



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Cilt: 6, Sayı: 1, Bahar 2015**

---

**İNÖNÜ UNIVERSITY**  
**JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY**

**Volume: 6, Issue: 1, Spring 2015**



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
Inönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 6, Sayı 1, Bahar 2015  
(Volume 6, Issue 1, Spring 2015)

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner**  
Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan/Dean

**Editörler/Editors in-Chief**  
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK

**Editör Yardımcısı / Co-Editors**  
Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR

**Yayın Kurulu/Board of Publication**

Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Adnan GÜRSOY
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK	Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir KIYAK
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	Arş. Grv. Serkan DEMİR

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

**Mizanpaj / Layout**

Serkan DEMİR/Fethullah ZENGİN

**Grafik-Tasarım/Graphics-Design**

Fatih ÖZDEMİR

**Baskı/Printing by**

İnönü Üniversitesi Matbaası  
2016

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2016

**Yazışma Adresi/Correspondence**

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-  
Kampus - MALATYA  
Tel/Belgeç: 0422 377 49 97-0422 341 00 61  
E-posta: ilahiyatdergi@inonu.edu.tr  
ifd@inonu.edu.tr



## BAHAR 2015 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPÖĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Erkan YAR, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. İsa ÇELİK, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Salih ÇİFT, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Atik AYDIN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet YOLCU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin POLAT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Hüseyin MARAZ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



## İÇİNDEKİLER

<b>“AĞLAMA” Olgusu Modern Psikoloji ve Kur’an Eksenli Bir Yaklaşım</b> Abdurrahman KASAPOĞLU .....	9-43
<b>Osmanlı Devletinde Vakıf Sistemi ve Sosyal Gücü-</b> Fikret KARAMAN.....	45-62
<b>Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri</b> Mehmet BİRSİN.....	63-98
<b>Niyâzî-i Mısrî ve “Risâle-i Etvâr-ı Seb’â” Adlı Eseri</b> Muharrem Çakmak.....	99-128
لفظ الرَّدْم والسَّد في القرآن والحديث، فقه دلالتهما وسياق استعمالهما Khalil AYOUB .....	129-166
<b>Ahzab Suresi 40.Ayet Bağlamında Nübüvvet, Velayet ve Hatemiyet Meselesi</b> Osman KAYA .....	167-192
<b>Fahrudin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar’ın Subûtî ve Haberî Sıfatlara Konu Olan Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirmesi</b> Süleyman NAROL.....	193-214
<b>Kur’ân’da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi</b> Ramazan MEŞE.....	215-238
<b>Kâdî Abdulcebbar’ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu</b> Hüseyin MARAZ.....	239-275
<b>Mâlikî Fıkıhının Batılı Hukuk Sistemlerine Etkileri</b> Abdulazîz b. Abdillâh: Çev.: Dr. Recep ÖZDEMİR.....	277-290
<b>Kitap Tanıtımı: Ebû’l-Qâsım Mahmûd Zemahşerî, <i>el-Mufasssal fî Sina’ati’l-İ’rab</i></b> Hacı ÇİÇEK.....	291-302

## CONTENTS

<b>The Phenomenon Of “Crying” In Koran</b> Abdurrahman KASAPOĞLU .....	9-43
<b>Waqif System And Its Strength İn The Ottoman Empire</b> Fikret KARAMAN .....	45-62
<b>İnspiration and Its Knowledge Value İn Islamic Law Methodology</b> Mehmet BİRSİN .....	63-98
<b>Niyazi-i Misri and his work Called “Risâle-i Atwâr-ı Sab’a</b> Muharrem Çakmak .....	99-128
<b>Both Verbalism (Alradm) The Dam And (Alsad) Barrier İn The Quran And The Hadith And Jurisprudence Significance The Context Of Their Use</b> Khalil AYOUB .....	129-166
<b>Messenger, Prophe, Sanctity And Finis İssuesa İn Terms Of Ahzab 40th Verse</b> Osman KAYA .....	167-192
<b>Fakhruddin Razi and Qadi Abd al-Jabbar’s approaches to and Interpretation of Verses which include the Divine and Immutable Attributes of Allah</b> Süleyman NAROL .....	193-214
<b>Semantics Analysis Of Curse Word İn Qoran</b> Ramazan MEŞE .....	215-238
<b>The Teleological İnterpretation of Responsinility in Qadi Abd al-Jabbar</b> Hüseyin MARAZ .....	239-275
<b>Effects Of Maliki Fıqh in Western Legal Systems</b> Abdulazîz b. Abdillâh /Translate: Dr. Recep ÖZDEMİR .....	277-290
<b>Book Review: Ebû'l-Qâsım Mahmûd Zemahşerî, <i>el-Mufasssal fî Sina’ati'l-İ’rab</i></b> Hacı ÇİÇEK .....	291-302

## Editörden

2010 Yılında yayın hayatına başlayan *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilmî hayatına, ilim ve kültür dünyasına yeni bir sayı ile katkıda bulunarak her geçen zaman içerisinde güçlenerek ve olgunlaşarak devam etmektedir.

Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu ““Ağlama” Olgusu Modern Psikoloji ve Kur’an Eksenli Bir Yaklaşım” adlı makalesinde Kur’an’da ağlamanın fizyolojik ve psikolojik boyutlarına işaret etmiş, dış dünyada ağlama olayını ortaya çıkaran faktörlerden bahsetmiştir. Kur’an, psikoloji ve iletişim biliminden farklı olarak, ağlama mekanizmasının ve ağlamayla ilgili dış sebeplerin yaratılmasında Allah’ın kudret ve iradesine dikkat çekmiştir. Ağlamayla ilgili tecrübelerin sadece insan-dünya ilişkisiyle sınırlı olmadığına, Allah-insan ilişkisinde ağlama tecrübesinin mevcudiyetine vurgu yapmıştır. Yazar, Kur’an’ın ağlama olgusunu kendisine konu edindiği âyetleri, yine Kur’an’ın amaçları doğrultusunda incelemiş ve bu âyetleri, müfessirlerin yorumları doğrultusunda, yeri geldikçe günümüz psikolojisinin verilerinden istifade ederek değerlendirmiştir.

Prof. Dr. Fikret Karaman’ın “Osmanlı Devletinde Vakıf Sistemi ve Sosyal Gücü” başlıklı çalışmasında vakıf anlayışının dini referansları, vakıfların hemen hemen hayatın her yönünü kuşatan, faydalanma noktasında din, dil, ırk ayırımı yapılmaksızın herkese hizmet sunuşu, yeni fetihlere güzel hizmetlerle önce gönülleri fethederek zemin hazırlaması, medeniyet inşasındaki yeri ortaya konulmuştur.

Doç. Dr. Mehmet Birsin, “Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri” adlı çalışmasında, ilham kavramının mahiyeti, sübutu ve delil oluşu ile ilgili tartışmaları ele almış, Hz. Peygamber özelinde vahiy-ilham ilişkisini incelemiştir. Yazar, ilhamın hüccet oluşuna dair ortaya çıkan görüşler ve delilleri ele almış, şer’î amelî hükmün tayini bakımından yeri ve değeri belirlemeye çalışmıştır.

Yrd. Doç. Dr. Muharrem Çakmak çalışmasında Niyazî-i Mısırî’nin fikrî mücadelesi ve eserlerini araştırarak “Risâle-i Etvâr-ı Seb’a” adlı eserini incelemiştir.

Yrd. Doç. Dr. Halil Eyyub'a ait "et-Tahkîkâtü'l-Mesrûkatü Dîvânü'n-Nemr b. Tûleb el-'Uklî Nemûzecen" isimli olan çalışmada "en-Nemir b. Tawlab" örneğinden hareketle bilimsel çalışmalardaki intihale dikkat çekmekte ve bunu kötü bir hastalık olarak nitelemektedir. Bilimsel çalışmalardaki bu tür hırsızlığın çok yaygın olduğunu günümüzde birçok öğrencinin ve hocanın hatta ilmi sahada öne çıkmış bazı kimselerin aynı hastalığa müptela olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda en-Nemir b. Tawlab divanını makale konusu yapmış, bu divanın Nûrî Hammûdî el-Qaysî tarafında tahkik edildiğini ancak belli bir zaman sonra Muhammed Nebîl Tarîffî'nin bu çalışmayı alarak kendine mal ettiğini dile getirmiş ve yapılan bu bilimsel hırsızlığı delilleriyle ortaya koymuştur.

Yrd. Doç. Dr. Osman Kaya Ahzab Suresi 40. Ayet bağlamında nübüvvet, velayet ve hatemiyet meselesini ve bu konudaki yanlış algılamaları ele almıştır.

Dr. Süleyman Narol, Fahrüddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın subûtî ve haberî sıfatlara konu olan âyetlere yaklaşımlarını ele almış ve değerlendirmesini yapmıştır.

Hüseyin Maraz, Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu adlı çalışmasında, Mu'tezile düşüncesi ekseninde sorumluluk yüklenecek bir varlığın yaratılmasındaki hikmet ve gayeyi anlamak için teklif kuramını rasyonel tarzda inceleme zorunluluğuna değinmiş, bunun yönteminin ise metafiziksel alanın hareket tarzı ve görünen âlemin ahlaki ve hukuki yapısı arasında bir eşdeğerlik bağıntısı kurmaktan geçtiği tespitinde bulunmuştur.

Ramazan Meşe "lanet" kavramının semantik analizi yapmış, kavramı öncelikle etimolojik açıdan incelemiştir. Bu kavramın cahiliye döneminde nasıl kullanıldığını ve Kur'ân ile beraber nasıl bir anlam kazandığı üzerinde durmuştur.

Dr. Recep Özdemir, Abdulazîz b. Abdillâh'ın "Mâlikî Fıkhnın Batılı Hukuk Sistemlerine Etkileri" adlı makalesini tercüme ederek ülkemizde İslam hukuku alanında çalışanlara önemli bir veri sunmuştur.

Yrd. Doç. Dr. Hacı Çiçek Ebû'l-Qâsım Mahmûd Zemahşerî'nin "el-Mufasssal fî Sina'ati'l-İ'rab" adlı eserinin tafsilatlı bir tanıtımını yaparak dergimize katkı sağlamıştır.

Dergimize makaleleriyle katkıda bulunan akademisyenlerimize, inceleme ve değerlendirmeleriyle bu çalışmaların olgunlaşmasına katkı sağlayan hakem hocalarımıza teşekkür ediyoruz. Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK



## **“AĞLAMA” OLGUSU Modern Psikoloji ve Kur’an Ekseni Bir Yaklaşım**

**Abdurrahman KASAPOĞLU\***

---

**Özet:** Kur’an’da ağlamanın fizyolojik ve psikolojik boyutlarına işaret edilmiştir. Bunun yanında dış dünyada ağlama olayını ortaya çıkaran faktörlerden bahsedilmiştir. Kur’an, psikoloji ve iletişim biliminden farklı olarak, ağlama mekanizmasının ve ağlamayla ilgili dış sebeplerin yaratılmasında Allah’ın kudret ve iradesine dikkat çekmiştir. Ağlamayla ilgili tecrübelerin sadece insan-dünya ilişkisiyle sınırlı olmadığına, Allah-insan ilişkisinde ağlama tecrübesinin mevcudiyetine vurgu yapmıştır. Bu araştırmada Kur’an’ın ağlama olgusunu kendisine konu edindiği âyetler, yine Kur’an’ın amaçları doğrultusunda incelenmiştir. Bu âyetler, müfessirlerin yorumları doğrultusunda, yeri geldikçe günümüz psikolojisinin verilerinden istifade edilerek değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ağlama, beden dili, iletişim, duygular, ağlama sebepleri.

**Abstract:** (The Phenomenon Of “Crying” In Koran) The present article demonstrated the physiological and psychological dimensions of crying in Koran. In addition, the factors that create the phenomenon of crying in external world. Different from the sciences of psychology and communications, Koran drew attention on power and will of Allah in creation of crying mechanism and external factors for crying. The facts that experiences related to crying were not limited to individual – world relationships and the existence of crying experience within individual – Allah relationship were stressed. The verses of Koran where the subject matter was crying were analyzed based on the objectives of the Koran. These verses were assessed based on the interpretations of glossators, and the data provided by psychology wherever necessary.

**Key Words:** Crying, body language, communication, emotions, reasons for crying.

---

\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilin Dalı Öğretim Üyesi.  
email: abdurrahman.kasapoglu@inonu.edu.tr

## Giriş

Kur'an'da "ağlama" olgusuna, korku, tevazu, huşû, üzüntü, tasannu / yapmacılık gibi heyecan, duygulanım ve durumları ifade eden vasita olarak yer verilir.<sup>1</sup> Kur'an'da ağlamanın fizyolojik ve psikolojik boyutlarına işaret edilir. Bunun yanında dış dünyada ağlama olayını ortaya çıkaran faktörlere işaret edilir. Kur'an, psikoloji ve iletişim biliminden farklı olarak, ağlama mekanizmasının ve ağlamayla ilgili dış sebeplerin yaratılmasında Allah'ın kudret ve iradesine dikkat çeker. Ağlamayla ilgili tecrübelerin sadece insan-dünya ilişkisiyle sınırlı almadığına, Allah-insan ilişkisinde ağlama tecrübesinin mevcudiyetine vurgu yapar.

Araştırmamızda Kur'an'ın ağlama olgusunu kendisine konu edindiği âyetlerini, yine Kur'an'ın amaçları doğrultusunda inceleyeceğiz. Bu âyetleri, müfessirlerin yorumları doğrultusunda, yeri geldikçe günümüz psikolojisinin verilerinden istifade ederek değerlendireceğiz. Kur'an'ın emir ve tavsiyelerinin uygulayıcı ve açıklayıcısı konumundaki Hz. Peygamberin ağlama konusundaki tutum ve sözlerini içeren bazı hadislerine de araştırmamızda değineceğiz.

Araştırma planını, sırasıyla, önce psikoloji ve iletişim biliminin verilerine göre ağlamak, ağlamayla ilgili Kur'an'da geçen ifade ve kavramlar, ağlamayı konu edinen ayetlerin değerlendirme ve yorumlanması, Hz. Peygamberin ağlamayla ilgili yaklaşımını ortaya koyan bazı hadislerin incelenmesi şeklinde oluşturmaya çalıştık.

### I. Modern Psikolojiye Göre Ağlama

"Ağlama" kelimesiyle birbirinden farklı çeşitli fizyolojik durumlar kastedilir. Yüzdeki kasların çekilişi "ağlayan bir yüz"<sup>2</sup> ortaya çıkarır. Nefes alıp verme kaslarının çekilerek çarpınmaları "hıçkırıkları" doğurur. Gözyaşı bezlerinin salgı yapmaları "gözyaşlarını" akıtır. Ağlama sırasında yüz kızarır, gözler sulanır, ağız açılır, dudaklar içeri çekilir, hızlı hızlı nefes alınır, tiz perdeden kesik

---

<sup>1</sup> Necati Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 388.

<sup>2</sup> Ağlama mimikleriyle ilgili yapılan tasvirlerden birisi şöyledir: Ağlayan kimse kaşlarını birleştikleri kısımda yukarıya kaldırır ve birbirine yaklaştırır. Alnını kaşlarının arasında kırıştırır. Bu esnada ağız köşelerinin aşağıya doğru indirilmiş olduğu görülür. (Mümtaz Turhan, *Yüz İfadelerinin Tefsiri Hakkında Tecrübi Bir Tetkik*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1941, s. 6)

kesik sesler çıkartılır. Ağlama eylemi bütün bunlarla bir arada oluşan bir kasılmasıdır.<sup>3</sup>

İnsanda duygusal hayatı oluşturan heyecanlar organik değişikliklere yol açarlar. Heyecanla birlikte meydana gelen fizyolojik değişikliklerden birisi de gözyaşı bezlerinin salgı yapmasıdır. Bazı hallerde gözyaşı bezlerinin faaliyeti çoğalır.<sup>4</sup>

William James’e göre, heyecan halinde bedendeki değişimler doğrudan doğruya heyecan verici olayın idrakini takip eder. Bu değişimler meydana gelirken bunların duyulması heyecandır. Elem verici bir olayın yaşanmasının ardından insanın müteessir olduğu ve ağladığı söylenir. Burada olayların diziliş sırası yanlıştır. Orta yere bedendeki tezahürler konmalıdır. Ağladığımız için müteessir olduğumuzu söylemek, makul olandır. Müteessir olduğumuz, öfkeli olduğumuz veya korktuğumuz için ağladığımızı söylemek doğru değildir. Normalde heyecan sürecinin aşamaları, bir tasavvur, bir heyecan ve bu heyecanın ifadesi şeklinde sıralanır. James teorisinde ise bu sıralama, bir tasavvur, periferik fizyolojik reaksiyonlar ve heyecan şeklindedir.<sup>5</sup>

Yaşanan yoğun duygular nedeniyle insanların gözleri yaşla dolabilir. Yaş dolu gözler yüzün taşımakta olduğu mesaja kendine özgü biçimler verir. Gözyaşı, üzüntü ve keder belirtilerinden birisidir. Yoğun üzüntü durumlarında ağlama görülür. Derin bir ruhsal acı olarak yaşanan üzüntü ve bu üzüntüden kaynaklanan ruhsal boşalma, kendini gözyaşları ile dışa vurur. Üzüntülü kişi, ağlayıp sızlanmak suretiyle çevresine taleplerini iletme imkânı da bulur. Üzüntüye kapılan kişi, ağlamak, yakınıp sızlanmak suretiyle çevreye karşı yalnızca saldırı başlatmış olmaz, aynı zamanda bir davacı, yargıç ve eleştirmen gibi çevresi üzerinde üstünlük duygusuna kavuşur. Ağlayan insan kelime kullanmadan bize bir şey söylemek ister.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Desmond Morris, *Çıplak Maymun*, Çev. Nuran Yavuz, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 112; Nurettin Topçu, *Ruhbilim*, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949, s. 77.

<sup>4</sup> Feriha Baymur, *Genel Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 79; Serpil Şen, *Psikoloji*, M.E.B., İstanbul, 2005, s. 103-104.

<sup>5</sup> Norman L. Munn, *Psikoloji: İnsan İntibakının Esasları*, Çev. Nahid Tendar, Maarif Basımevi, İstanbul, 1958, II/124; Hatemi Sehîh Sarp, *Psikoloji*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1936, s. 255; M. Nail Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, Pelin Ofset, Ankara, 1999, s. 135; Cemil Sena Ongun, *Psikoloji Dersleri*, Semih Lütfi Bitik ve Basımevi, 1935, s. 123-124.

<sup>6</sup> Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 301; Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 102; Remzi Çavuş, *Şeytan Tüyü: İnsanlarla İletişim*, Kariyer Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 73; Er-

William Frey, uzun yıllar ağlama ve gözyaşları üzerine araştırma ve deneyler yapmış, duygusal gözyaşlarının stres atmada rolü olabileceği sonucuna varmıştır. Hüznün iyileştirici gücü, dökülen gözyaşlarıdır. Gözyaşları, bedende biriken toksinleri dışarı atarak insanı rahatlatır, ruhu yumuşatır. Dünyanın acı ve üzüntüleri karşısında insanlar gözyaşlarını akıtmadan yaşayamazlar. Yaşlar dökülmeye başladığında kendilerini iyi hissederler. Bu rahatlamanın sağlanabilmesi için, sular seller gibi ağlamak yerine, ağlamanın dengeli bir kızgınlıkla bir arada bulunmasına ihtiyaç vardır. Bazı insanlar teselli kaynağı olarak gözyaşına sığınurlar. En ufak bir şeyden alınır, her fırsatta gözyaşı döker mızızlanırlar. Örneğin kırıcı bir söz işitseler gözleri dolar, rahatça ağlayabilecekleri bir köşe ararlar.<sup>7</sup>

Matem ve benzeri durumlarda ağlamaktan çekinmenin, ağlamaktan kaygı duymanın, metin olabilmek için kendini büsbütün zorlamanın yararı ve anlamı yoktur. Ağlamak, matemden sonra kendine gelebilmenin önemli bir bileşenidir. Ölen kişinin ardından acı çekilir, ağlanır. Yakınını kaybeden bir kimse de sürekli ağlama tepkisi görülür. Ağlamak burada olayın kabulünü gösteren bir süreçtir. Sürekli ağlayan kimseler içinde buldukları bu durumu tanımlamakta güçlük çekerler.<sup>8</sup>

Gözyaşları, sadece doğuştan gelen refleksler değil, aynı zamanda sembolik bir hal alan ve bir anlamı bulunan iradeli fiillerdir. İlkel uygarlıklarda ölünün arkasından isteyerek veya meslek icabı ağlayan kadınlarda olduğu gibi, gözyaşları, saf refleks ile iradeli fiil arasında mümkün olan geçiş safhalarını gösterir.<sup>9</sup>

Ağlamaya sebep olan uyaran, ağlama biçimi, ağlamaya eşlik eden sözler, çıkarılan sesler, sergilenen hareket ve mimikler, çocukluktan getirilen ağlamay-

---

can Kaşıkçı, *Yüreğini Bedenine Yansıtır: İmaj-İletişim Beden Dili*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2006, s. 96; Philippe Turchet, *Bedenin İnce Dili Sineroloji*, Çev. Yeşim Ongan Akyüz, Simla Ongan Kocaoğlu, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 149; O. Suat Özçelebi, *Konuşmak ve Anlaşılmaq*, Sita Yayınları, İstanbul, 1998, s. 67; Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 125.

<sup>7</sup> C. G. Salzman, *Nerede Hata Yaptık?* Çev. Zeki Karakaya, Uysal Kitabevi, Konya, 1998, s. 153; Nil Gün, *İçimizdeki Şaman: Duyguların Simyası*, Kuraldışı, İstanbul, 2004, s. 127; Elias Canetti, *Kulak Misafiri: Elli Karakter*, Çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, İstanbul, 1994, s. 31; Ümit Şimşek, *Binlerce Diliyle İnsan Yüzü*, Morötesi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 81.

<sup>8</sup> Ursula Markham, *Baskı Altındaki Kadın*, Çev. Murat Sağlam, Alfa / Aktüel Kitabevleri, İstanbul, 1999, s. 123; Zuhâl Batlaş, *Sağlık Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 158-159.

<sup>9</sup> Paul Guillaume, *Psikoloji*, Çev. Refia Şemin, Fen Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1970, s. 76.

la ilgili alışkanlıklara, kültürde mevcut olan ağlamayla ilgili kabullere bağlı olarak değişir. Erkeklerin ağlaması çoğu kültürlerde onay görmezken, kızlar ağlarken daha serbest davranabilirler. Kadınların, incinme duygularını gözyaşı dökerek belli etmeleri, pek çok kültürde oldukça yaygın olmasına rağmen, bir erkeğin incinmişliğini bu şekilde ifade etmesi pek alışılmış bir durum değildir. Çünkü erkekler, “Erkek adam ağlamaz.”<sup>10</sup> gibi sözlerle manipüle edilerek büyütülmüşlerdir. Ağlamanın bedenini gözyaşı üretmesini sağlayan fiziksel yeteneğiyle ilişkisi olsa bile, gözyaşları sosyo-kültürel koşullara tepki olarak akıtılır ya da zapt edilir.<sup>11</sup>

Gözyaşlarının birçok anlamı vardır. İnsan, dikkatleri üzerine çekmek, merhamet dilemek için ağlar. Yine yetişkin bir insan ağlayarak başkalarına merhamet gösterir. Eski toplumlarda, halkın matemini duyurmak için para ile ağlayıcılar tutulurdu. İnsan olgunlaştıkça, kederlerinin ifadesinde aşırılıktan kaçınmaya çalışır, hıçkırıklarını tutmayı, yüzündeki ağlayış çizgilerini silmeyi öğrenir, sade gözyaşlarıyla üzüntüsünü belli eder. Bazen de ağlama başlar başlamaz, görgü kuralları gereği yüz iki elle birden kapatılır. Çocuklar kollarından birini yüzlerinin üstüne kapatarak, tercihen odalarının bir köşesinde ağlarlar.<sup>12</sup>

Ağlama üzüntü verici bir duygudan sonra gelir. Bazen de öfkenin dışa vurumu doğrudan ağlama vasıtasıyla olur. Bireyde doyumun engele uğraması öfke doğurur. Bağırıp çağırmak, ağlamak, öfke halinde bireylerin göstermiş oldukları tipik öfke tepkilerindedir. Şiddetli acı, aşığılanma tecrübeleri, zalimce yaralayan sözcüklerin hatırlanması ya da çok hoş bir anının yaptığı çağrışım gözlerin yaşla dolmasına sebep olabilir. Bazen sevinç de gözyaşı dökülebilir.

---

<sup>10</sup> Bebekken erkek çocuğun ağlamasına kimse ses çıkarmaz. Ağlamaya sebep olan durumlar araştırılıp halledilmeye çalışılır. Belli bir dönemden sonra erkeğin ağlamasına yasak getirilir. “Erkek adam ağlamaz.” denir; babası gibi ağlamamayı öğrenmesi istenir. Okulda kız arkadaşlarının canı yandığında ağladıklarını duyar, aynı durumlarda erkekler ise, bağırırlar. “Kız gibi ağlamak” erkek adama yakışmaz. Çok sevdikleri birini kaybetmeler de erkeklerin katıla katıla ağlamaları pek rastlanan bir durum değildir. (Jülide Sevim, *Bir Erkek Ağladığında*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 83-84)

<sup>11</sup> Deborah Lupton, *Duygusal Yaşantı*, Ayrıntı Yayınları, Çev. Mustafa Cemal, İstanbul, 2002, s. 59; Everett L. Shostrom, *Kendisi Olmayan İnsan*, Çev. Kağan Kocatepe, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 63; Ömer Baldık, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Rehberi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2004, s. 359.

<sup>12</sup> François Caradec, *Beden Dili Sözlüğü*, Çev. Ceyda Akbaş, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 74; Topçu, s. 76-77.

Sevinç gözyaşlarının pek uzun sürmediği bilinir. Sevinç gözyaşları gözleri doldursalar bile akma durumuna gelmeyebilirler.<sup>13</sup>

İnsanlarda duygulanım ve coşku durumu ses aracılığıyla dışarı yansıtılır. Çığlıklar, inilti ve hıçkırıklar duygusal açıdan anlam yüklüdürler. İnlemek acı ve mutsuzluğu gösterirken, iç çekmek üzüntüyü ifade eder. Üzüntünün gözlerdeki yansımaları ağlamak olurken, sesteki belirtisi, duyulabilir tarzda iç geçirmelerdir.<sup>14</sup>

Descartes, inleme ve iç çekme olayına şu şekilde izah getirir: İnleme sırasında akciğerler birden bire içeri giren kanın bolluğu ile şişerler ve bu bol kan akciğerlerde bulunan havayı dışarı atar. Bu hava boğazdan çıkarak gözyaşlarına eşlik eden inlemeleri doğurur. Her ne kadar iç çekmeler de gözyaşları gibi kederin mevcudiyetini gerektirirler de, sebepleri birbirinden farklıdır. Akciğerler kanla dolu olduğu zaman insan ağlamaya sürüklenirken, kandan boşalmış olduklarında “iç çekmeye” doğru sürüklenir.<sup>15</sup>

İç çekme olgusu Darwin tarafından şu şekilde izah edilmiştir: İç çekmek insan türüne özgü bir özellik gibi gözüküyor. Hayvanlar üzerinde iç çekme davranışı gözlenmemiştir. İç çekme ve normal ağlama arasında yakın bir benzerlik görülür. Çocuklarda iç çekme doğumla birlikte başlamaz, sonradan gelişir. İç çekmeyi bir ağlama krizi takip eder.<sup>16</sup>

#### A. Çocukta Ağlama

Anne rahminden (döl yatağından) ayrılan bebek, doğumla birlikte güvensiz ve korumasız bir çevrede olduğu hissiyle duyduğu elem ve kaygıyı ağlama sesi ve durumu dışarıya yansıtan mimiklerle belirtir. Elem durumunun mimiklerle anlatımı, bebeğin dünyaya geldiği anda ağlaması, ilk çığlıklarıyla başlar ve yinelenen ağlamalarla sürer.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> J. B. Pontalis, *Pencereler*, Çev. Talat Parman, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001, s. 48-49; Lütfi Öztabağ, *Psikolojide İlk Adım*, İnkılâp ve Aka Kitapevleri, İstanbul, 1983, s. 166; Baldık, s. 359; Canetti, s. 32.

<sup>14</sup> Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Hüsni Arıcı ve diğerleri, H.Ü.P.B. Yayınları, Ankara, 1995, s. 233; Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1982, s. 73; Mark Davis, *Duygusal Zekânızı Ölçün*, Çev. Solina Silahlı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2008, s. 119; Munn, II/112.

<sup>15</sup> Rene Descartes, *Ruhun İhtirasları*, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B., İstanbul, 1997, s. 101, 103.

<sup>16</sup> Charles Darwin, *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili*, Çev. Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 187.

<sup>17</sup> Özcan Köknel, *İnsanı Anlamak*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 78.

Bebekler doğumdan hemen sonra iletişim kurmaya başlarlar. Mutsuzluk, açlık, susuzluk, soğuk, fazla ışık, altını ıslattığından duyduğu sıkıntı, kundak işkencesi ve gerçek ağrılarının çeşitli şekillerde belirtileri olarak ağlaması, onun kullanmış olduğu iletişim biçiminden başka bir şey değildir. Yeni doğmuş bir bebeğin heyecansal tepkileri oldukça basittir. Bebek henüz haz ve acı veren uyarılara karşı tam bir farkındalık kazanmamıştır. Elem veren uyarılara karşı bebeğin tepkisi bağırarak ağlamak biçiminde olabilir. İlk zamanlarda çocuk inlemeyi, içini çekmeyi beceremediği için bütün acılarını bağırarak, gözlelerini kapayarak, dudaklarını bükererek belli eder. Örneğin bedenine soğuk bir objenin dokundurulması çocukta ağlamaya neden olur. Birkaç günlük bebeğin ağlaması, haftadan haftaya giderek daha nüanslı bir hal alır. Bu da gösteriyor ki ağlamaktan ağlamaya fark vardır. Çocuklar konuşmaya başladıktan sonra daha az ağlarlar. Bu durum doğal bir gelişmedir ve bir dilin yerini bir başkası almıştır.<sup>18</sup>

Bir bebeğin, ihtiyaçlarını, isteklerini anlatabilmek için bildiği tek anlatım biçimi ağlamaktır. Bebek ağladığı zaman mutlaka bir şey anlatmak istiyordur. Bebekler birçok sebepten dolayı ağlarlar. Bunların bir kısmı üşümek veya terlemek, basit can sıkıntısı, rahatlama ihtiyacı gibi durumlardan kaynaklanır. Ağlamak, özellikle henüz konuşamayacak yaştaki çocuğun hayal kırıklığını dışarı vurabilmesinin tek yolu olabilir. Çocuklarda mutsuzluğun ifadesi davranışlardadır. Ağlayan bebeğin uzun süre yatıştırılmaması mutsuzluk belirtisidir. Sebepsiz yere ağlama, çocukların mutsuzluklarını gösterme yollarından birisidir. Bazen de bebekler sadece ağlarlar, görünürde hiçbir sorun yok gibidir, ağlamanın nedeni anlaşılır.<sup>19</sup> Genelde herkes süt çocuğu ağlamaya başladığında herhangi bir sıkıntısı olduğunu düşünür. Ama bu tür bağırışmaların arkasında biraz da olsa eğlencenin yattığını unutmamak gerekir.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Anthony Smith, *İnsan Beyni ve Yaşamı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 196; Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 72; İbrahim Alâettin Gövsa, *Çocuk Ruhü*, M.E.B., İstanbul, 1952, s. 12; Katharina Zimmer, *Beni Anlayın Lütfen*, Çev. Perihan Anaç, Özgür Yayınları, İstanbul, s. 164; Paul Foulqué, *Pedagoji Sözlüğü*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 5.

<sup>19</sup> Jerry Wyckoff, Barbara C. Unell, *Bağırıp Çağırmadan ya da Dövmeden Çocuk Terbiyesi*, Çev. Ümit Topuz Sargüney, H.Y.B. Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 58; Vicki Lansky, *Anne Babalık Rehberi*, Çev. Selim Yeniçeri, Beyaz Yayınları, İstanbul, 1998, s. 19-20; Susan Smith McKinney, *Yanlış Çocuk*, Ekinoks Yayıncılık, İstanbul, tsz., s. 103; Fitzhugh Dodson, *Çocuk Yaşken Eğilir: Doğumdan Altı Yaşa Kadar Çocuk Bakımı ve Eğitimi*, Çev. Seçkin Selvi, Özgür Yayınları, İstanbul, 1995, s. 49.

<sup>20</sup> Donald W. Winnicott, “Emzirme Çağındaki Çocuklar”, *Çocukları Anlamak*, Çev. Ahmet Yazıcı, Gendaş, İstanbul, 1998, s. 26.

