümüyel'Erzincanî için bkz. Ali Kemalî, *Erzincan, Tarihi, Coğrafi, İktisadi, Etnoğrafi, İdarî, İhsâî tetkikat tecrübesi*, Resimli Ay Matbaası, 1932 yer yok, s. 271.

<sup>11</sup> Ali Kemalî, *Erzincan*, s. 271.

<sup>12</sup> Bkz. Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrallah İbn Salim b. Ebu'l Vefâ el-Kureşî el-Hanefî (696-775/1296-1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Huluv, Daru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, Riyad 1988, s. 1/5 vd. Ayrıca, İbnü'l-Hannâî, Alaüddin Ali Çelebi b. Emrillah b. Abdulkadir el-Hamidî (979/1572), *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, thk. Süfyan b. Âyiş b. Muhammed ve Firas b. Halil Meş'al, Dâru İbn Cevzi, Ürdün 1425/2004, ss. 301-302.

Öteki Süleyman Efendi'lerden birisi ise Şems-i Hayal Leblebici Baba (ö. 1806 – 1877) lakabıyla bilinen şahıstır. Bu zât Abdurrahman Efendi'nin oğlu olup, 1221/1806 yılında çiftçi bir ailenin çocuğu olarak, Erzincan merkeze bağlı Zatkığ (Değirmenköy) köyünde dünyaya gelmiştir. Erzincan şehir merkezinde (1939 deprem öncesi) bir dükkânının bulunduğu ve burada leblebicilikle iştigal ettiği, geçimini bu yolla temin ettiği bundan dolayı da kendisine Leblebici Baba denildiği tahmin edilmektedir. Sufi bir hayat süren Süleyman Efendi hicrî 1294 miladî. 1877 yılında memleketinde vefat etmiştir<sup>13</sup>. Elimizdeki eserin hicrî 1264 miladî 1847 yılında tensih edildiği hatırlanacak olursa aradaki otuz yılın bir hoca ve talebe ilişkisi açısından yeterli olduğu söylenebilir. Sorun Leblebici Baba'nın iyi bir sufi ve şair, buna karşılık elimizdeki metnin ise koyu bir kalam metni olmasından kaynaklanmaktadır. Ne yazık ki bu iki meslek gurubunun arası tarih boyunca pek de iyi olmamıştır. Bundan dolayı Leblebici Baba Süleyman Efendi'nin bu Risâle'nin müellifi olma ihtimali de oldukça düşüktür.

Süleyman Efendi'lerden bir diğeri ise Ciminli Baba lakabıyla tanınan ve 1939 yılında vefat etmiş olan şahıstır. Bu zât Erzincan'ın Cimin (Üzümlü) nahiyesinden olup, okuryazarlığının bulunup bulunmadığı belli değildir. Buna karşılık Cimin'de bir tekkesinin olduğu ve burada talebe okuttuğu rivayet edilmekte, daha çok sufi kimliği ön plana çıkmaktadır. Ali Kemalî'nin eserinde ona ait bir resmin bulunduğu<sup>14</sup> ileri sürülen bu şahsın halk nazarında velî diye tanındığı anlaşılmaktadır<sup>15</sup>. Sufi kimliğini bir yana bıraksak bile, elimizdeki Risâle'nin müellifi olması açısından, XX. yüzyılda vefat etmiş birisinin böyle bir eserin sahibi olma ihtimali yoktur. Bu durumda Risâle'nin başka nüshaları tespit edilip üzerinde daha yoğun çalışmalar yapılmaya kadar Süleyman Efendi'nin kimliği kapalı kalmaya devam edecektir.

<sup>13</sup> İyi bir şair olduğu kaydedilen Leblebici Baba Süleyman Efendi'nin kabrinin, Terzi Baba mezarlığında olup, mezar taşında; "Hüvel Hallaku'l Bâki Gavsu'l vasilin Şeyh Muhammed el Hayyat Vehbi el üveysi Kadde-sallahu Teâla Sırrahu'l Aziz Efendimizin bazı ahval-ı gaybiyelerinin tercümanı Leblebici Baba eş-Şeyh Süleyman Şemsi Hayal Hazretlerinin ruh-ı ervahları için Fatiha" Sene: 1294 yazısı'nın bulunduğu nakledilir. Hilmi Efendi' adlı bir zât tarafından derlenen şiirlerinin, yine bizzat Süleyman Efendi'nin kendisi tarafından *Tuhfetü'l Uşşak* adını verdiği bir kitapta toplandığı ve bu eserin, onun vefatından sonra yani 20 Sefer 1296 (16 Şubat 1879) tarihinde, Bab-ı Ser Askeri'de Ceride-i Askeriye matbaasında basıldığı bildirilmektedir. Bkz. [http://www.erzincan.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=709&Itemid=109](http://www.erzincan.net/index.php?option=com_content&task=view&id=709&Itemid=109) (19.1.2011)

<sup>14</sup> Bkz. *Erzincan*, s. 305.

<sup>15</sup> [http://www.erzincan.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=845&Itemid=109](http://www.erzincan.net/index.php?option=com_content&task=view&id=845&Itemid=109) (19.1.2011)

### 3. Risâle'nin Muhtevası Hakkında

Medreseler Osmanlı ilim geleneğinin önemli merkezlerinden birisini oluşturmaktadır. Bu geleneğin karşı cephesinde tekkeler yer almakta idi. Batıda gelişen sosyal bilimler alanındaki gelişmeler, sanayi ve teknoloji karşısında medrese geleneği, kendisini yenileyemediği için yerini, Cumhuriyet döneminde kurulan Üniversitelere bırakmak zorunda kalmıştır. O dönemin yaygın usulü olan, hocaların derslerini belli bir mecmua içinde tutmak veya not etmek âdetinin ürünü olan elimizdeki risale oldukça muhtasar bir şekilde ve önemli bir konuyu içermektedir. Aşağıda bu içeriğin kısa bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

#### 3. a. Yedi Mezhep Meselesi

Kulların fiillerinin yaratılışını ele alan Risâle'de muhtemelen tashihe muhtaç ve özet bilgiler verilmektedir. Bu bilgiler ve yapılan kavramlaştırmalar bazı yanlışlıkları taşımaktadır. Mesela yedi mezhep olarak takdim edilen Eşari, Maturidî, İsfârânî, Bâkılânî, Cebriye, Mutezile ve Hukemâ (Filozoflar)'ın her biri ayrı bir mezhebi temsil etmemektedir. Bunlar arasında İsfârâyînî ve Bâkılânî, Eş'arî mezhebine mensup mütekellimlerdir. Müstensih ya da yazarın bu isimleri müstakil bir mezhep olarak kabul etmesi muhtemelen Eş'arî mütekellim olan Celaledin Devvânî'ye dayanmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde İslam Mezhepleri Tarihçiliği açısından Cebriye mezhebinden söz etmek de mümkün değildir. Cebir düşüncesini savunmak sadece bir düşünce biçimi olarak kabul edilebilir. Tarih içinde böyle bir mezhebî gelenek bulunmamaktadır. Buna ilaveten filozofların da bir mezhep olarak ele alınması ilginç bir görünüm arz etmektedir. Cebriye konusunda olduğu gibi bu kesimi de felsefî anlayış olarak kategorize etmek ya da tek tek (Kindî, İbn Sînâ, Farabi Gazâlî vb. gibi) isimler üzerinden incelemek gerekmektedir.

Elimizdeki metin insan fiillerinin yaratılması konusunda yedi farklı yaklaşımı ele alması bakımından değerli bir Risâle'dir. Bu konunun bir ucu Allah'ın ilmi ve başka bir ucu da kader tartışmalarına varacak olan, Kelâm ilminin en temel meselelerinden birisidir. Bundan dolayı konun detaylarına girmek meseleyi daha girift hale getirecektir.<sup>16</sup> Risâlede sözü edilen mezhep ya da müelliflerin eserlerinin birçoğu bugün elimizde mevcut bulunmaktadır. Konun detayları ve devamını makale sınırlarını aşacağı için başka çalışmalara havale ediyoruz.

<sup>16</sup> Konunun güncel yönü açısından bkz. İbrahim Coşkun, "Klasik Kelâmî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti: İnsanın Yeryüzü Serüvenine Dair Klasik Kelâmî Yorumların Modern Akıl Işığında Yeniden Değerlendirilmesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2001, 3/2, s. 6 vd.

### 3. b. Kulların Fiileri Meselesi

Kulların fiillerinin yaratılması konusunda Ehl-i Sünnet mezhepleri olan Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Görüşlerin daha çok farklılaştığı alan; kesb, kazâ ve kader, husun ve kubuh, marifet, yani Allah'ın bilinmesi, teklifi mâ lâ yutak (Güç Yetirilemeyen Şeyin Teklifi), ibadetlerin kullara farz olup olmaması, Allah'ın fiillerinin sebep ve hikmeti, ibadetler ve tövbe-i ye's gibi konular arasında cereyan etmektedir. Konuları eksene aldığımızda iki mezhebin bakış açıları şu şekildedir: Kesb (Elde etme): Eş'arîlere göre Allah'ın takdîrine yaklaşması ve Allah'ın yaratması, Maturîdîlere göre de tamamen kulun kudreti ve tesiriyledir.<sup>17</sup> Kazâ ve Kader: Mâtürîdîlere göre kader; Allah'ın her şeyi kendisinde bulunan iyilik, kötülük, fayda ve zarar bakımından bulunan şeyleri zaman ve mekan bakımından ezelde tahdit etmesidir. Eş'arîlere göre ise kaza, belli bir tertip içinde, mevcûdâtın düzeni için gerekli olan Allah'ın ezelf bir irâdesidir. Kader de işte bu irâdeye bağlıdır.<sup>18</sup> Husun ve Kubuh (İyilik ve Kötülük): Eş'arîlere göre bir şeyin iyi mi yoksa kötü mü olduğu Allah'ın emirleri ve yasakları ile bilinir. Maturîdîlere göre de bunlar akılla bilinebilir.<sup>19</sup> Ma'rifet: Eş'arîlere göre Allah'a inanmak şer'an vâcib, Mâtürîdîlere göre de aklen vâcibtir. Allah insanlara bir peygamber gönderme de insanlar akıllarıyla onun varlığını, birliğini ve onun sıfatlarını bilmek zorundadır.<sup>20</sup> Teklîfi mâ-lâ Yutâk: Eş'arîlere göre Allah'ın insanın gücünün dışında kalan bir şeyin yapılmasını emretmesi ve kullarını bununla mükellef tutması caiz iken, Mâtürîdîlere göre böyle bir şey caiz değildir.<sup>21</sup> Sebeb ve Hikmet: Eş'arîlere göre Allah'ın fiilleri için; herhangi bir sebep aranmamak üzere herhangi bir hikmetin aranmaması ve O'nun fiillerinden sorumlu olmaması; Mâtürîdîlere göre ise Allah'ın fiillerinin bir hikmete mebni olmasıdır.<sup>22</sup> İbadetler: Eş'arîlere göre Müslüman olmayanlar da ibadetlerle mükelleftir ve ibadet etmediklerinden dolayı ayrıca ceza göreceklerdir. Mâtürîdîlere göre ise Müslüman olmayanlar ibadetle mükellef olmadıkları gibi ibadet etmediklerinden dolayı ayrıca ceza da görmeyeceklerdir. Tövbe-i Ye's: Eş'arîlere göre umutsuzluk hâlinde yapılan tövbe makbul değildir. Mâtürîdîlere göre ise böyle bir tövbe bile makbul olacaktır.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid*, İstanbul, 1288, ss. 9-11.

<sup>18</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, ss. 22-23.

<sup>19</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 33.

<sup>20</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, ss. 36-37.

<sup>21</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 27.

<sup>22</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, ss. 28-29.

<sup>23</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, ss. 59-60 vd.

Konuyu özellikle Mâtürîdî sisteminden takip edecek olursak, ona göre her şey Allah'ın hikmeti üzerine yaratılmıştır. Kullar fiillerinde mükelleftirler. Tekliflerine bilgi yoluyla ulaşırlar. Kula düşen ilâhî emre itaat etmektir. Fiillerin ortaya çıkışında, kesb kula, yaratma Allah'a aittir. Kula nispet edilen eylem, Allah'ın fiili değil, mefulüdür. İstitaat ve eylem aynı zamanda gerçekleşir. Allah kula gücünün yetmeyeceği şeyi yüklemeyiz. Allah'ın ilmi değişmez, bu sebeple kulların eceli de değişmez. Rızık konusunda kudret kulun değil Allah'ın elindedir.<sup>24</sup>

İrade konusunda Mâtürîdî, fiilin mutlak gerçekleşeceği bir irâde ile Allah'ın irâde sahibi olduğunu savunmaktadır. Bu sistemdeki irâde meselesinde sebep-sonuç ilişkisi konularına yer verilmemektedir. Çünkü bu durum Allah'a bir sınırlama getirebilir. Böyle bir durum ise Allah'a yakışmaz. Mâtürîdî'ye göre irade, "egemenlik ve yaratma" demektir. Kullar buna dâhil olamazlar. Onların irâdesi, irâdenin çeşitli anlamlara sahip olması sebebiyle, başka bir kategoride incelenir ve irâde fiille beraberdir. Allah fiillerinde irâde ve meşîetle vasıflanabilir ancak rıza ve muhabbetle vasıflanamaz. İlim ve irâde açısından, Allah, insanlar hakkında bilahare vuku bulanı murâd etmektedir. Yani öncelik insanın irâdesindedir. "İnşallah" demenin veya dua etmenin hedefi, Allah'ın irâdesine ulaşmak içindir. Bu sebeple hayrı da şerri de yaratan Allah'tır. Allah zulmü, kötü ve çirkin olarak yaratmıştır ancak murad etmemiştir. Fiillerin yaratılmışlığının ispatı, kazânın da yaratılmışlığının ispatı anlamına gelmektedir. Özetle kader, bir şeyi mahiyeti üzerine yaratmak demektir. Kul, Allah'tan bîgâne bir şey yapamaz ancak kulun fiillerinde cebir de yoktur. Çünkü cebir durumunda ilâhî teklifin bir anlamı kalmaz.<sup>25</sup>

İslam düşünce ekolleri arasında Mâtürîdî'nin sistemi hikmet, Eş'arî'ninki kudret ve irâde, Mu'tezile'ninki ise adâlet ekolü olarak bilinir. Bununla birlikte Mu'tezile'ye göre aklın sınırlarının haddinden fazla geniş olduğu dile getirilir. Bu mezhebe göre akıl ve nass arasında bir çatışma olduğunda, akıl tercih edilir. Bu metodu sebebiyle Mu'tezile İslâm akılcılığının öncüleri olarak tanınmaktadır. Dinî meselelerdeki tutumları bir yana, siyasî konularda mevcut iktidara yaslanmanın bedelini, itibarlarını yitirmek suretiyle ödemişlerdir. Özellikle Abbâsîler döneminde yaşanan mihne sürecinde Mu'tezile'nin akılcı sistemi Ehl-i Hadîs tarafından reddedilmiştir. Onların yerini alan Ehl-i Hadîs ilerleyen zamanda yerini Ehl-i Sünnet mezhepleri olan Mâtürîdîlik ve

<sup>24</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk; Fet-hullah Huleyf, Kahire trz; İstanbul 1979; trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 275 vd.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 275 vd.



Eş'arîliğe bırakmıştır. İslâm Mezhepler Tarihi, Kelâm ve Felsefe'nin önemli konularından olan Tanrı-Âlem ve İnsan ilişkisi ya da insanların eylemlerinin nasıl gerçekleştiği sorunu tartışılmaya devam edecektir.

#### 4. Sonuç

Belki müstensihin dikkatsizliği belki imkânsızlığı belki de ihmali yüzünden elimizdeki Risâle'nin müellifini kesin olarak tespit edemiyoruz. Buna rağmen eser ya Celaledin Devvânî'ye ya da Erzincanlı Süleyman Efendi'ye izafe edilebilir.

Devvânî tanınan bilinen meşhur bir müellif iken Süleyman Efendi'nin tam kimliğini tespit etmek şimdilik zor görünmektedir. Elimizdeki Risâle'den hareketle, hicrî XIII. miladî XIX. yüzyılda, başta Erzincan olmak üzere Anadolu'da Mâtürîdîlik akidesinin medreselerde okutulduğu, Kelam ilminin derin konularından olan kulların fiillerinin yaratılışı meselesinin ele alındığı, incelendiği ve bu mezhebin fikirlerinin tasvip gördüğü sonucuna ulaşmak mümkündür. Buna ilaveten etnik ve mezhebî açıdan farklılıkların bulunduğu yörede, üzerinde araştırma yapmaya geçecek birçok kıymetli ismin bulunduğu intibasını vermektedir. Öte yandan Safevîlerin iktidarı ele geçirmesinden sonra Osmanlıya sığınan bir ekolün temsilcisi olan Devvânî ya da takipçilerinin etkin olduğu görülmektedir. Bu eserlerin, temeli politik-karizmatik bir din anlayışına değil de insan irade ve hürriyetine önem veren akılcı-hadârî gelenekten olan Mâtürîdî ekolünü ön plana çıkarmasıyla, tahtında müstetir bir reddiye niteliği taşıdığı da söylenebilir.

#### KAYNAKLAR

Ali Kemalî, *Erzincan, Tarihî, Coğrafi, İktisadî, Etnoğrafi, İdarî, İhsâî tetkikat tecrübesi*, Resimli Ay Matbaası, yer yok 1932.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınları, İstanbul 1972.

el-Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrallah İbn Salim b. Ebu'l Vefâ el-Hanefî (696-775/1296-1373), *el-Cehâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk., Abdulfettah Muhammed el-Huluv, Daru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, Riyad 1988.

es-Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek (764/1362), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, <http://www.alwarraq.com>.

Fikret Soysal, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmanı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2004.

Harun Anay, "Devvânî", *DîA*, İstanbul 1994.

Hayreddin Zirikli *el-'Alâm*, II. Baskı, Baskı yeri ve tarihi yok.

İbrahim Coşkun, "Klasik Kelâmî Anlayışta İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti: İnsanın Yeryüzü Serüvenine Dair Klasik Kelâmî Yorumların Modern Akıl Işığında Yeniden Değerlendirilmesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 Diyarbakır 2001.

İbnu'l-Hannâî, Alauddin Ali Çelebi b. Emrillah b. Abdulkadir el-Hamidî (979/1572), *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, thk., Süfyan b. Âyiş b. Muhammed ve Firas b. Halil Meş'al, Dâru İbn Cevzî, Ürdün 1425/2004.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk; Fethullah Huleyf, Kahire trz; İstanbul 1979; trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.

\_\_\_\_\_, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Muhammed Müstefizurrahman, tsh; Câsim Muhammed el-Cebûrî, Bağdâd 1404/1983.

Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, Haz.: Nuri Akbayer, sad.: Seyit Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid*, İstanbul 1288.

Şükrü Özen, "Sadruşşerîa", *DîA*, İstanbul 2010.

<http://www.erzincan.net> (19.1.2011)

## ملخص البحث

### مشكلة خلق أفعال العباد على نموذج (أفعال العباد ورسالة المذاهب السبعة)

هذه الدراسة تتناول تحقيق وترجمة رسالة على موضوع خلق أفعال الإنسان من وجهة نظر أبي الحسن الأشعري والإمام الماتوريدي وأبي إسحاق الإسفراييني والقاضي أبي بكر الباقلاني والجزيرية والمعتزلة والحكماء.

والرسالة تمثل قيمة علمية أصيلة حيث تُظهر الهيكل والشكل الأصلي للثقافة المدرسية في الفترة التي كتبت فيها. وانطلاقاً من الرسالة التي بين أيدينا، يمكننا أن نتوصل إلى بعض النتائج المهمة؛ منها أنها تشير إلى تدريس العقائد الماتورية في المدارس، بدءاً من أرزينجان إلى أن عمّت كل أرجاء الأناضول في القرن الثالث عشر الهجري الموافق للقرن التاسع عشر الميلادي.

وتشير الدراسة أيضاً إلى تحقيق مسألة خلق أفعال العباد التي هي من أعمق مسائل علم الكلام، وإلى موافقة هذه الدراسة على أفكار المذهب الماتوريدي، وعلى الرغم من الجهل بكاتب الرسالة وعدم المعرفة به، إلا أنها أخذت من جلال الدين الدوّاني ونقلها سليمان أفندي الأرزينجاني. وقد عُرضت وتُرجمت الأفكار والحدود في دراستنا هذه بما يوافق الأصل.

الكلمات المفتاحية: الدوّاني، الثُدرة، الأشعري، الماتوريدي، المعتزلة، الحكماء.

## EK 1. Risâle'nin Türkçesi:

### Rahman ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

#### Kulların Fiileri ve Yedi Mezhep

Birincisi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, ikincisi Şeyh İmam Mansûr Mâturidî'nin, üçüncüsü Üstad Ebû İshak İsferyânî'nin<sup>26</sup>, dördüncüsü Kadî Ebû Bekir Bâkılânî'nin mezhepleri, beşincisi Cebriye, altıncısı Mutezile ve yedincisi de Hukemâ'nın (filozofların) mezhebidir.

#### Kudret:

Bil ki! Kudret iki anlama gelmektedir. Birincisi, selamet, sebepler ve âlet demektir. Bu anlamda tekliften uzak olmak anlamına gelir ve bu "Allah kimseyi gücünün yettiğinden fazlası ile sorumlu tutmaz"<sup>27</sup> ayetindeki gibidir. Aslı itibariyle bunda kul için bir yükümlülük yoktur. İkincisi, tesirin bütün şartlarını içinde barındıran kudret anlamına gelir ve bu anlamıyla, kulun sorumluluğu açısından mezhepler arasında ihtilaf vardır.

#### Eş'arî'nin Görüşü:

Bil ki! el-Eş'arî, kulların fiilerinde, kulun kudreti ile Allah'ın takdirinde, ortaya çıkma, yaratılış, ve yakınlık bakımından bir uyumluluk olduğunu belirtmiştir. Başka bir ifade ile fiillerine taalluku açısından iki şekilde bir ilişki söz konusudur. Bunlardan birincisi Allah'ın kudretinin ona taalluku, ikincisi de kulun kudretinin ona taallukudur. Bu ilişki Allah'ın kudretine nispetle halk, kulun kudretine nispetle de kesb ve ondan hasıl olan şey diye isimlendirilir.

Hakikatte kul kâsib, Allah da yaratandır. Gerçekleşme anında kesb sadece bir dönüşümden ibarettir. Kulun mücerret olarak fiile yaklaşması, mahalli ve ona ulaşması iledir. Aslı itibariyle fiile tesiri bakımından kulun bir dahli yoktur. Sadece yaklaşması itibariyle dahli söz konusudur. Kul bu noktada fiilinde seçim hakkına sahiptir. Seçimi bakımından her hangi bir tercih hakkı yoktur, bilakis o buna mecburdur. Çünkü seçim ve yerine getirme tercihi Allah

<sup>26</sup> Ebû İshak el-İsferyânî eş-Şâfiî el-Eş'arî İbrahim b. Muhammed b. Mehran (418/1027). İsferyânî müte-kellim bir usulcü, Şafiî bir fakih, Horasan imamlarının imamı ve kıymetli eserleri olan, müçtehitlik mertebesine ulaşmış birisidir. Nisabur'da onun adına meşhur bir medrese inşa edilmiştir. Nisaburda 418/1027 yılında vefat etmiş, orada namazı kılınmış, sonra İsferyânî'e nakledilmiş daha sonra da Meşhed'de defnedilmiştir. Bkz. Es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât, es-Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek (764/1362), el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, <http://www.alwarraq.com>, 2/256.

<sup>27</sup> Bakara, 2/286.

(cc) tarafından belirlenmiştir. Yani cüzî iradesi, Allah Tealâ tarafından yaratılmıştır ve yerine getirilmiştir. Onun cüzî iradesi, haricî işlerin oluşundan hemen öncedir. Fiilindeki müessir, sadece Allah Tealâ'nın kudretidir. Lakin ona cebr-i mutavassıt denilir ki Allah bundan münezzehtir. Bunun misali şu şekildedir: Bir köle sahibi kölesine bir sürahiyi almasını emreder. Köle onu alır, efendi kölenin eline şiddetli bir şekilde vurur ve bu vuruş sebebiyle sürahi kırılır. Kölesine vurur ve *"niçin sürahiyi kırdın"* der. Köle: *"Efendim sürahiyi almamı sen emrettin, ben de aldım. Elime vurdun ve sürahiyi kırdın. Benim bu kırma işinde herhangi bir mukarenetim yoktur. Fakat elimin sürahiye yaklaşma mukareneti vardır. Kırma olayından dolayı beni nasıl döversin?"* der. Bu dövme olayı köleye yapılmış açık bir zorlama ve zulümdür. Allah Tealâ bundan yüce ve münezzehtir.

### **Maturidî'ler İle Eş'arîler Arasındaki İhtilaf:**

Maturidîler, kulların fiilleri konusunda müessirin, Eş'arîler gibi, sadece Allah'ın kudreti olduğu fikrindedirler. Fakat irade-i cüziyenin kullanımının, yaratıcı tarafında değil, kul tarafında olduğu kanaatindedirler. Maturidîler ile Eş'arîler arasındaki ihtilaf, başka meselelerde değil, sadece irade-i cüziyye konusundadır. Maturidî, irade-i cüziyenin hâdis olduğunu, Allah tarafından yaratılmadığını ileri sürer. Çünkü o itibarî işlerin hemen öncesinde vuku bulmaktadır. Yani mevcut ve madum olmayanın hemen öncesinde, başka bir ifade ile halin hemen öncesinde ya da varlık ile yokluk arasında meydana geldiğini belirtir. Lakin müellif (Devvânî ?) bunun butlanını dört mertebede ortaya koymuştur. Ancak delilleri, Sadruş-Şerîa'nın *tavzîh*'inde<sup>28</sup>, belirttiği gibi *"mukad-demâtî'l-erba"* bahsinde cerh edilmiştir. Tafsilatını öğrenmek istersen oraya bak!

Cüzî irade, mevcut olmayanın hemen öncesindedir. Çünkü haricte mevcut olsa, Allah Tealâ'nın fiilinde zorunlu fail olması gerekir ki bu da O'nun için batıldır. Madum olsa o zaman da kulun, olmayandan önce yaratıcı olması gerekir ki bu da batıldır. Çünkü tasarruf olmasa, halden önce ortaya çıkan bir dış etken sebebiyle müessir olduğundan dolayı sonuçtan sorumlu tutulamaz. Araştırılsın!

<sup>28</sup> Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346). Hanefî fakîh ve mütekekkim olan müellifin *et-Tenkîh* adlı eserine yazdığı *et-Tavzîh* adlı eseri, Taftazânî'nin de bu şerh için kaleme aldığı *et-Telvîh* adlı hâşiye Osmanlı medreselerinde okutulmuş meşhur eserlerdendir. Bkz. Şükrü Özen, "Sadruşşerîa", *DİA*, 35/427-431.

### **Maturidilerin Görüşü:**

Maturidîler derler ki, kul kendi ihtiyarında hür olduğu gibi kendi fiilinde de seçme hakkına sahiptir. Kulun bir müdahale alanı vardır ve onunla sevap ya da günah kazanır. Bu müdahale alanı onun isyan veya taatine medar olur. Allah Tealâ'nın "De ki! Hak Rabbiniz katındandır. Dileyen iman eder, dileyen inkar eder."<sup>29</sup> sözü bu ilkeye dayanaktır. Çünkü Allah Tealâ; iman, taat ve küfrü kulun dilemesine vermiştir. Bu ayet Maturidîlik mezhebine mutabık lakin Eş'arî ya da benzeri mezheplere mutabık değildir. Aynı şekilde Maturidî için bağlayıcı olan Eş'arî için bağlayıcı olmayabilir. Araştırılsın!

### **İseferayînî'nin Görüşü:**

Üstad, kulların fiili konusunda müessir olan iki kudretin bulunduğu görüşüne sahiptir. Bunlardan birincisi Allah'ın kudreti, diğeri de kulun kendi kudretidir. Lakin bunların etkisi fiilin aslında bulunup vafında değildir. Ancak cüzî iradesinin hadis olması, sevap ve taat için bir giriş, ceza ve ikâb için de bir dayanak noktasıdır. Allah Tealâ için acz söz konusu olamaz. Çünkü bize göre Allah'ın fiilleri hikmet ve maslahatla mualleldir. Aynı şekilde taat ve masiyetin de kaynağıdır. Bir malulde iki illetin aynı anda bulunması gerekmez. Birinci olarak kabul etmeyiz, ikinci olarak kabul etsek bile –ki bu üstada göre caizdir– mesela bir kişi kendi başına şu taşı kaldırmaya güç yetirse de faydası ve maslahatı olsun diye bir yardımcı arar. Kendisine yardımcı olarak kimi çağırır mı da, çağırıldığı kişinin taşı kaldırmaya gücünün yetmesi gerekmemektedir. Aynı şekilde, eşi ve benzeri olmayan Allah Tealâ, tek başına, tesire kadirdir. Lakin sevap ve ikâbın kaynağı olmak üzere hikmet ve maslahat gereği, onu tesirin girişi yapmıştır. Allah en doğrusunu bilir, araştırılsın.

### **Bâkılânî'nin Görüşü:**

Kadî (Ebû Bekir Bâkılânî) kulların fiillerindeki müessirin, birincisi Allah'ın kudreti ve ikincisi kulun kudreti olmak üzere, iki olduğunu ileri sürmüştür. Lakin Allah'ın kudreti aslen müessir, kulun kudreti ise vasfen müessirdir. Vafında tesir ile aranan, fiilin aslına hariçten bir ziyade ise bu Mutezile mezhebinin aynısı demektir. Tesir ile kast edilen asla yönelik ise bu da Eş'arî mezhebi demektir. Müstakil bir mezhep görüşü olamaz. Müessirin vafında olması ile kulun kudretinin vafından ayrılmayacağı ileri sürülerek yani her nerede fiil bulunursa, orada kulun kudreti bulunur denilerek savunulabilir. Bu şekilde Mutezile ve Eş'arîliğin aynısı olunmamış olur. Lakin insaf sahibi olmak gerekirse bu konuda Maturidî mezhebine dönmek gerekir. Görünüşte ona

<sup>29</sup> Kehf, 18/29.

dönülmemektedir ancak hakikatte ona dönmek gerekmektedir. Bu konu geniştir, araştırılsın!

### **Cebriyye'nin Görüşü:**

Cebriyye, kulun fiilinde müessirin sadece Hâlık olduğunu ileri sürmüştür. Bununla kast ettiği, kulun düşünce ve fiilinde aslî bir müdahalesinin olmadığıdır. Onun görüşüne göre kul, kendisine rüzgar değen bitkiler gibidir. Rüzgar doğudan gelirse o da onun gittiği yöne doğru gider, batıdan gelirse onu doğuya doğru yönlendirir vb. Yani rüzgar ne yönden gelirse bitkiler onun gittiği yöne gider. Açıkça bellidir ki bitkilerin gitmesinde bir dahilleri yoktur, öncülük rüzgarın gitmesindedir. Bu görüşe göre, eşi ve benzeri olmayan Allah Tealâ rüzgar, kul ise bitkiler gibi olmaktadır. Bu mezhep batıldır. İmkansız olan bir şeyi yani mahza cebri, bundan müstağni ve yüce olan Allah'a zafe etmektedir. Aynı şekilde "De ki! Hak Rabbinizdendir, dileyen iman eder, dileyen de kafir olur"<sup>30</sup> ayetine de muhaliftir, araştırılsın!

### **Mutezile'nin Görüşü:**

Mutezile, kulların fiilleri konusunda müessirin sadece kulun kudreti olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüş de batıldır. Çünkü ilah üzerine, acizlik, cahillik ve cimrilik zafe etmektedir. Aynı şekilde Allah Tealâ'nın, "Allah sizi bilmediğiniz şekilde yarattı"<sup>31</sup> sözüne de muhaliftir. Kulun kudretinde müessir olan seçimdir, zorunluluğu değildir, araştırılsın!

### **Filozofların Görüşü:**

Hukemâ, kulun fiilinde müessir olduğunu yani hâlık olduğunu ileri sürmüştür fakat bundan îcab ve ıztırarı anlamış, kast ve ihtiyarı anlamamıştır. Bunlar hakkında söylenecek şey Mutezile hakkında söylenen şeydir. Hasılı her ikisi de batıldır, delilleri de batıldır, onların batıllığı yerinde açıklandı, araştırılsın!

### **Sonuç:**

Özetle çeşitli mezheplerin kudret konusundaki ihtilafları, bütün şartları ile birlikte tesirde, kudretin toplanması anlamındadır. Fukaha buna fiille birlikte istitaat adını verir. Kul için bu kudrete medhal vardır. İhtilafın selamet, sebepler ve âletler anlamındaki kudretten değil, kula teklifin yüklenmesi hususundan kaynaklandığını anla! Bil ki! Celaleddin (Devvânî)'in metninde musannifin kastettiği ve söz konusu olan aslında bu kudret değildir. Bu konuda Maturidî, Eş'arî, Üstad, el-Kadî ve Cebriye Allah'tan başka yaratıcı olmadığını belirtir. Mutezile ve Hukemâ ise bu konuya girmezler, araştırılsın!

<sup>30</sup> Kehf, 18/29.

<sup>31</sup> Saffât, 37/96.

Sonra bil ki! Sayılan mezhepler arasında en yücesi Maturidî mezhebi, sonra el-Kadî, sonra Üstadın mezhebi, sonra Eş'arî mezhebi, sonra Mutezile ve sonra da Hukemâ'dır. Bu son ikisi açıkça batıldır, lakin her mezhebin birçok açıdan kabul edilebilen ve reddedilebilen görüşleri vardır. Bu konu doğrudan Allah Teala'nın zatı ve sıfatları ile ilgili olduğundan ifratı ve tefriti doğru olmaz. Bu makamda fazlaya cesaret etmek de caiz değildir. Risâle Allah'ın yardımı ile tamam oldu.

Bu tahkik ve tetkiki hangi kitaptan naklettiğimi soracak olursan, Celaleddin Devvânî'nin kitabından başka bir kitapta bu denli genişlikte bir açıklama görmediğim şekilde cevap veririm. Hocamın ağzından, Devvânî'den, ihmal ve müsamaha olmaksızın naklettiğini işittim, tahkik ettim ve yazdım. Eğer bir yanlış bulursan onu düzelt, değilse ben bu metni düzenledim, hocama arz ettim ve o da düzeltilti. Ey kardeşlerim, şayet hocam kim diye soracak olursanız, o avam ve havas arasında meşhur olan Erzincanlı Süleyman Efendî'dir. Allah onu hem bu dünyada hem de öteki dünyada meramına kavuştursun. Amin.

Bunlar yüce alimlerin -Allah onların vekili olsun- mezhepleridir. 1264'de tamam oldu.

#### **Haşiye:**

Bil ki Allah Teala kulunu yarattığında, kudret ve iradeyi yaratır ve bu kudret sebeplerin ve âletlerin selameti anlamındadır. Sonra kul iradesini her hangi bir fiile yönelttiğinde, Allah kulun iradesini bu fiile yöneltmesinden sonra kudreti yaratır. Bu kudret, tesirin ortaya çıkması için gereken bütün şartları içerir. Bu yöneltme, ne var ne de yok hükmündedir ve hem Allah'ın hem de kulun kudretini içerir. Zira her iki kudretin de fiilin oluşumunda rolü vardır. Bununla birlikte o fiile Allah'ın kudreti tesir eder ama kulunki etmez ve bununla da sevap ve ikâbın kaynağı bilinir. Bu Maturidî mezhebinin görüşüdür ve Allah rahmet eylesin üstadım Erzincanlı'nın takririne göre en doğru mezheptir.

## EK 2. Risâle'nin Arapçası:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### أفعال العباد وسبعة مذاهب

الأول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري والثاني مذهب الشيخ امام منصور ماتريدي والثالث مذهب الأستاذ أبو إسحاق إسفرائيني<sup>32</sup> والرابع مذهب قاضي أبي بكر باقلائي والخامس مذهب الجبرية والسادس مذهب المعتزلة والسابع مذهب الحكماء.

#### القدرة

ثم أعلم أن القدرة معنيان. أحدهما بمعنى السلامة والأسباب والآلة. فهي بهذا المعنى مناط التكليف وهذا المعنى مستفاد في قوله تعالى ﴿ يكلف الله نفسا إٍ وسعها<sup>33</sup> . وليس فيها مدخلا للعبد أصلاً. والثاني بمعنى القدرة المستجمع بجميع الشرائط في التأثير وفي هذه القدرة اختلاف المذهب وللعبد مدخل فيها.

#### آراء الأشعري

واعلم أن الأشعري قال إن في الأفعال العباد مقدورة بقدرة الله تعالى ايجاداً وخلقاً ومقدورة بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق إلى أفعاله. فكان فيه تعلقان أحدهما تعلق قدرة الله تعالى اليه وثانيهما تعلق قدرة العبد إليه. فهذا التعلق بالنسبة إلى قدرة تعالى يسمى خلقاً له وبالنسبة إلى قدرة العبد يسمى كسباً له وحاصله.

أن العبد كاسب والله تعالى خالق. والتحقيق عنده أن الكسب عبارة في مدار محض وفي مجرد مقارنته العبد إلى الفعل وفي المحلية إليه والاتصال إليه. فليس له مدخل في تأثير فعله أصلاً بل المدخلية له في مجرد مقارنة إليه. فالعبد عنده مختار في فعله وليس مختاراً في اختياره بل هو مجبور فيه لأن صرفه واختياره من طرف الله جل جلاله يعني أن ارادته الجزئية حادثة ومخلوقة لله تعالى وحاصل. إن الإرادة الجزئية عنده من قبيل أمور الخارجية الملوثر في فعله قدرته تعالى فقط. ولكن يلزم عليه الجبر المتوسط شأنه تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ونظيره إن المولى امر للعبد بأخذ القارورة. فأخذه العبد فضرب المولى على يد العبد ضرباً شديداً فكسر القارورة في ضرب المولى. فضرب عبده فقال: لم كسرت هذه القارورة؟ فقال العبد: يا مولٍ أنت أمرني بأخذ القارورة فأخذت. فضربت على يدي فكسرت

<sup>32</sup>أبو إسحاق الإسفرائيني الشافعي الأشعري إبراهيم بن محمد بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني الأصولي المتكلم الأشعري الفقيه الشافعي الإمام أهل خراسان ركن الدين، أحد من بلغ رتبة الإجتهد له التصانيف المفيدة، وتوفي يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة وأربع مائة بنيسابور رحمه الله تعالى، وكان يقول: أشتهي أن أموت بنيسابور حتى يصلي علي جميع أهلها، ثم إنه نقل إلى إسفرين ودفن في مشهده. الصفدي؛ الوافي بالوفيات. 2/256؛

<sup>33</sup>البقرة، 286/2.



القارورة. وليس لي مدخل في الكسر. ولكن فيه مقارنة يدي إلى القارورة. فكيف ضربتني [جل الكسر فهذا الضرب؟ جبر صريح على العبد وظلم عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً

### 3 الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية

وذهب الماتريدية إلى أن المؤثر في أفعال العباد قدرة الله فقط كالأشعري. ولكن صرف الإرادة الجزئية في العبد [ من طرف الخالق. وحاصل الاختلاف بين الماتريدي والأشعري في الإرادة الجزئية فقط [ في غيرها. وقال الماتريدي إن الإرادة الجزئية حادثة وليس مخلوقة لله تعالى. لأنها من قبيل أمور الإعتبارية أي من قبيل اللاموجود و[ معدوم أي من قبيل الحال أي واسطة بين الموجود والمعدوم. لكن السيد السند (دواني؟) استدل على بطلانه باربع مراتب ولكن دليله مجروح في محله كما قال صدر الشريعة في التوضيح في بحث مقدمات الأربعة فان طلبت تفصيله فارجع إليه

فإرادة الجزئية عند من قبيل اللاموجود لأنها إن كانت موجودة في الخارج فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلاً موجباً في فعله فهو باطل عنده. وإن كانت معدومة فيلزم أن يكون العبد خالقاً له فهو أيضاً باطل عنده وفي قبيل اللامعدوم. لأنها لو كانت معدوم الصرف فلا يترتب عليها أثر مع أنه يترتب في الخارج عليها فهي من قبيل الحال، فنبصّر!

### آراء الماتريدية

4 وقال الماتريدية أن العبد مخاطر في فعله كما يختار في اختياره. فيكون للعبد مدخل وبه يثاب ويعاقب. فكانه أن هذه المدخلية له يكون مداراً للمعصية والطاعة كما قال الله تعالى قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر<sup>34</sup>. لأن الله تعالى صرف الإيمان والطاعة والكفر إلى مشيئة العبد. فهذه الآية مطابق لمذهب الماتريدية و[ يطابق إلى مذهب الأشعري و[ إلى غيره وأيضاً [ يلزم على ماتريدي ما يلزم على الأشعري، فليتأمل!

### آراء الإسفرايني

وذهب الأستاذ إلى أن المؤثر في الأفعال العباد مجموع القدرتين أحدهما قدرة الله والآخر قدرة العبد. ولكن تأثيرها في الأصل الفعل [ في وصفه. ولكن أن يكون إرادته الجزئية الحادثة مدخلاً فيه ليكون مداراً للثواب والطاعة ومداراً للعقاب والمعصية. فلا يلزم العجز على الله تعالى. لأن أفعال الله تعالى عندنا معلل بالحكم والمصالح. فكانه فهو مدار للطاعة والمعصية وأيضاً. فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين في معلول واحد. أو [ نسلّم، وثانياً ولو نسلّم -فهو جازع عند الأستاذ- مثلاً أن الشيخ [ وحده قادر لرفع هذا الحجر لكنه يدعي شريكاً [ أن يرفعه لمنفعة ومصالحة، فمن دعوته شريكاً له [ يستلزم ان [ يكون قادراً لرفع الحجر. كذا [ تشبيه و[ تمثل أن الله تعالى قادر منفرداً في التأثير. لكن جعله مدخلاً في التأثير معه لحكم ومصالح وهو مدار للثواب والعقاب. والله أعلم بالصواب، فليتأمل!

### آراء الباقلاني

وذهب القاضي إلى أن المؤثر في أفعال العباد قدرتان الأول قدرة الله والثاني قدرة العبد. لكن قدرته تعالى مؤثر في أصله وقدرة العبد مؤثر في وصفه. وأورد عليه بأن أريد بالتأثير في وصفه زيادة في الخارج إلى أصل الفعل فهو بعينه مذهب المعتزلة. وإن أريد معنى في التأثير في أصله فهو بعينه مذهب الأشعري. فلا يكون مذهباً مستقلاً. ويندفع بأن يقال أن المؤثر في وصفه بمعنى أن القدرة العبد □ ينفك عن وصفه يعني بينما يوجد الفعل فيوجد فيه قدرة العبد فلا يكون عين مذهب المعتزلة والأشعري. ولكن أن انصب حق الأنصاف فهو راجع إلى مذهب ماتريدي وفي الظاهر ليس يراجع إليه وفي الحقيقة راجع إليه. وفيه بحث كثير، فليتأمل!

### آراء الجبرية

وذهب الجبرية إلى أن المؤثر في أفعال العباد قدرة الخالق فقط. يعني □ يكون للعبد مدخلاً أصلاً في فعله ونظرة كالنباتات. □ ق الرياح إن ظهر من طرف الشرق يذهب ويرفع إلى ما ذهب إليه. وإن ظهرالرياح من المغرب فيرفعه إلى الشرق ونحوه، والحاصل من أي جانب جاء الرياح يذهب النبات إلى ما ذهب إليه الرياح. فعلم منه بداهة أن ذهاب النبات ليس له مدخل في الذهاب وإنما المدخل في ذهاب الرياح. □ تشبيهه □ تمثيل إن الله تعالى كالرياح والعبد كالنباتات. فهذا المذهب باطل. بيّن □ استحالة يشعر الجبر المحض على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً وإيضاً مخالف للآية قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر<sup>35</sup>، فليتأمل!

### آراء المعتزلة

وذهب المعتزلة إلى أن المؤثر في أفعال العباد قدرة العبد فقط. فهو باطل أيضاً. لأنه يلزم على اله العجز والجهل والبخل وإيضاً مخالف لقوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون<sup>36</sup> ولكن المؤثر قدرة العبد باختياره □ بالإضطراب، فليتأمل!

### آراء الحكماء

وذهب الحكماء إلى أن العبد مؤثر في فعله يعني خالق له ولكن بالإيجاب والإضرار □ بالقصد والإختيار. ويلزم عليه ما يلزم على المعتزلة. والحاصل كلاهما باطلان فدليلهما على بطلانه بيّن في محله، فليتأمل!

### الخلاصة

وبالجملة أن اختلاف مذاهب المختلفة في القدرة بمعنى القدرة المستجمع بجميع شرائط في التأثير. وسموئها الفقهاء استطاعة مع الفعل. وللعبد مدخل في هذه القدرة. فافهم وليس الإختلاف في القدرة بمعنى السلامة والأسباب والآلة فهي يُسمى مناط التكليف للعبد وليس مدخل له لهذه القدرة أصلاً! فافهم فقال المصنف في متن الجلال □

<sup>35</sup> الكهف، 29/18.

<sup>36</sup> الصافات، 96/37.

خالق سواء ففي هذه القضية داخل مذهب الماتريدية والأشعريّ والأستاذ والقاضي والجزيرية. وأما مذهب المعتزلة والحكماء فلا يدخلان فيها، فتأمل!

ثم أعلم! إن أعلى المذهب من المذاهب المذكورة مذهب ماتريدية وبعده مذهب القاضي وبعده مذهب الأستاذ وبعده مذهب الأشعريّ وبعده مذهب المعتزلة وبعده مذهب الحكماء. فإخيران باطلان صريحاً ولكن لكل مذاهب يمكن إيراد بوجوه كثير ويمكن دفعه بوجوه كثير. وهذا البحث متعلق إلى ذاته تعالى وصفاته تعالى فلا يليق افراطه كما يليق تفريطه ولا يجوز جسارته إلى زيادته في هذا المقام. تمت الرسالة بعون خدا.

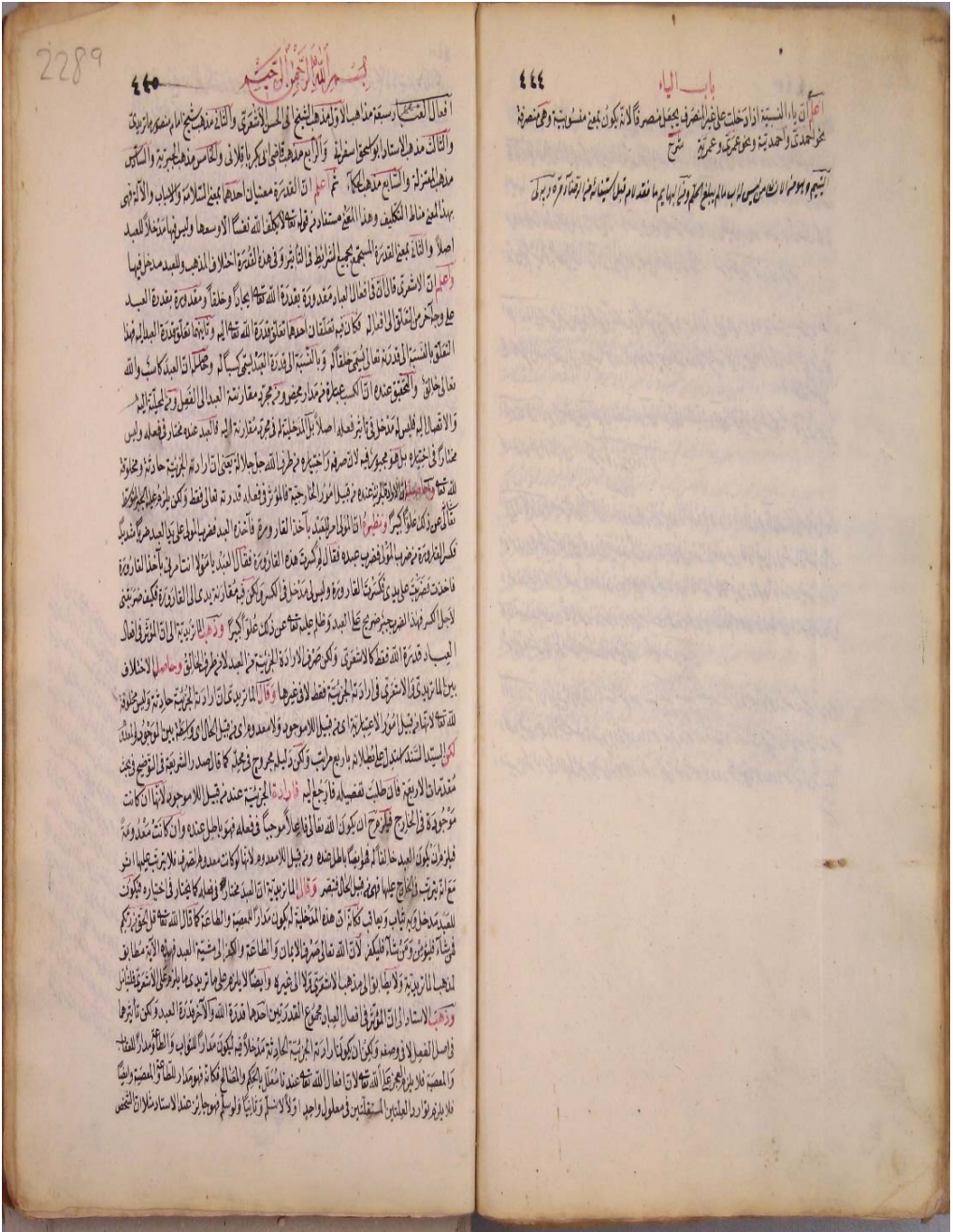
وإن سئلت من هذا التحقيق والتدقيق بأي كتاب نقلت هذا اجيب لم ار هذا التحقيق في كتب من الكتب المبسوطة غير جلال الدواني. وسمعت عن فم أستاذهي بلا إهمال وبلا مسامحة نقلا من الدواني فحقت وكتبت. فإن وجدت الغلط فصحح. وإلا فلا، فترتبت، فعرضت على أستاذهي فاستحسنه. وإن سئلت يا إخواني عن أستاذهي فأستاذهي مشهور بين العوام والخواص وهو العريف بأرزنجاني سليمان افندي، نال الله مرامه في الدنيا والآخرة آمين.

هذا من مذاهب العزيز العلامة وعليه التكلان. تمت 1264.

#### حاشية

إعلم أن الله تعالى إذا خلق عبده خلق قدرة وإرادة وهذه القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات. ثم إذا صرف العبد إرادته إلى فعل ما، خلق الله تعالى ثانياً عقيب صرف العبد إرادته إلى ذلك الفعل قدرة. وهذه القدرة مستجمعة بجميع شرائط التأثير. وذلك الصرف من قبيل الوجود واللامعدوم. (؟) يحتتمل قدرة الله تعالى وقدرة العبد على أن تعلقهما إلى أصل الفعل. ويؤثر فيه قدرة الله تعالى ولا يؤثر قدرة العبد، وبه يعرف مدار ثواب وعقاب. هذه مذهب الماتوريدية وهو مذهب صواب تقرير أستاذهي أرنجاني رحمه الله.

Risâle'nin Birinci Sayfası:







– Hakemli Makale –

## KUR’ÂN’DA “GAFÛR” İSMİ VE GEÇTİĞİ ÂYETLERLE İLGİSİ\*

**Abdülbaki GÜNEŞ**

Prof.Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

**Mehmet ALTIN**

Yrd.Doç.Dr., Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
mehmet\_altin13@hotmail.com

### ÖZ

En güzel isimler Allah’ındır. Kur’ân’da bu durumu ifade etmek için “el-esmâu’l-husnâ” tabiri kullanılmıştır. Bu isimler, zât-ı ilâhîyi niteleyen ve tanıtan vasıflar olması sebebiyle Kur’ân’da çokça yer alırlar. Nitekim Kur’ân’ın ana konusu her ne kadar insan ise de merkezî konusu Allah’tır. Başka bir ifadeyle Kur’ân’da bütün konular Allah merkezli bir ifade örgüsü içinde sunulur. Esmâ-i hüsnâ genellikle âyetlerin sonlarında tekli veya ikili olarak zikredilir. Tek ya da ikili esmâ-i hüsnâ, sonunda geldiği âyetlerin ve o âyetlerin içerisinde yer aldığı pasajların muhtevâsıyla sıkı bir münâsebet içindedir. Bilhassa ikili isimler ilk bakışta secî için getirilmiş kafiye unsurları olarak görünse de dikkatli bir bakışla bunun temel nedeninin anlam ve âyetle olan münâsebet olduğu görülecektir.

Kur’ân’da yoğun olarak kullanılan ve 91 âyette Allah’a nisbet edilen “Gafûr” ismi; çoğunlukla esmâ-i hüsnâdan bazı isimlerle birlikte terkip oluşturmak suretiyle Allah’a nisbet edilmektedir. Kur’ân’ın sadece iki yerinde tek başına yalın olarak Allah’a izafe edilirken, yetmiş iki yerde Rahîm, altı yerde Halîm, dört yerde Afûv, üç yerde Şekûr, iki yerde Azîz ve birer yerde de Vedûd ve Rab isimleriyle birlikte Allah’ı nitelemektedir. “Gafûr” isminin birlikte kullanıldığı diğer isimler (el-Esmâu’l-Hüsna) ile geçtiği âyetlerin içerikle-riyle olan bağlantısı incelendiğinde tenâsüp/uyum içinde olduğu görülür.

**Anahtar Kelimeler:** el-Esmâu’l-Hüsna, Gafûr, Rahîm, Azîz, Halîm, Afûv, Şekûr, Vadûd, Rab.

\* Bu makale, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Başkanlığı tarafından desteklenen 2012-SOB-D040 nolu “Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi” adlı proje kapsamında hazırlanmıştır.

### The Name Ghafûr in The Qur'an and Its Relationship with the Verses in Which it is Mentioned

#### Abstract

The most beautiful names belong to Allah. In order to explain this issue the expression "el-asmâu'l-husnâ" is used. These names are mentioned in the Quran frequently since they are attributes describing and introducing the Almighty. After all, the central subject of the Quran is Allah although the main issue of it is human being. In other words, in the Quran all subjects are presented in a context centred on Allah. al-Asmâ al-husnâ is generally mentioned at the end of the verses as single or double. Single or double of al-asmâ al-husnâ is closely related to the content of verses at the end of which they exist, and of the passages in which they are included. Particularly although dual names are seen as rhyme factors brought for rhyming at first sight, a close insight will reveal that the basic reason for this is the meaning and the relation with the verse.

The name "Ghafur", used frequently in the Quran and associated with Allah in 91 verses, is related with Allah by combining with some names from al-asmâ al-husnâ. While attributing Allah by itself alone in two places in the Quran, this name describes Allah seventy-two times with the name Rahîm, with Halîm six times, with Afûv four times, with Shekûr three times, with Aziz two times and once with Vedûd and Rab. Analysing the connection between the name "Ghafûr" with other names (el-asmâu'l-husnâ), it is seen that it is in harmony with the content of the verses.

**Keywords:** Al-Asma Al-Husna, Al-Ghafoor, Al-'Aziz, Ar-Rahim, Al-Halim, Al-Afûv, Aş-Şekûr, Al-Vadûd, Ar-Rab

#### GİRİŞ

Kur'an bir beşer sözü olmayıp Allah kelimidir. Kur'an'da bu husus çokça vurgulanmaktadır.<sup>1</sup> Onun Allah kelamı oluşundan şüphe edenlere benzerini meydana getirmeleri konusunda meydan okumuştur.<sup>2</sup> Bu da Kur'an'ın mu'ciz olduğunu göstermektedir. Onun i'câz yönlerinden biri de; her türlü çelişkinden uzak olması, âyetlerinin, sûrelerinin, lafızlarının ve hatta harflerinin birbiriyle anlam ve fonetik yönden uyum ve bütünlük içinde bulunmasıdır.<sup>3</sup> Kur'an'da; iman esasları, ahlâkî prensipler, şer'î hükümler, kıssalar, kâinatta Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren âyetler, davetler, nasihatler, ibretler, ikazlar, korkutmalar, emir ve yasaklar, teşvikler ve sakındırmalar gibi farklı konular grift bir üslupla ele alındığı halde, bu ayet ve sureler arasında bir insicam bozukluğuna ve irtibatsızlığa yol açmamıştır. Bu açıdan Kur'an, tek bir sûre ya da tek bir âyet hatta "tek bir kelime gibi" mütenâsip ve uyumludur.<sup>4</sup> Kur'an'nın sâhip olduğu bu bütünlük ve uyum, onun tenâsübü olarak nitelendirilmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm, yirmi üç senede ihtiyaca göre parçalar hâlinde indiği halde, öyle bir tenâsübü vardır ki, sanki bir defada nâzil olmuş

<sup>1</sup> Bkz. Bakara, 2/23; Nisâ, 4/82; Hûd, 11/13; İsrâ, 17/88; Fussilet, 41/41-42.

<sup>2</sup> Bkz. Bakara, 2/23; Hûd, 11/13; İsrâ, 17/88.

<sup>3</sup> Hâfız Ebû Fadl Celaluddin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Medine, 2005, V, 1874.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Beyrut, 2006. XXII, 160; Ayrıca bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. baskı, İstanbul, 1979, I, 47; Halis Albayrak, *Kur'an Bütünlüğü Üzerine*, 6. baskı, İstanbul, 2011, 21.



gibi bir bütünlük arz eder. Farklı farklı ve mükerrer suallerin cevabı olarak geldiği halde, bütün insanların müşterek ihtiyaç ve arzularını tatmin edecek bir birliğe sâhiptir. Farklı ve pek çok hâdisenin hükümlerini beyân etmek için nâzil olduğu halde, sadece bir hâdisenin açıklamasıymış gibi mükemmel bir ahenk ihtivâ eder. Birbirine zıt, çok farklı hallerde sayısız muhatabın anlayışına münâsib üslûplarda nâzil olduğu halde, öyle güzel bir selâset/akıcılık gösterir ki, sanki aynı durumdaki ve aynı anlayış seviyesindeki insanlara inmiş gibi herkes kendi zâviyesinden onu kolayca anlayabilir ve asıl muhatabın kendisi olduğunu düşünebilir.<sup>5</sup>

Buradan hareketle Kur'ân'da geçen esmâ-i hüsnâ ile içinde geçtikleri ayetlerin muhtevası arasında bir tenasüb ve uyumun olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada Gafur ismi ile geçtiği ayetlerin muhtevası arasındaki münasebet incelenecektir. "Gafûr" ismi, verilecek örneklerde görüleceği gibi, âyetlerin ve sûrelerin muhtevâsıyla bazen açık, bazen de kapalı/hafî sıkı bir münâsebet içindedir. Kur'ân'da 91 yerde geçen bu isim, sadece iki yerde tekli, diğer yerlerde ise bazı isimlerle birlikte terkip oluşturmak suretiyle Allah'a nisbet edilmiştir. Yalnız veya diğer isimlerle beraber kullanılan bu isim geçtiği âyetlerin ve o âyetlerin içerisinde yer aldıkları pasajların muhtevâsıyla sıkı bir münâsebet içindedir. Bilhassa ikili olarak gelmesi, ilk bakışta secî<sup>6</sup> için getirilmiş kafiye unsuru gibi görünse de dikkatli bir bakışla bunun temel nedeninin anlam ve âyetle olan münâsebet olduğu görülecektir.<sup>7</sup> Vereceğimiz örneklerde de görüleceği gibi âyetlerin sonlarındaki isim cümlelerinde yer alan Gafûr ve diğer isimlerin; çoğunlukla ta'lîl,<sup>8</sup> tezyîl,<sup>9</sup> istidrâk<sup>10</sup> için kullanıldıkları ve böylece ait oldukları âyetin anlamını tamamladıkları, pekiştirdikleri ve o âyetleri bir nevi hülâsa ettikleri söylenmiştir.

<sup>5</sup> Said Nursî, *Sözler (25. Söz)*, İstanbul, 2012, 414.

<sup>6</sup> Secî: Cümle ya da cümleciklerin sonundaki nesir kafiyesini ifâde eden ses uyumudur. Geniş bilgi için bkz. Seyyid Hadar, *Fevâsilu'l-Âyâtî'l-Kur'ânîyye*, 2. baskı, Kâhire, 2009, 30-39.

<sup>7</sup> Bkz. Fadl Hasan Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Ammân, 1991, 216.

<sup>8</sup> Ta'lîl: Bir hükme yol açan sebepleri belirtmektir. Türkçe'de "çünkü, zira" gibi bağlaçlarla ifâde edilir. (Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, V, 1685.)

<sup>9</sup> Tezyîl: İki cümlenin ard arda getirilmesi, ikincisinin, birincisinin de manasını içerip onu te'kid etmesi manasındadır. (Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, V, 1680.)

<sup>10</sup> İstidrâk: Bir sözden maksadın o sözden ibaret olmadığını belirtmek için, söze yapılan bir ilave ile maksadı tam olarak belirtmektir. (Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, Medine, 2005, V, 1736.)

Biz bu makalemizde Kur'ân'da çokça geçen isimlerden biri olan "Gafûr" isminin önce anlam alanını tespit etmeye, daha sonra da "Gafûr" isminin birlikte geçtiği diğer isimler ve âyet içerikleriyle olan münâsebetini incelemeye çalışacağız.

## 1- GAFÛR İSMİNİN ETİMOLOJİK TAHLİLİ

*عَفُور*/Gafûr; "gizlemek, örtmek, kirlenmekten korumak için bir şeyin üstünü örtmek" gibi anlamlara gelen *عَفَّرَ*/gafr kökünden türemiş olup mübalağalı ism-i fâildir. Arapların kullandıkları *وَاسْتَبِعُ تُوبَكَ فَإِنَّهُ أَعْفَرَ لِلْوَسْعِ*/*elbiseni boya, çünkü bu onu kirden daha fazla korur*, cümlesindeki *أَعْفَرَ* kelimesinin yüklendiği manadan hareketle *عَفَّرَ*/gafr, 'korumak üzere örtme'yi ifâde ettiği söylenmiştir.<sup>11</sup> Nitekim başı düşmanın silahından koruyarak örttüğü için başa giyilen şeye de *مِعْفَر*/miğfer denmiştir. İşte Câhiliyye döneminden itibaren, "herhangi bir şeyi örtmek" anlamında kullanılan "gafr" kelimesi anlam genişlemesine uğrayarak Kur'ân'da, "Allah'ın, kulun günahlarını örtmesi" manasını kazanmıştır.<sup>12</sup>

Allah'a izafe edilen Gâfir, Gafûr ve Gaffâr isimleri, *عَفَّرَ*/gafr masdarından türetilmiştir. Gazzâlî (v. 505/111), bu üç isim arasındaki anlam farkını şöyle belirtir: "Gâfir, mağfiret fiilinin yalnız aslına, Gafûr, günahların çokluğu nisbetinde mağfiretin de çok olduğuna delâlet eder. Gaffâr ismi ise, günahları tekrar tekrar bağışlayan demektir."<sup>13</sup> Gazzâlî'nin bu ayrımından hareketle şu denilebilir: Gâfir, "günahları bağışlayan"; Gaffâr, "kaç defa işlenirse işlensin günahları tekrar tekrar bağışlayan"; Gafûr ise "birçok günahı birçok defa affeden"dir.

Kök manası da dikkate alınarak Gafûr ismi; "kulların birçok günahını, birçok defa bağışlayan, suçlarını ve hatalarını affeden"<sup>14</sup> şeklinde tarif edilebilir. Bu tarife göre Allah, kullarının işledikleri günahların sayısına, sıklığına, türüne ve çokluğuna bakmaksızın, her zaman ve her yerde affeder.

<sup>11</sup> Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Tefsîru Esmâillahi'l-Hüsna*, (thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut, 1986, 37-38; Râgîb İsfahânî, *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Keylanî), Beyrut, ts., "gfr" md.; Mecduddin b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadîs*, 1. baskı, 2000, Riyâd, "gny" md.; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (thk. İbrahim Şemsuddîn ve dğr.), Tunus, 1. baskı, 2005, "gfr" md.; Mecduddin Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, (thk. Muhammed Naîm el-Arkûsî), 8. baskı, Beyrut, 2005, "gfr" md.

<sup>12</sup> Ahmet Çelik, *Kur'ân Semantiği Üzerine*, Erzurum, 2002, 50.

<sup>13</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsna*, (thk. Muhammed Osman el-Haşî), Kâhire, ts., 68.

<sup>14</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *İştikâku Esmâillah*, (thk. Abdülhüseyn Mübarek), Beyrut, 1986, 94; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, 68; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, "gfr" md.

Gafûr isminin, Kur'ân-ı Kerîm'in doksan bir yerinde çoğunlukla diğer isimlerle birlikte kullanıldığını ifade etmiştik. Kur'ân'ın sadece iki yerinde<sup>15</sup> tek başına kullanılan bu isim, yetmiş iki yerde Rahîm,<sup>16</sup> altı yerde Halîm,<sup>17</sup> dört yerde Afûv,<sup>18</sup> üç yerde Şekûr,<sup>19</sup> iki yerde Azîz<sup>20</sup> ve birer yerde de Vedûd<sup>21</sup> ve Rab<sup>22</sup> isimleriyle birlikte kullanılmıştır.<sup>23</sup> Gafûr ismi hem mekkî, hem de medenî âyetlerde bazen marife<sup>24</sup>, bazen de nekra<sup>25</sup> formunda gelmiştir.

Şimdi Gafûr ve beraberinde gelen diğer esmâ-i hüsnânın birbirleriyle ve geçtikleri âyetlerin içeriğiyle olan münâsebetlerini incelemeye çalışalım.

## 2- GAFÛR İSMİNİN TEK BAŞINA GEÇMESİ

Gafûr ismi sadece iki âyette<sup>26</sup> tek başına yalın olarak Allah'a izafe edilir:

1. *Rabbınız, içinizde olanı en iyi bilendir. Eğer siz iyi kişiler olursanız, şunu bilin ki Allah tövbeye yönelenleri çok bağışlayandır.*<sup>27</sup>

Bu âyetin siyak ve sibakına bakıldığında önceki iki âyetle bağlantısı olduğu görülecektir. İnsan ana-babaya karşı her zaman iyi davranmayarak bazen hizmette kusur edebilmektedir. İşte Allah bu âyette, beşerî zaaf içinde olan insanın hizmette kusur edebilme ihtimaline karşı, tövbe edip kendini düzeltmesini öğütlemektedir. Nitekim ana-babaya hizmette kusur ettikten

<sup>15</sup> İsrâ, 17/25; Kehf, 18/58.

<sup>16</sup> Örnek olarak bkz. Bakara, 2/173, 182, 192, 199, 218, 226; Âl-i İmrân, 3/31, 89, 129; Nisâ, 4/23, 25, 96, 100, 106, 110, 129, 152; Mâide, 5/3, 34, 39, 74, 98; En'âm, 6/54, 165, 145; A'râf, 7/152, 167, Enfâl, 8/69, 70; Tövbe, 9/5, 27, 91, 102; Hûd, 11/41; Yûsuf, 12/53; İbrahîm, 14/36; Nûr, 24/5, 22, 33, 62; Furkân, 25/6, 70; Neml, 27/18, 110, 115, 119; Ahzâb, 33/5, 24, 50, 59, 73; Fussilet, 41/32; Fetih, 48/14; Hucurât, 49/5, 15; Hadîd, 57/28; Mücâdele, 58/12; Mumtehine, 60/20.

<sup>17</sup> Bakara, 2/225, 235; Âl-i İmrân, 3/155; Mâide: 5/101; İsrâ, 17/44; Fâtır, 35/41.

<sup>18</sup> Nisâ, 4/43, 99; Hac, 22/60; Mücâdele, 58/2.

<sup>19</sup> Fâtır, 35/30, 34; Şûrâ, 42/23.

<sup>20</sup> Fâtır, 35/28; Mülk, 67/2.

<sup>21</sup> Burûc, 85/14.

<sup>22</sup> Sebe', 34/15.

<sup>23</sup> Bkz. Muhammed Fûâd Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, 1945, "gafûr" md.

<sup>24</sup> Marife: Belirli bir şey için konulmuş isimdir. Marife altı çeşit olup bunlar; zamirler, özel isim, işaret isimleri, ismi mevsûl ve elif-lam ile belirlenmiş isimdir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Galayânî, *Camiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, Beyrut, 1996, I, 147-154.

<sup>25</sup> Nekra: Belirsiz bir nesneyi gösteren, başına elif-lam almayan ve diğer marife şartlarını taşımayan isimlerdir. Geniş bilgi için bkz. Galayânî, *Camiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, I, 147-154.

<sup>26</sup> İsrâ, 17/25; Kehf, 18/58.

<sup>27</sup> İsrâ, 17/25. *يُكْمِعْكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ نَعْرُونَ صَالِحِينَ فَلَوْلَا كَانَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ*

sonra hemen Allah’a yönelip tövbe etmek, en erdemli hareketlerden biridir.<sup>28</sup> Ayrıca ibadet ve ana-babaya saygı her şeyden önce bir kalp ve gönül işidir. Âyette *رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ*/Rabbiniz kalplerinizdekini en iyi bilendir ifâdesiyle bu hususa işaret edilmiştir. Öyleyse insan öncelikle ruhen “sâlih” olmalı, kalbinde güzel duygular geliştirmeli ve iç dünyasını düzeltmelidir. O zaman Allah bu şekilde iç dünyasındaki yanlışları silip atanlara af ve mağfiretiyle muamele edecektir.<sup>29</sup>

2. Rabbın, çok bağışlayıcıdır, merhamet sâhibidir. Eğer yaptıkları yüzünden onları (dünyada) cezaya çarptırsaydı, elbette azaplarını çarçabuk verirdi. Hayır, onlar için belirlenmiş bir gün vardır ki (o gün gelince) hiçbir kurtuluş çaresi bulamazlar.<sup>30</sup>

Birçok âyette olduğu gibi bu âyette de Kur’ân-ı Kerîm’in terhîbden/korkutmaktan sonra terğîb/teşvik etme yöntemi görülmektedir. Önceki âyetlerde yapılan tehditlerden sonra Allah’ın mağfiret sâhibi olduğu burada hatırlanmıştır ki insanlar, Allah’ın rızası konusunda düşünsünler. Zira Gafûr isminin zikredilmesi istiğfara/af dilemeye teşvik etmek içindir.<sup>31</sup> Ayrıca Gafûr ismi, alabildiğine çokça mağfiret eden manasına olup, Allah’ın insanlardan zararları defetmesine işarettir. Rahmet sâhibi (دُو الرَّحْمَةِ) olmak ise, rahmet sıfatı ile mevsûf demektir. Burada Allah’ın, rahmet ve mağfiretini birlikte zikretmesi, kendisinin rahmet sâhibi olduğu için çokça bağışlayabildiğini gösterir. Zira kendisinin, rahmete ihtiyacı yoktur. Rahmetini, buna muhtaç olan birçok kimseye gösterir.<sup>32</sup>

### 3- GAFÛR İSMİNİN BAŞKA İSİMLERLE BİRLİKTE GEÇMESİ

Gafûr isminin, Allah’ın sıfatı olarak Rahîm, Halîm, Afûv, Şekûr, Azîz, Vedûd ve Rab isimleriyle birlikte kullanıldığını ifâde etmiştik. Bu başlık altında Gafûr isminin bu isimlerle ve geçtiği âyetlerin içerikleriyle olan münâsebetini inceleyeceğiz.

