



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT: 3 SAYI: 4 2016 / 1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

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

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

ISSN: 2148-7634

SAHİBİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
adına Prof. Dr. Osman TÜRER (Dekan)

EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR

EDİTÖR YARDIMCILARI

Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN
Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Osman TÜRER
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN
Doç. Dr. Halil ALDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA
Yrd. Doç. Dr. Metin CEYLAN
Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER
Yrd. Doç. Dr. Ömer CİDE
Yrd. Doç. Dr. Emrullah FATİŞ
Yrd. Doç. Dr. M. İsmail DÖNMEZ

DİL EDİTÖRLERİ

Okt. Hasan HIJAZI (Arapça)
Arş. Gör. Osman ÜLKER (İngilizce)

SEKRETARYA

Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU
Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ

YAYIN TÜRÜ

Yaygın Süreli

GRAFİK TASARIM
TAVOOS

UYGULAMA
TAVOOS

BASKI YERİ
Hermes Ofset
İskitler/ Ankara

BASKI TARİHİ
Ekim 2016

YAZIŞMA ADRESİ
Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr
Tel: 0 348 814 26 66
Faks: 0 348 814 58 65

DANIŐMA KURULU

PROF. DR. OSMAN TÜRER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŞ	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. ZEKİ AYDIN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Murat SÜLÜN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer ÇELİK	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. M. Zeki Aydın	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BULUT	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üni.
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Ali UTKU	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ramazan ŞAHAN	Kocaeli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ	Karamanoğlu Mehmetbey Üni.
Yrd. Doç. Dr. Tuncay KARATEKE	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nazım BAYRAKDAR	Uşak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY	Çukurova Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin POLAT	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin YILDIRIM	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ali BENLİ	Marmara Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Mahmut KAYAGİL	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT	Şırnak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Bahri GÜNDOĞDU	Ordu Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYGAN	Siirt Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Erdoğan SARITEPE	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mesut KAYA	Şırnak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Cemil OSMANOĞLU	Erciyes Üniversitesi

İçindekiler

Muammer BAYRAKTUTAR	EDİTÖRDEN	9
Hasan PEKER	DİNDE TANRI'YI İDRAK İMKÂNI BAĞLAMINDA ŞÜPHENİN VARLIK İMKÂNI SORUNU The Problem Of The Excistence Possibility Of Doubt In Case Of Possibility Of Comprehension Of God In Religion	13
Adnan ALGÜL	KAVÂİD İLMİ VE İZZÜDDÎN B. ABDÜSSELÂM'IN KAVÂİD İLMİNE ETKİSİ The Science Of Kavaid And Izzuddin B. Abdusselam's Place And Effect Into This Science	43
Yakup GÖÇEMEN	'ANTERE B. ŞEDDÂD'IN ŞİİRLERİNDE TASVİR Description In The Poetry Of 'Antara B. Shaddâd	69
Mustafa KESKİN	KUR'ÂN'IN İ'CÂZINA DAİR İLİMLER VE SEKKÂKÎ'NİN "MİFTÂHU'L-ULÛM" ADLI ESERİNİN TAHLİLİ Seciences' About Inimitability Of The Qor'an And Sakkaki's "Miftahu'l-Ulûm" Analysis	99
Hüseyin ÇELİK	İSMÂİL TURAN VE FATİHA TEFSİRİ Ismail Turan And The Interpretation Of The Fatiha Surah	123

Rıdvan DEMİR	BEYİN TEMELLİ ÖĞRENME YAKLAŞIMINA DAYALI OLARAK İŞLENEN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSLERİNİN AKADEMİK BAŞARI VE KALICILIK ÜZERİNDEKİ ETKİSİ The Effect Of Religious Culture And Moral Knowledge Courses Based On Brain Based Learning Approach On Academic Success And Permanency	137
Mehmet KARAKUŞ	SON DÖNEM OSMANLI AYDINLARINDAN AHMET ŞUAYB'IN DİN VE AHLAK GÖRÜŞLERİ The Religious And Moral Views Of Ahmet Şuayb, An Intellectual Of The Late Ottoman Era	165
Abu Haneefa Omar es-Sharif Ali	أبنية الصَّرف المُشتقة في الصَّرف العربي «دراسة تطبيقيَّة على ديوان النَّابغة الذُّبيانيِّ» The Structural Formation Of The Derivatives In The Arabic Morphology An Applied Study In The An-Nabıga Az-Zubyani's Diwan Arapça Sarf İlmî'nde Türemiş Kelimelerin Çekim Yapıları En-Nâbıga Ez-Zübyânî'nin Dîvânında Uygulamalı Bir Araştırma	179
Musâ Muhammed OSMAN Çeviren: Bünyamin AÇIKALIN	KIRÂAT İLMİNDE TENVİNİN HÜKÜMLERİ	227
Sâid HUMEYSÎ Çeviren: Mehmet ŞAŞA	FÂRÂBÎ'YE GÖRE KELÂM İLMİNİN ANLAMI	243
Yusuf AĞKUŞ	KİTAP TANITIMI KUR'AN İLİMLERİ MENÂHİLU'L-'İRFÂN TERCÜMESİ (MENÂHİLU'L-'İRFÂN FÎ 'ULÛMİ'L-KUR'ÂN) Muhammed Abdülazîm Ez-Zürkânî	255

EDITÖRDEN

4

Sayımızı Yayınlarken..

Aziz okuyucular, dergimizin 4. sayısı ile yeniden huzurlarınızdayız. Bu sayıda da sizleri kıymetli yazarlarımızın te'lif, tercüme makaleleri ve yazıları ile buluşturmanın sevinci içerisindeyiz.

Bu sayımızda, Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER “Dinde Tanrı’yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu” isimli makalesinde “şüphe” olgusunu hem bilgi hem de inanç/iman ile ilişkili olarak ele almakta ve incelemektedir. Dr. Adnan ALGÜL “Kavâid İlmi ve İzzüddîn b. Abdüsselâm’ın Kavâid İlmine Etkisi” isimli makalesinde İslam hukukunda küllî kâideler denilince akla ilk gelen isimlerden biri olan İzzüddîn b. Abdüsselâm’ı ve kavâid ilmindeki yerini, rolünü ve etkisini irdelemektedir. Okutman Yakup GÖÇEMEN “Antere b. Şeddâd’ın Şiirlerinde Tasvir” konulu makalesinde cahiliye şiirinin önde gelen isimlerinden muallaka şairi Antere’nin, şiirlerinde tasvirde nasıl yararlandığını konu edinmektedir. Okutman Mustafa KESKİN ise “Kur’ân’ın İcâzına Dair İlimler ve Sekkâkî’nin “Miftâhu’l-Ulûm” Adlı Eserinin Tahlili” isimli makalesinde Kur’ân’ın icâzına ilişkin ilimlerle ilgili çalışmaların doğuşunu, kat ettiği aşamaları ve söz konusu alanda söz sahibi bir âlim olan Sekkâkî’nin hayatı hakkında bilgiler vererek “Miftâhu’l-Ulûm” adlı eserini analiz etmektedir. Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK “İsmail Turan ve Fatıha Suresi Tefsiri” adlı yazısında İsmail Turan’ın haya-

tı ve eserleri hakkında bilgiler vererek Fatıha Suresi Tefsiri isimli eserinin rivayet ve dirayet açısından değerlendirmesini yapmaktadır. Dr. Rıdvan DEMİR “Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına Dayalı Olarak İşlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Akademik Başarı ve Kalıcılık Üzerindeki Etkisi” isimli çalışmasında Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına dayalı din öğretiminin öğrenciler üzerindeki etkilerini incelemekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Öğr. Gör. Mehmet KARAKUŞ “Son Dönem Osmanlı Aydınlarından Ahmet Şuayb’ın Din ve Ahlak Görüşleri” adlı makalesinde Ahmet Şuayb’ın muhtelif eser ve yazılarında ortaya koyduğu dine ve ahlâka ilişkin görüşlerini değerlendirmektedir. Yrd. Doç. Dr. Abu Hanefa Omar es-Sharif ALİ ise “Ebniyetu’s-Sarfi’l-Muştakka fi’s-Sarfi’l-Arabî” isimli makalesinde Nâbiga Zübyânî’nin Divân’ı özelinde Arap dilinde türemiş kelimelerin çekim yapısını incelemektedir. Bu sayımızda ayrıca Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN’ın “Kırâat İlminde Tenvinin Hükümleri” ile Arş. Gör. Mehmet ŞAŞA’nın “Fârâbî’ye Göre Kelâm İlminin Anlamı” isimli makale çevirileri yer almaktadır. Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ ise Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî’nin “*Menâhilu’l-İrfân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*” “*Kur’an İlimleri Menâhilu’l-İrfân Tercümesi*” adıyla Türkçe’ye çevirilen eserin tanıtımını yapmaktadır.

Dergimizin 4. sayısına yazılılarıyla katkı veren yazarlarımıza, yazıların değerlendirmesini yapan hakem hocalarımıza ve derginin yayın sürecinde emeği geçen tüm arkadaşlara ayrı ayrı teşekkür eder, saygılar sunarız.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi’nin her sayıda daha da gelişerek kesintisiz şekilde yoluna devam etmesi ve akademi dünyasında yerini alması dileklerle. Kalın sağlıcakla kıymetli okurlar..

Âvâzeyi bu ‘âleme Dâvûd gibi sal

Bâkî kalan bu kubbede bir hoş sadâ imiş

Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Editör

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2016/1 | CİLT: 3 | SAYI: 4

DİNDE TANRI'YI İDRAK İMKÂNI BAĞLAMINDA ŞÜPHENİN VARLIK İMKÂNI SORUNU

HASAN PEKER

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHIYAT FAKÜLTESİ,
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ.
hasanpeker02@hotmail.com

Öz

Din, inanç temelinde ve iman talebiyle insanlık dünyasında varlık gösteren bir olgudur. Beşerî de olsa ilahî de olsa nihayetinde bir insan tecrübesidir ve ister istemez akıl sahiplerini muhatap alır. Bu durumda şunu söylemek mümkündür: Din için inanç/iman olmazsa olmaz, inanç/iman için bilgi kaçınılmazdır. Çünkü dinde en temel ve vazgeçilmez mesele, felsefede olduğu gibi varlık meselesidir ve varlık meselesi denilince de ilk akla gelen inanç/iman umdesi olan Tanrı'dır. Zira din, Tanrı ile bir iman ilişkisi kurulmasını ister. Varlık meselesi, esasında varlığın bilgisi meselesi olduğundan, imana konu olan hususlara dair asgari düzeyde de olsa bir bilgi girdisi söz konusudur. En yalın anlamıyla bilgi, bilenin bilinen hakkındaki zihinsel farkındalığıdır. Bu durumda, insanın Tanrı'ya yönelişini ve O'nu idrak imkânını 'iman-bilgi ilişkisi' üzerinden değerlendirmeye almakta, bu noktada, "şüphe"yi hem bilgi hem de inanç/iman ile ilişkili bir olgu olarak çalışma konusu yapmaktayız; şüphe, bilgi ile hakeza iman ile bir arada olabilir mi? Tasdik gerektiren din, şüpheye varlık tanır mı? Eğer tanıyorsa hangi şartlarda ve nereye kadar tanır? Tanrı'yi idrak imkânı ve bu imkânın vasıtalarının şüphe ile münasebetleri nedir? Bu gibi hususlar, bu yazımızdaki inceleme ve değerlendirmelerimizin temasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Tanrı, İdrak, İmkân, Şüphe

THE PROBLEM OF THE EXCISTENCE POSSIBILITY OF DOUBT IN
CASE OF POSSIBILITY OF COMPREHENSION OF GOD IN RELİGİON

Abstract

Religion, on the bases of belief and with demand of faith, is a phenomenon which

shows existence in the world of human. Religion is a human experience, either it is divine of human, that addresses the owners of mind. It is possible to say that in this case; belief is sine qua non for religion. The knowledge is inevitable for belief/faith. Because, the most inevitable matter in religion is existence matter as in philosophy and once saying the existence matter, it is the God in the faith principle that comes to mind first. Because religion wants to have a faith based relationship with God. The existence matter, in fact it is the epistemological matters of existence, there has been a knowledge input, though it is at minimum level, about subjects related to faith. Knowledge in the plain meaning is the mental awareness of knower about the known things. In this study, we evaluate humans' turning to God on the bases of faith and knowledge, at this point, we study on doubt as a phenomenon related to both knowledge and faith; Can doubt be coexist with knowledge and with faith as well? Does the religion requiring ratification recognize the presence of doubt? If it does, to what extend and at what conditions does it recognize? What is the relationship of possibility of comprehension of God and the means of this possibility with the doubt? Those kind of things consist the main theme of the investigation and the evaluations of this paper.

Keywords: Religion, God, Comprehension, Possibility, Doubt

Giriş

İnsanlık tarihiyle başlayan, insanın olduğu her zaman diliminde ve her yerde -kimi aykırı iddialara rağmen- var olduğunu söyleyebileceğimiz¹ din, “kutsal alana yönelik duygu ve düşüncelerle tavır ve davranışları,”² insanın kutsalla ilişkisini, kutsal ise yüceltilen, çoğunlukla bütün var olanların üstünde yükselen ve ondan bütünüyle başka olan, aşkın varlığı³ yani Tanrı'yı ifade eder.⁴ Bu nedenle Tanrı ve O'nunla ilişkilendirilen herhangi bir konu, kişiyi din ya da dinî olan ile muhatap kılar. Zira din, “Tanrı kavramının da genellikle içinde bulunduğu inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yapılan ibadetler bütünüdür.”⁵ Bu nedenle din sözü konusu edildiğinde, Tanrı'sız olarak tasavvuru, bir başka anlatımla Tanrı'sız din tasavvuru çok ama çok uzak bir durumdur. Gerçi “Tanrı inancına yer vermeyen -en azından semavî dinlerde olduğu şekliyle- bazı dinlerin”⁶ varlığından söz edilir. Mesela Budizm. Ancak, bu konuda verilen örnek üze-

¹ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, 3.B., Ankara, 2011, s. 21; Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1.B., Ankara, 2007, ss. 17-18; Necip Taylan, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 86.

² Gündüz, *a.g.e.*, s. 19.

³ Gündüz, *a.g.e.*, s. 30.

⁴ Gündüz, *a.g.e.*, ss. 31-32.

⁵ Küçük, *a.g.e.*, s. 32.

⁶ Bkz. Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak” -Felsefi Bir Tahlil-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1983, c:1, s. 25; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 2.B., Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990., s. 92; Gündüz, *a.g.e.*, s. 21; Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yayınları, Ankara, 2014, s. 90.

rinden bile farklı yaklaşımlar söz konusudur.⁷ Bu nedenle şunu söylemek mümkündür: “Bir Tanrı üzerine spekülasyonlar ileri sürmeyen, kâinatı idare eden kanunlarla ilgilenmeyen, yani bir kozmogoniye sahip olmayan hemen hiçbir din yok gibidir.”⁸ Beşerî dinlerde, semavî dinlerde olduğu şekliyle bir Tanrı tasavvurunun olmadığı açıktır ama böyle bir fikir şöyle veya böyle vardır. Semavî olarak bilinen dinler ise ilahî olma niteliklerini borçlu oldukları Tanrı gerçeği üzerinde temellenir. O halde Tanrı, hem farkındalık anlamında asgari düzeyde fikir, hem de inanç temelinde tezahür eden iman özelinde, insanın münasebette olduğu bir varlık olarak yine insanın ilgili bulunduğu bir meseleye konu teşkil edebilecektir ki o da “şüphe”dir.

Bu çalışmada amaçladığımız, Tanrı'yı idrak imkânı noktasında şüphenin varlık imkânını din ekseninde sorgulamaktır. Yakınlıkları sebebiyle kimi zaman felsefeye göndermelerde bulunacak olsak bile, dinî olanı esas alacağız. Tabii, öncelikle Tanrı'yı idrak imkânını, ardından bu idrakin bilgi ve inanç veya iman şeklindeki tezahürlerinin şüphe ile ilişkilerinin olup olmayacağını, varsa ne derece ve nereye kadar olabileceğini irdelemek ve şüphenin dindeki yerini tespit etmek; dinin şüpheyne tolerans tanıyıp tanımadığını, şayet tanımakta ise nerelerde ve nereye kadar bir toleransının olabileceğini ortaya koymaya çalışmaktır. Bu arada, konu ile ilgili terminolojiye ait ihtiyaç duyulan kavramlar daha önce, “Felsefe ve Dinde Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorununa Bir Giriş”⁹ adlı çalışmamızda detaylı sayılabilecek bir içerikle ele alınmış olduklarından, burada yeniden bahse konu edilmeleri, söyleyeceklerimize bir temel olacak kadarıyla sınırlandırılmıştır.

1. İnsanın Dinî Eğilimi ve Tanrı

Dinde merkezî konumda bulunan -olmazsa olmaz önemi haiz- Tanrı ve O'nu idrak imkânı, dine yönelenlerin ilk adımlarında karşılaşacakları bir meseledir. Tanrı, düşüncenin objesi olduğu kadar, varlığına inanılan bir realite¹⁰ olduğundan, Tanrı fikri ve inancı olmaksızın gerçekte bir dinden söz edilemeyeceği muhakkaktır. Bunu ifade etmekle sadece Tanrı'nın dindeki yeri ve önemine işaret etmiş olmuyoruz. Onun fikre ve inanca yani in-

⁷ Bkz. Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994, s. 176; Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 90.

⁸ Taylan, *İlim-Din*, s. 78; Küçük, *a.g.e.*, s. 595.

⁹ Bkz. Hasan Peker, “Felsefe ve Dinde Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorununa Bir Giriş”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: 2, Sayı: 3, 2015/2, ss. 67-86.

¹⁰ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İfav Yayınları, 2.B., İstanbul, 2002, s. 96.

san idrakine konu oluşuna ve insanın kendisine de dikkat çekmiş oluyoruz. Çünkü insan olmaksızın gerçekte dinden söz edilemeyeceği muhakkaktır. Zira dinin mevcudiyeti ve sürekliliği, “varlık temelini bir yönden de insanın akıllı bir varlık olmasında bulan inanma olayının bir neticesidir.”¹¹ İlahî din özelinde bakıldığında, insanın fitraten sahip olduğu inanma/iman etme ihtiyaç ve eğilimine bir cevap, akıllı bir varlık olması hasebiyle ona yönelik teklif içeren ilâhî bir hitaptır. Aynı zaviyeden bakıldığında, din kadar akılda ‘ilâhî’ kökenli¹² görülür.

Çoğunluğun kabulüne mazhar olan bir görüş olarak şunu görüyoruz: “İnsan, Tanrı’ya dönük bir varlıktır”¹³ ve bu, onun “doğuştan”¹⁴ sahip olduğu, bizzat “mahiyetine ait”¹⁵ bir olgudur. İnsanın yüce bir varlığa “yönelmesi, onu araması, onun hakkında bir tasavvur ve kavrama sahip olması”¹⁶ hakeza “yüce bir varlığa inanma özelliği,”¹⁷ hep onun bu varlık yapısından ve onda yer alan “mantıklı ‘tek’ varlık olması bakımından ortaya çıkmaktadır.”¹⁸ Ancak insan, en uçuk olanı düşünmeye ve “en akılsızca şeylere inanmaya da elverişlidir.”¹⁹ Bu, Tanrı’yi idrak konusunda da geçerli bir durumdur. İnsanların Tanrı algılarının farklılık arz etmesi de bundandır. Bu noktada, bir başka insanî durumu, bir realiteyi gözlemliyoruz ki o da “şüphe” halidir. Tanrı’ya ister ‘düşüncenin objesi’ ister ‘varlığına inanılan bir realite’ olarak yönelinsin, şüphe varlık imkânı bulabilecektir.

2. Kavramsal Çerçeve

İdrak: “Tasavvur etmek, farkına varmak, anlamak, tanımak ve bilmek gibi anlamlara gelen²⁰ idrak, kısaca “zihni faaliyetin her aşaması için kullanılan”²¹ kapsayıcı bir kavramdır. Kapsamlı bir tanım vermek gerekirse: “Bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin far-

¹¹ Taylan, *İlim-Din*, s. 86.

¹² Ali Bulaç, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 292; Bkz. İbn Rüşd, *Faşlu’l Makal (Felsefe Din İlişkisi)*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s. 37.

¹³ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mahmut Akalın, Dergah Yayınları, İstanbul, 1981, s. 76.

¹⁴ John Hick, “Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç”, Çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 200.

¹⁵ Taylan, *İlim-Din*, s. 85.

¹⁶ Taylan, *a.g.e.*, ss. 84-85.

¹⁷ Taylan, *a.g.e.*, s. 84.

¹⁸ Taylan, *a.g.e.*, a.y.

¹⁹ Pitirim A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, I-II, Çeviren: M. Münir Raşit Öymen, İstanbul, 1974, c: 2, s. 204.

²⁰ Bkz. Hayati Hökelekli, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, XXI, 477; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, s. 266; Ahmed Ayed vd., *el-Mu’cemu’lArabıyyu’l- Esasî*, Larus, Tunus, 1988, s. 448; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979, c: III, s. 2016; Hökelekli, “a.g.m.”, s. 477.

²¹ Hökelekli, “a.g.m.”, a.y.

kına vararak,²² “onların bilgisini elde etmesine imkân veren,”²³ “zihinsel yorum”²⁴ da içeren “algılama kabiliyetidir.”²⁵ “Bu kabiliyet, duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek aklî kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır.”²⁶ Hissî olarak tezahürü eşyanın bilgisine, aklî olarak tezahürü ise küllî olanın bilgisine imkân verir.”²⁷

İdrak, “*tasavvur*” ve “*tasdik*” olmak üzere iki veçheye sahiptir.²⁸ “Yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde getiriyorsa tasdik”²⁹ diye adlandırılmaktadır. İlki, “herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinde ilk aşamayı oluşturur.”³⁰ İkincisi ise bir önermenin bilgi açısından geçerliliğini ve doğruluğunu kesin olarak kabul etmenin yanı sıra bir doğruya, terimlerinin apaçıklığından dolayı bağlanma halini de ifade eder.³¹

Tanrı’yı idrakten söz ediliyorsa, biri ‘kavrayış’ ifade eden zihinsel boyut, yani henüz hüküm içermeyen tasavvur, diğeri de ancak tasavvurdan sonra gelen inanç, klasik mantıkta ifade edildiği şekliyle zihnin olumlu veya olumsuz bir hüküm vermesi anlamında, tasdik olmak üzere iki durum söz konusu olacaktır.³² Şüphe bu her iki aşamada (bilgi ve tasdik/onay) varlık gösterebilir, eğer gösterecekse. Zira şüphe herkes için ve her zaman kaçınılmaz değildir. Önemli bir ayrıntı da şudur: Tasdikte yer alan inanç, iman boyutuyla bahse konu edildiğinde, anlam içerikleri onu da aşar. Bu nedenle, bir takım nitelikler atfedilerek bir Tanrı kavramı tasavvur edilmeden, olumlu veya olumsuz bir hüküm vermek mümkün görünmemektedir.³³ Zira her tasdik bir “tasavvur”dan sonradır. “el-Hukmu aleş-şeyi fer’un an tasavvurihî”³⁴ kuralı gereği “tasdik,” şöyle veya böyle bir “tasavvur” a racidir.

²² Hökeleklî, “a.g.m.”, a.y.; Bkz. Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007, c:II, s. 2095.

²³ Hökeleklî, “a.g.m.”, s. 477.

²⁴ Çağbayır, *a.g.e.*, c: II, s. 2095.

²⁵ Hökeleklî, “a.g.m.”, s. 477.

²⁶ Hökeleklî, “a.g.m.”, s. 477.

²⁷ Bkz. Âyed, *a.g.e.*, s. 448.

²⁸ Hökeleklî, “a.g.m.”, s. 477.

²⁹ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3.B., İsam Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 142-143, 305; Hökeleklî, “a.g.m.”, s. 477; Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, XX, 127; Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 81.

³⁰ Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, XX, 127.

³¹ Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, XX, 127; Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s. 1498; Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, s. 88; Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1498.

³² Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, ss. 81,82-83; Bkz. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 305.

³³ Bkz. Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 94.

³⁴ *Mevsûatü'l-Fıkhıyyeti'l-Kuveytiyye*, Vizâretü'l-Evkâf veş-şu'ni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1404, I, 62; el-Merûzi, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed, *Kavâidu'l-Edilleti fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, I.B., Beyrut, 1418/1999, I, 127; el-Useymin, Muhammed b. Sâlih, *el-Usûl min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-İmân, İskenderiyye, 2001, s. 65; İbn

Bu anlam içeriğiyle tasdik, dinî inanç daha doğrusu dinî inancın temel umdesi olan ilâhî varlığa “iman” için de geçerlidir. Çünkü iman, en azından bir miktar inanca ve bilgiye³⁵ yani akli düşünmeye dayanır. Burada söz konusu olan akli düşüncenin hususi sureti, bir hükmün ya da önermenin doğru olduğu inancıdır.³⁶ İmanda aranan ‘kesinlik’, ona dair bilgide şart koşulmamış ise de imanın akli süreçlerden büsbütün ayrı ve onlarla alakasız olduğu anlamına da gelmez.³⁷ Zira her büyük din, salt imanı geçerli görüyor olmakla birlikte tefekkür ve tahkiki de yüceltir ve ona teşvik eder. İdrak kavramıyla beraber anmakta olduğumuz “imkân” kavramı konumuz açısından önemlidir ve açıklanmayı gerektirir.

İmkân: İmkân kavramının günlük dildeki anlamı ile felsefi terminoloji içindeki kullanımları arasında fark vardır. Aynı kökten olan mümkün “genel ya da halk tarafından kullanılan anlamı dikkate alındığında her şey ya mümkün ya da imkânsız kategorisine girmek durumundadır”³⁸ ve biz terimin günlük kullanımı noktasında yer verdiğimiz bu “mutlak anlamda ‘imkânsız olmayan’ manasını”³⁹ meramımızı ifade eder görüyoruz. Son olarak hatırlatma ihtiyacı duyduğumuz, çalışmanın da önemli bir kavramı olan şüphe kavramıdır.

Şüphe: Kabul veya ret konusunda, birbirine zıt iki ihtimal karşısında hiçbir tarafa ağırlık verilememe durumunu ifade eden, ikircikli bir hâl olarak süjede varlık gösteren “şüphe”, doğru veya yanlış da olsa bir hüküm içermediğinden, henüz “tasdik”i olmayan “tasavvur” aşamasında farklı bir nitelik olarak görülmekte olan bir zihni kararsızlık halidir. Bu, çelişik iki önermeden birinin, diğerine tercih edilme noktasındaki kararsızlık, ikisinin de -zıt olsalar da- aynı derecede geçerli olabileceğine inanılması durumudur.⁴⁰ Alternatifler arasında, “kabul veya ret konusunda herhangi bir ‘hazır oluş’un bulunmadığı,”⁴¹ bir tür “duraksama durumuna”⁴² karşılık

Teymiye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, Dârü’l-Vefâ, 3.B., y.y. 1426/2005, VI, 295; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn, *Mevsû’atü’l-Elbânî*, I.B., Yemen, 1431/2010, VII, 842.

³⁵ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 85.

³⁶ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Aklî ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3.B., İstanbul, 2012, s. 447.

³⁷ Peterson, *a.g.e.*, *a.y.*

³⁸ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân -Aristoteles’ten İbn Sinâ’ya İmkânın Tarihi-*, I.B., Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 172.

³⁹ Kaya, *a.g.e.*, *a.y.*

⁴⁰ Mustafa Doğan Karacoşkun, “Dini İnanç”, *Din Psikolojisi*, Mustafa Doğan Karacoşkun (Editör), 2.B., Grafik Yayınevi., Ankara, 2013, s. 129.

⁴¹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 48.

⁴² Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986.

gelir. Bir konuda “tereddüt içinde”⁴³ olan, “olumlu veya olumsuz bir yargıya varamadığından,”⁴⁴ “yargıyı askıya alan”⁴⁵ bir “zihin durumudur.”⁴⁶

Şüphe, “bilginin ‘imkânı’ etrafında beliriyor”⁴⁷ olsa bile, inançla ilgili bir olgudur. Çünkü “inanmanın karşıtıdır.”⁴⁸ Bu sebeple “bilgiye değil inanmaya aittir.”⁴⁹ Hem bilgi, hem de imanın her ikisinin temelini bir inanç oluşturduğundan⁵⁰, henüz tasdikle sonuçlanmamış, “bilgi” ve “iman” öncesi bu “inanç” evresinde, şüphe her ikisi için olasıdır. Ancak, bu inancın, birinde bilgiye, diğerinde imana kendisi sayesinde evrildiği bir “tasdik” durumu söz konusudur. Çünkü her ikisinde de artık “inanç kesinliği vardır.”⁵¹ “Ancak objesi gereği, bilgide insan tasdike zorlanırken, imanda ise işin içerisine irade karışmaktadır.”⁵² Bilgi ve iman yolunda, doğru ve yanlış bilgiye, aynı şekilde doğru ve yanlış inanca ulaşmada “bir aşama olan şüphe,”⁵³ kendiliğinden yaşanan, spontane bir hal olarak varlık gösterebileceği gibi, kasıtlı bir irade eşliğinde ortaya konulan, istendik zihinsel bir tavır⁵⁴ da olabilir. Bu tavır, hakikat olanı amaçlayıp bizzat şüphenin kendisini amaç edinmiyorsa ‘metodik’ veya ‘metodolojik’⁵⁵ bir şüphe olarak değerlendirilir. Geldiğimiz bu noktada, inanç esaslarına sahip oluşuyla varlık gösteren ve iman talep eden dinin, şüpheye varlık imkânı tanıyıp tanımadığı meselesini ele alabiliriz.

3. Dinde Şüphe (Varlık İmkânı ve Tezahür Alanı)

Dinin en temel inanç esasını teşkil ettiğinden, Tanrı görüşü çerçevesinde meselenin ele alınması ciddi bir önceliğe sahiptir. Çalışmamızı da zaten bununla sınırlandırmış bulunmaktayız. İlgili bölümde yeniden döneceğimizden burada şu kadarını söylemek isteriz: Dinî muhtevanın muhakemeye konu edilmesi, tabiidir ki düşünmek kadar, sorgulamayı da içerir. Evet, “kalben kabul ve bağlanma”⁵⁶ anlamına gelen “iman” dinin olmazsa olma-

⁴³ Cevzici, *a.g.e.*, s. 986.

⁴⁴ Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 47.

⁴⁵ Bkz. Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986.

⁴⁶ Bkz. Cevzici, *a.g.e.*, a.y.; Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 47.

⁴⁷ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 36.

⁴⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, Ts., s. 366.

⁴⁹ Ülken, *a.g.e.*, a.y.

⁵⁰ Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 100.

⁵¹ Özcan, *a.g.e.*, a.y.

⁵² Özcan, *a.g.e.*, a.y.

⁵³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, -Helenistik Dönem Felsefesi-*, 2.B., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 425; Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 50.

⁵⁴ Cevzici, *a.g.e.*, s. 986; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 426.

⁵⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 425; Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 50.

⁵⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Târîfât*, Daru'n-Nefâis, l.B., Beyrut, 2003, s. 99.

zıdır. Ancak, ilim imandan daha az önemli değildir. Çünkü imanın konusu önce bilinmeye muhtaçtır.⁵⁷ Bu nedenle Tanrı'yı idrakten söz edilecekse, biri 'farkındalık' ifade eden zihinsel boyut, yani tasavvur, diğeri de ancak tasavvurdan sonra gelen tasdik yani inanç boyutu olmak üzere iki aşamalı bir tezahürden söz edilebilir. İşte şüphe, içeriği ne olursa olsun bu aşamaların ilkinde varlık gösterebilir, eğer gösterecekse. Ancak bu evre aşılanca şüphe hali de ortadan kalkar, kalkmalıdır. Bu nedenle tasavvur dediğimiz ilk adım, inanç ile "bilgi" basamağına yükselince artık şüphe hali ortadan fiilen kalkmış demektir. Tasavvur, inancın özel bir durumu olan "iman" merhalesine yükseldiğinde de durum böyledir. Önce yinelersek, dinde şüphe, olası olgusal bir varlığa sahiptir ve tasdik/iman öncesi tasavvur aşamasında tezahür edebilir.

Dinde şüphenin varlık imkânını Tanrı'yı idrak imkânı bağlamında ele aldığımızdan ve Tanrı, varlığı ve sıfatları konusunda idrake konu olduğundan pek tabiidir ki şüphe, aynı noktalarda irdelenecektir. Ancak bizatihi Tanrı'yı idrakin imkânı ve mahiyeti meselesi şüpheden varestede olmadığından üzerinde durulmayı gerektirir.

4. Dinde Tanrı'yı İdrak İmkânı

İdrak, "en geniş anlamıyla bilmektir."⁵⁸ Bilmenin sonucu olan bilgi de, yine "en geniş anlamı ile var olanı tanıtan, var olanı zihinde temsil eden şeydir."⁵⁹ Bu da demek oluyor ki: "Varlık meselesi aslında varlığın bilgisi meselesidir."⁶⁰ Bilgide tamamlayıcı rolüyle bir inanç girdisinden söz etmek mümkündür. İmanda da bir bilgi girdisinden söz etmek, "bilgi tabanlı bir kabullenme"⁶¹ olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu durumda, idraki Tanrı'ya dönük olarak bahse konu ettiğimizde, farkındalık düzeyinde de olsa sözünü ettiğimiz bilgi ve bu bilgiyi tamamına erdiren bir inanç, dinî terminolojideki daha özel ifadesiyle 'iman' bahse konu olmaktadır.

Tanrı'yı idrak etmek mümkün müdür? Burada önemli olan iki belirleyici unsura dikkat etmek lazımdır; Tanrı ile kastedilen nedir? Yine idrak etmekten kastedilen nedir? Her iki kavram ile kastedilen her ne iseler, karşı-

⁵⁷ Bkz. Hüseyin Atay, *Kur'ânî Göre Araştırmalar*, Ankara, 1993, ss. 51-53.

⁵⁸ Ahmed el-Âyed, *a.g.e.*, s. 448.

⁵⁹ Necati Öner, "Bir Bilgi Türü Olarak Din", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999, s. 1.

⁶⁰ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, s. 148.

⁶¹ Metin Önal Mengüşoğlu, *Düşünmek Farzıdır*, 8.B., Metamorfoz Yay., İstanbul, 2015, s. 67-68.

lıklı olarak birbirini etkileyerek sorunun cevabına ilişkin yön tayin edici etkileri olacaktır.

Dini açıklarken, bütün toplumların dinsel inançlarının temelini oluşturan üstün güç ya da güçlere yönelik inanışların varlığına işaret ettik. “Bu üstün güç/güçler metafizik bağlamdaki ilahî bir varlık ya da varlıklar olabileceği gibi, yaşanan evrene ait herhangi bir obje, nesne, şahıs ya da evrensel düzlemde etkili olduğuna inanılan bir ilke de olabilir.”⁶² Tanrı inancının farklı tasavvur şekilleriyle varlık göstermesi, ifade ettiğimiz gibi idrakin imkânı ve mahiyeti meselesini belirleyicidirler. Örneğin, çoktanrı dinlerde tanrılar, insanın tecrübe dünyasından hareketle insan biçimli ve insan nitelikli varlıklar⁶³ şeklinde tasavvur edilirken, tektanrı inanç sistemlerinde dahi antropomorfik tasavvurları çağrıştıran inanışlar görülebilmektedir. Açıktır ki idrak noktasında, Tanrı'nın varlığı, empirik olarak kanıtlanmaya konu olabilecek ister somut ister soyut herhangi bir obje⁶⁴ olarak tasavvur edildiğinde başka, empirik kanıtlanmaya konu olmayacak bir şekilde tasavvur edildiğinde ise daha başka sonuçlar doğuracaktır. Şüphe ile münasebetini kurarak meseleye baktığımızda şunu görürüz: Ne türden olursa olsun -en makul olanı dâhil- Tanrı'ya dair bir idrak tasavvuru birilerince şüpheyle karşılanabilir; fiziksel anlamda tecrübî bir kanıtlamanın konusu olmayacak olan Tanrı tasavvuru noktasında, O'nun varlığına dair bu yönde bir iddiayı taşıyan inanç ile diğer taraftan nesnel yani empirik olarak gösterime açık olan ve Tanrı diye sahiplenilen her ne ise onun tanrısallığı ya da tanrısallığına dair inanç da şüpheye açıktır.

İnsanın Tanrı'yi idrak etmesini mümkün kılan vasıtaların neler olduğu ve Tanrı'nın hangi yönden insan idrakine konu olabileceği konumuz açısından da önemli bir meseledir. Çünkü şüphenin bahse konu edilebileceği bir alandır. Çalışmamızın başında ifade ettiğimiz bir gerçek vardı ki o da dinin insanı muhatap aldığıydı. Evet, insanın muhatap alınmasını ve muhatap olmasını mümkün kılan, onun şuurlu varlık oluşudur. Dolayısıyla dini iddiaların idrake konu olmasının akıl vasıtasıyla olduğu açığa çıkar. Bu ehemmiyetine rağmen aklın tek söz sahibi olduğu söylenemez. Çünkü bu iddiaların düşünmeye, sorgulamaya konu olması bütünüyle sınırsız değildir. Tanrı'yi idrak konusunda zaten doğrudan katkı vermekten uzak olan ve diğer bil-

⁶² Gündüz, *a.g.e.*, ss. 30,31.

⁶³ Gündüz, *a.g.e.*, s. 32.

⁶⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 182; Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, 1.B., Ankara 1997, s. 103; Mehmet Sait Reçber, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı” *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Ankara, 2000, Sayı: 32, s. 65.

gi kaynaklarına göre “daha dar,”⁶⁵ hatta “en aşağıda”⁶⁶ olan duyulardan katkı alarak duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi üreten akıl, bu âleme dair bütün hakikatleri ihata etmekten uzak iken, gayb alemiyle ilgili dini hakikatleri (Tanrı'nın mahiyeti/keyfiyeti gibi) tamamen kavrama gücüne sahip olacağını söylemek⁶⁷ problem teşkil edecektir. Bu noktada ve özellikle gaybî konularda farklı bir bilgi kaynağı olarak “vahiy” ön plana çıkmaktadır. Vahiy, kavramsal varlığını da olgusal varlığının göstergesi olan ilahî dinde bulur, beşeri dinlerde değil. Zira ‘tabii din(insanlık dini/akıl dini)’ diye de anılan beşeri dinleri, ilâhî olan din(/ler)den ayıran en önemli faktör vahye yer vermeyiş(ler)idir.⁶⁸ Yine burada önem arz eden bir hususu daha belirtmek lazımdır: Ulûhiyet konusunda vahiy dahi, bizi aklın götürebileceğinin birkaç adım ilerisine götürür. Bütünüyle o alanın esrarını gözler önüne sermesi beklenemez. Bu, iman etmekle mükellef olunan bir alan olduğundan mümkün de değildir.

Tanrı'yı idrak yollarından biri de “dinî tecrübe”⁶⁹ olarak öne sürülmüştür. Problem olarak ele aldığımız ‘şüphe’ noktasında değerlendirildiğinde, dışarıdan bakan açısından oldukça şüpheyi tahrik edici, içeriden bakan açısından olanca karşıtlığıyla şüphenin uzağında görülür. “Müşâhede” yolu olarak da ifade edilen bu yol, geçmişte ve günümüzde, Doğu'da da Batı'da da ağırlıklı bir ilgiye -lehte ve aleyhte- muhatap olmuştur. Tanrı'yı idrak imkânı noktasında “kalbî müşahedeye”⁷⁰ işaret eden Gazâlî ve “Tanrı ispat edilen bir fikir değil, kendisi ile ilişki kurularak yaşanan bir varlıktır”⁷¹ diyen Kierkegaard her iki dünyadan birer örnek olarak zikredilebilirler. Bu tasavvufî yol hakkında şu kadarını söylemek isteriz:

İnsanın şuurlu varlık oluşuna binaen dini iddiaların insan idrakine konu olmasını akıl üzerinden bahse konu ettik. Lakin akılla beraber kalbi de zikretmek yerinde olacaktır. Zira şuurlu varlık nitelemesi bunu karşılayacak bir esnekliğe sahiptir. En azından tasavvufî (manevî/mistik) tecrübe-

⁶⁵ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Kabalcı Yay., 2.B., İstanbul, 1996, s. 311.

⁶⁶ Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2010, ss. 124-125.

⁶⁷ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay., İstanbul, 1982, s. 61; Abdülbaki Güneş, *Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Semantik Analizi-*, Ahenk Yayınları, 1.B., İstanbul, 2003, s. 229; Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi -Kavramsal Çerçeve-*, 1.B., İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 78; Taylan, *İlim-Din*, s. 174.

⁶⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 141.

⁶⁹ Bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 66.

⁷⁰ İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ayyıldız Matbaası, 4.B., Ankara, 1983, s. 33.

⁷¹ Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993, s. 254; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 228.

ye yer vermiş olmak bir idrak vasıtası olarak kalpten söz etmeyi gerektirir. Tasavvufî görüşe göre eşyaya dair bilgi; duyular, akli istidlâl ve doğru haber/[nas] ile insanda hâsıl olurken, Allah ve sıfatları hakkında dahi akıl ve nas vasıtalı bilgi verirken ‘keşf’ ve ‘ilham’, insana marifet ve irfan dedikleri doğrudan bilgiyi verir.⁷² Zira marifetullaha müşâhede ve tecellî yoluyla biz-zat manevi/rûhânî bir zevk ve tecrübe ile yaşayarak ulaşılır.⁷³ Tasavvuf kaynaklarında insan idrakine dair muhâdara, mükâşefe ve müşâhede şeklinde üç aşamadan söz edilir. Muhâdara, Hakk’ın zikrinin hâkimiyeti altında olan kalbin O’nun huzurunda bulunması olup, Allah’ın var ve bir olduğunu gösteren delillerin sâlikte oluşturduğu manevi halin neticesinde gerçekleşir. Mükâşefe, delillere ihtiyaç kalmadan kalbin Hakk’ın huzurunda bulunması, *kuşkuya yer bırakmayacak biçimde* bilginin kalpte doğmasıdır.⁷⁴ Müşâhede⁷⁵ ise yine hiçbir şüphe kalmadan Hakk’ın kalpte hudurdur.⁷⁶ Müşâhede, mükâşefeden üstün görüldüğünden⁷⁷ idrake dair ilme’l-yakîn, ayn’e’l-yakîn ve hakka’l-yakîn şeklindeki sıralamada tabii olarak son ve en üst mertebe olan *hakka’l-yakîn* ile örtüşür ve sadece *hakka’l-yakîn* sahipleri için söz konusu edilir.⁷⁸ Hissî bir görme ve algılama değil, manevi ve ruhî bir keyfiyet olduğundan bu hali yaşamayanların onun mahiyetini kavraması mümkün görülmez.⁷⁹ Hatta yaşananlarca bile anlaşılmasının ve hele de anlatılmasının oldukça zor olduğunu ifade etmek üzere, “*düşün ve bul*” denilmez de “*yaşa ve gör*” denilir.⁸⁰

Bizim bu özel yaşantı biçimine yer vermekteki maksadımız, Tanrı’yı idrak ekseninde bir imkân olarak görülüyor olması yanında, özellikle bu imkânın *-tecrübe eden için-* şüpheden uzak, biricik yol olarak görülüyor olmasına dikkat çekmektir. Gazâlî’ye göre, “bu tecrübeyi yaşayan Tanrı’nın

⁷² Ahmed Emin, *Zuhru’l-İslâm*, I-IV, 3.B., Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Kahire 1962, c: IV, s. 156; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah yay., İst. 1985, ss. 128-129; Süleyman Akkuş, *Sistematik Kelam*, Sakarya 2011, s. 11

⁷³ Ethem Cebecioğlu, “Marifetullah: Kulluk Bilgisi”, *Altmoluk Dergisi*, Sayı:269, 2008-Temmuz, s.9.

⁷⁴ Kâşânî, Abdurrezzak, *Mücemu istulâhâti’s-süfiyye*, thk. Abdülâl Şâhin, Dâru’l-Menâr, I.B., Kâhire 1413/1992, s. 100; Sühreverdî, İmâmu’l-Ârif Şihâbuddîn Ebû Hâfıs Ömer, *Avârifu’l-meârif*, Dâru’l-Meârif, Kâhire Ts., s. 321.

⁷⁵ Bkz. Süleyman Uludağ, “Keşf”, *İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, XXV, 315; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 475

⁷⁶ İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed, *Şifâu’s-Sâil li Tezhibi’l-Mesâil*, thk. Muhammed Mutî Hâfız, Dâru’l-Fikr, Dımeşk 1417/1996, s. 70; Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, XXXII, 152.

⁷⁷ Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315; Ateş, *a.g.e.*, s. 475.

⁷⁸ Kuşeyri, Ebû’l-Kasım Abdulkerim, *er-Risâletu’l-Kuşeyriyye*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, ss. 111-112; Ayrıca Bkz. Kelâbâzi, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Kitâbu’t-ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, Mektebetu’l-Hancı, Kâhire 1994, ss. 105, 129-130; Hucvirî, Ebû Hasan Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllabi Gaznevî, *Keşfu’l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst.2010, s. 439; Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 322.

⁷⁹ Uludağ, “Müşâhede”, *DİA*, XXXII, 152; Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315.

⁸⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 68.

varlığını idrak eder. Artık onun için hiçbir şey Tanrının varlığı kadar *kesin* olamaz.”⁸¹ H. Bergson ise, “bir şeyin var olabileceğini tasavvur etmekle, onun var olduğundan emin olmak arasında fark vardır”⁸² diyerek benzer bir görüşü dile getirir.

Tanrı'nın varlığı yanı sıra mahiyeti ile ilgili problemi de dillendirmiş olduğumuz bu aşamada, şunu söylemek isteriz: İlahî kökenli görüşe göre değerlendirildiğinde Tanrı, varlığı ve birliği başta olmak üzere kimi sıfatları konusunda idrake konu olursa da bu, O'nun mahiyetince bilinebileceğinin iddia edileceği bir raddeye kadar götürülemez. Mahiyetince bilinemeyecek olması da hepten bilinemeyeceği sonucuna vardırılamaz. P. Ortega'nın ifadesiyle “bizatihi metaempirik olduğundan empirik bir gösterimin konusu olamayan”⁸³ Tanrı, nasıl olur da mahiyetince bilinebilir? “Bizzat teistin kendisi, Tanrı'ya “mâhiyeti itibariyle bilinemeyen bir varlık olarak tanımladığından,”⁸⁴ O'nun “Zatını bilmek ayrı şey, var ve bir olduğunu bilmek ayrı şey”⁸⁵ diye düşünür. Meseleyi bu yönüyle değerlendirmek lazım gelecektir. Demek oluyor ki, Tanrı'ya bilmek bir başka deyişle idrak etmek, kendine münhasır bir tarzda olmak kaydıyla mümkündür.⁸⁶

5. Dinde Tanrı'ya İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu

Burada önemine binaen bir hususun altını çizmek icap eder ki o da “din” ile ifade ettiğimiz şeyin çağrışımlarının çeşitliliğidir. Bu çeşitliliğin belirleyici unsurları da çeşitlilik arz eder⁸⁷ ve Tanrı tasavvuru bunlardan biri⁸⁸ ve en önemlisidir. İlâhî din ile pozitivist paradigmanın kendi evrimci anlayışı doğrultusunda ifade ettiği, ilkeli ve gelişmişiyile nihayetinde beşeri olan dinler⁸⁹ aynı değildir. Buna pozitivistin kurgusu olan tabii din⁹⁰ de dâhildir. Hakeza başlangıçta ilâhî olmuş olsa bile, zamanla, kutsal kitabının tahrifi ile birlikte beşerileştirildiği göz ardı edilemeyecek olan dinlerin aynı olması da beklenemez. Fakat imana konu olan temel esaslarda farklılıklar gözlenirse bile, bu esaslara dair farkındalık oluşturarak onlara dönük “iman”

⁸¹ Aydın, *a.g.e.*, ss. 72-73.

⁸² Aydın, *a.g.e.*, s. 70.

⁸³ Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 103; Reçber, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı” s. 65.

⁸⁴ Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, s. 30.

⁸⁵ Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 167.

⁸⁶ Bkz. Reçber, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı”, s. 57.

⁸⁷ Bkz. Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 29.

⁸⁸ Gündüz, *a.g.e.*, s. 29.

⁸⁹ Gündüz, *a.g.e.*, a.y.; Bkz. Küçük, *a.g.e.*, ss. 30-31.

⁹⁰ Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 133.

talep ediyor olmaları ortak yönlerindedir. Şöyle veya böyle kutsal olana dair uyandırdıkları algı ve ona dair iman noktasında yaptıkları çağrı, çoğunlukla Tanrı olarak ifade edilen ya da tanrısallaştırılan varlık üzerinden anlam bulmaktadır. Bu nedenle şüphenin dindeki varlık imkânını bu noktada ve idrak imkânı bağlamı üzerinden irdelemeye çalışacağız.

5.1. Bilgi - İnanç / İman ve Şüphenin Varlık İmkânı

Her insanın, günlük hayatının da vazgeçilmez öğelerinden biri olarak doğruyu bulma ve doğru değerlendirmelere dayalı eylemde bulunma gereği, felsefede olduğu üzere dinin de insanın önüne koyduğu bir hedefdir. Çünkü “dinin de gayesi insanı ‘hakikat’e erdirmektir.”⁹¹ Biri, gaye edindiği hakikate akilla⁹² erdirmeyi amaçlarken, akıl hakikate “hep erdiren olmadığından”⁹³ kendisine ihtiyaç duyulan diğeri yani din, takdirine muhatap olduğu akla⁹⁴ hitap ederek fonksiyon icra etmektedir. Tanrı’yı idrak imkânı olarak dinî tecrübeyi yegâne yol olarak gören ve “aklın ürünü olan felsefenin ne işi var dinî tecrübe sahasında?”⁹⁵ diye soran müşahede ehlinin, bu noktada akli işlevsiz gördüğü, olsa olsa “şüphe” kapısını aralayacağı⁹⁶ yönündeki tereddütsüz görüşlerini ve önermesel inancı önermediğinden epistemolojiye ve ona paralel inanç görüşü ortaya koyan teolojiye aykırı bularak dinî tecrübeyi tereddütle karşılayan ve tereddütsüz karşı olan görüşlerin varlığını⁹⁷ hatırlamakta yarar var.

İnsan, bilmeye arzu duyan⁹⁸ bir varlık olduğu gibi, doğru ve “kesin bilgiyi elde etme temayülünü tabii olarak taşıyan bir varlıktır da.”⁹⁹ Sözü edilen “hakikati arama arzusunur.”¹⁰⁰ İşte, kişilerin, yaşantısında şöyle veya böyle tecrübe ile aşına olduğu, ancak sistematik düşüncede özel bir kavram halini alan ve “zihnin doğruluğu ya da hakikati kavrama yetisini yadsıması”¹⁰¹ anlamını içeren “şüphecilik (septisizm),” aynı problem üzerinden tanımlamalara ve tartışmalara konu olmuştur. Çünkü insandaki “şüphe, ondaki bilme ar-

⁹¹ Erdem, *a.g.e.*, s. 191.

⁹² Erdem, *a.g.e.*, *a.y.*,

⁹³ Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 83.

⁹⁴ Peterson, *a.g.e.*, s. 446.

⁹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 68.

⁹⁶ Bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 68.

⁹⁷ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 97.

⁹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 2.B., Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, s. 75.

⁹⁹ Necati Öner, “Niçin Felsefe?,” Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih kurumu Basımevi, c:1, Sayı: 2, Ankara, Mayıs-1995, s. 495; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul, 1999, s. 64.

¹⁰⁰ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 1.B, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 69.

¹⁰¹ Abdülkâki Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, 3.B., Bilim ve Sanat, Ankara, 2008, s. 46.

zusu [-*özelde 'hakikati bilme- arzusu'*] ile münasebet içerisinde¹⁰² ve 'inanma' -*özelde 'iman etme'* - ihtiyacına ilişkin varlık gösterir. Şöyle ki, gerek "bilgi, gerek iman, gerekse genellikle onların temelini ve ilk basamağını teşkil eden inanç kelimeleri, birer epistemolojik terim olarak birbiriyle ilgilidir."¹⁰³ "İnançta, hakikatin içeriği (bilgiyi oluşturan girdi)nin kavrayışın düzenine göre değişik derecelerde ortaya çıktığını (...), bilginin temelde bir inanç olduğunu,¹⁰⁴ bu noktada "dini bir inanç olan iman"¹⁰⁵ ile ortak bir noktada bulunduğu, inancın ikisinin de ortak noktası olması¹⁰⁶ nedeniyle söyleyebiliyoruz. Elbette ki, temelde "imanın inançtan ibaret olduğu söylenemez,"¹⁰⁷ "dini olan iman, teolojik ve felsefi olan inançtan farklıdır."¹⁰⁸ Yine, "inanmak bilmekten de başkadır."¹⁰⁹ Ancak, "bilgi alanı ile inanç alanını kesin sınırla ayırmak mümkün görünmediğinden,"¹¹⁰ inancın kapsamında yeri bulunan "iman ile bilgiyi bütünüyle birbirinden ayrı düşünmek, bir münasebetlerinin bulunmadığını söylemek de doğru olmayacaktır."¹¹¹ Yine bilginin "sırf zihni unsurların bir sentezi olmadığı, inançla tamamlandığı"¹¹² görüşü ile "imanın sadece duygusal ve mistik bir tecrübe olarak kalmaması, zihinsel bir yaşantı haline getirilmesinin gerektiği"¹¹³ yönündeki görüşü bir arada düşündüğümüzde, birbirine dönük bu iki açıklama, bilgi-inanç(/iman) değerlerinin birbiriyle münasebetlerini, hatta iç içe oluşlarını ortaya koyduğu gibi, bu münasebetin gereğini ve sağlıklı niteliğini de açığa çıkarır. Şu da var ki, "tıpkı iman gibi, küfür de bilgiye dayanmaktadır."¹¹⁴ En azından, "sebeplere yönelen."¹¹⁵

¹⁰² Öner, "Niçin Felsefe?", s. 497.

¹⁰³ Bkz. Locke, *a.g.e.*, s. 378; Alexis Carrel, *İnsan Denen Mechlul*, Çev. Refik Özdek, Yağmur Yay., 4.B., İstanbul, 1987, s. 148; İsmail Raci el-Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, Çev. Fehmi Kuru, Risale Yay., İstanbul, Ts., s. 68; İsmail Raci el-Faruki, *Tevhid -Tevhidin Hayata ve Düşünceye Yansımaları-*, Çev. Dilaver Yardım ve Latif Boyacı, 2.B., İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 56; Nasr, *a.g.e.*, s. 44; Ülken, *a.g.e.*, s. 358; M. Said Çekmeçil, *Bilginin Gücü*, Timaş Yay., 2.B., İstanbul, 1996, s. 86; Hanifi Özcan, *Maturidîde Bilgi Problemi*, İfav Yay., İstanbul, 1993, ss. 22, 59, 67; Güneş, *a.g.e.*, s. 196.

¹⁰⁴ Bkz. M. Rıza Kirmani, "İslam'ın Epistemolojik Temelleri", Çev. Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, I.B., Fecr Yayınları, Ankara, 1991, s. 116.

¹⁰⁵ Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, ss. 77-78; Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, Ts., s. 267.

¹⁰⁶ Bkz. Yaşar Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yay., 2.B., İstanbul, 1988, s. 440.

¹⁰⁷ Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der./Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 145; William Chittick ve S. Murata, *İslam'ın Vizyonu -İslam İman ve Amelinin Temelleri-* Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2000, ss. 95-96.

¹⁰⁸ Bkz. Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, ss. 77-78; Zeki Özcan, "Din Felsefesinin Felsefesi", Bkz. *Gelen-eksel ve Çağdaş metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, Hazırlayan, Recep Alpyağıl, 2.B., İstanbul, 2012, c: I, s. 74.

¹⁰⁹ Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul, 1994, ss. 25-26; Ülken, *a.g.e.*, s. 360.

¹¹⁰ Ülken, *a.g.e.*, s. 224.

¹¹¹ Schuon, *a.g.e.*, s. 145; Koç, *a.g.e.*, s. 284; Chittick, *a.g.e.*, s. 57; Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 103.

¹¹² Ülken, *a.g.e.*, s. 34.

¹¹³ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992, s. 230

¹¹⁴ Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 94; Güneş, *a.g.e.*, s. 33.

¹¹⁵ Maturidi, *Tevhid*, Çev. Hüseyin Sadi Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981, s. 566.

İman ve inkârın her ikisinin insanî realiteler olma açısından ‘bilgi’ ile zaten var olan münasebetleri yanında, daha kararlı ve daha güçlü bir konum kazanma fırsatı olarak şüphe ile de ilişkileri söz konusu edilebilir.

“Hemen inanıvermek ile pek güç inanmak hatta inanmamak gibi, iki karşıt duruşta, inanmanın bilgi ile dengesini kaybettiğini”¹¹⁶ söylemek mümkündür. Şüphede ise, “doğrulaması ve yalanlaması eşit olmak”¹¹⁷ gibi bir mahiyeti ifade ettiğinden, bu iki karşıt durumdan birinin lehine, dolayısıyla diğersinin aleyhine bir hüküm henüz verilmiş olmamaktadır. Bu ise karar verme, dahası sağlıklı karar verme imkânını barındıran bir zihinsel süreç, yani bir düşünme eylemi olarak varlığını sürdürür. Nitekim Platon, “insanda iki karşıt duyuş uyandıran unsurların düşünceyi gerektirdiğini (...) bir şeyin şu mu, bu mu olduğunu kestiremediğimiz zaman düşündüğümüzü”¹¹⁸ ifade eder. Demek oluyor ki, yargıyı askıya almak anlamına gelen şüphe, tabii olarak düşüncenin seyir halinin bir biçimidir. Tercihle bulunmanın askıya alınmış olması, düşünmenin de askıya alınmış olduğu anlamına gelmemektedir.

A. N. Whitehead (1861-1947), “düşünce tarihi, parlak bir açılma ile tıykayıcı bir daralma trajik karmaşasından ibarettir”¹¹⁹ der. Bu, insanın kimi zaman kendi bireysel tecrübesiyle yaşayabileceği bir durum olarak da varlık gösterebilir. Bir kapasite olarak, “kendi yaşamının akılsal ve ruhsal derinliklerinde esasen var olan”¹²⁰ ve düşünsel araştırmalara esas teşkil eden¹²¹ eleştiri ile münasebeti bulunan,¹²² ona alan açan bir saik olarak şüphe, ya zihnî bir karmaşa ve daralmaya, ya da zihnî bir aydınlanmaya yol açma imkânını barındırır. Bu, hem bilgi, hem de inanç(/iman) alanında geçerli görülebilecek bir durumdur.

Bilgide ve inançta, hakikate ve de imana erdirecek bir arayış, öncelikle “hakikat” olanı görebilmeyi, ardından onu hayatının biricik amacı edinmeyi gerektirir. Bu, aynı zamanda, kişinin ihtiyaç duyacağı samimiyeti ve güçlü bir “irade” ortaya koymasını talep eder. İşte bu yolda, karşılaşılacak veya yaşanılacak olası “şüphe,” muhakemeyi geliştirecek, daha bilinçli ve daha

¹¹⁶ Ülken, *a.g.e.*, s. 364.

¹¹⁷ el- İsfehâni, Ragıb, *el-Müfredât fî garibu'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân adnan ed-Dâvûdi, Dâru'l kalem, 1412/1992, s. 388; Gazzali, Ebu muhammed, *Ihyau Ulumi'd-din*, I-IV, Çev. M. A. Müftüoğlu, tuğra Neşriyat, İstanbul, 1990, c:1, s. 181.

¹¹⁸ Eflatun, *Devlet*, Çev.,Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi,İstanbul,1993,s. 208.

¹¹⁹ Alfred North Whitehead, *Düşünme Biçimleri*, Çeviren: Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, I.B., İstanbul, 2011, s. 79.

¹²⁰ Cevad Memduh Altar, “Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri”, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Mayıs-1986, II, Sayı: 5., s. 354; Schuon, *a.g.e.*, 145.

¹²¹ Süleyman Hayrı Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 5.B., Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s. 142.

¹²² Altar, *a.g.m.*, s. 351.

sıkı atılabilecek bir adımın hem fırsatı, hem de itkisi olabilir. Yeter ki şüphe, septiklerde olduğu gibi bir gaye değil de hakikate ulaşmak için bir vasıta olsun.¹²³ “Gerçekte doğrunun da doğruluğunun da peşinde olmayan, hep olumsuz eleştiriye yönelen, yapıcı bir görüş ortaya koymak istemeden sözlü tartışmayı spor durumuna getiren,¹²⁴ Sofistler’in göreci, “tezlerinin gerisinde yatan”¹²⁵ “hatta zaman zaman hiççi (nihilist) bakış açısına”¹²⁶ eşlik eden, ya da onu tetikleyen bir şüphe hali olmasın.

Muhammed İkbâl(1877-1938), insanın, düşünce, duygu ve fiilden müteşekkil bir bütün¹²⁷ olduğuna işaret eder. Bu nedenle, düşünmek insan için, onu tanımlayabilecek ölçüde çok önemli bir nitelik olsa bile, yine de onun için “kısmî bir eylem olabilir.”¹²⁸ Şüphe ise düşünce eylemiyle beraber işleyen ve onun için önemli bir uyarandır. “Varlık nedeni vardır; hatta o belli ölçüde zorunludur.”¹²⁹ En azından kimi durumlarda. Bununla beraber, şüphe de kısmî bir eylem durumundadır; düşünme olmaksızın şüphe olmaz. Fakat tersi bir durum her zaman kaçınılmaz değildir. Bu nedenle, şüphenin iman ile ilişkisini yoklarken bu durumu göz önünde bulundurmak lazımdır. Şöyle ki, şüphenin -zan da dâhil- iman sürecinde sadece bir merhale olarak¹³⁰ görülmesi, bütün inananlar için kaçınılmaz bir tecrübe olduğu iddia edilmedikçe mümkün görülebilir. Ancak, iman ettikten sonra, “şüphenin imanda bir risk ile birlikte daima bulunacağı yönündeki (...) şüphe görüşününün imanın özüne uygun düşmediğine, yani şüphenin bizzat imanda bir unsur olarak bulunmasının imkânsız olduğuna”¹³¹ dikkat çekmek gerektir. Çünkü iman, Gazalî’nin ifade ettiği gibi “içinde tereddüt olmayan kesin bir tasdikdir.”¹³² İman etmiş birisinin ileride muhtemel bir şüpheye düşmekten emin olamayacağını söylemek, onun imanından emin olmadığını söylemekten başka bir şeydir. “Şüphenin imanda bir risk ile birlikte daima bulunabileceği” görüşü bu anlamda kabul görebilir.

Ayrıca, tereddütlü durum kadar, arayış da içeren şüpheyi, sayesinde imanın dinamizm ve güç kazandığı bir unsur olarak dile getirmek de müm-

¹²³ Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri* (Felsefeye Giriş), 3.B., Hü-Er Yay., Konya, 2012, s. 82.

¹²⁴ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yay., İstanbul, 1992, s. 129; Horovitz, S. Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi, Çeviren. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 116.

¹²⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 9.

¹²⁶ Arslan, *a.g.e., a.y.*,

¹²⁷ Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, -Ateist Din Felsefesi Eleştirisi-, İsam Yayıncılık, 2. B., İstanbul, 2007, s. 122.

¹²⁸ Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 551.

¹²⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 4.B., Sosyal yay., İstanbul, 1991, s. 371.

¹³⁰ Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, (3.B.), s. 43.

¹³¹ Özcan, *a.g.e., a.y.*

¹³² Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b mahmud, *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelâm*, (Mecmûatu'r-Resâil), Kâhire, Ts., s. 351.

kün değildir.¹³³ Zira “şüphenin, tam aksine, olası enerji ve dinamizmi tehdit eden bir olgu olarak görüldüğü de vakidir.”¹³⁴ Fakat henüz “iman” ile sonuçlanmamış, mantıkî sırasıyla: ‘ilgi’, ‘zan’, ‘şüphe’, ‘inanç’ ‘bilgi(istidlali)’ gibi epistemolojik terimlerle ifade edilebilecek, her birinin ayrı zihnî bir durum¹³⁵ olarak varlık gösterdiği zihinsel bir arayış sürecine, o sürecin bir unsuru olarak dinamizm kattığı söylenebilir¹³⁶ ve bu, önceki söylenenden yine çok farklı bir şeydir. Hem bu arayış iman ile sonuçlanmayabilir de. Bu durumda, düşünsel dinamizm yine de var olmuş olacaktır. Burada şunu yinelemekte yarar görüyoruz: Dinamizm unsuru olabilecek şüphe, “düşünce hayatının ruhunda var olan, sağlıklı bir tavır olarak şüphedir.”¹³⁷ Bu tavır, hakikat tespit edilinceye kadar elden bırakılmayacak olan ve hakikat bulunca da hakkını teslim etmeyi gerektiren bir tavidir.¹³⁸

Açıktır ki, “hakikat diye bir şeyin varlığı, kişiye hak ve batıl arasında ayırım imkânı veren normlar ve sapmaların varlığını gösterir.”¹³⁹ Bu açıdan bakıldığında, hakikat değerine sahip olup olmayışı açısından felsefeler, hak olup olmadığı açısından dinler ve her ikisi adına ayrı ayrı muhatap olunan Tanrı tasavvurlarının ne derece hakikati temsil ettiği gibi meselelerle yüzleşiriz.

Semavî din ile ilintisiz sadece akli esas alıp akıllarının düzeyince ve neredeyse sayısınca Tanrı tasavvuru oluşturanlar olduğu gibi, semâvî din(ler) in inanç ilkesi olarak bildirdiği Tanrı’yı, kendi zihnî seviyesine göre farklı tasavvur edenler¹⁴⁰ de olmuştur. “Dinler tarihine baktığımızda da şüphesiz aynı din, aynı mezhep içinde bile farklı Tanrı anlayışlarına tanık olabiliyoruz.”¹⁴¹ M. Aydın, bu durumu, “Tanrı’ya giden yollar yıldızların sayısı kadar çoktur”¹⁴² diye ifade ederken, ardından “ateizme giden yollar, belki bu kadar çok değildir; ama burada da bir değil, birden çok yolların bulunduğu bir gerçektir”¹⁴³ diye ekler. O halde, Tanrı’yı idrak noktasında, O’na inanmaya yönelişin arkasında var olan dinî eğilim gibi, birey bazında da ol-

¹³³ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (3.B.), s. 43..

¹³⁴ Ahmet Kadiruddin, *İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, 1.B., Çev. Ertuğrul AYTEKİN, İlke Yayıncılık, İstanbul, 1992, ss. 9-10.

¹³⁵ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (3.B.), s. 42..

¹³⁶ el-Attas, M. N., “Bilginin Tabiatı ve Eğitimin Tanımı ve Amaçları, Üzerine Ön Düşünceler”, Çev. Ali ÇAKSU, *İslamî Eğitim - Araçlar ve Amaçlar-*, Endülüs Yay., İstanbul, 1991, ss. 46-47.

¹³⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 37; A. Kadir ÇÜÇEN, *Bilgi Felsefesi*, 1.B., Bursa, 2001, ss. 53-54.

¹³⁸ Osman CİLACI, *Dinler Tarihi Ders Notları*, Konya, 1977, s. 120.

¹³⁹ Ülken, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁴⁰ Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1977, s. VII.

¹⁴¹ Koç, *a.g.e.*, ss. 38-39.

¹⁴² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 162.

¹⁴³ Aydın, *a.g.e.*, a.y.,

sa toplumlarda, Tanrı'yı idrak noktasında, O'nu tanımamaya, bir başka ifadeyle inkâra yönelişin arkasında “dinsizliğe ve inançsızlığa olan eğilim de, potansiyel olarak her zaman var olagelmıştır.”¹⁴⁴ İşte bu noktada, insanlar, “iman” ve “inkâr” tecrübelerinden birini yaşıyor olmaları sebebiyle farklılık gösterirken, her iki olgu karşısında yaptıkları tercihleriyle ayrılık gösterenlerin varlığı ayrıca bir farklılık arz eder. İman veya inkâr noktasında her hangi bir ikilem yaşamayanlar için geçerli olmayacak bir zihinsel durum olarak şüphe, tercihten yana tereddüt yaşayanların bizzat içinde oldukları bir durumdur. Zira din, ister hazır, isterse aranarak bulunmuş olsun, kişinin takdirine tabi olan, “belli bir zaman sonra kabul veya reddetme yönünde tercihte bulunabileceği bir olgudur.”¹⁴⁵ Açıktır ki, “inanmak gibi, inkâr etmek ya da din değiştirmek de, dinî bir davranış şeklidir.”¹⁴⁶ Nihayetinde, din değiştirmek, terk edilen dinin inanç esaslarının inkârını da içinde taşıyarak yeni bir dinin inanç esaslarına inanmayı beraberinde getirir. Ancak dinin terki, her zaman bir başka dine intisapla da sonuçlanmayabilir.

Bu noktada, “tüm dinlerde az ya da çok var olan,”¹⁴⁷ bu sebeple, “hiçbir dinin göz ardı edemeyeceği ciddi bir olay”¹⁴⁸ olarak meydana gelen din değiştirme veya dini tamamen terk hadiselerini bir olgu olarak bahse konu edebilir ve aynı olgular üzerinden inanç ve inkârla ilintili olarak şüphenin varlık imkânını gözlemleyebiliriz.

5.2. İhtida, İrtidat ve Şüphenin Varlık İmkânı

İhtida: Hidayete erme, doğru yolu bulma, o yola girme¹⁴⁹ anlamına gelen ihtida, bir dinin kendisini benimsemek, yolunu yol edinmek şeklinde anlaşılabilir olduğundan bütün dinler için vaki olacak bir durumdur. Çünkü dinler, kendisini kurtuluş yolu olarak sunar, o dinin takipçileri de bunu böyle bilir ve kabul ederler. Bu yüzden dinlerin en azından “kendini yegâne kurtuluş yolu olarak gören,”¹⁵⁰ “dolayısıyla tüm insanlar arasında yayılmayı hedefleyen inanç sistemleri”¹⁵¹ olarak dinlerin terminolojilerinde bu anlamda kullanılan bir kelime bulmak tabiidir. Hatta o dinin terminolojisin-

¹⁴⁴ Ali Osman Kurt, *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da din Değiştirme*, Gökkuşbu Yay., İstanbul, 2004, s. 9.

¹⁴⁵ Kurt, *a.g.e.*, s. 15.

¹⁴⁶ Kurt, *a.g.e.*, s. 16.

¹⁴⁷ Kurt, *a.g.e.*, *a.y.*,

¹⁴⁸ Kurt, *a.g.e.*, s. 13.

¹⁴⁹ Mutçalı, *a.g.e.*, s. 939.

¹⁵⁰ Kurt, *a.g.e.*, ss. 9, 14.

¹⁵¹ Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 29.

de, bizatihi o dine girmeyi ifade edecek¹⁵² şekilde tanımlanabilmektedir. İrtidat ise, dininden dönmek,¹⁵³ bir dinden çıkmak, onu terk etmek ve inanç esaslarını inkâr etmek anlamındadır. Fakat ihtida gibi irtidat da yine bir dinin terminolojisinde, bizatihi o dinden çıkmayı ifade edecek¹⁵⁴ şekilde o dinin özelinde tanımlanabilmektedir. İrtidat, bir kimsenin mensubu bulunduğu dinde olmazsa olmaz kabul edilen esasları reddetmek veya dinden tamamen ayrılmak suretiyle gerçekleşen¹⁵⁵ bir vakıa olarak, ihtida gibi bütün dinler için söz konusu olabilecek bir durumdur.

Kimileri, “dinî inançlarını değiştirebiliyor yahut tümünden reddedebiliyorlar.”¹⁵⁶ Şüphenin varlık imkânı bu iki noktada gözlemlenebilir. Arayış içerisinde olanın bilinçli bir durumu olarak, yani entelektüel bir arka planı olan ihtida¹⁵⁷ ve yine entelektüel bir arka planı olan irtidat hadiselerinde şüphe -ister kısa, ister uzun süreçli olsun- çoğunlukla yaşanabilir, fakat kaçınılmaz değildir. Bu nedenle entelektüel arka planı olmayanı da göz önünde bulundurulduğunda, her ihtida ve her irtidat hadisesinin illa ki bir şüphe evresiyle birlikte gelişmeyebileceği gerçeği görülecektir. İçin için gelişen bir kültürel sempati, ya da bir takım sosyal, siyasal nedenler de din değiştirmeye yol açabilir. Evet, şüphe tercihte kararsızlık halidir. Ancak, her tercih halinde, kararsızlık kaçınılmaz değildir.

Tereddütlü bir durum olarak şüphenin yaşanmakta olduğu eşikte, bir ayıklama etkinliği olarak felsefe[düşünce]nin kendisi¹⁵⁸ kadar, dinin kendisi de insan için bir etkiye sahiptir. Bu noktada önemli bir duruma işaret etmek gerekir. Birçok konuda olduğu gibi, bir dine doğuştan aidiyeti olma ya da sonradan intisap etme, ya da ondan ayrılma durumlarında dinler arasında farklılıklar¹⁵⁹ söz konusudur. Üç büyük din üzerinden meseleyi ele alabiliriz:

Yahudilik, çoğunlukla milli bir din olarak bilinir ve dolayısıyla bu dinin misyoner karakterli olmadığı zannedilir.¹⁶⁰ Oysaki mezhebî duruştan kaynaklanan farklılıklar söz konusudur. Şöyle ki: Dine kabul edilme noktasın-

¹⁵² Abdullah Yeğin, *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 259; Ahmet Nedim Serinsu vd.(Haz.), *Dinî Terimler Sözlüğü*, MEB Yay., Ankara, 2009, s. 162.

¹⁵³ Mevlüt Sarı, *el- Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, 1982, s. 1590.

¹⁵⁴ Cürçânî, a.g.e., s. 180; Mutçalı, a.g.e., s. 317; Yeğin, a.g.e., s. 285; Bkz. Serinsu, a.g.e., s. 174.

¹⁵⁵ Kurt, *Din Değiştirme*, s. 220.

¹⁵⁶ Ralph W. Hood, Jr ve Diğerleri, “Dinî Şüphe”, Çeviren: M. Doğan Karacoşkun, Bkz. *Dinî ve Sosyal Psikoloji Yazıları*, Derleyen: M. Doğan Karacoşkun, db Kitapları, I.B., Samsun, 2006, s. 93.

¹⁵⁷ Ali Köse, Ali, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*, İsam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 69; Kurt, *Din Değiştirme*, s. 17.

¹⁵⁸ Bkz. Ömer Naci Soykan, *Türkiyeden Felsefe Manzaraları*, I-III, 4.B., İnsancıl Yayınları., İstanbul, 2003, c: 1, s. 189.

¹⁵⁹ Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, (3.B.), s. 99.

¹⁶⁰ Bkz. Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 230.

da Yahudi bir anneden doğmuş olmak gibi bir kriterin¹⁶¹ olduğu ve bu nedenle Yahudi milletine has bir din olduğu görüşü ağırlıklı olsa da ve yaygın bir şekilde paylaşılsa da tek bağlayıcı kriter değildir. En azından tüm Yahudiler için. Kimi modern Yahudi mezheplerinde, babanın Yahudi olması da Yahudi addedilmek için geçerlidir. Hatta ebeveyni Yahudi olmasa da gerekli ritüelleri yerine getirmesi durumunda kişi Yahudilik kapısını aralayabilmektedir.¹⁶² Burada, annenin Yahudi olması durumunda, kişinin Yahudilikten çıkamayacak olması, babanın Yahudi olması durumunda, din değiştirmeye gerek duyulmadan kişinin dine kabulü¹⁶³ gibi önemli hususların varlığı göze çarpmaktadır. Farklı kriterlerin varlığı, ihtida ve irtidat daha genel bir anlatımla din seçimi konusunu şu veya bu şekilde etkileyecektir. Misyoner karakterli bir din olduğu, tarihi geçmiş¹⁶⁴ ve hâlihazır yapısıyla bilinen Hristiyanlıkta, doğal olarak dine dışarıdan herhangi birinin intisabı mümkündür. Ancak, kurumsal bir hiyerarşinin ağırlıklı olduğu bir yapı -kilise kurumu- bu noktada önemli bir role sahiptir. Ancak din adamları ve ruhban sınıfı anlayışına karşı çıkan ve kilise hiyerarşisine itibar etmeyen Hristiyanlar da yok değildir.¹⁶⁵ İslâm'da, dine dâhil olma noktasında zorunlu olarak muhatap olunacak bir kurumsal yapı söz konusu değildir. Dinin kendi temel kaynaklarına göre, kişi akıl-baliğ oluncaya kadar mü'mince bir yaratılış üzere kabul edilir.¹⁶⁶ Fakat tercih hakkı mahfuzdur (Kur'ân-ı Kerim, 18/29). Doğruyu, yanlışını ayırt edebilecek ve bir seçim yapabilecek kapasiteye ulaşıncaya kadar irade ortaya koyar. Zaten eğilimiyle bunu ortaya koymaya başlamıştır bile. Esas olan, kişinin iç dünyasında bunu onaylaması ya da ret etmesidir. Cebrî bir durumla karşılaşması, İslâm'ı esas alırsak, dinin kendinden kaynaklanan bir durum olamaz (Kur'ân-ı Kerim, 2/256). Bu konuda sözü edilen dinler arasındaki farklı durum, inanç yapısı konusunda Yahudilik ve Hristiyanlığın tarihi süreçte geçirdikleri tecrübelerden bağımsız düşünülemez. İslâm'da ise, bu noktada, yani inanç esaslarının oluşumunda tarihî sürecin etkisinin söz konusu edilemeyeceği gerçeğinden¹⁶⁷ kaynaklanır. Gerçekten Yahudilik ve Hristiyanlık'ta

¹⁶¹ Bkz. Kurt, *Din Değiştirme*, s. 222.

¹⁶² Bkz. Gareth Jones-Georgina Palffy (Ed.), Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, *Dinler Kitabı*, 1.B., Alfa Yay., İstanbul, 2014, s. 175.

¹⁶³ Bkz. Jones, *a.g.e.*, s. 175.

¹⁶⁴ Bkz. Gündüz, Şinasi, *Hristiyanlık*, İsam yay., İstanbul, 2006, ss. 36-43.

¹⁶⁵ Gündüz, *a.g.e.*, s. 158.

¹⁶⁶ Bkz. Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, Cenaiz 91 (1385, II, 100), thk. M. Zühreir b. Nâsir en-Nâsir, Dâru tavkî'n-necât, I-IX, 2002; Müslim, Ebu'l-Huseyn müslim b. El-Haccâc el-kuşeyrî (ö. 273/865), *Sahihu Müslim*, Kader 6 (22, IV, 2047), thk. M. Fuâd Abdülbakî, I-IV, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut-1991.

¹⁶⁷ Bkz. Kurt, *Din Değiştirme*, s. 220.

inançların oluşmasında tarihin büyük etkisi olmuştur.¹⁶⁸ Bu, İslâm'da inanan birisinin iman umdelerine güven noktasında diğer semavî din mensupları, mesela bir Hıristiyan kadar endişe duymamasını¹⁶⁹ açıklayan bir durumdur. Dinden çıkmış sayılmak konusunda dinler arasında bir takım farklılıklar söz konusudur. Fakat mensubu olduğu dinden tamamen ayrılmak hepsince irtidat sayılır.¹⁷⁰ Gerek ihtida gerekse irtidat -cebir durumu hariç- iradeyi gerekli kılan hadiseler olarak, kişinin iman ya da inkâra dönük iradesi üzerinden şüphenin varlık imkânını kritik etme fırsatı barındırdığından konumuz açısından önemlidir. Zira şüphe, bir zihnî/kalbî durum olsa da sahip olunan bir hürlüğün etkisine açıktır.¹⁷¹

Şunu özellikle görmek lazımdır: Dinin talep ettiği iman noktasında, şüphe, bir mü'min için, ya yaşanmamış, ya da geçilmiş bir merhale olmak durumundadır. Çünkü "imanda zan ve şüphenin bulunması mümkün değildir."¹⁷² "Fakat henüz iman etmenin önünde duran birisi için, "kabul" veya "ret" etme seçeneğiyle orada durur. İlki, imana zıt bir durum olarak şüpheyi, ikincisi imana götürebilecek bir vasıta olarak şüpheyi ifade eder.¹⁷³

İnanç edinme, hidayete erme noktasında her insan aynı refleksleri göstermemektedir. Tercih edilen bir durum olarak görmeseler dahi dinlerin, mü'min sayılmak için yeterli gördükleri "tasdik(/onay)," asgari de olsa bir tasavvura dayanır. Kişilerin, bir araştırma sonrasında mü'min olma niteliğine sahip olmayı düşünmek ve talep etmek hakkı vardır. Tam da ihtida ve irtidat olgularına değindiğimiz bu noktada, bir tutum olarak ortaya çıkan 'sorgulama'yı, çoğunlukla bir şüphe hali tetikler.

Kişiyi, kendinden bir merak harekete geçirebileceği gibi, zihninde beliren yahut muhatap olduğu bir takım sorular da sorgulamaya sevk edebilir. Bu sorgulama, bir şüphe eşliğinde olabileceği gibi, onsuz ve sadece öğrenmeye dönük de yürütülebilir. Bu, insanlar, hele de gençler için kaçınılmaz bir durumdur. Hatta günümüz çocukları için bile. Din hakkında sorgulamada bulunma ve şüphe duymanın, özellikle çocukluktan gençliğe geçiş evresinde olanlarda ve gençlerde yaygın olduğu görülür.¹⁷⁴ Burada asıl

¹⁶⁸ Bkz. Kurt, *a.g.e.*, ss. 82 vd, 144 vd.

¹⁶⁹ Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, (3.B.), s. 99.

¹⁷⁰ Kurt, *Din Değiştirme*, s. 220.

¹⁷¹ Aytakin Demircioğlu, *Eleştiri ve Şüphe Temelinde Gazali'de Bilgi Meselesi*, Gece Kitaplığı, 1.B., Ankara, 2014, s. 173; Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 85-86; Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 182; Kurt, *Din Değiştirme*, s. 13.

¹⁷² Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, (3.B.), s. 54.

¹⁷³ Bkz. Özcan, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁷⁴ Bkz. Hood, *a.g.m.*, ss. 94, 100; Bkz. Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çeviren, Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1990, s. 252.

problem, yetersiz ya da yanlış yerden başlatılan ve yanlış yürütülen bir sorgulamadır. Yeterli olmayan bilgiler üzerinden, özensizce dinî alana yönelik yapılan bir sorgulamanın, problemi daha da sorunlu hale getireceği muhakkaktır. Burada bir başka problemlilik durum da, “şüphe” ve “sorgulama” ya dair bakıştıdır; “insanlar şüphe etmenin doğasına saygı duyma ve şüphelerin değerini takdir etmede farklılaşırlar.”¹⁷⁵ Genel olarak şüphe, sevimsiz karşılanır. Sosyal açıdan bakıldığında, kuşkuların kişiyi insanları birbirinden uzak tutması¹⁷⁶ bunu gösterir. Şüphenin nasıl değerlendirildiği bu noktada önem arz eder. Şunu görmek lazımdır ki, verilenin ötesine gitmeye çalışmak köklü bir beşeri çabadır. Bazı insanlar, verilenle yetinip daha ötesine gitmeyi gerekli görmeyebilirken, kimileri de daha öteye gitmeye çabalayabilir ve bu anlaşılır bir şeydir. Ancak, birincilerin diğerlerine yasak koymaya kalkışmaları yerinde bir hareket değildir.¹⁷⁷ Çünkü bazı kimseler, sorularına kolayca cevap bulamayabilir ve ciddi şüphelere düşebilirler. Teolojik alanda da durum çoğunlukla böyledir.¹⁷⁸ Hal bu ki “iman sürecinde şüphe geçici de olsa, önemli bir yere sahiptir. O bilinçli bir imana sevk eden, bir başka deyişle, iman yolunda sağlam adımlarla yürümeyi sağlayan bir motiv görevi görebilmektedir.”¹⁷⁹ Şüpheden en hazzetmeyi dâhil, ‘yanlış’ olanı ‘doğru’ bilen ve bunda asla kuşku duymayan birisi için söz konusu edildiğinde, şüpheyi gerekli görebilecektir. “Elli şüphe bir kesinlikten iyidir”¹⁸⁰ sözü, ancak böyle bir durumda anlamlı olabilir ve kabul görebilir.

Dinin temel ilkelerinden en fazla sorgulamaya konu olanın “Tanrı’nın varlığı”¹⁸¹ olduğu görülür. Bu anlaşılır bir şeydir. Çünkü Tanrı, din için merkezi bir konumdadır. Ancak Farabi’nin dikkat çektiği şu husus önemlidir: Tanrı’nın “varlığı bütün mevcudatın varlığından başka olduğu gibi, O’nun hakkındaki düşünme de diğer varlıklar hakkındaki düşünmeden başkadır.”¹⁸² Bu nedenle soru ve sorgulamalarla işleyen meşru bir düşünme etkinliğinin, Tanrı’ya yöneldiğinde daha özenli olması gerekecektir. Zira herhangi bir varlığa dair sorulan soruların, Tanrı için sorulabilip sorulamayacağı önemli bir ayrıntıdır.

¹⁷⁵ Hood, a.g.m., ss. 95, 98.

¹⁷⁶ Octavio Paz, *Yalnızlık Dolambacı*, 3.B., Çeviren: Bozkurt Güvenç, Cem Yayınevi., İstanbul, 1990, s. 66.

¹⁷⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 48.

¹⁷⁸ Hood, a.g.m., ss. 93-94.

¹⁷⁹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (3.B.), s. 51.

¹⁸⁰ Özcan, a.g.e., s. 50.

¹⁸¹ Hood, a.g.m., s. 99.

¹⁸² Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3.B., İstanbul, 1997, s. 121.

Bilindiği üzere, din alanında, özellikle Tanrı'nın -varlığı ve sıfatlarının- idraki konusunda, söz söyleyen ilâhiyata, felsefe de dâhil olmuş, söz söylemiştir.¹⁸³ Bu noktada, ilahiyat, felsefenin manivelası olan akli, felsefe ise ilahiyatın esas aldığı “vahy”i görmezden gelemaz. Din, batıl/yanlış ve hak/doğru olana dikkat çekerek hem yanlışın yanlış olduğunda hem doğrunun doğru olduğunda bir eminlik inşa etmeyi hedefler. Bu durumda yanlış olanı doğru diye sahiplenenin doğrusunda(!), doğru olanı yanlış bileni ise yanlışında(!) kuşkuya düşürmek, dinde yahut din adına ihtiyaç duyulacak bir usul olarak görülebilecektir.

Sonuç

Din ile ilgili bir sınıflamaya gidilirken, farklı açılardan, birbirinden farklı tasnifler yapılmıştır. Kimi tasniflerde, dinin kendisi ya da dine yönelik algısıyla tasnifi yapanın kendisi belirleyici olmuştur. Bu türden bir tasnif, “Hak” ve “Batıl” şeklindeki değerlendirmelere matuf bir ayırım üzerinden yapılmış ve tabii olarak kendi inanç prensipleri hak olanı, diğerleri batıl inançları temsil edecek şekilde ortaya konulmuştur. Felsefede olduğu gibi dinde de “hakikat” gayedir. Hakikat diye bir şeyin varlığı ise, hak ve batıl arasında ayırım imkânı veren normlar ve sapmaların varlığını gerektirir. Din “iman” talep ettiğinden ta en başında, kendisinin hak olduğuna inanılmasını, içerdiği bütün inanç esaslarına istisnasız ve kuşkuya yer bırakmayacak şekilde bağlanılmasını, dinî terminolojiyle ifade edilecek olursa ‘iman’ edilmesini talep eder. İşte bu noktada imanın ve şüphenin anlam içerikleri, mahiyetleri, karşılıklı kritikleri, din için ne anlam ifade ettikleri, dindeki yerleri önem arz etmektedir. Biz, tüm bu ve benzer sorgulamaları dindeki merkezî konumuna binaen Tanrı’yı idrak imkânı üzerinden yapmaya çalıştık. Gözlemlediğimizi özce şöyle ifade edebiliriz:

Dinde en temel meselenin felsefede olduğu gibi varlık meselesi, daha-sı varlığın bilgisi meselesi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü varlık meselesi denilince ilk akla gelen inanç/iman umdesi olan Tanrı’dır. Tanrı’yı idrak, O’nun varlığını tanımak (bilmek/kabul etmek) demektir. Zira idrak, tasavvur ve tasdik içerdiğinden hem bilgi hem inanç/iman ile ilintili bulunmaktadır. Bu nedenle Tanrı’yı idrak imkânını, ‘iman-bilgi ilişkisi’ üzerinden değerlendirmeye aldık ki konumuzun temelini oluşturan şüphenin bilgi ve inanç/iman ile ilişkisini hem kavramsal hem de olgusal olarak kri-

¹⁸³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91.

tik edip din için olmazsa olmaz “iman”ın yanında şüphenin varlık imkânını sorgulayabilelim. Zira idrak, asgari düzeyde bir farkındalık da olsa bilgiyi gerektiren bir ‘tasavvur’ ve onay ifade eden bir ‘tasdik’ olarak gerçekleştiğinden, dinin iman edilmesini talep ettiği Tanrı hakkında bir tasavvur olmadan olumlu yahut olumsuz bir hüküm vermek mümkün olmamaktadır. Demek oluyor ki, iman, en azından bir miktar bilgiye, akli düşünmeye dayanmaktadır. Şüphe, bu aşamada söz konusu olabilmektedir. Fakat tasdik aşamasında kesinlik arandığından şüpheyi kesinlikle mahal bırakılmaktadır. Zira iman, kesinlikli bir inanış iken, şüphe bir kararsızlık halidir ve imanla ne kavramsal ne de olgusal birlikteliği söz konusudur.

Şüphe, tercihle baş başa kalınan bir durumu resmeder. Fakat her tercih şüphe içermez. Hakeza şüphe, bir düşünme eylemiyle varlık bulur. Fakat her düşünmeye şüphe eşlik etmez. İnsanlar da iman-inkâr noktasında aynı refleksleri göstermezler; kimi kolay inanır, kimi kolay inkâr ederken, kimileri çok ciddi kararsızlık hallerinin girdabına düşer. İnanan (teist) ya da inkâr eden (ateist) biri için de şüphe hali potansiyel bir unsur olarak orada durur. Hatta başlı başına şüphe halini temsil eden agnostik duruşun kendisi de şüpheden uzak değildir; şüphe halinin sürdürülebilirliği de şüphe götürür. Şüphe bir insan realitesidir ve din bunu görür. Bu nedenle her ne kadar şek ve şüpheden uzak katışıksız bir iman talep etse de bireyin tabii olarak Tanrı’nın varlığını tanımak ve tanımamak yani iman ve inkâr yolunda şüphe sürecini yaşayabileceğini var sayar. Dinî metinlerde gözlemlenebilecek “*yoksa inanmıyor musun?*”, “*hâlâ inanmıyorlar mı?*” türünden sorular bunu te’yit eder. Ayrıca din, şüpheyi ‘amaç’ edinmeyen, bir tasdike varmada araç olarak gören bilinçli bir yönelişi de ret etmez. Ancak kişi şüphede kalmaz. Ayrıca şüphe, küfür olarak varlık gösterecek bir tasdik ile de sonuçlanmamalıdır.

Hakikat noktasında en başta ifade ettiğimiz, dinin tasnifinde görülen içe ve dışa dönük yaklaşım farklılığı, bir din ve müntesipleri için şüphe konusunda da geçerlidir. Kendi inançları noktasında şüpheyi hiç tolerans tanımayıp tam bir inanmışlık talep ederken, diğer inanış ve adanmışlıkları batıl gördüğünden, bu yanlış itikatlar noktasında, şüpheyi depreştirme, aktif hale getirmeye yönelik bir yaklaşım söz konusu olabilmektedir. Bu kendi içinde bir tutarlılık taşır. Zira din kendini, hakeza dindar dinini yegâne hidayet/kurtuluş yolu olarak görmektedir. Bu noktada bir kuşku, imana yani kuşkusuz bir kabule davet eden din için zaten düşünülemez.

Din, Tanrı merkezli bir öğretisi olduğundan tabii olarak Tanrı’nın idraki-

ne imkân tanıyacaktır. Ancak dinden ve dinî duruştan kaynaklanan farklılıklar, bu idrakin vasıtaları ve bu vasıtalar bağlamında şüphenin konumu konusunda bir çeşitliliğe yol açmaktadır. Rasyonel, mistik ve vahyî yönelişler, bu çeşitliliğin tipik örnekleridir. Bunların hiçbiri iman ile şüpheyi bir arada mümkün görmez ve hepsi de şüpheyi, dışarıda kalanlar için olgusal bir hal olarak görür. Ama bu, şüpheyi hoş gördükleri anlamına gelmez. Bu yönelişlerin, içeriden bakarken her birinin kendinden emin, dışarıdan değerlendirildiklerinde ise şüpheyle karşılandıkları görülür.