Çocuklar rahatsızlıklarını, mutsuzluklarını, isteklerini, ihtiyaçlarını ağlama yoluyla yansıtmaya çalışırlar. Çocuk ağladığında yanına gidip onu neyin rahatsız ettiğini bulmak ve rahatlatmak gerekir. İhtiyaç ve beklentileri düzgün aralıklarla karşılanan bebek, beklemeyi öğrenir. Avaz avaz bağırarak yerine, sessiz bir şekilde ağlayarak anneyi yanına çağırır. Anne ve bebek arasında kurulan bu dengeli iletişim çocuğun daha sağlıklı bir karakter sahibi olmasını sağlar. Ağlamaları anne babaları veya bakımını üstlenen kişi tarafından anında ve yapıcı bir şekilde karşılanan çocukların daha sonraki ifade yeteneklerinin olumlu yönde geliştiği gözlenmiştir.<sup>21</sup>

Ağlayan bir bebeğin yüz ifadesi ve çıkardığı sesler sıkıntı belirttiği için muhtemelen anne babasından veya bakıcısından bakım, ilgi ve şefkat görecektir. Anne şefkati görmeyen bebekler kendilerini daha çaresiz hissederler ve diğer bebeklerden daha çok ağlarlar. Bu durumdaki bebekler, ilgi ve şefkat gören bebeklerin gülmesine yol açan uyarılar karşısında bile ağlarlar.<sup>22</sup>

Bebek vücut temasını kaybettiğinde kendini huzursuz hisseder ve varlığıyla ilgili kaygılar oluşur. Bebeğin bağırması, ağlaması, yakın çevresindeki kişiler, özellikle annesi tarafından desteklenmesi gereken hayatta kalma mücadelesini ifade eder. Ağlayan bebeğin ilk ihtiyacı biberon ya da emziği değil, sakinleştirici bir ses duymak veya kucağa alınmaktır. Bebek, altı aylık olduktan sonra yanında kimsenin olup olmadığını anlayabilmek için de ağlayabilir. Kendini güvende hissedebilmek için önceleri kucağa alınmayı isteyen bebek, daha sonra onu görmekle yetinebilir.<sup>23</sup>

İlk altı ayda anne birden ayrılırsa, çocuk sürekli ağlar, dindirilemeyen, yatıştırılmayan ağlama baş gösterir. Yanına herhangi biri yaklaştığında susar, ancak gelenin annesi olmadığını fark ettiğinde tekrar ağlamaya başlar. Altı aylıktan büyük çocuklar anne babalarından ayrılmaya kısa süreli tepki gösterirler. Üç-dört yaşlarına geldiğinde bu sorun daha üst düzeye ulaşır. Çocuğun ayrılık tepkisinin ilk aşaması protesto niteliğinde olup ağlama, bağırma, olmayan anne babayı sürekli arama şeklinde kendini gösterir. Anne babanın evden çıkacağını

---

<sup>21</sup> Celaleddin Atamanalp, *Çocuk Terbiyesi ve Eğitimi Rehberi*, EKEV Yayınları, Erzurum, 1999, s. 66; Sefa Saygılı, Ali Çankırılı, *Annemi İstiyorum*, TÜRDAV, İstanbul, 1998, s. 26; Zimmer, s. 165.

<sup>22</sup> Rod Plotnik, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 365; Recep Tayfun, *Etkili İletişim ve Beden Dili*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007, s. 171.

<sup>23</sup> Jan-Uve Rogge, *Çocukların Korkuları Vardır*, Çev. Şenay Çağlıdil, Rota Yayınları, İstanbul, 2001, s. 33-34; Saygılı, Çankırılı, s. 26.



öğrenir öğrenmez, çocuğun yaşama zevki acıya dönüşür, yerlerde sürünüp ağlayarak “Annemi istiyorum.” diye bağırır.<sup>24</sup>

Annelerinden ayrıldıkları için üzülen bebeklerin üzüntülü bir yüz ifadesi takındıkları görülür. Anne babalar ağlayan bebeğin, ağlamak suretiyle yüz ifadeleriyle kendilerine ne söylemek istediğini anladıklarında ve bebeği anladıklarını ona gösterebildiklerinde, bebek buna karşılık verebilmeyi, anne babaya güven duymayı öğrenebilecektir.<sup>25</sup>

Canı yanan, mutsuz olan her çocuk ağlar. Eğer çocuk, sık ve görünürde herhangi bir sebep olmaksızın ağlıyorsa, bu durumun stresle ilişkisi olabilir. Böylesi durumlarda ona ağlamamasını söylemek işe yaramaz. Çocuk konuşmaya başladığı halde ağlamayı tercih ederse, yasaklayıcı çıkışlar çatışma yaratabilir. Çözüm olarak, ağlamanın hoş karşılanmayacağı çocuğa anlatılabilir. Sınırlı da olsa çocuğun ağlamasına, sızlanmasına izin verilebilir.<sup>26</sup>

### B. Ağlamanın Depresyonla İlişkisi

Depresyon çocuklarda kendini genellikle sınırlılık olarak gösterir. Bu gibi durumlarda çocuklar huysuz, üzgün ve ağlamaklı olurlar. Depresyondaki bebekler çok çabuk ağlarlar.<sup>27</sup>

Depresyon geçiren bir insanda duygu durumunda değişiklikler meydana gelir. Bunlar arasında keder, elem, üzüntü, ağlama isteği veya ağlama sayılabilir. Klinik olarak depresyonlular sıklıkla gözü yaşlıdırlar; en küçük üzüntü bile ağlamaya neden olabilir. Depresyondaki kişi durup dururken, hiçbir neden yokken, sebepsiz yere ağlamak gibi duygusal patlamalar yaşayabilir. Yaşamakta olan elem doğrultusunda ağlama nöbetleri görülebilir. Hafif ve orta dereceli depresyonda ağlama eğilimi artış gösterir. Hastalık öncesinde ağlamaya

---

<sup>24</sup> John Pearce, *Çocuklarda Büyüme ve Gelişme*, Çev. Ayşegül Yeşildağlar, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996, s. 73; Christine Brunet, Anné-Cécile Sarfati, *1-7 Yaş Arası Çocuğun Eğitimi*, Çev. Kurtuluş Bıçakçı, Kapital Medya, Ankara, 1999, s. 221; Nevzat Tarhan, *Mutluluk Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2004, s. 72.

<sup>25</sup> Jean Grasso Fitzpatrick, *Meraklı Çocuk*, Çev. Ümit Arar, Papirüs Yayınları, İstanbul, 1997, s. 84-85.

<sup>26</sup> Ursula Markham, *Kadınlar İçin Stres El Kitabı*, Çev. Türkân Tezcan, Alfa Aktüel Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 121; Wyckoff, Unell, s. 19.

<sup>27</sup> Patricia Gottlieb Shapiro, *Çocukluk ve Gençlik Depresyonu*, Çev. Meral Kesim, Papirüs Yayınları, Ankara, 1997, s. 28; Çetin Özbey, *Çocuk Gelişiminde Yaşanan Sorunlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 181; Brain Quinn, *Herkes İçin Depresyon El Kitabı*, Çev. Ayşen Esen Danacı, H.Y.B.Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 67.

yol açmayan uyaranlar, durumlar ve gelişmeler ağlama nöbetlerini başlatabilir.<sup>28</sup>

Depresyon tedavisinde gözyaşlarının etkili olduğu söylenir. Kimi hastalar ağlamanın rahatlık verdiği, sıkıntıyı azalttığını söylerler ve ağlayıp rahatlamak isterler. Ağlamak, insanın içindeki kederin, üzüntünün dışarı çıkmasına izin verir. Gülmek ise, umudun içeri girmesini sağlar. İyileştirici süreçte ağlamak ve gülmek ikisi birlikte denge kurar.<sup>29</sup>

## II. Kur'an'a Göre Ağlama

### A. Kavramsal Çerçeve

Arapça'da ağlama anlamını içeren ve ağlamayla yakın ilişkisi bulunan kelimelerden bazıları Kur'an'da yer almışlardır. Araştırmamızın bu bölümünde *el-bükâü*, *ed-dem'*, *el-evvâh*, *el-cezû'* gibi ağlamayla ilgili Kur'an'da geçen kelimelerin Arapça'da kullanıldığı manaları, bu kelimelerin türevlerinin ifade ettikleri anlamları değerlendireceğiz. Bunlardan "el-bükâü" ve *ed-dem'* doğrudan anlama anlamına gelirken, "el-evvâh" *el-cezu'* ise ağlamayla ilişkili duygu durumlarını belirtir.

"el-Bükâü" kelimesi hem med hem de kasr ile okunur. "el-Bükâü" kelimesinin sonu med ile okunursa, kelimenin anlamı, üzüntü sebebiyle gözden yaşın akması, bağırma, yüksek sesle ağlamak şeklinde olur. Burada ağlama fiilinde ses unsuru öne çıkar. "el-Bükâü" kelimesinin sonu kasr ile okunursa ağlama eyleminde hüznün ve gözyaşı olgusu ağır basar. Aynı anda üzülmeye ve gözden yaş akması durumunda "bekâ" fiili kullanılır. Bu iki olgudan her biri hakkında da tek tek "bekâ" fiili kullanılabilir. "el-Bekâ" kelimesi, -kasr halinde bitki veya ağaç manasına gelir.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Rebecca Papas ve diğerleri, *Doğal Yöntemlerle Tedavi: Stres Depresyon ve Anksiyete*, Çev. Tanju Anapa, Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 198; Nihat Kaya, *Bastırılan Kişiliğimiz: Depresyon ve Panik*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1998, s. 27-28; Özcan Köknel, *Depresyon ve Ruhsal Çöküntü*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 60-61; Yusuf Alper, *Depresyon Psikoterapisi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 9; Kwame McKenzie, *Depresyon*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, s. 5; Sefa Saygılı, *Depresyon ve Korunma Yolları*, Elit Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 26.

<sup>29</sup> David H. Rosen, *Depresyondan Kurtuluş*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999, s. 63; Köknel, *Depresyon ve Ruhsal Çöküntü*, s. 61.

<sup>30</sup> Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., s. 58; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem İbn Manzûr, *Lîsânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, XIV/82-83; Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz., II/268; Ahmed

*ed-Dem'*, hüznün veya sevinç durumlarında, ağlarken insan gözünden çıkan sudur. Bu suyun bir damlasına “*ed-dem'a*” denir. Baş, alın veya yüzdeki yarıktan akan kan damlasına da, gözyaşı damlasına benzediği için “*ed-dâmia*” denir. Üzümlün yaş olan dalından koparıldığı yerden sızan sıvıya “*dümmâu'l-kerm*” nitelmesi yapılır. *Demma'*, çiseleyen, ince yağın yağmur, *ed-dem'*, süzgeçten suyun akması, *ed-dümâ'*, hastalık ve yaşlılık sebebiyle gözden akan su demektir. Kap dolup taşacak duruma geldiğinde *edmaa'l-inâ'*, kadeh ağzına kadar dolup kenarlardan taşacak hale geldiğinde *kadehun dem'ân*, yağmurun yağmasını ifade etmek için *demea'l-medaru* denir.<sup>31</sup>

“*el-Evvâh*”, çok “ah!” çeken, iç çeken kimsedir. Kelimenin “*evveh*”, “*âvevh*” şeklindeki söyleyişleri de üzümlme anlamını ihtiva eder. Bu tarz üzümlte belirten her sesli ifade biçimi “*teevvüh*” kelimesiyle nitelenir. Bir kimsenin kaybına duyulan şiddetli teessür halinde “*evhi min fulânin*” denir. İnsanlar “*evhi*” kelimesini yakınma, acı /sancı duyma hallerinde telaffuz ederler. Şefkat gösterme, sızlanma, feryat etme gibi durumlarda insanlar “*âh!*” sesini çıkarırlar. İnsanlar inlerken “*ah!*” derler; nefes verirken rahatlamak amacıyla bu sesi çıkarırlar.<sup>32</sup>

*el-Cezû' / el-ceza'*, musibetler karşısında sabırlı olma durumunun zıddı anlamı gelir. *el-Cezâ'*, hüznün demektir. Bu kelimenin ifade ettiği hüznün genel manadaki hüznünden daha özeldir. *el-Cezâ'*, insanı karşısındaki / yanındaki şeyden alıkoyan, onunla ilişkisini kesen üzümltüdür. Kelimenin asıl anlamı koparmak, ipi ortadan iki parçaya bölmektir.<sup>33</sup>

Kur’an’da, ağlama olgusunu anlatmak için en yaygın kullanılan ifade “*bekâ*” fiilinden türetilen kelimelerdir.<sup>34</sup> Ağlama fiilinin somut / fiziksel eylemi olan gözden yaşın akması olayının tasvirine de iki âyette yer verilir. *Tefîdu mine'd-dem'* ifadesiyle gözden yaşın akması tasvir edilir.<sup>35</sup> Üzümlte sebebiyle göz üzerinde meydana gelen değişikliğin anlatıldığı bir âyet ağlamayla ilişkilendirilmiştir. Burada üzümlte anlamına gelen “*el-huzn*” kelimesi göz manasındaki

---

İbn Yusuf es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993, I/254.

<sup>31</sup> el-İsfehânî, s. 172; İbn Manzûr, VIII/92; el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, II/607; el-Halebî, II/19-20.

<sup>32</sup> el-İsfehânî, s. 32; İbn Manzûr, XIII/472-472; el-Halebî, I/160.

<sup>33</sup> el-İsfehânî, s. 92; İbn Manzûr, VIII/47; el-Halebî, I/372-373.

<sup>34</sup> Tevbe, 9/82; Yusuf, 12/16; İsrâ, 17/109; Meryem, 19/58; Duhân, 44/29; Necm, 53/43, 60.

<sup>35</sup> Mâide, 5/83; Tevbe, 9/92.

“ayn” kelimesiyle ilişkilendirilmiş, “veb’yazzat aynâhu mine’l-huzn” denilmiştir.<sup>36</sup>

Kur’an’da, iç çekme, inleme, sızlanma, yakınma gibi, ağlama olayıyla ilişkili durumları dile getiren ifadeler de vardır. Bunlar *evvâh*<sup>37</sup> ve *cezû*<sup>38</sup> ifadelelidir.

### B. Kur’an’da Ağlamayla İlgili İfadelerin Ele Alınış Şekilleri

Araştırmamızda öncelikle doğrudan ağlamayı dile getiren Kur’an ifadelerinin yer aldığı âyetleri inceleyeceğiz. Ardından ağlamayla ilişkisi olduğunu düşündüğümüz, sızlanma, iç çekme anlamlarını ihtiva eden kelimelerin geçtiği âyetlere yer vereceğiz.

#### 1. Ağlama Sebebi Olan Koşulları Allah’ın Yaratması

İnsanların ağlamalarına sebep olaylar çeşitlidir; herkes farklı nedenlerle ağlar. İnsan, çocuklukta farklı, yetişkinlikte farklı sebeplerle gözyaşı döker. Çocuklar birincil basit ihtiyaçları ve sıkıntılarını için gözyaşı dökerlerken, yetişkinler daha karmaşık, hatta daha soyut nedenlere bağlı olarak ağlarlar. Bununla birlikte bütün gerçek / yapmacık olmayan ağlamalara elem, acı, üzüntü, keder, kaygı gibi duygular eşlik eder. Kur’an’a göre, insanın acı, üzüntü ve kaygı duymasına neden olan olayları Yüce Allah takdir eder. İnsanları belâ, musibet, felâket, zorluk, sıkıntı, yoksunluk, çaresizlik ve benzeri sebeplerle imtihan eden, bir anlamda üzüntü sebeplerini yaratan, dolayısıyla da ağlamalarını ortaya çıkaran O’dur:

*“Şüphesiz O’dur, güldüren ve ağlatan.”*<sup>39</sup>

İnsan doğasındaki gülme ve ağlama mekanizması, yapısı ve işleyişi bakımından henüz bütün incelikleriyle tam olarak anlaşılabilen yaratılış sırlarından birisidir. Hem psikolojik hem de fizyolojik boyutuyla bu iki mekanizma yaratılış sırrı olmayı sürdürmektedir.<sup>40</sup>

Yüce Allah, kullarında gülme ve ağlama durumunu, bunun ortaya çıkmasına sebep olan koşulları yaratmıştır. Onların doğasını gülebilecek ve ağlayabilecek şekilde düzenlemiştir. İnsanları mutlu edecek sâlih amelleri, hüzn-

<sup>36</sup> Yusuf, 12/84.

<sup>37</sup> Tevbe, 9/114; Hûd, 11/75.

<sup>38</sup> Meâric, 70/19-21.

<sup>39</sup> Necm, 53/43.

<sup>40</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire, 1997, VI/3415.

lendirecek kötü amelleri yaratmıştır. O, itaat edenleri rahmetiyle güldürürken, isyan edenleri azabıyla ağlatır. Gülme işini yapan ağzı, insanı güldüren gönlü, gülünecek şeyleri yaratan Allah’tır.<sup>41</sup>

Allah insanlarda gülme ve ağlama melekelerini yaratmıştır. Gülmek ve ağlamak, insan doğasında bir araya gelen iki temel özelliktir. Biri hem dünya hem de âhiret için neşe, sevinç belirtisi, diğeri ise üzüntü, elem belirtisidir. Hayatın yansımalarından karşılıklı iki durumdur. Bu âyette, “gülmek” ve “ağlamak” kinâye olarak kullanılmıştır. “Gülmek” mutluluktan, “ağlamak” ise üzüntüden kinâyedir. Nitekim insanlar fazla sevindiklerinde güler, üzüldüklerinde ise ağlarlar. Allah kullarından bazısını dünya ve âhiret mutluluğu ile güldürürken, bazılarını da her iki dünyada mutluluktan yoksun bırakarak ağlatır. Allah, cehennemlikleri cehennemde ağlatırken, cennetlikleri cennette güldürür. Âhirette mümin kullarını büyük bir sevince mazhar kılarak güldürür; kâfirleri de ebedî azaba uğratarak ağlatır. Dünyadayken dilediği kimseleri mutlu ederek güldürür, dilediğine de keder vererek ağlatır. Yüce Allah insan doğasında bu iki psikolojik özelliğin bulunduğuna dikkat çekmiştir.<sup>42</sup>

Yüce Allah, burada, insanların nefislerini, özelliklerini, fiillerini yaratma konusundaki kudretini, iradesini ortaya koymaktadır. Dilediğini yapma konusunda hiçbir şeyin Kendi’sini aciz bırakamayacağına dikkat çekmektedir. İnsanların başına gelen sevinç de, keder de Allah tarafındandır. İyilik ve kötülük, huzur ve sıkıntı Allah’ın dilemesine bağlıdır. Dolayısıyla hiç kimse başkasının nasibini değiştirmeye güç yetiremez.<sup>43</sup>

Ağlama hem fizyolojik ve psikolojik süreçlerin, hem de yaşanmakta olan olayların tesiriyle ortaya çıkar. İnsana ağlamayla ilgili organik yapıyı, psikolojik kapasiteyi ve bu mekanizmayı harekete geçirecek yaşam koşullarını veren Yüce

---

<sup>41</sup> Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2004, IV/614; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1995, V/144; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, IX/344; Mahmut Toptaş, *Kur’an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993, VII/269.

<sup>42</sup> el-Mâtürîdî, IV/614; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Çâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, V/207; eş-Şevkânî, V/144; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru’l-Vâzih*, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, 1991, III/564; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., VII/4711; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VII/3539.

<sup>43</sup> el-Mâtürîdî, IV/614; Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğeri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, VI/35.

Allah'tır. Allah yarattığı her şey aracılığıyla olduğu gibi, insan için hazırlanmış olduğu bu yaratılış düzenlemesiyle de Kendi kudretini, sıfatlarını kullarına tanıtmak istemiştir. İnsan, ağlamayı sadece fizyolojik ve psikolojik süreçlerin ve yaşanmakta olan olayların tesiriyle ortaya çıkan bir durum olarak görebilir. Oysa her oluşun olduğu gibi, ağlamanın da –bütün süreçleriyle- yaratıcısının Allah olduğunu unutmamak gerekir.

## 2. Samimiyetten Kaynaklanan Ağlama

Kur'an, Hz. Peygambere gelerek onunla birlikte Tebuk savaşına katılmak isteyen, fakat Peygamberin kendileri için binek bulamadığını ifade etmesi üzerine ağlayarak geri dönen fakir müminlerin duydukları üzüntüyü dile getirir:<sup>44</sup>

*"Kendilerini bindirip (cephye) sevk edesin diye sana geldikleri zaman, senin, "Sizi bindirebileceğim bir şey bulamıyorum" dediğin; bu uğurda harcayacakları bir şey bulamadıklarından dolayı üzüntüden gözleri yaş dökme dökme geri dönen kimselere de bir sorumluluk yoktur."*<sup>45</sup>

Âyette geçen, "üzüntüden gözleri yaş dökme dökme" ifadesinde hem bir kalp eylemi hem de bu eylemin beden diline yansımaları açıkça belirtilmiştir. Samimi bir ağlama fiilinin mutlaka kalbi boyutunun olduğuna işaret edilmiştir. Müminlerin gözlerinden dökülen yaşlar, kalplerindeki üzüntünün bir eseri olduğu için samimi gözyaşları olarak değerlendirilir. Bazen, insan kalbinde üzüntü duymadığı halde ağlama rolü yapabilir. Âyette sözü edilen gözyaşı dökme eyleminin üzüntüyle birlikte ortaya çıktığının belirtilmesi, buradaki ağlamanın samimiyetten kaynaklandığının kanıtıdır.

Bazı sahabeler Hz. Peygambere gelerek Tebuk seferine katılmak istediklerini, bu savaşa katılmayı bütün içtenlikleriyle arzuladıklarını bildirmişlerdir. Ancak yaya olarak Medine'den Tebuk'e ulaşmanın mümkün olmadığını, kendi ulaşmaları ve yüklerinin taşınması için bineklerinin, bu iş için harcayacak maddi imkânlarının bulunmadığını söylemişlerdir. Peygamberden kendilerine binek temin etmesini istemişlerdir. Deve, azık, ayaklarına giyecek nalın / ayakkağı ve benzeri binek sağlaması için peygamberden ısrarla talepte bulunmuşlardır. Fakat Hz. Peygamber onlara binek temin edememiş ve evlerine dönmelerini istemiştir. Bu sahabeler Allah yolunda savaşa katılmamanın, cihat etmenin sevabından, Allah'ın rızasından yoksun kalmanın elem ve üzüntüsüyle gözyaşlarını akıtarak, ağlaya ağlaya geride kalmışlardır. Derin bir üzüntüye eşlik eden

---

<sup>44</sup> M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, s. 83-84.

<sup>45</sup> Tevbe, 9/92.

şiddetli ağlama tepkisiyle Peygamberin yanından ayrılmışlardır. Allah yolunda savaşmak için harcayacak bir şey bulamamanın acısını, cihada katılmamanın üzüntüsünü çekmişlerdir. Bu kimseler, katılmayı istedikleri halde savaştan geri kalmalarına, bir şahsın bir kârı, kazancı, menfaati kaçırdığına üzülmüşü gibi üzülmüşlerdir. Yüce Allah, savaşa katılmak için büyük bir istek duyan, fakat gerçek mazeretleri sebebiyle katılmayan kimseleri, bilfiil savaşta bulunmasalar bile, savaşa iştirak edenler arasında sayacağını belirtmiştir.<sup>46</sup>

Tebük seferi hazırlıkları yapılırken Hz. Peygambere binek temini için başvuranlar arasında farklı kabilelerden insanlar, Ensâr’dan bir gurup, Ebû Mûse’l-Eş’arî, Abdullah İbn Kâ’b, Abdullah İbnü’l-Ezrak, Ma’kil İbn Yesâr, İrbâs İbn Sâriye, Âiz İbn Amr, Sâlim İbn Umeyr, Abdullah İbn Mu’fil, Benû Mukarrin kabilesinden bir gurup gibi önde gelen sahabiler vardır. Bunlar “ağlayanlar” diye isimlendirilmişlerdir.<sup>47</sup> Bu isimlendirme, akıttıkları gözyaşlarındaki samimiyetin göstergelerinden birisidir.

İlâhî amaçlar uğruna fedakârlık yapacak imkânlardan yoksun olmanın üzüntüsünü çekmek, hatta bu nedenle gözyaşı dökmek erdemli bir davranıştır. Samimi bir mümin, elde edemediği ya da yitirdiği maddi varlık ve imkânlardan çok, manevî kazançları kaçırmamanın endişesini, kaygısını, üzüntüsünü duyan, bu duruma gözyaşı döken kimsedir.

### 3. Tasannu / Yapmacık Ağlama

Ağlamak, gözyaşı dökmek, yüz ifadesinin ağlamaklı bir hal alması, doğrudan ağlama sesi çıkarmak ya da konuşmanın ağlamaklı olması birçok duygu ve düşünceyi ifade eder. Saydığımız bu belirtileri gösteren kişi, üzüntü ve keder duyuyor, ruhsal acı çekiyor, kendini mutsuz hissediyor, kaygılı, huzursuz, hayal kırıklığı yaşıyor olabilir. Ağlayan kişiyi görenler de, ağlayanın bu tür duygularla ilişkili mesajlar vermek istediğini anlarlar. Ağlayan kişi bu tutumuyla yardım dileme, merhamet bekleme, ilgi çekme, insanların dikkatlerini kendi ihtiyaçları üzerinde toplama gibi amaçlarına ulaşmayı hedefler. Ağlamanın bu tür etkilerini ve tesirli bir mesaj iletme gücünü bilen bazı insanlar ger-

<sup>46</sup> Ebu’l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, tsz, II/391; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru’t-Tefâsîr*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II/412; el-Merâğî, IV/150; el-Mevdudî, II/245; Bilmen, III/1319; Toptaş, III/385.

<sup>47</sup> el-Mâverdî, II/392; Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II/291; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, VIII/145; el-Cezâirî, II/412; el-Merâğî, IV/150; Bilmen, III/1319.

çekten ağlama ihtiyacı hissetmedikleri, ağlamayla birlikte ortaya çıkan duygularını taşımadıkları halde ağlama görüntüsü vermeye çalışırlar. Matem duyurmak için parayla tutulan, ölünün arkasından meslek icabı ağlayan kadınlar, yapmacık ağlamanın yaygın olarak bilinen örneklerini ortaya koyarlar.

Hız. Yakûb'un oğulları kardeşleri Yûsuf'u kuyuya atıp babalarına da, bir kurdun onu yediği yalanını söylemişlerdir. Kardeşleri bir kurt tarafından öldürülen kişilerin doğal olarak çok üzgün ve büyük bir acı içerisinde olmaları, matem havasını teneffüs etmeleri beklenir. Yûsuf'un kardeşleri de babalarına onun ölümünü haber verirken, çok üzgün, büyük acı çeken kimse görüntüsü verebilmek için rol gereği ağlamışlar, yaygara koparmışlardır. Adeta meslek icabı ölümlerin arkasından ağlayan kadınlar gibi davranmışlardır:

*"(Yûsuf'u kuyuya bırakıp) akşamleyin ağlayarak babalarına geldiler. "Ey babamız! Biz yarışa girmiştik. Yûsuf'u da eşyamızın yanında bırakmıştık. (Bir de ne görelim) onu kurt yemiştir. Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın" dediler."*<sup>48</sup>

Yûsuf'u kuyuya bırakanlar "mütebâkîn" olarak yani yalandan ağlayarak, ağlar bir çehreyle, gözlerinden yaşlar akar vaziyette, ortalığı velveleye vererek, yanlarında Yusuf olmadığı halde babalarının yanına gelmişlerdir. Hakikatte ağlamadıkları halde, ağlayan kişinin yaptıklarını yapmaya çalışmışlardır. Yalanlarını örtebilmek, hilelerini gizleyebilmek amacıyla ağlar gibi görünmeye çalışmışlardır. Ortaya koyacakları mazeret konusunda babalarını ikna edebilmek için onunla ağlar bir vaziyette konuşmuşlardır. Kendileri oyun oynadıkları sırada Yûsuf'u bir kurdun parçaladığını söylemişlerdir.<sup>49</sup>

Burada tasviri yapılan ağlama, yapmacıklığın bedensel ifadesidir. Gözyaşları, samimiyetin olduğu kadar, yapmacık davranışların da bedensel ifadesidir. İnsanlar bazen gerçekleri saklamak için gözyaşı akıttırlar. Hız. Yusuf'un kardeşlerinin babalarına ağlayarak gelmeleri yapmacık ağlamaya gösterilebilecek örneklerden birisidir.<sup>50</sup>

#### 4. Üzüntü Sebebiyle Ağlama

<sup>48</sup> Yusuf, 12/16-17.

<sup>49</sup> eş-Şevkânî, III/14; el-Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I/478; el-Merâğî, IV/376; Hicâzî, II/166; Bilmen, III/1545-1346; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, IV/387.

<sup>50</sup> Zülfikâr Özkan, *Kazandıran Beden Dili*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2006, s. 118-119; Kara, s. 391-392.



Hız. Yakûb’un, -sürekli ağlamanın etkisine bağlı olarak- görme yetisinin olumsuz yönde etkilendiği Kur’an’da anlatılır. Bu olayda sözü edilen ağlamanın sebebi açıkça üzüntü / keder olarak belirtilir. Kalpte yaşanan hüznün dış etkisinin gözde ortaya çıktığı ifade edilir. Hız. Yakûb, çok sevdiği oğlu Yûsuf’tan uzun yıllar ayrı kalmanın, onun sağ olup olmadığını bilmemenin esef ve üzüntüsüyle gözyaşlarına engel olamamıştır:

“Onlardan yüz çevirdi ve, “Vah! Yûsuf’a vah!” dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu.”<sup>51</sup>

Âyette önce “yâ esefâ”, sonra “mine’l-huzni” ifadesiyle iki kez Hız. Yakûb’un yaşamakta olduğu üzüntü ve kedere vurgu yapılmıştır. Onun üzüntüsünü ifade edebilmek için âyette hem “esef” hem de “hüzün” kelimeleri arkaya kullanılmıştır.

Hız. Yakûb, uzun süre kendisinden uzak düştüğü, ölü mü, diri mi olduğunu bilmediği, öldüğüne inanmadığı oğlu Yûsuf için büyük üzüntü ve hasret duymuştur. Üzüntüsünden sürekli ağlamış, nihayet çok ağlamaktan gözleri görmez olmuştur. “Vebyazzat aynâhu”, lâfzen gözleri beyazlaştı manasına gelir. Vakia olarak ise gözlerinin yaşla dolduğunu ifade eder. Gözlerin ağarması, çok ağlamaktan kinâyedir. Nitekim sürekli ağlayan ve yaş dolu olan göz beyaz görünür. Yine “vebyazzat aynâhu” ifadesi, üzüntüden dolayı Hız. Yakûb’un görme yetisini kaybettiği veya çok az görebildiği manasını da içerir. Gözde beyazlığa sebep olan çok ağlamanın nedeni ise üzüntüdür. Üzüntü sebebiyle gözünü beyaz bir perde kaplamış ve görme yeteneğini gidermiştir.<sup>52</sup> Kıssanın devamında (12/93-96) Hız. Yûsuf’un Mısır’dan gömleğini babasına göndermesi ve babasının da o gömleği yüzüne sürerek hem üzüntüsünün azalması hem de görme yeteğinin geri gelmesi anlatılmıştır.

“Fe huve kâzîm” ifadesi, Hız. Yakûb’ın derdini içine attığını, kalbinin hüznle dolu olduğunu, üzüntüsünü davranışlarıyla dışa vurmadığını, kederini, acısını yutkundüğünü, seslice ağlamaktan, feryat etmekten kendini alıkoyduğunu, acısı hakkında sustuğunu, başkalarına yakınmadığını, bu konuda kendini tutup kontrol ettiğini anlatır. O, içinde bulunduğu üzüntülü durumu başka-

<sup>51</sup> Yusuf, 12/84.

<sup>52</sup> el-Kurtubî, IX/126; Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1996, II/335-336; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 474-474; Abdurrahman İbn Nâsır es-Sa’dî, *Tefsîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi’l-Mennân*, Müessetü’r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 359; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1991, XIII/45; Yazır, IV/2908; Bilmen, III/1597; Ateş, IV/412.

larına göstermek istememiştir. Sabrederek Yüce Allah'a sığınmış, ilâhî takdire rıza göstermiş, halinden kimseye yakınmamıştır. Üzüntü ve ağlama gibi durumlar ise, irade dışı olup Hz. Yakûb'un sabrına ve Allah'a olan tevekkülüne engel teşkil etmez. Musibet ve sıkıntı anlarında ağlamak, üzülmek insana özgü durumlardandır. İnsanın bazı durumlarda ağlaması dinen mübah görülmüştür. Sabırla ilişkili olmak, kendini kontrol etmek, ölçüyü kaçırmamak kaydıyla üzülmek ve ağlamak kınanmamıştır. Bir musibetten dolayı feryadı basan, şiddetli bir şekilde dövünen, ellerini göğsüne, yüzüne vuran, üstünü başını yırtan kişilerin, ilâhî takdire isyan niteliği taşıyan ağlamaları dinin yerdiği, yasakladığı bir tutumdur.<sup>53</sup>

Hz. Yakûb'un hayatından sunulan bu kesitte, üzüntü duygusu ve ağlama davranışıyla ilgili ahlâki kurallara işaret edilmiştir. Üzülmek ve ağlamanın ahlâki ölçülere uygun olan biçimi Hz. Yakûb'un şahsında Kur'an'ın muhataplarına sunulmuştur. Âyet bu yönüyle "ağlama" konusunda müminleri eğiten, yönlendiren bir amaç gütmektedir. Kur'an'a göre "ağlama", gelişigüzel bir şekilde insanların iradelerine bırakılmış bir davranış olmayıp, ilâhî değerler ölçüsünde kontrol altında tutulması gereken olgudur.