<sup>28</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2001, XI, 236.

<sup>29</sup> Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kâdir*, 4. baskı, Beyrut, 2007, 818.

<sup>30</sup> *Kehf*, 18/58. رَبُّكَ الْعَفُورُ دُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاذِبُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْنَا لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْجِلًا.

<sup>31</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, ed-Daru’t-Tunusiyye, Tunus, 1984, XV, 356.

<sup>32</sup> Fahrudin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Daru’l-Fikr, 1. baskı, Beyrut, 1981, XXI, 143.

**I- Gafûr ve Rahîm İsimleri:** Kur'ân'da Gafûr ismi 72 yerde Rahîm ismi<sup>33</sup> ile birlikte kullanılır. Bu isimler bazen nekra, bazen de marife formuyla gelirler.<sup>34</sup> Bu iki isim bir yerde Rahîm-Gafûr<sup>35</sup> şeklinde, diğer tüm yerlerde ise Gafûr-Rahîm şeklinde gelir.

**A. Gafûr ve Rahîm:** Müfessirler bu iki ismin, "Gafûr-Rahîm" şeklinde sıralanışında bir münâsebet olduğuna dikkat çekerek şöyle demişlerdir: Çirkin olan şeyin izalesi, güzellikle donatmadan önce olmalıdır. Bu yüzden, çirkin olan günahları temizlemek anlamında mağfirete delâlet eden Gafûr ismi önce, nimetlerle donatma anlamına gelen ve rahmete delâlet eden Rahîm ismi ise sonra gelmiştir.<sup>36</sup> Zerkeşî (v. 805/1403) ise bu sıralama hakkında şunları söylemektedir: "Mağfiredir, selâmettir; rahmet ise zahmetsiz kazançtır. Kazançtan önce selâmet, arzu edilen (matlub) bir durumdur."<sup>37</sup> Bu bakımdan, mağfirete delâlet eden Gafûr ismi, kullara kazançlar vermesine delâlet eden Rahîm isminden önce gelmiştir.

Âyetlerin sonlarında gelen her bir esmâ-i hüsnânın, zikredildiği bağlamla sıkı münâsebetini Gafûr-Rahîm isimlerinin birlikte geçtiği âyetlerde de görmekteyiz. Buna örnek olarak şu âyetleri zikredebiliriz:

<sup>33</sup> رحيم/Rahîm ismi; "merhamet etmek, cezayı hak edeni bağışlamak, affetmek, ihsânda bulunmak" gibi manalara gelen رَحْمَةً kökünden türemiş olup; "esirgeyen, bağışlayan, inananları âhirette mükâfatlandırarak olan zât" demektir. Rahîm sözcüğü, mübalağa sîgalarından نَعِيل vezninde türetilmiş bir sıfat olup fiilin subûtuna delâlet eder. Rahîm ismi, hem ism-i mef'ûl (مرحوم) hem de ism-i fâil (راحم) manasında kullanılır. Rahîm ismi, Kur'ân-ı Kerîm'in 115 yerinde Allah'a nisbet edilmiş ve daha çok esmâ-i hüsnâdan diğer bir isimle birlikte kullanılır. Kur'ân'ın sadece üç yerinde bu isim tek başına Allah'a izafe edilirken, yetmiş iki yerde Gafûr, on üç yerde Azîz, dokuzar yerde Raûf ve Tevvâb, beş yerde Rahmân, birer yerde de Vedûd, Rab ve Ber isimleriyle birlikte Allah'ı nitelemektedir. (Zeccâc, *Tefsîru Esmâillahi'l-Hüsnâ*, 28; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, (thk. Muhammed İbrahim Selîm), Kâhire, ts., 195; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "rhm" md.; Muhammed Murteza Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Halîl el-Hilâlî), Tunus, 2004, "rhm" md.; Ebu'l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut, ts., I, 105; Zeccâcî, *İştikâku Esmâillah*, 40-41; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh, Tâcu'l-Lûgati ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut, 1948, "rhm" md.)

<sup>34</sup> Bkz. Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, "gafûr" md.

<sup>35</sup> Sebe', 34/2.

<sup>36</sup> Bkz. Ebussuûd b. Muhammed el-İmadî el-Hanefî, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitabî'l-Kerîm*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Mektebetu'r-Riyadî'l-Hadis, Riyad, ts., III, 350; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIV, 119.

<sup>37</sup> Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Yûsuf Abdurrahman el-Meraşlî ve dğr.), Daru'l-Marife, Beyrut, 1990, III, 319.

*Rabbimiz! İşlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sâhibisin, hüküm ve hikmet sâhibisin.*<sup>38</sup>

*Rabbim! Çünkü o putlar insanlardan birçoğunu saptırdılar. Artık kim bana uyarırsa, o bendendir. Kim de bana karşı gelirse, şüphesiz sen çok bağışlayan, çok merhamet edensin.*<sup>39</sup>

Hz. İbrahim birinci âyette kendi nesilleri içinden onlara kitabı ve hikmeti öğretecek, onları tezkiye edecek bir peygamber göndermesi için Allah'a niyazda bulunurken *إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ / Hiç kuşku yok ki Azîz ve Hakîm sensin*, demiştir. Hz. İbrahim ikinci âyette ise kendisine isyan edip, karşı çıkanlar için Allah'a niyazda bulunurken *فَإِنَّكَ عَفُورٌ رَحِيمٌ / Gafûr olan Rahîm olan şüphesiz ancak sensin* demiştir. Bu iki âyetin sonları gösteriyor ki, her bir isim, zikredildiği yere münâsıptır. Hz. İbrahim'in talep ettiği vasıfları haiz bir peygamberin gönderilmesi ancak benzersiz, güçlü, hükümran ve izzetli birinin gücüyle mümkündür; risâlet görevinin, yaratılanlar içinde en şerefli ve değerli birisine verilmesi de ancak hikmet ile mümkündür. Dolayısıyla birinci âyetin sonunda Azîz ve Hakîm isimleri zikredilmiştir. İkinci âyette de, Allah'ın af ve merhametini celbetmekten söz edildiği için Gafûr ve Rahîm isimleri getirilmiştir.<sup>40</sup>

Ayrıca burada son derece şefkatli ve yufka yürekli olan Hz. İbrahim'in iç dünyası kendini göstermektedir. Hz. İbrahim soyundan gelip de kendisine karşı çıkanların yok olmasını ve azaba uğratılmalarını istemediği söylenebilir. Hatta azabın sözünü bile etmemiştir. Bunun yerine onları Allah'ın bağışlamasına ve merhametine havale etmiştir. Böylelikle Hz. İbrahim bu yönüyle de insanlara örnek teşkil etmiştir.

*Eğer Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız. Şüphesiz insan çok zâlimdir, çok nankördür.*<sup>41</sup>

*Hâlbuki Allah'ın nimetini saymaya kalksanız onu sayamazsınız. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*<sup>42</sup>

Nimetlerle ilgili olan bu iki âyet-i kerîmenin sonları da farklı olmuştur. Birincinin sonunda insanın zâlimliği ve nankörlüğü bildirilirken, ikincisinin so-

<sup>38</sup> Bakara, 2/129. رَبَّنَا وَاتَعِثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

<sup>39</sup> İbrahim, 14/36. رَبِّ أَنْهَرُوا أَصْنَانًا كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, (thk. Muhammed Hamid el-Fekî), Beyrut, 1973, I, 36-37.

<sup>41</sup> İbrahim, 14/34. وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطَّافٌ خَبِيرٌ

<sup>42</sup> Nahl, 16/18. وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَلَّوْرٌ رَحِيمٌ

nunda Gafûr ve Rahîm isimleri yer almaktadır. Bu iki âyet sonlarının farklı olmasının birçok hikmetinden söz edilebilir. Biz de bu hikmetlerden birkaç tanesini zikredeceğiz:

a. Birinci âyetin siyâkı insanın niteliği ve karakteriyle ilgili olduğu için âyetin sonunda insana ait vasıf zikredilmiştir. İkinci âyetin siyâkı ise Allah'ın niteliklerinin ve ulûhiyyetinin ispatıyla ilgili olduğu için Allah'ın isimleri zikredilmiştir.<sup>43</sup>

b. Birinci âyette insanın nimetlere karşı nankörlük etmeye meyyal olma gerçeği zikredilerek mü'minler uyanık olmaya çağrılırken; ikinci âyetin sonunda zikredilen Allah'ın Gafûr ve Rahîm isimleri, nankörlük gafletine düşen mü'minlerin kusur ve hatalarının örtüleceğini göstermektedir.<sup>44</sup>

c. Birinci âyet, Allah'ın birçok nimeti insana bahşettiğinden dolayı çoğu zaman insanın bu nimetlerin şükrünü yerine getirmeyerek zâlim ve nankörlüğünü ortaya koyduğunu belirtir. İkinci âyet ise, Allah'ın, insanın zulmüne karşı mağfiretini, nankörlüğüne karşı da rahmetini ortaya koyduğunu ifâde eder.<sup>45</sup> Böylece bu iki isim zikredilerek, insanın zulüm ve nankörlüğü sebebi ile ona bahşedilen nimetlerin sona ermeyeceği garantisi verilmektedir.

Daha çok ahkâm ile ilgili âyetlerin sonunda gelen esmâ-i hüsnânın, ilk bakışta âyette işlenen konuyla doğrudan alâkası yokmuş gibi görünebilir. Ancak âyetin muhtevâsı dikkatle incelendiğinde sondaki esmânın, Kur'ân'ın vermek istediği manayı, muhatabın daha doğru anlamasına yardımcı olduğu görülür. Bu durum da bize âyetlerin baş kısmı ile son kısmı arasında sıkı bir münâsebet bulunduğunu göstermektedir. Şimdi bu hususla ilgili bir örnek verelim:

*Allah size ölüyü/leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbûr kalırsa başkasına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur. Şüphe yok ki Allah çokça başışlayan, çokça esirgeyendir.*<sup>46</sup>

Bazı müfessirler bu âyetin sonunda zikredilen Gafûr-Rahîm isimlerinin bağlamla olan münâsebetlerini şu şekilde açıklamışlardır:

<sup>43</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 176.

<sup>44</sup> Abdurrahman Hasan Çenketi'l-Meydanî, *Kavâidu Tedebburi'l-Emsel li Kitabillahi Azze Celle*, 2. baskı, 1989, 469.

<sup>45</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XX, 15; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 176.

<sup>46</sup> Bakara, 2/173; Ayrıca bkz. Mâide, 5/3; En'âm, 6/145. *إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*

a. Allah, ahkâmını açıkladıktan sonra, hemen ardından kendisinin Gafûr ve Rahîm olduğunu hatırlatmıştır. Böylece Allah, haram kılınan şeylerden birisini yemek suretiyle emre muhalefet edenlerin tövbe etmeleri durumunda onlar için Gafûr olduğunu, hükümlere gereğince devamlı itaât edenler için de Rahîm olduğunu bildirmiştir.<sup>47</sup>

b. Mecbûr kalan kimse, mecbûriyeti karşısında haram kılınan şeyden ihtiyaç miktarından fazla yerse Allah, o fazlalığı yemesinden dolayı işlemiş olduğu günahı bağışlayacağı için Gafûr, ihtiyaç miktarını yiyebilmesi için ruhsat vermekle de Rahîm'dir.<sup>48</sup>

c. Bu âyette, mecbûr kalan kimseye, haram olan hayvanları yiyebilme ruhsatı verilmiştir. Ruhsat verme ve mubah kılmaya illet olarak da Gafûr-Rahîm isimleri zikredilmiştir.<sup>49</sup>

Kısacası âyette yenilmesi haram olan yiyecekler sayıldıktan sonra, Allah'ın Gafûr ve Rahîm olduğu zikredilerek muhataplara; haram kılınmış olan yiyeceklerden herhangi birisinin yenmesi durumunda Allah'ın affedici olduğu, mecbûriyet karşısında yenilmesi için ruhsat vermekle de O'nun çok merhametli olduğu mesajı verilmektedir.<sup>50</sup> Böylece Allah, sıkıntı olabilecek konularda hükümlerini genişleterek kullarına merhametiyle muamele etmektedir.<sup>51</sup>

Kur'ân'da kulların Allah karşısında havf/korku ve recâ/ümit içinde bulunmasını temin etmek amacıyla ilâhî davette bazen terğîb bazen de terhîb yöntemi kullanılmıştır. Kur'ân'da, bu metodun bir gereği olarak "terhîb" sadedinde, Allah'ın azâb ve tecziyesinin de süratli olduğu (سَرِيعُ الْعِقَابِ), (شَدِيدُ الْعِقَابِ) / *cezası çabuk ve şiddetli olan* nitelemesiyle belirtilmektedir. Ancak bu nitelemenin geçtiği âyetlerde<sup>52</sup> Allah'ın "Gafûr" ve "Rahîm" olduğunun vurgulanması, arz edilen terğîb-terhîb metodunun Kur'ân'da nasıl bir denge içinde kullanıldığının bir örneği olarak değerlendirilmelidir. Şu iki âyet buna örnektir:

<sup>47</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V, 14.

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V, 14.

<sup>49</sup> Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Alî Muhammed Muavvid), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut, 1993, I, 665; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, III, 48.

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, V, 239.

<sup>51</sup> Ebussuûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, IV, 427.

<sup>52</sup> Bkz: Mâide, 5/39; En'âm, 6/165; A'râf, 7/167.



1. Allah'ın azabının çok şiddetli (bununla beraber) O'nun, hakikaten çok bağışlayıcı ve merhamet edici olduğunu biliniz.<sup>53</sup>

Bu ve benzeri âyetlerde شَدِيدُ الْعِقَابِ / سَرِيعُ الْعِقَابِ / cezası çabuk ve şiddetli olan<sup>54</sup> nitelemesi ile "Gafûr" ve "Rahîm" isimlerinin yan yana gelmesinin bazı hikmetleri şöyle sıralanabilir:

a. Önceki âyetlerde Allah'ın kullarına bahsettiği rahmetten bahsetmesi, bu âyette de azabının çetin olduğunu belirtmesi ve bunun akabinde de rahmet ile ilgili vasıflardan Gafûr ve Rahîm isimlerini zikretmesi; O'nun rahmet tarafının daha galip geldiğine delâlet eder.<sup>55</sup> Başka bir ifâdeyle âyette, bu isimlerin sıralanışının Allah'ın rahmetinin, gazabını geçmesine bir işarettir.<sup>56</sup> Dolayısıyla insanlar da başkalarının eksiklik ve hatalarına karşı af ve merhametle muamele etmeyi ahlâk edinmelidirler.

b. Âyetin terğîb-terhîb dengesi içinde sonlanması şu vurguyu taşır: Kullar, Allah'ın hükümlerine ve dinin korunmasını gerekli kıldığı hususlara iyi dikkat etmeli ve bunları yalnız azap korkusuyla değil, hem yüksek bir korku ve ürperti, hem de yüksek bir bağışlanma ümidi ve rahmet aşkı ile tatbik ve icrâ etmelidirler.<sup>57</sup>

c. أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ / Bilin ki Allah, cezası pek çetin olandır cümlesi korkutmayı, وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ / Muhakkak Allah mağfiret edendir, merhamet sâhibidir cümlesi ise mü'minlere bir umut vermeyi ihtivâ etmektedir.<sup>58</sup>

d. إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ / Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olandır. Ve şüphe yok ki O, gerçekten Gafûr-Rahîm'dir.<sup>59</sup> ifâdesinde Allah, cezaya dikkat çekerken bunu zâtına nisbet etmemiştir. Ancak mağfiret ve rahmetini bildirirken "Gafûr Rahîm" isimlerini hem mübalağa sîğası ile getirmiş, hem de bu iki ismi, l/lâm edatıyla te'kid etmiştir. Böylece Allah'ın bizzât Gafûr olup arızı

<sup>53</sup> Mâide, 5/98. اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

<sup>54</sup> Bkz: En'âm, 6/165; Arâf, 7/167.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, 109.

<sup>56</sup> Hatta Reşîd Rızâ bu âyetin sonunda Gafûr-Rahîm isimlerinin zikredilmesinin âhiretteki cezanın ebedî olmadığına işaret ettiğini iddia etmiştir. Ona göre bu âyette, Allah'ın cezalandırması ile ilgili شَدِيدُ الْعِقَابِ tamlamasından sonra Gafûr ve Rahîm isimlerinin zikredilmesi, âhirette kulların cezasının ebedî olmadığına ve neticede biteceğine bir işarettir. Bu yüzden Allah, nefislerine zulmeden birçok insanı bağışlamakta ve birçok günahı affetmektedir. (Muhammed Reşîd Rızâ - Muhammed Abdüh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, 6. baskı, Mısır, 1960, VII, 121; VIII, 69-77.)

<sup>57</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 1818.

<sup>58</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 224.

<sup>59</sup> En'âm, 6/165.

olarak ceza verdiği, rahmeti çok olup cezalandırmada müsamaha sâhibi olduğu vurgulanmıştır.<sup>60</sup> Ayrıca bu âyetle Allah'ın cezalandırmasının çok çabuk olduğu uyarısıyla inkârda ısrar edenler bir defa daha uyarılıp tövbeye davet edilirken, O'nun bağışlayıcı ve esirgeyici olduğu müjdesiyle de mü'minler sevindirilmektedir. Aynı zamanda ümitsizlik doğmasını diye burada rahmetle ceza birlikte zikredilerek, gönüllerin ümitle korku arasında olması gerektiğine vurgu yapılmıştır.<sup>61</sup>

e. Âl-i İmrân sûresinin 129. âyetinin<sup>62</sup> sonunda zikredilen, *وَاللَّهُ عَزُورٌ رَحِيمٌ / Allah Gafûrdur, Rahîmdir* cümlesi, *يَعْفُو لِمَنْ يَشَاءُ / O dilediğini affeder* cümlesine açıklayıcı bir zeyl<sup>63</sup> mahiyetindedir. Bu zeylin yalnız mağfirete yapılıp da *وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ / O, dilediğine azap eder* cümlesine yapılmaması mağfiret ve rahmetin önemsendiğini gösterir.<sup>64</sup> Öte taraftan *وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ / O, dilediğine azap eder*, cümlesi muhatap üzerinde, Allah hakkında "keyfe mâ yeşâ" niteliğini veren "sert bir Hâkim Tanrı" intibai bırakabilir. Ancak âyetin Allah'ın Gafûr-Rahîm isimleriyle bitmesi, bu yanlış intibai önlediği gibi, ümit tarafını kuvvetlendirmektedir. Ayrıca şu mesajı vermektedir: Allah kudret, hâkimiyet gibi kemâl sıfatlarına sâhip olmasının yanında mağfiret ve rahmet sıfatlarıyla da muttasıftır. Böylece bu iki isim tashih mahiyetinde gelerek, yanlış anlayışı önlemektedir.<sup>65</sup>

2. *Ey Muhammed! Kullarıma, benim elbette çok bağışlayıcı, çok merhametli olduğumu, azabımın da elem dolu azap olduğunu haber ver.*<sup>66</sup>

Fahrudin er-Râzî (v. 606/1209), bu iki âyette şu incelikleri tespit etmiştir:

a. Allah, *عِبَادِي/kullarım* tamlamasında kullarını kendi zâtına izafe ederek onlara çok büyük bir şeref bahsetmiştir. Sonra bunun peşi sıra, Allah'ın Gafûr ve Rahîm olduğu bildirilerek, kulluğu kabul eden herkes için, Allah'ın mağfiret ve rahmetinin söz konusu olacağı; bunu inkâr eden için ise, elîm cezasının gerekli olacağı vurgulanmıştır.

<sup>60</sup> Nasiruddin b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, 1. baskı, Beyrut, II, 192.

<sup>61</sup> Hafız İmaduddin Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Mustafa Seyyid Muhammed ve dğr.), Müessesetu Kurtuba, 1. baskı, Kâhire, 2000, VI, 429; Hayreddin Karaman ve dğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, DİB Yayınları, I-V, 2. baskı, Ankara, 2006, II, 497.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân, 3/129. وَاللَّهُ عَزُورٌ رَحِيمٌ. يَعْزُورُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَزُورٌ رَحِيمٌ.

<sup>63</sup> Zeyl: Bir yazıya ek olarak katılan parça.

<sup>64</sup> Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, I, 554.

<sup>65</sup> Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İzmir, 2000, 107.

<sup>66</sup> Hicr, 15/49-50. (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنَّا اَنۡزَلۡنَا عَلَیْکُمُ الرِّیۡسَ الَّذِیۡ هُوَ عَدَاۤیُ الْوَعۡدِ الَّذِیۡ کُنۡتُمْ یٰٓحٰدِیۡنَ)

b. Allah birinci âyette rahmet ve mağfiretinden söz ederken, azabından bahsettiği ikinci âyete göre daha çok te'kid edatları kullanarak rahmetinin genişliğini özellikle vurgulamıştır. Aynı şekilde Allah, azabından bahsettiği ikinci âyette sadece azabının çok şiddetli olduğunu ifâde ettiği halde, birinci âyette rahmet ve mağfiretini anlatırken bunları "Gafûr ve Rahîm" şeklinde doğrudan doğruya kendi isimleri olarak zikretmiştir ki bu da yine O'nun rahmetini azabından daha önemli tuttuğuna işaret eder.

c. Allah'ın Peygamber'ine hitaben, *نَبِيِّ عِبَادِي أَنَا الْعَفُورُ الرَّحِيمُ* / *Kullarıma benim gerçekten çok bağışlayıcı, çok esirgeyici olduğumu bildir*, buyurarak bir bakıma rahmet vadinin zamanı geldiğinde, yerine getireceğine bizzat Peygamberini şâhit tutmuştur. Ayrıca bu âyetle Allah, kendisine inanıp kulluk eden herkesin, ibadetleri eksik de olsa (günahkâr bile olsa), rahmetine layık olduğunu anlatmak istemiştir.<sup>67</sup>

Râzî'nin bu iki âyet<sup>68</sup> hakkında yaptığı açıklamalarla birlikte bu âyetlerin ümit ve korku makamlarına da delâlet edebileceğini söylemek mümkündür. Allah, kendisine yönelip tövbe edenlerin günahlarını örter ve onlara rahmetiyle muamele eder. Küfür ve masiyet üzerinde ısrar edip tövbe etmeyen kimselere ise acıklı, can yakıcı azap verir. Böylece birçok âyette olduğu gibi bu iki âyette de, müjde ile ihtar, teşvik ile korkutma birlikte zikredilmiş, böylece insanların korku ile ümit arasında olmaları istenmiştir.<sup>69</sup>

Yukarıda sıraladığımız âyetlerde görüldüğü gibi Kur'ân'da bazen aynı âyette, hem Allah'ın azâp ve cezalandırmasının süratli ve şiddetli olduğu belirtilir hem de Allah'ın "Gafûr" ve "Rahîm" olduğu vurgulanır. Böylece terğib-terhîb metodunun Kur'ân'da nasıl bir denge içinde kullanıldığı da müşahede edilir. Bu durum insanın hayatında aslında af, merhamet ve cezanın beraber devam ettiği gerçeğini de göstermektedir. Nitekim dünya hayatında af ve merhamete ihtiyaç olduğu gibi, disiplinin olabilmesi için caydırıcı cezaya da ihtiyaç vardır. Hakların çiğnenmesini önlemek için cezaya; günahların lekesini silmek için de af ve merhamete ihtiyaç vardır. Bundan dolayıdır ki Allah, sadece affedici ve merhamet sâhibi olduğunu değil, aynı zamanda cezalandırmasının çetin olduğunu da bildirmiştir.

Tefsirler incelendiğinde müfessirlerin, âyetlerde geçen esmâ-i hüsnâdan birtakım hükümler<sup>70</sup> ve itikadî sonuçlar çıkarmış oldukları görülür. Bu da âyetlerde geçen esmânın, boş ve anlamsız tekrarlamalar değil, aksine

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX, 198-199.

<sup>68</sup> Hicr, 15/49-50.

<sup>69</sup> Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, 10. baskı, Şam, 2009, VII, 349.

<sup>70</sup> Örnekler için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 7; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIV, 59.

hüküm kaynakları olduğunu göstermektedir. Bununla ilgili çokça örnek olduğu halde konuyu fazla uzatmamak için sadece birkaçını vermekle yetineceğiz:

1- *Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*<sup>71</sup>

Âyet-i kerîmenin sonunda, *فَإِنْ فَاؤُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ / Eğer bu süre içinde yeminlerinden dönerlerse şüphesiz ki Allah, çok bağışlayan, çok merhamet edendir, buyrulmaktadır. Âyetin bu bölümünde zikredilen Allah'ın Gafûr ve Rahîm olmasından neyin kastedildiği hususunda iki görüş vardır:*

a. Hasan Basrî (v. 110/728) ve İbrahim Nehaî (v. 98/715) gibi bir kısım âlime göre Allah'ın Gafûr ve Rahîm olmasından maksad, îlâ<sup>72</sup> yeminini yapandan yemin kefaretinin düşmesidir. Bunlara göre bir erkek hanımıyla cinsi münâsebette bulunmayacağına dâir yemin eder sonra da bu yeminini bozacak olursa onun, yeminini bozmasından dolayı kefaret vermesi gerekmez. Çünkü Allah, Gafûr ve Rahîmdir.<sup>73</sup>

b. Abdullah b. Abbâs, Rebi b. Enes, Katade ve Taberî gibi bir kısım âlime göre ise, Allah'ın Gafûr ve Rahîm olmasından maksad, îlâ yapan erkeğin, yeminini bozması hâlinde Allah'ın onu âhirette cezalandırmamasıdır. Fakat böyle bir erkeğin, yeminini bozmasından dolayı yemin kefareti vermesi gereklidir.<sup>74</sup>

Fahrudin er-Râzî'nin de bu görüşte olduğunu görmekteyiz. O, görüşünü şöyle açıklamaktadır: "Âyetin sonundaki, *فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ*, cümlesi îlâ yapıp da yeminini bozan kimseler için ilâhî cezanın olmayacağını gösterir. Fakat ilâhî cezanın olmaması, kefaretin gerekmediği anlamına gelmez. Nitekim zina ve

<sup>71</sup> Bakara,2/226. لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّواْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاؤُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ

<sup>72</sup> İlâ: Bir erkeğin eşiyle bir süre cinsel ilişkide bulunmamak üzere yemin etmesine denir. İslâm'dan önce îlâ, kadınları baskı altında tutmak, zulmetmek ve onlardan haksız menfaatler sağlamak üzere yaygın olarak uygulanırdı. Kötü maksatla bu yemin âdetinden yararlananlar eşlerini yıllarca nikâh altında tuttıkları halde onlarla yatmazlar, cinsel ilişkide bulunmazlardı. Kadınların bu tutsaklıktan kendi istekleriyle kurtulma imkânları yoktu. İslâm kadına zarar verme kastıyla yapılan îlâyı yasaklamıştır. İyi niyete dayanan îlâyı ise dört ayla sınırlamıştır. (Abdulgani el-Meydânî, *el-Lubâb fî Şerhi'l-Kitab*, 2. baskı, Beyrut, 1996, II, 185-187; Karaman ve dğr., *Kur'ân Yolu*, I, 360.)

<sup>73</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevli'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Daru Hicr, Kâhire, 2001, IV, 61.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 61.

insan öldürmekten tövbe eden kimse için de, ilâhî ceza olmayabilir. Fakat yine de bu kimseye had ve kısas uygulanması gerekir.<sup>75</sup>

2- *Göklerdeki her şey ve yerdeki her şey Allah'ındır. O, dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*<sup>76</sup>

Âlûsî (v. 1270/1853) bu âyetin tefsirini yaparken, Gafûr-Rahîm isimlerinin zikredilmesini Ehl-i Sünnetin görüşünü destekleyen bir delil olarak görür ve şöyle der: "Gafûr-Rahîm isimleri, *تَغْفُرُ لِمَنْ يَشَاءُ/dilediğini bağışlar* kısmını te'kid eder, pekiştirir. Allah'ın âyetin sonunu Rahîm ismine tahsis etmesi, ihsân ve in'am cihetini tercih ettiğine işaret eder. Ayrıca âyette Rahîm isminin gelmiş olması, Allah'ın bağışlaması için, kulun tövbesinin şart olduğunu iddia eden<sup>77</sup> Mûtezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in görüşünü desteklemektedir."<sup>78</sup> Nitekim Ehl-i Sünnet'e göre Allah, lütuf ve ihsân ederse tövbesiz de bağışlayabilir.<sup>79</sup>

3- *Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah, mutlak güç sâhibidir, hüküm ve hikmet sâhibidir. Her kim de işlediği zulmünün arkasından tövbe edip durumunu düzeltirse kuşkusuz, Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*<sup>80</sup>

İslam âlimleri, tövbe eden hırsızın elinin kesilme cezasının düşüp düşmeyeceği hususunu, *والله عزير حكيم/Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir* ifâdesi çerçevesinde tartışmışlardır. Tabiîn âlimlerinden bir kısmına göre, eli kesilmeden önce, kişi tövbe ederse, Allah onun tövbesini kabul eder ve o kimseden, had cezası düşer. Çünkü bu âyetin sonunda, Gafûr ve Rahîm isimlerinin zikredilmesi, azabın o kimseden sakıt olduğunu gösterir. Nitekim bu âyette zikredilen ceza da el kesme cezasıdır. Dolayısıyla âyetin zâhirî, bu cezanın sakıt olmasını gerektirmektedir. Ancak cumhura veya alimlerin çoğuna göre ise, bu kimseden el kesme cezası düşmez; bilakis bu ceza o kimseye, bir imtihan maksadıyla tatbik edilir.<sup>81</sup> Taberî (v. 310/923) de bu konuda cumhûr gibi düşünür ve der ki: "Hırsızlar, hırsızlık yaptıktan sonra tövbe

<sup>75</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VI, 89.

<sup>76</sup> Âl-i imrân, 3/129. *والله ما في السموات وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويُعَذِّب من يشاء والله غفورٌ رحيمٌ*

<sup>77</sup> Bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, (thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve dğr.), Mektebetu'l-Abikân, Riyâd, 1998, II, 41-42.

<sup>78</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IV, 52.

<sup>79</sup> Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 236; XXVII, 169-170.

<sup>80</sup> Mâide, 5/38-39. *(فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يقبل توبته ويؤتيه أجره إن الله غفورٌ رحيمٌ)* (والله عزير حكيم)

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 236.

eder ve amellerini düzeltirlerse, hırsızlık cezası tatbik edildikten sonra Allah, onların tövbesini kabul eder, günahlarını affeder ve kıyamet gününde o günahattan dolayı kendilerini cezalandırmaz ve onlara merhamet eder.”<sup>82</sup>

4. *Ancak, bundan (iftiradan) sonra tövbe edip düzelenler bunun dışındadır. Şüphesiz Allah Gafûr ve Rahîm’dir.*<sup>83</sup>

Nûr sûresinde geçen bu âyet, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunanlar hakkında cezaî ve dînî hükümler ihtivâ eden 4. âyetten<sup>84</sup> sonra gelmektedir. Râzî’ye göre, Allah’ın tövbeyi kabul edip bağışlaması Gafûr, merhamet etmesi ise Rahîm isminin bir sonucudur. Rahîm isminin zikredilmesi, tövbeyi kabul edip bağışlamasının Allah’a vâcib (üzerine düşen bir zorunluluk) olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü tövbeyi kabul edip bağışlamak Allah’a vâcib olsaydı, bu ulûhiyyete uygun düşmezdi.<sup>85</sup> Râzî’nin bu açıklamaları az önce ifâde ettiğimiz gibi, Mutezile’nin ‘tövbe edenin tövbesini kabul etmek Allah’a vaciptir’ şeklindeki görüşüne bir reddiye niteliğindedir.

Bazen Gafûr-Rahîm isimlerinin, iman etme veya çokça ibadet yapma sebebiyle nimetleri hak etme şeklindeki vehmi ve düşüncüyü tashih etmek için âyetin sonunda zikredildikleri görülür:

(Nûh), “Binin gemiye. Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah’ın adıyladır. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” dedi.<sup>86</sup>

Bu âyetin sonunda Allah’ın kudretini ve gücünü izhâr etme zamanı olduğu halde âyetin öyle değil de Gafûr-Rahîm ismiyle bitirilmesinin hikmetini şöyle açıklayabiliriz: Gemiye binen o topluluk, “Biz ilmimiz sayesinde kurtulduk!” diyerek kendilerine bir pay çıkarmış olabilirler. İşte bundan dolayı, bu iki isim getirilmekle, onların bu yanlış düşünceleri izâle edilmiştir. Çünkü insan, çeşitli hatalardan ve şehvetinin peşinde koşma gafletinden sâlim olamaz. İnsan, daima Allah’ın yardımına, lütfuna, merhametine ve mağfiretine muhtaçtır. Görüldüğü gibi bu iki isim; mü’minlerin bu felaketten kurtulmalarının, kendi amelleriyle hak ettikleri için değil, sırf Allah’ın lütfu, mağfireti ve rahmetiyle olduğunu göstermektedir.<sup>87</sup> Zaten Hz. Nuh’un, tufandan kurtuluşunun kendi planları ve çabalarıyla olmadığını, yalnızca çok bağışlayıcı olan Rabbinin rahmetiyle gerçekleştiğini söyleyerek gösterdiği tevazu, bir mü’minin

<sup>82</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VIII, 412.

<sup>83</sup> Nûr, 24/5. *إِنَّ الَّذِينَ تَابُوا تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*

<sup>84</sup> Bkz. Nûr, 24/4. *وَأَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْعَاقِبُونَ*

<sup>85</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XXIII, 163.

<sup>86</sup> Hûd, 11/41. *وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ نَجَّيْنَاهَا وَمُرْسِيْنَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ*

<sup>87</sup> Ebussuûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*, III, 46; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XII, 57.

gerçek bir hususiyetidir. Onun için gerçek mü'min sahip olduğu araçlara hiçbir şekilde bel bağlamamalı, başarısı için yalnızca Rabbine güvenmeli; Allah'ın rahmet ve lütfu olmaksızın hiçbir aletin kullanılamayacağını ve hedefe varılamayacağını bilmelidir.<sup>88</sup>

Ayrıca bu âyetin sonunda, Gafûr-Rahîm isimlerinin zikredilmesini terğîb ve terhîb metodu çerçevesinde de değerlendirmek mümkündür. Kâfirlerin toptan suda boğulma hâdisesinin hemen peşinden Allah'ın Gafûr ve Rahîm olduğunun zikredilmesi, Kur'ân'ın bir metodudur. Nitekim kimi âyetlerde<sup>89</sup> Allah'ın, intikâm ve rahmeti birlikte zikredilerek insanların korku ve ümit arasında bir dengede tutulmalarının hedeflendiğini söyleyebiliriz.<sup>90</sup>

Bütün bu açıklamalardan sonra denilebilir ki Gafûr isminin, Kur'ân'da Rahîm ismiyle birlikte böylesine dikkat çekici bir tekerrür içinde kullanılması, hem bu ismin muhtevâsına süreklilik ve derinlik kazandırmakta hem de ilâhî bağışlayıcılığın, sevginin en üstünlük derecesini teşkil eden "rahmet" sıfatıyla olan yakın ilişkisini göstermektedir. Gafûr olana rahmet yaraşır, Rahîm olana mağfîret yaraşır. Gafûr ile Rahîm isimleri birleştiğinde, birbirini teyit eder ve her iki ismin de etkisi artar. Bu iki ismin birlikte gelmesinin hikmeti şudur: Merhametsiz bir otorite de suçu bağışlayabilir. Fakat bağışladığını bağışlamasının altında ezip mahveder. Ancak Gafûr olan Allah, aynı zamanda rahmet sâhibidir. Bağışladığını ezmez veya ezerek bağışlamaz. Hatta bağışladığını bile hissettirmez. İşte Gafûr isminin Rahîm ismiyle birlikte gelmesinin bir hikmeti de budur. Ayrıca Allah'ın affedici ve merhamet sâhibi olmasının bu kadar zikredilmesi, insanın da bu sıfatlara bürünmesinin istenmesi olabilir. Allah kulunu affettiğine ve acıdığına göre, kul da insanları affedip onlara acımalıdır. Allah, kendi eylemlerini böylece ortaya koyarak insanı affetmeye, hoş görmeğe teşvik etmektedir.

**B. Rahîm ve Gafûr:** Sadece Sebe' sûresinin 2. âyetinde, Rahîm ismi Gafûr isminden önce gelir. Bu iki ismin "Gafûr-Rahîm" şeklindeki sıralanışında bir münâsebet olduğu gibi, "Rahîm-Gafûr" şeklindeki sıralanışında da özel anlam taşıyan bir münâsebet olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Zerkeşî bu sıralama hakkında -geçtiği âyetin bağlamını da dikkate alarak- şunları söylemektedir: "Allah'ın insanlar ve diğer bütün mahlûkat için koyduğu düzen munta-

<sup>88</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (terc. Muhammed Han Kayanî ve dğr.), 2. baskı, İstanbul, 1996, II, 394.

<sup>89</sup> Bkz. Mâide 5/39; En'âm, 6/165; A'râf, 7/167; Ra'd, 13/6.

<sup>90</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 439.

zamdır. Bu da O'nun rahmetinin bir sonucu olup umumî bir durumdur. Allah'ın mağfireti ise tüm mahlûkat içerisinde sadece insanları ilgilendirdiği için hususîlik arz eder. Bu bağlamda umumun, hususun önüne geçmesi daha belîğdir.<sup>91</sup> Başka bir ifâdeyle, Allah kullarının acziyetini ve zayıflığını görüp merhamet etmektedir. Kul yanlış yaptığı takdirde mağfiret devreye girer ki bu sonraki bir iştir. Durum bu olduğu için âyette Rahîm ismi Gafûr isminden önce zikredilmiştir.<sup>92</sup>

Bu âyette Allah'ın rahmetinin büyüklüğü vurgulanarak yere inen ve göğe çıkan şeylerde Allah'ın insana olan rahmetinin tecellisi ortaya konulmaktadır: *Allah, yere gireni, yerden çıkanı; gökten ineni ve oraya yükseleni bilir. O, çok merhamet edicidir, çok bağışlayıcıdır.*<sup>93</sup>

Bildiğimiz ve müşahede ettiğimiz kadarıyla gökten inen şeyler; kar, yağmur, yıldırım, bereket, melekler ve benzeri şeylerdir. Bütün bunların inmesinde Rahmetin rolü büyüktür. Örneğin; yağmur ve karın hepsi gökten kütleler hâlinde veya toptan inseydi yeryüzünde yaşama imkânımız kalmazdı. Hâlbuki yağmurlar çiseleye çiseleye, karlar sere serpe gökten inmektedir. Bütün bunların bu şekilde gerçekleşmesi Rahîm isminin tecellisi ileldir. Bu ismin ardından Gafûr isminin getirilmesi bağlamla uygunluk arz eder. Zira bu geniş rahmete ve şefkate karşılık insanlardan şükür yükselmesi lazımken, onlardan isyanlar ve günahlar göğe yükselmekte ve yine de bu isyankâr ve günahkâr kullarını Allah, Gafûr olduğu için affetmektedir.<sup>94</sup>

Özet olarak bu âyetten anlaşılıyor ki Allah, kullarına karşı nihâyetsiz merhamet sâhibi ve onların kusurlarını affedendir. Eğer yağmurlar çiseleye çiseleye, karlar sere serpe gökten inmekteyse, O, kendisine isyan içinde bir hayat yaşayan kullarını cezalandırmıyorsa, bu O'nun dünya hayatına karışmamasından, dünyada kullarını serbest bırakışından, onları cezalandırmaktan âciz oluşundan değil, aksine kullarına karşı Rahîm ve Gafûr oluşundandır. Kullarına dönüş imkânı, tövbe fırsatı tanımasındandır. Kullarıyla ilişkisini rahmet esasına bina edişindendir.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 319.

<sup>92</sup> Hanım Muhammed Hicâzî eş-Şamî, *ed-Delâletu's-Siyâkiyye li İktirâni Esmâillahi'l-Hüsnâ*, Kâhire, 2013, 278.

<sup>93</sup> Sebe', 34/2. تَعْلَمُ مَا تَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا تَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا تَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْعَلِيمُ.

<sup>94</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 241; Âtîf, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, 201.

<sup>95</sup> Ali Küçük, *Besâiru'l-Kur'ân*, 1. baskı, İstanbul, 2011, XIV, 254.



**II- Gafûr ve Halîm İsimleri:** Kur'ân'da Gafûr ismi, altı yerde<sup>96</sup> Halîm ismi<sup>97</sup> ile birlikte nekra olarak yer alır. Bu iki isim, iki mekkî âyette<sup>98</sup> "Halîm-Gafûr" şeklinde geldiği halde, dört medenî âyette<sup>99</sup> "Gafûr-Halîm" tarzında vârid olmuştur.

**A. Gafûr ve Halîm:** Gafûr isminin Halîm isminin önüne geçtiği âyetlerde bazen bağlam; insanın çoğunlukla kasıtsız işlediği ve kendisinden korunması zor olan hata ve kusurlarıdır. Şu âyet buna örnektir: *Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah, çok bağışlayandır, halîmdir.*<sup>100</sup>

Beydâvî'ye (v. 685/1286) göre, Allah âyette Gafûr ismini zikrettiği için yemin-i lağvı<sup>101</sup> cezalandırmaz. Halîm ismini de zikrederek ciddi olarak yapılan yeminde de hemen cezayı vermeyip tövbe için fırsat tanır.<sup>102</sup> Elmalılı (v. 1361/1942) da benzer bir açıklamada bulunarak yemin-i lağvın, günah olmadığı için değil, Allah'ın bağışlamasının ve hilminin çokluğundan dolayı cezalandırılmayacağını belirtir.<sup>103</sup> Böylece Allah, Gafûr ve Halîm isimlerini zikrederek, suçluları affetmenin veya cezalandırmada teenni ile hareket etmenin önemini vurgulayarak suçlulara karşı belirlenecek tavrın ne şekilde olacağını göstermektedir.

<sup>96</sup> Bakara, 2/225, 235; Âl-i İmrân, 3/155; Mâide, 5/101; İsrâ, 17/44; Fâtır, 35/41.

<sup>97</sup> خَلِيم/Halîm, "sabırlı, akıllı, ağırbaşlı ve temkinli olmak" manalarına gelen جَلِيم/hilm masdarından türemiş mübalağa sıgasında bir sıfattır. Hilm kelimesi manasını, عَلَى الْخَلِيمِ الْجَمَالِ /Yürüyüşünde en teennili olan devenin üzerine hevdeci koy cümlesindeki الْخَلِيم kelimesinden alır. Çünkü hilm, teenni hâlinde görülür. Dilbilimciler ve müfessirler kök manaya bağlı kalarak "Halîm" ismini farklı şekillerde tanımlamışlardır. Biz bu tanımlardan birkaç tanesini aktarmak istiyoruz: 1. Günah işleyen kullarını cezalandırmada acele davranmayı onlara mühlet veren, tövbe edenlerin kusurlarını affeden, itaâtkâr olan kulluna verdiği nimeti âsî olandan esirgemeyen. 2. Çok sabırlı, isyanlarına rağmen isyan ehlini cezalandırmakta acele etmeyen. 3. Câhilin bilgisizliğinden, âsînin isyanından etkilenip öfkelenmeyen; gazabın hiçbir zaman kendisini tahrik edemediği geniş af ve teenni sâhibi. Kur'ân'da Halîm kelimesi on bir yerde Allah'a nisbet edilmektedir. Bu isim münferit olarak kullanılmazken, altı yerde Gafûr, üç yerde Alîm, birer yerde de Ganî" ve Şekûr isimleriyle birlikte nekra olarak zikredilir. (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 42; Zeccâc, *Tefsîru Esmâillahi'l-Hüsnâ*, 45; Halîmî, *el-Minhâc*, I, 200-201; Ebû Süleyman Hattâbî, *Şe'nu'd-Duâ*, (thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut, 1992, 63; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, 168; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "hlm" md.; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VI, 85.)

<sup>98</sup> İsrâ, 17/44; Fâtır, 35/41.

<sup>99</sup> Bakara, 2/225, 235; Âl-i İmrân, 3/155; Mâide, 5/101.

<sup>100</sup> Bakara, 2/225. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّي جَاءْتُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَلَكِنْ يُؤَادِبُكُمْ مَا كُنتُمْ تَلْمِزُونَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

<sup>101</sup> Yemin-i lağv: "Vallahi evet, vallahi yapmam" gibi sırf te'kid için dil alışkanlığı olarak söylenen ifâdelerdir. (Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 140.)

<sup>102</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 140.

<sup>103</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 781.

Ayrıca Gafûr ve Halîm isimlerinin zikredilmesi, boş ve amaçsız yeminlerin hoş karşılanmadığına yönelik bir işaret olabilir.<sup>104</sup> Aynı zamanda mü'minlere de şu mesajı vermesi de mümkündür: Allah, kullarına karşı yumuşak davranır, onları ağızlarından kaçırarak her sözden sorumlu tutmaz, kalplerin bilerek işledikleri günahları da tövbe edilmesi şartı ile affeder.<sup>105</sup>

Özet olarak Gafûr olan Allah'ın aynı zamanda Halîm olması, Allah'ın bağışlamasının kulların bağışlamasına hiçbir cihetle benzemediğini gösterir. Bağışlanan, bu bağışı istismar etse, hatasını tekrar etse dahi Gafûr olan Allah'ı hep Halîm olarak bulacaktır. Yani günahları sınırsız bağışlayan Gafûr'u, aynı zamanda cezalandırmada acele etmeyen bir Halîm olarak bulacaktır. Öte taraftan sonu Gafûr ve Halîm isimleriyle biten âyetler tetkik edildiğinde, günahların aceleyle getirilerek işlendiği görülür. Eğer biraz sabredilseydi bu günahlar işlenmezdi. Halîm ismi zikredilerek, mü'minlerin de "hilim" sıfatına bürünmeleri istenmektedir, diyebiliriz.

**B. Halîm ve Gafûr:** İki yerde<sup>106</sup> Halîm ismi, Gafûr isminden önce gelir. Halîm isminin öne alındığı âyetlerde, Allah'ın kendi hakkı hususunda ne kadar hilim ve hoşgörü sâhibi olduğuna dikkat çekilmektedir:

1- *Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri, yok olup gitmesinler diye (kurduğu düzende) tutuyor. Andolsun, eğer onlar (yörüngelerinden sapıp) yok olur giderlerse, O'ndan başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halîmdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır.*<sup>107</sup>

Bu ve İsrâ 44. âyetin sonunda zikredilen Halîm ve Gafûr isimlerinin muhataplarının kimler olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu iki âyetin bağlamını tespit etmek için hemen öncesindeki âyetlere bakmak gerekir. Öncesindeki âyetlere bakıldığında konunun, "şirk koşmak" olduğunu görürüz. Dolayısıyla bağlam Allah'a karşı şirk koşmaktır.<sup>108</sup> Yani Allah'ın hakkıyla ilgili bir bağlamdır. Böylece Halîm-Gafûr isimleri zikredilerek Allah'ın kendi hakkını ihlal etmeye yeltenen kullarına bile hilim ve hoşgörü ile muamele ettiği ifade edilmiştir.

Aynı şekilde bazı müfessirler bu âyette anlatılan 'göklerin ve yerin, yok olup gitmesini' müşriklerin şirkleri sebebiyle olacağını ifade ederek şöyle demişlerdir: Neredeyse yerle gök, kâfirlerin inkârlarından (şirkten) dolayı yok

<sup>104</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. baskı, Beyrut, 1997, II, 231.

<sup>105</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 32. baskı, Kâhire, 2003, I, 244.

<sup>106</sup> Fâtır, 35/41; İsrâ, 17/44.

<sup>107</sup> Fâtır, 35/41. إِنَّ اللَّهَ يُحْسِنُ الْمَوَاتِ وَالرَّحْمَنُ أَدَّ تَرْوِوًا ۖ وَلَئِن رَّا لَنَا إِنَّا أَمْسَكْنَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

<sup>108</sup> Şamî, *ed-Delâletu's-Siyâkiyye*, 320.

olacaktı. Allah'ın hilm ve gufranı olmasaydı (müşriklerin şirklerinden dolayı) gökler yere düşer, hiçbir canlı sağ kalmazdı.<sup>109</sup> Ancak Allah, Halîm olduğu için onların şirkte ısrarlarına rağmen, onları helâk etmede acele etmez. Gafûr olduğu için de tövbe edenleri, cezayı hak etmiş olsalar bile, bağışlar.<sup>110</sup> Yani suçlulara fırsat verir, onları hemen cezalandırmaz. Belli gün gelmeden onları enselerinden tutup hesaba çekmez ve cezalarını hemen vermez. Tersine tövbe etmeleri, iyi ameller işlemeleri, hazırlık yapmaları için onlara mühlet tanır.<sup>111</sup>

*2- Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tesbih ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, Halîm'dir, Gafûr'dur.*<sup>112</sup>

Bu âyette Halîm ve Gafûr isimlerinin getirilmesi, müşriklerin kâinat ve ondaki varlıkların Allah'ı tesbih etmelerini anlayamamalarının büyük bir suç olduğunu gösterir.<sup>113</sup> Aynı şekilde bu iki isim, kâinat ve ondaki varlıkların tesbihini anlamayıp şirk koşanların, şirki bırakıp tevhid inancını kabul ettikleri takdirde Allah'ın, kendilerini affedeceğini de göstermektedir.

Özet olarak denilebilir ki Halîm, istediği kötü bir eylemi yapabilecek güçte iken onu yapmayıp kendini dizginleyebilendir. Bu nedenle hilim pasif bir güç değil, aksine ruhun aktif ve olumlu bir gücüdür. Kızgınlık anında irâdesini kaybederek öfkesine hâkim olamayıp düşüncesiz ve sorumsuz olarak davranışta bulunan kişi "hilim" vasfından uzaktır. Allah'ın ismi olarak kullanılan Halîm de aynı manadadır. Allah insanlar tarafından işlenen günahları merhametle affeder. Ama bu kudret ve kuvvet üzerine dayalı bir merhametlilik, derin hikmete bağlı bir affetmedir ki ancak sınırsız bir kudretle beraber bulunursa böyle hikmetli bir af söz konusu olabilir. Onun için halîm daima gerisinde şiddetli cezalandırma imkânını da taşır.<sup>114</sup>

<sup>109</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII, 304; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Atiyye el-Endulûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz*, (thk. Abdusselam Abduşşafi), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, IV, 443.

<sup>110</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 161; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVI, 33.

<sup>111</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, V, 410.

<sup>112</sup> İsrâ, 17/44. *لُتَسْبِحَ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَمُورًا*

<sup>113</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XX, 221.

<sup>114</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, (terc. M. Kürşad Atalar), İstanbul, 2012, 306.

**III- Gafûr ve Şekûr İsimleri:** Kur'ân'da Gafûr ismi üç yerde Şekûr ismi<sup>115</sup> ile birlikte nekra olarak gelir.<sup>116</sup> Bu âyetlerin hepsi de mekkî sûrelerde yer alır. Allah'ın Şekûr olduğunun vurgulanması, aslında insana, nimetlerin vericisine şükretme görevini hatırlatmak içindir.

Bu iki ismin birlikte geçtikleri âyetlerden biri şudur: *Allah, kendilerine mükâfatlarını tam olarak versin ve kendi lütfundan daha da artırsın diye (böyle yaparlar). Şüphesiz O, çok bağışlayandır, şükürün karşılığını verendir.*<sup>117</sup>

Bu âyette, Gafûr isminin Şekûr ismiyle beraber gelmesi, Allah'ın şükürünün ne şekilde olacağına dâir bir mesaj vermektedir. Râzî'ye göre Gafûr ismi, dünyada iken mü'minlerin yapmış oldukları hamdler sebebiyle, âhirette bağışlanacaklarına; "Şekûr" ismi de, âhirette yapmış oldukları hamd sebebiyle, Allah'ın onlara hak ettiklerini vereceğine ve daha fazla lütufta bulunacağına bir işarettir.<sup>118</sup> Öte taraftan Allah'ın Gafûr isminin ardından Şekûr ismini zikretmesi, O'nun sayısız defa bağışına muhatap olan kusurlu kullarının teşekkürüne değer verdiği göstermektedir.

**IV- Gafûr ve Vedûd İsimleri:** Gafûr ismi sadece bir yerde Vedûd ismi<sup>119</sup> ile birlikte الْعَمُّورُ الْوَدُودُ şeklinde gelir. Her iki isim de hem fâil hem mef'ûl manalarını içeren فَعُول/faûl vezninde gelmektedir. Burûc sûresinin 12. âyetinde<sup>120</sup> zikredilen bu iki ismin geldikleri bağlamla sıkı münâsebetleri söz konusudur. Önceki âyette, إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ / *Şüphesiz, Rabbinin yakalaması çok çetindir,*<sup>121</sup> ifâdesiyle

<sup>115</sup> Şekûr/Şekûr "nimeti bilip değerinin şuurunda olmak ve onu verene karşı minnet beslemek" manasındaki شَكْرٌ/şükür kökünden türemiş bir mübalağalı ism-i fâildir. Allah'ın bir ismi olarak Şekûr; "Kulların az amellerine karşı çok mükâfat veren, ecirlerini kat kat artıran" demektir. Buna göre Allah'ın kullarına karşı şükürü, "onları bağışlaması, güzel amellerinin karşılığını kat kat fazlasıyla vermesi ve onları övmesi" şeklinde anlaşılmalıdır. Şekûr ismi Kur'ân'da üç âyette Gafûr, bir âyette de Halîm isimleriyle birlikte Allah'ı nitelemektedir. Bu isim, üç mekkî, bir medenî âyette süreklî nekra formunda gelmektedir. (Zeccâcî, *İştikâku Esmâillâh*, 87; Halîmî, *el-Minhâc*, I, 205; Hattâbî, *Şe'nu'd-Duâ*, 65; İsfahânî, *el-Mufredât*, "şkr" md.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "şkr" md.)

<sup>116</sup> Fâtır, 35/30, 34; Şûrâ, 42/23.

<sup>117</sup> Fâtır, 35/30. لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ

<sup>118</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVI, 27.

<sup>119</sup> Vedûd/Vedûd, "sevmek, arzu ve temenni etmek" manalarına gelen وَدَّ/vedûd kökünden türemiş mübalağalı bir sıfattır. Arapçada فَعُول/faûl vezni, hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûl manası taşıdığından "Vedûd" ismi hem, "sâlih kullarını çok seven" hem de "kulları tarafından çok sevilen" anlamına gelir. Allah'ın kullarını sevmesi "onlardan razı olması, yaptıkları amelleri kabul ederek bu amelleri sebebiyle ihşanda bulunması ve onları koruyup gözetmesi" şeklinde yorumlanmaktadır. Kur'ân'da Vedûd ismi bir yerde Rahîm diğer yerde ise Gafûr isimleriyle olmak üzere iki mekkî âyette Allah'a nisbet edilmiştir. (Zeccâc, *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsna*, 52; Halîmî, *el-Minhâc*, I, 206; Hattâbî, *Şe'nu'd-Duâ*, 74; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "vdd" md.)

<sup>120</sup> Burûc, 85/14. وَغَوَّ الْعَمُّورُ الْوَدُودُ

<sup>121</sup> Burûc, 85/12.

Allah'ın celâl vasfı ortaya konulmuştur. Bu âyette ise bir denge olmak üzere Allah'ın cemâl vasfı olan Gafûr ve Vedûd isimleri zikredilmiştir. Ayrıca bu âyeti, sûrenin başında anlatılan işkence olayıyla<sup>122</sup> bağlantılı olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, insanoğlu zâlim, inkârcı ve nankör de olsa yaptıklarına pişman olup tövbe ettiği takdirde Allah'ın, ona karşı sevgi, şefkat ve merhametle muamele edeceğini, günahlarını bağışlayacağını gösterir.

Öte taraftan bu âyette zikredilen Gafûr-Vedûd isimlerinin bitişmesi, mağfiret ve sevgi kavramlarını birbiri içinde eritmekte, karşılıklı ilgilerini düşündürmektedir. Böylece anlıyoruz ki, Allah bağışlamayı sever, kulunun mağfiret dilemesini ister, üstelik mağfiret ettiği kulunu da sever. Hâlbuki tek başına mağfiret kavramında sevgi kavramı zorunlu olarak yoktur. Hatta birçok durumda suçu örtenin, seveceği düşünülemez. Suçu örten birçok kimse, bu davranışına sevgi katmayabilir. Bu durumda suçlu, nihâyet cezadan kurtulur. Bu iki vasfın, karşılıklı olarak münâsebeti girmesi, mağfiretin sevgiden ileri geldiğini anlatmaktadır.<sup>123</sup>

**V- Azîz ve Gafûr isimleri:** Kur'ân'da Gafûr ismi iki yerde<sup>124</sup> Azîz<sup>125</sup> ismiyle birlikte geçmektedir. Azîz isminin Gafûr ismiyle birlikte gelmesi genel manada şu vurguyu taşır: Azîz ismi güç, kuvvet ve hükümran olma anlamına gelir ki bu da Allah'ın otoriter ve acımasız olduğu vehmini oluşturabilir. Bu isimden sonra gelen Gafûr ismi böyle bir vehmi hem giderir, hem de güçlü ve hükümran olan Allah'ın kullarını bağışlayan ve affeden bir ilâh olduğunu da

<sup>122</sup> Burûc sûresinin ilk âyetlerinde, Ashab-ı Uhdudun kıssası anlatılır. Ateş hendeklerine atılan mü'minlere yapılan işkencelerden bahseder.

<sup>123</sup> Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, 104.

<sup>124</sup> Fâtır, 35/28; Mülk, 67/2.

<sup>125</sup> عزَّ /Azîz; "güç, şiddet, üstünlük, yükseklik, yüksek mertebe ve erişilmez" manalarına gelen عزَّ veya عزَّة kökünden bir sıfattır. Araplar "şiddet" anlamı taşıdığından dolayı şiddetli geçen yıla العزَّة, "güç ve kuvvet" anlamını ihtivâ ettiğiinden sert toprağa da عَزَّ أرضٌ demişlerdir. Allah'ın bir ismi olarak Azîz; Çok güçlü, her şeyin gâlibi, mağlûp olmayan güçlü, benzeri olmayan, üstün ve şerefli olan demektir. Azîz ismi, Kur'ân-ı Kerîm'in 87 yerinde Allah'a nisbet edilmiş ve çoğunlukla esmâ-i hüsnâdan diğer bir isimle birlikte kullanılmıştır. Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde kırk yedi yerde Hakîm, on üç yerde Rahîm, yedi yerde Kavî, altı yerde Alîm, dört yerde ذُوالتَّكْوَانِ/zuntikâm, üçer yerde Gaffâr ve Hamîd, iki yerde Gafûr, birer yerde de Vehhâb, Cebbâr ve Muktedir isimleriyle birlikte Allah'ı nitelemektedir. Bu isim, Kavî ismi dışında birlikte geldiği tüm isimlerden önce gelir. (İsfahânî, *el-Mufredât*, "azz" md.; İbn Manzûr, *Firûzâbâdî*, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, "azz" md.; *Lisânu'l-Arab*, "azz" md.; Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, "azîz" md.)

vurgular.<sup>126</sup> Ayrıca bu iki isim, çoğu zaman birbirini dengelemek için de birlikte zikredilirler.

*1- Şüphesiz yok ki, kulları içinde Allah'tan ancak âlimler korkar. Yine şüphesiz yok ki Allah Azîz'dir, Gafûr'dur.*<sup>127</sup>

Bu âyette zikredilen bu iki isim, devamlı olarak âlimleri korku ve ümit arasında bir dengede tutmuştur. Çünkü Azîz ismi korkuyu, Gafûr ismi de ümidi gerektirir.<sup>128</sup> Eğer âyette sadece Gafûr ismi zikredilseydi, Allah'ı bilmek belki nazlanmaya, mağrur olmaya, hiç korkusuz ümit bağlamaya sebep olabilirdi. Ancak Gafûr isminin öncesine Azîz isminin getirilmesi, Allah'ın yalnız bağışlayan, merhamet eden değil, azîz, çok kuvvetli, çok azametli, galip ve kahredici bir bağışlayıcı olduğunu göstermektedir. Bir kul, Allah'ı bu yönüyle ne kadar iyi bilirse, O'na o kadar çok saygılı olur ve ümidi de o oranda artar.<sup>129</sup>

*2- O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sâhibidir, çok bağışlayandır.*<sup>130</sup>

Ölümü ve hayatı ancak Azîz olan Allah yaratır. Azîz isminin öne alındığı gibi, ölüm ifâdesinin de öne alınması tam bir münâsebet ifâde eder ki ancak güçlü ve hükümler olan biri, ölüm hâdisesini gerçekleştirebilir. *Hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için*, ifâdesi ise Gafûr ismiyle tam bir münâsebet içindedir. Çünkü imtihan sürecinde zaman zaman hatalar ve ayak sürçmeleri olacaktır ki o zaman Allah kuluna Gafûr ismiyle tecelli etsin.<sup>131</sup>

Kısacası biri celâl, diğeri de cemâl sıfatı olması hasebiyle; Azîz ve Gafûr isimleri, genel manada birbirini dengelemek için birlikte zikredilirler. Azîz sıfatına sâhip biri, hiç kimsenin işlediği hiçbir günahattan zarar görmez. Bu durum kullarının günah ve hatalarıyla hiç ilgilenmediği düşüncesini oluşturabilir. İşte Azîz ile birlikte gelen Gafûr ismi, bu düşüncüyü bertaraf ettiği gibi, Allah'ın merhameti gereği kullarının her çeşit hatasını tekrar tekrar bağışladığını da ifâde eder.

<sup>126</sup> Recep Âtîf, *el-l'câzu'l-Beyânî fî Nazmi Havâtîmi'l-Âyât*, (el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazze, 2006, 182.

<sup>127</sup> Fâtîr, 35/28. *أَمَّا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ*

<sup>128</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI, 21.

<sup>129</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 3991.

<sup>130</sup> Mülk, 67/2. *الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ أَنَّكُمْ أَنْتُمْ أَمْوَالٌ وَأَنْتُمْ أَعْمَالٌ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ*

<sup>131</sup> Âtîf, *el-l'câzu'l-Beyânî*, 184.

**VI- Rab ve Gafûr İsimleri:** Gafûr ismi Rab<sup>132</sup> ismiyle birlikte sadece şu mekkî âyette gelir: *Andolsun, Sebe' halkı için kendi yurtlarında bir ibret vardı: Biri sağda biri solda iki bahçe bulunuyordu. Onlara şöyle denilmiştir: "Rabbini- zin rızkıdan yiyin ve O'na şükredin. Beldeniz güzel bir belde, Rabbiniz de çok bağışlayıcı bir Rabdir."*<sup>133</sup>

Bu âyette Allah'ın Sebe' halkına/kavmine bahşettiği beldeden bahsedilmektedir. Bu belde meyveleri bol, iklimi ılımlı, havası hoş, rahatsız edici şeylerden uzak bir belde olup kendilerine bu nimetler, çok bağışlayıcı bir Rab tarafından verilmişti.<sup>134</sup> Âyette nimetlerin bahşedilmesi bağlamında Allah'ın Rab ve Gafûr isimlerinin getirilmesi önem arz etmektedir. Rab olan Allah'ın Gafûr olması demek, ilâhî terbiyenin bağışlayıcılık temelinde yükseldiğini gösterir. Zira Allah'ın rubûbiyeti mağfiretinden ayrı düşünülemez. Rab olan Allah'ın sonsuz bağış sâhibi olması, terbiye sürecinde yapılan tüm hata, kusur, günah ve yanılmaları, terbiye edilenin lehine değerlendirileceği anlamına gelir. Bu bahisten insan eğitim ve öğretimiyle ilgilenen herkese düşen bir pay vardır. O pay, eğiten ve öğreten herkesin eğittiği ve öğrettiklerine merhametli ve bağışlayıcı yaklaşmasıdır. Zira eğitim ve öğretimin temeli merhamettir.<sup>135</sup>

Kısacası, Allah'ın Gafûr olması bağışlamayı, teşvik ve ümidi ihsas ettirirken, Rab oluşu da terbiye edişini, ihsân, kerem ve cömertliğini gösterir. Bu da Allah'ın ibadet edilmesi gerekli olan bir varlık olduğuna delâlet eder.

<sup>132</sup> رَبُّ/Rab, "bir şeyi islah ederek durumunu iyileştirmek, sâhip olmak, besleyip terbiye etmek, geliştirmek" manalarına gelen bir masdar olup ism-i fâil yerine kullanılmıştır. Arapçada, mübalâğa gayesiyle ism-i fâil yerine masdarı kullanılır. Bu fiilin aslı ile fâil arasında bir aynılığı, fâilin fiili kemâl manasıyla gerçekleştirdiğini ifâde eder. Mürebbi veya رَبَّ/Râb yerine, رَبُّ/Rab masdarının kullanılması; hâkimiyet, inâyet, tedbir, telkin, irşad, tasarruf, emir ve nehiy, terğîb ve terhîb, taltif ve takdir gibi terbiyenin bütün gereklerine mâlik, kuvvetli ve ekmel bir mürebbi anlamına delâlet eder. Allah'ın bir ismi olarak Rab; "Benzeri olmayan efendi, verdiği nimetleriyle mahlûkların durumlarını düzelten, yaratma ve emretmenin sâhibi" demektir. Ayrıca; terbiye eden, idare eden, kemâle erdiren, in'âm eden, kayyim, bir şey üzerinde hak sâhibi olan anlamlarına da gelir. Rab ismi, Kur'ân'da "Allah" isminden sonra en çok tekrar edilen ve duâlarda en fazla kullanılan isim olma özelliğine sâhiptir. Kur'ân'da bütünüyle -üç âyet müstesna olmak üzere- isim veya zamire muzaf kılınarak zikredilmiştir. Toplam sayısı 964'e varan bu kullanımlardan 884'ü değişik kiplerde zamirlere, 80 tanesi çeşitli isimlere izafe edilerek yer almıştır. Bu isim birçok yerde münferit olarak zikredilirken, üç âyette Azîm, birer defa da A'lâ, Rahîm, Gafûr, Hak ve Kerîm isimleriyle birlikte Allah'ı nitelemektedir. Rab ismi mekkî ve medenî âyetlerde bazen marife bazen de nekra formunda gelmektedir. (Zeccâcî, *İştikâku Esmâillah*, 32-33; İsfahânî, *el-Mufredât*, "rbb" md.; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 114; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhit*, "rbb" md.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr Kurtubî, *el-Esnâ fî Şerhi Esmâillah'l-Hüsnâ*, 1. baskı, 1995, I, 394; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "rbb" md.; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, "rbb" md.; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 77; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 63; Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, "rabb" md.)

<sup>133</sup> Sebe', 34/15. لَقَدْ كَانَ لِمَنْبَا فِي مَسْجِدِهِمْ آيَةٌ جِئْتَانِ عَنْ نَجْمِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ مِنْ رُبِّ رَبِّكُمْ وَأَشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةَ طَيْبَةَ وَرَبِّ غَمُورٍ

<sup>134</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, XI, 496.

<sup>135</sup> Mustafa İslamoğlu, *Esmâ-i Hüsnâ*, Düşün Yayıncılık, 1. baskı, İstanbul, 2011, I, 445.

Çünkü O, ihsân, kerem ve cömertliği çok olan ve fazlı ve mükâfatı ümit edilen bir zâttir.

**VII- Afûv ve Gafûr isimleri:** Gafûr ismi, Afûv<sup>136</sup> ismiyle birlikte dört medenî âyette nekra olarak gelir.<sup>137</sup> Bu iki ismin birlikte gelmesi, birbirinin manasını teyit eder. Yani Allah kulunu sadece Afûv isminin tecellîsi olan affına muhatap kılmaz, onunla beraber Gafûr isminin tecellîsi olan mağfiretine de muhatap kılar.

Özellikle Afûv Gafûr isimlerinin birlikte geçtikleri âyetlerin ağırlıklı konusu, mü'minlerin kulluk yükümlülüğüdür:

*1- Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız ya da biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.<sup>138</sup>*

Bu âyette Allah, mü'minleri sarhoş ve cünüp haldeyken namaza yaklaşılmaktan sakındırmakta, abdest için su bulunmadığında teyemmüm yapmayı emretmekte ve sonunda da Allah'ın çok affedici ve bağışlayıcı olduğunu bildirmektedir.

<sup>136</sup> عَفُوٌّ/Afûv, "silmek, kazımak, yok etmek, suçtan dolayı cezalandırmamak, suçtan vazgeçmek, onu izale etmek, fazlalık" gibi manalara gelen عَفُوٌّ/afv kökünden mübalağa ifâde eden bir sıfattır. Araplar rüzgâr binaları yıkıp yok ettiği ve yerle bir ettiği zaman عَفَتَ الرِّيحُ الدَّارَ derler. Bu kullanımda عَفَى fiili "bir şeyi silmek, kazımak, yoketmek" anlamını ifâde eder. Yine عَفَتَ النَّبَاتَ وَالشَّجَرَ dedikleri zaman "ağacın fazlasını kırptı, budadı" anlamını kastederler ki burada "afv" kelimesi "fazlalık, artık" anlamına gelir. Aynı zamanda "günahı gidermek" manasında عَفَوْتُ عَنْهُ /onun günahını gidermeyi istedim ifâdesi kullanılmıştır. Dilbilimciler ve müfessirler kök manaya bağlı kalarak عَفُوٌّ/Afûv ismini farklı şekillerde tanımlamışlardır. Biz bu tanımlardan birkaç tanesini özetle aktarmak istiyoruz: 1. Müstahak olunan cezayı düşürmektir. 2. Suçun karşılığı olan cezayı terk etmektir. 3. Kötülük ve haksızlık edeni, suç ve günah işleyeni bağışlamak; cezalandırmaktan vazgeçmektir. 4. Bir şahsı affetmek, onun irtikâb ettiği bir kusuru, bir cürmü mahv ve izale etmek; onu yapılmamış gibi kabul etmektir. 5. Kolaylıkla affeden, tövbe ve istiğfar ettikleri takdirde kullarının günahlarını bağışlayan, cezalarını kaldıran. Kur'ân-ı Kerim'de toplam olarak beş âyette geçen Afûv ismi, tek başına gelmezken dört yerde Gafûr, bir yerde de Kadîr isimleriyle birlikte kullanılır. Bu ismin geçtiği tüm âyetler medenî olup, isim sürekli olarak nekra formunda gelmektedir. (Zeccâc, *Tefsîru Esmâillahi'l-Hüsna*, 62; Halîmî, *el-Minhâc*, I, 201; Hattâbî, *Şe'nu'd-Duâ*, 90; Cevherî, *es-Sihâh*, "afv" md.;İsfahânî, *el-Mufredât*, "afv" md.; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, "afv" md.; Cemalud-din Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, 3. baskı, Beyrut, 1987, 436-437;İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "afv" md.; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 81-82; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 104; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukü İslâmiyye ve İstilahât-ı Fikhiyye Kâmusu*, İstanbul, 1970, III, 8; Abdulkaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, "Afûv" md.)