Yineleyerek ve altını çizerek ifade ediyoruz ki, dinin ya da din müntesibinin şüpheyeye varlık imkânı tanımaması, şüphenin “iman”a eşlik edemeyeceği noktasındadır. Buna sebep, iman ile şüphenin tanımları gereği mantıken bir arada olamayışları ve olgusal bir beraberliklerinin bulunamayışlarıdır. Ancak imanla ilişkisiz, insan yaşantısında olgusal bir durum olarak şüpheyeye varlık tanınmaması olası değildir. Bunun mümkün olması için, ya yeryüzünde tek bir din olmalı, Ya birden fazla dinin mevcudiyeti söz konusu olsa bile hepsinin de hak oldukları herkesçe kabul görüyor olmalıdır. Ancak bu her iki durumda da bütün insanlar iman etmiş bulunmalıdır. O zaman, lüzum kalmayacağından kimse kimseyi imana da’vet etmeyecek ve şüpheyeye de yer kalmayacaktır. Fakat durum gerçekte böyle değildir. Gerçek odur ki, iman, özgür seçim gerektirdiğinden ve insan bu yönde özgür bırakılmış olduğundan -*imanı anlamlı, insanı önemli kılan da budur*- hem dışa dönük tebliğ noktasında hem de bireysel bir iç mesele olma noktasında, olası bir risk unsuru olarak şüphe, varlık imkânını herkes için her daim bulabilecektir.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992.
 Ahmed Âyed vd., *el-Mu’cemu’lArabiyyu’l- Esasî*, Larus, Tunus, 1988.
 Albayrak, Halis *Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993.
 Altar, Cevad Memduh, “Çağdaş Sanat Yaratıcılığında Eleştirinin Yeri”, Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, Mayıs-1986, Cilt: II, Sayı: 5, ss. 351-355.
 Aristoteles, *Metafizik*, 2.B., Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
 Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4.B., Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
 _____, *İlkçağ Felsefe Tarihi, -Helenistik Dönem Felsefesi-*, 2.B., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
 _____, *İslam Felsefesi Üzerine*, 1.B, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

- Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar, -Ateist Din Felsefesi Eleştirisi-*, 2.B., İsam Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1992.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, 2.B., Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990.
- _____, "Tanrı Hakkında Konuşmak" -*Felsefi Bir Tahlil-*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983, ss. 25-44.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, 1.B., Fecr Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayrı, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 5.B., Akçağ Yayınları, Ankara, 1990.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el- Câmîu's-sahih*, thk. M. Züheyr b. Nâsır en- Nâsır, Dâru tavki'n-necât, I-IX, 2002.
- Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994.
- Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Chittick, William-Sachiko Murata, *İslâm'ın Vizyonu -İslâm İman ve Amelinin Temelleri-*, Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, I.B., Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2003.
- Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, 4.B., Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1983.
- Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul, 1994.
- Eflatun, *Devlet*, Çev., Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzî Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 3.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2012.
- _____, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 4.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2010.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Mahmud, *İhyau Ulumi'd-din*, I-IV, Çev. M. A. Müftüoğlu, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1990.
- _____, *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelâm*, (Mecmûatu'r-Resâil), Kâhire, Ts.

- Gölcük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.
- Gündüz, Şinasi, *Hristiyanlık*, İsam yay., İstanbul, 2006.
- _____, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 1.B., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2007.
- Güneş, Abdülbaki, *Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Semantik Analizi-*, 1.B., Ahenk Yay., İstanbul, 2003.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed, *Şifâu's-Sâil li Tezhibi'l-Mesâil*, thk. Muhammed Mutî' Hâfız, Dâru'l-Fıkr, Dımeşk 1417/1996.
- Hood, Ralph W., Jr ve Diğerleri, "Dinî Şüphe", Çeviren: M. Doğan Karacoşkun, bkz. *Dinî ve Sosyal Psikoloji Yazıları*, Derleyen: M. Doğan Karacoşkun, db Kitapları, 1.B., Samsun, 2006, ss. 93-101.
- Hökelekli, Hayati, "İdrak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yayınları, XXI, İstanbul, 2000.
- Hick, John, "Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç", Çev. Cafer sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
- Hucvirî, Ebû Hasan Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllabî Gaznevî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2010.
- İsfehânî, Ragıb, *el-Müfredât fi garibu'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân adnan ed-Dâvûdî, Dâru'l kalem, 1412/1992.
- Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mahmut Akalın, Dergah Yayınları, İstanbul, 1981.
- Jones, Gareth - Georgina Palffy (Ed.), Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, *Dinler Kitabı*, 1.B., Alfa Yay., İstanbul, 2014.
- Kadiruddin, Ahmet, *İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, 1.B., Çev. Ertuğrul Aytekin, İlke Yayıncılık., İstanbul, 1992.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan, "Dinî İnanç", *Din Psikolojisi*, Mustafa Doğan Karacoşkun (Editör), 2.B, Grafik Yayınevi., Ankara, 2013.
- Kâşânî, Abdurrezzak, *Mu'cemu ıstılâhâti's-sûfiyye*, 1.B., thk. Abdul'âl Şâhin, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1413/1992.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân -Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, 1.B., Klasik yayınları, İstanbul, 2011.
- Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XX, İstanbul, 2001.

- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Kitâbu't-ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Mektebetu'l-Hancı, Kâhire 1994.
- Kirmanî, M. Rıza, "İslam'ın Epistemolojik Temelleri", 1.B., Çev. Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara, 1991.
- Koç, Turan, *Din Dili*. Rey Yay., Kayseri, Ts.
- Köse, Ali, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar?* İsam Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yayınları, Ankara, 2014.
- Kurt, Ali Osman, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam'da Din Değiştirme*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerîm, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.
- Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, 3.B., Berikan Yayınevi, Ankara, 2011.
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 2.B., Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabcacı Yayınevi,, İstanbul, 1996.
- Maturidi, *Tevhid*, Çev. Hüseyin Sadi Erdoğan, Hicret Yayınları,, İstanbul, 1981.
- Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn müslim b. El- Haccâc el- kuşeyrî (ö. 273/865), *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbakî, I-IV, dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut-1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, Çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul, 1999.
- Öner, Necati, "Bir Bilgi Türü Olarak Din", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999, ss.1-2.
- _____, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay., İstanbul, 1982.
- _____, "Niçin Felsefe?", Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, c: 1, Sayı: 2, Ankara, Mayıs-1985, ss. 493-500.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Eçidan İman*, 3.B., İfav Yayınları, İstanbul, 2012.
- _____, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, İfav Yay., İstanbul, 1993.
- Özcan, Zeki, "Din Felsefesinin Felsefesi", bkz. Alpyağıl, Recep, (Derleyen), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, 2.B., İz yayıncılık, İstanbul, 2012, c: 1, ss. 51-89.

- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*, 3.B., Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.
- Reçber, Mehmet Sait, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı, 32, Ankara, 2000, ss. 49-66.
- İbn Rüşd, *Faslu'l Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- Sarı, Mevlüt, *el- Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, 1982.
- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der./Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Soykan, Ömer Naci, *Türkiyeden Felsefe Manzaraları*, 1-III, 4.B., İnsancıl Yayınları, İstanbul, 2003.
- Sühreverdî, İmâmu'l-Ârif Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-meârif, Dâru'l-Meârif*, Kâhire Ts.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 3.B.,Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997.
- _____, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3.B., İsam Yayınları, İstanbul, 2013.
- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul, 1992.
- Uludağ, Süleyman *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah yay., İst. 1985.
- _____, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XXV, İstanbul, 2001.
- _____, “Müşâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XXXII, İstanbul, 2001.
- Useymın, Muhammed b. Sâlih, *el-Usûl min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-İmân, İskenderiyye, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, Ts.
- Whitehead, Alfred North, *Düşünme Biçimleri*, 1.B., Çeviren: Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2011.
- Yazır, Muhammed, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1-X, Eser Neşriyat, 1979.
- Yeğın, Abdullah, *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.

KAVÂİD İLMİ VE İZZÜDDÎN B. ABDÜSSELÂM'IN KAVÂİD İLMİNE ETKİSİ*

ADNAN ALGÜL

DR., GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ.
adnanalgul47@hotmail.com

Öz

Külli kaideler, adeta fıkıhın özü ve meyvesi olması hasebiyle İslam hukukunda önemli bir yeri haizdir. Külli kaidelerin değeri dayandıkları Kitap ve Sünnet gibi şer'î kaynaklardan ileri gelmektedir. Peygamber Efendimiz ve sahabe-i kiram tarafından temelleri atılan külli kaideler tabiin ve tebe-i tabiin döneminde tedvin edilmeye başlanmıştır. İzzüddin b. Abdüsselâm ve Karâfi'nin katkılarıyla olgunlaşan ve IX ve X. asırda zirveye çıkan külli kaideler hiçbir fakihin kendisinden müstağni olamayacağı bir değer halini almıştır. Külli kaideler, fikhî meseleleri ihata ve tanzim etme, ilmi meleke kazanma, öğrenme ve öğretmede büyük bir rol oynamaktadır. Bundan dolayıdır ki fakihler külli kaideleri övmüş, onların öğrenilmesi ve öğretilmesi hususuna son derece önem vermişlerdir. Bu çalışmamızda, külli kaidelerin İslam hukukundaki yeri ve önemi, hücciyeti, özellikleri, tarihçesi, kaynakları, bu alanda yazılmış bazı önemli eserler, İzzüddin b. Abdüsselâm'ın kavaid ilmindeki yeri ve sonrakilere etkisi, külli kaidelerle temellendirdiği bazı fikhî meseleler ele alınmış ve makalenin sınırlılığı da göz önünde bulundurularak fazla detaydan kaçınılmıştır. Sonuç kısmında ise çalışma neticesinde elde edilen bulgular ve hâsil olan kanaatler zikredilmiştir.

Anahtar Sözcükler: İzzüddin b. Abdüsselâm, Fıkıh, Usûl, Kavâid İlmî.

* Bu makale, tarafımızdan hazırlanan doktora tezinden faydalanılarak yazılmıştır.

THE SCIENCE OF KAVAIID AND IZZUDDIN B. ABDUSSELAM'S PLACE AND EFFECT INTO THIS SCIENCE

Abstract

Total rules have important place in the Islamic law. Values of total rules come from their reference resources like Quran and Sunnah. Total rules, established by Prophet Muhammad and his followers, are categorised by late followers of Prophet Muhammad. Total rules are matured by İzzüddin b. Abdüsselâm and Karâfi's studies at IX.-X. centuries, and now today any of fiqh scholars cannot disregard them. Total rules play an important role in arranging fiqh topics, acquiring scientific knowledge on fiqh and education of fiqh. For that reason, scientists of fiqh appreciate total rules and draw attention to them. In this study, topics are importance, sources, features and history of total rules in the Islamic law, İzzüddin b. Abdüsselâm's place in that discipline. Within limitation of this article, it is not possible to give extensive details. In the conclusion section, findings and remarks of the article are presented.

Keywords: Izzuddin b. Abdusselam, Fiqh, Methodology, The Science of Kavaid.

Giriş

Temeli Kuran ve Sünnetle atılan daha sonra sahabe, tabiin bilginleriyle filizlenen ve en son müçtehit imamlar ve onların yetiştirdiği fakihlerle tekâmül eden fikhî/küllî kaideler İslam hukukunda önemli bir yeri haizdir. Zira küllî kaideler, fikhî öğrenme, İslam şeriatının amaç ve hedeflerini idrak etme ve ilmî meleke kazanmaya yardımcı olur. Küllî kaideler, fakih, kadı ve müftülere cüzi hükümleri araştırma ve bulmada, o hükümleri bir başlık altında cemetmede, dolayısıyla benzeşen hükümlerde tenakuzdan kurtulmada büyük kolaylıklar sağlar. Ayrıca onlara maslahat ve mefsetleri karşılaştırma kudretini kazandırır. Kısaca onlar, küllî kaideleri öğrenerek bu kaidelerin şemsiyesi altında toplanan değişik fikhî meseleleri ihata etme ve karşılaştıkları problemleri hataya ve tenakuza düşmeden çözme olanağına sahip olurlar. Böylesi büyük bir öneme sahip küllî kaideler doğal olarak âlimlerin ilgisine mazhar olmuştur. Onlar bu alanda yüzlerce eser telif ederek bize zengin ve büyük bir kültürel miras bırakmışlardır.

Her ne kadar küllî kaidelerin tedvin işine Hanefi bilginleri öncülük etmişse de daha sonra diğer mezheplere mensup bilginler de bu ilme önemli katkılarda bulunmuşlardır. Büyük Şafii fakih İzzüddin b. Abdüsselâm küllî/fikhî kaidelerin olgunlaşmasına öncülük ederek adeta bu ilmi yeniden canlandırmıştır. O, gerek yazdığı eserler ve gerek yetiştirdiği öğrencileri ile bu ilmin altın çağını yaşamasını sağlamıştır. Sadece “Kavaidu'l-Ahkâm Fî Masalihi'l-Enâm” adlı eserinde iki yüz yetmiş kaide bulunmaktadır. Bu kaidelerin büyük bir kısmı kendisine aittir. Bu ilme katkı yapan bir diğer bil-

gin de İzzüddîn b. Abdüsselâm'dan uzun süre ders almış ve etkisinin bariz bir şekilde görüldüğü büyük Maliki fakih Karafî'dir. Karafî'nin yazdığı "el-Furûk" adlı eser bu alanda yazılmış önemli bir eserdir.

Küllî kaidelerle ilgili çok sayıda eser yazılmıştır. Bazı eserlerde bütün mezheplerin ittifak ettiği kaideler bir araya getirilirken, bazılarında sadece bir mezhebin itimat ettiği kaideler yazılmıştır. Bazı müellifler kaideleri alfabetik sıraya göre yazarken bazıları da fıkıh kitaplarındaki konuların tertibine riayet ederek kaleme almıştır. Daha farklı şekillerde tedvin edilen eserler de mevcuttur.

Makalemizde küllî kaidelerin İslam hukukundaki yeri, küllî kaidelerin özellikleri, tarihçesi, kaynakları, bu alanda yazılmış bazı eserler, İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın kavaid ilmindeki yeri, etkisi ve fikhî meseleleri küllî kaidelerle temellendirmesi konu edilecektir.

KÜLLÎ KAİDELER

1. Küllî Kaidenin Tanımı ve İslam Hukukundaki Yeri

1.1. Küllî kaide'nin Tanımı ve Benzer Kavramlar ile Karşılaştırılması

Sözlükte "oturmak" manasındaki ku'ûd mastarından türeyen kâide (çoğulu kavâid) "binanın üzerine dayandığı temel, hissî veya manevî bir şeyin aslı, esası"¹ anlamına gelir. İstılahta ise çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî (v. 770/1368) kaideyi "zabıt" manasında kabul edip, "bütün cüzlerini içine alan külli bir emirdir"² şeklinde tarif eder. Cürçânî (v. 816/1413) ise, "Cüziyyatın tamamını içine alan külli bir hükümdür"³ der. et-Tehânevî (v. 1158 h.), fakih ve usulcülerden naklen kaideyi şöyle tarif ediyor: "Kendisinden cüziyyatın ahkâmının elde edilmesinde, onların hepsini içine alan külli bir emirdir."⁴ Mustafa ez-Zerkâ ise kaideyi önceki tariflerden de yararlanarak, "kapsamına giren olaylar hakkında genel ve teşriî hükümler ihtiva eden, düsturî ve kısa cümlelerle ifade edilen küllî ve fikhî esaslardır"⁵ şeklinde daha kapsayıcı bir şekilde tarif etmektedir. Örneğin "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir";

¹ Ebûl-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Daru Sadır, Beyrut, h.1414, III, s. 361.

² Ahmed b. Muhammed El-Feyyûmî, *el-Misbahu'l-Münîr Fi Ğaribiş-Şerhi'l-Kebir*, I-II, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1977, II, s. 510.

³ Ali b. Muhammed El-Cürçânî, *et-Tarifât*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1405 h., s.219.

⁴ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-ulûm*, I-II, (thk. Ali Dahruc), Mektebetü Lübnan Naşirun, Beyrut, 1996, II, s. 1295.

⁵ Mustafa Ahmed Ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 2007, s. 33, 34.

“Şek ile yakın zâil olmaz”; “Berâet-i zimmet asıldır”, “Zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar” kaideleri böyledir.⁶

1.1.1. Kaide ve Zabıt

İmam Nevevî (631-676 h.) ve el-Feyyûmî (ö. 770 h.) gibi bazı âlimler kaide ile zabıtın eşanlamı olduğu görüşündedirler.⁷ Subkî (ö. 771 h.) ve İbn Nüceym (926-970 h.) gibi pek çok âlime göre ikisi birbirinden farklıdır. Onlara göre kaide, fıkın çeşitli bablarındaki fûru meseleleri bir araya toplar. Zabıt ise fıkın bir babındaki fûru meselelerini bir araya getirir.⁸ Örneğin külli kaidelerin birincisi olan “Bir işten maksad ne ise hüküm ona göredir” kaide-i külliyesi, ibadet, cinayet ve akitler gibi fıkın bütün bablarına tatbik edilebilir. Fakat “kadının kocasının izni olmaksızın nafîle oruç tutması caiz olmaz”⁹ hükmü bir zabıttır ve sadece bir mesele için geçerlidir.¹⁰ İkisi arasında şöyle bir fark olduğu da söylenmiştir: Kaide de, kitap, sünnet, icma, kıyas ve benzeri şeri delillerden birine dayanma zorunluluğu olmasına karşın zabıt ise, böyle bir delili bulunmayan fikhî kuraldan ibarettir.¹¹

1.1.2. Kaide ve Nazariye

İzzüddîn b. Abdüsselâm, nazariyeyi “kişiyi araştırma sonucunda marifet, itikad ve zanna ulaştıran bir fikirdir”¹² şeklinde tarif eder. Fıkın fûru meselelerini araştırma sonucunda varılan fikre de nazariye denilmiştir.¹³ Mülkiyet nazariyesi, isbat nazariyesi,¹⁴ akitler, ehliyet ve kısımları, butlan ve fesat nazariyesi örnek olarak zikredilebilir. Bunların rükünleri, şartları ve ilgili diğer hükümleri “nazariye” tabiri ile ifade edilir. Nazariye kaideden daha geneldir. Zira nazariye birden fazla kaideyi ihtiva edebilir. Örneğin “ukudda itibar mekasid ve meaniyedir” kaide-i külliyesi akit nazariyesine ait sadece bir kaidedir. Nazariye bir takım rükün ve şartları havi iken fikhî

⁶ Mecelle, md. 2, 4, 8, 22.

⁷ Ebü Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Usûl ve'd-Davâbit*, (thk. Muhammed Hasan Hito), Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1406 h., s. 21, 22; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, II, 1295.

⁸ Ebü Nasr Tâcuiddîn, Abdülvehhab b. Ali es-Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I-II, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, I, s. 11; Zeynü'l-Abidin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1980, s. 166.

⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 173.

¹⁰ Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, Erzurum, 1988, s. 10.

¹¹ Muhammed El-Ensâri, *el-Kavaidü'l-Fikhiyye, Min Hilâli Kitabi Kavâidi'l-Ahkâm Fi Mesâlihi'l-Enâm*, Daru's-Selâm, Kahire, 2012, s. 112.

¹² İzzüddîn b. Abdüsselâm, Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebu'l Kasım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb *Şeceretü'l-Me'arif Şeceretü'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâli ve'l-Amâl*, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ), Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1998, s. 50.

¹³ Ensâri, *el-Kavaidü'l-Fikhiyye*, s. 117.

¹⁴ İsbat nazariyesi zımında birkaç konu barındırmaktadır; şahitlik, yazı, ikrar, karine ve yemin gibi.

kaide böyle değildir. Ayrıca kaide, şeri kaynaklara dayanan bir hüküm iken nazariye İslam fikhını, metodunu ve kitapları araştırma ve inceleme sonucunda elde edilen bir fikir ve teoridir.¹⁵ Ayrıca nazariye zatında bir fikhî hüküm tazammum etmezken küllî kaide tazammum etmektedir.

1.1.3. el-Eşbâh ve'n-Nezâir

“Eşbâh” kelimesi, eş-şebih veya eş-şebih kelimelerin çoğulu olup misil ve benzer anlamındadır.¹⁶ “Nezâir ise, nazira'nın çoğuludur. Şekil, ahlak, fiil ve sözde benzemek anlamına gelir.¹⁷ Dilciler bu iki kelime arasında önemli bir anlam farkı olmadığı görüşündedirler. Örneğin Hamevî bu iki kelimenin aynı anlama geldiğini söyler ve onları şu şekilde tarif eder: “hükümde farklı olmakla birlikte, çok dikkatli bir bakışla ancak fakihlerin anlayabileceği gizli bazı sebeplerden dolayı, birbirine benzetilen meselelerdir”¹⁸ Suyûtî ise bu iki kelime arasında mana farkının olduğunu iddia eder. Ona göre aralarında birçok benzerlik bulunan şeyler eşbâh ile; sadece bir veya birkaç yönden benzeyen şeyler ise nezâir ile ifade edilir. Ayrıca Suyûtî eşbâh ve nezâiri “fikhın hakikatine, esasına, kaynaklarına ve esrarına mutali olmayı sağlayan önemli bir ilim” diye tanımlar. Ona göre yeni karşılaşılan veya zaman içinde ortaya çıkacak olan problemlerin halledilmesi de bu ilim sayesinde gerçekleşecektir.¹⁹

el-Eşbâh tabirine ilk defa Hz. Ömer'in (r.a.) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta rastlandığı görülmektedir. Hz. Ömer (r.a.) söz konusu mektubunda şöyle der: “...Kitab ve Sünnette hükmünü bulamadığın ve kesin olarak vicdanî bir kanaate varamadığın davalarda iyice düşün. Emsal ve eşbâhı araştır ve benzerlikler bulmaya çalış. Sonra (hükme tesiri olan) benzerlikleri bulunca bunlar hakkında kıyası uygula. Bulduğun kıyasî sonuçlar içinde Allah katında en sevimli olan (İslâmî prensipler ile en çok bağdaşan) ve senin vicdanî kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver...”²⁰

Belli bir asırdan sonra el-eşbâh ve'n-nezâir kavramının küllî kaide karşılığı olarak kullanmaya başlandığı görülmektedir.²¹ Her ne kadar eşbâh ve nezâir kavaid ilmiyle yakın ilişkili olsa da ondan daha kapsamlı olduğu in-

¹⁵ Baktır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 11; Ensârî, *el-Kavaidü'l-Fikhiyye*, s. 117, 118.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, s. 503.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, s. 219.

¹⁸ Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Basâir*, İstanbul, 1290, I, s. 18; Baktır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 12.

¹⁹ Baktır, “Eşbâh ve Nezâir”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, s. 456, 457.

²⁰ Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Mektebetü Mustafa el-Bâz, I-II, Riyad, 1997, I, s. 8.

²¹ Bkz. Baktır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 11; “Eşbâh ve Nezâir”, *DİA*, XI, s. 456, 457.

kar edilemeyen bir gerçektir. Nitekim Suyûtî'nin yukarıda verilen tarifinde bu husus açıkça görülmektedir.

1.1.4. Kaide ve Prensip

Prensip ile kaide şu hususlarda birbirinden ayrılır: Prensip şümulüne giren her meselede doğru yolu gösterir. Kaide ise mevzuundan başka bir hadisede değersizdir. Hâkimi tartışmalı meselede uygun hüküm aramadan müstağni bırakamaz. Prensipleri herkes kolay kolay bulamaz. Fakat bulunup ifade edilen bir prensibin ispatını sağlıklı muhakeme yapan, vicdanı kararmamış ve hüküm vereceği işte şahsi menfaat beklentisi olmayan herkes takdir eder.²²

1.1.5. Külli Kaide ve Usûlu fıkıh Kaideleri

Külli kaidenin tanımı daha önce verilmişti. Sabunî, usûl kaidelerini şöyle tanımlar: “Hükümleri asıllarından istinbat için konulan ve hakkında nass bulunmayan yeni meselelere hüküm koymaya yarayan vecizelerdir”²³

Külli kaideler usûl kaidelerinden farklıdır. Bu farkı beyan edenlerin başında İzzüddin b. Abdüsselâm'ın öğrencisi Karâfî (v. 684/1285) gelmektedir. O, el-Furûk adlı eserinde şunları kaydediyor: “İslam hukuku usûl ve fûrû diye ikiye ayrılır. Usûl de “Usûlü Fıkıh” ve “Külli Kaideler” olmak üzere ikiye ayrılır:

a) Usûlü Fıkıh: Arapça lafızlardan neşet eden ve hükümlere delalet eden kaidelerdir. Ayrıca nesh ve tercih, emrin vücub ifade etmesi, nehyin tahrim ifade etmesi, hass ve amm lafızlar gibi konulardır.

b) Fıkhî Küllî Kaideler: Bunların sayıları oldukça fazla, değerleri yüksek, şeriatın esrarını ve hikmetlerini kapsayıcı esaslardır. Her kaidenin tah-tında pek çok fûru mevcuttur.²⁴ Bu açıklamalardan her birinin kendine özgü ve onu diğerinden ayıran bir görevi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ikisi de fûru'un ve fıkhî meselelerin esas ve aslı olması hususunda müşterektir. Bundan dolayıdır ki Karâfî onları fûrû'u zabteden asıllar olarak nitelendir-miştir. Usûl kaidelerinin alanı geniş olup usûl ilminin tüm konularının olduğu üç alanı kapsamaktadır. Bu alanlar; edille-i şeriyeye, ahkâm-ı şeriy-

²² Mustafa Reşid Belgesay, *Kuran Hükümleri ve Modern Hukuk*, İstanbul, 1963, s. 20. Baktır, Belgesay'ın ortaya koyduğu bu farka katılmadığını, prensibin bir manada İslam hukukundaki külli kaidenin aynısı olduğunu iddia eder. (Baktır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 12.)

²³ Abdurrahman es-Sabunî, *el-Medhal Li Dirâseti't-Teşrii'l-İslamî*, Dimaşk, 1974, s. 294, 295.

²⁴ , Ebu'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris el-Karafi, *Envârü'l-Burûk Fi Envâi'l-Furûk*, I-IV, y.y, tsz. I, s. 2, 3.

ye, şeri nasların açıklanması ve onlardan hükümlerin istinbat edilmesinde kendilerine dayanılan dilsel konulardır.

Külli kaide ve Usûlu fıkıh kaideleri arasında müşterek olan kaideler de yok değildir. Örneğin örf ve ona bağlı kaideler; hem usûl kaideleri hem de külli kaideler içersinde zikredilmektedir. Külli kaide ve Usûlu fıkıh kaideleri arasındaki belli başlı farklar şunlardır:

a) Fıkıh usûlü hüküm çıkarmada fakih için bir kıstastır. Fakih bununla hataya düşmekten kurtulur. Fakih usûl kaideleri vasıtasıyla tafsilî delillerden hüküm istinbat eder. Konusu delil ve hükümdür. “Emir vücûb içindir” ve “Nehiy tahrîm içindir” sözünde olduğu gibi. Fikhî kaideler ise altında pek çok fikhî meselenin olduğu külli ve ağılebi olan hükümlerdir. Konusu da mükellefin fiilleridir. Mülkiyet, tazmin, muhayyerlik ve fesih kaideleri örnek olarak zikredilebilir.

b) Usûlü fıkıh kaideleri umûmidir ve bütün fûrûa şamildir. Bu kaideler mezheplere göre bazı farklılıklar arz etse de, zamanla değişmeyen sabitelerdir. Fıkıh kaidelerinde bu şumûl ve umumilik yoktur. Bazılarının birçok istisnaları da vardır.²⁵

c) Fıkıh kaideleri hem zihinde hem de vaktada fûrûdan sonradır. Çünkü bunlar değişik fikhî meseleleri toplamak ve bir araya getirmek için konulan kaidelerdir. Usûl kaideleri ise fûrûdan önce zihinde var olduğu düşünülmektedir. Zira fakih bu kaideler vasıtasıyla fikhî meseleleri delillerden istinbat etmektedir.²⁶

1.2. Külli Kaidelerin Özellikleri

Yukarda verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere külli kaidelerin bir takım özellikleri vardır. Bu özelliklerin belli başlı olanları şunlardır:

1.2.1. Kapsayıcı olmaları

Külli kaidelerin özelliklerinden biri kapsayıcı olmaları, içlerinde pek çok cüziyyatı ve ferî meseleleri barındırıyor olmalarıdır. Bu husus, Cürçânî'nin yukarda verdiğimiz “cüziyyatın tamamını içine alan küllî bir hükümdür”²⁷ tanımından da açıkça anlaşılmaktadır. ez-Zerkâ da kaidenin tanımını yaparken onun bu özelliğine vurgu yaparak şöyle der: “kapsamına giren olay-

²⁵ Baktır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 18.

²⁶ Ensârî, *el-Kavaidü'l-Fikhiyye*, s. 119, 120.

²⁷ Ali b. Muhammed El-Cürçânî, *et-Tarifât*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1405 h., s. 219.

lar hakkında genel ve teşriî hükümler ihtiva eden, düsturî ve kısa cümlelerle ifade edilen küllî ve fikhî esaslardır.”²⁸

1.2.2. Ağlebi Olmaları ve İstisnalarının Olması

Küllî kaidelerde aslanan muttarıd yani bütün cüzlerini kapsayan hükümler olmasıdır. Ne var ki böyle muttarıd olan kaideler pek azdır. Kaidelerin büyük çoğunluğu bütün cüzlerini kapsamayan yani ağlebi olup istisnaları mevcuttur. Çünkü kaideler, bir meselenin anlaşılmasında genel kıyas usulleri ile temel fıkıh tefekkürü meydana getirirler. Kıyasta ise her zaman birçok istisnalar mevcuttur. Bu istisnalar ise genellikle kullardan güçlüğün kaldırılmasını hedef aldığından şeriatın maksad ve gayesine daha uygundur. Örneğin “Bir kimse tasarruf yetkisine sahip olmadığı bir konuda izin verme yetkisine de sahip olamaz” kaide-i külliyyeden şu durum istisna edilir: Kör bir kimse bir malı satma ve kiralama yetkisine sahip olmadığı halde bu konuda izin verme yetkisine sahiptir.²⁹ Fakat bu kaidelerin ağlebi olmaları, onların ilmi değerinden ve İslam hukukundaki yüksek mevkilerinden bir şey eksiltmez. Çünkü bu kaideler olmasaydı, fikhî hükümler zihinde temel bir esasa dayanmaksızın görünüşte birbiri ile çelişen karışık furu meseleler olarak kalacaktı.³⁰

1.2.3. Veciz ve Muhkem İfadelere Sahip Olmaları

Küllî kaidelerin özelliklerinden bir diğeri de veciz ve muhkem ifadelere sahip olmalarıdır. Kaidelerin, ibare ve ifadelerin kısalığı, kelime yapılarının berraklığı ile parlak üslup ve meseleleri geniş bir şekilde kapsamak gibi meziyetleri vardır. “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir”; “Şek ile yakın zâil olmaz”; “Berâet-i zimmet asıldır”, “Zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar.” kaidelerinde bu özellik açıkça görülmektedir.³¹ Düsturî ve birkaç kelimeden oluşan kısa cümlelerle ifade edilmeyenler kaide olarak nitelendirilmedikleri gibi genel ve teşriî hükümler ihtiva etmeyenler de kaide olarak nitelendirilmez.

1.3. Küllî Kaidelerin Hücciyeti

Küllî kaidelerin fıkıhın kaynakları arasında sayılması hususunda âlimler

²⁸ , Mustafa Ahmed Ez-Zerka, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 2007, s. 33, 34.

²⁹ İzzüddîn b. Abdüsselâm, Abdülaziz b. Abdüsselâm b. Ebu'l Kasım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb, *Kavâidü'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm, (el-Kavâidü'l-Kübrâ)*, (thk. Nezîr Kemal Hammad-Osman Cuma), I-II, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1421/2000, II, s. 308.

³⁰ Baktır, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler*, s. 13.

³¹ Mecelle, md. 2, 4, 8, 22.

farklı görüşlere sahiptirler. Kimisi küllî kaidelerin hüküm istinbatında başvurulabilecek bir kaynak olduğunu söylerken kimisi de aksini savunmaktadır.

Gazalî, Karâfî ve Şatıbî gibi âlimlere göre Kitap, Sünnet ve icma ile sabit bir asıla aykırı olmayan fikhî küllî kaidelerle istidlalde bulunmak caizdir.³² Kitap ve Sünnetin sarih nassından elde edilen veya kitap, sünnet ve icmaya dayanan küllî kaideler şeri hükümler için hüccet ve delildir. Nasstan elde edilen küllî kaideye Peygamber Efendimizden (s.a.v.) rivayet edilen³³ “لا ضرر ولا ضرار” hadisi örnek olarak getirilebilir. Kitap, sünnet ve icmaya dayanan küllî kaideye örnek³⁴ “الأمور بمقاصدها” kaidesidir. Bu kaide, “إنما الأعمال بالنيات”³⁵ hadisine dayanmaktadır. Bu türden olan kaideler hücciyetini elde edildiği ve doğrudan dayandığı nasstan alır. İstihsan, örf, sedd-i zerâi, ıstıshab ve maslahat-ı mürsele gibi tali şer’î delillere dayanan kaideler ise hücciyet konusunda söz konusu delillere tabidirler. İstikra/tümevarım yoluyla elde edilen kaideler ister zan ister yakın ifade etsinler birer şer’î delil sayılırlar. Bu görüş sahipleri, müctehit imamların, hakkında nass olmayan yeni meselelerin şer’î hükmü hakkında bu kaidelere başvurduklarını gerekçe olarak öne sürerler. Ayrıca nassın hüccet kabul edilip nassa dayanan veya nasstan türetilen kaidelerin hüccet kabul edilmemesinin mantıkî bir ızahı olamayacağını dile getirmektedirler.³⁶

İbn Nüceym ve Mecelle yazarları gibi bilginlere göre Kitap ve Sünnetin sarih nassına dayanmadıkça küllî fikhî kaideler hüküm istinbatında başvurulabilen birer delil olamazlar. Hamevî, İbn Nüceym’den şunları naklediyor: “Kavâid ve zavâbita göre fetva vermek müftüye helal değildir. Müftülerin sahih nakli delil bulması gerekir. Çünkü söz konusu kaideler küllî olmayıp ağılebidirler.”³⁷ Mecelle’nin mazbatasında da “... şeriyye hâkimleri sahih bir nakil bulmadıkça yalnız bunlarla hükmedemez...”³⁸ denilerek küllî kaidelerin hüküm istinbatında başvurulabilen birer delil olmadıkları vurgulanmıştır.

İkinci görüş sahiplerine göre, küllî kaideler birçok fer’î meseleyi bir ara-

³² Ebû İshak İbrahim b. Musa Şatıbî, *el-Muvâfakât fî Usûliş-Şeri’a*, Daru’l-Kutübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, s. 27; Abdulgafur Muhammed el-Beyâtî, *el-Kavâidu’l-Fikhiyye Fî’l-Kadâ*, Daru’l-Kutübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2015, s. 82.

³³ “Zarar vermek de zarara zararlar mukabele etmek de yoktur”. (Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, “Mükâteb”, 13/2982; “Akdiye”, 31/2758.)

³⁴ “Bir işten maksad ne ise, hüküm ona göre dir” (Mecelle, Md. 2)

³⁵ “Ameller niyetlere göre dir.” (Buhârî, “Bedü’l-Vahy”, 1, I, 2; Müslim, “İmare”, 100; Ebu Davûd, “Talak”, 11.)

³⁶ el-Beyâtî, *el-Kavâidu’l-Fikhiyye fî’l-Kadâ*, s. 82, 83.

³⁷ Baktır, *İslam Hukunda Küllî Kaideler*, s. 18.

³⁸ Mecelle, *Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası*.

ya getirme özelliğine sahip olmakla beraber onlara hüküm istinbatında başvurulamaz. Zira bunların birçok istisnaları olabilmektedir. Söz konusu kaideler ister ittifak edilen kaideler olsun ister ihtilaf edilen olsun fark etmez. Ancak ittifak edilen kaide olmaları durumunda görüşler arası tercihte bulunmak için bunlara başvurulabilir. Birinci görüş, yani küllî kaidelerin Kitap ve Sünnet'in nassından elde edilmiş olmaları veya Kitap, Sünnet ve icmaya dayanmaları durumunda hüküm istinbatında başvurulabilen birer delil olmaları görüşü daha isabetli bir görüş olarak gözükmektedir.

1.4. Küllî Kaidelerin İslam Hukukundaki Yeri

Küllî kaidelerin İslam hukukundaki yeri ve öneminden söz etmek aslında fikhın özünden ve meyvesinden söz etmek anlamına gelir. Çünkü küllî kaideler tarihi olarak fikhın en parlak dönemi ve fikhî aklın olgunlaşma çağıyla doğrudan irtibatlıdır. Âlimlerin elde ettikleri fikhî kaideleri oluşturma melekesi, fikhî aklın ulaştığı olgunluk, kemal ve içtihadın en bariz kanıtıdır. Bugün de biz karşılaştığımız bir yığın sorunu çözmede bu fikhî olgunluğa her zamankinden daha çok muhtacız. Hiç şüphesiz fikhî kaideler ilmi değerlerini, dayandıkları nakli ve akli şerî delillerden elde ederler. Küllî kaideler, fikhî meseleleri ihata ve tanzim etme, ilmi meleke kazanma, öğrenme ve öğretmede büyük bir rol oynamıştır. Usülcünün faaliyet tarzı bir yönüyle fakihin faaliyet tarzına benzemektedir. Usülcü, usul kaidelerini, temel kaynaklardan şerî hükümleri istinbat etmek üzere başvurulması gereken doğru bir kıstas olarak kabul eder. Keza fakih de fikhî kaideleri, furu meselelerini tanzim etme ve çeşitli hükümleri belli başlı bablar altında toplamak için doğru kıstas addeder. Küllî kaideler dağınık fikhî meseleleri zabtetme aracı olarak kabul edilir. ez-Zerkâ'nın da dediği gibi; bu kaideler olmasaydı, fikhî hükümler zihinde temel bir esasa dayanmaksızın görünüşte birbiri ile çelişen karışık furu meseleler olarak kalacaktı.³⁹ Bu öneminden dolayı küllî kaideler fakihlerin ilgisine mazhar olmuş, adeta bunlar olmadan/bilinmeden fakih ve müftüler bir hiç sayılmıştır. Suyûtî, İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın, büyük bir ustalıkla fikhın bütün konularını tek bir kaidede, maslahatın gerçekleştirilmesi ve mefsetetin kaldırılması (celb-i menâfi' ve def-i mefâsid) ilkesinde toplamayı başardığını söylemiştir.⁴⁰ Öğrencisi Karâfi ise, küllî kaideleri övmeye ve önemini belirtmeye sadedinde şöyle der:

“Bu kaideler fıkhıta oldukça mühimdir, faydaları çoktur. Bunları ihata-

³⁹ Mustafa Ez-Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî Fî Sevbihî'l-Cedîd*, Dımaşk, 1968, II, s. 949.

⁴⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, I, s. 14.

daki gücüne göre fakih büyür ve şerefi artar. Fıkıhın güzelliği bu kaidelerle ortaya çıkar ve bilinir. Fetva usûlleri bunlarla anlaşılır. Kim ki fûru meseleleri, külli kaideler olmaksızın cüzi benzerliklerle elde etmeye başlarsa, ona göre fûru meseleler karışır ve tenakuzlar meydana gelir. Artık onun zihni bu meselelerle karışır ve çıkmaza girer. Bundan dolayı da gönlü daralır ve başarıdan ümidini keser. Artık sayısız cüzi meseleyi ezberleme ihtiyacı duyar. Böylece ömrü biter tükenir de, istediğini elde edemez. Fakat kim fıkıhı bu kaidelerle öğrenirse, fûrûat bu külliyelerin içinde mevcut olduğundan, cüzi meselelerin çoğunu ezberlemeye ihtiyaç duymaz. Başkasına göre tenakuz teşkil eden bir mesele, ona göre uygun ve doğru olur.”⁴¹

Karâfî bu açıklamalarıyla, külli kaidelerin fûru meseleleri anlayıp öğrenmedeki rollerini, fıkıhı bu kaidelerle birlikte öğrenenlerin yukarıda zikredilen tehlikelere düşmeyeceklerini beyan ederek kaidelerin önemini vurgular. Subkî de tahkiki talep eden ve yüksek makamları arzulayanların hükümlerin kaidelerini bilmeleri gerektiğini söyleyerek kaidelerin ehemmiyetini belirtir.⁴² Suyûtî Eşbâh adlı eserinde şöyle diyor:

“Bil ki, el-Eşbâh ve'n-Nezâir ilmi büyük bir ilimdir. Fıkıhın hakayıkına, kaynaklarına ve asıllarına ancak bu kaidelerle muttali olunabilir. Bu kaidelerle fıkıhın anlaşılması ve elde edilmesinde maharet sahibi olunur. Fıkıhî hükümleri ilhak ve tahric, hükmü zikredilmeyenlerin bilinmesi, zamanın geçmesiyle nihayete ermeyen vakıa ve hadiselerin hükümlerinin verilmesi de ancak bu kaidelerle mümkün olur.”⁴³

Musa Carullah'a göre de, küllî kaideler fıkıh ilminin ruhudur. Külliyyatı hifzedip anlayan kimse fıkıhî hükümleri tamamıyla ihata eder. İslam şeriatının felsefesine gereği gibi vakıf olur. İctihad melekесinden büyük nasibe haiz olur. Mahkemelerde hükmederken veya fetva verirken basiretli olur. Cüziyyatın ahkâmı biri diğerine mütenakız olurken hayrette kalmaz. Fıkıh ilmini güzel surette tahsil etmek için bütün ömrünü feda etme mecburiyetinde kalmaz. Şeriatın hükmünü gönül rahatlığıyla kabul eder. Şeriatın insan hayatındaki ehemmiyetinin ne olduğunu anlar. Bir cümle ile ifade etmek gerekirse, insan tam anlamıyla fakih olur.⁴⁴

Mustafa Reşit Belgesay'a göre de, hukuki prensipler, hâkimin işini kolaylaştırır, verdiği hükümlere güveni artırır ve onları hatadan korur. Bir olay hakkında verilecek bir hüküm, bir prensibe dayanmazsa, taraflar arasında-

⁴¹ Karâfî, *el-Furûk*, I, s. 3.

⁴² Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, I, s. 10.

⁴³ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 8.

⁴⁴ Bakır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 23.

ki çekişmenin sonu gelmez. Herkes kendi şahsi temayül ve menfaatine uygun gördüğü noktada ısrar eder.⁴⁵ Belgesay, Mecellenin külli kaidelerine de temas ederek şöyle der: “Bugünkü hukukun önemli bir kısmı Mecelle’nin müsellemtan saydığı kaidelere dayanır. Dolayısıyla Mecelle’nin doksan dokuz maddesini yeni hukuk prensiplerinin ve felsefi mülahazaların ışığı altında tetkik ve izah, bu hukukun da çabuk kavranılması ve öğrenilmesi bakımından büyük faydalar sağlayacaktır.”⁴⁶

Külli kaidelerin İslam hukukundaki yeri ve önemi ile ilgili olarak yukarıda görüşlerini aktardığımız bilginlerin açıklamaları ışığında külli kaidelerin önemini maddeler halinde şöyle özetlemek mümkündür:

a) Külli kaideler, fıkıhı öğrenme, İslam şeriatının amaç ve hedeflerini idrak etme ve ilmî meleke kazanmaya yardımcı olur.

b) Külli kaideler araştırmacıya delil getirme ve hüccet sunma hususunda güçlü bir meleke kazandırır.

c) Külli kaideler, araştırmacı ve müftülerin cüzi hükümleri araştırma ve bulmada, o hükümleri bir başlık altında cemetmede, böylece benzeşen hükümlerde tenakuzdan kurtulmaları için onlara kolaylık sağlar.

d) Külli kaideler, fakihe maslahat ve mefsedetleri karşılaştırma kudretini kazandırır. Böylece öncelemeyi hak edeni önceler, ötelemeyi hak edeni de öteler. Karşılaştırma fıkıyla ilgili birçok kaide bulunmaktadır. İzzüddin b. Abdüsselâm bunlardan bir kısmını zikrederek şöyle der: “Aynı anda elde edilmeleri mümkün olmayan iki maslahat çakıştığında, şayet herhangi birinin tercihi için bir sebep varsa o tercih edilir. Tercih sebebi yoksa ve her iki maslahatın birbirine denk olduğu biliniyorsa ikisinden birini tercihte serbest kalırız. Birbirine denk olup olmadıkları da kesin değilse, âlimlerin bir kısmı birinin, bir kısmı da diğerrinin tercih edilmesi kanaatine varabilir...”⁴⁷

e) Külli kaideler İslam fıkının meyvesi ve semeresidir.

1.5. Külli Kaidelerin Tarihçesi ve Kaynakları

Külli kaideler, fıkının gözettiği ana ilkeleri tanıtmak, farklı alanlardaki fer’i meselelere getirilen muhtelif çözümlere ortak açıklama getirmek gibi bir işleve sahip olduğundan kavaid ilminin fıkının doktrin ve tedvin yönüyle gelişimini tamamlamasını takip eden dönemde ortaya çıkması kaçınılmazdır. Öte yandan Müslümanlar arasında böyle bir ilmin doğabilmesi

⁴⁵ Belgesay, *Kuran Hükümleri*, s. 25.

⁴⁶ Mustafa Reşid Belgesay, *Mecelle’nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk*, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1946, Cilt: XII, sayı 2, 3, s. 564.

⁴⁷ İzzüddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü’l-Kübrâ*, I, s. 87, 91.

için fikhın oluşum sürecinde ana ilkelere dayanan hukuk anlayışının ürünü zengin bir malzemenin bulunmuş olması, daha doğrusu Müslüman hukukçuların ilk dönemlerden itibaren kavaid anlayışına sahip olmaları da bir başka zorunluluktur. Kavâid anlayışını fikhın oluşumunun ilk dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Şüphesiz bunda da Müslüman toplumların kolektif şuurunu oluşturan ana unsurlar olarak Kuran ve Sünnet'in, toplumsal sağduyuyu yansıtan ortak kabullerin ve fakihler tarafından geliştirilen re'y ve ictihadların ayrı ayrı payları vardır.⁴⁸

Bu bakımdan küllî kaidelerin kaynaklarını Kur'an, sünnet ve fukahanın ictihatları olmak üzere üç kısma ayırabiliriz.

1.5.1. Kuran'ı Kerim

İslamî değer ve hükümlerin ilk ve temel kaynağı Kuran'dır.

Kuran'da miras veya boşanma gibi bazı konularda hükümler ayrıntılı olarak verilmekle birlikte, beşerî ve hukukî ilişkilere dair hükümler ahlâkî vurgu ön planda tutularak genelde küllî esaslar şeklinde belirtilmiştir. Akitlerin yerine getirilmesi, helal oluşun asıl alınıp yasakların ayrı ayrı sayımının yapılması, emanete riayet, ahde vefa, sorumluluğun şahsiliği, ölçülü davranmak ve yapılan bir kötülüğe en fazla misliyle mukabele etmek. kişiye ancak gücünün yeteceğini yüklemek, maruf ve münker gibi konularda Kuran'ın verdiği mesaj, Müslümanlarda hukuk ve ahlakın dayandığı ortak ilkeler ve gözettili amaçlar konusunda belli bir fikir oluşturmuştur.⁴⁹

Fakihler mümkün merteye küllî kaideleri önce Kuran'a daha sonra da hadislere dayandırma gayreti içersindeydiler. Bundan dolayı Suyûtî'nin ifadesiyle İzzüddîn b. Abdüsselâm bütün fikhî konuları, "celb-i menâfi' ve def-i mefâsîd" ilkesinde toplamış⁵⁰ ve bunu da Kuran'da insanları maslahatların tümüne yönlendiren ve mefsedetlerin tümünden de sakındıran en kapsamlı ayet olan "*Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor*" Nahl suresindeki 90. ayete dayandırmıştır.⁵¹

İbn Teymiyye'nin de şeriatın tamamını bir ayet, bir hadis ve bir kaideye irca ettiğini görmekteyiz. O şöyle der: "Şeriatın medarı, "*O halde gücünüz yettiğinde Allah'a karşı gelmekten, haramlara girmekten sakının*"⁵² aye-

⁴⁸ Mustafa Baktır, "Kaide", *DİA* TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, ss. 205-210, s. 206.

⁴⁹ Baktır, "Kaide", s. 207.

⁵⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, I, s.14.

⁵¹ İzzüddîn b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-Kübrâ*, II, s. 315.

⁵² et-Teğâbü'n, 64/16.

ti, “size bir şey emrettiğim zaman gücünüz nispetinde onu yapın”⁵³ hadisi ve “maslahatın temini ve mefsetedin defî vaciptir” kuralıdır.⁵⁴

Kuranda küllî hüküm ihtiva eden ayetlerden bir kısmı şunlardır:

1. {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} “Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez.”⁵⁵ Fakihler, bu ayet’i kerime’ye istinaden şu büyük fikhî kaideyi çıkarmışlardır: “المشقة تجلب التيسير” “Meşakkat teysiri celb eder”⁵⁶

2. {فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ} “Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur.”⁵⁷ Fakihler, bu ayet-i kerime’den de الضرورات تبيح المحظورات “Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar”⁵⁸ kaide-i külliyeyi iktibas etmişlerdir.

3. {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ} “Onların, Allah’ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah’a söverler”⁵⁹. Bu ayet-i kerimeden fakihler, sedd-i zerâi prensibini iktibas etmişlerdir. Sedd-i zerâi: kendi başına mubah olan bir fiilin şer’an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasını ifade eder. ⁶⁰لِلْوَسَائِلِ أَحْكَامُ الْمَقَاصِدِ. فَالْوَسِيلَةُ إِلَى أَفْضَلِ الْمَقَاصِدِ هِيَ أَفْضَلُ الْوَسَائِلِ. وَالْوَسِيلَةُ إِلَى أَرْذَلِ الْمَقَاصِدِ هِيَ أَرْذَلُ الْوَسَائِلِ “Vesileler hüküm açısından gayelerine tabidir. En üstün gayeye götüren vesile en üstün olduğu gibi, en kötü sonuca götüren vesile de, kötülöklere vesile olan şeylerin en kötüsüdür.”⁶¹ İşte yukarıdaki ayet-i kerimede, Müşriklerin putları hakkında hakaret sözcüklerinin kullanılması onların da Allah hakkında kötü sözler söylemesine yol açabileceğinden bu davranıştan sakınılması emredilmiştir.

1.5.2. Hadis-i Şerifler

İslam hukukunun ve küllî kaidelerin ikinci kaynağı hadislerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde “Ben cevâmiu’l-kelim ile gönderildim”⁶² buyurmuştur. “Cevâmiu’l-kelim” az lafızla çok mana ihtiva eden edebî vecizelerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) değişik vesilelerle, “Ameller niyetlere göredir”⁶³;

⁵³ Buhâri, “Kitabü’l-İ’tisam”, 4/258.

⁵⁴ İbn Teymiye, *el-Fetâvâ*, 28/284.

⁵⁵ el-Bakara, 2/185.

⁵⁶ Mecelle, Madde 17.

⁵⁷ el-Bakara, 2/173.

⁵⁸ Mecelle, Madde 21.

⁵⁹ el-Enâm, 6/108.

⁶⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâi”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2009, XXXVI, s. 277-282.

⁶¹ İzzüddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü’l-Kübrâ*, I, s. 165, 173, 174, 176.

⁶² Buhâri, “Cihâd”, 122; Müslim, “Mesâcid”, 5-8, “Eşribe”, 71.

⁶³ Buhâri, “Bedü’l-Vahy”, I, I, 2; Müslim, “İmare”, 100/1907; Ebu Davûd, “Talak”, 11/2201.

“Zarar vermek de zarara zararlarla mukabele etmek de yoktur”⁶⁴; “Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar”⁶⁵; “Beyyine davacıya, yemin de davalıya gerekir”⁶⁶ şeklinde kısa ve özlü amelî kurallardan söz etmiştir. Hadislere dayanan küllî kaidelerden bir kısmı, olduğu gibi –lafızları değiştirilmeden– hadislerden alınmıştır. Örneğin Mecelle’nin ilk küllî kaidesi olan “Bir işden maksad ne ise, hüküm ona göredir” ve “Bi kaderi’l-imbkân şarta riayet olunmak lazım gelir”⁶⁷ kaide-i külliyeleri yukarda zikredilen niyet hadisi ile “Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar” hadisinden alınmışlardır. Yukarda zikredilen diğer hadisler ise olduğu gibi küllî kaidelere dönüştürülmüştür.⁶⁸

1.5.3. Fakihlerin İctihatları

Sahâbe ve tâbiîn büyüklerinden rivayet edilen özlü sözlerin veya onların uygulamalarında beliren hukuk ilkelerinin de kavâid anlayışının oluşumuna katkısı olmuştur. Hz. Ömer’in (r.a.), مقاطع الحقوق عند الشروط “Haklar, şartların koşulmasıyla ortadan kalkar”⁶⁹ sözü bunlardan biridir. Bize kadar intikal eden fikhî ilkelerden biri Şüreyh’in (v. 76 h.), من شرط على نفسه طائعا غير مكره “Her kim, baskı altında kalmaksızın gönüllü olarak, bir şart öne sürerse ona riayet etmesi gerekir” sözü, Katâde’nin (v. 117-118/735), كل شيء لا يقاد (يقتص) منه فهو على العاقلة “Kıyasın olmadığı her diyet akile üzerinedir”⁷⁰ sözü ile Hayr b. Nuaym’ın, من أقر عندنا بشيء أزمانه اياه “Kim yanımızda bir şeyi ikrar ederse onu (o ikrar ettiği şeyi) kendisine gerekli kılarız” sözüdür. Bu sonuncusu, المقر ملزم بإقراره “ikrarda bulunan ikrarıyla sorumludur” kaidesinin bir benzeridir.⁷¹

İkinci ve üçüncü asırda, fikhî mezheplerin teşekkül etmesi ve müstakil eserlerin telif edilmesiyle fıkıh yeni bir boyut kazanmıştır. Daha önce fetva şeklinde tesbit edilen icthaatlar yeniden ele alınarak bazı esaslara icra edilmeye çalışılmış ve birbirine benzeyen meseleler bir kaide altında toplanma cihetine gidilmiştir. Fakihler, küllî kaidelerin tesbitinde naslardan istifade etmenin yanı sıra Arapça, belagat ve mantık gibi diğer ilimlerden de istifa-

⁶⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, “Mükâteb”, 13/2982; “Akdiye”, 31/2758.

⁶⁵ Ebu Dâvûd, *Akdiye*, 12/3594.

⁶⁶ Beyhâkî, “ed-Da’va ve’l-Beyyânât”, 10, 427/21203.

⁶⁷ Mecelle, Madde 84.

⁶⁸ Bkz. Mecelle, Madde, 19, 76.

⁶⁹ Bir kadın, kocasının kendisi üzerine kuma getirmemesini şart koşmuş, kocası da bu şartı kabul etmişti. Kocası onun üzerine kuma getirince kadın nikâh akdini feshetti. Birisi Hz. Ömer’e “Kadının nasıl nikâhı feshetme hakkı olur ey Mü’minlerin Emiri?” diye sorunca Hz. Ömer, “Haklar, şartların koşulmasıyla ortadan kalkar” buyurdu. Yani, kadın kocasının kendisi üzerine evlenmemesini şart koştuğunda, “şayet kocası kuma getirirse nikâhı feshetmek suretiyle kocasının haklarını sona erdirebileceğini belirtmiştir.

⁷⁰ Beyâtî, *el-Kavâidü’l-Fikhiyye Fi’l-Kadâ*, s. 89.

⁷¹ Ensârî, *el-Kavâidü’l-Fikhiyye*, s. 127.

de etmişlerdir. Fakihlerin oluşturduğu kaideler ya doğrudan ya da dolaylı olarak nasların lafızlarına dayanarak oluşturulmakta veya muhtevaları ayet ve hadislerden süzülerek yapılmaktadırlar. Örneğin “Adet muhakkemdir”⁷² kaidesine baktığımızda, aynı mealde bir ayet veya hadis bulamamaktayız. Fakat fakihler, nasların genel muhtevalarından yararlanarak bu kaideyi koymuş ve tatbikatta da çokça kullanmıştır.⁷³

Araştırmacıların dikkatini celb edebilecek en önemli fıkıh kitaplarından biri Ebu Yusuf’un (v. 182 h.), “Kitabu’l-Harac” adlı eseridir. Bu eserde, külli kaide oluşturmaya elverişli birçok ibare ve ifade mevcuttur. Örneğin, *لَيْسَ لِلْإِمَامِ أَنْ يُخْرِجَ شَيْئًا مِنْ يَدِ أَحَدٍ إِلَّا بِحَقِّ ثَابِتٍ مَعْرُوفٍ*⁷⁴ ibaresi bunlardan biridir. Ayrıca İmam Malik’in “Muvatta”, İmam Şafii’nin “er-Risale” ve “el-Ümm” adlı eserlerde de külli kaide olabilecek ve sonraki fakihlerin külli kaidelere dönüştürebilecekleri pek çok ifade mevcuttur. Risaletin başlangıcından itibaren mezhep imamlarının yaşadığı çağa kadarki dönem külli kaidelerin neset ettiği dönem olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde genel prensipler belli oranda zuhur etmiş ama bilinen manada külli kaide potasına dökülmemiştir.

1.6. Külli Kaidelerle İlgili Yazılan Bazı Eserler

Külli Kaideler, mezhepte tercih ve tahrir ehli imamlar tarafından şerî naslar, usûlü fıkıh esasları ve hükümlerin illetlerinden aklî melekeler kullanılarak elde edilmişlerdir. Bu kaideler, daha sonraları, önde gelen fakihlerin gayretleriyle geliştirilmiş ve son şeklini almıştır.⁷⁵

Külli kaideleri ilk önce tesbit edip eser yazanın Hanefî fakihleri oldukları söylenmektedir. Nitekim İbn Nüceym, hicri IV. asır âlimlerinden Ebu Tahir ed-Debbas’ın bu alanın öncüsü sayıldığını ve onun Hanefî mezhebine ait on yedi kaideyi topladığını nakleder.⁷⁶ Kanaatimizce Ebu Tahir ed-Debbas ile ilgili zikredilen kıssanın doğruluk derecesi araştırılmaya muhtaç bir husustur.⁷⁷ Her ne kadar bu kaideleri cem edenin Ebu Tahir oldu-

⁷² Mecelle, Madde, 36.

⁷³ Bakır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 31.

⁷⁴ Yakub b. İbrahim Ebu Yusuf (v. 182 h.), *Kitabu’l-Harac*, (thk. Taha Abdurrauf Sad, Sad Hasan Muhammed), el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turas, Kahire, s. 78.

⁷⁵ Bakır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 33.

⁷⁶ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, s. 10; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, s. 16.

⁷⁷ Kıssa şöyle anlatılır: Ebu Tahir ed-Debbâs, Hanefî mezhebine ait 17 kaide toplamıştı. Şafii olan Ebu Said el-Herevî (458/1066), bunu haber alınca, ona doğru yola çıktı. Ebu Tahir âmâ idi. Cemaat camiden çıktıktan sonra kapıyı örter ve bu kaideleri kendi kendine tekrarları. Ebu Said geldi ve bir hasırın altına gizlendi. İnsanlar çıktıktan sonra, Ebu Tahir yine kapıyı örttü ve bu kaideleri tekrarlamaya başladı. Yedi tanesini söyledikten sonra Herevî’nin öksürüğü tuttu. O zaman Ebu Tahir camide birinin olduğunu fark etti ve onu camiden çıkardı. Bundan sonra bu işi bıraktı. Herevî ise öğrendiği kadarı ile arkadaşlarına nakletti. (Suyûtî, *Eşbâh*, s. 10; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, s. 16.)

ğu söylene de bize kadar intikal eden ilk eser Hanefi fakihî Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin (260-340 h.) 37 kaideyi toplayan "el-Usul" adlı risalesidir. Kerhî, Ebu Tahir'in topladığı kaideleri alarak onlara ilavede bulunmuş ve külli kaideleri müstakil bir risale halinde toplayan ilk kişi olma unvanını elde etmiştir.⁷⁸ Daha sonra "mukayeseli hukuk" dediğimiz "İlm-i Hilaf'ın" kurucusu olarak bilinen Ebû Zeyd ed-Debbûsî (v. 430/1039) gelmektedir. Onun "Te'sisü'n-Nazar" adlı eseri fikhî kaidelerle ilgili yazılmış eserlerin başında gelmektedir. Eser yaklaşık yüz aslı/kaideyi içermektedir. Bunları da sekiz ayrı başlık altında ele almaktadır.⁷⁹ Ed-Debbûsî'yi es-Semerkandî (v. 540 h.) takip etmektedir.

VII/XIII. yüzyıl kavâid ilminin olgunlaşma dönemidir. Bu dönemde birçok eser telif edilmiştir. Bu eserlerin başında İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın "Kavâidu'l-Ahkâm" adlı eseri gelmektedir. Eser, bu dönemde yazılanların hem ilki hem de en önemli ve doyurucusu olması hasebiyle önem arz etmektedir. Eserde yaklaşık iki yüz yetmiş kaide tesbit edilmiştir.⁸⁰ Daha sonra İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın öğrencisi Şehâbeddin el-Karâfî'nin (v. 684/1285) "Envâru'l-Burûk Fî Envâi'l-Furûk" adlı eseri gelir. Bu eser Malikî fakihlerin külli kaide alanında yazdıklarının başında gelir. Bunları şu eserler takip etmiştir:

- "el-Eşbâh ve'n-Nezâir", İbnü'l-Vekîl eş-Şafî (v.716 h.)⁸¹.
- "el-Eşbâh ve'n-Nezâir" ve "el-Mecmû'u'l-Müzheb fî Kavâidi'l-Mezheb", İbn Âlâ eş-Şafî (v. 761 h.).
- "el-Kavâidü'n-Nûraniyye", Takıyyüddin İbn Teymiyye (v. 728 h.).
- "el-Eşbâh ve'n-Nezâir", Tâceddin es-Sübki (727-771 h.).
- "el-Kavâid fî'l-Fıkh", İbn Receb el-Hanbelî'nin (v. 795 h.).
- "el-Kavâid fî'l-fıkhî'l-Malikî", Ebu Abdullah el-Makarrî (v. 756 h.). Bu eser bin iki yüz kaide içermektedir.
- "el-Mensûr Fî Tertibi'l-Kavaidi'l-Fıkhıyye", Bedreddin ez-Zerkeşi eş-Şafî (v. 794 h.).
- el-Kavâidü'l-Kübra Fî Furu'ü'l-Hanabile", Necmeddîn Süleyman b. Abdulkavi et-Tûfi el-Hanbelî (v. 710).
- "el-Kavâid ve'd-Davabid", İbn Abdülhadi (v. 880 h.)

⁷⁸ Ensârî, Muhammed, *el-Kavâidü'l-Fıkhıyye*, s. 130.

⁷⁹ Bkz. Ebu Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa ed-Debbûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, Daru İbn Zeydün, Kahire, t.y., s. 9-11.

⁸⁰ Bkz. Ensârî, Muhammed, *el-Kavâidü'l-Fıkhıyye*, s. 144-157.

⁸¹ Eser, eşbâh adıyla yazılan ilk eserlerdendir. Hâcî Halife de bu sahadaki kitapların en güzeli olduğunu kaydediyor. (Mustafa b. Abdullah Hâcî Halife, Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I-II, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1941., I, s.100).

- “el-Eşbâh ve’n-Nezâir”, Celaledîn b. Abdurrahman es-Süyûtî (v. 911h.). Eser bu alanda yazılanların en tertibli ve en güzel olanıdır. Kendisinden önce eser yazan Şafiî âlimlerin yazdığı eserleri kendi kitabında yeni bir tertiple bir araya getirmiştir.

- “el-Eşbâh ve’n-Nezâir”, İbn Nüceym el-Hanefî (v. 970 h.).

- “Mecelle-i Ahkâmı Adliye”, 1868-1876 yılları arasında Ahmet Cevdet Paşa riyasetindeki bir ilmi heyet tarafından kaleme alınmıştır. 1851 madde içeren Mecelle bir giriş ve 16 bölümden oluşur. 1869-1926 tarihleri arasında 57 sene boyunca yürürlükte olan önemli bir kitaptır.

Bunların dışında bu alanda günümüze kadar birçok eser kaleme alınmıştır. Biz burada örnek babında bir kaçını zikretmekle yetindik. Ayrıca “mukayeseli hukuk” da dediğimiz “İlm-i Hilaf” ile ilgili yüzlerce eser yazılmıştır. Görülüyor ki bütün fikhî mezhepler kavaid ilmine katkıda bulunarak zengin bir külliyyatın oluşumuna vesile olmuşlardır.

2. İzzüddîn b. Abdüsselâm’ın Kavaid İlmindeki Yeri ve Sonrakilere Etkisi

Kavâid ilmi denince ilk akla gelen isimlerin başında hiç şüphesiz İzzüddîn b. Abdüsselâm gelmektedir. Bunda, onun yazmış olduğu ve herkesin takdirine mazhar olmuş “Kavâ’idü’l-Ahkâm Fî Mesâlihi’l-Enâm” adlı eserinin payı büyüktür. Eser, hem Şafiî mezhebinde hem de kavaid ilminin olgunlaşma döneminde yazılmış eserlerin başında gelmesi hasebiyle büyük önemi haizdir. Bundan dolayıdır ki kitap defalarca basılmış, hüsnü kabul görmüştür. Hâcî Halife’ye göre bu kitabın bir benzeri daha yoktur.⁸² Suyûtî de el-Eşbâh’da İzzüddîn b. Abdüsselâm’ın bu eserde, maslahat ve mefsedet ile ilgili görüşlerini sistematik bir şekilde dile getirdiğini ve büyük bir ustalikle fıkhnın bütün konularını tek bir ilkede, maslahatın gerçekleştirilmesi ve mefsedetin kaldırılması (celb-i menâfi‘ ve def-i mefâsid) ilkesinde toplamasını başardığını söylemektedir.⁸³ Adeta kitap bu bir tek kaidenin şerh ve izahı mahiyetindedir. Ayrıca o, bu eserinde makâsüdü’ş-şeria’yı, alışılmamış bir şekilde tahlil etmiş ve zamanına kadar çok az kimsenin temas ettiği bu meseleyi bütün detayları ile ortaya koymuştur. Böylece o, bu yönüyle de önemli bir yer edinmiştir.

İzzüddîn b. Abdüsselâm söz konusu eserinde külli kaideleri belli bir sistem içersinde vermemiştir. O, genellikle külli kaideleri, fikhî meseleleri te-

⁸² Hâcî Halife, *Keşfü’z-Zunûn*, II, s. 1360.

⁸³ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, I-II, Mektebetu Mustafa el-Bâz, Riyad, 1997, I, s. 14.

mellendirme sadedinde zikretmektedir. Bazen de önce kaideyi bir başlık olarak zikreder, daha sonra örneklerle kaideyi izah etmeye çalışır. Muhammed el-Ensârî, “*el-Kavaidu'l-Fikhiyye Min Hilali Kitabi Kavaidu'l-Ahkâm Fî Masalihi'l-Enâm Lî Sultani'l-Ulema El-İzz b. Abdüsselâm*” adlı eserinde İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın söz konusu eserinde geçen bütün kaideleri tespit etmiş, onları geniş bir şekilde ele almış ve yorumlamıştır. Onun tespitine göre kitapta iki yüz altmış sekiz (268) kaide bulunmaktadır. Araştırmalarımız neticesinde bunlara ilaveten iki kaide daha tespit etmiş bulunmaktayız. Böylece sadece bu kitapta geçen kaide sayısı iki yüz yetmiş (270) kaidedir. İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın diğer eserleri de –özellikle “*El-Ğaye Fî İhtisâri Nihayeti'l-Matlab Fî Dirâyeti'l-Mezheb*” adlı eseri- bir taramaya tabi tutulsa bu sayı, hiç şüphesiz daha da artacaktır. Bu iki yüz yetmiş kaideyi kütüphane programlarında bulunan tüm fıkıh, usûl ve kavaid kitaplarında araştırdık. Araştırma neticesinde bu kaidelerden sadece on beş⁸⁴ kaidenin kendisinden öncekilere ait olduğunu tesbit ettik. Diğer iki yüz elli beş (255) kaidenin ise ona ait olduğu kanısındayız. Şüphesiz bu, büyük bir rakam olup, onun fikhî meselelere vakıf olduğunun göstergesidir.

Bu kaidelerin konulara göre dağılımı şöyledir:

1. Maslahat ve mefsedet ile ilgili seksen bir (81) kaide.
2. Makasid hakkında kırk dört (44) kaide.
3. Örf ve adetle ilgili on bir (11) kaide.
4. Talil ve sebeplerle ilgili on beş (15) kaide.
5. Istishab hakkında yedi (7) kaide.
6. İbadetlerle ilgili otuz beş (35) kaide.
7. Akit vb. tasarruflarla ilgili otuz (30) kaide.
8. Ukubâtla ilgili on (10) kaide.
9. Yargı ve isbat vasıtaları ile ilgili on beş (15) kaide.
10. Siyaset-i şeriyye ile ilgili on beş (15) kaide.
11. Usûl ile ilgili diğer bazı kaideler yedi (7) kaide.

Görüldüğü gibi bu kaidelerin büyük bir kısmı fürû fıkıhla ilgilidir. Az da olsa usûl ile ilgili kaideler mevcuttur.

İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın etkisi, kendisinden sonra bu alanda eser ya-

⁸⁴ Bu kaideler şunlardır:

المشقة تجلب التيسير، الميسور لا يسقط بالمعسور، الضرورات تبيح المحظورات، وخير الأمور أوسطها والافتقار فيها، ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، العادة محكمة، اليقين لا يزول بالتكذيب، الأصل براءة الدعية، كل صلاة لا يجب فضاؤها فلا يجب أدائها لا اختلالاً (قوله أبو حنيفة - رحمه الله -). كل صلاة واجب أدائها فلا يجب فضاؤها (قوله المزني)، من كلف بشيء من الطاعات فقدّر على بعضه وعجز عن بعضه فإنه يأني بما قدر عليه ويسقط عنه ما عجز عنه (بنو المزني) هذه القاعدة على القاعدة السابقة، من ملك آل إنشأة ملك آل إقرار، ندر الحدود بالتبتهات، البيئنة على المدعي واليمين على من أنكر، الإقرار حجة قاصرة.

zan herkeste, ya doğrudan veya dolaylı olarak görülmektedir. Bu da, uzun süre bulunduğu tedrisat faaliyetinden dolayı değişik ülke ve mezheplerden rahle-i tedrisatında bulunmak üzere yanına gelen öğrenciler ile üstlendiği görevler ve verdiği fetvalarla ününün İslam âleminin dört bir yanına ulaşmasıyla eserlerine karşı artan rağbet sayesinde olmuştur. Öğrencilerinin büyük bir kısmı ictihad seviyesine ulaşmış ve geride birbirinden değerli onlarca eser bırakmışlardır. Bu eserlerde İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın etkisi açıkça görülmektedir. Yaşadığı çağda Malikî ulemasının reisi olan Şihabüddîn el-Karâfi sadece bunlardan biridir. Karâfi, en çok hocası İzzüddîn b. Abdüsselâm'dan istifade etmiştir. Hocasının vefatına kadar uzun yıllar onunla beraber kalmıştır. Ebû Gudde'nin ifadesi ile İzzüddîn b. Abdüsselâm, onun kalbini, gönlünü, zihnini her şeyi ile doldurmuş, Karâfi ondan çok istifade etmiştir.⁸⁵ Nitekim müellif de el-Furûk'da zaman zaman hocasından övgüyle bahsetmektedir.⁸⁶ Her iki müellifin eserlerinin muhtevasında da bir yakınlığın olduğu hemen göze çarpıyor. Bu da Karâfi'nin doğal olarak hocası İzzüddîn b. Abdüsselâm'dan etkilendiğinin açık bir göstergesidir.⁸⁷

3. İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın Fıkhî Meseleleri Külli Kaidelerle Temellendirmesi

Daha önce de belirtildiği gibi İzzüddîn b. Abdüsselâm genellikle külli kaideleri, fıkhî meseleleri temellendirme sadedinde zikreder, bazen de önce kaideyi bir başlık olarak verir daha sonra onu örneklerle izah etmeye çalışır. İki yüz yetmiş kaidenin tamamını burada zikretmek tezimizin amacını aştığından biz bir kaç kaideyi zikretmekle yetineceğiz. Böylece fıkhî meselelerin külli kaidelerle nasıl temellendirildiği, problemlerin çözümünde onlardan nasıl yararlandığı hususunda fikir sahibi olmaya katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

1. لَا يُقَدَّمُ فِي أَيِّ وِلَايَةٍ إِلَّا أَقْوَمُ النَّاسِ بِجَلْبِ مَصَالِحِهَا وَدَرِّ مَفَاسِدِهَا

“Kamu görevlerine, maslahatların temini ve mefsedetlerin izalesi konusunda insanların en kabiliyetli olanları atanır.” Ordu komutanlığına, insanların en cesur, savaş teknik ve hilelerini en iyi bilen, zorluklara göğüs gerebilen ve orduyu en güzel şekilde yönlendirebilen atanır. Kamu görevleri hususunda ölçü şudur; maslahatların temini ve mefsedetlerin izalesi ko-

⁸⁵ Şihabüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfi, *el-İhkâm Fi Temyizi'l-Fetâvâ Ani'l-Ahkâm*, (thk. Abdülfettah Ebû'l-Gudde), Halep, 1976, s. 12.

⁸⁶ Karâfi, *el-Furûk*, II, s. 157.

⁸⁷ Baktır, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, s. 70.

nusunda insanların en kabiliyetli olanları bu makamlara atanır. İlgili görevin temel rükün ve şartlarını en iyi yerine getiren, sünnet ve adaplarını en iyi yerine getirene tercih edilir. İmamlık konusunda fıkıh ilmini bilen, güzel Kuran okuyana; fıkıh ilmini en iyi bilen Kuran'ı en güzel okuyana tercih edilir.⁸⁸

2. تحملُ أخفُ المفسدتين دفعا لأعظهما

“İki mefsedetten küçüğüne katlanarak büyüğü defedilir.” Aynı anda namus, can, mal ve bedeninin bir uzvuna saldırı söz konusu olduğunda hepsinin birden korunması mümkün olursa hepsi korunur. Bu mümkün olmazsa; cana yönelik saldırının defi uzva yönelik saldırının define, uzva yönelik saldırının defi namusa yönelik saldırının define, namusa yönelik saldırının defi mala yönelik saldırının define, daha fazla mala yönelik saldırının defi de daha az mala yönelik saldırının define tercih edilir. İnsana yönelik saldırının defi hayvana yönelik saldırının definden önceliklidir.⁸⁹

3. دفع الضرر أولى من جلب النفع⁹⁰

“Zararın izalesi, faydanın temininden evladır.” Maslahat ve mefsedetler bir arada bulunduğu anda, aynı anda maslahatların elde edilmesi ve mefsedetlerin izalesi mümkün olursa her ikisini de yapmak gerekir. Nitekim Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: “Gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının.”⁹¹ Şayet ikisini aynı anda yapmak mümkün olmaz ve mefsedet maslahattan daha büyükse maslahatı kaybetme pahasına olsa bile mefsedet izale edilir. Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur; “Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki, onlarda hem büyük günah hem de insanlar için bazı yararlar vardır. Ama günahları yararlarından daha büyüktür.”⁹² Allah (c.c.) içki ve kumarı mefsedetleri yararlarından daha büyük olduğu için haram kıldı. Ticaretinin yapılmasıyla kâr elde edilmesi ve benzeri şeyler içkinin, kazananın kaybedenden aldığı şeyler de kumarın yararına misal olarak verilebilir. İçkinin mefsedetleri ise; akıli gidermesi, insanlar arasına düşmanlık, kin ve nefret sokması, Allah'ı zikir ve namazdan alıkoymasındır. Kumarın mefsedetleri de insanlar arasına düşmanlık, kin ve nefret sokması, Allah'ı zikir ve namazdan alıkoymasındır. Bu mefsedetler, zikredilen yararlarla mukayese edilemeyecek kadar büyüktür.⁹³

⁸⁸ İzzüddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-Kübra*, I, 107.

⁸⁹ İzzüddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-Kübra*, I, 104.

⁹⁰ İzzüddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-Kübra*, I, 113.

⁹¹ et-Teğâbun, 64/16.

⁹² el-Bakara, 2/106.

⁹³ İzzüddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-Kübrâ*, I, s. 136.

4. لَا يَسْقُطُ الْمَقْدُورُ عَلَيْهِ بِالْمَعْجُوزِ عَنْهُ

“Bir amelin güç yetirilemeyen kısmından ötürü, güç yetirilebilen kısmıyla ilgili sorumluluk düşmez.” Örneğin namazın güç yetirilemeyen rükünlerinden ötürü güç yetirilebilen rükünleri ile ilgili sorumluluk düşmez. Bu kaide Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şu sözünden elde edilmiştir: “size bir şeyi emrettiğim zaman, onu güç yetirebildiğiniz ölçüde yerine getirin.”⁹⁴ Yani size herhangi bir şeyi emrettiğimde yapabildiğiniz, gücünüz yettiği kadarıyla emrettiğim şeyi yapın.⁹⁵

5. مَا أَحْلَلَ لَضَرُورَةٍ أَوْ حَاجَةٍ يُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَيُرْأَى بِزَوَالِهَا

“Bir zaruret veya ihtiyaç sebebiyle helal kılınan şey, kendi miktarınca takdir edilir. Zaruret ve ihtiyacın ortadan kalkmasıyla helallik de ortadan kalkar.” Bilindiği gibi avret yerlerini örtmek vaciptir. Ancak zaruret ve ihtiyaç durumunda örtünmeyi terk etmek caizdir. Eşlerin birbirine bakması, şahitlerin olayı görebilmek için bakmaları, doktorların tedavi amaçlı olarak bakmaları cevaz örnekleri olarak zikredilebilir. Sünnet etme ve zina edene had cezasını uygulamak için bakmak da caizdir. Ancak örneğin doktor hastalığı teşhis ettikten sonra bakmaya devam etmesi helal olmaz.⁹⁶

6. لِلْوَسَائِلِ أَحْكَامُ الْمَقَاصِدِ. فَالْوَسِيلَةُ إِلَى أَفْضَلِ الْمَقَاصِدِ هِيَ أَفْضَلُ الْوَسَائِلِ. وَالْوَسِيلَةُ إِلَى أَرْذَلِ الْمَقَاصِدِ هِيَ أَرْذَلُ الْوَسَائِلِ

“Vesileler hüküm açısından gayelerine tabidir. En üstün gayeye götüren vesile en üstün olduğu gibi, en kötü sonuca götüren vesile de, kötülüklerle vesile olan şeylerin en kötüsüdür.” Örneğin yabancı bir kadına bakmak, onunla baş başa kalmak, ona sarılmak ve onu öpmek, zinaya vesile olduğu için haramdır. Vesilelerin dereceleri maslahat ve mefsetetlere götürme ihtimallerine göre farklılık arz eder.⁹⁷

7. مَنْ أَطْلَقَ لَفْظًا لَا يَعْرِفُ مَعْنَاهُ لَمْ يُؤْخَذْ بِمُقْتَضَاهُ

“Her kim anlamını bilmediği bir söz söylese, bu sözün gereği ile sorumlu tutulmaz.” Örneğin Arap olmayan bir kişi, Arap dilinde bulunan inkâr, iman, boşama, azat etme, satım, alım, sulh, ibra vb. konularla ilgili konulmuş bir lafız kullansa bunların gerekleri ile yükümlü tutulmaz. Bir Arap yabancı bir dilde bu konularla ilgili olarak konulmuş anlamını bilmediği bir söz söylediğinde de bunlardan sorumlu tutulmaz. Bir Arap, kendi dilin-

⁹⁴ Buhârî, “İtisam”, 13/251.

⁹⁵ İzzüddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-Kübra*, I, 327.

⁹⁶ İzzüddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-Kübra*, II, s. 287.

⁹⁷ İzzüddin b. Abdüsselâm, *el-Kavâidü'l-Kübrâ*, I, s. 165, 173, 174, 176.

de bulunan bu tür sözcüklerden birini anlamını bilerek kullansa sözcüğün hükmü geçerli olur, anlamını bilmeksizin kullanırsa geçerli olmaz.⁹⁸

SONUÇ

İslam hukukunda önemli bir yeri haiz olan küllî kaideler bir anda vazedilmiş değildir. Onların tarihi Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve sahabe asrına kadar uzanmaktadır. Tabiin ve müçtehit imamlar döneminde biraz daha tebarüz eden küllî kaideler hicrî IV. yılın başlarında tedvin edilmeye başlanmıştır. Hicrî VII. asırda İzzüddin b. Abdüsseleâm ve öğrencisi Karâfi'nin de katkıları ile olgunlaşmaya başlayan bu kaideler IX. ve X. asırdan altın çağını yaşayarak zirveye ulaşmıştır.

İslam hukukunun meyvesi ve semeresi mesabesindeki küllî fikhî kaideler ilmi değerlerini, dayandıkları Kitap ve Sünnet gibi kaynaklardan elde ederler. Bundan dolayıdır ki birçok âlim bunları birer müstakil delil olarak kabul etmektedir. Küllî kaideler, fikhî meseleleri ihata ve tanzim etme, ilmi meleke kazanma, öğrenme ve öğretmede büyük bir rol oynamıştır. Küllî kaideler, araştırmacı ve müftülere cüzi hükümleri araştırma ve bulmada, o hükümleri bir başlık altında cemetmede, benzeşen hükümlerde tenakuzdan kurtulmada büyük kolaylık sağlamaktadır.

Başlangıçta Kerhî ve Debbûsî gibi Hanefî bilginleri tarafından tedvin edilen küllî kaideler diğer mezhep bilginlerinin de katkısıyla olgunlaşmış ve gelişmiştir. Fakihler, değerini dayandıkları ve elde edildikleri delillerden alan küllî kaidelere ilgi göstermiş ve bunlarla ilgili birçok eser kaleme almışlardır. Bu eserler tek düze olmayıp kimisi fikh bablarına göre kimisi de alfabetik sıraya göre yazılmış eserlerdir.

İzzüddin b. Abdüsseleâm, kavaid ilminde önemli bir yere sahiptir. O, kavaid ilminin olgunlaşma döneminde ve Şafî mezhebinde küllî kaidelerle ilgili eser yazarların başında gelerek tarihteki yerini almıştır. O, ustalıkla fikhî meseleleri kaidelerle temellendirerek çözmüş ve böylece bir çığır açarak kendinden sonrakilere öncülük etmiştir. Onunla tekrar hayat bulan ve başta öğrencisi Karâfi olmak üzere kendisinden istifade eden bilginlerle gelişen bu ilim IX. ve X. Asırda telif edilen eserlerle adeta altın çağını yaşamıştır. Onun bu alanda yazmış olduğu "Kavâ'idü'l-Ahkâm Fî Mesâlihi'l-Enâm" adlı eseri hiçbir araştırmacının kendisinden müstağni kalamayacağı bir kitap olarak kabul edilmektedir.

⁹⁸ İzzüddin b. Abdüsseleâm, *el-Kavaidü'l-Kübra*, II, s. 218.

KAYNAKÇA

- Baktır, Mustafa, “Kaide”, *DİA* TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, ss. 205-210.
- Baktır, Mustafa, *İslam Hukukunda Külli Kaideler*, Erzurum, 1988
- Belgesay, Mustafa Reşid, *Kuran Hükümleri ve Modern Hukuk*, İstanbul, 1963.
- Belgesay, Mustafa Reşid, *Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk*, İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1946, Cilt: XII, sayı 2, 3.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Riyad, 1419/1998.
- Debbûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa, *Te'sîsü'n-Nazar*, Daru İbn Zeydûn, Kahire, t.y.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Sedd-i Zerâi”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2009, XXXVI, s. 277-282.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim (v. 182 h.), *Kitabu'l-Harac*, (thk. Taha Abdurrauf Sad, Sad Hasan Muhammed), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire, s. 78.
- el-Beyâtî, Abdulgafur Muhammed, *el-Kavâidu'l-Fıkhiyye Fi'l-Kadâ*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2015.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Tarifât*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1405 h.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Tarifât*, (thk. İbrahim el-Ebyârî), Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1405 h.
- el-Ensârî, Muhammed, *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye Min Hilâli Kitabi Kavâidi'l-Ahkâm Fî Mesâlihi'l-Enâm*, Daru's-Selâm, Kahire, 2012.
- el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbahu'l-Münîr Fî Ğaribiş- Şerhi'l-Kebir*, I-II, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1977.
- es-Sabunî, Abdurrahman, *el-Medhal Li Dirâseti't-Teşrii'l-İslâmî*, Dımaşk, 1974.
- ez-Zerka, Ahmed, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 2007.
- ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-İslâmî Fî Sevbihî'l-Cedid*, Dımaşk, 1968.
- Hâcî Halîfe, Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn*, I-II, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1941.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzu Uyûni'l-Basâir*, İstanbul, 1290.

- İbn Manzûr Ebûl-Fazl Cemâlüddîn (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Daru Sadır, Beyrut, h.1414.
- İbn Nüceym, Zeynü'l-Abidîn, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut, 1980.
- İzzüddîn b. Abdüsselâm, Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebu'l Kasım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb *Şeceretü'l-Me'arif Şeceretü'l-Ma'arifi ve'l-Ahvâl ve Sâlihu'l-Akvâli ve'l-A'mâl*, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ), Darü'l-Fikr, Dımaşk, 1998.
- İzzüddîn b. Abdüsselâm, Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebu'l Kasım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, (*el-Kavâidü'l-Kübrâ*), (thk. Nezir Kemal Hammad-Osman Cuma), I-II, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1421/2000.
- Karafî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *Envârü'l-Burûk Fî Envâi'l-Furûk*, I-IV, y.y, tsz.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *el-İhkâm Fî Temyizi'l-Fetâvâ Ani'l-Ahkâm*, (thk. Abdülfettah Ebû'l-Gudde), Halep, 1976.
- Malik b. Enes (v. 179 h.), *el-Muvatta*, (thk. Muhammed Mustafa el-Azamî), Müessesetü Zayd, Ebû Zaby, 2004.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, (206-261 h.) *el-Cami'us-Sahîh*, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Riyad, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *el-Usûl ve'd-Davâbit*, (thk. Muhammed Hasan Hito), Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1406 h.
- Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn, Abdülvehhab b. Ali, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, Mektebetü Mustafa el-Bâz, Riyad, 1997.
- Şatıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât Fî Usûli's-Şeri'a*, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-ulûm*, (thk. Ali Dahruc), Mektebetü Lübnan Naşirun, Beyrut, 1996.

'ANTERE B. ŞEDDÂD'IN ŞİİRLERİNDE TASVİR*

YAKUP GÖCEMEN

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

Öz

Bu çalışmada, muallaka şairi 'Antere b. Şeddâd'ın şiirlerinde tasvir konusu ele alınmıştır. Klasik câhiliye şiiri ana konusu ne olursa olsun bünyesinde şiirin farklı türlerini de barındırmaktadır. Bir câhiliye şairi olan 'Antere'nin şiirleri de tek konu temelli kurgudan uzaktır. 'Antere, câhiliye döneminin diğer şairleri gibi şiirlerinde tasviri müstakil bir tür olarak ele almamış, şiirin ana konusunu oluşturan temaları işlerken dinleyiciye duygu, düşünce ve tasavvurunu daha iyi ulaştırabilmek için hemen her şiirinde tasvirde yararlanmış. Bir hamâset şairi ve amcası kızı 'Able'ye beslediği platonik aşk nedeniyle de bir aşk şairi olarak nam salan 'Antere, bir çok edebiyat eleştirmenine göre tasvirde de oldukça başarılı bir şairdir.

Anahtar Kelimeler: *'Antere, 'Able, tasvir, şiir, savaş, at.*

DESCRIPTION IN THE POETRY OF 'ANTARA B. SHADDÂD

Abstract

In this study, the topic of description in poetries of 'Antara b. Shaddâd, a poem of mu'allaqa, was studied. Classical pre-Islamic Arab poetry, whatever their topics are, contains different poetry types within itself. As a pre-Islamic poem, 'Antara's poetries are far from being one-topic based construct. 'Antara, like other pre-Islamic poems, did not handle description as an independent type but he benefited from it

* Yazarın bu çalışması, "Muallaka Şairi 'Antere b. Şeddâd'ın Hayatı ve Şiirlerinin Dil ve Tema Yönünden Tahlili" adlı yüksek lisans tezinden bir bölümün yeniden gözden geçirilerek makaleye dönüştürülmesinden oluşmaktadır.

to transmit audiences emotion, idea and imagination. According to many literary critics, 'Antara is highly successful in description apart from being a heroic and famous love poem by loving platonically to his own cousin 'Ablah.

Keywords: 'Antara, 'Ablah, description, poem, war, horse.

Giriş

İnsanoğlu yaratıldığı ilk dönemlerden itibaren içinde bulunduğu doğaya ilgi ve hayranlık duymuş, ondan etkilenmiş ve bu etkilenmenin iç dünyasında yarattığı duygu, düşünce ve tasavvurları bazen kelimeler, bazen renkler ve bazen de şekillerle ifade etme gayreti içinde olmuştur. Yazıyla ifadenin pek yaygın olmadığı câhiliye döneminin etkin şahsiyetlerinden olan şairler, yaşamları boyunca çevrelerinde gördüklerini, hissettiklerini ve yaşadıklarını etraflarındaki unsurlardan ilhamlar alarak şiirleriyle tablolastırmışlardır. Bu açıdan bakıldığında câhiliye şiirinde kapladığı alan ve işgal ettiği mevki itibariyle tasvirin, câhiliye dönemi Arap edebiyatının en önemli edebi türü olan ve çok özel bir yeri bulunan şiirin konuları arasında diğer konulara nazaran önemli bir ağırlığı ve ayrıcalığı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak o döneme ait şiirlerin diğer konuları gibi tasvir de, câhiliye şiirleri içerisinde müstakil şiirler şeklinde değil, çeşitli konulardan ibaret kasîdelerin bir parçası olarak icra edilmiştir. Câhiliye şiirinin en önemli tarzı olan kasîdenin ilk aşaması ve en gözde bölümü olan "nesîb" veya "teşbib"te şair, dostlar ve sevgililerle geçirilen zamandan hatırdan kalan anıların izlerini taşıyan yerleri ve bunların kalıntıları üzerinde hasretini coşkuyla tasvir etmiştir. Sonraki aşamada; uçsuz bucaksız çöller, dağlar, tepeler, çölde geçirdiği uzun ve zorlu yolculuk, bu yolculukta karşılaştığı güçlükler, bindiği devesi veya atı, bineğiyle çölde karşılaştığı hayvanlar, bineğiyle yırtıcı hayvanlar arasında geçen mücadele, yolculuğunda maruz kaldığı aşırı sıcaklar, susuzluk, bulut, yıldırım ve sağanaklar gibi tabiat olayları, yıldızlar, gece, gündüz, şairin çevresinde yaşayan her türlü canlı hayvan ve bitki vb. konuları en ince detayına kadar tasvirlerle bezeyerek dile getirmiştir. Kasîdeye şiir değeri veren asıl bölümler nesîb ve tasvir bölümleridir. Câhiliye dönemi şairlerinin şiirlerinde yaptıkları tasvirler adeta içinde buldukları ortamı dillerinden dökülen sihirli kelimelerle betimledikleri tablolar gibidir. Şairlerin içinde yaşadıkları bu çetin çöl ortamı onların şiirlerinde kullandıkları kelimelere yansımış, şiirleri kendilerini kuşatan çevrenin motifleriyle bezenmiştir.

Arap şiiri içerdiği konular itibariyle tasnif edilerek, hamâset, fahr, me-

dih, hiciv, mersiye ve tasvir gibi türlere ayrılmıştır. Ancak bu bölümler içerisinde tasvirin ağırlığı o kadar çoktur ki, neredeyse diğer bölümlerin tümünde görülmektedir. İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 463/1071)'nin “*Şüphesiz, şiirin pek azı dışında kalan kısmı tasvire dairdir.*” sözü bu durumu kısaca özetlemektedir. Zira, tasvir dışındaki diğer konularda da tasvirin varlığı yoğun bir şekilde görülmektedir. el-Asma'î (ö. 216/831) dahil birçok Arap edebiyat tarihçisinin “*Eş'aru'l-Fursân*” yani “*Süvarilerin en yetenekli şairi*” vasfına layık gördüğü 'Antere'nin,¹ aşkına kavuşabilmek adına verdiği savaşlarını anlattığı şiirlerinde duygularını dile getirmekte kullandığı araçlardan biri de tasvidir.

1. 'Antere B. Şeddâd'ın Hayatı

Miladi VI. yüzyılda yaşamış, câhiliye dönemi savaşçı şairlerin en meşhurlarından birisi olan Necd'li şair 'Antere b. Şeddâd; Arap menkıbelerinde muallakasındaki aşk ve hamâsî yönüyle, Ahd-i Atîk'teki Samson'a ve Yunan mitolojisindeki Herkül'e benzetilmiştir.² Şair, bazı vasıflarından dolayı çeşitli lakaplarla anılmıştır. Her daim insanların yardımına koştuğu ve Arapların meşhur süvarilerinden biri olduğu için “*Antere el-Fevâris*”,³ gece karanlığında düşmana hücum ettiği için “*Ebu'l-Muğallis*”,⁴ alt dudağı yarık olduğu için “*Antere el-Felhâ*”⁵ ve Amcası kızı 'Able'ye olan sonsuz aşkından dolayı “*Ebü 'Able*”⁶ bu lakaplardan birkaçıdır. 'Antere, câhiliye döneminde melezlikleri nedeniyle kendilerine “*Ağribetu'l-'Arab*” (Arap Kargaları) lakabı verilen ve yiğitlikleriyle ünlenen üç zenci şahsiyetten biridir.⁷ 'Antere'nin doğum tarihi net olarak bilinmese de, câhiliye döneminden aktarılan bazı olayların rivayetlerinde 'Antere'ye ait şiirlerin bulunması onun o dönemlerde yaşadığına işaret etmektedir. Şairin doğum tarihi yaklaşık olarak milâdî 520-530 yılları arasındadır.⁸ 'Antere'nin babasının adı hak-

¹ el-İsfahâni, *Ebu'l-Ferec, el-Eğâni*, Dâru Sâdır, Beyrut 2008, VII, 148; el-Bustânî, Butros, *Udebâi'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve 'Asri'l-İslâm*, Dâru Mârûn 'Abbûd, Beyrut tsz., s. 177.