### 5. Dini Tecrübe Sırasında Ağlamak

Kulun Allah ile iletişim kurması, ilâhî olanı tefekkür ve tasavvur etmesi, onda havf, haşyet, hayret ve ta'zim gibi duyguların yoğun bir şekilde ortaya çıkmasına neden olur. Kulun Allah ile olan ilişkilerinde yaşamış olduğu duygular, onun kalbini olduğu kadar bedenini de etkiler. Yaşanan yoğun duygular nedeniyle gözden yaşlar dökülür, yüz ağlamalı bir ifade kazanır. Hz. Peygamber'den Kur'an dinleyen, duydukları sözün Allah'a ait olduğuna kanat getiren, Hz. Muhammed'in peygamberliğine şahitlik eden bazı Hıristiyanların yaşamış oldukları dinî tecrübe anlatılırken, gözlerinden yaş geldiği haber verilir. Gözlerden gelen yaş, kalpte yaşanan duyguların samimiyetinin ve yoğunluğunun ifadesidir:

*"Peygamber'e indirileni (Kur'an'ı) dinledikleri zaman hakkı tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşıtığını görürsün. "Ey Rabbimiz! İnandık. Artık bizi (hakikate) şahitlik edenler (Muhammed'in ümmeti) ile beraber yaz" derler."*<sup>54</sup>

Burada kastedilenler, Hıristiyanlardan İslâm'ı seçenlerdir. Âyetin, Necâşî ve onun çevresi hakkında indiği söylenir. Yüce Allah, onları hakka boyun eğen,

<sup>53</sup> el-Kurtubî, IX/127; el-Mâtürîdî, II/599; en-Nesefî, II/336; ez-Zuhaylî, XIII/45-46; Yazır, IV/2908; Bilmen, III/1597-1598.

<sup>54</sup> Mâide, 5/83.

tâbi olan, insaf ölçüleri içerisinde hareket edenler olarak nitelemiştir. Onlara yani Necâsî ve Hıristiyanlıktan İslâm’a giren kimselere Kur’an okunduğu zaman onu dinlerler. Onlar, dinledikleri Kur’an’dan etkilenir ve ağlarlar. Gözlerinden çokça yaş aktığı görülür. Gözlerinden yaş akması, kalplerindeki hassasiyetin, yoğun olarak tecrübe ettikleri haşyetin, ilâhî gerçekleri kabul etmeye gösterdikleri düşkünlüğün ve asla en ufak bir inatçılık göstermeyişi belirtisidir.<sup>55</sup>

Kur’an’dan etkilenmelerinin, dolayısıyla gözlerinden yaş akmasının sebebi hakkında şunlar söylenmiştir: 1. Kur’an’ın onlara açıklamış olduğu hakikatleri, Allah’ın peygamberine indirdiği mesajların gerçekliğini öğrenmeleri sebebiyle gözlerinden yaş gelir. 2. Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderileceğini müjdeleyen, sıfatlarını açıklayan kendi yanlarındaki Kitab’daki bilgi sebebiyle gözlerinden yaş gelir. Öyle ki, Hz. Muhammed’i Kitab’larında tavsif edilenden daha üstün ve olgun bulurlar.<sup>56</sup>

Yüce Allah bu âyette Kur’an dinleyen bazı Hıristiyanların neler hissettiklerinden değil, hissettikleri şeyler sebebiyle gözlerinden boşalan yaşlardan bahsetmiştir. Peygamberi ve onun getirdiği ilâhî mesajı (Kur’an’ı) doğrular, tasdik ederlerken duydukları hayret ve haşyetin, gözlerinden akan yaşlarda nasıl kendini belli ettiğini açıklamıştır. Ağlamak genelde insanın dünyevî sebeplere bağlı olarak ortaya koyduğu davranışlar olarak bilinir. Burada görüldüğü gibi, insan metafizik sebeplere bağlı olarak da duygulanabilmekte ve bu duyguların tesiriyle gözyaşı dökülebilmektedir.

Yüce Allah bir gurup âyette, Kur’an dinleme, dinlenen Kur’an’ı tasdik etme, ağlama, çok fazla huşû duyma olgularını yan yana getirir. Dinlenen ve doğrulanan Kur’an’ın yüzde ağlama, kalpte ise yoğun huşû şeklinde tesir bıraktığını anlatır. Kalpte yaşanan derin huşû (dinî) tecrübesinin bedendeki yansımalarının ağlamak olduğunu belirtir. Bu âyetlerde arka arkaya gelen “yebkûn” kelimesi ağlamayı, “ve yezîduhum huşûan” ifadesi ise yaşanan yoğun duyguyu / huşuyu dile getirir:

*“De ki: “Siz ister ona inanın, ister inanmayın. O, daha önce kendilerine bilgi verilenlere okunduğu zaman onlar, derhal çeneleri üzerine secdeye kapanırlar. Rabbimizin*

---

<sup>55</sup> İmâduddîn Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997, II/89; el-Beyzâvî, I/279; el-Merâğî, III/6; el-Cezâirî, II/6

<sup>56</sup> İbn Kesîr, II/89; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tefsîru’l-Kâsimî*, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut, 1994, III/200; el-Merâğî, III/6.

*şanı yücedir, gerçekten Rabbimizin sözü mutlaka yerine getirilir!" Onlar ağlayarak yüzüstü yere kapanırlar. Bu da onların derin saygısını artırır.*<sup>57</sup>

İnsanı Allah korkusu kapladığı zaman, çoğunlukla bayılmışçasına secde yerine yüz üstü kapaklanır. Âyette geçen "yehirrûne li'l-ezkân" yani yüzüstü yere kapanırlar ifadesi, aşkın şiddetinden dolayı yaşanan aşırı şaşkınlıktan, huşû ve korkudan kinâyedir. Bilgin ve Allah'tan ittikâ eden kimseler, Kur'an'ı dinlediklerinde sadece secdeye kapanmazlar, aynı zamanda ağlarlar. Kur'an dinlemenin verdiği manevi hazdan, Allah'ın kudretini, kutsiyetini tefekkürden dolayı ortaya çıkan korku ve haşyetten dolayı secdeye kapanmaktan kendilerini alamazlar; hemen saygı ve tevazularını göstermek isterler. Secdeye kapanmalarına ağlama hali de eşlik eder. Böylece Allah'a boyun eğişlerini, Kitabı'nı ve peygamberini tasdik edişlerini ortaya koyarlar. Kur'an'ı dinlemek ve okumak, ondaki ibretleri öğütleri anlamak kalplerindeki huşûyu, hassasiyeti, imanı, teslimiyeti, tevâzuyu, ilâhî emirlere itaat ve boyun eğme kararlılığını artırır. Kalplerindeki bu durum bedenlerine itminan olarak yansır. Tasviri mümkün olmayan bu ruh halinin tesiriyle gözleri nemlenir, hatta yaşlar akar. Rablerinin azametini, vadinin hak olduğunu hissetmelerinin, tefekkürde bulunmalarının sebep olduğu heyecan, coşku dillerinden dökülür. Onlar dinledikleri sözün Rablerine ait olduğunun bilincindedirler.<sup>58</sup>

Burada, ilâhî kitapları çok iyi bilen, onların metin ve manalarından hüküm çıkarabilen, vahiy ve din konusunda doğru bilgi sahibi olan, peygamberliğin delillerine vâkıf olan Kitâb Ehli'nin âlimlerinin kastedildiği söylenmiştir. Buna göre, Mekke'de inmiş olan bu âyetlerde, o dönemde yaşayan Kitâb Ehli'nden bazı kişilerin Hz. Peygamberden Kur'an dinledikleri, bunun Allah'ın vahiy olduğunu kabul ettikleri ve secdeye kapanarak ağladıkları anlatılır.<sup>59</sup>

Gözyaşı dökerek ağlayıp yüzü yere kapama davranışı, Allah'tan korkmanın, O'na karşı alçakgönüllü olmanın beden dili ifadesidir. Bu tutum ve davranışın anlatmak istediği manayı tam olarak kelimelerle tasvir etmek mümkün olmadığından, burada beden dili ifadesine yer verilmiştir.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> İsrâ, 17/107-109.

<sup>58</sup> Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997, VII/417-418; en-Nesefî, II/479; İbn Kesîr, III/72; el-Merâğî, V/367; el-Cezâirî, 233; Kutub, IV/2254; Bilmen, IV/1927.

<sup>59</sup> el-Mevdudî, III/131; Yazır, V/3213; Ateş, V/257.

<sup>60</sup> Kara, s. 390.

İlâhî kelâmı okumak, dinlemek, tefekkür etmek, dindar bireylerde en yoğun dinî tecrübenin yaşanmasına imkân hazırlar. İlâhî olduğuna inanılan söze dilde, zihinde, kalpte yer vermek, mümini, dinî tecrübenin doruklarına çıkarır. Yüce Allah ilâhî kelimeler aracılığıyla dinî tecrübe yaşayanların en belirgin tepkilerinin ağlamak, gözyaşı dökmek olduğunu çeşitli âyetlerde tekrar eder:

*“İşte bunlar, Âdem’in ve Nûh ile beraber (gemiye) bindirdiklerimizin soyundan, İbrahim’in, Yakub’un ve doğru yola iletip seçtiklerimizin soyundan kendilerine nimet verdiğimiz nebîlerdir. Kendilerine Rahmân’ın âyetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanırlardı.”<sup>61</sup>*

Yüce Allah, nimet verdiği, peygamberlik için kulları arasından seçtiği, iman nasip ettiği, İslâm’a hidâyet ettiği, Kendi’sine yakın kıldığı, katında yüksek dereceler ihsan ettiği, Hz. Âdem’in soyundan –Hz. İdris-, Hz. Nûh ile birlikte gemide taşınanların soyundan –İbrahim-, Hz. İbrahim’in soyundan –Hz. İsmail, Hz. İshâk, Hz. Yakûb-, İsrail oğullarının soyundan –Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn, Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahyâ, Hz. İsa-, gelen kimseleri her yönden diğer insanlara üstün kılmıştır. Bütün peygamberlerin ortak dini olan İslâm dinine girenleri de bunlara dahil etmiştir. Bu niteliklere sahip olan kimselere Allah’ın âyetleri / sözleri okunduğu zaman, boyun eğme, itaat, hamt, şükür gibi duygu ve düşüncelerle Allah’a karşı huşû içerisinde, azabından çekinerek, ağlayarak O’nun için secdeye kapanırlar. Ağlamanın tesiri kalplerinde ve gözlerinde kendini hissettirir / belli eder. Kalplerine iman, Kur’an sevgisinin işlediği kimseler de böyledir. Namaz kılariken, Allah’ın birliğini ve varlığının kanıtlarını ortaya koyan âyetler okunurken, bu âyetlerden bahsedilirken, Kur’an tilâvet edilirken, secde eder, ağlarlar. Bu âyet, (19/58) Allah’ın âyetlerinin mümin kalplerde tesir bırakan bir özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>62</sup>

Âyette “secde etmek” ve “ağlamak” olmak üzere iki eylemden bahsedilmektedir. Buradaki secde Allah’a olan rağbeti, yakınlaşma isteğini, ağlamak ise, O’nun azameti karşısında duyulan huşû ve korkuyu dile getirir. Allah’a rağbet etmeleri ve içlerindeki Allah korkusu, onları Rablerine secde etmeye, ağlamaya sevkeder.<sup>63</sup>

Mâide, 5/83; İsrâ, 17/107-109; Meryem, 19/58 âyetlerinde Kur’an okumayla / dinlemeyle gözyaşı dökme, ağlama olgusunun yan yana getirilmesi, sadece

---

<sup>61</sup> Meryem, 19/58.

<sup>62</sup> el-Kurtubî, XI/81; Hicâzî, II/460; ez-Zuhaylî, XVI/128; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’-Tefâsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, tsz., II/221.

<sup>63</sup> el-Mâverdî, III/378; es-Sa’dî, s. 445.

bir durum tespiti olmayıp aynı zamanda emir ve yükümlülük anlamını da ifade eder. Yüce Allah bu âyetlerde, ilâhî sözü okuyan ve dinleyen müminlerin ne okuduklarının ya da dinlediklerinin bilincinde olmalarını ister. İlâhî sözü okuduğunun ve dinlediğinin bilincinde olmak kalpte huşû gibi dinî tecrübeyi yaşayabilmek demektir. Kalpte yaşanan dinî tecrübenin göstergesi ise, gözlerden dökülen yaşlardır. Gerçek anlamda Kur'an dinleme ve okuma ancak kalplerde huşû, gözlerde yaş ile mümkün olur. Bu kural, herhangi bir metin okumayla Kur'an okuma arasındaki farkın göstergesidir.

### 6. Allah'ın "Ağlayacak Duruma Düşecekleri" Konusunda İnkârcıları Uyarması

Yüce Allah, inkâr eden, fakat görünürde müminlerden yana olan kimseleri, ilâhî yükümlülükleri yerine getirmeme konusundaki ihmalleri sebebiyle tehdit etmiştir. Sıcak yaz günlerinde, uzun yol şartlarında Peygamber ve müminlerle birlikte Tebuk seferine çıkmaktan kaçınan münâfıklar ilâhî azap ile uyarılmıştır. Kendilerini gelecekte / âhiret hayatında acı, elem, üzüntü, yoksunluk dolu bir hayatın beklediğini haber vermiştir. Münâfıklar hakkında, "Çok ağlasınlar." buyurarak, ağlamayla birlikte kendini dışa vuracak, azap dolu, elem verici, can yakıcı yeni bir hayat sürecine gireceklerini bildirmiştir:

*"Allah'ın Resûlüne karşı gelerek (sefere çıkmayıp) geri bırakılanlar, oturup kalmalarına sevindiler. Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihat etmek hoşlarına gitmedi ve "Bu sıcakta sefere çıkmayın" dediler. De ki: "Cehennem ateşi daha sıcaktır." Keşke anlasalardı. Artık kazandıklarının karşılığı olarak, az gülsünler, çok ağlasınlar."*<sup>64</sup>

Tebük seferi sıcak yaz günlerine rastlamıştır. Yüce Allah, geride kalıp Hz. Peygamber ile birlikte sefere çıkmayan ve yapmış oldukları bu işe sevinen, Allah yolunda savaşmaktan hoşlanmayan kimseleri, dünya sığağından daha kavurucu olan cehennem ateşiyle tehdit etmiştir. Allah yolunda cihat etmekten kaçınmış olmaları sebebiyle, onları kötü bir akıbetin beklediğini bildirmiştir. Münâfıkların ve kâfirlerin gidecekleri yer cehennem olduğu için, onlara, "Çok ağlayınız, az gülünüz!" demiştir. Yapmış oldukları bu davranışın, işlemiş oldukları günahların sevinmeyi yani gülmeyi değil, çok üzülüp ağlamayı gerektirdiğini açıklamıştır. Dünya hayatı geçici ve kısadır, burada diledikleri gibi gülebilirler. Fakat dünya hayatı sona erip Allah'ın huzuruna döndürüldüklerinde yeni başlayacak olan hayatta ebedî olarak ağlayacaklardır. Savaştan geri durarak, kurtulduklarını düşünerek az bir süre sevinebilirler, fakat âhirette kendilerini bekleyen ceza dolayısıyla çokça ağlasınlar. İçinde buldukları hal,

<sup>64</sup> Tevbe, 9/81-82.

ağlanacak bir durumdur. Onlar, öncelikle âhiret hayatını düşünmelidirler. Orada görecekları azabı, yaşayacakları yoksunlukları dikkate alıp çok ağlamalı, sürekli üzüntü ve keder içerisinde bulunmalıdırlar. Ayrıca, dünya sıkıntılarında kaçmak isterken âhiret sıkıntılarını düşünmeyen, çeşit çeşit günah işleyen, ilâhî emirlere karşı gelen kimseler geçici dünya hayatında az gülüp eğlenebilirler. Bu ise sürekli olmayan ve yok olamaya mahkûm bir durumdur.<sup>65</sup>

Âyette onların durumlarını, hallerini haber veren bir mana söz konusudur. Bu anlatımın emir kipiyle “gülsünler / ağlasınlar” şeklinde yapılması, hakiki anlamda bir emir manası içermeyip münâfıklar için tehdit anlamını ihtiva etmektedir.<sup>66</sup>

Allah yolunda cihat etmek, âhiret mutluluğunun esasıdır. Allah’ın ve peygamberinin emrine uyup ilâhî amaçlar uğrunda cihat edenler, âhiretteki mutluluğa hak kazanmış olurlar. Cihadı terk edenlerin, dünyada da âhirette de mutlu olabilme hakları yoktur.<sup>67</sup>

Müminlerin ilâhî kelâma muhatap olduklarında, onu okuyup dinlediklerinde göstermiş oldukları tepki ile inkârcıların tepkisi tamamen birbirine zıttır. Müminler, ilâhî kelâmı dinlemeye huşû ve gözyaşlarıyla tepki gösterirken, inkârcılar inanmama, hayret / şaşırma, alaya alma, minnet etmeme, gülme tarzında yaklaşım sergilerler:

*“Şimdi siz gâflet içinde eğlenerek bu söze mi (Kur’an’a mı) şaşıyorsunuz, gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz?”<sup>68</sup>*

Yüce Allah inkârcılara uyarı içerikli olarak şu soruyu yöneltmiştir: “Sizi uyaran söze –Kur’an’a / Peygambere indirilen vahye- mi hayret ediyorsunuz, bunun doğruluğundan mı kuşkulaniyorsunuz? Onu inanılmayacak gibi mi görüyorsunuz? Peygamberin tebliğ ettiği mesajda hayret edilecek ne var ki, şaşıyorsunuz?” Burada sözü edilen teaccüb / şaşırma, inanmamama, inkâr etme anlamındadır. Yüce Allah inkârcılara yönelik uyarısını şu şekilde sürdürmüştür: “İlâhî sözü eğlence yerine koyup gülüyorsunuz; isyankârlara yönelik tehditlerinden, uyarılarının dehşetinden, Kur’an’ı duymadan önce yapmış olduğunuz ölçüsüz davranışlardan, aşırılıklardan, halinizin vehâmetinden, sizi

---

<sup>65</sup> en-Nesefî, II/199-200; İbn Kesîr, II/392; el-Cezâirî, II/405; ez-Zuhaylî, X/331; Bilmen, III/1310; Ateş, IV/120-121; Toptaş, III/375-376.

<sup>66</sup> Hicâzî, I/914; ez-Zuhaylî, X/331.

<sup>67</sup> M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006, III/581-582.

<sup>68</sup> Necm, 53/59-61.

bekleyen akıbetin korkunçluğundan dolayı ağlamıyor, aksine oynayıp eğleniyorsunuz! İçinde bulunduğunuz duruma, ilâhî gerçekler karşısındaki cehaletinize, dalâletinize ağlayacak / üzülecek yerde, hak sözle alay ediyor, kendinizle gururlanıp yüz çeviriyorsunuz! Dünya hayatını anlamsız ve boş yere geçirdiğinizi, âhiretteki hakiki geleceğinizi mahvettiğinizi düşünerek ah çekip inlemeniz gerekmez mi? İlâhî söze gülünür, onunla alay edilir mi? Kur'an'ı duyduğunuzda yapmanız gereken, huşû duymak ve ağlamaktır. Nitekim Kur'an'a yakînî olarak inananlar onu dinlediklerinde ağlarlar." Âyette, dolaylı olarak, Kur'an dinlerken ağlamaya teşvik vardır.<sup>69</sup>

### 7. Birinin Kaybından / Ölümünden Dolayı Gözyaşı Dökmek

İnsanda üzüntüye yol açan durumların başında sevilen kişinin kaybı gelir. İnsanlar gözyaşı içerisinde yas tutar, matemlerini belli ederler. Nitekim bazı devirlerde bu amaçla para ile ağlayıcılar tutulmuştur. Ölüye matem tutmayla ağlamak ayrılmaz iki özellik olarak görülmüştür. Ölen kişinin sevenlerinin çok olması oranında, ona ağlayacakların da çok olması doğaldır. Sevilen, tanınan, önemli kişilerin ölümüne, duyan herkesin ağlayacağı hesaba katılarak, yerlerin ve göklerin onlar için ağladığı ifadesini kullanmak alışkanlık olmuştur. Böylece yaşanan üzüntünün büyüklüğü, yaşanan acının geniş kalabalıkları sardığı anlatılmış olur. Bazı kimseler kedilerini çok önemli, değerli, ilgilerin odak noktası olarak görürler, ölecek olsalar herkesin kendilerine ağlayacaklarını zannederler. Kur'an'da anlatıldığına göre, Firavun ve adamları da kendilerini çok önemli, değerli, insanların ilgi odağı olarak görmüşler, ölecek olsalar, herkesin bu duruma üzüleceğini, gözyaşlarını tutamayacağını sanmışlardır. Oysa ölümlerinden dolayı kimse müteessir olmamıştır. Çünkü insanlar, topluma yararlı, iyilik-sever kimselerin ölümüne üzülür ve ağlarlar. Firavun gibi, her türlü kötülüğün sembolü haline gelmiş kişiler için kimse ağlamak istemez:

*"Gök ve yer onların ardından ağlamadı; onlara mühlet de verilmedi."*<sup>70</sup>

Yüce Allah, Firavun ve kavmini lâıyk olduğu cezaya çarptırılmış, Mısır'daki varlıklarından mahrum bırakmış, denizin dalgaları arasında yok etmiştir. Onların helâkinin ardından şöyle buyurmuştur: "Gök ve yer onların ardından ağlamadı." Mecâzî anlam taşıyan bu sözün manası, onların helâk edilmesinden, saltanatlarının yerle bir olmasından, ölmelerinden dolayı kimse müteessir olmadı, üzüntü duymadı, arkalarından gözyaşı dökmeyi, onların haline

<sup>69</sup> ez-Zemahşerî, IV/419; İbn Atıyye, V/210; İbn Kesîr, IV/278; el-Kâsimî, VI/381; el-Mevdudî, VI/37; Yazır, VII/4615-4616; VII/3542; Ateş, IX/138.

<sup>70</sup> Duhan, 44/29.



kimse acımadı demektir. Nitekim insanlar arasında, önemli saygın bir kimse öldüğü zaman, onun ölümünden dolayı herkesin üzüldüğünü anlatmak için, - özellikle Araplar arasında- “Onun üzerine yer ve gök ağladı.” denir. Böylece mecâzî ifade kullanılarak yaşanan musibetin büyüklüğü abartılmış olur. Yine böyle bir durumda sergilenen ağlama ve feryat etme sahnesindeki mübâlağaya işaret edilir. Bu, istiâre-i temsiliye tarzında bir ifadedir. Firavun ve kavmi, insanlar nazarında bir kıymet ve saygınlığa sahip olmadığı için, onların ölümünden dolayı kimsenin müteessir olmadığını ifade etmek amacıyla “Gök ve yer onların ardından ağlamadı.” sözü söylenmiştir. Kullanılan mecâzî ifade vasıtasıyla Firavun ve kavminin değersizliği anlatılmıştır. Bunlar öyle sanıldığı gibi, ölümlerine yerin göğün ağlayacağı insanlar değildir, hallerine acıyan kimse çıkmamıştır, unutulup gitmişlerdir, denilmek istenmiştir. Firavun ve kavmi hakkında kullanılan ifadede, onları küçümseme, değersiz görme manası vardır. Âyette, onların başına gelen şeyi çok büyük görecek, ciddiye alacak kişinin durumunun zıddı dile getirilmiştir. Tehekküm yani ironi yapılmak suretiyle Firavun ve kavminin başına gelenlerden bahsedilmiştir. Onlar kendilerini çok büyük, önemli kimseler sanıyorlardı, ölecek olsalar, kendileri için cihanın ağlayacağını zannediyorlardı, oysa durum bekledikleri gibi olmadı. Onların helâkine ne melekler ne de müminler ağladı; aksine ölmelerinden sevinç duyuldu, büyük bir musibetten kurtulmuşçasına memnun kalındı. Çünkü onlar, arkalarından insanların ölümlerine üzülmelerini gerektirecek iyi işler yapmamışlardır. Ancak, ilâhî gerçeklikleri kabul edenler, erdemli olanlar, hayır ile anılırlar, onların ölümlerinden dolayı insanlar müteessir olur.<sup>71</sup>

## 8. Ağlamayla İlişkili Durumlar

### a. Sızlanma

İnsan davranışları daha ziyade haz ve elem ilkesi üzerine işler. Elem tecrübesinin yaşanması insanda acı, kaygı, üzüntü gibi duyguların yaşanmasına yol açar. Bu duygular elem karşısında insan doğasının ortaya koyduğu doğal heyecansal tepkilerdir. Kur’an, elem karşısında verilen içgüdüsel tepki biçimini “cezûa” kelimesiyle ifade eder. Bu kelime eleme maruz kalan kişinin hem kalbinde hissettiklerini hem de beden dili tepkilerini anlatır. Keder, üzüntü, sabırsızlık, ümitsizlik gibi kalp eylemleri, feryat etme, sızlanma, mızıkçılık yapma, yakınma / şikayet etme gibi beden dili ve konuşma dili ifadeleriyle ortaya konur. Kur’an’a göre, ilâhî değerleri benimsemeyenler, namaz ve benzeri vesilelerle Allah ile iletişim kurmayan, ilâhî takdire boyun eğmeyen kimseler, hayatın

<sup>71</sup> er-Râzî, IX/660; el-Beyzâvî, II/383; el-Kâsimî, VI/212; es-Sâbûnî, III/174; el-Mevdudî, V/289; Yazır, VI/4299-4300; Bilmen, VII/3316-3317; Ateş, VIII/309-310.

elem verici yüzüyle denendiklerinde, feryat, sızlanma, yakınma tepkilerini daha şiddetli bir şekilde gösterirler:

*“Doğrusu insan hırslı yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokundu mu sızlanır. Kendisine hayır dokundu mu yardım etmez. Ancak namaz kılanlar bunun dışındadır.”*<sup>72</sup>

Âyette geçen “cezûa” ifadesi, sızlanma ve sabırsızlığı belirtmek için kullanılmıştır.<sup>73</sup> İnsan yaratılışı gereği, başına bir felâket geldiğinde sızlanmaya eğilimlidir. Özellikle namaz kılmayan insanlar, sıkıntıya gelemeyenler, en küçük bir acı, hoşla gitmeyen bir durum karşısında hemen üzüntüye, ümitsizliğe kapılır, feryadı basar, yakınır, şikâyetle bulunur, yokluk sırasında kıvranıp durur, sızlanırlar. Kendilerine bir sıkıntı, yoksulluk, hastalık ağrı ya da sızısı dokunduğu zaman dayanamaz, sabır gösteremez, feryat ederler, mızıkçılık yaparlar. Kur’an’ın “cezûa” diye ifade ettiği tepkiyi şiddetli bir şekilde izhar ederler. *Ceza’* denilen bu tepkiyi en kötü ve ölçüsüz biçimde ortaya koyarlar.<sup>74</sup>

Yüce Allah mümin kullarını namaz ve benzeri ibadetler aracılığıyla eğitir. Elem tecrübesinin yaşandığı ortamlarda sabır gösterebilmeyi, ümitsizliğe kapılmamayı, ilâhî takdire boyun eğebilmeyi öğretir. Dolayısıyla gerçek manada iman edenler, elem anlarında ölçüsüz bir feryat, sızlanma, yakınma tepkisi göstermezler.

### **b. İç Çekme**

Doğduğunda bağırarak ağlamayı deneyen bebekler zamanla iç çekme, inleme becerisi de edinirler. İç çekmek, inlemek, ağlama olgusunun tam olarak aynısı olmasa da, ağlamayla birlikte bulunan duyguların –üzüntü, keder, kaygı ve benzeri- beden diline yansıyan ifadelerindendir. İç çekmeler, inlemeler, ağlamayla aynı anda da yaşanabilirler. Ağlama ve iç çekme üzüntünün yansımaları olan davranışlardır. Üzüntü, ağlama olayında kendini daha çok gözlerdeki yaşlarda belli ederken, iç çekmede ise çıkarılan seslerle belli eder. Kur’an’da iç çekme olgusuyla ilgisi olduğunu düşündüğümüz kavram “evvâh”tır. Bu kavram iki kez Hz. İbrahim’in tutumunu, kişilik özelliğini anlatmak için kullanılmıştır. Hz. İbrahim gerek ilâhî sorumluluk bilincinin etkisi altında kalarak, gerekse insanların ilâhî gerçekliklerden uzak durmalarından müteessir olarak çok sık iç çeken bir insandır. Hz. İbrahim’in üzülmüne, dolayısıyla da iç çek-

<sup>72</sup> Meâric, 70/19-22.

<sup>73</sup> Musa Kâzım Gülçür, *Kur’an’da Karakter Eğitimi*, Işık Yayınları, İzmir, 1994, s. 42.

<sup>74</sup> er-Râzî, X/644; el-Kurtubî, XVIII/188; eş-Şevkânî, 362; en-Nesefî, IV/428; es-Sâbûnî, III/445; Yazır, VIII/5357; Bilmen, VIII/3839; Ateş, X/62; Duman, II/423.

mesine sebep olan durumlardan birisi babasının Allah’a ve ilâhî gerçekliklere iman etmemiş olmasıdır:

*“İbrahim’in, babası için mağfiret dilemesi, sadece ona verdiği bir sözden ötürü idi. Fakat onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine belli olunca ondan uzak durdu. Gerçekten İbrahim, çok içli ve yumuşak huylu idi.”<sup>75</sup>*

“Evvâh”, çok merhametli, sık sık “âh!” eden, üzücü olaylar karşısında etkilenen, kaygılanan ve müteessir olan, dertli olan, başkalarının zor ve sıkıntılı hallerine içten içe yanan kimse demektir. İnsan çok üzülünce, içinde biriken üzüntüyü hafifletebilmek için nefesini çıkarırken ister istemez “ah!” çeker. “Evvâh” kelimesi, salt “ah!” / “vâh!” diye sesler çıkarmaktan ibaret olmayıp, bir ruh halini ifade eder. Bundan dolayı “evvâh” kelimesi, tam bir kalp yumuşaklığından, ileri derecede merhametten kinaye sayılmıştır. Hz. İbrahim, insanların dertlerine üzüldüğü için çok sık “ah!” çeken, son derece yufka yürekli, kalbi merhamet dolu, Allah karşısında –dua ederken- huşû duyan, boyun eğen, yalvaran bir kimse olması sebebiyle “evvâh” sıfatıyla anılmıştır.<sup>76</sup>

İnsanların işlemiş olduğu günahlardan dolayı azap görecektiklerine üzülen Hz. İbrahim, duyduğu acıma hissinin etkisiyle iç çekmeyi adet haline getirmiştir. Onun bu özelliğini anlatan “evvâh” kalıbı Arapça’da, bazen değil, çok sık iç çeken kimse olduğunu belirtir. Hz. İbrahim’in üzülmeye, müteessir olmasına sebep olan hadiselerden birisi de, isyanları nedeniyle Lût kavminin başın gelen ilâhî azaptır:

*“İbrahim’den korku gidip sevinç gelince Lût kavmi hakkında bizimle mücadele etmeye başladı. (Elçilerimize onlardan azabı kaldırmalarını veya hafifletmelerini rica ediyordu). Çünkü İbrahim gerçekten halîmdir, içlidir, rabbine yalvarandır.”<sup>77</sup>*

Yüce Allah, insanları bağışlaması için Kendi’sine yalvaran Hz. İbrahim’i “evvâh” sıfatıyla nitelemektedir. Burada sözü edilen “evvâh”, başkalarına çok acıdığı için “ah!” çeken, içi yanan, yalvaran kimselerin özelliğini dile getirir. Hz. İbrahim, insanların günahları, kötü tutum ve davranışları, özellikle de Lût kavminin iman etmeyişi için son derece üzülen, “ah!” eden, iç çeken bir insandır. Yine Allah’a yönelişinde de hüznü tutum takınan; dualarında yalvarıp yakaran birisidir. İnsanlar günah işleseler de Hz. İbrahim onlara karşı yumuşak ve yanık yüreklidir. Yüce Allah bu özelliğiyle onu övmektedir. Bu özelliği sebe-

<sup>75</sup> Tevbe, 9/114.

<sup>76</sup> el-Mâtürîdî, II/452; el-Mâverîdî, II/410-411; el-Beyzâvî, I/423; el-Merâğî, IV/180; el-Mevdudî, II/263; Yazır, IV/2629-2630; Ateş, IV/146; Duman, III/590.

<sup>77</sup> Hûd, 11/75.

biyle, Lût kavminin başına gelecek musibetler konusunda meleklerle tartışmıştır.<sup>78</sup>

### III. Hadislerde “Ağlama” Olgusu

Hız. Peygamber, bir beşer olarak zaman zaman ağlamış, ağlamanın ölçüsü ve kuralları konusunda açıklamalar yapmıştır. Gerek davranışlarıyla gerekse yapmış olduğu açıklamalarla “ağlama” konusunda müminlere model oluşturmuş, onları eğitmiştir. Burada onun ağlama konusundaki bazı söz ve davranışlarına yer vermek istiyoruz.