<sup>137</sup> Nisâ, 4/43, 99; Hac, 22/60; Mücâdele, 58/2.

<sup>138</sup> Nisâ, 4/43.



Burada Allah'ın Afûv ismi, su olmadığı takdirde toprakla teyemmüm etme gibi mükellefiyetleri kolaylaştırmasına delâlet ederken; Gafûr ismi de, bilgisizlikten kaynaklanan ve geçmişte olan hatalar ile sarhoşken (içki haram kılınmadan önce) namaz kılanları ve bu esnada bunların yanlış okumalarını bağışlamasına işaret eder.<sup>139</sup> Böylelikle bu iki isim, Allah'ın kuluna tanıdığı ruhsatı ve kolaylığı göstermektedir. Çünkü suç işleyenleri affetmek isteyen kimse, zorluğu değil de kolaylığı tercih eder. Ayrıca Afûv ve Gafûr isimleri insanogluna, yetersizlikleri anlayışla karşılamanın, kusurları hoş görmenin ve hataları bağışlamanın mesajını vermektedir.

2- *Kendilerine zulmetmekte iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: "Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?) Onlar da, "Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik" derler. Melekler, "Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!" derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir.*<sup>140</sup> *Ancak gerçekten zayıf ve güçsüz olan, çaresiz kalan ve hicret etmeye yol bulamayan erkekler, kadınlar ve çocuklar başkadır.*<sup>141</sup> *Umulur ki, Allah bu kimseleri affeder. Çünkü Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.*<sup>142</sup>

Aralarında Râzî'nin de olduğu bazı âlimler bu ve benzeri âyetleri,<sup>143</sup> Allah'ın, günahları, tövbe edilmese de bağışlayabileceğine delil getirmişler ve sebebini şöyle açıklamışlardır: Burada bir günah söz konusu olmasaydı, o zaman bu konuda af ve mağfiretin olmasına gerek kalmazdı. Dolayısıyla Allah, affedip bağışlayacağını haber verdiğine göre bu, ortada bir günahın olduğunu gösterir. Sonra Allah, affedeceğine dâir vaadini mutlak (şartsız) olarak zikredip, kişinin tövbe etmesi şartına bağlamamıştır. Dolayısıyla bu ifâde, O'nun, günahları bazen tövbe edilmese de affedebileceğine delâlet eder.<sup>144</sup>

3- *İçinizden kadınlarına zihar yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar (zihar yapırlarken) hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.*<sup>145</sup>

<sup>139</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, IV, 90; *Âlûsî, Rûhu'l-Meânî*, V, 44.

<sup>140</sup> Nisâ, 4/97.

<sup>141</sup> Nisâ, 4/98.

<sup>142</sup> Nisâ, 4/99. *فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا غَفُورًا.*

<sup>143</sup> Bkz. Necm, 53/32.

<sup>144</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XI, 14; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 160; Ebu'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd Neseffî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevîl*, 2. baskı, I-III, Beyrut, 1999, III, 394.

<sup>145</sup> Mücâdele, 58/2. *الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّاءُ وَلَدَنَّهُمْ وَلَهُمْ لَيَقُولُنَّ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوءٌ غَفُورٌ.*

Afûv ve Gafûr isminin birlikte geçtiği bu âyetin, câhiliyye geleneklerini hayatın tüm alanlarından söküp atmaya hedeflediğini söyleyebiliriz. Âyette câhiliyye dönemi adetlerinde var olan, eşlerin tekrar bir araya gelmelerine imkân vermeyecek şekilde ayrılmalarına yol açan bir boşanma türü olan zıhar<sup>146</sup> uygulaması yerilmiş ve yeni bir düzenleme getirilmiştir. Âyetin sonunda Afûv-Gafûr isimlerinin pekiştirmeli olarak getirilmesi ise, Allah'ın, insanlar için hüküm koyarken geniş ve kolaylaştırıcı davrandığını göstermektedir. Nitekim İslam hukukunda daima genişlik ve kolaylaştırma ilkesi öne çıkmaktadır.<sup>147</sup> Böylelikle Afûv ve Gafûr olan Allah, günahkârlara, o sözü (zıharı) geri alma ve bir kefaretiler ile o çirkinliği örtüp temizleterek af ve mağfiretine kavuşma yolunu açmaktadır. Yarattığı kulun kusurlu olduğunu çok iyi bilen Allah, "çok affedici" ve "çok bağışlayıcı" olduğunu belirterek, kullarının hata ve günah işlediklerinde ümitsizliğe kapılmamalarını, yaptıklarından tövbe ederek bağışlanabileceklerini ima etmektedir.

*4- Bu böyle. Bir de kim kendisine verilen eziziyetin dengiyle karşılık verir de sonra yine kendisine zulmedilirse, elbette Allah ona yardım eder. Hiç şüphesiz ki Allah çok affedendir, çok bağışlayandır.*<sup>148</sup>

Bazı müfessirler bu âyetin iniş sebebi olarak şu olayı zikrederler: Bir grup müşrik Muharrem ayında bir Müslüman topluluğu ile karşılaşmış ve "Nasıl olsa Muhammed'in adamları haram aylarda savaşmazlar" deyip onlara saldırmaya yeltenmişlerdi. Müslümanlar, onları uyardıkları halde niyetlerinden vazgeçmediler. Müslümanlar bu haksız saldırıya karşılık verip onları mağlûp ettiler. Olayın duyulması üzerine Medine'deki bazı mü'minler, haram aylarda savaşmış olmaktan ötürü onları kınayan sözler sarf ettiler. Bunun üzerine âyet indi ve onların haklılığını tescil etti.<sup>149</sup> İşte bu âyet hem mü'minlere, uğradıkları saldırıya karşı aşırıya gitmeden misliyle karşılık verme hakkını vermekte hem de Allah'ın sınırsız bir affedici olduğunu hesaba katmaları istenmektedir. Böylece bu âyette bir taraftan düşmana karşı üstün konuma ge-

<sup>146</sup> Zihar: Sırt anlamına gelen "zahr" kelimesinden türemiş bir masdardır. Hanımına karşı zihar yapan erkeğin ona "sen bana anamın sırtı gibisin" diyerek onu kendisine haram kıldığına inanır ve bu bir nevi boşama sayılırdı. İslâm kadının aleyhine olan bu boşama şeklini kaldırdı ve bu üslûpla, bu şekilde söz söylemeyi kınadı. Bununla birlikte karısının herhangi bir uzvunu kendisine nikâhı ebediyen haram olan bir kadının uzvuna benzeterek yemin eden kimseye, kefaretiler ödemesi mükellefiyeti yükledi. (Hayreddin Karaman ve dğr., *İlimihal*, 6. Baskı, İstanbul, 2004, II, 17; Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtar*, (thk. Mahmûd Ebû Dakika), İstanbul, 1991, III, 161-163.)

<sup>147</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 13.

<sup>148</sup> Hac, 22/60. ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرْنَاهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُؤٌ غَفُورٌ

<sup>149</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 620.

lince affedici olmanın gerekliliği vurgulanmakta, öbür taraftan da saldırganları cezalandırma konusunda hata yapma durumunda ümitsizliğe kapılmadan Allah'ın Afûv olduğu hatırlatılmaktadır.

Âyetin sonunda Allah'ın affedici ve bağışlayıcı sıfatlarının zikredilmesi ve âyetin diğer bölümüyle alâkası şu şekilde de izah edilebilir: Burada, kısas hakkına sâhip olan kişiyi, suçlu olanı affetmeye teşvik vardır. Allah, her ne kadar haksızlık edene karşı, haksızlığa uğrayan kimseye yardım etmeyi tekeffül etmiş ise de, ancak O, bunun yanı sıra kişiye daha evlâ olan bağışlamayı, affetmeyi de teklif etmiştir. Görüldüğü gibi zulme uğrayan, hakkını alabilir; yapılane denk bir karşılık verebilir; ama yapılanı affetmenin üstünlüğü ve erdemi burada özellikle vurgulanmaktadır. Ayrıca bu ifâde, Allah'ın suçluyu her zaman cezalandıracak güce sâhip olduğunu gösterir. Zira affetmek ve bağışlamak, ancak ceza verme imkânına ve gücüne sâhip olan kimse için anlamlı olur.

## SONUÇ

Kur'ân'da bütün konular Allah merkezli bir ifade örgüsü içinde sunulduğu için birçok âyette veya âyetin sonunda zât-ı ilâhî'yi niteleyen ve tanıtan esmâ-i hüsnânın yer aldığı görülmektedir. Allah'ın bu isimlerinin geçtikleri âyetlerin ve o âyetlerin içerisinde yer aldığı pasajların muhtevasıyla sıkı münâsebet sözkonusudur. Bilhassa birlikte zikredilen isimler, geçtikleri âyette bildirilen manayı kalplere ve akıllara yerleştiren, birbirlerini karşılıklı olarak dengeleyen, bazen âyette vurgulanan hususun kaynağını ve sebebini belirten anlamlara işaret etmektedirler. Bu bağlamda esmâ-i hüsnâdan "Gafûr" isminin birlikte geçtiği isimler ile geçtiği âyetlerin içerikleriyle olan münâsebeti incelendiğinde sonuç olarak bazı özel maksatların var olduğu müşahede edilmektedir. Bu özel maksatların bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Gafûr isminin, Kur'ân'da Rahîm ismiyle birlikte 72 defa dikkat çekici bir tekerrür içinde kullanılması ilâhî bağışlayıcılığın, sevginin en üstün derecesini teşkil eden "rahmet" sıfatıyla olan yakın ilişkisini vurgulamaktadır. Bu iki isim birleştiğinde, birbirini teyit eder ve her iki ismin de etkisi artar. Ayrıca bazı âyetlerde bu iki ismin, yanlış tasavvuru önleyip doğru tasavvuru inşâ için birlikte zikredildikleri görülür.

- Birlikte zikredilen birçok isim gibi Gafûr ve Azîz isimleri de birbirini dengelemek için gelirler. Azîz ismi "güç, kuvvet, hükümran olma, tasarruf etme ve yücelik" gibi manaları kapsar. Bu da zihinlerde zulmetme ve baskı

kurma tevehhümünü oluşturur. Azîz isminden sonra Gafûr isminin gelmesi bu tevehhümü tamamen gidermektedir.

- Mana bakımından akraba olarak kabul edilen Gafûr-Rahîm, Afûv-Gafûr ve Gafûr-Vedûd gibi isimler, birbirini anlam olarak güçlendirmek için birlikte gelirler. Mesela Kur'ân'da sadece bir âyette zikredilen Gafûr-Vedûd isimlerinin bitişmesi, mağfiret ve sevgi kavramlarını birbiri içinde eritmekte, karşılıklı ilgilerini göstermektedir.

- İkili olarak gelen isimlerin öncelik ve sonralıkları da bir anlam ve amaca mebnidir. Gafûr-Rahîm, Gafûr-Halîm gibi isimler her yerde aynı sıralamalarla gelmez. Bu isimleri öncelik sonralık durumları muhtevâyâ göre değişebilmektedir.

- Rab ve Gafûr isimlerinin birlikte zikredilmesi, eğitim ve öğretimin temelinin merhamet olduğunu göstermektedir. Böylece bu iki isimle, eğiten ve öğreten herkesin eğittiği ve öğrettiklerine merhametli davranması gerektiğini ortaya koymaktadır.

- Verdiğimiz örneklerde de görüleceği gibi âyetlerde geçen esmâ-i hüsnânın bazısı, hükmün kaynağını teşkil eder. Nitekim tefsirler incelendiğinde müfessirlerin, âyetlerde geçen esmâ-i hüsnâdan birtakım hükümler ve itikadî sonuçlar çıkarmış oldukları görülecektir.

Yukarıda sıraladığımız maddelerden de anlaşıldığı gibi Kur'ân'da esmâ-i hüsnâ, rastgele ve kafiye uyumu amacıyla serpiştirilmiş birtakım kelimeler olmayıp birbirleriyle ve kullandıkları âyetlerle anlam bütünlüğü arz eden kelimelerdir. Başka bir ifâdeyle Allah'ın isimleri, âyetlerin ve sûrelerin muhtevâsıyla bazen doğrudan, bazen dolaylı bir şekilde münasebet halinde oldukları gibi birbirleriyle de bir münasebet içindedirler.

### KAYNAKÇA

**ABBÂS**, Fadl Hasan, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ammân, 1991.

**ABDULBAKÎ**, Muhammed Fûâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, 1945.

**ALBAYRAK**, Halis, *Kur'ân Bütünlüğü Üzerine*, 6. baskı, İstanbul, 2011.

**ÂLÛSÎ**, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye, I-XXX, Beyrut, ts.

**ASKERÎ**, Ebu Hilal, *el-Furuku'l-Lugaviyye*, (thk. Muhammed İbrahim Selim), Daru'l-İlm ve's-Sakave, Kâhire, ts.

**ÂTIF**, Recep, *el-İ'câzu'l-Beyânî fî Nazmi Havâtimi'l-Âyât*, (el-Câmiatu'l-İslamiyye, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazze, 2006.

**BAYRAKLI**, Bayraktar *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2001.

**BEYDÂVÎ**, Nasiruddin b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, (nşr. Muhammed Abdurrahman Meraşlı), I-V, 1. baskı, Beyrut, ts.

**BİLMEN**, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, I-X, İstanbul, 1970.

**CEVHERÎ**, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-Lûgati ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulgafûr), I-VI, Beyrut, 1948.

**CEVZÎ**, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, 3. baskı, Beyrut, 1987.

**ÇELİK**, Ahmet, *Kur'ân Semantiği Üzerine*, Ekev Yayınları, Erzurum, 2002.

**EBÛ HAYYÂN**, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Alî Muhammed Muavvid), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-VIII, 1. baskı, Beyrut, 1993.

**EBUSSUÛD**, b. Muhammed İmadî Hanefî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Mektebetu'r-Riyadi'l-Hadis, I-V, Riyad, ts.

**FİRÛZÂBÂDÎ**, Mecduddin Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (thk. Muhammed Naîm el-Arkûsî), Müessestu'r-Risâle, Beyrut, 2005.

**GAZZÂLÎ**, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, (thk. Muhammed Osman el-Haşî), Kâhire, ts.

**HADAR**, Seyyid, *Fevâsilu'l-Âyâtî'l-Kur'âniyye*, 2. baskı, Kâhire, 2009.

**HATTÂBÎ**, Ebu Süleyman, *Şe'nu'd-Duâ*, (thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dâru's-Sikâyeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1992.

**ISFAHÂNÎ**, er-Rağîb, *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Geylanî), Daru'l-Marife, Beyrut, ts.

**IZUTSU**, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, (terc. M. Kürşad Atalar), İstanbul, 2012.

**İBN ATİYYE**, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endulûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitabî'l-Azîz*, (thk. Abdusselam Abdüşşafi), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

**İBN ÂŞÛR**, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tunusiyye, I-XXX, Tunus, 1984.

**İBN KAYYİM**, Ebu Abdullah Muhammed el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, (thk. Muhammed Hamid el-Fekî), I-III, Beyrut, 1973.

**İBN KESÎR**, Hafız İmaduddin Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, (thk. Mustafa Seyyid Muhammed ve dğr.), Müessesetu Kurtuba, I-XV, 1. baskı, Kâhire, 2000.

**İBN MANZÛR**, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, (thk. İbrahim Şemsuddin ve dğr.), I-IV, Tunus, 1. baskı, 2005.

**İBN TEYMIYYE**, Takiyuddin Ahmed Abdulhalim el-Harranî, *Ehâdisu'l-Kussâs*, (thk. Ahmed Abdullah Bâcûr), Kâhire, 1993.

**İBNU'L-ESÎR**, Mecduddin b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadîs*, 1. baskı, Riyâd, 2000.

**İSLAMOĞLU**, Mustafa, *Esmâ-i Hüsnâ*, Düşün Yayıncılık, 1. baskı, İstanbul, 2011.

**İZUTSU**, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, (terc. M. Kürşad Atalar), Pınar Yayınları, İstanbul, 2012.

**KARAMAN**, Hayreddin ve dğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, I-V, 2. baskı, Ankara, 2006.

**KURTUBÎ**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebubekr, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Medresetu'r-Risâle, Beyrut, 2006.

\_\_\_\_\_, *el-Esnâ fî Şerhi Esmâillah'l-Hüsnâ*, I-II, 1. baskı, 1995

**KUTUB**, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, I-VI, 32. baskı, Kâhire, 2003.

**KÜÇÜK**, Ali, *Besâiru'l-Kur'ân*, I-XX, 1. baskı, İstanbul, 2011.

**MAVSİLÎ**, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîl'i-l-Muhtâr*, (thk. Mahmûd Ebû Dakika), I-III, İstanbul, 1991.

**MEVDÛDÎ**, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (terc. Muhammed Han Kayanî ve dğr.), I-VII, 2. baskı, İstanbul, 1996.

**MEYDÂNÎ**, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Kavâidu Tedebburi'l-Em-sel li Kitabillahi Azze Celle*, 2. baskı, 1989.

**NESEFÎ**, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevîl*, 2. baskı, I-III, Beyrut, 1999.

**NURSÎ**, Said, *Sözler (25. Söz)*, Envâr Neşriyat, 2012.

**RAZÎ**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, I-XXXII, 1. baskı, Beyrut, 1981.

**RİZÂ**, Muhammed Reşîd - Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, I-XII, 6. baskı, Mısır, 1960.

**SUYÛTÎ**, Hâfız Ebû Fadl Celâluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Medine, 2005.

**ŞAMÎ**, Hanım Muhammed Hicâzî, *ed-Delâletü's-Siyâkiyye li İktirâni Esmâillahi'l-Hüsna*, Kâhire, 2013.

**ŞEVKÂNÎ**, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, 4. baskı, Beyrut, 2007.

**TABÂTABÂÎ**, Seyyid Muhmmmed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XX, 1. baskı, Beyrut, 1997.

**TABERÎ**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Daru Hicr, I-XXVI, Kâhire, 2001.

**YAZIR**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X, 3. baskı, İstanbul, 1979.

**YILDIRIM**, Suat, *Kur'ân'da Uluhiyyet*, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2000.

**ZEÛİDÎ**, Muhammed Murteza, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamûs*, (thk. Halil el-Hilâlî), Tunus, 2004.

**ZECCÂC**, Ebû İshâk İbrahim, *Tefsîru Esmâillahi'l-Hüsna*, (thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), 5. baskı, Beyrut, 1986.

**ZECCÂCÎ**, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İştikaku Esmâillah*, (thk. Abdulhüseyin Mübarek), Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1986.

**ZEMAHŞERÎ**, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, (thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve dğr.), Mektebetu'l-Abikân, Riyâd, 1998.

**ZERKEŞÎ**, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Yûsuf Abdurrahman el-Meraşlî ve dğr.), Daru'l-Marife, I-IV, Beyrut, 1990.

**ZUHAYLÎ**, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr*, I-XVII, 10. baskı, Şam, 2009.

## ملخص البحث

## اسم الله "الغفور" في القرآن وعلاقته بمضمون الآيات التي ورد فيها

"ولله الأسماء الحسنى"، يعبر القرآن الكريم عن هذا الأمر بالأسماء الحسنى، وبكون هذه الأسماء صفات تنعت الله - سبحانه وتعالى- ولذا فإنها تشغل حيزاً كبيراً في القرآن الكريم، علماً بأن الغرض الأساسي للقرآن هو الإنسان، إذ أن المحور الرئيس فيه هو الله، وتعبير آخر: إن جميع الموضوعات التي تناولها القرآن تُقدّم على أنها تعبر عن الله -عز وجل- وأن أسماء الله الحسنى التي تأتي في نهاية الآيات أو في ثنائياها - سواء كانت مفردة أو مكررة- شديدة الصلة بمحتوى الآية التي جاءت في ذيلها، وخاصة أسماء الله الحسنى المكررة في نهاية الآيات، وقد كان يتخيل أنه جيء بها لغرض بديعي وهو فن السجع، إذ أنه بعد تدقيق النظر يتبين لنا أنها جاءت لأداء وظيفة متعلقة بالمعنى العام للآية ليس أكثر.

وقد ذُكر اسم الله "الغفور" في 91 آية من القرآن الكريم بالترتيب مع أسماء أخرى من أسماء الله الحسنى، وقد جاء مفرداً كصفة للفظ الجلالة "الله" مرتين فقط، بينما ذكر مع صفة "الرحيم" 72 مرة، ومع صفة "الحليم" 6 مرات، ومع صفة "العفو" 4 مرات، ومع صفة "الشكور" 3 مرات، ومع صفة "العزیز" مرتين، ومرة مع كل من صفتي "الودود" و "الرب"، ومع تدقيق النظر في استعمال أسماء الله الحسنى في الآيات نجد أنها تتناسب مع مضمون الآيات.

**الكلمات المفتاحية:** الأسماء الحسنى، الغفور، الرحيم، العزيز، الحليم، العفو، الشكور، الودود.



– Hakemli Makale –

## el-HARİRÎ'NİN MAQÂMÂT'INDA GEÇEN DARBİMESELLERİN ANALİTİK KRİTİĞİ<sup>x</sup>

Hacı ÇİÇEK

Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi

Arap Dili Eğitimi Öğretim Üyesi

hcicek02@hotmail.com

### Öz

Darbimeseller/atasözleri, toplumların duygu, düşünce, inanç ve kültürlerini yansıtan özlü sözlerdir. Büyük tecrübelerin sonucunda vurgulanmıştır. Asırlardan süzülerek nesilden nesillere ulaşmıştır. Genelde içinde tecnis ve seci gibi edebî sanatları içerirler. Çoğu zaman insanlar, bir konuya ilişkin duygu ve düşüncelerini açıklarken, toplumun öz kültürü olan darbimeselleri birer örnek ve şahit olarak göstermiştir. Bu olgu, her toplum için geçerlidir. Arap toplumunun da duygu ve düşüncelerine tercüman olan birçok darbimesel vardır. Arap dili ve edebiyatıyla ilgilenen bazı âlimler, eserlerinde darbimesele yer vermiştir. Onlardan bir tanesi de el-Harîrî'dir. el-Harîrî, elli makameden oluşan *Maqâmât* adlı eserinde yeri geldikçe darbimeselleri örnek vermiş, onların sonraki nesillere aktarılmasında bir köprü olmuştur. el-Harîrî, eserinde secili cümlelerin arasına darbimeselleri serpiştirmeyi başarmıştır. Bu başarısından, sitayişle söz edilmiştir. Onun zikrettiği bütün darbimesellere ulaştığımızı söyleyemeyiz. Sadece, çok cüzi bir kısmına ulaşamadığımızı söyleyebiliriz. Biz, bu çalışmamızda *Maqâmât*'ta geçen darbimesellerin analitik kritiğini yapacağız.

**Anahtar Kelimeler:** el-Harîrî, Maqâmât, Edebiyat, Darbimesel, Arapça.

### The Analytical Critic of Adages Mentioned In Al-Hariri's Maqamat

Adages/proverbs are aphorisms that reflect senses, thoughts, beliefs and cultures of communities. They were highlighted as a result of great experience. They reached from generation to generation for centuries. In general, they include literary arts such as *tajnees* and *sajee*. People, while explaining their thoughts and feelings about a subject, usually show as an example and witness the adages or proverbs which are the essence of the culture of society. This phenomenon applies to every society. There are many adages which interpret of their thoughts and feelings in Arab society, too. Some scholars interested in the Arabic language and literature, have stated many adages in

<sup>x</sup> Bu makalede Ebû Muhammed Qâsım b. 'Alî b. Muhammed b. 'Usman el-Harîrî'nin (ö.516/1122) *Maqâmâtü'l-Harîrî* (Matba'atu'l-Ma'arif, Beyrût, 1873) adlı eseri esas alınmıştır.

their works. One of them is al-Hariri. al-Hariri's work Maqamat consists of fifty Maqamat. al-Hariri sometimes has given sample adages, it has been a bridge for transferring them to the next generation. al-Hariri has succeeded in sprinkling adages among the chosen sentences in his work. It has been proudly mentioned for his success. We cannot say that we reached all the adages that he mentions. We can only say we could not get some of the very slight. In our study, we will do an analytical study critical of the adages that are included in the Maqamat.

**Keywords:** al-Harîrî, Maqamat, Literature, Adage, Arabic language.

## Giriş

"Arapça, katkı verilmesi noktasında dünya dilleri arasında en şanslı dildir." denilse yeridir. Çünkü o, İslâm dininin kitabı Kur'an'ın dilidir. Mekke'de İslâm'ın zuhurundan sonra Arap dili ve edebiyatı, belagat ve fesahatine dair çalışmalar oldukça ivme kazanmıştır. Gerek Arap gerekse Arap olmayan bütün Müslüman çevreler, neredeyse Arap dili ve edebiyatına katkıda bulunma yarışına girmişlerdir. Hatta bu yarış, bir ibadet aşkıyla icra etmişlerdir.

Arapçaya sarf, nahiv ve belagat gibi birçok alanda hizmet edilmiştir. O hizmetlerden birisi de Arap dili ve edebiyatının lafızların fesahati ile manaların belagatini eksen alan yazım şekillerinden olan makâmelerdir.<sup>1</sup> İdeal manada makâme yazma geleneğini ilk başlatan Bediuzzaman Ahmed b. Hüseyin el-Hemedanî (ö.398/1008)'dir. Bir asır sonra ise Ebû Muhammed Qâsım b. 'Alî b. Muhammed el-Harîrî (ö.516/1122)'yi görüyoruz. el-Harîrî, makâmesini el-Hemedanî'nin üslubunda yazmış ve gerekçesini de eserinin önsözünde ifade etmiştir.<sup>2</sup>

Malum olduğu üzere makameler, belagat ve fesahat bağlamında satsal maharet isteyen edebiyat örnekleridir. Makameler, nesir eserler olmakla beraber, taşdıkları seci, tecnis, teşbih, istiare vb. edebî sanatlardan ötürü şiirseldir; kişide armonik bir tat bırakırlar. Bu bağlamda el-Harîrî'nin

<sup>1</sup> Sözlükte "ayağa kalkmak, kıyam etmek" anlamına gelen makame kelimesi (çoğulu: Maqâmât), "Bir amaç uğruna toplanan insanların kaldıkları veya oturduğu mekân" demektir. Daha sonra buna benzer mekânlarda söylenen ve irad edilen edebî sözlere de makâme adı verilmiştir. Bkz. eş-Şeybânî, Ebû 'Amr İshâq b. Mirâr Ebû 'Amr, *Kitabu'l-Cîm*, thk. İbrahim el-Abyârî, komisyon, Qâhire, 1874, III, 68, 80; İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût, H/1414, XII, 506.

<sup>2</sup> Bkz. el-Harîrî, Ebû Muhammed Qâsım b. 'Alî b. Muhammed b. 'Usman, *Maqâmâtü'l-Harîrî*, Matba'atu'l-Ma'arif, Beyrût, 1873, s. 12-13. el-Harîrî'den sonra da bu gelenek sürdürülmeye çalışılmıştır. Bu meydana ez-Zemahşerî (ö.538/1143) ile onun çağdaşı es-Saraqustî (ö.538/1143); İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201), es-Suyûtî (ö.911/1506) vb. Arap dili ve edebiyatıyla ilgilenen birçok müellif, farklı sayılarda olmak üzere makameler yazmışlardır. Makamelerin türleri, sayıları ve müellifleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hacı Halife, Mustafâ b. 'Abdullah (Kâtib Çelebî), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdâd, 1941, II, 1784-1792.

*Maqâmât*'ı, kendine özgü bir üslup ve formata sahiptir. Hatta Arap dili ve belagatinin dâhisi olarak kabul edilen ez-Zemaşerî, selefi olan el-Harîrî'nin eseri için şunu demiştir:

أَفْسِمُ بِاللَّهِ وَأَيَّاتِهِ ... وَمَشَعَرِ الْحَجِّ وَمِيقَاتِهِ  
إِنَّ الْحَرِيرِيَّ حَرِيٌّ بِأَنَّ ... نُكْتُبُ بِاللَّيْلِ مَقَامَاتَهُ

"Allah'a, ayetlerine, Mekke'deki ziyaretgâhlara ve ihram yeri Mikât'a yemin olsun ki,

*el-Harîrî'nin Maqâmât'ı, altın tozuyla/yaldızla yazılmayı hak eden bir kitaptır.*"<sup>3</sup>

Makameleri süsleyen, onlara nazım formatını kazandıran özellikler arasında darbimesellerin varlığı gözden ırak tutulamaz. Darbimeseller, genellikle kelimeler arasında senfonik ve ritmik tonların bulunduğu kısa ifade ve ibarelerdir. Türkçe karşılığı daha çok, atasözleri olan, kimi zaman söyleyeni ve vurgulanış nedeni belli, kimi zaman ise belli olmayan kapsamlı deyimsele sözlerdir.

Darbimeseller, deyim yerindeyse toplumların sosyal, kültürel, ekonomik; olumlu ya da olumsuz olmak üzere ahlakî değerlerine ışık tutan projeksiyonlardır. Başka bir ifadeyle darbimeseller, toplumların eğitim ve öğretimine de katkı sunan yol gösterici temel değerlerdir. Bu bağlamda kategorik anlamda el-Harîrî'yi, içinde yaşadığı toplumu bütün boyutlarıyla anlayan bir eğitimci ve sosyal bilimci olarak nitelendirmemiz mümkündür.

Aslında farklı toplumların kültürlerinde aynı ortak paydaya sahip atasözü ve deyimlerin yoğunluğu, yadsınamaz bir gerçektir. Kimi darbimesellerde cesaret, cömertlik, nezaket, hikmet, sevgi, muhabbet ve hamaset gibi olumlu özellikler vurgulanırken, kimisinde de cimrilik, korkaklık, vefasızlık, ihanet, riya ve tembellik gibi olumsuz özellikler konu edilmiştir. Arap darbimesellerinde de aynı olumlu ve olumsuz konular nitelenmiştir. Bu atasözleri ele alan ve sebebi vürudunu konu edinen irili ufaklı eserler kaleme alınmıştır. Onlardan es-Sedûsî (ö.195/810-11)'nin *el-Emsâl*'i, Ebû 'Ubeyd Qâsım (ö.224/838)'in *el-Emsâl*'i, Ebû Talib el-Mufaddal (ö.290/904)'in *el-Fâhir*'i, İbn 'Abdi Rabbihi (ö.328/940)'nin *el-İqdu'l-Ferîd*'i, el-'Askerî (ö.395/1010)'nin *Cemheretu'l-Emsâl*'i, Ebû'l-Hayr el-Hâşimî (ö.400/1010)'nin *el-Emsâl*'i, el-Meydânî (ö.518/1124)'nin *Mecmau'l-Emsâl*'i, ez-Zemaşerî

<sup>3</sup> Bkz. İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. 'Abdullah el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Qâhire*, Dâru'l-Kutub, Qâhire, ts. V, 225; es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabaqâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Mısıriyye, Lubnan/Sayda, ts. II, 258; el-Bağdâdî, 'Abdulqadir b. 'Umer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lisâni'l-'Arâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Qâhire, 1997, VI, 462.

(ö.3,538/1144)'nin *el-Mustaqsâ fi Emsâli'l-'Arâb*; ve el-Yûsî (ö.1102/1691)'nin *Zehru'l-Ekem fi'l-Emşâl ve'l-Hikem*'ini saymamız mümkündür.

Biz, bu çalışmamızda el-Harîrî'nin *Maqâmât*'ında geçen ve irad edilme nedenlerine ulaştığımız darbimeselleri konu edindik. Eserinde toplumun iyi özelliklerini öven; kötü ve olumsuz yönlerini ise izale etmeye çalışan el-Harîrî, eserinin girişinden itibaren, bir eğitim uzmanı edasıyla yeri geldikçe darbimeselleri ifade ve ibarelerine serpiştirmiştir. Bazı darbimeseller, her ne kadar Türkçedeki deyimlere benzese de Arapçada darbimesel kategorisinde değerlendirilmektedir.

Şimdi, ilkin eserin *Mukaddime*'sinde daha sonra da sırasıyla makame-lerde geçen darbimeselleri irdelemeye çalışalım.

### A. Mukaddime'den:

#### 1- : *خاطب لَيْل*: “geceleyin odun toplayan (kimse)”

*خاطب*: Odun toplayan; *خاطب لَيْل* ise *geceleyin odun toplayan* demektir. Gece nin zifiri karanlığında yol göstereni olmadan ve nereye gideceğini bilmeden yürüyen kimseler için kullanılan bir darbimeseldir.<sup>4</sup> Gece gözüyle odun toplayan kimse, kendisine yarayan yaramayan her şeyi toplar; hatta ne topladığının farkına bile varamaz.<sup>5</sup> Bu söz, aynı zamanda konuşurken, kimi zaman isabet eden kimi zaman saçmalayan kimse için de kullanılmaktadır.<sup>6</sup> Bu nedenle söz konusu kimseler için *أَخْبَطُ مِنْ خَاطِبِ لَيْلٍ* “Gece oduncusundan daha şaşkın” darbimeseli vurgulanmıştır.<sup>7</sup> Böyle kimseler, topladıklarının içinde yılan çıyanın olduğunun farkına varamayacak derecede şaşkındır.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> el-Câhiz, Ebû 'Usman 'Amr b. Bahr b. Mahbûb, *er-Resâilü'l-Edebiyye*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, H/1423, s. 128.

<sup>5</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. 'Asım, *el-Fâhir*, thk. 'Abdul'alim et-Tahâvî, Dâru l-hyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, H/1380, s. 112; el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. 'Abdullah b. Sehl, *Cemheretu'l-Emsâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts. I, 441; *el-Meydânî*, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed, *Mecma'u'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts. I, 261.

<sup>6</sup> Safvet, Ahmed Zekî, *Cemheretu Hutabi'l-'Arâb fi 'Usûri'l-'Arabîyyeti'z-Zâhira*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, ts. I, 131, III, 246.

<sup>7</sup> Bkz. ez-Zemaşerî, Ebû'l-Qâsım Mahmûd, *el-Mustaqsâ fi Emsâli'l-'Arâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1987, I, 93; en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Abdulvahhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiqi'l-Qavmiyye, Qâhire, H/1423, IX, 214; Şeyho, Luvis (Louis Cheikho) Rızquillah b. Yûsuf b. Ya'qûb, *Macâni'l-Edeb fi Hadâiqi'l-'Arâb*, Matba'atu'l-Âbâ'i-Yesû'îyyîn, Beyrût, 1913, V, 57.

<sup>8</sup> el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, V, 240.

2- رَبِّ بَاحِثٍ عَن حَتْفِهِ بِظَلْفِهِ “Nice kimseler vardır ki bizzat tırnaklarıyla mezarlarını eşerler.”

Bu mesel, kendi eliyle başına bela ve musibet getiren, kendisini tehlikeye, hatta ölüme götüren kimseler için söylenir.<sup>9</sup> Bu sözün ifade edilmiş nedeni şöyledir:

Bedevî Araplardan bazıları bir keçiyi kesmek istemiş ama bir türlü bıçak bulamamış, bağlı hayvanın çırpınması sonucunda toprak altında bir bıçak ortaya çıkmıştır. Oradakiler, topraktan çıkan bıçakla hayvanı boğazlamışlardır. İşte bu tablo sonucunda yukarıdaki söz, darbimesel haline gelmiştir.<sup>10</sup>

Bu ifadeye mümasil الْجَادِعُ مَارُونَ أَنْفِهِ بِكَفِّهِ : “Kendi eliyle burnunu kesen kimse” darbimeseli de meşhurdur. Bu söz ise Hire ve çevresinin kralı Cuzeyme el-Abraş’ın arkadaşı olan Qusayr b. Said’in, bütün uyarılara rağmen inat edip elindeki bıçakla kazaen burnunu kesmesi nedeniyle söylenmiştir.<sup>11</sup> Türkçedeki “Kaş yapayım derken göz çıkartmak” deyimiyle paralellik göstermektedir.

## B. Makameler’den

### II. Makâme (el-Hulvâniyye)’den:

1- اسْتَسْمَنْتَ يَا هَذَا ذَا وَرِيمٍ

“Be adam, sen şişmiş kof kimseyi semiz gösterdin!” Bu söz daha çok, bir hastalık ya da olumsuzluktan dolayı şişmiş kimseyi semizmiş gibi lanse edene söylenir.<sup>12</sup> Türkçedeki “pireyi deve, habbeyi kubbe yapmak” sözüyle aynı anlama gelmektedir.

2- نَفَخْتُ فِي غَيْرِ صَرِيمٍ “Yanmayan/tutuşmayan oduna üfledin.”

“Su üzerine yazı yazma” ifadesiyle aynı manaya gelen bu söz<sup>13</sup>, boşa ya da akıntıya kürek çeken, şahsına hiçbir yararı olmayan işlerin peşinden koşan

<sup>9</sup> el-Yûsî, Ebû ‘Alî Nûreddîn Hasan b. Mes’ûd b. Muhammed, *Zehru’l-Ekem fi’l-Emsâl ve’l-Hikem*, thk. Muhammed Hacı-Muhammed el-Ahdar, Dâru’s-Saqâfe, Fas, 1981, I, 177.

<sup>10</sup> el-Yûsî, *age*, I, 177.

<sup>11</sup> Daha geniş bilgi için bkz. ed-Dabiy, Mufaddal b. Muhammed b. Ya’lâ, *Emsâlu’l-‘Arab*, thk. İhsân ‘Abbâs, Dâru’r-Râid el-‘Arabî, Beyrût, 1983, s. 144.

<sup>12</sup> Bkz. el-Qalqaşandî, Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. ‘Alî, *Subhu’l-A’sâ fi Sina’âti’l-İnşâ*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, ts. I, 530; el-Yûsî, *Zehru’l-Ekem*, I, 178.

<sup>13</sup> en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-Ereb*, VII, 61.

kimse için söylenen kinaye bir sözdür. Zaten Arap edebiyatında kinaye sözler, büyük bir yekûn teşkil etmektedir.<sup>14</sup>

3- عِنْدَ مُنْبَحِ الْوَجَلِ أَوْ يُهَانَ

“Kişi, sınılandığında ya takdir edilir ya da aşağılanır.”<sup>15</sup>

### III. Makâme (ed-Dinâriyye)’den:

1- أُتِجِرُ حُرًّا مَا وَعَدَ

“Mert kimse, sözünde durdu.”

Cahiliye döneminde Hâris b. ‘Amr b. Âqilu’l-Mirâr el-Kindî’nin, Sahr b. Nahşal b. Dârim’e söylediği bir sözdür. Hâris, gasp edilecek malın beşte birinin kendisine verilmesi şartıyla haydutluk yapan Sahr’a, Yemen’deki bir bölgeyi haber verir. Sahr, adamlarıyla oraya baskın düzenler ve büyük miktarda mal ele geçirir. Ne var ki Sahr’ın arkadaşları, Hâris’in beşte birlik payını vermek istemezler. Özellikle Sahr’ın en yakın arkadaşı Hammara b. Sa’labe b. Cafer b. Yarbu’, Hâris’in payını vermektan imtina eder. Duruma oldukça içerleyen grup lideri Sahr, yol güzergâhlarında bulunan sarp kayalıkta haydut arkadaşlarıyla savaşı ve Hammara b. Sa’labe’yi öldürür. Bunun üzerine diğerleri, malın tümünü Sahr’a teslim ederler. Sahr ise Hâris b. ‘Amr’a gider ve onun beşte birlik payını teslim eder. İşte bu esnada Hâris, Sahr’a, ancak mert insanların, sözünde duracağına dair bir darbimesel haline gelen yukarıdaki sözü söylemiştir.<sup>16</sup>

2- أَلْقَيْتُ حَبْلَهُ عَلَى غَارِيهِ “İpini, devenin iki kürek kemiği üzerine attım.” Başka bir anlamı ise “Onu kendi yoluna bıraktım demektir.”<sup>17</sup>

Bu söz, meraya salınan deve için söylenmiştir. Bu formatta حَيْلِي عَلَى غَارِي “ipim omzumda” anlamına gelen başka bir darbimesel de vardır ki yoksulluğu niteler. Çünkü ipin sahibi, onunla dağlarda, sahra ve vadilerde odun toplar.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Bkz. et-Tâlibî, Ebû İdrîs el-İmâm el-Mueyyed-Billâh Yahyâ b. ‘Alî, *et-Tirâzu’l-Mutezammin li-Esrâri’l-Belâğâ*, el-Mektebetu’l-‘Unsuriyye, Beyrût, H/1423, s. I, 211.

<sup>15</sup> es-Se’alebî, Ebû Mansûr ‘Abdumelik b. Muhammed b. İsmâ’il, *et-Temsîl ve’l-Muhâdara*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru’l-‘Arabiyyeti li’l-Kitâb, Tûnus, 1981, s. 43; *el-Meydânî*, *Mecma’u’l-Emsâl*, II, 37.

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bkz. ed-Dabiy, *Emsâlu’l-‘Arab*, s. 41; Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhîr*, s. 61; el-‘Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, I, 30; el-Hâşimî, Ebû’l-Hayr Zeyd b. ‘Abdullah b. Mesûd b. Rifâ’a, *el-Emsâl*, Dâru Sa’duddîn, Dimişq, H/1423, s. 57; *el-Meydânî*, *Mecma’u’l-Emsâl*, II, 332; ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 384; İbn Hamdûn, Ebû’l-Me’âli Bahâuddîn Muhammed b. el-Hasan b. ‘Alî, *et-Tezkiretu’l-Hamdüniyye*, Dâru Sâdir, Beyrût, H/1417, VII, 52.

<sup>17</sup> el-‘Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, I, 382.

<sup>18</sup> Şeyho, *Macâni’l-Edeb fî Hadâiqi’l-‘Arâb*, IV, 144.

Başka bir anlamı ise herkes tarafından terk edilen, kendisine ilgi gösterilmeyen kimseden kinayedir.<sup>19</sup> Yukarıda geçen iki darbimeselin yanı sıra حَيْلُكَ عَلَيَّ غَارِيكَ “İpin, boynunda olsun!” sözü de vardır. Bu söz, bir bakıma “Ne halin varsa, gör!”<sup>20</sup>, “Cehennem ol, nereye gidersen git”<sup>21</sup> ve “Seni kendi haline bırakıyorum, ne yaparsan yap!”<sup>22</sup> şeklinde iğneleyici formatta kullanılır.

#### IV. Makâme (ed-Dimyâtiyye)’den:

1- إِنَّمَا يُضَنُّ بِالضَّيِّينِ “Cimriye ancak cimrilik yapılır.” Bu sözü, Ağleb b. Ca’şem söylemiştir. “Sana karşı kardeşlik hukukunu gözetene sen de gözet” maksadıyla söylenmiştir.<sup>23</sup>

2- عَدَوْتُ قَبْلَ إِغْتِدَاءِ الْغُرَابِ “Kargalardan önce uyandım” Karga, gayretli olduğundan çok erken vakitte uyanır, rızkını aramaya çalışır.<sup>24</sup> Bu nedenle sabahın köründe uyananlar için Araplar: أَبْكُرُ مِنَ الْغُرَابِ “kargadan daha erken uyanan kimse” demiştir.<sup>25</sup>

Cahiliye Araplarında karga uğursuz bir hayvan olarak algılandığından yola çıkanın, uğursuzluğa uğramaması vehmiyle “Kargadan önce uyandım” deme ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.<sup>26</sup>

#### V. Makâme (el-Kûfiyye)’den:

1- خَيْرُ الْعَشَاءِ سَوَافِرُهُ. “Hayırlı olan akşam yemeği, erken yenendir.”

<sup>19</sup> Bkz. el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Qâsım, *Şerhu'l-Qasâidi's-Seb'î't-Tivâli'l-Câhiliyyât*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Ma'arif, Qâhire, ts. s. 191.

<sup>20</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhir*, s. 26.

<sup>21</sup> Bkz. el-Qalî, Ebû 'Alî İsmâîl b. el-Qasım b. Ayzûn el-Bağdâdî, *el-Emâlî*, Dâru'l-Kutubî'l-Misriyye, 1926, II, 97; el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 121; *el-Meydânî*, *Mecma'u'l-Emsâl*, I, 196.

<sup>22</sup> Bkz. Ebû'l-Hasan 'Ali b. Mûsâ b. Sa'id, *el-Muqataf min Ezhârî't-Taraf*, Şirketu Emel, Qâhire, H/1425, s. 90.

<sup>23</sup> Bkz. el-'Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl*, I, 49; el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 49; ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 419; *el-Meydânî*, *Mecma'u'l-Emsâl*, I, 52. Bu sözün şair Lebid tarafından söylendiğine dair başka kayıtlar da bulunmaktadır. Bkz. İbn Hamdûn *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*, VII, 140.

<sup>24</sup> Bkz. İbn 'Abdi Rabbihî, Ebû 'Umer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İqdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, H/1404, II, 151.

<sup>25</sup> ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 28; el-'Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl*, I, 204.

<sup>26</sup> İbn 'Abdi Rabbihî, *age*, VI, 195.

Gündüz aydınlığında yenen akşam yemeğinde birçok olumsuzluk ortadan kalkar.<sup>27</sup> Bu nedenle başka bir darbimeselde *خَيْرُ الْعَدَاءِ بَوَاكِرُهُ، وَخَيْرُ الْعَشَاءِ بَوَاصِرُهُ*. “Sabah yemeğinin hayırlısı erken, akşamın ise görülendir”<sup>28</sup> denmiştir.

## VI. Makâme (el-Merâğiyye)’den:

1- *إِنَّ الْبَغَاثَ بَارِضِينَ يَسْتَنْسِرُ-* “Küçük kuşlar, toprağımızda kartallaşır.”

*بَغَاثٌ* sözcüğündeki *ب* harfinin harekesi, üç şekilde okunabilir. Darbimeseldeki harfin harekesi ise kesre/esre’dir ve “küçük kuşlar” anlamına gelir. Bu kuş çeşidi, avlanma esnasında bütün gücünü toplar, tıpkı kartallaşır.<sup>29</sup>

Darbimeselde kastedilen anlamı birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür:

Kendi memleketini övme vardır. Memleketinin en zayıf insanının bile cesaret ve atılganlıkta benzersiz olduğunu vurgulamaktır.<sup>30</sup>

Daha önce zayıfken bilahare güçlü kuvvetli hale gelen kimse için kullanılması söz konusudur.<sup>31</sup>

Bu söz, tehlikeye düşen kişilerin, düşmanlarına aynı anda hücum etmesi anlamına da gelebilir. Çünkü kuşlar da, şahinin üzerine üşüşürler. Bu bağlamda şair Yahyâ b. Hakem b. Ebi’l-’As, Mervânoğulları tarafından öldürüleceği sıra *بَغَاثٌ مِنَ الطَّيْرِ اجْتَمَعْنَ عَلَى صَفْرِ* “Küçük kuşlar, şahinin başına üşüşmüşler” diyerek onları hicvetmiş ve bu darbimeseli güzel bir şekilde terennüm etmiştir.<sup>32</sup> Bir başka yorum ise memleketinde küçük kuşları avlamanın ne denli zor olduğu yönündedir.<sup>33</sup>

2- *أَعْطَى الْقَوْسَ بَارِيهَا* “Yaptıracağıın yayı, ustasına sipariş et!” Bu söz, işi ehline teslim et manasındadır. Yani işi en güzel şekilde yapan kimseye tevdi et.<sup>34</sup> Hani, elindeki yayı düzeltelim derken, gittikçe bozan kimseye şair:

<sup>27</sup> Bkz. el-İsfahânî, Râğıb, *Muhâdarâtü’l-Udebâ ve Muhâvarâtü’s-Şu’arâ ve’l-Buleğâ*, Dârü’l-Erğâm b. el-Erğâm, Beyrût, 2000, I, 727; el-Yûsî, *Zahru’l-Ekem*, II, 204.

<sup>28</sup> el-İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-Udebâ*, s. 276; *el-Meydânî, Mecma’u’l-Emsâl*, I, 244; ez-Zemaşerî, *Rebû’l-Ebrâr ve Nusûsu’l-Ahyâr*, Muessesetu’l-A’lamî, Beyrût, 1992, III, 233. Bu darbimeselin vurgulanış nedeni hakkında çeşitli rivayetlere dair geniş bilgi için bkz. el-Yûsî, *Zahru’l-Ekem*, II, 204.

<sup>29</sup> Zemaşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 304; *el-Meydânî, Mecma’u’l-Emsâl*, I, 10.

<sup>30</sup> İbn Hamdûn, *et-Tezkire*, VII, 121.

<sup>31</sup> Bkz. el-Qâlî, *el-Emâlî*, I, 184; es-Se’alebî, *et-Temsîl ve’l-Muhâdara*, s. 368.

<sup>32</sup> Bkz. el-Bekrî, Ebû ‘Ubeyd ‘Abdullah b. ‘Abdulazîz b. Muhammed, *Faslu’l-Mağâl fî Şerhi Kitabi’l-Emsâl*, thk. İhsân ‘Abbâs, Muessesetu’r-Risale, Beyrût, 1971, s. 129.

<sup>33</sup> el-Yûsî, *Zahru’l-Ekem*, I, 102.

<sup>34</sup> ez-Zemaşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 247; el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 40; el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, VIII, 349.



يَا بَارِي الْقَوْسِ بَرِيًّا لَسْتَ تُحْسِنُهَا ... تَفْسِدُنَا وَأَعْطِ الْقَوْسَ بَارِيَهَا

“Ey yayı kazıyıp duran, onu düzeltmiyorsun!

Bozma bari onu ustasına teslim et”<sup>35</sup>

şeklinde seslenmiştir. Nitekim “*Ekmeği ekmeğe ver, bir ekmeğe de üste ver*” sözü, verilecek ücret ne kadar çok olursa olsun, her iş uzmanına, ehline yaptırılmalı anlamına gelmektedir. Nitekim Allah’ın emri de bu yöndedir: “Şüphe yok ki Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder!”<sup>36</sup>

### IX. Makâme (el-İskenderiyye)’den:

1- عَطْرُ بَعْدَ عَرُوسٍ “*Arus’tan sonra koku sürünmez.*”

Bu sözün sahibi, Benî ‘Uzre kabilesinden Esmâ bint ‘Abdullah adında bir kadındır. Esmâ, amcaoğlu Arûs<sup>37</sup> ile evli iken kocası ölmüş, daha sonra kabilesinden Nevfel adlı birisiyle evlendirilmiştir. Nevfel, oldukça çirkin ve cimri birisiymiş. Bir ara yola çıktıklarında, eski kocası Arûs’un mezarına yaklaştıklarında Esmâ, Nevfel’e “*Bana izin versen, amcam oğlunun kabri başında ağıt yaksam!*” deyince, ona izin verilmiştir. Esmâ “*Ey damatların bir tanesi, zor günlerin aslanı!*” şeklinde ağıtlar yakmış ve “*Arûs’tan sonra koku sürünmez*” sözünü eklemiştir.<sup>38</sup>

Başka bir rivayette ise zifaf gecesinde Nevfel, Esmâ’ya: “*Haydi, kokularını sürün!*” deyince Esmâ, yukarıda geçen söz söylemiştir.<sup>39</sup>

### X. Makâme (er-Rahabiyye)’den:

1- تَخَلَّتْ قَائِمَةٌ مِنْ قُوبٍ “*Yumurta, yavrudan kurtuldu.*” Bu söz, darlık ve sıkıntıdan kurtulanlar için söylenir.<sup>40</sup> Aslında sözün akışı “*Yavru, yumurtadan kur-*

<sup>35</sup> Bkz. *el-Meydânî, Mecma’u’l-Emsâl*, II, 19. Bu beyitin bir benzeri için bkz. el-Qalkaşandî, *Subhu’l-A’şâ*, II, 485.

<sup>36</sup> Nisâ, 4/58.

<sup>37</sup> Arapçada “عَرُوسٌ / *Arus*” un bir anlamı da “*damat*” demektir. Bkz. el-Câhiz, *el-Buhalâ*, Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 2. Bsm. Beyrût, 1999, s. 274; el-Âbî, Ebû Sa’d Mansûr b. el-Huseyn, *Nesru’d-Durr fi’l-Muhâdarât*, thk. Hâlid ‘Abdulğani Mahfûz, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 2004, VI, 162.

<sup>38</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhir*, s. 211.

<sup>39</sup> en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-Ereb*, III, 57.

<sup>40</sup> ez-Zemaşerî, *el-Mustaqsâ*, II, 23; Bkz. el-‘Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl*, I, 280.

*tuldu*” gerekirdi. Ama bir şey batnından/karnından ya da rahminden çıkan rahatladığından dolayı *rahatlama fiili* yumurtaya isnat edilmiştir. Burada öğeler yer değiştirmiştir.<sup>41</sup>

**2- اَعْدَى مِنْ سُلَيْكٍ “Süleyk’ten daha hızlı koşan”**

Süleyk b. Seleke es-Sa’dî, annesi Seleke’ye nisbet edilen siyahî bir kimsedir. Babası ise ‘Amr b. Yesribî olup ‘Umeyr olarak bilinmektedir. Çok hızlı koşan, ata binen ve aynı zamanda oldukça şımarık, hafif karakterli birisiydi. Atlar ile yarışacak kadar hızlıydı. Annesi de kendisi gibi hızlı koşardı.<sup>42</sup> ‘Osman b. ‘Affân (ö.25/656)’ın kölesi olduğuna dair kayıtlar da mevcuttur. Çağrılmadığı halde düğün ve davetlere gittiğinden dolayı kendisine *“Tufeylî”* denirdi.<sup>43</sup> Günümüzde uluslar arası atletizm müsabakalarında Etiyopyalı atletlerin başarılarını burada kaydetmekte yarar vardır.

**XIV. Makâme (el-Mekkiye)’den:**

**1- هَذَا السَّيْلُ مِنْ ذَاكَ الْأَسَدِ “Bu yavru, o aslandandır.”**

Bu söz, üstün meziyet ve nitelikler bağlamında büyüklerine benzeyen kimseler için bir övgü ifadesi sadedinde kullanılmaktadır.<sup>44</sup> Türkçedeki *“Adamın yiğitliği, dayısından belli olur”* atasözü ile *“babasının oğlu”* deyiminin bununla özdeş olduğunu söylemek mümkündür.

**XV. Makâme (el-Faraziye)’den:**

**1- أَحْيَرُ مِنْ صَبِّ كَرْتَنْكَلَةٍ “Kertenkeleden daha ürkek/şaşkın”**

Kertenkele, yuvasından ayrıldığında bir daha aynı yere dönemediğinden bu söz söylenmiştir.<sup>45</sup> Bu hayvanın karakteristik özellikleri arasında unutkanlık ve ayrıldığında kendi yuvasını bulamama vardır. Aynı zamanda suya pek ihtiyaç duymaz.<sup>46</sup>

**2- زُبُّ رَمِيَّةٍ مِنْ غَيْرِ رَامٍ “Nice oklar vardır ki atanı yoktur.”**

<sup>41</sup> Bkz. el-Yûsî, *Zehru’l-Ekem*, II, 195.

<sup>42</sup> İbn Quteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Muslim, *eş-Şîr ve’ş-Şu’ara*, Dârü’l-Hadîs, Qâhire, H/1423, I, 353.

<sup>43</sup> Bkz. el-Qalqaşandî, *Subhu’l-A’sâ*, I, 516.

<sup>44</sup> el-Qalqaşandî, *age*, IX, 390.

<sup>45</sup> *Nisâbü’rî, Mecma’u’l-Emsâl*, I, 227.

<sup>46</sup> el-Yûsî, *Zehru’l-Ekem*, II, 148.

Bu sözü ilk söyleyen Hakem b. 'Abdi Yağûs el-Minqarî'dir.<sup>47</sup> Bu söz, sürekli yanlış yapandan bazen doğruların da sadır olabileceğine işaret etmektedir.<sup>48</sup> Yani fasık ve facir birisinden doğru bir sözün kaynaklanmasını garip karıştılamamak gerekir.<sup>49</sup> Bu olumsuz niteliklere sahip kişiler, şiirde şöyle nitelenmiştir:

شُرُكٌ حَاضِرٌ فِي كُلِّ وَقْتٍ ... وَخَيْرُكَ رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ

*"Kötülüğün her zaman hazır, "*

*Hayrın ise okçusu olmayan bir ok gibidir."*<sup>50</sup>

Maqâmât'ın XXXVII. Maqâme'si *es-Sa'diyye*'de geçen مَعَ الْحَوَاطِي سَهْمٌ صَائِبٌ *"Yanlış atılan oklardan isabet eden vardır"* sözü de buna muadildir.<sup>51</sup>

**3-** عَلَى الْحَبِيرِ سَقَطَتْ *"Tam adamına düştün!"* En uygun kişiyi seçmek anlamında kullanılmıştır. Bu söz, daha sonra hadis haline gelmiştir.<sup>52</sup>

**4-** تَجْوَعُ الْمَرْءُ وَ تَأْكُلُ بِإِدْيَمِهَا *"Özgür/onurlu kadın aç kalır ama sütanalık yaparak geçimini sağlamaz."*

Bu sözü ilk defa Hâris b. Selîl el-Esedî, oldukça serbest hareket eden genç bir kadın olan Zebbâ bint Alqame et-Tâî için söylemiştir.<sup>53</sup> Bu darbimesel, zor günlerde onurunu koruyan ve kişiliğini ayaklar altına almayan kimse için vurgulanmıştır. Olur, olmaz evlere giden ve mahrem yerlerinin başkası tarafından görülme ihtimali olan kadın, bu yönüyle eleştirilmiştir.<sup>54</sup> Zira bu tarz bir davranış, hem kadının hem kocasının iffet ve mürüvvetine halel getirir.<sup>55</sup>

## XVII. Makâme (el-Kahkariyye)'den:

**1-** أَيَادِي سَبَا *"Sebe' kabileleri gibi (dağılıp gidenler.)"*

<sup>47</sup> Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâs*, II, 105; Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhir*, s. 143.

<sup>48</sup> el-'Askerî, *Cemhere*, I, 491. Yalancının kimi zaman doğru söylemesi, onun basiret sahibi olduğuna göstermemektedir. Bkz. el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 133.

<sup>49</sup> İbn'Abdi Rabbihî, *el-İqdu'l-Ferîd*, II, 173.

<sup>50</sup> es-Se'alebî, *el-Muntahal*, thk. Ahmed Ebû 'Ali, el-Matba'atu't-Ticâriyye, İskenderiye, 1901, s. 121.

<sup>51</sup> Bkz. el-Harîrî, *Maqâmât*, s. 394.

<sup>52</sup> Muslim, *Hayz*, 88; Nesâî, *Tahâret* 205.

<sup>53</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal, *age*, s. 109; el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 104; ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâs*, II, 20.

<sup>54</sup> el-'Askerî, *Cemhere*, I, 261.

<sup>55</sup> Bkz. et-Tevhîdî, Ebû Hayyân 'Alî b. Muhammed b. 'Abbâs, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, thk. Vedâd el-Qâdî, Dâru Sadır, Beyrût, 1988, I, 239.

Bu söz, tarihte Yemen'deki Sebe' kabilesini, yurtlarını terk etmelerine ve çevreye dağılıp gitmelerine neden olan bir sel için söylenmiştir. Olayın aslı şöyledir: Sebe' kabilelerinin büyük babaları Sebe' b. Yeşcûb b. Ya'rûb b. Kahtân döneminde refah içinde yaşayan Sebeliler, dönemin en büyük felaketi "Seylu'l-'Arim"<sup>56</sup> ile sınıdıklarında yurtlarını terk etmiş, kabile ve oymaklar halinde farklı çevre ülkelere dağılmışlardır.<sup>57</sup> Kısacası bu söz, insanların bölük parça olmaları, ayrılıp dağılmaları nedeniyle söylenegelmiştir.<sup>58</sup>

### XVIII. Makâme (es-Sincâriyye)'den:

1- أَشَأْمٌ مِنْ قُدَّارٍ "Qudâr'dan daha uğursuz (kimse). Uğursuzluğa kıyas olarak darbimesele konu olan kasap Qudâr b. Sâlif<sup>59</sup>, Hz. Salih'in devesini boğazlayan kişidir.<sup>60</sup> Oluğça kısa ve kumral olan Qudâr'ın sözlük anlamı "kasap" demektir. O, çok azgın ve katı bir kişiliğe sahipti.<sup>61</sup>

### XX. Makâme (er-Fâriqiyye)'den:

1- تَنْدَى صِفَائِهِ "Onun kayası ıslanmaz." Bu darbimesel, cimri, eli sıkı kim-seler için söylenmiştir. Buna benzer تَنْدَى إِحْدَى يَدَيْهِ الْأُخْرَى "Bir eli diğer elini ıslatmaz" sözü de söylenir.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Kur'an, adı geçen selden söz eder. Onun uyarı amaçlı olduğunu ekler: "Andolsun, Sebe' (halkı)nın oturduğu yerlerde de bir ayet vardır. (Evleri) Sağdan ve soldan iki bahçeliydi. (Onlara demiştik ki:) "Rabbini-zin rızkından yiyin ve O'na şükredin. Güzel bir şehir ve başlıyayan bir Rabb(iniz var)." Ancak onlar yüz çevirdiler, böylece biz de onlara 'Arim selini gönderdik ve onların iki bahçesini, buruk yemişli, acı ılgınlı ve içinde az bir şey de sedir ağacı olan iki bahçeye dönüştürdük. Böylelikle nankörlük etmeleri dolayısıyla onları cezalandırdık. Biz (nimete) nankörlük edenden başkasını cezalandırır mıyız?" (Sebe Suresi, 34/15-17).

<sup>57</sup> ez-Zemaşerî, *el-Mustaqsâ*, II, 88; el-Yûsî, *Zahru'l-Ekem*, III, 16.

<sup>58</sup> es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğni*, thk.Ahmed Zâfir Kocân, *Lecnetu't-Turâsi'l-'Arabî*, Bulâq, 1966, II, 687.

<sup>59</sup> Bkz.el-Yûsî, *Zehru'l-Ekem*, III, 211.

<sup>60</sup> İbn Hamdûn *et-Tezkiretu'l-Hamdüniyye*, VII, 24; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, III, 57.

<sup>61</sup> Qınnûcî, *Ebû't-Tayyib Sıddîq b. Huseyin Fethu'l-Beyân fî Maqâsıd'l-Qur'ân*, el-Mektebetu'l 'Asriyye, Beyrût, 1992, XV, 257. Kur'an, Qudâr'ın içinde yer aldığı gruptan söz etmektedir: "O şehirde dokuz kişilik bir grup bulunuyordu ki onlar yeryüzünde fesat çıkarıp barış ve düzenden yana olmuyorlardı." Neml, 27/48.

<sup>62</sup> Bkz. ez-Zebidî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Qâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Qâhire, ts, XL, 64.

**XXII. Makâme (el-Furâtiyye)'den:**

1- أَضْرَابُ قَعْقَاعِ بْنِ شَوْرٍ "Qa'qa' b. Şavr' gibi olanlar." Asıl adı Qa'qa' b. Şavr ez-Zuhalî'dir. Benî Bekr b. Vâil kabilesindedir. Mu'aviye b. Ebî Sufyân döneminde yaşamıştır. Cömertliğiyle ünlüdür.<sup>63</sup> Birisi ona komşu olduğunda ya da yanına oturduğunda onun meramını anlar, ona bağışta bulunur, düşmanlarına karşı yardıma koşar, yemek yedirir; üstelik kendisine bir de teşekkür ederdi. Hatta onun için şair Ebû 'Îlâqa et-Tağlibî şöyle demiştir:

وَكُنْتُ جَلِيسَ قَعْقَاعِ بْنِ شَوْرٍ ... وَ يَشْقَى بِقَعْقَاعِ جَلِيسٍ

"Qa'qa' b. Şavr'ın arkadaşıydım,

Arkadaşlığından hiç kimse sıkıntıya girmez."<sup>64</sup>

2- الْمُنْشِيُّ جُهَيْنَةَ الْأَخْبَارِ "Bu konuda haberlerin kaynağı, Cuheyne'dir."

Bu söz, bir şeyin gerçeğini öğrenmek ve anlamak amacıyla söylenmiştir.<sup>65</sup> Cuheyne, Teyma'dan Benî Serme'li bir Yahudidir. Ayrıca Vadiu'l-Qurâ bölgesi Benî Sehm kabilesinden içki tüccarı bir adam vardı. Abdullah b. Gatafân aşiretinden olan Benî Cûşen ise Benî Serme'ye komşuydu. Günün birinde işi gücü yol kesen ve adı Husayn olan Benî Cûşenli bir adam kaybolur. Husayl'in kız kardeşi ile erkek kardeşleri, her gelen gidenden kardeşini sorarlar ama nafile... Husayl'in erkek kardeşi bir ara Benî Sehm'e komşu olan ve içki satan adamın evinde iken kız kardeşleri gelir Yahudi'ye: "Allah aşkına! İnanmadığın dinin hakkı için, kardeşimden haber ver" deyince Yahudi: "Dinim hakkı için onun hakkında bir şey bilmiyorum" der ve şu beyiti terennüm ederek Cuheyne'ye yönlendirir:

تُسَائِلُ عَنْ حَيْلِ كُلِّ رَجُلٍ ... وَعِنْدَ جُهَيْنَةَ الْخَبْرَ الْبَقِيَّةُ

"En sağlam haberler Cuheyne'nin yanında iken,

Her gelen gidenden Husayl'i soruyorsun."<sup>66</sup>

Kadın, Cuheyne'nin yanına gider ve gerçeği ondan öğrenir.

**XXIII. Makâme (eş-Şi'riyye)'den:**

1- قَلْبْتُ لهُ ظَهْرَ الْمِجَنِّ "Ona karşı mevzimi/siperimi değiştirdim."

<sup>63</sup> el-Câhız, *el-Hayavân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004, VII, 474.

<sup>64</sup> es-Se'alebî, *Simâru'l-Qulûb fi'l-Mudâfi ve'l-Mensûb*, Dâru'l-Ma'arif, Qâhire, ts., 128; *Nisâbü'rî, Mecma'u'l-Emsâl*, II, 241.

<sup>65</sup> en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, III, 39.

<sup>66</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhir*, s. 126.

Bu söz, kişinin başkasına olan muhabbet ve meveddetini değiştirdiğinin bir ifadesi olarak kullanılır.<sup>67</sup> *الْمِجْرُ* kelimesi, savaştının ok ve mızraklardan korunması için edindiği siper veya kalkana denir.<sup>68</sup> Mesela *أَلْ وَومُ جَنَّةٌ* “*Oruç kalkandır*”<sup>69</sup> hadisinde geçen “*جَنَّةٌ*” kelimesi bu manadadır.<sup>70</sup>

#### XXIV. Makâme (el-Katiyye)’den:

1- *هَذَا مَأْرَبٌ حَفَاوَةٌ* “*Bu, bir çıkar içindir; (gayen)güleç olmak değildir.*”

Bu ifade, kişiye salt çıkarı için yaklaşan, güler yüz gösteren ve kişisel bir çıkarını elde etmeye çalışanlara söylenir.<sup>71</sup> Bu sözü, dil döken, en küçük bir ihtiyacı uğruna kişilik ve kimliğini ayaklar altına alanlar için el-Umevî adında birisi söylemiştir.<sup>72</sup>

#### XXV. Makâme (el-Kereciyye)’den:

1- *أَعْرَى مِنَ الْمِعْرَلِ* “*Kirmenden daha çıplak*”

Bu darbimesel bir insanın yoksulluğunu vurgulamak için söylenir. Çünkü yünü eğiren kadın, kirmendeki yünü elbise yapmak için her aldığıda kirmen çıplak kalır. Bu itibarla yoksulluk, kirmenin çıplaklığına nisbet edilmiştir.<sup>73</sup> Bunun zıddı sayılabilecek *أَكْمَنَى مِنَ الْبَصَلِ* “*Soğandan daha giyinik*” sözü de zengin olmayı betimler.<sup>74</sup>

#### XXXI. Makâme (er-Remliyye)’den:

1- *عَاتَفْتُهُ عِنَاقَ اللَّامِ لِأَلْفِ* “*Lam harfinin elife sarılması gibi ona sarıldım.*”

Bu darbimesel, aşk ve sevgiyi vurgulamak için söylenir. Lam harfi kendisinden sonraki harfe bitişen, elif ise sonraki harfe bitişmeyen harflerdir. Onların bir araya gelmeleri, bir bakıma ayrılmamaları ve hep beraber kalmaları anlamına gelmektedir. Çünkü elif, lama hep bitişik kalır, sonrakisine bitişmez.

<sup>67</sup> Bkz. el-Haşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ, *Cevâhiru'l-Belağa fi'l- Me'anî ve'l- Beyani ve'l-Bedi'*, thk. Yûsuf es-Sumaylî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, ts, s. 286.

<sup>68</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII, 94.

<sup>69</sup> Tirmizî, *Salât* 433; Nesâî, *Bey'ât* 35, 36.

<sup>70</sup> Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî, *Garîbu'l-Hadîs*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Qalecî, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 1985, I, 177.

<sup>71</sup> ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, II, 309; el-Yûsûf, *Zehru'l-Ekem*, I, 76.

<sup>72</sup> Bkz. el-'Askerî, *Cemhere*, II, 230.

<sup>73</sup> 'Abdulhamid 'Umer, Ahmed Muhtâr, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Mu'asıra*, 'Alemlu'l-Kutub, 2008, II, 1616.

<sup>74</sup> ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 295; el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 24.