² Tülicü, Süleyman, “*Muallaka Şâirlerinden Antere*”, *Ekev Akademi Dergisi*, Mayıs 1999, sy: IV, I, 15; Ceviz, Nurettin, Demirayak, Kenan, Yanık, Nevzat H., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, Ankara Okulu, Ankara 2010, s. 145.

³ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferid*, (thk: Müfid Muhammed Kamihe), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 105; ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Dâru'l-M'arife, Beyrut 2004, s. 197.

⁴ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Âdâbihâ*, (thk: Fuâd 'Ali Mansûr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II, 363, ez-Zevzenî, a.g.e., s. 197.

⁵ el-İsfahâni, a.g.e., VII, 148.

⁶ el-Esed, Nâsiruddin, *Târihu'l-Edebî'l-'Arabî el-Edebî'l-Câhilî*, Dâru'l-İrşâd, Hums 1992, s. 408.

⁷ Bu üç kişi: 'Antere, Hufâf B. en-Nedebih ve es-Süleyk B. es-Sülekehdîr. Bkz. ez-Zevzenî, a.g.e., s.197; el-Bağdâdî, 'Abdülkâdir, *Hizânetü'l-Edeb*, (thk.: 'Abdusselam Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1997, I, 128.

⁸ Mevlevî, Muhammed Sa'id, *Şerhu Divâni-'Antere*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1970, s. 37; et-Tebrizî, el-Hatîb, *Şerhu Divâni-'Antere*, (thk: Mâcid Tirâd), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1992, s. 7; İbn 'Ab-

kında farklı rivayetler bulunmakla beraber babasının Necd bölgesinde oturan Abs kabilesinin ileri gelenlerinden Şeddâd olduğunu ifade eden rivayet en güçlüsüdür.⁹ ‘Antere’nin annesi, babası Şeddâd’ın savaşlarından birinde elde ettiği Habeşli siyahî bir cariye olan Zebîbe’dir. ‘Antere teninin rengini yani siyahiliğini annesinden almıştır.¹⁰ Arap kabile geleneğine göre cariyeden olan melez çocukların, babalarının kabul ve itirafı gerçekleşmeden kölelikten kurtulmaları ve babalarının neseplerine ilhak edilmeleri mümkün olmayıp, kölelerin özgürlüklerini kazanabilmeleri için büyük işler başarılmaları gerekmektedir.¹¹ Buna göre köle statüsünde doğan ‘Antere, kölelerin yaptığı işler arasındaki hizmetkârlık ve çobanlıkla iştigal etmiş ve hayatının uzun bir bölümünü köle olarak sürdürmüştür.¹²

‘Antere’nin doğum tarihi, lakapları ve babasının adında olduğu gibi özgürlüğüne kavuşmasında da çeşitli rivayetler bulunmaktadır.¹³ Babasının ‘Antere’yi nesebine ilhâk ettiğini bildiren bu rivayetlerin en meşhurlarına göre bazı Arap kabileleri ‘Abs kabilesine baskın düzenleyerek kimi kadınları kaçırmış ve develerine el koyarlar. Baskından sonra aralarında ‘Antere’nin de olduğu ‘Abs kabilesi savaşçıları saldırganların peşlerine düşerler. Çetin çarpışmanın ortasında babasının ona “*Hücum et!*” çağrısını “*Bir köle nasıl savaşılacağı bilmez, onun işi develerden süt sağmak ve memelerini bağlamaktır*” diyerek reddeder. Bunun üzerine babasının “*Hücum et, hürsün*” demesiyle saldırır ve kabilesinin aleyhine giden savaşı çevirmeyi başarır. Aralarında sevgilisi ‘Able’nin de bulunduğu düşmanlarının kaçırdığı kadınları ve yağmaladıkları develeri kurtararak özgürlüğünü büyük fedakârlıklar neticesinde sökerek alır. Bu şekilde ‘Antere, câhiliyede melez bir kölenin, saf kan Arap statüsünü kazanabildiğini kanıtlar. Cesaret ve hamâset gibi sıfatlar ‘Antere’nin kişiliğiyle o kadar özdeşleşmiştir ki, kimilerine göre o, Arapların gelmiş geçmiş en meşhur binici şairidir.¹⁴

‘Antere b. Şeddâd’ın amcası Mâlik’in kızı ‘Able’ye olan büyük aşkı, kahra-

dirabbih, a.g.e., II, 263; İbn Kuteybe, a.g.e., I, 252; Muhtar, Cemal, “Antere”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 237; Ceviz vd., a.g.e., s. 145; Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I (Câhiliye Dönemi)*, Fenomen Yay., Erzurum 2012, s. 217; el-Bustâni, Butros, *Udebâi’l-Arab fi’l-Câhiliyyeti ve ‘Asri’l-İslâm*, s. 166.

⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şîr veş-Şu’ara*, (thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru’l-Ma’ârif, Kahire 1967, I, 250.

¹⁰ *ez-Zevzenî*, a.g.e., s. 197; Ceviz vd., a.g.e., s. 145.

¹¹ *Tülücü*, a.g.e., 15.

¹² İbn Kuteybe, a.g.e., I, 250; Mevlevî, a.g.e., s. 36.

¹³ *et-Tebrizî*, a.g.e., s.8; Tuleymât, Gâzi, el-Aşkar, ‘İrfan, *Târihu’l-Edebi’l-Arabi el-Edebi’l-Câhili*, Dâru’l-İrşâd, Humus 1992, s. 409.

¹⁴ İbn Kuteybe, a.g.e., I, 250; *ez-Zevzenî*, a.g.e., s. 197; *et-Tebrizî*, a.g.e., s.8; Dayf, Şevkî, *Târihu’l-Edebi’l-Arabi el-‘Asru’l-Câhili*, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire 1960, s.369; el-Bustâni, *Udebâi’l-Arab fi’l-Câhiliyyeti ve ‘Asri’l-İslâm*, s. 164; Mevlevî, a.g.e., s. 38; Tuleymât, el-Aşkar, a.g.e., s. 409; el-Bustâni, Butros, *eş-Şu’arâu’l-Fursân*, Dâru’l-Makşûf, Beyrut 1944, s.146.

manlığı kadar meşhur olan bir diğer yönüdür. 'Antere şiirlerinde kahramanlık ve aşk arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır. Şair yiğitliğiyle düşmanlarının korkulu rüyası olmuş ve cesaretiyle kölelikten kurtulmuş, ancak kalbinin 'Able'nin aşkına köle olmasının önüne geçememiştir. 'Antere'nin aşkı öylesine derin ve öylesine içtendir ki, muallakası baştan sona bu aşkı ortaya koyan gazel ve hamasî beyitlerden oluşmaktadır. "el-Mühezzebe" olarak ünlenen şiirinin ilk yarısında aşka dair duygu ve hatıralarını, ikinci yarısında ise kahramanlığını ve iffetini anlatmaktadır.¹⁵ 'Able'ye olan aşkının ilk kıvılcımını;

رَمَتِ الْفَوَادَ مَلِيحَةً عَذْرَاءُ بِسِهَامٍ لَحْظٍ مَا لَهْنَنَّ دَوَاءُ

"Hoş bir bakire kalbime devası olmayan bakış oklarını attı".¹⁶ beytiyle dile getirmiştir. 'Antere'nin şu şiiri 'Able'ye karşı beslediği derin duyguların benliğini kapladığının ve bu aşkın esiri olduğunun en açık göstergesi olarak görülebilir:

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكَ وَالرِّمَاحَ نَوَاهِلُ مَنِّي وَبَيْضُ الْهِنْدِ تَقَطَّرُ مِنْ دَمِي
فَوَدِدْتُ تَقْبِيلَ السُّيُوفِ لِأَنَّهَا لَمَعَتْ كَبَارِقِ تَعْرِكِ الْمُتَبَسِّمِ

"Mızraklar bedenime batıp etimi parçalarken ve Hindistan yapımı kılıçlardan kanım damlarken seni hatırladım. O kılıçlar sen gülümserken dudaklarının parıltısı gibi parıldadığı için o kılıçları öpmeyi diledim."¹⁷

'Antere'yle ilgili birçok bilgi gibi ölümü de farklı rivayetlerle aktarılmıştır. Bunların en meşhur olanı ve âlimlerin çoğunun tercih ettiği İbn Habîb (ö.245/860)'in rivayetine göre 'Antere, yaşlı haliyle Tay' kabilesinden Benî Nebhân'a saldırmış, Benî Nebhân'dan el-Esedü'r-Rahîs lakaplı Selma'nın oğlu Vezer b. Câbir (ö.9/630) tarafından okla vurularak öldürülmüştür.¹⁸ Meşhur dil âlimi Ebû 'Ubeyde M'amer b. Müsennâ (ö.210/825) 'Antere'nin şiddetli bir yaz rüzgarının çarpması sonucu öldüğünü söyler.¹⁹ Ebû 'Amr eş-Şeybânî (ö.206/821) ise 'Antere'nin kabilesiyle birlikte Tay' kabilesine

¹⁵ Muhtar, a.g.e., 237; Ceviz vd., a.g.e., s. 146.

¹⁶ et-Tebrîzî, a.g.e., s.21.

¹⁷ et-Tebrîzî, a.g.e., s.191.

¹⁸ el-İsfahânî, a.g.e., VIII, 174; el-Bustânî, Udebâi'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve 'Asri'l-İslâm, s. 165; Tülücü, a.g.e., s. 17; Tuleymât, el-Aşkar, a.g.e., s. 409.

¹⁹ el-İsfahânî, a.g.e., VIII, 174; el-Bağdâdî, a.g.e., I, 129; et-Tebrîzî, a.g.e., s. 9; Tülücü, a.g.e., s. 17; el-Bustânî, Udebâi'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve 'Asri'l-İslâm, s. 165; Tuleymât, el-Aşkar, a.g.e., s. 411.

saldırıldığını, kabilesinin yenilmesi üzerine oradan kaçarken atından düştüğünü ve bir çalığa sığındığını, bunu gören Tay' kabilesi gözcüsünün onu esir almak istemesine karşı koyarken gözcünün onu öldürdüğünü söyler.²⁰

Arap şairlerini, yaşadıkları devirleri baz alarak tasnif eden Arap edebiyat tarihçilerinden biri olan İbn Sellâm el-Cumahî (ö.231/846), câhiliye dönemi şairlerini on tabakaya ayırmış, 'Antere'yi el-Hâris b. Hillize (ö.580) ve 'Amr b. Kulsûm (y.ö. 584)'le birlikte bu tabakaların altıncısına dahil etmiştir.²¹ 'Antere'ye, câhiliye şairlerinin tasnif edildiği bu on tabakadan birinde yer verilmesi, onun en önemli Arap şairleri arasında görülebileceğinin delilidir.

'Antere'nin şiirlerinde tasviri ele almadan önce, tasvir kavramına açıklık getirmenin ve câhiliye dönemi Arap edebiyatında tasvir şiirlerinin gelişim sürecinin ele alınmasının uygun olacağı belirtilmelidir.

2. Tasvir Kavramı ve Câhiliyede Tasvir Şiirlerinin Gelişimi

Dil ve edebiyatta, somut varlıkların ele alınmasının soyut olanlardan daha eski olduğu ispatlanabilirse, duyularla ilintili olduğu için tasvirin câhiliye şiirlerinin en eski teması olduğunu söylemek mümkün olacaktır.²² İnsanoğlu yaratıldığı günden itibaren tabiata ve güzelliklerine ilgi duyup sevgi ve hayranlıkla yaklaşmıştır. Bu hayranlığı şairler ve yazarlar sözlerle, ressamlar ve heykeltıraşlar da renklerle ve çizgilerle ifade etmeye çalışmışlardır. Arap şairler de, yaşadıkları dönemde kendilerini kuşatan uçsuz bucaksız çöllerde gördüklerine ilgi duymuşlar, yaşadıklarını, yaşam tarzlarını, gördüklerini, gözlediklerini ve hissettiklerini şiirlerine aktararak edebiyat alanında ölümsüz eserler bırakmışlardır.²³

Arapçada tasvir şiirlerini ifade etmek için kullanılan "vasf" kelimesi sözlükte, "bir şeyi görünüşü ve özellikleriyle açıklama"²⁴ anlamına gelmektedir. Terim olarak "vasf" kelimesi, "edebî eserlerde doğanın, kişilerin ve nesnelerin ayırıcı özellikleriyle anlatılması"²⁵ olarak tanımlanmaktadır. İbn Reşik tasvirin, şiirin ele aldığı tüm konular üzerinde etkisi bulunduğunu, hatta tümünü kapsadığını ve en güzel tasvirin duyulan bir şeyi gözle görmüşçesine somut bir biçimde anlatmak olduğunu ifade etmiştir. O, tasvirin teşbihle uyumlu ol-

²⁰ el-İsfahânî, a.g.e., VIII, 174; et-Tebrîzî, a.g.e., s. 10; el-Bustânî, eş-Şu'arâ'u'l-Fursân, s. 165.

²¹ el-Cumahî, İbni Sellâm, Tabakâtu's-Su'arâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s.64.

²² Tuleymât, el-Aşkar, a.g.e., s. 65.

²³ Yanık, a.g.e., s. 3.

²⁴ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Dâr Sâdir, Beyrut 1993, IX, 356.

²⁵ Elmalî, Hüseyin, "Tasvir", DİA, İstanbul 2011, XL, 135.

duğunu ve onu kapsadığını, ancak tasvirin teşbih olmadığını, tasvirin gerçeği vasfetmesi ve teşbihin de mecaz ve temsil ağırlıklı olmasının, tasvirle teşbih arasındaki fark olduğunu belirtmiştir.²⁶ Kudâme B. Ca'fer (ö. 337/948) de tasviri, "bir şeyi içinde bulunduğu durumlara ve biçimlere uygun olarak anmak" olarak tanımlamış, tasviri en iyi yapan şairin, tasvir ettiği şeyi aktarmak ve onun niteliklerini duyularla algılanabilecek bir forma sokabilmek için, sahip olduğu niteliklerin büyük bir kısmını en açık ve en uygun şekilde dile getiren olduğunu belirtmiş,²⁷ başarılı bir tasviri kısaca, vasfedilen ögenin niteliklerini resim çizer gibi aktarma şeklinde görmüştür.²⁸

Câhiliye döneminde, Arap şiirine hâkim olan tasvir konusunu eleştirenler, zaman ve çevre faktörüne paralel olarak üçe ayırmışlardır: Bunlardan ilki; tasvirde benzetilenle benzeyen arasında mantikî bir bağ olmayıp, tasvirin zihindeki bir düşünce ile bir görüntü arasında kurulan ilişkiye dayandığı "maddî tasvir" yani somutlaştırmadır. Tasvirin ikinci türü; şairin, eşyanın dış görüntüsünün sınırlarını aşarak ya da genel ilmi anlamına önem vermeyerek yaptığı anlatımla ona şiirsel bir anlam kazandırdığı "duygusal tasvir"dir. Tasvir türlerinin üçüncüsü ise; câhiliye dönemi şairlerinin ifade üsluplarının en önemlisi olan ve tasvirde değişik anlamları doğrudan ifade etme yerine benzerleriyle anlatma yolunu seçtikleri "duyusal tasvir"dir.²⁹ Bazı eleştirmenler de tasviri, hayâlî (soyut) ve hissî (somut) olmak üzere ikiye ayırmış, hayâlî tasviri "betimlenen ögenin benzetme ve istiârelerle hafızalarda canlandırılması", hissî tasviri de "betimlenen ögenin sözlerle resminin yapılması" şeklinde tanımlamış, somut yani hissî tasvirin daha zor, daha güzel ve daha edebî sayıldığını ifade etmişlerdir.³⁰

Arap şiirinin en köklü konularından biri olan tasvir, öteden beri kasîde içerisinde belli bir yer tutmakla beraber müstakil tasvir şiirleri bulunmamaktaydı.³¹ Tasvir, şiire ait her konu ve temada yer almaktaydı. Genelde, konu bütünlüğü taşımayan ve anılar mecmuası görünümünde olan kasîdenin ilk bölümünü oluşturan nesîbten sonra tasvire geçilirdi. Bu bölümde övülen kişiye ulaşabilmek için yapılan çöl yolculuğunun betim-

²⁶ İbn Reşîk, *el-'Umde fî Sinâ'atiş-Şi'ri ve Nakdihi*, Matba'atu's-Sa'âdeh, Kahire 1907, I, 226.

²⁷ İbni Ca'fer, *Kudâme, Nakduş-Şi'r*, (thk: M. Abdulmun'im Hafâci), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut tsz., s. 130.

²⁸ Elmalî, "Tasvir", *DİA*, XL, 135.

²⁹ Yanık, a.g.e., s. 8-12; Ceviz, Nurettin, *Arap Şiirinde At Tasviri (Cahiliyye ve İslâmî Dönem)*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1998, s. 31.

³⁰ Ferrûh, 'Ömer, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyin, Beyrut 1981, I, s. 81.

³¹ Yanık, a.g.e., s.26.

lenmesi, deve ve at gibi bineklerle yapılan yolculukta görülenlerin ressamın tablo çizmesine benzer şekilde tasviri câhiliyede bir gelenektir.³²

Arap edebiyatında, klasik kasîde söyleme geleneklerine göre giriş kısmını oluşturan nesîb bölümünde, sevgili diyarının kalıntıları (atıl) tasviri yapılmıştır. Şarapla başlayan ‘Amr b. Külsüm (ö.584)’un muallakası haricindeki tüm muallakalar bu tasvirle başlamıştır. Terk edilen diyarın kalıntılarını anlatan en güzel tasvirlerden biri, el-Murakkîş el-Ekber (y.ö.552)’in “*el-Murakkîş*” lakabıyla meşhur olmasını sağlayan şu başlangıçtır:

الدَّارُ قَفْرٌ وَالرُّسُومُ كَمَا
رَفَّشَ فِي ظَهْرِ الْأَدِيمِ الْقَلَمُ

“*Ev harap olmuş, izler ise derinin üzerine bir kalemin çizdiği nakışları andırıyor.*”³³

Şair, kasîdesinin nesîb bölümünden sonra yolculuğunda karşılaştığı çöl hayvanları, durgun tabiat manzaraları, çöl, dağ, tepe, kum, vadi, yağmur, sel, şimşek, rüzgar, yıldız, göçebe hayatının olmazsa olmazı deve, at vb. varlıkları tasvir ederdi.³⁴ Kasîdesinin bu bölümüne, çöldeki yolculuğunu tasvirle başlar, bineğinin uzun mesafeleri katetmesinden söz eder, deve tasviriyle meşhur şair Tarafe b. el-Abd (y.ö. 564)’in yaptığı gibi devesini detaylıca tasvir ederdi.³⁵ Devenin tasvirinde fiziksel özellikleriyle yetinilmez, tasvirin sıkça başvurulan yöntemlerinden olan teşbih kullanılarak develer, irilikte ve güçlülükte köşklere, gemilere, dağlara ve köprülere; geniş ayakları, sütunlara ve muz ağacının gövdelerine; ön ayaklarının pekligi, kayalara ve suyu yaran yüzücülerin ellerine; taşlara basan tabanları, demir döven çekiçlere; hızı, devekuşuna ve güçlü kemikleri de yaban sığına benzetilirdi.³⁶ Câhiliye şairleri, tasvir şiirlerinde ele aldıkları bir şeyi bir bütün olarak değil de parça parça vasf etmişlerdir.³⁷ Muallakasının on beyitlik nesîb bölümünden sonraki tasvir bölümünde, 34 beyitle devesini eşsiz bir şekilde, organlarını parça parça tasvir eden Tarafé'nin beyitleri, eleştirmenlerin büyük çoğunluğunca en başarılı deve tasviri olarak kabul edilmektedir.³⁸ Şairin devesini hızıyla, deveku-

³² Elmalî, “*Tasvir*”, *DİA*, XL, 135.

³³ Sâdır, *Kârîn, Divânü'l- Murakkîşeyn, Dâr Sâdır, Beyrut 1998*, s. 67.

³⁴ Hafâcî, *Muhammed 'Abdulmunim, el-Hayâtü'l Edebiyye fi'l-'Asri'l-Câhili, Dâru'l Cil, Beyrut 1992*, s. 332.

³⁵ Yanık, *a.g.e.*, s.26.

³⁶ Elmalî, “*Tasvir*”, *DİA*, XL, 135; Dayf, *a.g.e.*, s. 214.

³⁷ Yanık, *a.g.e.*, s. 47.

³⁸ 'Alî, *Muhammed 'Osman, fi Edebi mâ Kable'l-İslâm, Dâru'l-Evzâ'i, Beyrut 1988*, s.113.

şuna; iriliğiyle, saraylara ve gemilere; kafatasını, örse; yürüyüşünü de cariye-
nin raksetmesine benzeterek tasvir ettiği bu beyitlerden bazıları şöyledir:

<p>سَفَنَجَةٌ تَبْرِي لَأَرْعَرَ أَرْبِدَ كَأَنَّهَا بَابَا مُنِيفٍ مُمَرِّدٍ لَتُكْتَنَفَنَ حَتَّى تُشَادَّ بِقَرْمَدٍ كُسْكَانَ بُوصِي بِدَجَلَةٍ مُصْعَدٍ وَعَى الْمُلتَقَى مِنْهَا إِلَى حَرْفٍ مُبْرَدٍ كَسَبَتْ الْيَمَانِي قَدَّهُ لَمْ يُجْرَدٍ بِكَهْفِي حَجَاجِي صَخْرَةَ قَلْتِ مُورِدٍ تَرِي رَيْهَا أذْيَالٍ سَحْلٍ مُمَدِّدٍ</p>	<p>جَمَالِيَّةٌ وَجُنَاءٌ تَرْدِي كَأَنَّهَا لَهَا فَخْذَانُ أَكْمَلِ النَّحْضُ فِيهِمَا كَفَنَطْرَةَ الرُّومِي أَقْسَمَ رَيْهَا وَأَتْلَعُ نَهَاضٌ إِذَا صَعَدَتْ بِهِ وَجُمُجْمَةٌ مِثْلُ الْعَلَاةِ كَأَنَّهَا وَحَدُّ كَقَرْطَاسِ الشَّامِي وَمَشْفَرٌ وَعَيْنَانِ كَالْمَاوِيَّتَيْنِ اسْتَكْنَتْنَا فَذَالَتْ كَمَا ذَالَتْ وَلِيدَةٌ مُجَلِسٍ</p>
--	--

“Kuvveti, etlerinin katılığı ve tıknazlığı ile devem, erkek deveye benzer.
Kül renginde az tüylü erkek devekuşunun önünde koşan dişi devekuşu misa-
li koşması vardır.”

“Onun yüksek bir sarayın iki kapısına benzeyen etine dolgun iki uyluğu
vardır.”

“Bir Rum ustanın her iki yanını tuğla ile destekleyerek sağlam yapacağına
yemin ettiği bir köprü gibidir devem.”

“Devem uzun boyunludur ve boynunu uzattığı zaman (onun boynu)
Dicle’de seyreden (ve İranlılarca) Bûsî denilen geminin dümeni gibidir.”

“Kafatası bir örs gibi (sert)dir ve kafa kemiklerinin birleştiği yerler bir eğe-
nin kertiklerine benzer.”

“Şam kağıdı gibi düzgün bir yanağı, (bir akasya türü ile dabaklanmış) Ye-
men kösesi gibi yumuşak, dümdüz bir dudağı vardır.”

Onun, kayaya benzeyen kaş bitimi kemiklerinin iki kovuğuna yerleşmiş
durgun yağmur suyunu andıran, ayna gibi gözleri vardır.”

“Devem, (o sıcak ve taşlık yerlerde yürürken) efendisinin huzurunda
eteklerini yerlerde sürüyerek dans eden bir cârîye gibi salınıp caka satarak
gider.”³⁹

Câhiliye şairlerinden bazıları, kasidenin nesibten sonraki bölümünde
deve yerine eski şiirlerin en önemli temalarından biri olan at tasviri yapar,
onu pençesi ve uzun tırnaklarıyla meşhur hayvanlara ve diğer çöl hayvanla-

³⁹ el-Mistâvî, ‘Abdurrahmân, Divânu Tarafe b. el-‘Abd, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2003, s. 27-32.

rına benzetirlerdi.⁴⁰ At tasviriyile nam salmış câhiliye şairlerinden biri olan İmruu'l-Kays (ö.545),⁴¹ avlanmak için bindiği atını muhtelif yönleriyle, çeşitli hayvanlara benzeterek tasvir etmiştir:

بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلٍ كَجُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّهَ السَّيْلُ مِنْ عَلٍ وَيُلْوِي بِأَثْوَابِ الْعَنِيفِ الْمُثْقَلِ وَارِخَاءِ سَرْحَانَ، وَتَقْرِبُ تَتْفَلٍ عَذَارَى دَوَارٍ فِي مِلاءٍ مُذِيلٍ دِرَاكًا، وَلَمْ يَنْصَحْ بِمَاءٍ فَيُغْسَلِ	وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهَا مَكْرًا مَفْرًا مُقْبِلًا مُدْبِرًا مَعًا يُزِلُّ الْعِغْلَامَ الْخَفَّ عَنْ صَهْوَاتِهِ لَهُ أَيُّطَلَا ظَبْيِي، وَسَاقًا نَعَامَةً فَعَنَّ لَنَا سَرْبٌ كَأَنَّ نَعَاجَهُ فَعَادَى عِدَاءَ بَيْنِ ثَوْرٍ وَنَعَجَةٍ
---	--

“Bazen, kuşlar henüz yuvalarındayken, kısa tüylü, vahşi hayvanlara aman vermeyip olduğu yere mihlayayan heykel gibi iri atımla ava çıkarım.”

“Anında hücum eden, geri çekilen, ileri geri manevra yapabilen, selin yüksekten yuvarladığı sert bir kaya gibi süratli ve sağlam atımla...”

“Hafif çocuğu sırtından kaydıran, ağır gövdelinin de elbisesini uçuran atımla...”

“Onun ceylan böğrü gibi iki böğrü ve deve kuşu bacağı gibi iki bacağı vardır. Kurdun birden bire kaçması gibi koşması ve tilki yavrusu gibi ön ve art ayaklarını çift çift atması vardır.”

“Karşımıza birden dişileri, uzun etekleriyle Devar atlı putun eteklerinde dolaşan kızları andıran bir yaban sığırı sürüsü çıktı.”

“Vücudunu ıslatacak kadar terlemeden, sürünün erkeklerine ve dişilerine bir koşuda yetiştirdi.”⁴²

Câhiliye dönemi şairleri, hemen hemen tasvirini yapmadıkları bir canlı veya bir görüntü bırakmamışlardır. Sevgilinin fiziksel güzelliği, terkedi-len diyar kalıntıları, bahçeler, tarlalar, ormanlar, dağlar, tepeler, savaş ve savaş araçları, tabiat, şarap, şarap meclisleri, at, yaban öküzü, aslan, kaplan, kurt, çakal, tilki, sırtlan, kartal, akbaba, doğan, baykuş ve karga gibi yırtıcı hayvan ve kuşları, bunların leşleri yemelerini, kertenkele, tarla sıçanı, çekirge, tavşan, kurbağa, dağ keçisi, ceylan, çöl hayatının vazgeçilmez binekleri deve ve at gibi hayvanları, uçsuz bucaksız çöl, gece, yağmur, kuraklık,

⁴⁰ Dayf, a.g.e., s. 215.

⁴¹ İbn Reşik, a.g.e, II, 227.

⁴² es-Sendübi, Hasan, Şerhu Divanı İmrii'l-Kays, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1990, s. 175-177; Demirayak, a.g.e., s. 147.

bulut, şimşek gibi yaşantılarıyla doğrudan veya dolaylı ilişkisi bulunan sayısız varlık, nesne, canlı ve konuya, kısacası çölde gözlerinin gördüğü herşeye şiirlerinde yer vermişlerdir.⁴³

Câhiliye dönemi çöl hayatında gece tasvirleri, şairin üzüntü ve sıkıntılarının dile getirilmesine vesile olan araçlardandır. Üzüntüsünün verdiği baskıyla gözlerine uyku girmeyen şair İmruu'l-Kays, uykusuz geçen gecesini şu şekilde tasvir etmiştir:

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَىٰ سُدُولَهُ فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِضُلْبِهِ أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نَجْوَمَهُ كَأَنَّ الثُّرَيَّا عُلِقَتْ فِي مَصَامِهَا	عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِي وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءً بِكُلِّكَلٍ بُصْبُحٍ، وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ بِكُلِّ مَغَارِ الْفَتْلِ شَدَّتْ بِيَدْبَلٍ بِأَمْرَاسٍ كَتَّانٍ إِلَى صَمِّ جَنْدَلٍ
---	--

“Beni sınamak için türlü türlü kederlerle deniz dalgaları misali perdelerini üzerime salan nice geceler var.”

“Gece yoğunluğu ile boyunu uzatıp, arkasına süre ekleyip, göğsünü şişirdiğinde ona dedim ki: Ey uzun gece! Açıl, sabah olsun, sabah senden daha iyi değil ya! Ne gecesin be!”

“Sanki yıldızların sıkıca örülmüş organlarla dağlara, sanki Ülker yıldızı da yerinde ketenden halatlarla katı kayalara bağlanmış.”⁴⁴

Câhiliyede, toplumun çeşitli sosyal tabakalarında yaygın olan ve şairlerden bazılarının da müptelası oldukları şarap,⁴⁵ dönemin şiirlerinde çokça zikredilen ve tasviri yapılan temalardan biridir. Eleştirmenlerin pek çoğuna göre, bu konuda en güzel tasvir yapan şair el-Aşâ (ö. 7/629)'dır.⁴⁶ Şair, bir sabah henüz horoz ötmeden erkenden gittiği meyhanede şarabı ve şarap sunumunu şöyle tasvir etmiştir:

حَ قَبْلَ النَّفُوسِ وَحَسَادَهَا إِلَى جَوْنَةٍ عِنْدَ حَدَادَهَا أَزْبُرُقُ أَمِنْ إِكْسَادَهَا	أَرْحَنَا نُبَاكُرُ جَدَّ الصَّبُو فَقُمْنَا وَلَمَّا يَصْحَ دِيكُنَا تَنَخَّلَهَا مِنْ بَكَارِ الْقَطَافِ
---	--

⁴³ Dayf, a.g.e., s. 217.

⁴⁴ es-Sendûbî, a.g.e., s. 173; Yanık, a.g.e., s. 34.

⁴⁵ Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 119.

⁴⁶ Ali, a.g.e., s. 113; Yanık, a.g.e., s. 76.

بَادِمَاءَ فِي حَبْلٍ مُقْتَادَهَا
تَسْكُنْنَا بَعْدَ إِرْعَادَهَا
إِذَا صَرَحَتْ بَعْدَ إِزْبَادَهَا
مُخَضَّبُ كَفِّ بِفِرْصَادَهَا

فَقُلْنَا لَهُ هَذِهِ هَاتَهَا
فَقَامَ فَصَبَّ لَنَا قَهْوَةً
كُمَيْتًا تَكْشِفُ عَنْ حُمْرَةٍ
فَجَالَ عَلَيْنَا بِإِبْرِيْقِهِ

“Sabah mahmurluğunu atar atmaz başkalarından ve kıskananlardan önce aceleyle erkenden, sabah şarabına başladık.”

“Henüz horozumuz ötmeden kalkıp meyhanecinin yanındaki şarap küpüne gittik.”

“O şarabı, satıp tüketeyeğine inanan bir mavi gözlü (Rum), erkenden toplanmış üzümlerden seçmiştir.”

“Ona, şunu yuları sahibinin elinde olan süt beyaz bir deveye karşılık getiriver, dedik.”

“Kalktı, kendi taşkınlığından sonra bizi sakinleştiren bir şarap sundu bize.”

“Köpürdükten sonra kırmızılığı ortaya çıkan kızıl bir şaraptı.”

“Şarabın kırmızılığından eli kınalanmış bir sâkî testisiyle aramızda do-laştı.”⁴⁷

Tasvir şiirlerinin müstakil eserler olmayışı, tasvirlerin daha çok somut objeler içeren tablolar oluşu, tasvirlerde kullanılan teşbihlerde benzetilen kendisine benzetilene yakınlığı, ölümü kör deveye benzeten Züheyr b. Ebi Sulmâ (ö.608)’nın yaptığı gibi soyut anlamların somut varlıklarla ifade edilmesi, tasvirlerde hikâye ve diyalog üslubunun kullanılması, aynı tablo içerisinde birden fazla mevsufun betimlenmesi ve tasvirde gerçekçilik gibi özellikler, câhiliye döneminde ortaya konan tasvir şiirlerinin genel özellikleri arasında gösterilebilir.⁴⁸

Câhiliye ve sonraki dönemlerde, şiirlerinde yaptıkları tasvirlerle meşhur olan şairler bulunmaktadır. Bu şairlerden bazıları, belirli bir temada başarılı olurken, diğerlerinde pek bir varlık gösterememişlerdir. Ancak aralarında bazı şairler vardır ki; bir takım tasvirlerde çok üstün olmakla birlikte, genel olarak tasviri hayranlık uyandıracak şekilde yapmışlardır. Câhiliyede İmru’l-Kays, yaşadıkları dönemlerde Ebû Nuvâs (ö. 198/814), el-Buhturî (ö. 283/897), İbnu’l-Mu’tez (ö. 296/909) ve Kuşâcim olarak bilinen Mahmûd b. el-Huseyn (ö. 360/970) gibi şairlerin yaptıkları tasvirler

⁴⁷ Hüseyin, Muhammed, *Divânu’l-Aşâ’l-Kebir*, Mektebetü’l-Âdâb, Kahire 1950, s. 69-71.

⁴⁸ *Tuleymât, el-Aşkar*, a.g.e., s. 103-105.

güzel ve başarılıdır. Bu şairlerle birlikte, belli konularda yaptıkları tasvirlerle meşhur olmuş şairler de bulunmaktadır. At tasvirlerinde İmruu'l-Kays, Cârîye b. el-Haccâc Ebû Du'ad el-İyâdî (ö. 554 takriben), Tufeyl el-Ğanevî (ö. 610 takriben) ve Nâbiğa el-Ca'dî (ö. 50/670) ün salmışlardır. Deve tasvirlerinde, muallakasındaki deve tasviriyle Tarafe b. el-'Abd, Evs b. Hacer, K'ab b. Zuheyr (ö. 42/662), eş-Şemmâh (ö. 22/643) ve çok güzel deve tasviri yaptığı için "er-Râ'î" lakabını kazanan 'Ubeyd b. Husayn en-Nemîrî (ö. 90/709) meşhur olmuşlardır. el-Hutay'e ve el-Ferezdak'in da onaylamasıyla, en başarılı yay ve yaban eşekleri tasviri yapan şair eş-Şemmâh'dır. el-Hutay'e ve el-Ferezdak ise yay, ok ve at tasvirleriyle meşhurdurlar. Şarap ve içki meclisi tasvirinde en meşhur şairler el-A'sâ, el-Ahtal (ö. 90/708), Ebû Nuvâs, Beşşâr b. Bürd (ö. 167/784) ve İbnu'l-Mu'tez'dir. Yine Ebû Nuvâs ve İbnu'l-Mu'tez av tasvirlerinde şöhret bulanlardandır. İslâmî dönem şairlerinden Zü'r-rumme (ö. 117/735) çöl hayatına ilişkin tasvirlerin önemli isimlerindedir. Aynı dönemde yaşamış 'Ubeyd b. Eyyûb el-'Anberî vahşi tabiat tasvirleri, Kuşâcim eğlence âlemi tasvirleri ve es-Sanevberî (ö. 334/945) de bahçe tasvirlerinde başarılı olmuşlardır.⁴⁹

Arap şiirinin tasvir türünde büyük bir başarı gösteren 'Antere'nin⁵⁰ şiirleri, farklı temalarda tasvirler içermesi yönünden oldukça zengindir. 'Antere'nin şiirleri incelendiğinde genel olarak şu tasvirlerin işlendiği görülmektedir:

2.1. Terk Edilen Diyarı Tasvir

Konuları her ne olursa olsun, câhiliye şairlerinin kasîdelerinde bazı konulara diğerlerine göre daha fazla ağırlık verildiği görülmektedir. Hemen hemen her kasîdenin giriş bölümünde şablon olarak kullanılan ve terk edilen diyarın kalıntıları anlamını taşıyan "atlâl",⁵¹ bu konular arasında önemli bir yer tutmaktadır. Arap şiirinde sevgilinin yaşadığı yeri terk ettiği diyarda durup ağlama ve şiir söylemenin başlangıcının temelinde yatan sır, sevgilinin gidişinden sonra, aşığın aşkına duyduğu özlemdir.⁵² Özlem ve kederi temsil eden ve özellikle muallaka şairlerinin büyük önem attıkları kasîdenin girişinde yer alan bölüm olan terk edilen diyar ile câhiliye dönemi şairlerinin ele aldıkları diğer konular karşılaştırıldığında atlâlın, şairlerin coşku ve duygularıyla ele aldıkları tek konu olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁹ İbn Reşîk, a.g.e., II, 227; Elmalı, "Tasvir", DİA, XI, 136; Yanık, a.g.e., s. 19-21.

⁵⁰ Tülücü, a.g.e., s.18.

⁵¹ Elmalı, "Kasîde", DİA, XXIV, 562.

⁵² Hasan, 'İzzet, Şi'ru'l-Vukûfi 'ala'l-Atlâl, Matba'atu't-Terakkî, Şam 1968, s. 6.

Yaşanmış anılardan izler taşıyan, üzerinde rüzgarların estiği mekanların ve kalıntılarının tasviri duygu ve hayalden ibaret iken, ele alınan diğer konuların vasfı ise duyularla algılanan eşyaların tasvirinden ibarettir.⁵³ Çok nadir durumlar haricinde İmruu'l-Kays'tan itibaren câhiliye dönemi şairleri, konusu ne olursa olsun şiirlerine terk edilen diyarın kalıntıları üzerinde durarak ağlama ve tasvir etme geleneğiyle başlamışlardır. Gazel kasîdenin ana konusuna geçiş için bir aracı işlevi görürken, bu gazelin aracı da diyar kalıntılarının tasviri olmuştur.⁵⁴

Muallakasının giriş kısmında yer alan tasvirde 'Antere, sevgilisinin terk edip gittiği diyara seslenerek sevgilisini ona sormakta ancak hiçbir cevap alamamaktadır. Orada durup bekleyerek sevgilisinin göçüp gidişini hayal etmekte, onun diyardan uzaklaşıp gidişinin ruhuna yüklediği özlem ve hasretle başa çıkmak için çabalamakta olan şair şöyle demektedir:

أَمْ هَلَّ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمٍ حَتَّى تَكَلَّمَ كَالأَصَمِّ الأَعْجَمِ وَعَمِي صَبَاحًا دَارَ عِبَلَةَ وَأَسْلَمِي فَدَنَّ لَأَقْضِي حَاجَةَ المُتَلَوِّمِ أَقْوَى وَأَقْفَرُ بَعْدَ أُمِّ الهَيْثَمِ	هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ أَعْيَاكَ رَسْمُ الدَّارِ لَمْ يَتَكَلَّمِ يَا دَارَ عِبَلَةَ بِالجَوَاءِ تَكَلَّمِي فَوَقَفْتُ فِيهَا نَاقَتِي وَكَأَنَّهَا حَيِّتٌ مِنْ طَلَلٍ تَقَادَمَ عَهْدُهُ
--	--

“Şairler onarılacak bir yer (söylenecek bir söz) bıraktılar mı ki? Düşünüp taşındıktan sonra evi tanıyabildin mi acaba?”

“O diyarın kalıntıları, sen ne kadar yorulsan da seninle konuşmadı, ancak sağır ve dilsizler gibi işaret verdi (izleri zorla tanıydın).”

“Ey ‘Able’nin el-Civâd’daki evi konuş! Sabahın hayırlı olsun, Ey ‘Able’nin evi esen ol!”

“Bir köşk gibi yüksek olan devemi, ağlayıp dövünme ihtiyacımı karşılamak için orada durdurdum.”

“Ey Ümmü’l-Heysemîden sonra uzun zaman boş ve ıssız kalan yurdun enkazı, selam sana!”⁵⁵

‘Antere bir başka kasîdesinde, yağmurlar ve şiddetli rüzgarların sevgilisinin izlerini sildiği kalıntılar üzerinde durarak mazideki güzel günlerini yad etmekte ve sevgilisini hatırlayarak ona olan özlemini dile getirmektedir:

⁵³ Yanık, a.g.e., s. 28.

⁵⁴ Hasan, a.g.e., s. 13.

⁵⁵ et-Tebrizî, a.g.e., s. 147-150; Sa’id, Sa’id, Emin, Şerhu Divânî ‘Antere b. Şeddâd, el-Matba’atu’l-‘Arabiyye, Kahire tsz., s. 122.

طَالَ الثَّوَاءُ عَلَى رُسُومِ الْمَنْزِلِ
فَوَقَفْتُ فِي عَرَصَاتِهَا مُتَحَيِّرًا
لَعَبْتُ بِهَا الْأَنْوَاءَ بَعْدَ أَنْيَسَهَا
أَفْمِنْ بُكَاءِ حَمَامَةٍ فِي أَيْكَةٍ
بَيْنَ اللَّكِيكِ وَبَيْنَ ذَاتِ الْحَرْمَلِ
أَسَلُ الدِّيَارَ كَفَعْلٍ مَنْ لَمْ يَدْهَلِ
وَالرَّامِسَاتُ وَكُلُّ جَوْنٍ مُسْبِلِ
ذَرَفَتْ دُمُوعَكَ فَوْقَ ظَهْرِ الْمَحْمَلِ

“*el-Lekik ve Zâtu’l-Hirmel arasındaki sevgilinin evinin kalıntıları üzerinde uzunca bekledim.*”

“*O eve ait alanda hüznümden şaşkın bir şekilde durdum ve orayı terketmemiş biri gibi o diyar kalıntlarına sordum.*”

“*Yağmurlar, şiddetli rüzgarlar ve yağmur yüklü kara bulutlar o diyar halkının izlerini sildi.*”

“*Sana, kılıcının kını üzerine gözyaşı döktüren, meşe ağaçları üzerindeki güvercinin feryâdı ve ağıtı mıdır?*”⁵⁶

‘Antere’nin, sevgilinin diyar kalıntılarının tasvirine örnek olarak verilen bu şiirlerinde ve divanındaki başka şiirlerde⁵⁷ görülen en belirgin özelliklerden biri, *el-Civâ, et-Taviyy, Vâdi’r-reml, el-Lekik ve Zâtu’l-Hirmel*,⁵⁸ gibi yer isimlerinin anılmasıdır. Bu durum, şairin yaşadığı bölge ve ortamla arasındaki sıkı bağın işareti olarak görülebilir.

Sevgilinin terk ettiği yerin tanınmayacak kadar izlerinin silinmiş olması, o yerin sevgiliye ait olduğu kanaatine ancak uzun çabalar sonucunda varılması, şairin o kalıntılar üzerinde ağlayıp dövünme ve anıları hatırlamak istemesi, terk edilen mekanın uzun zamandır ıssız ve boş olduğu ifadesi, ‘Antere’nin sevgilisine duyduğu özlemin boyutlarını ve sevgili, fiziki olarak çok uzaklarda olmasa da ona ulaşmanın imkansızlığından dolayı, manevî uzaklığa ve erişilmezliğe delâlet ettiği şeklinde yorumlamak mümkündür.

2.2. Deve ve At Tasviri

Câhiliye dönemi şairlerinin neredeyse tamamı şiirlerinde deveden bahseder.⁵⁹ Câhiliye şairleri, çöl yaşantılarıyla sıkı ilişkisi olan bir binek ve yük hayvanı ve göçebe hayatının gerekliliği olarak sıkça yaptıkları seyahatlerde yoldaşları olmasının yanında, eti, sütü, derisi, yünü ve gübresinden de faydalandıkları deveden şiirlerinde çokça söz etmişlerdir. Devenin organla-

⁵⁶ *et-Tebrizî, a.g.e., s. 125; Sa’id, a.g.e., s. 99.*

⁵⁷ *et-Tebrizî, a.g.e., s. 130; Sa’id, a.g.e., s. 106.*

⁵⁸ *Mevlevî, a.g.e., s. 90.*

⁵⁹ *Dayf, a.g.e., s. 214.*

rı, fiziksel özellikleri, yürüyüşü, hareketleri, sesi, gücü, vakarı, sabrı ve dayanıklılığı gibi özellikleri çeşitli teşbihler kullanılarak tasvir edilmiştir.⁶⁰

‘Antere, muallakasında devesinden uzun uzadıya bahsetmekte, ondan kendisini sevgilisinin yurduna götürmesini beklemektedir. Şair, devesinin adeta taşları ezerek yol almasıyla bineğinin gücüne, devekuşuna benzeterrek de hızla yol aldığına işaret etmektedir. ‘Antere, bineğinin yol alırken sağa sola salınarak yürüdüğünü, ancak her yavaşladığında sağ yanına bağlı, kendisini tırmalamaya ve ısırmaya çalışan bir kedinin varlığından ürkmüşçesine hızlı yol aldığını tasvir ederek, devesinin farklı özellik ve yönlerini içeren hareketli bir tablo çizmeyi başarmıştır. Şiirde tasvirin salt tasvir olsun diye yapılmadığı göz önünde bulundurulduğunda şair, devesinin üstün özelliklerinden bahsederek bir bakıma kendiyi övmektedir.

لُعِنْتَ بِمَحْرُومِ الشَّرَابِ مُصْرَمٌ
تَطْسُ الْإِكَامَ بِوَحْدِ خُفِّ مَيْثَمٍ
بِقَرِيبِ بَيْنِ الْمَسْمِينِ مُصْلَمٌ
حَرْقُ يَمَانِيَّةٍ لِأَعْجَمِ طَمْطَمٌ
كَالْعَبْدِ ذِي الْفَرَوِ الطَّوِيلِ الْأَصْلَمِ
زَوْرَاءَ تَنْفَرُ عَنْ جِيَاضِ الدَّيْلَمِ
وَحَشِيٍّ مِنْ هَزَجِ الْعَشِيِّ مُؤْوَمٌ
غَضْبِي أَتَقَاهَا بِالْيَدَيْنِ وَبِالْفَمِ

هَلْ تُبَلِّغُنِي دَارَهَا شَدْنِيَّةٌ
خَطَارَةٌ غَبِّ السُّرَى زِيَاةٌ
فَكَأَنَّمَا تَطْسُ الْإِكَامَ عَشِيَّةٌ
تَأْوِي لَهُ قُلُوصُ النَّعَامِ كَمَا أَوْتِ
صَعْلٌ يَعُودُ بِذِي الْعَشِيرَةِ بِيضُهُ
شَرِبَتْ بِمَاءِ الدُّحْرَضَيْنِ فَأَصْبَحَتْ
وَكَأَنَّمَا تَنَأَى بِجَانِبِ دَفْهَا أَلْ
هَرٌّ جَنِيبٌ كُلَّمَا عَطَفْتَ لَهُ

“Acaba beni onun yurduna götürür mü, sütü kesilsin diye lanetlenmiş Şedenli kısır deve.”

“Bu deve, gece boyu gidişin ardından kuyruğunu dikip sallar, tepeleri kırıcı ayak darbesiyle teper.”

“Akşam vaktinde, tırnak araları yakın kulaksız devekuşu misali tepeleri kat eder.”

“Devekuşu yavrularının, Yemen develerinin sözü anlaşılmayan çobanın etrafına toplandıkları, sığındıkları devekuşu gibidir.”

“Uzun kürklü, kulakları kesik köle misali Zu’l-Uşeyre’deki yumurtalarını koklamaya giden küçük başlı bir deve kuşudur.”

“Devem, ed-Duhdurayn’ın suyunu içmiş olduğundan (düşmanın yurdu

⁶⁰ Yanık, a.g.e., s. 41.

olan) *ed-Deylem'in havuzlarından hoşlanmaz ve onlara yanaşmaz olmuştur.*"

"*Keyfinden, akşam üstü miyavlayan kocabaşlı kedinin tirmalamasından çekinircesine, sağ yanından ürkiyormuş gibi gider.*"

"*Yanında giden, kızgın bir halde ona döndükçe ha bire pençeleri ile tırmanlayıp, ağzıyla ısırmağa korkutan bir kedi varmış gibi.*"⁶¹

Kabile hayatının hüküm sürdüğü câhiliye dönemi Arap yarımadasındaki sürekli savaş hali, savaşçı kahramanlara toplumda önemli bir pozisyon sağlamıştır. Kabilelerin onurunu korumak ve dışarıdan gelecek saldırılara karşı koymak gibi bir misyon yüklenen kahramanların, zamanın şartlarına göre mücadelelerinde kullandıkları binek hayvanları bulunmaktaydı. Câhiliye toplumunda yüklendikleri misyon gereği önemli yerleri bulunan binicilerine değer veren kabilelerin, savaşlardaki zafer ve fetihlerin vazgeçilmez unsuru olan atları çok önemsemeleri anlaşılabilir bir durumdur.⁶² O dönemde süvari savaşçılar, baskın ve savaşlarında hızlarından dolayı daha çok atları kullanmaktaydılar. Binici savaşçı karakterin tamamlayıcı motifi olan at, câhiliye dönemi şiirlerinde genişçe yer almıştır. Câhiliye şairleri sadece deve tasviriyle yetinmemişler, bir ulaşım aracı olarak günlük hayatta, avda, eğlencede ve savaşta özel bir yeri olan atı da şiirlerinde sıkça tasvir etmişlerdir. Şairler, o dönemde insan için bir ihtiyaç olduğu kadar aynı zamanda bir lüks olan atın güzelliğinden, süratinden ve savaşlarda katkılardan dolayı şiirlerinde at tasvirine önem vermişlerdir.⁶³

'Antere'nin şiirlerine baktığımızda şairin bir çok şiirinde bineğinin fiziksel özelliklerini, savaş zamanı kendisiyle uyumlu bir şekilde hareket ettiğini, düşmana saldırı sonucunda atın göğsüne saplanan mızrakları ve maruz kaldığı darbeleri, hücum için toz bulutunun içine daldığında toynaklarının ayak bileklerine kadar kana boyandığını ve nallarının taşlara sürtünmesinden dolayı kıvılcımların çıktığını anlattığı sahneleri görmekteyiz. Şair şiirlerinde pek çok defa at tasvirine yer vermiş, atının fiziksel özelliklerini, yürüyüşünü ve yol alışını detaylıca anlatmıştır. 'Antere, bir şiirinde atının koşmasını pürüzsüz bir kayanın üzerinden akan sele benzetmiştir. Atın yüzünü de tasvir eden 'Antere, bineğinin burun deliklerini bir sırtlanın sığacağı iki mağara gibi resmetmiş, gözünü şaşkınlıkla bir insanın gözüne, tırnaklarının sertliğini kaya parçasına, kuyruğunun uzunluğunu soylu ve varlıklı bir ada-

⁶¹ *et-Tebrîzî, a.g.e., s. 160-164; Sa'îd, a.g.e., s. 124.*

⁶² *Ceviz, Nurettin, Câhiliye Döneminde Süvari Şairler, Ekev Akademi Dergisi, sy: X, Kış 2002, s. 175.*

⁶³ *Yanık, a.g.e., s. 48.*

mın yerlere kadar uzanan kıyafetine, yol alışını da koşmaya çalışan bir sarhoşun gidişine benzeterek şöyle demiştir:

مُتَقَلِّبٌ عَبَثًا بِفَأْسِ الْمَسْحَلِ	سَلْسِ الْمَعْدَرِ لَاحِقٌ أَقْرَابُهُ
مَلْسَاءَ يَغْشَاهَا الْمَسِيلُ بِمَحْفَلِ	نَهْدِ الْقَطَاةِ كَأَنَّهَا مِنْ صَخْرَةٍ
جَذَعٌ أَذْلٌ وَكَانَ غَيْرَ مُذَلَّلِ	وَكَأَنَّ هَادِيَهُ إِذَا اسْتَقْبَلَتْهُ
سَرَبَانٍ كَانَا مَوْلَجَيْنِ لَجِيَالِ	وَكَأَنَّ مَخْرَجَ رُوحِهِ فِي وَجْهِهِ
وَنَزَعَتْ عَنْهُ الْجِلَّ مِثْنَا أَيْلِ	وَكَأَنَّ مِثْنِيَهُ إِذَا جَرَّدَتْهُ
صُمُّ التُّسُورِ كَأَنَّهَا مِنْ جَنْدَلِ	وَلَهُ حَوَافِرٌ مُوْتَقٌ تَرْكِيهِيهَا
مِثْلَ الرِّدَاءِ عَلَى الْغَنِيِّ الْمُفْضَلِ	وَلَهُ عَسِيبٌ ذُو سَبِيبٍ سَابِغٌ
قَبْلَاءُ شَاخِصَةٌ كَعَيْنِ الْأَحْوَلِ	سَلْسِ الْعِنَانِ إِلَى الْقِتَالِ فَعَيْنُهُ
بِالتَّكْلِ مِشِيَّةٌ شَارِبٌ مُسْتَعْجَلِ	وَكَأَنَّ مِشِيَّتَهُ إِذَا نَهْنَهَتْهُ

“Ağızdaki gemi geven, böğürleri birbirine yakın yağız atım kolayca hücumla kalkar.

“Atımın kaya gibi sert ve pürüzsüz olan oturakları üzerine düşen sular ne kadar çok olursa olsun akar gider.”

“Budanmış hurma ağacının boyu gibi uzun olan boynu ve geniş alnyıyla asla baş edilemez.”

“Burun delikleri sırtlanın yer altındaki yuvasına giderken geçtiği oyuklar gibidir.”

“Üzerinden eyerini çıkarırsan beli, ren geyiğinin sırtı gibi dümdüz ve dopdoludur.”

“Sanki kaya parçası gibi sert ve yere sağlam basan toynakları; kuyruk sokumu kemiği üzeri eksiksiz, uzun kıllarla dolu gösterişli kaftana benzeyen uzun bir kuyruğu vardır.”

“Atım savaşa kolayca sevk edilir, gözü şaşkımsenin gözü gibi yukarı bakmaktadır.”

“Dizginini çekip yavaşlattığımdaki gidişi, acele ile giden sarhoşun gidişi gibidir.”⁶⁴

Muallakasında da atının fiziksel özelliklerini, çizdiği şu portreyle ifade etmektedir:

⁶⁴ et-Tebrizi, a.g.e., s. 124; Sa'id, a.g.e., s.103; Mevlevi, a.g.e., s. 81.

تُمْسِي وَتُصْبِحُ فَوْقَ ظَهْرِ حَشِيَّةٍ
وَحَشِيَّتِي سَرَّجٌ عَلَى عَيْلِ الشَّوَى
وَأَبَيْتُ فَوْقَ سَرَاةِ أَذْهَمَ مُلْجَمٍ
نَهْدُ مَرَآكُلِهِ نَبِيلِ الْمُحْرَمِ

“(Sevgilim) yumuşak döşeginde yatar ve sabahlar. Ben se, ağzı gemli yağız atın sırtında gecelerim. Benim yatağım, kalın bacaklı, iri kemikli, adaleli, iki yanları dolgun ve mahzemi semiz olan atın eyeridir.”⁶⁵

‘Antere atının fiziksel özellikleri gibi hızını, savaş meydanındaki tavırlarını, binicisiyle olan uyumunu ve adeta savaşa fiilen katılımını şöyle tasvir etmektedir:

إِذْ لَا أَرَاكَ عَلَى رَحَالَةِ سَابِحٍ
طَوْرًا يُجَرِّدُ لِلطَّعَانِ وَتَارَةً
نَهْدُ تَعَاوُرُهُ الْكَمَاءُ مُكَلَّمٍ
يَأْوِي إِلَيَّ حِصْدِ الْقِسِيِّ عَرْمَرَمٍ

“Ben her daim, yiğitlerin nöbetleşe hücum ettikleri su gibi akıp giden yaralı yüksek atın eğrinin üstünde dururum. O at, düşmanlara saldırı için bazen tek başına ilerler, bazen de okları muhkem olan savaşçı toplulukla hareket eder.”⁶⁶ ‘Antere bir başka beyitinde, atının hızını anlatırken onun uçan kuştan daha hızlı olduğunu ifade ederek şöyle demektedir:

وَلِي جَوَادٌ لَدَى الْهَيْجَاءِ ذُو شَعَبٍ
يُسَابِقُ الطَّيْرَ حَتَّى لَيْسَ يَلْتَحِقُ

“Savaş esnasında kargaşa yaratan, kuşların yetişemeyeceği kadar hızlı bir atım vardır.”⁶⁷ Şair atının hızını tasvir ederken, atın şimşek kadar hızlı olduğunu ve renginin de gecenin karanlığından daha koyu olduğunu belirtmektedir:

وَجَوَادًا مَا سَارَ إِلَّا سَرَى الْبُرِّ
أَذْهَمٌ يَصْدَعُ الدُّجَى بِسَوَادٍ
قُورَاهُ مِنْ اقْتِدَاحِ النَّعَالِ
بَيْنَ عَيْنَيْهِ غُرَّةٌ كَالْهِلَالِ

“Nalların taşlara çakmasından çıkan kıvılcımlar, atımın şimşek gibi ışık hızıyla yol alan bir at olduğuna işarettir. Atım öyle kara yağız bir attır ki geceleyn alnı hilal gibi parlar.”⁶⁸

⁶⁵ et-Tebrizî, a.g.e., s. 159; Sa’id, a.g.e., s.124; Ceviz vd., a.g.e., s. 155.

⁶⁶ et-Tebrizî, a.g.e., s. 172; Sa’id, a.g.e., s.126.

⁶⁷ et-Tebrizî, a.g.e., s. 105; Sa’id, a.g.e., s. 93.

⁶⁸ et-Tebrizî, a.g.e., s. 131; Sa’id, a.g.e., s.116.

‘Antere, bedeni kanlara boyandığı halde düşmana saldırmaya devam eden atının gücünü ve dayanıklılığını şöyle tasvir etmektedir:

أَشْطَانُ بَعْرِ فِي لِبَانِ الْأَدْهَمِ يَدْعُونَ عَنَتَرَ وَالرَّمَاحَ كَأَنَّهَا
وَلِبَانِهِ حَتَّى تَسْرُبَلَ بِالِدَّمِ مَا زِلْتُ أُرْمِيهِمْ بِغُفْرَةٍ نَحْرِهِ

“Mızraklar, kuyuya sarkmış ipler misali yağız atımın göğsüne asılmışken “Antere, Antere!” diye sesleniyorlardı. Atım kandan bir giysiye bürününceye kadar göğsü ile onlara vurmaya devam ettim.”⁶⁹

‘Antere başka bir şiirinde, atına insanî özellikler atfetmekte, atının savaşın şiddetinden kişneyip ağlayarak kendisine şikayette bulunduğunu belirtmektedir:

وَشَكَأَ إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحْمُحُمِ فَازُورٌ مَنْ وَقَعَ الْقَنَا بَلْبَانِهِ
وَلَكَانَ لَوْ عَلِمَ الْكَلَامَ مُكَلِّمِي لَوْ كَانَ يَدْرِي مَا الْمُحَاوَرَةَ يَشْتَكِي

“Atım kargıların göğsüne saplanmasından yüzünü çevirdi, ağlayıp kişneyerek bana şikayette bulundu. Şayet konuşmayı bilseydi, şikayette bulunur; söz söylemesini bilseydi, kesinlikle benimle konuşurdu.”⁷⁰

Câhiliye döneminin tüm şairlerinde olduğu gibi, ‘Antere de şiirlerinde, atını salt fiziksel özellikleri için zikretmemiştir. Üstün ve istisnâî özelliklere sahip bir ata ancak kahraman bir savaşçı sahip olabilir. Şairin bu tasvirle asıl amacının, atına atfettiği üstün vasıflar ve güzelliklerle övünerek kendini övme gayreti olduğu düşünülmektedir.⁷¹

2.3. Savaş ve Savaş Aletlerini Tasvir

Câhiliyede yaşanan kabile merkezli hayatın ve asabiyet duygusunun önemli sonucu olan kabileler arası savaşlar, bu döneme ait şiirlerde en çok işlenen konu olarak göze çarpmaktadır.⁷² Limitsiz intikam duygularına sahip kabile fertlerinin arasında yetişen şairler, varlık ve onur mücadelesi anlamına gelen savaşların tasvirlerinde kahramanlıkları övmüşler, savaşta yaşanan vuruşma sahnelerini, atılan naraları, atları, silahları ve savaşta verilen kayıpları kendilerine has bakış açılarıyla tasvir etmişlerdir.⁷³

⁶⁹ et-Tebrîzî, a.g.e., s. 183; Sa’îd, a.g.e., s.126; Ceviz, Câhiliye Döneminde Süvari Şairler, s. 190.

⁷⁰ et-Tebrîzî, a.g.e., s. 183; Sa’îd, a.g.e., s.126.

⁷¹ Ceviz, Arap Şiirinde At Tasviri (Cahiliyye ve İslâmî Dönem), (Yüksek Lisans Tezi), s. 34.

⁷² Öğmüş, Câhiliye Döneminde Araplar, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s.80.

⁷³ Yanık, a.g.e., s. 67.

Câhiliye döneminin cesur, zulme boyun eğmeyen, savaş şiiirleriyle meşhur şairleri arasında gösterilen 'Antere'nin⁷⁴ divanında en sık rastlanan tasvirlerinden biri de savaşlara dair olanlardır. Bunlardan birinde şair, iki bölüğün çarpışmasını dizeleriyle resmetmektedir. Şairin çizdiği savaş tablosunda uçuşan mızraklar adeta, karanlığı aydınlatan yıldızlardır. Öyle ki, silahlarını kuşanmış savaşçıları taşıyan ince belli ve kısa tüylü atlar mesafeleri koşarak değil de yüzerek katetmektedirler. Kabilesinin önünde hasmının saflarına saldıran şair, savaşta yaralanan binicilerinin kanlarıyla kırmızıya boyanan atları kan gölüne düşmüş gibi tasvir etmekte, düşmanlarının ölülerini yırtıcı kuşlara bırakılan boğazlanmış develer gibi çürümeye bıraktıklarını ifade etmektedir:

<p>شُهَبَاءَ بِأَسَلَةٍ يُخَافُ رَدَّاهَا وَالْخَيْلُ تُعْثَرُ فِي الْوَعْيِ بِفَنَاهَا بِأَكْفِهِمْ بَهْرَ الظَّلَامِ سَنَاهَا وَنَجِيْبَةً ذَبَلَتْ وَخَفَّ حَشَاهَا قُوْدًا تَشْكِي أَيْنَهَا وَوَجَاهَا حَتَّى رَأَيْتَ الشَّمْسَ زَالَ ضَحَاهَا حُمَرَ الْجُلُودِ خُضِبْنَ مِنْ جَرَحَاهَا وَيَطَّأْنَ مِنْ حَمِي الْوَعْيِ صَرَغَاهَا وَتَرَكْتَهَا جَزْرًا لِمَنْ نَاوَاهَا</p>	<p>وَكْتِيْبَةً لَبَسْتُهَا بِكْتِيْبَةٍ فِيهَا الْكُمَاءُ بَنُو الْكُمَاءِ كَانَتْهُمْ شُهَبٌ بِأَيْدِي الْقَابِسِينَ إِذَا بَدَتْ صُبْرٌ أَعْدُوا كُلَّ أَجْرَدٍ سَابِحٍ يَعْدُونَ بِالْمُسْتَلْتَمِينَ عَوَابِسًا وَسَرِيْتُ فِي وَعْثِ الظَّلَامِ أَقُوْدُهُمْ حَتَّى رَأَيْتَ الْخَيْلَ بَعْدَ سَوَادِهَا يَعْثَرْنَ فِي نَقْعِ التَّجْيِيعِ جَوَافِلًا فَرَجَعْتُ مَحْمُوْدًا بِرَأْسِ عَظِيْمِهَا</p>
--	--

“Bir bölüğün arasına, silahlarla donatılmış, cesur ve helak etmesinden korkan başka bir bölükle daldım.”

“O bölükte yiğit savaşçıların oğulları olan yiğit savaşçılar vardır. Savaşta kırılan mızrakların çokluğundan atların ayakları tökezlemektedir.”

“O kılıçlar, tutanların ellerinde görüldüğünde, ışıltıları karanlığı aydınlatan kayan yıldızlar gibidir.”

“Sabırlı, kısa tüylü, savaşta yüzer gibi koşan ve ince belli asil atlardır onlar...”

“Savaştan bezmişçesine suratlarını asarak, binicisine boyun eğen ama bezginlikten ve hoyrathıktan şikayet eden bu atlar, sırtlarındaki zırhlarını kuşanmış savaşçılarla koşmaktalar.”

⁷⁴ Ceviz, Nurettin, Câhiliye Döneminde Süvari Şairler, s. 187.

“Savaşın tozlu meydanlarının karanlığında, güneşin aydınlığını (zaferi) görene kadar onlara komutanlık yaptım.”

“Nihayet, siyah olan yağız atların derisinin onların yaralarından akan kanlara bulanarak kıpkırmızı olduğunu gördüm.”

“Bu atlar kaçışarak pıhtılaşmış kara kan gölüne düşüyorlar, harbin şiddetinde yere serilenleri çiğniyorlardı.”

“Komutanların başı ile alkışlar arasında döndüm ve onları kaldıracak kişiler için boğazlanmış develer halinde bıraktım.”⁷⁵

‘Antere, düşmanlarıyla karşılaştıkları esnada kabilesinin tezahüratları ve teşvikleriyle tereddütsüz bir şekilde saldırıya geçtiğini, atının göğsü kanla kaplanana kadar düşmana saldırmaya devam ettiğini ve asla geri adım atmadığını şu sözleriyle anlatmaktadır:

يَتَدَامَرُونَ كَرَرْتُ غَيْرَ مُدَمِّمٍ	لَمَّا رَأَيْتُ الْقَوْمَ أَقْبَلَ جَمْعُهُمْ
أَشْطَانُ بئْرٍ فِي لِبَانِ الْأُدْهَمِ	يَدْعُونَ عَنَتَرَ وَالرِّمَاحَ كَأَنَّهَا
وَلِبَانِهِ حَتَّى تَسْرِبَلَ بِالِدَمِّ	مَا زِلْتُ أَرْمِيهِمْ بِنَعْرَةٍ نَحْرِهِ

“Düşman ordusunun birbirlerini kışkırtarak üstümüze geldiklerini gördüğümde, ben de fena sayılmayacak bir hücum ettim.”

“Mızraklar, kuyuya sarkmış ipler misali yağız atımın göğsüne asılmışken “Antere, ‘Antere!’ diye sesleniyorlardı.”

“Atım kandan bir giysiye bürününceye kadar göğüs çukuru ve göğsü ile onlara vurmaya devam ettim.”⁷⁶

Savaşın karmaşa ve hengamesini, tarafların çarpışmalarını, kılıçların savrulmasını, mızrakların uçuşmasını ve savaşın sonunda ölen ve yarananların durumunu anlatan komple bir savaş tablosu, şairin şu tasvirinde görülmektedir:

وَتَهَاجِمُ وَتَحْرِبُ وَتَشْدُدُ	وَكَرَرْتُ وَالْأَبْطَالَ بَيْنَ تَصَادُمِ
وَمُدَافِعٍ وَمُخَادِعٍ وَمُعَرِّدِ	وَقَوَارِسُ الْهَيْجَاءِ بَيْنَ مُمَانِعِ
وَالْقَوْمِ بَيْنَ مُجَدَّلٍ وَمُفْقِدِ	وَالْبَيْضِ تَلْمَعُ وَالرِّمَاحِ عَوَاسِلِ
فَوْقَ التُّرَابِ يَمِينُ غَيْرِ مُوسِدِ	وَمُوسِدِ تَحْتَ التُّرَابِ وَعَيْرُهُ

“Kahramanlar çarpışma, saldırı, bölük bölük toplanma ve hiddetlenme

⁷⁵ et-Tebrizî, a.g.e., s. 206-208; Sa’îd, a.g.e., s. 158-159.

⁷⁶ et-Tebrizî, a.g.e., s.181; Mevlevî, a.g.e., s. 83.

halindeyken, savaş atlıları da çekimser davranan, savunan, düşmanı aldatan ve düşmanı galeyana getirenlere ayrılmışken ben saldırıya geçtim.”

“Düşman askerleri yüz üstü ölü ve esir haldeyken, keskin kılıçlar parlak, güçlü mızraklar esnektir.”

“Düşmanın bazısı başı toprağa düşmüş toprak altında yatarken, bir kısmı da toprağın üzerinde inim inim iniyor.”⁷⁷

‘Antere’nin, tasvir ettiği bu savaş portrelerine dahil ettiği motifleri, şiirlerinin asıl hedefi olan kahramanlığıyla övünmenin bir vesilesi olarak gördüğünü, kahramanlığı da sevgilisinin hoşnutluğunu ve rızasını kazanmanın yegâne yolu olarak saydığını ifade etmemiz mümkün olacaktır.

Savaşın böylesine önem arz ettiği kabile hayatında, savaş aletlerinin de önemli olması ve bunların da şairler kanalıyla şiirlerde övgü vesilesi olarak yer alması gayet normal görülmelidir. Câhiliye şiirlerinin genel durumuna bakıldığında şairlerin, savaşlarda kullanılan kılıç, mızrak, yay, ok ve zırh gibi silahları şiirlerinde andıkları ve tasvir ettikleri ve onlara sahip olmaktan dolayı övündükleri görülmektedir. Kendilerini düşmanlarından koruyan ve çölde hayatlarını sürdürmelerine yardımcı olan bu silahlara duyulan vefa borcu, kahraman karakterin ayrılmaz donanımı olması ve silaha övünme duygusu, câhiliye toplumunun ve şairlerinin silahlara bu denli önem vermelerinin nedenleri arasında sayılabilir.⁷⁸

Şairin, savaş meydanında kılıcının ışıldamasını birçok kez şimşeğin çakmasına benzetip kılıca olağanüstü bir durum atfetmesiyle, düşmanın gözünü korkutmayı hedeflediği anlaşılmaktadır:

وَبَوَارِقِ الْبَيْضِ الرَّفَاقِ لَوَامِعُ فِي عَارِضٍ مِثْلِ الْعَمَامِ الْمُرْعِدِ

“İnce keskin kılıçlar, gürleyen yağmur yüklü bulutların gökyüzünde parlaması gibi parlamaktadır.”⁷⁹

‘Antere şiirlerinin birinde, kılıcı sadece bir savaş aleti olarak görmediğine, kılıcın kendisi için bir dost ve sırdaş olduğuna vurgu yaparak şöyle demektedir:

وَلَا أَرَى مُؤْنِسًا غَيْرَ الْحُسَامِ وَإِنَّ قَلَّ الْأَعَادِي غَدَاةَ الرَّوْعِ أَوْ كَثُرُوا

“Korkulu savaş sabahlarında düşmanlarım azalsa veya çoğalsa da benim

⁷⁷ et-Tebrizî, a.g.e., s. 64; Sa’id, a.g.e., s. 60.

⁷⁸ Mevlevî, a.g.e., s. 80.

⁷⁹ et-Tebrizî, a.g.e., s. 63; Sa’id, a.g.e., s. 59.

*kılıçtan başka yoldaşım ve dert ortağım yoktur.*⁸⁰ ‘Antere şiirlerinde silahlarından özellikle de kılıç ve mızrağından “*dostum, yoldaşım, annem ve babam*” gibi kelimelerle bahsetmekte, kendisi ve silahları arasında özel bir bağ bulunduğuna işaret etmektedir:

سَيِّفِي أَنِيسِي وَرُمَحِي كُلَّمَا نَهَمْتُ أَسَدُ الدِّحَالِ إِلَيْهَا مَالُ جَانِبُهُ

“*Geceleri ıssız çöllerde kılıcım ve mızrağımdan başka yoldaşım yoktur. Çöl aslanları yüksek sesle kükrediklerinde ben onlardan korkmam, onlar benim kılıcım ve mızrağımdan korkarlar.*”⁸¹ Şair bir şiirinde, kılıç ve mızrağının anne ve babası, bir diğer şiirinde amcası ve dayısı olduğunu ifade etmektedir. Şair bu sözleriyle silahın, kendi adına hayattaki en önemli varlık olduğuna işaret etmeye çalışmaktadır:

جَوَادِي نَسَبْتِي وَأَبِي وَأُمِّي حُسَامِي وَالسِّنَانُ إِذَا انْتَسَبْنَا

“*Eğer bir yere mensup olacaksak atım benim atam, kılıcım ve mızrağım da anam babamdır.*”⁸²

مَنْ قَالَ لِتِي سَيِّدٌ وَأَبْنُ سَيِّدٍ فَسَيِّفِي وَهَذَا الرُّمَحُ عَمِّي وَخَالِيَا

“*Kim soylu bir efendi olduğumu söylerse bilsin ki işte bu kılıcım ve mızrak benim amcam ve dayımdır.*”⁸³

‘Antere bir başka şiirinde mızrağının detaylarını tasvir etmekte ve bu mızrağı kullanmadaki hüneriyle düşmanını saf dışı bıraktığını anlatmaktadır:

جَادَتْ لَهُ كَفِّي بِعَاجِلِ طَعْنَةٍ بِمُثَقَّفِ صَدَقِ الكَعُوبِ مُقَوِّمِ

“*Düz, boğum başları sert, sağlam mızrağı süratle saplamakta hünerini gösterdi ellerim.*”⁸⁴

‘Antere’nin şiirlerine bakıldığında farklı isimleriyle kılıcı, mızrağı ve bu

⁸⁰ *et-Tebrîzî, a.g.e., s. 80; Sa’îd, a.g.e., s. 66.*

⁸¹ *et-Tebrîzî, a.g.e., s. 28; Sa’îd, a.g.e., s. 9.*

⁸² *et-Tebrîzî, a.g.e., s. 195; Sa’îd, a.g.e., s. 150.*

⁸³ *et-Tebrîzî, a.g.e., s. 216; Sa’îd, a.g.e., s. 165.*

⁸⁴ *et-Tebrîzî, a.g.e., s.173; Sa’îd, a.g.e., s. 126.*

ikisi haricinde ok, yay, zırh ve kalkanı zikrederek çeşitli teşbihlerle tasvir ettiği görülmektedir.⁸⁵ Göçebe hayatı yaşayan, savaşla içiçe bulunan ve savaşçı bir yapıya sahip câhiliye toplumunda cesaret, kuvvet, övgü ve övünme aracı olarak görülen, avlanma ve çölün yırtıcılarına karşı savunma amaçlı da kullanılan savaş araçlarının şiirlerde muhtelif tasvirlerle genişçe yer bulması doğal bir sonuçtur.

2.4. Muhtelif Hayvan Tasvirleri

Câhiliyede hayvanlar, bazı maddî ve manevî değerlerin sembolü olarak görülüyordu.⁸⁶ Câhiliye şiirlerinde, hemen hemen her şairin tasvirini yaptığı deve ve at tasvirinden başka, yaşadıkları ortamda sıkça karşılaştıkları yırtıcı kuşlar, karga, sırtlan, kurt, çöl faresi, çekirge, tavşan, kurbağa, dağ keçisi vb. hayvan tasvirleri görülmektedir. Şairin yaşadığı coğrafya ile arasındaki bağın ve bu ortamın iyi bir gözlemcisi olduğunun işareti olarak görülebilecek bu tasvirler, aynı zamanda şairlerin tasvir becerilerinin açıkça sergilendiği bir alan olarak ta görülebilir.

Deve ve at tasvirinde güzel örnekler ortaya koyan ‘Antere; karga, kurbağa, yılan ve özellikle de isminin de anlamına uygun olarak sinek tasvirinde benzersizdir.⁸⁷ Şair şiirlerinde zikrettiği bu çeşitli hayvanları ya ayrılık ve özlemin tasvirinde veya silah tasvirleri içerisinde benzetmelerde ya da hayvanlara düşmana korku salma, savaşta öldürülen düşman cesetlerinin parçalanması gibi misyonlar yükleyerek sahneyi tamamlayıcı öğeler olarak savaş tasvirlerinin içerisinde kullanmıştır.

Câhiliyede gecenin, kederin, gurbetin ve ayrılığın habercisi olarak görüldüğü için uğursuz sayılan⁸⁸ ve ayrılık getirdiğine inanıldığı için “*el-ğurbetu veya el-iğtirâbu*” kelimesinden türetilen “*el-ğurâb*” kelimesinin karşılığı olan karga,⁸⁹ bu bağlamda ‘Antere’nin bir şiirinde şu şekilde yer almaktadır:

وَجَرَى بَيْنَهُمُ الْعُرَابُ الْأَبْقَعُ جَلَمَانَ بِالْأَخْبَارِ هَشٌّ مُوَلَعٌ قَدْ أَشْهَرُوا لَيْلِي التَّمَامَ فَأَوْجَعُوا	طَعَنَ الَّذِينَ فَرَقَهُمْ أَتَوَّقِعُ حَرَقُ الْجَنَاحِ كَأَنَّ لِحْيِي رَأْسَهُ إِنَّ الَّذِينَ نَعَبْتُ لِي بِفِرَاقِهِمْ
---	---

⁸⁵ *et-Tebrizî, a.g.e., s.23-182; Sa’îd, a.g.e., s. 18-133.*

⁸⁶ *Demirci, Kürşat, “Hayvan”, DİA, İstanbul 1998, XVII, 84.*

⁸⁷ *Tülücü, a.g.e., s.18.*

⁸⁸ *Çelebi, İlyas, “Uğursuzluk”, DİA, İstanbul 2012, XLII, 51.*

⁸⁹ *Sa’îd, a.g.e., s. 88.*

“Tüyleri dökülmüş, gagaları insanların arasını makas gibi kırpan (ayrılık getiren), ayrılıkla mutlu olup, buna meftûn olan kara karga aralarında öttüğü için ayrılığını umduğum kişiler göçüp gittiler.”

“Öterek benden ayırdığın o kişiler, bana en uzun geceleri yaşattılar ve ayrılıkları bana elem verdi.”⁹⁰

Şair bir başka şiirinde, kendisinin düşman karşısında uyanık olma durumunu yılanı, yılanın dilini de sürme miline benzeterek kendi halini tasvir etmektedir:

لَهُ رِبْقَةٌ فِي عُنُقِهِ مِنْ قَمِيصِهِ وَسَائِرُهُ عَنْ مَثْنِهِ فَدُ تَقَدَّدَا
رُقُودٌ ضَحِيَّاتٍ كَأَنَّ لِسَانَهُ إِذَا سَمِعَ الْأَجْرَسَ مِكْحَالَ أَرْمَدَا

“Kalani üzerinde paramparça olmuş gömlekten geriye, boynunda bir bağ parçası vardır.”

“Sesleri duyduğunda dili, gözü ağrıyan kimsenin kullandığı sürme milini andıran kuşluk vakti uykuya yatan (yılan) gibi (idim).”⁹¹

‘Antere şiirlerinden birinde savaş tasviri yaparken, savaş meydanında parıldayan kalkanların zırhlarını, hareketli suda parıldayan kurbağanın gözüne benzetmektedir. Kurbağanın gözü dışa doğru çıkık ve belirgin olduğundan savaş meydanında güneş ışıklarının da vurmasıyla kalkanlardan yansıyan ışıklar göz alıcı bir hal almaktadır:

يَدْعُونَ عَنَّتَرَ وَالِدُرُوعَ كَأَنَّهَا حَدِقَ الصَّفَادِعِ فِي عَدِيدِ دَيْجِمِ

“Kalkanlar, hareketli suda parıldayan kurbağanın gözleri gibi parlarken, “Antere, ‘Antere!’ diye sesleniyorlardı.”⁹²

‘Antere’nin câhiliye şairleri arasında temâyüz ettiği tasvir, adının da anlamına uygun olarak⁹³ sinek tasviridir. Şair muallakasında sevgilisinin ağır kokusunu tasvir ederken, ‘Able’nin ağzından çıkan kokuyu misk kokusu ve yağmur sonrası ayak basılmamış bahçeden yayılan kokulara benzetirken yaptığı bahçe tasvirinde, sineğin vızıldamasını sarhoşun durmadan mırıldanmasına, kollarının hareketlerini de parmakları kesik birinin çakmak ta-

⁹⁰ et-Tebrîzî, a.g.e., s. 94; Sa’îd, a.g.e., s. 88.

⁹¹ et-Tebrîzî, a.g.e., s. 49; Yanık, a.g.e., s. 66.

⁹² et-Tebrîzî, a.g.e., s. 192; Sa’îd, a.g.e., s. 133.

⁹³ İbn Manzûr, a.g.e., IV, 607.

şından kıvılcım çıkarmak için taşları ısrarla birbirine sürtmesine benzete-
rek eşsiz bir sinek tasviri yapmıştır:

وَخَلَا الذُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَ بِبَارِحٍ
غَرْدًا كَفَعَلِ الشَّارِبِ الْمُتَرْتِمِ
هَزِجًا يَحُكُّ ذِرَاعَهُ بِذِرَاعِهِ
قَدَحَ الْمُكَبِّ عَلَى الرِّتَادِ الْأَجْرَمِ

“Sinek yalnız kalmış, şarkı murıldanan sarhoş misali habire vızıldamak-
tadır o bahçede.”

“Parmakları kesik kimsenin çakmağın üzerine eğilip taşları birbirine sürt-
tüğü gibi vızıldayarak kolunu diğer koluyla kaşımaktadır.”⁹⁴

2.5. Bahçe Tasviri

‘Antere muallakasının nesib bölümünde, sevgilisi ‘Able’nin ağız koku-
sunu tasvir etmektedir. Bu tasvirde şair, sevgilisinin ağız kokusunu çevre-
ye enfes kokular yayan bir ıtır kutusu veya yağmur yüklü beyaz bulutla-
rın bolca suladığı, henüz ayak basılmamış hoş bitkilerle bezeli bir bahçe-
nin yağmur sonrası yaydığı hoş kokulara benzetmiştir. İşte bu noktada şa-
ir, yağmur sonrası yeşererek canlılık kazanan detaylı bir bahçe tasviri orta-
ya koymuştur.

كَأَنَّ فَاةَ تَاجِرٍ بِقَسِيمَةٍ
أَوْ رَوْضَةَ أَنْفَاءٍ تَضُمَّنَ نَبْتَهَا
سَبَقَتْ عَوَارِضَهَا إِلَيْكَ مِنَ الْفَمِ
عَيْثُ قَلِيلُ الدَّمَنِ لَيْسَ بِمَعْلَمٍ
جَادَتْ عَلَيْهَا كُلُّ عَيْنٍ نَرَّةٍ
فَتَرَكْنَ كُلَّ حَدِيقَةٍ كَالدِّرْهَمِ
سَحَاً وَتَسْكَابًا فَكُلَّ عَشِيَّةٍ
يَجْرِي عَلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَنْصَرَمِ

“Onu öpmeden önce ağızından adeta ıtır kutusundan misk kokusu ula-
ştır sana.”

“Ya da bitkisini hafif bir yağmurun beslediği ayak basılmamış bahçenin
hoş kokusu gelir sana.”

“O bahçe ki, üzerine tazecik beyaz bulutlar bolca yağmur yağdırıp bütün
basık yerleri gümüş paralar misali bırakmıştır.”

“Bulutların serpip dökerek yağmur yağdırdığı, suyun her akşam üzerine
dinmeden aktığı bahçedir.”⁹⁵

⁹⁴ et-Tebrizî, a.g.e., s. 158-159; Sa’id, a.g.e., s. 123.

⁹⁵ et-Tebrizî, a.g.e., s. 157-158; Sa’id, a.g.e., s. 123.

‘Antere’nin böylesine eşsiz bir tasvirle dokuduğu bu gazel ile, sevgilisine iltifatta bulunma ve onun rızasını kazanma amacını güttüğü söylenebilir.

SONUÇ

Sonuç olarak, muallaka şairi olarak klasik câhiliye şiirinin önemli temsilcilerinden biri olan ‘Antere b. Şeddâd’ın câhiliye şairleri arasında kazandığı şöhretin sadece hamâset ve gazel şiirlerinde olmadığı anlaşılmaktadır. ‘Antere’nin, şiirlerinde seçtiği kelimeler ve ortaya koyduğu tasavvurlarından oluşturduğu tasvir tablolarıyla bir çok eleştirmen tarafından layık görüldüğü “süvarilerin en yetenekli şairi” ünvanını sonuna kadar hak ettiği ifade edilebilir.

Dönemin şiir geleneğine göre Arap kasîdesinin anılar mecmuası niteliğindeki çok konulu klasik yapısı ‘Antere’nin şiirlerinde de görülmektedir. Şair döneminin kasîde söyleme geleneğine sadık kalmış, duygularının iç dünyasında kopardığı fırtınaları şiirlerinde sergilediği tasvir sahneleriyle muhatabına ulaştırma gayreti içerisinde olmuştur. Şair, salt tasvirde oluşan veya sadece tasviri konu edinen kasîdeler söylememiş, tasviri kasîdenin ana temasını ifade etmek için bir vesile olarak kullanmıştır.

Savaş sahnelerini konu edinen tasvirlerin, savaşın hengamesini ve şiddetini net bir şekilde ortaya koyan detaylar içermesi, şairin muasırlarından farklı olarak adının da anlamıyla uyumlu bir şekilde özellikle sinek tasvirinde mükemmeliyet göstermesi, soyut hayal unsurlarının yetersiz kaldığı durumlarda duyusal tasvirle yetinmeyerek sıkça somut tasvire de başvurması, muhatabı daha derinden etkileyebilmek için cansız veya akılsız varlıklara kişilik atfederek hikâye ve diyalog üslubunu kullanması ‘Antere’nin tasvirlerinde belirgin bir şekilde öne çıkan özellikler arasında gösterilebilir. Şairin bu tasvirleri yapmasının arka planında yatan asıl amacın, ortaya koymaya çalıştığı tablolarla sevgilisine kendini kabul ettirebilmek, dinleyiciyi etkilemek ve kendini övme çabası olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

‘ALÎ, Muhammed ‘Osman, *fî Edebi mâ Kable’l-İslâm*, Dâru’l-Evzâ’i, Beyrut 1988.

APAK, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

el-BAĞDÂDÎ, ‘Abdülkadir, *Hizânetu’l-Edeb*, I-XIII, (thk.: ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu’l-Hancı, Kahire 1997.

- el-BUSTÂNÎ, Butros, *Udebâu'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve 'Asri'l-İslâm*, Dâr Mârûn 'Abbûd, Beyrut tsz.
- _____, *eş-Şu'arâu'l-Fursân*, Dâru'l-Makşûf, Beyrut 1944.
- CEVİZ, Nurettin, -DEMİRAYAK, Kenan, -YANIK, Nevzat H., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, Ankara Okulu, Ankara 2010.
- _____, *Arap Şiirinde At Tasviri (Cahiliyye ve İslâmî Dönem)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1998.
- _____, *Câhiliye Döneminde Süvari Şairler*, Ekev Akademi Dergisi, sy: X, Kış 2002.
- el-CUMAHÎ, İbni Sellâm, *Tabakâtu's-Şu'arâ*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2001.
- ÇELEBİ, İlyas, "Uğursuzluk", *DİA*, XLII, İstanbul 2012.
- DAYF, Şevkî, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Cahilî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1960.
- DEMİRAYAK, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi, I (Câhiliye Dönemi)*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2012.
- DEMİRCAN, Adnan, *Câhiliye Araçları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.
- DEMİRCİ, Kürşat, "Hayvan", *DİA*, XVII, İstanbul 1998.
- ELMALI, Hüseyin, "Kasîde", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- ELMALI, Hüseyin, "Tasvir", *DİA*, XL, İstanbul 2011.
- el-ESED, Nâsiruddîn, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî (el-Edebu'l-Cahilî)*, Dâru'l-İrşâd, Hums 1992.
- FERRÛH, 'Ömer, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI, Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1981.
- HAFÂCÎ, Muhammed 'Abdulmun'im, *el-Hayâtu'l-Edebiyye fi'l-'Asri'l-Cahilî*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992.
- HASAN, 'İzzet, *Şi'ru'l-Vukûfi 'ala'l-Atlâl*, Matba'atu't-Terakkî, Şam 1968.
- HÜSEYN, Muhammed, *Dîvânu'l-Aşâ el-Kebir*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 1950.
- İBN 'ABDİRABBİHÎ, *el-'İkdu'l-Ferîd*, I-IX, (thk: Müfid Muhammed Kamîhe), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1983.
- İBNİ CA'FER, Kudâme, *Nakdu's-Şi'r*, (thk: Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut tsz..
- İBN KUTEYBE, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, I-II, (thk.: Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1967.
- İBN MANZÛR, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâr Sâdır, Beyrut 1993.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebu'l-Ferec, *el-Eğâni*, I-XXV, Dâr Sâdır, Beyrut, 2008.

- el-KAYREVÂNÎ, İbn Reşîk, *el-'Umde fî Sinâ'atiş-Şi'ri ve Nakdihi*, I-II, Matba'atu's-Saâde, Kahire 1907.
- MEVLEVÎ, Muhammed Sa'îd, *Şerhu Dîvânı 'Antere*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1970.
- el-MISTÂVÎ, Abdurrahmân, *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.
- MUHTAR, Cemal, 'Antere", *DİA*, III, İstanbul 1991.
- ÖĞMÜŞ, Harun, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- SA'ÎD, Emîn, *Şerhu Dîvânı 'Antere b. Şeddâd*, el-Matba'atu'l-'Arabiyye, Kahire tsz..
- SÂDIR, Kârin, *Dîvânü'l-Murakkışeyn*, Dâr Sâdır, Beyrut 1998.
- eS-SENDÛBÎ, Hasan, *Şerhu Dîvânı İmrii'l Kays*, Dâr İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1990.
- es-SUYÛTÎ, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Âdâbihâ*, I-II, (thk.:Fuâd 'Alî Mansûr), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1998.
- et-TEBRÎZÎ, el-Hatîb, *Şerhu Dîvânı 'Antere*, (thk.: Mâcid Tîrâd), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1992.
- TULEYMÂT, Gâzî, el-AŞKAR, 'İrfan, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-Edebi'l-Câhili*, Dâru'l-İrşad, Humus 1992.
- TÛLÛCÛ, Süleyman, "Muallaka Şâirlerinden 'Antere", *Ekev Akademi Dergisi*, sy: IV- Mayıs 1999.
- YANIK, Nevzat H., *Arap Şiirinde Tasvir (Câhiliye-Abbasiler)*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2010.
- ez-ZEVZENÎ, el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, Daru'l-M'arife, Beyrut 2004.

KUR'ÂN'IN İ'CAZINA DAİR İLİMLER VE SEKKÂKÎ'NİN "MİFTÂHU'L-ULÛM" ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

MUSTAFA KESKİN

OKUTMAN, GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mustafakeskinhoca@hotmail.com

Öz

Bu çalışmada icaz sözcüğünün lugat anlamı, "Kur'an'ın icazı" ifadesinden neyin kast edildiği, bu çerçevede yapılan çalışmaların doğuşu, kat ettiği aşamaları ve alanda söz sahibi olan Sekkâkî ve "Miftahu'l-Ulûm" adlı eseri ele alınmıştır. Kur'an'ın icazına dair ilmi faaliyetlerin başlamasına neden olan faktörleri ve bu alanda öne çıkmış şahsiyetlerin telif ettikleri eserler hakkında bilgi verilmiş, örneklerle konuya yaklaşımları ortaya konmaya çalışılmıştır. Özellikle bu çalışmaların zirve aşaması sayılan ve VI. Asrın sonundan VII. Asrın ilk çeyreğine kadar devam eden döneme damgasını vuran ve alan çalışması konusunda sonradan gelenlere referans olan Sekkâkî'nin hayatı ve "Miftahu'l-Ulûm" adlı eseri konu bağlamında ana hatlarıyla incelemeye tabi tutulmuştur. Bu eserin belagat ilmine dair genel yaklaşımı örnekleriyle ele alınmış, Kur'an'ın icazına yönelik temel konulara işaret ettiği saptanmıştır. Yanı sıra eserin kendinden sonra telif edilen eserlere de kaynak olma özelliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu eser üzerine yazılan şerh ve haşiyeler eserin kaynak eser olma özelliğini teyit etmektedir. Sekkâkî'nin bu eserinde ortaya koyduğu bütün olumlu yaklaşımlara rağmen, belagatle ilgili ortaya koyduğu katı kurallar nedeniyle belagat ilminin özünü oluşturan kişisel hazzı ortadan kaldırdığı eleştirisine maruz kaldığı saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, icaz, fesahat, belagat, mecaz.

SECIENCES' ABOUT INIMITABILITY OF THE QOR'AN AND SAKKAKI'S "MİFTAHU'L-ULÛM" ANALYSIS

Abstract:

This study handles how Qor'an's laconic" should be understood and it enlightens adors and Islamic study and its stages, also it deals with Sekkâkî who is interested in Islamic science and his book "Miftau'l Ulum". The study also discusses activities which triggers scientific output about Qoran's laconic and it mentions about important people in this field. However it informes us about their books for this science, also it clarifies their approaches with too many example. Life of Sekkâkî and his work " Miftahu'l Ulum" which are crucial from VI. century to VII. are analyzed deely. General approach of the work about the rhetoric with examples, it was determined that it points out basic issues about Qor'an's laconic. Apart from this, it was put forward that the work as characteristics of being resource to the works which were compiled later. Elucidations and annotations written about this work confirm that this work is a reference work. In spite of all the positive approaches of Sekkaki put forward in this work, he was criticized to remove the personal pleasure which forms the essence of rhetoric due to strict rules he put forward about rhetoric.