Dini tecrübe sırasında birçok duygu yaşanır. Bu duygular arasında Allah karşısında hissedilen, korku, haşyet, ittikâ olgularını sayabiliriz. Kalpte tecrübe edilen bu duyguların bedene yansması kaçınılmazdır. Yaşanan dini tecrübe dindarın yüz ifadeleriyle, gözyaşlarıyla kendisini dışarı vurur. Peygamberimiz bir hadislerinde Allah karşısında duyulan korku ile gözyaşları arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Gözyaşlarını tutamayacak derecede Allah korkusu yaşayan bir müminin tutumunu övmüştür. Allah korkusu sebebiyle akıtılan samimi gözyaşlarının insanı Cehennem azabından kurtaracağına vurgu yapmıştır:

“Allah korkusundan ağlayan, Allah yolunda nöbet tutarak geceleyen göze Cehennem ateşi dokunmaz.”<sup>79</sup> “Memedden çıkan süt nasıl geriye dönmez ise, Allah korkusundan ağlayan kimseye de Cehennem ateşi nüfuz etmez.”<sup>80</sup>

Hız. Peygamber, Abdullah İbn Mes’ud’tan, “Bana Kur’an oku!” diye istekte bulunmuştur. Abdullah İbn Mes’ud ise hayret içerisinde, “Kur’an sana indirilmişken, ben mi sana Kur’an okuyacağım?” diye karşılık vermiştir. Hız. Peygamber de başkasından Kur’an dinlemeyi sevdiğini söylemiştir. Bunun üzerine Kur’an okumaya başlayan Abdullah İbn Mes’ud, “Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz, seni de onların üzerine şahit tuttuğumuz vakit bakalım nasıl olacak.” (Nisâ 4/41) âyetine geldiğinde Hız. Peygamber burada durmasını söylemiş ve iki gözü yaşla dolmuştur.<sup>81</sup>

İlâhî kelâmın okunması, dinlenmesi, tefekkür edilmesi, insana en yoğun dinî tecrübeleri yaşatır. Bu tecrübeler birtakım dinî duyguların dindarın kalbinde hissedilmesi şeklinde gerçekleşir. Kur’an’ı dinleyen ve onu tefekkür eden,

---

<sup>78</sup> el-Mâtürîdî, II/541; el-Kurtubî, IX/49; Kutub, IV/1913; Bilmen, III/1499; Ateş, IV/320; Toptaş, IV/74.

<sup>79</sup> Tirmizî, Fedâilü’l-Cihâd, 12.

<sup>80</sup> Nesaî, Cihâd, 8.

<sup>81</sup> Buhârî, Tefsir, 41.

bilhassa Nisâ sûresinin 41. âyetinde ifade edilen âhiret sorumluluğunun hatırlatıldığı açıklamalardan etkilenen Hz. Peygamber, yaşadığı duygu yoğunluğunun etkisiyle kendini tutamamış ve ağlamıştır.

Hız. Peygamber, âhiret hayatı konusunda Allah’ın kendisini özel olarak bilgilendirdiği, insanları gelecekte bekleyen son konusunda tecrübe sahibi kıldığını kimsedir. Peygamber, aynı zamanda âhiret hayatında azaba hak kazanan kulların başına gelecekler dolayısıyla üzülen, bilhassa ümmetinin azaba maruz kalmasının kaygısını yaşayan birisidir. Bu sebeple insanları âhirette başlarına gelebilecekler konusunda önceden uyarmak istemiştir. Âhiret bilinciyle yaşayan, bu bilinci canlı tutan, günahkâr kulların maruz kalacağı azabın farkında olan bir kulun kaygılanmaktan, endişe etmekten, üzüntü duymaktan kendini alamayacağını belirtmiştir. Âhirette başa gelebileceklerin sıkıntısını dünyadayken duymaya başlayan, endişesini, üzüntüsünü taşıyan kimselerin yüz ifadelerinin daha ziyade ağlamaklı bir hal alacağını açıklamaktadır: “Bildiklerimi bilmiş olsaydınız çok ağlar, az gülerdiniz. Sonra Allah’a iltica etmek için yollara çıkardınız.”<sup>82</sup>

Hız. Peygamberin hayatından aktarılan kesitler değerlendirildiğinde, bir beden dili ifadesi olarak, onun üzüntüsünü ağlamak suretiyle yansıttığı görülür.<sup>83</sup>

Hız. Peygamber oğlu İbrahim’in vefatının ardından üzüntüsünü gözyaşlarıyla birlikte şu şekilde ifade etmiştir: “Göz ağlar, kalp hüzünlenir. Biz Rabbimizin razı olacağı sözden başka bir kelime ile hüznümüzü ifade etmeyiz. Ey İbrahim! Seni kaybettiğimiz için son derece üzgün ve kederliyiz.” Peygamberin bu durumuna hayret eden bir sahabi, “Sen de mi, ey Allah’ın Elçisi?” diye sormuştur. Gözyaşının bir rahmet, kalbin üzüntü duymasının normal bir durum olduğunu belirten Hız. Peygamber, “Rabbimizin razı olmayacağı bir şey söylemiyoruz.” buyurmuştur.<sup>84</sup>

Peygamberimiz, ölen kişinin ardından acı çekmenin, ağlamanın, çekinecek bir durum olmadığını, bu gibi durumlarda ağlamamak için kendini tutmaya gerek olmadığını belirtir. Fakat ağlama biçimine, ağlamaya eşlik eden düşünce ve sözlere sınırlama getirir. Matem sırasında Allah’ın razı olmayacağı düşünce ve sözlere yer olmadığını açıklar. Kadınların da, erkeklerin de ölünün

---

<sup>82</sup> Buhârî, Küsuf, 3, Müslim, Salât, 112; İbn Mâce, Zühed, 19.

<sup>83</sup> Mustafa Karataş, *Hız. Peygamber’in Beden Dili ve Davranış Modelleri*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2007, s. 165.

<sup>84</sup> Buhârî, Meğâzî, 44.

arkasından üzüлüp ağlamasının normal bir tutum olduğunu belirtir. Bağırma, feryat, dövünme gibi davranışların eşlik ettiği, biraz da yapmacık olan matem ağlamalarını doğru bulmaz. Nitekim peygamberimiz, sevdiği kişilerin ölümünde gözyaşlarını gizleme ihtiyacı hissetmemiştir.

Dökülen gözyaşları yaşanan hüznü iyileştirici etki yapar; insan ruhunu yatıştırır, rahatlatır. Ölen kişinin ardından acı çekilir ve ağlanır. Ağlamak, kişide olayın kabulünü gösterir; matemden sonra kendini toparlamasını kolaylaştırır. Her insan gibi üzüntülü anlar yaşayan Hz. Peygamber de, ağlamanın teskin edici özelliğinden yararlanmak istemiş ve ağlamış olabilir.

Hz. Peygamber, Sa'd İbn Ubâde'nin başsağlığına gittiğinde, yanında Abdurrahman İbn Avf, Sa'd İbn Ebî Vakkâs, Abdullah İbn Mes'ud da bulunuyordu. Resûlullah burada ağlayınca, yanındakiler de onunla birlikte ağladılar. Peygamberimiz orada bulunanlara şu açıklamayı yaptı: "Kalp hüznlendiği veya göz ağladığı için Allah azap etmez. -Dilini göstererek- bununla azap veya merhamet eder."<sup>85</sup>

Üzüntüye hakim olmak, hiç ağlamamak, değerli şahsın ölümü sebebiyle acı duymamak demek değildir. Bu gibi durumlarda ağlamanın dinen bir sakıncası yoktur. Dinin uygun görmediği ağlama, pervasızca bağırıp feryat etmek, konuşulan sözlerde ölçüyü kaybetmektir.<sup>86</sup> Peygamberimiz gerek davranışlarıyla gerekse yapmış olduğu açıklamalarla ağlama davranışının kontrollü ve belli ahlâkî ölçüleri dikkate alacak şekilde gerçekleştirilmesini istemiştir. Ağlama eğiliminin ilâhî değerlere uygun bir şekilde eğitilmesi ve şekillendirilmesi gerektiğine işaret etmiştir.

### Sonuç

Kur'an, bütün insanî eğilimleri ahlâkî kontrol altına almayı, ilâhî ölçülere göre şekillendirmeyi önerir. Aynı şekilde insanın ağlama davranışına da sınırlamalar getirir. Hem âyetlerde hem de hadislerde ağlamanın da ahlâkî / dinî kurallarının olduğu öğretilir. Buna göre, başta ağlamayla ilgili kuralların bilgisinin aktarılması olmak üzere, ağlamayla ilgili tutum ve davranışların kazandırıldığı eğitsel etkinliğe ihtiyaç vardır. Din ve ahlâk eğitimi kapsamında başta âyet ve hadislerden yararlanmak suretiyle erken yaşlardan başlamak üzere bireylere "ağlama ahlâkî" eğitimi verilmelidir. Ağlama konusunda âyet ve ha-

<sup>85</sup> Buhârî, I/700.

<sup>86</sup> Muhammed Osman Necati, *Hadis ve Psikoloji*, Çev. Mustafa Işık, Fecr Yayınevi, Ankara, 2000, s. 127.

dislerden çıkarılan ahlâkî ilkeler, uygun eğitim yöntemleri kullanılarak yetişmekte olan nesle benimsetilmelidir.

Allah-insan ilişkisi bağlamında yaşanan dinî tecrübe sırasında ağlayabilmek, yaşanan tecrübenin yoğunluğunun, derinliğinin, samimiyetinin, kalitesinin göstergelerinden birisidir. Âyet ve hadislerde ilâhî kelâmı okuma, dinleme, tefekkür etme suretiyle yaşanan dinî tecrübeye ağlamanın eşlik ettiği vurgulanır. Dinî tecrübe sırasında ağlayabilmek, her devirde, dindar insanların Allah ile olan ilişkilerinin kalitesini test edebilecekleri bir gösterge olarak düşünülebilir. Dini tecrübe sırasında dökülen samimi gözyaşları, yaşanan tecrübedeki, zihinsel ve duygusal derinliği gösterir. Bazı âyet ve hadisler, okuduğu metnin ilâhî bir kelâm olduğunun bilincinde olan kimsenin ağlayabilmesi gerektiğine işarete ederler. Bu durumda, okuduğu ya da dinlediği Kur’an metniyle herhangi bir metinden etkilenme konusunda arada bir fark bulamayan dindarların, kendilerini bu konuda kontrol etmelerine ihtiyaç vardır. Zira ilâhî kelâm’a muhatap olduğunu fark eden bir mümin, ondan müteessir olur, ağlamaktan kendini alamaz. Gözünden yaşlar dökülmediği durumlarda bile en azından kalbinde huşû ve benzeri duygular aktif hale gelir.

Kur’an’a göre ağlama ikiye ayrılır; birincisi, samimi olarak içten gelen ağlama, diğeri ise yapmacık ağlamadır. Samimi ağlamanın birçok örneğine yer verilen Kur’an’da, Hz. Yusuf’un kardeşlerinin ağlaması yapmacık ağlama örneği olarak gösterilebilir. Hz. Yakub’un oğulları, Hz. Yusuf’u kuyuya attıktan sonra, babalarına onu bir kurdun yediği yalanını söylemişler ve güya kardeşlerinin ölümüne üzülyormuş numarası yapmak için ağlar görünmüşlerdir. (12/16-17) İmkânsızlıkları sebebiyle Tebük seferine çıkamadıkları için gözyaşı dökten müminler (9/92), Kur’an’ı dinleyerek İslâm’ı seçen bazı Hıristiyanlar, ilâhî kelâmı dinlediklerinde huşû duyarak gözyaşlarına hâkim olamayan müminler (5/83; 17/107-109; 19/58) samimiyet ağlamasına örnek gösterilebilir. Samimiyet ağlamasının kalpte karşılığı olurken, yapmacık ağlamanın kalpte karşılığı yoktur. Samimi olarak ağlayanlar gerçekten üzüdür, kaygı duyar, haşyet içerisinde kalır. Yapmacıktan ağlayanlar ise dışarıya karşı içlerinde acı, elem, üzüntü gibi duygular varmış görüntüsü vermeye çalışırlar.

Yaşanan hüznün ve acıyla başa çıkmada ağlamanın, gözyaşı dökmenin yararı olduğuna inanılır. Hz. Yakub’un, oğlunun kaybına ağlamasını (12/84), yine Hz. Peygamberin, sevdiklerinin ölümü üzerine gözyaşı dökmesini bu bağlamda değerlendirebiliriz. Herhangi bir sebeple acı ve elem duyduklarında üzüntüye kapıldıklarında müminler -erkek olsun kadın olsun-, ağlamanın, gözyaşı dökmenin terapi edici etkisinden yararlanabilirler.

## KAYNAKLAR

- Adler**, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- Alper**, Yusuf, *Depresyon Psikoterapisi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Atamanalp**, Celaleddin, *Çocuk Terbiyesi ve Eğitimi Rehberi*, EKEV Yayınları, Erzurum, 1999.
- Ateş**, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Baldık**, Ömer, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Rehberi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2004.
- Batlaş**, Zuhâl, *Sağlık Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Baymur**, Feriha, *Genel Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.
- Beyzâvî**, el-Kâdi Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Brunet**, Christine, **Sarfati**, Anné-Cécile, *1-7 Yaş Arası Çocuğın Eğitimi*, Çev. Kurtuluş Bıçakçı, Kapital Medya, Ankara, 1999.
- Canetti**, Elias, *Kulak Misafiri: Elli Karakter*, Çev. Şemsa Yeğîn, Payel Yayınları, İstanbul, 1994.
- Caradec**, François, *Beden Dili Sözlüğü*, Çev. Ceyda Akbaş, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Cezâirî**, Ebû Bekr Câbir, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Çavuş**, Remzi, *Şeytan Tüyü: İnsanlarla İletişim*, Kariyer Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Darwin**, Charles, *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili*, Çev. Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Davis**, Mark, *Duygusal Zekânızı Ölçün*, Çev. Solina Silahlı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2008.
- Descartes**, Rene, *Ruhun İhtirasları*, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B., İstanbul, 1997.
- Dodson**, Fitzhugh, *Çocuk Yaşken Eğilir: Doğumdan Altı Yaşa Kadar Çocuk Bakımı ve Eğitimi*, Çev. Seçkin Selvi, Özgür Yayınları, İstanbul, 1995.
- Duman**, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006.
- Endelûsî**, Ebû Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Esed**, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.
- Fîrûzâbâdî**, Meccüddîn Muhammed İbn Yakûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz.
- Fitzpatrick**, Jean Grasso, *Meraklı Çocuk*, Çev. Ümit Arar, Papirüs Yayınları, İstanbul, 1997.
- Foulquié**, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.



- Gövsa**, İbrahim Alâettin, *Çocuk Ruhunu*, M.E.B., İstanbul, 1952.
- Guillaume**, Paul, *Psikoloji*, Çev. Refia Şemin, Fen Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1970.
- Gülçür**, Musa Kâzım, *Kur’an’da Karakter Eğitimi*, Işık Yayınları, İzmir, 1994.
- Gün**, Nil, *İçimizdeki Şaman: Duyguların Simyası*, Kuraldışı, İstanbul, 2004.
- Halebî**, Ahmed İbn Yusuf es-Semîn, *Umdetü’l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1993.
- Hicâzî**, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru’l-Vâzih*, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, 1991.
- Hökelekli**, Hayati, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- İbn Kesîr**, İmâduddîn Ebu’l-Fidâ İsmail, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997.
- İbn Manzûr**, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem, *Lîsânu’l-Arab*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1997.
- İsfehânî**, Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, tsz.
- Kaplan**, Mehmet, *Kültür ve Dil*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kara**, Necati, *Kur’an’da Beden Dili*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Karakuşçu**, M. Nail, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, Pelin Ofset, Ankara, 1999.
- Karataş**, Mustafa, *Hz. Peygamber’in Beden Dili ve Davranış Modelleri*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kâsimî**, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru’l-Kâsimî*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Kaşıkcı**, Ercan, *Yüreğini Bedenine Yansıt: İmaj-İletişim Beden Dili*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2006.
- Kaya**, Nihat, *Bastırılan Kişiliğimiz: Depresyon ve Panik*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1998.
- Köknel**, Özcan, *Depresyon ve Ruhsal Çöküntü*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1989.
- Köknel**, Özcan, *İnsanı Anlamak*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994.
- Köknel**, Özcan, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1982.
- Kurtûbî**, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Kutub**, Seyyid, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire, 1997.
- Lansky**, Vicki, *Anne Babalık Rehberi*, Çev. Selim Yeniçeri, Beyaz Yayınları, İstanbul, 1998.
- Lupton**, Deborah, *Duygusal Yaşantı*, Ayrıntı Yayınları, Çev. Mustafa Cemal, İstanbul, 2002.
- Markham**, Ursula, *Baskı Altındaki Kadın*, Çev. Murat Sağlam, Alfa / Aktüel Kitabevleri, İstanbul, 1999.
- Markham**, Ursula, *Kadınlar İçin Stres El Kitabı*, Çev. Türkân Tezcan, Alfa Aktüel Kitabevi, İstanbul, 1998.

- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Mâverdî**, Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- McKenzie**, Kwame, *Depresyon*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.
- McKinney**, Susan Smith, *Yanlış Çocuk*, Ekinoks Yayıncılık, İstanbul, tsz.
- Merâğî**, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Mevdûdî**, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- Morgan**, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, Çev. Hüsnü Arıcı ve diğerleri, H.Ü.P.B. Yayınları, Ankara, 1995.
- Morris**, Desmond, *Çıplak Maymun*, Çev. Nuran Yavuz, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990.
- Munn**, Norman L., *Psikoloji: İnsan İntibakının Esasları*, Çev. Nahid Tendar, Maarif Basımevi, İstanbul, 1958.
- Necati**, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.
- Necati**, Muhammed Osman, *Hadis ve Psikoloji*, Çev. Mustafa Işık, Fecr Yayınevi, Ankara, 2000.
- Nesefî**, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.
- Ongun**, Cemil Sena, *Psikoloji Dersleri*, Semih Lütfi Bitik ve Basımevi, 1935.
- Özbey**, Çetin, *Çocuk Gelişiminde Yaşanan Sorunlar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006.
- Özçelebi**, O. Suat, *Konuşmak ve Anlaşılma*, Sita Yayınları, İstanbul, 1998.
- Özkan**, Zülfikâr, *Kazandıran Beden Dili*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2006.
- Öztabağ**, Lütfi, *Psikolojide İlk Adım*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1983.
- Papas**, Rebecca ve diğerleri, *Doğal Yöntemlerle Tedavi: Stres Depresyon ve Anksiyete*, Çev. Tanju Anapa, Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Pearce**, John, *Çocuklarda Büyüme ve Gelişme*, Çev. Ayşegül Yeşildağlar, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996.
- Plotnik**, Rod, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.
- Pontalis**, J. B., *Pencereler*, Çev. Talat Parman, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001.
- Quinn**, Brain, *Herkes İçin Depresyon El Kitabı*, Çev. Ayşen Esen Danacı, H.Y.B. Yayıncılık, Ankara, 2002.
- Râzî**, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- Rogge**, Jan-Uve, *Çocukların Korkuları Vardır*, Çev. Şenay Çağlıdil, Rota Yayınları, İstanbul, 2001.
- Rosen**, David H., *Depresyondan Kurtuluş*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999.

- Sa’dî**, Abdurrahman İbn Nâsır, *Teysîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi’l-Mennân*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Sâbûnî**, Muhammed Ali, *Safoetü’t-Tefâsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, tsz.
- Salzman**, C. G., *Nerede Hata Yaptık?* Çev. Zeki Karakaya, Uysal Kitabevi, Konya, 1998.
- Sarp**, Hatemi Sehih, *Psikoloji*, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1936.
- Saygılı**, Sefa, **Çankırılı**, Ali, *Annemi İstiyorum*, TÜRDAV, İstanbul, 1998.
- Saygılı**, Sefa, *Depresyon ve Korunma Yolları*, Elit Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.
- Sevim**, Jülide, *Bir Erkek Ağladığında*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- Shapiro**, Patricia Gottlieb, *Çocukluk ve Gençlik Depresyonu*, Çev. Meral Kesim, Papirüs Yayınları, Ankara, 1997.
- Shostrom**, Everett L., *Kendisi Olmayan İnsan*, Çev. Kağan Kocatepe, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Smith**, Anthony, *İnsan Beyni ve Yaşamı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Şen**, Serpil, *Psikoloji*, M.E.B., İstanbul, 2005.
- Şevkânî**, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed, *Fethu’l-Kadîr*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1995.
- Şimşek**, Ümit, *Binlerce Diliyle İnsan Yüzü*, Morötesi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Tarhan**, Nevzat, *Mutluluk Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2004.
- Tayfun**, Recep, *Etkili İletişim ve Beden Dili*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007.
- Topçu**, Nurettin, *Ruhbilim*, Üçler Basımevi, İstanbul, 1949.
- Toptaş**, Mahmut, *Kur’an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993.
- Turchet**, Philippe, *Bedenin İnce Dili Sineroloji*, Çev. Yeşim Ongan Akyüz, Simla Ongan Kocaoğlu, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Turhan**, Mümtaz, *Yüz İfadelerinin Tefsiri Hakkında Tecrübi Bir Tetkik*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1941.
- Winnicott**, Donald W., “Emzirme Çağındaki Çocuklar”, *Çocukları Anlamak*, Çev. Ahmet Yazıcı, Gendaş, İstanbul, 1998.
- Wyckoff**, Jerry, **Unell**, Barbara C., *Bağırıp Çağırmadan ya da Dövmeden Çocuk Terbiyesi*, Çev. Ümit Topuz Sargüney, H.Y.B. Yayıncılık, Ankara, 2002.
- Yavuzer**, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz.
- Zemahşerî**, Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Zimmer**, Katharina, *Beni Anlayın Lütfen*, Çev. Perihan Anaç, Özgür Yayınları, İstanbul.
- Zuhaylî**, Vehbe, *et-Tefsîru’l-Münîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1991.



## Osmanlı Devletinde Vakıf Sistemi ve Sosyal Gücü \*

Fikret KARAMAN\*

**Özet:** Vakıf, İslam inancı, kültürü ve medeniyetinin en eski kurumlarından biridir. Kur'an ve Hadislerde sosyal yardımlaşmaya dikkat çekilmiştir. Bu nedenle İslam bilginleri iyilikte yardımlaşmanın öneminden dolayı hareketle meşruiyetine birçok delil göstermişlerdir. Böylece dünyada, “**gök kubbe altında hoş bir seda bırakma**” düşüncesi vakıf anlayışıyla gerçekleşmiştir. Osmanlı fethettiği yerleri, vakıflarla imar etmiştir. Bu itibarla vakıf hizmetleri hem fetih hareketini kolaylaştırmış hem yerli halkın sosyal hayatını iyileştirmiştir. Servet vakıf modeliyle vücudun damarlarında dolaşan kan gibi mobil hale gelmiştir. Bu sivil iradeyle; dini, kültürel, eğitim, ticari, sosyal ve askeri alanda vakıf eserleri meydana gelmiştir. Vakıflar üzerinden din, dil, ırk ayırımı yapılmamıştır. Ötekinin inancına, mezhebine kültürüne hoşgörülle yaklaşmıştır. Nitekim kayıtlardan anlaşıldığı üzere 1856 yılında Osmanlı nüfusu 36 milyondur. Şayet ayrılıkçı bir politika izlenmiş olsaydı 3-5 asır boyunca yönetilen halkın Müslüman olması beklenirdi. Oysaki o tarihte, imparatorluk sınırlarındaki 36 milyon nüfusun, sadece 20 milyonu ( % 58) Müslüman'dır. Geriye kalan 16 milyonu, ( % 42 ) gayri Müslim'dir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Vakıf, İslam, İyilik, Yardımlaşma

**Abstract:** (Waqif System And Its Strength In The Ottoman Empire) Waqif, is one of the oldest institutions of culture and civilization of the Islamic faith. Attention is drawn to the Qur'an and the Hadith welfare. Therefore, many showed evidence of the legitimacy of the foundation because of the importance of solidarity in favor of Islamic scholars. Thus the word, "under the open sky leaving a nice sound" has been the idea of the foundation's approach. Places conquered by the Ottomans,

\* 10-12 Kasım 2015 tarihinde “Uluslararası Modern Dönemde Türkiye Cezayir Arasında Kültür Ve Medeniyet Ağları” Sempozyumuna katılan Fikret Karaman tarafından program öncesi ve sonrasında değerlendirmelerde bulunularak bu makalenin hazırlanması uygun görülmüştür. Çalışma ile ilgili Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü ile Vakıflar Genel Müdürlüğü ziyaret edilerek Osmanlı döneminde Cezayir’de kurulan vakıflar hakkında araştırmalar incelenmiştir. Ancak her iki kurumda da Cezayir vakıflarıyla ilgili arşivlerin henüz yeterince taranmadığı tespit edilmiştir. Bu itibarla yararlandığımız kaynakların özel çalışmalar mahsulü olup sınırlı olduğunu belirtmek istiyoruz.

\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, email: fikret.karaman@inonu.edu.tr

has been developed by waqifs. In this respect the waqif of social services has improved the lives of both locals and facilitated the movement of conquest. Wealth has become the waqif of the body model moved as blood runs in the veins. Its civil willpower ; religious , cultural, educational , commercial, social and military fields in waqif assets have occurred. Over waqifs, no religious , linguistic , racial discrimination has been made. The other's faith and culture have been approached with tolerance. Ottoman population in 1856, indeed, as far as it is understood, recorded as 36 million. If the policy had been followed was a separatist one, the population would be expected to convert in Islam in 3-5 centuries. However, at that date , the 36 million people living in the empire , only 20 million (58% ) was Muslim. The remaining 16 million ( 42 %) were non-Muslims.

**Key Words:** Ottomans, Waqif, Islam , Goodness, Cooperation

Kardeş ülke Cezayir'de 10-12 Kasım 2015 tarihleri arasında Medya şehrindeki Dr. Yahya Fares Üniversitesi İnsan ve Sosyal Bilimler Fakültesi tarafından düzenlenen uluslararası "Modern Dönemde Türkiye Cezayir Arasında Kültür Ve Medeniyet Bağları" konulu bir sempozyuma katıldım. Bu vesile ile birçok ülkeden bilim adamlarının katıldığı bu toplantıda kapsamlı bir istişare fırsat buldum. Bu görüşmeler esnasında tarih boyunca birbiriyle bütünleşen, aynı değerleri paylaşan Osmanlı ve Cezayir halkının katkılarıyla Akdeniz ve Kuzey Afrika'da sağladıkları barış ve huzuru daha yakından müşahade etmeye çalıştık. Diğer sevindirici bir durum da Türkiye Cezayir ilişkilerinin modern dönemde de her geçen gün olumlu bir zeminde gelişmeye devam etmesidir.

Dr. Yahya Fares Üniversitesi, Başkent Cezayir'e 90 km uzaklıkta kısmen dağlık ve yeşilliğiyle bilinen Medya vilayetindedir. Dr. Yahya Fares Fransızların Cezayir'i işgal ettiklerinde vatanını müdafaa ederken şehit olmuştur. Onun ismi bir vefa olarak bu üniversiteye verilmiştir. Programın sonunda organizasyonun başkanı Prof. Dr. Gali Garbi Fransız işgaline karşı savaştan Cezayirli mücahitlerin kahramanlıklarını anlatan iki ciltlik bir kitap bana hediye etti. Bu eserden de anlaşıldığı üzere Cezayirliler bağımsızlıklarını kazanıncaya kadar binlerce şehit vermişlerdir. Nitekim başkentteki beyaz renkteki şehitler anıtı görüntüsü ve kaideleriyle sanki bütün şehitlerin ruhlarını bir araya toplamış gibidir. Bu itibarla şehitlik ve bağımsızlık ruhu sayesinde Cezayirliler tarihlerine, değerlerine ve kültürlerine daha büyük önem vermektedirler. Böylece kendilerine bu kutsal değerleri bağışlayan şehit, gazi ve büyüklerinin isimlerini okul, üniversite, hastane vs. yerlere vererek hatıralarını yaşatmaktadırlar. İşte Dr. Yahya Fares de bu kahramanlardan biridir ve ismi Medya vilayetindeki bu saygın üniversiteye verilmiştir.

Toplantıya T.C Cezayir Büyükelçiliği Müsteşarı, Vali, Rektör, belediye başkanı, dekan ve diğer yetkililer de katılmışlardı. Konuşmalarında umut ve heyecan dolu mesajlar vardı. Aynı atmosfer toplantı boyunca devam etti. Top-

lantının hem organizasyonunda hem konuşmalarda kadınların çokluğu ve bilimsel katkıları, tebrik edilmeye değerdi. Cezayir halkı samimi, çileli ve cefakârdır. Her alanda bir gayret ve çalışma heyecanını görmek mümkündür. Bu toplantıya katılmamın yararlı olduğunu belirtmek isterim.

Toplantı boyunca sıcak ve samimi ilgilerini müşahede ettiğim Üniversite rektörüne, organizasyonun başkanı Gali Garbi'ye, programın akışında yer alan bütün görevlilere, üniversite mensuplarına, ikamet ettiğimiz misafirhanenin görevlilerine teşekkür ediyorum. Bu vesile ile söz konusu uluslararası toplantıdaki izlenimlerimi "Osmanlı Vakıf Devleti'nde Vakıf Sistemi ve Gücü" konulu bir makale hazırlamayı tercih ettim. Bu makalenin kardeş ülke Cezayir yetkililerince de okunması için Arapça yayınlanması uygun görülmüştür.

### نظام الوقف لدى الدولة العثمانية

#### و مقدرتها الاجتماعية<sup>1</sup>

#### فكرت قارامان

لقد شاركت في الندوة الدولية التي عقدتها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الدكتور يحيى فارس في مدينة المدية بجمهورية الجزائر الديمقراطية الشعبية خلال الفترة الواقعة ما بين 10-12 نوفمبر 2015. وقد كان عنوان الندوة التي شارك فيها العديد من العلماء من مختلف الأقطار العلاقات الثقافية والحضارية بين تركيا والجزائر في العصر الحديث. حيث تم تقديم ومناقشة حوالي 70 دراسة في تلك الندوة. ولابد من التأكيد في هذا الإطار بأن السلام والاطمئنان استتب في حوض البحر الأبيض المتوسط عامة وفي شمال أفريقيا خاصة بفضل اندماج الشعبين العثماني والجزائري عبر التاريخ في ظل القيم التي تحلى بهذا هذين الشعبين. ولا زلنا نلاحظ الخطوات القيمة التي تلقى في العصر الحالي لمزيد تعزيز العلاقات بين البلدين.

تقع جامعة الدكتور يحيى فارس على بعد 90 كيلومتر تقريبا من العاصمة الجزائر وفي محافظة المدية التي تزدهر بجبالها وطبيعتها الخضراء. ولقد كان الدكتور يحيى فارس في مقدمة الذين هرعوا لإنقاذ بلادهم من الاستعمار الفرنسي واستشهدوا إبان المعارك التي دارت رحاها في حينه. وهذا هو السبب الذي حث شعب هذا البلد على إطلاق اسمه على هذه الجامعة لتخليد ذكراه إلى الأبد. وكان الأستاذ الدكتور الغالي غربي الذي أشرف على تنظيم هذه الندوة قد تكرم

<sup>1</sup> الأستاذ الدكتور فكرت قارامان ، عميد كلية الإلهيات بجامعة أينونو

بإهدائي كتاب من مجلدين يتناول بطولات المجاهدين الذين استبسلوا دفاعاً عن الجزائر. ويتضح من الكتاب بأن الجزائر ضحّت بألوف المجاهدين من أجل إنقاذ البلاد من نير الاستعمار الفرنسي. وكأنّ النصب التذكاري الذي يتوسط العاصمة بقواعده ولونه الأبيض يجمع في جوانبه كافة أرواح الشهداء جنباً إلى جنب. وغني عن الذكر بأن استشهاد هذا القدر الكبير لقاء إحرّاز الحرية والاستقلال يوضح مدى الأهمية التي يعلّقها الشعب الجزائري على قيمه وثقافته العريقة. وهذا في الواقع ما حدث هذا الشعب الأصيل على إطلاق أسماء شهدائه على المدارس والجامعات والمستشفيات وما شابه ذلك من أمكنة لتخليد ذكراهم وتقدير خدماتهم الجليلة.

شارك مستشار السفارة التركية في الجزائر ومحافظ ولاية المديّة ومدير الجامعة ورئيس البلدية وعميد الكلية وكما كبيراً من المسؤولين في حفل افتتاح الندوة. وكانت الكلمات الترحيبية التي ألقيت في حفل الافتتاح مفعمة بالأمل والعواطف. وكان هذا الجو هو الجو المسيطر على الندوة طيلة انعقادها. ولا يسعني في هذا الإطار إلا وأن أثنى على مدى إسهام النسوة اللواتي شاركن في تنظيم الندوة وتقديم العديد من الدراسات العلمية. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى إخلاص ومعاونة هذا الشعب الذي يبذل ما في وسعه من أجل الارتقاء بهذا البلد الغد. لقد استفدت إلى حد بعيد من زيارتي لهذه الدولة العريقة ومن مشاركتي في هذه الندوة.

إنني أتوجه بالشكر البالغ لكل من أسهم في تنظيم هذه الندوة واهتم بالمشاركين عن كُتب وفي مقدمتهم مدير الجامعة والرئيس المشرف على تنظيم الندوة الدكتور الغالي غربي وكافة المسؤولين في الجامعة وفي دار الاستضافة. ولقد وجدت فرصة تقديم الدراسة التي حظيت بإطراء مجلس العلوم والتي تحمل عنوان نظام وقوة الوقف في دولة الأوقاف العثمانية. ولقد تم الموافقة على نشر هذه الدراسة في مجلة كلية الإلهيات لتخليد ذكرى النوايا الحسنة المتبادلة بين جامعتينا.