Bilindiği üzere lam ile ile bitiştiğinde şeklini alır. Şairin şu sözü, darbimeseli en iyi şekilde tavsif etmektedir:

عَانَقْتُهُ وَرَدَّاءُ الْوُصْلِ يَجْمَعُنَا ... حَتَّىٰ الْبَاحِ عَنَاقَ اللَّامِ لِلْأَلْفِ  
*“Lam’ın elife sarılması gibi ona sarıldım.”*<sup>75</sup> Başka bir şiirde Kadı Ebû’l-Hasan şöyle der:

عَانَقْتُهُ وَرَدَّاءُ الْوُصْلِ يَجْمَعُنَا ... حَتَّىٰ الْبَاحِ عَنَاقَ اللَّامِ لِلْأَلْفِ  
*“Vuslat elbisesi, sabaha kadar lamın elifle bitiştiği gibi bizi birleştirir halde onu kucakladım.”*<sup>76</sup>

#### XXXIV. Makâme (ez-Zebediyye)’den:

1- مَا حَكَ ظَهْرِي مِثْلَ ظَهْرِي-*“Cildimi/derimi, ancak tırnağım (hakkıyla) kaşır.”*<sup>77</sup>

Bu mesel, kişinin kendi işiyle ilgilenmesinin önemini belirtmektedir. Çünkü başkası, bizim gibi işimizle hakkıyla ilgilenmez.<sup>78</sup>

#### XXXVI. Makâme (el-Malatiyye)’den:

1- مَا كُلُّ سُودَاءِ تَمْرَةٍ وَكُلُّ بَيْضَاءِ شَحْمَةٍ-*“Her siyah şey hurma, her beyaz şey ise yağ parçası değildir.”*

Bu sözü ilk defa söyleyen Şeybân b. Zehl’in kardeşi ‘Amir b. Zehl b. Sa’lebe’dir. Babaları Zehl ölünce, anneleri Sa’d b. Mâlik b. Dabba ile evlenmiş ve iki çocuğunu da yanına almıştır. Anneleri öldüğünde ise Şeybân ve ‘Amir akrabalarına dönmüşlerdir. Amcası Qays b. Sa’lebe’nin, mal mülklerini yediklerini görünce ‘Amir, amcasına saldırıp öldürmek istemiştir. Bunun üzerine amca Qays, hem suçlu hem güçlü bir üslupla: *“Yeğenim, bırak beni, cimrilik felâkettir/helâkettir”* deyince ‘Amir, yukarıdaki sözü söylemiş ve onu bırakmıştır.<sup>79</sup> Bu söze benzeyen *“Her siyah, hurma; her beyaz şey ise şarap değildir”* şeklinde başka bir ifade de bulunmaktadır.<sup>80</sup> Bu mesel Türkçedeki *“Her kuşun eti yenmez”* atasözüyle ilişkilidir.

<sup>75</sup> Tilmisânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Muqrî, *Nafhu’t-Tayyib min Ğusni’l-Endulus er-Râtib ve Zikru Vezîrihâ Lisâni’d-Dîn b. el-Hâtib*, thk. İhsân ‘Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrût, 1997, II, 688.

<sup>76</sup> el-Bunsî, Ebû İshâq İbrâhîm b. Ebû’l-Hasan el-Fahrî, *Kenzu’l-Kitab ve Muntahabu’l-Adâb*, thk. Hayât Qârre, el-Macma’u’s-Saqafî, Abudabî, 2004, II, 815.

<sup>77</sup> es-Se’alebî, *et-Temsîl ve’l-Muhâdara*, s. 318.

<sup>78</sup> ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, II, 321.

<sup>79</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhir*, s. 195; el-‘Askerî, *Cemhere*, II, 226. *“Her beyaz şey ise yağ parçası değildir.”* sözünü Zufer b. Hâris’in dediğine dair başka bir bilgi vardır. Bkz. el-‘Askerî, *age*, II, 287. ez-Zemahşerî, ise ‘Amir’in meşhur sözü üzerine amca Qays’ın, yeğenine malını verdiğini belirtmektedir. Bkz. *el-Mustaqsâ*, II, 328.

<sup>80</sup> el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Edebe*, I, 271.

### XXXVII. Makâme (es-Sa'diyye)'den:

1- شَوَى فِي الْحَرِيقِ سَمَكْتَهُ. "Balığına yangında kızarttı."

Bu, hâkimin öfkeli olduğu zamanda kendisinden hüküm talep eden için söylenen bir sözdür.<sup>81</sup> Kimi zaman fırsatları kaçıran kimse için de denir.<sup>82</sup>

2- أَعَزُّ مِنْ بَيْضِ الْأُتُوقِ "Akbaba yumurtasından daha değerli..."

Özellikle Mısır'da yaşayan bir çeşit akbaba, yumurtasını ulaştırılması mümkün olmayan zor ve sarp yerlerde yumurtladığından<sup>83</sup> ve son derece koruma altına aldığından dolayı darbimesel ona nispet edilmiştir.<sup>84</sup> Araplar, soruların zor soruların cevabı için : سَأَلْتَنِي بَيْضَ الْأُتُوقِ : "Benden akbaba yumurtasını sor-dun/istiyorsun" derler.<sup>85</sup> Kimi zaman ise bu darbimesele müteradif أَبْعَدُ مِنْ بَيْضِ الْأُتُوقِ "Akbaba yumurtasından daha uzak/ulaşılmaz" sözü de kullanılır.<sup>86</sup>

3- أَمِّيئِيًّا مَرَّةً وَقَيْسِيًّا أُخْرَى. "Bazen Temîmî bazen de Qaysî olmak."

Temîm ve Qays, uzun yıllar rakip ve hasım olan iki Arap kabilesidir.<sup>87</sup> Bu darbimesel, sözünde ve davranışında istikrarsız, daldan dala atlayan ve renkten renge giren kimseler için söylenmiştir.<sup>88</sup> Bu söz, aynı zamanda sahibini kınamayı ve ayıplamayı içermektedir.<sup>89</sup>

4- مَعَ الْخَوَاطِي سَهْمٌ صَابِتٌ "Yanlış atılan oklardan isabet eden vardır."

Bu söz, genelde kötülük işleyen kimi zaman ise iyilik yapan kişiler için söylenmiştir.<sup>90</sup> XV. Makâme'deki "Nice oklar vardır ki atanı yoktur" sözü de

<sup>81</sup> Bkz. el-Yûsî, *Zehru'l-Ekem*, III, 242.

<sup>82</sup> *Mu'cemu'l-Vasît*, Macma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dâru'd-Da've, Qâhire, ts. s. 450.

<sup>83</sup> Bkz. ez-Zemaşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 24.

<sup>84</sup> ed-Dabiy, *Emsâlu'l-'Arab*, s. 52; İbn Quteybe, *eş-Şîru ve'ş-Şu'arâ*, I, 428; el-'Askerî, *Cemhere*, II, 64; *Nisâbü'rî*, *Mecma'u'l-Emsâl*, II, 44.

<sup>85</sup> el-Muberrred, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fî'l-Lugati ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Qâhire, 1997, II, 201.

<sup>86</sup> Bkz. *Dumeyrî*, Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ, *Hayâtu'l-Hayavân el-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, H/1424, I, 71.

<sup>87</sup> el-Yûsî, *Zehru'l-Ekem*, I, 325.

<sup>88</sup> Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Usmân b. Qanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Qâhire, 1998, I, 343; el-Muberrred, *el-Muqatazab*, thk. Muhammed 'Abdulhâliq 'Azîma, 'Alema'l-Kutub, Beyrût, ts. III, 264.

<sup>89</sup> el-Cayânî, Muhammed b. 'Abdumelîk b. Mâlik Cemâluddîn, *Şerhu Teshîl'l-Fevâid*, thk. 'Abdurrahmân Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Hecer li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', basım yeri yok, 1990.

<sup>90</sup> ez-Zemaşerî, *el-Mustaqsâ*, II, 345; el-Herevî, Qâsım b. Sellâm b. Miskîn Ebû Ubeyd, *el-Emsâl*, thk. 'Abdulmecîd Qutalmîş, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dîmişq, 1980, s. 50.



buna benzerlik arz etmektedir.<sup>91</sup> Yani yalancı, bazen doğru söyleyebilir.<sup>92</sup> Başka bir deyişle sözü ve davranışı fasit olan birisinin, nadiren de olsa güzel ve isabetli konuşmasıdır.<sup>93</sup>

### XXXVIII. Makâme (el-Merviyeye)'den:

1- يَصْعُ الْهِنَاءُ مَوَاضِعَ النَّقْبِ “*Katranı, tam uyuz yere koyar.*” Bu söz, yerli yerinde konuşan için söylenmiştir.<sup>94</sup> Başka bir ifadeyle gerekmedikçe konuşmayan, ancak gereken yerde isabetli konuşan için vurgulanmıştır.<sup>95</sup> Söz konusu darbimesel Türkçedeki “*Taşı gediğine koymak*” deyimiyile karşılanabilir.

### XL. Makâme (et-Tebrîziyye)'den:

1- لَقِيتُ مِنْهَا عَرَقَ الْقَرْيَةِ “*Onun yanında kırbanın altında terleyen gibi terledim.*” عَرَقَ الْقَرْيَةَ tamlaması, zahmet ve sıkıntıdan kinayedir.<sup>96</sup> Çünkü cehennem sıcağında kırba taşıyan kimse, oldukça zahmet ve meşakkat çeker.<sup>97</sup>

2- أَمْحَقُّ مِنْ رَجُلَةٍ “*Semizotundan daha ahmak (adam)*”

Araplar, semizotuna اَلْبَيْتَةُ الْحَمَاءُ derler. Çünkü semizotu, dere ve sel yataklarında, vadilerin ağızlarında biter. Bir sel ve akıntı geldiğinde onu söker atar.<sup>98</sup> Her yerde bittiğinden dolayı “hamakat” sıfatı ona nisbet edilmiştir.<sup>99</sup> Geçen darbimesel, her şeye burnunu sokan kimse için geçerli olduğu gibi dünyanın fani olduğuna inanıp da ahireti için çalışmayanları da kapsamaktadır. Böylesi insanlar, tıpkı su üzerine konaklayanlara benzer.<sup>100</sup> Bu sözün elle tutulur, gözle görülür hiçbir faaliyeti olmayanlar hakkında söylendiğine dair görüşler de vardır.<sup>101</sup>

3- أَقْبَحُ مِنْ قَرِيذٍ

“*Maymundan daha çirkin (adam).*”

<sup>91</sup> el-Harîrî, *Maqâmât*, s. 145.

<sup>92</sup> İbn'Abdi Rabbih, *el-İqdu'l-Ferîd*, III, 19; el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 251.

<sup>93</sup> el-'Askerî, *Cemhere*, II, 269.

<sup>94</sup> el-Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru'l-Hilâl, Beyrût, 2003, I, 107.

<sup>95</sup> İbn'Abdi Rabbih, *age*, II, 122; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, VII, 9.

<sup>96</sup> el-'Askerî, *Cemhere*, II, 198.

<sup>97</sup> el-'Askerî, *Kitâbu's-Sina'ateyn*, thk. 'Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Misriyye, Beyrût, H/1419, s. 276.

<sup>98</sup> ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 81; el-Yûsî, *Zehru'l-Ekem*, II, 134.

<sup>99</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhir*, s. 15; el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 12.

<sup>100</sup> en-Nisâbü'rî, *Uqalâu'l-Mecânîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1985, s. 24.

<sup>101</sup> Bkz. İbnu'l-Cevzi, *Ahbâru'l-Hamqa ve'l-Muğaffelîn*, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrût, 1990, s. 42.

Bu söz, birisini ya da bir işi tahkir etmek için vurgulanır. Denildiğine göre oldukça çirkin bir adam, Hallâc Mansur (ö.309/922)'un yanına gelir ve “Şayet sen, söylediklerin hakkında doğru ve samimi isen, Allah’a dua et ki maymun olayım!” deyince Hallâc, “Böyle bir şey gerçekleşirse, ancak sorunun yarısı çözülmüş olur” cevabını vermiştir.<sup>102</sup> Hallâc Mansur, burada muhatabının, maymundan daha çirkin oluşuna telmihte bulunmuştur.

### XLIII. Makâme (el-Bekriyye)’den:

1- رَبِّ أَخٍ لَكَ لَمْ تَلِدْهُ أُمَّكَ “Annenin doğurmadığı nice kardeşlerin vardır.”

Bu sözün, Lokman b. ‘Ad’a ait olduğu söylenir. Lokman, aşırı sıcaktan dolayı gölgelenmek için bir yere sığınmıştır. Orada bir kadının yabancı bir erkekle gizli oynadığını görünce, kadına, erkeğin kim olduğunu sorar. Kadın “kardeşimdir” dediğinde Lokman, ironik olarak “Nice kardeşin var ki annen doğurmamıştır” şeklinde cevap vermiştir.<sup>103</sup> Lokman, verdiği cevapla “Aslında o, sevgi ve aşkta senin kardeşin; nesep ve yakınlıkta değil...” demek istemiştir.<sup>104</sup> Lokman’ın sözü, darbimesel olmuştur. Fakat bu darbimesel, sonradan iki kişinin candan dostluğunu ve samimiyetini vurgulamak için söylenir olmuştur.<sup>105</sup>

“Nice arkadaş vardır ki kardeşten daha şefkatlidir”<sup>106</sup> ve الْقَرِيبُ مَنْ تَقَرَّبَ، مَنْ تَنَسَّبَ “Akrabalık, nesep iddiasıyla değil; yakın durmak ve sevgi beslemekle olur”<sup>107</sup> sözleri de bu anlamda meşhur olmuştur.

2- “O, sütü daha yaz mevsiminde iken kaybetmişti.”

Genç bir kadın olan Dahtanûs bint. Laqîyt b. Zurâre, oldukça yaşlı olan ‘Amr b. ‘Amr b. ‘Adas’ın eşi idi. Aşırı geçimsizlikten dolayı genç kadın, kocasının kendisini boşamasını talep etmiş, kocası da onu bir yaz günü boşamıştı. Kadın, genç ama son derece fakir birisiyle evlenmişti. Evlerinde içilecek bir damla süt bile yoktu. Bir ara kadın susuzluğunu gidermek için komşusu olan

<sup>102</sup> es-Se’alebî, *Simâru’l-Qulûb fî’l-Mudâf ve’l-Mensûb*, s. 406.

<sup>103</sup> Ebû ‘Ubeyd, *el-Emsâl*, s. 175; el-‘Askerî, *Cemhere*, I, 481; *el-Meydânî*, *Mecma’u’l-Emsâl*, I, 291; ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 4.

<sup>104</sup> el-Yûsî, *Zehru’l-Ekem*, III, 36.

<sup>105</sup> İbn Qudâme, Ebû Muhammed Muvaffaquddîn ‘Abdullah, *el-Mutahabbîne Fillâh*, Daru’t-Tibâ’, Dîmişq, 1991, s. 64.

<sup>106</sup> Bkz. el-Mâverdî, Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Emsâl ve’l-Hikem*, thk. Fuâd ‘Abdulmun’im Ahmed, Dâru’l-Vatan- Riyâd, 1999, s. 240.

<sup>107</sup> ez-Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, IV, 265; el-Yûsî, *Zehru’l-Ekem*, III, 37.

eski ihtiyar kocasının evine süt aldirmaya birisini gönderir. İşte eski ihtiyar koca yukarıdaki darbimeseli söyler.<sup>108</sup>

#### XLIV. Makâme (eş-Şiteviyye)'den:

1- أَصْرُدُ مِنْ عَيْنِ الْحِرْيَاءِ - "Bukalemunun gözlerinden daha soğuk"

Bukalemun, güneşin sıcaklığını çekmek için sürekli güneşe doğru yönelir.<sup>109</sup> Güneş olduğu sürece bukalemun, ısıdan yararlanır, güneş batınca da gizlenir.<sup>110</sup>

2- أَجْرُدُ مِنَ الْعَنْزِ الْجِرْيَاءِ - "Uyuz keçiden daha çıplak"

Bu mesel, çok çabuk üşüyen kimseler için söylenir. Zira uyuz keçi de soğuga dayanamaz, soğukta duramaz.<sup>111</sup>

3 - فَأَخَذَهُمْ مَا قَدَّمَ وَمَا حَدَّثَ - "Eski, yeni bütün sıkıntılar onları yakalayiverdi."

Bu darbimesel, gerek eski gerekse yeni; gerek uzak gerekse yakın, bir kimsenin üzülmeye ve sıkılmasına neden bütün dert ve ızdırapların başına toplanmasını nitelemektedir.<sup>112</sup> Başka bir ifadeyle bu mesel, başı beladan bir türlü kurtulmayı için söylenmiştir.<sup>113</sup>

#### XLV. Makâme (er-Remliyye)'den:

1- الْفِرَاؤُ يُقْرَابُ أَكْبِيسَ - "Kılıcın kınıyla kaçmak, en akıllıca yoldur."

Benî Huzaa b. Mâzin b. Mâlik b. 'Amr b. Temîm kabilesinden olan Şihab b. Qays, dayısı Evfâ b. Matar el-Mâzinî ile yolculuğa çıkmıştı. Yanlarında Benî Mâzinli Câbir b. 'Amr da vardı. Üç kişiydiler. Câbir, kuşların uçuşuna göre yolculuğu ya uğurlu ya da uğursuz sayıyordu. Seyir halinde iken yolda iki deve ile iki atı süren iki kişinin ayak izlerini gördüler. Derken onların köpeklerinin sesi de duyuldu. Üç arkadaş, tehlikeyi sezince "Kılıcın kınıyla kaçmak, en akıllıca

<sup>108</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhir*, s. 111; ed-Dabiy, *Emsâlu'l-'Arab*, s. 51; el-'Askerî, *Cemhere*, I, 7; ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 329.

<sup>109</sup> İbn Quteybe, *el-Me'anî'l-Kebîr fi Ebyâtî'l-Me'anî*, thk. 'Abdurrahmân Yahyâ, Matba'atu Dâireti'l-Ma'arif el-'Usmâniyye, Haydârabad, 1949, II, 260; ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 208; *Nisâbü'rî, Mecmau'l-Emsâl*, I, 413.

<sup>110</sup> İbn Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-Hamdüniyye*, V, 292.

<sup>111</sup> el-Yûsî, *Zehru'l-Ekem*, III, 252.

<sup>112</sup> ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 97.

<sup>113</sup> el-Yûsî, *age*, I, 68.

*yoldur*” diyerek oradan uzaklaşmışlardır.<sup>114</sup> Daha sonra bu söz, darbimesel olmuştur. Türkçedeki “*tabanları yağlamak*” deyimini, bu olayı karşılamaktadır.

#### **XLVI. Makâme (el-Halebiyye)’den:**

1- أَشَامُ مِنْ عَطْرِ مِشَمٍ. “*Minşem’in esansından daha uğursuz*”

Minşem, Mekke’de envai türlü güzel kokular satan bir kadının adıdır. Huzaa ile Cürhüm kabileleri savaşıcaıkları zaman, kadının dükkânından kokular satın alır, sürünürlerdi. Koku sürünmeleri, cesaretlerini arttırıyor ama o oranda da savaş kurbanları artıyordu. İşte yukarıdaki söz, büyük bela ve musibetler için söylenen bir darbimesel haline gelmiştir.<sup>115</sup> Başka bir haberde ise bazıları kadının dükkânına girmiş, tezgâhlardaki bütün kokuları alıp sürünmüş; kadın ise durumu kendi kabilesine haber vermiştir. Kabilenin silah tutan adamları, koku hırsızlarını takip etmiş, çevrede her güzel kokanı öldürmüşlerdir. İşte bu kokular, büyük bir felakete neden olduğundan “*Minşem’in esansından daha uğursuz*” şeklinde darbimesel olmuştur.<sup>116</sup>

#### **XLVII. Makâme (el-Heceriyye)’den:**

1- أَنْطَأُ مِنْ فِنْدٍ “*Find’den daha yavaş hareket eden*”

Find, Sa’d b. Ebi Vaqqâs’ın kızı Aişe’nin hizmetçisidir.<sup>117</sup> Güzel sesli birisidir. Aişe, bir ara Find’i ateş alması için komşuya gönderir. Find, dışarı çıktığında Mısır’a giden bir kafileyi görür, onlara eşlik eder ve Mısır’da bir yıl kalır. Döndüğünde komşuya uğrar, ateşi alır, koşarak eve yönelir; tökezler ve elindeki ateş yere düşer. Bunun üzerine şımarık bir edayla “*Acelecilik ne kötüy-müş!*” der.<sup>118</sup>

2- تَضْرِبُ فِي حَدِيدٍ بَارِدٍ “*Soğuk demiri dövüyor.*”

<sup>114</sup> ed-Dabiy, *Emsâlu’l-‘Arab*, s. 66; Ebû ‘Ubeyd Qâsım, *el-Emsâl*, s. 217; el-‘Askerî, *Cemhere*, II, 96; *el-Meydânî*, *Mecma’u’l-Emsâl*, II, 76; ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 338; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretu’l-Hamdûniyye*, VII, 39.

<sup>115</sup> *el-Meydânî*, age, I, 93; Adı geçen kadının ve vuku bulmuş olayın etrafında farklı görüşlerin olduğunu söyleyebiliriz. Geniş bilgi için bkz. *el-Meydânî*, age, I, 381.

<sup>116</sup> ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 184; el-Yûsûf, *Zehru’l-Ekem*, II, 242.

<sup>117</sup> ez-Zemahşerî, *age*, I, 23.

<sup>118</sup> Ebû Tâlib el-Mufaddal, *el-Fâhir*, s. 189; el-‘Askerî, *Cemhere*, I, 250; en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-Ereb*.

Kendisine hiçbir yararı olmayan ya da muhal şeyler ile uğraşana denir.<sup>119</sup> Arapçada buna benzer *يَحْرُثُ فِي الْبَحْرِ* “Denizde çift sürüyor” sözü de mevcuttur.<sup>120</sup> Türkçedeki “havanda su dövme” deyiminin karşılığıdır.

### 3- *تَشْكُو إِلَىٰ مَهْمَةٍ* “İlgisiz kimseye derdini açma!”

Bu mesel, arkadaş ve dostuna karşı ilgisiz davranan kimseleri eleştirmek için söylenmiştir. Kişinin, kendisine teselli vermeyecek, derdine ortak olmayacak kimselere sıkıntısını açmamasını tavsiye etmektedir.<sup>121</sup> Nitekim şair şöyle demiştir:

إِنَّكَ تَشْكُو إِلَىٰ مَهْمَةٍ ... فَاصْبِرْ عَلَىٰ الْحُمْلِ النَّبِيلِ أَوْ مُتْ.

“İlgisiz/suskun kimseye şikâyet etme,

Ya ağır yüküne dayan ya da ölmeyi yeğle!”<sup>122</sup>

### 3- *أشْغَلَ مِنْ ذَاتِ النَّحْيَيْنِ* “İki tulum sahibi kadından daha meşgul/cimri”

Cahiliye döneminde Benî Teym b. Sa’lebe’li yağ satan bir kadın vardı. Havvât b. Cubeyr el-Ensârî (ö.40/661), gelir ondan yağ almak ister. Kadının yanında kimsecikler yoktur. Havvât, yağın tadına bakması bahanesiyle kadına bir tulumu açtırır. Tattıktan sonra tulumu kadına verir, kadın birinci tulumu henüz bağlamadan diğer bir tulumu daha açmasını söyler. Kadın diğer tulumu da açar; dolayısıyla iki tulum kadının elinde çözülür vaziyette kalır. Bu arada Havvât, kadından murad alır ve oradan kaçır. Bütün olumsuzluklara rağmen, cimriliğinden tulumları yere bırakmayan bu kadının öyküsü darbimesel haline gelmiştir.<sup>123</sup>

4- *كُلُّ الْحِدَاءِ يَحْتَدِي الْحَائِي الْوَقَع* - “Taşlara değip tahriş olan yalın ayağa her nalın uyar.”

<sup>119</sup> el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 106.

<sup>120</sup> el-Meydânî, ‘Abdurrahmân b. Hasan Habannake, *el-Belâğatu’l-‘Arabîyye*, Dâru’l-Qalem, Dımeşk, 1996.

<sup>121</sup> el-Bekrî, *Faslu’l-Maqâl fî Şerhi Kitâbi’l-Emsâl*, s. 399.

<sup>122</sup> el-‘Askerî, *Cemhere*, I, 108; ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 416; en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-Ereb*, III, 22; el-Yûsî, *age*, III, 236.

<sup>123</sup> *el-Meydânî, Mecma’u’l-Emsâl*, I, 376. İbn Hamdûn, darbimesele konu olan kadının Benî Huzeyl’den olduğunu kaydetmiştir. Bkz. İbn Hamdûn, *Tezkire*, VII, 27; el-Yûsî, *Zehru’l-Ekem*, III, 232. Havvât ise daha sonra Müslüman olur ve güzel bir şekilde İslam’ı yaşar. Bkz. el-Himyerî, Naşvân b.Sa’îd, *el-Huru’l-‘İyn*, thk. Kemâl Mustafâ, Mektebetu’l-Hancî, Qâhire, 1948, s. 315.

Taşlık yerlerde çıplak ayakla yürüyüp tahriş olan ayaklara<sup>124</sup> her türlü nalın, pabuç ve ayakkabı uygun gelir.<sup>125</sup> Burada sıkıntı yaşayan insanın, en küçük şeylere kanaat getireceği vurgulanmaktadır.<sup>126</sup> Zaten böyle sıkıntılar, kişiye en küçük şeylerden mutluluğu duyma erdemini kazandırmaktadır. Mesela bir şiirde bu darbimesel çok güzel tavsif edilmiştir:

يَا لَيْتَ لِي نَعْلَيْنِ مِنْ جِلْدِ الصَّبْعِ . . . كُلُّ الْحِدَاءِ يَحْتَدِي الْحَاثِي الْوَقْعِ .  
 “Keşke sırtlan derisinden bir çift nalınım olsaydı,  
 Zira taşlara değen yalın ayağa her nalın uyar.”<sup>127</sup>

#### XLVIII. Makâme (el-Harâmiyye)’den:

1- كَقَبْسَةِ الْعَجَلَانِ “Ateş almaya gidenin aceleciliği gibi...”

Bu darbimesel, bir eve ateş almaya giden orada ancak ateşi alabilecek kadar bekleyen; bir konuda çok aceleci davranan kimse için kullanılmıştır.<sup>128</sup> Zaten konu komşuya gidip kapı eşiğinde bir iki kelam edip dönenlere “Ateş almaya mı geldin?” denir. Nitekim şair, kısa süreli kalan misafir için şöyle demiştir:

وَرَأَيْتُ زَارَ وَمَا زَارَا . . . كَأَنَّهُ مُقْتَسِبٌ نَارَا .  
 “Misafir (bizi) ziyaret etti, aslında etmedi,  
 Sanki o, bir ateş almaya geldi.”<sup>129</sup>

#### XLIX. Makâme (es-Sâsâniyye)’den:

1- يَعْرِفُ مِنْ أَيْنَ تُوُكِّلُ الْكَيْفُ . “O, kürek kemiği etinin nereden yeneceğini bilir.”

Bu darbimesel, ne yapacağını bilen, deneyim sahibi, güngörmüş, açık-göz, kurnaz, zeki ve dahi kimseler için söylenir.<sup>130</sup> Türkçedeki “anasının gözü” deyiminin karşılığıdır.

2- حَيْثُمَا سَقَطَ لَقَطُ . “Nereye düşerse düşsün, alacağını alır.”

<sup>124</sup> el-‘Askerî, *Cemhere*, II, 429.

<sup>125</sup> İbn ‘Abdi Rabbihî, *el-İqdu’l-Ferîd*, III, 50; el-‘Askerî, *Cemhere*, I, 108.

<sup>126</sup> el-Hâşimî, *el-Emsâl*, s. 189; es-Se‘alebî, *et-Temsîl ve’l-Muhadarâ*, 300; ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 416.

<sup>127</sup> İbn ‘Abdi Rabbihî, *age*, III, 50.

<sup>128</sup> es-Se‘alebî, *Simâru’l-Qulûb*, s. 586; *el-Meydânî, Mecma’u’l-Emsâl*, I, 376; en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-Ereb*, III, 48.

<sup>129</sup> es-Se‘alebî, *age*, s. 586.

<sup>130</sup> el-İsfahânî, *Muhadarâtu’l-Udebâ*, I, 36; *el-Meydânî, Mecma’u’l-Emsâl*, I, 42.

Kurnaz ve hilebaz kimseler için söylenen bir darbimeseldir.<sup>131</sup> Türkçe-  
deki “Ağaca da çıkırsa pabucu yerde kalmaz” atasözü ile “dört ayak üstüne  
düşmek” deyimini, anlamca buna yakındır, denilebilir.

3- *مَنْ جَسَرَ أَيْسَرَ، وَمَنْ هَابَ خَابَ.* “*Cesur olan kazanır; korkak olan ise kaybeder.*”

Bu söz, gerek askerî gerekse sivil alanda olsun, zor ve meşakkatli bir işe  
girişmeyeler hakkında vurgulanmış bir darbimeseldir.<sup>132</sup>

4- *أَجُولُ مِنْ فُطْرُبٍ.* “*Qutrub’tan daha gezgin.*”

Qutrub; gündüz dinlenmeksizin yiyecek için dolaşan, gece ise sabaha  
kadar ceset gibi uyuyuveren bir hayvandır.<sup>133</sup> Onun bu özelliğine binaen dar-  
bimesel söylenmiştir.

5- *أَلْقَى دَلُوكَ فِي الدَّاءِ.*<sup>134</sup> “*Kovanı havuza batır.*”<sup>134</sup>

Üşenen, tembellik eden kimseler için söylenmiştir. Darbimeselde kişi,  
geçimini sağlaması yönünde teşvik edilmiştir.<sup>135</sup> Şu şiirlerin beyitlerinde şöyle  
denilmiştir:

*وَمَا طَلَبَ الْمَعِيشَةَ بِالتَّمَنِّي ... وَلَكِنْ أَلْقَى دَلُوكَ فِي الدَّاءِ.*

“*Geçim hayati, arzu ve temenniyle gerçekleşmez,  
Ama sen, kovani su havuzlarına atmaya çalış!*”<sup>136</sup>

*وَلَيْسَ الرِّزْقُ عَنِ طَلَبِ حَيْثٍ ... وَلَكِنْ أَلْقَى دَلُوكَ فِي الدَّاءِ.*

“*Rızık, acele istekler ile olmaz,  
Ama sen, kovani su havuzlarına atmaya çalış!*”

Kişi, geçimini temin etme uğruna çalışır, çabalar ve kovasını kuyu ve  
havuzlara sarkıtırsa, kovasının kimi zaman dolu şekilde geldiğini görecektir.<sup>137</sup>

6- *أَنْشَطُ مِنْ طَيْئِ مُقْمِرٍ.* “*Ay ışığındaki ceylandan daha hareketli*”

<sup>131</sup> Bkz. *el-Meydânî, age*, I, 230; ‘Abdulhamîd ‘Umer, *Mu‘cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyye el-Mu‘asira*, III, 2027.

<sup>132</sup> et-Tevhîdî, *el-Besâir ve’z-Zehâir*, s. 49. Ebû Muslim el-Horasanî, ordu komutanlarına: “*Cesur olun, çünkü cesaret zafer getiren nedenlerin başında gelir*” demiştir. Hz. Ali’ye “*Rakiplerini nasıl yendin?*” diye sorulunca o “*kalplerine korku salarak*” cevabını vermiştir. Bkz. İbnu’l-Hatîb, Muhammed b. Qâsim b. Ya’qûb el-Emâsî, *Ravzu’l-Ahyâri’l-Muntahab min Rabî’i’l-Ebrâr*, Dârü’l-Qalemi’l-‘Arabî, Haleb, H/1423, s. 385.

<sup>133</sup> Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ, I*, 58; el-Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher, *Tezhibu’l-Luğâ*, thk. Muhammed ‘Avad, Dârü İhyai’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrût, 2001, IX, 302.

<sup>134</sup> ez-Zemahşerî, *el-Mustaqsâ, I*, 34.

<sup>135</sup> Bkz. el-‘Askerî, *Cemhere*, I, 73.

<sup>136</sup> el-‘Askerî, *age*, I, 74.

<sup>137</sup> Bkz. Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Faslu’l-Maqâl fî Şerhi Kitabî’l-Emsâl*, I, 293.

Bu mesel, uygun ortamını bulup umulanın üstünde aktivite kazanan kimseler için söylenir.<sup>138</sup> Ceylan da mehtaplı gecelerde çok hareketli olduğundan ve oynadığından dolayı söz, ona nispet edilmiştir.<sup>139</sup>

#### L. Makâme (el-Basriyye)'den:

1- أَزْ مِنْ زَرْقَاءَ “Zerkâ'dan daha iyi gören”

Asıl adı Anze olup<sup>140</sup> Yemame'de Benî Numeyr kabilesindedir.<sup>141</sup> Zerqâ, onun lakabıdır.<sup>142</sup> Sütteki beyaz tüyü görebilecek kadar keskin gözlerle sahipti. Yayan üç günlük mesafedeki atlıyı görebiliyordu. Düşman güçler henüz uzaktayken, kavmini uyarıyor, tedbir almalarını sağlıyordu. Bir ara her gelen düşmanı haber verebileceğini söylemişti. Bunu duyan düşmanları, yeşil ağaç dallarını kamuflaj yapmış, kadın ise gelenleri yürüyen ağaçlar sanmış; dolayısıyla kavmini yanıltmıştı. Bunun üzerine gözleri ovulmuş; aşırı sürme çektiğinden göz damarlarının rastık taşından kaybolduğu tespit edilmişti.<sup>143</sup>

#### SONUÇ

Darbimeseller, bir toplumu neredeyse bütün boyutlarıyla yansıtan en hassas ayna durumundadır. Onlar, toplumun sosyolojik, psikolojik, ekonomik ve etik alanlarına dair hem olumlu hem olumsuz bağlamda ışık tutarlar. İnsana ders ve ibret verirler. Bu yargı ya da tespit, her toplum için geçerli olduğu gibi Arap toplumu için de geçerlidir. Darbimeseller *لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالٌ* “Her sözün, denilecek bir yeri vardır” gibi özlü, bir o kadar da kapsamlı bir ifadeden hareket edilerek vurgulanmıştır.

Arap toplumunda darbimeselleri konu alan birçok müstakil eser kaleme alındığı gibi, eserlerinde herhangi bir konuya ilişkin müteferrik darbimeseller yazarlar da olmuştur. Onlardan birisi de el-Harîrî'dir. Müellif, Arap dili ve belâğatinin önderlerinden biri sayılır. O, *Maqâmât*'ında yeri geldikçe görüşünü darbimeseller ile takviye etmiş, nesir olmasına rağmen eserini şiirsel bir formatta dizayn etmeyi başarmıştır. Aynı zamanda o, asırlardan beri süzülüp gelen atasözleriyle insanları aydınlatmaya çalışmıştır.

<sup>138</sup> *el-Meydânî, Mecma'u'l-Emsâl*, II, 354.

<sup>139</sup> el-'Askerî, *Cemhere*, II, 317; İbn Fâris, Ebû'l Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Meqâyisi'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1979, V, 118; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 683.

<sup>140</sup> Şeyho, *Macâni'l-Edeb fî Hadâiqi'l-'Arâb*, V, 63.

<sup>141</sup> ez-Zemaşerî, *el-Mustaqsâ*, I, 69.

<sup>142</sup> el-Câhîz, *el-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-'Umyân ve'l-Hûlân*, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 1990, s. 441.

<sup>143</sup> İbn 'Abdi Rabbihî, *el-İqdu'l-Ferîd*, III, 10; es-Se'alebî, *Simâru'l-Qulûb*, s. 300; *el-Meydânî, Mecma'u'l-Emsâl*, I, 114; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, III, 22; *Dumeyrî, Hayâtu'l-Hayavân el-Kubrâ*, II, 561.



Müellif el-Harîrî, eserinden anladığımız kadarıyla oldukça birikimli ve iyi bir gözlemcidir. Günümüz tabiriyle mahir bir sosyal çalışmacıdır. O, bir taraftan toplumun farklı katmanları arasındaki tezatları, çelişkileri, haksızlıkları ve tüm olumsuzlukları ele almış; diğer taraftan ise kimi makamelerinde fıkıh, kimisinde sarf-nahiv, kimisinde de diğer sosyal konuları işlemiş; cümlelerin arasına darbimeseller serpiştirmiştir. Eserinde ele aldığı özgün konular sayesinde onun, içinde yetiştiği toplumun eğitimi konusunda bir eğitim-öğretim uzmanı olduğunu söylememiz mümkündür.

Biz, bu çalışmamızda el-Harîrî'nin *Maqâmât'*ında geçen altmış aşkın darbimeseli söz konusu ettik. Onların hangi nedenlerden söylendiğini, imkânlar el verdikçe kimler tarafından vurgulandığını ele almaya çalıştık. Yeri geldikçe darbimeselin ilk söyleniş amacını ve daha sonra nesilden nesile geçirmiş olduğu anlam kaymasını da tespit etmeye gayret ettik.

Altmış darbimeselle yetinmediğimizi söyleyebilirim. Birçok darbimeselin müteradifi farklı meselleri de vurgulamayı da ihmal etmedik. Dolayısıyla amaçladığımız sayının fevkinde bir yekûn oluşmuş oldu.

Son olarak şunu söylememizin yararlı olacağını sanıyoruz: el-Harîrî'nin *Maqâmât'*ı, birçok boyuttan değerlendirilmeyi hak eden edebî bir özelliğe sahiptir. Bu, ilim çevrelerinde ihmal edilmeyecek kadar önemi haiz bir sorumluluktur diye düşünüyoruz.

## KAYNAKÇA

**el-Âbî**, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Huseyn (ö.421/1030), *Nasru'd-Durr fi'l-Muhâdarât*, thk. Hâlid. 'Abdulğani Mahfûz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

**el-Askerî**, Ebû Hilâl el-Hasan b. 'Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Mehrân (ö.395/1010), *Cemheretu'l-Emsâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ts.

-----, *Kitabu's-Sina'ateyn*, thk. 'Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Misriyye, Beyrût, H/1419.

**el-Bağdâdî**, 'Abdulqadir b. 'Umer (ö.1093/1682), *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lisâni'l-Arâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Qâhire, 1997.

**el-Bunsî**, Ebû İshâq İbrâhîm b. Ebû'l-Hasan el-Fahrî (ö.651/1253), *Kenzu'l-Kitab ve Muntahabu'l-Âdâb*, thk. Hayat Qarre, el-Macmau's-Saqafî, Abudabi, 2004.

**Câhız**, Ebû 'Usman 'Amr b. Bahr b. Mahbûb (ö.255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru'l-Hilâl, Beyrût, 2003.

-----, *el-Bursân we'l-Urcân we'l-Umyân we'l-Hûlân*, Dâru'l-Cîyl, Beyrût, 1990.

-----, *er-Resâilu'l-Edebiyye*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, H/1423.

-----, *el-Buhalâ*, Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 2. Bsm. Beyrût, 1999.

-----, *el-Hayavân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004.

**Cemâluddîn**, Muhammed b. 'Abdulmelîk b. Mâlik et-Tâî el-Cayânî (ö.672/1274), *Şerhu Teshîli'l-Fevâid*, thk. 'Abdurrahmân Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Hecer li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', basım yeri yok, 1990.

**Ebû Talib**, el-Mufaddal b. Seleme b. 'Asım (ö.290/904), *el-Fâhir*, thk. 'Abdulâlîm et-Tahâvî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, H/1380.

**Ebû 'Ubeyd el-Bekrî**, 'Abdullah b. 'Abdulazîz b. Muhammed (ö.487/1094), *Faslu'l-Makâl fî Şerhi Kitabî'l-Emsâl*, thk. İhsan 'Abbâs, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1971.

**Ebû 'Ubeyd**, Qâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herewî, (ö.224/838), *el-Emsâl*, thk. 'Abdulmecîd Qutalmış, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımışq, 1980.

**el-Endulusî**, Ebû'l-Hasan 'Ali b. Mûsâ b. Sa'id (ö.685/1286), *el-Muqtataf min Ezhârî't-Taraf*, Şirketu Emel, Qâhire, H/1425.

**Dabiy**, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ (ö.168/785), *Emsâlu'l-'Arab*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru'r-Râid el-'Arabî, Beyrût, 1983.

**Dumeyrî**, Kemâluddin Muhammed b. Mûsâ (ö.808/1405), *Hayatu'l Hayavân el-Kubra*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, H/1424.

**el-Enbârî**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Qâsım b. Muhammed (ö.328/940), *Şerhu'l-Qasaidi's-Seb'it-Tivâli'l-Câhiliyyât*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Ma'arif, Qâhire, ts.

**el-Ezherî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî (ö.370/980), *Tehzibu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 2001.

**el-Hâşimî**, Ebû'l-Hayr Zeyd b. 'Abdullah b. Mes'ûd b. Rifâ'a (ö.400/1010), *el-Emsâl*, Dâru Sa'duddîn, Dımışq, H/1423.

**el-Haşimî**, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ (ö.1362/1943), *Cevâhiru'l-Belağâ fî'l-Me'anî ve'l-Beyani ve'l-Bedi'*, thk. Yûsuf es-Sumaylî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, ts.

**İbn 'Abdi Rabbih**, Ebû 'Umer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed (ö.328/940), *el-İqdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, H/1404.

**İbn Fâris**, Ebû'l Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ (ö.395/1004), *Mu'cemu Meqâyisi'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1979.

**İbn Hamdûn**, Ebû'l-Me'âlî Bahâuddîn Muhammed b. el-Hasan b. 'Alî el-Bağ-dâdî (ö.562/1167), *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*, Dâru Sâdır, Beyrût, H/1417.

**İbn Qudâme**, Ebû Muhammed Muvaffaquddîn 'Abdullah (ö.620/1223), *el-Mutahâbbîne fillâh, Dâru't-Tibâ'*, Dımişq, 1991.

**İbn Quteybe**, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim (ö.276/889), *eş-Şi'ru ve'ş-Şu'arâ*, Dâru'l-Hadîs, Qâhire, H/1423.

-----, *el-Me'anî'l-Kebîr fî Ebyâtî'l-Me'anî*, thk. 'Abdurrahmân Yahyâ, Matba'atu Dâireti'l-Ma'arif el-'Usmaniyye, Haydârabad, 1949.

**İbn Manzûr**, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed (ö.711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût, H/1414.

**İbn Tağriberdî**, Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf el-Atabekî (ö.874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Qâhire*, Dâru'l-Kutub, Qâhire, ts.

**İbnu'l-Cevzî**, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî (ö.597/1201), *Garîbu'l-Hadîs*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Qalecî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

-----, *Ahbâru'l-Hamqa ve'l-Muğaffelîn*, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrût, 1990.

**İbnu'l-Hatîb Qâsım**, Muhammed b. Qâsım b. Ya'qûb el-Emâsî (ö.940/1534), *Ravzu'l-Ahyârî'l-Muntahab min Rabî'î'l-Ebrâr*, Dâru'l-Qalemi'l-'Arabî, Haleb, H/1423.

**el-İsfahânî**, Rağîb (ö.425/1033), *Muhâdarâtu'l-Udebâ we Muhâvarâtu'ş-Şu'arâ we'l-Buleğâ*, Dâru'l-Erqâm b. el-Erqâm, Beyrût, 2000.

**el-Qâlî**, Ebû 'Alî İsmâîl b. el-Qâsım b. Ayzûn el-Bağdâdî (ö.356/967), *el-Emâlî*, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1926.

**el-Qalkaşandî**, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî (ö.821/1355), *Subhu'l-A'şâ fî Sina'âti'l-İnşâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.

**Kâtib Çelebî**, Mustafâ b. 'Abdullah Hacı Halife (ö.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub we'l-Funûn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdât, 1941.

**Qinnûcî**, Ebû't-Tayyib Sıddîq b. Huseyin, *Fethu'l-Beyân fî Maqâsıd'l-Qur'ân*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, 1992.

**el-Mâverdî**, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *el-Emsâl ve'l-Hikem*, thk. Fuâd 'Abdulmun'îm Ahmed, Dâru'l-Vatan- Riyâd, 1999.

**el-Meydânî**, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed (ö.518/1124), *Mecmau'l-Emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts.

**el-Muberrred**, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö.285/898), *el-Kâmil fi'l-Lu-gati ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Qâhire, 1997.

-----, *el-Muqtazab*, thk. Muhammed 'Abdulhâlık 'Azîma, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, ts.

**Mu'cemu'l-Vasît**, Macma'û'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dâru'd-Da'Ve, Qâhire, ts.

**el-Mueyyed-Billâh**, Ebû İdrîs el-İmâm Yahyâ b. Hamza b. 'Alî b. İbrâhîm el-Huseynî (ö.749/1348), *et-Tirâzu'l-Mutezammin li-Esrâri'l-Belâğa*, el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, Beyrût, H/1423.

**Necmuddîn**, Ebû Muhammed 'Ummâre b. 'Ali b. Zeydân el-Hakemî (ö.569/1174), *en-Nuketu'l-'Asriyye fî Ahbâri'l-Vuzarâi'l-Misriyye*, Matba'atu Mersev, Paris, 1897.

**Neseî**, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed (ö.303/915), *Sunen*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.

**Neşvân**, Saîd el-Himyerî, *el-Hûru'l-'İyn*, thk. Kemal Mustafa, Mektebetu'l-Hancî, Qâhire, 1948.

**en-Nuveyrî**, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Abdulvahhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiqi'l-Qavmiyye, Qâhire, H/1423.

**en-Nisâbü'rî**, Ebû'l-Qâsim Huseyin b. Muhammed b. Habîb (ö.406/1016), *Uqalâu'l-Mecânîn*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1985.

**Safvet**, Ahmed Zekî, *Cemheretu Hutabi'l-'Arâb fî 'Usûri'l-'Arabiyyeti'z-Zâhira*, el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrût, ts.

**es-Se'alebî**, Ebû Mansûr 'Abdulmelîk b. Muhammed b. İsmâ'il (ö.429/1038), *et-Temsîl ve'l-Muhâdara*, thk. 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru'l-'Arabiyyeti li'l-Kitâb, Tûnus, 1981.

-----, *el-Muntahal*, thk. Ahmed Ebû 'Ali, el-Matba'atu't-Ticâriyye, İskenderiye, 1901.

-----, *Simâru'l-Qulûb fî'l-Mudâf ve'l-Mensûb*, Dâru'l-Ma'arif, Qâhire, ts.

**Sîbeveyhi**, Ebû Bişr 'Amr b. Usmân b. Qanber el-Hârisî (ö. 180/796), *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Qâhire, 1998.

**es-Suyûtî**, 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddin (ö.911/1506), *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabaqâti'l-Luğawiyyîn we'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Misriyye, Lubnan/Saydâ, ts.

-----, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğni*, thk. Ahmed Zâfir Qocân, Lecnetu't-Turâsi'l-'Arabî, Bulâq, 1966.

**eş-Şeybanî**, Ebû 'Amr İshâq b. Mirar Ebû 'Amr (ö.206/823), *Kitabu'l-Cîm*, thk. İbrâhîm el-Abyârî, komisyon, Qâhire, 1874.

**Şeyho**, Luvis (Louis Cheikho) Rızqullah b. Yûsuf b. Ya'qûb (ö.1927), *Macâni'l-Edeb fî Hadâiqi'l-'Arâb*, Matba'atu'l-Âbâi'i-Yesû'ıyyîn, Beyrût, 1913.

**Ömer**, Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd (ö.2002), *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Mu'âsıra*, 'Alemu'l-Kutub, 2008, II/1616.

**et-Tevhîdî**, Ebû Hayyân 'Alî b. Muhammed b. 'Abbâs (ö.400/1010), *el-Besâir ve'z-Zehâir*, thk. Vedâd el-Qâdî, Dâru Sâdır, Beyrût, 1988.

**Tilmisânî**, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Muqrî (ö. 1041/1632), *Nafhu't-Tayyib min Ğusni'l-Endulus er-Ratîb ve Zikru Vezîrihâ Lisani'd-Dîn b. el-Hâib*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrût, 1997.

**Tirmizî**, Ebû 'İsa Muhammed (ö.279/892), *Sunenu't-Tirmizî*, thk. A. Vahâp, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1980.

**el-Yûsî**, Ebû 'Alî Nûreddîn Hasen b. Mes'ûd b. Muhammed (ö.1102/1691), *Zehru'l-Ekem fi'l-Emşâl ve'l-Hikem*, thk. Muhammed Hacî-Muhammed el-Ahdar, Dâru's-Saqâfe, Fas, 1981.

**ez-Zebidî**, Muhammed Murtaẓâ (ö.1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cewâhiri'l-Qâmûs*, thk. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, Qâhire, ts.

**Zemahşerî**, Ebû'l-Qâsim Mahmûd (ö.538/1144), *el-Mustaqsâ fi Emsâli'l-'Arâb*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1987.

### ملخص البحث

#### تحليلات نقدية على الأمثال المستعملة في مقامات الحريري

ضرب المثل يشبه المرآة التي تعكس أفكار واعتقادات وثقافات المجتمع. وقد تكونت الأمثال بعد تجارب كثيرة، وانتقلت من جيل إلى جيل آخر بعد تصفيتها وتنقيتها عبر الأزمان والعصور. وعادةً ما تحتوي على بعض الفنون الأدبية مثل الجناس والسجع . والناس عندما أرادوا شرح أحاسيسهم وأفكارهم كانوا - في كثير من الأحيان - يأتون بمثلٍ مُعبّرٍ وشاهد على ثقافة خاصة بذلك المجتمع. وهذه الحقيقة جارية في كل مجتمع . وفي المجتمع العربي توجد كثير من الأمثال التي تُعد ترجمانا وشاهدًا على أفكارهم وثقافتهم. وهناك طائفة من العلماء الذين لهم اهتمام باللغة العربية وآدابها قد استعملوا الأمثال في مؤلفاتهم، والحريري واحد من هؤلاء . وقد استعمل الحريري الأمثال في مقاماته التي تتكون من خمسين مقامة عندما تقتضي الظروف ضرب مثل للموضوع. وهكذا صار بمثابة جسر أو قنطرة يعبر عليها المثل إلى الأجيال الآتية من بعده . وقد تمكن الحريري من بث الأمثال وتوزيعها بين الجمل المسجوعة . وقد ذُكر له نجاحه في هذا المجال بكثير من التقدير والإكبار . ونحن نقول إننا وصلنا إلى كلِّ مثل ذكره الحريري وأورده في مقاماته، بل قد سجلنا معظمها فقط .

ونحن في بحثنا هذا نهدف إلى تقديم تحليلات نقدية للأمثال التي استُعملت في مقامات الحريري.

**الكلمات المفتاحية:** الحريري ، المقامات ، الأدب ، ضرب مثل ، اللغة العربية



– Hakemli Makale –

## İNSAN RÛHU, EZELÎ OLAN TANRISAL BİR ÖZ MÜDÜR?

**Maşallah TURAN**

Yard. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
masallahturan25@gmail.com

### ÖZ

Hakkındaki bilgi azlığı sebebiyle geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok kimse için "rûh" kavramı, bir merak konusu olmaya devam etmekte, bir sorun olarak düşünce-lerinde yer almaktadır. İnsanın hem biyolojik canlılığının, hem de algılayıcı ve bilici özünün kaynağı olan rûhun maddeden ayrı, ezeli bir cevher olduğu görüşü, ilk zamanlar Batı Felsefesindeki tartışmalarda ön plana çıkar. Ancak zamanla gerek Hıristiyan düşünce tarihinin, gerekse felsefe kültürünün Arapçaya tercümesiyle beraber kimi İslamî öğretiler üzerinde de etkili olmuştur. Günümüzde, Müslümanlar arasında rûhun tanrısai bir öz olduğu veya tanrısai özden geldiği anlayışı kolaylıkla gündeme getirilebilmektedir. Bu bağlamda özellikle rûhun tanrı ile özdeş olmadığı, ezeli olmayıp sonradan yaratıldığı, tanrıdan kopup gelen bir parça olmadığı meselesinin açık bir şekilde ortaya konmasının önem arz ettiği görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *Rûh, Ezeli, Tanrısai Öz, Nefis, Batı Felsefesi.*

### **Is the Human Spirit a Divine Essence which has not a Beginning?**

As well as due to lack of knowledge about its, as it was in the past, today for many to one, "spirit" concept continues to be a subject of curiosity and is located in the thoughts of them as a problem. The opinion that the spirit which is the source of the biological presence and mind is an eternal matter that separate from substance the first time brought to the agenda in the debates in Western Philosophy. But over the time either Christian history of thought should have been effective or by the culture of philosophy with the translation into Arabic have been effective on some Islamic teachings. Today, among some Muslims the understanding that the soul is a divine essence or come from a divine essence can be brought up easily to agenda. In this context, especially the issue that spirit is not identical with God, it is not eternal and was created later and it is not a part that come from God, is important to clearly demonstrated.

**Keywords:** *Spirit, Eternal, Divine Essence, Soul/Nafs, Western Philosophy.*

## Giriş

Rûhun maddeden ayrı, ezeli bir cevher olduğu görüşünü, bilinen felsefi metinler içinde ayrıntılı olarak ilk savunan kişi, Batı Felsefesinin en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Platon'dur. Onun epistemolojideki yaklaşımına göre öğrenmek, bu dünyaya gelmeden önce sahip olduğumuz bilgileri yeniden hatırlamaktan ibarettir. Platon bunu, rûhun ezeli olarak var olmasıyla ve önceden öğrendiği bilgileri unutsa bile, ilerde sahip olduğu yeni bedenlerle buluşunca hatırlamasıyla açıklar. O, bu ve diğer bazı argümanlarla, rûhun ezelden beri var olan bir cevher olduğunu ispat etmeye çalışır.<sup>1</sup>

Platon'un bu konudaki görüşlerinin süreç içerisinde Hıristiyan düşünce tarihi üzerinde olduğu gibi; felsefe kültürünün İslam dünyasına girmesiyle beraber, kimi İslamî öğretiler üzerinde, doğrudan veya dolaylı birtakım etkilerinin olduğunu inkâr etmek mümkün görünmemektedir. Tabii ki bu etkileme, rûhun var olup olmadığından çok, var oluş zamanı ve mahiyetiyle ilgili tartışmalarda daha belirgindir.<sup>2</sup>

Dinlerin ve felsefi öğretilerin önemli bir kısmında, genellikle beden ve rûhun birbirinden ayrı olduğu, rûhun, sürekli bir biçimde kendi uygun alanına tekrar dönmeye çalışmakla yükümlü olan "tanrısal bir öz"den geldiği inancı hâkimdir.<sup>3</sup> Örneğin; Hint dinlerinde, rûhun mahiyetiyle ilgili başlıca iki inanç göze çarpmaktadır: İlkine göre rûh, kendi başına ayrı bir ferdiyeti olmayan "tanrı ile özdeş" bir cevherdir. Diğerine göre ise, bizatihi ferdiyeti olan rûh, saf, basit ve "ezeli" bir cevherdir.<sup>4</sup> Stoacı filozoflar da, hava-ateş karışımı saydıkları rûhu, bütün evreni kuşatan bir "tanrısal varlık" olarak yorumlamışlardır.<sup>5</sup>

Bilahare rûhun kadîm olduğunu ileri süren Şîî âlimlere rastlanırken,<sup>6</sup> ilk dönem tasavvufunda da rûhun mahlûk olup olmadığı meselesinin tartışıldığını ve örneğin Ebu Bekir Kahtabî'nin, zuhurun başlangıcını temsil eden "kün

<sup>1</sup> Bk., Platon, *Phaidon*, Çev.: Hamdi Rağıp Atademir - Kemal Yetkin, Sosyal Yay., İstanbul 2001, s. 35-42; Kaya, Mustafa, Platon'un Rûh Kuramı, *Sosyal Bilimler Dergisi*, AKÜ Yay., Afyonkarahisar 2013, c. 15, sy. 1, s. 174-175

<sup>2</sup> Bk., Yavuz, Yusuf Şevki, "Rûh", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2008, c. 35, s. 191

<sup>3</sup> Bk., Güç, Ahmet, "Diğer Dinlerde Rûh", *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 197

<sup>4</sup> Bk., Güç, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 198

<sup>5</sup> Bk., Kutluer, İlhan, "Felsefe (Rûh)", *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 194

<sup>6</sup> Bk., Yavuz, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 190; "Bir grup cahil, 'rûh mekan tutmayan ve mekana hulul etmeyen bir varlık olunca, onun İlahı denk veya O'nun bir cüzü olması gerekir' iddiasında bulunmuşlardır ki, bu fahiş bir cehalet ve çirkin bir hatıdır." Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir Mefatihu'l-Gayb*, Ter-cüme: Suat Yıldırım v.dğr., Akçağ Yay., Ankara 1993, c. 15, s. 55



(ol)” emrinin rûhu kapsamadığını, rûhun Allah’ın emri, Allah’ın emrinin de kelâmı olduğunu ve bu sebeple de rûhun mahlûk olmadığı tezini ileri sürmekte olduğunu görmekteyiz.<sup>7</sup> Yine Muhyiddin-i Arabî’nin “Rûh mahlûk değil, alem-i emirden, sıfat-ı iradeden gelmiş bir hakikattir. Rûhun mahlûkiyeti, inkişafından ibarettir.” iddiasını dillendirdiğini gözlemlemekteyiz.<sup>8</sup> Abdulkerîm el-Kuşeyrî ve Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî gibi kimi mutasavvıfların bunun bir yanılığ olduğunu belirtmelerine rağmen, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu düşüncenin, tasavvufta ve sûfîler üzerinde etkisini tamamen yitirdiğini söylemek, isabetli değildir.<sup>9</sup> Ayrıca bu etkilenmeler sadece tasavvuf alanıyla sınırlı kalmamıştır, bugün rûhun tanrı ile özdeş olduğu fikri pek kabul görmese bile, Müslümanlar arasında rûhun tanrısasal bir öz olduğu veya tanrısasal özden geldiği anlayışı kolaylıkla gündeme getirilebilmektedir.

Görünen o ki, bu meselede rûhun kimi zaman “ezelî olduğu”, kimi zaman “tanrısasal bir özden geldiği”, kimi zaman ise “tanrı ile özdeş olduğu” tarzında, ciddi şekilde tahlil edilmesi gereken hatalı fikirlerle karşı karşıya kalınmaktadır.<sup>10</sup> Öyleyse rûhun ne olduğunun ta’rif edilmesinin yanında, belki de ondan çok daha önemli bir tarzda, tanrı ile özdeş olup olmadığı, ezelî mi yoksa sonradan mı yaratıldığı, ayrıca yaratılmış olsa bile tanrıdan bir parça olup olmadığı meselesinin açık bir şekilde ortaya konması, son derece büyük bir önem arz etmektedir. İşte bu makalede, özellikle bu hususlarda olmak üzere ve tefsir ilmi bağlamında rûh konusu ele alınacaktır.

### 1. Rûhun Tanımı

Sözlükte “gitmek, geçmek, dönmek, yürümek, hava rüzgârlı olmak, bir şey geniş ve ferahlık verici olmak” anlamlarına gelen “rvh” kökünden türeyen “rûh” kelimesi, insanın canlı olmasını sağlayan nûranî, ulvî ve latîf olan unsuru demektir.<sup>11</sup> Hareket ve canlılığın kaynağı olan, kendisiyle faydalı şeyleri elde

<sup>7</sup> Bk., Uludağ, Süleyman, “Tasavvuf (Rûh)”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 192

<sup>8</sup> Bk., Nursî, Said, *Lem’alar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 53-55

<sup>9</sup> Bk., Uludağ, Süleyman, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 193; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub, *Kitabu’r-Rûh*, I-II C. Tahkik: Muhammed Ecmel Eyyub el-İslahî, Daru’l-İlmi’l-Fevaid, tsz., c. 2, s. 448 dph.: 6

<sup>10</sup> Nitekim Razi, bu tür iddiaları “fahiş bir cehalet ve çirkin bir hata” olarak nitelendirmektedir. Bk., Razi, a.g.e., c. 15, s. 55

<sup>11</sup> Bk., Yavuz, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 187; Çağrııcı, Mustafa, “İbn Kayyım el-Cevziyye”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 200

etmenin ve zararlı şeylerden sakınmanın mümkün olduğu hayat, rûh kelimesiyle ifade edilir.<sup>12</sup> Nefis kelimesinin ise daha çok kavrayan ve bilen benlik şuru anlamına geldiği kabul edilir.<sup>13</sup> Bir anlamda rûh, hayat ile nefsin toplamı veya birleşimi gibi bir anlam ifade etmiş olur. Yani canlılarda hayatı sağlayan unsurla birlikte bilinç, akıl, idrâk ve irâde gibi niteliklere sahip bir özden söz edilmiş olmaktadır.<sup>14</sup> Şöyle de denmiştir: Şüphesiz rûh, ağacın köklerinde hareket eden su misali,<sup>15</sup> cesette hareket eden havaya benzer bir latifedir. Rûh, nefsin aslıdır ve maddesidir. Nefis ise, rûhun kendisinden ve onun bedenle iletişime geçmesinden meydana gelmiştir. Bir yönüyle rûh ve nefis aynıdır, ancak her yönden tıpatıp aynı değildir.<sup>16</sup>

Biraz daha özlü bir ifadeyle, “rûh” denildiği zaman, başlıca üç görüş açısı göz önünde bulundurulmuştur: (1) Hareketin başlangıcı, kaynağı, (2) Hayatın başlangıcı, kaynağı, yani kendisiyle hayat bulunan şey, (3) İdrâkin yani anlamanın başlangıç noktası, kaynağı. Hareketin başlangıç noktası olması düşüncesiyle rûh, maddenin tam karşılığı olarak kuvvet demek olur, bu manaya göre örneğin elektrik bir nevi rûhtur. Hayatın başlangıç noktası olması düşüncesiyle rûh, daha özel bir şeydir. Bir yönüyle bitkilerin de hayatını kapsarken, bir yönüyle de hayvanlara ait hayattır ki insana ait hayat ile son bulur. İdrakin başlangıç noktası olması düşüncesiyle rûh, şuurla ilgili bütün olayların vasıtası olur ki bu yönüyle en açık görüntüsü insanın nefsinde tecelli eder ve “insan rûhu” ismini alır.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Râğib el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, (I-II C.), Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, tsz., c. 1, s. 271

<sup>13</sup> Dinî literatürde, nefis kavramını rûhla eş anlamda kullananlar bulunduğu gibi, nefis ve rûh hakkında fark gözetenerler de vardır. Yavuz, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 187

<sup>14</sup> Bk., Râğib el-İsfehânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 271-272

<sup>15</sup> “Kömürdeki ateşin, susamdaki susam yağının, gül maddesinde gül suyunun bulunup nüfuz etmesi gibi.” Razi, *a.g.e.*, c. 15, s. 43

<sup>16</sup> İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail ed-Dimeşki, (V. 774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (I-III C.), İhtisar ve Tahkik: Sabuni, Muhammed Ali, Daru'l-Fikir, Lübnan-Beyrut, 1419 (1999), c. 2, s. 395 Aynı yerde, İbn Kesir der ki: “Bu güzel bir manadır. Allah en iyisini bilendir.” Kimi âlimlere göre rûh ve nefis, hem biyolojik canlılığı, hem de algılayan ve bilen insanî özü ifade ettiği halde, kimilerine göre ise nefis, sadece algılayan ve bilen insanî hakikat anlamına gelir. Bazı âlimler ise, insan rûhunun Kur'an-ı Kerim'de yalnızca “nefs” diye isimlendirildiğini, rûh için başka bir andırma söz konusu olmadığını söylemişlerdir. Bk., İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedai'u't-Tefsir*, Derleyen: Yusri es-Seyyid Muhammed, Tercüme: Ahmet Ağırakça v.dğr., Polen Yay., Ravza Matbaacılık, Nisan 2011, c. 2, s. 602

<sup>17</sup> Bk., Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, (V. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X C.), (Sadeleştirme), Azim Dağıtım, İstanbul, tsz. c. 5, s. 320; Modern dönemde, dualizm ile en çok özdeşleşen isim olan Descartes, dünyada yaşayan varlıklardan sadece insanın, madde dışında bir cevhere (zihne/rûha) sahip olduğunu düşündüğünden, hayvanları birer makine olarak görüyordu. Descartes'a göre bu makineler, Tanrı tarafından yapılmış olduğu için insan üretimi otomatlar ve makinelerden çok daha üstün özelliklere sahip olsalar da bu husus, hayvanların hareketlerinin makineler gibi mekanik kanunlar çerçevesinde açıklanabileceği gerçeğini değiştirmiyordu. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev.: K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul (1984),

Terim olarak farklı tanımları yapılan ve “canlılarda hayatı sağlayan unsur” anlamının ön palana çıktığı görülen rûhun, tercih edilen tanımı şöyledir: İnsanın yaratılışının belli bir safhasında melek tarafından bedenine üflenene, ölümü anında meleklerce bedeninden çıkarılıp alınan ve yükümlü kılınmasını sağlayan unsurları da taşıyan hakikattir.<sup>18</sup> Varlıkları algılayıp değerlendirme ve bilgi üretme gücünün yanı sıra Allah’a inanıp itaatte bulunma kabiliyetinin gözlenebilen canlılar içinde sadece insanda var olması, onun, kendisini diğer canlılardan ayıran farklı bir unsura sahip kılındığını gösterir. İnsan akli, bu unsurun hakikatini anlamaktan aciz olsa da onu inkâr etmesi gerekmez. Zira bir şeyin varlığını bilip kabul etmek, onun mahiyetini bilmeye bağlı değildir.<sup>19</sup> Nitekim aklımızın varlığını bilip kabul ettiğimiz halde, onun mahiyetini bilme imkânından yoksunuz.

Rûh soyut, latif ve basit bir cevher olup beden bütününe yayılmış vaziyettedir.<sup>20</sup> Allah’ın “ol” emrinden/emriyle yaratılan ve başka bir unsur ve çıkış yeri bulunmayan ilahî bir hârikadır,<sup>21</sup> bedenden çıkarılıp alınca insan ölür. Bedene girmesi ve çıkması latif bir cisim olduğunu gösterir, zira bunlar cismin nitelikleridir. Latif cisim olması duyuyla algılanmasını gerektirmez, sadece maddî cisimlere muhalif bir cisim olmasını zorunlu kılar.<sup>22</sup>

Sözün özü; rûh, insanın hem biyolojik canlılığının, hem de algılayıcı ve bilici özünün kaynağı olmak üzere, meleğin, Allah’ın emriyle bedene üflediği şeydir. Rûh denilince canlılık, bilinç, akıl, idrâk, irâde gibi niteliklere sahip bir özden söz edilir.<sup>23</sup> Rûh, Rabbin emrinden öyle bir emirdir ki, insan kendisini ve Rabbi olan Yüce Yaratıcı’yı onunla bilir ve tanır.<sup>24</sup>

s. 46; Descartes’in bu görüşüne göre, gerek bitkiler gerekse hayvanlar madde dışı bir cevhere sahip değildir. Madde dışı cevher, sadece insanda bulunan bir hakikattir. Hâlbuki bitkilerdeki ve hayvanlardaki hayat ve canlılığı madde ile izah etmek isabetli değildir.