Keywords: Qor'an, laconic, fluency, rhetoric, metaphor.

Giriş

İnsanı yaratan yüce Allah, şefkat ve merhameti gereği onu kendi haline bırakmamış, ona yol göstermek üzere vahiy ile desteklediği peygamberler göndermiştir. Muhammed (a.s),peygamberler silsilesinin son halkası ona gönderilen Kur'ân'ı Kerim de vahiy geleneğinin son örneğidir. Bu bağlamda Kur'ân'ın kendine has özellikleri vardır. Beşer kelimasında bulunması mümkün olmayan bu özelliklere icâzu'l- Kur'ân denir. Kur'ân'ın icâzu, İslam tarihi boyunca ulemanın dikkatini çekmiş ve bu çerçevede önemli çabalar sarf edilmiştir. Bu çabaların sonucunda, retorik/ İlmu'l-Belaga adıyla sistematik bilgi kuramı ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın nüzulü döneminde, Arapların ümmi bir toplum oldukları bilinmektedir. Fakat bu, onların söz sanatında geride kaldıkları anlamına gelmiyor. Bilakis bu durum, onların sözlü edebiyata yoğunlaşmalarına vesile olmuştur. Yazılı edebiyatta bir takım yazı ve işaretler yerine, Araplar kelimelerin dizilişiyle istenilen manayı ifade etmişlerdir. Bu çerçevede, Arap yarımadasında çarşılarda yarışmalar düzenleniyordu. Ukâze, Mecenne ve Zul-Mecaz gibi çarşılarda iki tür ticaret yapılıyordu:¹

1- Bedenin gıdası olan maddi ticaret

2- Ruhun gıdası konumunda olan, sözlü edebiyatı oluşturan şiir ve nesir yarışmaları düzenleniyordu.

¹ Ömerî, Ahmed Cemâl, *el-Mebâhisu'l-belâgiyye fi dev'i kadîyyeti'l- icâzu'l-Kurâni*, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1410/1990, s. 16.

Bu ikinci faaliyetin etkisini, Kâbe'ye asılan metinlerde (mu'allakâ) görebildiğimiz gibi, altın suyu ile yazılan bir takım sayfalarda ve gönülleri cezbeden bazı mektuplarda da görebilmekteyiz.² Bu nedenle tarihçiler, şu konuda ittifak etmişlerdir: Araplar o dönemde hitabette zirvede oldukları gibi fesahat ve belagatte da başka milletlerin sahip olamadıkları kabiliyete sahiptiler. Araplar, bu sayede istediklerini alçaltır, istediklerini yüceltirlerdi. O sihirli sözcüklerle korkaklar bile cesur olurlardı.³ Fesahat ve belagete sahip olmak bir meziyettir. Bunu hitabete yansıtmak ise bir sanattır. Dolayısıyla bu durum maharet ister. Mesela mücevherden yapılmış bir gerdanlığı düşünelim: Bu gerdanlığı meydana getiren o değerli taşlar tek tek güzel olmakla birlikte, bir sanatkarın elinde dizilip yan yana getirilmesiyle apayrı bir güzellik kazanır. Bu, ancak usta bir elin maharetiyle sağlanabilir. Gelişigüzel dizmek o ahengi ve güzelliği sağlayamaz. Cümleyi oluşturan sözcüklerin de fasih olması güzel olmakla beraber, asıl güzellik ve muhataba haz veren o sözcüklerin yan yana getirilişidir. Eğer sözcükler ortama uygun bir şekilde cümleye dönüştürülürse, belîğ bir kelimedir. Cümleler düzgün ve akıcı bir şekilde peş peşe gelirse, hitabet olur, muhatabın ruhuna tesir eder. Adeta onu büyüler. *إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا* / *Muhakkak hitabetin bir kısmı büyüleyicidir.*⁴ Hadis-i şerif, bu noktaya işaret etmektedir. Sözcüklerin uygun bir şekilde yan yana dizilişi görsel güzelliği arz ettiği gibi, sözcüklerin telaffuzu da duyuşsal bir hazı ortaya koymaktadır.

Kur'ân-ı Kerim fesahat ve belagatiyle müminlerin kalplerini nurlandırırken, müşrikleri susturmak ve itiraz yollarını kesmek için onlara meydan okumuştur. Kur'ân, muhataplarının mahir oldukları, kendilerine güvendikleri ve övündükleri bir konuda mealen şöyle seslenir: *"Eğer siz doğru söylüyorsanız ona (Kur'ân'a) benzer bir söz getirin."*⁵ *"Yoksa iftira ettiğini mi söylüyorlar o halde ona (Kur'ân'a) benzer on sure getirsinler."*⁶ Kur'ân, onların konuştuğu dili konuşarak onlara meydan okuyor, mahir oldukları bir alanda Kur'ân'ın mislini meydana getirmeye davet ediyor. Muhataplar, acze düştüler, sustular, değil on sureyi, bir sureyi, hatta bir kelimeyi bile getiremediler. Getiremezlerdi. Çünkü beşer kudretinin üstünde bir kudret tarafından indirilmiş mu'ciz bir kelamla karşı karşıya kalmışlardı.⁷

Kur'ân'ın ilk muhatapları, Kur'ân'a benzer bir şey getiremedikleri için

² Zevzini, Hüseyin b. Ahmed el Hüseyin, *Şerhu'l-Mu'allakati'l-aşr*, Mektebetu'l-Hayat, Beyrut, 1983, s. 17.

³ Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâğyye*, a. g. e., s. 17.

⁴ Suyûtî, Celaluddin, *el-Câmi'us-sagîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, II, s. 665.

⁵ *et-Tûr*, 52/34.

⁶ *Hud*, 11/13.

⁷ Râfi'i, Mustafa Sâdık, *İcâzu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1425/2005, s. 118

onu getiren Resule savaş açtılar. Onlar, alıştıkları eski yaşam tarzı ile anlayıp benzerini getiremedikleri yeninin arasında kaldılar. Atalarının yoluna alışmışlardı. Fakat Kur’ân’ın söylemlerine de hayran kalmışlardı. Bir ümmînin bunu beşeri istidadı ile meydana getirmesi imkânsızdı. Onu dinledikçe hisleri kabarıyor, bir daha dinlemek istiyorlardı. Fakat başta gururları ve bir takım dünyevi hisleri, onları Kur’ân’a inanmaktan alıkoyuyordu. Şaşkınlık içerisinde kalmışlardı. Bir taraftan alışageldikleri kurulu düzenleri, öte taraftan inanmasalar da fesahat ve belagatine hayran oldukları bir kelam vardı karşılarında. Bu kelam, düzenlerine müdahil olmuş, onların yaşam tarzını eleştirmiş ve inanç dünyalarına girerek inandıkları değerleri tartışmaya açmış ve yaptıklarından dolayı onları hayvanlardan daha aşağı olduklarını beyan etmişti.⁸ Bütün bunlara cevap vermek gerektiğini düşünüyorlardı. Fakat bunu da beceremeyince, peygamber (a.s.) ve yanındakilerine eziyet etmeye başlamışlardı. Kur’ân Araplara meydan okumuş ve mislini getirmekten aciz kalacaklarını beyan ederek şöyle buyurmuştur:

”وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ.

Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah’tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın. Bunu yapamazsanız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”⁹

Müfessirler, ayette geçen “misli” kelimesini, “Kur’ân’a fesahat, belagat ve mükemmel mana ifade etmesi yönüyle ona benzer bir sûre” şeklinde tefsir etmişlerdir.¹⁰ Başka bir ayette de acze düşecekleri ifade edilerek şöyle buyurulmuştur:

”قُلْ لَنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

De ki (ya habibim) insanlar ve cinler bu Kur’ân’a benzer bir kitap getirebilmek için toplansalar, O’nun mislini meydana getiremezler...”¹¹

⁸ el-Furkân, 25/44.

⁹ el-Bakara, 2/23.

¹⁰ Beydâvî, Nâsirüddin Ebi'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, trs. III, 266.

¹¹ el-İsrâ, 17/88.

İ' CÂZ (الإعجاز)

1. Î'caz'ın Lugat Anlamı

Sözlükte, güç yetirememek, yapamamak, zayıf düşmek, manasına gelen عجز kökünden türetilen إعجاز î'caz kelimesi, âciz bırakmak manasına gelmektedir.¹² Muhatabı aciz bırakan şeye de mu'cize(t)/معجزة denir. Mu'cize, mana itibarıyla aynı zamanda mu'cizdir; Zira muhatabı 'aciz/ta-katsiz bırakmıştır. Sonundaki (t) harfi, mübalağa içindir. Arap dilinde, Onu aciz bıraktım manasında أعجزته / عاجزته / عجزته denilir.¹³

2. Kur'ân'ın Î'cazı (إعجاز القرآن)

Bir terim olarak î'caz, genellikle Kur'ân'ın, sahip olduğu üstün edebi vasıf ve onun zengin muhtevası itibarıyla mislinin getirilmesinden insanların acze düştükleri şekilde tanımlanır. İki kelimededen oluşan bu bileşik ifade, mastarın, failine izafesi durumundadır. Manası, Kur'ân'ın beşeri acze düşürmesi ve kelimelerin en beliğ üslupla ifade edilmesidir. Î'cazın esas amacı, peygamberi tasdik etmektir.¹⁴ Kur'ân'daki edebî üstünlük, Arap diline vâkıf olan edipleri ilgilendirirken, muhteva zenginliği ise hem edipleri hem de akl-ı selim ve ilim sahibi insanları ilgilendirmektedir. İşte bu yönleriyle Kur'ân, î'caz sahibi evrensel ilâhî bir mesajdır.¹⁵ Kur'ân'a dair söz söyleyen ilk kişinin Yahudi Lebid b. 'Asam olduğu belirtiliyor. Lebid, Kur'ân'ın Tevrat gibi yaratılmış olduğunu ve î'cazının olmadığını iddia etmiştir. Sonrasında yeğeni Talut bu fikri yaymıştır. Cad b. Dirhem bu konuda daha ileri giderek açık bir şekilde Kur'ân'ı inkâr etmiştir.¹⁶

Abbasi Halifesi Mu'tasım veziri, Ahmed b. Ebu Duad (ö. 220/835) döneminde bir daha Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikri ortaya atılmıştır. Mutezile'ye mensup olan Nazzam da Kur'ân'ın kendisi î'caz sahibi olmadığı, bilakis Allah'ın Arapları alıkoymasıyla mislini getiremediklerini yani "sar-

¹² İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs. V, 369-370; Cevherî, İsmail b. Hammad, *Sihâhu'l-luga*, thk. Ahmed Abdulfâfir 'Attâr, Beyrut, 2. Baskı, 1979, V, s. 883-884; İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fi-elfâz'il-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2010, s. 325.

¹³ Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-ârus min-cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdulâlim et-Tahhâvî, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 2000, XV, 210-211; İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 325; Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-muhtâ*, Matba'atu'l-Emiriye, Mısır, 1978, II, 179-180.

¹⁴ Cürçânî, Muhammed b. Ali Seyyid Şerif, *Mu'cemu't-ta'rifât*, Dâru'l-Fadila, Kahire, trs. s. 30; Suyûtî, Celâluddin, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Fevvez Ahmed Zemerli), Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, Beyrut, 2007 s. 711-12; ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhîlu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, Beyrut, trs. I. Bas. II, 259-60; Kattân, Halil Menna', *Mebâhis fi ulumi'l-Kur'ân*, Mektebtu'l-Me'arif, Riyad, 1421/2000, s. 265.

¹⁵ Döner, Naim, "Î'caz İlminin Doğuşu ve Tarihi Süreci" BÜİFED cilt:11/sayı: 4/2014. 2, s. 74; Yavuz, Yusuf Şevki, "Î'cazu'l-Kur'ân", *DİA*, TDV. Yay. İstanbul, 2000, XXI, 403.

¹⁶ Râfi'i, *Î'cazu'l-Kur'ân*, s. 100.

fa” nazariyesini öne sürmüştür. İşte böyle bir tarihi süreçte Kur’ân’ın icaz ilimlerine dair çalışmalar başlamıştır.¹⁷

2.1. Kur’ân’ın İ’cazına Dair İlimlerin Doğuşu ve Gelişim Merhaleleri

Kur’ân’ın icazını ele alan ilimlerin ortaya çıkması ve süreç içerisinde sistematik bilgi kuramı haline gelerek, retorik /belagat adıyla müstakil bir ilim haline gelmesi, diğer İslami ilimlerde olduğu gibi tarihi bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Bu tarihi süreç III-IX asrın başından başlayarak VII-XIII asrın başlarına kadar devam etmiştir. Sekkâki’nin (ö. 626/1231) belagat ile ilgili çalışmaları, alanın zirve noktası olarak kabul edilmiş ve sonraki çalışmalara da referans olmuştur.¹⁸ Bu çalışmaların başlamasına sebep olan faktörler arasında İbn Kuteybe (ö. 276/889)’nin de dediği gibi “Bazı mühlitlerin, Allah’ın kitabını eleştirmeye başlayıp, içinde çelişkilerin olduğunu öne sürmeleri olmuştur.”¹⁹

Kur’ân’ın icazına dair çalışmaların başlamasına zemin hazırlayan diğer faktörler şöyle sıralanabilir;²⁰

1-İslam’ın fetih hareketleri sonucunda başka kültürlerle tanışması, bununla birlikte gelişen bazı sosyo-kültürel olaylar. 2- Bazı münkirlerin İslam’ın temel kaynağı olan Kur’ân’a bir takım eleştirilerde bulunarak Kur’ân’ın nazmında çelişkiler olduğunu ortaya atmış olması. 3- Bazı kesimlerin, fitne maksadıyla muteşabih ayetleri öne sürerek, İslam’ı kabul etmek isteyenlerin zihinlerini bulandırmaya çalışmışları. 4- Kur’ân’ın icaz sahibi bir kitap olduğunu inkâr etmeleri.

Kur’ân’ın icazı ile ilgili ilimlerin doğuşunda bu ve buna benzer sebepler etkili olmakla beraber, âlimleri bu çalışmaya sevk eden temel neden, Kur’ân icazının hakikatini anlama istekleri olmuştur. İslam âlimleri Kur’ân’ı bu açıdan tahlil etmeye başlamış, Kur’ân’ın hazinesindeki o muazzam belagat örneklerini ortaya çıkararak, hem kendi dönemlerinde Kur’ân’a eleştirel bakan kesime cevap vermiş, hem de kıyamete kadar Kur’ân’a hizmet edecek bir ilim hazinesini insanlığın istifadesine sunmuşlardır. Kur’ân’ın icazı ile ilgili çalışmalar, kelime bazındaki feshata,²¹ nazmındaki belagata²² ve de-

¹⁷ ‘Sarfa nazariyesi’ Allah’ın Arapları Kur’ân’ın mislini getirmekten men etmesi demektir. Râfi’î, *İcazu’l-Kur’ân*, s. 101.

¹⁸ Sekkâki, Muhammed b. Ali, *Miftâhu’l-ülûm*, tlk., Naim Zerzur, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1987; Ömerî, *el-Mebâhisu’l-belâğiyye*, s. 7.

¹⁹ İbn Kuteybe, *Te’vilu-muşkilu’l-Kur’ân*, Dâru’t-Turâs, Kahire,1973, s. 77.

²⁰ Ömerî, *el-Mebâhisu’l-belâğiyye*, s. 25.

²¹ *Arap Dili kuralları çerçevesinde bir kelime olması, talaffuzu kolay olan kelime demektir.*

²² *Sözün söylendiği ortama uygun olması demektir.*

ğişik ifade biçimleriyle farklı mana ifade etme²³ konularında yoğunlaşmıştır. Bu itibarla, Kur'ân ayetlerini, Arap dili kuralları çerçevesinde ele alınmış, Kur'ân'ın üstünlüğü ispat edilmeye çalışılmıştır.

2.1.1. İ'caz İlimlerinin Birinci Merhalesi

İlk dönemlerde Belagat ilminin konu edindiği meseleler, 'Ulumu'l-Kur'ân çerçevesinde dağınık bir şekilde mevcuttu. Sonraki dönemde sistematik bir ilim haline gelecek olan belagat, serpiştirilmiş bilgilerden istifade edilerek bir araya getirilmiştir. Araştırmalar, üç merhalede gerçekleşen i'caz ilimlerinin dört asır devam ettiğini ortaya koymaktadır.²⁴

Bu merhaleler, Ebu Ubeyde, (110-210/728-828) Ferrâ, (144-207/761-822) Câhız, (150-255/767-869) ve İbn Kuteybe'nin (213-276/828-889) çalışmalarıyla başlamıştır. Müstakil bir ilmi bölümlenmeye henüz geçilememiş, kavramların oluşmamış olması bu merhalenin temel özelliğidir. Belagat konuları diğer ilmi konularla karışık olup bu ilmin üç dalı olan Me'âni, Beyan ve Bedî birbirinden ayırt edilmemiştir. Dağınık halde bulunan belagatle ilgili meseleler, bu dönemde bir araya getirilmiş, üzerine bir takım mülahazalar yapılarak, yeni bir bakış açısı ortaya konulmuştur.²⁵

İslam âlimleri bu alanda yoğun bir çalışma içerisine girerek gelecek nesillerin istifade edeceği bir ilmin temelini atmışlardır. Bu alandaki çalışmalar çerçevesinde yoğun emeği olan bazı müellifler ve eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

2.1.1.1. Ebû Ubeyde ve *Mecâzu'l- Kur'ân* Adlı Eseri

Mâ'mer b. Musanna Ebû Ubeyde et-Teymî, bu alanda çalışma yapan ilk âlimlerdendir. *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinde Arap dilinin kuralları çerçevesinde Kur'ân'a bakmış ve bu yönde bir tarz ortaya koymuştur. Eser bu mada ilk telif olup kaynak bir kitaptır.²⁶ Bize ulaşan ve Kur'ân'ın belâğî üslubunu irdeleyen ilk eser olması, sonrasında gelen edebi, lugavî birçok çalışmaya kaynaklık etmesi, Kur'ân'ı hem tefsir eden, hem de belagat yönünü ele alan bir kaynak eser olması kitabın temel özelliklerinden bir kaçıdır.

²³ Arap Dili kuralları çerçevesinde olması, talaffuzu kolay kelimelerden oluşması, sübut ve devam anlamını kast edilecek yerde İsim cümlesinin kullanılmış olması, hudus ve teceddüt kast edilecek yerde fiil cümlesinin kullanılması gibi. Taftâzânî, Sa'duddin, Muhtasaru'l-me'âni, Salah Bilici Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 21-22.

²⁴ Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâğyye*, s. 7-75.

²⁵ Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâğyye*, a. g. e., s. 40.

²⁶ Ferrâ, Ebû Zekerîyya Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necatî vd., Dâru'l-Misriyye, Mısır, I, 12-13 (<http://www.shamela.ws>); Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin, Mektebtu'l-Hancı, Kahire, 1954, I, 6.

Ebu Ubeyde, eserinde öncelikle ayeti ayet ile tefsir eder. Konuyla alakalı bir hadis getirir. Arap kelimelerindeki meseller, deyimler, şiirler ve hatiplerin sözlerinden deliller sunar. Kur'an ayetlerinin ortaya koyduğu üslubu, Arap edebiyatının üslubuyla karşılaştırır. Kur'an'ın belagatteki üstünlüğünü kat'i delillerle ispat etmeye çalışır. Ebu Ubeyde, *Mecazu'l-Kur'an*'da ıstilahî anlamının dışında, mecaz, kinaye, temsil, istiare ve iltifat kavramlarını kullanarak şöyle der: "Kur'an'ın bu üsluplara başvurmasının çeşitli hikmetleri vardır, Kur'an bu belagat üsluplarını en üst seviyede dile getirmiştir. Bu da Kur'an'ın i'caz yönünü ifade etmektedir."²⁷

Ebu Ubeyde; "وأشربوا في قلوبهم العجل" /...*İnkârları yüzünden buzağı sevgisi onların kalplerine sindirilmişti...*"²⁸ Ayetinin tefsirinde şöyle diyor: "Bu mecazı muhtasardır ve anlamı şudur: "Buzağın 'sevgisi' onların kalplerine içirilmişti." Başka bir ayetin tefsirinde de Ebû Ubeyde şöyle der:

"وَإِنَّا لَصَادِقُونَ وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا" / *İstersen içinde bulunduğumuz şehir halkına ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor*"²⁹ "مِجَازُ الْقَرْيَةِ كَوَيْلُ الْقَرْيَةِ" *köy halkına sor demektir.*" Buna istişhad olarak da Nâbiğa Zubyanî'nin şiirini getirerek şöyle diyor:

"كأنك من جمال بني أقيش يعقق خلف رجله بشن" *"Sen hücumda tıkrdayarak geri giden beni Ukeyş'in develerinden (biri) gibisin."* "Burada, *جمال* mukadderdir. Yani Ukayş kabilesinin develerinden biri gibisin."³⁰ Verilen örneklerde de Anlaşıyor ki Ebu Ubeyde, 'mecazı' ıstilahî (sonraki dönemlerde) anlamına yakın bir manada kullanmıştır.

2.1.1.2. Ferrâ ve *Me'âni'l-Kur'an* Adlı Eseri

Kur'an'ın üslubu ile ilgili çalışma yapan âlimlerden biri de Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyâd b. Abdullah el-Ferrâdır (ö. 207/822).³¹ *Me'âni'l-Kur'an* adlı eseri belagat ilminden ziyade nahiv ilminin konularına daha yakın olmakla beraber, Kur'an'ın üslubuna ve beyanına yönelik birçok konuyu içermekte, ayetleri bu yönüyle tahlile tabi tutmaktadır. Bu itibarla Kur'an'ın üstün ve ulaşılmaz estetiğini ortaya koymaktadır. Ferrâ, kitabında Ebu Ubeyde'nin metodunu takip etmektedir: Öncelikle Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etmekte, daha sonra hadislerden ve Arap kelamının belâğat unsurlarından delil getirerek Kur'an'ın üstün belagatini ortaya koymaktadır. Ferrâ eserinde ayetleri nahiv

²⁷ Ebû Ubeyde, *a.g.e.*, I, 18-19.

²⁸ el-Bakara, 2/93.

²⁹ Yusuf, 12/82.

³⁰ Ebû Ubeyde, *a.g.e.*, I, 47.

³¹ Tüccar, Zülfişkar, "Ferrâ" *DİA*, İstanbul, XII, 406-408. 1995.

kuralları çerçevesinde ele almaktadır. Bu da onun bir nahiv âlimi olmasının sonucudur. Bunun yanında Kur'ân'ın belagat yönünü de dile getirerek, Kur'ân'ın parlak belagî üslubunu okuyucuya sunmaktadır. Ferrâ'nın eserinde ıstilahî terimler manasına gelecek bir örnek verelim:

“قَالُوا إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى /Şöyle dediler: ‘Bu ikisi, muhakkak ki, sihirleriyle sizi yurduvuzdan çıkarmak ve sizin örnek yolunuzu ortadan kaldırmak isteyen iki sihirbazdırlar sadece.’”³²

Ferrâ, bu ayetin tefsirinde şöyle der: “الرجال الأشراف الطريقة /Tarikat, onurlu insanlar demektir. Bu durumda ayette geçen وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى ifadesinin anlamı, “يذهبون بأشرفكم /onurlu adamlarınızı ortadan kaldırmak istiyorlar.” demektir. Arapların kullandıkları şu ifade de bunun delilidir: والعرب تقول للقوم: أشرفهم هؤلاء طريقة قومهم وطرائق قومهم: أشرفهم derler.”³³

Ferrâ eserinde, belagatle ilgili kinaye, teşbih, mecaz ve istiare kavramlarını ele almaktadır. Ona göre Kur'ân'ın herhangi bir şeyi nassı sarih (açık dealet) ile ifade etmesi yerine, bu üsluplardan biriyle ifade etmesi belagat örneğidir. Ferrâ'nın bir özelliği de, Kur'ân'ın nazmına ve veznine dikkat çekmesidir. Ferrâ, ayetlerin sonundaki kelimelerin ses uyumu ve bu uyumun ortaya koyduğu güzelliği, Kur'ân'ın Arap belagat üslubunu takip ettiğinin bir kanıtı olarak ortaya koymakta ve ayetlerin sonundaki kelimelerin birbirlerine uyumlu ve kimi yerlerde musiki bir tarzda olmasını, Kur'ân'ın, mevzun kelamın sıfatlarına sahip olmasıyla yorumlamaktadır. Sonuç olarak, Arap kelamının özellikle de manzum kısmının tabi olduğu kaidelerin, Kur'ân için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.

2.1.1.3. el-Cahız ve *Nazmu'l-Kur'ân* Adlı Eseri

Mutezilenin önemli kelimcilerinden olan Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Cahız (ö. 255/869)³⁴ Kur'ân'ın icazını araştıran ilk âlimlerden biridir. Mutezile ekolünün önemli kelimcilerindedir. Cahız'ın Kur'ân'ın belagat üslubu ve nazmını konu edinen '*Nazm-ul- Kur'ân*' adlı eseri, ne yazık ki günümüze ulaşamamıştır. Diğer eserlerinde bu kitapta bazı bölümler mevcuttur. Onun belagatle ilgili fikirlerini bu bölümlerden öğrenebilmekteyiz.³⁵

³² *Tâhâ*, 20/63.

³³ el-Ferrâ, a.g.e. II, 185.

³⁴ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, Muessesetu'r-Risale, I. Baskı, Beyrut, 1414/1993, II, 582.

³⁵ Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâgiyye*, s. 90.

Cahız "Nazmu'l-Kur'ân'da Kur'ân'ın i'cazı iki noktada ortaya çıktığını ifade etmektedir; a) Nazmı selis³⁶ (akıcı) b) Beyânî³⁷ tabir.

Cahız Kur'ân'ın bazı kelimeleri neredeyse ayrılmaz bir ikili olarak zikretmesi, ona has bir özellik olduğunu ifade etmektedir. Salât / zekât, açlık/ korku, cennet/cehennem, rağbet/rahbet (korkutma), bunlardan bir kaçıdır. Bu da Kur'ân'ın sadece nazmının, bir i'caz sebebi olduğuna delalet etmektedir.³⁸

2.1.1.4. İbn Kuteybe ve *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân* Adlı Eseri

Belagat ilminin oluşum merhalesindeki bir diğer âlimi de Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/889) İbn Kuteybe, Kur'ân'a yapılan eleştirileri bertaraf etmek için gayret sarf ederek, bütün gücüyle Kur'ân'ın belagatini ve i'cazını ispat etmeye çalışmış ve eleştirilerin yersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.³⁹

İbn Kuteybe'nin çalışmalarıyla, mülâhazalar⁴⁰ döneminden konu bütünlüğü olan telifler dönemine geçilmiştir. O, Kur'ân'ın i'caz yönünü beyan etmiş, belagat üslubunu tahlil etmiştir. İbn Kuteybe ilk defa belagatle ilgili konuları sınıflandırmaya tabi tutmuş ve baplara ayırmıştır. Onun bu çalışmaları, dönemin şartları göz önünde tutulduğunda oldukça önem arz etmektedir. İbn Kuteybe'ye göre belagat ilmi şu üsluplarla ifade edilir:⁴¹ Teşbih,⁴² mecaz, istiare,⁴³ kinaye,⁴⁴ tevriye, (kişinin sıkıntılı durumdan kurtulmak için yakın mana yerine uzak manayı kast ederek konuşma) ve tevcihtir.⁴⁵

Özetle İbn Kuteybe'nin dağınık olan belagatle ilgili meseleleri bir araya getirmesi, genel de olsa baplara ayırması ve bir düzen dâhilinde konuları ele alması değerli bir çalışma olmakla beraber, sonradan gelen âlimlere de örnek olmuştur. İbn Kuteybe'nin karşı çıktığı ve şiddetle reddettiği bir konu

³⁶ Zorlama olmadan okunabilen metin.

³⁷ Mecazi ifadelerle dile getirilen kelimelerin çeşidi.

³⁸ Ebu Osman, 'Amr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1418/1998, s. 21.

³⁹ İbn Kuteybe, *a. g. e.*, s. 33-134.

⁴⁰ Konu bütünlüğü olmayan düşünceler dönemi.

⁴¹ İbn Kuteybe, *a. g. e.*, s. 20-21.

⁴² Teşbih; iki şey arasındaki gerçek veya var sayılan münasebet dolayısıyla birbirine benzetilmesi. Hacı müftüoğlu Nasrullah, *İ'caz ve Belagat Deyimleri*, Ekev Yayınevi, Erzurum, 2001, s. 160.

⁴³ Engelleyci karine dolayısıyla kelimenin asıl anlamın dışında bir manada kullanılmasıdır. Hacı müftüoğlu, *İ'caz ve Belagat Deyimleri*, s. 109.

⁴⁴ Kelimenin hem hakiki hem de mecâzi anlam ifade etmesi. Hacı müftüoğlu, *İ'caz ve Belagat Deyimleri*, s.101.

⁴⁵ Tévriye: Kelimenin yakın manası yerine uzak mananın kast edilmesi. Hacı müftüoğlu, *İ'caz ve Belâgat Deyimleri*, s. 1163.

da, Ferrâ'nın ayet sonlarındaki ses uyumunu şiire benzetme görüşüdür, İbn Kuteybe'ye göre şiirdeki uyum ile ayetlerdeki uyum bir değildir.

Belagat ilminin bu merhalesinde, bir takım özellikler göze çarpıyor, bunları şöyle sıralamak mümkündür:

a) İlmi ve ince bir tebvib(baplara ayırma) (İbn Kuteybe'nin çalışması genel idi) b) Bu dönemde, terimlerin sabit bir medlülü yoktur. c) Belagatle ilgili meseleler diğer ilmi meselelerle karışıktır. d) Belagat ilminin üç dalı olan, Meâni, Beyan ve Bedii ilimleri vuzuha kavuşmamış ve birbirinden henüz ayrılmamıştır.⁴⁶

2.1.2. İ'caz İlimlerinin İkinci Merhalesi

Birinci merhalede adı geçen âlimlerden sonra belagat ilminin ikinci merhalesi başlamıştır. Bu merhalede belagat ilminin kendine has ilmi problemleri, metotları ve müstakil konuları oluşmuştur. Aynı zamanda kendine has kitap ve telifleri de bu dönemde başlamıştır. Bu dönemde belagat, sistematik bir ilim haline getirilmiştir.⁴⁷ Bu dönemde belagat ilminin istiklali İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abas Abdullah b. el-Mu'tez b. el-Mütevekkil b. el-Mu'tasım (ö. 296/909)'ın⁴⁸ yazdığı "Kitabu'l-Bedi" adlı eseriyle olmuştur. İbn'ul-Mu'tez, eserinde ilk defa belagatı müstakil olarak ele almıştır. İbnu'l-Mu'tez, edip ve şairdir. Bir divanı da bulunan bu müellif "Kitabu'l-Bedi" adlı bu eserini (274/887) tarihinde yazmıştır. Cahiliye devrinden itibaren Arap şairlerin, edebi sanatları şiirlerinde kullandıklarını ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca Kuran-ı Kerim ve hadislerdeki edebi sanatlara; sahabe ile diğer Arapların belagatle ilgili sözlerine de işaret etmiştir. İbn'ul-Mu'tez, Belagat ilmini geniş bir tasnife tabi tutmuş ve konuyla ilgili eleştirilerde bulunmuştur. İbnu'l-Mu'tez'in bu eseri, Bedi' ilminde yazılan ilk eser olarak kabul edilmektedir.⁴⁹ Belagat ilminin bu merhalesinde kelimciler çoğunluktadır. Bunların başında Mutezile ekolünden Rummânî (ö.386/994) ve Zemahşerî (ö.538/1144) gelirken, Ehli-sünnet ekolünden ise Bakillânî (ö.403/1013), Cürcânî (ö.471/1079) ve Fahrüddin er-Râzî(ö. 606/1210) gelmektedir.

⁴⁶ Ömerî, *el-Mebâhisu'l-Belâgiyye*, s. 75.

⁴⁷ Ömerî, *el-Mebâhisu'l-Belâgiyye*, s. 8.

⁴⁸ Yafîî, Süleyman b. Ali, *Mirâtu'l-cinân ve ibretu'l-yekzân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1417/1997, II, 168-169; İbn İmad, Şihabuddin Abdu'l-Hayy, *Şezerâtü'z-zeheb*, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1408/1988, III, 405-409; İbn Hallikan, Ahmed Şemseddin, *Vefeyâtu'l-a'yan*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadr, Beyrut, trs. III, 76-77.

⁴⁹ Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâgiyye*, s. 105-106; İbn Mutezz, *Kitabu'l-bedi*; Şerh ve Talik İrfan Mutric, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, I. Baskı, Beyrut, 1433/2012.

2.1.2.1. Rummânî ve *en-Nüketu fi İ'cazi'l-Kur'ân* Adlı Eseri

Belagat ilmi ile ilgili önemli çalışmaları olan bir diğer âlim mutezile ekolünden kalamcı Rummânî'dir. Asıl ismi Ebû'l Hasan Ali b. İsa b. Ali er-Rummânî'dir (ö.384/994).⁵⁰ Mantık, Felsefe, Lugat, Tefsir ve Belagat ilimlerinde eserler yazan er-Rummânî konuyla alakalı, *en-Nüketu fi İ'cazi'l-Kur'ân* adlı eserini telif etmiştir. Rummânî dönemi, belagat ilminin daha geliştiği, olgunlaştığı ve konuların fasıllara, baplara ayrıldığı bir dönemdir. Her ne kadar bir önceki dönemin bazı özelliklerini taşısa da belagatle ilgili meselelerin "Ulumu'l-Kur'ân" ile iç içe olması gibi bir önceki dönemden ayrı bir hal almıştır: Belagatle dair meseleler daha derli toplu ve özel konulara ayrılmıştır.⁵¹ Rummânî, Kur'ân'ın i'caz yönünü yedi noktada toplamaktadır:⁵²

- Müşriklerin, Kur'ân'a karşılık verme sebepleri (Kur'ân'ın meydan okuması) varken, karşılık vermemeleri
- Kur'ân'ın herkese meydan okuması
- Allah'ın karşılık vermeye fırsat vermemesi
- Kur'ân nazımının belagatin ulaşılmaz zirvesinde olması
- Kur'ân'ın gelecekte sadık haber vermesi
- Olağan üstü bir üsluba sahip olması
- Diğer mucizelerle karşılaştırıldığında bütün mucizelerden büyük olması.

Daha önce ifade edildiği gibi Cahız, Kur'ân'ın belagati lafzına yönelik olduğunu söylerken; Rummânî, belagatin hem lafıza hem de manaya yönelik olduğunu belirterek, belagati on kısma ayırmıştır:

1-İcaz 2-Teşbih 3- İstiare 4-Mübalâğa 5-Husnu'l-Beyan (güzel ifade) 6-Telâum (Kelimelerin dizilişindeki uyum 7- Favasil (ayet sonlarının uyumu) 8-Tecanüs (kelimenin lâfzen ve manen birbirine benzer olması). 9- Tasrif (bir kelimenin değişik manalar ifade etmek için farklı forumlarla ifade edilmesi). 10-Tadmin (bir kelimenin ifade ettiği mananın dışında bir mana içermesi).

Rummânî eserinden adı geçen başlıkları Kur'ân ayetleriyle izah ediyor. Verdiği örneklerden bir tanesini nakledelim:

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ

Rablerine inanmayıp, O'nu tanıma-yan kimselerin yaptıkları işler, fırtına

⁵⁰ Şensoy, Sedat, "er-Rummânî", *DİA*, 2008, XXXV, 242-244.

⁵¹ Ömerî, *el-Mebâhîsu'l-belâğîyye*, s.106.

⁵² Rummânî, *en-Nüketu fi İ'cazi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halafullah, Muhammed Zaglul, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, trs. s. 75.

nalı bir günde sert rüzgârların savurduğu küle benzer, böyleleri kazandıkları iyi şeylerden de, ahirette hiçbir fayda sağlayamazlar. İşte bu, doğru yoldan çok uzak bir sapıklıktır.”⁵³ Örnek olarak verdiğimiz bu ayeti Rummânî şöyle açıklamaktadır:

فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلي ما تقع عليه فقد اجتمع المشبه والمشبه به في الهلاك وعدم الإنتفاع والعجز عن الإستدراك لما فات

Bu ayette soyut olan kâfirlerin amelleri, somut olan küle benzetilerek beyan edilmiştir. İkisinin ortak yönü helak oluşu, faydasız olması ve gideni yerine getirmeme hususudur. Burada ıstılahlar telaffuz edilerek Kur'ân i'cazına vurgu yapılmıştır.”⁵⁴

2.1.2.2. Bâkillânî ve İ'cazu'l- Kur'ân Adlı Eseri

Belagat ilmiyle alakalı önemli çalışmalar yapan ve Ehli-Sünnet ekolünden olan, kelimci, Muhammed b. Tayyip, Ebu Bekir el-Bâkillânî'dir. Basra'da doğmuş. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber (ö.330/941) yılı civarında doğduğu sanılmaktadır. Atalarından biri bakla ticareti yaptığından, İbnu'l-Bâkillânî künyesiyle anılmış sonraları ise Bâkillânî diye meşhur olmuştur.⁵⁵ Bâkillânî Ebû Hasan el-Ensari'nin, talebelerindendir.

Bâkillânî, Belagatle ilgili üç eser yazmıştır. Bunlar “İcazu'l-Kur'ân”, “Kitabu'l-İntisar Nakli'l-Kur'ân” ve “Kitabu'Temhi'dir.” Bunların en önemlisi İcazu'l-Kuran'dır. Bâkillânî, bu eserde Kur'ân'ın i'caz yönlerini üçe ayırmıştır.⁵⁶1-Gaybtan sadık haber vermesi. 2- Geçmiş ümmetlerin kıssalarından haber vermesi. 3- Belagatın en üst seviyesinde olması. Bakillânî, Kur'ân nazımının i'caz yönünü şu noktalarda tezahür ettiğini ifade etmektedir. 1. Kur'ân'ın genel nazımının i'cazı: Kur'ân'ın, beşerin alışılmış kelimelerinin dışında bir tarzda olması, değişik konuları dile getirirken hiçbir yerinde belagatın en üst seviyesinden kopmaması.2. Kur'ân'ın üslup i'cazı: Teşbih, istiare ve diğer belagatle ilgili üslupları dile getirirken bunu en güzel şekilde dile getirmesi. 3. Kur'ân'ın kelime bakımından i'cazı: Kelimelerin, İslam öncesi dönemde alışılmamış manada kullanılması. 4. Kur'ân'ın harfleri bakımından i'cazı: Arap alfabesinde yirmi sekiz hece harfi varken, Kur'ân'daki

⁵³ İbrahim, 14/18.

⁵⁴ Rummânî, a. g. e., s. 75-82.

⁵⁵ Gölcük, Şerafettin, “Bâkillânî”, DİA, TDV yay, İstanbul 1991, IV, 531-535.

⁵⁶ Bâkillânî, Muhammed b. Tayyip Ebû Bekir, İcazu'l-Kur'ân, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, 1971, 33-35.

28 sûre Huruf-u mukattaa ile başlamıştır. Bu Huruf-u mukattaa hece harflerinin yarısına(14) tekabül etmektedir.

Bakillânî Kur'ân'da geçen belagatle ilgili unsurları on başlık altında ele almaktadır. Bunlar: 1. İcâz 2. Teşbih 3. İstiare 4. Telaum 5. Favasıl 6. Tecanüs 7. Tasrif 8. Tadmin 9. Mubalağa 10. Husnü'l-Beyan

Bâkillânî kelamın on üsluptan biriyle dile getirilmesinin belagat örneği olduğunu ifade etmekte, Kur'ân'ın bunu en iyi şekilde ortaya koyduğunu söylemektedir. Bu üslubun Kur'ân'ın geneline hâkim olduğunu, dolayısıyla belagatin hep üst seviyede yansıtılmış olmasının ancak ilahi kelimada bulunabilen bir özellik olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁷ Şimdi de Bâkillânî'nin eserinde konuyla alakalı örnekleri verelim;

الإيجاز: وذلك ينقسم إلى حذف وقصر: فالحذف الإسقاط للتخفيف كقوله تعالى واسئل القرية.

وحذف الجواب كقوله: “ولو أن قرآنًا سيرت به الجبال أو قطعت به الرض أو كلم به الموتى” كأنه قيل لكان هذا القرآن. والحذف أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب كل مذهب في القصد من الجواب.⁵⁸

Bâkillânî bu konuda şöyle diyor; Kur'ân i'câzının bir yönü de “icâz”dır. Bu da ikiye ayrılıyor. “Hazfu'l-İcâz”, İcâz amaçlı düşürme ve “Kasru'l-İcâz” (kısaltma)dır. Birincisi tahfif içindir: «واسئل القرية» *köye (halkına) sor.*⁵⁹ Ayetinde olduğu gibi burada hazfedilen أهل (halk) sözcüğü mana açısından anlaşılma ile beraber cümleye bir tahfif sağlamıştır. Bu da i'caz sayılır ve belagat örneğidir. İkincisi, cevabın hazfedilmesidir: ولو أن قرآنًا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى “Eğer okunan bir Kitapla dağlar yürütülseydi veya onunla yer parçalansaydı yahut onunla ölümler konuşturulsaydı (o Kitap yine bu Kur'ân olacaktı).”⁶⁰

Bu ayette cevap hazfedilmiştir(o Kitap yine bu Kur'ân olacaktı). Şeklinde. Buradaki cevabın hazfedilmesi okuyucunun ufkunu açması ve farklı yorumlar düşünebilme katkı sağlama açısından önem arz etmektedir. Bu örnekte de görüldüğü gibi, Bâkillânî bir sonraki merhalede daha da netleşecek olan bazı tabirlerin ifade ettiği mefhumu dile getirmiştir.

⁵⁷ Bâkillânî, a. g. e., s. 35-56-262.

⁵⁸ Bâkillânî, a. g. e., s. 35-45-262.

⁵⁹ Yusuf, 12/82.

⁶⁰ er-Raid, 13/31.

2.1.3. İ'caz İlimlerinin Üçüncü Merhalesi

Kur'ân'ın nüzul dönemi, Arapların sözlü edebiyatta en güçlü oldukları dönemdir. Zira yazılı edebiyat gelişmediğinden sosyo-kültürel aktivitelerin tamamı söz ile ifade ediliyordu. Bu nedenle sözlü edebiyat alabildiğince gelişip rağbet görmüştür. Bu anlamda Kur'ân, en üst seviyede bir dil kullanarak mu'ciz/i'caz olma vasfını ortaya koymuştur. Kur'ân'ın bu yönünü keşfetmeye yönelik çabaların bir ürünü olan belagat ilmi, daha önce yapılan çalışmalar neticesinde bu üçüncü merhalede sistematize edilerek olgunlaşmıştır. Şimdi bu dönemin önde gelen isimlerinden örnekler verip, bu döneme damgasını vuran ve kendisinden sonra yapılan belagat çalışmalarında referans alınan, Ebu Yakup Yusuf es-Sekkaî ve ilim çevrelerinde ün salmış üzerine birçok şerh yazılmış 'Miftahu'l-Ulum' eseri hakkında bilgi verelim.

2.1.3.1. Abdulkâhir el-Cürcânî

Kur'ân'ın i'cazına dair ilimlerin üçüncü merhalesi Ebu Bekir Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 471/1079), fıkıh tefsir nahiv ve belagat alanında birçok eser vermiştir. Cürcânî, velud bir müelliftir, şu eserleri telif etmiştir. *el-Muğni/Şerhu'l-İdah*, *el-Avamil*, *Tefsiru'l-Fatiha*, *el-Umde(t)*, *Garibu'l-Mesabih*, *el-Miftah fi's-Serf*, *Şerhu'l-Miftah*, *Delailu'l-İcaz*, *Esraru'l-Belaga* ve *eş-Şafiye fi' İcazi'l-Kurân*, adlı eserleriyle i'caz alanında yeni bir çığır açmış ve kaynak eser olarak belagat ilminin esas ve temellerinin sağlamlaşmasına vesile olmuştur.⁶¹ Cürcânî'den önce Me'ânî ilmiyle ilgili fazla bir şey bilenmezken onunla bu ilim olgunluğa kavuşmuştur.⁶² İcaz ile ilgili çalışmaları üç önemli eserde ortaya koyan Cürcânî, belagat, fesahat ve beyan kelamın nazmı, tertibi ve güzelliğini ifade eden hususlar olarak ifade etmektedir.⁶³ Cürcânî, nazmı şöyle tanımlıyor: tanımlıyor: "Nahiv kuralarını bilmek ve o çerçevede kelamı oluşturarak ortaya koymaktır."⁶⁴

Cürcânî özetle Kur'ân i'cazı konusunda 'Nazm'ı değerlendirirken şöyle bir tanımlama yapıyor: "Nahiv kural ve usullerinin muhafazasıdır, diyor. Bu tanımdan anlaşılıyor ki Cürcânî, 'Nahivi' geniş kapsamlı ve alışılmışın dışında düşünmektedir. Zira bu çerçevede Me'ânî ilminin bütün konularını zikrettiği görülmektedir; takdim, tehir, tarif, tenkir, zikir, hazf, fasl, vasl ve

⁶¹ Kehmâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, II, 201-202; İbn İmad, *Şezeratu'z-zehab*, V, 308-309.

⁶² Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâğıyye*, s. 249.

⁶³ Cürcânî, Abdulkahir, *Delâilu'l-icâz*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyi, thk. Muhammed Altuncî, Beyrut, 1995, s. 200.

⁶⁴ Cürcânî, a. g. e., s. 77.

kasr, gibi konuları zikredip izahını yapmaktadır. Bu da Cürçânî'nin 'nazm'ı bütün bunlardan ibaret olduğu düşündüğünü göstermektedir.

Cürçânî Bedi ilmiyle ilgili de birçok konuyu eserlerinde zikretmiştir. Özellikle 'Esraru'l-Belagâ' Adlı esrinde bu konuda yoğun bir şekilde yer vermiştir. Konu başlığı itibarıyla şöyle sırlamak mümkündür: İstiare, akli mecaz teşbih ve temsil konularıdır. Bunların izahı ve alt başlıklarını bu esrinde bulmak mümkündür.⁶⁵

Arap belagati, Abdulkahir el-Cürçânî ile zirveye ulaştığı ve en parlak dönemini yaşadığı kabul edilir. Belagat çalışmalarının uzun tarihi sürecinde Cürçânî'nin telif ettiği 'Delâilu'l-İ'caz' ve 'Esraru'l-Belagâ'adlı iki eserin yeri birçok araştırmacı tarafından kabul edilmektedir.⁶⁶

2.1. 3. 2. Fahrüddin er-Râzî

Belagat çalışmalarının üçüncü merhalesinde önemli şahsiyetlerden biri de, Ebu Abdillah Muhammed b. Huseyn et-Temimî, Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) lakabıyla meşhur zattır. Râzî'nin, fıkıh, tefsir, kelim, usul, tıp, gibi ilimlerde tasnif veren er-Râzî, eserlerinden bir kısmı şunlardır: *Mefâtihu'l-Gayb, el-Mahsul, el-Muntehab, Nihâyetu'l-Ukul, Te'sisu't-Takdis, el-Âlim fi Usuliddin, el-Ma'alim fi Usuli'l-Fıkıh, el-Mulahhas, el-Milel ve'n-Nihel*⁶⁷ gibi eserler telif etmesi geniş bir alanda söz sahibi olduğunu göstermektedir. Birçok alanda ilim sahibi olan er-Râzî, Kur'ân icazı ile ilgili de gerek tefsirinde gerekse müstakil olarak yazdığı 'Nihyetu'l-İcaz fi Dirâyeti'l-İcaz' adlı eserinde önemli görüşler ortaya koymuş ve bu alana önemli katkılar sağlamıştır. Fahrüddin er-Râzî'nin "Mefâtihu'l-Gayb" eseri dirayet tefsiri ekolünde yazılmış çok önemli eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bununla akli tahlillere çok yer vermesi eleştiri konusu da olmuştur; üslubuna itiraz mahiyetinde: "Râzî, tefsirine farklı ilimlerden aldığı bilgilerle tefsirden ziyade tabiat ve kelim ilimlerinin bir ansiklopedisi mahiyetindedir."⁶⁸

Fahrüddin er-Râzî'nin, Kur'ân icazına olan yaklaşımına örnek olarak bir ayetin tefsiriyle ilgili söylediklerini özetleyerek verelim:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ

⁶⁵ Cürçânî, *Esraru'l-belâga*, To PDF: www.al-mostafa.com.

⁶⁶ Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâğıyye*, s. 248.

⁶⁷ İbn İmad, *Şezeratu'z-zeheb*, VII, 40-41.

⁶⁸ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirün*, Mektebetu Vehbet, Kahire, trs. I, 194-207.

"*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. (Bunca âyet ve delillerden) sonra kâfir olanlar (hâla putları) Rab'leri ile denk tutuyorlar.*"⁶⁹

Râzî, ayetin tefsirinde şöyle diyor: Bu konuda söylenecek birkaç mesele olduğunu, birincisi; Medh, Hamd ve Şükür sözcükleri anlamsal olarak birbirinden farklı olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'da 'el-Hamd' sözcüğünün kullanılmış olması ile ilgili tahliller yaparak Kur'ân'ın 'icazına vurgu yapıyor.⁷⁰ Bu ve buna bezer tefsirinin birçok yerinde bu tahlilleri bulmak mümkündür, bu da Râzî'nin akli istinbat yoluyla Kur'ân'ın 'icazına yönelik çabasının örneği olarak kabul etmek gerekir diye düşünüyoruz. Râzî'nin, Kur'ân 'icazına dair çalışması tefsiriyle sınırlı kalmamış, 'icaz ile ilgili yazdığı "Nihâyetü'l-İcaz fi Dirâyeti'l-İcaz" adlı eserinde konuya daha detaylı yaklaşmış meanî ve beyan ilmi ile ilgili çok detaylı ve Kur'ân'dan örnekler vererek konuları izah etmektedir. Bu itibarla eser, belagat alanında çok önemli katkılar sunmaktadır. Bu eserin tahkikini yapan Nasrullah Hacımuftuoğlu, şöyle diyor: "Bu eser ile ilgili söyleyeceğimiz son söz, İcaz konusunda ve belagat çalışmalarında çok değerli bir serdir, o Abdulkahir el-Cürcanî ve Sekkâkî'nin belagatını birleştiren bir halkadır."⁷¹

3. Sekkâkî ve *Miftahu'l-Ulûm'* Adlı Eseri

İcaz ile ilgili çalışmalar, Sekkâkî ile statik hale gelmiştir.⁷² Bu dönemde Belagatin kaide ve kuralları tam anlamıyla sistematik hale gelmiştir. Özellikle belagatin iki dalı olan Meânî ve Beyan ilimlerinde, Sekkâkî'nin ortaya koyduğu görüşler, bu alanda zirveyi oluşturmuştur. Bu döneme damgasını vuran ve kendinden sonra gelen âlimlere bu konuda zengin bir ilmi miras bırakan Sekkâkî'nin hayatını anlatalım ve bu alanda kaynak eser olan *Miftahu'l-Ulûmu'*ndan örnekler verelim:

3.1. Sekkâkî ve Hayatı

Ebu Yakup Yusuf bin Ebubekir bin Muhammed bin Ali Siracüddin. (555/1160) tarihinde Hârimz'de dünyaya gelmiş, (626/1229) tarihinde Birecik'te vefat etmiştir.⁷³ Otuz yaşına kadar babasının yanında demir

⁶⁹ *el-Enâm*, 6/1.

⁷⁰ Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981, VII, 150.

⁷¹ Râzî, Fahrüddin, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, thk. Nasrullah, Hacımuftuoğlu, Dâru Sadr, Beyrut, 1404/2004, s. 12.

⁷² Ömerî, *el-Mebâhisü'l-belâgiyye*, a. g. e. s. 7.

⁷³ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, IV, 148-149.

atölyesinde çalışmış, bu meslekle iştigal ettiği için kendisine demirci manasına gelen Sekkâkî lakabı verilmiş ve ilmi çevrelerde bu isimle anılmıştır. Sekkâkî, otuz yaşından sonra ilme merak salmış ve güçlü bir iştiaqla tahsil hayatına başlamıştır. Bu okumaların sonrasında, Felsefe, Mantık, Fıkıh Usulu, Lugat ve Belagat ilimlerinde zirveye ulaşmıştır.⁷⁴ Sekkâkî'nin ilme başlamasına vesile olan şu anekdot nakledilmektedir; Yusuf Sekkâkî, bir arpa tanesi ağırlığındaki demirden bir mürekkep hokkası yapacağını söyler. Demirci arkadaşları, bunun mümkün olamayacağını söylerler. Sekkâkî söylediğini gerçekleştirence, şöhreti etrafa yayılır. Emir Harzemşah, onu saraya davet eder. Gösterdiği başarıdan dolayı onu tebrik eder, iltifatlar yağdırır. Bu sırada içeriye bir adam girer. Harzemşah ayağa kalkar ve hürmetle elini öperek şöyle der: “Âlimler, peygamberlerin varisleridir, onlar her türlü hürmete layıktırlar”. Yusuf Sekkâkî, bu âlimi dinledikçe kalbini ilim muhabbeti sarar. Çevresine, bütün mesleki şöhretlerden vazgeçerek ilim okuyacağını söyler. Fakat çevresindekiler buna inanmazlar. Emir'in sarayından çıktıktan sonra bir medreseye giderek okumaya başlar. Farklı ilim dallarında telifatları olmakla beraber, özellikle belagat ilminde kaide ve kural bağlamında belirleyici olmuş ve ortaya koyduğu görüşlerle Kur'an'ın icazı ile ilgili ilimlerde son sözü söylemiştir.

3. 2. *Miftâhu'l- Ulûm*

Sekkâkî, “*Miftâhu'l-Ulûm*” adlı eseriyle Arap belagatinde yeni bir çığır açmış ve zirve noktasına ulaşmıştır. Daha önce yapılan çalışmalardan istifade eden, Sekkâkî bu alanda özgün ağırlığını ortaya koymuştur. Buna kanıt olarak sonrasında gelen âlimlerin eserini esas alarak yapmış oldukları çalışmaları gösterebiliriz. Sekkâkî, Sarf, Nahiv ve Belagat (Me'ânî, Beyan, Bedi) ilimlerini işlediği eserinde “Edep ilimleri” adını verdiği ve birbiriyle bağlantılı gördüğü on iki ilimden söz etmiştir. Bunlar Sarf, İştikak, Nahiv, İstidlal(Mantık),Had, Me'ânî, Beyan, Bedi, Aruz, Kafiye, Nazım ve Nesir olup Kur'an'ın anlaşılmasında ve diğer ilimlerin anlaşılmasında anahtar konumunda oldukları ve birbiriyle bağlantılı olduğu için Sekkâkî eserine “*Miftâhu'l-Ulûm*” adını vermiştir.⁷⁵ Sekkâkî'nin asıl şöhreti *Miftâhu'l-Ulûm'un*, üçüncü kısmı vasıtasıyla olmuştur. Belagat, daha önce edebi zevke ve duyguya dayalı olduğu kabul edilirken, ilk defa Sekkâkî, Kelam, Felsefe ve Mantığın akıcı yöntemlerini uygulayarak, belagati ilmi bir disip-

⁷⁴ İbn İmad, *Şezeratu'z-zeheb*, VII, 215.

⁷⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* (Mukaddime).

lin haline getirmiştir. Bununla beraber Sekkâkî, Belagatte, zevkin ve hissin önemli bir yer tuttuğunu ifade etmekte, edebi zevk olmadan Belagatin tadına varılamayacağını ifade etmektedir. Sekkâkî *Miftâhu'l-Ulûm*'un üçüncü kısmını Belagat ilimlerine ayırmıştır. Ona göre Me'ânî ve Bedî, belagatin iki temel ilmidir. Sekkâkî, bir mukaddime ile bu iki ilmi tanımlamaktadır.

A) Me'ânî: Sözcükleri itibarıyla fasih olmakla beraber kelamın, söylendiği ortama uygunluğunu konu edinen ilimdir.⁷⁶ Bu ilimde şu alt başlıklar işlenmektedir.

1. Haberi kelam: Kendi içinde üçe ayrılmaktadır:

Birincisi, iptidai olan haberi kelimdir: Bu herhangi bir konuda bilgi sahibi olmayan birine söylenen sözdür. Muhatabın, söylenecek söze karşı menfi olmaması nedeniyle sözün söylendiği anda kendisinde etki bırakacağı düşünülür. Sekkâkî bunu şu şiirle örneklendirmektedir:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوي فصادف قلبي خاليا فتمكنا

"Ben sevgi nedir bilmezken ve kalbimde boş iken mahubumun sevgisi beni buldu, boş olan kalbime yerleşti."

İkincisi talebi olan haberi kelimdir: Bu da herhangi bir konuda tereddüdü olan birine söylenen sözdür. Bu durumdaki muhataba da pekiştirme edatları olmadan söz söylenebilir. Ancak te'kid(pekiştirme) edilmesi daha uygun olduğunu söyleyen Sekkâkî bu iki cümleyi örnek olarak vermektedir: زيد عارف / Zeyd biliyor. Söylenebildiği gibi, إن زيدا عارف Kesinlikle Zeyd bilen biridir. Söylenmesi daha uygun olduğunu söyler.

Üçüncüsü: İnkârî olan haberi kelimdir: Bu da herhangi bir konuda farklı düşünen birine te'kid edilerek söylenen sözdür.

إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ

الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ

"İşte o zaman biz, onlara iki elçi göndermiştik. Onları yalanladılar. Bunun üzerine üçüncü bir elçi gönderdik. Onlar: Biz size gönderilmiş Allah elçileriyiz! Dediler. Elçilere dediler ki: Siz de ancak bizim gibi birer insansınız."

⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 161; Taftâzanî, *Muhtasaru'l-me'âni*, s. 22-23.

*Rahmân, herhangi bir şey indirmedir. Siz ancak yalan söylüyorsunuz. (Elçiler) dediler ki: Rabbimiz biliyor; biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz.*⁷⁷

2. İnşâî Kelam: Sekkâkî, bu kısmın kendi içinde beş kısma ayrıldığını ifade ederek şöyle sıralıyor: Temenni, İstifham, Emir, Nehiy ve Nidadır. Bunları örneklerle izah ediyor.

B) Beyân; manayı değişik biçimlerle ifade etmeyi konu edinen ilimdir.⁷⁸ Bu ilimde de şu alt başlıklar mevcuttur.

1. Teşbih; iki veya daha fazla varlığın bir veya birden daha fazla hususta birbirine benzemesidir. Bunun da dört rüknü vardır. 1-müşebbeh 2-kendisine teşbih edilen 3-teşbih edatı 4-teşbih yönüdür. Sekkâkî, bu çerçevede, Bakara, 2/17 ayetini örnek vererek teşbihi açıklamaktadır:

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

“Onların hali, bir ateş yakan kimsenin haline benzer ki; o ateş çevresini aydınlatır aydınlatmaz Allah onların ışığını alıp, zifiri karanlıkta bırakivermiştir.” Münafıkların durumu müşebbehtir, teşbih edilen ise korkudan ateş yakanlardır. Teşbih edatı ise ك ‘kef’ harfidir, teşbih yönü ikisinin talep ettiklerine ulaşamamaları ve çabalarının hüsrana sonulanmasıdır.⁷⁹

2. Mecâz: Kendi içinde ikiye ayrılmaktadır.⁸⁰

1. Mecâz-ı Lugavî: İki kelime arasında var olan ilişkiden dolayı asıl manadan vaz geçip ilişkili olduğu farklı bir manayı tercih etmektir. اليد kelimesinin asıl manası olan ‘insan uzvu’ yerine ‘nimet’ anlamı kastedilmesi gibi. Lugavî mecaz da iki alt başlığa ayrılır: Birincisi: Teşbihtir. (Konuyla ilgili örnekler verilmişti). İkincisi İstiareddir: Bir kelimenin karine-ı mâniadan (engelleme) dolay farklı anlamda kullanılmasıdır.⁸¹ Örneğin رأيت أسدا في الحمام Hamamda esed(aslan)’i gördüm” buradaki Hamam, karineyi mâniadır. Aslan’ın asıl manasında kullanılmasını menetmiştir. Dolayısıyla cesur adam yerine kullanılmıştır. İkisinin ortak yönü, cesarettir.

2. Mecaz-Aklî: Bir fiilin gerçek faili veya nesnesi yerine mecâzi fail veya nesneye isnat edilmesidir: وبنى الوزير القصر أنبت الربيع البقل Bahar, otları yeşertti Doktor hastayı iyileştirdi örneğinde olduğu gibi.

⁷⁷ Yasin, 36/14, 15, 16.

⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, s. 161-162-171.

⁷⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, s. 332- 347.

⁸⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, s. 362-429.

⁸¹ Taftazânî, *Muhtasarü’l-me’ânî*, s. 324.

3. Kinaye: Asıl mananın yanında başka bir mana irade edilmesidir. "Bu adamın kemeri uzundur" kastedilen adamın uzun boylu olduğudur.

C) Bedi'; ortama uygunluk esası riayet edilip manaya delaletin açık olmasına da riayet edildikten sonra kelamın güzelliğini konu edinen ilim dalıdır. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır.

1. Mana itibarıyla güzellik: البديع المعنوي Bir cümlede manen ayrı, lâfzen benzer iki kelimenin zikredilmesidir. Bu şiirde olduğu gibi;

أما والذي أبكى وأضحك والذي أمات وأحیی والذي أمره الأمر
لقد تركتني أحسد الوحش أن أرى ألفين منها لا يروعهما الذعر

Ağlatan ve güldüren, öldüren ve dirilten Allaha yemin olsun ki sevgilim beni terk ettiğinden dolayı iki vahşi hayvanın korkusuzca birlikteliğini bile kısıkanıyorum. Şiirdeki وأضحك وأبكى ile وأحیی وأمات sözcükleri buna örnek olarak verilmiştir.

2. Lâfzı itibarıyla güzellik البديع اللفظي: iki benzer kelimenin bir arada zikredilmesi. Buna cinas da denir. Bununla ilgili de Sekkâkî, şu örnekleri vermektedir:

التجنيس التام: رُحْبَةٌ رَحْبَةٌ. التجنيس الناقص: البُرْدُ البَرْدُ. التجنيس المذيل: مالي كَمالي. التجنيس المضارع. دامس طامس. التجنيس اللاحق: سعيد بعيد

1. Tamcinas: Lafzı ve manası aynı olan 'ruhbe(t)' genişlik,' reहेbe(t)' cömertlik demektir. 2. Eksik cinas: Biçimsel olarak aynı okunuşta farklı olan, el-bürd'kürk, el-berd' soğukluk demektir.

3. Bitiştirmeli cinas: Bir harfin artırılmasıyla manası farklılaşan,' malî malım,'kemalî kemalim anlamına gelmektedir. 4. Benzer cinas: yakın mahreçli harflerle oluşan cinas: 'damis' zifiri karanlık, 'tamis' gizlenen anlamına gelmektedir. 5. Lahık cinas: yakın telaffuzda yakın anlamda uzak cinas: 'katip' yazar, 'kazib' yalancı anlamını ifade etmektedir. Burada Sekkâkî, Belagatin Bedi dalının manaya yönelik güzelliğine Arap şiirinden örnek getirdikten sonra Kur'ândan bu alanda örnekler vermektedir. Bu örneklerde de Kur'ân'ın bu sanatı uyguladığını ispat etmektedir.

Sonuç

Kur'ân, ilahi vahiy olması hasebiyle birçok üstün mezziyetlere sahip-

tir. Bu meziyetlerin başında i'caz vasfı gelmektedir. Tüm insanlığın hidayet kaynağı olan Kur'an, indirildiği gündün bu yana akıcı üslubuyla ve bedi' kalıbıyla akliselim sahibi insanların kalplerini cezp etmiş ve onlara hidayet kaynağı olmuştur. İslam'i fetihlerin başlamasıyla sosyo-kültürel faktörler sonucu, meydana gelen gelişmeler neticesinde Kur'an'ın i'cazına dair ilmi çalışmalar başlamıştır. Kur'an'ın i'cazını, herkesin anlayabileceği şekilde ortaya koymak için İslam âlimleri işe koyulmuşlardır. Birçok âlimin katkısı ile yoğun ilmi çalışmalar yapılmış, bunun neticesinde Kur'an'ın sahip olduğu i'cazî yönler ortaya konulmuş, bu çalışmalarla i'caza dair ilimler gelişerek bu günkü noktaya varmıştır. Bu çalışmada Kur'an'ın i'caz ile ilgili ilimlerin gelişim merhaleleri, emeği geçen önemli bazı âlimlerin hayatları, konuyla alakalı kitaplarından örnekler verilerek ele alınmıştır.

Çalışmamız neticesinde, Kur'an'ın i'cazı ile ilgili çalışmaların üç aşamadan geçerek bu günkü seviyesine geldiği tespit edilmiştir. Birinci ve ikinci aşamada daha çok işin edebi yönü dikkate alınarak, Kur'an ayetleri yorum tabi tutulurken, üçüncü aşamada ise belagat ilimleri sistematik hale getirilmiştir. Bu aşamada çok önemli bir yere sahip olan, Sekkâkî'nin yazdığı '*Miftâhu'l-Ulûm*' adlı eseri genel hatlarıyla incelenmiştir. Bu merhalede belagat ilminin kaide ve kurallar yönü ağır basmış ve bu kurallar çerçevesinde değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Bu da birçok olumlu yönleriyle beraber, olumsuz bir gelişmeyi de beraberinde getirmiştir. O, da Kur'an i'cazının konusu olan ilimlerin donmasına neden olmuş, dolayısıyla eleştiri konusu olmuştur. Her ne kadar Sekkâkî belagat ve edebî sanatları inceleme konusunda zirve olarak gösterilmiş olsa da Kur'an-ı Kerim'in kendine has i'caz yönleri asla tükenmeyeceği için kıyamete kadar her alim kendi ilmi nisbetinde onda yeni yeni i'caz yönleri tespit edebilecektir.

Kaynakça

- Bâkillânî, Muhammed b. Tayyip Ebû Bekr, *İ'cazu'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır,1971.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebî'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, trs.
- Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam muhammed Harun. Mektebetu'l-Hanci, Kahire,1418/1998.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *Sihâhu'l-luga (Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-arabiyye)*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr Beyrut, 1399/1979.

- Cürcânî, Abdulkahir b. Abdurrahman, *Delâilu'l-İ'caz*, Daru'l Kutubi'l-Arabî, thk. Muhammed Altuncî, Beyrut, 1995.
- Cürcânî, Muhammed b. Ali, *Esraru'l-belâga*, To PDF: www.al-mostafa.com.
- Cürcânî, Muhammed b. Ali, *Mu'cemu et-ta'rîfât*, Dâru'l-Fadila Kahire, trs. Döner, Naim, "İcaz İlminin Doğuşu ve Tarihi Süreci", *BÜİFED* c.11, sy: 4/2014.
- Durmuş, İsmail, "Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî", *DİA*, TDV yay., İstanbul, 2009, XXXVI, 332-334.
- Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin, Mektebutu'l-Hanci, Kahire, 1954.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyya Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar, A. Fettah Şiblî, Daru'l- Mısriyye, Mısır. (<http://www.shamela.ws>).
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakup el-Kâmûsu'l-muhît, *Metba'atu'l-Emiriye*, Mısır, 1978.
- Gölcük, Şerafettin, 'Bakillânî', *DİA* TDV yay., İstanbul 1991, IV, 531-535.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *İcaz ve Belagat Deyimleri*, Ekev Yayınevi, Erzurum, 2001.
- İsfahânî, Râgıb Ebu'l-Kâsım Muhammed, *el-Müfredât fi-elfâzi'l-Kur'ân*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2010.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut, trs.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Tevîlu-muşkilu'l-Kur'ân*, Daru't-Turas, Kahire, 1973.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.
- İbn Mutezz, *Kitâbu'l-Bedî*, şrh. İrfan Mutricî, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafîyye, I. Baskı, Beyrut, 1433/2012.
- İbnu'l- İmâd, Şihabuddîn Ebi'l-Felah Abdu'l-Hayy b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zehab*, Daru İbn Kesir, I. Baskı, Beyrut, 1408/1988.
- Kattan, Halil Mennâ, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Ma'arif, Riyad, 1421/2000.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemu'l-muellifin*, Muessesetu'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut, 1414/1993.
- Ömerî, Ahmed Cemâl, *el-Mebâhisu'l-belâgiyye fi dav'i kadiyyeti'l- icâzi'l Kur'ânî*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1410/1990.

- Râfiî, Mustafa Sâdık, *İcâzu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1425/205.
- Râzi, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-gayb*, Daru'l-fıkr, Beyrut, 1401/1981.
- Râzi, Fahrüddîn, *Nihayetu'l-icaz fi dirayeti'l-i'caz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru Sadır, Beyrut, 1404/2004.
- Rummânî, *en-Nuketü fi icâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halafullah, Muhammed Zaglul, Daru'l-Ma'ârif, Mısır, trs.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Siracuddin Yusuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-ulûm*, tşk. Naîm, Zerzur, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâluddîn b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 2007.
- Suyûtî, Celâluddîn Ebu'l Fadl Abdurrahman, *el-Câmiu's-sagîr*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Şensoy, Sedat, 'er-Rummânî', *DİA*, TDV yay. İstanbul, 2008, XXXV, 242-244.
- Taftazanî, Saduddîn Mesud b. Ömer, *Muhtasaru'l-me'ânî*, Salah Bilici yay., İstanbul, 1977.
- Tüccar, Zülfikar, "Ferrâ" *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1995, XII, 406-408.
- Yafiî, Ebû Abdulah b. Esêd, b. Ali, *Mirâtu'l-cinân ve ibretu'l-yekzân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1417/1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İcazu'l-Kur'ân" *DİA*, TDV yay. İstanbul 2000.
- Zebidî, Muhammed Murteza el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdul'alîm et-Tahhâvî, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 2000.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn, Mektebetu Vehbe, Kahire, trs.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, trs.
- Zevzinî, Hüseyin b. Ahmed el Hüseyin, *Şerhu'l-Mu'allakati'l-aşr*, Mektebutu'l-Hayat, Beyrut, ths.

İSMAİL TURAN VE FATİHA TEFSİRİ

HÜSEYİN ÇELİK

DOÇ. DR., ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ, TEFSİR ANA BİLİM DALI
hcelikenes@hotmail.com

Öz

İsmail Turan'a ait "Fatıha Suresi Tefsir"i son dönem tefsir çalışmaları için güzel bir örnektir. Tefsir, hem Rivayet Tefsiri hem de Dirayet Tefsiri özelliği taşımaktadır. Müellif önce ayetle ilgili rivayetleri zikreder daha sonra da onları değerlendirir. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri metodunu başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Ayetleri açıkladıktan sonra bugüne yansımalarından da bahseder. Müellif, surenin tefsirinde birden fazla metot kullanır. Bu özelliğinden dolayı çoğu tefsirlerden farklıdır. Yer yer Fıkhî ve Kelamî tartışmalara girer. Farklı görüşleri değerlendirerek kendisinin hangisini tercih ettiğini de zikreder. Konuyla ilgili gördüğü manevî tecrübelerinden de bahseder.

Anahtar Kelimeler: İsmail Turan, tefsir, Fatıha Sûresi, rivayet, dirâyet

ISMAIL TURAN AND THE INTERPRETATION OF THE FATİHA SURAH

Abstract

"The interpretation of the Fatıha Surah" that belongs İsmail Turan is good example for the last semester study of the tafsir studies. It has got both "Narrated of İnterpretation" and "Reviwed of İnterpretation". The author first mentions the narrations about the verses then evaluates them. He has used the method that "Tafsir of the Qur'an with the Qur'an" successfully. He first explains the verses after mentions from their reflection today. The author used the methods that they different from one another. This aspect it is different from other Tafsirs. Occasionally, The author enters into juridical and theological discussions. He mentions from the his spiritual experience that its about the topic.

Keywords: İsmail Turan, interpretation, Fatıha Surah, riwayah, dirayah

A. GİRİŞ

Kur'an ve tefsir adeta özdeşleşmiş iki kelimedir. Kur'an denince akla ilk gelen şey tefsir kelimesidir. Kur'an Peygamber (sas)'e nazil olmuş, ondan da hem tebliği hem de tebyini istenmiştir. Hz. Peygamberin nazil olan Kur'an ayetlerini açıklamakla görevlendirilmiş olması tefsir faaliyetlerini beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamberle başlayan tefsir hareketi bugünlere kadar gelmiş ve bundan sonra da devam edecektir.

Kur'an üzerinde yapılan çalışmaları kesin bir rakamla ifade etmek mümkün olmamakla birlikte her dönemde çalışmaların olduğunu çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu çalışmalar bazen Kur'an'ın tamamını kapsadığı gibi bazen bir sureyi, bazen de bir ayeti kapsayacak şekillerde yapılmıştır. Yazılan tefsirler, adeta yazıldığı dönemdeki toplumun birer yansıması olmuşlardır. Toplumsal değişime paralel olarak; Rivayet, Dirayet, İlmî, İşarî, Sosyolojik, Mezhebi ve Modernist Tefsir gibi tefsir türleri oraya çıkmıştır. Bu sınıflandırmalar müfessirin tefsirinde takip ettiği metoda ve ağırlıklı olarak ele aldığı konulara göre yapılmıştır.

Kur'an'ın tamamının değil de içerisinden bazı sure veya ayetlerin tefsir edilmesi şeklindeki olan tefsirler ise "Parçacı Tefsir" olarak isimlendirilmiştir. Bu tefsir çeşitleri içerisinde tefsiri en fazla yapılan surelerden birisi de Fatiha Tefsiri'dir. Geçmişte olduğu gibi bugün de gündemdeki yerini korumaktadır.

Biz bu makalede, günümüz müfessirlerinden İsmail Turan hocaya ait olan Fatiha Suresinin tefsirini inceleyeceğiz. Hayatı, ilmî kişiliği ve çalışmaları hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra Fatiha Tefsiri'ni inceleyeceğiz. Yaptığı çalışma bütün bir tefsir olmasına rağmen biz sadece onun içerisinden Fatiha Tefsiri üzerinde duracağız.

B. HAYATI VE ESERLERİ

İsmail TURAN 1924 yılında Çanakkale'nin Biga ilçesinde dünyaya gelmiştir. Orta okluda okurken kendi gayreti ile Kur'an okumayı ve Osmanlıca'yı öğrenmiştir. 1943 yılında Liseyi Balıkesir'de bitirir ve aynı yıl İTÜ'ne üstün başarı ile girdiği için üniversiteye ikinci sınıftan başlamıştır. 1944 yılında Üniversite'nin yanı sıra Siirtli İbrahim Efendi olarak bahsettiği ve yatalak olan bir hocadan Hadis dersleri almaya başlamıştır. Üniversite okurken başta Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca başta olmak üzere bir çok yabancı dil öğrenmiş, daha sonra bu sayıyı otuza kadar çıkarmıştır. 1949 yı-

linda Üniversiteyi bitirip İnşaat Mühendisi olarak görev yaparken, (kendi ifadesine göre) bir ay gibi kısa sürede hafızlığını tamamlamıştır. Hava Kuvvetleri Karargahı ve Karayolları Genel Müdürlüğünde mühendis olarak görev yapmıştır. Bu arada boş vakitlerinde hadis ezberlemeye başlamış ve 1957 yılına geldiğinde ravileriyle beraber yüz bin civarında Hadis-i Şerif ezberlemişti. 1962 yılında hacca gider ve hac sonrası Medine’de kalma-ya karar verir Medine’de Belediye Mühendisi olarak göreve başlar. Sekiz yıl orada kalır ve bu zaman zarfı içerisinde Arapçayı lehçeleriyle birlikte öğrenir. 1970 yılında Türkiye’ye döner Ankara’nın değişik bölgelerinde Prije Mühendisliği yapar. Bu arada oluşturmuş olduğu bir ilim halkasında Hadis dersleri vermeye başlar. 1974 yılında Proje Mühendisi olarak Libya’ya gider ve on sene orada kalır.

1985 yılında Türkiye ye döner ve bundan sonra kendisini tamamen ilme verir. Önce on kiraât konusunda bir çalışma yapar. Daha sonra “Vucûhu’t-Te’vîl fi Esrâri’t-Tenzîl” adlı tefsirini yazmaya başlar. Tefsir yazmaya devam ederken her cumartesi günleri Sahih-i Müslim derleri vermeye başlar. Tefsir çalışması ömrünün sonuna kadar devam eder. Arapça olarak kaleme alınmış ve yaklaşık on bin sahife genişliğinde olan bu tefsir, son dönemlerde yapılan en önemli tefsir çalışmalarına örnek gösterilebilecek bir çalışmadır. Müellifin, Kırâat ve Tefsir çalışmalarından başka “İcâzu’l-Kur’an” a dair Arapça olarak hazırlanmış bir eseri ile Türkçe olarak hazırlanmış bir de “Hac Rehberi” çalışması vardır.

Müellifimiz 4 Eylül 2004 yılında vefat etmiş ve şuan Ankara Bağlum kabristanlığında medfundur.

C. FATİHA TEFSİRİ VE METODU

Müellifin Fatiha suresinin tefsiri hakkında bilgi vermeden önce tefsirdeki metodundan bahsetmek istiyorum. Müellifin tefsirine “Vucûhu’t- Te’vîl fi Esrâri’t-Tenzîl” ismini verir ve bunu da neden verdiğini değişik yerlerde zikreder. Kendisi bir Türk olmasına rağmen, Türkçe ile ifade etmekte zorlandığından dolayı tefsiri Arapça olarak yazdığını zikreder. Tefsirde rivayet ve dirayet metodunu kullanmakla birlikte, “*Konulu Tefsir*” özelliği taşıması belki de en önemli özelliklerinden birisidir. Bir ayeti veya sureyi birden fazla şekillerde tefsir ettiğini görebilmekteyiz. Bir surenin farklı nüshalarda hem “*Rivayet Metodu*” ile hem de “*Mukârene Usulü*” ile tefsir edildiğine sık sık şahit olabilmekteyiz. Belirlemiş olduğu bazı tefsirlerin, o ayet hakkındaki görüşlerini zikrettikten sonra farklı düşündüğü yerleri “*biz diyoruz ki*”

diyerek başlar ve kendi görüşünü zikreder. Nüshaları incelediğimiz de önce muhtasar bir tefsir hazırlamaya çalıştığını daha sonra ise bunu genişlettiğini anlayabilmekteyiz.

Genel tefsiri hazırlarken kullanmış olduğu metodun tamamını değil de bir kısmını, Fatıha Suresi'nin tefsirinde kullandığını görebiliyoruz. Yaptığımız incelemeler de üç farklı Fatıha Tefsiri'ne rastladık. Bunlardan biri "muhtasar", biri "mufasal", diğeri ise "mukârene usûlü" ile hazırlanmıştır. Müellifin görüş ve tefsirdeki metodunun yansıtması açısından en kapsamlı olarak "mufassal" olanı gördüğümüz için onu incelemeyi uygun gördük.

Elimizdeki Fatıha sure, hem rivayet hem de dirayet tefsiri özelliği taşımaktadır. Müellif, önce tefsirini yapacağı ayetin ilgili olduğu ayetleri zikreder. Ele aldığı bir kelimenin hangi anlamlara gelebildiğini ayet ve hadislerle dillendirerek inceler. Konuyla ilgili Hadis-i Şerifleri de verdikten sonra sahabe ve tabiinden gelen rivayetleri sıralar. Genel anlamda değişik görüşleri zikrettikten sonra kendi görüşünü belirtir. Kendi görüşünü de ayet ve hadis-i şeriflerle temellendirir.

Bazı ayetleri kelâmî ve fıkîhi bağlamında da değerlendirir. O konuyla ilgili mezheplerin görüşlerini zikreder, tahlil eder ve kendi tercihini belirtir. Sahih rivayetler arasında müşkil olduğunda onları tevil ederek bir çelişkinin olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Müellifin tefsirdeki metodunu zikrettikten sonra Fatıha Suresi'nin tefsirine geçebiliriz:

D. BESMELENİN TEFSİRİ

Müellif, "besmele"nin tefsiri ile başlar ve başındaki "be" harfini yemin harfi olarak kabul ederek şöyle anlam verir: "*Rabbimin her surenin başında indirdiği bir yemindir. Allah Kullarına; 'Ey kullarım bu surede sizler için va'z ettiğim şeylerin hak ve bu surede lutuf, iyilik ve vâdlerimden va'z ettiğim her şeyi size vereceğime'* şeklinde yemin etmektedir."

¹ Besmele, Allah'ın zat ve sıfatlarına delalet ettiği için şeriatın tamamını kapsar. Çünkü "Allah" ismi O'nun zatına, Rahman ve Rahim'de O'nun sıfatlarına delalet eder.²

Müellif, Besmelenin faziletiyle ilgili birçok rivayetleri sadece zikrederken "*Sizden biri hayvanı tökezlediğinde şeytana lanet olsun*' demesin. Çünkü bu şekilde demekle şeytanı bir dev gibi oluncaya kadar büyütür. Bismillâ irrahmanirrahim desin. Böyle dediğinde şeytan bir sinek kadar oluncaya ka-

¹ Turan, İsmail, "Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtıha I", Vr.1.

² Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtıha I, Vr. 1.

*dar küçülür.*³ Hadis- Şerif’ini şu şekilde yorumlar: “Bir kişi Yahudiler hakkında, onların yıkıcı bir güce sahip olduklarını, milyonlarca Filistinliyi kattettiklerini veya hapse attıklarını ve onların hile ve desiselerini zikrederse, o bu sözleriyle onları yüceltir, büyütür ve bu şekilde onları yenilmez bir güce sahip oldukları düşüncesini Müslümanlar arasında yayar”⁴

Müellifimiz bu sözleriyle önemli şu hususlara dikkat çekmektedir:

1. Şeytanın insanları saptırması, gücünden değil Müslümanların asıl sığınacakları olan merciyi bilmemelerinden veya ona sığınmamalarındanadır. Kişi hakkın yanında olmamakla batıla hak etmediği gücü verir ve onları yüceltir.

2. Bir şeyin reklamını yapmak her zaman onun güzelliklerini zikrederek olmaz. Bazen de onu eleştiriyor gibi yaparak, ona hak etmediği özellikleri yüklemekle olur. Bu şekilde onlar, insanlar arasında yüceltilmiş olurlar.

Müellif, besmelenin faziletini zikrettikten sonra, onun Kur’an’dan bir ayet olup olmadığı tartışmasına girer. İmam-ı Malik, Fatiha suresi de dâhil hiç bir surenin başındaki besmele ayet değildir derken, Abdullah ibn Mübarek bütün besmeleleri ayrı bir ayet kabul eder. İmam-ı Şafî, Fatiha Sureesindeki besmeleyi ayet sayarken diğer surelerde ki besmele hakkında iki farklı görüş zikretmiştir. Birinde ayet sayarken diğerinde saymaz. Neml Suresi’nin içerisinde geçen besmelenin ayet olduğu konusunda ise âlimler arasında ittifak vardır.

Enes (ra)’dan gelen: “Peygamber (sas) aramızda iken bir uyuklama hali belirdi. Sonra tebessüm ederek uyandı ve ‘bana biraz önce bir sure nazil oldu’ dedi ve besmele çekerek Kevser Suresi’ni okudu.” Şeklindeki rivayetten hareketle Peygamberlere rüyada iken de vahiy gelebileceğini söyler ve delil olarak İbrahim (as)’ın oğlu hakkındaki söylediği: “*Ey yavrucuğum! ben rüyamda seni keserken görüyorum*”⁵ ayetini zikreder.⁶

“قسمت الصلاة بيني و بين عبدی” Hadis-i Şerif de Fatiha’ya “Salat” isminin verilmesini “لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب” Hadis-i Şerifinden hareketle; Fatiha’sız namaz olmadığından dolayı Fatiha Suresine “Salat” denmiştir der.⁷

Sahabenin “*biz besmele nazil oluncaya kadar surenin bitiğini bilmezdik*” şeklindeki rivayeti ve Hz. Osman döneminde toplanan Kur’an’da besmelenin de yazılı olmasından hareketle onun ayet olduğu konusunda sahabenin

³ Ebu Dâvud, *Kitabu’l-Edeb*: 4982.

⁴ *Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I*, Vr. 1.

⁵ Saffat, 37/102.

⁶ *Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I*, Vr. 2.

⁷ *Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I*, Vr. 2.

icmâ olduğu görüşünü zikrettikten sonra, “bu görüşe itibar edecek miyiz” şeklinde bir soru yönelir, sonra da: “Hayır! Buna itibar edilmez. Bu onun kendi görüşüdür.” Diyerek cevap verir.⁸ Bu cevabından, her surenin başındaki besmelenin müstakil bir ayet olduğuna katılmadığını anlamaktayız.

Müellif, Besmelenin ayet olup olmadığı hakkındaki görüşleri zikrettikten sonra hangi işlere besmele ile başlanıp başlanamayacağını veya kitapların başında yazılıp yazılamayacağını zikreder. İlmi kitaplar ve belgelerde besmele ile başlama konusunda ulemanın ittifak ettiğini, fakat şiiirlerin başında yazılıp yazılmayacağı konusunda ihtilaf ettiklerini söyledikten sonra, şiiirlerin başına yazılmamasının daha güzel, çöplüklere ve yerlere atılabildiklerinden dolayı günlük belge ve gazetelere yazmanın mekruh olduğunu söyler.⁹

“Üzerine Allah’ın ismi anılan (besmele ile kesilen hayvan)ların etinden yiyin.”¹⁰, “(Nuh) dedi ki: ‘Binin (geminin) içine. Onun akıp gitmesi de, (demir atıp) durması da Allah’ın adıyladır.’”¹¹, “O Süleyman’dan gelmekte ve o ‘bismillâhirrahmânirrahîm ile (başlamaktadır.)”¹² Ayetlerinden hareketle; yeme içme, hayvan kesme, cimâ, temizlik ve bineğe binme gibi durumlarda besmele çekmenin mendûb olduğunu söyledikten sonra¹³ bu konuyla ilgili Hz. Peygamberden gelen rivayetleri zikreder.¹⁴

بِسْمِ اللّٰهِ “bismillah”ın aslının yemin ifade eden بِاللّٰهِ “billah” olduğunu, fakat bunu yemin manasından çıkarak teberrük ifade etmesi için اسم “isim” ilave edildiğini, çok kullanımdan dolayı baştaki ismin düşerek, “O’nun yardımcı ve tevfikî ile başlıyorum” anlamına gelen بِسْمِ اللّٰهِ “bismillah” şekline dönüştüğüne söyler.¹⁵

اسم “isim” kelimesinin kökeni hakkında da biri “yücelik” anlamına gelen السمو “es-sümüv”, diğeri de “âlamet” anlamına gelen السمة “es-simetü”den türediği şeklindeki iki görüşü zikrettikten sonra birinci görüşü tercih eder. السمو “es-sümüv”ün ism-i tasgirinin سمي “sümeyyün” çoğulunun ise أسماء “esmâün” olduğunu söyler.¹⁶

Mutezilênin; “Allah, ezelde isim ve sıfatsızdı. Ne zaman ki mahlûkatı yaratınca ona sıfat ve isimler verildi. Mahlûkat yok olunca da O isimsiz ve sı-

⁸ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 3.

⁹ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 4.

¹⁰ Enâm, 6/118.

¹¹ Hûd, 11/41.

¹² Neml, 27/31.

¹³ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 4.

¹⁴ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 5.

¹⁵ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 5.

¹⁶ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 6.

fatsız kalacak.” Şeklindeki görüşün en büyük hata, yanlış ve küfür olduğunu, Allah’ın isim ve sıfatlarının O’nun zatı ile birlikte ezelde var olduğunu fakat varlıkların yaratılması ile ortaya çıktığını, bu isimlerin de ancak vahiyle bilinebileceğini zikreder. Delil olarak da; Kur’an nazil olmadan önce bu isimlerin onlar arasında kullanılıp kullanılmadığını sorar ve kendisi “hayır kullanılmıyordu.” şeklinde cevaplandırır. Buradan hareketle “Allah’ın kelamı mahlûktur” demenin de küfür olduğunu söyler. Çünkü “kelam” da Allah’ın muttasıf olduğu sıfatlarından bir sıfattı ve mahlûklarda tezahür etmeden önce de vardı. Onun zuhur etmesi de mahlûk değildir. Allah’ın sıfatları O’nun aynı da değil gayrı da değildir. Eğer aynısı dense, onlar birçok yerlerde ve şekillerde tezahür edeceğinden ve tezahür ettiğinde de zatı tezahür etmiş olacağından bu tevhide aykırıdır. Eşer gayrıdır dense, o zaman bunlar hâdes (sonradan olma) ve yok olma ihtimalini de doğurur ki; bu da Allah’a layık değildir. Allah’ın zatı tektir. Sıfatların çok olması onun zatının ve aynının da çok olmasını gerektirmez. Onun için Allah’ın isim ve sıfatları da O’nun zatı ile birlikte ezeldir, yaratılmamıştır.¹⁷

Müellif “Allah” ismin-i “İsm-i A’zam” olarak kabul eder. Çünkü Allah’ın diğer isimleri diğer varlıklar için kullanılırken, “Allah” ismi sadece O’nun zatı için kullanılmaktadır. Yine الله “Allah” isminin her bir kelimesinin çıkarılması halinde yine O’na delalet ettiğini söyler. “elif” çıkar الله “lillâhi” kalır, “lam” çıkar له “lehû” kalır. Diğer “lam” da çıkar ه “hû” kalır.¹⁸

Müellif, Allah ismi hakkında bu bilgileri verdikten sonra, Allah lafzı ile ilgili bu lafızların farklı varlıkların zikri olduğunu söyler. Hastaların آه آه “âh âh”, bazı kuşların لله “lillâhi lillâhi”, bazılarının له الملك “lehu’l-mülk” anlamında له له “lehû lehû” şeklinde, rüzgarın هو هو “hû hû”, denizlerin الله الله “Allah Allah” şeklinde, teklif âleminde لا إله إلا هو “lâ ilâhe illâ hû” gayb âleminde ise هو “hû” ismiyle Allah’ın zikredildiğini söyler.

Müellif, yaşamış olduğu bazı manevi tecrübeleri de “Allah” isminin “İsm-i A’zam” olabilmesine delil olarak zikreder.¹⁹

Allah isminin, İsm-i A’zam olduğunu zikrettikten sonra bu ismin aslı hakkındaki tartışmalara girmektedir. Bu konu etrafında oluşan görüşleri tahlil ettikten sonra الله isminin türemiş bir isim olmayıp, bizzat O’nun zatı için ezelde konulmuş bir isim olduğunu ve vahiyle bildirildiğini söyler.²⁰ Allah’ın bu dünyada görülemeyeceğine de değinir. Tahâ Suresi 108. Ayet-

¹⁷ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 6.

¹⁸ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 7.

¹⁹ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 7.

²⁰ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 8.

te Allah zikredilince derilerin titremesinden bahsedildiğini, O'nun zikrin-den dahi titreyen bir derinin O'nun zatına nasıl dayanabileceği sorusunu sorar. Yine Musa (as)'ın Allah'ı görmek istemesi sonucunda nurunun tecelli etmesi ile bayılmasını delil getirir ve Allah'ın dünyada görülemeyeceğini söyler.²¹

Allah isminin tefsirinden sonra “*er-Rahman*”ın ismi hakkındaki tartışmalara geçer. Bazılarına göre الرحمة “*er-Rahmet*” kelimesinden türetilmişken, bazılarına göre ise hiç bir kelimedenden türetilmemiştir. Müellif de müştak olmadığı görüşündedir. Allah'ın sıfatları da O'nun zatı ile birlikte ezeldir. Araplar, Allah'ın Rahmetini kabul ediyorlardı. Eğer “*Rahman*” kelimesi “*Rahmet*” kelimesinden türemiş olsaydı, Furkan Suresi 60. Ayette geçtiği gibi (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ) “onlara Rahman'a secde edin denildiğinde, “*Rahman da nedir*” şeklinde itiraz etmezlerdi. Veya Hudeybiye Antlaşmasında Hz. Ali'nin بسم الرحمن الرحيم şeklinde yazmasına karşın “*bizim bildiğimiz şekil olan اللهم باسمك*” “*bismikellâhumme*” şeklinde yaz” gibi bir itirazları olmazdı. Bu kelimenin müştak olduğunu savunanların delil olarak sundukları: (مَحْرَبًا مُتَقَلِّحًا مُمَحَّرَبًا بَانًا) hadis-i şerifteki kastedilenin nahivcilerin kastedtikleri bir anlam olmayıp, rahmet duygusu ile ilgili olduğunu söyler.²²

Müellif, ذروا الذين يلحدون في أسمائه “*O'nun isimlerinde haktan ayrılan kimsele-ri terkediniz.*”²³ ayetini de delil göstererek, Allah'ın isim ve sıfatları konusunda tartışmayı uygun bulmamaktadır. Butür tartışmaları bir açıdan, Yahudi ve Hıristiyanların, İbrahim (as)'ın Yahudi mi yoksa Hıristiyan mı olduğunu şeklindeki tartışmalarına benzetmektedir. Çünkü O'nun isim ve sıfatları, hiç bir mahluk yaratılmadan, sarf ve nahiv kuralları konulmadan, ezelde O'nun zatiyla birlikte vardı. Bu konuda tartışmaya girmek bir nevi Allah'ın isimleri hakkında ilhada düşmektir.²⁴

Müberra ve Ahmed b. Yahya'ya atfedilen “*Rahman İbranicedir*” şeklindeki görüşe de sert bir şekilde karşı çıkar. Yahudilerin bir çok konuda olduğu gibi Arapça kelimeleri alarak, biraz değişiklik yaparak “*İbranice*” diye sunduklarını söyler.²⁵

Rahman kelimesinden sonra “*Rahim*” kelimesine geçer ve onun hakkında verilen manaları önce zikreder, sonra da katılmadığı veya eksik yönlerini belirtir. Ebu Ubeyde'ye atfedilen “*Rahman ve Rahim bir manaya gelen iki*

²¹ Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtiha I, Vr. 8.

²² Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtiha I, Vr. 9.

²³ Arâf, 7/180.

²⁴ Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtiha I, Vr. 10.

²⁵ Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtiha I, Vr. 10.

ayrı kelimedir” şeklindeki görüşe; harfler artıkça kelimelerin manasındaki vurgunun da artacağını söyleyerek karşı çıkar. Cumhurun da görüşü olan; “Rahmanın bütün varlıkları, Rahimin ise sadece müminleri kapsar” görüşünü benimser. Allah bütün mahlukata karşı rahman olurken sadece müminlere karşı rahimdir.²⁶

E. FATİHÂ'NİN TEFSİRİ

Müellif, Fatihâ'nın tefsirine, surenin faziletiyle ilgili rivayetleri zikrederek başlar. Bu rivayetleri zikrettikten sonra sureler ve ayetler arasında üstünlük olup olmayacağı tartışmasına geçer. Bu konudaki farklı görüşleri zikrettikten sonra kendi görüşünü şu şekilde zikreder: “Bütün ayet ve sureler Allah'ın kelamı olma ve O'nun tarafından indirilmeleri yönüyle birdirler. Aralarında üstünlük yoktur. Fakat sevap ve zikir bakımından farklıdır. Aralarında üstünlük yoktur. Fakat sevap ve zikir bakımından farklıdır. Birini okuyan Allah'ı ve O'nun sıfatlarını zikrederken, diğerinde ise Ebu Leheb'den bahsetmektedir.”²⁷

Surelerin faziletlerini içerikleri ile değerlendirir. Fatihâ'nın diğer surelerde olmayan bir çok sıfatları cem ettiğini, İhlas Suresi'nin ise tevhid, ahkâm ve va'z içermesi yönüyle Kur'an'ın üçte birine denk olduğunu zikreder.²⁸

Müellif, Fatihâ'nın isimlerini ve neden o şekilde isimlendirildiklerinden bahsederken de şu isimleri sayar: es-Salât, el-Hamd, Fatihatü'l-Kitab, Ümmü'l-Kur'an, Ümmü'l-Kitab, el-Mesânî, el-Kur'anu'l-Azîm, eş-Şifâ, er-Rukye, el-Esâs, el-Vafiye, el-Kafiye.²⁹

ayetinden hareketle Fatihâ'nın yedi ayet olduğu konusunda icma olduğunu söyler ve kendisi de bu görüşü benimser.³⁰

Fatihâ'nın Mekki mi Medeni mi olduğu konusunda ise Mekki görüşünü benimser. Delil olarak da *وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعَ مِائَاتَيْنِ* ayetini ve namazın farz kılınmasını gösterir. Hicr Suresi'de bulunan bu ayetteki *سَبْعَ مِائَاتَيْنِ* den maksadın Fatihâ Suresi olduğu bizzat Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiş³¹ ve bu sure de Mekke'de nazil olduğuna göre Fatihâ Suresi Mekki'dir.

İkinci delil olarak da Hz. Peygamber'in “*Fatihassız namaz olmaz*”³² Hadis-i Şerifini delil getirir. Namaz Mekke'de farz kılındığına ve Fatihâ-

²⁶ *Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtiha I*, Vr.10.

²⁷ *Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtiha I*, Vr. 12.

²⁸ *Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtiha I*, Vr. 14.

²⁹ *Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtiha I*, Vr. 14-15.

³⁰ *Tefsîr-ü Süreti'l- Fâtiha I*, Vr. 16.

³¹ Tirmizi, *Ebvâbu Tefsîri'l-Kur'an*: 5131.

³² Buhârî, *Kitab-u Sifati's-Salâh*: 13.

sız da namazın olmayıp, namazlarda mutlaka okunduğuna göre Fatiha Suresi’de Mekke’de nazil olmuştur.

Hiz. Peygamber’den Fatiha hakkında rivayet edilen: “Cebrail (as) Peygamber (sas)’ın yanında ayakta dururken, hafif bir ses işitildi. Hiz. Peygamber: “*Bu bugüne kadar açılmayan gökteki bir kapıydı. Bugün açıldı ve oradan bugüne kadar yeryüzüne hiç inmemiş olan bir melek indi ve o beni, bundan önce hiç bir peygambere verilmeyen iki nurla müjdeliyor: Fatihata’l-Kitab ve Bakara Suresi’nin sonları.*”³³

Bu Hadis-i Şerif hakkında şöyle der: “Kur’an’ın tamamı Peygamber (sas)’e Cebrail (as) aracılığıyla nazil olmuştur. Onun ilk inişi tilavet, ikincisi ise ecir için olmuş olabilir. Mekke’de inen melek tilaveti için, Medine’deki ise sevabını belirtmek için inmiş olabilir.”³⁴

Daha sonra Fatihâ’nın namazda okuması ile ilgili fikhî hükümleri ve bu konudaki farklı görüşleri ve Fatihâ okunduktan sonar söylenene “*آمين*” in ne anlama geldiği hakkındaki farklı görüşleri zikreder. Kendisi de bunun bir dua olduğunu Kabul eder ve dua olduğu için de gizli söylenmesinin daha evlâ olduğunu söyler.³⁵

Besmele ve Fatihâ Suresi ile ilgili gerekli bilgileri zikrettikten sonar surenin tefsirine “Hamd” kelimesinin anlamı ile başlar ve “hamd” kelimesine şu anlamları verir:

1. Kamil övgüdür. الحمد “*el-hamdu*” daki ال “*el*” istiğrak içindir. Allah, yüce sıfatlar ve en güzel isimlere sahip olduğu için her türlü övgü O’nun içindir.

2. Zemmin zıddıdır.

3. Şükürden daha umumdur. Hamd hem şükür hem de medhi kapsar. Şükür nimete karşılık yapılırken, hamd nimet olsun veya olmasın her zaman yapılır.

الله الحمد kelimesi, her şükredenın şükrederken kullandığı kelimedir. Nuh (as) kurtulduğunda³⁶, Davut (as) ve Suleyman (as)nimete nail olduklarında³⁷, İbrahim (as) kendisine İsmail (as) ve İshak (as) verildiğinde³⁸, cennet ehli kendilerinden eziyet giderildiğinde³⁹ الحمد şeklinde Allah’a şükretmişlerdir.⁴⁰

³³ Müslim, *Kitâbu Salâti’l-Müsâfirin ve Gasrihâ*, 43:806.

³⁴ *Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtihâ I*, Vr. 17.

³⁵ *Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtihâ I*, Vr.18.

³⁶ Mü’minün, 23/28.

³⁷ Neml, 27/15.

³⁸ İbrahim, 14/39.

³⁹ Fatır, 35 /34.

⁴⁰ *Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtihâ I*, Vr. 26.

رب العالمين hem bu dünyada hem de ahirette, Allah Alemlerin sahibi, maliki ve terbiye edicisidir. Rab kelimesi de Allah'ın isimlerinden olduğu için diğer varlıklar için kullanılmaz. Ancak “*Rabbu'l-Beyt*” de olduğu gibi izafetle kullanılabilir. Bunun dışında “*effendi, ayakta tutan, ıslah eden, düzenleyici*” gibi değişik anlamlar için kullanılabilir. “*Beni Rabbibnin yanında zikret*”⁴¹ ayetinde “*efendi*”, “ *bunları, din adamları ve bilginler günah söz söylemekten ve haram yemekten sakındırsalardı ya.*”⁴² ayetinde ise “*dinin hükümlerini ayakta tutan*” anlamında kullanılmıştır.⁴³

Müellif, âlem kelimesi hakkında da geniş bir bilgi verir ve العالمين “*âlemler*”den maksadın ne olduğu ile ilgili olarak farklı görüşleri zikreder. İnsanlar, cinler, melekler gibi şuur sahibi varlıkların âlemlerden sayılıp diğerlerinin sayılmayacağı şeklindeki görüşe çok sert tepki verir ve onları kıt anlayışlılıkla itham eder. “*Hiçbir şey yok ki, Allah'ı tesbih etmiş olmasınlar. Fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız.*”⁴⁴ âyetini delil getirerek her varlıkta bir bilinç olduğunu ama bunların varlıklara göre farklıklar gösterdiğini söylediikten sonar “*âlemleri*” şöyle tariff eder: “*Allah'ın dışındaki bütün mevcudattır. “âlem” lafzı “alamet” anlamına gelen “alem” kelimesinden geldiği için gökler ve göklerde olan, yer ve yerde olan her şeyi kapsar. Çünkü mevcut olan her varlık, Rabbine ve O'nun birliğine delâlet etmektedir.*”⁴⁵

Allah (cc) kendisini “*Âlemlerin Rabbi*” olarak vasıflandırdıktan sonra الرحمن الرحيم şeklinde kendisinin rahmetine dikkate çekmektedir. Çünkü Allah'ın âlemleri yaratması O'nun rahmetinin bir sonucudur.⁴⁶

مالك يوم الدين ayetine “*melik*” ve “*malik*” kelimeleri arasındaki tartışmalarla başlar. “*Her melik maliktir ama her malik melik değildir.*” Görüşünden hareketle “*melik*” lafzının daha umum olduğu görüşünün tartışılabilir olduğunu, çünkü Al-i İmrân Suresi 26. âyette Allah için “*مَالِكِ الْمُلْكِ “mâlikü'l-mülk”*” dediğini ve O'nun da mülkünde dilediği gibi tasarruf edebileceğini söyler. Fakat “*mâlik*” kelimesinin Allah'dan başkaları için de kullanıldığından, Allah için الملك الملك “*melikü'l-mülk*” demenin daha belîğ olduğunu söyler.⁴⁷

مالك يوم الدين den maksat da; hesap günü tasarruf sahibi sadece O' demektir. O'ndan başak kimsenin bir tasarruf hakkı yoktur.

⁴¹ Yusuf, 12/42.

⁴² Mâide, 4/63.

⁴³ Tefsîr-ü Sûreti'l- Fâtiha I, Vr. 27.

⁴⁴ İsrâ, 17/44.

⁴⁵ Tefsîr-ü Sûreti'l- Fâtiha I, Vr. 27.

⁴⁶ Tefsîr-ü Sûreti'l- Fâtiha I, Vr. 28.

⁴⁷ Tefsîr-ü Sûreti'l- Fâtiha I, Vr. 29.

Daha sonra اليوم “gün” kavramının Kur’anda hangi anlamlara geldiğini şöyle sıralar:

1. Güneşin doğmasından batmasına kadar ki olan vakittir.
2. Kıyametin başlangıcından cennetliklerin cennete, ceennemliklerin de cehenneme girecekleri kadarki süreç.
3. Gündüzün saatlerinden bir parçadır. “Bugün dininizi kemale erdirdim.”⁴⁸ ayetindeki “gün” den maksat “saattir”. Yani “bu saatte tamamladım” demektir.
4. Bir lahza, an anlamındadır. “O hergün yaratmaktadır.”⁴⁹ Yani “her an” demektir.
5. Yüzlerce sene demektir. “Rabbin katındaki bir gün saydığımız bin sene gibidir.”⁵⁰ ayetinde bu anlamdadır.
6. Binlerce yıl anlamındadır. “gökleri ve yeri altı günde yarattık”⁵¹ ayetindeki gün bu anlamdadır.⁵²
7. Vakıa, olay anlamındadır. Uhud ve Bedir günü derken bu anlamdadır. “Onlara Allah’ın günlerini hatırlat”⁵³ Helak olan ümmetlerin olaylarını demektir.⁵⁴

الدين “ed.Dîn” kelimesinin ise; قَحْلًا مُهَيَّبًا مَلَأَ مُهَيَّبًا نَسْتَمُونَ “O gün Allah onlara hak olan cezalarını tastamam verecek”⁵⁵ ayetinde olduğu gibi “Yapılan amellerin hesaba çekilip onların karşılığının verilmesi”, “hüküm” ve “itaat”⁵⁶ anlamlarına gelebileceğini ifade eder.

وإياك نعيد da gâib sigâsından muhataba geçilerek *iltifat* sanatı yapılmıştır. Burada Allah’ın rububiyetini ikrar ve kulluğun O’ndan başkasına yapılmayacağına ve O’nun huzurunda tezellüle işaret vardır.⁵⁷ وإياك نستعين derken de O’nun yardımı olmadan ibadete güç yetiremeyeceğimizden dolayı bu konuda O’nun yardım ve tevfikini isteme ve acziyetimizi itiraf vardır.⁵⁸

إهدنا الصراط المستقيم: Hidayet, hidayet üzerinde sabit kalmak ancak Allah’ın elindedir. انك لا تهدي من احببت “sen sevdiğini hidayete

⁴⁸ Mâide, 5/3.

⁴⁹ Rahman, 55/29.

⁵⁰ Hac, 22 /47.

⁵¹ Kâf, 50/38.

⁵² Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtîha I, Vr. 29.

⁵³ İbrâhim, 14/5.

⁵⁴ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtîha I, Vr. 30.

⁵⁵ Nur, 24/25.

⁵⁶ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtîha I, Vr. 30.

⁵⁷ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtîha I, Vr. 30.

⁵⁸ Tefsîr-ü Süreti’l- Fâtîha I, Vr. 30.

erdiremezsin.”⁵⁹ ayetinde olduğu gibi hidayet Allah’tan başka birisine izafe edilirse yol göstermek ve irşat etmek anlamına gelir.⁶⁰

Kul doğru yol ile eğri yolu birbirinden ayırt edecek güçte olmadığından ancak Allah’tan yardım isteye bilir. İbadet önce zikredilerek, kul vesileyi öne geçirdi. اِيَّاكَ diyerek kulluğu sadece ona has kıldı. Yani kulluğu sadece O’na has kılarak ondan yardım talebinde bulundu.⁶¹

Bu ayet aynı zamanda duayı da öğretmektedir. Kendisi de bir ibadet olan duanın ne şekilde yapılacağını öğretiyor.⁶²

Müellif, Fatıha suresinin besmeleden itibaren sonuna kadar bir dua suresi olduğunu da ifade eder. Kul, önce Allah’ın zât ve sıfatlarının büyüklüğünü zikredip, daha sonra da kendi aciziyetini ve zelliliğini ortaya koyarak O’ndan hakikati istemektedir.⁶³

Müellif, Sırat-ı Müstakim hakkındaki görüşleri zikrettikten sonra şöyle bir tanım yapar: “Sırat-ı müstakim: “وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه” (bu benim sırat-ı müstakimimdir)⁶⁴ ayetinde de ifade edildiği gibi kendisine tabi olanı Allah’a ulaştırır, Allah’ın yoludur.”⁶⁵ Cehennemın üzerinde kıldan ince kılıçtan keskin⁶⁶ köprüye de “sırat” dendiğini, bundan dolayı Allah’ın sırat-ı müstakiminin de kıldan ince kılıçtan keskin olduğu, istikamet yoludur. Kişi ancak Allah’ın rahmet etmesi ile istikamet üzerinde kalabilir.”⁶⁷ Nisâ 69. ayette de ifade edildiği gibi Nebî, sıddık, şehid ve salihlerin yoludur.⁶⁸

“Gazaba uğrayanlar”ın Yahudiler, müşrikler ve bidat sahibi kimseler olduğunu söyler ve Yahudiler hakkında inen şu ayetler ile de görüşünü delillendirir: وَغَضِبَ اللَّهُ “Onlar Allah’dan bir gazaba uğradılar.”⁶⁹ وَبَاؤُوا بِغَضَبِ اللَّهِ “Allah onlara gazap etti.”⁷⁰

“Dalalette olanlar”ın ise Hıristiyanlar ve münafıklar olduğunu söyler⁷¹ ve delil olarak da şu ayeti zikreder: “Bundan önce kendileri sapmış birçoğunu da saptırmışlardı.”⁷²

⁵⁹ Kasas, 28/56.

⁶⁰ Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 30.

⁶¹ Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr.30.

⁶² Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 31.

⁶³ Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 31.

⁶⁴ En’âm, 6/156.

⁶⁵ Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 32.

⁶⁶ Not: Buradaki “kıldan ince kılıçtan keskin” ifadesi hakikî manada değil mecazî manadadır.

⁶⁷ Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 32.

⁶⁸ Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 32.

⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/111.

⁷⁰ Fetih, 48/6.

⁷¹ Tefsir-ü Süreti’l- Fâtiha I, Vr. 33.

⁷² Mâide, 5/77.

E. GENEL DEĞERLENDİRME

İsmail Turan'a ait olan bu Fatiha Tefsir çalışması hakkında genel bir değerlendirme yapacak olduğumuz da şunları söyleyebiliriz:

Müellifin kendisinin Türk ve meslek olarak da mühendis olması, bu çalışmayı farklı kılan en önemli hususlardan biridir. Mesleği fen ilimleri olan bir kimsenin Arapça tefsir yazması, örneğine pek rastlanılan bir durum değildir.

Müellif, tefsiri yazmaya önce muhtasar olarak ve Fatiha Suresi'nden başlamış, daha sonra ise mufassal olarak devam etmiştir. Genel tefsirinde birden fazla metot kullanmasına rağmen Fatiha Suresi'nin tefsirinde o metotların bir kısmını kullanmıştır. Fatiha Suresi'nin tefsiri hem rivayet hem de dirayet tefsiri özelliği taşımaktadır. Müellif konuyla ilgili rivayetleri verdiği gibi, bunlar arasında tercihte de bulunmuştur. Rivayetler arasında ihtilaf olduğu zaman cem ve te'vîl yoluna gitmiştir. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri" dediğimiz ayeti ayetlerle tefsir etme noktasında çok başarılı olduğunu görmekteyiz.

Müellif, Rivâyet metodunda başarılı olduğu gibi Dirayet Metodunda da başarılı olduğunu müşahede etmekteyiz. Rivayetleri zikrettikten sonra onları tahlil etmekte ve günümüzde ne şekilde anlaşılması gerektiğine de yer yer vurgu yapmaktadır.

Yer yer Kelâmî Fıkhî tartışmalara girmekte, farklı görüşler arasından tercihte bulunmaktadır. Kelâmî konularda Mutezilî düşüncüyü eleştirirken, gerekçelerini de âyet ve hadislerle temellendirmektedir. Kendi yaşadığı manevî tecrübelerinden de bahsetmektedir.

Kavramlar üzerinde teker teker durmakta, bir kavramın hangi manalara gelebildiğini zikrettikten sonra, ayet ve hadislerle delillendirmektedir. O kavramla ilgili verilen manalardan katılmadıkları olduğunda da neden katılmadığını belirtmektedir.

BEYİN TEMELLİ ÖĞRENME YAKLAŞIMINA DAYALI OLARAK İŞLENEN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSLERİNİN AKADEMİK BAŞARI VE KALICILIK ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

RİDVAN DEMİR

DR., MEB DKAB ÖĞRETMENİ
ridvan.demir@hotmail.com

ÖZET

Bu çalışmanın konusu, lise 10.sınıf Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi dersinin “Allah İnancı” ve “İslam’da İbadetler” ünitelerinin Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına dayalı olarak hazırlanan ders planı ve etkinliklerle işlenmesinin öğrencilerin akademik başarı ve kalıcılık düzeylerine etkisidir. Bu çerçevede Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına dayalı din öğretiminin, öğrencilerin akademik başarı düzeylerini ve öğrenmelerinin kalıcılığını ne ölçüde etkilediğinin tespit edilmesi çalışmanın temel amacıdır.

Araştırmada kontrol gruplu ön test - son test desenine başvurulmuştur. Veri toplama aracı olarak ön test, son test kullanılmış; son testin uygulanmasından yaklaşık 21 gün sonra da kalıcılık testi yapılmıştır. Sonuçlar SPSS programında analiz edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde ANOVA ve ANCOVA analiz teknikleri uygulanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre, deney grubu lehine beyin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı öğretimin akademik başarı ve kalıcılık üzerinde anlamlı etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Beyin Temelli Öğrenme, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Din Eğitimi, Din, Eğitim.

THE EFFECT OF RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE COURSES BASED ON BRAIN BASED LEARNING APPROACH ON ACADEMIC SUCCESS AND PERMANENCY

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the effect of teaching the units of “Belief in Allah” and “Worship in Islam” in religious culture and moral course of 10th grade with lesson plans and activities prepared on the basis of brain-based learning approaches on academic achievement and permanence levels of students. The main purpose of this study is What are the effects of Brain Based Learning approach on the students’ academic success and learning by teaching in Religious Culture And Moral Knowledge Course In High School

In the research, the design of Pre-test/Post-test control group was applied. Pre-test and final test were used as data collection tool and after about 21 days, the retention test was performed. Results were analyzed with SPSS programme. ANOVA and ANCOVA variance analysis was applied for the data analysis.

According to the findings of the study, teaching based on the brain-based learning approach in favor of the experimental group was found to have meaningful effect on retention and academic achievement.

Keywords: Brain-based learning, education of religion and ethics , Religious Education, Religion, Education.

Giriş

Fayat boyu öğrenen, edindiği bilgi ve beceriyi hayata geçiren fertlerin yetiştirilmesinde, kullanılan öğretim yöntem ve teknikleri büyük önem taşımaktadır. Zira çağın gerektirdiği donanımlara uygun hedefler belirlenmiş olsa bile bu hedefleri tamamen geleneksel yöntemlerle (düz anlatım, ezberleme, tekrar, yazdırma vb.) gerçekleştirmek mümkün değildir (MEB, 2005: 24). Çünkü geleneksel öğretim yöntemleri, eğitim- öğretim etkinliklerinde öğretmeni merkeze almakta öğrenciyi pasif alıcı konumunda bırakmaktadır. Eğitim-öğretim etkinliklerinde öğretmeni daha aktif kılan geleneksel öğretim yöntemleri hem öğrencinin üst düzey öğrenmeler gerçekleştirmesini engellemekte (öğrenci bilme ve kavrama basamaklarında kalmakta; uygulama, analiz, sentez, değerlendirme düzeyindeki davranışları gösterememekte) hem de öğrencinin karakterinin pasif olarak geliştirilmesine neden olmaktadır (Duruhan, 2004: 3).

Geleneksel eğitim anlayışında öğretim programlarının, sınırlı sayıda yeteneğin gelişmesine olanak sağlayacak biçimde ve daha çok kuramsal bilgiye dayalı olarak düzenlenmiş olması, günümüz bilgi toplumunun istediği niteliklere sahip insan gücünün karşılanması hedefinden uzak kalınması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle geleneksel eğitim anlayışları zamanla yerini, yapılandırmacılık, öğrenci merkezli öğrenme, aktif öğrenme, etkin öğrenme, çoklu zekâ, beyin temelli öğrenme gibi öğretmenin bilginin elde

edilmesinde kılavuzluk rolü üstlendiği, öğrenci merkezli çağdaş öğrenme yaklaşımlarına bırakmıştır (Alpar & vd, 2007: 21).

Bu öğrenme yaklaşımlarından biri olan Beyin Temelli Öğrenme; öğrenme için beynin işleyiş kurallarının kabul edilmesi ve bu kurallara göre öğretimin organize edilmesi gerektiğini savunan, öğrencinin aktif olduğu bir öğrenme şeklidir. Beyin Temelli Öğrenmenin temel amacı, bilginin ezberlenmesi değil anlamlı ve kalıcı bir şekilde öğrenilmesini sağlamaktır (Caine&Caine, 2002: 4).

Konuya din öğretimi açısından yaklaşıldığında; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, öğrencilerin dinî kültür ve ahlâkî değerler hakkında doğru bilgilenmelerini ve bu alanda bireysel hayatlarında gereksinim duydukları bilgi, davranış, tutum ve değerleri kazanmalarını amaçlayan bir derstir. Böylesine önemli işlevleri üstlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde kullanılan yöntem ve tekniklerle ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında, dersin daha çok düz anlatım, tekrar vb. gibi geleneksel yöntem ve tekniklere dayalı olarak işlendiği görülmektedir (Bilgin & Selçuk, 1997: 118; Selçuk, 2005: 128; Demir, 2008: 72).

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin işlenişinde ağırlığın öğretmende olması, ders araç gereçlerinin yeterince kullanılamaması, bunlara ek olarak araştırma ve incelemenin yapılamaması, dersin ezberci ve nakilci anlayışla işlenmesi gibi faktörler birleştiğinde, dersten istenilen verim elde edilememektedir. Dersin amaç ve konularının yapısı gereği, deney ve gözleme fazla yer verilemediğinden, konuların kavranılması güçleşmekte, amaçlara ulaşmada büyük sıkıntılar yaşanabilmektedir. Çoğunlukla anlatım yöntemiyle işlenen derste, kulağa hitap eden bir yaklaşım söz konusudur. Bunun sonucu olarak da amaçlarda ifade edilen davranışlardan sadece bilişsel alanla ilgili davranışlar sınırlı bir şekilde kazandırılabilen ve yine sadece bu alanla ilgili davranışlar ölçme değerlendirmeye tabi tutulmaktadır (Aydın, 2005: 54; Doğan & Tosun, 2003: 78). Başka bir ifadeyle geleneksel öğretim yöntemlerinin beynin doğal öğrenme sürecini göz ardı ettiği ve öğrenciyi genellikle ezberlemeye yönelttiği ifade edilebilir. Hazır bilginin belleğe yerleştirilmesi olarak ifade edilen ezber, günümüz öğrenme yaklaşımlarında öne çıkan yaratıcı, yansıtıcı ve eleştirel düşünme becerilerini olumsuz yönde etkilemektedir (Altaş & Ay, 2007: 173).

Küreselleşen, bilgi toplumu olarak adlandırılan dünyamızda dinin insanın ahlaki gelişimine katkı sağlayabilmesi, hayatını anlamlandırmada yardımcı olabilmesi artık eski geleneksel din öğretimi anlayışı ile mümkün de-

ğildir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi inanç, ibadet ve ahlaki değerlerin öğretimini kapsayan bilişsel, duyuşsal ve psikomotor öğrenmeleri içeren çok yönlü bir derstir. Bu bakımdan bu dersle ilgili Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğretiminde mutlaka yöntem zenginliğine gidilmelidir (Bilgin & Selçuk, 1997: 117).

Son zamanlarda din öğretiminde öğrenme anlayışının farklılaştığı, yeni yaklaşımların benimsenmesi yönünde bir anlayış değişiminin yaşandığı görülmektedir. İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları incelendiğinde programların geleneksel din öğretiminde çok önem arz eden ezbere yer vermediği, aksine kendi başına düşünebilen, eleştirel zihniyete ve seçme kabiliyetine sahip, hayatın anlamını keşfeden ve inancını aklıyla bütünleştirebilen bireyleri yetiştirmeyi hedeflediği, yapılandırıcı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi çağdaş yaklaşımları dikkate aldığı görülmektedir (MEB, 2010: 9).

Değişen program anlayışına uygun olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinden ders içerisinde geleneksel anlayışlara bağlı olarak kullandıkları öğretim yöntem ve tekniklerinde değişime gitmeleri ve öğrencilerdeki bireysel farklılıkları da dikkate alarak derslerini en uygun yöntem ve teknikleri kullanarak işlemeleri istenmektedir. Günümüz eğitim anlayışlarında bireysel farklılıklara çok fazla vurgu yapılmakta ve bireylerin birbirinden farklı olmasının öğrenme stillerini de etkilediği düşünülmektedir. Bu anlamda beyin temelli öğrenme, öğrencinin sürekli aktif olduğu, görerek, duyarak, rol yaparak öğrendiği ve ders esnasında çok çeşitli öğretim yöntemlerinin kullanıldığı bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Bu noktadan hareketle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğretiminde, öğretmenlerin teknolojik gelişmelerle her geçen gün farklı bir yanı keşfedilen beynin nasıl çalıştığı ve öğrenmenin daha kolay nasıl gerçekleşebileceğini çeşitli faktörlere bağlı olarak açıklamaya çalışan beyin temelli öğrenme yaklaşımının gerektirdiği yöntem ve teknikleri kullanmaları, derslerde istenen verimin elde edilmesi açısından faydalı olacağı söylenebilir. Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımının gerektirdiği yöntem ve tekniklerin öğretim sürecinde kullanılması, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi gibi bilişsel ve duyuşsal öğrenme alanlarının yoğun olduğu bir derste ezber yerine anlamlı ve kalıcı öğrenmelerin gerçekleşmesine önemli bir katkı sunabilir. Böylece hem öğrencilerin öğrenmeden zevk almaları ve yaşam boyu öğrenen bireyler haline gelmeleri sağlanmış olacak hem de bu alanda görev yapan öğretmenlerin mesleki gelişimine katkı sunulmuş olacaktır.

1- Beyin Temelli Öğrenme Nedir?

Genel olarak bireyin çevresiyle belli bir düzeydeki etkileşimleri sonucunda meydana gelen nispeten kalıcı izli davranış değişmesi olarak (Senemoğlu, 2012: 4) ifade edilen öğrenmenin farklı kuramlara göre değişik tanımları yapılmıştır. Örneğin; Davranışçı kuramcılar, öğrenmenin uyarıcı ile davranış arasında bağ kurulması sonucunda gerçekleştiğini ve ödül ve ceza kullanılarak pekiştirildiğini kabul ederler (Varış, 1998: 24; Özden, 2014: 20). Bilişsel kuramcılar öğrenme sürecinde bireyin çevresinde olup bitenlere yüklediği anlama vurgu yapmaktadırlar (Selçuk, 1997: 93; Özden, 2014: 21). Duyuşsal kuramcılar ise öğrenmenin doğasından çok sorunlarıyla ilgilenmektedirler. (Çırak, 2007: 258).

“Bireyin duygu, düşünce, tutum ve davranışlarında çevresiyle etkileşimi sonucu meydana gelen kalıcı değişmeler” (Aydın, 2005: 5) olarak tanımlanan öğrenmenin ortaya konulan yeni bilimsel veriler ışığında farklı tanımlamalarının yapıldığı görülmektedir. Örneğin Güneş (2007: 22), öğrenmeyi “öğrencinin ön bilgileriyle yeni bilgileri ilişkilendirerek ve bütünleştirerek, yeni anlamlar oluşturduğu aktif bir süreç” olduğunu belirterek yapılandırıcı yaklaşıma uygun bir tanımlama yapmıştır.

Nörofizyolojik (Beyin Temelli) kurama göre ise öğrenme, yeni dentrit dallarının ve yeni sinapsislerin oluşumudur, formasyonudur (Duman, 2012: 48). Tortora ve Grabowski, sinirlerin esnekliği (neuralplasticity) kavramını kullanarak öğrenmeyi, değişme ve uyum sağlama yeteneği olarak tanımlamaktadır. Durbach’a göre beyinde öğrenme ile birlikte iki şekilde değişim meydana gelmektedir. Bunlar; nöronların içyapısında özellikle sinapslerde görülen değişiklik ve nöronların arasındaki sinapslerin sayısındaki artıştır (Keleş & Çepni, 2006: 74).

Bu tanımlamalara paralel olarak ülkemizde Demirel öğrenmeyi “hücreler arasında sinaptik değişimlerin bir sonucu” (Demirel, 2007: 240) olarak tanımlarken, Sönmez ise “fiziksel uyarımlar sonucu beyinde oluşan biyokimyasal bir değişme” (Sönmez, 2005: 37) olarak tanımlamaktadır.

Beyin Temelli Öğrenme üzerine yaptığı çalışmalar ile bilinen Duman’a göre ise öğrenme; duyuvar aracılığıyla her bir nöronun diğer bir nörona bir mesaj gönderdiğinde nöronlar arasında oluşan biyolojik, fizyolojik, kimyasal ve elektronun beyin ve vücut arasındaki koordinasyonu sonucu, beyindeki nörofizyolojik mesaj alışverişindeki değişime denir. Bu çerçevede öğrenme, çok bütüncül bir eylem olup fizyolojik ve psikolojik koşullardaki

değişikliklerden etkilenerek nöronların yeniden birbiriyle bağlantı kurması sonucu gerçekleşen bir süreçtir (Duman, 2012: 64).

Öğrenme olayının asıl gerçekleştiği yer olan beynin öğrenmeye hazır olması çok önemlidir. Bu nedenle öncelikle beynin yapısının, nasıl çalıştığıının ve öğrenmenin nasıl gerçekleştiğinin bilinmesi gerekmektedir.

Merkezi sinir sisteminin en önemli kısmı olan beyin, kafatası kemikleri içinde, kütlesi yetişkinlerde ortalama olarak 1300–1400 gram, yüzeyi ise ortalama olarak 2000–2100 cm² olan bir organımızdır (Jensen, 2005: 8). Beyin, vücut ağırlığımızın yaklaşık % 2'si kadar olmasına karşın, vücut enerjisinin % 20 ile % 25'ini kullanır (Özden, 2014: 40). Sinir sistemi; yapısal, kimyasal, fonksiyonel vb. özellikler bakımından çok sayıda hücre türüne sahiptir. Ancak beyindeki hücreler genel bir sınıflama ile sinir (nöron) hücreleri ve glia (glue) hücreler olmak üzere iki türe ayrılır (Özdemir, 2014: 49; Ersoy & Karal, 2002: 190).

Nöronlar öğrenmeden sorumlu sinir hücreleridir. Beyinde Öğrenmenin oluşumu bu sinir hücrelerinin hareketleri ile olur (Wolfe, 2001). Bu hareket bir dentritin ilk uyarıcıları almasıyla başlar (Sousa, 2001: 80). Beyin hücreleri arasındaki hareketler, dentritler ve aksonlar sayesinde gerçekleşir (Erlauer, 2003: 11) Nöronlar arasında dentritler ve aksonların oluşturduğu iletişim sonucu beyinde, sinir hücreleri arasında bir bağ oluşur (Valiant, 1996: 3). Bu bağ sinaptik bağlıdır. Sinapsların oluşturduğu her bağ yeni öğrenmelerdir (Korkmaz & Mahiroğlu, 2007: 97). Her öğrenme beyinde değişiklik meydana getirir. Çünkü beyin kendisine iletilen her yeni uyarıcı, deneyim ve davranışla yeni ağlar oluşturur (Jensen, 2005: 15).

Öğrenme, elektrokimyasal ve aktif bir süreçtir (Tileston, 2000: 2). Duyular tarafından üretilen elektrik enerjisi beynin orta bölgesinden talamusa gelir. Talamusa gönderilen bilgiler-girdiler eş zamanlı olarak beynin diğer bölgelerinde ve alt bölgelerinde hızlı bir şekilde işlemek üzere dağıtılır. Bu girdiler olumlu, olumsuz ve acil olma durumlarına göre amigdala ve hipokampusta değerlendirilerek kodlanır, anlamlandırılır ve uzun süreli belleğe depolanması için gönderilir. İstenildiğinde ise tekrar geri çağrılarak kullanılır, kullanılan bilgiler kalıcı olur ve durum öğrenme işlemi olarak adlandırılır (Duman, 2013: 256).

Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımı beyne yönelik yapılan araştırma bulgularından yararlanılarak Caine ve Caine tarafından oluşturulan, insan beyninin işlev ve yapısına dayanan nörobilim, nörodilbilim ve bilişsel psikoloji ile bağlantı kuran bir öğrenme yaklaşımıdır. Başka bir ifadeyle

le, öğrenciye bilginin verilmesinden ziyade öğrencinin kendisinin almasının sağlandığı bir ortamda sürekli geçmiş yaşantısı ile ilgili örnekler verilerek öğrencinin beynini aktif tutan, öğrenciyi ezberlemeye değil düşünmeye sevk eden öğrencinin beynini aynı anda birçok noktada harekete geçiren, merakını uyandırarak onu yenilikçi ve keşfedici bireyler haline getiren bir öğrenme yaklaşımıdır (Polat, 2014: 268).

Beyin Temelli Öğrenme, anlamlı öğrenme için beynin işleyiş kurallarının kabul edilmesine ve öğretimin zihindeki bu kurallara göre örgütlenmesi düşüncesine dayanır (Aparna, 2014: 558). Bir başka deyişle bu yaklaşımın amacı, anlamlı bir öğrenme ve öğretme için her şeyden önce öğrenme işlevini yerine getiren beynin biyolojik yapısının ve işleyiş kurallarının benimsenmesini ve öğretme sürecinin bu işleyiş kurallarına göre yapılandırılmasını sağlamaktır (Caine&Caine, 2002: 4). Böylece beynin yapısını bilerek ona göre ders işlemek, öğrencilerin öğrenme becerilerini artıracaktır (Polat, 2014: 268). Bu yaklaşım, eğitim, öğretme ve öğrenme için biyolojik olarak bir çatı oluşmasını sağlar ve ortaya çıkan öğrenme davranışlarının açıklanmasına yardımcı olur (Spears& Wilson, 2005).

Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımı “ne öğretilim?” sorusundan daha ziyade, “beyin en iyi şekilde nasıl öğrenmektedir?” sorusu ile ilgilenmektedir. Hedefler geleneksel eğitim yaklaşımlarında “ürüne” dayalı iken, beyin temelli öğrenme yaklaşımında ise “sürece” dayalı olarak belirlenmektedir. Bir başka ifade ile Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımında eğitim-öğretim faaliyetlerinde “sürece” yani, öğrencinin öğrenme sürecindeki etkinliklerine ve dahası bunları nasıl yaptığına daha fazla önem verilmektedir (Caine&Caine, 2002; Baş, 2010: 490).

Beyin Temelli Öğrenme yaklaşımının uygulanabilmesi için birbiri ile etkileşimli üç aşamalı bir sürecin varlığından bahsedilebilir (Baş, 2010: 490). Bunlar ahenkli biçimde daldırma, rahatça almaya hazır olma ve aktif süreceleme biçiminde sıralanmaktadır. Bu aşamalar birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamakla birlikte; süreçte birbirlerini bütüncü ve destekleyici olarak yer almaktadırlar (Duman, 2012: 68).

• **Rahatlatılmış Uyanıklık (Relaxed Alertness):** Rahatlatılmış uyanıklık öğrencilerin bilgileri öğrenirken stresten ve korkudan uzak olduğu, güvende ve rahat hissettiği, öğretim esnasında içsel motivasyonlarının yüksek olduğu bir süreç olarak ifade edilebilir. Birey rahat olduğu, korku ve kaygı duymadığı zaman, beyin olarak öğrenmeye istekli olur. Çünkü beynimiz bir sorunla karşılaştığında ya da çaresizlik duygusunu körükleyen bir tehdit

algıladığında kapanır (Caine&Caine, 2002: 67). Başka bir deyişle duygusal olarak kendini güvende hisseden bireyin beyninde normal oranda kan dolaşırken, kendini korku ve tehdit ortamında hisseden bireyin beynine ulaşan kan oranında artış yaşanmaktadır (Ginnis, 2002: 177). Etkili bir öğrenme için meydan okuyucu (challenging) fakat tehditkâr olmayan, fiziksel ve psikolojik olarak güvenli ve motive edici bir öğrenme ortamı oluşturulmalıdır (Spear& Wilson, 2005). Çünkü güvenli olmayan, stresli ortamda kişi savunmaya geçer, içine kapanır ve bu kişilerde performans çöküşü (downshifting) gözlenir (Christison, 2002: 5). Bundan dolayı beynin/zihninin etkin bir şekilde işlev görmesi için destekleyici, saygıya ve kabule dayalı, olumlayıcı (confirmative) ve zihinsel, duygusal ve fiziksel olarak her açıdan güvenli bir öğretim ortamı oluşturmak önemlidir (Schiller&Willis, 2008: 1; Prince, 2005).

- **Derinlemesine Daldırma (Immersion):** Öğrencilerin karşı karşıya bırakıldığı içeriğe yoğunlaşmasına derinlemesine daldırma denir. Derinlemesine daldırmada bilgi, beceri, tutum, davranış, ilke, kavram ve işlemleri birbiri ile bütünleştirip aralarındaki ilinti ve örüntüyü sağlayan hikâyeler, öyküler, romanlar, efsaneler, örnek olaylar, senaryolar ve çok güçlü duygusal yaşantılar önemli bir yere sahiptir. (Duman, 2012: 70).

Derinlemesine daldırma, öğrenenlere zengin yaşantıların sunulduğu aşamadır. Bu aşamada öğrencilere öğretmen tarafından iletişim öğelerinin yazılı veya sözlü aktarılmasından ziyade, uyaranların gerçek yaşamla bağlantılı olarak öğrencinin zihninde canlandırılması sağlanmaktadır. Böylelikle dışsal deneyimler sonucu beynin yapısı ve işlevlerinde değişimler meydana gelmekte; nöronlar arasında yeni bağlantılar kurabilme yeteneği artmaktadır. Bu nedenle daldırma aşamasında öğrencilere, onları kaygılandırmadan zorlayacak, zengin bir öğrenme çevresi sunulmalıdır (Caulfield& Diğerleri, 2000: 62).

- **Aktif Süreçleme (Active Processing):** Öğrenilenlerin öğrenci tarafından hem kişisel olarak anlamlı, hem de kavramsal olarak uyumlu bir biçimde birleştirilmesi ve içselleştirilmesine aktif süreçleme denir. (Caine&Caine, 2002: 154). Bu durum, öğrenmelerin ezberlenerek değil, anlamlı bir yapı oluşturularak gerçekleştiğinin göstergesidir. Bireyin kendine; neden yaptım, niçin yaptım, ne öğrendim, ne anlama geliyor sorularını yöneltmesi, aktif süreçlemeyi yaşadığının göstergesidir. Okuma yazmayı öğrenen bireyin, günlük yaşamında bu bilgileri kullanmaya başlaması buna örnek gösterilebilir (Savaş, 2007: 504). Aktif süreçlemede öğrenilenlerin, öğrenciler

tarafından hem kişisel olarak anlamlı hem de kavramsal olarak uyumlu bir biçimde birleştirilmesi ve içselleştirilmesi için kasten ve bilinçli bir çalışma yapıları gerekir (Duman, 2012: 70).

Beyinle ilgili yapılan araştırmalar sonucunda, beyin işleyişinin öğrenme üzerine olan etkisiyle bağlantılı olarak Caine&Caine (2002) tarafından ortaya konulan Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımının yapı taşları olarak saptanmış 12 temel ilke belirlenmiştir. Daha verimli bir öğretim ortamının oluşması için beyin temelli öğrenmenin ilkelerinin bilinmesi ve öğretim programlarının bu doğrultuda geliştirilmesi gerekmektedir. Bu ilkeler beyin temelli öğrenme yaklaşımının öğretim sürecine uygulanabilmesinde yol gösterici niteliktedir.

1. Beyin bir paralel işlemcidir.
2. Öğrenme Tüm Fizyolojiyle İlgilidir.
3. Anlam Arayışı İçseldir.
4. Anlam Arayışı Örüntülemeyle Oluşur.
5. Örüntülemede Duygular Çok Önemlidir
6. Beynin Parçaları Ve Bütünlüğü Aynı Zamanda İşler
7. Öğrenme Hem Odaklanmış Dikkati Hem De Çevresel Algıyı Gerek-tirir
8. Öğrenme Her Zaman Bilinç Ve Bilinç Dışı Süreçleri İçerir.
9. En Az İki Farklı Türde Belleğimiz Vardır.
10. Olgu Ve Beceriler Doğal Uzamsal Bellekte Yapılandırıldığı Zaman En İyi Şekilde anlaşılır ve hatırlanır.
11. Öğrenme Zorlama İle Zenginleşir, Tehdit İle Engellenir.
12. Her Beyin Eşsizdir (Kendine Özgüdür).

2- Din Eğitimiinde Beyin Temelli Öğrenme

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi daha çok soyut konuları içerdiği için öğretim sürecinde özveri ve görsellik isteyen bir alandır (Doğan & Tosun, 2003: 158). Bu nedenle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin derse öğrencilerin ilgisini çekmek ve etkin bir öğretim gerçekleştirmek için konuların özelliğine göre uygun öğrenme modelleri (stratejileri) ve bu öğrenme modellerini destekleyici araç-gereçler kullanmaları artık bir zorunluluk haline gelmiştir. Çünkü 2010 yılında değişen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programı ile birlikte din öğretiminde yapılandırıcı yaklaşım, çoklu zekâ, beyin temelli öğrenme gibi süreç odaklı ve öğrenciyi merkezi alan öğrenme yaklaşımları benimsenmiştir (MEB, 2010: 9).

Günümüzde biyoloji, nörolojik bilim ve beyin araştırmalarında yaşanan gelişmeler hiç şüphesiz eğitim anlayışında da bir takım değişikliklere neden oldu. Sosyal ve bilimsel alandaki bu keşifler karşısında, teologlar, filozoflar, eğitimciler ve nörologlar (sinirbilimci) vb. dini tecrübe ve bilişsel nörobilim arasında bir ilişkinin olup olmadığı konusuyla ilgili yüzlerce soruyla yüz yüze geldiler (Seymour, 2011: 243). Bu sorulara cevap arama bağlamında, din eğitimcileri tarafından; din fenomeni, dindarlık, dini tecrübe, dinsel davranışların beyinde oluşturduğu etkiler ile beyinde din ve dindarlığa ilişkin noktaların varlığı, dini yaşama ait bilgilerin doğuştan var olup olmadığı, beyin ve dini tecrübenin bir birine etkileri gibi pek çok konu hakkında araştırma yapılmaya başlanmıştır (Seybold, 2005; Jeeves& Brown, 2009; Mcnamara, 2009).

Din eğitimi açasından beyin ve Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımı üzerine batıdaki din eğitimcileri çalışmalar yapmaya başlamakla birlikte bu çalışmalar beyin temelli öğrenmenin din eğitiminde uygulanmasına yönelik araştırmalardan ziyade konuyu daha çok teorik açasından ele alan çalışmalar olduğu görölmektedir.

2011 yılında Din Eğitimi Derneğinin (Religious Education Association) Toronto da gerçekleştirdiği konferansta, “Beyin Meseleleri, Nörobilim, Yaratıcılık ve Farklılık” (Brain Matters: Neuroscience, Creativity, and Diversity) ana konu olarak belirlenmiştir. Temel çalışma sorusu olarak ise “Beyin araştırmaları dini pratikleri ve inanç oluşumunu nasıl etkilemektedir?” üzerine odaklanılmıştır (Seymour, 2012: 321). Çalışmaya katılan din eğitimcileri bu konuda yapmış oldukları çalışmaları burada paylaşmışlardır. Örneğin Blevins (2011: 248) çalışmasında beyin ve dini tecrübe konusuna değinerek, bu alandaki kişisel tecrübelerini aktardıktan sonra Nörobilimin (beyin ve sinir sistemi bilimi) getirdiği yeniliklerin din eğitiminde kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. Larsen (1993), Flaman (2011), Hogue (2012), Blevins (2012) benzer çalışmalarında beynin işleyişinin yakından incelenmesini, Nörobilimin, insan beynini keşfetme noktasında getirdiği yeniliklerden dini tecrübe, tanrıya ulaşma, yaşamın anlamını bulma vb. gibi din eğitimiyle ilgili konularda faydalanılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca beyin üzerinde çalışan bilim adamlarıyla işbirliğine gidilmesi gerektiğini belirterek, insan doğasını daha iyi kavramaya yönelik olarak beyinle ilgili verilerin din eğitiminde kullanılmasının gerektiğini dile getirmişlerdir.

Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımının Caine&Caine (2002) tarafından

ileri sürülen ilkelerinin ve amaçlarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğretiminde işe koşulması ve bu yaklaşımdan istifade edilmesi öğrenenler tarafından daha kalıcı öğrenmelerin gerçekleşmesine katkı sağlayabilir. Örneğin Beyin Temelli Öğrenmenin “Her beyin eşsizdir” ilkesi, öğretimin bireyselleştirilmesi (Caine&Caine, 2002; Fogarty, 2009: 26), öğretimde ferdi farklılıkların dikkate alınması ile ilgilidir. Hz Peygamberin “*İnsanlara akıllarına göre muamele ediniz ve yaklaşımda bulununuz.*” (Acluni, 2850) ve “*İnsanlara anlayacakları şeyleri anlatın*” (Buhari, ilim: 49) hadisi şeriflerinde din eğitiminde bireysel farklılıkların dikkate alınması ilkesine vurgu yapıldığını görmekteyiz (Gözütok, 2014: 210; Gudde, 2011: 81).

Bunun dışında Beyin Temelli Öğrenmede anlamlı öğrenmelerin sağlanması ve öğrencilere yeni öğrenmeler için yeterli zaman sağlanması (Jensen, 2008: 218) önemlidir. Hz Peygamber dönemi eğitim uygulamalarında ezberden ziyade anlamlı öğrenmelerin sağlanmasına dikkat edildiği ve Hz. Peygamberin ashabına öğrenmeleri için belli gün ve zaman tanıdığı anlaşılmaktadır *. (Er, 2013; 131-132).

Beyin temelli öğrenmede önemli yer tutan müzik (Prigge, 2002: 237), mizah öğeleri kullanma, hikâyeleştirme, oyun, gibi beyindeki dopamin seviyesinin artmasına ve öğrenmede dikkatin öğrenilecek içerik üzerinde yoğunlaşmasını sağlayan öğrenme aktivitelerinin (Willis, 2008: 7) biraz farklı biçimlerde de olsa Hz Peygamber döneminde din eğitiminde bir metot olarak kullanıldığı söylenebilir (Er, 2014: 207). Örneğin müzikle eğitimi sadece aletlerle yapılan bir eğitim olarak değil de insan sesi veya doğal sesler olarak da düşünülebiliriz. Hz Peygamber döneminde Kur’anın güzel bir sesle ve ritm (tecvid) ile tilavet edilmesi eğitimde müziğin kullanılması olarak değerlendirilebilir (Er, 2014: 207). Buna ilaveten Hz Peygamberin eğitimde mizah ve şakaya yer verdiği (Doğan, 2004: 201; Er, 2014; 165) hikâyeleştirme yoluyla kıssalardan faydalandığı, (Özbek, 1994: 188), çizgi ve şekilleri (grafik) kullandığı (Özbek, 1994: 216; Gudde, 2011: 114), bugün çoklu zekâ olarak ifade edilen uygulamalara yer verdiği (Kaçaranoğlu, 2016), yaparak yaşayarak öğrenme metodunu kullandığı (Özbek, 1994: 213) anlaşılmaktadır. Bu yöntemlerin hepsinin Beyin Temelli Öğrenme

¹ *İbn-i Mesud (ra) bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: “*Bizden biri 10 ayet öğrendiğinde, içindeki manaları anlamadan ve onlarla amel etmeden diğer ayetlere geçmiyordu*” (Muhammed b. Cerir et-Taberi, Câmiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an/Cilt 1, Sayfa 80). Yine İbn-i Mesud (ra) gelen bir rivayette “*Rasulullah (s.a.s.) bizlere usanç gelmesinden endişe ettiği için bizim durumumuza uygun zamanlar gözetirdi*” (Sahih-i Buhari, Kitabu'l-İlm, B. 13, Hbr. 12.) diyerek Hz Peygamber döneminde var olan uygulamayı aktarmıştır.

Yaklaşımı içerisinde uygulama imkânı bulunmaktadır. Bu yöntemlerin din eğitimi de kullanılması derslerin daha verimli hale gelmesine katkı sağlayacaktır.

YÖNTEM

Problem Cümlesi

Araştırmamızda temel problemimiz, Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına dayalı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretiminin akademik başarıya ve kalıcılığa etkisinin tespit edilmesidir.

Araştırma Modeli

Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına dayalı etkinliklerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersindeki akademik başarıya ve kalıcılığa etkisini sınamaya yönelik olan bu araştırma, deneme modellerinden “öntest–sontest kontrol gruplu model”e göre desenlenip gerçekleştirilmiştir. Ön test-son test kontrol gruplu modelde biri deney diğeri de kontrol grubu olmak üzere yansız atama yöntemiyle iki grup oluşturularak; iki grupta da deney öncesi ve deney sonrası ölçmeler yapılmıştır. Bu modelin simgesel gösterimi aşağıdaki gibidir.

Araştırmada deney ve kontrol grubuna, deney öncesi ve sonrasında, “Allah İnancı” ve “İslam’da ibadetler” ünitelerinden oluşan “Başarı Testi” verilmiştir.

G_1	R	$O_{1.1}$	X_1	$O_{1.2}$	t	$O_{1.3}$
G_2		$O_{2.1}$	X_2	$O_{2.2}$		$O_{2.3}$

Sayıtlar

- 1) Seçilen örneklem evreni temsil etmektedir.
- 2) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, Deney grubunda beyin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı etkinliklerle işlenmiştir.
- 3) Konu ile ilgili hazırlanan başarı testi öntest ve sontest puanları, öğrencilerin gerçek başarı düzeylerini yansıtmıştır.
- 4) Uygulama aşamasında kontrol altına alınamayan değişkenler, deney ve kontrol gruplarındaki öğrencileri eşit düzeyde etkilemiştir.
- 5) Araştırmanın uygulaması sürecinde, deney ve kontrol gruplarındaki

öğrenciler arasında araştırmanın sonuçlarını etkileyecek bir etkileşim olmamıştır.

Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın çalışma evrenini 2014 – 2015 eğitim öğretim yılı güz döneminde Kilis Şehit Hasan Özüberk Anadolu Lisesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmuştur. Araştırmanın çalışma örneklemini ise Kilis Anadolu Lisesinde 10. sınıf şubeleri arasından rastgele seçim yöntemiyle (random) 10/B şubesi deney (N=26), 10/F şubesi ise kontrol (N=27) grubu olarak belirlenmiş toplam 53 öğrenciden oluşmaktadır.

Verilerin Toplanması

Araştırmada veri toplama aracı olarak, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde beyin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı olarak hazırlanan etkinliklerin öğrencilerin akademik başarılarına ve kalıcılığa etkisini ölçmek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 10. Sınıf Akademik Başarı Testi” kullanılmıştır. Test geliştirilirken öncelikli olarak testin kapsam geçerliğine dikkat edilmiştir. Başarı testi hazırlanırken madde analizi sonucunda elenebilecek maddeler olacağı düşünüülerek toplam 33 maddeden oluşan bir pilot başarı testi geliştirilmiştir. Bu test 11. sınıfta öğrenim gören toplam 91 öğrenciye uygulanmıştır.

Uygulama Aşamaları

Beyin Temelli Öğrenme ile gerçekleştirilen öğretim uygulaması şu şekilde olmuştur: Öncelikli olarak derse hazırlık aşamasında ortamın eğitime hazır hale getirilmesi önemli bir durum olduğundan derse başlanmadan hemen önceki aşamada ortam sıcaklığı ve dersliğin oksijen açısından uygunluğu sağlanmıştır. Daha sonra araştırmacı tarafından dersin başında dersin amaçları ve konusu belirtildikten sonra öğrencilerin derse dikkatini çekme noktasında; birden çok duyu organına hitap eden ve onların merakını uyandıracak bir sunu veya video izletilmiş, öğrencilerin konunun bütününe ilişkin fikir sahibi olmaları sağlanmıştır. Öğrencilere konu ile ilgili bir tema verilmiş; içerik bu tema doğrultusunda tematik olarak incelenmeye çalışılmıştır. Daha sonra, grupla etkileşimin öğrenme üzerinde olumlu etkileri göz önünde bulundurularak sınıftaki öğrenciler 6 kişilik gruplara ayrılmışlardır. Gruplar, tamamen öğrencilerin kendi istekleri doğrultusunda ve heterojen şekilde oluşturulmaya çalışılmıştır. Gruplara ensar, mu-

hacir gibi İslam dininde yardımlaşmayı ve paylaşmayı anımsatacak isimler verilmiştir. Gruplara onların ilgisini çekebilecek ve etkin roller üstlenecekleri konular verilmiştir. Gruplar halinde çalışan öğrencilerden hazırladıkları konular ile ilgili önemli gördükleri bilgileri, özellikleri ve konuya ilişkin kendi benzetimlerini, sorularını içeren bir çalışma yapmaları istenmiştir. Grupların çalışmaları sırasında ve etkinlik örneklerini yaptıkları süreçlerde sınıfa enstrümantal müzik ve fon müzik dinletilmiştir. Öğrenciler çalışmalarını hazırlarken ders kitaplarından, dergilerden, ansiklopedilerden, internetten ve öğretmenlerinden yararlanmışlardır. Her grup sırasıyla çalışmasını sınıfla paylaşmış, konularına ilişkin sınıfa sorular yönelmiş ve sınıfın sorularını yanıtlamıştır.

Öğrenilenler müzik eşliğinde oyun, drama, çalışma kâğıtları gibi bir etkinlikle tekrar edilmiştir. Öğrencilerden kendi öğrenmelerini değerlendirecekleri bir öğrenme günlüğü tutmaları; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin görüşlerini, duygularını ve düşüncelerini öğrenme günlüklerine yazmaları istenmiştir. Uygulama sonunda öğrenme günlükleri öğrencilerden istenerek incelenmiştir. Öğrencilere günlüğe işlenen derslerin özeti yerine öğrenme sürecine ilişkin duygu ve düşüncelerini yazmaları konusunda bilgi verilmesine rağmen bu konuda birkaç tanesi hariç çok başarılı olamadıkları ve günlükleri ders notlarını yazmak için kullandıkları görülmüştür.

Öğrencilerin yararlanmaları için konuya daldırma aşamasında ünitelerle ilgili renkli dokümanlar, posterler, afişler asılmış; her ders işlenen konu ile ilgili tanıtıcı fotoğraflar, broşürler vb. materyaller kullanılmıştır. Böylece beyin temelli öğrenme yaklaşımı doğrultusunda öğrencilerin beyinlerinde farklı noktaların harekete geçirilmesi hedeflenmiştir. Öğrencilerden de konularla ilgili kendi hazırladıkları materyalleri getirmeleri istenerek sınıfın zengin bir öğrenme ortamı haline getirilmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Uygulama sınıfında akıllı tahta ve internetin bulunması bu araçların etkin olarak kullanılması zengin bir öğrenme ortamının oluşmasında kolaylık sağlamıştır. Ayrıca sınıfın fiziksel koşullarının gereksinimlerini karşılayacak biçimde düzenlenmesine, düzenli olarak havalandırılmasına, öğrencilerin sınıfta kendilerini stres ve tehditten uzak hissetmelerinin sağlanmasına özen gösterilmiştir. Ders sürecinde öğrencilere, öğretim ortamında rahatça hareket edebilmeleri ve grup arkadaşları ile etkileşimde bulunabilmeleri için gerekli serbestlik tanınmıştır. Dikkat dağınıklığının gözlemlendiği zamanlarda öğrencilerin su içmesi sağlanmış zaman zaman da öğrencilere şeker ve çikolata dağıtılmıştır.

Deney grubundaki öğrenciler, öğrenme sürecine etkin bir biçimde katılmışlar; grup çalışmalarında ve diğer etkinliklerde aktif rol almışlardır. Herhangi bir problemle karşılaştıklarında, sorunu arkadaşlarıyla işbirliği yaparak çözümlenmeye çalışmışlar, sorunla başa çıkamadıklarında öğretmeninden yardım istemişlerdir. Deney grubunda araştırmacı olarak bulunan öğretmen, düzenleyicilik ve rehberlik rolü üstlenmiştir. Düzenleyicilik rolünün gereği olarak araştırmacı öğrencilere, “Allah İnancı” ve “İslam’da ibadetler” üniteleriyle ilgili video ve power point sunuları hazırlamış, öğrencilere bu ünitelerle ilgili onların dikkat ve ilgilerini çekecek konuları dağıtmış, yönergeler vermiş ve öğrencileri öğrenme sürecine etkin katılmaları noktasında güdülemiştir.

Araştırmacı düzenleyicilik rolünü yerine getirirken grup çalışmalarının, sunulardan sonra yapılan oyunlar ve drama gibi etkinliklerin verimli olması için çaba göstermiştir. Araştırmacı rehberlik rolünün gereği olarak da çalışan gruplar arasında dolaşarak, yeri geldiğinde grubun bir üyesiymiş gibi öğrenme-öğretme etkinliklerine katılmış ve öğrencilerin öğrenmelerini kolaylaştırmaya çalışmıştır.

Öğrencilerin değerlendirilmesinde; çoktan seçmeli testler, açık uçlu sorular, boşluk doldurmalı sorular, kavram haritaları, bulmacalar, proje çalışmaları, çalışma yaprağı etkinlikleri kullanılarak süreç değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmış ve öğrencilere yaptıkları hataları düzeltmeleri için sık sık dönütler verilerek bilgilerin kalıcı olması sağlanmaya çalışmıştır.

Öte yandan bu süreçte kontrol grubunda ise ilgili ders öğretmeni tarafından öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabındaki ilgili konuları okumaları, anlatmaları ve öğretmenin konu ile ilgili açıklamalarını dinlemelerine yönelik öğretmen merkezli geleneksel bir öğretim gerçekleştirilmiştir.

Beyin Temeli Öğrenme Yaklaşımının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde uygulanması esnasında genel anlamda en büyük sıkıntı zaman konusunda olmuştur. Bir saatlik ders süresi öğretim etkinliklerinin (grup tartışmalarının geri dönütlerinin alınamaması, ders içeriğinin yoğun olması vb) nedenlerle tam anlamıyla uygulamaya konması için yeterli olmamıştır. Buna ek olarak idarenin öğretmen görevlendirmelerinden dolayı program değişikliğine gitmesi, ortak sınavların yapılması, resmi tatiller vb. nedenlerle ders süresinde etkinliklerin gerçekleşmesi noktasında gecikmeler gözlenmiştir. Okul idaresinden ek süre talep edilerek yaşanan gecikmeler ek dersler işlenmek suretiyle telafi edilmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi-

ne ait müstakil sınıf olmayışı (derse hazırlık süresinin uzaması, sınıf ortamı ve grup çalışmaları için oturma düzeninin sağlanmasında gecikmeler vb) Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımının uygulama imkânını zorlaştıran diğer bir etken olarak söylenebilir.

Verilerin Analizi

Araştırma için kullanılan ölçme araçları toplandıktan sonra kontrol edilmiş; kontrol sonucu elde edilen bilgiler, bilgi formlarına işlenerek bilgisayara aktarılmıştır. Deney ve kontrol gruplarının öntest ve sontest puanları elde edildikten sonra, grupların ortalama puanları ile puan dağılımlarının standart sapmaları hesaplanmıştır. Gruplar arası karşılaştırmalarda T-testi, Anova ve Ancova tek yönlü varyans analizleri kullanılmış; istatistiksel çözümlenmelerde SPSS (Statistical Package for the Social Sciences) paket programından yararlanılmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

1- Deney ve Kontrol Gruplarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Ön test, Son test ve Kalıcılık Testlerinde Elde Ettikleri Toplam Puanlarının Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Değerlerine İlişkin Bulgular

Tablo 1'de deney ve kontrol gruplarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ön test, son test ve kalıcılık testlerinde elde ettikleri toplam puanlarının aritmetik ortalama ve standart sapma değerleri yer almaktadır.

Tablo 1 Deney ve Kontrol Gruplarının Ön test, Son test ve Kalıcılık Testine Ait Toplam Puanlarının Betimsel İstatistikleri

GRUPLAR	TESTLER	DENEY		KONTROL	
		\bar{X}	SS	\bar{X}	SS
TOPLAM PUANLAR	Öntest	12.35	2.58	13.44	1.80
	Sontest	18.92	1.02	14.89	2.78
	Kalıcılık	18.88	1.93	14.63	2.90

Deney Grubu N:26 Kontrol Grubu N: 27 Toplam N: 53

Tabloda belirtilen verilere göre deney grubunda 26 öğrenci, kontrol grubunda ise 27 öğrenci olmak üzere toplamda 53 öğrenci araştırmaya katılmıştır. Akademik başarı testinin ön uygulamasına ait puan ortalamalarına bakıldığında, kontrol grubuna ait ortalamanın 13,44, deney grubuna ait ortalamanın ise 12,35 olduğu görülmektedir. Beyin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı öğretim uygulanmasından sonra yapılan sonteste ait ortalamalara bakıldığında, kontrol grubuna ait ortalamanın 14,89, deney grubuna ait ortalamanın ise 18,92 olduğu dikkat çekmektedir. Son testin uygulanmasından 21 gün sonra yapılan kalıcılık testine ait ortalamalara bakıldığında, kontrol grubuna ait ortalamanın 14,63 deney grubuna ait ortalamasının ise 18,88 olduğu görülmektedir.

Tablo 2 Deney ve Kontrol Gruplarının Öntest Puanlarına Göre Bağımsız Gruplar T-testi Sonuçları

Grup	N	\bar{X}	SS	sd	t	P
Deney	26	12.35	2.58	51	-1.803	.077
Kontrol	27	13.44	1.80			

Tablo 2’de deney ve kontrol gruplarının hazır bulunuşluk düzeyleri arasında fark olup olmadığını tespit etmek amacıyla yapılan bağımsız gruplar T-testi sonuçları görülmektedir. Tabloya göre; deney ve kontrol grubundaki öğrencilerin DKAB dersindeki başarıları bakımından deney öncesi durumları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunmamaktadır ($t = -1.803$; $p > .05$). Yani öğrencilerin araştırma başlangıcında “Allah İnancı” ve “İslam’da İbadetler” ünitesi hakkında yaklaşık olarak aynı düzeyde bilgiye sahip olduğu söylenebilir. Bu durum çalışmadan objektif veriler elde etmek açısından önemli bir koşuldur.

2-Deney ve Kontrol Gruplarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Son test Toplam Puanlarına İlişkin Bulgular

Deney ve kontrol gruplarının akademik başarı ön test ortalama puanlarına dayalı olarak son test ortalama puanlarının yordanmasına ilişkin regresyon doğrularının eğimlerinin eşitliğini sınamak amacıyla uygulanan ANOVA sonucuna göre; öğrencilerin son test ortalama puanları üzerinde grupXöntest ortak etkisinin anlamlı olmadığı belirlenmiştir. [$F_{(1-49)} = .035$,

$p > .05$]. Bu bulgu; deney ve kontrol gruplarındaki öğrencilerin akademik başarı ön test ortalama puanlarına dayalı olarak son test ortalama puanlarının yordanmasına ilişkin hesaplanan regresyon doğrularının eğimlerinin eşit olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin akademik başarı son test aritmetik ortalamaları ve ön test ortalama puanlarına göre düzeltilmiş son test aritmetik ortalamaları Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3 Akademik Başarı Son test Toplam ve Düzeltilmiş Son test Toplam Aritmetik Ortalamalarının Gruplara Göre Betimsel İstatistikleri

GRUP	N	Aritmetik Ortalama	Düzeltilmiş Aritmetik Ortalama
Deney	26	18.92	18.93
Kontrol	27	14.89	14.88

Tablo 3'te de görüleceği gibi; akademik başarı testi son test ortalama puanları deney grubu için 18.92; kontrol grubu için 14.89'dur. Bu ortalamalara göre deney grubunun lehine bir farklılığın olduğu söylenebilir. Grupların akademik başarı ön test puanları kontrol edildiğinde; son test puanlarında değişimler olduğu görülmektedir. Akademik başarı son test düzeltilmiş ortalama puanları deney grubu için 18.93; kontrol grubu için 14.88 olarak hesaplanmıştır. Grupların akademik başarı son test düzeltilmiş ortalama puanları arasında gözlenen farkın anlamlı olup olmadığına ilişkin yapılan ANCOVA sonuçları Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4'te de görüldüğü gibi; deney ve kontrol gruplarındaki öğrencilerin akademik başarı ön test ortalama puanlarına göre düzeltilmiş akademik başarı son test ortalama puanları arasında deney grubu lehine anlamlı fark vardır [$F_{(1-50)} = 45.136, p < .001$]. Bu sonuç, deney ve kontrol gruplarında uygulanan öğretimin birbirinden farklı etkililiğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu bulguya göre; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrencilerin başarılarını artırmada, Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımının geleneksel öğretimden daha etkili olduğu görülmüştür. Başka bir deyişle bu sonuç deney ve kontrol gruplarında uygulanan öğretimin birbirinden farklı etkililiğe sahip olduğunu ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrencilerin başarılarını artırmada, Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımının geleneksel öğretimden daha etkili olduğunu göstermektedir.

Tablo 4 Akademik Başarı Ön test Ortalama Puanlarına Göre Düzeltmiş Son test Ortalama Puanlarının Gruplara Göre ANCOVA Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Ön test	.065	1	.065	.014	.905
Grup	204.417	1	204.417	45.136	.000
Hata	226.448	50	4.53		
Toplam	442.075	52			

Bu sonucun elde edilmesi, ders işlenişinde öğrencilerin beyinlerinin daha fazla aktive edilen unsurlarla desteklendiği beyin temelli öğrenme stratejilerinin uygulanmasından ve ders içi etkinliklerle de öğrencilerin severek, eğlenerek, isteyerek öğrendikleri ortamlar tasarlanmasından kaynaklanmış olabilir. Buna göre, Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına dayalı öğretimin deney grubu öğrencilerinin başarısını geliştirmede önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Diğer araştırmacıların bulguları, bu çalışmada tespit edilen araştırma bulgularını destekler niteliktedir. Caine&Caine (1995), Çengelci (2005), Avcı (2007), Bello (2007), Aydın (2008), Sadık (2013), Eyüp (2013), Esen (2014) vb. yapılan çalışmalarda beyin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı öğretim etkinliklerinde öğrencilerin başarı son test puanlarında, deney ve kontrol grubu arasında, deney grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda bulunan sonuçlarla bizim çalışmamızda tespit edilen veriler örtüşmektedir. Çalışmaların sonucu göstermektedir ki beyin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı öğretim, öğrencilerin başarılarının artmasına büyük ölçüde katkı sağlamıştır. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımı uygulanan deney grubu ile geleneksel öğretimin uygulandığı kontrol grubu arasında öğrenmenin kalıcılık düzeyi bakımından fark var mıdır?” sorusunu yanıtlamak amacıyla son test uygulamalarından 21 gün sonra başarı testleri tekrar uygulanmıştır.

3- Deney ve Kontrol Gruplarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Kalıcılık Toplam Puanlarına İlişkin Bulgular

Deney ve kontrol gruplarının akademik başarı son test toplam puanlarına dayalı olarak kalıcılık toplam puanlarının yordanmasına ilişkin reg-

resyon doğrularının eğimlerinin eşitliğini sınamak amacıyla uygulanan ANOVA sonuçlarına göre; öğrencilerin kalıcılık toplam puanları üzerinde grupXsontest ortak etkisinin anlamlı olmadığı belirlenmiştir [$F_{(1-49)}=.071$, $p>.05$]. Bu bulgu; deney ve kontrol gruplarındaki öğrencilerin akademik başarı son test toplam puanlarına dayalı olarak kalıcılık toplam puanlarının yordanmasına ilişkin hesaplanan regresyon doğrularının eğimlerinin eşit olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin akademik başarı kalıcılık toplam aritmetik ortalamaları ve son test toplam puanlarına göre düzeltilmiş kalıcılık toplam aritmetik ortalamaları Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5'te de görüleceği gibi; akademik başarı testi kalıcılık toplam puanları deney grubu için 18.88; kontrol grubu için 14.63'tür. Bu ortalamalara göre deney grubunun lehine bir farklılığın olduğu söylenebilir. Grupların akademik başarı son test toplam puanları kontrol edildiğinde, kalıcılık toplam puanlarında değişimler olduğu görülmektedir. Akademik başarı testi kalıcılık toplam düzeltilmiş ortalama puanları deney grubu için 17.61; kontrol grubu için 15.86 olarak hesaplanmıştır. Grupların akademik başarı kalıcılık toplam düzeltilmiş ortalama puanları arasında gözlenen farkın anlamlı olup olmadığına ilişkin yapılan ANCOVA sonuçları Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 5 Akademik Başarı Kalıcılık Toplam ve Düzeltilmiş Kalıcılık Toplam Aritmetik Ortalamalarının Gruplara Göre Betimsel İstatistikleri

GRUP	N	Aritmetik Ortalama	Düzeltilmiş Aritmetik Ortalama
Deney	26	18.88	17.61
Kontrol	27	14.63	15.86

Tablo 6 Akademik Başarı Sontest Ortalama Puanlarına Göre Düzeltilmiş Kalıcılık Ortalama Puanlarının Gruplara Göre ANCOVA Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Sontest	87.345	1	87.345	19.531	.000
Grup	20.781	1	20.781	4.65	.04
Hata	223.605	50	4.472		
Toplam	550.755	52			

Tablo 6’da görüldüğü gibi; deney ve kontrol gruplarındaki öğrencilerin akademik başarı kalıcılık toplam ortalama puanları arasında deney grubu lehine anlamlı fark vardır [$F_{(1-50)}=4.65, p<.05$]. Bu bulgu; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrenilen bilgilerin daha kalıcı olması bakımından Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımının geleneksel öğretimden daha etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer araştırmacıların bulguları, bu çalışmada tespit edilen araştırma bulgularını destekler niteliktedir. Pinkerton (1994), Çengelci (2005), Özden (2005), Hasra (2007), Weimer (2007), Keleş (2007), Baştuğ (2007), Odabaşı (2010), Akyürek (2012) ve İnci (2014) vb. yapılan çalışmalarda beyin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı öğretim etkinliklerinde öğrencilerin kalıcılık test puanları arasında, deney grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda bulunan sonuçlarla bizim çalışmamızda tespit edilen veriler örtüşmektedir. Bu sonuçlara göre, beyin temelli öğrenme yaklaşımına dayalı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin deney grubu öğrencilerinin, öğrenmelerinin kalıcılığını sağlamada önemli bir etkisi olduğu görülmektedir.

Sonuç ve Öneriler:

Bu araştırma ile elde edilen sonuçlara göre, Beyin Temelli Öğrenmenin, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin akademik başarılarını ve öğrenmelerinin kalıcılığını arttırmada etkili olduğu, öğrenmelerini kolaylaştırdığı ve zevkli hale getirdiği görülmüştür.

Araştırmanın ortaya koyduğu bulgular ışığında şu öneriler getirilebilir:

1. Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde gerçekleştirilecek etkinliklerde; öğrencilerin akademik başarılarını ve öğrenmelerinin kalıcılığını arttırmada beyin temelli öğrenme yaklaşımından yararlanma yoluna gidilebilir.

2. Beyin Temelli Öğrenmenin sınıf içi uygulamasına yönelik olarak bu çalışmada geliştirilen materyaller, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde uygulanmak üzere öğretmenlerce örnek alınabilir.

3. Öğretmenlerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde beyin temelli öğrenme yaklaşımını uygulayabilmeleri için, öğretmenlere beyin temelli öğrenme konusunda hizmet içi eğitim verilebilir.

4. Öğrenmede duyguların önemi unutulmamalı, tehdit, korku, stres yaratan durumlar öğrenme ortamından uzaklaştırılmalıdır.

5- Ortaöğretimde bir saat olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin

haftalık ders saati sayısı en az iki veya üstü olmalıdır. İmkânlar dâhilinde her dersin kullanımına ait müstakil özel sınıflar oluşturulmalıdır.

6. Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımında öğretim etkinliklerinin teknolojiyle desteklenmesi uygulamayı kolaylaştıracak ve öğrenmeye katkı sağlayacaktır. Bunun için, derslerde tepegöz, projeksiyon makinesi, slayt makinesi, teyp, dijital fotoğraf makinesi, bilgisayar, etkileşimli tahta, internet gibi teknolojik araç ve imkanlar kullanılmalıdır.

7. Beyin Temelli Öğrenmeye yönelik olarak aşağıdaki araştırmaların yapılmasında yarar vardır:

a. Öğrencilerin düşünme ve anlama becerilerinin geliştirilmesinde, işbirliği yapma ve grup çalışmalarına ilişkin tutum geliştirmelerinde, öğrenmelerine ilişkin duygusal örüntü oluşturmalarında beyin temelli öğrenme yaklaşımının geleneksel öğretime göre etkililiği araştırılabilir.

b. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde yer verilen diğer konuların öğretimi ile örneğin ahlak öğretimi veya değerler eğitimi gibi alanlarda beyin temelli öğrenmenin başarı ve kalıcılık düzeyine etkisi araştırılabilir.

c. İlahiyat Fakültelerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünün Özel Öğretim Yöntemleri dersinde Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımının uygulanmasının derse ilişkin başarı, tutum, kalıcılık düzeyi ve öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin tutumlarını etkileme düzeyi araştırılabilir.

d. İlahiyat Fakültelerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünün Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinde öğretmen adaylarının Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımı doğrultusunda örnek dersler hazırlamaları sağlanabilir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin Beyin Temelli Öğrenmeye ilişkin görüşleri araştırılabilir.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-hafâ ve Muzilu'l-ilbês, Kâhire, Mektebetu'l-kuds, (h.) 1351, c. II, Hadis No:2850.

Akyürek, E. (2012). *Beyin temelli öğrenme yaklaşımının ilköğretim fen ve teknoloji dersi 8.sınıf öğrencilerinin akademik başarı, derse yönelik tutum, motivasyon ve hatırlama düzeylerine etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir.

Alpar, D., Batdal, G., & Avcı, Y. (2007). Öğrenci merkezli eğitimde eğitim teknolojileri uygulamaları. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7, 19-31.

- Altaş, N. (2004). *Gençlik döneminde din olgusu ve liselerde din öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Altaş, N., & Ay, M. (2007). *İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi*. İstanbul: Morpa Yayınları.
- Altaş, N. (2012). *Ortaöğretimde Din Eğitimi, Din Eğitimi*. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş (Ed.), Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Aparna, M. (2014). Fostering student creativity using brain-based learning. *Scholarly Research Journal*, I/IV, 549-560.
- Avcı, D. E. (2007). *Beyin temelli öğrenme yaklaşımının ilköğretim 7. sınıf öğrencilerinin fen bilgisi dersindeki başarı, tutum ve bilgilerinin kalıcılığı üzerine etkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Aydın, M. Z. (2005). *Din öğretiminde yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Aydın, S. (2008). *Beyin temelli öğrenme kuramına dayalı biyoloji eğitiminin akademik başarı ve tutum üzerine etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Baş, G. (2010). Beyin temelli öğrenme yönteminin ingilizce dersinde öğrencilerin erişilerine ve derse yönelik tutumlarına etkisi. *İlköğretim Online*, 9(2), s.488-507, <http://ilkogretim-online.org.tr/> (Erişim Tarihi: 01.05.2015).
- Baştuğ, M. (2007). *Beyin temelli öğrenme kuramının ilköğretim 5.sınıf sosyal bilgiler öğretiminde kullanılması*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Bello, D. M. (2007). *The effect of brain-based learning with teacher training in division and fractions in fifth grade students of a private school*. Ph. D Thesis, Capella University.
- Bilgin, B., & Selçuk, M. (1997). *Din öğretimi özel öğretim yöntemleri*. Ankara: Gün Yayıncılık.
- Blevins, D. G. (2012). Brain Matters: Neuroscience and creativity. *Religious Education*, 107(4), 324-338.
- Caine, R. N., & Caine, G. (1995). Reinventing schools through brain based learning. *Educational Leadership*, 32(7), 43-48.
- Caine, R. N., & Caine, G. (2002). *Beyin temelli öğrenme (Making Connections: Teaching And The Human Brain)*. (Çev. Ed. Gülten Ülgen), Ankara: Nobel Yayınları.
- Caufield, J. K., & Kocher, T. (2000). Brain Based instruction in action. *Educational Leadership*, 58(3), s. 62-65.

- Christison M. (2002). Brain-Based research and language teaching. *English Teaching Forum*, 2-7.
- Çengelci, T. (2005). *Sosyal bilgiler dersinde beyin temelli öğrenmenin akademik başarıya ve kalıcılığa etkisi*. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- Çırak, Y. (2007). *Öğrenmenin doğası ve temel kavramları*. Alim Kaya (Ed.), Eğitim Psikolojisi, (s.254-279), Ankara: Pegem A Yay.
- Demir, R. (2008). *Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin derslerde araç-gereç kullanma bilgi ve alışkanlıkları (Adana örneği)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana.
- Demirel, Ö. (2007). *Eğitimde program geliştirme* (10. Baskı). Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Demirel, Ö., Erdem, E., Koç, F., & Köksal, N. (2002). Beyin temelli öğrenmenin yabancı dil öğretiminde yeri. *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 15, 123-136.
- Demirhan, E. (2010). *Beyin temelli öğrenme kuramına dayalı biyoloji öğretiminin akademik başarı, tutum, öz yeterlik algısı ve eleştirel düşünme eğilimi üzerine etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Doğan, R., & Tosun, C. (2003). *İlk öğretim 4. ve 5. sınıflar için din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi özel öğretim yöntemleri*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Doğan, R., & Tosun, C. (2003). *İlk Öğretim 6-7-8. sınıflar için din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Doğan, Y. (2004). "Hz. Peygamber ve Mizah", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VIII / 2, s.191-203 Aralık-2004, Sivas.
- Duman, B. (2013). Beyin temelli öğrenme platformu. Gülay Ekici. M. Güven (Ed.), *Öğrenme-Öğretme Yaklaşımları ve Uygulama Örnekleri*. (s. 235-291), Ankara: Pegem Akademi Yay.
- Duruhan, K. (2004). Türkiye'de Okulda Geleneksel Anlayış Ve Yöntemlerle İnsan yetiştirmenin Olumsuz Etkileri. *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı*, 6-9 Temmuz 2004 İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Malatya.
- Er, İ. H. (2013). *Peygamber efendimizin eğitim metodu*. Ankara: Öğ-Der Yayınları.
- Erlauer, L. (2003). *The Brain-Compatible classroom, association for supervision and curriculum development (ASCD)*. Virginia, Usa.

- Ersoy, E., & Karal, Ö. (2012). Yapay sinir ağları ve insan beyni. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1, 2.
- Esen, O. (2014). *Teknoloji destekli beyin temelli öğrenmenin öğrencilerin akademik başarıları, hatırlama düzeyleri ve üst bilişsel farkındalık düzeylerine etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Amasya Üniversitesi, Amasya.
- Ev, H. (2005). İlköğretim din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerinde dramatisasyon – I. *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI, 29-55.
- Flaman, P. (2011). Neuroscience, Christian Theology, and a Fuller Understanding of the Human Person. *Religious Education*, 106(3), 252-256.
- Gözütok, Ş. (2014). *Resulullah döneminde eğitim ve öğretim*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Gudde, A. E. (2011). *Bir eğitimci olarak Hz. Muhammed ve öğretim metodu*. İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Gülpınar, M. A. (Kasım, 2005). Beyin/Zihin temelli öğrenme ilkeleri ve eğitimde yapılandırmacı modeller. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5(2), 272–306.
- Güneş, F. (2007). *Yapılandırıcı yaklaşımla sınıf yönetimi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Hasra, K. (2007). *Beyin temelli öğrenme yaklaşımıyla öğrenme stratejilerinin öğretiminin öğrencilerin okuduğunu anlama becerisi üzerindeki etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi, Muğla.
- Limited.
- Hogue, D. A. (2012). Brain Matters: Practicing Religion, Forming The Faithful. *Religious Education*, 107(4), s.340-355.
- http://ccps.avatarlms.com/media_libraries/LearningStylesandMultipleIntelligences_2807/doc/DefinitionofBrain-BasedLearning.pdf (Erişim Tarihi 20.10.2015)
- İnci, N. (2014). *Beyin temelli öğrenme tasarımlarının öğrencilerin akademik başarı, tutum ve öğrenmelerinin kalıcılığı üzerine etkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Jeeves, M., Brown, W. S. (2009). *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*. Templeton Press, U.S.A.
- Jensen, E. (2005). *Teaching with the brain in mind, virginia: Association for supervision and curriculum development.(2nd edition)*.

- Jensen, E. (2008). *Brain-Based learning the new paradigm of teaching* (2nd edition). Corvin Press, CA 91320, USA.
- Kaçaranoğlu, D. (2016). *Hız Muhammedin (S.a.v) Eğitim Sisteminde Çoklu Zekâ Uygulamaları*. <http://www.dersimiz.com/eyazim/Hız-Muhammedin-Sav-Egitim-Sisteminde-Coklu-Zeka-Uygulamalari-125.html> (Erişim tarihi: 20.02.2016)
- Keleş, E. (2007). *Altıncı sınıf kuvvet ve hareket ünitesine yönelik beyin temelli öğrenmeye dayalı web destekli öğretim materyalinin geliştirilmesi ve etkililiğinin değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.
- Keleş, E., & Çepni, S. (2006). Brain and Learning, *Journal of Turkish Science Education*, 3, 2.
- Korkmaz, Ö., Mahiroğlu, A. (2007). Beyin, bellek ve öğrenme. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 1,5(1), 93-104.
- Larsen, J. (1993). Religious education and the brain: on letting cognitive science inform religious education. *Religious Education*, 88(1), 80-96.
- MEB (2005). *Orta öğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB (2010). *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Ankara: MEB Yayınları.
- Mcnamara P. (2009). *The neuroscience of religious experience*. Cambridge University Press, NY, U.S.A.
- Odabaşı, B. (2010). *Beyin temelli öğrenme yaklaşımının öğrenci başarısı üzerine etkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep.
- Özbek, A. (1994). *Bir eğitimci olarak Hz. Muhammed*. Konya: Esra Yayınları.
- Özden, M. (2005). *Fen bilgisi dersinde beyin temelli öğrenmenin akademik başarıya ve hatırlama düzeyine etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- Özden, Y. (2014). *Öğrenme ve Öğretme* (Geliştirilmiş 12. Baskı). Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Palavan, Ö. & Başar, E. (2014). Hayat bilgisi dersinde beyin temelli öğrenmenin öğrencilerin başarılarına ve kalıcılığa etkisi. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18(1), 165-178.
- Pinkerton, K. D. (1994). Using Brain Based Learning Techniques in High School. *Teaching & Change*, 2(1), s.44-60.

- Polat, M. (2014). Beyin temelli öğrenmenin açılımı nedir? *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 265-173
- Politano, C., & Paquin, J. (2000). *Brain-Based learning with class*. Portage & Main Press (Peguis Publishers), Winnipeg, Canada.
- Prince, Audrey & Ed. M. (2005). *Using the Principles of Brain-Based Learning in the Classroom How to Help a Child Learn*. Super Duper Inc, http://www.superduperinc.com/handouts/pdf/81_brain.pdf (Erişim Tarihi: 25.10.2015)
- Sadık, S. (2013). *Beyin temelli öğrenme kuramına dayalı matematik eğitiminin akademik başarı ve tutum üzerine etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Savaş, B. (2007). Beyin temelli öğrenme. A. Kaya (Ed.), *Eğitim Psikolojisi*, (s.495-515), Pegem A Yay. Ankara.
- Schiller, P. & Willis, C. A. (2008). Using Brain-Based Teaching strategies to create supportive early childhood environments that address learning standards. National Association for the Education of Young Children, *Teaching & Change*, 2 (1), 44-60.
- Selçuk, M. (2005). *Çocuğun eğitiminde dini motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Senemoğlu, N.(2012). *Gelişim öğrenme ve öğretim kuramdan uygulamaya* (21.Baskı), Ankara.Pegem Akademi Yay.
- Seybold, K. S. (2005). *Journal of Psychology & Christianity*; 24(2), 122.
- Seymour, Jack L. (2011). Brain matters: neuroscience, creativity, and diversity—preparing for the fall 2011 conference of the religious education association. *Religious Education*, 106(3), 243-244.
- Sousa, D. A. (2001). *How the Brain Learns*, Corwin Press (Fourth edition). Thousand Oaks, California, USA.
- Sönmez, V. (2005). *Eğitim felsefesi* (7.Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Spears, A., & Wilson, L. (2005). Brain Based Learning Highlights.
- Tileston, D. W. (2000). *10 Best teaching practices: how brain research, learning styles and standards define teaching competencies*. ThousandOaks: Corwin Press.
- Valiant, Bob (1996). *Turn on the Lights! Using What We Know about the Brain and Learning To Design Learning Environments*, s.1-5 <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED460568.pdf> (Erişim Tarihi: 25.10.2015)
- Varış, F. (1998). *Eğitimde program geliştirme*. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını No: 157, Ankara.

- Weimer, C. (2007). *Engaged learning through the use of brain-based teaching: a case study of eight middle school classroom*. Ph. D Thesis, Northern Illinois University.
- Weiss, R. P. (2000). Brain-Based Learning, From training and Development. *Alexandria, Va.*, 54(7), 20-24.
- Willis, J. (2008). *How your child learns best (brain-friendly strategies you can use to ignite your child's learning and increase school success*. Sourcebooks. Inc. USA.
- Winings, K. (2011). Brain-Based Learning, Neuroscience, and Their Impact on One Religious Educator. *Religious Education*, 106(3), 266-270.
- Wolfe, P. (2001). *Brain Matters: Translating research into classroom practice*. ASCD, USA.

SON DÖNEM OSMANLI AYDINLARINDAN AHMET ŞUAYB'IN DİN VE AHLAK GÖRÜŞLERİ

MEHMET KARAKUŞ

ÖĞR. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FÜLTESİ,
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
mehmetkus@kilis.edu.tr

Öz

Osmanlı Devletinin son dönemlerinde yaşayan Ahmet Şuayb, yaşadığı dönemin aydınlarına benzer bir yaklaşımla Pozitivist anlayışı benimseyen bir fikrî yapıya sahiptir. Ancak onun yazıları incelendiğinde, toplum için en önemli unsur olarak din'i gördüğünü ve toplumların ahlaki gelişmeyle birlikte sağlıklı nesiller yetiştirerek, hedeflenen kurtuluşu gerçekleştirebileceğine olan inanca sahip olduğunu da anlamaktayız. Sadece dine değil dini kurumlara da bağlı olduğunu gördüğümüz A. Şuayb, bu yaklaşımıyla farklı bir kimlik ortaya koymaktadır. Şuayb, İslam Dininin tassuptan uzak ve özgürlük anlayışına sahip olduğunu vurgulayarak, Hristiyanlığı, katı ve bilime engel olan bir din olarak görür. Şuayb'ın din ve dini kurumlara karşı bir tavır almamasının temel etkenlerden birinin, İslam'ın bilime ve özgürlüğe verdiği önemden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Pozitivist anlayışa göre ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak görülen din, gerçekten gerilemenin sebebi midir? Hem Pozitivist hem de dindar olunabilir mi? Yoksa bu bir çelişki midir? Bu durumda Şuayb, ne tür bir ruh haleti içerisinde bulunmaktadır? İşte bu çalışma; Şuayb'ın Pozitivist yaklaşımla, Din ve ahlak konularına kendine has metodu ile yaklaşımını ortaya koyan bir araştırmadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Şuayb, Pozitivizm, Din, Ahlak, Toplum.

THE RELIGIOUS AND MORAL VIEWS OF AHMET ŞUAYB, AN INTELLECTUAL OF THE LATE OTTOMAN ERA

Abstract

Ahmet Şuayb, who lived in the late era of the Ottoman State, had an ideological structure favoring Positivist Approach, which was the case in many intellectuals of the period. However, when his works are examined it is observed that he considered that religion was the most important element for a society, and had a belief that societies could only reach the salvation by raising generations who have good ethical values and who are healthy. A. Şuayb, whom we observe as being devoted not only to religion but also to religious institutions, reveal a different identity with this approach. Şuayb emphasized that Islam had a freedom concept far from fanaticism, and expressed that Christianity as a strict religion was the obstacle for science. It is possible to claim that one of the reasons of Şuayb being not against religion and religious institutions was due to Islam's giving importance to science and freedom. According to the Positivist Understanding, religion is considered as the biggest obstacle on the way to development. Is this really the reason for being fallen back? Is it possible that a man can be both a positivist and religious person? Or is this a contradiction? In this case, what kind of a spiritual situation is Şuayb in. This context, this study aims to reveal Şuayb's specific method including the religion and ethical values together with a Positivist Approach.

Keywords: Ahmet Şuayb, Positivism, Religion, Ethics, Society.

Giriş

Ahmet Şuayb'in fikrî yapısını irdelediğimiz çalışmada onun pozitivist düşünceye ve pozitivist düşüncenin önde gelen batılı düşüncülerine hayranlık beslediğini ifade etmiştik. Ancak onun dindar bir kişiliği olduğunu da vurgulamıştık. Bu noktada çelişki gibi gözükken hem pozitivist ve hem de dindar olmasını Ülken'in ifadesine dayanarak çok genç yaşta hayata veda etmesi ve benliğini tam olarak kurmaması şeklindeki bir yorumuna dayandırmıştık.¹

İşte bu noktada A. Şuayb'in Din ve Ahlak konusundaki görüşlerinin gerçekten ne şekilde olduğunu belirlenmesi son derece önem taşımaktadır. Bu çalışmada Şuayb'in din ve ahlak konusundaki yaklaşımları irdelenerek, bu iki konudaki görüşlerini temellendirmeye çalışacağız.