سوف نناقش في بياننا هذا نظام الوقف لدى الدولة العثمانية ومدى إسهام هذا النظام في نهضتها ومقدرتها الاقتصادية وسلطتها السياسية وفي السلام والاستقرار في العالم. كما سوف يشرح دور الأوقاف في الجزائر والمناطق الواقعة في شمال أفريقيا خلال الحكم العثماني. ويشرفني أن أنتهز هذه المناسبة لأن أقدم وافر شكري وتقديري باسم جامعتي هذه للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية التي أعدت هذا البرنامج ولكافة المسؤولين عن هذه الجامعة الغراء.



إن الوقف بحد ذاته أحد أقدم المؤسسات التي تعتمد على العقيدة والثقافة الإسلامية مباشرة. وعلى الرغم من أن عبارة "وقف" غير مذكورة لا في النصوص القرآنية ولا في الحديث الشريف، إلا أن علماء المسلمين وفقهائهم أشاروا إلى أن الآيات الكريمة التالية: "الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَتًّا وَلَا أَدَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"<sup>2</sup>، "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ"<sup>3</sup>، "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ"<sup>4</sup> والصدقة الجارية الواردة في الحديث الشريف خير دليل على شرعية الوقف. ولهذا السبب فقد استند مفهوم الوقف في الإسلام على مبدأ "افعل الخير فهو الشيء الوحيد الذي لا يموت حين تغيب أنت عنه و/أو افعل لخير الآن تجده أمامك غدا". لاشك أن الأفراد والمجتمعات عرضة لمختلف ضروب الحياة من النواح الفكرية والبدنية والاقتصادية ولا يمكن لهؤلاء أن يتقاربوا وأن ينقدوا بعضهم البعض من الكوارث إلا بتعزيز التعاون والتضامن بينهم.

لقد سيطرت الدولة العثمانية على مناطق شاسعة في آسيا وأفريقيا وأوروبا عدة قرون. وكان نهر الدانوب في الشمال وحوض نهر النيل في الجنوب وجبال القوقاز في الشرق وجبال الأطلس في الغرب هي التي تشكل تخوم المناطق الواقعة تحت سيطرتها وكانت معظم تلك المناطق التي تزيد مساحتها عن 10 مليون كيلومتر مربع واقعة في القارتين الآسيوية والإفريقية. وكانت اسطنبول هي العاصمة المسؤولة عن إدارة كافة المناطق المذكورة. وهذا في الواقع ما حدا بالإمبراطور نابليون بونابرت لأن يقول "إن مدينة اسطنبول هي أنسب عاصمة لو كان العالم بأسره دولة واحدة". ولهذا السبب لا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أن تراث الوقف الذي ورثته اسطنبول هو الذي جعل هذه المدينة حاضرة عالمية لا في العهد العثماني فحسب بل في العهد الجمهوري على حد سواء.

لقد شكل الوقف لدى العثمانيين جزءاً لا يتجزأ من حياتهم الفردية والاجتماعية، ويمكن في هذا الإطار تجسيد هذه الناحية بالمقولة الشهيرة التالية "يولد المرء في منطقة موقوفة وينام في مهد الوقف ويقتات من أموال الوقف ويستفيد من كتب الوقف ويتلقى علومه من مدرسة الوقف ويدرس في مدرسة الوقف ويأخذ راتبه من إدارة الوقف ولدى وفاته يوضع في تابوت الوقف

<sup>2</sup> سورة البقرة؛ 262/2

<sup>3</sup> سورة آل عمران؛ 92/3

<sup>4</sup> سورة المائدة؛ 2/5

ويدفن في مقبرة الوقف". ولهذا السبب أجمع علماء الاجتماع على استخدام عبارة جنة الأوقاف<sup>5</sup> لدى التطرق للمجتمع العثماني في القرن السادس عشر.

لقد استفاد العثمانيون من نظام الأوقاف من أجل تطوير و إعمار المناطق التي افتتحوها ، ويمكن الجزم في هذا الصدد بأن الأوقاف لعبت دورا حيويا في تحسين الحياة الاجتماعية للشعوب المحلية من جهة وسهلت عملية الفتوحات من جهة أخرى. لقد بدأ العثمانيون بتأسيس المساجد في الأماكن المخصصة للإسكان وإثرائها بالأماكن الاجتماعية والمباني التربوية التي أسهمت بدورها بتأسيس الأحياء ثم المدن. كما أسهمت الأسر الثرية بإضفاء المزيد من الخدمات إضافة للخدمات التي تتيحها الدولة بفضل الأوقاف التي دأبوا على تأسيسها لأن مفهوم الوقف يعني بحد ذاته الإنفاق والمعروف والاستعداد للآخرة. ولهذا السبب أصبحت الثروات بمختلف ضروبها في نموذج الوقف العثماني بمثابة الدماء التي تجرى في عروق جسم الإنسان. وتمخضت هذه الإرادة المدنية بالتالي عن تأسيس الأوقاف في المجالات الدينية والثقافية والتربوية والتجارية والاجتماعية والعسكرية مثل المساجد والمدارس والمكتبات والتكايا والأضرحة ودور المسافرين والأسواق والحمامات والجسور ونبايح المياه وأبراج الساعات والقلاع والحصون المحيطة بها. ولو لم تتعرض هذه الآثار للضرر فقد كان من الممكن أن تصبح المناطق التي سيطر عليها العثمانيين بمثابة المتاحف الموجودة في العراق.

إن الموضوع الذي يستحق الذكر بصدد إجراءات الوقف العثمانية يتمثل في عدم التمييز بين أصحاب الأديان السماوية واللغات والأعراق والنظر للآخر بمنتهى التسامح بغض النظر عن المذاهب والثقافات التي ينتمي إليها. ولهذا السبب فقد بنيت الكنائس والمعابد اليهودية ومقابر أتباع الأديان السماوية الأخرى بالقرب من المساجد ومقابر المسلمين. ولقد أوضحت السجلات في ضوء " مرسوم الإصلاحات " الذي أعلن في عام 1856 بأن مجموع عدد سكان الدولة العثمانية 36 مليون نسمة. ولو طبقت الدولة العثمانية خلال سيطرتها التي استغرقت 3-5 قرون السياسات العنصرية فقد كان من المتوقع أن ينتمي كافة أقوامها وشعوبها للدين الحنيف في حين أن عدد سكان المسلمين ضمن تخوم الإمبراطورية العثمانية لا يتجاوز العشرين مليون نسمة أي أن المسلمين كانوا يشكلون نسبة قدرها 58% فقط من أصل سكان الإمبراطورية بأسرها. أما النسبة المتبقية البالغة 42% فقد كانت تمثل أتباع الأديان الأخرى. وخير مثال على ذلك وقفية

<sup>5</sup> عدنان أرتم، الحضارة العثمانية، كلاسيكي، الطبعة الثانية، اسطنبول 2006، ص 145

المستشفى الذي أسس في عام 1762 التي تنص على ضرورة معالجة الذميين من الرجال والنساء أسوة بالمسلمين .

وعلى الرغم من أن مسيرة تأسيس الأوقاف قد تعرضت للركود والتوقف في البلاد خلال الفترة التي شهدت الانتقال من النظام العثماني إلى النظام الجمهوري إلا أن بشائر استمرار هذه المسيرة قد بدت بوضوح للمرة الأخرى في شبه جزيرة الأناضول. وكل ما نتمناه ونتطلع إليه هو أن يتمكن العالم الإسلامي والإنسانية بأسرها في هذا العصر بالذات من إنتاج المشاريع الجديدة بالاستناد لنموذج الأوقاف الذي أثبت مثاليته عبر مئات الأعوام.

لقد تأسست الجزائر في البداية كولاية في عام 1516 من قبل الأخوة أروج رئيس وخضر خير الدين، وبعد فترة زمنية تم ربطها بالإدارة العثمانية واستمرت الوحدة بين الجزائر والدولة العثمانية مدة طويلة قدرها 314 سنة أي حتى احتلالها من قبل فرنسا في عام 1813. وكانت الدولة العثمانية قد منحت خير الدين باشا صلاحية إدارة ولاية الجزائر في البداية. ورغبة بضمان أمنها أرسلت الدولة في تلك الفترة قوة مقدارها 2.000 انكشاري ثم ازداد هذا العدد مع الزمن حتى بلغ 20.000 انكشاري<sup>6</sup>.

لقد أنجز الأخوة أروج رئيس وخضر خير الدين انتصارات مذهلة حيث سيطرت الجزائر في تلك الفترة على جزر كناريا والجزر المجاورة لبريطانيا العظمى. وأسهم النجاح الذي سجل في مجال العتاد البحري وتقنياته آنذاك عن ضمان أمن الجزائر من جهة وإسداء العون للدولة العثمانية من جهة أخرى. وتحولت هذه الولاية إلى تربة خصبة لتنشئة الربانبة الذين سجلوا انتصارات باهرة في مجال المعارك البحرية أمثال حسين باشا وكيليج علي رئيس وغازي حسن باشا الجزائري<sup>7</sup> ، وذلك بفضل أقوى أسطول بحري في العالم حيث أسهم هذا الأسطول في حينه في تحويل الحوض الذي تشرف عليه اسبانيا والبرتغال وبريطانيا إلى بقعة يسودها السلام والاستقرار.

#### الأوقاف والآثار التاريخية في الجزائر:

يؤسفني القول بأن الأوقاف التي أسست في الجزائر طيلة العهد العثماني قد تعرضت للانقراض. و غني عن الذكر بأن الفترة التاريخية الطويلة والتغيرات الطبيعية من جهة والسيطرة

<sup>6</sup> محمد توتونجو، الآثار العثمانية في الجزائر، شامليجا، اسطنبول، 2013، ص 16

<sup>7</sup> محمد توتونجو، الكتاب المذكور آنفا، ص 19

الفرنسية طويلة الأمد من جهة أخرى قد لعبت دورا كبيرا في اندثار تلك الآثار. لقد بحثت طويلا في المصادر التاريخية إبان إعداد هذه الدراسة بما في ذلك الكتب التي تطرقت لهذا الموضوع في تركيا والجزائر ولاحظت بأن هناك بعض النقاط المشتركة إلى جانب بعض الفوارق. وإنني أعتقد بأن الضرورة تمليني على المؤرخين الأتراك والجزائريين بذل المزيد من الجهد حول الموضوع وبصورة بعيدة عن التحاملات والأحكام المسبقة. ولا بد لي في هذا الإطار من أن أشير إلى كتابين أحدهما محرر في الجزائر ولآخر في تركيا:

1- تاريخ الجزائر الثقافي: لقد سطر هذا الكتاب من قبل الدكتور أبو القاسم سعد الله. حيث خصص المؤلف في المجلد الأول حيزا قدره 100 صفحة للعلاقات الثنائية الجزائرية العثمانية. كما خص في نفس المجلد 200 صفحة للآثار التاريخية والأوقاف المؤسسة في الجزائر. وأشار في مقدمة هذا الفصل إلى أن الأوقاف كانت ولا تزال تشكل الدعامة الرئيسية للحضارة الإسلامية وأنها بمثابة ضمان اجتماعي لكافة الناس. وبين بأن المسلمين اعتبروا الأوقاف، منذ بزوغ فجر الإسلام، بمثابة مؤسسات دينية. وأكد بأن الأوقاف إبان العهد العثماني بصفة خاصة قد أحرزت المزيد من التطور من زاوية تطبيقاته الاقتصادية. وعدد الأوقاف المشار إليها أدناه في هذا الفصل بالشكل التالي<sup>8</sup>:

أ- الأوقاف المشتركة بين الأندلس والحرمين : 62

ب- الأوقاف المشتركة بين الجامع الأعظم والحرمين : 69

ج - أوقاف جامع مزمرت : 130

د- أوقاف جامع عبدي باشا : 134

هـ- أوقاف جامع علي باشا : 142

و- أوقاف جامع خضر باشا: 139

ز- الأوقاف الخاصة بالفقراء والأسر والطلاب: 48

<sup>8</sup> حسين حاتمي، الموسوعة العثمانية، مطابع إز، اسطنبول، 1996، المجلد 5، ص 197

هذا علما بأن المؤلف أشار في هذا الفصل لسندات الأوقاف وشروطها وأماكن إنفاق إيراداتها بالتفصيل<sup>9</sup>.

2- ولدى البحث في أرشيف المديرية العامة للأوقاف في أنقرة لاحظت مدى الثراء الذي تتمتع به منطقة الشرق الأوسط وخصوصا في الشام والقدس وفلسطين والقاهرة ومكة المكرمة والمدينة المنورة. و اتضح لي بأن الدراسات لم تشمل بعد الأوقاف المؤسسة في الجزائر والبلدان الأفريقية. ومع ذلك عثرت على كتاب باسم الآثار العثمانية في الجزائر للمؤلف محمد توتونجو طبع في عام 2013 من قبل دار شامليجه للنشر يتكون من 450 صفحة ويضم في طياته الكثير من الصور والمعلومات القيمة. ولقد استسقيت منه الكثير أثناء إعداد هذا المقال. ولا بد لي في هذا الصدد من الإشارة إلى مدى أهمية ترجمة هذا الكتاب إلى لغة الضاد لضمان الاستفادة الحياة العلمية في الجزائر منه. وليس بوسعي في هذا الإطار إلا وأن أعيد للذكرى الكتاب الذي يحمل اسم ذكريات ربان البحار ببروس خير الدين باشا وكتاب أحمد باشا الجزائر وحصار عكا المفعم بالمعلومات الخاصة بالمنطقة<sup>10</sup>.

لقد أوضح المصدر التاريخي بان الشعب الجزائري قد خط رسالة ناشد أوروغ رئيس الذي كان موجودا في جيجل نصها : " يا أيها المجاهد الذي نذر نفسه على الجهاد في سبيل الله، إننا معرضون للهلاك من جراء سيطرة الأعداء ولهذا السبب نرجو منكم مساعدتنا من أجل إنقاذنا من هذا البلاء. لقد سمعنا بأنكم لم تتمكنوا بعد من السيطرة على قلعة بجايا وقد تحين الفرصة لانتزاعها من أيديهم في أعقاب النصر الذي ستسجلونه هنا بإذنه تعالى " <sup>11</sup>.

وكما تم ذكره آنفا فإن الأوقاف المؤسسة في مختلف المدن الجزائرية إبان العهد العثماني إما تعرضت للاندثار أو أنها فقدت المواصفات التي أسست من أجلها. ومع ذلك، لازالت متاحف والأماكن المماثلة تحتفظ ببعض الكتابات التاريخية التي تلقي الأضواء على هويات تلك الآثار. وهذا في الواقع ما أشار إليه كتاب الآثار العثمانية في الجزائر حيث أكد بأن متاحف الجزائرية تضم في رحابها 218 كتابة خاصة بالأوقاف يقع 143 منها في الجزائر والقسم المتبقي البالغ 34 كتابة في مدينة قسنطينة. ولدى إمعان النظر في تواريخ تلك الكتابات

<sup>9</sup> أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، 1998، المجلد 1، ص 139

<sup>10</sup> مصطفى جولار، أحمد باشا الجزائر وحصار عكا، دار شامليجه للنشر، اسطنبول، 2013، ص 1

<sup>11</sup> سيد مرادي رئيس، ذكريات ببروس خير الدين باشا، دار شامليجه للنشر، اسطنبول، 2014، ص 48

يتضح بأن معظمها أسس خلال الفترة الواقعة ما بين 1600-1800 وأن غالبيتها خُطت باللغة العربية. أما الكتابات التي تضم بعض العبارات المخطوطة باللغة التركية فإن نسبتها لا تتجاوز 45%. أدناه توزيع هذه الآثار التاريخية حسب أصنافها:

1. كتابات ذات صلة بشواهد القبور: 54
2. كتابات ذات صلة بالمساجد: 41
3. كتابات ذات صلة بالأبراج أو القلاع: 30
4. كتابات ذات صلة بمنابع المياه: 25
5. كتابات ذات صلة بالثكنات العسكرية: 19
6. كتابات ذات صلة بالقصور أو المنازل الكبيرة: 10
7. كتابات ذات صلة بالمخازن : 5
8. كتابات ذات صلة بالزوايا والوقفيات : 9
9. كتابات ذات صلة بالأضرحة والدواوين: 7
10. كتابات ذات صلة بمدارس الكتاب والجسور: 4
11. كتابات ذات صلة بالأماكن المنتزعة من الأعداء: 1

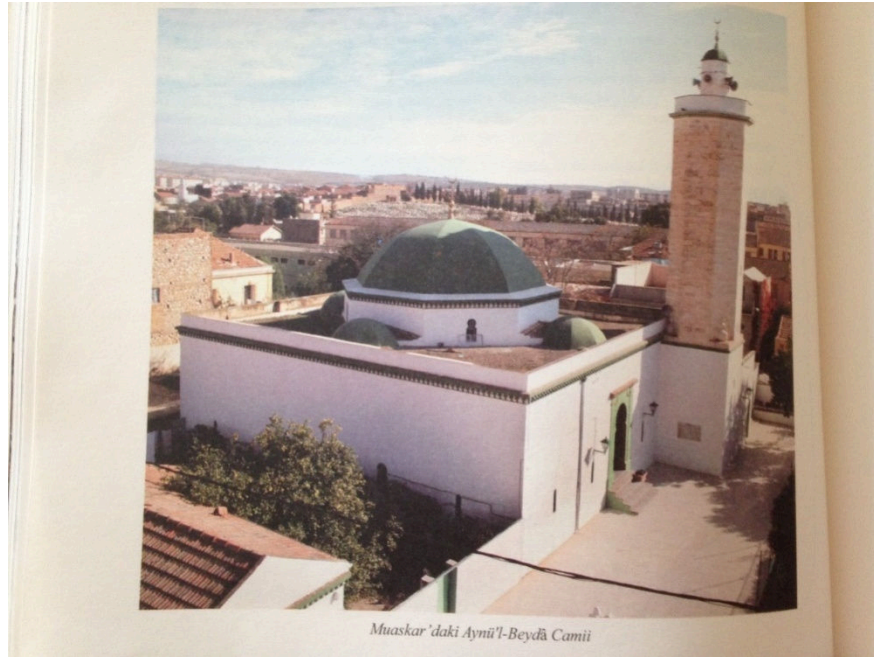
لقد خُطت تلك الكتابات المؤرخة بالتواريخ الهجرية والميلادية والحسابات الأبجدية على الرخام أو الحجر بشكل عام. وسوف يتخلل هذا المقال بعض النماذج ولو في إطار متواضع:

#### 1- مسجد عين البيضاء في مدينة معسكر

لقد أسس هذا المسجد في عام 1750. وتحمل الكتابة المنقوشة على الرخام العبارة التالية: " الحمد لله الذي وفق أهل التقوى للسير في الطريق الذي رسمه عز وجل ووجه الناس للأعمال الصالحة والصلاة والسلام على من أرسله رحمة للعالمين والصلاة والسلام عليه وعلى آله طيلة بقاء الأرض والسماء. لقد ابتاع سيد أوزون محمد بولوك باشي بن عثمان ملكا من أخو زوجته الحاج عثمان بيه المكلف بتدبير الأمور الإدارية في حينه ولقد ختم المذكور الصك الذي يضم كافة المنازل المذكورة فيه أثناء عملية الشراء والبيع تمهيدا لاستفادة الذكور والإناث

وذريتهم من المنازل الموقوفة للحرمين الشريفين وسوف تنتقل حصة الوارث الذي انقطعت ذريته  
للآخرين . شهد السيد مصطفى على هذا الصك المؤرخ في ربيع الأول عام 1750/1164 تغمده  
الله بواسع رحمته.

هذا وتضم وقفية بولوك باشي أوزون محمد الموقوفة للحرمين الشريفين شروط الوقف  
بصورة موجزة. ويتضح منها بأن الحاج عثمان بيه كان مفتي مدينة معسكر في حينه وأنه هو الذي  
سجل الوقفية في السجلات<sup>12</sup>.



Muaskar'daki Aynül Beyda Camii

صورة مسجد عين البيضاء في مدينة معسكر

2- منابع المياه الموقوفة:

تحتل منابع المياه مكانة هامة بين المباني الخيرية والموقوفة في التقليد العثماني. وكثيرا  
ما تتضمن الكتابات المنقوشة على جدران منابع المياه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي

<sup>12</sup> محمد توتونجو، الكتاب المذكور آنفا، ص 210

تحث الإنسان على البذل وفعل الخير. وخير مثال على ذلك الكتابة المنحوتة على جدار أحد ينابيع المياه في الجزائر ونصها " لا مثيل لقدرتك وكمالك، لقد فارت المياه وتجمعت وسوف يرتوي المسلمون منها بفضل جودك وكرمك. وكل ما أتطلع إليه هو أن يوفقني عز وجل على الارتواء من ماء الكوثر"<sup>13</sup>.

إن هذه الكتابة هي في الواقع أقدم كتابة نقشت على جدران أحد ينابيع المياه في منطقة حما في الجزائر. ويقال بأن هذا ينبوع لازال قيد الاستخدام في الوقت الحاضر. علما بأن الكتابة لا تتضمن اسم الشخص الذي أسهم في وضع ينبوع تحت تصرف المسلمين. ولدى إمعان النظر في تاريخها يتضح بأنه أسس من قبل علي باشا والي الجزائر في حينه.



Çeşme Kitabesi

إن هذه الكتابة تمثل الكتابة المنقوشة على جدار ينبوع المؤسس من قبل علي باشا الموجود حاليا في منطقة جارددين دساي. وبالنظر للسجلات يتضح بأن علي باشا أسس لوحده 12 ينبوع للمياه خلال 1759-1765 .

<sup>13</sup>محمد توتونجو، الكتاب المذكور آنفا، ص 222





Çeşme Kitabesi

إن هذه الكتابة موجودة حالياً في المتحف وهي خاصة بأحد ينابيع المياه التي كانت مؤسسة في أحد المعسكرات والتي تعرضت للاندثار مع الزمن. ويقال بأن هذا ينبوع قد أسس في عام 1760 من قبل علي باشا وأنه أحد الينابيع التي أنشأها في حينه<sup>14</sup>.

### 3- كتابة الوقف في معسكر أوسطا موسى

يقال بأن هذه الكتابة تخص الوقف الذي أسس من أجل تلبية احتياجات أحد المعسكرات الموجودة في الجزائر. وتتضمن الكتابة معلومة شيقة للغاية نصها " لقد أوقف علي القبرصي الذي يعمل بمثابة طاهي من الدرجة الثانية في المعسكر المتجر العائد له القريب من باب باشا واشترط بأن يتم تخصيص إيرادات هذا المتجر لصيانة الأوعية النحاسية المستخدم في طهي مأكولات المعسكر". وعلى الرغم من عدم استخدام مثل هذه الأوعية في يومنا هذا إلا أن الكتابة بحد ذاتها تمثل وثيقة هامة أعدت في حينه لتلبية غرض معين<sup>15</sup>.

<sup>14</sup>محمد توتونجو، الكتاب المذكور آنفا، ص 222

<sup>15</sup>محمد توتونجو، الكتاب المذكور آنفا، ص 267



Türbe Kitabesi

#### 4- ضريح علي باشا

يقال بأن صورة الضريح الموضحة أدناه تخص محمد بن علي أحد كبار علماء العصر الذي انتقل إلى رحمة الله في عام 1550. ولقد تم ترميم الضريح في عام 1764 بإسهام علي باشا والى الجزائر في حينه و بطي بيه إبراهيم أفندي. وتتضمن هذه الكتابة نقطة لافته للنظر حيث تم استخدام عبارة " فخامة" قبل اسم علي باشا في حين أن هذه العبارة لم تستخدم في الكتابات الأخرى. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ولاية الجزائر كانوا يتصرفون كرؤساء دول مستقلين عن الإدارة العثمانية<sup>16</sup>.



ضريح علي باشا في قرية تلمسان عين الحوت

<sup>16</sup>محمد توتونجو، الكتاب المذكور آنفا، ص 236

## Tilimsan Aynül Hut Köyü Ali Paşa Türbesi

## 5- ضريح مصطفى باشا

لقد تولى مصطفى باشا شؤون ولاية الجزائر خلال 1798-1805 ويقال بأن شواهد ضريح المذكور لازالت موجودة في متحف الجزائر. ويتضح من السجلات التاريخية بأن مصطفى باشا نفذ خلال فترة ولايته الكثير من الاستثمارات الهامة. كما أسهم في تطوير العاصمة من خلال تخصيص منطقة مصطفى باشا للإسكان. وتتضمن الكتابة المنقوشة على شاهدة ضريحه العبارة التالية: "هو الباقي وهو الدائم وأن هذا الضريح بخص سيد مصطفى باشا الذي ارتحل إلى الدار الآخرة في ظل مغفرتة عز وجل. وكل شيء عرضة للفناء إلا هو المبين لا شريك له<sup>17</sup>.



شواهد ضريح مصطفى باشا

Mustafa Paşa'nın kabrine ait mezar taşları

## 6- قصر مصطفى باشا

ومن جملة الآثار الهامة التي أشرف مصطفى باشا على تأسيسها هو القصر الذي أمر بتشيدته في العاصمة حال استلام ولاية الجزائر. وأمر بتعليق الكتابة المشار إليها أدناه في مدخل القصر في أعقاب الانتهاء من بنيانه. ويقال بأن القصر والكتابة موجودين حالياً. وتتألق مداخل

---

<sup>17</sup> محمد توتونجو، الكتاب المذكور آنفاً، ص 338

القصر بقطع الصيني المستوردة من هولندا التي تتحلى بـصور السفن وزخارفها. ولازال هذه القصر قيد الاستخدام بمثابة " دار مصطفى للفنون الجميلة" tamamladıktan sonra aşağıdaki kitabeyi Sarayın giriş kısmına yerleştirmiştir(Tercüman'ın notu: metinde böyle bir kitabe rastlayamadım)



Cezayir Mustafa Paşa Sarayı 1799

قصر مصطفى باشا في الجزائر 1799

النتيجة:

وكما حاولت التأكيد عليه في معرض مقالي هذه فإن الوقف هو من أقدم المؤسسات الخيرية في الحضارة الإسلامية، فهي التي تهرع لمساعدة الناس في الأوقات العصيبة. فالثري هذا اليوم قد يصبح عائلة علي غيره غدا. ويجب ألا يغيب على أحد مدى ضرورة حماية الفقراء من قبل الأثرياء لا لشيء بل لنيل رضا الباري عز وجل فقط.

ولقد نظرت الدولة العثمانية إلى الأوقاف واعتبرتها بمثابة عبادة حيث شيدت المساجد في الأماكن التي سيطرت عليها وأسست المباني التي يمكن أن يستفيد منها الجميع مثل دور التعليم ودور الطلبة والمراكز الصحية وأسست الأسواق والمتاجر وخصصت إيراداتها لتلبية احتياجات مثل هذه المراكز الخدمية من خلال وقفها لهذا الغرض ولدرجة أن اسطنبول لوحدها تحولت بأكملها إلى مدينة مكتظة بالأوقاف. ومع الزمن تطورت ظاهرة الوقف في العالم

الإسلامي حيث أسهمت في تشييد الطرق والجسور والمنارات البحرية بغية ربط المدن الإسلامية ببعضها البعض، ولم تكتمف بذلك بل شيدت الحصون والقلاع ومنازل الغرباء ودور المسافرين.

لقد طهر أوروغ رئيس وبربروس خير الدين حوض البحر الأبيض المتوسط من القراصنة في عام 1516، وتولى بربروس خير الدين باشا المناوبة في عام 1518 بعد نظيره أوروغ رئيس. ومنح بربروس خير الدين باشا لقب "ربان البحار" من قبل السلطان سليمان القانوني في أعقاب استدعائه إلى اسطنبول. وبهذه الطريقة انضمت الجزائر إلى الدولة العثمانية دون إطلاق ولا طلقة واحدة. ولهذا السبب اعتبرت الدولة العثمانية والجزائر هذه الشخصية الفذة بمثابة بطل أسطوري.

ومن الطبيعي أن يتعرض القسم الأكبر من الآثار الموقوفة في الجزائر وفي مختلف بقاع العالم الإسلامي للاندثار من جراء عامل الزمن، هذا فضلا عن أن القسم المتبقي منها بأمس الحاجة للصيانة والترميم. ومهما كانت الظروف فإن العالم الإسلامي برمته ملزم بصيانة وترميم هذا التراث العريق الذي يمثل بحد ذاته أحد أنواع الصدقة الجارية وأحد أنواع الإنفاق التي حث عليها الدين الحنيف.

#### المصادر:

- عدنان أرتم، الحضارة العثمانية، كلاسيكي، الطبعة الثانية، اسطنبول 2006.
- محمد توتونجو، الآثار العثمانية في الجزائر، شامليجا، اسطنبول، 2013.
- حسين حاتمي، الموسوعة العثمانية، مطابع إز، اسطنبول، 1996.
- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، 1998.
- مصطفى جولار، أحمد باشا الجزائر وحصار عكا، دار شامليجه للنشر، اسطنبول، 2013.
- سيد مرادي رئيس، ذكريات بربروس خير الدين باشا، دار شامليجه للنشر، اسطنبول، 2014.

### KAYNAKLAR

- Ertem**, Adnan, *Osmanlı Medeniyeti*, Klasik, İkinci Basım, İst. 2006.
- Tütüncü**, Mehmet, *Cezayir’de Osmanlı İzleri*, Çamlıca, İstanbul, 2013.
- Ebu’l Kasım Sa’dullah**, *Cezayir Kültür Tarihi*, Darü’l Garbü’l İslamî, Cezayir, 1998.
- Hatemi**, Hüseyin, *Osmanlı Ansiklopedisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Güler**, Mustafa, *Cezzar Ahmed Paşa ve Akkad Savunması*, Çamlıca Yayınevi, İstanbul, 2013.
- Seyyid Muradi Reis**, *Barbaros Hayreddin Paşa’nın Hatıraları*, Çamlıca, İstanbul, 2014.

## **Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri\***

**Mehmet BİRSİN\***

---

**Özet:** Makalede ilham kavramının mahiyeti, sübutu ve delil oluşu ile ilgili tartışmalar ele alınmıştır. Hz. Peygamber özelinde vahiy-ilham ilişkisi incelenmiştir. Peygamber olmayan kişiler bakımından ilham kavramının mahiyeti ve bilgi değeri bu çalışmanın ana mihverini oluşturmaktadır. İlhamın hüccet oluşuna dair ortaya çıkan görüşler ve delilleri ele alınmış, şer'î amelî hükmün tayini bakımından yeri ve değeri belirlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İlham, vahiy, şer'î delil, fıkıh usulü, şer'î ameli hüküm

**Abstract:** (Inspiration and Its Knowledge Value In Islamic Law Methodology) This paper discuss the concept of inspiration in that it exists, essence and source of deriving rules and judgments. Main axis of this paper is formed on the nature of inspiration in terms of people who are not prophets and their inspirations knowledge as a source of deriving rules and judgments. Different views of scholars Shari'a about inspiration are discussed and evaluated.

**Key Words:** Revelation, inspiration, Islamic judgments, Islamic law methodology

### **Giriş**

İslamî duyarlılığın artmasıyla birlikte, sahih İslamî bilgiye duyulan ihtiyaç artmıştır. Sahih İslamî bilgi kavramı, zorunlu olarak bu bilginin kaynakları-

---

\* Antep Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin 17-19 Ekim 2014 tarihinde düzenlediği "Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştayı 2014" için yapılan müzakere geliştirilerek makaleye dönüştürülmüştür.

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, email: mehmet.birsin@inonu.edu.tr

nı ve yöntemlerini gündeme getirmektedir. Bu süreçte bilginin kaynak ve yöntemlerinin önem arz etmesi, konunun doğası gereği olduğu kadar oluşan bilgi ve öncülük talebinin, birçok kez ehil olamayan kişi ve kurumlarca doldurulmasından neşet etmektedir. İslami bilgi ihtiyacını karşılamaya çalışan bu kişilerin suiistimal ettikleri kavramların başında ise incelememize konu olan ilham gelmektedir.

İslam'ın klasik döneminde benzer ihtiyaçlar sebebiyle ilham kavramı ele alınmış ve tartışılmıştır. Klasik dönemde ilham, felsefeciler, sûfiler, kelmacı ve fıkıh usulcülerini tarafından incelenmiş ve hatırı sayılır bir müktesebat oluşmuştur. Bu itibarla, ilham kavramını farklı disiplinlerin ilgi alanları bakımından incelemek mümkündür. Biz bu çalışmamızda, ilhamı ve bilgi değerini fıkıh usulü açısından incelemeyi amaçlamaktayız.

Fıkıh usulünün ilham kavramı ile ilgisi, mütekellim usulcüler bakımından daha çok bilginin kaynakları; fukâha usulcüler bakımından ise daha ziyade şer'î ameli hükmün delili olup olamayacağı bakımındandır. Bu ton farklılığına rağmen temel tartışma, ilhamın "şer'î hükm"ün kaynağı yani delil olup olmadığı hakkındadır.

Klasik dönemde Hanefî usulcüler, ilhamı, "vahyin çeşitleri", "üzerinde ittifak edilen dört delil haricindeki güvenilir kabul edilmeyen deliller", "ihtilaf edilen deliller", "saptırıcı deliller" veya "fâsid deliller" başlıkları altında ele almışlardır.<sup>1</sup> Hanefî usulcüler, vahyin çeşitleri başlığı altında vahiy-ilham ilişkisini ve Hz. Peygamber'e gelen ilhamın mahiyetini ve delil oluşunu da incelemişlerdir. Mütekellim mesleğine mensup usulcüler, bilginin kaynaklarını tartışırken ilham ve onunla ilişkili kavramlar yoluyla elde edilen bilginin duyu organları (his) ile elde edilen bilgi kapsamına girip girmediğini tartışmışlardır.<sup>2</sup> Bu bağlamda Gazâlî (ö.505/1111), zaruri bilginin kaynağı bakımından ilhamın yerine işaret etmiştir.<sup>3</sup> Bu usulcüler ayrıca, "istidlâl" veya "istidlale ilişkin konular" başlıkları altında şer'î ameli hükmün tespiti açısından ilhamı ele almışlar-

<sup>1</sup> Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrût 1421/2001, s. 388; el-Fenârî, Muhammed b. Hamze b. Muhammed, *Fusûlu'l-Bedâi' fi usûli's-şerâi'*, (tahk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail), Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1427/2006, II/434, 441.