<sup>18</sup> Bk., Yavuz, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 187

<sup>19</sup> Bk., Razî, a.g.e., c. 15, s. 33-35

<sup>20</sup> “Rûh, bedenden ve arazlarından başka bir şeydir. Çünkü bu maddeler anasırı erbadan ve karışımların bir araya gelmesinden meydana gelmiş şeylerdir. Ama rûh böyle değildir. Aksine o, basit ve mücerred bir cevherdir, Yaratıcı’nın ‘ol’ emriyle meydana gelmiş bir varlıktır.” Razî, a.g.e., c. 15, s. 35

<sup>21</sup> Bk., Elmalılı, a.g.e., c. 5, s. 321; “Rûh, emir aleminde ve irade vasfından gelen, ilahî kudretin kendisine hissi/harici bir vücut giydirdiği, başına da şuur taktığı hareketli ve latif bir cevherdir.” Nursî, Said, *el-Makâlâtü’l-Kübârâ*, Mütercim: Molla Muhammed Zahid Malazgirdî, Şeriketu Resail’i Nur, Lübnan 2010, s. 762

<sup>22</sup> Bk., Yavuz, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35 s. 189; “Bedende, hayatın tezahür edip görünmesinde, rûhun tesiri vardır. Ona ait keyfiyetin bilinmemesi, inkâr edilmesini gerektirmez.” Canan, *Kütüb-i Sitte Ter-cüme ve Şerhi* (I-XVIII C.), Akçağ Yay., Ankara 1995, c. 4, s. 59

<sup>23</sup> Bk., Elmalılı, a.g.e., c. 5, s. 320

<sup>24</sup> Bk., Elmalılı, a.g.e., c. 5, s. 323

Biraz önce de belirttiğimiz gibi, insanı canlı kılan rûhun mahiyeti yani nitelik ve keyfiyeti, cisimle birleşmesinin ve ondan ayrılmasının nasıllığı, Allah'tan başka hiç kimse tarafından bilinebilecek bir durum değildir. Çünkü rûh, yüce, nuranî ve hayat sahibi bir varlık olup duyu organlarıyla somut bir şekilde hissedilebilecek cisimler gibi değildir. Bu yüzden rûhla ilgili olarak “size ilimden ancak biraz verildi”<sup>25</sup> denilmiştir. Zira onun mahiyetini bilmek imkân dışıdır, mahiyeti dışındaki bilgiler ise görünen eserleriyle sınırlıdır. Onu ancak, kendisiyle karıştırılması muhtemel şeylerden ayıran özellikleriyle bilmek mümkündür.<sup>26</sup> Söz konusu edilen ayetin bağlamına göre, “bilgi, hiç verilmedi değil, fakat az verildi. Sofestailerin dediği gibi hiçbir şey bilmez değilsiniz, bazılarının da iddia ettikleri gibi bütün gerçekleri de her yönüyle bilir değilsiniz.”<sup>27</sup> Şu da unutulmamalıdır ki, azlık ve çokluk zıddıdır, görecelidirler. Bir şey kendisinden daha üstte, daha fazla olan bir şeye oranla az sayılırken; daha altta ve daha az olan bir şeye nisbetle de çok sayılır. Kula verilen bilgi ve hikmet, haddizatında dünya ve ahiret saadeti için yeterli bir çoklukta iken, Allah'ın ilmine nisbetle gerçekten çok azdır.<sup>28</sup>

Nitekim bu bağlamda rivayet edilir ki, Hz. Peygamber Yahudilere “size ilimden ancak az bir şey verildi” dediğinde, onlar dediler ki, bu söz sadece bize mi yöneliktir? Hz. Peygamber, “hem bize, hem de size yöneliktir” dedi. Onlar da “ne kadar tuhaf bir durumun var, bir ‘kime hikmet verildiyse, ona pek çok hayır verilmiştir’ diyorsun, bir de böyle ‘az ilim verildi’ diyorsun. Bunun üzerine şu ayet-i kerime indi: “Eğer yeryüzündeki ağaçların tümü kalem ve deniz de -onun ardından yedi deniz daha eklenerek- (mürekkep) olsa, yine de Allah'ın kelimeleri (yazmakla) tükenmez. Şüphesiz Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>29</sup> Yahudilerin buradaki itirazları, anlayışsızlıkları sebebiyledir.<sup>30</sup> Çünkü insana verilen hikmet, gücü ölçüsünde hayır ve hakkı bilmesidir, dünya ve ahiretini düzenleyeceği bilgilerdir. Bu ise Allah'ın sınırsız

<sup>25</sup> 17. İsrâ, 85

<sup>26</sup> Beyzavî, Kadı Nasiruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirazi el-Beydavi (v. 685), *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil* (I-II C), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut 2011, c. 1, s. 581

<sup>27</sup> Bk., Elmalılı, *a.g.e.*, c. 5, s. 323; “İnsan bilgisinin azlığı, yalnız rûhu bilme açısından zannedilmemelidir. Çünkü diğer şeylerle ilgili bilgilerimizin bile kaynağı rûh olduğundan, onlarla ilgili bilgimiz de, hakikatte çok değildir.” Bk., Elmalılı, *a.g.e.*, c. 5, s. 324

<sup>28</sup> Bk., Zemahşerî, Carullah Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, (467–538 h.), *el-Keşşaf* (I-IV C.), el-Mektebetu't-Tevfikiyeye, Kahire-Mısır 2012, c. 2, s. 674

<sup>29</sup> 31. Lokman, 27

<sup>30</sup> “Yahudilerin ileri sürdüğü şey, bağlayıcı değildir. Çünkü bir şey, bazen bir şeye nisbetle az, başka bir şeye nisbetle çok olabilir. Öyleyse insanlarda bulunan ilimler, Allah'ın ilmine ve eşyanın hakikatlarına nisbetle son derece az, ancak maddi arzulara ve maddi lezzetlere nisbetle de çoktur.” Razî, *a.g.e.*, c. 15, s. 56

ilmine oranla gerçekten azdır. Ancak insan bu ilimle dünya ve ahiret saadetine nail olur ki,<sup>31</sup> kendisine nisbetle çoktur.<sup>32</sup> Bu bağlamla ilgili olarak nakledilir ki; “*Hızır; Hz. Musa’ya (a.s.), ey Musa, benim ilimim, senin ilmin ve tüm yaratılmışların ilmi Allah’ın ilmine göre, ancak şu serçenin, şu denizden aldığı miktar kadardır.*” demiştir.<sup>33</sup>

Görünen o ki, rûh hakkındaki bilgi azlığının sebep olduğu sâikle, günümüzde olduğu gibi geçmişte de,<sup>34</sup> birçok kimse için bu konu, hep bir merak konusu olmuş, bir sorun olarak düşüncelerinde yer almıştır. Bu noktada gözden kaçırılmaması gerekir ki; rûh dâhil, kâinattaki her şey Allah’ın mülkü olmasına rağmen, var olan her şey Allah nezdinde aynı değerinde değildir. Allah “rûh” için özel olarak “benimdir” demek suretiyle onun değerini, üstünlüğünü ve önemini vurgulamıştır.<sup>35</sup> Kuran’dan mealen: “*Onu bir biçime sokup, ona Rûhum’dan üflediğim zaman, siz, onun için hemen secdeye kapanın.*”<sup>36</sup> denilmektedir. Dikkat edilirse Allah tarafından Meleklerle, Âdem’e secde emri, rûh üflenmesinden sonra verilmiştir. Yani insan, gerçek kıymetine, rûh verildikten sonra ulaşmıştır. Tabi ki bu noktada, Kur’an öğretisinde “secde”nin; secde edenin, secde ettiğini kendisinden üstün kabul etmesi manasını akıldan çıkarılmamak gerekir.<sup>37</sup> Geldiğimiz nokta itibarıyla, rûh kavramının Kur’an’daki kullanım tarzlarına biraz daha detaylı bir şekilde bakmak konuyu aydınlatıcı olacaktır.

<sup>31</sup> “Hz. Peygamber Yahudilere dedi ki, size verilen bilgi, Allah’ın ilmine nisbetle azdır. Şüphesiz ki Allah, kendisiyle amel ettiğinizde yarar göreceğiniz bilgileri size vermiştir.” İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 2, s. 395

<sup>32</sup> Beyzavî, *a.g.e.*, c. 1, s. 581; “Size ancak az bir ilim verildi” hitabıyla Yahudilerin kastedildiği de söylenmiştir. Bu durumda, “Tevrat’taki ilim, Allah’ın ilmine oranla azdır” anlamına gelir. Bk., Zemaşşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 674

<sup>33</sup> İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 2, s. 395

<sup>34</sup> Rûh konusundaki literatür için bazı örnekler vermek gerekirse; Gazzâlî, *Risâle fi’t-tesviye ve nefhi’r-rûh* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut, nr. 4223); Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve’r-rûh ve şerhu Kuvâhuma* (İslâmâbâd 1968); Muhammed b. Abdülmelik el-Bağdâdî, *Miftâhu’l-fütûh fi beyâni hakikati’r-rûh* (İÜ Merkez Ktp., nr. 2836); İbnü’s-Salah, *Ebkâru’l-efkâr fi keşfi hakikati’n-nefs* (Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, nr. 1136); Muhammed Hadimi, *Risâle fi’r-rûh* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışları, nr. 3672/6); Muhammed Seyyid Ahmed Müseyyir, *er-Rûh fi dirâsâti’l-mütekellimîn ve’l-felâsife* (Kahire 1988); İbrahim Bika’î, *Sirru’r-rûh* (Kahire 1990); Kemal Sayar, *Sana Rûhtan Soruyorlar* (İstanbul 1991); Münire Aydın, *Müslüman Düşünlürlere Göre Rûh Kavramı* (İstanbul Baskı Tarihi yok). Daha geniş bir literatür listesi için bk., Yavuz, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 191-192

<sup>35</sup> “Rûhun Allah’a izafe edilmesi, mülkün Malikine izafesi türündendir, şerefini ve önemini belirtmek içindir.” Bk., Râğîb el-İsfehânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 271

<sup>36</sup> 38. Sad, 72

<sup>37</sup> Secde yaratıklar arasında birbirlerine karşı yapılmışsa ibadet demek değildir. Örneğin: Ay, güneş ve on bir gezegenin Yusuf peygambere secde etmesi (12. Yusuf, 4) veya Yusuf’a anne-babasının ve kardeşlerinin secde etmesi (12. Yusuf, 100) gibi. Bilindiği gibi İblis, Allah’ın emrine rağmen Âdem’e secde etmeyi kabul etmemişti. Secdenin kullar arasında ibadet değil, üstün tanıma olayı olduğunu, İblisin Adem’e secde et-

## 2. Kur'an'da "Rûh" Kavramı

Kur'an'da rûh kelimesi "er-rûh", "rûhî", "rûhenâ", "rûhun minh", "rûhan min emrina" gibi tabirlerle yirmi bir ayette geçmekte olup, farklı anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>38</sup> Şimdi, tartışmalara gereğinden fazla girmeden söz konusu anlamları görelim:

1-"Vahiy" anlamında kullanılması: *"Böylece sana emrimizden bir Rûh vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmiyordun. Ancak Biz onu bir nur kıldık; onunla kullarımızdan dilediklerimizi hidayete erdiririz. Şüphesiz sen, dosdoğru olan bir yola yöneltip-iletiyorsun."*<sup>39</sup> *"Dereceleri yükselten Arş'ın sahibi (Allah), 'toplanma ve buluşma' günü ile uyarıp-korkutmak için, kendi emrinden olan rûhu kullarından dilediğine indirir."*<sup>40</sup> *"Allah kendi emriyle melekleri, kullarından dilediği kimseye vahiy (rûh) ile, «benden başka tanrı olmadığına dair (kullarımı) uyarın ve benden korkun» diye gönderir."*<sup>41</sup> Bu ayetlerde vahyin "rûh" olarak isimlendirilmesinin sebebi, kalplere ve rûhlara manen hayat olması yönüyledir.<sup>42</sup> Nitekim bir başka ayet-i kerime bu hususu açıkça belirtir: *"Ey iman edenler! Sizi, kendinize hayat verecek şeylere davet ettiği zaman Allah'a ve Resulüne uyun. Bilin ki, hiç şüphesiz Allah, kişi ile kalbi arasına girer ve siz hakikaten O'nun huzurunda toplanacaksınız."*<sup>43</sup>

2-"Kuvvet, sebat ve nusret" anlamlarında kullanılması: *"Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiçbir kavim (topluluk) bulamazsın ki, Allah'a ve elçisine başkaldıran kimselerle bir sevgi (ve dostluk) bağı kurmuş olsunlar; bunlar, ister babaları, ister çocukları, ister kardeşleri, isterse kendi aşiretleri (soyları) olsun. Onlar, öyle kimselerdir ki, (Allah) kalplerine imanı yazmış ve onları katından bir rûh ile desteklemiştir. Onları, altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır; orada süresiz olarak kalacaklardır. Allah, onlardan razı olmuş, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. İşte onlar, Allah'ın fırkasıdır. Dikkat edin;*

meme olayında söylediği, "ben Âdem'e secde etmem, çünkü ben ondan üstünüm" demesinde de görebiliriz. *"Ey İblis, iki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan neydi? Büyüklendin mi, yoksa yüksekte olanlardan mı oldun?" Dedi ki: "Ben ondan daha hayırlıyım; sen beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın."* 38. Sad, 75-76

<sup>38</sup> Bk., İzz b. Abdisselam, Abdulaziz b. Abdisselam es-Sülemî (v. 660 h.), *Tefsiru'l-İzz b. Abdisselam* (I-II C), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut 1971, c. 1, s. 360; Beyzavî, *a.g.e.*, c. 1, s. 580-581; Zemaşşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 674; Yavuz, *a.g.m.*, *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 187

<sup>39</sup> 42. Şura, 52

<sup>40</sup> 40. Mü'min, 15

<sup>41</sup> 16. Nahl, 2

<sup>42</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, c. 2, s. 446; "Kur'an'a 'rûh' denmesi, gerçek/esaslı hayat olan ahiret hayatına (ebedi saadete), sebep olması yönüyledir." Bk., Râğıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 271; "Kur'an ile rûhlar ve akıllar hayat bulur." Razî, *a.g.e.*, c. 15, s. 36

<sup>43</sup> 8. Enfal, 24

şüphesiz Allah'ın fırkası olanlar, felah bulanların ta kendileridir.<sup>44</sup> Cenab-ı Allah, katından bir kuvvet, sebat veya yardım indirmek suretiyle kullarından dileğini onunla destekler, güçlü kılar, muvaffak eder.<sup>45</sup>

3- "Cebrail" anlamında kullanılması: *"Onu Rûhu'l-emin indirdi."*<sup>46</sup> Hemen devamındaki ayette de "senin kalbine" tabirinden anlaşılmaktadır ki, peygamberin kalbine Kur'an'ı indiren Cebrail Aleyhisselam'dır. Nitekim şu ayette de bu husus açıklanmıştır: *"De ki: Cebrail'e kim düşman ise, şunu iyi bilsin ki Allah'ın izniyle, Kur'an'ı senin kalbine bir hidayet rehberi, önce gelen kitapları doğrulayıcı ve müminler için de müjdeci olarak o indirmiştir."*<sup>47</sup> Önceki ayette rûhu'l-emin olarak ifade edilen Cebrail, bazı ayetlerde de rûhu'l-kuds olarak ifade edilmiştir: *"De ki: Onu, Rûhu'l-Kuds (Cebrail), iman edenlere sebat vermek, müslümanları doğru yola iletmek ve onlara müjde vermek için, Rabbin katından hak olarak indirdi."*<sup>48</sup> "Andolsun biz Musa'ya Kitab'ı verdik. Ondan sonra ard arda peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya da mucizeler verdik ve onu, Rûhu'l-Kudüs (Cebrail) ile destekledik. (Ne var ki) gönlünüzün arzulamadığı şeyleri söyleyen bir elçi geldikçe ona karşı büyüklük tasladınız. (Size gelen) peygamberlerden bir kısmını yalanladınız, bir kısmını da öldürdünüz."<sup>49</sup> "O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş, bazılarını da derece derece yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya açık mucizeler verdik ve onu Rûhu'l-Kudüs ile güçlendirdik. Allah dileseydi o peygamberlerden sonra gelen milletler, kendilerine açık deliller geldikten sonra birbirleriyle savaşmazlardı. Fakat onlar ihtilafa düştüler de içlerinden kimi iman etti, kimi de inkâr etti. Allah dileseydi onlar savaşmazlardı; lâkin Allah dilediğini yapar."<sup>50</sup> Allah şöyle diyecek: *"Ey Meryem oğlu İsa, sana ve annene olan nimetimi hatırla. Ben seni Rûhu'l-Kudüs ile destekledim, beşikte iken de, yetişkin iken de insanlarla konuşuyordun. Sana Kitab'ı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğrettim. İznimle çamurdan kuş biçiminde (bir şeyi) oluşturuyordun da (yine) iznimle ona üfürdüğünde bir kuş oluveriyordu. Doğuştan kör olanı, alacalıyı iznimle iyileştiriyordun, (yine) Benim iznimle ölüleri diriltiyordun. İsrailoğulları'na apaçık belgelerle geldiğinde onlardan inkâra*

<sup>44</sup> 58. Mücadele, 22

<sup>45</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., c. 2, s. 446

<sup>46</sup> 26. Şuara, 193

<sup>47</sup> 2. Bakara, 97

<sup>48</sup> 16. Nahl, 102

<sup>49</sup> 2. Bakara, 87

<sup>50</sup> 2. Bakara, 253

sapanlar, “Şüphesiz bu apaçık bir sihirdir” demişlerdi (de) İsrailoğulları’nı senden geri püskürtmüştüm.”<sup>51</sup> “Melekler ve Rûh (Cebrail), ona, süresi elli bin yıl olan bir günde çıkabilmektedir.”<sup>52</sup> “Rûh ve meleklerin saflar halinde duracakları gün; Rahman’ın kendilerine izin verdikleri dışında olanlar konuşmazlar. (Konuşacak olan da,) Doğruyu söyleyecektir.”<sup>53</sup> “Melekler ve Rûh, onda Rablerinin izniyle her bir iş için inerler.”<sup>54</sup>

4- “Meryem oğlu İsa” anlamında kullanılması: “Ey Kitap Ehli, dininiz konusunda taşkınlık etmeyin, Allah’a karşı gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu Mesih İsa, ancak Allah’ın elçisi ve kelimesidir. Onu ('Ol' kelimesini) Meryem'e yöneltmiştir ve O'ndan bir rûhtur. Öyleyse Allah'a ve elçisine inanınız; (Allah) "üçtür" demeyiniz. (Bundan) kaçınmanız sizin için hayırlıdır. Allah, ancak bir tek İlah'tır. O, çocuk sahibi olmaktan Yücedir. Göklerde ve yerde her ne varsa O'nundur. Vekil olarak Allah yeter.”<sup>55</sup> Burada “Kelime” olma olayı, İsa peygamberin Allah’ın “kûn” emri ve kelimesiyle bir yarattığı olma olayını belirtir. Hz. İsa’nın “Allah’tan bir rûh olma” meselesi ise, az ileride ayrıca değerlendirilecektir.<sup>56</sup>

5- “Emir” anlamında kullanılması: Bu anlamıyla rûhu, özellikle Yahudilerin peygamber efendimize sordukları belirtilir.<sup>57</sup> “Sana rûhtan sorarlar; de ki: “Rûh, Rabbimin emrindedir, size ilimden yalnızca az bir şey verilmiştir.”<sup>58</sup> “Ona bir biçim verdiğimde ve ona Rûhum’dan üfürdüğümde hemen ona secde ederek (yere) kapanın.”<sup>59</sup> İbn Kayyim gibi kimi âlimler, Kur’an’da insan rûhu

<sup>51</sup> 5. Maide, 110

<sup>52</sup> 70. Mearic, 4

<sup>53</sup> 78. Nebe’, 38

<sup>54</sup> 97. Kadir, 4

<sup>55</sup> 4. Nisa, 171

<sup>56</sup> “İsa Peygamberin ‘Rûh’ olarak isimlendirilmesi, kendisine ölüleri diriltme mucizesi verilmesi sebebiyledir.” Râğîb el-İsfehânî, a.g.e., c. 1, s. 271

<sup>57</sup> Beyzavî, a.g.e., c. 1, s. 581; Zemaşşerî, a.g.e., c. 2, s. 674; Muhammed Kenan, *Kurretu’l-Ayneyn ala Tefsiri’l-Celaleyn*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul tsz., s. 376; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu’r-Rûh*, c. 2, s. 446

<sup>58</sup> 17. İsrâ, 85

<sup>59</sup> 15. Hicr, 29; Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî, Kur’an’da geçen “rûh” kelimelerinin, sekiz manaya geldiğini belirtir: (1) Hayatiyeti sağlayan rûh, (2) Cebrail, (3) Büyük bir melek, (4) Vahiy, (5) Rahmet, (6) Emir, (7) Üflenen bir tür yel, (8) Hayat. Bk., Yavuz, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 187; “Rûhtan kastın, Ademoğullarının Rûhları olduğu söylendi. Ayrıca ‘Cebraildir’ de denildi. Yine bütün yaratılmışların tümünün büyüklüğünde bir melektir de denildi.” İbn Kesir, a.g.e., c. 2, s. 395; “Rûh, Cibril’dir veya bir melektir ki, yetmiş bin yüzü var, her yüzünde yetmiş bin dili var, tüm bunlarla Yüce Allah’ı tesbih eder. Bu görüşü Hz. Ali söylemiştir. Veya Kur’an’dır veya canlıların rûhudur ki Yahudilerden bir grup bundan sormuştur, çünkü o kitaplarında vardı, şayet Hz. Peygamber rûh hakkındaki soruyu cevaplırsa (onlara göre) peygamber değildir.” İzz b. Abdisselam, a.g.e., c. 1, s. 360; Ayrıca bk., Zemaşşerî, a.g.e., c. 2, s. 674; Beyzavî, a.g.e., c. 1, s. 581



için sadece ‘nefs’ kelimesinin kullanıldığını söylese de,<sup>60</sup> Yahudilerin Peygamber Efendimize sordukları rûhtan maksadın, insan rûhu ve onun yaratılışı olduğu görüşünün rivayetler bağlamında daha açık olduğu görülebilmektedir.<sup>61</sup> O halde kastedilen “rûh, insan bedeninin kendisiyle hayat bulduğu, bedeni yöneten şey”,<sup>62</sup> anlamındadır.

Burada söz konusu edilen ve bir “emir” olduğu belirtilen rûhun hangi anlamı karşıladığı konusunda işaret ettiğimiz üzere, farklı görüşler ifade edilmiştir.<sup>63</sup> Örneğin konu hakkında Muhammed Esed’in görüşü şu şekildedir:

“Bazı müfessirler burada ‘rûh’ sözcüğünden kastın vahiy olgusu, özellikle de Kur’an vahyi olduğu görüşündedirler; bazıları ise sözcüğü rûh yani ‘insan rûhu’ olarak anlamışlardır. Ne var ki bu son yorum, önceki ve sonraki ayetlerin açıkça Kur’an’a işaret ettikleri göz önünde tutulursa, bölümün anlam örgüsü içinde pek inandırıcı gözükmemektedir. Bunun içindir ki, bizce rûhtan kasıt, vahiy olgusudur.”<sup>64</sup>

Mevdudî’nin konuya yönelik değerlendirmesi ise şu şekildedir: “Genellikle Arapça ‘rûh’ kelimesinin can/insan rûhu anlamında kullanıldığı yargısı vardır. Buna göre Hz. Peygamber’e insan rûhunun tabiatı sorulmuş, buna cevap olarak da onun Allah’ın emrinde(n) olduğu söylenmiştir. Fakat biz bu anlamı kabul etmekte tereddüt ediyoruz; çünkü bu, ancak ayeti içinde yer aldığı bölümden yani siyak ve sibaktan çıkardığımızda mümkün olur. Aksi takdirde bu sözler çok anlamsız olur. Çünkü buraya kadar olan ayetlerde, bundan sonra gelen ve Kur’an’ın ana fikriyle ilgili olan ayetlerin arasına insan rûhu ile ilgili bir sorunun sokulması çok anlamsızdır. Eğer ayeti yer aldığı bölüm içinde okursak, burada rûh kelimesinin vahyi getiren melek olduğunu anlarız. Bu

<sup>60</sup> Bk., İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, c. 2, s. 447

<sup>61</sup> “Denildi ki, ‘emrindendir’ yani, Allah’ın kendi ilmine has kıldığı şeylerdendir. Zira rivayet edildiğine göre, Yahudiler Kureyş’e dediler ki, ona, Ashab-ı Kehfi, Zülkarneyn ve Rûhu sorunuz. Şayet cevap verir veya susarsa, peygamber değildir. Şayet bir kısmına cevap verir, bir kısmı hakkında susarsa, o takdirde peygamberdir. İki olayı onlara açıkladı, Rûhu müplem/kapalı bıraktı, zaten o Tevrat’ta da müphemdir, açıklanmamıştır.” Beyzavî, *a.g.e.*, c. 1, s. 580-581 Ayrıca bk., İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 2, s. 394-395; Zemaşşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 674; Razî, *a.g.e.*, c. 15, s. 33; Muhammed Kenan, *a.g.e.*, s. 376; Râğib el-İsfehânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 271

<sup>62</sup> Beyzavî, *a.g.e.*, c. 1, s. 580; ayrıca bk., Zemaşşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 674; Râğib el-İsfehânî, *a.g.e.*, c. 1, s. 271; “En açık görüş, bununla hayat sebebi olan rûhun kastedilmesidir.” Razî, *a.g.e.*, c. 15, s. 33

<sup>63</sup> “Rûh, Rabbimin emrindendir, yani ‘ilmindendir’ siz onu bilemezsiniz, demektir.” Muhammed Kenan, *a.g.e.*, s. 376; “De ki, Rûh, Rabbimin emrindendir. Yani, Rabbimin ilmindendir, sizin ilminizde değildir.” Ferrâ, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ziyad, *Meâni’l-Kur’an* (I-II C.), Tahkik ve tahrir: Şeyh Doktor İ’madü’d-Din İbn Seyyid Ali’d-Derviş, Alemlü’l-Kutub, Beyrut-Lübnan 2011, c. 1, s. 462; “Rabbimin emrinden, O’nun vahyinden ve kelimandan demektir, beşer kelimandan değildir.” Zemaşşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 674

<sup>64</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, (I-III C.), Çeviren: Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999, c. 2, s. 576, dph. 101

müşriklerin şu sorusuna verilen bir cevaptı: Kur'an'ı nereden alıyorsun? Cevapta sanki şöyle denilmek isteniyordu: Ey Muhammed, bu insanlar sana rûhtan yani Kur'an'ın kaynağından veya onu elde ettiğin araçtan soruyorlar. De ki, rûh, bana Rabbimin emri ile gelir. Fakat sizin bildiğiniz o kadar azdır ki, insan sözleriyle Allah'tan vahyolunan sözleri birbirinden ayırt edemezsiniz. Kur'an'ın başka biri tarafından uydurulduğunu sanmanızın nedeni işte budur."<sup>65</sup>

Görülmektedir ki; Muhammed Esed, ilgili ayette geçen 'emir' kavramını 'vahiy olgusu' olarak yorumlarken, Mevdudî 'vahiy getiren melek' olarak yorumlamayı tercih etmektedir.

Konuyla ilgili daha farklı görüşler de dile getirilmiştir.<sup>66</sup> Örneğin Elmalılı, "De ki: Rûh, Rabbimin emrindedir. Burada 'emr', 'umûr'un müfredi yani 'iş', yahut 'evâmîr'in tekili yani 'kumanda (emir)' manasına gelir..." demek suretiyle,<sup>67</sup> gerek 'iş' gerekse 'emir' anlamlarını muhtemel görmektedir. Bir başka görüş şöyledir: "Rûh, 'Rabbimin emrindedir' kavli-şerifindeki 'emr'den mak-sat 'fiil'dir, tıpkı şu ayette olduğu gibi: Firavun'un emri hiç de dürüst değildi.<sup>68</sup> Yani ameli ve işi demektir.<sup>69</sup> Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: 'Rûh, Rabbimin bir işidir.'<sup>70</sup> Tabi ki burada, 'rûh, Rabbimin işidir' derken, 'başka mahlûklar Allah'ın işi değil mi' tarzında bir itiraz hatıra gelebilir. Şurası muhakkak ki, başka mahlûkların ortaya çıkışı bir kısım sebeplere dayandırılmış, mahiyeti hakkında kısmen izah yapabilme imkânları tanınmıştır. Rûh, Cenab-ı Hakkın 'ol' emrine dayandırılmış, araya başka vasıta ve esbap bırakılmamıştır. "Bir maddeden olmaksızın ve bedeninin organları gibi bir asıdan doğmaksızın, 'kûn' emriyle meydana gelen yaratmalar nevindedir."<sup>71</sup> Onun için rûh 'emir âle-mindedir' ve Allah'ın bir fiilidir.<sup>72</sup>

Bu bağlamda gözden kaçırılmaması ve dikkat edilmesi gereken husus şudur: "Bir rûh tasarlanmasında asıl olan şu üç duygudur: (1) Ene (ben), (2) Emr/emir, (3) Rabb. Buna göre rûhu Rabb zannetmek, Rabbe rûh demek, üçlü

<sup>65</sup> Mevdudi, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, (I-VII C.), Çeviren: Muhammed Han Kayani v.dğr., İnsan Yay., İstanbul 1997, c. 3, s. 133-134

<sup>66</sup> Bk., Elmalılı, *a.g.e.*, c. 5, s. 319; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedai'u't-Tefsir*, c. 2, s. 602; Buhari, İlim, 47; Müslim, Münafikun, 32, Tirmizi, Tefsir, 3140

<sup>67</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. 5, s. 321

<sup>68</sup> 11. Hud, 97

<sup>69</sup> Razî, *a.g.e.*, c. 15, s. 35

<sup>70</sup> Canan, *a.g.e.*, c. 4, s. 59

<sup>71</sup> Beyzavî, *a.g.e.*, c. 1, s. 580

<sup>72</sup> Bk., Razî, *a.g.e.*, c. 15, s. 35; Canan, *a.g.e.*, c. 4, s. 59

ilah inancına gitmek (gibi) bir sapkınlıktır. Zira ne ben, ne de rûh, Rabb değildir, rûh enenin (benin) Rabbinin bir emridir, işidir.”<sup>73</sup>

Bir diğer önemli husus da şudur: Verilen ayetlerde görüldüğü üzere, Yüce Allah’ın ilk insanın bedenine ve soyundan gelen insanların, anne rahminde belli bir aşamaya gelen ceninlerine “rûhundan üflemesi” dile getirilmektedir. Bu ifadelere dair çeşitli ve farklı yorumlar yapılmıştır. O halde öncelikle Yüce Allah’ın “rûhumdan” ve “rûhumuzdan” ifadesini kullandığı tabirlerin ne anlama geldiğini belirlemek; ayrıca aynı bağlamda olmak üzere bazı âyetlerde, Meryem’i, Hz. Îsâ’ya hamile bırakmak için Yaraticının, düzgün bir insan şekline bürünmüş olarak gönderdiği Cebrail’den “rûhumuz” diye söz etmesinin ve “Meryem’e rûhumuzdan üfledik” ifadesinin,<sup>74</sup> ne anlama geldiğinin tespit edilmesi büyük bir önem arz etmektedir. Söz konusu ayetler dikkatli bir şekilde incelendiğinde, “rûhum” veya “rûhumuz” tabirleriyle Cebrail’in, “üfledim” veya “üfledik” tabirleriyle de, Allah’ın, Cebrail vasıtasıyla insanda rûh yaratmasının kastedildiği sonucuna varmak zor değildir.<sup>75</sup>

O halde, Hz. Âdem’in ve soyunun yaratılışı dile getirilirken bahsedilen “rûhumdan üfledim” tabiriyle, *Allah’ın zatı veya ondan bir parça değil, Cebrail kastedilmiştir*. Şu farkla ki, Hz. Âdem ile Hz. Îsâ’nın yaratılmasında bizzat Cebrail ilahî buyruğu yerine getirmiş, insan soyunun yaratılmasında ise Cebrail’in emrinde bulunan yardımcıları ilahî emri icrâ etmektedirler. Nezdindeki yüksek mertebesini belirtmek için Yüce Allah Cibrîl’den “rûhum” veya “rûhumuz” diye söz etmektedir.<sup>76</sup>

Bu önemli çıkarımı biraz daha detaylandırmak îcap etmektedir. *“Doğrusu Allah katında İsa’nın durumu, Âdem’in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı sonra da ona: «Ol!» dedi. O da hemen oluverdi.”*<sup>77</sup> Âl-i İmran suresinde geçen bu ayette Yaraticı, ilk insan olan Âdem peygamberin yaratılışı ile İsa peygamberin yaratılışını denk ve benzer olarak ifade etmektedir. Nasıl ki Âdem, babasız ve annesiz bir tarzda yaratıldıysa, benzer şekilde İsa da, baba olmaksızın yaratıldı. Ancak unutulmamalıdır ki İsa, annesi Meryem’den aldığı beden içerisinde bir rûh olsa da, Allah’ın yarattığı bir kul olmaktan öteye gidemez. İsa da diğer kullar gibi ne Allah’ın oğludur, ne Allah’tır, ne de ilahlıktan pay almıştır. İlahlık yalnızca Allah’a mahsustur. Allah dışında olan kâinattaki

<sup>73</sup> Elmalılı, a.g.e., c. 5, s. 323

<sup>74</sup> Bk., 19. Meryem, 17-19; 21. Enbiya, 91

<sup>75</sup> Bk., Yavuz, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 187

<sup>76</sup> Bk., İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitabu’r-Rûh*, c. 2, s. 448

<sup>77</sup> 3. Âl-i İmran, 59

her şey, Allah'ın yarattığı birer mahlûku ve kuludur ve bu kulluktan öteye gidemezler. Şimdi bu olayın oluş seyrini Kuran'dan takip edelim.

*“Dedi ki: «Yarabbi! Benim için çocuk nereden olabilir! Hâlbuki bana bir beşer dokunmamıştır.» Buyurdu ki, «Öyledir. Allah Teâlâ neyi dilerse yaratır. Bir şeyi murad edince ona sadece 'Ol!' der, o da hemen olur.»<sup>78</sup> “Allah'ın çocuk edinmesi düşünülemez. O, bundan yücedir, uzaktır. Bir işe hükmettiği zaman ona sadece “ol!” der ve o da olur.»<sup>79</sup> Görüldüğü üzere İsa, Allah'ın ol emriyle yarattığı bir kuludur.*

Durumun daha da açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamak üzere, insanlarla konuşmayı İsa kendi üzerine alır ve bu bağlamda denir ki: *“Kucağında çocuğu ile halkının yanına geldi. Onlar şöyle dediler: “Ey Meryem! Çok çirkin bir şey yaptın!” “Ey Hârûn'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir kimse değildi. Annen de iffetsiz değildi.” “Bunun üzerine (Meryem) ona (İsâ'ya) işaret etti. «Biz, dediler, henüz beşikte bulunan bir sabî (çocuk) ile nasıl konuşuruz?»” “(İsa) Dedi ki: “Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. (Allah) Bana Kitabı verdi ve beni peygamber kıldı.” “Nerede olursam (olayım,) beni kutlu kıldı ve hayat sürdüğüm müddetçe, bana namazı ve zekâtı emretti.” “Beni anneme saygılı kıldı. Beni azgın bir zorba kılmadı.” “Selam üzerimedir; doğduğum gün, öleceğim gün ve diri olarak yeniden kaldırılacağım gün de.” “İşte Meryem oğlu İsa; hakkında kuşkuya düştükleri “Hak Söz”.<sup>80</sup>*

Bu ayetlerde son derece açık ifadelerle, İsa peygamberin de diğer insanlar gibi yaratılmış olduğu, Allah'ın oğlu değil kulu olduğu, O'ndan bir parça değil aksine O'nun yarattığı bir parça (kul) olduğu ifade edilmektedir. Zuhruf suresinde geçen şu ayet-i kerime de Allah'tan bir parça veya ondan bir cüz olma iddiasının ne kadar esassız olduğunu açıkça dile getirmektedir: *“Böyle iken kullarından bir kısmını O'nun parçası saydılar. Şüphesiz insan apaçık bir nankördür.”<sup>81</sup>*

Bu noktada, Meryem'in İsa'ya hamile kalma keyfiyetinin anlaşılması, konunun net bir şekilde anlaşılmasının bir başka olmazsa olmaz sacayağını oluşturmaktadır. Şimdi bu konuyu Kur'an'dan takip edelim: *“Kitap'ta Meryem'i de zikret. Hani o, ailesinden kopup doğu tarafında bir yere çekilmişti.” “Sonra ailesiyle kendisi arasına bir perde koymuştu. Biz ona rûhumuzu (meleğimiz Cebrail) gönderdik de ona tam bir insan şeklinde göründü.”, “Demişti ki:*

<sup>78</sup> 3. Al-i İmran, 47

<sup>79</sup> 19. Meryem, 35

<sup>80</sup> 19. Meryem, 27-34

<sup>81</sup> 43. Zuhruf, 15

*“Gerçekten ben, senden Rahman (olan Allah)a sığınırım. Eğer takva sahibiy-sen (bana yaklaşma).”, “Demişti ki: “Ben, yalnızca Rabbinden (gelen) bir elçiyim; sana tertemiz bir erkek çocuk armağan etmek için (buradayım).”, “O: Benim nasıl bir erkek çocuğum olabilir? Bana hiçbir beşer dokunmamışken ve ben, azgın, utanmaz (bir kadın) değilken” dedi.”, “İşte böyle” dedi. “Rabbin, dedi ki: Bu Benim için kolaydır. Onu insanlara bir ayet ve Bizden bir rahmet kılmak için (bu çocuk olacaktır).” Ve iş de olup bitmişti.”, “Böylelikle ona gebe kaldı, sonra onunla ıssız bir yere çekildi.”<sup>82</sup> Dikkat edilirse ayetlerde açık bir şekilde Cenab-ı Allah’ın “rûhunu” Meryem’e gönderdiği ve o “rûhun” ona bir insan suretinde görüldüğünden bahsedilmektedir. Burada söz konusu edilen rûhun “Ben, yalnızca Rabbinden bir elçiyim”<sup>83</sup> ifadesiyle, Allah’ın kendi parçası olan bir rûh değil, O’nun görevlendirdiği bir elçisi olan Cebrail olduğu şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıktır. Öyleyse, meseleyi, bu açıklıkta ifade edilen kapsamın dışına çıkarmak, bilgi yetersizliğinden veya meseleye bütüncül bakamamaktan ya da konuyu çarpıtma ameliyesinden başka bir şey değildir.*

*Evet, “Ey kitab ehli! Dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında ancak doğru olanı söyleyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah’ın elçisi, Meryem’e atılmış olduğu kelimesi ve O’ndan bir rûhtur. Allah’a ve peygamberlerine inanın (Allah) üçtür demeyin. Kendi yararınız için buna son verin. Muhakkak ki Allah tek bir ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan yücedir. Göklerdekilerin ve yerdekilerin hepsi O’nundur. Vekil olarak Allah yeter.”<sup>84</sup> ayetindeki uyarı, Hıristiyanlara olduğu kadar, bu bağlama girebilecek şekilde davranan, bunu çağrıştıracak tarzda yorum ve değerlendirmelerde bulunan bütün müminlere de bir uyarıdır.*

*“Hepsi O’ndan olarak, göklerde ve yerde olanların tümüne sizin için boyun eğdirdi. Şüphesiz bunda, düşünebilen bir kavim için gerçekten ayetler vardır.”<sup>85</sup> Evet, her şey Allah’tandır, ancak Allah olan nisbet yaratma yönüyledir, yoksa O’ndan bir parça olma gibi bir durum söz konusu değildir. O’ndan bir parça olmadığına göre, O’nun dışında hiçbir şeyin ezeli olması söz konusu değildir.*

### **3. Rivayetlerde/Hadislerde “Rûh” Kavramı**

*“Siyerde İbn-i Abbas’tan nakledildiğine göre, Kureyş, Nadr b. Haris ile Ukbe b. Ebi Muayt’ı Medine’deki Yahudi hahamlarına gönderip: ‘Onlar kitap*

<sup>82</sup> 19. Meryem, 16-22

<sup>83</sup> 19. Meryem, 19

<sup>84</sup> 4. Nisa, 171

<sup>85</sup> 45. Casiye, 13

*ehlindendirler, sizde bulunmayan bilgiler onlarda bulunur. Muhammed'i sorun bakalım'* demişler. Bunun üzerine ikisi birlikte Mekke'den çıkıp Medine'ye varmışlar ve sormuşlar. Yahudiler: 'Ona mağara halkından, Zülkarneyn'den ve Rûhtan sorunuz. Eğer hepsine cevap verir veya (tamamen) sursarsa peygamber değildir, eğer bir kısmına cevap verir, bir kısmı hakkında sursarsa peygamberdir' demişler. Çünkü rûh, Tevrat'ta kapalı olarak ifade edilmiş. Onlar da gelip sormuşlar. Bunun üzerine iki kıssa yani Ashab-ı Kehf (mağara halkı) ve Zülkarneyn kıssaları açıklanıp, Rûh kapalı bırakılmış olmakla, sorduklarına pişman olmuşlardır."<sup>86</sup>

"Abdullah İbn-i Mes'ud (r.a.) anlatıyor: Resulullah (s.a.v.) Yahudilerden bir gruba uğradı. Onlardan bazıları, "Muhammed'e rûh hakkında sorun" dedi; bazıları da, "sakın sormayın, hoşunuza gitmeyecek şeyler işitirsiniz" diye aralarında konuştular. Sonunda kalkıp: Ey Eba'l-Kasım bize Rûhtan bahset, dediler. Resulullah bir müddet sessiz durdu. Ben anladım ki, kendisine vahiy inmektedir. Sonra okudu: "*Sana Rûhtan sorarlar; de ki, Rûh Rabbimin emrindedir. Size onun hakkında az bir ilim verilmiştir.*"<sup>87</sup> Bir rivayette "Onun hakkında az bir ilim verilmiştir" denmektedir. A'meş: Bizim kıratımızda böyledir, demiştir."<sup>88</sup>

Bu noktada, Fahreddin Razi'nin rivayete dönük değerlendirmesini hatırlamak faydalı olacaktır. Özetle şöyle der: Yahudilerin Rûhla alakalı soruları, Rûhun mahiyetini ilgilendirmektedir. Bir yer işgal eder mi, etmez mi? Yer işgal eden bir şey içerisinde bir halet midir, değil midir? Kadim midir, hadis midir? Cesetten ayrıldıktan sonra da var olmaya devam eder mi, yok olup gider mi? Rûhun azap çekmesinin veya nimetlendirilmesinin hakikati nedir?.. gibi sorular. Sualde bunlardan birini öne alacak bir karine yok. Ancak, sorunun, Rûhun mahiyeti ve kadim veya hadis oluşu üzerine olması, daha muvafık gözüküyor. Cevap ise Rûhun, dört unsura yani (1) hava, (2) ateş, (3) su, (4) toprak ve ayrıca bunların meydana getirdiği karışım ve terkiplere hiç benzemeyen mevcut bir şey olduğunu ifade etmektedir. Yani rûh, her çeşit arazdan mücerred, basit bir cevherdir, var edeni olmayınca var olmaz. Onu var eden şey de Yüce

<sup>86</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, c. 5, s. 319; Bk., Zemaşşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 674; Beyzavî, *a.g.e.*, c. 1, s. 580-581; Razî, *a.g.e.*, c. 15, s. 33

<sup>87</sup> 17. İsrâ, 85

<sup>88</sup> Buhari, İlim, 47, l'tisam, 3; Müslim, Münafikun, 32; Tirmizi, Tefsir, 3140; "Bu rivayete göre ayet, Medeni'dir, hâlbuki surenin tümü Mekki'dir. Burada bahsedilen vahyin, 'daha önce indirilen ayet-i kerimeyle sorularına cevap ver' manasını taşıyan bir emir olma ihtimali yüksektir." İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 2, s. 394

Allah'ın "ol" emridir. Rûh, varlık âlemine, Yüce Allah'ın kendisine 'ol' demesiyle girmiştir. Verilen cevap, rûh için sanki şöyle bir açıklama getirmiş gibidir: Rûh, Allah'ın emir ve yaratmasıyla sonradan var edilmiş bir mevcuttur.<sup>89</sup>

Açık bir şekilde rûh-beden ayırımının yapıldığı meşhur hadisler vardır. İlgili hadislerde belirtildiğine göre insan, anne rahminde cenin halinde iken, 120 günlük teşekkül döneminden sonra Allah'ın gönderdiği bir melek tarafından bedenine rûh üflenir. *"Sizden birinizin yaratılışı annesinin karnında kırk günde toplanır. Sonra onda bunun gibi 'alaka' olur." Sonra yine bunun gibi 'mudğa' olur. Sonra ona melek gönderilir ve kendisine Rûh üflenir.*"<sup>90</sup> Ölüm anında yine Allah'ın gönderdiği meleklerce, bedeninden kabzedilip alınır. *"Bir Müslüman, muhtazar olduğu (can çekişme anına girdiği) zaman rahmet melekleri, beyaz bir ipekle gelirler ve şöyle derler: "Sen razı ve senden de (Rabbin) razı olarak (şu bedenden) çık. Allah'ın rahmet ve reyhanına ve sana gazabı olmayan Rabbine kavuş." "Kafir, muhtazar olduğu vakit, azab melekleri mish (denen kıldan kaba bir elbise) ile gelirler ve şöyle derler: "Bu cesedden kendin öfkeli, Allah'ın da öfkesini kazanmış olarak çık ve Allah'ın azabına koş!"<sup>91</sup>*

Hadislerin bir kısmında insanın rûhunu, Allah'ın gönderdiği meleklerin çekip aldığı belirtilirken, bazılarında onu Allah'ın kabzettiği bildirilir.<sup>92</sup> Bununla birlikte iki hadis grubunun nihaî anlamı arasında fark (zıtlık) yoktur, zira Allah'ın insan rûhunu alması, ölüm emrini ilgili meleğe vermesi tarzında anlaşılmalıdır. O'nun emri dışında herhangi bir rûhun alınması söz konusu değildir.

Bazı hadislerde ise nefis ve rûh kavramlarının aynı anlamda kullanıldıklarına şahit olmaktayız. *"Ebu Hureyre (r.a.) anlatıyor: Resulullah (s.a.v.), insan öldüğü zaman gözleri nasıl belerip kalıyor, görmez misin? buyurmuştu. Cemaat, 'evet görüyoruz' dediler. Bunun üzerine: İşte bu, gözünün, "nefsini" takip etmesindedir, buyurdular.*"<sup>93</sup> "Ümmü Seleme (r.a.) anlatıyor: Resulullah

<sup>89</sup> Bk., Razî, *a.g.e.*, c. 15, s. 34-36, 54; Canan, *a.g.e.*, c. 4, s. 58; ayrıca bk., Beyzavî, *a.g.e.*, c. 1, s. 580; "Rûhlar, fıtratlarının başlangıcında ilimlerden ve bilgilerden uzaktırlar. İlimler ve bilgiler onlarda sonradan meydana gelmiştir. Binaenaleyh o rûhlar, devamlı bir halden bir hale geçmekte ve noksanlıktan kemale doğru terakki etmektedirler. Böyle değişmek ve terakki etmek ise sonradan oluş emarelerindedir." Razî, *a.g.e.*, c. 15, s. 36

<sup>90</sup> Bk., Buhari, Kader, 1, Bed'u'l-Halk, 6, Enbiya, 1, Tevhid, 28; Müslim, Kader, 1; Ebu Davud, Sünnet, 17; Tirmizi, Kader, 4

<sup>91</sup> Nesai, Cenaiz, 9

<sup>92</sup> Buhari, Tevhid, 3.

<sup>93</sup> Müslim, Cenaiz, 9; Canan, *a.g.e.*, c. 15, s. 240

(s.a.v.), Ebu Seleme'nin yanına girdi. Ebu Seleme'nin gözleri açık kalmıştı, onları kapattı. Sonra, "Rûh" kabzedildiği zaman göz onu takip eder, buyurdu."<sup>94</sup>

#### 4. Rûhun Yaratılmışlığı/Ezeliliği Konusu

Burada önemli olan, rûhların ne zaman yaratıldığından çok, yaratılıp yaratılmadığı meselesidir. Yani "rûh, bedenden önce mi yaratılmıştır, bedenle beraber mi yaratılmıştır yoksa bedenın yaratılışından sonra mı yaratılmıştır?" tarzındaki sorular, konumuz açısından çok ehemmiyet arz etmemektedir.<sup>95</sup> Önemli olan yaratılıp yaratılmadığı, belki daha açık bir ifadeyle ezeli olup olmadığı meselesidir. Zira rûhun yaratılmadığı iddiası, onun ezeli olduğu iddiasını içinde taşır. Esasen bu mesele, rûhun Allah'tan bir parça olup olmadığı problemiyle de yakından ilgilidir. Çünkü Allah'tan bir parça olarak görüldüğü takdirde, Yaratıcıya ait olan ezeliyetin bu parça üzerine yansıdığı tezi iddia edilmektedir.

Bu minval üzere meseleyi tahlil ettiğimiz zaman âlimlerin çoğunluğunun, rûhun yaratılmışlığı konusunda ittifak etmekte olduklarını gözlemlemekteyiz.<sup>96</sup> Buna göre rûh "Allah'ın emriyle var olmuştur ve O'nun yaratmasıyla sonradan meydana gelmiştir."<sup>97</sup> Bazı Şiiiler ise, Kur'an'da Allah'a nispet edildiğinden ve Allah'ın emrinden bir emir olmasından hareketle, rûhun kadim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine ilk dönem tasavvufunda rûhun mahlûk olup olmadığı meselesinin tartışıldığını ve örneğin Ebu Bekir Kahtabî'nin, zuhurun başlangıcını temsil eden "kün (ol)" emrinin rûhu kapsamadığını, rûhun Allah'ın emri, Allah'ın emrinin de kelamı olduğunu ve bu sebeple de rûhun

<sup>94</sup> Müslim, Cenaiz, 7; Tirmizi, Cenaiz, 7; Ebu Davud, Cenaiz, 19,21; Nesai, Cenaiz, 3; Canan, *a.g.e.*, c. 15, s. 241

<sup>95</sup> Rûhun bedenden önce veya bedenle birlikte yaratıldığına dair görüşler de şöyledir: 1) Rûhlar bedenlerden önce topluca yaratılmış, bedenler ise daha sonra yaratılmış ve rûhlar ait oldukları bedenlere gönderilmiştir. "Bezmi-ilest"te Âdemoğulları'nın bedenleri henüz yaratılmamışken, rûhlarının Âdem'in sırtından çıkartıldığına dair âyetin, hadislerde yapılan açıklamaları bunu teyit eder. Topluca yaratılan rûhlar, madde âleminin son bulduğu yer anlamına gelen berzahta bulunur. Rahimde yaratılan cenin, rûhun girişine elverişli hale gelince görevli melek tarafından bedene üflenir. 2) Rûhlar bedenlerle birlikte yaratılır. Zira bu konudaki âyetlerin yorumlanmaya, hadislerin de usûl ilmi açısından incelenmeye ihtiyacı vardır. Nasların isabetli yorumu ve tetkiki rûhların bedenlerle birlikte yaratıldığını gösterir. Anne rahminde, oluşumunun belli bir aşamaya gelmesinden sonra melek tarafından cenine Rûh üflenir ve böylece bedenle birlikte yaratılır. Rûhların bedenlerden önce yaratıldığına ilişkin rivayetler sahih değildir. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Önce bedenın, sonra Rûhun yaratıldığını savunların görüşüde bu grup içinde mütalaa edilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk., İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, c. 2, s. 453-510

<sup>96</sup> "Ayette geçen 'Rabbimin emrindedir, işlerindedir' hükmü, 'Rabbimin yarattığı yaratıklarındandır' anlamını ifade etmektedir." İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedai'u't-Tefsir*, c. 2, s. 607; "Sual, Rûh kadim midir, hadis midir? şeklinde olursa, cevap 'o hadistir' olacaktır." Bk., Razi, *a.g.e.*, c. 15, s. 34-36, Canan, *a.g.e.*, c. 4, s. 59

<sup>97</sup> "Bu takdirde soru, rûhun, ezeli mi yoksa sonradan mı yaratıldığı hususundadır." Beyzavî, *a.g.e.*, c. 1, s. 580; ayrıca bk., Razi, *a.g.e.*, c. 15, s. 34



mahlûk olmadığı tezini ileri sürmekte olduğunu ifade etmiştik.<sup>98</sup> Yine Muh-yiddin-i Arabî'nin "rûh mahluk değil, alem-i emirden, sıfat-ı iradeden gelmiş bir hakikattir. Rûhun mahlukiyeti, inkişafından ibarettir." iddiasını dillendirdiğini söylemiştik.<sup>99</sup> Bu görüşü savunanlara göre rûh, doğrudan veya dolaylı olarak Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki inancına benzer tarzda, Allah'ın zatından ayrılıp insanın bedenine girmiştir.<sup>100</sup>

Kur'an'daki "rûhî", "rûhenâ", "rûhun minh" gibi tabirlerde olduğu gibi, birisinin bir şeyin sahibi olduğunu ifade etmekte kullanılan kelimelerle yapılan tamlamalar, sahib olunan şeyle, onun sahibi arasında bir cüz'iyet - külliyyet (parça - bütün) ilişkisi olduğunu göstermez. Bu durum, Kur'an'da kullanılan *beytullah* (Allah'ın evi), *nâketullah* (Allah'ın devesi), *ibâdullah* (Allah'ın kulları), *resulullah* (Allah'ın elçisi), *abdullah* (Allah'ın kulu) ve benzeri kullanışlardan farksızdır.<sup>101</sup> Allah ismi ile tamlama yapılarak kullanılan söz konusu şeyler, nasıl ki Allah'ın kendisi veya parçası değilse, O'nun yerini tutan zamirle tamlama formunda kullanılan rûh da, Allah'ın kendisi veya parçası değildir. Allah, sahip olduğu diğer şeyleri kendisine nispet ettiği gibi, rûhu da kendisine nispet ederek tamlama şeklinde kullanmaktadır. Bunları Allah yarattığı gibi, kendisine nispet ettiği rûhu da O yaratmıştır. Rûhu'l-Kuds/Kutsalın Rûhu tamlaması da aynı şekildedir, o da O'nun yaratmasından hariç bir unsur değildir.

O halde, "Rabbe izafe edilerek kullanılan rûh'tan maksat nedir", diye olaya baktığımızda, açık olan şudur: "De ki, Rûh Rabbimin emrindedir."<sup>102</sup> buyrulduğu üzere, Rabbin emrinden olan bir mahlûktur. Başına şuur takılmış, bağımsız bir varlık olarak vücud-u haricî giydirilmiş, hem alem-i emir, hem irade vasfından gelen bir kanun-u emrîdir.<sup>103</sup> Yani rûh bir emirdir, amir değildir yani emrin bizzat sahibi değildir, bir kanundur, kanunu koyan ve yaratan

<sup>98</sup> Bk., Uludağ, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 192

<sup>99</sup> Bk., Nursî, Said, *Lem'alar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 53-55

<sup>100</sup> Bk., Uludağ, a.g.m., *İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 192

<sup>101</sup> Bk., Râğib el-İsfehânî, a.g.e., c. 1, s. 271

<sup>102</sup> 17. İsrâ, 85

<sup>103</sup> Bk., Nursî, *el-Makâlâtü'l-Kübrâ*, s. 762; Rûh'un bir tarifi şöyledir: "Rûh; zîhayat, zîşuur, nurânî, vücûd-u haricî giydirilmiş, câmî, hakîkattar, külliyyet keşb etmeye müstaid bir kânun-u emridir." Yani, Rûh hayat sahibidir, şuur sahibidir, nuranîdir. Rûha vücûd-u haricî giydirilmiştir. Allah'ın emrine istinad eden hakikî bir vücuda ve varlığa sahiptir. Nihayet Rûh, âyetin de bildirdiği gibi, kânun-u emridir; yani Cenâb-ı Hakk'ın emrinden gelmiş bir kânundur, bir namustur, tabiri caizse bir paket programdır, bir mahsus tabiatdır; bir büyük hakikatin çekirdeği, nüvesi ve özüdür. Sözün özü, mahluktur, Halık değildir; emirdir, sahip veya amir değildir.

değildir. Burada özellikle vurgulanması gereken husus; rûhun Allah'ın emrin-den olması, onun ezeli olduğuna veya yaratılmamış olduğuna asla delil olma-yacağıdır.<sup>104</sup>

Peki, o zaman, "rûhumdan üfledim" tarzında, rûhun Yüce Allah'a izafe edilmesinin ne hikmeti olabilir? Daha önce kısmen değindiğimiz gibi, bilin-mesi gerekir ki, Cenab-ı Allah'a yapılan izafeler iki türdür: Birincisi; İlim, kud-ret, kelâm, sem' ve basar gibi o sıfatları taşıyan bir varlık olmaksızın kendi kendilerine var olmaları mümkün olmayan sıfatlardır. Bunlar sıfatın mevsu-funa izafe edilmesi türündendirler. Bu anlamıyla örneğin ilmi, kelamı, iradesi, kudreti ve hayatı onun sıfatlarıdır ve mahlûk değillerdir. Çünkü bunların Allah hakkında mevcut olmadıkları bir an düşünülemez. Örneğin Allah'ın kadîr veya âlim olmadığı bir an düşünülemez. Allah'ın 'vech' ve 'yed' gibi vasıfları da böy-ledir.<sup>105</sup> İkincisi; Allah'ın varlığından ayrı ve onun sıfatları türünden olmayan ayrı varlıkların ona izafe edilmesidir ki daha önce bu hususa değinmiştik. Orada da söylediğimiz gibi 'beyt (ev)', 'nake (deve)', 'abd', 'resûl' ve 'rûh' ke-limelerinin Allah'a izafe edilmesi bu türdendir. Bunlar yaratılanın Yaratıcısına, sanatın Sanatkârına izafesi türünden yapılan atıflardır.<sup>106</sup>

Burada akla şu soru gelmektedir: Peki acaba, bu varlıkların Allah'a izafe edilmesinin hikmeti nedir ki, niçin böyle bir anlatıma başvurulmuştur? Bu tür izafeler, izafe edilen şeyin diğer varlıklara nisbeten özgünlüğünü ve üstün ol-duğunu belirtme gayesine dönüktür. Örneğin Kâbe'ye "*Beytullah*" denmesi bu türdendir. Esasen bütün evler Allah'ın mülkü olmasına rağmen, Kâbe'ye özellikle 'Beytullah' denmesi onun şerefini ve üstünlüğünü ifade etme gaye-sine dönüktür. Zira Kâbe, Allah indinde sıradan bir ev değildir, aksine Allah'a ibadet gayesiyle inşa edilen ilk evdir ve bir nevi tevhid dinlerinin sembolü ha-line gelmiştir. Keza '*Naketullah*' tabiri de böyledir. Gerçekte bütün develer, Allah'ın mülkü ve mahlûkudur, yaratmasının eseridir. Buradaki izafe, Salih peygambere mucize olarak gönderilen devenin, Allah katındaki değerini ve yaratılış noktasındaki farklılığını ve üstünlüğünü vurgulamayı amaçlamaktadı-r.<sup>107</sup> Sadece *yaratma ve icad etme* yönüyle düşünülecek olursa, bütün var-

<sup>104</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, c. 2, s. 447

<sup>105</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, c. 2, s. 447

<sup>106</sup> Bk., İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, c. 2, s. 448

<sup>107</sup> "*Semud toplumuna da kardeşleri Salih'i gönderdik. (Salih): "Ey kavmim, Allah'a kulluk edin, sizin O'ndan başka ilahınız yoktur. Size Rabbinizden apaçık bir belge gelmiştir: Allah'ın bu dışı devesi size bir mucizedir; onu salıverin de Allah'ın arzında atlasın, ona bir kötülükle dokunmayın, sonra sizi acı bir azap yakalar, dedi."*

7. A'raf, 73

lıklar Allah'a izafe edilir. Ancak bu türden özel tamlamalarda, izafe edilen varlıkların diğerlerine nazaran üstün bir konumda olmalarına dönük bir vurgu söz konusudur. İşte rûhun Yaratıcıya izafe edilmesi de bu türden bir izafedir, yoksa sıfatların Allah'a izafe edilmesi türünden bir atıf değildir. İbn Kayyim'in ifadesiyle bu konuyu bu şekliyle ince bir akılla algılamak gerekir ki, insanların çoğunun düştüğü pek çok sapkınlıklardan korunmak mümkün olabilsin.<sup>108</sup>

Burada akla şöyle bir soru daha gelmektedir: Cenab-ı Allah ayette, *'rûhumdan üfledim'* demek suretiyle 'üfleme'yi' de kendi fiili olarak belirtmektedir,<sup>109</sup> öyleyse bunu nasıl algılamak gerekir? Bazıları, gerek rûhun, gerekse üfleme fiilinin Allah'a izafe edilmesi noktasından hareketle rûhun ezeli olduğu görüşüne mecbur kalmışlardır. Bazıları ise rûhun ezeliği konusunda susmayı tercih etmişlerdir. Hâlbuki belirttiğimiz gibi rûhun Yaratıcıya izafesi, sanatın Sanatkârına ve yaratılanın Yaratıcısına izafe edilmesi türünden bir atıftır. Ancak 'üfleme' olayına gelince, Cenab-ı Allah Meryem annemizle ilgili şöyle demektedir: *"Ve ırzını koruyan (Meryem)e gelince; Biz ona Kendi rûhumuzdan üfledik, onu ve çocuğunu insanlığa bir ayet kıldık."*<sup>110</sup> *"İmran'ın kızı Meryem'i de örnek gösterdi ki o kendi ırzını korumuştur. Böylece Biz ona rûhumuzdan üfledik. O da Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını tasdik etti. O, (Rabbine) gönülden bağlı olanlardandı."*<sup>111</sup> Meryem suresinde ise bu iki ayette mevcut olan kapallığı giderecek ilave açıklamalar mevcuttur ki şöyle denmektedir: *"Sonra (Meryem) onlardan yana (kendini gizleyen) bir perde çekmişti. Böylece ona rûhumuzu (Cibril'i) göndermiştik, o da, düzgün bir beşer kılığında görünmüştü. Demişti ki: "Gerçekten ben, senden Rahman (olan Allah)a sığınırım. Eğer takva sahibiyisen (bana yaklaşma)." Demişti ki: "Ben, yalnızca Rabbinden (gelen) bir elçiyim; sana tertemiz bir erkek çocuk armağan etmek için (buradayım)."*<sup>112</sup> Burada anlaşılmaktadır ki Meryem'e rûhu üfleyen melektir, öyleyse 'üfleme' fiilinin Allah'a nisbet edilmesi emir anlamındadır yani Meryem'e İsa'nın rûhunun üflenmesi, Allah tarafından emredilmiştir. Gerçekte ise bu *'üfleme işini doğrudan yapan'*, görevlendirilen melektir.<sup>113</sup>

Bu noktada iki önemli mesele daha akılları meşgul etmektedir: Birincisi; Eğer üfleme işini doğrudan yapan melek ise, diğer insanlara rûhu doğru-

<sup>108</sup> Bk., İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., c. 2, s. 448, dpn.: 6

<sup>109</sup> Nitekim bir hadis-i şerifte şöyle buyrulmaktadır: *"Âdem'e gelip ona derler ki, sen insanlığın babası Âdem'sin, Allah seni eliyle yarattı, sana rûhundan üfledi, sana melekleri secde ettirdi ve sana her şeyin ismini öğretti."* İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., c. 2, s. 449

<sup>110</sup> 21. Enbiya, 91

<sup>111</sup> 66. Tahrim, 12

<sup>112</sup> 19. Meryem, 17-19

<sup>113</sup> Bk., İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, c. 2, s. 449-450

dan üfleyen de meleklerdir, bu durumda İsa Peygambere “rûhullah” denmesinin hikmeti nedir, yanısıra Hz. İsa ile diğer rûh sahipleri arasında ne gibi bir fark vardır ki böyle bir kullanım tercih edilmiştir? İkincisi; Âdem Peygambere üflenen Rûh, Meryem annemize üflendiği tarzda, melek tarafından üflenen bir rûh mudur? Yoksa Cenab-ı Allah’ın rivayetlerde geçtiği şekliyle, Âdem’i kendi eliyle yaratması tarzında bizzat kendisi tarafından ve aracısız doğrudan olan bir üfleme midir?

Birinci soruya şöyle cevap vermek mümkündür: Hz. Meryem’e rûhu üfleyen melek, Cenab-ı Allah’ın has ve mukarreb meleklerinden olan Ceb-rail’dir. Diğer meleklerden üstündür. Hamilelerin karınlarında taşıdıkları ceninlere rûh üfleyen görevli meleklerden farklıdır. Kur’an’ın açık beyanına göre Hz. Meryem’e rûhu üfleyen melek, genellikle vahiyle görevlendirilen Ceb-rail’dir. Bu sebeple Hz. İsa’nın bir ayrıcalığı söz konusudur.

İkinci soruya gelince; *“Allah nezdinde İsa’nın durumu, Âdem’in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona "ol!" dedi ve oluverdi.”*<sup>114</sup> ayeti doğrultusunda baktığımızda, nasıl ki Hz. İsa’ya rûhu üfleyen melek, Allah’ın has ve mukarreb meleklerinden olan Cebrail olmasıyla bir ayrıcalığı söz konusu olmuştu. Aynı ayrıcalık, hem annesiz hem de babasız yaratılan Âdem için evleviyetle söz konusudur. Yani Cebrail’in ona rûh üflemesi, onun açısından yaratılış yönüyle bir üstünlük sebebidir. Bizim tercih ettiğimiz görüş bu olmakla beraber şöyle de denmiştir: *“Bilindiği üzere Hz. Adem, ne Hz. İsa gibi bir anneden, ne de diğer insanlar gibi bir baba ve anneden yaratılmıştır, bazı rivayetler göz önüne alınarak değerlendirildiği zaman, ona üflenen rûh da, diğer insanlara rûhlarını üfleyen görevli melekler tarafından üflenmemiştir. Eğer bu tarzda olsaydı burada Hz. Âdem’in de bir ayrıcalığı söz konusu olmazdı. Hadis-i şerifte Hz. Âdem’in diğer insanlardan farklı olan dört özelliği sayılmaktadır ki şunlardır: (1) Yüce Allah’ın onu elleriyle yaratması (2) Ona rûhundan üflemesi (3) Meleklerle ona secde etmelerini emretmesi (4) Her şeyin ismini öğretmesi.”*<sup>115</sup> Şayet meseleyi bu yönüyle değerlendirecek olursak; Cenab-ı Allah’ın Âdem’e rûhundan üflemesi meselesi şu üç şeyi gerektirir: *Bi-rincisi*, üfleme işini yapan; *ikincisi*, üflenen kişi; *üçüncüsü*, üflenen şey. Burada işi yapan ve bu işe muhatap olan açıktır, üfleme hadisesine gelince, söz konusu rivayet temelinde bakıldığında, Cenab-ı Allah, Adem’e üflediği rûhu aracısız üflemiştir, bu durum Adem için bir ayrıcalıktır. *“Sonra onu ‘düzeltip bir biçime soktu’ ve ona rûhundan üfledi. Sizin için de kulak, gözler ve gönüller*

<sup>114</sup> 3. Al-i İmran, 59

<sup>115</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu’r-Rûh*, c. 2, s. 451

var etti. Ne az şükrediyorsunuz?"<sup>116</sup> "Onu bir biçime sokup, ona rûhum'dan üflediğim zaman siz onun için hemen secdeye kapanın."<sup>117</sup> Ancak şöyle bir soru da akla gelmektedir: Acaba Yüce Allah'ın Âdem'i kendi elleriyle yaratması ile ona aracısız olarak rûhundan üflemesi arasında ne fark vardır? Burada bilinmesi gereken şudur: Allah'a izafe edilen 'eller' sıfatı zatıyla beraber vardır, zatından ayrı olarak böyle bir vasfın bulunması söz konusu değildir, o halde yaratılmış değildir, hâlbuki ona izafe edilen ve aracısız üflendiği belirtilen rûh yaratılmıştır, Allah'ın zatından ayrıdır, insan bedenine geçen bir mahlûktur. Aksi takdirde rûhun yaratılmadığı iddia edilirse, insanda Allah'tan ezeli bir parça bulunduğu zehabına yol açar ki böyle bir sapma Kur'an tarafından net bir ifadeyle reddedilmektedir: *"Buna rağmen insanlar, Allah'ın kullarından bir kısmını O'nun bir parçası saydılar. Gerçekten de insan apaçık bir nankördür"*<sup>118</sup> Gerek kullardan bir kısmını, gerekse kulun bir kısmını Allah'ın bir parçası saymak nimetin hakkını takdir edememekle beraber haddi aşmaktır.<sup>119</sup> O halde, üflemeden kat'ı nazarla, üflenen şey olan rûh, her hal ü karda mahlûktur, yaratılmıştır, ezeli olması mümkün değildir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. İsa ile ilgili enteresan bir pasaj, bu konuyu daha da aydınlatıcı olacaktır. Zira benzer bir anlatım, Hz. İsa (a.s.)'nin çamurdan yaptığı kuş maketlerine üfleyerek can vermesi bağlamında da kullanılmaktadır. Şöyle ki: *"Ben size çamurdan kuş gibi bir şey yapıp ona üfleyeceğim, Allah'ın izniyle, hemen kuş olacaktır..."*<sup>120</sup>; *"...Sen iznimle, çamurdan kuş gibi bir şey yapmış, ona üflemiştin de iznimle kuş olmuştu..."*<sup>121</sup> Söz konusu ayetlerde, çamurdan yaptığı kuş maketlerine, İsa Peygamberin üfleyerek can verdiği yani dirilttiği belirtilir. Kuşlara can vermesine bakarak, Hz. İsa'nın rûhunun o kuşlara parçalanarak hulul ettiğini yani girdiğini, sindiğini; böylece söz konusu kuşların İsalık özelliği taşıdığını veya İsa'laştığını söylemek makul ve mantıklı değildir, bugüne kadar da kimse böyle bir iddiada bulunmamıştır. Oysa İsa Peygamberin, Hz. Meryem'den babasız doğmasını emrederek ve ona emrindeki bir melek olan Cebrail vasıtasıyla can vererek yaratması karşısında Hristiyanlar yanılarak, Allah'ın rûhunun Meryem'e ve oğlu İsa'ya hulul ettiğine inanmış, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu söylemiş ve hem kendisini, hem

<sup>116</sup> 32. Secde, 9

<sup>117</sup> 38. Sad, 72

<sup>118</sup> 43. Zuhruf, 15

<sup>119</sup> Bk., İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., c. 2, s. 452

<sup>120</sup> 3. Al-i İmran, 49

<sup>121</sup> 5. Maide, 110

annesini tanrılaştırmışlardır.<sup>122</sup> Meseleyi bu bağlamıyla algılama hatasına düşen kimi Müslümanlar da, daha önce de değindiğimiz gibi aynı minvalde, rûha ezeliyet izafe eden bir takım anlayışlardan kendilerini kurtaramamışlardır.

## SONUÇ

Rûhun maddeden ayrı ezeli bir cevher olduğu görüşü, ilk zamanlar Batı Felsefesinde iddia edilmekte iken sonraları gerek Hristiyan düşünce tarihinin, gerekse felsefe kültürünün Arapçaya tercümesiyle beraber kimi İslamî öğretiler üzerinde de etkili olmuştur. Günümüzde ise rûhun Tanrı ile özdeş olduğu fikri pek kabul görmese bile, kimi Müslümanlar tarafından rûhun tanrısal bir öz olduğu veya tanrısal özden parçalanıp geldiği anlayışı kolaylıkla söylenebilmektedir.

Bu sebeple, rûhun Tanrı ile özdeş veya ondan kopup gelen bir parça olmadığı, ezeli olmayıp sonradan yaratıldığı meselesinin delilleriyle açık bir şekilde ortaya konmuş olmasının, son derece önem arz ettiği görülebilmektedir.

Rûh, insanın hem biyolojik canlılığının, hem de algılayıcı ve bilici özünün kaynağını teşkil ettiği gibi yükümlü kılınmasını sağlayan unsurları da taşıyan bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan açısından oldukça önem arz eden bu latif unsur, yaratılışının belli bir safhasında melekler tarafından bedenine üflenmekte, ölümü zamanında da yine meleklerce bedeninden alınmaktadır.

Ancak insanı canlı kılan rûhun mahiyeti yani nitelik ve keyfiyeti, cisimle birleşmesinin ve ondan ayrılmasının nasıllığı, Yaratanından başka hiç kimse tarafından bilinebilecek bir durum değildir. Çünkü rûh, yüce, nuranî ve hayat sahibi bir varlıktır. Duyu organlarıyla somut bir şekilde hissedilebilecek cisimler gibi değildir.

Kur'an'da vahiy, kuvvet, sebat, nusret, Cebrail, İsa, emir gibi anlamlarda kullanılan rûhu; Rabb zannetmek veya Rabbe Rûh demek, Hristiyanlarda olduğu gibi çoklu ilah inancına götürür ki bu bir sapkınlıktır. Evet, şu

<sup>122</sup>Bk., Sorularla İslamiyet, <http://m.sorularlaislamiyet.com/index.php?oku=180954>, Erişim Tarihi: 20.06.2016. Bu sebeple Baba, Oğul, Allah, İlah, Kutsal Rûh, İnsan-Oğul, Rab gibi isim ve unvanlarla Hz. İsa'yı anmışlar ve anmaya devam etmektedirler. *"Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Rûh'un adıyla vaftiz edin."* Matta 28:19 Halbuki çamurdan yaptığı kuş maketlerine üfleyerek can vermesi mucizesiyle Hz. İsa (a.s.), bir yandan peygamberliğini kanıtlarken, diğer yandan Allah'ın kendisini babasız olarak yaratıp can verirken kendisine hulul etmediğini veya kendisinin bununla ilahlaşmadığını da görebilme kabiliyetinde olanlara göstermek istemektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bk., Sorularla İslamiyet, <http://m.sorularlaislamiyet.com/index.php?oku=180954>, E.T. 20.06.2016

husus gözden kaçırılmamalıdır ki; Hz. Âdem'in ve soyunun yaratılışı dile getirilirken bahsedilen "rûhumdan üfledim" tabiriyle, *Allah'ın zatı veya ondan bir parça değil, Cebrail kastedilmiştir*. Şu farkla ki, Hz. Âdem ile Hz. İsa'nın yaratılmasında bizzat Cebrail ilahî buyruğu yerine getirmiş, insan soyunun yaratılmasında ise Cebrail'in emrinde bulunan yardımcıları ilahî emri icrâ etmektedirler. Katındaki yüksek mertebesini belirtmek için Yüce Allah Cebrail'den "rûhum" veya "rûhumuz" diye söz etmektedir.