1- DİN ANLAYIŞI

Din, insanı derinden etkileyen ve toplumların önemli bir harcı olan temel unsurlarından biridir. Dinin temelini ve özünü, münakaşasız kabul edilen kutsal ve üstün varlık inancı teşkil eder. Dinin adı, şekli ne olursa olsun, din ne şekilde tarif ve tavsif edilirse edilsin, her zaman ve her yer-

¹ Mehmet Karakuş, "Son Dönem Osmanlı Aydınlarından Ahmet Şuayb'in Fikrî Yapısı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 3, (2015/2), ss.167-187.

de ortak özellikleriyle görülmektedir. Bu ortak özellikler: 1-İman, 2-İbadet, 3-Cemiyet'tir. Demek ki din bir insan ve toplum gerçeğidir. Her nerede insan varsa orada din vardır. Bu durumda din, tabii ve sosyal bir gerçeklik olmaktadır.²

Dinin sosyal hayat üzerindeki tesiri büyüktür. Dinin toplumda oynadığı rolü hiçbir fikir, felsefe ve ideoloji oynamamıştır. Çünkü bunlar ferdin günlük hayatına kadar girip, onu her yönden kuşatamaz. Din belirli bir dünya görüşü verir. Mensuplarını dünyaya ve hadiselere karşı tavır almaya götürür. Kültürleri şekillendirir.³

Peki din Pozitivistlerce nasıl anlaşılmıştır? Bu noktada Pozitivizmin dine bakışının kısaca açıklanmasıyla başlanması, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Aslında Pozitivizm, dini yok saymaz. Ancak A.Comte, fikri ve ahlakî bakımdan sistematik kaidelerini her türlü metafizik ve ilahiyatçılığın dışında arar.⁴ Çünkü Comte'a göre insanlık nihai olan son ve en gelişmiş noktaya ulaşmıştır. "Pozitivizm, uzun süren ilmî emeklememizi nihayete erdirerek, beşer zekâsının ibtidai rejimine son veren bu nihai keşfin doğrudan doğruya neticesi olmuştur."⁵ Haddizatında Comte'un gerçekleştirmeyi hedeflediği şey maneviyatı reddederek, "insanlık kavramı yardımıyla din ile ilmin sentezi şeklinde tanımlanabilecek⁶ yeni bir din kurmaktır. Zira *Pozitivizmin İlmihali*'ne bakıldığında, itikat, ibadet, ahlak gibi bir dinde bulunması gereken bütün kurumlara yer verildiği görülebilir. Bir tür "insanlık" dini kurmayı hedefleyen Comte, Tanrı'nın yerine "insanlık", ermişlerin yerine de bilginleri koymuştur. Bunun dışında bütün ayin ve törenlerin Katolik dini çerçevesine uygun olduğu görülmektedir.⁷ Aynı noktaya temas eden Şuayb, İlerlemenin hiçbir zaman zayı olmayacağını, şekil değiştirebileceğini fakat ortadan kalkmayacağını vurgular. Asıl işin ise bu ilerlemenin tabii gelişmesini tayin etmek olduğunu belirler. Bu gelişmeyle Papalığın geçmişteki egemenliği yerine ilmin manevi kuvveti tesis edilmiştir diyen Şuayb, "Ortaçağ Avrupasında ruhani kuvvet kilisenin elinde idi. Yaşadığımız asır ise fen asrı olduğundan, kilisedeki bu ruhani kuvvet onlardan alınıp bilginlerin ellerine verilmelidir" demek suretiyle bilime ve bilginlere olan inancını tıpkı Pozitivistler gibi

² Yümnü Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1988, s.13.

³ Yümnü Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1990, s.224.

⁴ Auguste Comte, *Pozitivizmin İlmihali (Le Catechisme Positiviste)*, çev. Peyami Erman, MEB Yay. İstanbul 1952, Giriş s. XLVI.

⁵ Comte, *Pozitivizmin İlmihali (Le Catechisme Positiviste)*, s.16.

⁶ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, MEB Yay. İstanbul 1997, s.87.

⁷ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, MEB Yay. İstanbul 1979, s.17.

ortaya koymaktadır.⁸ Ancak A. Şuayb'in tam olarak din anlayışı nasıldır, bunu ayrıntılı bir şekilde araştıralım.

Ahmet Şuayb'in yaşadığı dönem, Batı fikrinin iyice kavranmaya başlandığı devre, Sultan II. Abdulhamit (1876-1909) devridir. Padişahın kendisinin de “Batı”yı bir bakıma model aldığı bir dönemdir. II. Abdulhamit “batıcılığı”, batının tekniğini, idari sistemini ve bilhassa askerî teşkilatı ve eğitimini alma şeklinde anlıyor. Bunu yanında müslümanlığı tebaası arasında güçlendirmeye çalışıyordu. Böylece Batıyı, Batıda geliştirilen müsbet bilimle özdeşleştiren bir kuşak yetiştirdi. Bu kuşak Batıyı aynı zamanda güçlü olmaya pirim veren bir uygarlık olarak görmeye başladı. Batıcılığın güçlülük sayılması eski dinsel değerlerin ancak milli gücü artırdıkları oranda önemli oldukları kanısını yerleştirdi.⁹ Aynı kanıyı Şuayb'da da görmekteyiz. O da batının ilerici karakterinin model alınmasını, ancak dinin değerleriyle de takviye edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Servet-i Fünun'un yetiştirdiği fikir adamlarından biri¹⁰ ve en kuvvetli felsefecisi ve tenkitçisi¹¹ olan A. Şuayb, Cemil Meriç'in ifadesiyle bir fetret devri adamıdır. Bu nedenle ciddi eksiklikleri vardır. Ancak bu eksikliklerini telafi edecek kadar önemli bir meziyet olan ciddiyete sahiptir.¹² Servet-i Fünun'un başlıca ödevlerinden biri, Avrupa'nın özellikle de Fransa'nın kültürel ve entelektüel hayatından Türk okuyucuya bir şeyler öğretmektir.¹³ Bu gerekçeyle “*Hayat ve Kitaplar*” isimli eseri hazırlayan A. Şuayb, Osmanlı devletinin son dönemlerinde Pozitivizmin Türkiye'ye girişinde ve Pozitivizmin topluma ulaştırılmasında temel yayın organlarından sayılan “*Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*”nda da çeşitli konularda yazılar kaleme almıştır.¹⁴ Bu dergideki yazıları incelendiğinde Şuayb'in birçok alanda, geniş bir perspektif ve kendine has metoduyla, altyapısı olan Türk okuyucular için faydalı olan yazılara imza attığı görülür. A. Şuayb'in, bu dergide özellikle toplum, ekonomi, din ve tarih konularında 18 yazısı yayımlanır.*

Dergideki yazılarında A. Şuayb, toplumların en önemli unsuru olarak “Din”i görür.¹⁵ Bu hangi toplum ve hangi din olursa olsun böyledir. Zira

⁸ Ahmet Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Matbaa-i Hukukiye, İstanbul 1326 (1910), s.161.

⁹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay. İstanbul 1992, s.15-16.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 11.B. İstanbul 2014, s.185.

¹¹ Ülken, s.201.

¹² Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, Seyran İktisadi İşletmesi, İstanbul 1993, s.334.

¹³ Bernard Lewis, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, TTK Basımevi, Ankara 1984, s.190.

¹⁴ S. Hayri Bolay, *Türkiyede Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay. Ankara tsz, s.36.

Ayrıca bkz. Ahmet Şuayb, *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*, Cilt 1, 1324; Cilt 2, 1325 İstanbul.

¹⁵ Şuayb, “Hürriyet-i Mezhebiyye III”, *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*, Cilt 1, İstanbul 1324, s.434.

Şuayb, eski zamanlarda olduğu gibi yeni zamanlarda da en önemli mesele- nin din ve dinî yaşantı olduğuna inanmaktadır. Şuayb, dinin insanlığa sun- duğu mutluluğu şimdiye kadar hiçbir felsefenin vermediğini, dinin insan doğası üzerinde süratli bir şekilde etki ve işlev gören bir faktör olduğunu belirtmektedir.¹⁶

Toplumların en önemli unsuru olarak dini gören Şuayb, Osmanlı Top- lumundaki her aydın gibi ülkenin içinde bulunduğu gerilemenin sebebini tesbit etme çabasıdadır. İlahiyat ilkesine bağlı kalmayı gericilik olarak de- ğerlendiren pozitivizmin¹⁷ aksine Şuayb, devrinde yaşayan ve batıyı körü körüne taklit eden kimseler gibi gerilemenin sebebini din olduğu şeklin- deki inancı doğru bulmaz. Hatta İslam dinini ilerlemeye mâni bir din ola- rak görmeyen büyük bir hata olacağını belirtir.¹⁸ Gerilemenin sebebi tem- bellikten başka bir şey değildir. Zira Şuayb'e göre "sa'y bir hayattır. Kâinata her şey çalışıyor... Tembeller elbet ve elbette mevkilerini çalışanlara terke mecburdurlar."¹⁹ İşte o gün için de bugün için de, geri kalmamızın en temel sebebi, çalışmayı terketmemizdir.

A. Şuayb, ahlakın düşüş ve yükselişini toplum fikrindeki yücelik ve baya- ğlılıkta birlikte düşünür. Dinin, toplumların ahlaki açıdan güzel sayılan değer- lere sahip olmasındaki önemine değinen A. Şuayb, Avrupadaki ahlaki çöküşü örnek göstererek bu çöküşü, katolikliğin toplum üzerindeki etkisini kaybet- mesine bağlar. A. Şuayb, bu durumu şöyle belirtir: "Bugün Avrupada ahlak-ı umumiyenin bozulması fikirlerin bozulmasının neticesidir. Temel fikirler- de bile meydana gelen bu bozulma ve değişikliğin ahlak üzerindeki tesiri bü- yüktür. Avrupalılar öyle bir devre geçiriyorlar ki orada siyasî, edebî, felsefî en aşırı ve acıip soyut değerler, bayağı diyaloglar seviyesine inmiştir. Şu halde ahlakî seviyenin çökmüş olmaması mümkün değildir. Fikirlerdeki bozukluk, ahlakî bozukluğun öncülüdür. Avrupada bu durumun başlangıcı, Katolikli- ğin zevalinden, metafizik devresinden beridir."²⁰ Dinin, selim fikirlere kay- naklık ettiği, bunun da toplum ahlakına yön verdiği düşüncesinden hareketle Şuayb, bilinçli bir şekilde bir dini inanca bağlılığı önemli görmektedir.

Şuayb, sadece dine değil dinin kurumlarına da sahip çıkar. Bunlardan biri de "Hilafet"tir. Osmanlı Devletinin son dönemlerinde tartışmaların

¹⁶ Şuayb, "Avâmil-i İctimaiyye", *Ulûm-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*, s.72.

¹⁷ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Hece Yayınları, Ankara 2002, s.32.

¹⁸ Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.435.

¹⁹ Ahmet Şuayb, *Hukuk-u İdare, Hukuk-u Umumiye-i Düvel*, Naşirleri: Ahmet Talat, Mehmet Tahir, 1. Cilt, İstanbul 1325 (1909), Mukaddime.

²⁰ Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, s.156.

odak noktasında bulunan, aynı zamanda meşruiyeti sorgulanan ve dinî bir yapı olarak görülen Hilafet'in ciddi bir taraftarı olan Şuayb, Hilafeti kaldırmak isteyenleri, hükûmette egemen olma çabasında bulunan ve manevî iktidarın önemini anlamayan kimseler²¹ olarak değerlendirir. Şuayb, bu noktada Osmanlı dışındaki milletlerin benzeri kurumlar için takındığı olumlu tavırdan gıbtayla söz eder. Şuayb, "Alman İmparatorluğu papanın nüfuzu manevîsinden istifadeye çalıştığı, Fransa Memâliki, Osmanlıdaki Katoliklerin himayesi imtiyazını muhafaza için her türlü vesait müraccat ettiği bir zamanda biz Hilafet gibi büyük bir kuvveti niçin elimizden çıkaralım? diye sorar ve "Hilafetin bize bahşettiği kuvvetten istifade etmek; bütün Osmanlılar için feraizi vatanperverane ve siyasiyedir"²² demek suretiyle, manevî olarak toplumların önemli bir harcı olan bu kurumdan faydalanılması gerektiğine olan inancını ifade eder.

Dinlerin farklı yaşama biçimleri olarak değerlendirilen mezhep hürriyeti konusuna da değinen A. Şuayb, bu konuyu uzun uzun değerlendirmiş ve mezhep hürriyeti başlığı altında müstakil makaleler kaleme almıştır. Mezhep hürriyetinin insanların en tabii, en değerli hakkı olduğunu ifade eden Şuayb, insanlık tarihine bakıldığında bu hürriyetin ancak tarihin kanlı sahifelerine yeni sahifelerin ilavesinden sonra kazanılabildiğini belirtir. Bu konuda "ilk defa olarak Cenab-ı Hakk'ın vücudu ile vahdaniyetini ve ruhun ibtidasını söyleyen Büyük Sokrates'in idamına hükmedilmiş olduğunu, onun da vicdan hürriyeti adına hayatını feda ettiğini"²³ dolayısıyla bu konudaki hürriyetin de kolay elde edilmediğini vurgular.

Şuayb'e göre hangi amaçla olursa olsun hürriyet meselesini geliştirenler yine mütekâmil dinler olmuştur. Çünkü inanmak için hür olmak lazımdır. İnanmanın hürriyet, hürriyetin inanma üzerine karşılıklı etkisi vardır. İman etmek, yabancı baskılara karşı koymayı gerektirir. İman etmek için başta kendi içinde hür olmak gerekir. İnanmanın hürriyet fikrini geliştirdiğinin tarihi delilleri de çoktur. Arap aşiret zincirini ve katı kuralları yıkan İslamiyet olurken, Romalıların bir çeşit kast düzenini, Hristiyanlık yıkmıştır.²⁴

Tam anlamıyla denilebilecek bir mezhep hürriyetinin Avrupada 18. Yüzyılda başladığını,²⁵ ondan önce Avrupalıların bu konuda çok sıkıntılar çek-

²¹ Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.434.

²² Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.434-435.

²³ Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.145.

²⁴ Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, s.224-225.

²⁵ Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.161.

tiğini belirten Şuayb, mezhep hürriyetini elde etmeden önce Avrupa'lılara, İslamiyetin rehber olduğunu şu ifadeleriyle dile getirir. "Risâletpenâh efendimiz kaffe-i müslimîne gönderdikleri bir mektupta buyuruyorlar ki; "Bu ahidname'ye her kim muhalefet ederse, Allah-u Teala'nın lanetine layık olur. Cümle Ehl-i Nasraniyeye müntesip olanlardan her nev'i eza ve cefayı savdım. Zira onlar benim raiyyetim ve ehli zimmetimdir. Haraç hususunda cebr ve ikrah olunmasın... Seyahat üzere olanlar men edilmesin. Kiliselerden nesne yıkılmasın. Vacibat-ı diniyelerini ifâdan ve kiliseye gidip ibadet etmekten mahrum edilmesin. Mücadele olunsa rıfk ile vech-i husn ile mücadele olunsun. Onlar, rahmet ve şefkat kanatları altında siyanet edil-melidir." Bu ulu sözler önünde bütün insaniyetperverler bir serefru-î tazim ile eğilmelidirler."²⁶ Münşeat-i Ferudun Bey isimli kaynağı delil göstererek verdiği bu ifadelerden aynı zamanda peygambere olan bağlılığını ve İslam dinin mensubu olmaktan dolayı ne kadar bahtiyar olduğunu da anlayabilmekteyiz.

Şuayb, Müslümanların din ve mezhep hürriyetine son derece önem verdiğini ve bu anlamda asla mutaassıp olmadıklarını vurgular. Taassubu ve şiddeti İslam dinine mal etmeye çalışan kişilere karşı A. Şuayb, tarihin sayfalarına bakmalarını salık verir. İslam Dini ile Hristiyanlığın mezhep hürriyeti ve insana olan saygı konusunda Hz. Ömer'in Kudüs'e girişi ile Hristiyanlar'ın Kudüs'e girişlerini mukayese ederek²⁷ çok canlı ve çarpıcı olarak farkı ortaya koyar.

Müslümanlar arasında mezhep kavgalarının olmadığını, İslamiyete karşı beslenen batıl ve yanlış fikirlerin Avrupalılar tarafından çıkartıldığını²⁸ belirten Şuayb, Müslümanlar sayesinde Hristiyan âleminin vahşetten kurtulduğu fikrinin Avrupalılara ağır geldiğini ve Hristiyanlar'da ilim ve sanatın yalnızca Yunan ve Latinler'den geldiği şeklinde cahilane fikirlerinin olduğunu belirtir.²⁹ Aynı şekilde Endülüs müslümanlarıyla birlikte İspanya'dan bilim, ziraat, sanat ve ticaretin de kaybolduğunu, buna rağmen taassubu ve cehaleti İslam'a yamamaya çalıştıklarını ifade eden A. Şuayb'e göre; "Müslümanlara taassup isnat edebilmek için tarihi ortadan kaldırmalıdır. Çünkü Âlem-i İslamiyette ne Engizisyon, ne İrlanda mezalimi ve ne de Almanya'daki muhârebât-ı mezhebiye olmuştur."³⁰

²⁶ Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.157-158.

²⁷ Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.160.

²⁸ Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.160.

²⁹ Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.161.

³⁰ Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiyye III", s.160.

Hukuk dersleri okutan bir hoca olarak A. Şuayb, Hukuk ilminin gelişmesine katkıları dolayısıyla da müslümanlardan övgüyle bahseder. Hukuk ilminin kaynağının dört şey olduğunu,³¹ bunların başında da dinlerin geldiğini belirten Şuayb, İslam Dini'nin sahip olduğu hukukun kaynağını şöyle belirler: "Müslümanların hikmet-i hukukunun menba-ı, âyât-ı kerime ve ehâdis-i şerifedir. Fukahayı Kiram işte bu âyât ve hadisten istinbat-ı ahkâm etmişlerdir. Demek oluyor ki bizde dört rükün vardır. 1-Kur'an-ı Kerim, 2-Sünnet, 3-Kıyas-ı Fukaha, 4-İcma-ı Ümmet. Müslümanlar ilm-i hukukun terakkisine pek ziyade çalışmışlardır. Yani diyebilirim ki hukukun babaları bir taraftan Müslümanlar, diğer taraftan da Romalılardır."³² İslam hukuk esaslarının tamamının insan ve toplum mutluluğunu gerçekleştiren bir düzen içerdiğini kabul eden A. Şuayb, oluşan bu sistemle hukuk literatürünün gelişmesine olan katkısını vurgulamıştır.

Şuayb'e göre, sünenin (insanın) kendini kuşatan fizik ve sosyal varlıkla münasebetinden doğan, aynı zamanda kendi içinde aradığı konulardan biri din ise diğeri ahlaktır. Ahlak da din gibi insan cemiyetine ait bir olaydır. Cemiyet olmayan bir yerde ahlakî değerler yoktur.³³ O halde bu noktada din olgusunun ardından A. Şuayb'in ahlakı nasıl anlamlandırdığının araştırılması da önemlidir.

2- AHLAK ANLAYIŞI

Her türlü maneviyatı reddeden Pozitivizmin ahlakı da reddetmesi beklendir. Oysa pozitivizmin en önemli figürü olan A. Comte, toplumun sağlam bir şekilde ayakta kalabilmesi için ahlakın zaruriliğine inanır.³⁴ Dolayısıyla A. Şuayb de ahlakın toplum için vazgeçilmez kurumlardan biri olduğu inancındadır. Ancak Pozitivizmin metafiziğe ihtiyaç duymayan ve sadece toplum hayatını düzenleyen kurallardan ibaret gördüğü ahlak; Şuayb'in de istediği ahlak olmakla birlikte, Şuayb farklı olarak, ahlak anlayışında zaman zaman maneviyatı da gerekli görmektedir.

Genel olarak geniş bilgi sahibi olmayı arzu eden A. Şuayb, toplumların gelişmesine katkısı olacağını düşündüğü, topluma yön verecek etkinliğe ve bilgiye sahip olduğuna inandığı felsefe, edebiyat ve tenkit sahaslarında etkili olan kişilerin hayatlarını incelemiş ve onları yeni nesillere tanıtmayı ken-

³¹ Şuayb, *Hukuk-u İdare*, s.6.

³² Şuayb, *Hukuk-u İdare*, s.7.

³³ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s.54.

³⁴ Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s.37.

disine görev saymıştır.³⁵ Toplumların birarada yaşamaları ve geleceğe sağlıklı nesiller bırakabilmeleri açısından gerekli olan dinamiklere son derece önem veren A. Şuayb, ahlaklı ve bilgili bir toplum hayali kurmaktadır. Buradan hareketle toplumların gerçekleştirmeyi hedeflediği ahlak konusuna da yazılarında değinmiş, bu çerçevede hem devrini sorgulamış, hem de olması gereken noktalara işaret ederek doğru davranışa götürecektir eylemleri kazandırma gayreti içerisinde bulunmuştur.

A. Şuayb, ahlak anlayışında inandığı dinin öğretilerine uyararak, neredeyse bütün İslam düşünürlerince kabul gören ve en meşhur İslam ahlakçılarından olan İbn Miskeveyh'in ifadesiyle "nefiste yerleşmiş melekeler bütünü" şeklinde ifade edilen³⁶ ahlak tanımını yinelemektedir. A. Şuayb de, ahlakın, insanın fitratında yerleşmiş bir yapı olduğunu düşünür. Şuayb bunu; "insan fitratı iyi hasletlere sahiptir. Kötü terbiye neticesinde doğuştan getirdiği değerleri kaybetmeyen insanların daima iyi ve güzel, erdemli davranışlarda bulunabileceğini söyleyebiliriz. Bunu da; bitkiler yaratılıştan ve yetiştikleri ortamda güzellik kazandıkları gibi, insanın da yaşadığı yerin ve o yer halkının hissettikleriyle uygun davranışlar göstereceği"³⁷ şeklindeki ifadeleriyle izah eder.

Ahlakın kaynağını ırs'a ve doğuştan getirilen kabiliyetlerine bağlayan A. Şuayb, bunun kitaplarla elde edilmesinin çok zor olduğunu ve ahlakın geçmiş nesillerin bir birikimi ve göstergesi olduğunu şu ifadeleriyle dile getirir: "İnsanlar esasen ahlaklarını hini tevellütlerinde beraber getirirler. Kitaplarla ahlak öğrenmek çok müşküldür. Ahlak, ecdadımızın bir aks-i sedasıdır."³⁸

Ahlakın verasetle getirildiğine inanan Şuayb, toplum tarafından gelecek nesiller için korunan ve toplum ahlakının önemli unsurlarından biri olan an'aneler hakkında da şu görüşlere yer verir: "An'anat, hayat-ı tarihiye-i maziyenin efkâr, ihtiyacat ve hissiyatını irae eder ki bunlar bütün sıklaklarıyla üzerimize yüklenmektedir. Tekemmül-i mevcudatta, mazinin tesiri pek büyüktür. İnsanları ve bilhassa halkı sevk ve idare eden an'anattır. Bunun böyle olmasına tessüf etmemelidir. An'anatsız ne rûh-i millî ne de medeniyet olur. An'anatın en ziyade muhafızı cemaattır. Cemaat muhafazakârdır. Cemaatın ruhu üzerinde an'anatın büyük bir tesiri vardır."³⁹

³⁵ Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*; Erdoğan Erbay, *Hayat ve Kitaplar*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2005.

³⁶ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1989, s.116; İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara 1983, s.36.

³⁷ Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, s.176.

³⁸ Şuayb, "Avâmil-i İctimaiyye", s.74.

³⁹ Şuayb, "Avâmil-i İctimaiyye", s.75.

A. Şuayb, rastgele bir insanın ahlakından ziyade, toplum içerisinde yaşayan “toplum insanı” ahlakından söz eder. A.Şuayb’ın ahlakı, kişinin doğuştan getirdiği bazı davranışların bütünü olarak görmesinden hareketle, toplumların, hep bir sonraki nesle aktardıkları yaşantı bütünü olarak değişmez ahlaki prensipler olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Her ırkın kendine göre bir düşünce tarzı olduğunu, bunun neticesi olarak da her ırkın ahlakının farklı yapıda olduğunu Şuayb şu ifadeleriyle vurgulamaktadır: “Ahlak da birçok asırlık verasetin neticesidir. Ahlak da ırktan ırka değişir. Avâmil-i ahlakiye; muhit, ırs, fikir... gibi pek müteaddid sevâikten müteşekkil olduğundan tekâmül-i ahlakiyeyi takip etmek de pek müşküldür. Hak her yerde daima ahlaklı ile mütevaziyen yürümüştür. Zaten hak, kanun şekline konulmuş ahlaktan başka bir şey değildir. Ahlak verasetle kesb-i katiyyet eder. Vakıan zabıta korkusu bir uknum-i ahlaki değilse de ekanim-i ahlakiye verasetle ruhlarda yerleşinceye kadar bu suretle hareket zaruridir.”⁴⁰

A. Şuayb, ahlak’ın iki cephesi olduğuna işaret etmiş, bu iki cepheyle birlikte ancak fert ve toplum mutluluğunun gerçekleşeceğine olan inancını ifade etmiştir. Zaten fert ve toplumun mutluluğu demek insanlığın arzula-dığı en üstün hedefi gerçekleştirmek anlamını da içinde barındırmaktadır. A. Şuayb’e göre ahlak dediğimiz şey, insanın kendine ve başkalarına karşı yapmaları lazım olan görevlerden oluşmaktadır. Bir şahsın kendi hakkındaki görevi; kendisini sağlam, kuvvetli, faal, nefesine hâkim kılmak, hulasa vücudunun maddi ve manevi olarak güzelce muhafazasına gayret etmektir. Başkaları hakkındaki görevlere gelince; bu merhamet, aile duygusu ve şefkatten meydana gelmektedir.⁴¹

Kişinin kendi dışındaki insanlarla olan davranışları konusunda ele aldığı ve erdemli yaşamının şartlarından saydığı merhamet ve şefkat duyguları üzerinde duran A. Şuayb, merhamet hakkında şunları söyler: “İnsanın bizzat kendisi hakkındaki düşüncesini kendine benzeyen birine yöneltmesidir. O, bir çeşit başkalarını da düşünme eylemidir ki genişlik kazanır. Bunun için çok iyi da olsa fakat henüz düşünme ve genelleme yapmaya gücü yetmeyen etfalde merhamet duyguları görülmez. ...İnsanların iyilikleri, kendilerinin dışındakiler hakkında hissetikleri derece merhametle orantılıdır. İnsanların en iyisi –insanları sevmeyi unutmamak şartıyla- hayvanları sevenlerdir. İşte merhametin doğru analizi.”⁴²

⁴⁰ Şuayb, “Avâmil-i İctimaiyye”, s.73.

⁴¹ Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, s.149-150.

⁴² Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, s.150-151.

A. Şuayb, şefkati de şu şekilde değerlendirir: “İnsanın yakınına saf bir sevgi duyması, beşerin beşeriyet için arzusudur. Bu his pek nadir olmakla beraber mevcuttur. Temeli, toplumsal birlik şuurunun genişlemesidir. Toplumsal içgüdü yaratılışın başlangıcında ihtimal ki pek kaba bir his idi. Aynıyla koyunlar gibi tehlikenin yaklaştığını görünce bir diğerine sıkışmaktan bir şey. Sonra yavaş yavaş insanın meleke-i tamimi sayesinde evvela aynı kabile, aynı kavim efradına, nihayet umum beşeriyete şamil bir teavün derecesine kadar irtika etti.”⁴³

Anlaşıldığı kadarıyla A. Şuayb'ın şefkat duygusunu, insanlığın medeni bakımdan gelişmesine bağladığı, bu duygunun ilk şeklinin de tehlike anında birbirlerine bağlanma olarak ortaya çıktığı görüşüne sahip olduğunu görmekteyiz.

Yine A. Şuayb, toplum fertlerinin birbirlerini etkiledikleri gerçeğinden hareketle taklit konusuna da değinerek, insanın hep başkalarını taklit ettiğini, bunun için de çok sayıda olay ve görüş bulunduğunu ve taklidin her sahada egemen olduğunu, medeniyet ilerledikçe geliştiğine işaretle “hayatımız taklidin etrafında müteharriktir. İnsan hayatını başkasını taklit ederek geçirir... Medeniyet öyle vasi' bir dar-ı'ssına' ki dünyaya taklit için layahud (sayılamayacak) vekayi ve efkâr atıyor. Taklit mezhepte, ahlak ve adatta, tarz-ı telebüsde her şeyde hükümferma. Medeniyet ilerledikçe malikâne-i taklit de tevsî ediyor.”⁴⁴

A. Şuayb'ın insan tarifi de temelini insanın ahlakî özelliklerini vurgulayan bir yaklaşım içindedir. Şuayb'e göre; “insan düşünen bir hayvan, ahlakî bir hayvan, kaynaşabilen ve sevebilen bir hayvandır.”⁴⁵ İnsanı diğer varlıklardan ayıran düşünme kabiliyeti dışında saydığı özellikler bir toplum içerisinde, ahlakî değerlere sahip olan insanı tanımlamaktadır. Bu tanımından da anlaşılacağı üzere insan ahlakıyla topluma yön verdiği gibi Şuayb'e göre, toplumun kabul ettiği genel düşüncelerin de ahlak üzerinde büyük bir etkisi vardır. Bu etki o derecededir ki ahlakı, âdeti, hatta hukuku değiştirir. A. Şuayb'e göre zaruri durumlar ve ihtiyaçlar umumun düşüncesini, bu da ahlak ve âdâtı vücuda getirir. Bundan da kanunlar meydana çıkar.⁴⁶ Buradaki ifadelerden hareketle A.Şuayb'in, toplumun genel kanısı ve kabullerinin ahlaka etki ettiği, toplumların genel kabullerinin zorunluluklar ve ihtiyaç-

⁴³ Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, s.151-152.

⁴⁴ Şuayb, “Avâmil-i İctimaiyye”, s.49-50.

⁴⁵ Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, s.144.

⁴⁶ Şuayb, “Avâmil-i İctimaiyye”, s.74.

lar neticesinde ortaya çıktığı, bunun da ahlak ve âdetleri oluşturduğu hatta kanunları değiştirdiği şeklindeki bir kanıyı ifade etmiş oluyor.

A. Şuayb, ele aldığı konuları pozitivist ve müsbet düşünce metoduyla inceler. Ancak bu tutumunu hayatın tamamına genellemez. Örneğin toplumlarda var olan vahşetin ortadan kaldırılabilmesi için, pozitivist yöntemin aksine bir tutumla, manevi kuvvetlere sığınmak gerektiğini itiraf eder. O bu konuyu şu sözleriyle ifade eder: “Bilhassa kuvve-i cismaniye ile kuvve-i ruhaniyenin yekdiğerinden tefriki doğru ve güzel bir kaide idi. Menafi-i maddiyeden başka insanların ahvâl-ı ruhiye ve fikriyelerini idare edecek bir kuvve-i maneviyenin vücudu daima labüddür. Kurun-u vusta âlemini göz önüne getirir ve onu teşkilat-ı ruhaniyeden tecrid edecek olursak sırf vahşetten ibaret bir manzara önünde bulunuruz.”⁴⁷

Hak ve adalet, A. Şuayb tarafından hep birlikte ele alınmış, bunlardan birinin bulunmadığı yerde diğèrinin de bulunmadığı ve aslında ikisinin de aynı şeyi gerçekleştirmek hedefinde olduğu vurgulanmıştır. Bu durumda herhangi bir haksızlık söz konusu olduğunda, orada bir ahıaksızlıktan da söz edilmesinin doğru olacağını belirlemiştir.

A. Şuayb, bazı zor durumlarla karşılaşmanın insanı ahıakî açıdan daha olgun hale getirdiğini ve felaketlerin toplum ahıakını olumlu yönde etkilediğini belirler. Gerçekte her hangi bir ırkın üstün veya düşük olmayıp, fertlerinin gayretleri ve iyi niyetleriyle üstün olduğunu yahut da tam tersinin gerçekleştiğini belirtir. Şuayb, bütün insanların kabiliyetlerinin eşit olduğunu ancak felaket ve zorluklar ile mücadele sonucunda hem fikrî yapılarının ve hem de ahıakî tutumlarının geliştiğini kabul eder. Kanıt olarak Amerikalı zencileri göstererek şöyle der: “Felaket ve mahrumiyetler eşhas ve ekvamin melakat-ı fikriyelerini tevsi ve hissiyat-ı ahıakiyelerini ıslah eder. Binaenaleyh zenciler peyderpey daha münevver, daha ahıakî, daha zengin, daha müstakil oluyorlar. Hâsılı yüksek ve âdi ırk yoktur. İnsan kabiliyetleri ortaktır. Bunu ispat için çeşitli zorluklar içinde Amerika zencilerinin yüz şu kadar sene içerisinde vücuda getirdikleri ilerlemeyi görmek kâfidir.”⁴⁸

İnsanları eğitim yoluyla ahıakî açıdan değiştirmeye çalışmanın ve diğèr insanlarla eşit yapmaya inanmanın yanlış olduğunu belirten A. Şuayb, bu noktada Spencer’in “maarif insanı ne daha ahıaklı ve ne de daha bahtiyar yapar” görüşüne katıldığını belirtir. Gerçekten de der A. Şuayb, “birçok müthiş caniler mektepten mezundur. Kitapları ezberlemekle zekâ gelişmez.

⁴⁷ Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, s.156-157.

⁴⁸ Şuayb, “Avâmil-i İctimaiyye”, s.51.

Şimdiki mektepler talebeleri hayat için yetiştireceği yerde memuriyet için hazırlıyor. Hayatta başarılı olmak için tecrübe, atılım gücü, çalışma, tabiat-ı esasiyye... gibi nitelikler lazımdır ki bunlar kitaplarla elde edilmez.”⁴⁹

Sonuç

Şuayb, toplumun içinde bulunduğu zor durumdan kurtulabilmesi için yaşadığı çağda her aydının kendisine görev olarak addettiği gibi çaba harcamakta ve çözümler bulmaya çalışmaktadır. Bunu kısa denilebilecek hayatı içerisinde yapmış olduğu ciddi çalışmaları ve bıraktığı eserler ile anlamamız mümkündür. Avrupa'nın ilerlemeyi başardığı bir dönem olan yaşadığı çağda, onların başarılarının, metodlarından hareketle elde edildiği düşüncesine uygun olarak içinde yaşadığı toplumun kalkınması ve ilerlemesine araç olabileceği noktasında, A. Şuayb'in Pozitivist görüşe meyli bulunduğunu söyleyebiliriz. Pozitivizm, teolojik ve metafizik evreleri geçip bilim evresine vardığından bu son aşamada dinin reddedilmesini gerekli görür. Ne var ki metod olarak pozitivist ve müsbet metoda bağlı olan A. Şuayb, din ve ahlak noktasında pozitivist görüşü bir tarafa bırakır ve toplumunun sahip olduğu bu değerlere bağlı olduğunu belirtir. Toplumun ortak değerler etrafında ilerlemesinin son derece önemli olduğunu vurgulayan A. Şuayb, din ve ahlakı toplum hayatından çıkarttığımızda geride merhametsiz, şefkatsiz ve ailenin olmadığı bir yapıyla başbaşa kalacağımızı belirler. Bu nedenle insanlığın iyiliğine olan bu iki kurumun varlığına olan ihtiyacı şiddetle vurgular. Toplum yaşantısının en önemli unsuru A. Şuayb'e göre dindir. Şuayb'e göre dinin insan üzerinde gerçekleştirdiği etkiyi hiçbir ideoloji tam anlamıyla yerine getiremez. Ahlakın nesilden nesile aktarıldığını ifade eden Şuayb, iyi bir çevrede iyi ve ahlaklı olunacağını ve bu durumun da sonraki kuşaklara aktarılacağına olan inancını belirler. Bu anlamda insanın doğuştan getirdiği bu özelliklerin önemini vurgulayan Şuayb, bunun eğitim yoluyla değiştirilemeyeceğine, eğitimin insanı ne daha ahlaklı ve ne de daha mutlu yapamayacağına olan inancını ifade eder. Sonuç olarak Şuayb'in, Pozitivizmi bir metod olarak benimsediği bir gerçektir. Ancak toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde devamı açısından din ve ahlakın da zorunlu olduğunu ortaya koyması, onun sırf katı bir pozitivist olmadığı görüşüne bizi ulaştırmaktadır.

⁴⁹ Şuayb, "Avâmil-i İctimaiyye", s.76.

Kaynaklar

- Açıkgöz, Halil, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, Seyran İktisadi İşletmesi, İstanbul 1993.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Akımları*, MEB Yay. İstanbul 1979.
- Bolay, S. Hayri, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay. Ankara tsz.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, MEB Yay. İstanbul 1997.
- Comte, Auguste, *Pozitivizmin İlmihali (Le Catechisme Positiviste)*, çev. Peyami Erman, MEB Yay. İstanbul 1952.
- Çağrıçı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1989.
- Erbay, Erdoğan, *Hayat ve Kitaplar*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2005.
- İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara 1983.
- Karakuş, Mehmet, “Son Dönem Osmanlı Aydınlarından Ahmet Şuayb’ın Fikri Yapısı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 3, (2015/2), ss.167-187.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Hece Yayınları, Ankara 2002.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, TTK Basımevi, Ankara 1984.
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay. İstanbul 1992.
- Sezen, Yümni, *Sosyoloji Açısından Din*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1988.
- _____, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul 1990.
- Şuayb, Ahmet, *Hayat ve Kitaplar*, Matbaa-i Hukukîye, İstanbul 1326 (1910).
- _____, *Hukuk-u İdare, Hukuk-u Umumiye-i Düvel*, Naşirleri: Ahmet Talat, Mehmet Tahir, 1. Cilt, İstanbul 1325 (1909).
- _____, Ahmed-Rıza Tefik-Mehmed Cavid, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, Cilt 1, 1324; Cilt 2, 1325 İstanbul.
- _____, “Hürriyet-i Mezhebiyye III”, *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, Cilt 1, 1324 İstanbul.
- _____, “Avâmil-i İctimaiyye”, *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, Cilt 1, 1324 İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. 11.B. İstanbul 2014.

أبنية الصّرف المُشتقة في الصّرف العربي «دراسة تطبيقيّة على ديوان النَّابغة الذُّبيانيّ»

ABU HANEEFA OMAR ES-SHARIF ALI

أبو حنيفة عمر الشريف علي أستاذ مساعد
جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا- كلية اللغات- قسم اللغة العربيّة
azmihnafy@yahoo.com abuhaneefa@sustch.edu

مستخلص البحث

تَناولُ هذا البحثُ البنيةَ الصرفيّةِ للمشتقاتِ في ديوانِ النَّابغةِ الذُّبيانيّ، دارساً مفهومَ الاشتقاقِ عندِ الصّرفيين، موضّحاً أنواعه، بالإضافة إلى أشكالِ مجيءِ كلِّ مشتقٍّ، من: اسمِ فاعلٍ إلى صفةٍ مشبهةٍ إلى اسمِ مكانٍ، ومن أهدافه: وصفِ البنىِ الصّرفيّةِ المشتقةِ وتطبيقها على ديوانِ النَّابغةِ الذُّبيانيّ، وقد اتبع الباحثُ فيه المنهجَ الوصفيّ، هذا، ومن النتائجِ التي خرجَ بها البحثُ بعدَ عَرَضِ مادّته: أَنَّ البنىِ الصّرفيّةِ للمشتقاتِ تحملُ مع دلالتها الرئيسة، دلالاتٍ أخرى، ومن ذلك: «بنية» فاعلٍ «يَفْتَحُ الفَاءَ، و كسرِ العينِ، تأتي بِمَعْنَى: «مُفْعِلٌ» (بضم الميمِ وكسرِ العينِ) في اسمِ الفاعلِ، وبنية» فَعِيلٌ « تأتي بِمعنى: «مَفْعُولٌ» في اسمِ المفعولِ من الثلاثي، وَأَنَّ الصّفةَ المُشبّهةَ مِنَ الثلاثيِّ المزيدِ بِهَمْزَةٍ، في قَوْلِهِ: «فَفَرَّ»، وهذا ما عدّه الصّرفيّونَ من نوادرِ الصّفةِ المُشبّهةِ.

الكلمات المفتاحية:

- التصريف- الدلالة- الهيئة- الفعل المستمر.

THE STRUCTURAL FORMATION OF THE DERIVATIVES IN THE ARABIC MORPHOLOGY AN APPLIED STUDY IN THE AN-NABIGA AZ-ZUBYANI'S DIWAN

Abstract

This research tackles the structural formation of the derivatives in Alnabiga Az-zubyan collection of poems, that is to search the concept of derivation according to the morphologists to point out its kinds as well as the forms of each derivatives

which includes: he active participle, attributive adjective and the noun of place, the study aims to describe the derivational morphological structure to be applied into the above mentioned collection. Researcher has followed the descriptive methods. He reached into the fact that the morphological structure of the derivatives have other connotations besides its major ones, one of them is the form of (faail ناعل) with a short (i) on the second letter to mean (mufil منفعل) with short (u) in the first letter and short (i) on the third one in the active participle. The form of (faeel فعيل) means passive participle in the three letters root. The attributive adjective derived from a three letters root which is added (Hamza) as in (Gafr ففر) which the morphologists consider as one of the uncommon attributive adjectives.

Keywords: Inflection – connotation – noun of state – continuous verb

ARAPÇA SARF İLMİ'NDE TÜREMİŞ KELİMELERİN ÇEKİM YAPILARI EN-NÂBİĞA EZ-ZÜBYÂNÎ'NİN DÎVÂNINDA UYGULAMALI BİR ARAŞTIRMA

Öz

Bu araştırma, en-Nâbiğa ez-Zübyânî'nin divânında türemiş kelimelerin çekim yapısını ele almaktadır. Çalışma, sarf bilginlerinin nazarında iştikâk kavramını, çeşitlerini ve ismi fâilden sıfat-ı müşebbehe'ye ve ismi mekâna kadar her türemiş kelimenin geliş şekillerini açıklayarak incelemektedir. Türemiş kelimelerin sarf yapısını açıklamak ve bu yapıları en-Nâbiğa ez-Zübyânî'nin divânında uygulamalı olarak göstermek araştırmamızın hedefleri arasındadır. Araştırmacı çalışmasında betimleme metodunu takip etmiştir. Konuya ait materyallerin sunumundan sonra araştırmamızın ulaştığı sonuçlar dan bazıları şunlardır: Türemiş kelimelerin sarf yapısı ana delaletlerinin yanında başka delaletler de taşımaktadır. Örneğin, Fâ harfinin üstün, Ayn harfinin esreli okunmasıyla "Fâil" kalıbı, ismi fâildeki "müf'il" manasına gelebilmektedir (Mîm harfinin ötre, Ayn harfinin esreli okunmasıyla). Yine "Fâil" kalıbı, sülâsiden ismi mef'ûl kalıbındaki "mef'ûl" manasına gelebilmektedir. "فَقَّرَ" kelimesinde, sülâsi fiile hemze ilave edilerek elde edilen mezîd fiillerdeki sıfat-ı müşebbehe kullanımı da bunlardandır. Fakat bu sonucusu, sarf bilginlerine göre sıfat-ı müşebbehenin ender kullanımlarındandır.

Anahtar Kelimeler: Çekim, çağırışım, yapı, devam eden fiil.

مقدمة:

الحمد لله العزيز الأجل، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للأمم،
محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه وسلّم، وبعد.
فإنَّ الصَّرف العربي من أجلِّ العلوم وأشرفها، وأرفعها مكانةً، ذلك بأنَّه –
كما ورد عن ابن عصفور الإشبيلي: "إذ هو معرفة ذوات الكلم في نفسها من
غير تركيب، ومعرفة الشيء في نفسه قبل أن يتركب ينبغي أن يكون على معرفة
أحواله التي تكون له بعد التركيب"¹، وقد جاء هذا البحث لبحث عن قضیة

¹ – ابن عصفور الإشبيلي (ت669هـ)، الممتع في التصريف. تحقيق: فخر الدين قباوة. ط1. بيروت: دار المعرفة، 1987م، 30/1.

في هذا العلم، وهي الاشتقاق. جاعلاً مادة بحثه ديوان النَّابغة الذبياني محاولةً مني في أن أكشف عن الأشكال التي جاء بها هذا الشاعر في هذا المضمار، والله أسأل التوفيق والسداد.

أهداف البحث التي يسعى إلى تحقيقها:

- 1- شرح مفهوم الاشتقاق وأنواعه.
- 2- بيان وظيفة المشتقات في الصرف العربي.
- 3- وصف النِّبْيِ الصَّرْفِيَّةِ المُشْتَقَّةِ وتطبيقها على ديوان النَّابغة الذبياني. هذا، وسيتبع الباحث في دراسته هذه المنهج الوصفي آخذاً من أدواته التحليل. وقَبْلَ دراسة هذه المُشْتَقَّاتِ وتحليلها في ديوان النَّابغة الذبياني، لا بُدَّ أن أُشيرَ إلى مفهوم الاشتقاق في اللغة و الاصطلاح، و إلى أنواعه. وَمِنَ الدَّرَاسَاتِ السَّابِقَةِ التي استفدتُ منها في هذا البحث، دراسة صباح عباس سالم الخفاجي، عنوانها: الأبنية الصَّرْفِيَّةِ في شعر امرئ القيس، وهي «رسالة دكتوراه، بجامعة القاهرة، عام 1978م، ودراسة محمد عزيز نمر موقده، عنوانها: الصِّفَةُ المُشْبَهَةُ ومبالغة اسم الفاعل في القرآن الكريم، وهي رسالة دكتوراه، مقدمة لجامعة عين شمس، عام 2009م، ودراسة أسامة خضر بن عوف، عنوانها: البناء الصرفي وأثره في التركيب والدلالة في المنتخب في محاسن أشعار العرب المنسوب للثعالبي، وهي رسالة دكتوراه، مقدمة لجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، عام 2010م، ودراسة الشفة حسين بابكر، عنوانها: الصيغ الثلاثية المجردة والمزيدة في الحديث النبوي الشريف، وهي رسالة دكتوراه –أيضاً- مقدمة لجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، عام 2012.

توطئة:

توضيح مفهوم الاشتقاق:

الاشتقاق في اللغة: اتفق على معناه أصحاب المعاجم العربيّة، اللهم إلا في اختلاف السياق، فالاشتقاق – مثلاً - في تاج اللغة، هو: “أخذُ شق الشيء،

وهو نصفه والأخذ في الكلام. وفي الخصومة يميناً وشمالاً. واشتقاق الحرف من الحرف: أخذه منه.² و الاشتقاق عند صاحب اللسان: «... اشتقاق الكلمة من الكلمة: أخذها منها. و هو النَّزْعُ»³.

أما الاشتقاق في عُرْفِ الصَّرْفِيِّين، فيعني أخذ كلمة من كلمة أخرى مع اتفاقهما معنًى ومادةً أصليّةً وهيئةً تركيب لها؛ ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلافاً حروفياً أو هيئةً كضاربٍ من ضَرْبٍ، وحذرٍ من حَذَرَ⁴ ومعنى ذلك أن تَعَمَدَ إلى كلمة فتأخذ عنها فروعاً. وتوجه هذه الفروع توجيهات تزيد معانيها عن المعنى الأصلي مع الخضوع لضوابط في كل ذلك، وهذا المعنى هو الذي قال به (ابن دُرَيْدٍ) مُدْ قَبْلُ: (الاشتقاق أخذ كلمة من كلمة أو أكثر مع تناسب بينهما في اللفظ والمعنى)⁵.

ويبدو من كلام (ابن دُرَيْدٍ) أن التناسب بين اللفظ والمعنى شرطٌ لحدوث الاشتقاق، فهو بذلك عاملٌ مهم من عوامل نمو اللغة، وبنية الكلمة تتوسع وتمتد به، وهو سبب نماها وثرورتها؛ ذلك بأن المفردة الأصل: يُشْتَقُّ منها فروعٌ كثيره تدل على الحدث أو على من قام بالحدث، أو على من قام عليه الحدث نحو: عَلمَ، وَيَعْلَمُ وَعَالِمٌ، وَعَلَامٌ، وَعَلِيمٌ... إلخ) فهذه المفردات جميعها لها أصل، لكن هذا الأصل مُخْتَلَفٌ فيه، وقد أشرنا إليه عند حديثنا عن المصادر.

² - الجوهري، "إسماعيل بن حماد الجوهري ت 398هـ، الصَّحَّاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط4، "ب.ت"، مادة شقق.

³ - يُبْظَرُ، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي لسان العرب، تحقيق علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، (د.ت). مادة «شق»

⁴ - ابن جني، أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (دار الكتاب العربي، بيروت لبنان «د.ت»، 136/2، وما بعدها، السيوطي «عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه، محمد جاد المولى وآخرون، دار الجيل، بيروت، «د.ت» 346/1، مجدي إبراهيم محمد إبراهيم، علم الصرف بين النظرية والتطبيق، دار الوفاء لندنيا الطباعة، الإسكندرية، ط1، 2011م، ص215.

⁵ - ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسن) ت 321هـ، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط3، د.ت، 26/1، ويُبْظَرُ، محمد عزيز نمر موقده، عنوانها: الصِّفَةُ المشبهة ومبالغة اسم الفاعل في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، 2009، ص52، وما بعدها.

وجملة القول: إنَّ البصريين ذهبوا إلى أنَّ المصدرَ أصلُ المشتقات، ونجد إشارةً إلى هذا عند إمامهم (سيبويه) في كتابه (الكتاب)، وذلك في مواضع متفرقة يقول: «اعلم أنَّ بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء، وأنَّ الأسماء هي الأولى، وهي أشدُّ تمكناً... وإنَّما هي من الأسماء، ألا ترى أنَّ الفعل لا بُدَّ له من الاسم، وإلا لم يكن كلاماً، والاسم قد يستغنى عن الفعل، تقول: الله إلهُنا، وعبدُ الله أخونا»⁶.

ففي قوله: «إنَّ الأسماء هي الأولى، و«وإنَّما هي من الأسماء» إشارةً إلى أنَّ المصدر أصلُ للمشتقات، وذهب الكوفيون إلى أنَّ الفعل هو الأصل»⁷. ويرى الباحث - فيما قرأه واطلع عليه - أنَّ هذا الخلاف لا جدوى منه في دراسة اللغة وفروعها، ولا يعدو - على ما أظنُّ - أنَّ يكوِّن فلسفةً لغويةً لصاحب رأيٍ فيها.

هذا، وتسمية النُحاة للمصدر المشتق منه أصل و فرع، ليس معناه أنَّ أحدهما تولّد من الآخر، وإنَّما هو باعتبار أنَّ أحدهما تضمَّن الآخر وزيادة⁸. وذهب علماء اللغة المحدثون إلى أنَّ مسألة الاشتقاق يجب أن تكون قائمةً على مجرد العلاقة بين الكلمات، واشتراكها في شيءٍ مُعين خير من أن تقوم على افتراض أصلٍ منها و فرع، والقدرُ المشترك بين الكلمات المترابطة من النَّاحية اللفظية، هو الحروف الأصلية الثلاثية، الأمر الذي فطن إليه المعجميون ولم يفتن إليه الصرفيون⁹.

وصفوةً الحديث ومجمله في هذه القضية، فإنَّ القدماء من الصّرفيين عند دراستهم للمشتقات كانوا يُعالجونها على اشتقاقها من الفعل لا المصدر،

6 - الكتاب، "هارون"، 20/1، وما بعدها، ويُنظر، مجدي إبراهيم محمد، علم الصّرف بين النظرية والتطبيق، ص216.

7 - يُنظر، الإنصاف في مسائل الخلاف، 2:235/245. ويُنظر، المستقصى في علم التصريف، ص380:385.

8 - علم الصّرف بين النظرية والتطبيق، ص216

9 - تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1979م، ص215.

وحتى المصدر نفسه يعالجونه على أساس اشتقاقه من الفعل»¹⁰. وعلى رأيهم هذا، نقول: إنه لا جدوى من الخلاف في هذه المسألة.

أنواع الاشتقاق:

عندما رأى العلماء أن التناسب بين المأخوذ والمأخوذ منه على أشكال مختلفة: في اللفظ والمعنى معاً مع ترتيب الحروف، وفي اللفظ والمعنى معاً مع عدم ترتيب في الحروف، لَمَّا رأوا ذلك قَسَمُوا الاشتقاق إلى ثلاثة أنواع، هي:

1- الاشتقاق الصغير:

و«هو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب، نحو: «ضَرَبَ من الضَّرْبِ»¹¹. و الاشتقاق الصغير هذا يُقصدُ به رجوع جميع المُشتَقَّات المتفرعة عن الأصل إلى معنى هذا الأصل، الذي يكون جامعاً مشتركاً بينهما في أغلب الأحوال، و يُعرِّفه ابن جنِّي في كتابه (الخصائص) بقوله: «فالصَّغِيرُ ما في أيدي الناس و كتبهم، كأنَّ تأخذُ أصلاً من الأصول فتتقرَّاه فتجمع بين معانيه، نحو سَلِمَ، وَيَسَلَّمَ، وسالم، و سلمان، و سَلِمَى، و السَّلَامَةَ، و السَّلِيمُ... فهذا هو الاشتقاق الأصغر»¹². وقيل سُمِّيَ الاشتقاق الصغير بهذا الاسم: لأنَّ معرفة الأصل والفرع فيهما والتمييز بينهما واضحة.¹³

¹⁰ - يُنظر، ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين بن يعيش الموصلي، شرح المفصل، تقديم، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، «2001م، 6 / 107:91، و الرضي (محمد بن الحسن الاستراباذي ت. 686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان 1982م، 1/151:

¹¹ - الجرجاني، علي بن محمد الشريف، ت 816هـ، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 27.

¹² - الخصائص: 2 / 134.

¹³ - عبد اللطيف محمد الخطيب، المستقصى في علم التصريف، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط1، 2003م، ص 375

2- الاشتقاق الكبير:

هذا النوع يَعْتَمِدُ عَلَى التَّقَالِيبِ السِّتَّةِ لِلأَصُولِ الثَّلَاثِيَّةِ، و محاولة جمع هذه التَّقَالِيبِ حول معنى واحد، وإن تَبَاعَدَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ عَنْهُ رُدَّ بِلُطْفِ الصَّنْعَةِ وَالتَّأْوِيلِ، و يعرفه ابن جنِّي في كتابه الخصائص بقوله: «هو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثَّلَاثِيَّةِ، فَتَعْقِدُ عَلَيْهِ و على تقاليبه الستة معنى واحداً، تجتمع التراكيب الستة و ما يتصرف من كل واحد منها عليه، و إن تَبَاعَدَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ (عنه) رُدَّ بِلُطْفِ الصَّنْفَةِ وَ التَّأْوِيلِ إِلَيْهِ، وَذَكَرَ فِي كِتَابِهِ الْخِصَائِصِ الْأَمْثَلَةَ الْكَثِيرَةَ عَلَى هَذَا النُّوعِ، فَمِنْ ذَلِكَ تَقْلِيبِ (ج ب ر)، الَّتِي تَأْتِي دَائِماً لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْقُوَّةِ وَالشَّدَّةِ، كَجَبَّرْتُ الْعَظْمَ، وَجَبَّرْتُ الْفَقِيرَ، أَيْ: قَوَيْتَهُمَا، وَنَحْوَ تَقْلِيبَاتِ «جَبَدَ» جَذَبَ، وَبَجَدَ، وَبَذَجَ، وَذَجَبَ، وَذَبَجَ».¹⁴

ومن الصرفيين المحدثين من قال بأنَّ الاشتقاق الكبير يكون في ألفاظ بعضها مأخوذة من بعض مع الاتفاق في المعنى واللفظ، غير أنَّ الخلاف يكون في ترتيب الأحرف، ومن ذلك: الواحد_الحادي، وبعس_أيس، وما كان من هذا النوع يُسميه الصَّرْفِيُّونَ «القلب المكاني» ويسوقونه مع الميزان الصَّرْفِيَّ¹⁵، وهذا -في رأي الباحث- طَبِيبٌ إِذْ يُعَدُّ مِنَ التَّنَاسُبِ بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى مَعَا وَعدم الترتيب في الحروف.

و مما تَجَدَّرُ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ أَنَّ النُّوعَيْنِ السَّابِقَيْنِ (الاشتقاق الصغير والاشتقاق الكبير) من تقسيم ابن جنِّي، و أنَّ أَوَّلَ مَنْ اسْتَعْمَلَهُمَا هُوَ: (أبو علي الفارسي)، وقد أشار إلى ذلك¹⁶.

3- الاشتقاق الأكبر أو «الكَبَّار» أو الإبدال:

تحدث ابن جنِّي عن هذا النوع تحت باب (تصاقب الألفاظ لتصاقب

¹⁴ - الخصائص: 2 / 134، والجرجاني، التعريفات، ص 27.

¹⁵ - يُنْظَرُ، مُحَمَّدٌ مُحِبِّي الدِّينِ عَبْدِ الحَمِيدِ، تَصْرِيفِ الْأَسْمَاءِ، المَكْتَبَةُ التِّجَارِيَّةُ، مِصْرَ، "ب.ت" ص 39، وَالمِصْتَقِيُّ فِي عِلْمِ التَّصْرِيفِ، ص 376.

¹⁶ - يُنْظَرُ، الْخِصَائِصُ، 133/2.

المعاني). يقول: «و هذا باب واسع، من ذلك قول الله سبحانه وتعالى: 17 (مَلَأَ أَرْوَاحَهُمْ هُرُوفًا يَرَوْنَ بِهَا كَلِمَاتٍ لَمَّا عَلِمُوا أَلْهَمُواهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ). أي: تُزَعِّجُهُمْ وَتُقَلِّقُهُمْ فِهَذَا فِي مَعْنَى تَهْزِهِمْ هَزًّا، وَ الهمزة أخت الهاء. فتقارب اللفظين لتقارب المعنيين»¹⁸. أو أن يكون بين اللفظين تناسبٌ في المخرج، نحو: «نَعَقَ مِنَ النَّهْقِ»¹⁹. و بعدَ هذا الحديث المختصر عن معنى الاشتقاق وأنواعه، نأتي إلى دراسة المشتقات، وهي ما يختصُّ به الاشتقاق الصغير، أو الأصغر كما سماه (ابن جنِّي). والمشتقات في عُرف الصرفيين سبعة: أسماء الفاعلين والمفعولين، والصفات المشبهة، واسم التفضيل، وأسماء الزمان، والمكان، والآلة، ولم تُعدَّ صيغ المبالغة ضمن هذه السبعة؛ لأنها مُلحقة باسم الفاعل»²⁰.

وفيما يلي بيانُ هذه المشتقات وتطبيقها في ديوان النَّابِغَةِ، مكتفياً في ذلك بمثالٍ أو مثالين حسبما يقتضيه التوضيح.

أولاً- اسم الفاعل والصفة المشبهة:

ذكرتُ اسمَ الفاعل والصفة المشبهة مجتمعين-هنا- لأنَّهما بمثابة الشيء الواحد، وسنحاول توضيح ذلك.

أما اسم الفاعل، فهو: «ما دلَّ على الحدث والحدوث وفاعله»²¹.

والمقصود بالحدث: معنى المصدر، وبالحدوث التَّجَدُّد والاستمرار. أما الصِّفَةُ المشبهة، فهي: «الاسم المشتق من الفعل اللازم، للدلالة على معنى اسم الفاعل على وجه الثبوت»²²

¹⁷ سورة مريم، الآية 83.

¹⁸ - المرجع السابق نفسه، 134/2

¹⁹ - المرجع السابق نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

²⁰ - يُنظر، أحمد حسين كحيل، التبيان في تصريف الأسماء، ط. 6، مصر، د. ت، ص 53.

²¹ - ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق بركات هبود، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994م، 3/ 181.

²² - يُنظر، الرضي (محمد بن الحسن الاستراباذي ت. 686هـ)، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة حجازي، مصر، 1356هـ، 2/ 198-

وقد عدَّ (سيبويه) الصفة المشبهة واسم الفاعل شيئاً واحداً، فهو يُعبرُ عنهما بمصطلح «الاسم». وما يوضح ذلك قوله متحدِّثاً عن صياغة «فَعْلَان»: «أما ما كان من الجوع والعطش فإنه أكثر ما يُبنى من الأسماء على «فَعْلَان». وذلك نحو: «ظَمِي يَظْمَأُ ظَمْمًا. وهو ظَمَان»²³.

والحال نفسه مع «فَعِيل» نحو: مَرِيض. و«فَعَال» نحو: جَبَان²⁴. وهذه الأسماء أعني: «ظمئان ومريض، وجبان» تُفيد الثبوت النسبي في الموصوف، فهي إذاً من الصفات. ولكنَّ (سيبويه) لم يصرِّح بأنَّها من الصفة المشبهة. بل أطلق عليها مصطلح الاسم، مما يؤكد أنه يُعدها أسماء فاعلين، «ولعلَّ هذا من قبيل التَّسامح؛ لأنَّ معناهما متشابه»²⁵.

ويقول (ابن هشام) في كتابه «أوضح المسالك» فيما معناه: أن هذه الصفة هي التي استحسِن فيها أن تضاف لما هو فاعلٌ في المعنى، نحو: «حَسَنَ الوجه»، و«نَقِيَ الثَّغْر»، و«طَاهَرَ العَرَض»، وُعِدَّتْ مشبهة باسم الفاعل لعدة أمور تربطها به. منها:²⁶

شبهه في الدلالة على موصوف بالحدث على سبيل الفاعلية. أنَّها تسلك مسلكاً قريباً من اسم الفاعل في كونها تعمل عمل الفعل فترفع فاعلها. لكنَّها لا تنصب مفعولاً مثل اسم الفاعل، وخالفته في أمور منها:²⁷ أنَّها لا ترتبط بأحد الأزمنة الثلاثة (الماضي، والمستقبل، والحاضر) وإنَّما تكون للحال

.205

²³ - سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، طبعة بولاق، ط1، 1317هـ (كتاب مُصَوَّر)، 220/2.

²⁴ - ينظر، المرجع السابق، 2-219-224، والوصف المشتق في القرآن الكريم، ص: 99.

²⁵ - عبد الله بن عبد الله بن حمد الدايل، الوصف المشتق في القرآن الكريم، مكتبة التوبة، الرياض، ط1، 1417هـ، 1996، ص: 100.

²⁶ - ينظر، ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، دار الجيل، بيروت، ط5، 1979م، 347/3.

²⁷ - ينظر، ابن هشام/ قطر الندى وبل الصدى، ت: محمد محي الدين القاهرة، ط/11، 1383هـ، ص: 278-280.

الدائم، وتمتاز بالثبوت، أما اسم الفاعل، فالوصف فيه متجدد²⁸، وأنها تشتق من الفعل اللازم بخلاف اسم الفاعل الذي يأتي من اللازم والمتعدّي، ومعمولها لا يكون أجنبياً، ولذلك يتصل بضمير يعود على موصوفها، نحو: مررتُ برجلٍ حَسَنٍ وجُهِّه، أما اسم الفاعل، فيجوز أن يعمل في الأجنبي، نحو: مررتُ برجلٍ ضاربٍ أباه.

هذا، ويُصاغ اسم الفاعل من الفعل الثلاثي المجرد على زنة (فَاعِل) غالباً، نحو: «كاتبٌ وبائعٌ»، ويُقال غالباً؛ لأنَّ وزن «فَاعِل» قليل في «فَعَلَ وَفَعُلَ» اللازمين²⁹، ومن النُّحاة من صَمَّ أبنية الصفة المشبهة إلى أبنية اسم الفاعل، وذلك عند الحديث عن صوغ اسم الفاعل دون أن يشيروا إلى أن تلك الأوزان من الصفة المشبهة، ومن أولئك النُّحاة: (ابن مالك)³⁰، و (أبي حيان الأندلسي)³¹.

ومما سبق ذكره فإننا سنتحدث عن اسم الفاعل لا باعتبار «فَاعِل» فقط، بل باعتبار الصيغ الأخرى، ومما تجدر الإشارة إليه هنا: أن اسم الفاعل يُصاغ من غير الثلاثي على هيئة المضارع بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة، وكسر ما قبل آخره تحقيقاً، نحو: مُدْرَجٌ، ومُتَعَلِّمٌ³²، وما ورد من أبنية اسم الفاعل من الفعل الثلاثي في ديوان النابغة الذبياني، ما يلي:

1- بنية «فَاعِل»:

اسم الفاعل من الفعل الثلاثي المجرد يَجِيءُ من المتعدّي واللازم على

²⁸ - وقد ذكرنا في صفحة سابقة أن الكوفيين يُعدُّونه فعلاً، ويُسمُّونه بالفعل المستمر. يُنظر، الفراء، معاني القرآن، 1/32/165.

²⁹ - يُنظر، صباح عباس سالم الخفاجي، الأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس، رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، 1978م، ص 142.

³⁰ - يُنظر، ابن مالك، جمال الدين بن مالك، شرح عمدة الحافظ وعدة الالفاظ، بغداد، مطبعة العاني، 1977، ص 703، 706، 707.

³¹ - يُنظر، أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب، 1/233، 234.

³² - كحيل، التبيان في تصريف الأسماء، ص 54.

بناء فاعل»³³، والأفعال التي يكون اسمُ الفاعل فيها قياسًا- في الغالب- ثلاثة أبنية «فَعَلَ يَفْعُلُ، وَفَعَلَ يَفْعُلُ، وَفَعَلَ يَفْعُلُ»³⁴، وهذه البنية قد تؤخذ من الفعل الثلاثي المزيد بهمزة في أوله. نحو: العاشِبُ من أعشَبَ المكانَ يُعشِبُ. واليافِعُ من أَيْفَعَ الغلامُ، فهو يافِعٌ»³⁵، وتدلُّ بنية اسمِ الفاعلِ الثلاثي على الحدوث والتجدد والاستمرار، فهي بذلك تدل على من قام بالفعل قليلًا أو كثيرًا، فيقال: «فاعل» لمن تكررَ منه الفعل وكثُرَ ولمن وقعَ منه فعلٌ ما»³⁶ ومما استخدمه النابغة من هذه البنية (بنية فاعل) كان على الأوجه التالية:

- جاء بها على بناء «فَعَلَ يَفْعُلُ» اللازم، وهذا البناء عدّه الصّرفيون من الصّفة المشبّهة، ومن ذلك «رائح»، في قوله من الكامل:³⁷

أَمِنْ آلِ مِيَّةٍ رَائِحٍ، أَوْ مُعْتَدٍ، * * عَجَلَانَ ذَا زَادٍ، وَغَيْرَ مُزَوِّدٍ
و «قاعد» في قوله من الطويل:³⁸

أتى أهله منه حباءً ونعمةً؛ * * ورُبَّ امرئٍ يسعى لآخرِ قاعدٍ
ومن المتعدي «الطالبون» في قوله من الوافر:³⁹

فَهَمَّ الطَّالِبُونَ لِيَطْلُبُوهُ، * * و ما رامُوا بذلكِ مِنْ مَرَامٍ

وكذلك جاء بها من المتعدي بحرف الجر. في قوله من الطويل:⁴⁰

ألا أبلِغًا ذُبِيانَ عَنِّي رسالةً، * * فقد أصبَحْتُ عن منْهَجِ الحَقِّ جائِرَةٌ

33 - الكتاب، بولاق، 219/1، والكتاب، هارون، 17/4، و الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 103.

34 - يُنظر، الكتاب، هارون، 5/4

35 - الحسين بن خالويه، ليس في كلام العرب، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، مكة المكرمة، 1399هـ، 1979م، ص 54.

36 - يُنظر، يس الحمصي، حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى، المسمى: بمجيب الندا على قطر الندى وبل الصدى لابن هشام، مطبعة ماضي الباني الحلبي، مصر 139/2، والوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 179

37 - النابغة الذبياني، الديوان، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، بدون تاريخ، ص 89.

38 - الديوان، ص 189.

39 - الديوان، ص 136، قوله: ما رامُوا بذلكِ مِنْ مَرَامٍ "أي طلبوا مطلبًا لم يبلغوه ويدركوه؛ لأنّه في موضع عرّة ومنعة، فكأنّهم لم يروموا منه شيئًا. المعجم الوسيط: "طلب، ورام"، والديوان، الحاشية.

40 - الديوان، ص 153، المنهج: الطريق الواضح، الجائزة: المائلة عن الحق. المعجم الوسيط: "نهج، وجار"

جائزة، فهو من جار على، أو مال عن.
- واستخدمها على بناء "فَعَلَ يَفْعُلُ" المتعدي، ومن ذلك قوله من
الكامل: 41

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ، ** عَبَدَ الْإِلَهَ صَرُورَةَ مُتَعَبِّدٍ
- هذا، ومن اسم الفاعل في الذي جاء على "فَاعِلٌ" في الديوان: "عالم،
وجاهل"، في قوله من البسيط: 42

يُنْبِتُكَ ذُو عَرَضِهِمْ عَنِّي وَعَالِمُهُمْ، ** وَلَيْسَ جَاهِلٌ شَيْءٌ مِثْلَ مَنْ عَلِمَا
"فَعَلَمَ وَجَهَلَ" على فَعَلَ يَفْعُلُ وكلاهما من المتعدي، وهما يدلان على
الحدث.

وكذلك جاء بها من المتعدي بحرف الجر، ومن ذلك "اللاحق" 43 «من
لَحِقَ بَ»

- واستخدمها من "فَعَلَ يَفْعُلُ" اللازم، في قوله من البسيط: 44
يُلَاثُ بَعْدَ افْتِضَالِ الْبَرْدِ مِنْطَقَهَا، ** لَوْثًا عَلَى مِثْلِ دِعْصِ الرَّمْلَةِ الْهَارِي
ومن المتعدي في لفظ «الواردات» 45

- و جاء بها من "فَعَلَ يَفْعُلُ" اللازم في قوله من الطويل: 46
كَتَمْتِكَ لَيْلًا بِالْجُمُومِينَ سَاهِرًا، ** وَهَمَّيْنِ: هَمًّا مُسْتَكْنًا وَظَاهِرًا
- واستخدمها على بناء "فَعَلَ يَفْعُلُ" اللازم، وذلك في كلمة "حَادِثٌ" في
قوله من الطويل: 47

وَإِنِّي عِدَانِي عَنْ لِقَائِكَ حَادِثٌ ** وَهَمٌّ، أَتَى مِنْ دُونِ هَمِّكَ، شَاغِلِي

41 - الديوان، ص 95. "سبق تخريج البيت"

42 - الديوان، ص 62. ذو العرض "الكريم، وجزم" "يُنْبِتُكَ" لوقوعها جواباً لقوله في بيت سابق: هلا سألت
بني ذبيان ما حسبي؟... إلخ.

43 - الديوان، ص 59.

44 - الديوان، ص-202 انهار الرمل: إذا تساقط. الدعص: قطعة من الرمل مستديرة. والمنطق: ما يُشَدُّ به
الوسط، وهو جزء معلوم من الأرض. المعجم الوسيط "هار، ودعص، ونطق"

45 - الديوان، ص 99

46 - الديوان، ص 67. الجمومين: اسم ماء.

47 - الديوان، ص 143. قوله: "وإني عداني": أي معني وصرفي.

2- بنية «فَعَلَ»: بفتح الفاء وسكون العين.

قال سيبويه: "وقالوا صَحَّمُ... وَسَمَّحُ سَمَاحَةً وَسَمَّحُ..."⁴⁸، وهذه البنية تؤخذ في غالب الأحيان من «فَعَلَ يَفْعُلُ» اللازم، ومما جاء من هذه البنية على هذا الباب عند النابغة، قوله من الكامل⁴⁹:

بِمُخَضَّبٍ رَخِصٍ، كَأَنَّ بَنَانَهُ * * عَنَّمْ، يَكَادُ مِنَ اللَّطَافَةِ يُعْقَدُ
وجاء بها على صيغة المفرد المذكور دالاً به على الصِّفة المشبهة، في كلمة عَذَبَ، في قوله من الكامل:⁵⁰

زَعَمَ الْهُمَامُ أَنَّ فَاهَا بَارِدٌ، * * عَذَبَ مُقَبَّلَهُ شَهِيَّ الْمَوْرِدِ
واستخدمها من فَعَلَ اللازم، في قوله من الطويل:⁵¹

بِجَمْعِ كَلَوْنِ الْأَعْبَلِ الْجَوْنِ لَوْنُهُ، * * تَرَى فِي نَوَاحِيهِ زُهَيْرًا وَحَذِيمًا
ومما سبق من مثالين يَبْضِحُ لنا أَنَّ النابغة الذبياني جاء به: «فَعَلَ» صفةً مشبهة من اللازم غير المتعدي، في بابي: «فَعَلَ وَفَعِلَ»، فهو موافق لما أقره الصِّرفيون عن هذه البنية في كونها تأتي من اللازم منهما «أي من البابين السابق ذكرهما»، وكذلك جاء بهذه البنية، من المزيد بهمزة في أوله، وذلك مما عدّه الصرفيون من نواذر الصفة المشبهة⁵².

نجد ذلك في قوله من الوافر:⁵³

فَلَمَّا أَنْ رَأَيْتُ الدَّارَ قَفْرًا، * * وَخَالَفَ بَالُ أَهْلِ الدَّارِ بَالِي

هذا، وبنية «فَعَلَ» مشتركة بين المصدر والصفة وأكثر ورودها من المصدر لأنها

48 - سيبويه، الكتاب، 2/223، بولاق،، والكتاب، 4/29. "هارون"، والوصف المشتق في القرآن الكريم، ص134.

49 - الديوان، ص93، رَخِصَ رَخِصًا: نَعَمَ ولان. يُنظر المعجم الوسيط، مادة "رَخِصَ". العنم: شجر أحمر يُنبت في وسط الشجر.

50 - الديوان، ص95. الهمام: يعني به النعمان بن المنذر، الهمام: السيد الشجاع السخي من الرجال، المعجم الوسيط، هُم.

51 - الديوان، ص104. الأعبل: الجبل الأبيض الحجارة، والجون هنا الأبيض، وهو أيضًا الأسود، ويُقال للشمس: جونة؛ لبياضها. وزهير وحذيم من بني عبس.

52 - يُنظر، الأبنية الصرفية في ديوان امرئ القيس، ص152.

53 - الديوان، ص150.

أصلٌ في الفعل الثلاثي. يقول أبو سعيد السيرافي: «أَعْلَمَ أَنْ أَصَلَ الْمَصْدَرَ فِي الْفِعْلِ الثَّلَاثِي «فَعَلَ» بِفَتْحِ الْفَاءِ، وَتَسْكِينِ الْعَيْنِ، وَإِنْ نَطَقَ بِغَيْرِهِ أَوْ زِيدَ فِيهِ زِيَادَاتٌ»⁵⁴.

3- بنية «فَعَلَ»: بضم الفاء وسكون العين.

هذه البنية تأتي قليلاً في الصفات. ومما جاء منها في الديوان كان من فَعَلَ يَفْعُلُ اللّازِمِ، فِي قَوْلِ النَّابِغَةِ مِنَ الطَّوِيلِ:⁵⁵
أَبَى اللَّهُ إِلَّا عَدَلَهُ وَوَفَاءَهُ * * فَلَ التُّكْرَ مَعْرُوفٌ وَلَا العُرْفُ ضَائِعٌ
قد تكون التُّكْرَ صفةً على «فَعَلَ»، وقد تكون بمعنى المفعول «المُنْكَرَ»، فهي بهذا تحتل دلالات مختلفة. وبين أبو البقاء العكبري⁵⁶ أن «نُكْرًا» تُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ صِفَةً بِمَعْنَى اسْمِ الْمَفْعُولِ، أَوْ مَصْدَرًا بِمَعْنَى اسْمِ الْمَفْعُولِ أَيْضًا. وَذَلِكَ عِنْدَ حَدِيثِهِ عَنِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ⁵⁷ (مُلَانِيذًا وَضِرْلًا يَفِي فِي هُلَا مَنَّاكُمْ إِنَّا لِمُبَيِّسَةٌ عِي شَلُّ كُنْ م). وكذلك مما جاء من هذه البنية صفةً على هذا الباب أيضاً «حُلُوٌ». في قوله من البسيط:⁵⁸
أَعْطَى لِفَارِهَةَ حُلُوً تَوَابِعَهَا. * * مَنِ الْمَوَاهِبِ لَا تُعْطَى عَلَى نَكْدِ

4- بنية «فَعَلَ»: بكسر الفاء وسكون العين.

قال سيبويه: "وأما ما كان "فَعَلًا" فإنهم قد كسروه على أفعال.... وذلك قولك: جَلَفٌ وَأَجْلَافٌ"⁵⁹، ومما جاء به النابغة من هذه البنية. كانت من «فَعَلَ يَفْعُلُ» اللّازِمِ، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ مِنَ الْوَافِرِ:⁶⁰

⁵⁴ - يُنْظَرُ الْوَصْفُ الْمَشْتَقُّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، ص 301.

⁵⁵ - الدِيَوَانُ، ص 39

⁵⁶ - أَبُو الْبَقَاءِ الْعُكْبَرِيُّ، عَبْدُ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْعُكْبَرِيُّ، ت 616، التَّبْيَانُ فِي إِعْرَابِ الْقُرْآنِ، وَضَعُ حَوَاشِيهِ: مُحَمَّدٌ حَسِينُ شَمْسِ الدِّينِ، الْمَجْلَدُ الثَّانِي، ط 1، 1419هـ، 1998م ص 111.

⁵⁷ - سُورَةُ الْكَهْفِ، الْآيَةُ 84.

⁵⁸ - الدِيَوَانُ، ص 22. الْفَارِهَةُ: النَّاقَةُ الْكَرِيمَةُ، أَوْ الْعَطِيَّةُ الْحَسَنَةُ، وَقَوْلُهُ حُلُوٌ تَوَابِعَهَا: أَيُّ مَتَيْسِرَةٍ هَيْئَةٍ. وَانْكَدَ: الضِّيْقُ وَالْعَسْرُ. الْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ، فَهْرٌ، وَنَكَدَ.

⁵⁹ - الْكِتَابُ، 205/2 "بَوْلَاقٌ".

⁶⁰ - الدِيَوَانُ، ص 81. أَرَادَ بِالْمَوْلَى: ابْنَ الْعَمِّ. وَالْعَوَانُ: الدَّاهِيَةُ. وَ الْبَكْرُ: أَوَّلُ كُلِّ شَيْءٍ وَكُلُّ فَعْلَةٍ لَمْ يَتَقَدَّمْهَا

وَمَنْ يَتَرَبَّصُ الْحَدَثَانَ تَنْزِلُ * * بمولاهُ عوانُ، غيرُ بَكرٍ
 واستخدم النَّبِغَةَ هذه البنية كذلك على «فَعَلَ يَفْعَلُ اللّازِمُ، في قوله من
 البسيط: 61.

و الطَّيْبُ يَزْدَادُ طَيِّبًا أَنْ يَكُونَ بِهَا. * * فِي جَيْدٍ وَاضِحَةٍ الْحَدَّيْنِ مِعْطَارٍ

5- بنية «فَعَلَ»: بفتح الفاء وكسر العين.
 عَيْنُ الْفَعْلِ إِذَا كَانَتْ مَكْسُورَةً، فَإِنَّ الصِّفَةَ الْمَشْبَهَةَ تَأْتِي مِنْ مَصْدَرِهِ عَلَى
 بِنَاءِ «فَعَلَ وَفَعَلَةٌ...»⁶²، وهذه البنية تكون صفةً مُشْبَهَةً لِدَلَالَتِهَا عَلَى ثُبُوتِ
 الْوَصْفِ فِي صَاحِبِهَا.⁶³، ومما جاء في الديوان من هذه الصِّفَةِ كان على باب
 «فَعَلَ يَفْعَلُ» اللّازِمِ، وذلك في قوله من البسيط: 64.

صُهْبُ الظَّلَالِ أَتَيْنَ التَّيْنَ عَنْ عُرْضٍ * * يُزْجِينُ غَيْمًا قَلِيلًا مَأْوُهُ شَبْمَا
 وفي قوله من الكامل: 65.

أَوْ دُرَّةٌ صَدِيقِيَّةٌ غَوَاصُهَا * * بَهَجٌ مَتَى يَرَهَا يَهْلُ وَيَسْجُدُ

6- بنية «فَعَلَ»: بفتح الفاء والعين.
 بنية «فَعَلَ»، نَحْوُ قَوْلِهِمْ: هَذَا حَسَنُ الْوَجْهِ، وَهَذِهِ حَسَنَةُ الْوَجْهِ.
 وَقَدْ جَاءَ هَذَا الْبِنَاءُ قَلِيلًا مِنْ بَابِ «فَعَلَ»، قَالَ سَيَبَوِيه: «وَقَالُوا: حَسَنٌ فَبَنَوُهُ
 عَلَى فَعَلَ كَمَا قَالُوا: «بَطَلٌ»⁶⁶، وَمِثْلُ لَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ بِالْمِثَالِ السَّابِقِ.⁶⁷

مثلها. المعجم الوسيط "بَكر".

61 - الديوان، ص 202.

62 - يُنْظَرُ، ابْنُ يَعِيشَ، شَرْحُ الْمَفْصَلِ، 106/4، 107.

63 - يُنْظَرُ، الْوَصْفُ الْمَشْتَقُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، ص 298.

64 - الْدِيَوَانُ، ص 63. الشِّبْمُ: الْمَاءُ الْبَارِدُ. يُنْظَرُ الْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ. شَبْمٌ.

65 - الْدِيَوَانُ، ص 92. الصَّدْفُ: الْمَحَارُ، وَنَسَبُ الدَّرَّةِ إِلَيْهِ. وَالْبَهَجُ: الْفَرْحُ الْمَسْرُورُ. يَهْلُ وَيَسْجُدُ: يَرْفَعُ صَوْتَهُ

بِالْحَمْدِ وَالنِّثَاءِ. وَشَبَّ الْمَرْأَةَ بِالدَّرَّةِ فِي صِفَائِهَا وَرَقَّتِهَا.

66 سَيَبَوِيه، الْكِتَابُ، 2/223. بُولَاقٌ.

67 - يُنْظَرُ، شَرْحُ الشَّافِيَّةِ، 1/148، وَأَبْنِيَةُ الصَّرْفِ فِي كِتَابِ سَيَبَوِيه، ص 277.

ومما جاء عند النابغة من هذه البنية، كان من «فَعُلَ يَفْعُلُ اللازم، وذلك في قوله من السَّرِيع: 68
 هذا غُلامٌ حَسَنٌ وَجْهُهُ، * * * مستقبلُ الخيرِ، سَرِيعُ التمامِ
 قيل: إِنَّكَ إِذَا أَرَدْتَ ثَبوتَ الوصفِ، قلتَ: «حَسَنٌ»، وَإِذَا أَرَدْتَ حَدوثَهُ
 قلتَ حاسِنٌ» 69

7- بنية «فُعُلَ»: بضم الفاء والعين.
 يقول سيويوه: «وَأَمَّا أَلْفُعُلُ»، فهو في الصِّفَاتِ قَلِيلٌ، وهو قولك:
 جُنُبٌ 70.

واستخدمها النابغة من «فَعُلَ اللازم، في قوله من البسيط: 71
 أبلِيتُهُمْ حُلُقًا أَثَنُوا بِأَحْسِنِهِ * * * إِنَّ الْكِرَامَ إِذَا أبلِيتَهُمْ شَكَرُوا

8- بنية «فُعَالُ»: بضم الفاء وفتح العين.
 تأتي هذه على بابٍ «فُعُلُ» كثيراً لكنّها غير مُطَّرَدَة، نحو: شُجَاعٌ، وماء
 فُرَاتٍ، ومُلْحٌ أُجَاجٌ 72، استخدمها النابغة من باب «فَعُلَ يَفْعُلُ» المتعدي
 بحرف الجر، وذلك فيقوله من البسيط: 73
 لولا الهُمَامُ الَّذِي تُرْجَى نَوَافِلُهُ، * * * لَقَالَ رَاكِبُهَا فِي عُصْبَةِ: سِيرُوا
 الهمام، من همّ به متعدي بحرف، وقد تدلُّ على المبالغة؛ لأنّها من هميم.

68 - الديوان، ص 166.

69 - معاني الأبنية الصرفية، ص 75.

70 - سيويوه، الكتاب، 205/2. بولاق.

71 الديوان، ص 184.

72 يُنظَرُ، سيويوه، الكتاب، 223/2، بولاق، وشرح الشافية، 148/1، والمستقصى في علم التصريف، ص 502.

73 الديوان، ص 158. العطايا: النوافل، الهمام السيد الشجاع من الرجال. العصبية الجماعة. يُنظَرُ المعجم الوسيط، هم، وعصب.

9- بنية «فَعَال»: بفتح الفاء والعين.

قال سيبويه: " وبنوا الاسم على فَعَال، فقالوا: جَبَان. ⁷⁴ واستخدمها من «فَعُلْ يَفْعُلُ» اللازم، وذلك في قوله من الخفيف ⁷⁵:
لَعَنَ اللَّهُ ثُمَّ تَنَّى بَلْعَن. ** رِبْدَةُ الصَّائِعِ الْجَبَانَ الْجَهُولًا
وقوله من «أَفْعَلْ يُفْعَلُ» المتعدي بالهمزة، قوله من الوافر: ⁷⁶
وَمَنْ يَتَرَبِّصُ الْحَدَثَانَ تَنْزَلُ ** بِمَوْلَاهُ عَوَانٌ. غيرُ بَكَرِ
ف«عَوَان» يقصد بها هنا داهية قديمة أو حرب شديدة، ومثلها «عَوَان» في
قوله تعالى: ⁷⁷ (لَا تُقَدِّبْ لَهُنَا لِوَفْقَيْهِ لِيُلَاقِيَ هَامَانَ لَمَّا لَمَّكَ بِرَ لَمَّا لَمَّكَ عُدُّ لَوْلَا
نَورُ مَوْءُودَةٍ أَمَّا لَوْلَا عَفَا فَيْدُكَ لَذُنَّ يَدُ نَورِ عَوْرَتِكَ لِأَوْضِ رِيفِ). فَعَوَانُ فِي الْآيَةِ أَي لِيَسْتِ
بِالْهَرْمَةِ وَلَا الشَّابَةَ. ⁷⁸، والمعنى: المتوسطة في العمر بين الصِّغَرِ وَالْكِبَرِ.

10- بنية «فَعِي» ⁷⁹ل:

بنية "فَعِيل" تدل على الثبوت واللزوم، مما هو خلقه أو مكتسب،
نحو: "طويل، وقصير وخطيب وكريم..." ⁸⁰، وهذه البنية من أكثر بنى الصِّفَةِ
المشبهة ورودا في ديوان التَّابِغَةِ، ومن أمثلتها:
جاء بها من اللازم من «فَعَلْ يَفْعُلُ، نحو: «قويم»، في قوله من الطويل: ⁸¹
مَحَلَّتْهُمُ ذَاتُ الْإِلَهِ، وَذَيْنُهُمْ. ** قَوِيمٌ، فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ

74 - الكتاب، 224/2، بولاق.

75 - الديوان، ص 170. الرِّبْدَةُ: الخرقَة التي يمسح بها الصانع الحلي: المعجم الوسيط، "ربذ".

76 - الديوان، ص 81.

77 - البقرة، 68.

78 - الفراء، معاني القرآن، 44-45/1.

79 - المعجم الوسيط، مادة: "عون".

80 - معاني الأبنية الصِّرفية، ص 94، ويُنظر، الصيغ الثلاثية المجردة والمزيدة في الحديث النيبوي الشريف،

"رسالة دكتوراة"، ص 148.

81 - الديوان، ص 47.

وجاء بها من اللازم أيضاً من «فَعَلَ يَفْعَلُ»، ومثال ذلك قوله من الطويل:⁸²

على ظَهْر مَبْنَاةٍ جَدِيدٍ سُبُورِهَا. ** يَطُوفُ بِهَا وَسَطَ اللَّطِيمَةِ بَائِعٌ
ومن «فَعَلَ يَفْعَلُ» اللازم أيضاً، قوله من الكامل:⁸³
وَ بَفَاحِمِ رَجُلٍ أَثِيثٍ نَبْتُهُ. ** كَالكَرْمِ مَالٍ عَلَى الدِّعَامِ الْمُسْنَدِ
وأخيراً من فَعَلَ يَفْعَلُ اللازم، قوله من الكامل:⁸⁴
وَ إِذَا يَعُضُّ تَشُدُّهُ أَعْضَاؤُهُ. ** عَضَّ الْكَبِيرِ مِنَ الرِّجَالِ الْأَدْرَدِ
واستخدمم النَّابِغَةَ بنية «فَعِيلٍ» من المتعدي من باب «فَعَلَ يَفْعَلُ»، في قوله من الكامل:⁸⁵

وَ اسْتَبَقَ وَدَكَ لِلصِّدِيقِ، وَلَا تَكُنْ ** قَتَبًا يَعُضُّ بِغَارِبِ، مَلْحَا حَا
ومن «فَعَلَ يَفْعَلُ» المتعدي، في قوله من البسيط:⁸⁶
فصَالِحُونَا جَمِيعًا إِنْ بَدَا لَكُمْ، ** وَ لَا تَقُولُوا لَنَا أَمْثَالَهَا عَامِ
عام: أراد عامراً فرخم، وهو عامر بن صَعَصَعَةَ.⁸⁷
ومن «فَعَلَ يَفْعَلُ» المتعدي، في قوله من الطويل:⁸⁸
فَلَا تَبْعَدَنَّ، إِنْ الْمَنِيَّةَ مَوْعِدٌ؛ ** وَ كُلُّ أَمْرٍ يَوْمًا بِهِ الْحَالُ زَائِلٌ
والذي تجدرُ الإشارةُ إليه هُنَا أَنَّ مَا جَاءَ مِنَ الثَّلَاثِي مِنَ الْمُتَعَدِي عَلَى زِنَةِ
«فَعِيلٍ» يُمْكِنُ أَنْ نَعُدَّهُ مِبَالِغَةً.
واستخدمها من فاعلٍ يُفَاعِلُ الدال على المشاركة في قوله من البسيط:⁸⁹

82 - الديوان، ص 31.

83 - الديوان، ص 96. الرَّجُلُ: الممشوط. الأثيث: الكثير الذي رَجَبَ بعضه على بعض. الكرم: العنب.

84 - الديوان، ص 97.

85 - الديوان، ص 200.

86 - الديوان، ص 82.

87 - يُنظَرُ، الديوان، الحاشية ص 82

88 - الديوان، ص 120.

89 - الديوان، ص 202. الضجيع الجوع، والضجوع: الضعيف الرأي، فربما عدل عن بنية "فَعُولٍ" إلى "فَعِيلٍ" المعجم الوسيط، الضجيع. المذاق: الطعم.

تسقي الضَّجِيعَ - إذا استسقى - بذي أُشْرٍ ** عَذِبَ المَذَاقَةَ بَعْدَ النَّوْمِ
مُخْمَارٍ

فالضَّجِيعُ في الأصلِ المُضَاجِعَةُ، والمُضَاجِعُ الذي فعله «ضَاجَعَ». ونَجْدُهُ - كذلك - يستخدمُ هذه البنية من «فاعلٍ المزيّدِ بالألفِ بعدَ فائه الدَّالِّ بالزيادة على المشاركة، في قوله من الوافر: ⁹⁰
لدى جِرْعَاءَ لَيْسَ بِهَا أُنَيْسٌ؛ ** وَ لَيْسَ بِهَا الدَّلِيلُ بِمُطْمَئِنِّ
الأُنَيْسُ هو وصفٌ بمعنى الأُنَيْسِ، و الصِّفَةُ: المُوَانِسُ ⁹¹، وأُنَيْسِي: «جليسي،
فصفةُ أنيس هنا تدلُّ على مُفاعلٍ.

11- بنية «أَفْعَلُ»:

يؤكدُ صاحبُ كتابِ المقتضبِ أنَّ بنية «أَفْعَلُ» لا تَخْرُجُ عن الصِّفةِ المشبَّهةِ
وأفعلُ التفضيلِ، ويُشيرُ إلى ذلك في قوله: «أَفْعَلُ يَقَعُ على وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا
أَنْ يَكُونَ نَعْتًا قَائِمًا فِي المِنَعُوتِ. نحو: «أَصْفَرُ»، وَأَحْمَرُ، والثَّانِي أَنْ يَكُونَ
لِلتَفْضِيلِ. نحو: «هذا أَفْضَلُ من زيدٍ، والأَكْبَرُ من عبدِ الله» ⁹².
و«أَفْعَلُ» الصِّفةُ مؤنَّثَةٌ «فَعْلَاءُ»، وَيُكَسَّرُ على «فُعْلُ» ⁹³. نحو: أَحْمَرُ:
مؤنَّثه حمراء، وتكسيره: حُمْرٌ، وَيَكْتَثُرُ معنى هذه البنية في الألوانِ وما جرى
مجراها كالخُلُقِ الثَّابِتةِ، والحَلِي كذلك. ⁹⁴
ومما جاء من الصِّفةِ المشبَّهةِ على زِنَةِ «أَفْعَلُ»، في الديوانِ، قوله من
السريع: ⁹⁵

للحَارِثِ الأَكْبَرِ، والحَارِثِ ** الأَصْغَرِ والأَعْرَجِ خَيْرِ الأَنَامِ
فَنَجِدُ فِي البَيْتِ ثَلَاثَ صِفَاتٍ. الأُولَى «أَكْبَرُ» جَاءَ بِهَا مِنْ فَعْلٍ اللّازِمِ.

90 - الديوان، ص 127

91 - يُنظَرُ، المعجم الوسيط، مادة «أُنَيْسٌ»

92 - يُنظَرُ، المقتضب، 245/3، والوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 315.

93 - يُكَسَّرُ: يُجْمَعُ جمع تكسير، وسيأتي الحديث عن هذا في الفصل القادم من هذا الباب.

94 - يُنظَرُ، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص-315 316.

95 - الديوان، ص 166.