<sup>2</sup> Zerkeşî, Bedruddin M. b. Bahadır b. Abdullah (ö.794/1392), *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fikh*, (tahk.: Abdussettar Ebu Ğudde & Abdulkadir Abdullah el-'Ânî), et-tab'atu's-sâniye, Vizaretu'l-evkaf ve's-şuunu'l-İslamiyye, Kuveyt 1992/1413, I/61.

<sup>3</sup> Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Menhûl fi usûli'l-fikh*, (tahk.: Muhammed Hasen Heytu), Dâru'l-fikr, Dimeşk 1400/1980, s. 50.



dır.<sup>4</sup> Mütakallim mesleğini takip eden Hanbelî usulcüler, bu hususların yanı sıra, “nakli delil gelmeden önce kendisinden yararlanılan şeylerin hükmü” başlığı altında ilhamın yerini tartışmışlardır.<sup>5</sup>

Günümüzde ilham kavramı ve bilgi değeri üzerinde bazı müstakil çalışmalar yapılmıştır. Kelam ilmi çerçevesinde ilham hakkında “*Mütakaddimîn Devri Kelâmcılarına göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*” adını taşıyan bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.<sup>6</sup> Yine bu ilim dalında “*Kelâm’da İlham’ın Bilgi Değeri*”<sup>7</sup> ve “*Mâturidî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu*”<sup>8</sup> başlıklı iki makale kaleme alınmıştır. Fıkıh usulü ilmi çerçevesinde ise, Türkçe yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Yaptığımız incelemede ilham kavramını fıkıh usulü konusu olarak inceleyen Arapça yazılmış dört makalenin bulunduğunu tespit ettik. Bunlardan ilki, Yusuf el-Kardavî’nin kaleme aldığı “*el-İlham ve’l-keşf ve’r-ru’ya hel tuaddu mesâdirun lil’ahkâmi’s-şer’iyye*” adlı makaledir.<sup>9</sup> Makalede, ilham ile ilgili kavramlar üzerinde durulmuş ve ilhamın kat’i bilgi ve zan oluşturması hakkındaki tartışmalar ve delil oluşu genel olarak işlenmiştir; ancak usul kaynaklarına geniş bir şekilde müracaat edilmemiştir. İkinci makale, Halid b. Muhammed el-Arûsî, tarafından hazırlanan “*Delâletu’l-ilhâm*” adlı makaledir.<sup>10</sup> Bu makale çok geniş, dağınık ve birçok yerde akademik üslubun dışına çıkılarak hazırlanmıştır. Daha sistematik ve akademik bir üsluba sahip olan üçüncü makale ise, Bâsil Mahmud el-Hâfî’nin kaleme aldığı “*Delâletu’l-ilhâm fi*

<sup>4</sup> İbn Subkî, Tâcuddin Abdulvahhâb b. Ali, *Cem’u’l-cevâmi’ fi usûli’l-fıkh*, Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2011, s. 111; ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*; VI/103; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu’l-fuhûl ila tahkiki’l-hakk min ilmi’l-usûl*, Dâru’l-kutub, Kahire ty., II/287.

<sup>5</sup> Ebu Ya’lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli’l-fıkh*, (Tahk.: Ahmed b. Ali b. Ahmed Sîr el-Mubârekî), by, Riyad 1400/1980, IV/1238-1248; İbn Müflih, Şemsuddin Muhammed el-Makdisî, *Usûlu’l-fıkh*, (Tahk.: Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Mektebetu’l-abîkân, by. ty., I/172 vd.

<sup>6</sup> Demir, Ahmet İshak, “Mütakaddimîn Devri Kelâmcılarına göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.

<sup>7</sup> Aslan, Abdulgaffar, “*Kelâm’da İlham’ın Bilgi Değeri*”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008/1 Sayı: 20, ss. 25-45.

<sup>8</sup> Kelam ilmi bağlamında ilham hakkında yapılan çalışmalar için bkz.: Ak, Ahmet, “*Mâturidî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu*”, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 5, sayı: 2, Güz 2014, Malatya 2015, s. 131

<sup>9</sup> Kardavî, Yusuf, “*el-İlham ve’l-keşf ve’r-ru’ya hel tuaddu mesâdirun lil’ahkâmi’s-şer’iyye*”, Havliyyetu kulliyeti’s-şer’iyye ve’l-dirâsâtu’l-islâmiyye, sayı: 6, 1408/1988, ss. 13-73.

<sup>10</sup> Arûsî, Halid b. Muhammed, “*Delâletu’l-ilhâm*” Mecelletu külliyyeti’l-ulum, Kahire, 2008, ss. 1-103.

*usûli'l-fıkh beyne'l-hukmi's-şer'iyi ve'l-vâki'* adlı makaledir.<sup>11</sup> İlhamın hüccet oluşuna ilişkin görüşler hakkında makalede yapılan tasnifte karışıklık bulunmaktadır. Örneğin, Serahsî'nin ilhamı vahiy gibi hüccet kabul ettiğine dair sorunlu tespitlere yer vermektedir. İlham hakkında tespit edebildiğimiz son makale ise, Abdullah Muhammed en-Necmuddin'in yazmış olduğu ve "*Delâletu'l-ilham*" adını taşıyan makaledir.<sup>12</sup> Bu makalede ilham ve ilgili kavramlar ve hüccet oluşu hakkındaki görüşler işlenmiş ancak konular yüzeysel olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmamızda ilham ve ilgili kavramları, vahiy-ilham ilişkisini ve ilhamın bilgi değeri hakkındaki görüşler ile fıkıh usulünün asıl ilgisini oluşturan şer'i amelî hüküm konusundaki bilgi değerini usulcülerin yaklaşımları çerçevesinde incelemeye çalışacağız. Görüşlerin tasnifini, gerekçelerini analitik bir yöntemle karşılaştıracak ve muhtemel sonuçları değerlendireceğiz.

## 2. İlham ve İlgili Kavramlar

İlham, "içmek, birden yutmak" anlamına gelen "l-h-m" fiilinin "if'âl" kalıbından mastarıdır. Arapça "لِهم الشيء" ifadesi "o şeyi yuttu" anlamına gelir. "جيش لهم" ifadesi ise, her şeyi yutan ve içerisine gireni kuşatıp kaybeden kalabalık ordu anlamına gelir.<sup>13</sup> İlham kavramının etimolojik tahlili yapılırken üzerinde durulan ilk yorum kelimenin bu anlamının istiare yoluyla kalbe hücum ederek onu kuşatan bilgiye ad olarak verildiği şeklindedir. "L-h-m" fiili, "ألهمته ذلك الشيء" cümlesinde görüldüğü üzere if'al babına aktarıldığında ise, "ulaştırmak" (أَبْلَغَ) anlamını kazanır. Bu durumda cümlenin çevirisi "ona bu şeyi ulaştırdım" şeklinde olur.<sup>14</sup> Fiilin bu geçişli halini esas alan ikinci yoruma göre ise, ilham kavramı, bilgi hâsıl eden herhangi bir araç olmaksızın bilginin kalbe ulaşması, yani kalbe atılması ve yerleştirilmesi sebebiyle bu şekilde adlandırılmıştır. Birinci yorum ilhamın kalpteki yaygınlığını ve kuvvetini; ikinci yorum ise bu bilginin kaynağını dikkate almaktadır.

<sup>11</sup> el-Hâfi, Bâsil Mahmud, *Delâletu'l-ilhâm fi usûli'l-fıkh beyne'l-hukmi's-şer'iyi ve'l-vâki'*, University of Sharjah Journal of Shari'a and Law Sciences 2012 Vol.9 Issue 2, ss. 59-101.

<sup>12</sup> Necmuddin, Abdullah Muhammed, "*Delâletu'l-ilham*", *Mecelletu kulliyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye*, Cilt: 7, Sayı: 14/2, 2013, ss. 607- 640.

<sup>13</sup> İsfehânî, er-Râğıb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, (thk.: Safvân Adnân Dâvûdî), ed-Dâru's-Şâmiyye & Dâru'l-kalem, Dimeşk 1412/1992, "l-h-m" mad.; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-İfrikî el-Misrî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru sâdir-Dâru Beyrût 1375/1956, "l-h-m" mad, XII/554;

<sup>14</sup> Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *et-Tefsîru'l-kebîr-Mefâtihu'l-ğayb-*, Dâru'l-fikr, 1401/1981, XXXI/193.

Kelimenin kök anlamları ilham kavramı için yapılan tanımlara da yansımıştır. Bu bağlamda ilham (الإلهام), “hak veya batıl olsun kalbin meylettiği ve gereğiyle amel etmeye yönelten şeyin akıllı kişinin kalbinde meydana gelmesi”<sup>15</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımда ilham, gerek Allah’tan gerekse şeytandan kalbe ulaşır kalbin kendisine meylettiği her şeyi kapsamaktadır. Fakat ilham kavramının daha çok Allah’tan geleni çağrıştırması sebebiyle kalpte oluşan şeytan kaynaklı şeylere “vesvese” denilmesi tercih edilmiştir.<sup>16</sup> Esasında ilham kelimesinin “ulaştırmak” şeklindeki ikinci anlamı, kelimenin ilk anlamı olan “içmek ve birden yutmak” anlamını içkindir. Allah’ın kalbe ulaştırdığı şeyin ilham olarak adlandırılması, bu anlamın kalp tarafından adeta tek defada yutulması sebebiyledir.<sup>17</sup> Bu noktada ilham, kendisiyle bilgi husule gelen bir araç ve akıl yürütme olmaksızın kalbe/zihne içirilmiş şeyi ifade etmektedir. Bu nedenle kimi fıkıh usulcileri, lafzî tanım yaptıklarında ilhamı “kalbe atmak” (إلقاء) ifadesiyle karşılamayı tercih etmişlerdir.<sup>18</sup>

Kur’an’da ilham kavramı, olağan dışı/üstü bir yolla bilgi aktarımını ifade eden vahiy kavramıyla ilişkilidir. “Allah bir beşer ile ancak vahiy yoluyla (vahyen) veya perde gerisinden ya da bir elçi göndererek izni ile dilediğini vahy etmek suretiyle konuşur” (eş-Şura, 42/51) ayetinde Allah’ın beşer ile konuşmasının ilk şeklinin “vahiy yolu” (vahyen) olduğu ifade edilmektedir. Bir kısım müfessirler, “vahyen” kavramıyla ifade edilen bu konuşmanın “ilham”<sup>19</sup>; bir kısmı tercih belirtmeksizin “ilham” veya “rüya”<sup>20</sup>; bir kısmı ise rüya şeklindeki görüşün zayıf olduğuna işaret ederek ilham<sup>21</sup> şeklinde gerçekleştiğini kabul etmişlerdir.

<sup>15</sup> Semerkândî, Alâuddin Şemsu’n-nazar Ebi Bekr, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, Takh: Abdumelik Abdurrahman es-Sa’dî, (Basılmamış doktora tezi), II/1119.

<sup>16</sup> Semerkândî, *Mizânü’l-usûl*, II/1119.

<sup>17</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXXI/193.

<sup>18</sup> Abdulazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed Alâuddin, *Keşfu’l-esrâr an usûli Fahren’l-İslam el-Bezdevi*, (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru’l-kutubi’l-İlmiyye, et-Tab’atu’l-Ûlâ Beyrût 1418/1997, III/304. “الإلهام هو القذف في القلب”; el-Fenârî, Muhammed b. Hamze b. Muhammed, *Fusûlu’l-Bedâi’ fi usûli’ş-şerâi’*, (tahk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1427/2006, II/445. “الإلهام وهو الإلقاء في الروح بطريق الفيض”

<sup>19</sup> Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân –Tefsîru’t-Taberî*, (tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru hicr, Kahire 1422/3001. XX/540;

<sup>20</sup> Zemahşerî, Cârullah Ebi’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-ekâvil fi Vücûhi’t-Te’vîl*, (tahk.: Âdil Ahmed Abdu’l-mevcûd – Ali Muhammed Muavved, Mektebetu’l-Abikân), Riyad h.1418/1988, V/421; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXVII/187; Nesefî, Ebu’l-berekât Abdullah b. Ahmed. Mahmûd, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, (tahk.: Yusuf Ali Bedîvî), Dâru’l-kelimi’t-tayyib, Beyrut 1419/1998, III/262; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dili Kur’an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ty., VI/4255.

<sup>21</sup> Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, (thk.: Fatima Yusuf el-Hiyemî), Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1425/2004. IV/417.

Kur'an, vahiy kelimesini, ilham yoluyla bilgi aktarımı anlamında peygamber dışındaki kişiler için de kullanmıştır. Bu bağlamda müfessirler, Musâ'nın annesine (el-Kasas, 28/7) ve Havarilere yapılan vahyi (el-Mâide, 5/111) ilham ile tefsir etmişlerdir.<sup>22</sup> Kur'an, insan dışındaki varlıklara vahyedildiğini de haber vermiştir. Müfessirler bu vahyi de ilham kavramı ile tefsir etmişlerdir.<sup>23</sup>

İlham ile tefsir edilen vahiy kelimesinin türevleri bir tarafa bırakıldığında ilham kelimesi, yalnızca bir yerde fiil kipi ile Kur'an'da yer almaktadır. "Nefse ve onu şekillendirene ant olsun ki, nefse haddini aşma (fücur) ile bundan korunmayı (takva) [melekesini] O ilham etti" ayetinde yer alan "ilham etti" (الهم) fiiline müfessirler tarafından çeşitli anlamlar verilmiştir. Bu anlamların başlıcaları; "fıtratında tanıttı"<sup>24</sup>, "hayır ve şer yolunu tanıttı"<sup>25</sup>, "anlattı ve aklettirdi"<sup>26</sup> şeklindedir. Bu kelime "iyi ve kötüyü kavrama kabiliyetle yarattı" şeklinde de yorumlanmıştır.<sup>27</sup>

Usul bilginleri, ilham ve onunla ilişkilenen kavramların mahiyetini tespit etmeye, ayırışan ve kesişen yönlerini belirleyerek her birini tanımlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda ilham hakkında yapılan öne çıkan tanımlardan bir Hanefî usulcülerden Debûsî (ö.430/1038)'ye aittir. Debûsî, akıl ve duyu organlarının aracılığı olmaksızın kalpte oluşmasını esas alarak ilhamı, "her hangi bir ayet ile istidlal veya bir delil üzerinde nazar etmeksizin kendisiyle amel etmeyi isteyen bir ilimle kalbi hareket ettiren şey"<sup>28</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bir başka yerde ise ilham ile amel etmeyi, "kişinin nazar ve istidalde bulunmaksızın, hak veya batıl olduğunu ayırtmaksızın bir hususta kalbinin arzu ettiği ya da işaret ettiği şeye tabi olması"

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII/155; el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, (tahk: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyîye, Süleyman Müslim el-Harş), Daru't-taybe, Riyad 1411, VI/190; III/116; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V/421.

<sup>23</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV/286; el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, XVI/68. Elmalılı bu tür vahyi "teshir" kavramıyla ifade etmektedir. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/4257.

<sup>24</sup> İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*, (tahk: es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1398/1978, s. 529. عَرَفَ fiilini kullanmaktadır.

<sup>25</sup> Ferrâ, Ebu Zekerîyya Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, et-Tab'atu's-sâlise, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1403/1983, III/266. عَرَفَ fiilini kullanmaktadır. Müellif ayetteki ifadenin "ona iki yolu gösterdik (hedeyna)" (el-Beled, 90/10) gibi olduğu söylemektedir.

<sup>26</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/382.

<sup>27</sup> Beşer, Faruk, "Vahiy, Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005, s. 55.

<sup>28</sup> ed-Debûsî, *Takoîmu'l-edille*, s. 392. Hanefî usulcülerden Semerkândî (ö.539/1144), bu tanımlamayı tercih etmiştir. Semerkândî, *Mizânu'l-usûl*, II/1119.

şeklinde değerlendirmektedir.<sup>29</sup> Debûsî'nin ilhamı, bilgi araçlarına başvurmaksızın kalpte oluşan kanaat olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

İlhamın usul ilminde yapılmış tanımlardan bir diğerine göre ise ilham, "bir bilgi ile kalbi hareket ettiren, onu tatmin eden ve kendisiyle amel etmeye davet eden şey"dir.<sup>30</sup> Bu tanım kimi usulcüler tarafından "tatmin edici bir şeyi kalbe atmak" şeklinde özetlenmiştir.<sup>31</sup> Kaynağını ve içeriğini vurgulayan bir tanıma göre ise ilham, "Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırmasıdır."<sup>32</sup> Sûfiler ise kalpte oluşan anlamın yöneldiği fiili dikkate alarak, iyi bir amel yapma hissini kalpte uyandıran şeylere ilham, kötü bir amel yapma hissini oluşturan hislere ise vesvese adını vermişlerdir.<sup>33</sup>

Aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte ilhama yakın anlamlar verilen havâtır, hevâcis, firâset, hads, keşif, tecellî, vârid vb. terimler sûfi kaynaklarda yer bulmuştur.<sup>34</sup> Fıkıh usulünde ise hâtif (الهاتف) ve çoğulu hevâtîf; tahdîs/muhaddes (محدث) firâset (فراصة); teharri (التحري) ve "tevahhi" (تواخي) kavramlarının ilham ile ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Fıkıh usulünde hâtif kavramını ilk kez İbn Teymiyye (728/1327) "el-Müsevvede fi usûli'l-fıkıh" adlı eserinde kullanmıştır. Daha sonra Zerkeşî, "el-Bahru'l-muhît" adlı usulünde ondan nakille kavrama yer vermiştir. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in cenazesini yıkamak isteyen sahabenin, onu gömleği içerisinde yıkamaları gerektiğini söyleyen bir ses duyduğunu nakletmiş<sup>35</sup> ve bu

<sup>29</sup> ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 388.

<sup>30</sup> Merdâvî, Alâuddin Ebi'l-Hasen Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh*, Tahk.: Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1421/2000, II/780; İbnü'n-Neccar el-Fütuhi, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühayli-Nezih Hammad), Riyad 1413/1993, I, 329 وَهُوَ مَا يُخْرِكُ الْقَلْبَ بِعِلْمٍ، وَيَطْمَئِنُّ بِهِ، [أَوْ يَدْعُو إِلَى] الْعَمَلِ بِهِ

<sup>31</sup> İbn Subkî, Tâcuddin Abdulvahhâb b. Ali, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2011, s. 111.

<sup>32</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", DİA, cilt: 22; s. 98.

<sup>33</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I/103.

<sup>34</sup> Yavuz, "İlham", cilt: 22, s. 98.

<sup>35</sup> Hz. Peygamber'in eşi Aişe'den rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber'i gasletmek istediklerinde görüş ayrılığı meydana geldi. "Vallahi, nasıl yapayacağımızı bilmiyoruz. Ölülerimizin üzerindeki elbiselerini çıkardığımız gibi Hz. Peygamber'in elbiselerini de çıkaralım mı?" dediler. Bu şekilde anlaşmazlığa düştüklerinde, Allah onlara bir uyuklama hali gönderdi ve çenesi göğsüne dayanıp uyumayan bir erkek kalmadı. Daha sonra evin bir tarafından kim olduğunu bilmedikleri biri, "Hz. Peygamber'i elbisesiyle yıkayınız" şeklinde konuştu. Bunun üzerine kalkıp Hz. Peygamberi yıkadılar..." (İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, (Tahk.: Şuayb el-Arneût vd.), Müessesetu'r-risâle, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1420/1999, XLIII/331, Hno: 26306) İbn Abbas'tan gelen rivayette ise, Yıkamaya ka-

haberi, literatüre kattığı hâtif kavramının dayanağı yapmıştır. İbn Teymiyye, hâtif kavramını “hak olduğu bilinen şey”<sup>36</sup> şeklinde tanımlamıştır. Zerkeşî, İbn Teymiyye’den yaptığı nakilden sonra İbn Ebi’-d-Dünya’nın “hevâtif” hakkında bir eser tasnif ettiğini kaydetmiştir.<sup>37</sup>

İlham ile ilgili kavramlar arasında yer alan muhaddes ve mastarı olan “tahdîs” kavramı, “bu ümmette bir muhaddes olsaydı, Ömer olurdu”<sup>38</sup> hadisinden hareketle usul literatürüne girmiştir. Tahdîs, meleğin kişi ile konuşması anlamına gelir. Bu sebeple bir kısım usulcüler muhaddes kavramını ilham ile eş anlamı saymışlar ve kavramı “ilham edilenler” şeklinde açıklamışlardır.<sup>39</sup> “Tahdîs ve muhaddes” kavramının ilhamdan daha dar olduğunu kabul edenler ise, ilhamın bütün mü’minler hakkında mümkün olduğunu, muhaddeslerin ise hadiste de ifade edildiği üzere sınırlı olduğunu söylemişlerdir. İbn Kayyim, tahdîsin özel bir ilham olduğunu; Musa’nın annesi ve havariler örneğinde olduğu üzere mükellef olanlara, arıya vahyedilmesinde görüldüğü üzere ise mükellef olmayanlara ulaşan bir vahiy olduğunu söylemektedir.<sup>40</sup>

Firâset kavramı ise usulcüler tarafından iki şekilde tanımlanmıştır. Bir kısım usulcüler firâseti, “bir delil üzerinde nazar edilmeksizin meydana gelen şeyi haber vermek”,<sup>41</sup> “kalbin kendisinde meydana gelen bir nur ile bakması”<sup>42</sup> ve “salih kullar için ortaya çıkan hakkaniyetin keşfi türünden şeyler”<sup>43</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlarda firâset kavramının ilham kavramıyla yakın anlamlı olarak düşünüldüğü görülmektedir ki buna ilahi firâset de denilmiş-

---

tılmak için içeriye Ensar’dan Evs b. Havlî girince yukarıdaki sözün duyulduğu aktarılmaktadır. Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-evsat*, (Tahk.:Târık b. İvadullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru’l-harameyn, Kahire 1416/1995, X/195.

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *el-Müsevvede fi usûli’l-fıkh*, (Tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Dâru’l-kutubi’l-arabî, Beyrut, ts., s. 572

<sup>37</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI/18.

<sup>38</sup> Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî, *Müsned*, (Tahk.: Hasen Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru’s-sekâ, Dimeşk 1996, I/285, H.no: 255. إِنَّهُ كَانَ فِي الْأُمَّةِ قَبْلَكُمْ مُحَدِّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ فَهُوَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ

<sup>39</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI/105.

<sup>40</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr, *Medâricu’s-sâlikîn*, Dâru ihyâi’t-turâsi’l-arabî & Muessesetu’t-târîhi’l-arabî, Beyrut 1419/1999, I/40-41.

<sup>41</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 392.

<sup>42</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, III/125. وَالْفِرَاسَةُ نَظَرُ الْقَلْبِ بِنُورٍ يَنْعَمُ فِيهِ

<sup>43</sup> Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II/446.

tir.<sup>44</sup> Hikemî ve tabii firaset olarak adlandırılan diğer çeşidi ise, “yaratılış özelliklerini ahlaki niteliklerin (huylar) delili kılmaktır.”<sup>45</sup> Bu tanıımı yapan Ebu Bekr İbu'l-Arabî (ö.543/1148) firasetin, kişinin tabiatının iyiliği, hafızasının keskinliği ve temiz düşünce ile mümkün olduğunu ilave etmektedir. Kaynaklar, Kâbe'nin avlusunda oturan Şâfî ile Muhammed b. Hasen arasında mescidin kapısından içeri giren bir kişi hakkında gerçekleşen bir diyalogu bu tür firasete örnek olarak aktarmaktadırlar. Diyaloga göre, biri, bu şahsın marangoz, diğeri ise demirci olduğunu iddia etmiştir. Bu diyaloga tanık olanlar adama mesleğini sorduklarında adam önceden marangoz olduğunu, şimdi ise demirci olduğunu söylemiştir. Bu örnekte kişinin bedensel özellikleri ile mesleği arasında bir ilişki kurulmaktadır.<sup>46</sup> Bu şekliyle firâset, ilhamdan farklılaşmakta ve bir delile dayanarak yapılan öngörüyü ifade etmektedir. Bu son anlamıyla İslam yargılama hukukunda bilgi ve ispat aracı olarak kullanılıp kullanılmayacağı tartışılmıştır.<sup>47</sup>

Delil olma vasfı tartışılan kavramlardan bir diğeri teharrîdir. Teharrî (التحري), sözlük anlamı bakımından talep etmek ve istemek anlamına gelir. Usulcülerin bir kısmı, teharrî kavramını, “hedeflenenin talep edilmesi hususunda çaba harcama” paydasında birleştirdikleri “içtihad”, “tevahhî” ve “teehhî” kavramlarıyla aynı anlamda kabul etmişlerdir.<sup>48</sup> İbn Âbidîn, “tevahhî” (تَوَحَّحِي) kelimesinin teharrînin eş anlamlısı olduğunu; ancak “tevahhî” kelimesinin ibadetler, “teharrî”nin ise muamelât alanında kullanıldığını ifade etmektedir. Bu tasnifiyle kavramın sınırlarını belirleyen İbn Abidin, teharrîyi, “bir şeyin hakikatine vakıf olunmadığında, onu, galip zan ile talep etmektir” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>49</sup> Bu şekilde içtihat ile aralarındaki farka işaret etmiş olmaktadır. Usulcüler teharrî ile ilham kavramlarını da birbirinden ayırmışlardır. İki kavram arasındaki farkların başında, teharrînin bütün insanlar için genel oluşuna karşın, ilhamın, salih insanlara özgü kabul edilmesi gelmektedir. Bu sebeple usulcüler teharrîyi, ilim meydana getiren sebeplere ulaşmaktan aciz kalan salih

<sup>44</sup> Uludağ, Süleyman, “Firâset”, DİA, yıl: 1996, cilt: 13, sayfa: 116.

<sup>45</sup> İbnu'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ), Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1324/2003, III/106.

<sup>46</sup> Bu bağlamda firâset ilmi, insanın şekli ve mizacından hareketle ahlakını bilmektir. et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu İstilahâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Mektebetu-Lübnân Nâşirûn, et-Tab'atu'l-ülâ, Beyrut 1996, I/56.

<sup>47</sup> Öğüt, Salim, “Firâset”, DİA, yıl: 1996, cilt: 13, sayfa: 117.

<sup>48</sup> Zekeriyâ el-Ensâri, Zekeriyâ b. Muhammed, *Esnâ'l-metâlib fi şerhi Ravedi't-tâlib*, Dâru'l-kutubî'l-islâmî, by., ty., I/22.

<sup>49</sup> İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar alâ Dürri'l-muhtar*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992, II/352.

olan ve olmayan kişiler için meşru kılınmış zaruri bir delil kabul etmişlerdir.<sup>50</sup> Diğer fark ise, taharrîde bir talep ve çaba bulunmasına karşın ilhamda böyle bir çabanın bulunmamasıdır.<sup>51</sup>

### 3. Vahiy İle İlişkisi Bağlamında İlhamın Mahiyeti

Hanefî usulcüler, Hz. Peygamber'e gelen vahyi iki grupta mütalaa etmişlerdir. Birinci gruba zahir vahiy, ikinci gruba ise batın vahiy adını vermişlerdir. Zahir vahyin, meleğin lafız olarak getirdiği vahiy<sup>52</sup> ile meleğin işaretiyle hâsıl olan vahiy<sup>53</sup> olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu iki şekil dışında Allah'tan geldiği hususunda Hz. Peygamber'de kesin bir kanaat oluşturan vahyin ilham türünden olduğunu kabul etmişlerdir. İbnu'l-Hümâm (861/1457) bu vahyi, "Allah'ın meleğin ibaresi ve işareti olmaksızın anlamı kalbe yerleştirmesi (ilka)" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>54</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere vahyin bu türünde meleğin lafzı ve işareti yer almamaktadır. Bu vahiy, Allah'ın katından bir nur ile göstermesidir. "Allah'ın sana gösterdiğiyle insanlar arasında hükmetmen için..." (en-Nisa,4/15) ayetinde kast edilen vahiy türünün bu olduğu ifade edilmiştir.<sup>55</sup>

Hz. Peygamber'e ilham ile gelen bu bilgi aktarımını Hanefî usulcü Pezdevî (482/1089), zahir vahiy kapsamında görürken diğer bir Hanefî usulcüsü olan Serahsî (483/1090) batın vahye dâhil etmiştir.<sup>56</sup> Hz. Peygamber'e gelen

<sup>50</sup> Molla Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâyi*, II/446. Teharrî kavramı ve fıkhîteki tatbikat örnekleri için bkz.: Kocabaş, Savaş, "İslam Hukukunda Mükellefin İçtihadı (Teharrî) ve Bunun İbadet Alanındaki Uygulaması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 23, 2014, s. 297-328.

<sup>51</sup> Necmuddin Abdullah Muhmmmed, "*Delâletu'l-ilham*", *Mecelletu kulliyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye*, Cilt: 7, Sayı: 14/2, 2013, s. 611.

<sup>52</sup> "O şerefli elçinin sözüdür." (Tekvir, 19), "De ki, onu Ruhü'l-Kuds indirmiştir." (en-Nahl, 102) ve "Ruhu'l-Emin onu kalbine indirdi." (eş-Şuara, 193-194) ayetlerinde işaret edilen vahiydir.

<sup>53</sup> Bu vahye Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Ruhu'l-Kuds, hiçbir canın rızkını tamamlamadan ölmeyeceğini benim kalbime ilka etti (nefese). O halde Allah'tan saygıyla çekinin ve (rızk) talebinde güzel davranın" hadisini örnek göstermişlerdir. Hanefî usulcülerinin kaydettiği bu hadis için bkz.: Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şiabu'l-îmân*, (tahk: Abdülâlî Abudulhamid), *Mektebetu'r-rüşd li'n-neşri ve't-tevzî*, Riyad 1423/2003, II/460 (Hno: 1141)

<sup>54</sup> Emîr Pâdişâh, Muhamed Emin, *Teysîru't-tahrîr*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, Mısır 1350, IV/184.

<sup>55</sup> Mahbûbî, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh -et-Telvîht ilâ keşfi hakâiki't-telvîh* ile birlikte-, (tahk.: Muhammed Adnan Derviş), *Şeriketu dâri'l-erkâm b. ebi'l-erkâm*, Beyrût ty., II/38-39

<sup>56</sup> Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Temhîdu'l-ukûl fi'l-usûl (Usûlu's-Serahsî)*, (tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), *Lecnetu'l-meârifî'n-Nu'maniyye*, Haydarabâd, ts., II/90; Pezdevî,



ilhamın zahir ve batın vahiy oluşu hususunda sonraki dönem Hanefî usulcülerinden bir kısmı, örneğin Sadru'ş-şeria Mahbûbî (747/1346) ve İbnu'l Hümâm, Pezdevî'ye; İbn Emîr Hâc (879/1474) örneğinde olduğu üzere bir kısım usulcüler ise Serahsî'ye tabi olmuştur.<sup>57</sup>

Serahsî, batın vahiy olarak adlandırdığı vahyin bu türünün, şüphe, itiraz ve karışıklık barındırmayan kalbin teyidi olduğu görüşündedir. Kalbin teyidi ise, Allah'tan Hz. Peygamber'in kalbine gelen bir nur ile hakkın ortaya çıkması sayesinde oluşmaktadır. Esasında Hanefî usulcüler, vahyin her üç türünün de Allah'tan geldiğinin tespitini "ibtılâ" kavramına dayanarak açıklamışlardır. İbtılâyı, Serahsî, "amaçlanan şey kendisi için açıklık kazanıncaya kadar kalbiyle onun hakikati üzerinde düşünmek"; Pezdevî, "teemmül ile hakikatini kavramak" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>58</sup> Bu şekilde her iki usulcü, vahyin Allah'tan geldiğinin tespitini Hz. Peygamber'in konu üzerindeki tefekkürüne (teemmül) bağlamış olmaktadır. Yine bu usulcüler bütün türleriyle vahyin Allah'tan olduğunu teemmül yoluyla bilmenin Hz. Peygamber'e özgü olduğu kanaatindedirler.<sup>59</sup> Abdulaziz el-Buhârî (730/1330) ise, Kur'an'ın "vahyen" ifadesiyle haber verdiği ilhamın, Mûsâ'nın annesinin kalbine atılan ilhama benzer olduğunu ifade etmiştir.<sup>60</sup> Bu yaklaşımıyla Abdulaziz el-Buhârî, farklılığın mahiyet farklılığından ziyade, ilhamın Allah'tan oluşunun tespiti bakımından Hz. Peygamber'in sahip olduğu ayrıcalıklı konumla ilgili olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, vahiy almak Hz. Peygamber'e ait bir hususiyet olduğu gibi, Allah'tan olduğundan şüphe edilmeyen ilham da onun hususiyetlerindedir.<sup>61</sup>

İlhamı zahir vahiy türüne dâhil eden İbnu'l-Hümâm, bu vahyin Allah'tan olduğunun Hz. Peygamber tarafından tespit edilmesini ilham ile birlikte bulunan (makrûn) "zaruri bir bilgi" ile açıklamayı tercih etmiştir. <sup>62</sup> Bu yakla-

---

Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl, -Keşfu'l-esrâr ile birlikte- (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, et-Tab'atu'l-Ûlâ Beyrût 1418/1997, III/303-304

<sup>57</sup> Mahbûbî, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh -et-Telvîht ilâ keşfi hakâiki't-telvîh* ile birlikte-, (tahk.: Muhammed Adnan Derviş), Şeriketu dâri'l-erkâm b. ebi'l-erkâm, Beyrût ty., II/38; İbn Emîr Hâc, Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (tahk.: Abdullah Mahmud Ömer), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1999, IV/184.