Hz. Âdem babasız ve annesiz bir tarzda yaratıldığı gibi, benzer şekilde Hz. İsa da, babası olmaksızın yaratıldı. Her ne kadar İsa, annesi Meryem'den aldığı beden içerisinde bir rûh olsa da, Allah'ın yarattığı bir kul olmaktan öteye gidemez. İsa da diğer kullar gibi ne Allah'ın oğludur, ne Allah'tır, ne de ilahlıktan pay almıştır. İlahlık yalnızca Allah'a mahsustur. Allah dışında olan kâinata ki her şey, Allah'ın yarattığı bir kuldür ve bu kulluktan öteye gidemez.

Allah olan nisbet yaratma yönüyledir, yoksa O'ndan bir parça olma gibi bir durum söz konusu değildir. O'ndan bir parça olmadığına göre, O'nun dışında hiçbir şeyin ezeli olması söz konusu değildir.

Kur'an ayetleri bağlamında rûhun ezeli olduğunu iddia etmek gerçekçi olmadığı gibi hadisler bağlamında da böyle bir iddianın tutarlı bir tarafı yoktur. Rûh ve beden ayırımının yapıldığı hadisler olduğu gibi, bazı hadislerde de nefis ve rûh kavramının aynı anlamda kullanıldıklarını gördük. Yine hadislerin bir kısmında insanın rûhunu Allah'ın gönderdiği meleklerin çekip aldığı belirtilirken; bazılarında da onu Allah'ın kabzettiği bildirilmektedir. Ancak iki hadis grubunun nihai anlamı arasında fark yoktur, zira Allah'ın insan rûhunu alması, ölüm emrini ilgili meleğe vermesi tarzında anlaşılmalıdır. Bu tarz bir anlama, Kur'anî öğretisi ile de tenakuz teşkil etmemesi açısından önemlidir.

Rûhun yaratılmadığı iddiası, onun ezeli olduğu iddiasını içinde taşır. Esasen bu mesele, rûhun Allah'tan bir parça olup olmadığı problemiyle de yakından ilgilidir. Çünkü Allah'tan bir parça olarak görüldüğü takdirde, Yaratıcıya ait olan ezeliyetin bu parça üzerine yansıdığı tezi iddia edilmektedir. Böyle bir iddiaya Kur'an'daki rûhun Allah'a izafe edilmesiyle yapılan tamlamalar delil gibi sunulmuştur. Hâlbuki ayetlerde geçen "rûhî", "rûhenâ", "rûhun minh" gibi tabirler; sahib olunan şeyle, onun sahibi arasında bir cüz'iyet ve külliyyet (parça-bütün) ilişkisi olduğunu göstermez. Bu durum, Kur'an'da kullanılan beytullah (Allah'ın evi), nâketullah (Allah'ın devesi) ve benzeri kullanışlardan farksızdır. Allah ismi ile tamlama yapılarak kullanılan söz konusu şeyler, nasıl ki Allah'ın kendisi veya parçası değilse, O'nun yerini tutan zamirle tamlama formunda kullanılan rûh da, Allah'ın kendisi veya par-

çası değildir. Bu tür izafeler, Yaraticıya izafe edilen şeyin diğer varlıklara nisbeten özgünlüğünü ve üstün olduğunu vurgulama gayesine dönüktür. Örneğin Kâbe'ye "Beytullah" denmesi bu türdendir. Esasen bütün evler Allah'ın mülkü olmasına rağmen, Kâbe'ye özellikle 'Beytullah' denmesi onun şerefini ve üstünlüğünü ifade etme gayesine dönüktür. Zira Kâbe, Allah indinde sıradan bir ev değildir, aksine Allah'a ibadet gayesiyle inşa edilen ilk evdir ve bir nevi tevhid dinlerinin sembolü haline gelmiştir. Keza 'Naketullah' tabiri de böyledir. Gerçekte bütün develer, Allah'ın mülkü ve mahlûkudur, yaratmasının eserdir. Buradaki izafe, Salih peygambere mucize olarak gönderilen devenin, Allah katındaki değerini ve üstünlüğünü vurgulamayı amaçlamaktadır. Sadece *yaratma* ve *icad etme* yönüyle düşünülecek olursa, bütün varlıklar Allah'a izafe edilir. Ancak bu türden özel izafelerde, izafe edilen varlıkların diğerlerine nazaran üstün bir konumda olmalarına dönük bir vurgu söz konusudur. İşte rûhun Yaraticıya izafe edilmesi de bu türden bir izafedir.

Kur'an'ı Kerim'de, İsa Peygamberin çamurdan yaptığı kuş maketlerine üfleme suretiyle can verdiği, yani dirilttiği belirtilir. Nasıl ki kuşlara can vermesine bakarak, Hz. İsa'nın rûhunun o kuşlara parçalanarak girdiğini, böylece söz konusu kuşların İsalık özelliği taşıdığını veya İsalaştığını söylemek makul ve mantıklı değildir; aynı şekilde rûha ezeliyet atfeden ve onu Yaraticının bir parçası gibi takdim eden anlayışlar da makul olmaktan son derece uzaktır.

O halde şunu net bir şekilde ifade etmek gerekir ki Kur'an öğretisinde, rûh da dâhil olmak üzere kâinattaki hiçbir şey ilahlıktan doğrudan veya dolaylı bir pay almamıştır, ilahlığa ait herhangi bir özelliğe ilahta bulunduğu şekliyle, dengiyle sahip değildir, Allah'ın mahlûku/yaratığı ve kulu olma dışında tanrısal hiçbir yetki veya niteliğe sahip değildir.

## BİBLİYOGRAFYA

Beyzavî, Kadı Nasıruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirazi el-Beydavi (v. 685), *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil* (I-II C.), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2011

Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (I-XVIII C.), Akçağ Yayınları, Ankara 1995

Çağrı, Mustafa, İbn Kayyım el-Cevziyye, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2008, c. 35, s. 199-200

Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev.: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984



Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, (V. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X C.), (Sadeleştirme), Azim Dağıtım, İstanbul, tsz.

Fahrudin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebir Mefatîhu'l-Gayb*, Tercüme: Suat Yıldırım v.dğr., Akçağ Yay., Ankara, 1993

Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an* (I-II C.), Tahkik ve tahrir: Şeyh Doktor İ'madu'd-Din İbn Seyyid Ali'd-Derviş, Alemu'l-Kutub, Beyrut 2011

Güç, Ahmet, Diğer Dinlerde Rûh, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2008, c. 35, s. 197-199

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub, *Bedai'u't-Tefsir* (I-IV C.), Derleyen: Yusrî es-Seyyid Muhammed, Tercüme: Ahmet Ağırakça v.dğr., Polen Yay., Ravza Matbaacılık, İstanbul 2011

\_\_\_\_\_, *Kitabu'r-Rûh* (I-II C.), Tahkik: Muhammed Ecmel Eyyub el-İslahi, Daru'l-İlmi'l-Fevaid, tsz.

İbn Kesîr, Ebu'l Fida İsmail ed-Dımeşki, (V. 774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (I-III C.), İhtisar ve Tahkik: Muhammed Ali Sabuni, Daru'l-Fikir, Beyrut 1419 (1999)

İzz b. Abdisselam, Abdulaziz b. Abdisselam es-Sülemî (v. 660 h.), *Tefsiru'l-İzz b. Abdisselam* (I-II C.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971

Kaya, Mustafa, Platon'un Rûh Kuramı, *Sosyal Bilimler Dergisi*, AKÜ Yay., Afyonkarahisar 2013, c. 15, s. 171-182

Kutluer, İlhan, Felsefe (Rûh), *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2008, c. 35, s. 193-197

Mevdudî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an* (I-VII C.), Çeviren: Muhammed Kayani Han v.dğr., İnsan Yay., İstanbul 1997

Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (I-III C.), Çeviren: Cahit Koytak – Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999

Muhammed Kenan, *Kurretu'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul tsz.

Nursî, Said, *el-Makâlâtü'l-Kübrâ*, Mütercim: Molla Muhammed Zahid Malazgirdî, Şeriketu Resail'i Nur, Beyrut 2010

\_\_\_\_\_, *Lem'alar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2011

Platon, *Phaidon*, Çev.: Hamdi Ragıp Atademir - Kemal Yetkin, Sosyal Yay., İstanbul 2001

Râğib el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an* (I-II C.), Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, tsz.

Sorularla İslamiyet, <http://m.sorularlaislamiyet.com/index.php?oku=180954>, Erişim Tarihi: 20.06.2016.

Uludağ, Süleyman, Tasavvuf (Rûh), *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2008, c. 35, s. 192-193

Yavuz, Yusuf Şevki, Rûh, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2008, c. 35, s. 187-192

Zemahşerî, Carullah Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, (467–538 h.), *e-Keşşaf (I-IV C.)*, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire 2012

### ملخص البحث

#### هل الروح البشرية جزء إلهي أزلي؟

كما كان مفهوم "الروح" في الماضي أمرًا مثيرًا للاهتمام، فهو اليوم أكثر أهمية وإثارة للفكر عند الكثير من الناس، وذلك بسبب شح المعلومات الصحيحة عن الروح. فالروح التي هي مصدر الاستشعار والمعرفة والجوهر الحيوي للإنسان، وقد كانت تأتي في صدارة الموضوعات المطروحة على مائدة الفلسفة الغربية. ففي البداية قبل إن الروح هي جوهر أزلي ومسألة منفصلة عن المادة، لكن مع مرور الزمن وبفضل ترجمة التراث المسيحي و الفكر الفلسفي عامة إلى اللغة العربية، أضحى هذه الفكرة تشغل مساحة كبيرة من سلم أولويات الفكر الإسلامي.

إن مسألة كون الروح جوهرًا إلهيًا أزليًا أو أتت من جوهر أزلي أصبحت أمرًا يثار بين الحين و الآخر غير أن هذا الأمر يعكس الحقيقة، فالروح عندنا ليست نفس الجوهر مع الله، بل خلقت فيما بعد، فهي ليست أزلية، و ليست جزءًا من ذاته سبحانه وتعالى .

**الكلمات المفتاحية:** الروح ، أزلي، الجوهر إلهي، النفس، الفلسفة الغربية.

– Hakemli Makale –

## HACCIN EDÂSINDA ÖNE ÇIKAN SEMBOLLER

**Şemsettin IŞIK**

Dr., Ankara -Gölbaşı Ş.S.K. Anadolu Kız İmam Hatip Lisesi

Meslek Dersleri Öğretmeni

semsettinisik@gmail.com

### ÖZ

Kur'an-ı Kerim, çeşitli zaman ve mekânlarda yaşayan farklı bilgi düzeyindeki kişilere hitap etmek üzere gönderilmiştir. Dolayısıyla bu kitap, vermek isteği mesajın muhatapları tarafından rahat bir şekilde anlaşılabilmesi için nazil olduğu Arap dil malzemesi ve üslubuna yeni bir veçhe kazandırarak onu zirveye taşımıştır. Bu itibarla ele aldığı konuları beyan ederken, ona uygun edebî bir üslup ve muciz bir ifade biçimi kullanmıştır.

Bunlardan birisini de haccin edâsına dair hususların, şiarlar eşliğinde verilmesi oluşturmaktadır. Böylece hem hac ibadetine farklı bir veçhe kazandırılmış; hem de sembolize edilerek müşahhaslaştırılmış olmaktadır.

Biz de buradan hareketle hac ibadetine kişiye ve edâya yönelik sembolleşen hususları ele almayı murat ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Hac, Kâbe, İhram, Şiar, Sembol.

### The Symbolized Issues Related to the Performance of Hajj

The Holy Quran was sent with different levels of information to cater people who live in different times and places. Therefore this book was revealed in Arabic to be understood easily by the addressees of the message and carried this language to its highest level by gaining it new styles. So it used an appropriate literal style and a miraculous form of expression.

One of the issues addressed in the Qur'an is the performance of Hajj. This topic is given accompanied by symbols. Thus, the Qur'an has gained a different aspect to pilgrimage by concretizing it by symbolizing.

Therefore we wanted to address the symbolized issues of pilgrimage for people and for the performance of this ritual.

**Keywords:** Hajj, The Kabe, Clothing for pilgrimage, Ritual, Symbol.

### GİRİŞ

Dil, yalın anlamda dilbilgisi kurallarından ibaret olan bir iletişim vasıtası değildir. O, toplumsal hayata ait değerleri içinden aşkına, sanattan ahlaka

kadar pek çok şeyi geçmişten devreden kültür mirası ile şekillendiren kolektif bir üründür. Bundan dolayı ait olduğu toplum tarafından sürekli üretilip geliştirilebilme özelliğine sahip olan ortak bir paydayı oluşturmaktadır. Böylece o, hem duygu ve düşünceyi ifade etmede kullanılan bir araç, hem de toplumları uyarmakla görevlendirilen peygamberler ile aşkın bir varlık olan Allah arasında iletişim vasıtası fonksiyonunu icra eden mühim bir unsur olmaktan hâli kalmamıştır.

Rahmeti gereği peygamber göndermediği toplum veya toplumlara azap etmeyeceğini (İsra: 17/15) haber veren Yüce Allah, iletişim kurarak tarihine müdahale etmek istediği toplumun dilini (İbrahim: 14/4) ve onun kültürel değerlerini vahiy dilinde malzeme olarak kullanmıştır.

Bundan dolayı Allah, iletişimi en zengin argümanlarıyla sağlayan dil olması hasebiyle Arapçayı kitabının dili olarak seçmiştir. (Taha: 20/113) Bu dilin en belirgin özelliklerinden birisi de 'muktezay-ı hâli' gözeterek ona göre söz îrad etme ve nazil olduğu zaman diliminin mevcut şart ve kültürel değerlerine uygun bir hâl ile mutâbık olmasıdır.<sup>1</sup>

Bu nedenle en üstün sözlerden oluşan şiir, kaside, mersiye gibi edebî ürünler, daha ikinci ve üçüncü okumada bıktırırken, Kur'an'da vücûd bulan lâfzî sembol ve figürlerin terennüm ve tilaveti her hangi bir bıkkınlığa yol açmamaktadır.<sup>2</sup>

Adeta Kur'an-ı Kerim, çok çeşitli ve rayihalı çiçeklerden ölçülü ve son derece mütenasip bir buket gibi hazırlanmış ve her türlü anlatım tarzı da gerek edebî tenevvü ve gerekse konuları bakımından çok dengeli bir biçimde sunulmuştur.<sup>3</sup> Böylece o, âlimlere hitap ettiği kadar, onların dışındakilere de hitap etmiştir. Bunu da muhataplarının doğru anlamalarını sağlayacak bir üslup ve bir anlatım dili ile yapmıştır. Böylece dilini ve üslubunu kullandığı toplumun dil malzemesi ile mesajını muhataplarına hem kavrama, hem de doğru bir şekilde uygulama imkânı vermiştir.

Bundan dolayı avamdan olanlar satıhtaki ilk mânâyı, aydınlar derinlikteki muayyen bir mânâyı, ihtisas ehli de mânânın köklerinin çoğunu anlar, hatta bunlara bir şeyler de katarak sonraki nesillere aktarır. Okunan aynı ayetten çeşitli mânâların anlaşılması, bir yandan insanların konumlarına, diğer yandan da onların bilgi, tecrübe ve görgülerine bağlıdır. O, belli bir sınıf

<sup>1</sup> Bkz. Eren, A. Cüneyt, *Kur'an Metninin Dil Özellikleri*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 18, Sayı: 59, (Bahar 2014), s. 134, 139.

<sup>2</sup> Bkz. Kılıç, Sadık, *Kur'an Dildeki Sonsuz Mucize*, Gelenek Yay., , İst., 2003, s. 38.

<sup>3</sup> Bkz. Kılıç, *Kur'an Dildeki Sonsuz Mucize*, s. 56; Çağıl, Necdet, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Muka-yesesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, s. 18-21.

ve dinî zümrenin kitabı değil; aksine çeşitli mertebelerde ilmî istidat ve kuvvete haiz kişilerin, hatta birbirine zıt sosyal statü ve ekonomik durumlarda hayatını sürdürenlerin kitabıdır. Bu bakımdan o, bir yandan sokaktaki insanın zihin dünyasına etki ederken, diğer yandan da elit tabakaya hitap etmektedir. Yine bir edebiyatçıya olduğu kadar, bir hukukçuya; bir ekonomiste olduğu kadar, bir askerî strateji uzmanına; bir yerbilimciye olduğu kadar, aynı şekilde bir gökbilimciye; mikro düzeyde varlıkla ilgilenene olduğu kadar, makro düzeyde ona alaka gösterene de ilham kaynağı olabilmektedir.<sup>4</sup> Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim ile sıkı sıkıya muhatap olanlar, zihin ve gönül dünyalarını ondan aldıkları ile mamur hâle getirmiştir.

Böylece bu husus, ilahî hitabın bir karakteristik özelliği olarak sünnettullah arasında yer almış ve Kur'an-ı Kerim'de de Arap dil malzemesi en mükemmel bir şekilde kullanılmıştır. Verilmek istenen mesajın özünün daha kolay bir şekilde kavranmasına katkı sağlaması için muhkem, müteşabih, kıssa, mesel, temsil, teşbih, istiare gibi edebî sanat ve ifade biçimlerine oldukça fazla yer verilmiştir. Bu da muhatabın idrak seviyesine göre ayetlerin aktarılıp kavratılmasında ve kurulan diyalogun canlı tutulmasında önemli bir rol oynamıştır.

Bu husus, hac ibadetinden bahseden ayetlerde şeâir (semboller) şeklindeki ifade biçimi ile zirve yapmıştır. Bu sayede haccin menasiki içerisindeki semboller, tablollaştırılmak suretiyle müşahhaslaştırılmıştır.

Müteâl ve aşkın bir Allah inancına sahip olan İslâm, mücerret (soyut) formüllerle yetinip, müşahhas nesnelere kullanılmaktan sarf-ı nazar etmiştir. Ancak hac ibadeti, bunun bir istisnası olmuştur.<sup>5</sup>

Burada şunu da ifade edelim ki, her ne kadar temsilî dil ile sembolik dil birbirine yakın gibi görünse de aralarında fark bulunmaktadır. Her şeyden önce temsilî dil, Yaratıcı hakkında kullanılan terimlerin, tek anlamlılıkla çok anlamlılık arasında mutlaka bir referans alanının bulunması gerektiği konusunda ısrar ettiği halde, aşırı şekliyle sembolik dil böyle bir şeyi anlamsız bulmaktadır.<sup>6</sup> Dolayısıyla İslâm'da bazı ibadetler, sembollerden ibarettir. Özellikle de hac, baştan sona bir semboller manzumesi olarak tezahür etmektedir.

Bunlar, daha bu ibadetin edâsı için atılan ilk adım ile birlikte bir dizi yolculuk olarak başlamakta ve haccin her bir menasikinde kendisine has bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

<sup>4</sup> Bkz. Kılıç, *Kur'an Dilindeki Sonsuz Mucize*, s. 55.

<sup>5</sup> Bkz. Kılıç, *Sadık, İslam'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İst., 1995, s. 218.

<sup>6</sup> Bkz. Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995, s. 89.

Söz gelişi bunlardan birincisi, insanın iç dünyasına doğru yaptığı yolculuktur. Bu, evden çıkıp geriye dönünceye kadar olan kısmı kapsamaktadır.

İkincisi, ebedi (ahiret) hayatına doğru yapılan yolculuktur. Bu da ihramı bir kefen, Mikat'ı bir dünya değiştirme yeri, Arafat'ı da bir mahşer kabul etme hâlidir. Bu mânâda hac, yeniden dirilişin mahşerî provasını teşkil etmektedir.

Üçüncüsü, kişinin din kardeşlerine doğru yaptığı hicret amaçlı yolculuktur. Bu da dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan Müslümanlarla buluşmak için kutsal topraklarda bir araya gelmeye doğru büyük bir yürüyüşü teşkil etmektedir. Dolayısıyla hac ibadeti sayesinde, kısa süreli bir hicret ile evrensel bir vuslat gerçekleştirilmiş olmaktadır.

Dördüncüsü, tevhit tarihine yapılan yolculuktur. Bu da Hz. Âdem ile başlayan, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail ile güncellenen ve Peygamber (sav) ile son şekli verilerek cihanşümul bir hâle getirilmiş olan tevhidî iklimine doğru yapılan bir yolculuk olmaktadır. Yani cehaletten ilme; vahşetten medeniyete; şirkten tevhide doğru Mekke ve Medine istikametine yapılan bir yolculuktur.

Beşincisi ise Allah'ın evi sayılan Beytullah'a ve Onun sevgili kulu Peygamber (sav)'e doğru olan yolculuktur.

Burada zikir geçen her bir yolculuk, durumuna göre bir hazırlık ve uygun bir azık teminini zaruri kılmıştır. Özellikle ahirete olan yolculukta ise, "*en hayırlı azık*" (Bakara: 2/197) olan takva azığının temin edilmesi istenmiştir. Bundan dolayı Yüce Allah, İslam'ı bir yol; (Bkz. Fatiha: 1/6; A. İmran: 3/196) Peygamber (sav) de Müslümanı "*dünyada bir yolcu*"<sup>7</sup> olarak nitelemiştir. Tasavvufta ise hac yolculuğu, ölüme hazırlığa benzetilmiş ve aralarındaki tek farkın birisinde iradî, diğerinin gayri iradî olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>8</sup>

Hac yolculuğunun heyecan veren bir başka yönü de bir taraftan Hz. İbrahim, diğer bir taraftan da Hz. Peygamber ve sahabe dönemine doğru uzanan zaman tüneline zihnî bir yolculuk yapmaktır. Bunu, İbrahimî çağrıya icabet edebilme ve Muhammedî tebliğin şekillendiği yere doğru fiilen adım atabilmenin takip etmesi, hacı adayında büyük bir hazzın başlamasına kapı aralamaktadır. Zira bundan böyle Kâbe ile arasındaki bütün engellerin kalktığını, Rabbi ile arasında yer alan masivaya dair şeylerin birer birer zail olduğunu, edâsına yöneldiği tavaf, sa'y, şeytan, taşlama, vakfe, kurban gibi hac ile ilgili hususların her birisinin birer sembol olduğunu görüp, "*Kim Allah'ın sembollerine saygı gösterirse, şüphesiz ki bu, kalplerin takvasındandır*" (Hac: 22/32)

<sup>7</sup> Bkz. Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî, (Mevsûatü's-Sünneh-el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992, 7/170.

<sup>8</sup> Bkz. Görgün, Tahsin, *Haccın Hikmeti Maddesi*, TDVİA., İstanbul, 1996, 14/398.

ayetinin tecellisi ile yüzleşecektir. Bundan dolayı dıştan bakıldığında, sembolik davranışlar gibi gözükken hacdaki fiil ve davranışların her birinin anlamı ve şuurlandırıcı bir yönü bulunmaktadır.

Bu itibarla biz de burada hacın edâsı esnasında farz, vacip ve sünnet gibi çeşitli şekillerde karşımıza çıkan sembolleri mümkün mertebe sıralanış biçimlerine göre konu edinip, ifade ettikleri mânâ ve verdikleri mesajlar üzerinde durmak istiyoruz. Dolayısıyla hacın vücûbiyet ve menasikine dair hususlara ve tahlillerine de girmekten sarf-ı nazar etmiş bulunuyoruz.

### A- KİŞİYE YÖNELİK SEMBOLLER

Her şeyden önce hac kelimesinin, “kasıt, yöneliş ve yürüyüş”<sup>9</sup> gibi anlamlara gelmesi, kutsal mekânlara doğru ilahî davete icabet içeren bir yürüyüşü sembolize etmektedir. Bunu, Kur’an-ı Kerim’de hacın yapılacağı yer ve zaman ile ilgili olarak yer alan “eş-şehrü’l-harâm, şeâirullah ve hurumâtullah” (Mâide: 5/2; Hac: 22/30) gibi kalıp ifadeler daha bariz hâle getirmektedir. Dolayısıyla bu da kişinin, edâ edeceği ibadette sembolleşen bir takım hususları yerine getirmek için gerekli hâle bürünmesiyle başlamaktadır.

Hac ibadeti, manevî ve derûnî bir tecrübedir. Diğer ibadetlerde olduğu gibi burada asıl olan, onu aklîleştirme değil, içselleştirmedir.<sup>10</sup> Zira hacın gerçekleştirildiği mekânlar ile Hz. Peygamber ve ashabının yaşadıkları yerlerin aynı olması ve buna “şeâirullah” (Allah’ın koyduğu nişanlar) (Bakara: 2/158; Hac: 22/32, 36) denilmesi, o dönemlerin manevî havasından nasiplenmeye doğru zamanda bir yolculuğa çıkmayı ihsas ettirmektedir.<sup>11</sup> Bu sayede insan, bir bakıma gurbetten baba ocağına ve ana kucağına sıla-i rahim yapmaktadır. Böylece atası Hz. Âdem’in ve Hz. Muhammed’in atası olan Hz. İbrahim’in yurduna dönmektedir.

Haliyle bu mânâda yapılan bir hac, bir taraftan maziye yapılmış ibretli bir yolculuk; diğer taraftan da geleceğe doğru atılacak olan adımlar için çizilecek hikmetli bir yol haritası oluşturmaktadır.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Bkz. Omer, Ahmed Muhtar Abdulhamid, *Mu’cemu’l-Luğati’l-Arabiyyeti’l-Muâsırah*, Âlemü’l-Kütüb, 2008, (yersiz) 1/444; Yücel, İrfan, *Hac ve Umre, (İlmihal-I, İman ve İbadetler)*, DİB. Yay., Ankara, 2006, 1/512.

<sup>10</sup> Bkz. Erul, Bünyamin ve Keleş, Ekrem, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, DİB. Yay., Ank., 2004, s. 4.

<sup>11</sup> Bkz. Görgün, a.g.e., 14/398.

<sup>12</sup> Bkz. Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 2.

## 1- İhrama Girme

İhram kelime anlamı itibariyle “haram kılmak, kendini mahrum bırakmak, tazim edilmesi gereken haram aylara veya Harem bölgesine saygı duymak” gibi anlamlara gelirken;<sup>13</sup> bir kavram olarak da hac veya umreye niyet eden kişinin, telbiye eşliğinde<sup>14</sup> yapmaya başladığı ibadeti usulüne uygun bir şekilde tamamlayıncaya kadar, diğer zamanlarda yapması mubah olan bazı fiil ve davranışlardan belirli bir süre mahrum kalmasını ifade etmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla ihram, iftitah ya da tahrime olarak bilinen tekbir ile namaza başlanıldığı gibi niyet ve telbiye ile birlikte diğer zamanlarda helâl olan bazı şeylerin muharremat arasında yer aldığı ilanı olmaktadır.<sup>16</sup>

Bu da gönülde başlayıp, görünüre doğru şöyle bir seyir takip ederek başlamaktadır: İhrama giren erkekler, başları açık bir vaziyette bütün giysilerini bırakarak, “izâr ve ridâ” diye isimlendirilen dikişsiz kefen benzeri beyaz iki beze sarınmaktadır. Kadınlar da yüzleri açık olarak günlük giysileri ile bir simge oluşturmaktadır. Bu durum, “kadının ihramı yüzünde, erkeğin ihramı da başındadır”<sup>17</sup> şeklindeki bir rivayet ile teşkil edilmiş olmaktadır.

Böylece kefenler giyilmiş, âdeta cesetler mikatta bırakılmış ve harem bölgesine ruhtar ‘ben’ ve ‘benlik’ duygularını Mikat’ta elbiseleri ile birlikte çıkarıp, ‘biz’ olarak ilahi cazibe merkezi Kâbe’de yekvücut hâline gelmiştir.<sup>18</sup>

Hâliyle kişi, bir bakıma “takva elbisesi” (A’raf: 7/26) sayılan ihrama bürünmekle Allah katında herkesin eşit olduğunu ve insanlar arasında fark oluşturan makam, mevki, mal, mülk ve bunun gibi her türlü sosyal statü oluşturan dünyevî ayrıcalıklardan sıyrılıp, sadece Hz. Âdem’in evlatlarından biri olduğunu ve kefenine bürünüp, mahşer meydanında yapılacak olan toplantıya doğru yalın ayak, başı açık bir şekilde yol almakta olduğunu hissetmektedir.

<sup>13</sup> Bkz. Omer, *Mu’cemu’l-Luğati’l-Arabiyeti’l-Muâsırah*, 1/481; Yücel, a.g.e., 1/518.

<sup>14</sup> Yücel, a.g.e. 1/520.

<sup>15</sup> Bkz. Öğüt, Salim, *İhram Maddesi*, TDVIA., İst., 2000, 21/539; Yücel, a.g.e., 1/519; Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 12; Görgün, a.g.e., 14/398; Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu’l-Beyân*, Daru’l-Fikr, Beyrut, (Tarihsiz), 2/69; Şeriatî, Ali, *Hacc*, (Ter: Fatih Selim), Bir Yay., İst., 1990, s. 35-36.

<sup>16</sup> Bkz. ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hucetullahi’l-Bâliğa*, (Ter: Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1994, 2/182; Nedvî, Seyyid Ebul Hasan Ali, *Dört Rukûn (Namaz, Zekat, Oruc, Hac)*, (Ter: Yusuf Karaca), Nehir Yay., İst., 1992, s. 364.

<sup>17</sup> Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Omer b. Ahmed, *es-Sünen*, (Tah: Şuayb el-Ernaût ve Ark.), Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 2004, 3/363.

<sup>18</sup> Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s.15; ez-Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîru’l-Munîr fî’l-Akideti ve’ş-Şerîati ve’l-Menheci*, Dâru’l-Fikri’l-Muasır, Dimeşk, H. 1418, 2/207-208; Şeriatî, a.g.e., s. 23.



İşte bu şuurdaki bir kişi, adeta ölmeden önce dirilişi yaşayarak yalnızca elbiselerini değil; ruhuna yük teşkil eden her türlü manevî kir ve pası da çıkarıp atmak suretiyle ihramın belirlediği “hakaretsiz ve kavgasız” (Bakara: 2/197) sakin bir hayatı yaşamaya başladığını, ortaya koymuş olduğu tavırlarla beyan etmektedir. Hatta bu yüzden, her biri birer ikram olarak bahşedilen bir takım dünyevî nimetleri terk etmekte ve onları ilahî sit alanı içinde yer alan unsurlar olarak görüp, el uzatmaktan uzak durmaktadır.

Ayrıca hacıların giydiği beyaz ihramlar, adeta barışın sembolü olan beyaz güvercinlere ve açılan barış bayraklarını sembolize eder bir hâle dönmüştür. Harem bölgesi de savaşız bir bölge olması hasebiyle dokunulmazlık ve barış alanına dönüşmüştür. Böylece kişi, önce Rabbi ile sonra da bütün kardeşleriyle barışmaya geldiğini ilan etmiş olmaktadır.<sup>19</sup> Nitekim Kâbe ve çevresine bunun için ‘harem’ tabiri kullanılmıştır. Bundan dolayı buradaki ilişkilerin tamamı, Allah’ın emir ve yasaklarına saygı esasına göre düzenlenmiştir. Başta insanlar olmak üzere, bitkilerden hayvanlara varıncaya kadar bu bölgedeki bütün varlıklar, ilâhî koruma altına alınmıştır. Hiçbir şeye zarar vermemek esas olduğu için son derece dikkatli bir insanî ilişki tezahürü ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup>

Netice itibariyle hac, dünyanın çeşitli yerlerinden gelen kişilerin, (Hac: 22/27) ihram altında güven telkin eden ve bütün farklılıklardan sıyrılıp, kardeşlik esasına dayalı sınıfsız bir toplum oluşturmayı mümkün kılan bir ibadet olmuştur.

## 2- İhramdan Çıkma (Tıraş Olma)

İhramla başlayan muharremât (geçici yasaklar), Allah yolunda canı da feda etmenin simgesi durumunda olan tıraş olma<sup>21</sup> ve kurban kesme ameliyesi ile birlikte sona ermekte ve tehallüle (serbestliğe) adım atılmış olmaktadır.

<sup>19</sup> Bkz. Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 14; Erul, Bünyamin, *İslam’a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, DİB Yay., İst., 2007, s. 303; Öğüt, *İhram Maddesi*, 21/539.

<sup>20</sup> Bkz. Görgün, a.g.e., 14/398.

<sup>21</sup> Saçları tıraş etme veya kısaltmanın, hac ve umre menâsikinden olduğu ayette şöyle beyan edilmektedir: *“Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, güven içinde başlarınızı kazıtmiş veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram’a gireceksiniz.”* (Fetih: 48/27)

Bu merhaleye gelen kişinin, eşyle cinsel ilişkiye girmesi dışında ihramdan kaynaklanan bütün yasaklardan azade olmaya başladığı ilan edilmiş olmaktadır.<sup>22</sup> Hatta tavaf yaptıktan sonra tıraş olunursa, her iki tehallül birlikte gerçekleşmiş olacaktır.<sup>23</sup>

Bu da aynen selam vererek namazı tamamlamaya benzer bir durum olup, ihramdan kaynaklanan saçın başın dağınıklık hâline son verme anlamına gelmektedir.<sup>24</sup> Bu husus, Hz. Peygamber tarafından üç defa *“Allah’ım! Başlarını tıraş ettirenlere merhamet et”* deyip, yanında bulunan sahabeden bazıların, saçlarını kısaltanlara da dua etseniz ey Allah’ın Resulü demeleri üzerine, dördüncüsünde *“saçlarını kısaltanlara da merhamet et”*<sup>25</sup> diyerek dua etmesinin bir neticesi olmuştur. Bunun akabinde sahabeden bazıları saçlarını kısaltırken, bazıları da tamamen kestirmiştir.

Böylece önce şeytana taş atan; ardından Allah’a bir baş kurban eden erkeklerin tıraş olmaları, hanımların da saçlarının uçlarından kesmeleri, varlıklarından bir parçayı sembolik olarak kurban ettiklerini ifade etmektedir. Bu sayede dökülen her saç teli adedince, günahlarının da dökülmüş olduğu temsil edilmiş olmaktadır.<sup>26</sup>

İşte haccın bütün hususiyetlerini harfiyen yerine getirip tıraş olan bir kimse, ilahî rızaya muhalif olan her türlü hâl ve harekâta bir daha geri dönmeyeceğini bir bakıma taahhüt etmektedir.

## B- EDÂYA YÖNELİK SEMBOLLER

Her hangi bir konuda Allah nasıl emretti ve Peygamberi de nasıl uyguladı ise, o öyle yapılmaktadır. İnananlara bunun dışında *“kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur.”* (Bkz. Ahzab: 33/36) Dolayısıyla Allah’a bağlanan bir kişi için ibadetlerin şekli ve yapılışı konusunda Hz. Peygamberin, *“ben nasıl namaz*

<sup>22</sup> Bkz. Öğüt, Salim, *Hacla İlgili Fikhî Hükümler*, TDVİA., İst., 1996, 14/396; Erul, *İslam’a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, s. 302. Nitekim bu durum, Hz. Peygamberden yapılan bir rivayette şöyle belirtilmektedir: *“(Akabe Cemresine) taş atıp tıraş olduğunuzda, hanımlarınıza yaklaşmanın dışında koku sürünmek ve elbise giymek (gibi yasaklanan) her şey size helaldir.”* (İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (Mevsûatü’s-Sünneh- el-Kütübü’s-Sittetü ve Şuruhuha), Dâru’s-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992, 6/143)

<sup>23</sup> Bkz. Karagöz, İsmail ve Ark., *Hac İlmihali*, DİB., Yay., Ank., 2007, s. 129.

<sup>24</sup> Bkz. ed-Dihlevî, a.g.e., 2/188.

<sup>25</sup> Buharî, a.g.e., 2/188.

<sup>26</sup> Bkz. Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 45; Erul, *İslam’a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, s. 308.

*kılıyorsam, siz de öyle kılın*<sup>27</sup> ve *“haccın yapılışına ilişkin uygulama, fiil ve davranışları benden alın”*<sup>28</sup> gibi emirleri her şeyden önce gelmektedir. Bundan dolayı hac, Hz. Peygamberin gösterdiği şekilde tazim gerektiren bir takım ilahî nişane (sembol)ler eşliğinde yapılmaktadır. Buna Kur’an-ı Kerim’de *“Her kim Allah’ın şâirlerine tazim ederse, bu kalplerin takvasındandır”* (Hac: 22/32) buyrulmak suretiyle haccın şekil ve mânâ yönüne temas edilmiştir. (Hac: 22/28-33) Bundan dolayı malî ve bedenî bir ibadet olan haccın edasında ihram giyme, Kâbe’yi tavaf etme, Hacerü’l-Esved’i istilam etme, Arafat’ta vakfe yapma, Safa ve Merve tepeleri arasında sa’y yapma, şeytan taşlama gibi bir takım şekli unsurlar ağır basmaktadır.

Bunların her birinin bir anlamı ve eğitici bir yönü bulunmaktadır. Buradaki şekil ve mânâ ilişkisini kavrayabilen ve buna uygun hareket eden kişi, işlemiş olduğu günahlardan arındığı gibi İslam’ın diğer hususlarından birer iz taşıyan bu kesif ibadeti yapmaktan da engin bir zevk almış olacaktır.<sup>29</sup> Çünkü ibadetlerin görünen yönlerinin yanı sıra, çeşitli hikmetlerinin de varlığı inkâr edilemez bir gerçektir. Dolayısıyla onların şekillerinin ve edâ biçimlerinin bilinmesi kadar, hikmetlerinin de anlaşılmasına çalışılması gerekmektedir. Özellikle de bu husus, pek çok sembolik uygulamayı bünyesinde barındıran hac ibadetin özünün ve ruhunun anlaşılabilmesi açısından oldukça önem taşımaktadır.<sup>30</sup> Zira bu tür ibadetlerde, inancın pratiğe yansımaları kadar, fert ve toplumun huzura kavuşması da hedeflendiği için bir yandan Allah-insan ilişkisini güçlendirilirken, diğer yandan da ruh sağlığı ve sosyal dayanışma desteklenmektedir. Söz gelişi namaz ve oruçta nefis terbiyesi ağır basarken, zekât ve kurbanda sosyal dayanışma ön plana çıkmaktadır. Hem bedenî, hem de malî bir ibadet olan hac da ise, neredeyse söz konusu olan özelliklerin hepsi bulunmaktadır. Bu da haddi zatında Kâbe’nin hedef olmadığını ve hac ile ruhun Allah’a yükselmesinde temsili bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Buharî, a.g.e., 7/77.

<sup>28</sup> Nesâî, Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü’n-Nesaî*, (Mevsûatü’s-Sünneh- el-Kütübü’s-Sittetü ve Şuruhu), Dâru’s-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992, 5/270.

<sup>29</sup> Bkz. Yücel, a.g.e. 1/514; Pak, Zekerîya, *Kur’an’da Kulluk*, Kayihan Yay., İst. 1999, s. 266-267.

<sup>30</sup> Bkz. Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 7-8; Görgün, a.g.e., 14/397.

<sup>31</sup> Bkz. Erul, *İslam’a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, s. 303.

### 1- Mikat ile Başlayan Bazı Sınırlamalar (Muharremat)

Mikat, “bir şey için belirlenen yer veya tayin edilen vakit”<sup>32</sup> anlamına gelen bir çeşit randevulaşmadır. Dolayısıyla Allah ile buluşma ve ona kavuşmayı simgeleyen yer ve zamanı ifade etmektedir.<sup>33</sup> Fikhî bir kavram olarak da hac ve umre için ihrama girilecek günleri ve yerleri ifade etmektedir.<sup>34</sup>

Mikat kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de birisi çoğul olmak üzere, sekiz ayette sözlük anlamında kullanılmıştır. Bunlar arasında Hz. Musa’nın Allah ile konuşma ve görüşmeyi arzulaması ve insanlar hakkında hüküm verilecek olan büyük gün de yer almaktadır.<sup>35</sup>

Her randevu için belirlenen bir zaman olduğu gibi belirlenen bir de yer vardır. İşte bu şekilde haccın da başladığı bir zaman (Bakara: 2/197) ve mekânı vardır. Burada kastedilen mekân da mikat’tır. Buranın içinde yer aldığı coğrafyanın genel hatlarını (haritasını) Yüce Allah, “*Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktir; Onun için bu yıllarından sonra Mescid-i Haram’a yaklaşmasınlar*” (Tevbe: 9/28) diye buyurarak; Peygamber (sav) de randevu mekânları olan Zülhuleyfe, Cuhfe, Zâtürk, Karnülmenâzil ve Yelelem’i ismen zikrederek belirlemiştir.<sup>36</sup> Dolayısıyla kişi mikat mahalline gelince, Allah ile buluşma ve Ona kavuşmayı simgeleyen büyük randevuya (hacca veya umreye) gelmiş olur. Burada kişi, yapacağı uygulamalara niyet etmek suretiyle samimi bir şekilde bu kutsal mekânlarda yapacağı işleri sırasıyla ifa etmeye başlamış olur.

Böylece atılan bu ilk adım ile birlikte dünyevileşmeden arınma da başlamış olmaktadır. Artık Mikat öncesi hayata dair her türlü işaret, makam ve mevki gibi tanımlayıcı unsurlar terk edilmiş; benlik, kibir ve gurur gibi kalbî

<sup>32</sup> el-İsfehânî, Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’an*, Daruu’l-Ma’rifeh, Beyrut,1998, s. 544; Öğüt, Salim, *Mikât Maddesi*, TDVİA., İst., 2005, 30/48; es-Seyyid Sabık, *Fıkhü’s-Sünneh*, Daru’l-Feth li’l-İlmi’l-Arabiyyi, Kahire, 1990, 1/531; el-Cezirî, Abdurrahman ve Ark., *Kitabü’l-Fıkh ale’l-Mezahibi’l-Erbaa - Dört Mezhebin Fıkh Kitabı-*, (Ter: Hasan Ege), Bahar Yay., İst., 1987, 2/154; er-Razî, Ebu Abdillah Muhammed b. Omer (Fahrüddîn), *Mefatihü’l-Ğayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*, Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, H. 1420, 5/282; el-Beydavî, Nasuriddin Ebu Saîd Abdullah b. Omer, *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vîl*, (Muh: Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşî), Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, H. 1418, 1/127.

<sup>33</sup> Bkz. ez-Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü’l-İslamiyyu ve Edilletühü*, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 1989, 3/68; Erul, *İslam’a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, s. 303; Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 11.

<sup>34</sup> Bkz. es-Seyyid Sabık, a.g.e. 1/532-533; Öğüt, *Mikât Maddesi*, 30/48; er-Razî, a.g.e., 5/282.

<sup>35</sup> Bkz. Bakara: 2/189; Araf: 7/142, 143, 155; Şuarâ: 26/38; Duhan: 44/40; Vakıa: 56/50; Nebe: 78/17; Abdulbakî, Muhammed Fuad, *Mu’cemu’l-Müfrehes li Elfazı’l-Kur’ani’l-Kerîm*, el-Mektebetü’l-İslamiyyeh, İst., 1982, s. 757.

<sup>36</sup> Bkz. es-Seyyid Sabık, a.g.e. 1/532-533; ez-Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslamiyyu ve Edilletühü*, 3/68-72; el-Cezirî, a.g.e., 2/154-156; Yücel, a.g.e., 1/522.

hastalıklardan arınılmış; bütün müminlerle eşit olarak bir ümmet oluşturulduğu idrak edilmiş ve kefen misali ihramlarla mahşeri bir prova ortaya çıkmıştır. Burada zahîrî dönüşüm ile birlikte, kalp de masivadan sıyrılmıştır. Böylece mikat ile bir hâlden, başka bir hâle geçilmiştir. Aslında mikat, maddi anlamda olduğu gibi manevî yönden de bir nevi dünyanın sona erdiği ve ahiretin başladığı noktaya geçiş mesabesindedir. Dolayısıyla hac ya da umreye gelenin giydiği dikişsiz beyaz ihram, ölünün kefeni gibi olup, geçmişe dair olan her şeyi örtmektedir.

İhrama girdikten sonra atılan adım, manen harem diye isimlendirilen bölgeye düşmektedir. Nitekim burası, her türlü kötülüğe ve hak ihlaline karşı yasaklanmış bir bölgedir. Bunun merkezinde de bütün Müslümanları bir araya toplamaya vesile olan sembol ev Kâbe bulunmaktadır. Haliyle burada ev sahibi Allah, hacılar da onun evine gelen misafirlerdir. Burada misafire hakaret, hane sahibine hakaret demektir. Bundan dolayı burada 'rafes, fusûk ve cidâl' yasaklanmıştır. (Bakara: 2/197) Bunun yanında daha önceden mubah olan bazı şeyler de geçici bir süreliğine yasaklanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de özellikle belirtilen bu yasaklar, aşırı derecede hassasiyet gösterilmesi gereken hususlardır. Bunlar, açılımları itibariyle şunları içermektedir:

a- Rafes: Cinsel arzular doğrultusunda konuşma dahil, her türlü şehvî yasaklar<sup>37</sup>

b- Fısk ve fusûk: Her türlü günah, kötülük ve masiyetler<sup>38</sup>

c- Cidâl: Kavga, tartışma, küfür ve bunun gibi olumsuz davranışlar<sup>39</sup>

Bunların birincisi kişiyi şehvî duygulardan; ikincisi, manevî kirlerden; üçüncüsü de sosyal ilişkileri bozmaktan uzak tutmayı amaçlamaktadır.

<sup>37</sup> Bkz. et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, (Muh: Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risaleh, Kahire, 2000, 3/487-488, 4/125-129; Ebu'l-Haccâc, Mücahid b. Cebre, *Tefsiru Mücahid*, (Muh: Dr. Muhammed Abdüsselam), Dâru'l-Fikri'l-İslamiyyi'l-Hadiseh, Mısır, 1989, 1/229; el-Cessas, Ahmed b. Ali Ebu Bekr er-Razî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Muh: Muhammed Sadık Gamhâvî), Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, H. 1405, 1/281-282; ez-Zemaşşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Omer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzil*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, H. 1407, 1/243; el-Beydavî, a.g.e., 1/130.

<sup>38</sup> Bkz. et-Taberî, a.g.e., 4/135; Ebu'l-Haccâc, *Tefsiru Mücahid*, 1/229; ez-Zemaşşerî, a.g.e., 1/243; el-Beydavî, a.g.e., 1/130.

<sup>39</sup> Bkz. et-Taberî, a.g.e., 4/141-142; ez-Zemaşşerî, a.g.e., 1/243; el-Beydavî, a.g.e., 1/130.

Bu tür uyarılara dikkat ederek hacını tamamlayanlara, kul hakları hariç olmak üzere, analarından doğdukları günkü gibi günahlarından arınmış oldukları müjdesi verilmiştir.<sup>40</sup>

Tabi Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi hadislerde de ihramlıya bazı yasaklar konmuştur. Bunlar, Harem denilen Mekke ve çevresinde doğal olarak bitmiş olan bitkilerin kesilip koparılması, erkeklerin ihramdan başka elbise giymesi, başın ve yüzün örtülmesi, eldiven, çorap ve ayakkabı gibi şeylerin giyilmesi, tırnak, saç sakalın kesilmesi, vücudun herhangi bir yerindeki kılın koparılması veya kesilmesi, saç sakal ve bıyıkların yağlanması, boyanması, oje, ruj ve parfüm kullanılması, vücuda veya ihrama koku sürülmesi gibi hususlardır. Bu yasaklardan herhangi birisini ihlal edene, sadaka vermekten hacı iade etmeye kadar cezalar belirlenmiştir.<sup>41</sup>

Görülüyor ki, bu sayede canlı ve cansız her şey, Allah'ın bahşettiği bir kısım nimetler de dâhil olmak üzere, dokunulmazlık zırhına girmekte ve hiçbir şeye zarar verilmemektedir. Hatta bölgenin otu, çiçeği, kurdu, kuşu gibi her şey, koruma altına alınmaktadır. Hülasa ihram süresince toplum huzurunu bozma, hevâ ve menfaatler peşinde koşma yasaklanmış bulunmaktadır.

## 2- Telbiye Okuma

Telbiye, dünyanın çeşitli yerlerinden gelen farklı hilkat ve kabiliyetteki kişilerin, aynı çağrıya cevap vermesi ve arızî farklılıkların, derûnî birlikteliğe zarar vermediğinin Kâbe merkezli bir tezahürüdür. Bundan dolayı "*hac telbiye getirmek ve kurban kesmektir*"<sup>42</sup> denilmek suretiyle ihrama girerken en az bir defa telbiye okumanın genel görüşe göre şart (farz); Kâbe'yi görünceye kadar zaman zaman yüksek sesle tekrarlamanın da sünnet olduğu belirtilmektedir.<sup>43</sup> Harem bölgesine gelip Kâbe görününce de yerini, tehlik ve tekbirli duâlar almaktadır.

Mikat'tan itibaren yol boyunca "lebbeyk Allahümme lebbeyk. Lebbeyke lâ şerîke leke lebbeyk. İnnel-hamde ve'n-ni'mete leke ve'l-mülk. Lâ

<sup>40</sup> Peygamber (sav), "kim hac esnasında cinsel ilişkide bulunmaz, kötü söz söylemez ve günah işlemezse, anasından doğduğu günkü gibi (tertemiz olarak evine) döner" buyurmaktadır. (Bkz. Buhârî, a.g.e., 2/141)

<sup>41</sup> Erul, *İslam'a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, s. 299; Erul ve Keleş, *Hacın Anlamı (Hacın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 17-18; Öğüt, *Hacla İlgili Fikhî Hükümler*, 14/394; Yücel, a.g.e., 1/524-525; Şeriatî, a.g.e., s. 35-36.

<sup>42</sup> İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbni Mâce, (Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhu)*, Dâru's-Sahnün ve Çağrı Yay., İst., 1992, 2/967.

<sup>43</sup> Bkz. Yücel, a.g.e., 1/521; ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslamiyyu ve Edilletühü*, 3/122; Seyyid Sabık, a.g.e., 1/540-541; Nedvî, a.g.e., s. 365.

şerîke leke.” (Emret Allah’ım! Emret! Emrindeyim buyur! Emret Allah’ım! Senin hiçbir ortağın yoktur. Emret Allah’ım! Şüphesiz hamd sana mahsustur. Nîmet de mülk de Senin. Senin ortağın da yoktur” denilerek, toplanma bölgesi olan Mescid-i Haram’a gelinmektedir.

Burada söylenen telbiye şu anlama gelmektedir: “Emret Allah’ım! Emret, emrine hazırım! Bütün emirlerine gönülden boyun eğişle huzurundayım! Sen bütün varlığın tek yaratıcısı, sahibi, hâkimi ve Rabbi olarak ne buyurduysan şeksiz şüphesiz, itirazsız kabul edip teslim oldum. İşte huzurundayım. Emret Allah’ım! Hamd ancak sanadır, başta var edilmişlik nimeti olmak üzere, hayatımızın devamı için bütün maddi ve manevi nimetlerin kaynağı ancak sensin. Varlığım ve bütün varlık senindir. Hamd, şükür, taat, mülk ve varlık Senindir. Ortağın da yok. Emret Allah’ım!”<sup>44</sup>

Bu durum, yapılan seferberlik çağrısına uyup her türlü hazırlığını yapan bir askerin, komutanının huzuruna çıkarak ‘emret komutanım’ şeklinde tek-mil vermesine benzemektedir. Aynı duygularla farklı coğrafyaya mensup kişilerin bir araya gelip aynı şiarı söylemesi, tevhit inancına olan bağlıklarının ve Allah’tan başkasına kul olmayacaklarının ilanı olmaktadır. Böylece hacılar, Kâbe’ye gelmek suretiyle iman ve teslimiyetlerini fiilen; telbiye ile de kavlen (sözlü olarak) ortaya koymuş olmaktadır.<sup>45</sup>

### 3- Kâbe’yi Tavaf Etme

Tavaf, “bir şeyin etrafında yürüme (dolanma)” anlamına gelmektedir.<sup>46</sup> Fıkhî bir terim (kavram) olarak da usulüne uygun bir şekilde Hacerü’l-Esved’in bulunduğu köşeden veya hizasından başlayarak, Kâbe etrafında yedi defa dönmeyi ifade etmektedir.<sup>47</sup>

Tavaf kelimesi, Kur’ân-ı Kerim’de birebir geçmemekle birlikte, aynı kökten türeyen “ve’l-yettavvefû” ‘Kâbe’yi tavaf etsinler’ (Hac: 22/29) “li’t-tâîfîn” ‘tavaf edenlere’ (Bakara: 2/125; Hac: 22/26) şeklinde yer almaktadır.

<sup>44</sup> Siraceddin Öncüler, *Haccın Anlamı*, Semerkand Aylık Tasavvufî Dergi, Yıl: 14, Sayı: 166, Ekim, 2012, s. 36.

<sup>45</sup> Bkz. Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s.18-19; Erul, *İslam’a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, s. 304.

<sup>46</sup> Bkz. el-İsfehânî, a.g.e., s. 313.

<sup>47</sup> Yücel, a.g.e., 1/529; Seyyid Sabık, a.g.e., 1/570-571; Öğüt, Salim, *Tavaf Maddesi*, TDVİA, İst., 2011, 40/178.

Yine Safa ve Merve tepeleri arasında yapılan sa'y için de "en yettavvefe" (Bakara: 2/158) şeklinde tavaf etme fiili kullanılmıştır. Bunların dışında kalan kullanımlar ise, sözlük anlamlarını kapsamaktadır.<sup>48</sup>

"*Beyt-i Atîk'i (Kâ'be'yi) tavaf etsinler*" (Hac: 22/29) emri doğrultusunda yapılan dönme işlemi, sadece Allah'a olan teslimiyetin bir sembolü olmaktadır. Burada kişi, bütün yönlere bakan Kâbe'yi soluna alarak tavafa başlamasıyla adeta nazargâh-ı ilâhî olan kalbi ile Allah'ın evi olan Beytullahı birbirine entegre etmekte ve çekirdek etrafında dönen elektronlar gibi kozmik âlemde süregelen semaha katılmaktadır. Bir başka ifade ile Hz. İbrahim ile oğlu İsmail'in, etrafında döne döne inşa ettiği mabet gibi hacı da gönül evinden ağyarı atarak halis bir kalp inşasına koyulmaktadır.

Gönlünde ve dilinde zikir ile hacının Kâbe'yi tavaf etmesi, Arş'ın etrafında dönen meleklerle benzemekte<sup>49</sup> ve Hacerü'l-Esved'e dokunması da Allah ile arasındaki misakın ikrarı olmaktadır.

Bu esnada, aynen namaz ve oruçta olduğu gibi Kâbe'yi tavaf edenler arasında her türlü alamet-i farikadan uzaklaşmakta ve tevhit merkezli bir ümmet meydana getirilmiş olmaktadır. Böylece delice akan bir ırmağın, gölde veya denizde kaybolup sükûn bulduğu gibi her fertte bir enginlik ve dinginlik hâli hâkim olmaktadır.

Bu halet-i ruhiyeyi kazandıran tavaf, hükmü itibariyle farz, vacip, sünnet ve nafîle olmak üzere dört; ifası yönüyle de kudûm, ziyaret, veda (sader), umre, nezir, nafîle ve tahîyyetü'l-mescid olmak üzere yedi çeşitten müteşekkildir.<sup>50</sup> Söz konusu olan bu tavafların her birisinin kendisine has haz ve mesajları bulunmaktadır. Bunlar arasında farz ve vacip olanlarının ifası esnasında ortaya çıkan hususiyetler daha da başka olmaktadır.

Sözgelişi "*Eski evi (Kâbe'yi) tavaf etsinler*" (Hac: 22/29) emri doğrultusunda yapılan ziyaret tavafı ile hac menasikinin sonuna gelindiği ve ihram zırhının giyilmesiyle birlikte başlayan nefsanî ve şeytanî dürtülere karşı verilen savaşın kazanıldığı, Kâbe'ye gelinerek Allah'ın huzurunda bir nevi ilan edilmektedir. Bu zafere gölge düşürmeme gayreti arzusuyla yapılan tavaf eşliğinde görev neticelendirilmektedir.

<sup>48</sup> Bkz. Abdulkakî, a.g.e., s. 431.

<sup>49</sup> Bkz. Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Esraru'l-Hac*, (Tah: Musa Muhammed Ali), Menşurâtu Mektebeti'l-Arabiyyeh, Sayda- Bayrut, 1977, s. 149, 150.

<sup>50</sup> Bkz. Ögüt, *Tavaf Maddesi*, 40/178-179; el-Cezirî, a.g.e., 2/172; Seyyid Sabîk, a.g.e., 1/572.



Veda (sader) tavafı da Peygamber (sav) tarafından “(Sizden) biri, son olarak Kâ’be’yi ziyaret etmeden (Mekke’den) ayrılmasın”<sup>51</sup> buyrulması üzerine yapılan bir tavaftır. Bu tavaf kadar hacı, Arafat’ta mahşeri yaşadığını, Mina’da malını kurban ettiğini ve “ezelde (kâlû belâ)da verdiği sözü”<sup>52</sup> de ispat etmek üzere ölünceye kadar imanını ispata devam etme azmi içinde olduğunu beyan ederek, geldiği yere geri dönmek için Kâbe ile vedalaşmaktadır. Böylece veda tavafı ile “*hac ibadetinizi bitirince, atalarınızı andığınız gibi hatta daha güçlü bir şekilde Allah’ı anın*” (Bakara: 2/200) emri de yerine gelmiş olmaktadır.

#### 4- Hacerü’l-Esved’i İstilam Etme (Selamlama)

Tavafın başlama noktası Hacerü’l-Esved’tir. Onun hizasına gelindiğinde tavaf için niyet edilmekte ve el içleri Kâbe’ye bakacak şekilde kaldırılıp, “bismillahi Allahu Ekber” denilerek Hacerü’l-Esved istilam edilmektedir.

Bu selamlama ile birlikte, evrende hâkim olan yörüngedeki dönüş (tavaf) düzenine girilmek suretiyle<sup>53</sup> ezelde Allah’a verilmiş olan ahit tazelenmekte<sup>54</sup> ve Beytin sahibinin önünde temsilî olarak Hacerü’l-Esved’e uzanan eller ile teyit ve tescil edilmiş olmaktadır.<sup>55</sup>

Hacerü’l-Esved’in Cennet’ten indirildiği, Nûh tufanı esnasında Ebû Kubeys dağında olduğu ve Kâbe’nin inşası esnasında Hz. İbrahim’in tavafın başlangıç noktasını belirlemek amacıyla oradan getirip yerleştirildiği<sup>56</sup> konusunda ve taşıdığı sembolik anlam hakkında çeşitli rivayetler nakledilmiştir.

Bunlar arasında, Hacerü’l-Esved’in kıyamet günü gören gözü ve konuşan dili olup kendisini istilâm edenler lehinde şahitlik edeceğini,<sup>57</sup> kendisine

<sup>51</sup> Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim (Mevsûatü’s-Sünneh- el-Kütübü’s-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru’s-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992, 1/963.

<sup>52</sup> Bkz. Işık, Şemsettin, *İlk Ahit (Elestü bi Rabbiküm Kalû Belâ)*, Pınar Yay., İst., 2003, s. 72-75.

<sup>53</sup> Bkz. Şeriatî, a.g.e., s. 51, 53.

<sup>54</sup> Bkz. Işık, a.g.e., s. 72-75; Gazalî, *Esraru’l-Hac*, s. 131.

<sup>55</sup> Bkz. Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 26-27; Şeriatî, a.g.e., s. 52.

<sup>56</sup> Bkz. Bursevî, a.g.e., 1/231; et-Taberî, a.g.e., 3/70.

<sup>57</sup> Abdullah İbn Abbas’dan gelen bir rivâyet şöyledir: Resulullah (sav) buyurdular: “*Andolsun ki şu Hacer-i Esved kıyamet günü gören gözleri ve konuşan dili olduğu halde (mahşere) gelecek ve onu hakkıyla istilâm eden kimseler lehine şahitlik edecektir.*” (İbn Mâce, a.g.e., 2/981-982; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevedh, *Sünenü’t-Tirmizî (Mevsûatü’s-Sünneh- el-Kütübü’s-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru’s-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992, 3/294)

dokunan kimsenin Rahman'ın eline dokunmuş gibi olacağını<sup>58</sup> ve Peygamber (sav) öptüğü için Hz. Ömer'in de teberrüken aynı şeyi yaptığını<sup>59</sup> ifade eden rivayetler yer almaktadır.

Bunlardan başka Kütüb-i Sitte dışında kalan kaynaklarda da Hacerü'l-Esved'in yeryüzünde Allah'ın sağ eli olduğu ve onun vasıtasıyla insanlarla muhafaza ettiği, Hacerü'l-Esved'e dokunanın Allah'a biat etmiş olduğu, Hacerü'l-Esved ve Rüknu-i Yemani'nin ahde vefa üzere kendilerini istilâm edenlere kıyamet günü şahitlik edeceği, Hacerü'l-Esved'in işlenen günahlar yüzünden karardığı gibi hususlarda rivayetler yer almıştır.<sup>60</sup>

Sahabe-i kiram, Hacer-i Esved'i selamlarken; 'Allah'ım! Sana inanarak, Kitabını ve Peygamberinin sünnetini tasdik ederek' demek suretiyle Peygamber (sav)'in sünnetine vurgu yapmıştır. Burada Hacerü'l-Esved'i öpme, Hz. İbrahim ve Hz. Peygamberin hatırasını yâd etme<sup>61</sup> ve sembolik olarak onların ellerini öpüyormuş gibi olmaktır. Böylece Hacerü'l-Esved'i istilâm eden kişi, Allah'ın emir ve yasaklarına uyup, ubudiyete devam edeceğini hâl diliyle ifade etmektedir.

### 5- Arafat'ta Vakfe Yapma

Arafat, "tefekkürle bir şeyi idrak etme, bilme, anlama ve güzel koku" gibi anlamlara gelen bir kökten türemiştir. 'Arefe' kelimesi ile aynı mânâda kullanılmıştır.<sup>62</sup>

Bu yere Arafat adının verilmiş sebebi kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın yeryüzüne indikten sonra, burada (Arafat'ta) buluşup tanışmaları; Cebrail (as)'in, Hz. İbrahim'e haccın nasıl ve nerelerde yapılacağını öğretirken, Arafat'a geldiklerinde "arefte" (anladın mı) diye sorması üzerine, onun da

<sup>58</sup> "Hacerü'l-Esved'e dokunan kimse rahmanın eline dokunmuş gibidir" denilmiştir. (İbn Mâce, a.g.e., 2/986); er-Razî, a.g.e., 7/13, 22/9; Gazalî, *Esraru'l-Hac*, s. 149, 151.

<sup>59</sup> Abdullah b. Ömer'in naklettiğine göre, Hz. Peygamber bir defasında dudaklarını Hacerü'l-Esved'in üzerine koyarak uzun süre ağlamış; daha sonra dönüp Ömer'in de ağladığını görünce şöyle demiştir: "Ey Ömer! Gözyaşları burada dökülür." (İbn Mâce, a.g.e., 2/982) Hz. Ömer'in de Hacerü'l-Esved ile ilgili olarak, "Allah'a andolsun ki, senin zarar veya fayda vermeyen bir taş olduğunu biliyorum. Eğer Resûlullah'ı seni istilâm ediyor görmeseydim ben de seni istilâm etmezdim" dediği bilinmektedir. (Buharî, a.g.e., 2/161-162; Müslim, a.g.e., 1/925; İbn Mâce, a.g.e., 2/981)

<sup>60</sup> Bkz. Öğüt, Salim, *Hacerü'l-Esved Maddesi*, TDVİA, İst., 1996, 14/434; Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, s. 229.

<sup>61</sup> Bkz. Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 26; Gazalî, *Esraru'l-Hac*, s. 132.

<sup>62</sup> Bkz. el-İsfehânî, a.g.e., s. 334-335; el-Endulusî, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhit*, (Muh: Sidkî Muhammed Cemil), Dârü'l-Fikr, Beyrut, H.1420, 2/275.

“areftü” (anladım) demesinden dolayı buraya ‘Arafat’ veya ‘Arefe’ denildiği ve dünyanın her tarafından gelen hacıların bu yerde birbirleriyle görüşüp tanışmaları ve günahlarını itiraf ederek Allah’tan af dileyip, bu kirlerinden temizlenmeleri sebebiyle Allah katından güzel bir kokuya sahip oldukları için böyle bir ismin verilmiş olduğu yer almaktadır.<sup>63</sup> Bu konuda söylenen görüşlerin her birisinde, birbirini tamamlayan hususiyetler bulunmaktadır.

Vakfe, kişinin her türlü makam, servet ve ilim gibi hususiyetlerden sıyrılarak, Allah huzurunda ubudiyetini ve günahlarını itiraf edip, akşama kadar korku ve ümit içinde af olmayı bekleme duruş ve duruşmasıdır. Diğer bir yönü ile de nerede ve nasıl durulması gerektiğini öğrenme ve hak ihlâllerine karşı kıyam etmenin ilahî bir emir olduğu şuuruna varabilmedir.

Bir başka yönüyle vakfe, inananların nefislerine, birbirlerine ve başkalarına karşı ortaya koyduğu vakarlı ve kararlı bir duruştur. Bütün Müslümanların kardeş olduklarını, Hz. İbrahim’in milleti olan tek bir din ve millet olduklarını, yekvücut olduklarını ispatlayan şanlı, asaletli bir duruştur. Veda Hutbesi de bunun açıkça bir göstergesi olmuştur.<sup>64</sup>

Burada dinleri aynı, dilleri ve memleketleri ayrı olan dünya Müslümanları, aynı duygular içinde aynı görevleri ifâ etmek maksadıyla bir araya gelip, eşi ve benzeri görülmeyen bir zirve yapmaktadır. İletişin dili olarak da din dili olan Arapça ve gönül dili kullanılmaktadır. Bu da büyük bir oranda tanışma ve kaynaşmaya kapı aralamaktadır.

Bundan dolayı “*Arafat’tan hep birlikte indiğinizde Allah’ı Meş’ar-ı Haram’da anın*” (Bakara: 2/198) diye emredilmiş ve Peygamber (sav) de “*hac, Arafat’tır*”<sup>65</sup> ve “*Arafat’ın tamamı vakfe yeridir*”<sup>66</sup> buyurmak suretiyle haccın rükünlerinden sayılmıştır. Bundan dolayı süresi içinde Arafat’ta bulunamayanlar, hacca gelmemiş kabul edilmiştir.<sup>67</sup> Belirlenen vakitte burada bulunup, Arafat’ı tam mânâsıyla idrak eden kişi de hacılığa adım atmış olmaktadır. Bu

<sup>63</sup> Bkz. Boks, Abdullah, *Arafat Maddesi*, TDVİA., İstanbul, 1991, 3/ 261; et-Taberî, a.g.e., 4/173-174; er-Razî, a.g.e., 5/325; el-Ezrakî, Ebu’l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbaru Mekke ve Mâcâe fihâ Mine’l-Âsâr*, (Dirase ve Tah: Abdülmelik b. Abdullah b. Duheys), Mektebetü’l-Esedî, 2003, s. 118-119; Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil*, s. 230; Şeriatî, a.g.e., s. 79-80.

<sup>64</sup> Bkz. Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 35; Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmiddîn*, (Ter: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yay., İst., 1974, 1/765.

<sup>65</sup> Nesâî, a.g.e., 5/256; İbn Mâce, a.g.e., 2/1003; Tirmizî, a.g.e., 5/214; Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş’ab, *Sünenü Ebi Davûd (Mevsûatü’s-Sünneh- el-Kütübü’s-Sittetü ve Şuruhu)*, Dâru’s-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992, 2/466, 485-486.

<sup>66</sup> Müslim, a.g.e., 1/893.

<sup>67</sup> Bkz. Yücel, a.g.e., 1/527.

hazrı tadan hacı, bu mübarek gün ve mekânda yaşadığı temsilî mahşer duygusuyla bir başka görevi ifâ etmeye koyulmaktadır.

Arafat'ta vakfeyi tamamlayan hacılar, Arafat ile Mina arasında kalan Müzdelife'ye hep birlikte gelmekte ve akşam ile yatsı namazını birleştirerek kılmaktadır. Gece Meş'ar-i Haram'da ikinci bir kez daha şuurlanma vakfesi yapmış olan hacılar, burada bir müddet durup dua ettikten sonra, ertesi gün şeytana sembolik olarak atacağı taşlar toplayıp telbiye, tekbir ve tehliller eşliğinde Mina'ya inmektedir.

## 6- Sa'y Yapma

Sa'y, "hızlı yürümek ve çalışmak" gibi anlamlara gelen bir kelimedir.<sup>68</sup> Bir fıkıh kavramı olarak hac ve umre tavaflarından sonra, Safa tepesinden başlayarak dördü gidiş, üçü dönüş olmak üzere Safa ile Merve tepeleri arasında toplam yedi defa gidip gelmeyi ifade etmektedir.<sup>69</sup>

Kelime olarak Safa, "başka bir kütleyle karışmayan, toprak ve çamurdan arınmış sert taş"; Merve de "kırmızımtırak volkanik asıllı sert ya da yumuşak her türlü taş" anlamına gelmektedir.<sup>70</sup>

Bu iki tepe, "*şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın (dininin) nişanelerindedir; hac veya umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eden kimsenin onları tavaf (say) etmesinde günah yoktur*" (Bakara: 2/158) ayeti ile hac ve umre ibadetinin şeâirinden (sembollerden) olmuştur.

Bu ayet, Arapların cahiliye döneminde Safa ve Merve tepelerindeki uygulamaları ile daha sonrakiler arasında bir benzerlik bulunmadığını belirtmek ve bazı sahabe'nin, bu konudaki tereddüdünü gidermek için gönderilmiştir.<sup>71</sup> Bunun üzerine Peygamber (sav) hac yaparken Safa ve Merve tepeleri arasında say yapmış<sup>72</sup> ve "*sa'y yapmak size emredildi, sa'y yapın*" buyurmuştur.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> el-İsfehânî, a.g.e., s. 238.

<sup>69</sup> Öğüt, Salim, *Sa'y Maddesi*, TDVİA, İst., 2009, 36/206; Yücel, a.g.e., 1/534).