ومثلها: «الأصغر». أما الصفة الثالثة، فهي: «الأعرج» جاء بها من «فَعَلَ يَفْعَلُ»
اللازم، عَرَجَ وَعَرَجَانًا: كان في رجله شيءٌ خلقه فَجَعَلُهُ يَغْمزُ بها»⁹⁶
وكذلك جاء بها من «فَعَلَ يَفْعَلُ اللازم»، في قوله من الكَامِل: ⁹⁷
زَعَمَ الْبَوَارِحُ بِأَنَّ رِحْلَتَنَا غَدًا، * * و بذاك خَبَرْنَا الْغُدَاْفُ الْأَسْوَدُ

12- بنية «فَعَلَاءَ»:

وهي مؤنثٌ «أَفْعَلٌ». وقد وَضَحَ الرَّضِي في شافيته أَنَّ معناها يُدُلُّ على
العيب أو الحلية أو اللون⁹⁸، وهذا المعنى قال به «سيبويه» في «أَفْعَلٌ»،
يقول: «أما الألوان فإنها تُبنى على «أَفْعَلٌ»... وقد يُبنى على «أَفْعَلٌ»... ما
كانَ داءً أو عيباً؛ لأنَّ العيبَ نحو الداء، ومؤنثٌ «أَفْعَلٌ» صِفَةً لِفَعَلَاءَ»⁹⁹،
ومن الصِّفَاتِ الدَّالَّة على الحلي، قوله من البسيط¹⁰⁰:

لا أَعْرِفُنَّ رُبْرَبًا حُورًا مَدَامِعُهَا، * * كأنَّ أَبكارَهَا نَعَاجَ دَوَّارٍ
فحور، جمع «حوراء». والحور عند ابن جرير الطبري: «النقيّاتُ البياض،
واحدتهن حوراء»¹⁰¹.

ومن «فَعَلَاءَ» صِفَةً جاء قوله من الكَامِل: ¹⁰²
صَفْرَاءُ كَالسِّيْرَاءِ أَكْمَلُ خَلْقُهَا * * كَالْغُصْنِ فِي غُلُوَائِهِ، الْمُتَأَوِّدِ

⁹⁶ - المعجم الوسيط «عَرَجَ»

⁹⁷ - الديوان، ص 89.

⁹⁸ - الرّضِي، شرح الشافية، 1/148، وأبنية الصّرف في كتاب سيبويه، ص 276.

⁹⁹ - يُنظَر، سيبويه، الكتاب، 4/25، 26، 27، والوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 334.

¹⁰⁰ - الديوان، ص 75. الربرب: القطيع من البقر، سبه النساء به في حُسنِ العيون وسكون المشي. المدامع:

العيون. النَّعَاج: إناث البقر. دَوَّار: موضع.

¹⁰¹ - الطبري، أبو جعفر بن يزيد بن محمد بن جرير، تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار

الفكر، بيروت، 1988، 25/136.

¹⁰² - الديوان، ص-91 قوله صفراء يعني أنّها تُطلّي بماء الزعفران، وتتنطّب به وهو وصف لها بالنعمة.

السِّيْرَاءُ: الحريرة الصفراء، ويُقصدُ به الذهب الصافي الخالص الغلواء: غلواء الشباب: أوّل الشباب وحدته،

ويقصد به هنا ارتفاع الغصن ونماؤه، المتأود: المُثَنِّي. المعجم الوسيط، «سِّيْرَاءُ، الغلواء.

والمعنى هنا يُدلُّ على صفة خُلُقِيَّة ثابتة في صاحبها. مثل أن نقول: «أعور الذي مؤنَّته عوراء، وأصفر مؤنَّته «صفراء». ومن ذلك قول الشَّاعر من البسيط: 103

هَيْفَاءُ مُقْبَلَةٌ عَجْزَاءُ مُدْبِرَةٌ * * * محطوطةٌ جُدِلَتْ، شَنْبَاءُ أَنْبَابَا

13- بنية «فَيْعَل»:

بنية «فَيْعَل» صفة مَشْبَهة "إذا تُفِيدُ لزوم الصِّفة في الموصوف وثبوتها فيه ثبوتاً استمراريّاً ومن ثمَّ فهي لا ترتبط بزمان مُعَيَّن بل صالحة لجميع الأزمنة" 104. ومن أمثلتها في ديوان النَّابغة الذبياني، قوله من الطويل: 105

وللحارث الجفني سيّد قومه. * * * لَيْلَتَمَسَنَّ بِالْجَيْشِ دَارَ الْمُحَارِبِ
«سيّد» يقولون: هذا سيّد قومه وما هو بسائدهم عن قليل. فيقولون بسائدهم وسيدهم، وكذلك يفعلون في كُلِّ نَعْتٍ» 106. ومن الصِّفة قوله تعالى: 107: (لَا نَزَّ نَوْتِيْمَهُمْ هُنَّ نَوْتِيْمَهُمْ)

، وصفة ميّت مما يستوي فيها المذكور والمؤنث. 108. وكذلك من الصِّفة المشبهة على بنية «فَيْعَل». قوله من الطويل: 109

لعمرى. وما عمري عليّ بهيّن. * * * لقد نطقْتُ بَطْلاً عليّ الأقرع

103 - البيت من شواهد سيبويه، 198/1، وشرح الشافية، 144/1، وأبنية الصِّرف في كتاب سيبويه، ص 190، والشفاء، الصيغ الثلاثية المجردة والمزيدة في الحديث الشريف، "رسالة دكتوراة" ص 146. وهولأبي زيد الطائي. هيفاء: من الهيف، وهو الضامر البطن، مختار الصحاح "هيف. ومحطوطة: مستوية المتنين، وشنباء: ظاهرة الشنب، وقيل نقط بيض في الأسنان.

104 - الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 345.

105 - الديوان، ص 42. ليلتمسن: ليطلبن. اللام في للحارث أي لئن كان...

106 - الفراء، معاني القرآن، 72/2.

107 - سورة الزُّمَر، الآية 30.

108 - يُنظر، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 345.

109 - الديوان، ص 30، لعمرى: قسم. البطل والباطل بمعنى واحد. ويقصد بالأقراع بني قريع بن بن عوف من بني تميم كانوا قد وشوا به إلى النعمان، وذكروا أنه يصف في شعره المتجرده.

14- بنية «فَعْلان»:

وَيُقَاسُ عَلَيْهَا فِيمَا كَانَ عَلَى "فَعَلَ" وَدَلَّ عَلَى امْتِلَاءِ كَرِيَّانٍ، وَسَكَرَانَ، أَوْ عَلَى حَرَارَةِ الْبَاطِنِ، كَعَطْشَانَ... وَسَمِعَ "فَعَلَ"، نَحْو: جَوْعَانَ¹¹⁰، وَمِمَّا جَاءَ فِي الدِّيَوَانِ دَالًا عَلَى هَذَا الْمَعْنَى، قَوْلُهُ مِنَ الْبَسِيطِ:¹¹¹

لَيْسَتْ تَرَى حَوْلَهَا إِلَّا، وَرَاكِبُهَا * * نَشْوَانُ فِي جَوَّةِ الْبَاغُوثِ مَخْمُورٍ
هَذِهِ أَمْتَلَةٌ اسْمُ الْفَاعِلِ وَالصِّفَةِ الْمَشْبَهَةِ بِهِ الْوَادِعَةِ فِي دِيْوَانِ النَّابِغَةِ الذِّيْبَانِي،
وَكُلُّهَا مِنَ الثَّلَاثِي، وَهُوَ مُتَّفَقٌ فِيهَا مَعَ أَقْوَالِ الصَّرْفِيِّينَ، أَمَّا مَا جَاءَ مِنْ أَبْنِيَةِ اسْمِ
الْفَاعِلِ مِنْ غَيْرِ الثَّلَاثِي فِي الدِّيَوَانِ، فَمَا يَلِي:

1- بنية «مُفْعَل»:

فِي "أَفْعَلَ يُفْعَلُ"، نَحْو: "أَكْرَمَ يُكْرَمُ"، فَهُوَ مُكْرَمٌ وَأَخْرَجَ فَهُوَ: "مُخْرَجٌ"¹¹²،
وَمِنْ هَذِهِ الصِّيَاغَةِ فَإِنَّ دَلَالَةَ هَذِهِ الْبِنْيَةِ هِيَ التَّعْدِيَّةُ وَهِيَ مَعْنَى غَالِبٌ فِيهَا؛
لَأَنَّهَا بِهَمْزَتِهَا تُعَدِّي الثَّلَاثِي الْإِلْزَامِ، وَتَجْعَلُ الْمُتَعَدِّي لَوَاحِدٍ مُتَعَدِّيًا لِاثْنَيْنِ،
وَالْمُتَعَدِّي إِلَى اثْنَيْنِ صَارَ بِالْهَمْزَةِ فِي أَوَّلِهَا مُتَعَدِّيًا إِلَى ثَلَاثَةِ مَفَاعِيلٍ¹¹³.

وَمِمَّا جَاءَ فِي الدِّيَوَانِ مِنْ اسْمِ الْفَاعِلِ عَلَى هَذِهِ الْبِنْيَةِ كَانَ مِنْ «أَفْعَلَ يُفْعَلُ»،
وَذَلِكَ فِي «مُدْرِكٍ» فِي قَوْلِهِ مِنَ الطَّوِيلِ:¹¹⁴

فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي، * * وَإِنْ خَلْتُ أَنَّ الْمُتْنَأَى عِنْدَكَ وَاسِعٌ
وَمِمَّا جَاءَ مِنْهَا أَيْضًا، قَوْلُهُ مِنَ الطَّوِيلِ:¹¹⁵

فَمَهْلًا أَيْبَتِ اللَّعْنَ لَا تَأْخُذَنِّي * * بِقَيْلِ امْرِئٍ يَوْمًا مِنَ الْحَلْمِ مُصْرَمٍ
وَتَدُلُّ هَذِهِ الْبِنْيَةُ عَلَى الصِّيْرُورَةِ، وَذَلِكَ كَمَا جَاءَ فِي شَرْحِ الشَّافِيَّةِ...» وَإِمَّا

110- أبنية الصَّرف في كتاب سيبويه، ص 279.

111 - الدِّيوان، ص 158. نشوان: سكران: الياغوث: موضع في الحيرة، جوته: داخله.

112 - أبنية الصَّرف في كتاب سيبويه، ص 265.

113 - يُنظر تَمَّةُ هَذَا فِي شَرْحِ الشَّافِيَّةِ، 86/1.

114 - الدِّيوان، ص 38.

115 - الدِّيوان، ص 186. أصرم النَّحْلُ حَانَ لَهُ أَنْ يُصْرَمَ وَأَنْ يُجَزَّ، وَالْمَنْصَرَمُ الْمَنْقَطِعُ. مَخْتَارُ الصَّحَاحِ، مَادَّةُ "صْرَمَ"، وَالْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ مَادَّةُ "صْرَمَ".

أن يَصِيرَ صاحب ما اشْتُقَّ منه. نحو: أَجْرَبَ الرَّجُلُ أَي: صار جرب¹¹⁶. ولَعَلَّ ما جاء من هذا المعنى، قوله من الوافر:

أَلَا أَبْلَغُ لَدَيْكَ أبا حُرَيْثٍ : ** وَعاقِبَةُ المَلَامَةِ لِلْمُليْمِ
أَلَامِ فُلانٌ: أتى بما يُلامُ عليه، وهو ك: «لَامَ»، أو صار ذا لائمة، فهو مُليْم¹¹⁷. وفي القرآن: (فَالْتَقَمَهُ الحُوتُ وَهُوَ مُليْمٌ)¹¹⁸.

هذا، وقد تَغَيَّرَ بنية مُفْعَلٍ إلى فاعل، وتأتي (فاعل) بدلاً عنها بنية؛ لأنَّها أشهر في الوصف وأمكن في تشبيته، وقد استخدم النَّابِغَةُ هذه البنية نحو قوله من الطويل:¹¹⁹

كَلِني لَهَمَّ يا أُمَيْمَةَ ناصِبٌ * * وَكَيْلٌ أَقاسِيه بَطِيء الكواكِبِ
فَجَعَلَ «نَاصِبًا» بِمعنى «مُنْصَبٍ»؛ لِأنَّه أَبْلَغُ في وَصفِ اللَّيْلِ. ولو شاء لقال: «مُنْصَبٌ» من غير أن يَخْتَلَّ الوِزْنَ الطويل، لَكِنَّه آثَرَ «فاعلاً» على «مُفْعَلٍ» لما فيه من وَضوحِ الدِّلالَةِ على الوِصف¹²⁰.

2- بنية «مُفْعَلٍ»:

من «فَعَلَ يَفْعَلُ»، نحو جَرَّبَ فهو «مَجْرَبٌ»، وَصَرَّفَ فهو مُصَرَّفٌ¹²¹. ودلالته من فعله، وهو تكسير الفعل. نحو قول ابن جني: «اعلم أن «فَعَّلْتُ» أكثر ما يكون لتكرير الفعل، نحو قَطَّعْتُ، وَكَسَّرْتُ، إِنَّمَا تُخْبِرُ أن هذا فِعْلٌ وَقَعَ مِنْكَ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ على تَطاولِ الزمان»¹²²، هذا، ومما جاء من هذه البنية في الديوان، قوله من الطويل:¹²³

¹¹⁶ - يُنظر، شرح الشافية، 88/1.

¹¹⁷ - يُنظر، مختار الصحاح، والمعجم الوسيط، مادة لام، ويُنظر، معاني القرآن، الفراء، 393/2.

¹¹⁸ - سورة الصافات، الآية 142.

¹¹⁹ - الديوان، ص 40.

¹²⁰ - الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون وآخرين " مادة نصب"، د.ت 210/12.

¹²¹ - أبنية الصرف في كتاب سيبويه، ص 265.

¹²² - ابن جني، المنصف، 91/1، و الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 206.

¹²³ - الديوان، ص 186.

فَلا العَبْدُ بِالْعَبْدِ الَّذِي لَيْسَ مُعْتَبَأً ** ولا أَنْتَ بِالرَّبِّ الْأَلَدِّ الْمُصَمِّمِ
صَمَمَ فِي كَذَا أَوْ عَلَيْهِ: مَضَى فِي رَأْيِهِ ثَابِتَ الْعَزْمِ،¹²⁴ وَالْمُصَمِّمِ الْمَاضِي
فِي رَأْيِهِ.

3- بنية «مُفَاعَل»:

من «فَاعَلَ يُفَاعَلُ»: نحو قَاتَلَ مُقَاتِلًا، والغالب على معنى «مُفَاعَل» هو
الدلالة على المشاركة، كفاعلها «فَاعَلَ» الذي سيأتي الحديث عنه في فصل
الأفعال، وكذلك قد يُدَلُّ على التعدية بالزيادة في الثلاثي «فَعَلَ»¹²⁵، ومثال
هذه البنية في الديوان، قوله من الطويل:¹²⁶

يُقُودُهُمُ النُّعْمَانُ مِنْهُ بِمُحَصِّفٍ، ** وَ كَيْدٍ يَعْمُ الْخَارِجِيَّ، مُنَاجِدٍ
وقوله في القصيدة نفسها:¹²⁷
وَحَلُّوا لَهُ بَيْنَ الْجَنَابِ وَعَالِجٍ، ** فِرَاقَ الْخَلِيطِ ذِي الْأَذَاةِ الْمُزَايِلِ

4- بنية «مُفْتَعَل»:

وهي من «اِفْتَعَلَ فَهُوَ مُفْتَعَلٌ»، وتُفِيدُ الْمُطَاوَعَةَ، ومما جاء منها في الديوان،
قوله من البسيط:¹²⁸

بَلْ وَجْهُ نَعْمٍ بَدَأَ، وَاللَّيْلُ مُعْتَكِرٌ، ** فَلَاحَ مِنْ بَيْنِ أَثْوَابٍ وَأَسْتَارِ

5- بنية: «مُنْفَعَل»:

من «انْفَعَلَ يَنْفَعَلُ»، نحو: «انصرفت مُنصَرِفًا، واندفع مُندَفِعًا»

¹²⁴ - المعجم الوسيط "صَمَمَ".

¹²⁵ - يُنظَرُ، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 211.

¹²⁶ - الديوان، ص 138. بمصحف: أي يقودهم برأي حزم. والإحصاف: شدة الفتل. والمُنَاجِدُ: المقاتل،
وأصله: النجدة التي تعني: الشجاعة.

¹²⁷ - الديوان، ص 144. الجناب وعالج: موضعان. المزاييل: المفارق. الخليط ذي الأذاة: المؤذي من
خالطه.

¹²⁸ - الديوان، ص 203.

ومعناه "المطاوعة"، لأنَّ ما يُطاوع بأنَّ يَفعل هو فعلاً بنفسه. يكون نحو قولنا: أطلقته فانطلق"¹²⁹. ومثال هذه البنية، قوله من الوافر:¹³⁰
تَعَاوَرَهِنَّ صَرَفُ الدَّهْرِ، حتَّى *عَفَوْنَ، وكلُّ مُنْهَمِرٍ مُرِّنٌ

6- بنية «مُتَفَعَّلٌ»:

من تَفَعَّلَ فهو مُتَفَعَّلٌ، نحو: تكلَّم مُتَكَلِّمًا، تقدَّم مُتَقَدِّمًا، ومعناه المطاوعة "تَفَعَّلَ مُطَاوِعٌ ل:، فَعَلٌ" كَسَّرَ يَتَكَسَّرُ. فنقول: كسرتُه فَتَكَسَّرُ.¹³¹ ومثالها من الديوان، قوله من الكامل:¹³²

صَفْرَاءُ كَالسِّيَرَاءِ أَكْمَلُ خَلْقُهَا * كَالغُصْنِ فِي غُلَوَائِهِ المُتَأَوِّدُ

7- بنية «مُتَفَاعَلٌ»:

من تَفَاعَلَ مُتَفَاعَلٌ، نحو: تَعَاوَلَ فهو مُتَعَاوِلٌ، ودلالاتها التَّشْرِيكُ بين اثنين فأكثر"¹³³. وقد يدلُّ بفاعله على التَّكْلُفِ، وهو أن يُظْهَرَ الفاعل اتِّصافه بصفة ليست فيه، نحو: «تَجَاهَلْتُ وَتَغَاوَلْتُ».

ومما جاء من هذه البنية في الديوان، قوله من الطويل:¹³⁴
إِذَا جَاهَدْتُهُ الشَّدَّ جَدًّا، وَإِنْ وَنْتُ * تَسَاقَطَ لَا وَإِنْ، وَلَا مُتَخَاذِلٌ
وقوله من الطويل أيضًا:¹³⁵

بكى حَارِثُ الجَوْلَانِ مِنْ فَقْدِ رَبِّهِ، * * وَ حَوْرَانٌ مِنْهُ مَوْحِشٌ مُتَضَائِلٌ

¹²⁹ - يُنظَر، ابن جني، المنصف، 71/1.

¹³⁰ -- الديوان، ص125، التَّعَاوَرُ: التَّدَاوُلُ. صرْفُ الدَّهْرِ: تَقَلُّبُهُ عَفْوَنَ مِنْ عَفَتَ، وَعَفَتَ أَي دَرَسَتْ، مِنْهُمْ: الْمَطْرُ السَّائِلُ مُرِّنٌ: الَّذِي تَسْمَعُ لَهُ صَوْتًا. الْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ، تَدَاوُلٌ، وَصَرَفٌ وَهَمْرٌ، وَحَاشِيَةُ الدِّيَوَانِ، ص125.

¹³¹ - يُنظَر، ابن جني، المنصف، 91/1.

¹³² - الديوان، ص91، المَتَأَوِّدُ: المُنْتَنِي لِطَوْلِهِ وَنَعْمَتِهِ.

¹³³ - الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص229.

¹³⁴ - الديوان، ص117، الشَّدُّ: العَدُوُّ الشَّدِيدُ. وَنْتُ: فَتَرْتُ وَأَعَيْتُ. المِتَخَاذِلُ: الَّذِي تَخَذَلُهُ رِجْلُهُ مِنْ ضَعْفٍ أَوْ عَاهَةٍ. المَعْجَمُ الْوَسِيطُ، وَنْتُ، وَخَذَلُ

¹³⁵ - الدِّيَوَانُث 121. وَالمِتَضَائِلُ: يَقْصِدُ بِهِ المِتَصَاغِرَ المِتَدَاخِلَ.

و دَلَّ بِهَا عَلَى مَعْنَى التَّشْرِيكِ فِي قَوْلِهِ مِنَ الطَّوِيلِ: 136
فَلَوْ شَهِدَتْ سَهْمٌ وَأَبْنَاءُ مَالِكٍ، ** فَتَعَذَّرْنِي مِنْ مَرَّةٍ الْمُتَنَاصِرَةِ

8- بنية «مُسْتَفْعَل»:

من اسْتَفْعَلَ يَسْتَفْعَلُ، نحو: «اسْتَخْرَجَ فَهُوَ مُسْتَخْرَجٌ»، ودلالته كما
وَصَّحَهَا ابْنُ جَنِّي تَكُونُ فِي السُّؤَالِ وَالطَّلْبِ، يَقُولُ: «الطَّلْبُ، نحو: «اسْتَعْتَبْتُهُ
أَي طَلَبْتُ إِلَيْهِ الْعُتْبَى، وَاسْتَعْفَيْتُهُ: أَي طَلَبْتُ مِنْهُ الْإِعْفَاءَ»¹³⁷، وجاء في
التنزيل: 138 (وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ)، قال أبو حيان: أي السائلين المغفرة»¹³⁹
ومما جاء منها في الديوان، قوله من السريع¹⁴⁰:

هذا غلامٌ حَسَنٌ وَجْهُهُ ** مُسْتَقْبِلُ الْخَيْرِ سَرِيعِ التَّمَامِ
وقد تدل على معنى السِّتْرِ - وهذا المعنى لم يقل به الصّرفيون -، وذلك نحو
قوله من الطويل: 141

أَتَاكَ امْرُؤٌ مُسْتَبْطَنٌ لِي بِغُضَّةٍ ** لَهُ مِنْ عَدُوٍّ مِثْلَ ذَلِكَ، شَافِعٌ

9- بنية «مُفْيَعَل»:

جاءت اسم فاعل في قوله:

شَكََّ الْفَرَيْصَةَ بِالْمَدْرَى فَأَنْفَذَهَا ** طَعَنَ الْمُبَيْطِرُ إِذْ يَشْفِي مِنَ الْعَضْدِ
أما عن معنى هذه البنية، فلم يذكره العلماء بل اكتفوا بذكر معناها
المعجمي.¹⁴²

136- الديوان، ص 153.

137 - المنصف، 77/1، ويُنظر، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 232.

138 - سورة آل عمران، الآية 17.

139 - أبوحيان، البحر المحيط، 401/2.

140 - الديوان، ص 166.

141 - الديوان، ص 34. المبيطر: البيطار، وهو المعالج الدواب. المعجم الوسيط، بيطر.

142 - يُنظر، الفراء، معاني القرآن، 258/3، والوصف المشتق في القرآن الكريم، ص 237.

10- بنية «مُتَفَاعِلٍ»:

مثالها قوله من الكامل: 143

فإذا لَمَسْتَ لَمَسْتَ أَجْتَمَ جَائِئًا. ** مُتَحَيِّزًا بِمَكَانِهِ، مَلَأَ الْيَدِ
«مُتَحَيِّزٍ» مِنْ انْحَازٍ: وَهُوَ مَطَاوِعٌ لِحَازٍ. وَانْحَازٌ: انْضَمَّ وَاجْتَمَعَ. وَيُقَالُ:
انْحَازَ إِلَيْهِ، وَمُتَحَيِّزٌ إِلَى كَذَا: صَائِرٌ إِلَيْهِ. 144

11- بنية «مُفَعَّلٍ»:

وردت في قوله من الوافر: 145

لدى جَرَعَاءٍ، لَيْسَ بِهَا أُنَيْسٌ؛ ** وَ لَيْسَ بِهَا الدَّلِيلُ بِمُطْمَئِنٍّ
وَ مَا جَاءَ بِهِ مِنَ البَسِيطِ: 146
أَوْ تَزَجُرُوا مُكْفَهَرًا لَا كِفَاءَ لَهُ. ** كَاللَّيْلِ يَخْلُطُ أَصْرَامًا بِأَصْرَامٍ
ثَانِيًا- صَيْغُ المَبَالِغَةِ:

صِيغُ المَبَالِغَةِ مِمَّا يَعُدُّهُ الصَّرْفِيُّونَ مَلْحَقًا بِاسْمِ الفَاعِلِ، وَمَأخُودَةٌ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ
يُحَوَّلُ لَهَا عِنْدَ قَصْدِ المَبَالِغَةِ بِالْوَصْفِ وَالدَّاتِ 147، وَتُعْرَفُهَا: «هِيَ صَيْغٌ تَأْتِي
مِنْ اسْمِ الفَاعِلِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى المَبَالِغَةِ فِي مَعْنَى الفِعْلِ» 148 أَوْ هِيَ «أَسْمَاءٌ
تُشْتَقُّ مِنَ الأَفْعَالِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى اسْمِ الفَاعِلِ بِقَصْدِ المَبَالِغَةِ...» 149،
وَحَصَرَهَا ابْنُ مَالِكٍ فِي ثَلَاثِ أبنِيَةٍ فِي قَوْلِهِ: 150
فَعَّالٌ أَوْ مِفْعَالٌ أَوْ فَعُولٌ ** فِي كَثْرَةٍ عَنِ فَاعِلٍ بِدِيلٍ

143 -الديوان، ص96.

144 المعجم الوسيط، مادة "حاز"

145 -الديوان، ص127. الجرعاء: أرض ذات رمل وطين.

146 -الديوان، ص83، الأصرام: القِطْعُ والجماعات. وقوله: "والليل يخلط أصراماً بأصرام" يعني: شدة سواد الليل وتراكب ظلمته.

147 - يُنظر، أبنية الصَّرف في كتاب سيبويه، ص269.

148 - كحيل، التبيان في تصريف الأسماء، ص56.

149 - عبد الله يوسف الجديع، المنهاج المختصر في علمي النحو والصرف، مؤسسة الريان، بيروت لبنان، ط1، 2000م، ص107.

150 - ابن مالك، الألفية، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2000م، ص34.

وأرى في رأي (ابن مالك) هنا رجاحة رأي. ذلك بأن بنية «فَعِيل». وبنية «فَعَل» مما يُخَالِط، ويُدَاخِل الصِّفَةَ المُشَبَّهَةَ. في نحو: «كريم، ونَجِس»، وهَلُمَّجْرًا.

وأشهر ما ذكره الصَّرْفِيُّونَ غيرُهُ من هذه الصِّيغِ خَمْسًا. هي: «فَعَال، ومَفْعَال، وفُعُول، وفَعِيل، وفَعَل». ¹⁵¹ واخْتَلَفَ في قِيَاسِيَّتِهَا. فقيل: «إنَّ الصِّيغِ الخَمْسِ قِيَاسِيَّةٌ مِنَ الثَّلَاثِي المتعَدِّي. ونَسَبَ بعضهم ذلك إلى البَصْرِيِّينَ. وذهب فريقٌ إلى أَنَّهَا سَمَاعِيَّةٌ. وبعضُ العُلَمَاءِ ذهب إلى أَنَّ الصِّيغِ: «فَعَال ومَفْعَال، وفُعُول» قِيَاسِيَّةٌ لكَثْرَتِهَا. وأمَّا غيرُهَا، فسماعي، ونُسِبَ إلى أَبِي حَيَّانٍ» ¹⁵². وهناك صِيغٌ أُخْرَى قَلِيلَةُ الاستعمال. مثل: فَعْلَان: كَرَحْمَانَ. وفَعِيل كَشَرِيْبٍ. وفَعَال كَوْضَاءٍ. وفُعَال. نحو: هذا شيءٌ عَجَابٌ...» ¹⁵³. وقد جاء منها الحديث النبوي، أنَّ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ¹⁵⁴ «إِنَّ الصَّدَقَ يَهْدِي إِلَى البرِّ. وَإِنَّ البرَّ يَهْدِي إِلَى الجَنَّةِ. وَإِنَّ الرَّجُلَ لِيَصْدُقُ حَتَّى يُكْتَبَ صَدِيقًا. وَإِنَّ الكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الفُجُورِ. وَإِنَّ الفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ. وَإِنَّ الرَّجُلَ لِيَكْذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ كَذَابًا». فجاءت في الحديث ألفاظٌ تدلُّ على المبالغة، وهي التي وضعتُ تحتها خطًّا.

ومن بناها السَّمَاعِيَّةُ «فُعَلَةٌ». نحو: «هُمَزَةٌ». و«لُمَزَةٌ». أي كثير الهمز، وكثير اللَّمز.

أما ما جاء من هذه الصِّيغِ في ديوان النَّابِغَةِ، فكان ما يلي:

1- بِنِيَّةُ «فَعَال»:

يرى السِّيَوطِيُّ أَنَّ هذه البنية لَمَنْ صار له كَالصَّنَاعَةِ ¹⁵⁵. والمعنى أَنَّكَ لو قُلْتَ: رَجُلٌ ضَرَابٌ أَوْ قَتَالٌ، فقد قصدتُ كَثْرَةَ وَقُوعِ الفِعْلِ مِنْهُ، وَلِذَا حُمِّلَ عَلَيْهِ، مِثْلَ:

¹⁵¹ - يُنظَر، الكِتَاب، 56/2، بولاق. والمزهر في علوم اللغة وأنواعها، 243/2.

¹⁵² - التَّبْيَان في تَصْرِيفِ الأَسْمَاء، ص 57.

¹⁵³ - يُنظَر، شرح الشافعية، 180-178/2، والتبنيان في تصريف الأسماء، ص 57.

¹⁵⁴ - صحيح مسلم، 2607/4.

¹⁵⁵ - همع الهوامع، 1998، 59/3.

«خَيَاطٌ وَنَجَّارٌ»: «لأنَّ الصَّنَاعَةَ تَقْتَضِي كَثْرَةَ المَعَانَةِ وَالمَدَامُوتِ وَالتَّكْرَارِ»¹⁵⁶ وَتُفِيد كَثْرَةَ وَقُوعِ الفِعْلِ مِنْ صَاحِبِهِ. وَقَدْ وُضِّحَ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِمْ: «إِذَا قُلْتَ زَيْدٌ قَتَلَ أَوْ جَرَّاحٌ لَمْ تَقُلْ لِمَنْ فَعَلَ فِعْلَةً وَاحِدَةً...»¹⁵⁷، وَمِثَالُهَا فِي الدِّيَوَانِ. قَوْلُهُ مِنَ البَّسِيطِ: ¹⁵⁸ سَهْلَ الخَلِيقَةِ، مَشَاءً بِأَقْدَمِهِ، * * إِلَى أَوْلَاتِ الذَّرَى حَمَالٍ أَثْقَالٍ وَجَاءَ بِهَا عَلَى بِنْيَةِ «فَعَالٍ» فِي قَوْلِهِ مِنَ البَّسِيطِ أَيضًا: ¹⁵⁹ وَغَالَةٌ فِي دُجَى الأَهْوَالِ إِنْ نَزَلَتْ * * خَرَّاجَةٌ فِي ذُرَاهَا غَيْرَ زُمَالٍ فَ: «وَعَالَةٌ وَ خَرَّاجَةٌ» عَلَى فَعَالَةٍ. «أَمَّا زُمَالٌ»، فَهِيَ عَلَى «فَعَالٍ».

2- بنية «مفعال»:

جاء بها في قوله من البسيط¹⁶⁰:
تجتاز أرضاً إلى أرضٍ بذي زجلٍ * * ماضٍ على الهولِ هادٍ غيرِ محيارٍ
وقد استخدمها في قوله من البسيط¹⁶¹:
تسقي الضجيجَ - إذا استسقى - بذي أُشْرِ * * عذبِ المَدَاقَةِ بَعْدَ النُومِ
مخمار

3- بنية «فِعُول»:

جاء بِفِعُولٍ دَالاً بِهَا عَلَى المُبَالِغَةِ فِي قَوْلِهِ مِنَ الطَّوِيلِ: ¹⁶²

¹⁵⁶ - أحمد مختار عمر، أسماء الله الحُسنى دراسة في البنية والدلالة، عالمك الكتب، القاهرة، ط1 1417هـ، 1997م، ص96.

¹⁵⁷ - يُنظَر، ابن السَّراج، أبو بكر محمد بن سهل بن السَّراج، الأُصول فِي النَّحو، تحقيق: عبد المنعم الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1987م، 1/123.

¹⁵⁸ -- الدِّيوان، ص188.

¹⁵⁹ - الدِّيوان، ص 165. الوَعَالُ: الدَّخَالُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، دُجَى: ظُلْمَةٌ. زُمَالٌ: ضَعِيفٌ لَا خَيْرَ فِيهِ، وَهُوَ مِبَالِغَةٌ فِي الضَّعْفِ. فِي قَوْلِهِ خَرَّاجَةٌ: أَرَادَ أَنَّهُ يَدْخُلُ مِنْ هَاهُنَا وَيَخْرُجُهَا هُنَا لَا يَسْتَقِرُّ، يُغَيِّرُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ.

¹⁶⁰ - الدِّيوان، ص203. جَزَلٌ: مِنَ العِزْلِ: وَهُوَ مَا عَظُمَ مِنَ الحِطْبِ وَبَيْسٍ، وَحَارٌ يَحَارُ حِيرَةً، وَخَيْرٌ: تَحَيَّرَ فِي أَمْرِهِ، وَرَجُلٌ حَائِرٌ: إِذَا لَمْ يَنْجِ لَشَيْءٍ "مختار الصحاح" جزل، وحير

¹⁶¹ - الدِّيوان، ص202. الضَّجِيعُ الجُوعُ، وَالمَضْجُوعُ: الضَّعِيفُ الرَّأْيِ، فَرُبَّمَا عَدَلَ عَنْ هَذِهِ بِنْيَةِ "فِعُولٍ" إِلَى "فَعِيلٍ" المعجم الوسيط، الضجيج. عذب المذاق: عذب الطعم.

¹⁶² - الدِّيوان، ص147. العتاد: العدة. وقوله واضح غيرخامل: أي بين الشرف، مشهور الكرم.

عَتَادُ امْرِئٍ لَا يَنْقُضُ الْبُعْدُ هَمَّهُ. **طَلُوبُ الْأَعَادِي، وَاضِحٌ غَيْرُ خَامِلٍ
وَفِي قَوْلِهِ مِنَ الْخَفِيفِ¹⁶³:
لَعَنَ اللَّهُ ثُمَّ تَنَّى بَلْعَنَ، ** رِيْدَةَ الصَّائِعِ الْجَبَانَ الْجَهُولًا

4- بنية «فَعِيل»:

استخدمها النَّابِغَةُ كَثِيرًا، ومنها ما ذُكِرَ فِي أُبْنِيَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ «فَعِيل»، ومنها
كَذَلِكَ، قَوْلُهُ مِنَ الطَّوِيلِ¹⁶⁴:
مَحَلَّتْهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَدِينُهُمْ، ** قَوِيمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ

5- بنية «فَعَلَ»:

مَا جَاءَ مِنْ هَذِهِ الْبِنْيَةِ قَوْلُهُ مِنَ الْبَسِيطِ¹⁶⁵:
فَانْشَقَّ عَنْهَا عَمُودُ الصُّبْحِ جَافِلَةً، ** عَدَوُ النَّحُوصِ تَخَافُ الْقَانِصَ
اللَّحْمَا
لِحِمٍ: عَلِيٌّ «فَعَلَ».

ثالثًا- اسم المفعول:

تَعْرِيفُهُ: «هُوَ مَا دَلَّ عَلَى الْحَدُوثِ وَالْحُدُوثِ، مِثْلُهُ مِثْلُ اسْمِ الْفَاعِلِ فِي الدَّلَالَةِ
عَلَى الْحَدُوثِ وَالثُّبُوتِ، وَيَفْتَرِقُ مَعَ اسْمِ الْفَاعِلِ فِي أَنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَيَّ
ذَاتِ الْفَاعِلِ، وَاسْمُ الْمَفْعُولِ يَدُلُّ عَلَيَّ ذَاتِ الْمَفْعُولِ»¹⁶⁶، وَهُوَ بِهَذَا: «كُلُّ
وَصْفٍ مُشْتَقٍّ مِنْ فِعْلٍ مَبْنِيٍّ لِلْمَجْهُولِ لِأَزْمٍ أَوْ مُتَعَدِّ، مَجْرَدٌ أَوْ مُزِيدٌ، صَحِيحٌ أَوْ
مُعْتَلٌّ، يَدُلُّ عَلَيَّ ذَاتٍ أَوْ وَصْفٍ قَائِمٌ بِهَذِهِ الذَّاتِ الَّتِي وَقَعَ عَلَيْهَا الْفِعْلُ»¹⁶⁷.

¹⁶³ - الديوان، ص 170.

¹⁶⁴ - الديوان، ص 47.

¹⁶⁵ - الديوان، ص 65. انشق: انكشف. النَّحُوصُ: الأثان التي لا لبن لها، ولا حَمَلَ بِهَا. القانص: الصائد.
اللحم: الذي يأكل اللحم كل يوم.

¹⁶⁶ - أسامة خضر بن عوف، البناء الصرفي وأثره في التركيب والدلالة في المنتحب في محاسن أشعار العرب
المنسوبة للتعاليبي، رسالة دكتوراة، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، 2010م، ص 160.

¹⁶⁷ - صبري المتولي، علم الصرف العربي، "أصول البنيا وقوانين التحليل"، دار غريب للطباعة والنشر

ومن التعريف السابق يَتَّضِحُ أَنَّ هذا المُشتقَّ يُصاغ من مصدر الفعل الثلاثي على زنة «مَفْعُول»¹⁶⁸، يقول ابن مالك:¹⁶⁹
وفي اسم مفعول الثلاثي اطرد ** زنة مفعول كآت من قصد
فمن أمثلة الصحيح من اسم المفعول الواردة في الديوان، قوله من
الوافر:¹⁷⁰

كَأَنَّ مُشْعَشَعًا مِنْ بُصْرَى. ** نَمَتَهُ الْبُخْتُ مَشْدُودَ الْخِتَامِ
مشدود من «شد».

ومن المعتل الأوّل قوله من الطويل:¹⁷¹
فلما رأى أن ثَمَرَ اللّهُ مالُهُ. ** وَأَثَلٌ مَوْجُودًا، وَسَدٌّ مَفَاقِرَةٌ
أَمَّا مِنْ غَيْرِ الثُّلَاثِيِّ فَإِنَّ صَيَاغَتَهُ تَكُونُ: «بإبدال حرف المضارعة ميمًا
مضمومة وفتح ما قبل الآخر»¹⁷²، وفي ذلك قال ابن مالك:¹⁷³
وإن فَتَحَتْ مِنْهُ مَا كَانَ أَنْكَسَرَ ** صَارَ اسْمَ مَفْعُولٍ كَمَثَلِ الْمُنتَظَرِ
أَمَّا أَمْثَلَةُ اسْمِ الْمَفْعُولِ مِنْ غَيْرِ الثُّلَاثِيِّ فِي الدِّيَوَانِ، فَهِيَ:

1- بنية «مَفْعَل»:

من «فَعْلٌ يَفْعَلُ» نحو: «جُرِبَ فهو مُجْرَبٌ، وَخَيْرٌ فهو مُخَيْرٌ»¹⁷⁴، وما جاء
منها في الديوان، قوله من الوافر:¹⁷⁵
بِكُلِّ مُجْرَبٍ، كَاللَّيْثِ يَسْمُو ** عَلَى أَوْصَالِ دَيَّالٍ، رِفْنٍ

والتوزيع، 2002م، ص 101.

168 -المبرد، المقتضب، 1/136.

169 -متن الألفية، ص 31.

170 الديوان، ص 131.

171 - الديوان، ص 155. أثل: أي كثر. والمفارقة: الفقر.

172 -ابن يعيش، شرح المفصل، 4/104.

173 -متن الألفية، ص 31.

174 -أبنية الصّرف في كتاب سيبويه، ص 281.

175 -الديوان، ص 128. المجرب: الذي جرب الذي جرب فذاق حلو الأمور ومُرّها. الذّبال: فرس طويل

الذيل. الأوصال: العظام. والرّيقن: الطويل الذيل من الدّواب،... والكثير اللحم، وأصله: رِفْلٌ فأبدل اللام
نوئًا لتقاربهما في المخرج. المعجم الوسيط. جرب، ورفل.

2- بنية «فَعِيل»:

ذَكَرَ النُّحَاةُ أَنَّ هَذِهِ الْبَنِيَّةُ تَأْتِي بِمَعْنَى مَفْعُولٍ. يَقُولُ ابْنُ مَالِكٍ: 176
 وَنَابَ نَقْلًا عَنْهُ ذُو فَعِيلٍ ** نَحْوَ فَتَاةٍ أَوْ فَتَى كَحَيْلٍ
 وَمِمَّا جَاءَ مِنْ هَذِهِ الْبَنِيَّةِ عِنْدَ النَّابِغَةِ قَوْلُهُ مِنَ الطَّوِيلِ: 177
 تَجَنَّبَ بَنِي حُنَّ فَإِنَّ لِقَاءَهُمْ ** كَرِيهٌ وَإِنْ لَمْ تَلَقَ إِلَّا بِصَابِرٍ
 كَرِيهٍ «أَي مَكْرُوهٍ».

3- بنية «مُفْعَل»:

مِنْ «أَفْعَلٌ يُفْعَلُ»: نَحْوُ: «أُخْرِجَ فَهُوَ مُخْرَجٌ» 178. وَمِثَالُهَا قَوْلُهُ مِنَ
 الْوَافِرِ: 179

فَحَسْبُكَ أَنْ تُهَاضَ بِمُحَكَّمَاتٍ ** يَمُرُّ بِهَا الرَّوِّيُّ عَلَى لِسَانِي

4- بنية «مُفَاعَل»:

اسْتُخْدِمَتْ فِي قَوْلِهِ مِنَ الْوَافِرِ: 180
 فَكَيْفَ تَرَى مُعَاقِبَتِي وَسَعْيِي ** بِأَذْوَادِ الْقُصَيْبَةِ وَالْقَصِيمِ
 مُعَاقِبَةٌ مِنْ عُوقِبَ.

5- بنية «مُفْتَعَل»:

تِلْكَ فِي قَوْلِهِ مِنَ الْبَسِيطِ: 181
 كَأَنَّهُ خَارِجًا مِنْ جَنْبِ صَفْحَتِهِ ** سَفَّوْدٌ شَرِبَ نَسْوُهُ عِنْدَ مُفْتَأَدٍ

176 متن الألفية، ص 31.

177 - الديوان، ص 98.

178 - أبينية الصّرف في كتاب سيبويه، ص 281.

179 - الديوان، ص 112. حسبك: كفاك. الهبض: كسر بعد جبر "ضربه مثلاً". يمرُّ بها الرَّوِّيُّ: يجري ويَسْهُلُ، والرَّوِّيُّ: يقصُّد به حرف القافية.

180 - الديوان، ص 211.

181 - الديوان، ص 19. مُفْتَأَدٌ: موضع اشتوائهم اللحم. شَرِبَ: قوم يشربون. والمفرد: شارب.

6- بنية «مُستَفعل»:

نحو قوله من الطويل: 182

و يَبِيضُ غَرِيرَاتٍ تَفِيضُ دُمُوعُهَا. ** بِمُسْتَكْرَهٍ يُذَرِينَهُ بِالْأَنَامِلِ

7- بنية «مُفَعَّل»:

نحو قوله من الكامل: 183

و إِذَا طَعَنْتَ طَعَنْتَ فِي مُسْتَهْدِفٍ. ** رَابِي الْمَجَسَّةِ بِالْعَبِيرِ مُقْرَمَدٍ
رابعاً- اسم التفضيل:

تعريفه: «هو اسمٌ مصوغ على أفعل ليدل على زيادة الموصوف على غيره في المشتق هو منه» 184.

وقد يدلُّ هذا الاسم على زيادة في الموصوف تفضيلاً أو نقصاناً، سلبياً أو إيجاباً، وشاهد ذلك قوله تعالى 185: (لَنْ نَمُنِّيَبَأَى لِيَ الْبُحَا مُوْخَاَوْ فُ سُوَيْدًا لَوْلَا قَدْ ذَا نَبِيْمُهُ لِبَلَاضِهِ فَمَلَانَا بَأَنَّ إِيْمَبْصَعُنْ حَنَو). وقد دلَّ الاسم «أحب» على الزيادة في حُبِّ سيدنا «يعقوب عليه السلام ليوسف على إخوته» 186. والتَّقصان كأن نقول: فلان أقبح من فلان، وأجهل منه.

أمَّا صياغة هذا الاسم من الفعل، فقد جمعها النُّحاة في قولهم: 187 «أن يكونَ فعلاً متصرفاً ثلاثياً مثبتاً تاماً مبنياً للمعلوم، قابلاً للتفاوت، ليس الوصف منه: «أفعل فعلاء».

واسم التفضيل يأتي قياساً من الثلاثي على زنة «أفعل» الذي مؤنثه «فعلَى».

182 -الديوان، ص 144.

183 -الديوان، ص 97. المستهدف: المرتفع. العبير: الزعفران. المقرمد: المطلي.

184 -التبيان في تصريف الأسماء، ص 72.

185 سورة يوسف، من الآية 8.

186 - يُنظر، شرح الكافية، 2/213، والمستقصى في علم التصريف، ص 515.

187 - يُنظر، شرح المفصل، 4/123، 120، وشرح ابن عقيل، 3/175.

وما جاء على «فَعَلَ» نحو: «خَيْرٌ، وَشَرٌّ، وَحَبٌّ» حُذِفَتِ الْهَمْزَةُ فِيهِ لِكَثْرَةِ الاستعمال¹⁸⁸.

ومن أمثلة هذا الاسم في الديوان، قوله من البسيط: ¹⁸⁹
 يَوْمًا بِأَجْوَدَ مِنْهُ سَيَّبَ نَافِلَةً، * * وَلَا يَحُولُ عَطَاءُ الْيَوْمِ دُونَ غَدِ
 وقوله من البسيط: ¹⁹⁰
 غَرَاءُ أَكْمَلُ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمِ * * حُسْنًا وَأَمْلَحُ مَنْ حَاوَرْتَهُ الْكَلِمَا
 وجاء بها محذوفة الهمزة قوله من الطويل: ¹⁹¹
 أَلَمْ تَرَ خَيْرَ النَّاسِ أَصْبَحَ نَعْشُهُ * * عَلَى فِتْيَةٍ، قَدْ جَاوَزَ الْحَيَّ، سَائِرًا
 وأصل «خير» «أخير»، حُذِفَتْ هَمْزَتُهَا لِكَثْرَةِ الاستعمال.
 خامسًا- اسما المكان والزمان:

اسما المكان والزمان، هما: ” اسمان مبدوءان بميم زائدة للدلالة على مكان الفعل أو زمانه“¹⁹²، وتعرف دلالة هذا الاسم المشتق على الزمان أو المكان من السياق، يقول تعالى: ¹⁹³: (رَجِفْنَا عِلْمَ طَمَعِي تَحِيَّ هِيَ مَمْلَأَسَ ، أَي لَيْلَةَ الْقَدْرِ كَذَلِكَ حَتَّى زَمِنَ طُلُوعُ الْفَجْرِ ¹⁹⁴ .
 ولا سمي المكان والزمان من الثلاثي بناءً، هما «:مَفْعَلٌ، وَمَفْعَلٌ» وقد تلحقهما التاء¹⁹⁵، ولهذه الصياغة فائدة أوردتها (ابن يعيش) في شرحه للمفصل، في قوله: «والغرض من الإتيان بهذه الأبنية ضربٌ من الإيجاز والاختصار؛ وذلك أنك تُفيدُ منهما مكان الفعل وزمانه، ولولاها لزمك أن تأتيَ بالفعل، ولفظ المكان والزمان... والعلة في زيادة الميم في أول هذين الاسمين أنك توقع

188 - شرح ابن عقيل، 175/3.

189 - الديوان، ص 27. السَّبَبُ: العطا. النَّافِلَةُ: الفضل.

190 - الديوان، ص 62.

191 - الديوان، ص 68. ”ألم تر خير الناس“ يعني النعمان وكان كثير المرض يُطافُ به ليعلم الناس بمرضه فبدعوا له. الديوان الحاشية، ص 68.

192 - أبنية الصرف في كتاب سيبويه، ص 287.

193 - سورة القدر، الآية 5.

194 - يُنظَرُ، المستقصى في علم التصريف، ص 565.

195 - أبنية الصرف في كتاب سيبويه، ص 287.

الميم موقع حرف المضارعة للفصل بين الاسم والفعل. ومثال ذلك: «يَلْبَسُ - مَلْبَسٌ». 196.

أما صياغة اسمي المكان والزمان من غير الثلاثي فتكون: «على زنة اسم المفعول من غير الثلاثي، ويأتي بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة، وفتح ما قبل الآخر» 197، نحو: «مُسْتَخْرَجٌ، وَمُسْتَحْدَمٌ، وَمُنْطَلَقٌ. وغير ذلك كثير.

ومن أمثلة ما جاء في الديوان من الثلاثي على «مَفْعَل» - الذي يُصاغ مما كان مُضارِعَهُ مَفْتُوحَ العين، أو مضمومها - قوله من الطويل: 198

حَلَفْتُ، فلم أتركْ لِنَفْسِكَ رِيَّةً، * * * وليس وراءَ اللهَ للمرءِ مَدْهَبُ
يُخَطِّطُنَ بالعيدانِ في كلِّ مَقْعَدٍ، * * * و يخبأَنَ رُمانَ الثديِ النواهِدِ
و قوله من الكامل 199:

وإذا لَمَسْتَ لَمَسْتَ أَجْتَمَ جَائِماً، * * * مُتَحَيِّزٌ بِمَكَانِهِ، ملءَ اليَدِ
وجاء باسم المكان ملحقاً بالتاء في قوله من الطويل: 200:

مَحَلَّتْهُمُ ذَاتُ الإِلهِ وَدِينُهُمُ * * * قَوِيْمٌ، فما يرجونَ غيرَ العواقِبِ
هذا، وإن هذه البنية «أعني» «مَفْعَل» تشترك بين الزمان والمكان والمصدر، وقد عُلِّلَ لذلك، جاء في شرح المفصل: «ويشمل هذا اللفظ - مَفْعَل - المكان والزمان والمصدر... وإنما اشتركت هذه الأسماء في لفظ واحد؛ لاشتراكها في وصول الفعل إليها، ونصبه إياها، فلما اشتركت في ذلك اشتركت في اللفظ» 201.

أما «مَفْعَل» مكسور العين، فمما ورد منه في الديوان قوله من البسيط: 202

باتت ثلاث ليالٍ ثم واحدة * * * بذِي المِجَازِ تُراعِي مَنزِلًا زِيَمًا.

196 - يُنظر، شرح المفصل، 107/6، و المستقصى في علم التصريف، ص 566.

197 - سيبويه، الكتاب، 95/4 "هارون"

198 - الديوان، ص 72.

199 - الديوان، ص 96.

200 - الديوان، ص 47.

201 - ابن يعيش، شرح المفصل، 109/6.

202 - الديوان، ص 65.

وقوله من الطويل:²⁰³
 فَلَا تَبْعَدَنَّ إِنَّ الْمَنِيَّةَ مَوْعِدٌ ؛ ** وَ كُلُّ أَمْرِي. يَوْمًا بِهِ الْحَالُ زَائِلٌ
 «مَوْعِدٌ» اسم دل على زمن وُفُوع الحدث. وجاء من الثلاثي المثال «المبدوء
 بحرف علة». ومضارعه: «يَعِدُ». فوروده هُنَا على القياس من «فَعَلَ يَفْعَلُ»
 والواو في يَعِد حُذِفَتْ لَوْفُوعِهَا بين الياء والكسرة. والأصل «يُوعِدُ».
 أمَّا ما جاء من غير الثلاثي، فما يلي:

1- بنية «مُفَعَّل»: من «فَعَلَ مُفَعَّلٌ»:

و مثالها. قوله من الكامل:²⁰⁴
 نَظَرْتُ بِمُقَلَّةٍ شَادِنٍ مُتْرِبٍ ** أَحْوَى. أَحَمَّ الْمُقْلَتَيْنِ. مُقْلَدٌ

2- بنية «مُفْتَعَل»: من افتعل يَفْتَعِلُ:

و مثالها من الطويل:²⁰⁵
 فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي. ** وَإِنْ خَلَّتْ أَنْ الْمُنتَأَى عَنْكَ وَاسِعٌ

سادسًا - اسم الآلة:

اسم الآلة. اسمٌ مبدوء بميم زائدة للدلالة على ما حصل الفعل بواسطته²⁰⁶.
 ومعنى النَّصِّ أَنْ اسْمَ الآلة هَذَا يُشْتَقُّ مِنَ الفِعْلِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الآلة الَّتِي يَسْتَحْدُمُهَا
 الْإِنْسَانُ لِأَدَاءِ عَمَلٍ مِنَ الْأَعْمَالِ. وَأَبْنِيَتُهُ الَّتِي يُدَلُّ عَلَيْهَا. هِيَ: «مِفْعَالٌ، وَمِفْعَلٌ».

²⁰³ - الديوان، ص 115.

²⁰⁴ - الديوان، ص 91. الشادن: من أولاد الظباء ما قوي لي المشي، المتريب: المحبوس في البيت، أحوى،
 الذي به خيطان سوداوان، المُقْلَدُ: الذي زِينَ بالحلي وقلائد اللؤلؤ.

²⁰⁵ - الديوان، ص 38. فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ: أي أنا في قبضتك، وخصّ

الليل لأنه يلبس كل شيء، والمنتأى: الموضع الذي يُبتأى فيه، والنأي: البعد. اللسان، نأى.

²⁰⁶ -أبنية الصّرف في كتاب سيبويه، ص290.

ومفَعلة»²⁰⁷، نحو: «مَنْجَل، ومِفْتَاح، ومِطْرَقَة»، وميمٌ اسمُ الآلة مكسورة؛ ذلك لِيُفَرِّقَ بينها وبين ميمِ المِصْدَرِ وميمِ اسمي المكان والزمان»²⁰⁸.
هذا، ويُسمِّي سيبويه هذا الباب: «... هذا باب ما عالجَتْ به»²⁰⁹.
أما بِنَى اسم الآلة في الديوان، فقد جاءت كالتالي:

1- بنية «مَفْعَل»:

لَمْ يذْكَرِ الصَّرْفِيُّونَ هذه البنية - من أبنية الآلة- إِلَّا مصحوبة بالتاء، إِلَّا أَنَّنَا وجدناها من غير تاء في قول النَّابِغَةِ من البسيط:²¹⁰
يَنْضَحْنَ نَضْحَ الْمَزَادِ الْوُفْرِ أَتَاقَهَا * * شَدُّ الرِّوَاةِ بِمَاءٍ، غَيْرِ مَشْرُوبِ
«والمزاد» أصلها المزادة، وهي وعاءٌ يُحْمَلُ فِيهِ الْمَاءُ فِي السَّفَرِ كَالْقَرْبَةِ ونحوها.²¹¹ ويرى الباحث أَنَّ الشاعِرَ رَبَّمَا قَصَدَ بـ«المَزَاد» الجمع.

2- بنية مَفْعَل:

جاء بها في قولهِ من الطويل:²¹²
مَطُوتٌ بِهِ حَتَّى تَصُونُ جِيَادَهُ * * وَيَرْفُضُّ مِنْ أَعْلَاقِهِ كُلُّ مَرْفَدٍ

3- بنية «مُفَعَّلَة»:

ومثالها قول النَّابِغَةِ من البسيط:²¹³

²⁰⁷ - الكتاب، 94/4، 95، وشرح المفصل، 111/6.

²⁰⁸ - يُنظَرُ، شافية ابن الحاجب، 168، 188.

²⁰⁹ - الكتاب، 248/2، 249، "بولاقي"، والكتاب، 94/4.

²¹⁰ - الديوان، ص 50. النضح: الرش، الوفير: الضخام، أتاقها: ملأها، والرواة: المستقون واحدها راو. المعجم الوسيط،

²¹¹ - المعجم الوسيط، مادة "زاد".

²¹² - الديوان، ص 212، مطوت: مددت، يعني الجيش، تتوجي: تشتكي حوافرها، يرفض الحصا: يتفرق. مرفد: كل قذح.

²¹³ - الديوان، ص 15. لَبَّده: سَكَنه. الوليدة: الأُمَّة الثَّابِتة. المسحاة: أداة القشر والجرف. التَّادِ "المكان اللَّيْدي، وهو مصدر وضعه الشاعِر. موضع الصِّفَة. المعجم الوسيط" لَبْد، وتَأْد، وسحى

رَدَّتْ عَلَيْهِ أَقْصِيهٖ، وَلِبَدَهُ * * ضَرَبُ الْوَلِيدَةِ بِالْمَسْحَاةِ فِي التَّأْدِ
 وَمِنْ هَذِهِ الْبِنِيَةِ، (بِنِيَةِ مَشْكَاةٍ) قَوْلُهُ تَعَالَى: ²¹⁴اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
 مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ مِصْبَاحٌ. هَذَا، وَقَدْ أَضَافَ مَجْمَعَ اللُّغَةِ
 الْعَرَبِيَّةَ بِالْقَاهِرَةِ أَوْزَانَ عَلَى هَذِهِ الْأَوْزَانِ الثَّلَاثَةِ، وَهِيَ: «فَعَالٌ، نَحْوُ إِرَاثٍ» وَهُوَ
 مَا تُشْعَلُ بِهِ النَّارُ ²¹⁵، وَفَاعِلَةٌ، نَحْوُ: سَاقِيَةٌ، وَفَاعُولٌ، نَحْوُ: «سَاطُورٌ» - ²¹⁶
 بِنِيَةِ «فَعَلٌ»:

جاء النَّابِغَةُ بِهَذِهِ الْبِنِيَةِ دَالًّا بِهَا عَلَى الْآلَةِ، وَذَلِكَ فِي «سُوطٌ»، فِي قَوْلِهِ مِنْ
 الْبَسِيطِ: ²¹⁷

مَا قُلْتُ مِنْ سَيِّءٍ مِمَّا أَتَيْتَ بِهِ، * * إِذَا فَلَا رَفَعْتَ سَوَطِي إِلَى يَدِي
 وَلَمْ أَجِدْ لِبِنِيَةِ «مَفْعَالٌ» مَثَلًا فِي الدِّيَّانِ.

هَذَا، وَمَا سَبَقَ ذَكَرَهُ مِنْ أْبْنِيَةِ الْمُشْتَقَّاتِ فِي دِيَّانِ النَّابِغَةِ الدِّيَّانِي، لَنَا أَنْ
 نُضَيِّفَ لَهُ هُنَا - مِمَّا يُعَيَّرُ فِي بِنِيَةِ الْاسْمِ - التَّصْغِيرَ وَالنَّسْبَ، وَنَأْخُذُ أَمْثَلًا لِمَا
 جَاءَ بِهِ الشَّاعِرُ فِي الدِّيَّانِ.

أَوَّلًا - بِنِيَةِ الْاسْمِ الْمُصَغَّرِ:

التَّصْغِيرُ فِي اللُّغَةِ: التَّقْلِيلُ وَالتَّحْقِيرُ، جَاءَ فِي الْمَعْجَمِ الْوَسِيطِ: «صَغَّرَهُ:
 جَعَلَهُ صَغِيرًا، وَصَغَّرَهُ: حَقَّرَهُ وَأَذَلَّهُ، وَالتَّصْغِيرُ فِي الصَّرْفِ: «زِيَادَةُ يَاءٍ سَاكِنَةٍ بَعْدَ
 ثَانِيِ الْاسْمِ مَعَ تَغْيِيرِ هَيْئَتِهِ لِعَرَضٍ، كَ: التَّحْقِيرِ، وَالتَّلْمِيحِ، فَيُقَالُ فِي «قَمَرٍ: قَمِيرٌ،
 وَفِي كِتَابٍ: كَتَيْبٌ» ²¹⁸.

والتَّصْغِيرُ لَمْ يَتَجَاوَزْ ثَلَاثَةَ أْبْنِيَةِ هِيَ: «فَعِيلٌ، وَفَعِيلٌ، وَفَعِيلٌ» ²¹⁹

²¹⁴ - سورة النور، من الآية 35، والمشكاة هي الآلة التي يوضع فيها القنديل أو المصباح. يُنظر المعجم
 الوسيط «المشكاة» في باب «شكو»

²¹⁵ - المعجم الوسيط، مادة «أرث».

²¹⁶ - يُنظر، عبد الصبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، ص 121، وعائشة محمد سليمان قشوع،
 الأبنية الصرفية في السور المدنية، رسالة ماجستير، ص 308.

²¹⁷ - الدِّيَّانِ، ص 25. قَوْلُهُ: «إِذَا فَلَا رَفَعْتَ سَوَطِي إِلَى يَدِي» دَعَاءٌ بِأَنْ تُشَلَّ يَدُهُ حَتَّى لَا تَطْبِقَ رِفْعَ السُّوْطِ،
 وَقَدْ حَصَّهُ لِحَفَّتِهِ وَكَثْرَةَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ.

²¹⁸ - يُنظر، المعجم الوسيط، مادة «صغر»

²¹⁹ - يُنظر، الكتاب، 415/3. هارون.

والتَّصْغِيرُ من خواصِّ الأسماءِ المُتمكِّنة. فلا تُصَغَّرُ المَبْنِيَّاتِ. وشَدَّ تَصْغِيرُ الذي، وفروعُه من أسماءِ الموصولِ. ويُصَغَّرُ الاسمُ المُتمكِّنُ التَّلَاثِيَّ بِضَمِّ أَوَّلِهِ وفتحِ ثانيه وبزيادةِ ياءِ ساكنةٍ بعدِ ثانيه. نحو: «فلس». نقول: «فليس». وإن كان رُبَاعِيًّا فَأَكْثَرُ، فَيُضَمُّ أَوَّلُهُ وَيُفْتَحُ ثانيه، وَيُكَسَّرُ ما بَعْدَ الياءِ. نحو: «درهم». نقول: «دريهم».²²⁰

وقد ذَكَرَ العُلَمَاءُ فَوَائِدَ لِلْمُصَغَّرِ تَكْمُنٌ فِي الْمُسَمَّى بِهِ، فَيَأْتِي التَّصْغِيرُ لِمَا يُتَوَهَّمُ كِبَرَهُ. نحو: «جَبِيلٌ» تَصْغِيرُ «جَبَلٍ»، وَمَا يُتَوَهَّمُ عَظَمَهُ. نحو: «سَبْعٌ» تَصْغِيرُ «سَبْعٍ»، وَلِلتَّقْلِيلِ. نحو: «دُرَيْهَمَاتٌ مِنْ دَرَاهِمٍ»، وَمَا يُتَوَهَّمُ بَعْدَهُ. نحو: «قَبِيلٌ مِنْ قَبَلٍ». يُقَالُ: «قَبِيلُ العَصْرِ، وَفَوْقَ الدَّارِ». وَقَدْ يَأْتِي التَّصْغِيرُ لِلتَّعْظِيمِ. وَقَدْ أَثْبَتَ ذَلِكَ الكُوفِيُّونَ اسْتِنَادًا إِلَى قَوْلِ لَبِيدِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ مِنَ الطَّوِيلِ²²¹:

وَكُلُّ أَنَاثٍ سَوْفَ تَدْخُلُ بَيْنَهُمْ * * دُوَيْهِيَّةٌ تَصْفَرُّ مِنْهَا الْأَنَامِلُ

وقد قالوا: «دُوَيْهِيَّةٌ» والمراد بها تعظيم الداهية؛ إذ لا داهية أعظم من الموت، وأنكر البصريون ذلك. قال (ابن يعيش): «ليس هذا من أصول البصريين». وتأول البصريون البيت السابق «دُوَيْهِيَّةٌ» بأنها صغرت لاحتقار الناس لها وتهاونهم بها لا لتعظيمهم إياها.²²²

وقد يأتي للاختصار؛ لأن قولهم: «رُجَيْلٌ» أحف من قولهم: «رجل صغير أو حقير»²²³.

وذكرنا أن التَّصْغِيرَ من خواصِّ الأسماءِ المُتمكِّنة. فتتممة لشروط الاسمِ المُصَغَّرِ. نَذَكُرُ أَنَّ يَكُونُ الاسمُ قَابِلًا لِلتَّصْغِيرِ. فَلَا يُصَغَّرُ. نحو: كبير وجسيم، ولا الأسماءُ المُعْظَمَةُ كَأَسْمَاءِ الرُّسُلِ. وَأَنْ يَكُونَ خَالِيًا مِنَ التَّصْغِيرِ. فَلَا يُصَغَّرُ. نحو: الكَمِيَّتِ، ومُهَيَّمِنِ. وما شابهها.²²⁴ ومن هذا الحديث يجدر بنا أن

²²⁰ - يُنظَرُ، شرح ابن عقيل، 4/493.

²²¹ - لبَّيد بن ربيعة العامري، اللديون، دار صادر، بيروت، لبنان، "د.ت"، ص 132. تصفر الأنامل: أي الأظافر، وصفرتها لا تكون إلا عند الموت.

²²² - يُنظَرُ، شرح المفصل، 5/113، 134، وشرح الرضي على الشافعية، 1/189، وأبنية الصَّرف في كتاب سيبويه، ص 340، والمستقصى في علم التصريف، ص 931.

²²³ - يُنظَرُ، شرح الشافعية، 1/189، وأبنية الصَّرف في كتاب سيبويه، ص 340.

²²⁴ - يُنظَرُ، شرح الأشموني، 2/463، والمستقصى في علم التصريف، ص 932، 933.

نقول: إِنَّ هَذَا التَّصْغِيرَ مِمَّا يُلْحَقُ بِالمُشْتَقَّاتِ؛ لِأَنَّهُ يُعَيَّرُ فِي مَعْنَى الاسمِ المُصَغَّرِ وَيَزِيدُ فِي دلالتهِ تَحْقِيرًا وَتَعْظِيمًا، أَوْ تَقْلِيلًا أَوْ تَدْلِيلًا، وَ تَمْلِيحًا وَنَسْبَةً لِهَذَا الأمرِ أَلْحَقَهُ البَاحِثُ بِالمُشْتَقِّ.

أَمَّا مَا وَرَدَ مِنْ أَمْثَلَةٍ لِلِاسْمِ المُصَغَّرِ فِي دِيوانِ النَّابِغَةِ، فَهِيَ عَلَى النَّحْوِ التَّالِي:

1- بنية «فَعِيلٌ»:

يُصَغَّرُ عَلَى هَذِهِ البِنْيَةِ مَا كَانَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ خَالِيًا مِنْ عَلاماتِ التَّأْنِيثِ، وَيَكُونُ فِي «فَعَلٍ» نَحْوَ «جَبَلٍ»، وَفِي «فَعَلَ»، نَحْوَ «كَتَفٍ»، وَفِي «فَعَلٍ»، نَحْوَ «عَنْبٍ»، وَفِي «فَعْلٍ»، نَحْوَ «صَقَّرَ»، وَفِي «فَعْلٍ»، نَحْوَ «جَذَعٍ»، وَفِي «فَعْلٍ»، نَحْوَ «إِبِلٍ»، وَفِي «فَعَلٍ»، نَحْوَ «صَرَدَ»²²⁵، وَفِي «فُعَلٍ»، نَحْوَ «قُرَطٍ»²²⁶، وَفِي «فُعَلٍ»، نَحْوَ «عُنُقٍ»²²⁷.

وَمِنْ أَمْثَلَتِهَا قَوْلُهُ مِنَ الوَافِرِ²²⁸:

فَإِنْ يَقْدِرَ عَلَيْكَ أَبُو قُبَيْسٍ، * * * تَمَطَّ بِكَ المَعِيشَةُ فِي هَوَانٍ
يَقْصُدُ الشَّاعِرُ بِأَبِي قُبَيْسٍ: «النَّعْمَانُ بْنُ المَنْذَرِ، وَكُنْيَتُهُ «أَبُو قَابُوسٍ»، فَكَأَنَّ القَابُوسَ مِنْ «القَبَسِ» بِفَتْحَتَيْنِ شَعْلَةٌ مِنْ نارٍ، وَكَذا القَباسُ، وَ قَبَسَ مِنْهُ نارًا؛ مِنْ بابِ ضَرْبٍ فَأَقْبَسَهُ، أَي: أَعْطاهُ، وَالقَبَسُ النّارُ وَالقَبَسُ الشُّعْلَةُ»²²⁹.

وَجاءَ بِ«تَحَتَّ» مُصَغَّرَةً لِتَقْرِيبِ البَعِيدِ فِي قَوْلِهِ:²³⁰

صَفَحَتْ بِنَظْرَةٍ فَرَأَيْتُ مِنْهَا، * * * تُحَيَّتِ الخَدِرِ وَأَضَعَةَ القِرَامِ

225 - الصُّرْدُ: طائرٌ أكبرُ مِنَ العَصْفُورِ ضَخَمَ الرُّأْسَ وَالمَنْقارَ يَصِيدُ صِغارَ الحَشْرَتِ، وَرِما صاد العصفور نفسه. المعجم الوسيط، ص 342

226 - القُرَطُ: ما يُعْلَقُ فِي شَحْمَةِ الأُذُنِ مِنْ دُرٍّ أَوْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ أَوْ نَحْوِها. المعجم الوسيط، ص 342

227 - يُنْظَرُ، أبنية الصِّرفِ فِي كتابِ سيبويه، ص 342

228 - الدِّيوانُ، ص 113.

229 - يُنْظَرُ، مختار الصَّحاحِ، مادَّةُ «قَبَسَ»، وَلسانِ العَرَبِ، مادَّةُ «قَبَسَ»

230 - الدِّيوانُ، ص 130. القِرَامِ: السِّتْرُ الرِّقِيقُ.

2- «بنية»: «فُعَيْعِيلُ»:

مما جاء من هذه البنية، قوله من البسيط: 231.
ضَلَّتْ حُلُومُهُمْ عَنْهُمْ. وَعَرَّهُمْ * * سَنُّ الْمُعَيْدِي فِي رَعِي وَتَعَزِيبِ

3- بنية «فُعَيْلان»:

مما جاء من هذه البنية، قوله من البسيط: 232.
إِلَّا سُلَيْمَانَ إِذْ قَالَ الْإِلَهُ لَهُ: * * قُمْ فِي الْبَرِّيَّةِ، فاحدِّدْهَا عَنِ الْفَنَدِ
فسليمان الاسم المُكَبَّرُ منه «سلمان» على زنة «فَعْلان»، ومُصَغَّرُهُ «فُعَيْلان»،
وقد ورد هذا الاسم على بنية التَّصْغِيرِ، ولم يُقْصَدْ به التَّصْغِيرُ نَفْسَهُ، ومما جاء
مُصَغَّرًا على فُعَيْلان، قوله من البسيط: 233.
وَقَفَّتْ فِيهَا أَصِيلَانًا أَسْأَلُهَا. * * عَيْتٌ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ
«أصِيلان» تصغير «أصِيل» وإنما صَغَّرَهُ لِيُدْلَ عَلَى قِصْرِ الْوَقْتِ.

4- بنية فُعَيْلَة:

استخدمها في قوله من الطويل: 234.
كليني لهم يا أُمَيْمَةَ ناصب * * وَكَيْلَ أَقاسِيه بطيء الكواكب
أُمَيْمَةَ عَلَى زِنَةِ «فُعَيْلَة» أَسْمٌ مُصَغَّرٌ، جاء في المَعْجَمِ الوَسِيطِ. والأُمَيْمَةُ
مُصَغَّرُ الْأُمِّ» 235 وهذا من شواذِ التَّصْغِيرِ كما تَقَدَّمَ «من أن الأسماء المُكَبَّرَةَ
لا تُصَغَّرُ».
ثانيًا- بنية الاسم المنسوب:

231- الديوان، ص 49، ”سَنُّ الْمُعَيْدِي“ أي قيامه على الماشية، وإصلاحه لها. وصغره تحقيرًا لشأنه. والرعي بالكسر: ما رعي. والتعزيب: الذي يُبَيِّت الرَّجُلَ ماشيته في المرعى والا يُرجعها إلى أهلها وذلك أصلح لها.

232- الديوان، ص 21. قوله: ”إلا سليمان“ استثناء من القوم المنفي عنهم شبه النعمان، احدها: منعها. الفند: الخطأ واللوم، ينظر، المعجم الوسيط ”أفند“.

233- البسيط، ص 14. الرِّبْع: منزل القوم.

234- الديوان، ص 40.

235 المعجم الوسيط، مادة: ”أُم“.

النَّسْبُ فِي اللُّغَةِ مِنْ: «نَسَبُهُ يَنْسَبُهُ وَيَنْسَبُهُ نَسَبًا: ذَكَرَ نَسَبَهُ وَنَسَبَتْهُ «عَزْوَتَهُ». وَالنَّسَبُ: الْقَرَابَةُ. يُقَالُ: نَسَبُهُ فِي بَنِي فُلَانٍ: هُوَ مِنْهُمْ. وَالْجَمْعُ «أَنْسَابٌ». وَانْتَسَبَ إِلَى أَبِيهِ: اعْتَزَى. وَالنَّسْبُ يَكُونُ إِلَى الْآبَاءِ وَالْبِلَادِ وَالصَّنَاعَةِ»²³⁶.

أَمَّا فِي اصْطِلَاحِ الصَّرْفِيِّينَ، فَهَمَّ يَقْصِدُونَ بِهِ الْإِحَاقَ بِإِيَّاهُ مُشَدَّدَةً بِآخِرِ الْمَنْسُوبِ إِلَيْهِ... لِيَصِيرَ الْمُرْكَبُ اسْمًا مَنْسُوبًا إِلَى الْمَجْرَدِ مِنْهَا. نَحْوُ: «بَغْدَادِيٌّ» أَيْ مَنْسُوبٌ إِلَى بَغْدَادٍ، وَقُرَشِيٌّ مَنْسُوبٌ إِلَى قُرَيْشٍ»²³⁷.

وَهَذَا الْاسْمُ الْمَنْسُوبُ يُسَمِّيهِ سَبِيوِيهِ «الْإِضَافَةُ وَالنِّسْبَةُ». يَقُولُ: «هَذَا بَابُ الْإِضَافَةِ، وَهُوَ بَابُ النَّسْبِ»²³⁸.

وَصِبَاغَةُ هَذَا الْاسْمِ أَنْ يُلْحَقَ إِلَى آخِرِ الْاسْمِ يَاءٌ مُشَدَّدَةٌ مَكْسُورَةٌ مَا قَبْلَهَا. وَهُوَ أَحَدُ تَغْيِيرَاتِ ثَلَاثَةِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ «التَّغْيِيرُ اللَّفْظِيُّ». وَالثَّانِي: تَغْيِيرُ مَعْنَوِيٍّ وَهُوَ صَيُورَتُهُ اسْمًا مَنْسُوبًا». وَالثَّلَاثُ: «تَغْيِيرُ حُكْمِيٍّ». وَهُوَ رَفْعُهُ مَا بَعْدَهُ عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ، كَالصِّفَةِ الْمَشَبَّهَةِ، وَفَاعِلُ الْاسْمِ الْمَنْسُوبِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ظَاهِرًا، نَحْوُ: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قُرَشِيٍّ أَبُوهُ» فَأَبُوهُ: فَاعِلٌ مَرْفُوعٌ وَعِلَامَةٌ رَفَعَهُ الْوَاوُ.

أَوْ مُقَدَّرًا، نَحْوُ: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ قُرَشِيٍّ» الْفَاعِلُ ضَمِيرٌ مُسْتَتِرٌ جَوَازًا تَقْدِيرُهُ هُوَ.²³⁹

وَلِلنَّسْبِ بَنِي أُخْرَى يَقُولُ عَنْهَا ابْنُ مَالِكٍ:²⁴⁰
وَمَعَ فَاعِلٍ وَفَعَالٍ فَعِلٌ * * فِي نَسْبِ أُغْنَى عَنِ الْيَا فُقُبَلٍ
فِي: «فَاعِلٌ» نَحْوُ نَابِلٍ وَهُوَ الَّذِي يَعْمَلُ التَّنْبِيلَ وَالْحَاقِظُ فِي عَمَلِ السَّلَاحِ»²⁴¹
و«فَعَالٌ» نَحْوُ «نَجَّارٌ». وَفَعِلٌ، نَحْوُ «طَعِمَ» طَعِمَ بِالْكَسْرِ طَعْمًا بِضَمِّ الطَّاءِ»

²³⁶ - يُنْظَرُ، مَخْتَارِ الصِّحَاحِ، مَادَّةُ «نَ س ب»، وَلِسَانِ الْعَرَبِ، مَادَّةُ «نَ س ب» وَالْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ، مَادَّةُ نَسْبِ.

²³⁷ - التَّنْبِيَانُ فِي تَصْرِيفِ الْأَسْمَاءِ، ص 212.

²³⁸ - الْكِتَابُ، 69/2 بُولَاق. وَ 335/3. «هَارُونَ»

²³⁹ - يُنْظَرُ، الْكِتَابُ، 69/2، وَالْمُسْتَقْصَى فِي عِلْمِ التَّصْرِيفِ، ص 854، 856.

²⁴⁰ - مَتْنُ الْأَلْفَبِيَّةِ، ص 58

²⁴¹ - يُنْظَرُ، مَخْتَارِ الصِّحَاحِ، وَالْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ «مَادَّةُ «نَبَلِ»

إذا أكلَ أو ذاقَ فهو طاعِمٌ.²⁴² فهذه البنى الثلاثُ أَعْنَتِ عَنِ الْيَأِ فِي الْمُطْرِدِ
من المنسوب.

هذا، ونسبةٌ لِتَغْيِرَاتٍ تَطْرَأُ عَلَى الْمُنْسُوبِ «لَفْظِيَّةٌ، وَحُكْمِيَّةٌ» أَلْحَقَهُ الْبَاحِثُ
بِالْمُشْتَقِّ عَلَى سَبِيلِ الْقِيَاسِ الْقَائِمِ عَلَى الْمُشَابَهَةِ، وَلِأَنَّ مِنَ الْمُنْسُوبِ مَا كَانَ
عَلَى زِنَةِ «فَاعِلٍ»، نَحْوُ: «طَاعِمٍ»، وَ«كَاسٍ»، وَ«لَابِنٍ»، وَ«تَامِرٍ»، وَمَا كَانَ
عَلَى زِنَةِ «فَعَّالٍ»، نَحْوُ: «نَجَّارٍ»، وَضَرَّابٍ»، أَمَا مَا جَاءَ فِي الدِّيَّانِ مِنْ هَيْئَةِ
الاسم المنسوب، فما يلي:

1- الْمُلْحَقُ بِيَاءٍ مُشَدَّدَةٍ:

قوله من السريع:²⁴³

أَبْقَيْتَ لِلْعَبْسِيِّ فُضْلًا وَنِعْمَةً، ** وَمَحْمَدَةً مِنْ بَاقِيَاتِ الْمَحَامِدِ

الْعَبْسِيُّ نَسَبَةٌ لِرَجُلٍ مِنْ قَبِيلَةِ بَنِي عَبَسَ.

وفي قوله من البسيط:²⁴⁴

انْقَضَ كَالْكُوكَبِ الدُّرِّيِّ، مَنْصَلْتًا، ** يَهْوِي، وَيَخْلُطُ تَقْرِيْبًا بِأَحْضَارِ

الدُّرِّيِّ: نَسَبَةٌ إِلَى الدَّرِّ فِي حُسْنِهِ وَجَمَالِهِ، وَالدُّرِّيِّ: نَسَبَةٌ إِلَى الْكُوكَبِ

الْمَتَلَأَلَى الضَّوْءِ»²⁴⁵.

2- بِنِيَّةِ «فَاعِلٍ»:

تَدُلُّ هَذِهِ الْبِنِيَّةُ عَلَى النَّسْبِ إِلَى الشَّيْءِ، كَقَوْلِهِ لِذِي الدَّرْعِ: دَارِعٌ، وَلِذِي

النَّبْلِ «نَابِلٌ...»²⁴⁶، وَمِمَّا جَاءَ بِهِ النَّابِغَةُ مِنْ هَذِهِ الْبِنِيَّةِ: قَوْلُهُ مِنَ الطَّوِيلِ²⁴⁷:

يَقُولُ رَجَالٌ يُنْكِرُونَ خَلِيقَتِي: ** لَعَلَّ زِيَادًا - لَا أَبَا لَكَ - غَافِلٌ

²⁴² -مختار الصحاح، مادة «ط ع م»

²⁴³ - الديوان، ص 189.

²⁴⁴ -الديوان، ص 204.

²⁴⁵ - المعجم الوسيط، الدرِّي.

²⁴⁶ -السامرائي، معاني الأبنية في العربية، ص 52.

²⁴⁷ -الديوان، ص 119. الخليفة: السَّجِّيَّة، وزياد: اسم النابغة.

و قوله من البسيط: 248

يَوْمًا حَلِيمَةً كَانَا مِنْ قَدِيمِهِمْ. * * و عَيْنُ بَاغٍ فَكَانَ الْأَمْرُ مَا ائْتَمَرُوا²⁴⁹
 باغ هي في الأصل «باغي» على زنة «فاعل» و المنقوص إذا وقع في موضع جرٍ
 أو رفعٍ وكان نكرةً تُحذف لا مه، وهذا ما حدث فيها، وصارت على زنة «فاع». خاتمة:

وبعد، فهذه هي الأسماء المشتقة وصياغتها، في الصّرف العربي، وقد طبّقها
 الباحث، في ديوان النّابغة الذبياني وأتى بالأبيات الواردة فيها النّمادج، و
 دلالات كل نوع، ومن النتائج التي خرج بها:

- أنّ البنى الصّرفيّة تحمّل مع دلالتها الرئيسة، دلالات أخرى، وذلك
 نحو: «بنية» فاعل «بفتح الفاء، و كسر العين، تأتي بمعنى: «مفعل» في اسم
 الفاعل، وبنية «فعل» تأتي بمعنى: «مفعول» في اسم المفعول من الثلاثي.

- استخدم الصّفة المُشبهة من الثلاثي المزيد بهمزة، في قوله: «قفر»، وهذا
 ما عدّه الصّرفيون من نواذر الصّفة المُشبهة.

- استخدم النّابغة اسم الآلة من الفعل الثلاثي فقط، كما أنّه استخدم
 بنية «مفعل» اسم آلة من غير تاء، وقد ذكرها الصّرفيون مقرونةً بالتّاء، وذلك في
 لفظ «المزاد» وهي وعاءٌ تحمّل فيه الماء.

- أنّ الاسم المنسوب قد يأتي من غير ياءٍ مُشدّدة في آخره، نحو «فاعل»
 فقد جاءت دالةً على التّسبب.

مصادر البحث ومراجعته

- القرآن الكريم.
- النابغة الذبياني، الديوان، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار
 المعارف، القاهرة، ط2، بدون تاريخ.

248 - الديوان، ص206.

249 - في هذا البيت إقواء، وهو من عيوب القافية وقد سبق أن وضحناه، ذلك بأنّ قافية القصيدة بالفتح
 المُطلق، والقافية في القصيدة «خطراً»...، والعشراً، يُنظر الديوان، ص206.

1. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط ط 2 (دار إحياء التراث العربي 1392).
2. ابن السّراج، أبو بكر محمد بن سهل بن السّراج، الأصول في النّحو، تحقيق: عبد المنعم الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.
3. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (دار الكتاب العربي، بيروت لبنان «د.ت»
- المنصف في شرح كتاب التصريف، تحقيق: إبراهيم مصطفى؛ وعبد الله أمين، القاهرة: مكتبة مصطفى الباوي الحلبي، 1373هـ 1954م.
4. ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسن) ت 321هـ، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط3، د.ت.
5. ابن سيّدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيّدة، ت «485هـ» المخصص، المطبعة الأميرية، 1320، ص 14، 17.
6. ابن عصفور «علي بن مؤمن»، الممتع في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط1، بيروت: دار المعرفة، 1987م.
7. ابن عقيل «بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري، ت «769هـ»، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب: منحة الجليل، بتحقيق شرح ابن عقيل، تأليف، محمد مُحَيّي الدين عبد الحميد، دار التراث القاهرة، 2005م.
8. ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي، ت «672هـ»، الألفيّة، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2000م.
- متن الألفية، المكتبة الشعبية، بيروت، لبنان، د.ت.
- شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ، بغداد، مطبعة العاني، 1977.
9. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي لسان العرب، تحقيق علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)
- لسان العرب، ط3 (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999م).
10. ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، أوضح

- المسالك إلى أفنية ابن مالك. تحقيق بركات هبود. دار الفكر. بيروت. لبنان، 1994م.
- قطر الندى وبل الصدى. ت: محمد محي الدين القاهرة. ط/11. 1383هـ.
11. ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين بن يعيش الموصللي، شرح المفصل، تقديم، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001م.
12. أبو العباس محمد بن يزيد، ت 285هـ،، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.
13. أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر «سيبويه»، الكتاب (ت180هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3 1988م.
- الكتاب، سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، طبعة بولاق، ط1، 1317هـ (كتاب مُصَوَّر).
14. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، المفتاح في الصرف، تحقيق د.علي توفيق الحمد، دار الرسالة، بيروت ط1 1987م.
15. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، ت«745هـ» ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: مصطفى أحمد النحاس، مطبعة المدني، القاهرة ، ط1 1984م
- البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مطبعة دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط1 1993.
16. أحمد حسين كحيل، التبيان في تصريف الأسماء، ط.6، مصر، د. ت.
17. أحمد مختار عمر، أسماء الله الحُسنى دراسة في البنية والدلالة، عالمك الكتب، القاهرة، ط1 1417هـ، 1997م.
18. الإمام مُسلم، أبو الحسن مُسلم بن الحجاج القُشيري النِّسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التُّراث، بيروت، لبنان، ط2، 1972م.
19. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1979م.
20. الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد الخضر الجواليقي

- ت «540هـ»، المعرب من الكلام الأعجمي. تحقيق أحمد محمد شاكر. مطبعة دار الكتب، ط2، 1969.
21. الجوهري، «إسماعيل بن حماد الجوهري ت 398هـ، الصّحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط4، «ب.ت»
22. الحسين بن خالويه، ليس في كلام العرب، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطار، مكة المكرمة، 1399هـ، 1979م.
23. خديجة الحديشي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط1 1965م.
24. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون، تحقيق محمود خاطر، بيروت، طبعة جديدة 1995م 1415هـ.
25. الرضي (محمد بن الحسن الاسترأبادي ت. 686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان 1982م.
- شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة حجازي، مصر، 1356هـ.
26. السيوطي «عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه، محمد جاد المولى وآخرون، دار الجيل، بيروت، «دون» ط.ت.»
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1998.
27. الشيخ أحمد بن محمد الحملأوي، شذا العرف في فن الصرف، قدم له وعلق عليه محمد ابن عبد المعطي، دار الكيان، الرياض، (د.ت).
28. صبري المتولي، علم الصّرف العربي، «أصول البناء وقوانين التحليل»، دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع، 2002م.

29. عبد الصبور شاهين ، المنهج الصوتي للبنية الصرفية، رؤية جديدة في الصرف العربي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م.
30. عبد اللطيف محمد الخطيب، المستقصى في علم التصريف، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط1، 2003م.
31. عبد الله بن عبد الله بن حمد الدايل، الوصف المشتق في القرآن الكريم، مكتبة التوبة، الرياض، ط1، 1417هـ، 1996.
32. عبد الله يوسف الجديع، المنهاج المختصر في علمي النحو والصرف، مؤسسة الريان، بيروت لبنان، ط1، 2000م.
33. علي بن محمد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة، محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، بلا تاريخ.
34. علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأشموني الشافعي، ت«900هـ» شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي - بيروت - ط1 1995م.
35. فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، دار عمار، الأردن، ط2، 1428هـ، 2007م.
36. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد ت(207هـ)، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3 1983.
37. لبيد بن ربيعة العامري، الديوان، دار صادر، بيروت، لبنان، «د.ت».
38. مجدي إبراهيم محمد إبراهيم، علم الصرف بين النظرية والتطبيق، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ط1، 2011م.
39. محمد محيي الدين عبد الحميد، دروس التصريف، المكتبة العصرية - بيروت، 1995م.
- تصريف الأسماء، المكتبة التجارية، مصر، «ب.ت».

KİRÂAT İLMİNDE TENVİNİN HÜKÜMLERİ*

MUSÂ MUHAMMED OSMAN

PROF. DR., SUDÂN ÜMMÜ DERMÂN İSLÂM ÜNİVERSİTESİ,
İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ, ÖĞRETİM ÜYESİ.

ÇEVİREN: BÜNYAMİN AÇIKALIN

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEFSİR BİLİM DALI.

GİRİŞ

Tenvin sâkin nûndur, fakat alfebedeki sâkin nûndan yazılış şekli, lafız vakıf, ve vasıl bakımından farklıdır. Bu, Kırâat bilginlerinin nazarında onun hüküm bakımından da farklı olmasını gerektirir. Bu hükümler kırâat kitaplarının değişik yerlerine saçılmış durumdadır. Bu özet çalışmayı kaleme almayı tercih etmemin sebebi, bu dağınık malumatı bir yerde toplamaktır, böylece bu hükümlerin okuyuculara yayılması ve onlara ulaşılması kolay olacaktır. Bu çalışmayla, öncelikle kendi istifademi ve onlara ulaşmak, onları okumak için sıkıntı çekenlerin yararlanmasını hedefledim. Yüce Allah'tan bu çalışmamı sırf kendi rızasına halis kılmasını istiyorum, çünkü O ne güzel Mevlâ ve ne güzel yardımcıdır. Çalışmamı beş ana bölüme ayırdım. Her bölümde de iki alt başlık bulunmaktadır. Birinci Bölüm: Kırâat İlminin tarifine dairdir. İki alt başlığı vardır: 1. Kırâat İlminin Tarifi, Hükümü, Boyutları, Fazileti ve Meyvesi 2. Kırâat İlminin Ama-

* Makalenin orijinal adı "Ahkâmü't-tenvîn fî ilmi'l-Kırâât"tır ve Arapça olarak yayınlanan Mecelletü Külliyyeti Usûlü'd-Dîn isimli dergiden alınmıştır (1433/2013, Sayı: 9, s. 129-155, Sudan). Metindeki şiirlerin çevirileri dipnotta verilmiştir.

cı Konusu ve Problemleri İkinci Bölüm: Tenvinin Tanımı, Yazılış Şekli. İki alt başlığı vardır: 1. Tenvinin Tarifi 2. Tenvinin Yazılış Şekli Üçüncü Bölüm: 1. Tenvinin İzhâr ve İdğâm Edilişi. İki alt başlığı vardır: 1. Tenvinin İzhârı 2. Tenvinin İdğâmı Dördüncü Bölüm: Tenvinin İklâb ve İhfâ Edilişi. İki alt başlığı vardır: 1. Tenvinin İklâbı 2. Tenvinin İhfâsı Beşinci Bölüm: Harekenin Tenvine Nakledilmesi, Tenvin Üzerinde Vakıf Yapma. İki alt başlığı vardır: 1. Harekenin Tenvine Nakledilmesi 2. Tenvin Üzerinde Vakıf Yapma. Bütün bunların ardından Sonuç ve Bibliyografya bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KİRÂÂT İLMİNİN TANIMI, HÜKMÜ, FAZİLETİ, FAYDASI, PROBLEMLERİ VE KONUSU

I. Kırâât İlminin Tanımı, Hükümü ve Fazileti

A. Kırâât İlminin Tanımı

a. Lugatteki Tanımı

el-Kırâât (القرآيات) kelimesi, kırâatün (قراءة) kelimesinin çoğuludur. Karâe / yekrau (يقرأ / قرأ) fiilinin masdarıdır. قرأتُ عَلَيَّ زَيْدُ السَّلَامِ (Zeyd'e selam gönderdim) ve أَقْرَأُهُ عَلَيْهِ قِرَاءَةً (ona selam gönderiyorum) cümlelerinde olduğu gibi Arapçada kullanılmaktadır.²

b. Terim Olarak Tanımı

Kur'an kelimelerinin nasıl telaffuz edileceğini, okunuş tarzlarını, ister belli bir okunuşta ittifak edilsin isterse ihtilaf edilsin, her okunuşu onu okuyan kırâat imamına isnat ederek gösteren bir ilimdir.³

B. Kırâât İlmini Öğrenmenin Hükümü

Kırâât ilmini öğrenmek farz-ı kifâyedir, yani bütün Müslümanlara farzdır, ancak içlerinden bir kısmının yerine getirmesiyle diğerlerinden sorumluluk düşer, terk etmeleri durumunda ise toptan günahkâr olurlar. Buna ilave olarak, Müslümanların içinden Kırâât ilmini öğreten kişinin bu işi mutlaka çok iyi bir şekilde yapması gerekir, Kırâât ilminin yayılması, muhafaza edilmesi ve onların arasında sürekli kalması için bu çok önemlidir.⁴

C. Kırâât İlminin Fazileti

² Râfîi, *el-Misbâhu'l-münir*, c. II, s.602, 3 (Kâf) harfi maddesi.

³ Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhîrah fi'l-kırâati'l-âşri'l-mütevâtirah*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, s.7.

⁴ Aynı yer.