<sup>58</sup> Serahsî, *Temhîdu'l-ukûl*, II/90; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, III/303-304

<sup>59</sup> Serahsî, *Temhîdu'l-ukûl*, II/90; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, III/303-304

<sup>60</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III/304.

<sup>61</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*. III/304.

<sup>62</sup> Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, IV/184.

şımı ile İbnu'l-Hümâm, Pezdevî ve Serahsî'nin savunduğu "teemmül" düşüncesinden ayrılmaktadır. Çünkü "zaruri ilim" nazar ve istidlal olmaksızın hâsil olan bilgidir. İbnu'l-Hümâm, Hz. Peygamber'e gelen ilham ile eşzamanlı olarak bulunan "zaruri bilgi"nin onu zahir vahiy kıldığını; bu şekilde meleğin lafzı ile gelen vahiy ile zahir olmak bakımından birleştiğini ifade etmektedir. Zaten bu ilhamın/vahyin hem Hz. Peygamber hem de başkaları hakkında kat'i hüccet haline gelmesi ona eşlik eden bu zaruri bilgi sayesinde.<sup>63</sup> Bu yaklaşımı ile İbnu'l-Hümâm, meleğin lafzı ve işareti olmaksızın salt kalbi teyide dayanan ilhamın Allah'tan geldiğinin "teemmül" ile açıklanması halinde, bu vahyin, "batın vahiy" türüne dâhil sayılmasının kaçınılmaz olduğunu görmüş olmalıdır.

Hangi açıklama biçimiyle yola çıkmış olurlarsa olsunlar, Hanefî usulcüler, meleğin lafzı ve işareti olmaksızın gelen ilhamı, Hz. Peygamber'e mahsus durumlar (hususâtü'n-nebi) kapsamında değerlendirip vahiy kavramına dâhil etmişlerdir. Örneğin Abdulazîz el-Buhârî (ö.730/1330) Allah'a aidiyeti kesin olarak tespit edilebilen ilhamın Hz. Peygamber'e özgü olup başkası için söz konusu olmadığını açıkça ifade etmektedir. Şayet bu ümmetten biri hakkında Allah'tan olduğu sabit bir ilham söz konusu olur ise, bu ancak Hz. Peygamber'in hakkı sebebiyle sabit olur<sup>64</sup> diyerek kerametini, Hz. Peygamber'in mucizesine dâhil oluşu gibi, ilhamın da ona tabi oluşun eseri olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımıyla, İslam ümmetine mensup bir kişiye ilham edildiğinin sabit olması halinde dahi bu durumun, ilhamın Hz. Peygamber'e ait bir hususiyet oluşuna mani olmadığını temellendirmeye çalışır. Sonuç olarak Hanefî usulcüler, Hz. Peygamber'e gelen ilhamın Allah'tan olduğunun kesin, diğer kişilere gelen ilham hakkında ise bu kesinliğin bulunmadığı görüşündedirler.

#### 4. İlhamın Bilgi Değerine Dair Görüşler ve Değerlendirilmesi

Usulcüler, Allah'a aitliği kesin olan ilhamın Hz. Peygamber hakkında sabit olduğunu kabul ettikten sonra Peygamber olmayan kişiler hakkında ilham olgusunu ele almışlardır. Usulcüler, ilke olarak peygamber olmayan insanlar hakkında ilhamın caiz olduğunu kabul etmişlerdir. Bunu Hz. Peygamber'in nübüvvetinden kaynaklanan ve ona tabi olmakla ulaşılan bir nimet olarak görmüşlerdir.<sup>65</sup> Bu yaklaşımlarının sonucu olarak bir kısım usulcüler, "ilham, feyz

<sup>63</sup> Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, IV/184.

<sup>64</sup> Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III/304.

<sup>65</sup> Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, (Tahk.: Muhammed Hasen Muhamme Hasen İsmail), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, et-tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1418/1997, II/352; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III/304; Şâtübî, Ebu İshak İbra-

*yolu ile kalbe atmak (ilka)dır. Yani Allah'ın habersiz (ğafil) kişinin kalbinde nazari veya pratik türden zaruri bir bilgi yaratmasıdır"*<sup>66</sup> şeklinde tanımlamışlardır.

Allah'ın ilham etmesi ile ilham iddiasının birbirinden farklı durumlar oluşu sübut tartışması olarak literatüre girmiştir. İlhamın sübutunun iddia sahibi bakımından tespit edilebilirlik imkânı, ilhama ilişkin yaklaşımları belirleyen temel saik konumundadır. Esasında herhangi bir iddianın doğruluğunu tespit için bir ölçütün gerekliliği ilhama özgü bir sorun değildir. Kelamcıların nebi ile nebilik taslayanı (mütenebbi) birbirinden ayırmak için mucize kriterine başvurmaları bu yaklaşımın bir sonucudur.<sup>67</sup>

Mucize göstermesi mümkün olmayan peygamber dışındaki insanlar bakımından ilham iddiasına kesinlik kazandıracak bir aracın bulunup bulunmadığı irfan bilgi sistemi, işrak felsefe ekolüne mensup felsefeciler ile usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Kaynak taramasından anlaşıldığı kadarıyla usulcüler, ilhamın bilgi değeri hakkında üç görüşün bulunduğunu tespit etmişlerdir. Bu görüşlerden ilki, ilhamın vahiy gibi hüccet olduğu, ikincisi, yalnızca ilham edilen açısından hüccet sayılacağı, sonuncusu ise, ilhamın ne ilham edilen ne de diğer kişiler bakımından hüccet olmadığı şeklindedir.

#### 4.1. "İlham Vahiy Gibi Hüccettir" Diyenler

Usulcüler, kimi sûfi ekoller ile gulât Şîi grupların ilhamı, mutlak bir bilgi kaynağı kabul ederek vahye eşdeğer bir kesinlik içerisinde bağlayıcı bir hüccet olduğunu kabul ettiklerini aktarmışlardır.<sup>68</sup> Bu bağlamda Hanefî usulcü Debûsi, "hubbiyye"<sup>69</sup> olarak adlandırdığı bir grubun ilhama vahiy değeri verdiğini,

---

him b. Mûsâ, el-Lahmî el-Ğirnâti, *el-Muvâfakât fi usûli's-şeria*, (tahk.: İbrahim Ramadân), Dâru'l-Ma'fire, Beyrut 1471/1997, I-II/550.

<sup>66</sup> Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

<sup>67</sup> Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

<sup>68</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 392-393; el-Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445; İbn Emîr Hâc, III/375; Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, IV/185. Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", DİA, cilt: 22; s. 98; Aslan, "Kelâm'da İlham'ın Bilgi Değeri", s. 31.

<sup>69</sup> Debûsî, ilhama vahiy değeri verdiği için görüşlerini eleştirdiği gruba usulünde "hubbiyye" (حبيية) adını vermektedir. Sem'anî'nin Debûsî'den nakille Kavâtü'l-edille adlı eserinde verdiği metinde ise bu grubun adı "cehmiyye" olarak yer almaktadır. Cehmiyyenin ilham hakkında Debûsî'nin eleştiriye konu ettiği görüşlere sahip olmadığı mezhepler tarihi kaynakları incelendiğinde görülmektedir. Buna karşılık söz konusu görüşlerin ana metinde de ifade edildiği gibi bazı sûfi gruplara nisbet edildiği görülmektedir. Cehmiyye'nin görüşleri için bkz.: Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", DİA, yıl: 1993, cilt: 7, sayfa: 234-236.

Semerkandî, sûfilerden bir grubun ilhamın ahkâm hakkında nazar<sup>70</sup> ve istidlal<sup>71</sup> ile eşdeğer bir hüccet olduğunu, Şia'nın Caferiye mezhebinin ise ilhamdan başka delil olmadığını söylediklerini kaydetmektedir.<sup>72</sup> Gazâlî (505/1111), ilimlerin kaynağının ilham olduğunu savunan bir grubun olduğunu ve muhtemelen bununla ilimlerin tamamının zaruri bilgi olduğunu ve ilkten Allah tarafından yaratıldığını kastettiklerini ifade etmektedir.<sup>73</sup>

İlhamın vahiy gibi hüccet olduğunu söyleyen grupların kimlikleri hususunda kapalılık bulunduğu kimi araştırmacılar tarafından ifade edilse de<sup>74</sup> usulcülerin, bu görüş sahiplerine eserlerinde cevap vermiş olmaları, tartışılmaya değer bir topluluğun olduğunu göstermektedir. İlhamın kesin hüccet olduğunu savunan bu görüşün sahipleri, ilham edilen kişinin bunun Allah'tan geldiğinden kesin olarak emin olacağı yaklaşımını esas almış olmaları gerekmektedir. Bu yaklaşım biçimiyle ilham, ilahi oluşunun kesinliği sebebiyle kaynak ve delil oluş bakımından vahye eşdeğer bir konuma getirilmiş olmaktadır. Bu haliyle ilham, meleğin lafzı ve işareti olmaksızın Hz. Peygamber'e ulaşan ve kimi Hanefîlerin zahir, kimilerinin ise batın vahiy kabul ettikleri vahiy türüne benzetilmektedir. Ancak bu görüş sahiplerinin, peygamberler hakkında mucizenin şart koşulması gibi bir şartı ilham iddiasında bulunan kişi için ileri sürdüklerine dair bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Bu haliyle ilham iddiası ispat zorunluluğu bulunmayan ancak vahiy gibi kat'î olan bir hüccete dönüşmektedir.

<sup>70</sup> Fıkıh usulcülerini nazarı iktisabi bilgiye ulaştırın düşünme ve düşünme süreci şeklinde tanımlarlar. Nazar ile yalnızca tekil nesnenin mahiyeti hakkında bilgi (tasavvur) elde edilebileceğini savunanlar bulunmakla birlikte ağırlıklı görüş, nazarın hem mahiyet bilgisi hem de eşya ve kavramlar arası ilişkiyle elde edilen tasdik (hüküm) türü bilgiye ulaştırdığı şeklindedir. Yılğın, Adem, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 11-112, (Basılmamış Doktora Tezi).

<sup>71</sup> Nazar ile yakın anlamlı kullanımları bulunmakla birlikte istidlal daha ziyade delil üzerinde düşünmedir. Delilin bilgi oluşturma gücüne göre istidlal kesin bilgiye (ilim) veya zannı gâlibe ulaştırabilir. Nass, icmâ ve kıyas dışındaki delillerin genel adı olarak da kullanılır. Aralarında kesişen ortak yönler olduğu gibi farklılıklarında bulunması sebebiyle nazar ile istidlâl arasında eksik girişimlilik olduğu söylenebilir. Her ikisi de delile dayalı olarak sonuca ulaşmayı esas alır. Bu sebeple bazı usulcüler her iki kavramı aynı anlamda kullanmışlardır. Her ikisi de kesin bilgiye ulaştırabileceği gibi zanni bilgiye de ulaştırabilir. Aralarındaki fark ise istidlal delilden hareketle başka bir sonuca ulaşma faaliyeti için kullanılırken nazar bunun yanı sıra bir şeyi doğrudan anlamaya dönük akli faaliyeti de kapsar. Yılğın, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, s. 116-118.

<sup>72</sup> Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl* II/1121.

<sup>73</sup> Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Menhûl fî usûli'l-fıkh*, (tahk.: Muhammed Hasen Heytu), Dâru'l-fıkr, Dimeşk 1400/1980, s. 50.

<sup>74</sup> Necmuddin Abdullah Muhmmmed, "*Delâletu'l-ilham*", s. 613.

Bu şekilde kaynağının kesinliği bakımından vahiy ile eşitlenen ilhamın vahiy tarafından denetlenmesi teorik olarak tutarsız konuma düşürülmüş olmaktadır. Hatta zaman bakımından daha sonra olan ilhamın, önceki vahiy üzerinde otorite (müheymin) olma ve onu neshetme imkânı dahi teorik olarak mümkün hale gelmiş olmaktadır. Bütün bu ihtimaller uzak görülse dahi Kur'an vahyinin ilhama dayalı tefsir ve te'vilinin yolu kesin bir şekilde açılmış olmaktadır. Beyazıd-ı Bistâmî'nin (234/848) bazı muhaddislere söylediği, "siz bir ölüden alıyor ve Hz. Peygamber'e nispet ediyorsunuz. Biz ise ölmeyen hayy olan Allah'tan alıyoruz"<sup>75</sup> ifadesi söz konusu soruna örnek olacak türdendir.

İlhamın vahiy gibi hüccet olduğunu savunanlar, Bayezid el-Bestâmî, Sehl et-Tüsterî (283/896), Cüneyd el-Bağdâdî (297/909), Ebu Bekr eş-Şiblî (334/946), Abdullah el-Ensârî (481/1089), Abdulkadir Geylânî (561/1240), Ebu Medîn el-Mağribî (594/1198), Muhyiddin el-Arabî (638/1240) ve Ahmed et-Tâmikî gibi sembol kişilerin yaşadıkları manevi tecrübeleri, makamları ve zevkleri üzerinde düşünüldüğünde aldıkları ilhamlardan zerre kadar şüphe duyulamayacağını söylemişlerdir. Bu tezin sahipleri, bu zatlara gelen ilham ile Hz. Peygamber'e gelen vahiy arasındaki farklılığa da işaret etmişler ve söz konusu farklılığı, "bu kap, hiçbir vesile olmaksızın bizzat değil, ancak Muhammedi meded ve teyid ile ilmene nail olmaktadır" ifadesiyle göstermişlerdir.<sup>76</sup> Yani bu zatlara gelen ilham müstakil değil, Hz. Peygamber'in nübüvveti dolanımındandır.

Debûsî, sûfiyeye mensup olduğu anlaşılan bu grubun görüşlerine usulünde en geniş şekilde yer veren ve eleştiren usulcüdür. Bu sebeple ilhamın hüccet olduğunu kabul edenlerin delillerini Debûsî'yi esas alarak diğer usulcülerin görüş ve eleştirililerini ilave ederek sunmayı tercih edeceğiz:

Bu gruba göre, Kur'an'ın "ilham etme" (Şems, 7-8) ve "kalbi genişletme" (el-En'âm, 125) gibi ifadeleri, ilhamın, Allah tarafından, insan fiili olmaksızın yaratılan bir bilgi olduğunu göstermektedir. Ayrıca er-Rum suresi 30. ayette ifade edilen fitrat kavramı, insanın fiillerinin hiç bir etkisi bulunmaksızın Hanif dini üzere yaratılma anlamındadır. Allah'ın arıya (en-Nahl, 78) ve Musa'nın annesine vahyetmesi (el-Kasâs, 7), bilginin Allah tarafından, nazar ve istidlal olmaksızın yaratılmasının örneğidir. Bu görüşü savunanlara göre, ilhamın bilgi kaynağı olduğunun sünnetten de delilleri vardır. İyilik ve kötülüğü soran Vâbi-sa'ya Hz. Peygamber, "elini göğsünün üzerine koy, insanlar fetva vermiş olsa da

<sup>75</sup> Leknevî, Abdulâlî Muhammed b. Nizamuddin, *Fevâtihu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübût*, (tahk.: Abdullah Mahmûd Muhammed Umer), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1423/2002, II/411.

<sup>76</sup> Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, II/411.

*göğsüne rahatsızlık vereni terk et*"<sup>77</sup> buyurmuştur. Hadiste, kalbin nazar ve istidli-  
li olmaksızın ilhama dayalı olarak kalpte oluşan bilginin kastedildiğini savun-  
muşlardır. İlhamı bilgi kaynağı kabul eden bu sûfi grup, Hz. Ömer'in "muhad-  
des" oluşunu haber veren hadisleri de görüşlerini desteklemek için kullanmış-  
lardır. Onlara göre, Hz. Ömer'in talep ettiği hükümlerin daha sonra vahiy ola-  
rak nazil oluşu, önceden kendisine hükümlerin ilham edilmiş olması sebebiyle-  
dir. Yine Ömer'in mescitte hutbe irad ederken cephedeki komutana seslenme-  
sini; Ebu Bekir'in eşi olan Harice'nin kızının karnının kız olduğunu söylemesini  
de nazar ve istidlale dayanmayan bilgiler türünden olduğunu ifade etmişlerdir.  
Bu nakli deliller dışında, fıkıh ekollerinin kalbi tercih (taharri) ile amel etmeyi  
caiz kabul etmiş olmalarını, ilham ile amelin sıhhatinin delili saymışlardır.<sup>78</sup>

Debûsî'nin işaret etmediği ancak sonraki fıkıh usulü eserlerinde yer bu-  
lan sûfilerin diğer bir delili ise, Allah'ın vaadini esas almaktadır. Bu delile göre,  
kullar için ilham yolu ile bilginin meydana gelmesinin sebebi, Allah'ın bunu  
vaad etmiş olmasıdır. Bu delili kullanan Sûfiler, çeşitli âyetleri yorumlayarak bu  
görüşe ulaşmışlardır. Bu âyetlerin ilki, "Eğer Allah'tan sakınırsanız (ittika) sizin  
için doğru ile yanlış ayırma yetisi (furkan) var ederiz" (el-Enfâl, 8/29) âyetidir. Di-  
ğeri, "Kim Allah'tan sakınırsa (ittika) onun için bir çıkış var ederiz" (et-Talâk, 2). Bu  
âyetler, hükmü karışık olan her hususta insanları sahih hükme ulaştırın bir  
çıkışın gösterileceğini vaat etmektedir. Bu kapsamda ileri sürdükleri bir başka  
delil ise, "Allah'tan sakınınız ki (ittika), size öğretsin" (el-Bakara, 2/282) âyetidir.  
Bu âyeti, eğer kişi nefsinin tezkiye eder, emirlere sarılıp nehiyeleri terk ederek  
kalbini Allah için selim kılar, kendisinde dini ilimler hâsıl olur; çünkü onun  
haberi doğru ve vaadi hak, şeklinde yorumlamışlardır.<sup>79</sup>

Bu tezi savunanlar, yukarıda aktarılan delillere dayanarak ilhamın, Al-  
lah'tan gelen bir hakikat olduğunu ve onunla amel etmenin vacip olduğunu  
açık bir şekilde dile getirmişlerdir.<sup>80</sup> Fıkıh usulcileri ise, bu delillerin, ilhamın  
hüccet olduğu hükmünü tesis etmeye elverişli olmadığını göstermeye çalışmış-

<sup>77</sup> Aynı içeriğe sahip başka hadisler de kaynaklarda yer almaktadır: "Müftüler fetva verse de sen fetvayı vicdanından iste" (Dârimî, Büyû', 2; İbn Hanbel, Müsned, IV/194,227,228. "İyilik ahlak güzelliğidir, günah ise seni huzursuz eden ve başkalarının bilmesini istemediğin şeydir" Müslim, Birr, 14,15; Tirmizî, Zühd, 52; İbn Hanbel, Müsned, IV/182,227.

<sup>78</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 392-393. Zerkeşî bu iddiaların neredeyse tamamını Sühreverdî'ye atf etmektedir. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI/104. Semerkândî ise bu delilleri ilhamın hüccet olduğunu savunanların delilleri olarak zikretmektedir. Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl*, II/1122-1123.

<sup>79</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI/103-104.

<sup>80</sup> Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl* II/1124.

lardır. Usulcülerin bu bağlamda yaptıkları eleştirileri, ilhamın hiç kimse için hüccet olmadığını savunan usulcülerin görüşlerini ele alırken tartışacağız.

#### 4.2. “İlham, İlham Edilen Kişi Açısından Hüccettir” Diyenler

İlham'ın bilgi değeri ile ilgili ikinci görüş, ilham edilen hakkında hüccet olup başkası hakkında bağlayıcı bir delil olmadığı şeklindedir. Bu görüşe göre, ilham edilenin onunla amel etmesi vaciptir, başkasını buna çağırması ise caiz değildir.<sup>81</sup> Bunun sebebi, ilham alanın, kalbinde oluşan bilginin Allah'tan olduğundan emin olmasına karşılık üçüncü kişilerin bundan emin olmasının mümkün olmayışdır. Semerkândî bu görüşün alimlerin genelinin görüşü olduğunu kaydetmektedir.<sup>82</sup> Sühreverdî (632/1234)'nin mutlak olarak; Râzî'nin (606/1210) kıblenin delilleri hususunda; Şâfîilerden İbn Sabbâğ'ın (477/1084) da bu eğilimde olduğu ve İbn Salâh'ın (643/1245) fetvalarında bu görüşü benimsediği nakledilmektedir.<sup>83</sup>

İlham edilen kişi hakkında ilhamın delil olduğunu benimsediklerine dair ifadeleri bulunan başka usulcüler de bulunmaktadır. Ancak bu usulcülerin ifadelerden ilham edilenin ona tabi olmasının vacip olduğunu kastettikleri açık değildir. Örneğin Serahsî, “ilham, Hz. Peygamber'in ümmetinden Allah'ın ikramda bulunduğu kişi hakkında delildir, bu evliya için keramettir”<sup>84</sup> ifadesine yer vermektedir. Sadru's-Şeria Mahbûbî, zahir vahyin üç türünden biri kabul ettiği Peygamber'e gelen ilhamı değerlendirirken, “bütün bunlar (vahyin üç şekli) evliya hakkında vaki olan ilhamdan farklı olarak mutlak olarak hüccettir. Çünkü evliyaya gelen ilham başkası hakkında hüccet olmaz”<sup>85</sup> demektedir. Makalemizde görüşlerine genişçe yer verdiğimiz Mâlikî usulcü Şâtıbî'yi de bu gruba dahil etmek mümkündür.<sup>86</sup> Molla Fenârî (833/1430), “Mucize ile desteklenen nebiye gelen ilhamın herkes hakkında sabit bir hüccet oluşu gibi, keramet ile (desteklenen kişiye gelen) ilhamın da ilham edilen hakkında sabit bir hüccet olduğu kabul edilen bir husustur”<sup>87</sup> demektedir. Molla Fenârî, ilham ile nazari veya pratik (ameli) bilginin oluşabileceğini kabul etmektedir. Hz. Peygamber'e

<sup>81</sup> Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl* II/1121.

<sup>82</sup> Semerkândî, *Mîzânu'l-usûl* II/1121.

<sup>83</sup> İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III/375; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, I/103.

<sup>84</sup> Serahsî, *Temhîdu'l-ukûl*, II/90; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, III/303-304

<sup>85</sup> Mahbûbî, *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh*, II/37

<sup>86</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/553-554.

<sup>87</sup> Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445. قلنا مسلم أنه ثبت كونه من الله أو من الملك بإذنه كما بالمعجزة للنبي في حق الكل وبالكرامة في حق نفسه

gelen ilhamın kendisi ve diğer kişiler hakkında hüccet olduğunu; veli kula ulaşan ilhamın ise başkası hakkında değil, kendisi için delil olduğunu kaydetmektedir.<sup>88</sup>

İlham alan kişinin kalbine doğan sezinin Allah'tan geldiğini tespit etmesinin mümkün olduğunu kabul eden bu görüş sahipleri, hak hislerden bir his kabul ettikleri ilhamın Allah'tan geldiğinin işaretini kalbin huzur ve ferahlığında aramışlardır. Onlara göre kalpte oluşan bilginin (ilham) Allah'tan oluşunun işareti, "kalbin genişlik/ferahlık duyması ve bu esnada ona aykırı başka bir hissin (hâtır) kalpte bulunmamasıdır."<sup>89</sup> Bu tezin sahiplerine göre ilhamın mümkün, bilenebilir ve ilham edilen bakımından hüccet oluşu salih kullara özgüdür. Bu kullara ulaşan ilham, Hz. Peygamber'e gelen vahye mülhaktır ve ona tabi oluşlarının bereketiyle keramet olarak sadır olmaktadır.<sup>90</sup>

İlhamın, alan açısından hüccet olduğunu söyleyen usulcülerin görüşlerine yakınlık gösterse de İbn Teymiyye'nin ilhama daha etkin bir rol verdiği ve onu "keşf/mukaşafe" kavramı içerisinde bilginin kaynakları arasında saydığı görülmektedir.<sup>91</sup> İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı şu ifadelerinde daha açık bir şekil almaktadır: "Zahir şer'i delillere dayanarak içtihat etmeye çalışıp tercihte bulunamayan iyi niyetli ve takva sahibi bir kişi için, bu fiillerden birinin üstün olduğu ilham edilmişse, buna benzer durumlarda ilham delildir. Hatta bu, birçok zayıf kıyas, hadis, zahir ve usulcülerin kabul ettiği zayıf istishabtan daha kuvvetli bir delil olur."<sup>92</sup> Aslında bu yaklaşım, Hanbelî usulcüler tarafından vahiyden önce akıl ile haram ve mübah olan şeylerin bilinip bilinmeyeceği üzerinde yürüttükleri tartışmasının içerisinde süzülüp gelen bir eğilimi yansıtmaktadır. Çünkü vahiy gelmeden önce akıl ile haram ve mübah olan şeylerin bilinebileceğini söyleyenlerin yanı sıra bunun akıl ile değil, şer'i bir delil olan ilham ile bilinebileceğini söyleyenler de bulunmaktadır.<sup>93</sup> İbn Dakîki'l-îd (702/1302), İbn Kayyim (ö751/1350), İbn Recep el-Hanbelî (795/1393) ve Şeyhu'l-islam Bulkînî'nin (805/

<sup>88</sup> Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

<sup>89</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, I/103; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III/375.

<sup>90</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I-II/551; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

<sup>91</sup> İbn Teyniyye, Takıyyuddin, *Mecmû'l-fetâva*, (Tahk.:Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz), Dâru'l-vefâ li't-taba ve'n-neşr, by 2005, XI/184. الْعِلْمُ بِالْكَائِنَاتِ وَكَشْفُهَا لَهُ طُرُقٌ مُتَعَدِّدَةٌ: حِسِّيَّةٌ وَعَقْلِيَّةٌ وَكَشْفِيَّةٌ وَسَمْعِيَّةٌ ضَرُورِيَّةٌ وَنَظَرِيَّةٌ وَغَيْرُ ذَلِكَ

<sup>92</sup> İbn Teyniyye, *Mecmû'l-fetâva*, X/270

<sup>93</sup> İbn Teyniyye, *el-Müsevvede*, I/477; el-Merdâvî, *et-Tahbîr*, II/780; İbnü'n-Neccar el-Fütuhi, *Şerhu'l-Keveki'lmiünir*, I, 329.



1403) de bu görüşte olduğu ifade edilmiştir.<sup>94</sup> Çağımız ilim adamlarından Elmalılı Hamdi Yazır (1942), ilhamın kelimelerin dediği gibi ilhamın kesin bilgi yollarından biri olmadığını; bununla birlikte sahibi için ameli gerektirecek bir kuvvette olabileceğini söylemektedir.<sup>95</sup> İlham alanın yanlış yorumlama imkânının bulunduğu ve Allah'tan sandığı ilhamın şeytandan gelmiş olabilmesi sebebiyle ilhamda hata olabileceğini kabul etmekle birlikte, günümüz İslam hukukçularından Faruk Beşer'in de ilhamı, tek başına olmasa da nihayette kişisel bir bilgi kaynağı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>96</sup>

### 4.3. "İlham Hiç Kimse İçin Bağlayıcı Bir Hüccet Değildir" Diyenler

Bu görüşü savunan usulcülere göre ilham, ilham edilen hakkında olduğu gibi, diğer şahıslar bakımından da hüccet değildir. Cessâs (370/981), Debûsî ve İbnü'l-Hümâm gibi Hanefî usulcüler bu görüştedir. İbn Emîr Hâc (879/1474) bu görüşün tercih edilen (muhtar) görüş olduğunu kaydetmektedirler.<sup>97</sup> Zahiri usulcülerden İbn Hazm (456/1063) bu görüşün ısrarlı bir savunucusudur. Allah'ın salih kullarına ilham edebileceğini kabul eden İbn Subkî (771/1369), ve usulünü şerh eden Celaleddin Mahallî (864/1459) de ilhamın hüccet oluşunu kabul etmemektedirler.<sup>98</sup>

Bu usulcülere göre ilhamın şer'an meşru bir delil olmayışının temelinde iki gerekçesi bulunmaktadır. Birinci gerekçe, vahyin bilgi için doğrulanabilir ve sorgulanabilir araçlara başvurmaya öğretmiş olmasıdır. İkinci gerekçe ise, ilham iddiasının ilahiliğinin doğrulanabilir olmayışı sebebiyle keyfiliğe alan açmasıdır. İlhamın delil oluşunu kabul etmeyen usulcülerin bu iki gerekçe çerçevesinde ortaya koydukları görüşleri şöyle özetlenebilir:

1. Fıkıh usulü, "duyu, haber ve akıl" üzerine kurulmuş<sup>99</sup> olan "beyan bilgi sistemi"ne bağlı bir ilimdir. İlham, ulemanın "nazar" veya "istidlal" kavramları ile ifade ettikleri araçların dışında hasıl olan kalbi bir kanaattir. Nazar ve istidlalin dışında meydana gelmesi bakımından ilham, beyanı esas alan İslami ilimler açısından sistem dışıdır. Hanefi usulcülerinin ilhamı saptırıcı veya fasit

<sup>94</sup> Arûsî, Halid b. Muhammed, "Delâletu'l-ilhâm" Mecelletu külliyyeti'l-ulum, Kahire, 2008. s. 54

<sup>95</sup> Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, V/3719.

<sup>96</sup> Beşer, "Vahiy, Keyfiyeti", s. 55-58.

<sup>97</sup> İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III/375; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, IV/185.

<sup>98</sup> Celaleddin el-Mahallî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, Şerhu cem'î'l-cevâmi' li's-Sübki, - Hâşiyetu'l-allâme el-Bennânî ile birlikte-, Dâru'l-fikr, Beyrut 1402/1982, II/356.

<sup>99</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit*, I/61.

deliller arasında sayması bu sistem dışılığın ifadesidir.<sup>100</sup> Bu bakımdan bu görüşü savunan usulcüler, ilham ile “nazari ve pratik türden zaruri bilgi”<sup>101</sup> oluştuğunu savunan usulcülerden ayrılmaktadırlar.

İlhamın hiç kimse için bağlayıcı bir hüccet olmadığını savunan Debûsî'nin bu yaklaşımını, Bağdat Hanefî ekolünün usul anlayışını bize aktaran en eski usulün sahibi olan Cessâs'tan tevarüs etmiş olmalıdır. Cessâs, ilmi, Allah'tan gelen ilhamdan ibaret sayan bir grup ile karşılaşmış ve görüşlerini, Kur'an'ın istidlalde bulunmayı, nazar ve düşünmeyi teşvik eden âyetlerine dayanarak açık bir şekilde reddetmiştir.<sup>102</sup> Bu yaklaşımı tevarüs eden Debûsî, görüşlerini Kur'an'ın bilgiye bakışı üzerinde temellendirmiştir.

Bu görüşe sahip usulcüler, Kur'an'ın bilgiyi “burhan” ve “âyet” üzerine kurduğunu gösteren el-Bakara, 2/111 ve el-Mu'minûn, 117 gibi ayetlere dayanarak genel bir bilgi teorisi oluşturmuşlardır.<sup>103</sup> Buna göre Kur'an'ın iddia sahiplerinden burhan istemesi, gösterilebilecek delilleri kapsamaktadır. Bu deliller nazar ve istidlal yoluyla gösterilebilir nitelikte olanlardır. Gösterilebilir ve kanıtlanabilir olmayışı sebebiyle ilham zorunlu olarak bu kapsama dahil değildir. Bu usulcülere göre, Kur'an'ın, Allah'ı bilmeyi, “evrende (âfak) ve kendi varlıklarında (enfûs) âyet”lerin gösterilmesine (Fussilet, 53) bağlamış olması, bilginin “âyet”ler ile hâsıl olduğuna delalet ettiği gibi, bunun metodunun da ancak akli nazar ve istidlal olabileceğinin kanıtıdır.<sup>104</sup>

Bilginin kanıtlanabilir araçlarla elde edilmesi sadece epistemik açıdan değil insanın sorumlu oluşu bakımından da zorunludur. Debûsî, bilgi türü ile sorumluluk arasındaki ilişkiye şöyle dikkat çekmektedir: “Şayet kendisiyle sınındığımız bir hususta bizim fiilimiz olmayan bir marifet (bilgi) sahih olsaydı, Allah, âyetlerin (belge, delil) aracılığı olmaksızın bu marifeti meydana getirirdi.”<sup>105</sup> Bu ifadelerle Debûsî, sınamaya konu fiilin dayandığı bilginin de sınamanın geçerli olduğu araçlarla elde edilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Debûsî, bu yaklaşımını,

<sup>100</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 388; Fenârî, II/434, 441.

<sup>101</sup> el-Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/445.