<sup>70</sup> Küçükbaşçı, Mustafa Sabri, *Safa ve Merve Maddesi*, TDVİA., İst., 2008, 35/441; İbn Düheys, Abdülmelik b. Abdullah, *Hududu's-Safâ ve'l-Merve (Dirasetün Tarihîyyetün ve Fikihîyyetün)*, Mektebetü'l-İsedî, Cidde, 2008, s. 23.

<sup>71</sup> Bkz. Buhârî, a.g.e., 2/169-171; ez-Zemahşerî, a.g.e., 1/208; el-Beydavî, a.g.e., 1/115; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Omer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (Muh: Sami b. Muhammed), Dâru Tayyibeh li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 1999, 1/469-470.

<sup>72</sup> Bkz. Buhârî, a.g.e., 2/170-171; Müslim, a.g.e., 1/888.

<sup>73</sup> Bkz. İbn Hanbel, a.g.e., 6/437.

Sa'yin aslını, Hz. Abbas tarafından nakledilen ve genel kabul gören rivayete göre Hz. İbrahim'in eşi Hz. Hacer'in, oğlu İsmail'e su aramak için bu iki tepe arasında koşması oluşturmuştur.<sup>74</sup>

Bugün yapılan sa'ylar, ana şefkati ile koşuşturana Hz. Hacer'in hatırasını canlandırılıp, onunla aynı yolda olduğunun şuuruna varmak ve Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan bir yürüyüş olmaktadır. Bu sayede 'hervele' denilen çalimli ve hızlı yürüyüş de dışa karşı bir azamet, içe karşı bir ümmetin parçası olma tezahüründen ibarettir.

İmam Gazalî de sa'yin hikmetini şöyle beyan etmiştir: Kâbe civarında bulunan Safa ile Merve arasında sa'y etmek, padişahın huzuruna girip çıktık-tan sonra hakkında verilen hükmü bekleyen kimsenin, hem padişaha olan samimiyetini göstermek hem de onun gönlünü kazanmak için sarayın önünde ileri geri gidip gelmesine benzer. Öyle ki, belki bu defa görmedi ama bir son-rakinde görür ve merhamet eder diyerek defalarca sarayın avlusunda döner durur. Sa'y yapan da tıpkı bunun gibi acaba Allah beni affetti mi? Acaba ben-den bu defa razı olur mu diye Kâbe'nin yakınında olan Safa ile Merve arasında gider gelir.<sup>75</sup>

Yüce Allah, mümin bir kadının irade dışı yaptığı bir hareketi, hac menasiki arasına koymuş ve dünyanın en büyük hükümdarını dahi oraya bağlı kılmıştır. Bu iki tepe arasında sa'y etmeyen kişinin, görevi de kâmil mânâda ikmal olmamıştır. Aynı zamanda bu iki tepe arasındaki sa'y, müminin dünyadaki durumunu temsil etmekte<sup>76</sup> ve sa'y edenler gibi hiç bir tarafa bakmadan ve görevinden başka bir şeyle ilgilenmeden, sorumluluğunu müdrük olarak hayatını anlamlandırması istenmektedir.

### 7- Şeytan Taşlama (Remy-i Cimar)

Cemre, "kor parçası ve çakıl taşı" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>77</sup> Bir fıkıh terimi olarak da hacıların kurban bayramı günlerinde Mina'da attıkları küçük taşların her birini ve bu taşların atıldığı üç ayrı yeri ifade etmektedir. Bu yerlere taş atılması işine de remy-i cimâr<sup>78</sup> veya (remy-i ahcar) denilmektedir.

<sup>74</sup> Bkz. Buhârî, a.g.e. 4/113-114.

<sup>75</sup> Gazalî, *İhyâu Ulûmiddîn*, 1/765; Gazalî, *Esraru'l-Hac*, s. 151.

<sup>76</sup> Bkz. Nedvî, a.g.e., s. 336.

<sup>77</sup> İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Ark., *Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, s. 134.

<sup>78</sup> Aras, M. Özgü, *Cemre Maddesi*, TDVİA., İstanbul, 1993, 7/340.

Halk arasında şeytan taşlama olarak bilinen bu olay, Allah'ın emrini yerine getirmekten alıkoymak isteyen şeytani, Hz. İbrahim'in Mina'da taşlamasına dayandırılmaktadır. Burada atılan taşlar, bu hadiseyi adeta yeniden yaşatmakta ve insanları sürekli günaha sokmak için fırsat bekleyen şeytana karşı koymayı temsil etmektedir.

Bir rivayete göre Hz. İbrahim, Kâbe'nin inşasını tamamladıktan sonra Cebrail (as)'in kılavuzluğunda ilk defa hac ibadetini yapıp, oğlu İsmail'i kurban etmeye götürürken, Mina'nın üç ayrı noktasında engellemek maksadıyla önüne çıkan şeytani taşlamıştır.<sup>79</sup> Peygamber (sav) de bu taşlama işini uygulamış ve "*hacca ilişkin görevlerinizi benden alınız*"<sup>80</sup> buyurduğu için haccın vacipleri arasında yer almıştır.

İmam Gazalî de bu hususta şunları söylemiştir: Hz. İbrahim şeytani görüp taşlamış; ben görmüyorum ve neyi taşılayayım demek, şeytandandır ve vazgeçirmeye yöneliktir. Vesvese yoluyla bunun bir çocuk oyunu olduğu izlenimi vermek suretiyle bu ameliyeden vazgeçirtmek istemektedir. Bu durumda şeytanın inadına, hikmetini sorgulamaya kalkışmadan bu görevi yerine getirmeye çalışmak gerekir. Orada atılan taşlar, yine şeytanın belini kıracaktır.<sup>81</sup>

Burada yapılan bu ameliyede kişi, kendi kötü arzu ve isteklerini taşıladığını düşünmeli ve Hz. İbrahim gibi bir duruş sergilemeye çalışmalıdır. Zira şeytan tam burada Hz. İbrahim'in kalbine vesvese verip, yanıltmak ve ifâ ettiği hac hususunda şüpheye düşürmek için görünmüştür. Hz. İbrahim de Allah'ın izn-i keremiyle onu taşlamıştır. Aynı şekilde Allah'tan alıkoymaya sebep olabilecek her türlü vesveseye karşı, İbrahimî bir samimiyetle taşları cem-rata fırlatmak gerekmektedir.

Bu esnada atılan küçücük taşlar ile güçlü Ebrehe ordusunun planının boşa çıkarıldığı gibi şeytanın ve taraftarlarının kurduğu tuzakların da boşa çıkarılması hedeflenmelidir. Burada ilk günde sembolik olarak atılan yedi ve arkasından gelen günlerdeki kırk dokuz (yetmiş) taş, şeytanın her hilesine karşı atılacak bir taşın olduğunu ifade etmektedir. Böylece Mina'da sembolik olarak, bir ömür boyu devam edecek olan bir savaş ilan edilmiş olmaktadır.

<sup>79</sup> Bkz. İbn Hanbel, a.g.e., 1/197, 306-307; et-Taberî, a.g.e., 21/78; ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 23/117.

<sup>80</sup> Nesâî, a.g.e., 5/270.

<sup>81</sup> Bkz. Gazalî, *İhyâu Ulûmiddîn*, 1/766; Gazalî, *Esraru'l-Hac*, s. 149, 154; Nedvî, a.g.e., s. 326, 329.

### 8- Mina'da Kurban Kesme

Mina, Hz. İbrahim ile oğlu İsmail'in, Allah'a olan bağlılıklarının sınıandığı yerdir. Bu sınavda Hz. İbrahim'den Allah yolunda oğlunu kurban etmesi; Hz. İsmail'in de bu uğurda canını vermesi istenmektedir. Hz. İbrahim, rüyasında kendisinden istenilen şeyi, bir de oğluna açıp fikrini öğrenmek istemiştir. Bunun üzerine oğlu da *"Babacığım! Sana emredileni yap! İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın"* (Saffat: 37/102) demek suretiyle tam bir teslimiyet göstermiştir. Bu cevap üzerine Hz. İbrahim, kendisinden istenileni yapmak üzere Mina'ya gelmiştir. İşte tam o sırada şeytan, Hz. İbrahim'in karşısına çıkıp, onu bu duygusundan vazgeçirmeye çalışmışsa da Allah'ın emrine göstermiş oldukları tam bir teslimiyet sebebiyle *"rüyayı gerçekleştirdin; Biz iyileri böyle mükâfatlandırırız"* (Saffat: 37/105) şeklindeki müjde ile sorumlu tutuldukları testten başarı ile çıkmışlardır.

İşte burası, her şeyden geçerek Allah rızasının doruk noktaya çıkarılıp çıkarılmadığının İbrahimî bir denenmeye tabii tutulduğu yerdir. Burada masivadan arınıp, sembolik olarak tıraş olmak suretiyle kendisinden bir parçayı Allah yolunda kurban eden kişinin, *"Kurbanların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır, fakat O'na sadece takvanız ulaşır"* (Hac: 22/37) beyanında olduğu gibi samimiyetini ortaya koyması gerekir. Zira kurban, sırf Allah'ın rızası için maldan feragat edebilmeyi gerektiren fiili bir ibadettir. Bundan dolayı ihramlı iken hiçbir canlıya kasten zarar vermeyen kişi, Allah'a olan bağlılığını ve hac görevlerini ifâ edebilmenin şükrünü eda edebilmek için bayramda kurban (hedy) maksadıyla bir hayvanı kesmektedir.

Hedy, yol göstermek, göndermek ve hediye etmek gibi anlamlara gelmekle birlikte<sup>82</sup> hac ve umre sırasında Harem'de kesilen kurbanlık hayvanlara verilen bir addır. Hac ve umre yapmayanların kurban bayramı dolayısıyla kestikleri kurbana da 'udhiyye' denilmektedir.<sup>83</sup>

Özellikleri itibariyle tatavvu olanlar hariç olmak üzere, bütün hedy kurbanlarının Harem bölgesi sınırları içinde kesilmesi istenilmiştir. Zaman olarak da Kurban bayramının ilk üç gününde fecr-i sadıktan itibaren kesilen hedy kurbanlarının Mina'da; bu günlerin dışındakilerin de Mekke'de kesilmesi efdal kılınmıştır.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Bkz. el-İsfehânî, a.g.e., s. 516-519.

<sup>83</sup> Öğüt, Salim, *Hedy Maddesi*, TDVİA., İst., 1998, 17/156; Yücel, a.g.e., 1/556. Kavram olarak 'hedy', Kur'an-ı Kerim'de beş yerde geçmektedir. (Bakara: 2/196; Mâide: 5/2, 95, 97; Fetih: 48/25)

<sup>84</sup> Yücel, a.g.e., 1/557.

Hac ve umre ile ilgili olarak kesilen kurbanlara “hedy” denilmesi de kelime ve kavram anlamlarında olduğu gibi Yüce Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak maksadıyla harem bölgesinde veya başka yerlerdeki muhtaçlara hediye edilmesinden kaynaklanmıştır. Bu günde aynı şekilde Mina’da kesilen kurbanların etleri, İslam ülkelerindeki yoksullara gönderilmektedir.

Allah için kesilen bu kurbanlar, “Allah’ın sembolleri” (Hac: 22/36) olup, sahibinin günah kirlerini giderdiğini (Hac: 22/29) temsil etmektedir. Ayrıca bunun İbrahimî bir sünnet olduğunu, mal ve evladın da Allah’a yaklaşımda birer vesile olabileceğini düşündürmektedir.

### C- DİĞER BAZI SEMBOLLER

Haccin edası esnasında, vücubiyet babında yer almayan bazı semboller daha bulunmaktadır. Bunlar, haccın menasiki arasına serpiştirilen ve onları tamamlayan birer unsur olarak tebarüz etmektedir. Bundan dolayı kısaca bu semboller üzerinde durmanın da faydadan hâlî olmayacağı aşikârdır. Bu mak-satla onlardan bazılarını burada ele almak istiyoruz.

#### 1- Makam-ı İbrahim

Makam-ı İbrahim, Hz. İbrahim’in Kâbe’yi inşa ederken üzerine çıkıp duvar ördüğü ve üstünde insanları hacca davet ettiği taş veya onun bulunduğu yer olarak ifade edilmiştir.<sup>85</sup>

Makam-ı İbrahim tabiri, Kur’an-ı Kerim’de iki ayette yer almıştır. Bunlardan birinde, Allah’a kulluk için yapılan ilk mabedin Kâbe olduğu ve orada apaçık işaretler ile Makam-ı İbrahim’in bulunduğu belirtilmiş; (A. İmran: 3/97) diğerinde de makam-ı İbrahim’in namazgâh edinilmesi istenmiştir. (Bakara: 2/125)

Rivayete göre Hz. Ömer’in, makam-ı İbrahim’in namaz kılınan bir yer olmasını arzu etmesi üzerine, Bakara suresi 125. ayet nazil olmuştur.<sup>86</sup> Peygamber (sav) de Veda haccında Kâbe’yi tavaf ettikten sonra, bu makamın arkasında iki rekât namaz kılmıştır. Bir rivayete göre de ilk rekâtında Bakara suresi 125. ayeti okumuştur.<sup>87</sup> Bu da buradaki taş veya yerin makam-ı İbrahim olduğuna bir delil sayılmıştır. Bundan böyle izdihamın olmadığı zamanlarda, tavafın arkasından burada veya yakınında iki rekât namaz kılınması gelmiştir.

<sup>85</sup> Bozkurt, Nebi, *Makâm-ı İbrahim* Maddesi, TDVİA., Ank., 2003, 27/412.

<sup>86</sup> Bkz. Buhârî, a.g.e., 1/105; Müslim, a.g.e., 2/1865.

<sup>87</sup> Bkz. Buhârî, a.g.e., 1/103.



*“Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur”* (A. İmran: 3/97) ayetinde belirtilen mânâyâ uygun olarak bu makamda iki rekât namaz kılan kişi, kılmış olduğu namaz sebebiyle Hz. İbrahim, Hz. Muhammed (sav) ve sahabenin secde ettiği yerlere secde ettiğini, asırlar sonra adeta onlar ile hem hâl olduğunu ve nazargah-ı ilahî olan gönül evine sızmaya çalışan masivaya karşı agâh olunması gerektiğini bütün vücudu ile idrak etmiş olur.

## 2- Hicr-i İsmail

Hicr, “engellemek, yasaklamak, bir şeyden bir parça ayırma” mânâsına gelmektedir.<sup>88</sup> Kâbe ile ‘Hatîm’ denilen yarım daire şeklindeki duvar arasında kalan ve altınoluğun altına rastlayan yere Hicr-i İsmail denilmiştir. Burası, Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail’in birlikte inşa ettiği Kâbe’nin bir parçasıdır. Fakat daha sonra çıkan yangın ve sel felaketleri sonucu Kâbe yıkılmış; 605 yılında Hz. Muhammed (sav)’in de katıldığı yeniden inşa esnasında, Mekkeliler tarafından ayrılan ödeneğin yetmeyeceğinin anlaşılması üzerine, binanın daha küçük tutulmasına karar verilmiştir. Bu inşaat sırasında yarım daire şeklinde Kâbe dışında bırakılmış olan bu yer, göğüs hizasına kadar gelen bir duvarla (Hatim) çevrilmiş ve Kâbe’den olduğu anlaşılınsı diye de taşla döşenmiştir. Bu parçanın Kâbe’den olduğu hâlde, ondan ayrı bırakılmış olduğunu beyan etmek için ‘Hicr’ veya ‘Hicr-i İsmail’ denmiştir.<sup>89</sup>

Hicr’in tamamının mı yoksa bir kısmının mı Kâbe’ye dâhil olduğu hususu tartışma konusu olmuştur. Bazıları onun, Hz. İsmail’in koyunları için yapılan bir ağıl olduğu ve bu yüzden Kâbe dışında kaldığını;<sup>90</sup> bazıları da Hz. İsmail ve annesi Hacer’in kabrinin burada olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup> Oysaki bir rivayette Peygamber (sav)’in Hz. Âişe’ye, *“Eğer kavmin küfür dönemine yakın olmasaydı, Kâbe’yi yıktırıp, Hz. İbrahim’in temelleri üzerine yeniden inşa ederdim”*; bir başka rivayette de *“dışarıda bırakılan kısmını içeri aldırırdım”*<sup>92</sup> bu yurmuş olduğu yer almaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in Kâbe’de

<sup>88</sup> Bkz. İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Ark., a.g.e., s. 157.

<sup>89</sup> Bkz. Günel, Fuat, *Hicr Maddesi*, TDVİA., İst., 1998, 17/455; el- Ezrakî, a.g.e., s. 432-433.

<sup>90</sup> Bkz. Günel, a.g.e., 17/455.

<sup>91</sup> el-Ezrakî, a.g.e., 432; Şeriâtî, a.g.e., s. 44-46. Buna göre Hz. İsmail ile annesinin mezarlarının Hicr’de olduğuna dair rivayet eğer sahih ise, mezarların bugünkü Hicr’in Kâbe’ye dâhil edilmeyen kısmında olması gerekmektedir. Peygamber kabirlerinin mescit edilmemesini isteyen Resûl-i Ekrem’in, Hicr’de namaz kılması ve Hz. Âişe’ye de tavsiye etmesi, burada her hangi bir peygamber mezarının bulunmadığını teyit etmektedir. (Bkz. Günel, a.g.e., 17/455-456)

<sup>92</sup> Buharî, a.g.e., 2/156; Nesâî, a.g.e., 5/214-215; el- Ezrakî, a.g.e., s. 429-430.

namaz kılmak isteyen Hz. Âişe'ye, Kâbe'nin bir parçası olan Hicr'de namaz kılmasını söylemesi<sup>93</sup> de Hicr'in tamamının Kâbe'den olduğu görüşünü kuvvetlendirmiştir.

Bugün Kâbe'nin içine girip, ibadet edemeyen hacılar, Hicr'de namaz kılmak suretiyle önceki dönemlerde içine girilebilip ibadet edilebilenlerle aynı mekânları ve benzer duyguları yaşamaktadır. Böylece temsili olarak, onun bir parçasında bütünü yaşamaktadır.

### 3- Mültezem

Mültezem, "sarılma, bir yere yapışıp kalma ve ayrılmama"<sup>94</sup> gibi anlamlara gelen 'iltizâm' masdarından "sıkı sıkıya yapışılan yer" mânâsına gelen bir ism-i mekândır. Kavram olarak da Hacerü'l-Esved ile Kâbe kapısı arasında dua edilmesi makbul olan yer anlamına gelmektedir.

Hacıların tavaftan sonra ısrarla burada dua etmelerinden dolayı Mültezem adıyla anılmıştır. Bir rivayete göre İbn Abbas, Mültezem'in Hacerü'l-Esved köşesi ile Kâbe kapısı arasında kalan yer olduğunu<sup>95</sup> ve Kâbe'nin arka yüzünde kalan kısmın da yaşlı Kureyş kadınlarının Mültezem'i olduğunu söylemiştir.<sup>96</sup>

Peygamber (sav) ve ashabının uygulamalarından hareketle<sup>97</sup> veda tavafından sonra Hacerü'l-Esved istilâm edilip, Makam-ı İbrahim'de iki rekât tavaf namazının akabinde zemzem içtikten sonra, Safa'ya çıkmadan önce Mültezem'de veya izdiham sebebiyle karşısında durup dua edile gelmiştir.

Burada dua etmek, müstehap sayılmıştır.<sup>98</sup> Şafiîlere göre ise, (Kudüm veya Veda tavafının arkasından iki rekât tavaf namazı kılıp dua etmek) mendup sayılmıştır.<sup>99</sup>

Burada hacı, dilediği bir duayı veya fıkıh kitaplarında Mültezem duası diye zikredilen şu duayı okumada serbest kılınmıştır: "Allah'ım! Ev senin evin, kul senin kulun ve senin kullarının çocuğudur. Emrime verdiğin vasıtalarla

<sup>93</sup> Bkz. Tirmizî, a.g.e., 3/225; Nesaî, a.g.e., 5/218-219; el-Ezrakî, a.g.e., s. 430; Seyyid Sabık, a.g.e., 1/585.

<sup>94</sup> Bkz. el-Yesûî, el-Ebu Luis Ma'luf, *el-Müncid fi'l-Lüğah*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1973, s. 720.

<sup>95</sup> Bkz. İmam Malik, Malik b. Enes, *el-Muvatta'(Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992, 1/424.

<sup>96</sup> Bkz. Şener, Mehmet, *Mültezem*, TDVİA, İst., 2006, 31/552.

<sup>97</sup> Bkz. İbn Mâce, a.g.e., 2/987; Ebu Davûd, a.g.e., 2/451-452.

<sup>98</sup> Seyyid Sabık, a.g.e., 1/584.

<sup>99</sup> Bkz. Şener, a.g.e., 31/553.

beni ülkelerinde dolaştırıp gezdirdin ve nimetine eriştirdin, hac ibadetini yerine getirmemde bana yardım ettin. Eğer benden razı olduysan rızanı arttır, onu eksik etme, esirgeme. Eğer razı olmadıysan nerede ise evim haline gelen ve ruhumda yer eden evinden uzaklaşmadan bana ihsanda bulun. Eğer izin verirsen artık ayrılma zamanım geldi. Senden ve evinden asla vazgeçmiyorum, yüz çevirmiyorum. Allah'ım! Bedenime sağlık ve afiyet ihsan et, dinim konusunda beni kötülüklerden koru. Dönüşümü hayırlı kıl, ölünceye kadar beni tâat ve ibadetinden ayırma, dünya ve ahiretin iyiliklerini nasip eyle. Sen her şeye kadirsin.”<sup>100</sup>

Burada samimi duygularla yapılan dua, aynen yaramazlık yapıp da anesine kendisini affettirmek için gözyaşları döken çocuğun durumuna benzetilmektedir. Merhametlilerin en merhametlisi olan Yüce Allah'ın Beytinin örtüsüne sarılarak, bütün benliği ile “hatalarıma rağmen kapına geldim; günahım çok, ama senin merhametin daha çok; beni affet; affetmeden buradan ayrılmam” şeklinde niyaz eden kulunu her halde boş çevirmeyecektir.<sup>101</sup>

#### 4- Zemzem

Zemzem, “bol ve akıcı olma, Cebrail'in konuşma sesi, akarken çıkardığı ses, şimşek sesi, nereden geldiği belli olmayan ses” anlamlarına gelmektedir. Bu isim, zemzeme, zemmezem, zümmezim, zemmizem gibi kelimelerle bir ilişki kurularak verilmiştir. Yine Hz. Hacer'in, uzun arayışlardan sonra oğlu İsmail'i bıraktığı yerde suyun kaynağından fışkırarak aktığını görünce, ‘yavaş yavaş ak, dur’ demesi veya etrafa yayılmaması için çevresini kumla çevirmesinden dolayı bu adı aldığı da ileri sürülmüştür.<sup>102</sup>

Rivayetlere göre Hz. İbrahim, eşi ve oğlunu Kâbe civarında bir şey söylemeden bırakıp geri dönerken, Hz. Hacer, kendilerini böyle bırakarak nereye gittiğini sormuştur. İbrahim (as), birkaç defa tekrarlanan bu soruya hiç cevap vermemiştir. Bunun üzerine Hz. Hacer, bunu kendisine Allah mı emretti diye sormuştur. O da ‘evet’ cevabını vermiştir. Hz. Hacer, büyük bir teslimiyet ile ‘mademki Allah bunu emretti; O bizi korur ve bizi burada zayı etmez’ demiştir.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> Şener, a.g.e., 31/553.

<sup>101</sup> Bkz. Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, s. 28; Gazalî, *İhyâu Ulûmiddîn*, 1/764.

<sup>102</sup> Küçükaşçı, Mustafa Sabri, *Zemzem Maddesi*, TDVİA, İst., 2013, 44/242; el-Ezrakî, a.g.e., s. 546.

<sup>103</sup> Bkz. Buharî, 113-114; İbn Kesîr, a.g.e., 1/427; el-Ezrakî, a.g.e., s. 535, 545; İbn Düheys, a.g.e., s. 28; Seyyid Sabık, a.g.e., 1/586.

Hız İbrahim, 'Seniyye' diye adlandırılan yere gelince şöyle dua etmiştir: *"Ey Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bir kısmını, senin kutsal evinin (Kâbe) yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim. Bunu yaptım ki Rab-bim, namazı kılsınlar! İnsanların gönüllerini onlara meylettir ve çeşitli ürünlerden onlara rızık ver ki şükretsiner."* (İbrahim: 14/37)

Hız İbrahim yanlarından ayrıldıktan sonra, suları tükenen Hız. Hacer, su bulabilmek için Safâ ve Merve tepeleri arasında koşmaya başlamıştır. Bu arayış, ilahî bir lütuf olarak Kâbe'nin 20 m. kadar doğusunda, Makam-ı İbrahim'e yakın bir yerde Zemzem'in ikram edilmesiyle sonuçlanmıştır.

İlahî bir tecelli olarak çıkan bu suda, hiçbir zaman kuruma ve azalma olmamıştır. Bütün hacca ve umreye gelenlerin ve gelecek olanların ihtiyacını karşılayacak bir özelliğe sahip kılınmıştır. Bunlara ilaveten bir de şifa ve doyurucu gıda özelliği verilmiştir.<sup>104</sup>

Bu tür özelliklere sahip olan Zemzem kuyusu, zamanla üzeri kapanıp kaybolmuştur. Rivayete göre Abdülmuttalib'e rüyasında Mescid-i Harâm'da karınca yuvasının yakınında bulunan Zemzem kuyusunu kazıp ortaya çıkartması emredilmiştir. O sıralarda burası, Mekkelilerin kurban kesim mahalli ve İsaf ile Naile adlı putlarının bulunduğu mahal olduğu için kazılmasına karşı çıkılmış ise de gösterilen kararlı tutum sayesinde direnmekten vazgeçilmiştir. Böylece Abdülmuttalib, o sırada hayatta bulunan tek oğlu Hâris'in yardımı ile Zemzem kuyusunu ortaya çıkartmıştır.<sup>105</sup>

Artık bundan böyle günümüze kadar bitip tükenmeyen şifalı bir su kaynağı olarak gelmiştir. Bu hususta Peygamber (sav), *"Allah İsmail'in annesine rahmet eylesin; eğer suyun önünü kapatmasaydı zemzem şarıl şarıl akıp giden bir ırmak olurdu"*<sup>106</sup> buyurmak suretiyle debisine dikkat çekmiştir.

"Bu tür bir özelliğe sahip olan Zemzem'in, geçmişteki gibi günümüzde de safiyetini koruyup koruyamadığı ve Beytül-Harem etrafındaki binalardan atık su sızıntısı olup olmadığı hususu, zihinlerini meşgul etmiştir. Bu nedenle Zemzem suyunun korunması için yönetime dilekçeler ve öneriler sunulmuştur. Yönetim, bu talepler üzerine önde gelen mütehassıs mühendislerden, uzman çevreci bilim adamlarından ve daha başka birçok uzman bilim adamından görüşler almış ve ilk adım olarak, bir miktar Zemzem suyunun kontrol ve safiyet derecesinin tahlil edilmesi için Arap ve yabancı ülkelerin laboratuvarlarına eş zamanlı bir şekilde göndermiştir. Sonra bunu ikinci adım olarak, bu

<sup>104</sup> Bkz. Nedvî, a.g.e., s. 329-330.

<sup>105</sup> Bkz. Küçükkaşçı, *Zemzem Maddesi*, 44/243. el-Ezrakî, a.g.e., s. 548-550.

<sup>106</sup> İbn Hanbel, a.g.e., 1/347, 5/121; Buhârî, a.g.e., 4/113; Seyyid Sabık, a.g.e., 1/584.

suya her hangi bir sızıntı, süzülme ve rutubetlenmenin olup olmadığının öğrenilmesi için Mescid-i Harem, Zemzem kuyusu ve şehrin farklı yerlerine hendek ve kuyuların açılması takip etmiştir. Söz konusu heyetin elinde, sızıntı olmadığına dair her ne kadar veriler mevcut olmuşsa da en modern araç-gereçlerle yapılan yorucu çalışmalardan sonra, kuru çöl toprağının yapısında yağmur suyu dâhil olmak üzere, her hangi bir sızıntının bulunmadığı sonucu tekrarlanmıştır. Bunun akabinde Fransa, Almanya, Mısır ve diğer ülkelere gönderilen numunelerin tahlil sonuçları, şüphe ve şaibeye mahal bırakmayacak bir şekilde Zemzem suyunun son derece temiz olduğunu bir kez daha teyit etmiştir.

Daha sonra bilim adamları, Hz. Hacer ve oğluna bir ikram olarak fıskıran bu suyun bitip tükenmeyen kaynağı hakkında görüşler serdedip, bu hususun tespit edilmesini istemiştir. Bunlardan bazıları, Zemzem'in kaynağının yeraltı suları olduğunu; bazıları, kuyunun altından çıkan bir kaynak ile beslendiğini; bazıları da Mekke'yi kuşatan dağlardan çıkan bir veya birkaç kaynağın çeşitli kanallarla kuyuya ulaşmasından ibaret olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine yönetim, kuyu ve suyunun kaynağını bilimsel ve teknik yönden incelemek üzere biyologlardan, mühendislerden ve konu ile ilgili uzmanlardan oluşan bir komisyon kurmuştur. Hâl-i hazırda Zemzem kuyusu dikdörtgen şeklinde, 18 fit (584,46 cm) uzunluğa, 8 fit (243,84 cm) genişliğe, 6 fit (182,88 cm) derinliğe sahip olan bir kuyu olup, su seviyesinde ciddi bir değişme göstermemektedir.

Kurulan komisyon, yeraltı sularından bir sızıntı olup olmadığını öğrenmek için Zemzem etrafında vadinin uzunluğuna ve genişliğine uzanan kuyu ve hendekler açmış; fakat her hangi bir yeraltı suyuna rastlayamamıştır. Bundan sonra söz konusu komisyon, kuyunun içini ve kenarlarını incelemeye yönelmiş ve bu maksat doğrultusunda bir uzman, boy abdesti alıp kuyuda inceleme yapmayı üstlenmiş; sonra Zemzem kuyusuna inip, her tarafı kontrol etmiş, fakat her hangi bir su gözü ve kaynağı da bulamamıştır. O zaman komisyon, Zemzem kuyusunun tamamen boşaltılması gerektiği düşüncesinde karar kılmış ve bunun için çok büyük bir su emme pompası getirerek suyu çekirtmeye başlamıştır. Aralıksız yarım saat kadar su çekildiği halde, Zemzem'de hiçbir eksilme olmamıştır. Durum böyle olunca, su emme pompası durdurulmuş ve suyun bitmeyecek bir şekilde pompalandığına kesin olarak ikna olmuştur. İşte bu durum, milyonlarca hacının ve bir o kadar da Mekke-i Mükerrime'de oturan yerli halkın, özel yapılmış bidonlar ile gece-gündüz içme, temizlik ve stoklama gibi maksatlarla Zemzem tüketmesi, onun ne kadar bol olduğunu açıklamaktadır.

Ayrıca biz, Mekke-i Mükerrerme’de konakladığımız on beş katlı bir otelin her bir katında ve diğer bütün otellerde, katlara özel plastik bidonlarla Zemzem konulduğunu da müşahede ettik. Ne zaman bu bidonlardan birisi boşalsa, otel işçileri, onu ağız mühürlü olanları ile değiştiriyordu. Üstelik Har-em-i Şerif’in içinde ve dışında insanların başına toplanıp su içtiği, hürmeten yüzünü yıkadığı ve yanında getirdiği kaplarını doldurduğu yüzlerce musluk bulunmaktadır. İtişip kakışmalardan dolayı boşa akan su miktarını da okuyucu tasavvur etsin. Aynı şekilde Mescid-i Nebevi’de de Mekke ve Medine arasına bağlanan borularla gelen Zemzem’e bağlı pek çok musluğa ve çeşitli yerlere konulan pek çok Zemzem bidonuna rastladık. Peki, bu kadar soğuk tatlı çok su, nereden ve nasıl geliyor? Bu soruya, Yüce Allah’ın kudretinin bir eseri olduğunu itiraftan başka verilecek cevap yoktur.”<sup>107</sup>

Hz. Hacer’in Safa ile Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmesi, haccın menasiki içerisinde yer alan sa’y’ın temelini teşkil ederken,<sup>108</sup> “Zemzem ne niyetle içilirse o yararı sağlar”<sup>109</sup> olması da şifa yönü ortaya koymaktadır. Bundan dolayı tavafin sonunda Zemzem içerken kibleye karşı dönülmesi ve euzü-besmele çekilerek sağ el ile üç nefeste gözü sudan ayırmadan “Allah’ım! Senden yararlı ilim, bol rızık, her türlü dert ve hastalıktan şifa istiyorum” diye dua edilerek teberrüken ayakta içilmesi tavsiye edilmiştir.<sup>110</sup>

Hacı, susadıkça ve acıktıkça zemzem içmekle Hz. Hacer ve oğlu Hz. İsmail’in yaşadıkları hâli hakka’l-yakîn (uygulama) olarak yaşama imkânı bulmuş olmaktadır. Yine bu sudan içmekle içini, abdest almakla da dışını mânen kötü duygu ve günahlardan arındırmaya doğru bir adım atmış bulunmaktadır.

### 5- Mescid-i Haram’da Kâbe Merkezli Kılınan Namazlar

Yüce Allah her bir şeye ayrı bir özellik ve anlam yüklemiştir. Günün belirli vakitlerinde kılınan namaz da (Nisa: 4/103) bunlar arasında yer almaktadır. Özellikle Mescid-i Haram’da Kâbe merkezli olarak kılınan namazlar, nezdinde barındırdığı “nişaneler” (A. İmran: 3/97) nedeniyle daha da farklı bir konuma sahip olmuştur.

Sahip olduğu her şeyi geride bırakarak bu mekânlara gelebilenlerin, veryüzünün çeşitli yerlerinden gelen din kardeşleri ile “Allah’ın evi” (Hac: 22/26) diye taltif edilen Kâbe’de buluşması, duyulan haz ve heyecanı zirveye

<sup>107</sup> el-Bekrî, Hazım, *Zemzem Hakkında Gerçekler*, (Ter: Şemsettin Işık), et-Terbiyetü’l-İslamiyyeh, Şubat, 2005, Sayı: 6, s. 39-41.

<sup>108</sup> Bkz. Buharî, a.g.e., 4/113-114.

<sup>109</sup> İbn Mâce, a.g.e., 2/1018; İbn Hanbel, a.g.e., 3/357.

<sup>110</sup> Küçükaşçı, *Zemzem Maddesi*, 44/245; Seyyid Sabık, a.g.e., 2/583-584.

taşımaktadır. Buna, bir taraftan farklı evsftaki din kardeşleri ile buluşma; diğer taraftan da namazlarda yüzün çevrildiği Mescid-i Haram (Bakara: 2/144) vasıtasıyla bir ümmet oluşturma hız vermektedir.

Yeryüzünde Yüce Allah'ın bir alâmeti (nişanı) olan Kâbe, gönüller dairesinin odak noktasını teşkil etmektedir. Kâbe'ye yönelmekle yabancılaşma, ferdî ve toplumsal yalnızlıklar sona ermekte, ufki bir yol ile tüm insanların oluşturduğu iman dokusuna iştirak edilmektedir.<sup>111</sup> Dolayısıyla dünyanın her yerinden namazlarda Kâbe'ye yönelen kimselerin tuttıkları saflar, sayısız de-nebilecek kadar iç içe daireler hâlini almaktadır.

Mescid-i Haram'da Kâbe merkezli eda edilen namazlarda ise, bu durum daha da minyatür bir hâl olarak gözle görülebilir bir şekle bürünmektedir. Dünyanın çeşitli yerlerinden gelen kişiler, Kâbe'nin etrafında oluşturduğu saflar ile bir atom çekirdeğinin etrafında dizilen elektronlar gibi hâleler oluşturmakta ve küresel anlamda büyük fotoğrafın bir parçası olduğunu açıkça görebilmektedir. Yine bu peş peşe dizilen bu saflarda, tevhit akidesinin ibadete dönüşmüş bir tezahürü söz konusu olduğu için aralarında bir uyumsuzluk ve aykırılık da bulunmamaktadır. Adeta Kâbe merkezli Mescid-i Haramda oluşturulan bu halkalar (saflar) itibarıyla her bir hâlede yer alanlar, yüzlerini birbirine dönmüş ve namazın sonundaki selamlaşma ile de oluşturdukları 360 derecelik açı sayesinde birbirleriyle dualaşmaktadır. Bu da sosyal tabakalaşmanın yer almadığı bir ümmet tezahürünü ve sırf Allah rızası için birbirini sevip duada bulunmayı ortaya koymaktadır. İşte dualarda buluşmak, böyle sekillenmeye de kapı aralamaktadır.

## 6- Medine ile Vedalaşma

Yüce Allah, *“Andolsun, Allah'ın Rasulü'nde size, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlara ve Allah'ı çok zikredenlere güzel bir örnek vardır”* (Ahzab: 33/21) buyurmak suretiyle Hz. Peygamberin dindeki yerine ve önemine dikkat çekmiştir. Burada Peygamber (sav)'in örnekliliğinin zamanı ile kayıtlı olmadığı, yaşayan sünneti ile de kıyamete kadar örnekliliğinin devam edeceği ifade edilmiştir.

Allah'ın emrini yerine getirmek için yurdundan kalkıp gelen kişilere, başta edâ ettikleri hac ve ibadat-ı mersûmenin nasıl yapılacağı olmak üzere, Kur'an-ı Kerim'in hayata nasıl geçirileceğini tebyin ve tatbikatından öğrendikleri Peygamber (sav)'i büyük bir minnet duygusu içinde ziyarette bulunmaları icap etmektedir. Üstelik bu husus onları, Peygamber (sav), *“Beni vefatımdan*

<sup>111</sup> Bkz. Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, s. 65,73.

sonra ziyaret edenler, hayatımda ziyaret etmiş gibidir”<sup>112</sup> ve “Kim kabrimi ziyaret ederse, ona şefaetim vacip olur”<sup>113</sup> buyurması ile manevî yönden kazançlı hâle getirmektedir.

Bu yüzden Peygamber (sav)’in kabr-i saâdetini ziyaret, mendup ve müstehap işlerin en üstünü sayılmıştır. Bundan dolayı hac farızasından önce veya sonra bu ziyaretlerin yapılması, son derece önemli sayılmıştır. Her hangi bir zaruret bulunmadıkça da bunu ihmal etme, büyük bir gaflet ve duygusuzluk olarak değerlendirilmiştir. Tam aksine Peygamber (sav)’in yaşadığı mekânları görmek, yürüdüğü yerlerde yürümek, ashabının kabirlerini ziyaret etmek, onlarla ilgili hatıraları yâd etmek, vahyin indiği ve tebliğ edildiği kutsal mekânların havasını solumak, her müslümanın en çok arzuladığı bir duygu olmuştur.<sup>114</sup> Üstelik Mescid-i Harâm; Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksâ, içinde namaz kılmak üzere uzak yerlerden gelinen üç mescitten birisini teşkil etmektedir. Burada kılınan bir namazın, Mescid-i Harâm dışında kılınan diğer namazlardan sevap yönünden daha da üstün olduğu haber verilmiştir.<sup>115</sup> Hatta Peygamber (sav), “evim ile minberimin arası, Cennet bahçelerinden bir bahçedir”<sup>116</sup> buyurmuştur.

Peygamber (sav)’e hürmet ve tazim hayatında nasıl gerekli ise, vefatından sonra da aynı şekilde gerekmektedir. Bu sebeple Peygamber (sav)’i ziyarete giderken, saygı ve edep dâhilinde ‘bab-ı selam’ veya ‘bab-ı Cibril’ kapısından mescide girilip, eğer kerahet vakti değilse, iki rekât ‘tahiyetü’l-mescid’ namazı kıldıktan sonra, Peygamber (sav)’e ve ashabının medfun bulunduğu kısma varılarak, selam verilip ruhlarına Fatihalar okunmuştur. Medine’de kalınan süre içinde teberrüken Ravza-i Mutahhara’yı sık sık ziyaret etme ve Mescid-i Nebî’de 40 vakit namaz kılma, kadim bir uygulama olarak sürdürüle gelmiştir.

Peygamber (sav)’i ziyaret esnasında salatu selamdan sonra, lisan-ı hâl ile şöyle seslenmek mümkündür: Ya Resulellah! Kur’an-ı Kerim’de beyan buyulduğu gibi buraya gelmeye güç yetiren ümmetinin temsilcileri olarak, çeşitli

<sup>112</sup> Dârekutnî, a.g.e., 2/278; Beyhakî, Muhammed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1994, 5/246.

<sup>113</sup> Beyhakî, a.g.e., 5/402; Dârekutnî, a.g.e., 2/278.

<sup>114</sup> Bkz. Yücel, a.g.e., 1/570; Gazalî, *Esraru’l-Hac*, s. 149, 155.

<sup>115</sup> Bkz. Peygamber (sav), “Mescid-i Haram, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksâ’dan başka mescitlere (namaz kılmak maksadıyla) yolculuk yapılmaz” buyurmuştur. Diğer bir hadisinde de “Mescid-i Haram hariç olmak üzere, benim bu mescidimde kılınan bir (vakit) namaz, diğer mescitlerde kılınan bin (vakit) namazdan daha hayırlıdır” buyurmuştur. (Buharî, a.g.e., 2/56-57)

<sup>116</sup> Buharî, a.g.e., 2/57.



yerlerden Mekke'ye "duyufu'r-rahman" (Allah'ın misafirleri) olmaya nail olmak için kalkıp geldik. Orada haccın edasıyla ilgili yapmamız gerekenleri ifâ etmeye çalıştık. Şimdi de memleketlerimize dönmeden önce, "duyufu resûlillah" (Allah Resûlünün misafirleri) olmayı arzularak buraya geldik.

Manevî derece itibariyle Kâbe'den sonra, ikinci sırada gelen mescidinizde size komşu ve cemaat olmaya geldik. Bizleri de ashabın ve mescidinizde namaz kılan ümmetin arasına kaydetmeni arzuluyoruz. Bu kısa ziyaret ve beraberliğimiz akabinde, tekrar memleketimize hacı olarak ve ölünceye kadar da hacı kalmak arzusuyla dönüyoruz. Bir kez daha sizleri "esselâtü vesselâmü aleyke yâ Resûlellah, esselâtü vesselâmü aleyke yâ Habiballah, esselâtü vesselâmü aleyke yâ Nebiyyallah, esselâtü vesselâmü aleyke yâ seyiden evveline ve'l-ahirîn" diyerek selamlıyor ve ruz-i mahşerde sancağınız altında yer almayı diliyoruz.

Bundan sonra iki rekât şükür namazı kılınıp, Mescid-i Nebi'den, akabinde de Medine-i Münevvere'den fiziken ayrılığa adım atılmış olunmaktadır. Bundan sonra şairin de dediği gibi Muhammedî muhabbetler ve sohbetler dillerde sürüp gidecektir.

*Muhabbetten Muhammed oldu hâsıl*

*Muhammed'siz muhabbetten ne hâsıl?*

(Anonim)

## SONUÇ

Hac, ezelde Allah'a verilen sözün muktezası olarak, dünyanın çeşitli yerlerinden gelen hacıların, Kâbe etrafında toplanarak sınıfsız bir ümmet olduklarını ilan etme ameliyesidir. Bunun içinde dilleri, renkleri, ırkları, kültürleri, sosyal ve ekonomik durumları farklı olan milyonlarca kişinin aynı inanç çerçevesinde kardeş olduklarını ve bir bütünü meydana getiren birer parça hüviyeti taşıdıklarını net bir şekilde idrak etme yer almaktadır. Bundan dolayı hac, tevhit akidesini pekiştiren ve ahlakî güzellikleri geliştiren bir eğitim merkezi sayılmaktadır.

Hacı, burada yoğunlaştırılmış bir uygulamadan geçmektedir. Herkes, kişisel performansını yakinen görmekte ve eksikliklerini gidermek için âbid ve mabud ilişkisini yeniden gözden geçirmektedir. Bu esnada gönül coğrafyasına tohumlar atmakta ve daha sonra memleketine döndüğünde meyvelerini devşirmeyi ümit etmektedir.

Böylesi özelliklere sahip olan bu ibadetin, omurgasını semboller teşkil etmektedir. Bunların her birisi, hac menasiki içinde hem kendi başına, hem

de meydana getirdikleri genel yapı içinde birer anlam ifade etmektedir. Bundan dolayı hac, sadece maddî ve zahirî yönü olan bir ibadet değildir. O, bir yönü ile dünyevî makam ve mevkilerden sıyrılmayı; diğer bir yönüyle de nefis, hevâ ve şeytan üçgeninden çıkarak Arafat'ta bilgiyi, Meş'ar'da bilinci, Mina'da sevgiyi, Cemerat'ta zaferi ve kurbanda (hedy'de) takvayı yaşatmaktadır. Yani ihram ile yapılan bir mahşer provası olmaktadır. Dolayısıyla buradaki her bir sembol, iç ve dış dünyalara hitab eden anlamlar içermektedir.

### KAYNAKÇA

Abdulkakî, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslamiyyeh, İst., 1982.

Aras, M. Özgü, "Cemre", *DİA*, İstanbul, 1993, c. 7, s. 340-341.

Bekrî, Hazım, *Zemzem Hakkında Gerçekler*, (Ter: Şemsettin Işık), et-Terbiyetü'l-İslamiyyeh, Şubat, 2005, Sayı: 6.

Beydavî, Nasuriddin Ebu Saîd Abdullah b. Omer, *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*, (Muh: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî), Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, H. 1418.

Beyhakî, Muhammed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

Boks, Abdullah, "Arafat", *DİA*, İstanbul, 1991, c. 3, s. 261-263.

Bozkurt, Nebi, "Makâm-ı İbrahim", *DİA*, Ankara 2003, c. 27, s. 412-413.

Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî, (Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, (Tarihsiz).

Cessas, Ahmed b. Ali Ebu Bekr er-Razî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Muh: Muhammed Sadık Gamhâvî), Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, H. 1405.

Cezirî, Abdurrahman ve Ark., *Kitabü'l-Fıkh ale'l-Mezahibi'l-Erbaa - Dört Mezhebin Fıkhı Kitabı*, (Ter: Hasan Ege), Bahar Yay., İst., 1987.

Çağlı, Necdet, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Omer b. Ahmed, *es-Sünen*, (Tah: Şuay el-Ernaût ve Ark.), Müessestü'r-Risale, Beyrut, 2004.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-Bâliğâ*, (Ter: Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1994.

Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'ab, *Sünenü Ebi Davûd (Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992.

Ebu'l-Haccâc, Mücahid b. Cebre, *Tefsiru Mücahid*, (Muh: Dr. Muhammed Abdüsselam), Dâru'l-Fikri'l-İslamiyyi'l-Hadiseh, Mısır, 1989.

Endulusî, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhit*, (Muh: Sıdkî Muhammed Cemil), Dâru'l-Fikr, Beyrut, H.1420.

Eren, A. Cüneyt, "Kur'ân Metninin Dil Özellikleri", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı: 59, (Bahar 2014).

Erul, Bünyamin ve Keleş, Ekrem, *Haccı Anlamak (Haccın Hikmetleri ve Yapılışı)*, DİB. Yay., Ank., 2004.

Erul, Bünyamin, *İslam'a Giriş (Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar)*, DİB Yay., İst., 2007.

Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbaru Mekke ve Mâcâe fihâ Mine'l-Âsâr*, (Dirase ve Tah: Abdulmelik b. Abdullah b. Duheys), Mektebetü'l-Esedî, 2003.

Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *Esraru'l-Hac*, (Tah: Musa Muhammed Ali), Menşurâtu Mektebeti'l-Arabiyyeh, Sayda- Bayrut, 1977.

Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu Ulûmiddîn*, (Ter: Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yay., İst., 1974.

Görgün, Tahsin, "Hacc (Haccın Hikmeti)", *DİA*, İstanbul, 1996, c. 14, s. 397-399.

Günel, Fuat, *Hicr Maddesi*, TDVİA., İst., 1998.

Işık, Şemsettin, *İlk Ahit (Elestü bi Rabbiküm Kalû Belâ)*, Pınar Yay., İst., 2003.

İbn Düheys, Abdulmelik b. Abdullah, *Hududu's-Safâ ve'l-Merve (Dirasetün Tarihiyetün ve Fıkhiyyetün)*, Mektebetü'l-Esedî, Cidde, 2008.

İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (*Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha*), Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Omer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (Muh: Sami b. Muhammed), Dâru Tayyibeh li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 1999.

İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbni Mâce*, (*Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha*), Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992.

İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Ark., *Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990.

İmam Malik, Malik b. Enes, *el-Muvatta' (Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992.

İsfehânî, Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Daruu'l-Ma'rifeh, Beyrut, 1998.

Karagöz, İsmail ve Ark., *Hac İlmihali*, DİB., Yay., Ank., 2007.

- Kılıç, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İst., 1995.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an Dilindeki Sonsuz Mucize*, Gelenek Yay., , İst., 2003.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, *Safa ve Merve Maddesi*, TDVİA., İst., 2008.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, *Zemzem Maddesi*, TDVİA., İst., 2013.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim (Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992.
- Nedvî, Seyyid Ebul Hasan Ali, *Dört Rukün (Namaz, Zekat, Oruc, Hac)*, (Ter: Yusuf Karaca), Nehir Yay., İst., 1992.
- Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesaî, (Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992.
- Omer, Ahmed Muhtar Abdulhamid, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsırah*, Âlemü'l-Kütüb, 2008, (yersiz).
- Öğüt, Salim, *Hacerü'l-Esved Maddesi*, TDVİA., İst., 1996.
- \_\_\_\_\_, *Hacla İlgili Fikhî Hükümler*, TDVİA., İst., 1996.
- \_\_\_\_\_, *Hedy Maddesi*, TDVİA., İst., 1998.
- \_\_\_\_\_, *İhram Maddesi*, TDVİA., İst., 2000.
- \_\_\_\_\_, *Mikât Maddesi*, TDVİA., İst., 2005.
- \_\_\_\_\_, *Sa'y Maddesi*, TDVİA., İst., 2009.
- \_\_\_\_\_, *Tavaf Maddesi*, TDVİA., İst., 2011.
- Pak, Zekeriya, *Kur'an'da Kulluk*, Kayıhan Yay., İst. 1999.
- Razî, Ebu Abdillah Muhammed b. Omer (Fahrüddîn), *Mefatihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, H. 1420.
- Seyyid Sabık, *Fikhu's-Sünneh*, Daru'l-Feth li'l-İlmi'l-Arabiyyi, Kahire, 1990.
- Siraceddin Öncüler, *Haccın Anlamı*, Semerkand Aylık Tasavvufî Dergi, Yıl: 14, Sayı: 166, Ekim, 2012.
- Şener, Mehmet, *Mültezem*, TDVİA., İst., 2006.
- Şeriatî, Ali, *Hacc*, (Ter: Fatih Selim), Bir Yay., İst., 1990.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (Muh: Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risaleh, Kahire, 2000.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevdeh, *Sünenü't-Tirmizî (Mevsûatü's-Sünneh- el-Kütübü's-Sittetü ve Şuruhuha)*, Dâru's-Sahnûn ve Çağrı Yay., İst., 1992.
- Yesûî, el-Ebu Luis Ma'luf, *el-Müncid fî'l-Lüğah*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1973.
- Yücel, İrfan, *Hac ve Umre, (İlmihal-I, İman ve İbadetler)*, DİB. Yay., Ank., 2006.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Omer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, H. 1407.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-Akideti ve's-Şerîati ve'l-Men-heci*, Dâru'l-Fikri'l-Muasir, Dimeşk, H. 1418.

Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslamiyyu ve Edilletühü*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1989.

### ملخص البحث

#### "الشعائر الظاهرة في أداء الحج"

لقد أنزل القرآن الكريم لكي يخاطب الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة وعلى اختلاف مستوياتهم المعرفية. وبالتالي فإن هذا الكتاب، كونه منزل باللغة العربية فقد نقل هذه اللغة إلى القمة بإكسابها وجهاً جديداً في الأساليب والمفردات بحيث يمكن أن ينقل إلى مخاطبيه - وبشكل سهل - الرسالة التي يريد أن يوصلها لهم. ولذلك فقد استعمل القرآن - لتبيين المواضيع التي تناولها - نمطاً تعبيرياً معجزاً ذا أسلوب أدبي مناسب. ويشكل إعطاء الخصوصية لأداء فريضة الحج مصحوبة بالشعائر واحداً من تلك الموضوعات. وهكذا أكسبت عبادة الحج وجهاً تعبيرياً أسلوبياً جديداً، ومن ناحية أخرى سيكون مشخصاً لأعمال الفرد خلال الشعائر. وانطلاقاً من هذا أردنا أن نتناول هذه المواضيع المشخصة للمناسك من ناحية الفرد وأداء الحج. الكلمات المفتاحية: الحج، الكعبة، الإحرام، الشعائر، الرمز.



– Röportaj Çevirisi –

## EDWARD SAID İLE 'ORYANTALİZM'E DAİR...\*

**Prof. Dr. Sut Jhally**

**Çev. Adem Köroğlu**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Din Psikolojisi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

adem92koroglu@gmail.com

### 1. Giriş

**Prof. Dr. Sut Jhally (University of Massachusetts Amherst):** Geleceğin bilim adamları XX. yüzyılın son çeyreğinin entelektüel tarihine dönüp baktığında, Columbia Üniversitesi Profesörü Edward Said'in çalışmaları "çok önemli ve etkili" olarak tanımlanacaktır.

Özellikle Said'in 1978'de yayımladığı "Oryantalizm" adlı kitabı son derece önemli sayılacaktır. Bu eser, Ortadoğu araştırmaları alanında devrim yaratmış ve Postkolonyal teori gibi tamamıyla yeni araştırma alanları oluşturanın yanısıra İngilizce, Tarih, Antropoloji, Siyaset Bilimi ve Kültür Araştırmaları gibi birçok alanı etkilemiştir.

Bu kitap 26 dile tercüme edilmiş olup birçok üniversite ve yüksekokulun ders müfredatında yer almaktadır. Ayrıca son otuz yılın en çok tartışılan ve yoğun münazaralar ve ihtilafları ateşleyen ilmi kitaplardan biridir. 'Oryantalizm' kitabı, bizim örneğin Ortadoğu'da hiç bulunmamış ve oradan hiç kimseyle tanışmamış olmamıza rağmen, orada yaşayan insanların nasıl inandığı

\* Bu metin, 1998 yılında hazırlanmış olan "Edward Said: On 'Orientalism'" başlıklı röportaj-belgeselin Türkçe'ye çevirilmiş halidir. Belgeselin İngilizce orijinali şu adresten izlenebilir: [https://www.youtube.com/watch?v=fVC8EYd\\_Z\\_g](https://www.youtube.com/watch?v=fVC8EYd_Z_g). Belgeselin İngilizce transkripsiyonuna ise şu adresten ulaşılabilir: <http://www.mediaed.org/transcripts/Edward-Said-On-Orientalism-Transcript.pdf>

Çeviriye katkılarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Necmeddin Güney hocama teşekkür ederim.

*ve nasıl davrandıkları hakkında peşinen bir düşünceye nasıl sahip olduğumuz sorusuna cevap vermeye çalışıyor. Daha genel olarak ‘Oryantalizm’ kitabı, bize farklı gözükten insanları yani yabancıları nasıl olup da ten rengi sebebiyle anlamlandırabildiğimiz sorusunu soruyor.*

*‘Oryantalizm’ kitabının ana iddiası, bu bilgiyi elde ettiğimiz yolun, ma- sum ve objektif olmayıp belli menfaatleri yansıtan bir sürecin sonucu olduğudur. Yani son derece hedef odaklıdır. Edward Said, Batının yani Avrupa ve ABD’nin, özellikle Ortadoğu ülkeleri ve halklarına, bu bölgelerin ve buradaki insanların asıl gerçekliğini çarpıtan bir mercekten baktığını ileri sürmektedir. Edward Said, dünyanın o kısmına baktığımız bu merceğe oryantalizm ismini veriyor. Ona göre oryantalizm, bilinmedik ve yabancı olanı anlamak için kul- landığımız ve Ortadoğu halklarını farklı ve korkutucu olarak gösteren bir çer- çevedir.*

*“Kalıp yargı haline getirmek” (stereotyping) olarak adlandırabileceği- miz bu genel süreci anlamamıza Profesör Said’in katkısı çok büyük olmuştur. Bu yayının amacı, onunla yapacağımız bir röportaj yoluyla bu konuları ele al- maktır. Said, röportajımıza kendisinin oryantalizmi fark ettiği bağlamı müza- kere ederek başlamaktadır:*

**Prof. Dr. Edward Said:** Oryantalizme olan ilgimi iki sebep ortaya çı- kardı. Bunlardan birincisi, ani olarak karşılaştığım bir olaydı. 1973’teki Arap- İsrail savaşı ve bunun öncesinde Batı medyasında Arapların ne kadar yüreksiz olduklarını, savaşmayı bilmediklerini, modern olmadıkları için daima mağlup olacaklarını konu edinen birçok görüntü ve tartışmalar yer aldı. Ancak Ekim 1973’ün başında Mısır ordusu kanalı geçip herkes gibi savaşabildiğini göster- diğinde herkes şaşırılmıştı. Bu bende ani bir uyarı etkisi yapmıştı.

İkincisi ise kendi hayatımda çok daha uzun bir hikâyeye sahip olan bir durumdu. Bu ise, bir Arap olarak kendi edindiğim deneyim ile bunun Batı’daki sanattaki yansıması arasında sürekli olarak gördüğüm uyumsuzluktu. Delac- roix, Ang ve Gerome gibi çok iyi sanatçılardan ya da Disraeli ve Flaubert gibi Doğu hakkında yazan romancılardan bahsediyorum. Doğu hakkındaki bu temsillerin, kendi geçmişim hakkında bildiklerimle neredeyse hiçbir alakası- nın olmadığını görüyordum. Böylece bunun [oryantalizmin] tarihini yazmaya karar verdim.

## 2. Oryantalizmin Repertuarı

**Prof. Dr. Edward Said:** Örneğin 1850’lerde veya 1860’larda Paris’te veya Londra’da yaşayan birisi, Hindistan, Mısır veya Suriye hakkında konu- şmak veya okuma yapmak isteseydi, bizim tahmin edeceğimizin aksine, bu ül- keleri özgür ve yaratıcı bir tarzda ele alma şansı çok azdı. Çünkü, öncesinde



bir hayli eser kaleme alınmıştı ve bu organize bir yazım faaliyeti idi. Bu organize bir bilim gibiydi ve ben buna 'oryantalizm' diyordum. Sanki karşımıza sürekli çıkıp duran bir nevi görüntü arşivi söz konusuydu. Mesela erkek taraftan adeta kullanılmak için var olan duygusal kadın tipi; sırlar ve canavarlarla dolu bir nevi gizemli bir yer olan Doğu. Bildiğiniz gibi **"Doğu'nun harikaları"** (*the marvels of the East*) o dönemde kullanılan bir ifadeydi.

Baktıkça, bunun kendi içinde gayet tutarlı olduğunu fark ettim. Oluşturulan bu imajın gerçekten o ülkelerde bulunmuş insanlarla neredeyse hiç ilgisi yoktu. Bazı yazarlar orada bulunmuş olsalar dahi, değişen pek birşey yoktu. Diğer bir deyişle, ne edebiyatta ne resimde ne müzikte ne de diğer sanatlarda, Doğu'nun "gerçekçi" diyebileceğimiz bir tasvirine rastlayabiliyordunuz.

Üstelik bu durum, Arapları bizzat incelemiş olan uzmanların tanımlmalarına kadar da uzandı. XX. yüzyılda dahi XIX. yüzyıla ait imgeleri bulabiliyorsunuz. Mesela 1830'lu yılların başında modern Mısırlılar hakkında bir kitap yazan Edward William Lang gibi uzmanların yazdığını okuyorsunuz, daha sonra 1920'lerden birini okuyorsunuz ve onlar da aşağı yukarı aynı şeyi söylüyorlar.

Her zaman verdiğim müthiş bir örnek, Fransız şair Gerard de Neval'dir. Kendi tabiriyle "Doğu'ya (Orient) seyahate çıkan" bu zatın, Suriye seyahati hakkında yazdığı kitabını okurken onda bir şeyler bana çok tanıdık geldi. Sanki önceden okumuş olduğum bir şeymiş gibiydi. Sonra anladım ki, o neredeyse hiç farkında olmaksızın, *Edward W. Lane*'in Mısırlılar hakkındaki kitabında (*Manners and Customs of the Modern Egyptians*) söylediklerini tekrarlamaktaydı. Zira Doğu'nun hepsinin aynı olduğu, neresi olursa olsun, ister Hindistan, Suriye ister Mısır olsun, aynı malzemenin bulunduğu anlayışına sahipti.

Böylece zaman üstü bir Doğu tasviri geliyor. Sanki Doğu, Batı'nın aksine gelişmeyip hep aynı kalıyormuş gibi. Zaten Oryantalizmin problemlerinden biri de budur. Tarihin dışında kalan, durağan, hareketsiz ve ebedi bir Doğu imajı oluşturmaktadır. Bu ise tarihi olgularla açıkça çelişmektedir. Bir açıdan da bu, Avrupa için ideal bir 'ötekî'nin oluşturulmasıdır.

### 3. Oryantalizm ve İmparatorluk

**Prof. Dr. Edward Said:** Napolyon'un 1798'de Mısır'a gelmesiyle bir nevi kırılma meydana geldi. Bunun ilk modern emperyal sefer olduğunu ve son derece önemli olduğunu düşünüyorum. Öyle ki, o bölgeyi işgal ediyor ama onunki İspanyolların Yeni Dünya'yı ganimet amacıyla işgal etmeleri gibi değil. Aksine o, askerlerden oluşan muazzam bir ordunun yanında, bilim in-

sanları, bitki bilimcileri, mimarlar, dil bilimcileri, biyologlar ve tarihçilerle geliyor. Bunların görevi, Mısır'ı akla gelebilir her açıdan kayıt altına almak ve adeta Mısırlılar için değil de Avrupalı için tasarlanmış bir nevi bilimsel inceleme ortaya koymaktır.

Elbette ortaya koydukları eserlerde dikkatinizi çeken ilk şey, onların muazzam hacmidir. Bu eserler, bir metrekare alanı doldurmaktadır. Ve bu eserlerin tamamında, Mısırlıların Fransızlara yapamadığını Mısırlılara yapabilen modern bir Avrupa ülkesinin gücü ve itibarı görülmektedir. Zira Mısırlıların Fransa hakkında buna benzer etütleri bulunmamaktadır. Bu nitelikte bilgi üretebilmek için, orada bulunacak güce sahip olmanız ve 'yerli'lerin kendilerinin göremedikleri şeyleri, uzman bir gözle görebilmeniz gerekir.

#### 4. Amerikan Oryantalizmi

**Prof. Dr. Edward Said:** Değişik Oryantalizm türleri arasındaki farklar aslına bakılırsa Doğu olarak adlandırılan şey hakkındaki farklı tecrübelerdir. İngiltere ve Fransa ile Amerika Birleşik Devletleri arasındaki fark, İngiltere ve Fransa'nın vaktiyle Doğu'da sömürgelere sahip olmasıdır.

Yani İngilizlerin Hindistan gibi bir yerde uzun süreli ilişkileri ve emperyal bir rolleri vardı. Dolayısıyla Hindistan'ı birkaç yüzyıl idare etmek gibi hakiki tecrübelerden oluşan bir arşivleri vardı. Aynıısı Kuzey Afrikada bulunmuş olan Fransızlar için geçerlidir; örneğin Cezayir ve Hint-Çin bölgesinde doğrudan kolonyal tecrübeleri mevcut idi. Amerikalılar açısından bu tecrübe daha dolaylıdır. Yakın Doğu'da hiçbir zaman sömürge tarzı bir Amerikan işgali olmadı.

Dolayısıyla, İngiliz ve Fransız Oryantalizmi ile Amerikan Oryantalizmi arasındaki fark, Amerikanların Doğu tecrübesinin daha çok dolaylı ve soyutlamalar üzerine kurulu olmasıdır.

Amerikan tecrübesini İngiliz ve Fransız Oryantalizminden ayıran ikinci önemli husus, Amerikanın en önemli müttefiki olduğu İsrail'in Ortadoğu'daki mevcudiyeti sebebiyle Amerikan Oryantalizminin çok siyasallaşmış olmasıdır.

Uygulamada şunu görüyoruz, İslam dünyasının ortasında bir Yahudi devletinin tesisi söz konusu. Petrol sebebiyle önemli görülen İran ve Suudi Arabistan gibi ülkelere kıyasla, sırf Yahudi olması ve Batılı bir devlet görülmesi sebebiyle, burada Amerikan menfaatleriyle daha fazla bir uygunluk olduğu kabul ediliyor.

Bence, son derece İslam karşıtı olan bu diğer unsur, yani İsrail'in bütün Arap dünyasını kendine düşman olarak görmesi, Amerikan oryantalizmine itihale edilmektedir. Ortaya konan bu malzemeye bakarak mesela Batı Şeria'daki Hamas teröristlerinin sadece Yahudi çocukları öldürmekle ilgilendikleri sonucuna varırsınız. Hâlbuki Batı Şeria ve Gazze'nin işgalinin 30 yıldır sürdüğü ve

bunun asrımızın en uzun askeri işgali olduğu gerçeğine çok az dikkat edilmektedir.

Siz böylece tek problemin İsrailin güvenliğinin Hamas, intihar bombaları ve diğer şeyler tarafından tehdit edilmesi olduğu izlenimine sahip olursunuz. Ancak, İsrail'in yapmış olduğu ve yapmakta olduğu şeylerin doğrudan neticesi olarak sefalet içinde hayat süren, mallarına ve evlerine el konmuş yüzbinlerce hatta milyonlarca Filistinli hakkında hiçbir şey söylenmez.

Milli bağımsızlık için verilen Arap mücadelesinin ve bu örnekte Filistinlilerin kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmesine, statükoyu altüst etmesi sebebiyle, büyük bir düşmanlık ile bakılan bir algı söz konusu. Ve bir trajedir ki, bir Amerikalının Ortadoğu hakkında televizyonda gördüğü, kitaplarda okuduğu ve filmlerde izlediği şeylerin neredeyse tamamı bu İsrail-Filistin çatışmasının etkisiyle politik olarak lekelenmiştir ve Araplar genelde terörist, hemen şiddete başvurabilen, mantıksız vb. kişi rolünü oynamaktadır.

### **5. Oryantalizmin Bugünü: İslamın Medya ve Popüler Kültürde Şeytanlaştırılması**

**Prof. Dr. Edward Said:** 70'li yılların sonu ve 80'lerin başında "Oryantalizm [1978]" ve "Filistin Sorunu [1979]" (*The Question of Palestine*) adlı kitaplarımı yazdıktan sonra, "Haberlerin Ağında İslam [1981]" (*Covering Islam*) adlı üçüncü bir kitabı yazdım ve onları bir nevi üçleme seri olarak düşündüm.

'Haberlerin Ağında İslam' kitabı, hatırlayacağınız üzere kendini İslami bir devrim olarak tanımlayan İran Devriminden [1979] hemen sonra, İslamın popüler medyada nasıl haberleştirildiğine dair bir araştırmaydı.

Keşfettiğim şey, medya tarafından kullanılan ve hepsi de son derece olumsuz izlenim veren bir görüntü cephaneliği idi: Yumruklarını sallayan büyük halk kitleleri, siyah flamalar, katı yüzlü Humeyni... Böylece İslam hakkında elde ettiğiniz izlenim, İslam'ın bütün korkunç şeylerden daha korkutucu ve esrarengiz olduğu ve sanki Müslümanların esas görevinin Amerikalıları tehdit etmek ve öldürmek olduğu idi.

"Haberlerin Ağında İslam"ı yazdıktan 16-17 yıl sonra, geçen yıl, yani 1996 gibi yakın bir tarihte kitabı güncelledim ve ona yeni bir önsöz yazdım. Geçen 16-17 yıl boyunca İslam dünyasında meydana gelen çok sayıda olay sebebiyle, olayların televizyon ve yazılı basına yansımaları konusunda daha çok aşinalık ve daha seviyeli bir yaklaşım beklerken, şaşkınlık ve ürpertiyle gördüm ki tam aksi durum mevcuttu.

Bence durum daha da kötüleşmişti. Şimdi onun yerine, örneğin Dünya Ticaret Merkezinin bombalanmasını konu edinen 'Amerika'da Cihat' gibi belgeseller tarafından temsil edilen çok daha ürkütücü bir İslam portresi oluşturulmuştu. Ama örneğin Oklahoma City Saldırısı hakkında, bu işi yapan kişinin "Hıristiyan bir fundamentalist" olduğu yönünde benzer genellemeler asla yapılmadı. Ama artık "İslami Cihad" Amerika'ya gelmişti (!). En sorumsuz habercilik örneklerine şahit olundu. Arapça konuşan insanlar gösterildi ve İngilizce bir ses onların "Amerika'nın yok edilmesini tartıştıklarını" söyledi. Hâl-buki o dili bir bilerseniz ve denilenlerin küçük bir kısmını anlarsanız, konuştuklarının haberde iddia edilenle hiçbir alakasının olmadığını anlarsınız. İslam ve onun öğretileri, terör kelimesinin eşanlamısı oldu ve İslam'ın "şeytanlaştırılması" sebebiyle artık mesela 'dindarlık' ile 'şiddet' arasında neredeyse bir fark kalmadı.

Bunun gibi liberal bir toplumda [Amerikayı kastediyor] sözüm ona 'bağımsız medya' aslında o kadar ticari ve siyasi menfaatlerin güdümündedir ve o kadar tembeldir ki, araştırmacı habercilikten söz etmek mümkün değildir. Genelde yaptıkları, sadece hükümetin dizelerini ve yüksek nüfuza sahip kişilerin dizelerini tekrarlamaktan ibarettir. Bunlar için İslam, dikkatleri kendi toplumumuzdaki adaletsizliklerden ve problemlerden başka yöne çevirmek için kullanılan "yabancı bir şeytan" durumundadır. Bunun sonucunda İslam ve özellikle Arap dünyasının insani tarafı medyada nadiren görülür. Bunun net sonucu da, bir taraftan boşluk, bir taraftan da basit, neredeyse kendiliğinden zihne gelen terör ve şiddet görüntüleridir.