Kur'an İlmi, önünden de ardından da batılın kendisine gelemediği, kitapların en değerlisi olan Kur'an-ı Kerim'le alakası nedeniyle ilimlerin en şerefli ve en yücesidir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: **“Şüphesiz ki bu Kur'an en doğru yola iletir; iyi davranışlarda bulunan müminlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler.”** (İsrâ, 17/9). Allah'ın elçisi (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: **“Şüphesiz ki bu Kur'an Allah'ın bir ziyafetidir. Bu ziyafetten gücünüz yettiği kadar faydalanın. Şüphesiz bu Kur'an Allah'ın sağlam ipidir, nurdur, iyileştiren şifadır, ona sınıksız sarılan için bir korunaktır, ona uyan için kurtuluştur, o saptırmaz ki sonradan hesap sorsun, o eğriltmez ki sonradan doğrultsun, çok okumakla eskimez, onu okuyunuz, şüphesiz ki Allah (c.c.) onun her bir harfinin okunmasını on hasene ile mükafatlandırır, ben 'Elif Lâm Mîm' bir harftir demiyorum, bilakis 'Elif' bir harftir, 'Lâm' bir harftir ve 'Mîm' bir harftir.”**⁵

II. Kırâât İlminin Faydası, Problemleri ve Konusu

A. Faydası

Kırâât İlminin faydası ve meyvesi, Kur'an kelimelerinin teleffuzunda hatadan korunmak ve onları bozma ve değiştirmeden muhafaza etmektir, ayrıca her bir okuma şeklinin hangi kırâat imamına ait olduğunun ve onu o şekilde okuyan ve okumayan kırâat imamının arasını ayırt etmenin bilgisini verir.⁶ Allah'ın elçisi şöyle buyurmuştur: **“Kur'an'ı Arapların okuyuş tarzı ve sesleriyle okuyun, onu bozguncu ve büyük günah işleyen topluluğun okuyuşu gibi okumayın. Şüphesiz ki benden sonra bazı topluluklar gelecektir, onlar Kur'an'ı şarkı gibi, Ruhbanların ilahileri gibi ve ölü için dövünenler gibi okuyacaklardır. Kur'an onların boğazlarından aşağı inmeyecektir, onların kalpleri ve onların bu halini beğenenlerin kalpleri sapkındır.”**⁷

B. Meseleleri

Kırâât İlminin meseleleri, tartıştığı hususlar, onun külli kuralları içinde yer almaktadır. Bu kurallara örnek olarak şunları verebiliriz: ع (yâ) harfinden dönüştürülen her elif harfini Hamze, Kisâat ve Halef'in yâ harfine; buna karşılık Verş'in elif harfine meylettirerek (imâle ile) okuması gibi. Aslî kes-

⁵ Hâkim bu hadisi rivayet etmiş ve senedinin sahih olduğunu söylemiştir, Müstedrek, I/655; hadisi Münziri de rivayet etmiştir, II, 354.

⁶ el-Büdûru'z-zâhirah, s. 7.

⁷ Taberâni "Evsât" 7/69; Beyhakî "Şuabu'l-imân" 5/680. Münker bir hadistir.

ra (ârizî olmayan) veya sakin yâ harfinden sonra gelen ötreli veya fethalı râ harfini Verş'in ince okuması gibi.⁸

C. Konusu

Kırâât İlminin konusu, okunuşları ve eda ediliş şekilleri bakımından Kur'an-ı Kerim'in kelimeleridir.⁹

İKİNCİ BÖLÜM

TENVİNİN TANIMI, YAZILIŞ ŞEKLİ

I. Tenvinin Tanımı ve Tenvinle Sâkin Nûn Arasındaki Fark

A. Tenvinin Tanımı

Sözlükteki tanımı: Ses verme, seslendirme manasına gelmektedir. Arapça'da نُونُ الْعَرَابِ ifadesi, karganın sesi manasında kullanılmaktadır.¹⁰ Aslında kelime, نُوتٌ fiilinin masdarıdır da denmiştir, "o kelimeye nûn harfi ekledim" anlamına gelmektedir, sonra bu kullanım galip gelmiş ve tenvin, te'kid nûn'u hariç, yazıda olmayıp söylenişte bulunan, kelimenin sonundaki nûn harfine isim olmuştur.¹¹

Terim olarak tanımı: Kelimelerin sonuna gelen te'kid nûnu dışındaki, fazladan sâkin nûndur, isimlerin sonuna gelir, telaffuzda ve vasl halinde vardır, yazıda ve vakıf halinde yoktur.¹²

Tanımın Açıklanması:

Sâkin Nûn: Tanımdaki bu ifade, iki sakin harfin peşpeşe gelmesi nedeniyle birincisinin harekelendiği nûn harfini, tenvinin tanımından çıkarır. Örnek: حَبِيبَةَ اجْتَنَّتْ (İbrâhîm, 14/26).

Fazladan: Böylece kelimenin aslından olan nûn harfleri, tanımdan çıkarılmıştır.

Te'kid nûnu dışındaki: Âyetlerin yazımında tenvin şeklinde gelen ama aslen hafif (cezimli) te'kid nûnu olan nûnlar, tanım dışına çıkmıştır. لَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ (Alak, 96/15) örneğinde olduğu gibi. Her ne kadar bu kelime, vakıf halinde, elif üzerinde med yapılmak suretiyle okunması açısından tenvine benzese de, te'kid nûnu, tenvin değildir, çünkü fiile bitişmiştir (oysa tenvin isme bitişir, fiile bitişmez).

İsimlerin Sonuna Bitişir: Yani tenvin, fiillere ve harflere bitişmez.

⁸ el-Büdûru'z-zâhîrah, s. 7.

⁹ Aynı yer.

¹⁰ eş-Şeyh Muhammed el-Hâşimî, et-Tevdihâtü'l-celiyye fî şerhi'l Âcurrûmiyye, nşr. Madvî el-Hâcc, s. 6.

¹¹ Muhammed b. Ali es-Sabân, Hâşiyetü's-Sabân alâ şerhi'l-Üşmüni, Dâru'l-Fikr, c. 1, s. 35.

¹² eş-Şeyh Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, el-Burhân fî tecvîdi'l-Kur'an, Dâru'l-Menâr, s. 2.

Teleffuzda: Yani tenvin, vasıl ile okunması durumunda sâkin nûn olarak telaffuz edilir, ancak nûn harfi olarak yazıda bulunmaz.

Vasıl halinde: Yani tenvin, sadece vasıl halinde telaffuz edilir. Vakıf halinde ise ya *سَمِيعٌ عَلِيمٌ*¹³ örneğinde olduğu gibi hazfedilir ya da *إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا* (Nebe, 78/31) örneğinde olduğu gibi elif harfine çevrilir (ve med yapılarak okunur).

B. Tenvinle Sâkin Nûn Arasındaki Fark

Tenvin ile sâkin nûn arasında pek çok fark vardır. Bunlar aşağıdaki gibi özetlenebilir.

1. Nûn, kelimenin ortasında, başında ve sonunda gelebilir, ama tenvin ancak kelimenin sonunda gelir.
2. Nûn, isim, harf ve fiilde gelebilir, oysa tenvin sadece isimde gelir.
3. Nûn, vasıl halinde de vakıf halinde de vardır, ama tenvin sadece vasıl halinde vardır.
4. Nûn hem telaffuz edilir hem de yazıda yer alır, fakat tenvin telaffuz edilir ama yazıda bulunmaz.
5. Sâkin nûn, kelimenin aslından da olabilir, kelimenin yapısında zâid de olabilir (fazladan da gelebilir), oysa tenvin kelimenin yapısında zâiddir.¹⁴

II. Tenvinin Yazılış Şekli

Tenvin yazıda 4 halde gelir:

1. Birinci yazılış şekli: İki harekenin eşit olarak, biri diğzerinin üzerine gelecek şekilde yazılmasıdır. Bu, tenvinden sonra izhâr harflerinden birinin gelmesi halinde olur. İzhar harfleri, kırâat bilginlerinin cumhuruna göre altı, Ebû Cafer'e göre ise dört tanedir. İnşallah ileride konunun detayları gelecektir.

Nûn harfinin mahreci izhâr harflerinin mahrecinden uzak olduğu için, mahreç bakımından uzak oldukları gibi yazılış bakımından da uzak olduklarına işaret olsun diye bu şekilde yazılmıştır.¹⁵

2. İkinci yazılış şekli: İki harekenin birbirinin peşinden gelmesidir. Bu durum, hareke ve tenvin işaretlerinin, tenvin işareti hareke işaretinin önünde gelecek şekilde olmasıdır. Harekenin işareti altta mı yoksa üstte mi olacak konusunda iki görüş vardır.¹⁶ Birbirinin peşinden yazılması hali, ten-

¹³ Ahmed Şâkir ve diğzerleri, *el-Münir fî ahkâmî't-tecvîd*, el-Merkeziyye, s.46.

¹⁴ Aynı yer.

¹⁵ eş-Şeyh Muhammed Sâlim Muhaysin, *İrşâdu't-tâlibin ilâ dabtu'l-Kitâbi'l-mübîn*, el-Ezheriyye, s.1.

¹⁶ Aynı yer.

vinden sonra onbeş ihfâ harfinden birinin gelmesi durumunda olur. Konunun detayları ileride gelecektir inşallah.¹⁷

3. Üçüncü yazılış şekli: Aşağıdaki ayette görüleceği gibi, tenvin işaretinin yerine geçmek üzere küçük bir mîm harfini, harekesini yazarak yâ harfinin yanına getirmektedir. Tenvinin mîm harfine çevrilmesine (iklâb) işaret olsun diye böyle yazılmaktadır. مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ. (Âl-i İmrân, 3/19). Bu Ebû Dâvûd'un, kendisiyle amel edilen ichtihadıdır.

Ebû Amr ed-Dânî ise (Allah (c.c.) ona rahmet etsin) tenvin ile hareketin işaretlerini bir önceki maddede geçtiği gibi peşpeşe getirmiştir.¹⁸

4. Dördüncü yazılış şekli: iki sâkin harfin karşılaşmasından kurtulmak için tenvine hareke vermektir. مَحْظُورًا أَنْظُرُ. (İsrâ, 17/20-21) örneğinde olduğu gibi. Bu durumda yapılması gereken, tenvini ortaya çıkararak okumaktır, عَادًا الْأُولَى (Necm, 53/50) örneği hariç; burada idğâm kırâati ile okumak gerekir ki bu, İmâm Nâfi' el-Medenî ve İmâm Ebû Amr el-Basrî'nin okuyuşudur.¹⁹

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIRÂÂT BİLGİNLERİNE GÖRE TENVİNİN İZHARI VE İDĞAMI

I. Tenvinin İzharı

A. İzhârın Tanımı

İzhar sözlükte açıklamak demektir. ظَهَرَ الشَّيْءُ: açık oldu, belli oldu demektir. Terim anlamı ise tenvini (sâkin nûnu) gunne ile okumaksızın mahrecinden çıkarmak, telaffuz etmektir.²⁰

B. İzhar Harfleri

İzhar harfleri altı tanedir: 1- الهَمْزَةُ, 2- الهَاءُ, 3- العَيْنُ, 4- العَيْنُ, 5- الحَاءُ, 6- الخَاءُ. eş-Şeyh Süleymân el-Cemzûrî bu harfleri aşağıdaki iki beyitte manzum bir şekilde dile getirmiştir:

لِلْحَلْقِ سِتُّ رَبِّتْ فَلْتَعْرِفِ
مُهْمَلَتَانِ ثُمَّ غَيْنٌ خَاءٌ²¹

فَالأَوَّلُ الإِظْهَارُ قَبْلَ أَحْرَفِ
هَمْزٌ فَهَاءٌ ثُمَّ عَيْنٌ خَاءٌ

¹⁷ eş-Şeyh Süleymân el-Cemzûrî, *Fethu'l-akfâl bi şerhi müttüni tuhfeti'l-etfâl, el-Ezheriyye, 1404/1983, s.8.*

¹⁸ *İrşâdu'l-tâlibin, s.11, aynı eser.*

¹⁹ eş-Şeyh Abdulvehhâb el-Kurtubî, *el-Miftâh, fi'l-kirâati's-seb'i', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s.205.*

²⁰ eş-Şeyh Muhammed es-Sâdık Kamhâvi, *el-Burhân fi tecvidi'l-Kur'ân, s. 12, aynı eser.*

²¹ Birincisi, altı boğaz harfinden önce gelmesi durumunda izhardır ve öğren diye şöyle tertip edilmiştir Hemze ve he harfleridir, sonra noktasız ayn ve hâ harfleri gelir, daha sonra ise ğayn ve ẖâ harfleri. eş-Şeyh Süleymân el-Cemzûrî, *Fethu'l-akfâl bi şerhi müttüni tuhfeti'l-etfâl, s. 11.*

C. İzharın Mertebeleri

İzharın üç mertebesi vardır ve aşağıdaki gibidir:

- 1- En üsttekiler: ^{هَاءُ} ve ^{هَمْزَةٌ}
- 2- Ortadakiler: ^{عَيْنٌ} ve ^{حَاءٌ}
- 3- En alttakiler: ^{عَيْنٌ} ve ^{حَاءٌ} ²²

D. İzharın Sebebi

Tenvinin yukarıda zikri geçen altı boğaz harfinde izhâr ile okunmasının sebebi, tenvinin mahrecinin bu harflerin mahreçlerinden uzak olmasıdır. Tenvin (sâkin nûn) dilin uç kısmından, bu harfler ise boğazdan çıkar.²³

E. Tenvinin İzhar ile Okunmasının Örnekleri

- 1- Tenvinin ^{هَمْزَةٌ} ile okunması: ^{كُلُّ} ^{أَمِّنَ} (Bakara, 2/285)
- 2- Tenvinin ^{هَاءُ} ile okunması: ^{جُرُفٌ} ^{هَارٌ} (Tevbe, 9/109)
- 3- Tenvinin ^{عَيْنٌ} ile okunması: ^{بُكْمٌ} ^{عُمِّيٌّ} (Bakara, 2/18)
- 4- Tenvinin ^{حَاءٌ} ile okunması: ^{وَأَسْعًا} ^{حَكِيمًا} (Nisâ, 4/130)
- 5- Tenvinin ^{حَاءٌ} ile okunması: ^{يَوْمَئِذٍ} ^{خَاشِعَةً} (Gâşiye, 88/2)
- 6- Tenvinin ^{عَيْنٌ} ile okunması: ^{مِيثَاقًا} ^{غَلِيظًا} (Nisâ, 4/21)

F. Tenvinin İzhar ile Okunmasında Farklı Kırââtler

On Kırâat bilgininden dokuzu, Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr el-Basrî, İbn Âmir, Âsım, Hamze ve Kisâtî²⁴, Ya'kûb ve Halefu'l-Âşir²⁵, yukarıda zikredilen izhâr harfleriyle karşılaştığında, tenvini izhâr ile okumuşlardır.

Fakat Ebû Ca'fer Kur'an-ı Kerim'in tamamında, tenvinden sonra ^{حَاءٌ} ve ^{عَيْنٌ} harfleri geldiğinde ihfa yapmıştır. Diğer dört harfin izhâr ile okunmasında kırâat bilginlerinin muvafakati vardır. Konu ile ilgili İmâm Şâtıbi (590/1194) şöyle demiştir:

وَعِنْدَ حُرُوفِ الْحَلْقِ لِلْكَلِّ أَظْهَرًا أَلَا هَاجَ حُكْمٌ عَمَّ خَالِيَهُ عَقْلًا ²⁶

²² eş-Şeyh Mahmûd Abdüsselâm, *er-Ravzatü'n-nediyye bi şerhi mü'tüni'l-Cezzeriyye*, Dâru's-Sahâbe, s. 8.

²³ el-Kâsıh el-Azrî el-Bağdâdî, *Sirâcü'l-kâri'l-mübtedi*, Dâru'l-Fikr, s.102.

²⁴ Şerhu Şu'le aleş-Şâtıbiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 108.

²⁵ Şerhu's-Semmûdi alâ mü'tüni'-dürreti, Dâru's-Selâm, s. 12.

²⁶ Boğaz harflerinin hepsinde izhâr edilirler

Dikkat et! Bu hüküm mazisinde gaflet içinde olanları kapsayan onları heyecanlandıran bur hükümdür

(Not: Şiirde geçen "heyecanlandıran hüküm", ahirette hesaba çekilmez. Yukarıdaki şiirin ikinci kısmındaki kelimelerin ilk harfleri izhâr harfleridir.) İmâm eş-Şâtıbi, *Hirzu'l-emâni ve vechu't-tehâni*, el-Ezheriyye, s. 70.

Yani yedi kırâat bilgininin hepsi, altı boğaz harfi geldiğinde tenvinin izhâr ile okunacağını söylemişlerdir.²⁷

Bu konuyla ilgili İmâm İbnu'l-Cezerî (833/1429) şöyle demiştir:

وَعُنَّةُ يَا وَالْوَاوِ (فُ) زُ وَبَعَيْنِ حَا (أ) تْ لُ الْإِخْفَاءِ سَوِي يُنْغِضُ يَكُنْ مُنْخَقٌ (أ) لَا²⁸

Bu beyitin şahitlik ettiği şey; simgesi الف olan Ebû Ca'fer, خا ve غين harflerini Kur'an'ı Kerim'in tamamında tenviden sonra geldiklerinde ihfa ile okumuştur. Ancak üç kelimedeki خا ve غين harflerini bundan istisna etmiştir (bu üç kelimeyi ihfa ile okumamıştır). Bu kelimeler şunlardır: فَسَيُنْغِضُونَ (İsrâ, 17/51), وَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا, (Nisâ, 4/135), الْمُنْخَقَةُ (Mâide, 5/3).²⁹

II. Tenvinin İdgâmı

A. İdgâmın Tarifi

İdgâm, sözlükte bir şeyi bir şeye katmak, bir şeyin içine koymak anlamına gelmektedir. وَأَدْعَمْتُ الْفَرَسَ اللَّجَامَ; “atı boyunduruk içine koydum” demektir.³⁰ Terim olarak ise bir harfi diğerinin içine, tek harf olacak şekilde şeddeli bir biçimde katmak demektir. Dil böylece onun telaffuzu için bir defa yükselir.³¹

B. İdgâm Harfleri

İdgâmın altı harfi vardır. Onlar: 1- النون -6 الواو, 2- الراء, 3- الميم, 4- اللام, 5- الواو, 6- النون. bunlar يرملون kelimesinde bir araya getirilmiştir. Bununla ilgili Tühfetü'l-Etfâl yazarı el-Cemzûrî şöyle demiştir:

وَالْفَائِي إِدْعَامٌ بِسِتَّةِ أَتَتْ فِي يَرْمَلُونَ عِنْدَهُمْ قَدْ تَبَيَّنَتْ³²

C. İdgâmın Kısımları

İdgâm, tam ve nakıs olmak üzere ikiye ayrılır.

1- Tam idgâm, başkasına katılacak olan (müdğâm) harfin zatının ve sı-

²⁷ eş-Şeyh Abdulfettâh el-Kâdi, el-Vâfi bi şerhiş-Şâtıbiyye, el-Ezheriyye, s.60.

²⁸ خا ve غين harflerini de ihfa ile oku

Amâ ve يُنْغِضُ يَكُنْ مُنْخَقٌ kelimelerinde bulunânlara hariç

İbnu'l-Cezerî, Mütünü'd-dürrati'l-mütemmimeti li'l-kırâati'l-'aşr, Dâru's-Selâm, s.48.

²⁹ Şerhu's-Semnûdi alâ mütiini-dürreti, Dâru's-Selâm, s.48.

³⁰ Ebûbekir er-Râzi, Muhtârû's-sihâh, دال (dâl harfi) maddesi, Dâru İbn Kesir, s. 206.

³¹ el-Burhân fi tecvidi'l-Kur'an, s. 4, aynı eser.

³² İkincisi يرملون kelimesinde gelen altı harfin idgâmıdır

Onların nazârında bu hüküm sabit olmuştur

Fethu'l-akfâl, s. 14, aynı eser.

fatlarının tamamen diğer harfte (müdgâmun fih) kaybolduğu idgâmdır ki katıldığı harfte kaybolan sıfat, tenvindeki ğunne sıfatıdır. Bunun iki harfi vardır: الراء ve اللام. Bunları لr kelimesinde toplamak mümkündür.

2- Nâkis idgâm ise başkasına katılacak olan (müdgâm) harfin zatının kaybolması, fakat sıfatının kalmasıdır ki bu kaybolmayan sıfat, ğunne sıfatıdır. Bunun dört harfi vardır: الواو ve الياء, النون, الميم. Bunları يمنو kelimesinde toplamak mümkündür.

Bu bölümlendirme hakkında et-Tuhfe sahibi şöyle demektedir:

لَكِنَّهَا قِسْمَانِ قَسْمٌ يُدْعَمَا
وَالثَّانِي إِدْعَامٌ بَعِيرٍ عُنَّةٍ
فِيهِ بَعْنَةٌ بَيْنَهُمْ عُلْمًا
فِي اللَّامِ وَالرَّاءِ ثُمَّ كَرَّرَهُ³³

D. İdgâmın Sebepleri üçtür, bunlar:

1- Benzerlik, 2- Yakınlık, 4- Aynı cins olma.

E. Tenvinin İdgâm ile Okunmasının Örnekleri³⁴

- 1- Tenvinin الراء ile okunması: رَبِّ رَحِيمٍ (Yâsîn, 36/58)
- 2- Tenvinin اللام ile okunması: هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (Bakara, 2/2)
- 3- Tenvinin الياء ile okunması: جَدَارًا يُرِيدُ (Kehf, 18/77)
- 4- Tenvinin الواو ile okunması: غَشَاوَةٌ وَ لَهُمْ (Bakara, 2/7)
- 5- Tenvinin الميم ile okunması: جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ (Nebe', 78/36)
- 6- Tenvinin النون ile okunması: مَلِكًا نَّقَاتٍ (Bakara, 2/246)

F. Tenvinin İdgâm ile Okunmasında Farklı Kırââtler

Kırââtleri ona tamamlayan üç kırâât imamından, tenvinin bu altı harfe idgâm edilmesine aykırı bir görüş rivayet edilmemiştir.³⁵

Yedi Kırâât imamına gelince, bunlar tenvini الراء ve اللام harflerinde ğunnesiz okumuşlardır. Bununla ilgili olarak İmâm Şâtıbnî şöyle demiştir:

وَ كُلُّهُمْ التَّنْوِينِ وَ التَّنُونِ أَدْعَمُوا
بِلَا عُنَّةٍ فِي اللَّامِ وَ الرَّاءِ لِيَجْمَلَا³⁶

³³ Fakat iki kısımdır bunlar biri ğunne ile idgâm edilir يمنو harfleri olarak bilinir İkincisi ğunnesiz idgâmdır الراء ve اللام harflerindedir sonra tekrar et Aynı yer.

³⁴ el-Burhân fî tecvidi'l-Kur'ân, s. 6, aynı eser.

³⁵ Şerhu's-Semmûdi alâ mütünü'-dürreti, s.48, aynı eser.

³⁶ Onların hepsi tenvin ve nûnu اللام ve الراء harflerinde Ğunnesiz idgâm yapmışlardır okunuşu güzel olsun diye Şerhu Şu'le aleş-Şâtıbiyye, s. 108, aynı eser.

Geride kalan ve ينمو kelimesini oluşturan dört idğâm harfini yedi kırâat imamından altısı, ğunne ile idğâm yaparak okumuştur. Bu imamlar, Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Kisâî, ile onlara ilaveten Hamze'nin ravisi olan Hallâd'dır.

Hamze'nin diğer ravisi Halef, النون الميم ile idğâm etmiş, الواو ile الباء harflerini ise ğunnesiz idğâm ederek onlara muhalefet etmiştir.³⁷ Bununla ilgili İmâm Şâtıbî şöyle demiştir:

وَ كُلُّ بَيْنُمُو أَدْعَمُوا مَعَ عُثَّةٍ
وَ فِي الْوَاوِ وَ الْبَاءِ دُونَهَا خَلْفٌ تَلَا³⁸

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KIRÂÂT BİLGİNLERİNE GÖRE TENVİNİN İKLÂBİ VE İHFÂSİ

I. Tenvinin İklâbı

İklâb, sözlükte bir şeyi yönünden çevirmek anlamına gelmektedir.³⁹ Terim olarak ise bir harfi başkasının yerine koymaktır, yani الباء harfinden önceki tenvini, ğunne ve ihfâsını gözeterek sâkin mîme çevirmektir.⁴⁰

A. İklâb Harfi

İklâbın tek harfi vardır o da الباء dır.

İbnu'l-Cezerî şöyle demiştir:

وَ الْقَلْبُ عِنْدَ الْبَاءِ بَعْنَةٌ كَذَا
الْإِخْفَاءَ لَدَيْ بَاقِي الْحُرُوفِ أَخَذًا⁴¹

Yani eğer الباء harfi tenvinden sonra gelecek olursa, tenvinin mîm harfine çevrilmesi vâcib olur ve bu mîm üzerinde ihfâ yapılır, iki hareke miktarı ğunne de açık bir şekilde bu harfte gösterilir, مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ (Âl-i İmrân, 3/19) örneğinde olduğu gibi.⁴²

³⁷ el-Kâsîh el-Azrî, Sirâcü'l-kâri, s. 101, aynı eser.

³⁸ ينمو harflerinin tümünü ğunne ile idğâm ettiler
Halef onsuz (idğâmsız) okudu
إمâm Şâtıbî, Hirzu'l-emâni ve vehu't-tehâni, el-Meâhidu'l-Ezheriyye, s.7.

³⁹ İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdir, c. 1, s. 685.

⁴⁰ el-Burhân fi tecvidi'l-Kur'an, s. 8, aynı eser.

⁴¹ الباء harfinde ğunne ve aynı şekilde ihfâ ile iklâb yapılır

Diğer harflerde ise ihfâ yapılır

İkinci satırdaki "diğer harfler" ibaresi ile şiirin önceki kısımlarında bahsi geçen izhar, idğâm ve iklâb harflerinin dışındaki harfler kastedilmektedir.

⁴² el-Münîr fi ahkâmi't-tecvîd, s. 61, aynı eser.

B. İklâbın Sebebi

الباء harfine uğradığında tenvinin mîm harfine çevrilmesinin nedeni, izhâr ile okurken cezimli nûnda ğunneyi getirmenin ve sonrasında dudakları الباء harfini çıkarmak için kapatmanın zor olmasıdır. Aynı şekilde mahreçlerinin farklı olması ve uyumun azlığı nedeniyle idğâmı da zordur. Tenvini mîme çevirmekle ihfânın yapılmasına yardım eder ve ب (bâ harfine) ulaşırsın, çünkü م (mîm harfi), ب (bâ harfine) mahreçte ortak olduğu gibi, cezimli nûna da ğunne sıfatını taşımada ortaktır.⁴³

C. الباء Harfine Uğradığında Tenvinin Mîm Harfine Çevrilmesinde Kırâat İmamlarının İcmâ Etmesi

Tenvinin الباء (bâ harfi) ile karşılaşması durumunda م (mîm harfine) çevrilmesi, bütün kırâat imamlarına göre vaciptir. Şâtûbî bununla ilgili şöyle demiştir:

وَقَلْبُهُمَا مِيمًا لَدَيْ الْبَاءِ وَ اخفيا
علي عنة عند البواقي ليكملا⁴⁴

Üç kırâat imamından, yedi kırâat imamının görüşüne muhalif bir rivayet aktarılmamıştır.

II. Tenvinin İhfâsı

A. İhfâ'nın Tanımı

İhfâ sözlükte gizlemek anlamına gelmektedir.⁴⁵ Terim olarak ise, tenvini idğâm ile izhâr arası bir telaffuzla, şeddeli olmaksızın, ğunne yaparak ve iki hareke miktarınca okumaktır.⁴⁶ Tuhfe sahibi, ihfâ harflerini aşağıdaki beyitlerde toplamıştır:

وَالرَّابِعُ الْإِخْفَاءُ عِنْدَ الْفَاضِلِ
فِي خَمْسَةِ مِنْ بَعْدِ عَشْرِ رَمُوزِهَا
مِنَ الْحُرُوفِ وَاجِبٌ لِلْفَاضِلِ
فِي كَلِمٍ هَذَا الْبَيْتِ قَدْ ضَمَّنَتْهَا
دُمٌ طَيِّبًا زِدْ فِي تَقْيٍ ضَعُ ظَالِمًا⁴⁷

⁴³ el-Burhân fî tecvidi'l-Kur'ân, s. 8, aynı eser.

⁴⁴ O ikisi (tenvin ve sâkin nûn) الباء ye uğradığında mîm e çevrilir (bütün kırâat imamlarına göre) Geriye kalan diğer harflerin tamamında ise ğunne ile birlikte ihfâ edilirler, böylece (ihfâ harfleri ile tenvinden sonra gelebilecek) tüm harfler (in okunuş şekilleri) tamamlanmış olur Hirzu'l-emâni ve vehu't-tehâni, s. 17, aynı eser.

⁴⁵ Lisânu'l-Arab, c.14, s. 234, aynı eser.

⁴⁶ el-Münir fî ahkâmi't-tecvîd, s. 62, aynı eser.

⁴⁷ Dördüncüsü ise geriye kalan harflerde fazilet sahibi kişiye vacib olan ihfâdır Şiir haline getirdiğim beyitte bulunan onbeş kelimenin ilk harflerinde ihfâ gereklidir Anlat övgü sahibi, cömert olan yüce şahsı iyi olmaya devam et, takvayı artır, zalimi terk et

Son beyitte yer alan kelimelerin ilk harfleri ihfâ harfleridir.⁴⁸

En-Nücümü't-tavâli' sahibi de bir buçuk beyitte yer alan kelimelerin ilk harflerinde ihfâ harflerini şiirleştirmiştir:

طَهْرَ جَنَانًا ثُمَّ دُمَّ شُكُورًا

تُبُّ كُنْ قُنُوعًا زَاهِدًا صَبُورًا
ذَرَّ ظَالِمًا ضَمَّ فَتِي سَتُورًا⁴⁹

B. Tenvinin İhfâ ile Okunmasının Örnekleri

- 1- Tenvinin الصاد ile okunması: بِرِيحٍ صَرَّصِرٍ (Hâkka, 69/6)
- 2- Tenvinin الذال ile okunması: سَلْسَلَةٌ ذَرَعُهَا (Hâkka, 69/32)
- 3- Tenvinin التاء ile okunması: مِنْ تَرَابٍ ثَمَّ (Rûm, 30/20)
- 4- Tenvinin الكاف ile okunması: مَعْرُوفًا كَانَنَّ (Ahzâb, 33/6)
- 5- Tenvinin الجيم ile okunması: عَجَلًا جَسَدًا (Tâhâ, 20/88)
- 6- Tenvinin الشين ile okunması: أَمَّةٌ شَهِيدًا (Kasas, 28/75)
- 7- Tenvinin القاف ile okunması: شَيْءٌ قَدِيرٌ (Ankebût, 29/20)
- 8- Tenvinin السين ile okunması: لُوطًا سَيَّءٌ (Ankebût, 29/33)
- 9- Tenvinin الدال ile okunması: مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ (Târîk, 86/6)
- 10- Tenvinin الطاء ile okunması: لَحْمًا طَرِيًّا (Fâtîr, 35/12)
- 11- Tenvinin الزاي ile okunması: وَطَرًا زَوَّجْنَاكُمَا (Ahzâb, 33/37)
- 12- Tenvinin الغاء ile okunması: كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ (Kalem, 68/37)
- 13- Tenvinin التاء ile okunması: لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ (Yâsîn, 36/35)
- 14- Tenvinin الضاد ile okunması: إِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ (Gâşiye, 88/6)
- 15- Tenvinin الظاء ile okunması: مِنْ ظَهْرٍ (Sebe', 34/22)

C. İhfânın Mertebeleri

İhfânın üç mertebesi vardır:

- 1- En üst mertebesi, üç harfte gerçekleşmektedir, onlar: ت (Te), د (Dâl), ط (Tâ).
- 2- Orta mertebe, on harfte vardır: ث (Se), ج (Cîm), ذ (Zel), ز (Zây), س (Sîn), ش (Şîn), ص (Sâd), ض (Dâd), ظ (Zâ), ف (Fe).
- 3- En aşağı mertebesi, iki harftir, bunlar: ق (Kâf), ك (Kef).⁵⁰

⁴⁸ Fethu'l-akfâl, s. 8, aynı eser.

⁴⁹ Tövbe et kanaat sahibi, zahid, sabırlı ve temiz kalpli ol
Sonra şükre devam et, zalimi bırak. Korunmuş gençlere katıl
eş-Seyh, en-Nücümü't-tavâli', s.87.

⁵⁰ el-Münîr fi ahkâmî't-tecvîd, s. 64, aynı eser.

D. İhfânın Sebebi

Tenvinin bu harflere uğradığında ihfâ yapılmasının nedeni, onun bu harflere, idğâm harfleri gibi yakın olmamasıdır; izhâr harfleri gibi uzak olmadığı için izhâr da yapılmaz. Bu nedenle bu ikisinin ortasında bir okuma hükmü verilir ki bu da ihfâdır.⁵¹

E. Tenvinin Bu Harflere Uğraması Halinde İhfâ ile Okunması Hususunda Kırâat İmamlarının İcmâ Etmesi

Tenvinin izhâr, idğâm ve iklâb harflerinin dışında kalan bu onbeş harfe uğraması durumunda ihfâ ile okunmasında, Kırâat imamları arasında görüş ayrılığı yoktur. Bununla ilgili İmâm Şâtıbi şöyle demektedir:

وَقَلْبُهَا مِيمًا لَدَى الْبَاءِ وَ أَخْفِيَا
عَلَى عُنَّةٍ عِنْدَ الْبَوَاقِي لِيَكْمَلَا⁵²

Şiirdeki عُنَّةٍ عَلَى عُنَّةٍ عِنْدَ الْبَوَاقِي وَ أَخْفِيَا عُنَّةٍ عِنْدَ sözü, tenvin ve sâkin nünün, izhâr, idğâm ve iklâb harflerinin dışında kalan harflere uğraması durumunda ihfâ ile okunması gerektiğini ifade etmektedir.⁵³

On kırâat imamını tamamlayan diğer üç kırâat imamından, buna muhalif bir rivayet aktarılmamıştır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

HAREKENİN TENVİNE NAKLİ VE ONUN ÜZERİNDE VAKIF YAPMAK

I. Harekenin Tenvine Nakli

A. Harekenin Tenvine Naklinin Tanımı

Nakil, bir şeyi bir yerden alıp diğerine yerleştirmektir.⁵⁴ Tecvid ilminde ise hemzenin harekesini tenvine nakletmek, sonra harekesini naklinin ardından hemzeyi silmektir; çünkü tenvin, sâkin nün demektir.⁵⁵

B. Harekenin Tenvine Nakli Konusunda Kırâat İmamlarından Rivayet Edilenler

Harekenin nakli ile ilgili olarak Kırâat imamlarından gelen rivayetler, yüce Allah'ın Necm sûresi 50. âyette geçen şu buyruğu hakkındadır: عَادًا

⁵¹ el-Burhân fî tecvidi'l-Kur'ân, s. 208, aynı eser.

⁵² Şiirin tercümesi iklâb konusu ile ilgili bölümde verilmiştir.

⁵³ Sirâcü'l-kârii'l-mübtedî, s. 102, aynı eser.

⁵⁴ el-Misbâhu'l-münir, s. 223, ن (Nûn) harfi maddesi.

⁵⁵ Sirâcü'l-kârii'l-mübtedî, s. 102, aynı eser.

الأُولَى. İbn Âmir, İbn Kesîr, üç Kûfeli imam: Âsım, Hamze ve Kisâî, الأُولَى kelimesindeki marife için kullanılan ل (Lâm) harfini sâkin, عَادَا kelimesindeki tenvini de esreli okumuşlardır. Bunun sebebi, iki sâkin harf olan tenvin ve ل (Lâm) harfinin birbirine uğramalardır. İşte bu, Allah (c.c.) kendisine rahmet etsin İmâm Şâtıbî'nin şu sözünde bahsettiği durumdur:

وَقُلْ عَادَا الْأُولَى بِإِسْكَانٍ لَامِهِ وَتَنْوِينِهِ بِالْكَشْرِ كَاسِيهِ ظَلَلًا⁵⁶

ظ (Zâ) kelimesindeki ظَلَلًا harfi İbn Âmir'in; ك (Kef) harfi İbn Kesîr'in sembolüdür.⁵⁷

Yedi kırâat imamından yukarıdakilerin dışında kalanlar ki bunlar da Nâfi' ve Ebû Amr'dır, عَادَا kelimesindeki tenvini, الأُولَى kelimesindeki marife için kullanılan ل (Lâm) harfine idğâm ederek okumuşlardır. Tabii bunun için, الأُولَى kelimesini عَادَا kelimesine vasıl ile okuma durumunda, önce Hemzenin harekesini ل (Lâm) harfine nakletmişlerdir.⁵⁸

İşte bu Allah (c.c.) kendisine rahmet etsin İmâm Şâtıbî'nin şu sözünde bahsettiği durumdur:

وَأَدْعَمَ بِأَقْبِهِمْ وَبِالنَّقْلِ وَصَلُّهُمْ لِقَالُونَ وَالْبَصْرِيِّ وَتُهُمَزْ وَأَوْه
وَيَدُّهُمْ وَالْبَدءُ بِالْأَصْلِ فَضَلًا
لِقَالُونَ حَالِ النَّقْلِ بَدءٌ وَ مَوْصِلًا⁵⁹

On kırâat imamını tamamlayan diğer üç kırâat imamından, yedi kırâat imamının görüşlerine muhalif bir rivayet aktarılmamıştır.

II. Tenvin Üzerinde Vakıf Yapılması

A. Vakf'ın Tanımı

Vakf sözlükte bir şeyi yapmayı bırakmak, durdurmak anlamına gelmektedir. Sustuğunda veya bir şeyi yapmayı bıraktığında “ وَقَفَّتِ الدَّابَّةُ (hayvan durdu)” denir. Muzârîsi تَقِفُ, masdarları وَقَفْنَا ve وَقُفْنَا kelimeleridir.⁶⁰

⁵⁶ ل (Lâm) harfini sâkin olarak الأُولَى عَادَا şeklinde oku Tenvini ise esre ile oku, eğer böyle okursan giyinmiş ve gölgelenmiş olursun (delilli olarak doğru bir şekilde okursun).

⁵⁷ Şerhu Şu'le aleş-Şâtibiyye, s. 88, aynı eser.

⁵⁸ Aynı yer, s. 89.

⁵⁹ Diğerleri vasıl ve ibtida halinde, hemzenin harekesini naklederek idğâm ile okumuşlardır Kâlûn ve Basrî için aslı üzere ibtida etmek tercih edilmiştir (الأُولَى kelimesinden ibtida edildiğinde hemzenin sabit olması)

İster ibtidâ isterse vasıl ile okunması durumunda Kâlûn, hemzenin harekesini naklettiğinde vâv'ın üzerine hemze getirmiştir.

⁶⁰ el-Misbâhu'l-münîr, s. 669, 2 (Vâv) harfi maddesi.

Terim olarak ise vakf, Kur'an'daki bir kelimenin sonunda, nefes alabilecek bir süre, okumaya tekrar dönme niyetiyle sesi kesmektir.⁶¹

B. Tenvin Üzerine Yapılan Vakıfların Halleri

Vakf halinde tenvinin üç hali vardır:

1. Hal: Tenvinin üstünden sonra gelmesidir. Buna, i'râb nedeniyle olsun (بَيْتٌ زَيْدًا) veya i'râb nedeniyle olmasın (بَيْتًا وَبَيْتًا) kelimelerindeki gibi) sonu üstün olan kelimeler dâhildir. Bu durumda tenvin elife çevrilir. Buna Kur'an'dan verilecek örnekler: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتًا﴾ (9) ﴿وَحَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (8) (Nebe, 78/8,9).

İnsân sûresinin 18.âyetindeki Allah'ın (c.c.) ﴿سَلْسَبِيلًا﴾ (18) buyruğunda ve aynı sûrenin 15.âyetindeki Allah'ın (c.c.) ﴿مِنْ فِضَّةٍ﴾ (15) buyruğunda geçen ﴿سَلْسَبِيلًا﴾ ve ﴿وَآكُوبًا﴾ (15) kelimelerinin tilavetinde kırâat imamlarının ihtilafı vardır. SALSABIYYA kelimesini iki Medineli imam, Kisâî, Halvânî yoluyla Hişâm ve bazı kırâat imamları tenvin ile okumuş, vakf halinde tenvine bedel olarak elif ile okumuşlardır. Diğer imamlar ise tenvinsiz okumuş, bu imamların içinden Ebû Amr ile Mâdilî yoluyla Ravh, elif üzerine vakf yapmışlardır.

فَوَارِيرًا kelimesine gelince, iki Medineli imam, İbni Kesîr, Halef ve Ebûbekir, kelimenin sûrede geçtiği iki yerden ilkinin (كَانَتْ فَوَارِيرًا) tenvin ile; Ya'kûb elif ile diğerleri ise tenvinsiz okumuştur. Hamze ve Ruveys hariç tüm kırâat imamları, kelimeyi vakf halinde elif ile okumuşlardır.

İkinci فَوَارِيرًا kelimesini (فَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ), iki Medineli imam, Kisâî, ve Ebûbekir tenvinle, vakf halinde elifle okumuşlardır, Ebû'l-Feth Fâris b. Ahmed ve İbn Nefis ile diğerleri Sâmirî'den, Hişâm'ın bir rivayetinde bu kelimeyi tenvinsiz okuduğunu, bazı kırâat bilginlerinin de bu okuyuşunda ona katıldığını aktarmışlardır.⁶²

2. Hal: Tenvinin esre veya ötrede sonra gelmesidir. جَاءَ زَيْدٌ ve مَرَرْتُ بِزَيْدٍ örneklerinde olduğu gibi. Bu durumda sükûn üzere vakf yapmak gerekir. Kur'an'ı Kerim'den bunun örneği şu âyetlerde: Tenvinin esreli oluşu, وَأَذًا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَعْرَةٌ لَا فَارِضٌ Bakara, 2/76, tenvinin ötreli oluşu, خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ Bakara, 2/68. İbn Mâlik bu iki hale örnek olarak şunu söylemiştir:

تَنْوِينًا أَثَرَ فَتَحٍ اجْعَلْ أَلِفًا وَقَفًّا وَتَلَوًا غَيْرَ فَتَحٍ احْدِفًا⁶³

⁶¹ el-Münir fi ahkâmi't-tecvîd, s. 78, aynı eser.

⁶² Allâme İbnu'l- Cezerî, en-Neşr fi kirâati'l-aşr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 394.

⁶³ Üstünden sonraki tenvini vakf halinde elif yap

Üstün dışındaki hareketlerin ardından gelen tenvini ise hafzet (sâkin olarak oku)

2. Hal: Nâkıs (sonu illetli harfle biten) kelimelerin üzerinde vakf yapılmasıdır. Eğer üstünlü olursa vakf durumunda tenvinin elif harfine çevrilir. *رَأَيْتُ قَاضِيًا* Örneğinde olduğu gibi.

Ancak üstünlü değilse tercih edilen okuyuş, tenvinin (sâkin nûn'un) hazfedilmesidir. Bunun Kur'an-ı Kerim'den örneği şu âyettir: *فَاقْضَ مَا أَنْتَ قَاضٍ* (Tâhâ, 20/72). İbn Kesîr'in Yüce Allah'ın *(وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ)* (Râd, 13/7) buyruğunu okumasında olduğu gibi, yâ harfinin sabit kalmasıyla da okunması caizdir.⁶⁴

SONUÇ

Bu araştırmamın sonunda ulaşılmış olduğum bazı sonuçları aşağıda sunuyorum:

1- Tenvin hükümleri bakımından alfabedeki nûn harfinden ayrılır. Tellafuluz, vakf, vasl ve yazılış şekli itibariyle birbirlerinden farklıdır.

2- Daha önce zikredilen altı boğaz harfine uğraması halinde, Ebû Ca'fer hariç diğer kırâat imamlarının icmâna göre tenvinin izhâr ile okunması gereklidir. Ebû Ca'fer bu harflerden *الحاء* (hâ) ve *الغين* (ğayn) harflerini şu üç âyette geçen kelimeler hariç, ihfâ ile okumuştur: *وَأِنْ يَكُنْ غَنِيًّا / فَسَيُنْعِمُونَ / الْمُنْحَنَّةُ*.

3- Daha önce zikri geçen *يَرْمَلُونَ* kelimesindeki altı harfe uğraması halinde, yedi kırâat imamının icmâna göre tenvinin idğâm ile okunması gereklidir. Ancak Halef, Hamze'den rivayetine göre *و* (vâv) ve *ي* (yâ) harflerini günnesiz idğâm ile okuyarak diğer altı kırâat imamından ayrılmaktadır.

4- *ب* (bâ) harfine uğraması halinde tenvinin *م* (mîm) harfine çevrilerek okunması kırâat imamlarının tamamına göre gereklidir. Bu konuda muhalif bir görüş zikredilmemiştir.

5- Zikri geçen onbeş ihfâ harfine uğraması halinde, kırâat imamlarının tümüne göre tenvinin ihfâ ile okunması gereklidir. Bu konuda muhalif bir görüş zikredilmemiştir.

6- Hemzenin harekesini tenvine nakletme bir tek yerde geçmiştir, o da Yüce Allah'ın şu buyruğudur: *عَادًا أُولَى*. Ancak yerinde bahsettiğimiz üzere, bu hususta kırâat imamları arasında ihtilaf vardır.

7- Vakf ile okunması durumunda, tenvin üstün harekeden sonra gelirse *ألف* (elif) harfine çevrilir. Esreden veya ötredden sonra gelmesi durumunda ise sükûn üzere vakfedilerek okunur.

⁶⁴ Şerhu İbni Akil alâ elfiyeti İbni Mâlik, Dâru't-Tûrâs, s.688.

⁶⁴ Aynı yer.

FÂRÂBÎ'YE GÖRE KELÂM İLMİNİN ANLAMI*

SÂİD HUMEYSÎ

PROF. DR., CEZÂİR KONSTANTİNİYYE ABDÜLHAMÎD MEHRÎ ÜNİVERSİTESİ,
İSLÂM FELSEFESİ VE KELÂM ANABİLİM DALI ÖĞRETİM ÜYESİ.

ÇEVİREN: MEHMET ŞAŞA

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, KELÂM ANABİLİM DALI.

GİRİŞ

Kelâm ilmi, birçok sebepten dolayı İslâm Felsefesi'nin önemli bir parçası sayılır. Bu sebeplerden biri, kelâm ilminin kemiyet açısından İslâmî mirası kendisinde en çok temsil etmesidir. Nitekim onun konuları klasik felsefenin konuları dışına çıkmamaktadır. Yani İslâm Felsefesi varlık, bilgi, değerler gibi konuları ele aldığı gibi kelâm ilmi de bu konuları işlemiştir. Her iki disiplinin de problemleri ve bu sorunlar karşısındaki tutumları iç içe girmiştir. Nitekim kelâm ilminin problemleri, kelâm ulemasının bu problemlere yönelik görüşleri ve tutumları ile meşşâî İslâm felsefesinin hatta mistik ve fikhî görüşleri hep birbiriyle iç içedir ve adeta birbiriyle bütünleşmiştir.

Belki de Fârâbî ve kelâm ilmi hakkında konuşmamız, birçok farklı kola sahip olan İslâm Felsefesi çerçevesinde, meşşâî felsefe ile kelâm ilmi arasın-

* Humeysi, Sâid, "Farabî ve Mefhûmu İlmî'l-Kelâm", *Cezayir Antropoloji ve Sosyal Bilimler Dergisi / Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, İnsâniyyât/انسانيات*, Kutsal ve Politika Sayısı / Le Sacré et le Politique, 11/2000, ss. 109-117.

daki içiçelik ve entegrasyon yönlerinden sadece bir yöndür. Bununla beraber Fârâbî'nin kelâm ilmiyle olan ilişkisine işaret etme zorunluluğu, aşağıda verilen iki yönden araştırıp incelememize olanak sağladı. Ancak söz konusu bu yönlerin hangisinin tercihe şayan olduğunu belirlemek oldukça zordur.

Birinci yön Fârâbî'nin kelâmî görüşlerinden oluşmaktadır. Onun bu görüşleri ise çeşitli eserlerine yayılmıştır. Örnek verecek olursak cevher, ferd, (ilk) sebep, âlemin ezililiği ve hâdisliği gibi ilahî sıfatlarla ilişkili kelâmî meseleleri zikredebiliriz. İkinci yön ise bizzat bu araştırmanın konusudur. Bu konu da Fârâbî'nin "İhsâu'l-ulûm" adlı eserinde geçtiği gibi kelâm ilminin içeriğini oluşturmaktadır. Kelâm ilminin içeriği ise bütün araştırmacılarının, geçmişten günümüze kadar kelâm ilmine verilmiş olan anlamların en güzeli olarak saydıkları bir muhtevadır.

Daha önce de zikredildiği üzere Fârâbî "İhsâu'l-ulûm"² adlı eserinde kelâm ilmini tarif etmiştir. Bu arada onun bu eseri Fârâbî'nin genel anlamda bütün filozoflardan, özel anlamda da İslâm filozoflarından farklılığını gösteren bir eserdir. Bunu gösterme adına Fârâbî'nin bu kitabından dolayı "el-Muallimu's-Sânî" diye adlandırılmasını zikretmemiz yeterlidir. Zira o, bu eserinde kendi döneminde yaygın olan ilimleri, klasik ilimlerin tanımlarını ve ilkelerini eşit düzeyde yazmıştır.

Fârâbî bu eserinde birbirlerinden farklı ilim ve bilim dallarının neşet ettiği sekiz temel ilim saymıştır. Ayrıca o, bu ilimlerde ölçü alınması için bir takım eğitimsel ve metodolojik kriterler koymak suretiyle onları düzenleyip sıralamıştır. Bu sıralamayı yaparken ilk sıraya lisan ilmi ve bu ilmin bölümlerini koymuştur. İkinci olarak da Mantık ilmini ve o ilmin bölümlerini zikretmiştir. Çünkü bu iki ilim, alet ilmi olmakla beraber diğer ilimlere birer giriş hükmündedirler. Bundan sonra da eğitim bilimlerinden ve onun alt dallarından bahseder. Daha sonra doğa ilimleri ve o ilmin alt bölümlerini aktarır. Sonra da ilahî ilimleri ve bölümlerini ele alır. Son olarak da medeni ilim ve onun alt dalları olan siyaset, ahlak ve fıkıh ilimlerini anar. Kelâm ilmini de medeni ilimlerin altına giren en son ilim olarak kabul eder. Zira kelâm ilmi, özel anlamda itikadî ve siyasî boyut ile bağlantılıdır. Nitekim halifelik veya liderlik, nihai noktada dini ve onun esaslarını savunmanın veya korumanın kendisine gelip dayandığı bir sorumluluktur. O halde Fârâbî, acaba kelâm ilmini nasıl tarif etmiştir? Onun tarifindeki sır nedir ki onun tanımı, bu ilim hakkında yapılan bütün tanımların en güzeli olarak kabul edilsin?

² Farabî, Ebû Nasr, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Osman Emin, III. Baskı, Kâhire 1968.

Fârâbî'nin Kelâm İlmini Tarifi

Ebu Nasr Fârâbî kelâm ilmini şu şekilde tarif etmiştir: “Kelâm sanatı, dini koyan Allah tarafından açıklanan belirli eylemleri ve görüşleri desteklemeye ve bunların dışındaki görüşleri de çürütmeye yönelik insanın güç yetirdiği bir melekedir”³. Bu tarif üzerinde düşünen kimse, Fârâbî'nin eserlerindeki kapalılıkları açacak anahtar kelimeler konumundaki farklı terimlere vâkıf olur. Bu terimler de “sınaa, meleke, nusret, âra ve'l-ef'al, tezyif” kelimeleridir. Bu ıstılahların anlamlarının idrak edilmesi ile Fârâbî'nin yazılarının üç unsurdan oluştuğu ortaya çıkacaktır. Bu unsurların ilki, kelâm ilminin manasını içermektedir. İkincisi, kelâm ile fıkıh ilimlerinin birbiriyle olan ilişkisini belirlemektedir. Üçüncüsü ise ister itikadî ister ameli açıdan olsun dini savunma yöntemlerini açıklamaktadır.

Fârâbî kelâm ilminin tarifine “sınaa” kavramıyla başlamıştır. Bu kelimeyle o, bu ilmin herkesin harcı olmadığını, yani herkesin bu ilme güç yetiremeyeceğini, bilakis insanlar arasında hem teoride hem de pratikte bu ilmi kaldırabilecek kabiliyete ve yeteneğe sahip olan belli bir kesimin yapabileceğini kast etmiştir. Nitekim İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi “sınaa” şudur: “İlmî ve fikrî bir iş hakkında sahip olunan melekedir. Bu melekenin ameli olması da inşaat ustaları, marangozcular, kırtasiyeciler, iş adamları ve eğitim-öğretim gibi duyularla algılanabilen somut şeylerle alakalı olması açısından dır. O, aynı zamanda sanatları, sosyal hayata yönelik olanlar ile insanın en önemli özelliği olmakla beraber ilim, sanat ve siyasete yönelik olan fikirlere mahsus olanlar diye ikiye ayırmıştır.⁴ Cürcanî ise “sınaa” kelimesinin tarifini yaparken aynı görüşü kabul ederek şöyle der: “Sınaa, düşünmeye gerek duymaksızın ihtiyarî fiillerin kendisinden sâdır olduğu insanî bir melekedir”. Yine o, “sınaa” kavramını, “amellerin keyfiyetiyle ilgili olan ilim” şeklinde tarif edenlerin olduğunu da zikretmiştir.⁵

Fârâbî “sınaa” kavramından sonra kelâm ilminin hususiliğini te'yid etmek amacıyla “meleke” terimini kullanmıştır. Nitekim her hangi bir sanat sahibi, o sanatı öğrenir ve onu uygular. Fakat o sanata yönelik isteği yok olup onunla ilgilenmediği, zihninde yer etmediği ve onu yapmak için yeterli istidada sahip olmadığı zaman o sanatı sağlam bir şekilde yapması ve onda orijinal bir şeyi üretmesi asla beklenemez. İşte bu istek ve kabiliyet,

³ Farabî, *age.*, s. 131.

⁴ İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime-i İbn Haldun, Dâru'l-Cil, Beyrut, ss. 443-444.*

⁵ Cürcanî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu'l-Ta'rifât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1983, s. 134.*

“meleke” terimiyle ifade edilmiştir. Ayrıca Ta’rifat eserinin sahibi bu terimi şöyle tarif etmiştir: “Meleke, nefiste sabit olup örfen ve ahlaken yok olmayan bir sıfattır”⁶

Müslüman bir kimse bu melekeyi elde edip kelâm sanatını yapabildiği zaman, bu ikisiyle (meleke ve sanat) itikat ve fıkhıtan oluşan dini savunabilir. Şimdi sıra Fârâbî’ye göre kelâm ilminin fıkıh ilmi ile olan ilişkisini ele almaya gelmiştir. Onun bu hususu dile getirmesi belki de onun yapmış olduğu tanıma özel bir ehemmiyet kazandırmasından kaynaklanmıştır.

KELÂM İLMİNİN FIKIH İLE OLAN İLİŞKİSİ

Fârâbî’nin kelâm ilminin sınırlarını genişlettiği kesindir. Bununla beraber o, hem ilmi/teorik hem de ameli/pratik ya da itikadî ve şeriat boyutuyla dinin kâmil anlamda savunulmasını kelâm ilmiyle uğraşanlara havale etmiştir. Söz konusu bu yönler, kelâm ilmi için yapılan birçok tarifi göz ardı ettiği bir durumdur. Fakat itikat ve şeriatın bu şekilde bir arada zikredilmesi, bu iki ayrı ilmi birbirine karıştırmak amacıyla değildir. Böyle yapılması, kelâm ile fıkıh ilimleri arasındaki ilişkidir. Bu durumu, Fârâbî’nin gelecek olan şu sözünde açıkça görmemiz mümkündür: “Söz konusu olan bu sanat, ikiye ayrılır. Birincisi, düşünceler; ikincisi ise fiiller/eylemler hakkındadır. Eylemlerle ilgili olan kısım, fıkıh ilmi değildir, onun dışındadır. Zira fakih, din koyucunun (Şâri’in) açıklayıp belirttiği görüşleri ve fiilleri isbata ve kanıta gerek duymaksızın (müsellem) kabul ederek alır ve onları kendisine temel esas kılar. Bu temel esaslardan da türeyecek diğer hükümleri çıkarır. Kelâmcı ise fakihin temel esas olarak kullandığı şeylerden her hangi başka bir şey üretme veya çıkarma amacı olmaksızın onları savunur. Şu var ki her hangi bir kişinin zikredilen iki özelliği (istinbat ve dini savunma) kendisinde toplayabilirse, bu kişi savunması itibariyle kelâmcı iken; istinbatı itibariyle de fakihtir.”⁷

O halde Fârâbî her iki ilim dalını da birbirine karıştırmamış, aksine her ikisini tarif etmekle beraber onların arasında bir bağ kurmuştur. Nitekim kelâm âlimi dindarın itikadını ve onun ameli uygulamalarını savunur. Fakih ise akâitten ve Şâri’in koyduğu usulleri uygulamaktan hareket eder. Böylece o, bu usullerden fikhî hükümler çıkarır. Bununla beraber bir kelâm âlimi aynı zamanda bir fakih olabilir. Ancak şu var ki onun fakih olması, kelâm âlimi olmasından dolayı değildir. Onun fakih olması, ancak

⁶ Cürcanî, *age.*, s. 229.

⁷ Farabî, *İhsâu’l-Ulûm*, ss. 131-132.

usulden hareketle bir takım hükümler çıkarmasından ötürüdür. Aynı şekilde bir fakih, aynı zamanda bir kelâm âlimi olabilir. Fakat onun kelâm âlimi olması da fakih olmasından kaynaklanmış değildir. Onun kelâm âlimi olması, hem itikadî hem de şeriat/amelî açıdan dini savunmasından ileri gelmektedir.

Kelâm ve fıkıh ilimleri arasındaki bu ilişkiye Ebû Hayyan et-Tevhîdî de işaret etmiştir. Fakat o, Fârâbî'nin bu tanımını yapmamıştır. Nitekim Tevhîdî, fakihin kelâm ilminden etkilenmesi ve fikhî hükümleri çıkarmada akli kullanması açısından ya da her iki ilmin de akli kullanmış olması yönünden iki disiplini karşılaştırmıştır. O, bu bağlamda şöyle demiştir: “Kelâm ilminin bölümleri ile fikhın bölümleri birbirine yakındır. Her iki ilim arasında ayrılıklar ve farklılıklar olsa bile ikisi hakkında ortak sözler söylenebilir. Zira realitede her ikisi arasında ortak noktaların olduğu görülür. Nitekim âlemin ezeliği, sonradanlığı, devamlılığı/uzaması ve son bulmasını araştıran biri (mütekellim), akıyla istişare edip onu kullanmaz mı? Yine o, akıyla konuyu aydınlatmaya ve anlamaya çalışmaz mı? Aynı şekilde cinayet işleyen bir kölenin hükmünü araştıran biri (fakih), hüküm verirken köleleri esas alarak mı yoksa hürlerle benzetererek/kıyaslayarak mı hüküm verecektir? Görüldüğü üzere bu araştırmacı da hükmünü verebilmek için aklını kullanıp onunla konuyu aydınlatmaya çalışır”⁸.

FÂRÂBÎ'NİN KELÂM İLMİ İÇİN YAPTIĞI TARİFİN ALANI VE KAPSAYICILIĞI

Kelâm ve fıkıh ilimleri arasında bahsedilmiş olan bu ayrışma ve kesişme, kelâm âliminin görüşleri ve söz konusu fiilleri savunması, yani bu üç şey, ilim ve amelî içermesi ve mezhepsel bir taassup içermemesi açısından kelâm ilminin anlaşılması için yapılan bütün tarifler arasında, Fârâbî'nin yaptığı tarifin öne çıkmasının sebeplerindedir. Fârâbî'nin anlayışında kelâm ilminin dini müdafaa etmesi, sadece kendi mezhepsel düşüncesiyle sınırlı kalmaksızın genel bir perspektiften bakarak itikadî sorunlar karşısında dinin savunulmasıdır. Bununla beraber o, yapılmış olan diğer tariflerin aksine hareket etmiştir. Zira farklı zamanlarda yapılmış en önemli tariflere göz atıldığında, Fârâbî'nin tarifinin geniş ve kapsayıcı olduğu ortaya çıkar. Nitekim aşağıdaki tariflerde onun tanımının tercihe şayan olduğu görülecektir.

⁸ Tevhîdî, Ebû Hayyan, *Semerâtu'l-Ulûm*, ss. 192-193.

Ebû Hâmid el-Gazalî kelâmı şöyle tarif etmiştir: “Bid’at Ehlî’nin karmakarışık fikirlerine karşı Ehl-i Sünnet itikadını koruyan ve kollayan bir ilimdir”.⁹ Fârâbî’nin yapmış olduğu tanıma göre Gazalî’nin bu tarifinin birçok yönden daha dar ve sınırlayıcı olduğu ortadadır. Çünkü Gazalî, amelî hükümler olmaksızın sadece itikadı savunmakla yetinmiştir. Yine Gazalî’nin nazarında Ehl-i Sünnet’in dışındaki bir itikadı savunmak, kelâm ilmi olarak görülmemektedir.

Aduddîn el-Îcî’ye gelince o, kelâm ilmini mutlak anlamda bütün ilimlerin temeli/esası olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte o, gerek ilkeleri ve gerekse konuları açısından kelâm ilminin, diğer ilimleri etkileyen ancak kendisi onlardan etkilenmeyen müstakil bir ilim olduğunu savunur. Nitekim bir araştırmacının da naklettiği gibi o, kelâm ilmi hakkında şöyle demiştir: “Kelâm, ilkeleri başka bir ilim tarafından açıklanmamış en yüce ilimdir. Kelâm ilminin ilkeleri ya bizzat açıktır ya da kelâmın içerisinde açıklanmıştır. İkinci gruba dahil olanlar da kelâm ilminin kendi temel konularıdır. Bu temel konular dışındaki diğer meseleler hakkındaki ilkeler ise devr ve teselsül olmaması için tekrar bu ilkelere bağlı olarak ele alınmamıştır. Öte yandan diğer ilimler, kelâm ilminden faydalanmaktadırlar. Kelâm ilmi ise sadece kendisinden faydalanmaktadır. Nitekim kelâm, mutlak anlamda ilimlerin başı/esasıdır.”¹⁰

Öyle zannediyorum ki kelâm ilmine yönelik yapılan bu tariflerden elde edilen görüşler, Fârâbî’nin kelâm için yaptığı tanıma kıyaslanacak düzeyde değildir. Zira kelâm ilminin bazı temel konuları kolaylıkla bu görüşleri çürütmektedir. Nitekim cevher, araz, cüz-ü la yetecezza, âlemin ezeliği ve sonradanlığı gibi konular, içeriklerinin isimleriyle isimlendirilmiştir. Bütün bu konular, İslâm düşüncesinin Yunan felsefesinden ve diğer eski felsefelerden almış olduğu felsefik konulardır. Şüphesiz ki ilimler, konuları ve yöntemleri hatta belki özellikleri açısından ayırıştırması zor olacak derecede birbirine girifttir. Kelâm ve fıkıh ilimleri arasındaki ilişkiye gelince, bu iki ilim arasındaki bağ/ilişki kesin olmakla birlikte karşılıklı bilgi alış-verişi söz konusudur. Zira kelâm ilmi, temel inanç esaslarını ve fikhî neticeleri savunur. Nitekim kelâm, o fikhî neticelerin varlığını veya onlara çağrıda bulunmayı gerekçelendirerek savunur. Fakih ise kelâm âliminin başına gelebilecek felaketleri gözettiği gibi, sorunların çözümünde ve güncel problem-

⁹ Gazalî, Ebû Hâmid, *el-Munkızu mine’l-Dalâl*, thk. Abdülhalim Mahmûd, Dâru’l-Meârif, III. Baskı, Mısır 1988, s. 336.

¹⁰ Neccâr, Âmir, *el-Havâric Akideten ve Fikren*, Dâru’l-Meârif, Mısır 1988, s. 9.

lere karşı duruşta kelâmî yöntemleri edinir ve kullanır. Böylece o, kelâm ilminin konularını ve metodolojisini sınırlar ya da kelâm âlimini, kendisinden sapmayacağı pratik/ameli bir çerçeve içine koyar.

Kelâm ilminin öne çıkan tarifleri arasında Abdurrahman İbn Haldun'un öne sürdüğü şöyle bir tarif de vardır: "Akli deliller getirmek suretiyle iman esaslarına dair hüccetler ve Selef ve Ehl-i Sünnet'in dışındaki inanç esasları açısından sapkın olan bid'at ehline reddiyeler barındıran bir bilimdir".¹¹ Fârâbî'nin tanımıyla karşılaştırılarak üzerinde düşünüldüğünde, bu tarif birkaç açıdan dar olduğu görülecektir. Birincisi; bu tarif, kelâm ilmini amele/uygulamaya yönelik hiçbir fonksiyonu olmayan, sadece inanç esaslarını savunan bir ilim olarak değerlendirmektedir. İkincisi ise bu tanım, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dışında birçok İslamî fırkalar olmalarına rağmen, kelâm ilmini sadece Ehl-i Sünnet'e ilişkin bir ilim olarak görmektedir. Ayrıca bu tarif, itikadî açıdan sapkın olanlara ve bid'at ehline karşı koymada, sadece bir tek yöntemi - ki o da akli yöntemdir- esas almak suretiyle sınırlıdır. Halbu ki Fârâbî, kelâmcıların dinin esaslarını savunmada kullandıkları muhtelif yöntemlerden de bahsetmiştir.

DİNİ SAVUNMA YÖNTEMLERİ

Kelâmcılar tarafından dinin savunulmasında kullanılan muhtelif yöntemlere ilişkin olarak Fârâbî'nin sözlerinden şunu anlıyoruz: O, dini savunmalarına göre kelâmcıları birkaç çeşit olarak tasnif etmiş ve bu açıdan bir takım gruplardan ve fırkalardan bahsetmiştir.

Birinci Grup: Fârâbî'nin sözlerinden dini savunmalarının keyfiyetine göre bizim "nassçılar" diye niteleyebileceğimiz bir grubu anlamamız mümkündür. Bunlar, kudsi olmaları ve mutlak anlamda ilahî kaynaklı olmalarından dolayı dinî naslarla dini savunmayı tercih etmişlerdir. Dinî nasslar ve emredilen fiiller/eylemler, dini savunduğunu iddia edenden daha yüce ve daha şerefli dir. Çünkü nasslar ve şer'an emredilen fiiller, ilahî vahiydir. Ancak bu nasslar ve emredilmiş eylemler arasında aklın idrak edebilecekleri olduğu gibi aklın takatinin üstünde olanlar da vardır. Bu da gösteriyor ki insan, şeriatın bütün buyruklarını sadece akılla idrak etmekten âcizdir. Zira insan, akıyla beraber çok hatalara düşmektedir. Fârâbî'nin de zikrettiği gibi nassçılara göre şeriat, hatalı düşüncelerimizin doğru ve doğru düşüncelerimizin de hatalı olduğunu bize daima açıklamaktadır. Zira ilahî

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 507.

akıl, insanî akıldan daha yüce, daha sağlam ve daha doğrudur. İlahî akıl, mükemmel iken; insanî akıl, nâkıstır ve âcizdir. İnsanı aklın ilahî akıl karşısındaki durumu, bir çocuğun reşit kimsenin aklı karşısındaki âcizliği ve çaresizliği gibidir.

Fârâbî'nin "nassçılar" ismiyle nasların kutsiyetinden ve kesinliğinden bahsetmesi, doğru bir kanıdır. Fakat onun "ilahî akıllar" terimini kullanması, felsefî düşüncenin kapalı bıraktığı bazı hususları ortaya çıkarmaktadır. Bu felsefî düşüncenin kendisine inananların üzerinde etkisi vardır. Fârâbî, konuyu bu açıdan ele alarak dinin savunulmasından şöyle bahseder: "Kelâmcılardan bir grup, 'dinlerin görüşlerinin ve o dinlerin içinde oldukları durumlarının (hükümlerinin), hikmetten uzak görüşlerle ve insanî akıl yoluyla kesinlikle sınanamaz' diyerek dini savunacaklarını düşünmüşlerdir. Çünkü dinlerin görüşleri/buyrukları, rütbe açısından insanî akıldan ve onun görüşlerinden daha yüksektir. Nitekim dinin buyrukları, ilahî vahiyden alınmıştır. Böyle olmakla beraber dinin buyrukları arasında insanî aklın idrak potansiyelinin kat kat üstünde ve kendisine asla ulaşamayacak olanlar vardır. O halde muhakkak ki insan, nihai noktada insanlığın en kemale noktasına erişse bile onun ilahî akıl karşısındaki durumu, çocuğun reşit kimse karşısındaki durumu konumundadır.¹²

İkinci Grup: Bu gruba mensup olanlar, ilk olarak nasların tamamını kavrayacak ve A'dan Z'ye naslarda bulunan her şeye muttali olacak bir şekilde hareket etmişlerdir. Bundan sonra da duyularla algılanan veya örf ve adette bilinen veyahut da akıl ile idrak edilebilen şeyleri dikkatle incelemeye çalışmışlardır. Fârâbî de bu üç şeyi, "mahsus", "meşhur" ve "ma'kûl" kavramlarıyla ifade etmiştir.

Eğer bu üç unsurdan birisinde dini destekleyecek bir bilgi (yön) bulunursa, onlar bununla dini savunurlar.

Şayet az önce zikredilen üç unsur ile nass arasında her hangi bir tearuz/çelişki veya tutarsızlık söz konusu olursa, bu durumda şöyle bir yol izlenir:

1.)İlk önce tenakuzu veya çelişkiyi gidermek için –uzak bir te'vil ile dahi olsa- nassın te'viline gidilir.

2.)Eğer te'vil etmek mümkün değilse, nass ile çelişen kısım, çelişkiyi ortadan kaldıracak bir manaya hamledilir veya bu üç unsurun çürütülme yoluna gidilir ki bu da şu şekilde yapılır:

3.)Şayet çelişki, mahsus ile meşhur veya ma'kul arasında ise bakılır;

¹² Farabî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 132-133.

nassta olanı en çok destekleyen hangisi ise o tercih edilir ve onunla din müdafaa edilir, diğerleri ise reddedilir ve yanlış olarak değerlendirilir.

4.)Eğer bu üç unsurdan biri, ikisi veya her üçünün çürütülmesi mümkün değilse, bu durumda nassa teslim olunur ve nassın delil olduğu ikrar edilir.

Burada felsefecilerin yaptığına aksine Fârâbî ve İbn Sina kelâm âlimlerinin yaptığı gibi delillerle hareket eden, yani kuru iddia ile hareket etmeyen yani bir özelliğinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Fârâbî, bu taife için şunları söyler: “Bunlar, ilk önce dini vaz’ edenin açıklamış olduğu her şeyi yine onun bizzat kullanmış olduğu lafızlardan hareketle; daha sonra da mahsusat, meşhurat ve makulatı araştırmak suretiyle dini destekleyeceklerini düşünen bir kesimdir”. İşte bu üç unsorda doğrudan veya dolaylı olarak –uzak bir ihtimal de olsa- bunların gerektirdiği bir şeyi, dinde olan bir hüküm için delil olarak görürlerse, o şey ile dinin söz konusu hükmünü savunurlar. Şayet öne sürdükleri o delil ile dindeki hüküm arasında bir çelişki bulurlarsa, dinin kurucusunun kullanmış olduğu lafzı, -uzak bir te’vil ihtimali de olsa- çelişkiyi gidermek için uygun bir şekilde te’vil etmeleri mümkündür. Eğer mahsusat, meşhurat ve makulattan olan şeylerin çürütülmesi mümkün değilse, “Bu, yalan ve yanılma ihtimalinin dahi kendisi için câiz olmadığı bir zat, haber verdiği için haktır” diyerek o şeyin dini destekleyeceğini düşünürler.¹³

3. Grup: Fârâbî’ye göre bunlar, dini savunmanın en doğru yolunun hücum etmek olduğunu düşünenlerdir. Yani bunlar, kendi inançlarının doğru olduğunu açıklamanın yerine, daha çok yermeyi ve hasmın mantıklı olmayan veya bâtil olan görüşlerini ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Ayrıca onlar, bu eksik yönlerin kendi itikatlarında olmamasıyla da övünmeyi amaçlamışlardır. Bu taifenin bu şekildeki uygulaması, kelâm ilminin “Kelâm, dine ters düşen fikirleri söylemlerle çürütmek suretiyle kendisiyle dinin desteklediği bir melekedir” şeklindeki tarifin kapsamına girmektedir. Fârâbî, bu grup için şunları söyler: “Bunlar, diğer dinleri de derinlemesine incelemek ve o dinlerdeki çirkin/kabih olan yönleri bir araya getirmek suretiyle dini desteklemeyi hedefleyen/düşünen bir gruptur. Şayet bu dinlerin mensuplarından biri, bunların dinlerinde olan bir şeyin çirkin olduğunu söylemek isterse bunlar, onun dinindeki (önceden tespit ettikleri) çirkin/kabih olan şeyi ortaya koymak suretiyle ona karşı çıkarlar. Böylece mensup oldukları dini savunmuş olurlar.¹⁴

¹³ Farabî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 135-136.

¹⁴ Farabî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 136-137.

4. Grup: Muallim-i Sani olan Fârâbî'ye göre bu grup, “Hasımlarının arasında nassların ve hüccetlerin ikna edemediği inatçıların bulunduğu bir gruptur”. Bunlara yönelik yapılması gereken yegâne şey, insanların zihnini bulandırmamaları ve kişileri tartışmanın zahmetinden korumak için onları (hasımlarını) susturmaktır. Zira onlar, düşüncelerini gerçekleştirmek için sıkıntıya sokmak, utandırmak, mahcup etmek veya korkutmak suretiyle muhatabını bunaltmak gibi bir takım nefsanî tavırlara başvururlar. Fârâbî, bu gibi yöntemlerden şu şekilde bahseder: “Bunlar, zayıf veya aralarında cehaletin yayıldığı fırkalardır”. Fârâbî, bunlar hakkında şunları da söyler: “Bunlardan bazıları, bu ve benzeri şeylerin desteklenmesi için getirdikleri delillerin yetersiz olduğunu gördüklerinde...¹⁵, bu şeylere tam bir sıhhat kazandırmış oluruz. Bu da gösteriyor ki hasmın bunlara karşı sükûtu, getirilen delillerin sıhhatinden dolayıdır. Yoksa hasmın sözlü olarak onlara mukavemet edemediğinden değildir. Böyle bir durumda onlar, sükût etmekle beraber diğer şeylerin (arayışların) da dondurulmasına mecbur kalırlar. Ta ki utanmak, konuşmamak ve kendisine ulaşacak bir sıkıntıdan korkmak suretiyle tamamen mukavemet edilemesin.¹⁶

5. Grup: Bu grup, sözde doğruluk ilkesi ve gerekirse yalan ile aklî ve aklî olmayan hüccetlerle her hangi bir yöntem ile dini savunanlardır. Dolayısıyla bu taife, bir açıdan yalana meşruiyet kazandırmıştır. Fârâbî, bu yöntem ve bu yönteme dayananların inançların meşruiyeti hakkında şunları söyler: “Bunlar, yalana, mugalata, safsatayı, büyülenmeyi kullanmayı bir sorun olarak görmezler. Çünkü bunlara göre dinlerine muhalefet edenler, şu iki kimseden biridir. Ya düşmandır ki düşmanı def etmek ve yenmek için yalan ve mugalatanın kullanılması câizdir. Nitekim savaş ve cihatta bu şekildedir. Ya da düşman değildir, ancak akıl ve temyiz noksanlığından dolayı bu din-den kendi nasibini alamamıştır. Bir insanın yalan ve mugalata yoluyla nasibine ulaştırılması da câizdir.¹⁷

Nihai noktada bu beş yöntem, -yöntemlerden biri, hem istediğine ulaştıramadığı durumlarda- birbirleri arasında uzantıları olan hem de Fârâbî'nin değişik beş grupta saymış olduğu ve dinin savunulması için birbirinden farklı olan beş üsluptur. Dinin savunulması için gerekli olan yöntemler hakkındaki bu titiz araştırma, Fârâbî'nin tarifinin bu ilim (kelâm) için yapılan diğer tariflerin önüne geçmesini sağlayan en önemli sıklardandır. Bu-

¹⁵ Araçça makale metninde burası çıkmadığından dolayı tercüme edilememiştir.

¹⁶ Farabî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 137.

¹⁷ Farabî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 137-138.

na ek olarak Fârâbî'nin söz konusu tanımının ayırt edici vasfı olarak daha kapsamlı ve kuşatıcı olduğu da söylenebilir. Zira Fârâbî'nin perspektifinde kelâm ilminin manası, hem amelî hem de itikadî açıdan dinin tamamını hedeflemiştir. Halbu ki kelâm ilmine yönelik yapılan tarifler, sadece itikadî açıdan dinin savunulmasına yöneliktir. Bununla beraber Fârâbî'nin tarifi, en azından zahirde de olsa her hangi bir mezhebî taassubun öne çıkarılmasına yönelik değildir. Ne var ki sadece bir mezhebin görüşleri çerçevesinde itikadî savunmadan bahseden birçok tarif görmekteyiz. Nitekim Gazalî, İbn Arabî, Taftazanî, İbn Haldun ve bunların dışında bizim burada bahsettiğimiz ve bahsetmediğimiz birçokğunun yapmış olduğu tariflerde bunu görmek mümkündür.

Sonuç

Kelâm ilminin tanımına yönelik gerek Fârâbî'nin yaptığı tanımdan ve gerekse yapılan diğer tariflerden şu sonuca varmaktayız: Kelâm ilmi, her Müslümanın kendi fırkasına ait olan ideolojisidir. Aslında kelâm ilminin tarifinden hareket edilirse, bu ilmin itikadî ya da bir bütün olarak dini savunması gerekmektedir. Kelâm ilminin konularından hareket edilirse de onun soyut ve felsefî olması gerekmektedir. Ancak bütün kelâm âlimleri kendi fırkalarının görüşleri doğrultusunda dinin itikadını savunmuşlardır. Zira her kelâm âliminin mensup olduğu bir mezhebi; her mezhebin de kendi düşüncelerini koruyan bir kelâm yöntemi vardır. Dolayısıyla ister Sünnî, ister Şii ve isterse de İbadiyye olsun fark etmez, hangi fırka olursa olsun her birinin kelâmî bir yöntemi vardır. Ayrıca bu mezheplerin her biri, kendisinin "kurtuluşa eren fırka" olduğunu ve kendi itikatlarının sahil ve selim fitrata uygun olduğunu iddia etmektedir.

Aslında Fârâbî'nin yaptığı, bir nevi fırkaların çoğunun veya kendilerinden alt grupların ayrılmış olduğu fırkaların izledikleri yöntemleri tespit etme girişimidir. Fârâbî, bunu yaparken fırkaların isimlerini vermeksizin ve açıkça onlara işaret etmeksizin ortaya koymaya çalışmıştır. Fakat bu üslupların ve dini savunmada itibar edilen kıyasların sunumuna derinlemesine bakan kişi, ana fırkaların temel özelliklerini anlayabilir. Aynı zamanda Fârâbî'nin birinci grupta nassçıları hedeflediği de söylenebilir.

Sonuç olarak anahatlarıyla şunları söylemek mümkündür: Kapsam alanı geniş olması ve buna bağlı olarak Fârâbî'nin kelâm ilmi için yaptığı tarifin en iyi olmasının sebebi, onun zâhirî (belirgin olan) tarafsızlığıdır. Biz burada özellikle "zahiri" kavramını kullanmaya özen gösterdik. Çünkü

Fârâbî, Şiî görüşlüdür. Onun Şiîliğinden kasıt, Şiî-İsmailî bir akide sistemini benimseyen bir Müslüman olmasıdır. Fakat o, bir taraftan takiyye yaparken, diğer taraftan da bir filozof gibi aklın üstünlüğünü vurgulamıştır. Bir başka açıdan da onun bu girişimi, yaygın ilimleri saymak ve olabildiğince tarafsız bir şekilde onları tasnif etmektir. İşte bunların hepsi, kelâm ilmine yönelik onun yapmış olduğu tarifi, hem belirleyici hem geniş hem de kuşatıcı olması açısından öne çıkmasını sağlamıştır. Bu durum günümüze kadar da süregelmiştir. O halde kelâm ilmini doğru bir şekilde tarif etmek isteyen bütün ilim talebeleri, Fârâbî'nin bu tanımından asla müstağni kalmazlar.

KİTAP TANITIMI

Kur'an İlimleri Menâhîlu'l-'İrfân Tercümesi (Menâhîlu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân)

Muhammed Abdülazîm Ez-Zürkânî

Çev. (Doç. Dr. Halil Aldemir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Şahan), Beka Yayıncılık, İstanbul 2015, 2 cilt 1290 sayfa.
ISBN: 978-6054997596

YUSUF AĞKUŞ

ARŞ. GÖR. KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
yusufagkus81@kilis.edu.tr

Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî tarafından kaleme alınan “Menâhîlu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân” adlı eser “Kur'an İlimleri Menâhîlu'l-'İrfân Tercümesi” adıyla Türkçeye çevrilmiştir. 2015 yılında Beka Yayıncılık tarafından iki cilt olarak basılan eserin birinci cildinin tamamını, ikinci cildinin de 154. sayfasına kadar olan kısmını Doç. Dr. Halil Aldemir, ikinci cildinin 155. sayfasından 655. sayfasına kadar olan kısmını ise Yrd. Doç. Dr. Ramazan Şahan çevirmiştir.

Mısırda yetişen son dönem âlimlerinden olan ve 1948 yılında Kahire'de vefat eden Muhammed Abdülazîm'in bu eseri hem ülkemizde hem de Arap dünyasında modern Kur'ân ilimleri çalışmalarında âdeta başucu kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu ilgi neticesinde de haklı olarak günümüz araştırmacıları tarafından *el-Burhân* ve *el-İtkân*'dan sonra Kur'an İlimleri alanında üçüncü sırada ismi zikredilir hale gelmiştir.

Zürkânî bu eserini, Ezher Üniversitesi Usûlu'd-Dîn Fakültesi İrşâd ve Davet Bölümü'nde ihtisas yapan öğrencilerinin isteği üzerine telif ettiğini (I. 27), telif ederken de davet ve irşad hususunda öğrencilerine bir ruh kazandırmayı hedeflediğini (I. 23), ayrıca -kendi ifadesiyle- İslâm düşmanlarının ortaya attıkları iddiaları ve Kur'ân-ı Kerîm'e yönelttikleri eleştirileri çürütme amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. (I. 33)

Müellif, kendisinin de belirttiği gibi öğrencilerinin ilmi araştırmalarında yardımcı olması amacıyla dili sade, anlaşılması kolay bir kitap yazmayı hedeflemiş (I. 33) ve mantıkla ilgili konular bir tarafa bırakılacak olursa bu hedefini genel olarak gerçekleştirmiştir.

Birinci cilt on bir, ikinci cilt altı bölüm olmak üzere, kitap toplam on yedi bölümden oluşmaktadır. Ulûmu'l-Kur'ân, Ulûmu'l-Kur'ân'ın Tarihi ve Terim Olarak Ortaya Çıkışı, Nüzûlu'l-Kur'ân, İlk ve Son İnen Âyetler, Nüzûl Sebebi, Kur'ân'ın Yedi Harf Üzere İnmesi, Mekki ve Medeni, Kur'ân'ın Toplanması, Tarihi ve Bu Konudaki İddialara Cevaplar, Âyet ve Sûrelerin Tertibi, Kur'ân'ın Yazılması ve Mushaflar, Kıraatler ve Kurrâ başlıklarıyla birinci cildin bölümleri; Tefsir ve Müfessirler, Kur'ân'ın Tercümesi, Nesh, Kur'ân-ı Kerîm'de Muhkem ve Müteşâbih, Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûbu, Kur'ân'ın İ'câzı ve Onunla İlgili Durumlar başlıklarıyla da ikinci cildin bölümleri oluşturulmuştur.

Yazar konuları ele alırken konuyla ilgili örneklerin tümünü kuşatan kapsamlı bir çalışmaya girmemiş, her bölümde konuyla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'den birkaç örnek vermekle yetinmiştir. Kimi konularda ise ayrıntıya girmesi okuyucu tarafından kitabın akıcılığına zarar veren bir unsur olarak görülebilir. Öyle ki bu durumun farkında olan ve mazur göstermeye çalışan yazar şu ifadeleri kullanma zarureti hissetmiştir:

Öyle zannediyoruz ki, bu konuda sözü uzattık. Ancak bu uzatmanın gerekli, hatta vazgeçilmesi mümkün olmayan bir durum olduğuna inanıyoruz. Çünkü ana gayemiz davet ve irşad konusunda ihtisas yapan öğrencilerimizi donanımlı hâle getirmektir. Zira onlar vaaz kürsülerine çıkmaya hazır hâldeler. Hitap edecekleri çevreler içinde mü'min ve inkârcı, dindar ve dindar olmayan, tanrıya bağlanan ve tanrı tanımayan, İslâm'a saldıran grupların kurbanları ve yeryüzündeki aşırı uçlarca aldatılıp heder edilmiş kimseler bulunmaktadır. (I. 145)

Müellifin ayrıntıya girdiği konulara örnek olarak i'caz bahsi gösterilebilir. Yazarın bu konuda ehemmiyetle durduğu, alıntılarda bulunduğu, başlıklar açtığı, fırsatını buldukça bu konuya temas ettiği görülmektedir. Ken-

disi de kitabında yeri geldikçe İslâm ile bilimin kardeşliğini açıklamayı hedeflediğini (I. 21) belirtmektedir. Yine “Kuran’ın ve Sünnetin Savunması” başlığı altında sahabenin önemini izah etmek için uzun uzun izahlar da bulunmuş sonunda da konun bu kadar uzatılmasının yerinde ve haklı gerekçeleri olduğunu belirtme zorunluluğu hissetmiştir. (I. 459)

Müellif her ne kadar bazı konuları oldukça fazla uzatmışsa da Kur’an ilimleri içerisinde zikredilen kıssalar, yeminler, el-vücut ve’n-nezâir gibi bazı konulara hiç değinmemiş; Huruf-u Mukkatta konusuna da sadece Mekki-Medenî başlığı altında bir iddiaya cevap niteliğinde değinmiştir. (I. 332-334) Bu konunun izahının neredeyse tamamını da Tantavî Cevher’den iktibas etmiştir. (I. 337-345) Zürkânî’nin burada ve daha başka konularda yaptığı bu uzun iktibaslar da eleştirilebilecek bir husus olarak zikredilebilir. Öyle ki bu alıntılar zaman zaman araya hiç fasıla girmeden, izahta bulunmadan sayfalarca olabilmektedir. Örneğin “On Kiraatin Tamamının Mütevâtir Olduğunun Delillerle İspat Edilmesi” başlığı altında İbnu’l-Cezerî’den on üç sayfa alıntı yapmış (I. 593-605) ve yaptığı alıntının her ne kadar uzun olsa da ehemmiyetine binaen sabırla okunması gerektiğini tavsiye etmiştir.

Eserin dikkat çekici özelliklerinden hatta müellifin kitabı yazma gerekçeleri arasında sıraladığı hususlardan biri de bölüm sonlarında konuyla ilgili itirazlara, iddialara cevap vermesidir. Yazar bu şekilde hem öğrencilerini tartışmalara hazırlamayı hem de kutsallık atfettiği, değer verdiği hususları savunmayı hedeflemiştir. Konu ile ilgili problemlerin, itirazların ne olduğu ve bunlar hakkında nasıl düşünülmesi gerektiği hakkında tatmin edici bilgiler vermesi, özellikle de konu hakkında dile getirilen görüşler hakkında sebepleriyle birlikte tercihte bulunması kitabın sürükleyiciliğini, yazarın da ikna ediciliğini artırmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber’in okumayazma bilip bilmediği hakkında söylenenleri zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Kanaatime göre ağır ifadelerle eleştirmek ne âlimlerin bir yöntemi ne de araştırmacıların bir edebidir. Burada ele alınan konu teorik bir konudur. Buna benzer meselelerde hüküm vermek, arzu ve kişisel düşüncelere göre değil, güçlü olan delillere göre gerçekleşir. Gerek bu görüşte olanların, gerekse öteki görüşü benimseyenlerin delillerini incelediğimiz zaman Hz. Peygamber’in ümmiliğini gösteren delillerin kesin olduğunu, yazdığını ve yazarken sağ elini kullandığını gösteren delillerin ise zannî olduğunu ve hiç kimsenin bunların kat’î olduğunu iddia etmediğini fark ederiz. Bir de iki görüş arasındaki çatışmanın açık olduğunu görürüz. Ancak Hz.

Peygamber'in ümmiliğini gösteren delilleri onun ilk dönemleri, yazı bildiğini gösteren delilleri de son dönemleri ile ilişkilendirdiğimiz zaman görüşteki bu çatışmayı giderebiliriz. (I. 505)

Yazarın, dikkat çekici yönlerinden biri de bu itirazları, iddiaları klasik tartışma ve cedel usulüyle ele almasıdır. Karşıtlarının görüşlerini “şüphe” kelimesi ile nitelendirerek daha başta kanaatini izhar etmektedir. (I. 112) Bu minvalde, benimsemediği görüşleri zikrederken iddia sahiplerinin -müslüman olmasalar bile- ismini zikretmekten imtina etmiş; “Bu iddiayı dile getirenlere şöyle demişlerdir”, “Bazıları şöyle söylemiştir” ifadeleriyle yetinmiş; kişileri ve grupları hedef göstermemiştir. Yazar bu tutumunun gerekçesi olarak da onların bir gün bu iddialarından vazgeçebileceklerini, İslâm'ı seçebileceklerini, onları meşhur edip de insanların onları daha fazla tanımasına ve takip etmesine vesile olmamayı göstermektedir. (I. 21)

Müellif önceki baskılarda benimsediği görüşünün hatalı olduğu kanaatine vardığında veya ilim ehli tarafından uyarıldığında sonraki baskıda görüşünün hatalı olduğunu söyleyebilmiş ve ondan vazgeçebilme erdemini göstermiştir. Örneğin birinci baskıda, yedi kıraatin mütevatir olup olmadığı ile ilgili olarak Ebû Şâme'nin “kurrâ arasında kıraat konusundaki farklı lafızların tamamının mütevatir olmadığı” görüşünü benimsemiş, sonraki baskıda da bu görüşün yanlış olduğunu ve bu görüşten vazgeçtiğini şu şekilde ifade etmiştir:

Araştırma ve incelemelerim ile bu alanda söz sahibi büyük âlimlerin yazdıklarına muttali olma imkânının artması sonucu Ebû Şâme'nin bu konuda hata yaptığını, benim de onunla aynı görüşü paylaşmam sonucu hataya düştüğümü anladım. Hakka karşı insafli davranma görevi, okuyucunun huzurunda daha önce desteklediğim yönlere karşı durmamı ve tek tek bunları çürütmemi zorunlu kılmaktadır. Zira;

“Hakka dönmek bir erdemdir.” (I. 591) الرجوع إلى الحق فضيلة

Genellikle bölüm sonlarında ayetlere, şiirlere, arap atasözlerine yer vermiş böylelikle bir nevi konuyu özetlemiş hem de kitaba renk katmıştır. Yaptığımız tanıtıma da renk katması düşüncesiyle şu veciz ifadeleri zikretmek uygun olacaktır:

“Atmadan önce ok, tüy ile süslenir.” (I. 303) قَبْلَ الرَّيِّ يُرَاشُ السَّهْمُ

“Zeki birine işaret yeter...” (I. 303) اللَّيِّبُ تَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ

ثَوْبُ الرِّيَاءِ يَشْفُ عَمَّا تَحْتَهُ فَإِنْ التَّحَفَّتْ بِهِ فَإِنَّكَ عَارٍ

“Riya elbisesi altındakini gösterir, açar.

Ona bürünsen de üryansın, kalırsın naçar.” (II. 651)

Kitabın çevirisinde Dâru Kuteybe ve Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye başta olmak üzere birçok yayınevinin neşrettiği nüshalardan yararlanılmış olması ve bu vesileyle nüshaların eksiklerinin giderilmeye çalışılması çevirinin ehemmiyetini artırmıştır. Mütercimlerin lafzî çeviriden uzak durmaya gayret etmeleri, çeviride genel olarak akıcı ve anlaşılır bir dil kullanmaya gayret etmeleri de tercümenin bu önemine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte ayetlerin, hadislerin, şiirlerin ve Arap atasözlerinin Arapçasına yer verilmiş olması da tercüme için artı bir değer olmuştur.

Yine dipnotta hadislerin tahriçlerine; bazı bilinmeyen kelimelerin, kavramların izahına yer verilmesi, yazardan farklı düşünülen hususlarda itiraz notları düşülmesi, gerek görüldükçe başlıklar konulması ve bu başlıkların köşeli ayrıçlar [] arasında verilmesi de tercümenin önemli özellikleri arasında görülmektedir.

Kanaatimizce gerek kitabın aslı gerekse tercümesi ilim dünyası için oldukça önemli bir yer işgal etmektedir ve yapılacak ilmi araştırmalara hassaten Kur'an ilimleri sahasında yapılacak araştırmalara ışık tutacaktır.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen

yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:

- a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
 - d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
 - e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
 - f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayınlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir. Bununla birlikte APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kurallarına göre gönderilmiş makaleler de kabul edilir. Kaynakça kurallara uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Simplified Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelime arasında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5 kelimedenden oluşacak anahtar kelimeler verilmelidir.

Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.

Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

- a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, bas-kı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
- b) Tek yazarlı: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 101.
- c) İki'den fazla yazarlı: İsmail E. Erunsal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
- d) Çeviri: Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012, s. 32.
- e) Tez örnek: Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fitrat Hadisin İnşası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003, s. 56.
- f) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. Ebî Bekr er-Rebîî, *et-Tesdid fi şerhi't-Temhid*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 20, vr. 15^a.

- g) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) Telif makale örnek: Sami Kılıç, “Uşak ve Çevresinde Yağmur Yağdırma Uygulamaları (Takmak Köyü Örneği)”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic*, Turkey, Winter 2011, Volume 6/1, p. 495-506, s. 498.
- i) Çeviri makale örnek: Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, el-Mahsûl, II, 62.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhari, “İman”, 1.
- o) İnternet kaynaklarında URL adresi ile birlikte yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.