Sadece gazetelerden ve televizyondan değil ayrıca filmlerden kaynaklanan bir dizi elverişli resim ve klişeler de var. Mesela ben Ortadoğu'da, Filistin'in Khari bölgesinde büyürken, John Hall, Maria Montez ve Sabu gibi oyuncuların rol aldığı Hollywood yapımı "1001 Gece Masalları" (Arabian Nights) hakkındaki filmlerden zevk duyardım. Yani o filmler benim içinde yaşadığım bölgeden bahsediyordu fakat -bugün Hollywood dediğimiz- egzotik ve büyüleyici özelliğe sahipti. Tüm bir repertuar kullanılıyordu: Çöllerde atları üzerinde koşuşturan şeyhler, palalar, dansözler ve buna benzer şeyler...

Popüler medyadaki durumda aslında Müslümanlar genelde iki şeyden ibarettir: Birincisi, onlar kötü adamlardır ve fanatikler. İkincisi ise, çoğu film her yere saçılmış çok sayıda Müslüman cesetleriyle neticelenir. Arnold Schwarzenegger, Demi Moore veya Chuck Norris buna sebep olur. Müslüman teröristleri öldürmeye giden gerillalar hakkında çok sayıda film söz konusudur. Dolayısıyla İslam hakkındaki düşünce, kökü kazınılması gereken bir şey olduğudur.

Oryantalist tasvirlerin bütün bir tarihi, müslümanın ve doğulunun portresini daha düşük bir tür (*a lesser breed*) olarak çizmektedir. Başka bir ifadeyle onların anladıkları tek şeyin şiddet dili olduğunu söylemektedir. Kural şudur: Onların burnunu kanatmadan sözden anlamazlar. Onlarla mantıklı konuşmamız mümkün değildir.

Peki, Arap dünyası teröristlerle mi doludur? Yapılması gereken tek şey bu soruyu akl-ı selime yöneltmek ve 'her yerde olduğu gibi orada da teröristler var' demektir. Ancak biliyorsunuz ki, orada çok daha fazla şeyler oluyor. 250 ila 300 milyon insandan bahsediyoruz ve Oryantalizm'in ele alınması gereken en büyük sorunlarından biri İslam ve onun mahiyeti hakkındaki bu uçsuz bucaksız genellemeleridir.

Mesela diyelim ki Endonezya ve Suudi Arabistan hakkında konuşurken, İslam olarak bahsedilebilecek ortak hususlar çok azdır. Demek istediğim, her ikisi de müslüman ülkedir ama tarih, dil, gelenekler vb. hususlarda çok ciddi farklar vardır. Bu o kadar uçsuz bucaksızdır ki, İslam kelimesi ancak genel ve mübhem bir anlam ifade eder. Aynı durum Arap dünyası içerisinde de geçerlidir. Fas Suudi Arabistan'dan çok farklıdır. Cezayir de Mısır'dan çok farklıdır. Önceden iddia etmiş olduğum gibi şimdi de iddia ediyorum ki, Arap dünyasındaki baskın anlayış oldukça seküler bir anlayıştır.

Çok net olan bazı siyasi sebeplerden dolayı dikkatleri bu yöne çekmek ve özellikle de medyanın dikkatini çekmek kolaydır. Arapları itibarsızlaştırmak, onları Batı için bir tehdit olarak lanse etmek, Soğuk Savaş dönemi sonrasında hâlâ yabancı düşmanların var olduğu fikrini destekler. Aksi takdirde [biz Amerikalılar] bu devasa orduyla ne yapacağız? Askeri bütçemiz, bütün dünya devletlerinin askeri bütçesinin toplamının iki katıdır. Dolayısıyla tehdide ihtiyacınız var.

Bunun sonucu ise, Araplara ve İslam'a yönelik sempatik sözler bulmanın zorluğudur. İslam Hıristiyanlığın düşmanı olarak görülüyor. Amerika Birleşik Devletleri kendini Hıristiyan veya İsrail ile yakın ilişkili Yahudi-Hıristiyan bir devlet; İslam'ı ise büyük düşman ve rakip olarak görüyor. Bunun bir geçmişi var.

Prens Diana'nın eski talibi olan Dodi el-Fayed'in örneğini veririm. O vefat etmeden birkaç gün önce İngiliz basınında göz gezdirdiyordum. Basın, oryantalist söylemin ırkçı klişeleriyle doluydu. İngiltere'nin önde gelen gazetelerinden Sunday Times, "Mekke'de Planlanmış bir Evlilik" (*A Match Made in Mecca*) manşetiyle, 15 bin kelimelik bir haber yayınlamıştı. Yazıda beyaz

ırttan bir kadını ele geçirmeye ve bozmaya çalışan esmer insanlar, VII. yüzyılın tarihi bir şahsiyeti olan ve her nasılsa bütün bu olayı gizlice tertipleyen Muhammed Peygamber algısı vardı.

Gördüğünüz diskurun (bilimsel çalışmaların ve söylemin) gücü işte bu. Eğer dünyanın o bölgesi, insanları ve İslam hakkında düşünüyorsanız sürekli kullanmanız gereken kelimeler bunlar. Yani diskur belli sınırlar içinde ve belirli kurallar gözeterek düzenli bir bilgi üretme sistemidir. Bunun dışında düşünememek, onu aşabilmek, onu kullanmamak neredeyse imkânsızdır çünkü o bölge hakkında bu şekilde kodlanmamış bir bilgi parçası bulunmamaktadır.

Bir açıdan da Araplar bu konuda ciddi bir eleştiri ortaya koymayarak buna dâhil oldular ve bir doğulu olarak bu oryantalist yöntemle takdim edilmelerine izin vermiş oldular. Örneğin yirmi Arap ülkesinin, farklı bir tablo ortaya koymaya yönelik kendi dünyalarını anlatan bir bilgilendirme politikası mevcut değil. Çünkü onların çoğunluğu diktatörlüktür. Hepsi de demokrasi-den yoksun diktatörlüklerdir ve destek görmek için çaresizce Amerikan hükümet himayesine muhtaçtırlar. Dolayısıyla Amerika Birleşik Devletlerini eleştirecek ve gerçek bir diyalog kurmaya kalkışacak durumda değiller. Bu açıdan Araplar kendilerini bir bütün halinde Batıya tabi ve ondan aşağı bir yerde tutuyor. Böylece, çoğu Batılının kendileri hakkında zihinlerinde olan tasavvuru teyid etmiş oluyorlar.

### **6. Eylemdeki Oryantalizm: Medya ve Oklahoma Saldırısı**

**Prof. Dr. Edward Said:** Oryantalizmin şaşırtıcı inadını ve sürekliliğini gösteren ilginç hususlardan birisi Nisan 1995'deki Oklahoma saldırısında görüldü.

Size şahsen yaşadığım bir örnek verebilirim. Saldırının olduğu zamanda bazı konferanslar vermek üzere Kanada'da bulunuyordum. Öğleden sonra -saldırının gerçekleşmesinden belki yarım saat sonra- ofisim medya tarafından telefon yağmuruna tutulmuş. Sık sık yaptığım gibi, benim için dikkate şayan bir mesajın olup olmadığını öğrenmek için Kanada'dan ofisimi aradım. Sekreterim 'Büyük televizyon kanallarından, kablo tv kanallarından, belli başlı gazeteler ve dergiler vb.den 25 arama geldi ve hepsi sizinle görüşmek istiyor' dedi. "Ne hakkında?" diye sordum. "Oklahoma'daki olay hakkında." deyince, "Ne alaka?!" dedim.

Anlaşılan, hevesli canlı yayın yorumcularından birisi, bunun Ortadoğu usulü bir bombalı eyleme benzediğini ve eylemden hemen sonra etrafta bazı esmer kişilerin bulunduğu veya görüldüğüne dair birşeyler söylemiş. Bu da onları [muhabirleri] -olayla ilgim olduğundan değil ama sırf Ortadoğu'dan ol-

mam sebebiyle- olayın içyüzünü anlayacağımı ve benimle konuşmaları gerektiğini düşünmelerine sebep olmuş. Bu önerme o kadar mantıkdışı ve o kadar ırkçı ki... Sadece o bölgeden olmakla bunu kimin yaptığını ve neden yapıldığını anladığınız düşünülüyor. Bir an bile, bu olayı, orada yetişmiş, dış görünüşü itibarıyla tamamen Amerikalı olan McVeigh adlı bir gencin, Amerikan yok etme prensiplerinden hareketle ve dünyaya karşı duyduğu [7. İsrail kralı] Ahab-vâri öfkesiyle gerçekleştirdiğini düşünmediler.

### 7. Oryantalizm ve Filistin Meselesi

**Prof. Dr. Sut Jhally (University of Massachusetts Amherst):** Prof. Dr. Edward Said sadece bir edebiyat kuramcısı değil o aynı zamanda Filistin halkının çok ünlü ve etkin bir temsilcisidir. Said, o zamanlar "Filistin" denilen, bugün ise İsrail ve işgal edilmiş topraklar olarak anılan bölgede yetişti. 1948'de İsrail Devleti kurulduğunda diğer milyonlarca Filistinli gibi Said ve ailesi de evsiz ve devletsiz bırakıldı. Bu sürgün edilmiş Filistinliler günümüzde çoğunlukla ya İsrail kontrolü altında bulunan bölgelerde ya da komşu ülkelerde bulunan mülteci kamplarında yaşamaktadır.

Said'i harekete geçiren şeylerden birisi, Filistin halkı için adalet ve bir vatan arayışıdır. Zaten Said'in entelektüel çalışmalarıyla siyasi etkinlikleri arasında yakın bir ilişki vardır. Kendisinin de belirttiği gibi, birbirleriyle yakın bir bağlantı içinde olduğunu düşündüğü seri halinde üç kitap yazdı: Oryantalizm [1978], Haberlerin Ağında İslam [1981] ve Filistin Meselesi [1979].

O, Ortadoğu'daki anlaşmazlıklara ve çatışmalara barışçıl, insani ve adil bir çözüm bulmak yani Filistin meselesine bir çözüm bulmak için, milletleri birbirinden ayırıştırıran ve farklılıkları baskı altında tutulması veya yok edilmesi gereken birşey olarak gören Oryantalizmin ırkçı mirasının aşılması gerektiğine inanıyor.

Said, Ortadoğu'nun karmaşık ve kanlı tarihi sebebiyle Filistin ve İsrail'deki durumu XXI. yüzyılda bizi bekleyen, ya farklılıklarımızla birlikte barış ve uyum içinde beraber yaşayacağımız ya da ayrı bir şekilde korku ve nefret içinde sürekli tehdit ve savaş halinde yaşayacağımız nihai bir test durumu olarak kabul ediyor.

Bu güvensizlik ve çatışma mirasından bir çıkış yolu ararken, Said bize bu zor sorunlar hakkında daha verimli ve insani yollarla düşünmek için bazı gereçler sunan İtalyan filozof Antonio Gramsci'nin görüşlerinden yararlanır.

**Prof. Dr. Edward Said:** Gramsci "Hapishane Defterleri" adlı kitabında benim son derece hoşuma giden bir şey ifade ediyor. Diyor ki, tarih içimizde sonsuz izler bırakır. Kendi tarihimizi, ailemizin tarihini, milletimizin tarihini,

geleneğimizin tarihini sonsuz izler şeklinde, miras yoluyla, ortak tecrübe, şahsi tecrübe ve aile tecrübesi yoluyla, bireyler arası ilişkiler yoluyla üzerimizde bırakır. Tabiri caizse sınırsız sayıdaki izi içeren bir kitap gibidir. Ancak bu kitabın bir fihristi yoktur. Dolayısıyla Gramsci, yapılması gerekenin bir fihrist hazırlamak olduğunu yani tarihimizi anlamaya çalışmak olduğunu söyler.

Ve bana öyle geliyor ki, bu, insanlığın en ilginç görevlerinden birisidir. Bu, yorumlama görevidir. Bu, özel bir sebepten dolayı, tarihe bir şekil verme ve anlamlandırma görevidir. Sadece benim tarihimin sizin tarihinizden üstün veya benim tarihimin sizin tarihinizden daha kötü olduğunu göstermek için değil. İşte, ben bir mağdurum ve siz insanları ezenlersiniz vb. şeklinde değil. Daha ziyade, kendi tarihimi diğer insanların tarihi açısından anlamak, başka bir ifade ile ileriye gitmek ve bireyin kendi şahsi tecrübesini diğerlerinin tecrübesini kapsayacak şekilde anlamak, bunun ötesine geçmek ve genelleştirmek. Ve inanıyorum ki asıl hedef aslında başka birisi olmaktır. Üniter bir kimlikten, farklılıkları yok etmeksizin 'ötekini' de içinde barındıran bir kimliğe dönüşmektir. Gramsci, büyük hedefin bu olduğunu söyler.

Benim açımdan amaç bu olmalıdır. Sadece kendini anlama şeklinde değil, kendini başkalarıyla bağlantılı olarak ve başkalarını da kendinizi anlar gibi anlama çabası içinde, tarihe dair bir envanter oluşturmaya çalışmalıyız.

Bu açıdan, bölgesel karmaşıklığı sebebiyle Filistin meselesi çok önemlidir. Araplar ve Yahudiler, yani farklı arkaplanlara sahip Arap Müslümanlar, Arap Hıristiyanlar ve İsraili Yahudiler söz konusu. Yine İsrail'e gelmiş Yahudiler içinde Polonya, Rus, Amerika, Yemen, Irak ve Hint asıllı olanlar var. Başka bir ülkeye benzemeyen, dünya çapında bir öneme sahip bir toprak parçasında son derece karmaşık bir mozaik var ve bir şekilde beraber yaşamak amacıyla bir çözüm yolu bulmamız gerekiyor.

Filistin üç büyük din için kutsaldır ve son birkaç bin yılda her karışı için mücadele ve savaşlar verilmiştir. Ancak günümüzde şu ana kadar takip edilen anlayış, "Burası bize vaad edildi, biz seçilmiş halkız, diğer herkes bir nevi ikinci sınıftır, onları buradan def edin veya onlara ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapın" şeklindeki Siyonist anlayıştır.

Buna karşın bazılarımız -herkes değil ama Filistinlilerin birçoğu- dedi ki: Avrupa'da Yahudilerin başına gelenlerin bedelini; tamamıyla Hıristiyan ve Avrupalı bir felaket olan ve Arapların hiçbir rol oynamadığı Yahudi soykırımının (Holocaust) bedelini bizim ödememizin istendiğinin farkındayız. Biz kurbanlar tarafından mal ve mülklerimizden edilip sürgün edileceğiz. Biz de kurbanların kurbanı olduk.



Ama dediğim gibi, hepimiz Yahudilerin kapı dışarı edilmeleri gerektiğini söylemiyoruz. Çünkü biz de kapı dışarı edildiğimizden, bir arada yaşamaya yönelik başka bir vizyona sahibiz. Yahudi ve Arabin, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudinin bir devlette belli bir politika çerçevesinde birlikte yaşayabileceği, otoriter ve hiyerarşiye dayalı mevcut modelin yerine geçecek, bana göre mümkün olan, ancak biraz yaratıcılığa ve icada ihtiyaç duyan farklı bir vizyona sahibiz.

Kendimizi 'öteki'nin etkilerine ve sızmalarına karşı bir şekilde korumamız gerektiği fikri, bana göre XX. yüzyılın sonundaki en tehlikeli fikirlerinden biridir. Bunu yapmanın [birlikte yaşamının] yollarını bulana dek -ki bunun bir kestirme çözümü yok- Körfez Savaşı, Bosna'daki katliamlar, Ruanda katliamları ve benzerlerinde görüldüğü gibi, toplu şiddet olayları yaşanmaya devam edilecektir.

Yani bu ortaya çıkan alametler, son derece tehlikeli olan ve tedbir alınması gereken çatışma izleridir. Bu sebeple, şu anda karşı karşıya kaldığımız meydan okumanın, "birlikte var olma" (co-existence) olarak ifade edebileceğim bir meydan okumadan başka bir şey olmadığını söylemek mümkündür.

Peki, dinleri, gelenekleri ve dilleri farklı olan insanlar, aynı toplumun veya siyasi yapının içinde birlikte nasıl yaşayabilir? Şiddet ve düşmanlık olmaksızın farklılıkları nasıl kabul edebiliriz? Ben yetişkinliğimin büyük bir bölümünde "Mukayeseli Edebiyat" adı verilen bir dala meşgul oldum. Mukayeseli edebiyatın amacı, yok işte İngiliz Edebiyatının gerçekten de ikincil bir fenomen olduğunu; Fransız Edebiyatının veya Arap Edebiyatının Fars Edebiyatının sadece 'zavallı bir kuzeni' olduğunu göstermek veya buna benzer anlamsız şeyler değildir. Amaç, onların varlığını, dayatmada bulunmaksızın ve farklılıklara saygı ve anlayış duyulan güzel bir kompozisyon, adeta bir müziksel bir ritim halinde birarada göstermektir. Bence bizim ihtiyaç duyduğumuz tutum da işte budur.



– Kitap Tanıtımı –

**Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”*, Routledge, London 2001, ss. IX, 283.**

**İbrahim Hakkı İNAL**

Yard. Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi  
İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı  
ibrahim.inal@omu.edu.tr

---

Edward Said’in meşhur kitabı *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (Türkçe terc. Berna Ülner, *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*, Metis Yayınları, İstanbul 2016) yayınlanmadan önce, Oryantalistler kongresinde bu kelimenin kullanılmaması yönünde zaten karar alınmış bulunuyordu. 1978’de bu kitap yayımlandıktan sonra ise söz konusu kelime pejoratif bir anlam çağrıştırır hale geldi ve Doğu uzmanları kendilerini oryantalist olarak tanımlamaktan imtina eder oldular. Ülkemizde başka alanlarda etkileri tartışılır olmakla birlikte, Oryantalizm söz konusu olduğunda ilk akla gelen şey onların İslam araştırmaları alanında öne sürdükleri düşünceler olmuş, değişik İslami disiplinlerde oryantalistlerin ortaya attıkları fikirler onlarca yıldır tartışılmış ve bu konularla ilgili tezler hazırlanıp sempozyumlar düzenlenmiştir.

Ülkemizde, oryantalistizm söz konusu olduğunda meseleye hayranlık ve nefret ikilemi çerçevesinde yaklaşmakta, konunun sosyo-politik ve ideolojik boyutuna dikkat çekilse de, oryantalist söylemin de beslendiği damar olan *Post-colonialism, Science of Religion, Comparative Religion, World Religion* ve benzeri kavram, kategori ve disiplinler hakkında eleştirel olması bir yana tasviri düzeyde dahi yeterince çalışma bulunmamaktadır. Bir diğer ifadeyle söylemek gerekirse, Oryantalistlerin Kur’an, hadis ve siyer hakkında ortaya koydukları görüşler detaylı bir şekilde tartışılmakta ve bunların emperyal ajanda ile doğrudan ilişkisi –popüler neşriyat düzeyinde de olsa- ortaya konulmaya çalışılmakta ve fakat *söylem/diskur* olarak oryantalistliği de doğuran

gerek sosyal teori gerekse din araştırmaları alanının temel dinamiklerinin neler olduğu, bu insanların en çok hangi temel teorik argüman ve kabullerden hareket ettikleri konusunda neredeyse hiç çalışma bulunmamaktadır. Bizde durum böyle iken, Batı'da, oryantalistlerin İslam Araştırmalarında kullandıkları metotları daha derinlikli tahlil etmemize de imkân tanıyacak olan konunun bu teorik boyutu ve kavramsal arka planı hakkında ayrıca bu şablonların diğer dinlere empoze edilmesi ile ilgili olarak son dönemde nitelikli çalışmalar ortaya konulmuştur. Bu çalışmaların odaklandığı temel ilgi alanlarından birisi, özellikle M. Foucault'nun bayraktarlığını yaptığı bilginin masum olmadığı, bilgi-iktidar (*power-knowledge*) ilişkisinin göz ardı edilemeyeceği ve her tarifi, temsili/presentasyonun aslında yeniden temsil, tarif ve kurgu olduğu düşüncesidir. Aralarında Foucault'nun da yer aldığı post-yapısalcılar, bize ezeli ve ebedi hakikat diye dayatılan şeylerin aslında sosyal-ideolojik kurgulardan (*social construction*) ibaret olduğunu hatırlattılar. Sosyal teorideki bu yeni akımlardan istifadeyle dikkatimize sunulan bir başka çok önemli husus ise, son bir buçuk asırdır ortaya çıkan ve dinleri müntesiplerin bakış açısıyla (*insider*) değil de akademik metotlarla (*Academic Study of Religion*) ele alınmanın aslında temelde Avrupa Merkezli (*Euro-centric*) Judeo-Hristiyan teolojik bakış açısı ve şablonların, mevzii bir kültürle sınırlı olduğu gerçeği unutturulup, diğer kültürlere ve dinlere evrensel anlayış ve bakış açıları olarak empoze edildiğidir. Bu hususlara dikkat çeken araştırmacılar, bizatihi *religion* terimi başta olmak üzere, *sacred*, *mysticism*, *spirituality* ve benzeri diğer kavram ve kategorileri yapı söküme (*deconstruction*) uğratarak cari batılı şablonları sorgulamaktadırlar.

Burada tanıtacağımız Richard King'in *Orientalism and Religion* adlı kitabı bu alanda ortaya konulmuş en yetkin çalışmalardan birisidir. Bu gruba dâhil edilebilecek birçok çalışmadan bazıları şunlardır: Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford 1997; Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford 2000; Tomoko Massuzava, *The Invention of World Religions*, London 2005.

King ve bu alanda eser veren diğer araştırmacılar, modern dönemde bize tabii-normalmiş gibi gelen tedavüldeki birçok kavramın ve anlayışın aslında kolonyal ve post-kolonyal dönemde Batı hegemonyası tarafından oluşturulmuş algılar olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadırlar. *Post-structuralist* ve *deconstructionist* bakış açısıyla meseleye yaklaşan bu akademisyenlere göre, literatürde bir asrı aşkın süredir yaygın kullanımda olan ve *religion*, *mysticism*, *spirituality*, *sect*, *denomination* ve benzeri birçok kavram tarihin dar bir kesiti olan modern dönemde ve sınırlı bir mekân kesiti olan

Batı’da sosyal, kültürel ya da ideolojik olarak inşa edilmiş kavramlardır. Bu kavramlar ve anlayış biçimleri *Eurocentric* bir zaviyeden müfredatlarda ve medyada sanki üzerinde uzlaşmış ezeli ve ebedi hakikatlermiş gibi içselleştirilmiş durumdadır. S. Zizek’in isabetle vurguladığı gibi bu algıyı pekiştirmenin bir diğer veçhesi de evrensellik kisvesidir. Batılı hegemonya kendi öznel tecrübesi olan birçok anlayışı ya da kavramı *evrensel* olduğu gerekçesiyle kabul ettirmektedir.

Richard King’in kitabı cari Batılı Din Araştırmaları alanındaki temel kavram ve anlayışların yapı sökümü uğratıldığı ve bunlara alternatifler sunulduğu bölümlerin yanında söz konusu teorik problemlerin Hinduizm ve Budizm alanlarına yansımalarının izinin sürüldüğü bölümlerden oluşmaktadır. King, mistisizm alanındaki araştırmacıların mutlaka değerlendirmesi gereken bir vukufiyetle, bugün çok doğal bir şekilde popüler kültürde bile yaygın olarak kullanılan “mistik doğu (*mystic east*) kavramsallaştırmalarının masum olmadığı tam aksine çok karmaşık ve iç içe geçmiş kolonyal ve postkolonyal zihniyet dünyasının izini taşıdığını ve bu bakış açılarıyla kurgulanmış olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kitap bir giriş ve dokuz bölümden oluşmaktadır. Bölüm başlıkları sırasıyla şöyledir: 1. The Power of Definitions: Geneology of the Idea of “the mystical”. 2. Disciplining religion. 3. Sacred texts, hermeneutics and World Religions. 4. Orientalism and Indian religions. 5. The Modern Myth of Hinduism. 6. Mystic Hinduism: Vedanta and the Politics of representation. 7. Orientalism and the discovery of Buddhism. 8. The politics of privatization: Indian religion and the study of mysticism. 9. Beyond orientalism? Religion and comparativism in a postcolonial era.

King’in kitapta vurguladığı hususlardan birisi, bilerek göz ardı etmemiz istenen bir konudur ki o da tariflerin, kavramların değer yüklü olmayıp tabii-nesel şeyler oldukları yanılsamasıdır. İlham kaynaklarından birisinin Foucault olduğunu açıkça zikreden King, onun bilgi-iktidar ilişkisi üzerine söylediklerine referansla, ısrarla bilginin masum olmadığını ve bilgilerimizin ve kavramlarımızın “bilgi politikaları (the politics of knowledge) ürünü olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Bunu söylerken genellemeden kaçındığı ve bilgilerimizin “tamamen güç ve çıkar ilişkilerinin ürünü olduğu” gibi bir indirgemeci yaklaşıma karşı olduğu görülen King’e göre, “bilgi politikalarına dikkat çekmek demek dinin ve kültürün yalnızca bir dizi güç ilişkilerine indirgenerek anlaşılabilirliği anlamına gelmez. Asıl kastedilen, din ve kültür alanının içinde güç ilişkilerini barındıran alanlar olduğudur. (s.1)

Yazarın kendi ifadesiyle, çalışmada şu konular ele alınmaktadır: Birinci bölümde, “öte dünyaya ait”, “bireysel” tabiri caiz ise masum bir alanın konusu olarak varsaydığımız “mysticism” kavramının bile aslında kavramın ortaya çıktığı dönem olan Aydınlanma Döneminin güç ilişkilerinin izlerini taşıdığı ortaya konulmaktadır. (s. 7-35). İkinci bölümde, kısa ve şematik bir şekilde modern dünyanın din ve mistisizm hakkındaki ön kabulleri ve postkolonyal bakış açısının bu alana tesirleri irdelenmektedir. Yine bu bölümde yazar din araştırmalarını teolojik alanın bir yan ürünü olarak değil de “kültür araştırmalarının” değişik bir formu olarak gördüğünü ifade etmektedir. (s. 35-62). Üçüncü bölümde, modern dönemde akademik olarak dini ele alan teoriler ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılmakta ve okuyucunun bu dönemde akademik bakış açısını besleyen, felsefi ve metodolojik faktörler tahlil edilmektedir. Bu bölümde, modern dönem din araştırmalarında artık ön kabul hatta ön yargı haline gelmiş “metin odaklı” anlayışın sınırlılıklarına işaret gayesiyle Gadamer ve Hermenötik konusundan bahsedilmektedir. İkinci ve üçüncü bölümlerde yazar, ideolojilerin anlama, yorumlama, araştırma, eylemlerimizin ayrılmaz unsurlarından biri olduğu önermesinden hareket ettiğini belirtmektedir. (s.3) Bu cümleden olarak, kolonyal söylemin Hind din ve kültürünün emperyal bakış açısıyla nasıl inşa edildiği de yine bu bölümde ele alınmaktadır. (s. 62-82). Dördüncü bölümde, E. Said’in çığır açıcı kitabı ve bu kitapta ortaya konulan görüşler ve bunlara yöneltilen eleştiriler incelenmektedir. Said bu eserde, İslam Dünyası ile ilgili Batılı algı ve inşaları, Foucault’nun “söylem-iktidar ilişkisi” ve Gramsci’nin “hegemonya” kavramlarından hareketle analiz etmektedir ki King de -bireyi ihmal ettiği konusunda eleştirileri olsa da Foucault’nun bakış açısını temelde benimsemekte ve konuya onun bakış açısıyla yaklaşmaktadır. King, Said’in İslam dünyası ile ilgili Batılı “inşaları” yapı söküme uğrattığı bakış açısından hareketle aynı Batılı bakış açısının ya da hegemonyanın ve onların görüşlerini içselleştirmiş olan yerli Hintli akademisyenlerin Hint din ve kültürü hakkında kurguladığı (*construct*) şeylerin neler olduğunu analiz etmeye çalışmaktadır. Bu bölümde izlerini tespit edip ortaya koyduğu Hint kültürüyle ilgili Batılı söylem ya da şablonu takip eden bölümlerde *mysticism*, *spirituality* gibi belirli kavramlar ve kurumlar üzerinden müşahhaslaştırmaya çalışmaktadır. Bu noktada King’in tespit ve eleştirilerinden birisi, Oryantalizmin hem Batı ve hem de Doğu hakkında, çeşitliliği, farklı katmanları yok sayan, hadiseler ve kavramlara tek düze yaklaşan ve bunların içinde barındırdığı dinamizmi göz ardı eden *özcü* (*essentialist*) buyurgan bir söylem olduğu ile ilgilidir. Yazar, Aydınlanma Döneminden itibaren dominant emperyal Batının Doğuyu hep “şiirsel”, “mistik”, “irrasyonel” “gay-i medeni” ve “feminen” görme eğiliminde olduğuna dikkat çeker. Ona göre, son derece

kompleks ve zıtlarını içinde barındıran Doğu hakkındaki bu Batılı muhayyile çok genellemeci bir şablon/anlatı (*grand narrative*) olup bunun karşılık Batı'nın ideal, rasyonel ve seküler olduğuna vurgu ise “mystical” olanın marjinalliğini ima etmekte ve dolayısıyla ilgili kavram ve anlayışlar da Suassure'ün yapısal dilbilimde (*structuralist linguistics*) kavramların oluşumu ile ilgili ortaya koyduğu ikili karşıtlıklar (*binary opposition*) üzerinden inşa edilmektedir.

Son bölümde, postkolonyal teori ele alınmaktadır. (s.187) Bu bölümde E. Said ile birlikte Gayatri Spivak, Homi Bhabha ve Gyan Prakash gibi Postkolonyalizm adıyla yeni bir disiplinin ortaya çıkmasına vesile olan kişilerin çalışmaları ve fikirleri ele alınmaktadır. Bu akademisyenlerin çalışmalarından hareketle, bu bölümde, konuyla ilgili post-kolonyal, post-structuralist ve feminist teoriler arasındaki ilişki irdelenmektedir.

King'in mysticism ile ilgili Batılı algıların Doğuya empoze edilmesi noktasında zikrettiği kişi, kavram ve tasniflerin Tasavvuf alanında araştırma yapanlar tarafından mutlaka ele alınması ve değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili kanaatimizi ifade ettikten sonra, kendisinin, mysticism konusundaki görüşlerinin de kavramsal çerçevesini oluşturan teorik konularla ilgili ortaya koyduğu bazı temel tespitlere işaret etmek istiyoruz.

King, mysticism kavramı bağlamında vurgulamaktadır ki her hangi bir terimin Batı dışı kültürlerde neye tekabül ettiği üzerinde bir şeyler söylemeden önce söz konusu terimin Batılı kontekste kökenini, mevcut halde ifade ettiği anlamı kazandığı tarihsel süreçte geçirdiği sosyo-kültürel transformasyonu anlamamız gerekir. Dolayısıyla, biz bir kavramı tarif ettiğimizde aslında onun iç içe geçtiği güç ilişkileri ağını da ortaya koymuş olmaktadır. Günümüzde kavramların ortaya çıktıkları ve geliştikleri sosyo-politik süreçlerden bağımsız evrensel, ezeli ve ebedi hakikatlermiş gibi algılanmasında bile, King'e göre, seküler dünyanın payı vardır. Zira bu sayede seküler olan ile *mystical* olanın ayrılığının doğal bir şey olduğu kanaati pekiştirilmiş, *mystical* olanın ötelenmesi temin edilmiş olmaktadır. Yazarımız bu konuda Talal Asad'a referansla “evrensel din tarifinin ya da *mysticism* tarifinin mümkün olmadığını; bunun yalnızca ele aldığımız bu konuların tarihsel koşullarda belirlenmiş olmasıyla alakalı olmayıp, bizatihi ‘tarif’ dediğimiz şeyin söylem (*discourse*) süreçlerinin bir parçası olmasından kaynaklandığını” söylemektedir. (s. 8, 10). Mesela bir modern dönem kategorisi olarak *religion* kavramının bizatihi kendisi, Jonathan Z. Smith'in de dikkat çektiği gibi, Aydınlanma Dönemi kabullerinden birisi olarak, “insan kültürel davranışlarının bazı veçhelerini tasnif etme gayesiyle” ortaya atılmıştır ve bu kavramın içini Hristiyan teolojik bakış açısı doldurmuştur. King, Batılı kontekste geliştirilen bu kavramdan anlaşıldığı

haliyle Batı dışı toplumlarda din olarak görülen şeylerin bu kategorilere uydurulmaya, bunların o kültürlere zorla empoze edilmesi örneklerine dikkat çekmektedir. Bu noktadan hareketle kendisi günümüzde mukayeseli dinler tarihi alanında baskın birçok teorik yaklaşımın aslında bu teolojik ve Hristiyanlık merkezli bakış açısının diğer kültürlere ve dinlere adapte edilme gayretlerinden ibaret olduğuna işaret etmektedir. (s. 40)

King'in dikkat çektiği kayda değer bir başka önemli husus, ortaya çıkış ve gelişim döneminden hareketle söylemek gerekirse, akademik olarak dinin incelenmesinin ya da *Religious Studies* alanının seküler bir disiplin olduğu ve dolayısıyla günümüzde bu alandaki teorik yaklaşımların Hristiyan teolojisinden hareketli ortaya konulmuş olmasının - bu seküler karakteri dolayısıyla mümkün olmadığını söylemenin son derece "safiyane bir yaklaşım" olduğudur. Ona göre, Modern Din Araştırmaları alanının Batı kültürünün Hristiyan mirasından azade tasavvur edilmesi mümkün olmadığı gibi, sözü edilen din araştırmaları alanının sekülerliği de "yoktan icad edilmemiş", Post-Aydınlanma dönemi Batı'da, sekülerizmin ateist ve hümanist formları aştığını iddia ettiği Hristiyan teolojik kategorilerine muhalefet sürecinin neticesinde ortaya çıkmıştır. Tıpkı Roma İmparatorluğu döneminde ateizmin Romalıların *religio* kavramına reaksiyon olarak ortaya çıkması gibi modern dönemde de ateizm, iddiasını aslında Hristiyan Tanrısının olmadığı kabulü üzerine bina etmiştir. Dolayısıyla çağdaş Batı sekülerizminin Hristiyanlık sonrası/karşıtı olma karakterinin günümüz din araştırmacılarının bakış açılarında kaçınılmaz yansımaları ve etkileri söz konusudur ve bu etki onların Batı dışı dinleri anlamalarını etkileyen ve sınırlayan bir durumdur. Diğer taraftan, günümüz Batılı din araştırmacıları her ne kadar kendilerini tarafsız ve konuya seküler bakış açısından yaklaştıklarını iddia etseler de, sekülerliğin oluşum sürecinde mevcut bu arka plan dolayısıyla, bahsedilen tarafsızlığın mümkün olmadığını görmemiz ve mukayeseli dinler tarihi araştırmalarında bu hassas noktaya dikkat etmemiz gerekir. (s. 42).

Son olarak, yazar, din araştırmaları alanında önemli gördüğü ve başka disiplinlerde de olumsuz yansımalarının olduğunu müşahede ettiği, bazı teorik problemleri şöyle sıralamaktadır:

Batı'da Reform hareketleri neticesinde inanan bireyin kutsal metinle yüzleşmesi gerektiğine yapılan vurgu ve matbaanın icadıyla metinlere ulaşmanın kolaylaşması neticesinde oluşan atmosferin akademik din araştırmaları alanına yansımaları ve neticede "...okuryazarlığın artmasıyla Batı toplumlarında doğal olarak dinleri metinlerden hareketle anlama anlayışını doğurdu ve bu da araştırmacıları bir dini canlı yaşayan örneklikler olduğu halde metinlerden hareketle gerçek dini kurgulamak gibi bir yanılaşa sürükledi." (s. 43)



King'in modern dönem akademik din araştırmaları alanının teorik problemleri cümlesinden görüp üzerinde durduğu bir başka husus, Modern Batı toplumlarında pozitif bilimlerin ortaya çıkışı ve başarılı olması ve akabinde bilimsel rasyonalizmin neşet etmesi sosyal bilimlere de pozitif bilimlere metodolojisi şablonuyla anlama neticesini doğurduğudur. Bu sebeptendir ki, modern dönem akademik din araştırmaları uzmanları kendilerinin müntesip ve sübjektif olmadıklarını ispat sadedinde, çalışmalarının rasyonal analize ve sağlam deneysel delillerden hareketle objektif ve tarafsız metodlarla hazırlanmış olduğuna vurgu yapar oldular.

Yazara göre, seküler hümanizmin ve seküler aklın ortaya çıkışı gelenekle kopuşa yol açtı ve bu da modern Batı üniversite sisteminin doğuşuyla neticelendi. Bu Aydınlanma hedefi, dinin savunulmasını yapmak demek olan Hristiyan Kelamından/*Theology* farklı, bağımsız ve seküler dinin akademik olarak incelenmesi disiplininin (*Religious Studies*) bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkması sonucunu doğurdu. Bunun seküler karakteri yanında akademik din alanında profesyonelliği de ortaya çıkardığını hatırlatmak gerekir.

Yazarımız, biraz da itiraf sadedinde -bu alanın kültürel açıdan çoğulcu karakterinin de bir dereceye kadar etkisiyle- Batılı din araştırmacıların ana hatları çizilmeye çalışılan bu şablonun Batı dışı dinlere empoze edilmesinden mesul olduklarını hatırlatmaktadır.

King'in ele aldığı konuların ancak bir kısmına değinebildiğimiz bu çok değerli kitabın Türkçeye kazandırılması ve zikredilen teorik konuların tartışmaya açılmasının, metodolojik boyuttan yoksun din tartışmalarımıza derinlik katacağı kanaatini taşımaktayız.



– Kitap Tanıtımı –

**Abdulhay el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâziletü li'l-es'ileti'l-aşarati'l-kâmileti*, Daru'l-beşâir, Beyrut 2005 (301 s.)**

**Mahmut SAMAR**

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi  
mahmutsamar@hotmail.com

---

İslamî ilimler manzûmesi içinde yer alan ilmî disiplinlerin ikinci kaynağı sünnettir. Bu nedenle sünnet verilerinin (hadislerin) sıhhatli bir şekilde nakledilmesi ve muhtevası olan metnin doğru anlaşılması önemlidir. Muhakkik İslam alimleri asırlar boyunca bunun üzerinde durmuş, önemine işaret etmişlerdir. Zira sünnetin sıhhatli bir şekilde nakledilip doğru anlaşılması, dayanağı sünnet ve/veya hadis olan mevzuların hükmünü tespit etme bakımından zarûriyet arz eder. Bu zorunluluğu gören Abdulhayy el-Leknevî sünnet verilerinin sağlıklı bir şekilde aktarılmasının ve doğru anlaşılmasının gereği ve yöntemi hakkında doyurucu bilgiler veren bir çalışmaya imza atmıştır.

Çalışma, Abdulhayy el-Leknevî'nin kendisine sorulan on (10) soruya verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Bu nedenle de kitabın adı; "*el-Ecvibetü'l-fâziletü li'l-es'ileti'l-aşarati'l-kâmileti*" olmuştur. Bu kitap üzerine Abdulfettah Ebû Ğudde bir takım eklemelerde (ta'lîk) bulunarak kitabı daha da verimli hale getirmiştir. Selman Abdulfettah Ebû Ğudde ise bazı tashihler yaparak, çalışmanın ortaya konmasını ve yayınlanmasını sağlamıştır.

Ebû Ğudde'ye göre sünnet hakkında daha önce kimsenin dikkat çekmediği konulara bu kitapta yer verilmiştir. Eser Leknevî Haydarâbat'ta ikamet ettiği yıllarda onun muâsırı olan allâme Muhammed Hüseyin el-Lahorî'nin kendisine yazılı olarak sorduğu on soruya verilen cevapları ihtiva eder. Soruları soran zatın muayyen bir mezhebe bağlanmaya karşı olduğu ve nassların zahiriyle amel etme konusunda ısrarcı olduğu bilinmektedir.

Kitapta sorulan on soru şunlardır:

1. İsnad dinde matlup (gerekli) mudur, değil midir?
2. Dört sünen kitabında (Beyhaki, Dârekutnî, Hâkim, İbn Ebî Şeybe) geçen hadislerin hepsi sahih veya hasen midir?
3. Hadis kitaplarında yer alan rivâyetlerin hepsiyle amel etmek, istidlalde bulunmak caiz midir? Değilse bunun yöntemi nedir?
4. Muhaddislerin görüşleri arasındaki teâruzı gidermenin yolları nelerdir?
5. İki sahih hadis arasındaki teâruz nasıl giderilmelidir?
6. Cem' ve tercihten hangisi diğerine mukaddemdir?
7. Sahihayn'da geçmesi, birçok tarîkten gelmesi ve râvisinin fakîh olması bir hadis için tercih sebebi midir?
8. Cem' içtihatla mümkün mü yoksa nass gerekli mi bu konuda?
9. Râvinin rivâyet ettiği hadisle amel etmeyi terk etmesi o hadisle istidlalde bulunmamayı gerektirir mi?
10. Bir sahabinin kavli ya da fiili sahih bir hadisle çelişirse hangisiyle amel edilir?

Müellifin mukaddimedede belirttiğine göre, kendisi bu sorulara ezberden cevap vermiş, verdiği cevaplarda söylenmesi elzem olanları ifade etmiş ama gerekli görmediği yerlerde de sözü uzatmaktan kaçınmıştır. Sorulan sorular on tane ama her biri kendi içerisinde birçok soruyu ve meseleyi barındırmaktadır. Mesela birinci soruyu ele alacak olursak, birçok konuya cevap istendiğini görebiliriz.

Soru şu şekilde sorulmuştur: İsnad dinde gerekli midir değil midir? Şayet ikinci şık tercih edilecek olursa İbn Mübarek'in "İsnad dindedir, isnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi" sözünün manası ne olur? Şayet cevap birinci şık olursa, isnad gerekliyse dinden sayılan her konuda zarûrî midir? Yoksa bazı konularda mı gereklidir? Şayet belirli konular için gerekliyse, o zaman isnada ihtiyaç duymayan konuların açıklanması gerekir. Ayrıca bu konuların isnada ihtiyaç duymadığına dair delil nedir?

Müellif sorulan sorulara cevap mahiyetinde konuyu izah ederken selef ve halef ulemasından nakiller getirir. Bununla birlikte varsa sahabe kavli ve ilgili rivâyetleri de zikreder.

Bu sorulara doyurucu cevaplar ve yeterli olacak şekilde örnekler verildikten sonra Ebû Ğudde (r.a)'nin insanların amel etme konusunda kabul gören (telakî bi'l-kabul) zayıf hadisle amel etmenin vacip olduğuna dair bir tasahihe yer vermiştir.

Kitabın yöntemi sadedinde Ebu Ğudde'nin ta'lîkine de yer vermek istiyoruz. Kendisinin de ifade ettiği gibi, kitapta müellife ait kapalı cümlelerin izahını yapmış, kaynakları gösterilmeyen rivâyetlerin kaynağına yer vermiş, kitabın sonuna da bir ta'lîk ve fihrist eklemiştir. Ayrıca müellifin hayatına dair kısa bilgi de Ebû Ğudde tarafından kaleme alınmıştır.

Birinci soruya cevaben müellif, isnadın islam alimleri tarafından teşvik edilen bir yöntem olduğu, bunun ümmete ait üstün bir meziyyet olduğu ve dinin bir sünneti olarak telakki edildiğine yer verdikten sonra soruya, “isnad dinde gereklidir.” şeklinde cevap verir. Daha sonra konuyla ilgili İbnu'l-Mübarek, Sevri ve Şâfiî gibi alimlerin sözlerini nakleder. Bu cümleden olarak İbnu'l-Mübarek'in, “İsnad dindedir, şayet isnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi” sözünü nakleder.

Leknevî isnadın konusu ve alanı ne olursa olsun dini konuların tamamında gerekli olduğuna dikkat çeker. Bunu da sahabe ve tabiûn dönemlerinden sonra uydurma hadis faaliyetlerinin başlayacağını konu edinen rivâyetlerle temellendirmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde geç dönemlerde kaleme alınan fıkıh kitaplarının –müellifi ne kadar büyük bir fakîh olursa olsun- ihtiva ettiği hadislerin senedi veya hadis alimlerinin onunla amel ettikleri bilinmeden muteber olmadığına yer verilir. Burada Merġînânî'nin *el-Hidayesi*'nde ve Râfiî'nin *Fethu'l-aziz*'inde geçen bazı hadislere yer verilir. Nihayetinde fıkıh kitaplarında geçen hadislerin kabulü için üç şarttan bahseder. Rivâyetin senetli olması, müellifin muhaddis olması veya sahih bir kitaba nispet edilmesi.

Müellif ahkâm ve itikad ile ilgili rivâyetlerde senedin sahih olması gerektiğine yer verir. Ancak fezâilde zayıf hadislerle amel edilebileceğini ifade ederek, seleften bazı nakillerde bulunur. Bununla birlikte zayıf hadisle amel edilmesi için Suyûtî'den nakille üç şarttan söz eder. Hadis aşırı zayıf olmamalı, muteber olan genel bir aslın altına girebilmeli ve sübûtuna inanmadan amel edilmeli.

Leknevî, fezâilde zayıf hadisle amel konusunun gerekçesini Heytemî'den nakille şu şekilde izah eder: Fezâille amel helali haram, haramı helal kılma sonucu doğurmaz. Ayrıca başkalarının hakkının ihlal edilmesi de söz konusu değildir. Konuyla ilgili müellif, Ahmed b. Hanbel'e göre zayıf hadisle

amel etmenin re'y ile amel etmekten daha iyi olduğu görüşünü nakleder. İbn Hazm'ın konuyla ilgili başka rivâyet bulunmadığında Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğuna dair icmadan bahsettiğini zikreder.

Netice itibariyle muhaddislerden nakille zayıf hadisle amel etme konusunda üç farklı yaklaşım olduğuna işaret eder. Mutlak olarak amel edilir, mutlak şekilde amel edilmez ve bir takım şartlarla amel edilir.

Eserde zayıf hadisin ahkâma delil olup olmayacağı hususunda dikkat çekici tespitler yer almaktadır. Buna göre, zayıf hadis fikhî bir hüküm bildiriyor ve bu ümmet (müçtehitler) tarafından kabul görmüş ise bununla istidlalde bulunulabileceği belirtilmektedir. Hatta ümmetin *telakkî bi'l-kabulünün* zayıf hadisi tevatür derecesine çıkardığı zikredilmektedir. Bu nedenle kat'î delili tahsis edebileceği de aktarılmaktadır. Örnek olarak "*Vârise vasiyet yoktur.*" hadisine yer verilmektedir. Ayrıca zayıf hadis ihtiyat konumundaya da onunla ahkâm konularında amel edilebileceğine yer verilmektedir. Bazı sözleşme türlerinin yasak olduğunu bildiren zayıf hadisler gibi.

Fezâili konu edinen zayıf hadislerin hüküm bildirip bildirmediği hususu da müellifin ele aldığı önemli bir konudur. Çünkü genel kural; hüküm bildiren zayıf hadisle amel etmemektir. Ancak fezâilden sayılan amellerin hükmünün en azından mendub olduğu bilinmektedir. Leknevî bazı nakillerde bulunarak konuyu şu şekilde izah eder: Zayıf hadisle amel etmenin şartlarından biri genel bir aslın kapsamında olmasıdır. Dolayısıyla hüküm bu asla istinaden sabit olur, zayıf hadis de bunu sadece desteklemiştir. Farklı bir tabirle zayıf hadisin konu edindiği amelin hükmü haram ve mekruh değilse en azından mübah olur. Mübah olması da ibahay-ı asliyye prensibi gereğidir. Konuyla ilgili gelen zayıf hadis ise istihbab şüphesi oluşturmaktadır. Bu nedenle amel edilir.

Leknevî isnadın her alanda gerekli olduğu vurgusunu yaptıktan sonra bu bahsin sonlarına doğru, özellikle son asırlarda güvenilir muhaddislerin beyanlarının isnadın yerini tutacağından bahseder. Bu yüzden geç devirlerde güvenilir hadis kaynaklarında geçen hadislerle amel edilebileceğini savunur. Aynı şekilde mezhebin asıllarında geçen fikhî konular için de sened aranmayacağı, konun muteber kitaplardan nakledilmesinin yeterli olacağından bahseder.

İkinci soruya cevap sadedinde mezkur sünen kitaplarında geçen hadislerin hepsinin sahih ve hasen olmadığını belirten müellif, sahih, hasen, zayıf ve hatta uydurma hadislerin de yer alabileceğine dikkat çeker. Bu iddiasını kaynaklarda geçen hadis alimlerinin değerlendirmeleriyle temellendirir.

Daha sonra adı geçen sünenlerle ilgili tafsilatlı izahlara, muhaddislerin ve diğer ilim ehlinin değerlendirmelerine yer vererek, güvenilirlik bakımından kitaplara dair bir hiyerarşi sunar.

Müellif üçüncü soruya “ahkâm konularında hadis mecmualarında geçen hadislerin hepsiyle amel edilemez” şeklinde cevap vermektedir. Amel etmeden önce hüccet olabilecekleri diğerlerinden ayıracak bir araştırma yapılması gerektiğine dikkat çeker. Buna göre kişi muhaddis ise kendisi bu işlemi yapar, değilse güvenilir bir hadis aliminin değerlendirmelerine göre hareket eder. Her iki durumun mümkün olmadığı durumlarda ise tevakkuf edilir. Burada da aynı şekilde hadis ulemasının konuyla ilgili yaklaşımlarına dair uzun nakiller yapmakta, ayrıntılı açıklamalara yer verir. Leknevî bu bölümde sonraki dönemlerde rivâyetlerin tashih ve taz’îf imkanını da ele alarak uzunca tartışır.

Dördüncü sorunun cevabında müellif şunları kaydeder: Muhaddisler arasında hadislerin sıhhati konusunda tearuz söz konusu olursa tercih yoluna gidilir. Mesela bir hadis hakkında farklı hüküm veren iki muhaddisten biri mütesâhil diğeri böyle değilse, ikincisinin görüşü tercih edilir. Müellif çalışmanın bu bölümünde hadislere sahih ve/veya zayıf hükmü verirken mütesâhil olup olmamasına göre hadis alimlerini tasnif eder, buna dair örnekler verir.

Beşinci soruya cevap olarak; sıhhat derecesi aynı olan iki hadisin tearuz etmesi durumunda izlenecek yol Hanefî alimlere göre, nesih, cem’ ve terk şeklindedir. Hadis usulcülerinin çoğunluğuna göre ise cem’ mümkün olmadığı durumda tearuz nesih ile giderilir. Nesih imkanı da yoksa tercih yoluna gidilir. Müellif bu bölümde cem’ ve nesih yollarından hangisinin öncelikli olduğu meselesini ele alır, uzunca tartışır ve seleften nakiller yapar.

Altıncı bölümde, tearuzu giderme yollarından cem’ ile tercihten önce hangisine başvurulacağı sorusuna “cem’ tercihten öncedir” şeklinde cevap verir. Bunun gerekçesini de şu şekilde izah eder: Cem’ yoluna gitmeden tercihte bulunmak belki de gerekli olmadığı halde hadislerden biriyle amel etmeme sonucunu doğurmaktadır. Cem’ yapmak ise her iki delille de amel etme imkanı verdiği için tercihten öncedir.

Müellif yedinci bölümdeki soruya cevaben; bir hadisin Buhari ve/veya Müslim tarafından rivâyet edilmiş olması, birçok târiften nakledilmesi ve râvisinin fakîh olmasının tercihte rol oynadığına işaret eder. Bunlardan birincisi ve üçüncüsü hakkında alimler ittifak halindeyken, ikincisi konusunda yaklaşımlarının farklı olduğuna işaret eder. Leknevî daha sonra bu bölümde İslam alimlerinin konuyla ilgili görüşlerine yer vererek, tafsilatlı izahlar getirir.

Sekizinci soruya cevap sadedinde müellif, mahza re'y (içtihat) ile cem' yapılamayacağına dikkat çeker. Ona göre, iki rivâyet arasını em' etmek için şerî bir nassa ya da naslardan çıkarılan küllî bir ilkeye dayanmak gerekir.

Leknevî, dokuzuncu bölümdeki soruya cevap olarak; hadisin sahabe râvisinin rivâyetin zahir manasıyla amel etmeyi terk etmesi konusunda iki farklı yaklaşımdan bahseder. Mâlikî ve Şâfiîler bu durumda zahir manasının muteber olduğunu savunur. Hanefî ve Hanbelîler ise sahabinin yüklediği manaya itibar ederek, zahiri terk ederler. Ancak rivâyet zahir olmayıp farklı anlamlara gelecek nitelikte olursa, Hanefîler sahabinin te'viliyle amel etme zorunluluğu olmadığını savunurlar. Diğerlerine göre ise sahabinin yüklediği anlama itibar edilir ve zahir terkedilir.

Son bölümde müellif soruya cevaben; sahabe kavlinin bir hadisle tea-ruz etmesi durumunda hadisle amel edilmesinin daha isabetli olduğuna dikkat çeker. Daha sonra hadisin muttasıl, merfû olup olmamasına, hadise muhalefet eden sahabinin o hadisin râvisi olup olmadığı yönlerine bakılarak alimlerin değerlendirmelerine ve aralarındaki görüş ayrılıklarına yer verir.

Son olarak eserin sonunda Abdulfettah Ebû Ğudde on sayfalık bir eklemede bulunarak, müçtehit imamların amel ettikleri zayıf hadisle amel etmenin vacip olduğundan bahseder. Hatta ümmetin bir hadisi amel edilir görmesi, söz konusu rivayeti tevatür derecesine çıkaracağını savunur. Leknevî'nin birinci bölümde kısaca değindiği bu önemli meseleyi Ebû Ğudde burada genişçe ele alır ve başka yerde geçmeyen önemli tespitlerde bulunur.

Netice itibariyle bu eser hadis araştırmacılarını ilgilendirdiği kadar İslam hukukçularını da ilgilendiren konulara yer vermesi bakımından önemlidir. Hadislerin kaynak değerini temellendirme sorununa yönelik faydalı bir çalışma olmuştur. Çalışmanın ciddi bir emeğin ürünü olduğu açıktır. Ancak uzunca dipnotlara yer verilmiş olması okuyucunun kitaptan en iyi şekilde faydalanmasını engellemektedir. Ayrıca bu çalışmanın lisansüstü seviyesindeki ilim talebelerine hitap ettiğini belirtmeliyiz.



---

– Kitap Tanıtımı –

**Câhiliyye Döneminde Araplar: Cahiliyye Şiirine Göre İslam  
Öncesi Arap Toplumu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim**

Harun Öğmüş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, 373 sayfa.

**Sümeyye SAYĞIN**

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

sumeyyesaygn@gmail.com

---

Yazarın konuyla ilgili ikinci kitabı olan ve “Câhiliyye Döneminde Araplar (Câhiliyye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim)” adıyla yayımlanan bu eser câhiliyye şiiri ile Kur'ân'ın nâzil olduğu ortamı tespit etmek ve Kur'ân-ı Kerim'in bu ortamda meydana getirdiği değişime ışık tutmak amacı ile kaleme alınmıştır. Eser, 2014 yılında, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından verilen “Akdeniz İlâhiyat Araştırmaları Ödülleri” kapsamında mansiyon almaya değer görülmüştür.

Eser “Giriş” ve “Sonuç” dışında altı bölümden oluşmaktadır. Yazar, araştırmanın konusu, yöntemi ve kaynaklarına ayırmış olduğu giriş bölümüne câhiliyye şiirinin Arap dilinin, belâgatının tespitinde önemli bir yere sahip olduğunu ve bununla birlikte Kur'ân tefsirinde de câhiliyye şiirinden büyük ölçüde yararlandığını izah etmekle başlamaktadır. Câhiliyye dönemi şiirleri nasıl ki Kur'ân kelimelerinin anlamlarının tespiti, cümlelerinin tahlili için önemli bir yere sahipse Kur'ân âyetlerinin indiği dönemin örf, âdet, gelenek ve göreneklerinin tespiti noktasında da çok önemli bilgileri hâizdir.

Yazar câhiliyye şiirlerini esas alarak hazırlamış olduğu bu çalışmada iki temel hususu hedeflemiştir. Bu hedeflerden ilki câhiliyye dönemi şiirinden yola çıkarak Kur'ân'ın indiği dönemin şartlarını tespit edip nüzûl ortamına ışık tutmaktır. Buna bağlı olarak ikinci hedefi ise Kur'ân'ın, indiği dönemde var

olan şartlarda ne gibi değişiklikler meydana getirdiğini tespit edip ortaya koymaktır. Yine bu bölümde yazar kendisine gelebilecek muhtemel eleştirileri sorular halinde “Câhiliyye şiirinin kaynak değeri”, “Câhiliyye şiirinin realist yönü” ve “Câhiliyye şiirinin câhiliyye hayatını kuşatma kapasitesi” başlıkları altında bir araya getirip bu muhtemel eleştirilere eser çerçevesinde tatmin edici cevaplar vermiştir. Yazar, Kur'ân'ın temas ettiği her konuda câhiliyye şiirinden hareketle İslâm öncesi durumun tespit edilemeyeceğini kabul etmektedir. Ancak durum böyle olsa bile câhiliyye şiirinin içerdiği bilgiler nispetinde bu konunun incelenmesi Kur'ân'ın nüzûl ortamının tespitine ve Kur'ân âyetlerinin bu ortamda meydana getirdiği değişiklikler hakkında fikir edinmeye fayda sağlayacaktır. (s. 38)

Yazar çalışmanın yöntemini izah ederken eserinde kullandığı şiirlerin özellikle câhiliyye dönemine ait olup olmadığını tespit hususunda titiz bir çalışma ortaya koymuş ve İslâmî döneme ait olduğu halde câhiliyye döneminden bahsettiğini tespit ettiği şiirlere de çalışmasında yer vermiştir. Yazar çalışmasında esas aldığı aslî kaynaklarını Hammâd er-Râviye tarafından derlendiği söylenen “el-Muallakât”, Mufaddal ed-Dabbî tarafından derlenen “el-Mufaddaliyyât”, Asmâî tarafından derlenen “el-Asmâiyyât”, Ebû Temmâm Habbîb b. Evs et-Tâî tarafından derlenip bölümlere ayrılan “el-Hamâse” ve Ebû Zeyd el-Kureşî tarafından derlenen “Cemheretü eş'âri'l-Arab” ile sınırlandırmıştır. Bunların yanında şiirlerin arka planı, açıklamaları ile ilgili diğer kaynaklardan da yararlanmış ve başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere Hadis, Tefsir ve Tarih kitaplarının hakemliğine de başvurmuştur.

Eserde “Giriş”ten sonraki diğer altı bölümde konu başlıkları belirlenip bu başlıklar altında önce câhiliyye dönemindeki durum izah edilip ardından Kur'ân'ın bu durum üzerinde meydana getirdiği değişiklikler üzerinde durulmuştur. Konu başlıklarını ve konuların sırasını belirlerken yazar, câhiliyye şiirinde üzerinde çokça durulan temel sosyal kurumları esas almış ve bunlardan en baskın olanın ve en çok atıfta bulunulunun “kabile” olduğunu tespit etmiş ve böylece kabile ve onunla ilgili hususları ilk sıraya alarak (s. 44) birinci bölümü “Toplumsal Örgütlenme: Kabîle” şeklinde isimlendirmiştir.

Birbiriyle kan bağı bulunan toplulukların oluşturduğu sosyal bir kurum olan *kabîle*, İslam öncesi Arap yarımadası sakinleri için en önemli toplumsal örgütlenme idi. Ferdin varlığını ve haklarını koruyup devam ettirebilmesi için kabileyeye muhakkak ihtiyacı vardı. Fert ve toplum açısından İslam öncesi Araplar için böyle büyük bir önemi haiz olmasından ötürü “kabile”ye ayrılan bu bölümde yazar kabile ile ilgili pek çok unsuru da izah etmeye çalışmıştır. Başta kan bağına dayalı asabiyet duygusu olmak üzere, kabileler arası savaşlar, savaş sebepleri, kan davaları, kısas, diyet, ganimet, himaye, şeref ve haysiyeti

koruma düşüncesi, savaşların yapılış şekli ve doğurduğu sonuçlar gibi birçok hususta câhiliyye şiirinden yola çıkarak izahlarda bulunmuş ve Kur'ân-ı Kerim ile birlikte bu konularda ne tür değişiklikler olduğunu açıklamıştır. Mesela câhiliyye dönemi Araplarında kısasta denklik gözetmeme, diyet almayı büyük bir âr olarak kabul etme anlayışı yaygındı. Şüphesiz ki bu anlayışın kaynağı asabiyete ve soy üstünlüğü inancına dayanmakta ve bu anlayış birçok şiire yansımaktaydı. Öyle ki İslâmî olduğu anlaşılan Şemle b. Berd el-Minkârî'nin annesi Kenze'nin şu beyitleri bu anlayışın İslâmî devre kadar uzandığını göstermektedir:

بِشَمْلَةٍ يَحْتَسِبُ بِهَا حَتِّسًا أَرْزُ      إِنَّ نَيْكَ ظَنِّي صَادِقًا وَهُوَ صَادِقِي  
أَصِيبَتْ وَ ۞ تَقْبَلُ قِصَاصًا وَ ۞ عَقْلًا      فَمَا شَمْلٌ شَيْئًا وَ اطْلُبِ الْقَوْمَ بِالَّذِي

*“Bildiğim Şemle'ye şâyet -Şemle'm elbet öyledir-  
Kıstırır dar bir geçitten atlıyorken onları  
Koyma Şemle'm intikâmın, haydi göster kendini  
Geç diyetten, azdır öldürsen kısâsen onları!” (s. 103)*

Yukarıdaki şiirden de anlaşıldığı üzere Araplar arasında etkisi İslâmî devre dahi uzanan, kısasta denklik gözetmeme ve diyet almaktan âr etme anlayışı oldukça yaygındır. Ancak Kur'ân-ı Kerim *“Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.”* (el-Kehf, 18/15) buyurarak suçun şahsiliği ilkesini getirmiş, *“... Hüre hür, köleye köle, kadına kadın...”* (el-Bakara, 2/178-179) buyurmak suretiyle de kısas ve diyetle eşitlik ilkesini getirmiştir.

“Kadının Toplumdaki Yeri” şeklinde adlandırılmış olan ikinci kısımda ise öncelikle kadının durumuna genel bir bakış sergilenmiş, ardından da iffet, namus ve örtünme gibi dikkat çekici birkaç konu ele alınmıştır. Câhiliyye dönemi şiirleri incelendiğinde kadınlara duyulan muhabbetin ifadesi olan, bu hislerle yazılmış türler dışındaki şiirlerde kadına yönelik olumlu bir husus neredeyse bulunmadığı belirtilmektedir. (s. 181) Şiirlere göre câhiliyye devrinde kadının yerilmesini, kınanmasını gerektiren cimrilik, kısıncılık, fazla mal isteği, acziyet, zaaf korkaklık gibi pek çok husus vardır. Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki, câhiliyye dönemi toplumu içinde erkek değerli görülüp kadın aşağılanmaktadır. İslâm ise hak ve ödevlerin farklılığından kaynaklanan bazı farklar gözetmekle birlikte kadın ve erkeğin aynı nefisten yaratıldığı ve her iki cinsin de teklife muhatap kılındığını belirtmiştir. Buna rağmen kadına yönelik aşağılanmanın İslâm ile birlikte tamamen ortadan kalktığını söylemek imkansızdır. Ancak

İslâm tarihinde ve günümüzdeki Müslüman toplumlarda kadının aşağılanması İslâm'ın doğru anlaşılması ve geleneksel duygulardan kaynaklanıp İslâm'ı bağlamamaktadır. (s. 191)

Çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturan “Toplumda İdeal Görülen Davranışlar” Araçlarında en çok ön plana çıkan davranışlardan biri olan “Cömertlik” ile başlamakta, “Ahde Vefâ”, “İslah ve Arbuluculuk” gibi diğer davranışlarla devam etmektedir. Araçların cömertlik ve misfirperverlik niteliklerine câhiliyye şiirinde çok fazla vurgu yapılmakta, methiyeler düzülmemektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında bu durumun aksine şu meâlde âyetler görülmektedir: *“Hayır! Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz, yoksulu yedirmeye birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helâl demeden mirası yiyorsunuz. Malı aşırı biçimde seviyorsunuz.”* (el-Fecr, 89/17-20) Görüldüğü gibi bu ve benzeri âyetlerde Araçlar cimrilikleri sebebiyle yerilmektedir. Öyleyse câhiliyye şiirlerinde ısrarla üzerinde durulan cömertlik davranışı şişirilmiş bir davranış mıdır? Bunun izahı da yine Kur'ân'dan anlaşılmaktadır. *“İnsan, hiçkimsenin kendisine güç yetiremeyeceğini mi sanıyor? 'Pek çok mal harcadım' diyor.”* (el-Beled, 90/5-6) buyurularak Araçların mal tüketmekle övündükleri yani cömertliklerinin amacının şan, şeref gösterisi olduğu belirtilmektedir. (s. 240-241) Araçlar insan fitratında zaten var olan cömertliği ideal bir davranış biçimi olarak kabul etmiş ve bu nedenle aksi davranışları yok sayıp cömertliğe uygun düşen davranışları fahr sebebi kabul ederek şiirlerinde de fazlasıyla bu konuya yer vermişlerdir. Konuyla ilgili örnek olabilecek Bekr b. Kilâb Oğulları'na mensup Arendes'in, Amr el-Ganevî Oğulları'nı methettiği bir şiir şu şekildedir:

سُوَّاسٌ مَكْرَمَةٌ أَبْنَاءِ أَيْسَارَ

هَيْبُونَ كَيْبُونَ أَيْسَارٌ دُوو كَرَمَ

*“(Amr el-Ganevî Oğulları, fakir-fukaraya ihsanda bulunmak için) fal oklarını ellerinde evirip çeviren kimselerin oğullarıdır. Kendileri de fal oklarını ellerinden bırakmazlar. Şerefli, cömert ve ikrâmı ellerinde tutan, sükûnet ve vakâr sahibi kimselerdir.”* (s. 228)

Bu bölümde izah edilen cömertlik, ahde vefa, ıslah, arbuluculuk vd. pek çok erdemli davranışın şiirlerde böyle çok yer alması câhiliyye döneminde tüm Araçların bu özelliklere sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Câhiliyye Araçlarının bu davranışlara şiirlerinde sıkça yer vermeleri bu davranışların, ideal ve şan şeref vesilesi olmalarındandır.

Eserin “İnanç ve Ritüeller” konusuna ayrılmış olan dördüncü bölümünde yazar başta Allah inancı olmak üzere, nübüvvet, âhiret, kader gibi inanç konularına ve hac, adak gibi birtakım ritüellere yer vermiş; ancak câhiliyye Arap şiirinde bu konularla ilgili çok fazla veri bulunmadığını belirtmiştir. İnanç konularında, özellikle de Allah inancı ele alındığında Araçlar arasında

homojen bir yapıdan söz etmenin mümkün olamayacağı anlaşılmıştır. Bu başlık altında zikredilen inançlara dair Araplarda var olan ve câhiliyye şiirinde yer alan belirgin noktalar izah edilmiş ve İslâm ile birlikte meydana gelen değişim gözler önüne serilmiştir.

Yazar eserin sondan bir önceki bölümünü câhiliyye Araplarının “Eğlence Hayatı”na ayırmıştır. Zira eğlence hayatı şiirlerde en çok yer tutan hususlardan biridir. Eğlence hayatına dair şiirlerin vazgeçilmezleri ise şarap, kumar, çapkınlık gibi konulardır. Şiirlerde çapkınca, iffetten uzak hatta yer yer müstehcen öğelere yer verilmesinin yanı sıra şarap içmek de övülen bir meziyet olarak sunulmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki çapkınlık, şarap ve kumar gibi alışkanlıklar oldukça yaygın ve eğlence anlayışının temelinde yer alan davranışlardır.

Müellifin, eserin altıncı ve son bölümü olarak tasnif ettiği “Sosyal Sınıf ve Tabakalar” kısmı, en başta ele alınan kabile olgusuyla yakından ilgilidir. Soy-sopun, izzet ve şeref gereğinden fazla önemsendiği ve bunları temin etmenin yolunun güç ve kuvvetten geçtiği bir toplumda doğal bir netice olarak o toplumun en üst tabakasını kavmi ve kabilesi sayıca çok ve kuvvetli, serveti yeterli olan kimseler asil kimseler; en alt tabakasını ise bu imkanların hepsinden ve bir de hürriyetlerinden mahrum olan köle ve cariyeler oluşturmaktadır. (s. 333) Böyle bir anlayışa sahip olan Arap toplumuna inmiş bir din olan İslâm ise üstünlüğü takvaya bağlamakta ve buna karar verecek olan merciin yalnızca Allah olduğunu vurgulamaktadır.

Konunun değerlendirildiği “Sonuç” kısmı ile nihayete eren, câhiliyye dönemi Araplarının görüş, anlayış ve yaşam tarzına, Kur’ân-ı Kerim’in nüzul dönemine ışık tutmak üzere hazırlanmış olan bu eser, kaynak olarak bizzat Araplara ait olan câhiliyye şiirini esas alması bakımından farklı ve kıymetli bir eserdir. Müellif çalışmanın tamamında, konular altında ele aldığı her şiirin önce Arapçasını ardından da Türkçe tercümesini vermiş, dipnotlarda da benzeri şiirler için bakılabilecek diğer kaynakları zikretmiştir. Şiirler zikredilirken manzum ve etkileyici bir tercüme için çabalamak yerine geniş bir okuyucu kitlesi göz önünde bulundurularak lafız ihmal edilmeden, mümkün oldukça söylenmek isteneni vermeye çalışan bir tercüme başvurulmuş ve gerekli yerlerde parantez içi açıklamalara yer verilmiştir. Tercümede böyle bir yol izlenmesi eserin anlaşılabilirliğini ve akıcılığını kuvvetlendirici bir rol üstlenmiştir. Tüm bunların yanında eserin en dikkat çekici tarafı Kur’ân’ın nâzil olduğu ortamın tespiti amacıyla câhiliyye dönemi Arap şiiri üzerine yapılmış ve bunu yaparken de elde ettiği bulguları Kur’ân-ı Kerim’in getirmiş olduğu ilkelerle bir an-

lamda mukayesede bulunulmuş bir eser olmasıdır. Zira Arap şiiri Kur'an tefsirinde dil bilimsel açıdan sıkça üzerinde durulan bir alan olmakla beraber, nüzûl dönemi ve şartlarına dair bilgi edinmek noktasında kendisine oldukça az başvuru yapılan bir kaynaktır. Müellifin kaleme almış olduğu bu eser, yapmış olduğu tespitler, başvuru yapılan kaynaklar ve ihtiva ettiği açıklamalar ile sahasında önemli bir başvuru kaynağı olma ve aynı alanda yapılacak olan çalışmalara öncülük etme niteliklerini taşımaktadır.