<sup>102</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/382. Bu delil ilhamın şer'i bir delil olmadığını savuna fıkıhçı ve usulcülerin başvurduğu ortak bir delil niteliğindedir. el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, (tahk.: Alî Muhammed Muavved ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût1414/1994, XVI/54; ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, VI/103.

<sup>103</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 394.

<sup>104</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 394; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI/53-54; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, VI/103.

<sup>105</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 394.

“Allah’tan başka ilah olmadığını bil” (Muhammed, 47/19) âyetine tatbik ederek bilginin kesbi oluşu sonucuna ulaşmaktadır. Bu bağlamda bilgi, nazar ve istidlal araçları ile elde edilen (kesb) kalbin bir ameline dönüşmektedir.<sup>106</sup>

Bu usulcüler, ilhamın hüccet olmayışını müstakil bir delil olmayışıyla açıklamışlardır. Akli ve nakli delilden arınmış olarak ilhamın delil olduğu kabul edildiğinde, birbirine zıt hükümler taşıyan ilham iddialarının geçerliliğini tespitin bir hakemi gerekli kılacağını, bu hakemin, tarafların kişisel ehliyeti olması halinde iddia sahiplerinin söz ve fiillerini zahir ilkelere göre sorgulanır kılacaktır. Bu sorgulamada kullanılacak bilgi yöntemi ise nazar ve istidlal yolundan başkası değildir.<sup>107</sup> Bu, bir taraftan ilham dışı bir bilginin hakemliğine gitmektir, diğer taraftan ise, uygunluk incelemesini nazar ve istidlal yöntemi ile yapmak demektir. Başvurulan bu iki kriterin ilham dışı bilgi araçlarından olması, ilhamın bilgi değerini doğal olarak mutlak olmaktan çıkarmaktadır. Otorite konumunda olanın mutlak bilgi kaynağı olduğu, diğerinin ise bu vasfının bulunmadığı açıktır. Bu durumu değerlendiren Molla Fenârî, ilhamın, ilham edilen açısından hüccet olduğunu savunmasına rağmen, “Allah’ın kitabına muhalif olan hadis dahi reddedildiğine göre ondan başkası öncelikle reddedilir” demektedir.<sup>108</sup>

Bilgiyi somut delil (mahsûs) üzerinde yürütülen nazar ve istidlale dayandıran bu usulcüler, bilginin, insanın kesbi olmaksızın Allah’ın kalbe attığı bir mana olduğunu ileri süren mutasavvıfların görüşlerine dayanak kıldığı ayetleri bu temel yaklaşımlarına göre açıklamışlardır. Bu çerçevede Şems sûresi 8. âyeti, Fussilet suresi 53. âyetle birlikte ele alarak ilham edilenin “âyetler ve deliller (hüccet)” olduğunu söylemişlerdir.<sup>109</sup> Kalbin genişletilmesinin (şerh) ise, deliller (hüccet) üzerinde sürdürülen nazar ve istidlalden sonra meydana geldiğini belirtmişlerdir. “Bizim için çaba harcayanları (cihad) yollarımıza ulaştırırız” (el-Ankebut, 29/69) ve “Yönelenleri ona hidayet eder” (eş-Şûra, 42/13) ayetlerine dayanarak Allah’ın başışı (lütuf) olan hidayet, peygamber olmayan kişiler için

<sup>106</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 396.

<sup>107</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, (tahk.: Uceyl Câsim en-Neşemî), Vizâratu’l-evkâf el-Kuveytiyye, 2. bs., Kuveyt 1414/1994, III/382; Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 396. Bu delil ilhamın şer’î bir delil olmadığını savuna fıkıhçı ve usulcülerin başvurduğu ortak bir delil niteliğindedir. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, XVI/54; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhit*, VI/103.

<sup>108</sup> Fenârî, *Fusûlu’l-Bedâi’*, II/445.

<sup>109</sup> Zemahşerî, “fücurunu ve takvasını ilham etti” ayetindeki “ilham etti” ifadesini “anlattı ve aklettirdi” şeklinde açıklamaktadır. Yani bunlardan birinin güzel, diğerinin çirkin olduğunu anlatması ve onlardan dilediğini seçmesine imkân vermesi şeklinde yorumlamaktadır. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI/382.

kulun çabasından sonra meydana geldiğini savunmuşlardır. Peygamberlere gelen hidayet in ise, kulun fiili ile ilişkili olmayıp doğrudan Allah'ın bağıışı olarak tamamen vehbi olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşlerini, “O, dilediğini seçer” (eş-Şûra, 42/13) ve “seni şaşırılmış bulup hidayet etmedik mi” (ed-Duhâ, 7) ayetlerinin, peygamberin hidayete yönelen fiilini, hidayet in önkoşulu kılınmamış olmasına dayandırmışlardır.<sup>110</sup>

2. İlhamın delil olduğu iddiasına getirilen ikinci bütüncül eleştiri, doğrudanabilir olmayışı sebebiyle ilhamın keyfilige açık sübjektif karakterine ilişkindir. İlhamın sübjektifliği sorununu en açık ve keskin ifadelerle tartışan usulcülerden biri olan İbn Hazm usulünde şunları kaydetmektedir: “Muhakkak ilham delilden arındırılmış iddiadır. Her kişiye delilsiz iddia ettiği şey verilecek olsa hiçbir hak sabit olmaz ve hiçbir batıl da ortadan kalkmaz. Hiç kimsenin herhangi bir eşya üzerinde mülkiyeti sabit olmaz. Hiçbir zalimin zulmünden korunmak mümkün olmaz ve hiçbir din asla sahih olmazdı. Çünkü hiç kimse falanın kanını akıtmam, malını almam, eşyle birlikte olmamın helal olduğu bana ilham edildi demekten aciz değildir.”<sup>111</sup>

İlhamın sübjektifliği yalnızca üçüncü kişiler bakımından değil bizzat ilham aldığı iddia eden kişi hakkında geçerli bir sorundur. Çünkü delil üzerinde nazar ve istidlal olmaksızın kalpte oluşan anlam (ilham), Allah'tan, şeytandan veya nefisten olabilir. “Muhakkak şeytan kendi dostlarına vahy ediyor” (En'am,5/121) ve “Nefsinin ona ne vesvese verdiği biliriz” (Kâf, 50/16) âyetleri, ilhamın Allah'tan başka şeytan ve nefisten de olabileceğini göstermektedir.<sup>112</sup> Debûsî, kalpte oluşan bu anlamın (ilham) kaynağının ayırt edilebilmesinin ancak dinin usulü üzerinde nazar ve istidlal ile mümkün olabileceğini ifade etmektedir.<sup>113</sup> Debusi, şeriata aykırı da olsa ilhamın delil olduğu iddiasını ise küfre sebep olacağını hatırlatarak tartışma dışı bırakmaktadır.<sup>114</sup> İlhamın mutlak bir delil oluşunu kabul etmeyen Debûsî, aynı yaklaşımını firâsete de tatbik etmekte ve varlığını inkâr etmediği bu keramet in safiyetinin tespit edilemeyeceğine vurgu yaptıktan sonra, “Allah'tan, şeytandan veya nefisten kaynaklanabilen kalbin tanıklığını cehaletimizin hücceti kılmıyoruz”<sup>115</sup> demektedir.

<sup>110</sup> Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 397.

<sup>111</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut ty, I/18.

<sup>112</sup> Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 395.

<sup>113</sup> Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 395.

<sup>114</sup> Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 395.

<sup>115</sup> Debûsî, Takvîmu'l-edille, s. 398

İlham iddiasının içerdiği sübjektiflik, ilham ile ameli gerekli kılan sebebin -ki o ilhamla beraber bulunan ve onun Allah'tan olduğunu gösteren zaruri ilimdir- mevcut oluşu itirazı ile savuşturulamaz. Çünkü Hz. Peygamber dışında hiç kimseye ilhama eşlik eden ve onun Allah'tan olduğu bilgisini hâsıl eden “zaruri bilgi” veya “teemmül” hususiyeti verilmemiştir. Bu noktada ilham iddiasının sübutu ile “masumiyet” kavramı birbiriyle ilişkilendirilmektedir. İlhamın delil olmadığını savunan usulcüler bunun altını çizmektedirler: “*Kendisine ilham edilen kişinin zaruri olarak Allah'tan olduğunu zannettiği husus şeytandan olmaktan masum değildir. Bu sebeple Kitap ve sünnetten bir delil ortaya konulmadan bu ilhama itimat edilemez.*”<sup>116</sup> Benzeri bir yaklaşımı esas alan İbn Hazm ise, hak olanı batıl olandan ayıran bir otoriteye ihtiyaç olduğunu ve bu otoritenin de delaletleri birbiriyle çelişmeyen akıldan başkası olmadığını kaydetmektedir.<sup>117</sup>

İlhamın hüccet olmadığını kabul eden usulcüler, deliller üzerine kurulmuş bilginin Kur'an tarafından, sübjektif bilgiye tercih edildiğine “istişâre” emrini delil getirmişlerdir. Allah, önemli meselelerin çözümünde peygamberine, kalbine rücu etmesini değil, sahabesiyle istişare etmesini emretmiştir.<sup>118</sup> Hâlbuki vahiy ile korunduğu noktalar dışında Hz. Peygamber'in hata yapması mümkün ise, diğer insanların hata yapması öncelikle mümkündür. Buna rağmen Allah peygamberine kalbine dönmesini değil, hata yapması muhtemel olan sahabesiyle istişare etmesini emretmiştir. Bu şekilde hata ihtimali taşıya da sorgulanabilir ve doğrulanabilir olan somut veri sağlayan istişare bilgi aracı haline gelirken bu niteliklere sahip olmayan ilham delil olmaktan çıkmaktadır.

Bu iki temel eleştirilerden sonra ilhamın hiç kimse için hüccet olmadığını savunan usulcüler, ilhamın hüccet olduğunu savunanların başvurduğu nakli delillerin değerlendirmesine geçmektedirler:

a. İlhamın vahiy gibi bir hüccet olduğunu savunanlar, “Her doğan fitrat üzere doğar” hadisinin nazar ve istidlal yetisi olmayan çocukların hak din üzerinde bulunduğunu gösterdiğini söylemişlerdir.<sup>119</sup> İlhamın hüccet olmadığını savunanların başında yer alan Debûsî, fitratın, Hz. Âdem'in kabul ettiği emanet yükümlülüğünü yüklenmiş olarak yaratılmak olduğunu söyleyerek bu yorumu

<sup>116</sup> Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, IV/185.

<sup>117</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/18.

<sup>118</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 396.

<sup>119</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 392.

reddetmiştir. Bu yaklaşımda fitrat kalpte hasıl olan iman değil, “emanet” kavramı ile belirginleşen insanlık vasfı ve donanımdır.<sup>120</sup>

b. İlhamın şer’î bir delil olduğunu savunanların ileri sürdüğü gerekçelerden biri “*Rabbin arıya dağlardan, ağaçlardan ve hazırladıkları kovanlardan evler edinmesini vahyetti*” (en-Nahl, 16/68) ayetidir. İlhamın hüccet olmadığını kabul eden usulcüler, arıya yönelen vahyin (ilham), sınama konusuyla ilgili olmayan bir “ilim” olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>121</sup> Bu şekilde arıya içgüdü olarak verilen ilhamın insanın sınanmasını doğuran bilgiyle kıyaslanamayacağını ve ileri sürülen delilin konu dışı olduğu kabul edilmiştir.

c. İlhamın bağlayıcı düzeyde bilgi oluşturduğu iddiasında bulunanların başvurduğu diğer bir delil, Musa’nın annesine ilham edilmiş olmasıdır. İlhamın hüccet olmadığını savunan usulcüler bu ilhamın, salt ilham boyutunun yanı sıra nazar ve istidlale dayanan kesbi bilgi boyutunun da bulunduğunu söyleyerek olayın mahiyetini belirginleştirmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşımın açık bir savunucusu olan Debûsî’ye göre, bu örnek olayın birinci kısmı nazar ve istidlal ile elde edilen bilgiyle ilgilidir. Annenin, firavunun çocukları öldürdüğü bilgisi bu kısımda yer alır ve ilhama dayalı değildir. Çünkü Firavunun uygulamalarından anlaşılabilen bir durumdur. Çocuğunun öldürüleceğini bilen annenin, kurtulması için sal içerisinde denize bırakması da ilham ile değildir. Bu tıpkı gemisi yanan bir yolcunun can havliyle denize atlaması gibidir. Debûsî, zaruret olarak adlandırdığı bu durumu, kesin bilgi bulunmayan hallerde -kurtuluşun kesin olduğunu bilmese de- galip zan ile amelin caiz oluşu kapsamında görmektedir. Bu tür durumlarda kişinin aklen ve şer’an daha az zararlı olanı tercih etmesi gerekir. Musa’nın annesinin onu bir sala yerleştirip suya bırakması bu türdür. Bütün bunlar Musa’nın annesinin nazar ve istidlal olmaksızın Allah’ın kalbine ilham etmesiyle bildiği şeyler değildir. İlham bu aşamadan sonra oluşan kısımdır. Bu kısımda yer alan ilham, Musa’nın yaşamasını irade eden Allah’ın bu yolu annesine hatırlatmasından ibarettir.<sup>122</sup> Bu yaklaşımıyla Debûsî,

<sup>120</sup> Debûsî, insanın yaratılışıyla yüklendiği emaneti şöyle tasvir etmektedir: “Allah emanetini taşıması amacıyla insanı yarattığı zaman, lehine ve aleyhine haklara ehil olması için kendisine akıl ve zimmet başışladı. Bunun sonucunda hak ve sorumluluklarını üstlenebilsin diye insan için ismet (kişi dokunulmazlığı), hürriyet ve mâlikiyet hakları sübut buldu. Ayrıca, emanet olarak adlandırdığı hukukullah da aleyhine hak (sorumluluk) olarak kesinlik kazandı. Tıpkı bizim inkârcularla sözleşme yapıp zimmet verdiğimizde dünyada Müslümanların sahip oldukları hak ve sorumluluklara sahip oluşları gibi.” (Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 417) Daha sonra bu yaklaşımı öğrencisi Serahsî başta olmak üzere Hanefi fıkıh ekolü sürdürmüştür. Geniş bilgi için bkz. Birsin, Mehmet, *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s.185 vd.

<sup>121</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 397.

<sup>122</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 397-398.

ilhamın Musa'nın annesi için kesin bilgi üretmediğini, yalnızca zaruret halindeki kişinin zan ile amel etmesi durumunda olduğu gibi, "daha az zararlı" olana yönelttiğini ifade etmiş olmaktadır.

İlhamın hüccet oluşu hakkındaki tartışmaların ikinci boyutu, ilhamın şer'î ameli hükümler alanındaki yeri ile ilgilidir. İlhamın bu boyutunu aşağıda müstakil bir başlık altında işleyeceğiz.

### 5. Şer'î Ameli Hüküm Sahasında İlhamın Yeri

Müstakil bir delil kabul edilmeyen ilhamın, Allah'ı sıfatlarıyla bilmek gibi kat'i bilgi gerektiren hususlarda şer'î hükmün tespitinde bir işlevinin olmadığı açıktır.<sup>123</sup> Şer'î amelî hüküm sahasında ameli gerektirici bir delil olup olmadığı yukarıdaki ana eğilimler çerçevesinde ele alınmaktadır.

İlhamı hiç kimse için bağlayıcı saymayan ve yalnızca alan için hüccet olabileceğini kabul eden kesimleriyle fıkıh usulcileri, ortak bir yaklaşımla, hakkında meşruiyeti kabul edilmiş bir delil bulunan hususta, şer'î ameli hükmün sübutu bakımından ilhamın bir işlevinin bulunmadığı görüşündedirler. İbn Teymiyye'nin daha esnek bir yaklaşımı olsa da, genel olarak usulcülerin her iki grubu, zannî de olsa, delil ile sabit şer'î hükmü ilhamın iptal veya tağyir edici olamayacağı görüşündedirler. İbn Teymiyye'nin zahir deliller arasında içtihat ederken tercihte bulunamayan kişinin ilham ile delillerden birini diğerine üstün sayabileceği şeklindeki görüşü<sup>124</sup>, ilhamı müstakil bir delil kılmamakta, delili teyit eden bir unsur konumuna yükseltmektedir.

Şer'î zahir bir delilin bulunduğu ameli bir konuda ilhamın işlevinin olmayacağına Hz. Peygamber'in şu hadisi delil getirilmiştir: "Siz huzurumda davalaşıyorsunuz. Belki biriniz daha iyi delil getirerek kendisini daha iyi savunuyor. Ben de ondan duyduğum şeye uygun olarak hükmediyorum."<sup>125</sup> Hadisi değerlendiren Maliki usulcü Şâtıbî, Hz. Peygamber'in hükmettiği her meselede işin iç yüzüne vakıf olduğu şeklinde tartışmalı bir ifade kullanmış olsa da nihayetinde "Hz. Peygamber'in bildiklerine göre değil, yalnızca duyduklarına göre hüküm verdiğini" kabul etmiştir.<sup>126</sup>

İlhamın zanni de olsa delil kabul edilmeyişi, ilhama yöneltilen subjektiflik eleştirisinin doğal sonucudur. Zira zanni delil, kesin bilgi ifade etmese de denetlenebilirlik vasfına sahiptir. Kaldı ki şeriat, mükellefler bakımından küllî

<sup>123</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 398

<sup>124</sup> İbn Teyniyye, *Mecmû'l-fetâva*, X/270

<sup>125</sup> Tirmizî, *Ahkâm*, 11; Ebu Davud, *Ekdiye*, 7; İbn Mâce, *Ahkâm*, 5;

<sup>126</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/557.

ve âmm oluşuyla objektif değer ve normlardan oluşmaktadır.<sup>127</sup> İlham iddiası ile teklifi hükmün değişebileceğini kabul etmek şeriatın bu yapısına aykırıdır. Bu itibarla şer'î ameli hükümler alanında ilhama "zanni delil" düzeyinde de olsa bilgi oluşturma gücü vermek, şeriatı bilinebilir olmaktan çıkaracağı için fıkıh usulü açısından kabul edilebilir değildir.

Bu şekilde şer'î ameli hükmün tespiti bakımından ilhamın bir işlevinin olmadığı açıklık kazanmış olmaktadır. Geriye sabit bir hükmü değiştirmeyen ve tahrir/keraha ve vücub/nedb türü genel bir hüküm oluşturmeyen kişisel durumlar ve tutumlar bakımından ilhamın yerini tartışmak kalmaktadır. Bu alana genel olarak ibaha veya cevaz alanı adı verilebilir.

Cevaz alanı, daha güzel ve uygun olanın tercih edildiği mubahlar ve herhangi bir delilin bulunmadığı durumlardan oluşmaktadır. Bu durumlarda mükellef, herhangi bir emri veya nehyi hükümsüz kılmadan iki mübah arasında tercihte bulunulur. Bu alan galip zan ile amel alanıdır. Bu alanda ilham ile amel etme konusunda usulcüler arasında görüş birliği bulunmaktadır. İlhamın hiç kimse için delil olmadığını savunan usulcüler, delilin olmadığı yerde zan ile amelin caiz olması, hatta bazen vacip olması gibi, kalpte oluşan anlam ile amelin de caiz olduğunu, kimi zaman ise vacip olabileceğini kabul etmektedirler. Fakat bu, doğrulanabilir bir delil ile amel etmek anlamında değildir. İlhamın alan açısından hüccet olduğunu söyleyen usulcüler ise, ilham ile kalpte oluşan anlamı hüccet kabul etmiş olsalar da, yukarıda görüldüğü gibi, sadece bu hisse dayanarak şer'î ameli bir hüküm tesis etmemişler ve buna aykırı amelin sorumluluk doğuracağını söylememişlerdir. Bu şekilde her iki eğilimi ile usulcüler, iki mübah fiil arasında ilham ile tercihte bulunmanın caiz olduğu hususunda hem fikirdirler. Aralarındaki farklılık ise, birinci grubun, bu his ile ameli hüccet ile amel saymaması, diğerinin ise bunu hüccet olarak adlandırmasıdır.

Cevaz alanında kalbin tanıklığıyla amelin caiz olduğu Hz. Peygamber'den nakledilen haberlere dayandırılmıştır. Bu delilerden biri, Hz. Peygamber'in Vâbisa'ya, "*insanlar sana fetva verse de kalbine danış*" şeklindeki buyruğudur.<sup>128</sup> Hanefi usulcü Debûsî, ilhamı mutlak bir delil kılmak isteyenlerin bu

<sup>127</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/536-539.

<sup>128</sup> Vâbisa b. el-Esedî'den yapılan rivayete göre Hz. Peygamber ona şöyle demiştir. "Sen sevap ve günah olanı sormaya mı geldin, dedi. Ben, "evet" dedim. Hz. Peygamber parmaklarını birleştirdi ve onlarla göğsüne vurdu ve şöyle dedi: "Kalbine danış, ey Vâbisa! Kalbine danış! (üç kez böyle dedi). İyilik (sevap) nefsin tatmin olduğudur, kalbin tatmin olduğudur. Günah, insanlar sana fetva verse de, nefiste düğüm olan ve göğüste tereddüt oluşturmaktadır." Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, (tahk.: Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî), Dâru'l-muğnî li'n-neşri ve't-tevzî', Riyad 1421/2000, Buyû', 2,



rivayete dayanarak kalbin delilsiz tanıklığını delile dayanan fetvadan daha üstün saydıklarını aktarmaktadır.<sup>129</sup> Hâlbuki Vâbisa hadisi “doğruluk kalp tatminidir, yalan da tereddüttür” diyen hadisler türündendir ve güzel ahlaka ilişkindir.<sup>130</sup> Debûsî, bu durumda “kişinin kalbine şüphe veren şeyi terk ederek şüphe oluşturmayı ihtiyaten işlemesi vaciptir. Ancak delil ile helal olduğu sabit olan şeyi kalbin tanıklığı (şahadet) ile haram kılması caiz değildir. Aynı şekilde haramlığı sabit olan şey de kalbin tanıklığı ile helal olmaz”<sup>131</sup> demektedir. Zerkeşî, kalbe danışmanın “şüphe ve tereddüt arız olan konu hakkında” olduğunu ifade ettikten sonra kalbe danışmanın (istifta’l-kalb) ancak bir şeyin mübah kılındığı yerde olabileceğine dair Gazâlî’nin görüşünü aktarmaktadır.<sup>132</sup>

Bu yaklaşımlardan anlaşıldığı üzere “kalbe danışma”, “taharrî” alanında işlev kazanmaktadır. Taharrî ile amel etme hakkında usulcüler şu örnekleri vermektedir: Kâbe’nin yönünü tespit etmek zorunda olan ve hiçbir delile ulaşamayan kişi taharri ile karar verir. Taharrî ile vardığı bu karar sonucunda Kâbe’nin cihetini isabet ettirme emri bu kişiden düşer ve kalbi kanaatine dayanarak (taharri) döndüğü Kâbe yönü zaruret sebebiyle onun yerine ikame olur. Diğer örnek şahitlerin verdiği haberler ile ilgilidir: İnsanların adil olanları olduğu gibi fâsık olanlarının da olduğu bilindiği halde, bir veya iki kişinin getirdiği haber ile hüküm vermek, haberin kesin doğruluğunu tespit etmenin mümkün olmayışı sebebiyle mübah kılınmıştır. Mümkün olduğu kadar doğruya isabet etmekle yetinilerek kalbinin tanıklığı ile iktifa edilmiştir.<sup>133</sup> Üzerinde durulan diğer bir örnek de malında haram bulunan kişinin yaptığı ikram ile ilgidir. Buna göre böyle bir maldan yararlanmasına izin verilen kimse, izin verilen kısmın helal olduğuna dair delile dayalı bir bilgisi olmadığında, bu maldan faydalanması zarurete dayanan taharrî sebebiyle caiz olur; çünkü insanların malları, kendisine karışan haram unsurlardan nadiren beri olur.<sup>134</sup>

İlhamın mutlak hüccet olduğunu savunan sûfiler, taharriyi çelişen iki kıyas arasında kalbin tanıklığıyla tercihte bulunmak şeklinde anlamış ve ilham ile

---

(h.no:2575). Muhakkik hadisin bu rivayetinin zayıf olduğunu ancak başka şahitleri olduğunu ifade etmektedir.

<sup>129</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 393.

<sup>130</sup> Tahâvî, Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed Selâme, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, (tahk.: Şuayb el-Arneût), Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1415/1994, V/387-389.

<sup>131</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 398

<sup>132</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI/105.

<sup>133</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 398.

<sup>134</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 398

eşitlemişlerdir.<sup>135</sup> İlk dönem usulcüler taharri ile ilham arasındaki farka dikkat çekmemişlerse de daha sonraki usulcüler bunların birbirinden farklı olduğunu ifade etmişlerdir. İfade edilen temel farklılık, ilhamın muttaki ve âdil kişilere özgü olmasına karşın, teharri'nin muttaki olan ve olmayan herkes hakkında caiz oluşudur. Kıblenin tayini, helal bir şeye haram olanın karışması veya temiz şeye necis olanın karışması durumunda başvurulmuş taharri, salih olsun olmasın meşru ilim sebeplerinden yoksun bütün kişilerin amel etmesi caiz olan zaruri bir delildir.<sup>136</sup> İlham ile benzerlik kurulan yön her ikisinde de delilin bulunmaması ve kalbi kanaat ile amel ediliyor olmasıdır.

Hakkında şer'î delil bulunan bir hususta, kimi mutasavvıflardan nakledilen keşif ve ilham kaynaklı uygulamalar,<sup>137</sup> kalbe danışma kapsamında şer'î bir hükümün iptalini doğuran bir anlayışla ele alınamaz. Malikî usulcüsü Şâtıbî, sûfilerin bu fiillerinin "asl"ının Hz. Peygamber'in zehirli koyundan ilham ile yemekten vazgeçmesiyle<sup>138</sup> ilgili rivayet olduğunu kaydetmektedir. Bu rivayetin mübah bir fiilden diğer bir mübah fiile ilham ile intikal etmeyi içerdiği açıktır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in ilhamının hususiyetini dikkate almak gerekmektedir. Hz. Peygamber'in ilhamı ile diğerler ilhamlar arasındaki fark dikkate alındığında, kalbin eğilimi ile yapılan bu tercihin haramlık doğuran şer'î bir hüküm tesis etmediği görülür.<sup>139</sup> Örneğin, keşf yolu ile necis veya gasp edilmiş olduğu bilgisine ulaşılan suyun alternatifi varsa, bu sudan yararlanmayan kişi zahirde şer'î bir aslı çiğnemiş olmaz. Sadece bir caizden diğerine intikal etmiş olur. Bununla birlikte ilham alan kişi, şeriatın açık kurallarına itimat ederek keşfin gerektirdiği hükme muhalefet ederse yanlış bir iş yapmış olmaz.<sup>140</sup> İlham ile amel şer'î bir aslın ihlalini doğuruyorsa, bu ilham amel etmek caiz

<sup>135</sup> Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/446.

<sup>136</sup> Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi'*, II/446.

<sup>137</sup> Örneğin, sahrada bir incir ağacı gören Mutasavvıf Şiblî ondan yemek istemiş, ağaç, "ben-den yeme, çünkü ben bir Yahudi'ye aidim" diye ona seslenmiştir. Abbâs b. el-Mühtedî bir kadın ile evlenmiş, zıfaf gecesi kendisine pişmanlık gelmiş, kadına yakınlaşmak istediğinde ondan uzaklaştırılmıştır. Bunun üzerine kadınla birlikte olmaktan sakınarak yanından ayrılmıştır. Üç gün sonra kadının evli olduğu ortaya çıkmıştır. Haris el-Muhâsibî'nin parmaklarında elini şüpheli bir şeye uzattığında hareket edip ondan men eden damarlar bulunduğu ve haram şeyleri bu şekilde tanıdığı aktarılmıştır. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/558

<sup>138</sup> Hz. Peygamber ve ashabından bir gruba Yahudi bir kadın bir koyun pişirip ikram etmiştir; ancak koyunun etine zehir zerketmiştir. Hz. Peygamber ve ashabı bu koyunun etinden yemeye başlayınca Hz. Peygamber, "ellerinizi kaldırın, koyun bana zehirli olduğunu haber verdi" demiştir. Rivayet edildiğine göre sahabeden Bişr b. el-Berâ bu yediği koyunun etinden ölmüştür. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/559.

<sup>139</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/561.

<sup>140</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/561.

olmaz. Şayet bir kişi keşf ve ilhama dayanarak bir suyun gasp edilmiş veya necis; bir davada tanıklık yapan şahidin yalancı; şer'î bir delil ile bir kişiye ait olduğu bilinen bir malın başkasına ait olduğunu iddia ederse, şer'an zahir bir delil/sebeup ortaya çıkmadıkça bu iddia ile amel etmek caiz değildir. İlham iddiasında bulunan kişinin suyun necis olduğu keşfine dayanarak teyemmüme dönmesi, şahidin tanıklığına itibar edilmemesi ve zahir delilin işaret ettiği kişiden başkasına malın verilmesi caiz değildir. Bu hüküm ilham edildiğini iddia eden kişi ile diğer kişiler bakımından ortaktır. Bu durumlarda keşf ve ilham ile amelin caiz olmayışı, şer'î zahir delil ile farklı bir hükmün sabit olması sebebiyledir. Eğer ilham ile şer'an sabit hükmü bozmak mümkün olursa, rüya vb. yollarla da bozmak mümkün hale gelir ki bu hiçbir şekilde sahih değildir.<sup>141</sup> Bu yaklaşım ile Hanefî hukukçuların doğrulanabilir bilginin gerekli olduğu hususlarda, ilham iddiası ile maruf kişilerin şahitliklerini, adalet vasfını yitirdikleri gerekçesiyle kabul etmeyişleri birbiriyle örtüşmektedir.<sup>142</sup>

İlhamın ameli hükümlerde delil oluşu bağlamında usulcülerin tartıştığı diğer bir husus, üçüncü şahıslar bakımından durumudur. İlhamın hiç kimse için hüccet olmadığını savunan usulcüler açısından durum açıktır. İlham edilen için sabit bir delil olmayan ilham, diğer kişiler bakımından delil olma vasfına öncelikle haiz olmaz. Alan bakımından ilhamın hüccet olduğunu savunan usulcüler ise, bu ilhama başkasını buna davet etmenin caiz olmadığı görüşündedirler. Bu ana kabule karşın usulcülerin bir kısmı, cevaz alanında olmak kaydıyla, ilhama dayalı bir bilgi ile diğer kişilerden talepte bulunmanın kınanmayı gerektirmediğini, bu sözün, cevaz alanında işlevi bulunan ve daha uygun olduğu varsayılan zan gibi olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Molla Menârî, sufîyenin ilham ve keşif eseri olduğu düşüncesiyle müridin şeyhinin sözüne hiçbir delil talep etmeden itaat etmesi gerektiğine dair sözlerini, şeyhin sözünün şeriata uygun olması halinde kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir. Devamla Hz. Peygamber'in, "*Allah'a isyan hususunda mahlûka itaat yoktur*" buyruğunun itaati, şer'îlik ile sınırladığını, delilsiz itaatin ise ancak iki caiz şeyden birini tercih etmek türünden bir tercih olabileceğini ilave etmektedir. Bu itaatin de salt iddia ve arzular sebebiyle değil, şeyhin davranışlarının doğruluğunu ve kerametlerini görerek salih olduğunun bilinmesi halinde gerekli olacağını söyleyerek cevaz

<sup>141</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I-II/557.

<sup>142</sup> Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-senâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, VI/ 269.

alanında ilham ile talebe yer açmaktadır.<sup>143</sup> Bezer bir yaklaşımın Şâtübî tarafından da ortaya konulduğu görülmektedir.<sup>144</sup>

Bu noktada “tanıma ve tecrübe”ye dayanan öngörüğü de içeren “firâset ilhamı” ile söylenen sözlerin şer’î bir hüküm koymak amacı gütmeyip kişiye özel bir tespit niteliğinde olduğunu hatırlamak gerekir. Hz. Peygamber’in Ebu Zer el-Ğifârî’ye “*senin zayıf bir kişi olduğunu görüyorum, kendim için istediğimi senin için de istiyorum, iki kişiye de olsa emirlik yapma ve yetimin malının idaresi (vasiliğini) üstlenme*”<sup>145</sup> şeklindeki tavsiyesi, zengin olmak için dua isteyen Se’labe b. Hâtüb’a onu bu talepten uzaklaştırmak için, “*şükürü eda edilen az mal şükürü eda edilemeyen çok maldan hayırlıdır*”<sup>146</sup> buyurması, Enes b. Malik için “*Allah’ım onun malını ve evladını çoğalt*” diyerek dua etmesi, firâset yoluyla farklı kişilere kendileri hakkında farklı amellerin hayırlı olduğunu söylemesi, “*Yarın sancağı, Allah’ın fethi eliyle nasip edeceği birine vereceğim*” diyerek sancağı Ali’ye vermesi<sup>147</sup> bu türün örnekleridir. Cevaz sahasında bu tür öngörüler ile şer’î bağlayıcılık oluşturmayacak şekilde amel etmek ve talepte bulunmanın caiz olduğu hususunda usulcüler arasında bir tartışma yoktur.

Yahudi bir kadın, Hz. Peygamber ve ashabına etini zehirlediği kızartılmış bir koyun ikram etmiş, arkadaşları yemeye başladığında Hz. Peygamber, “*ellerinizi kaldırın, koyun bana zehirli olduğunu haber verdi*” demiştir.<sup>148</sup> Rivayet edildiğine göre sahabeden Bışr b. el-Berâ bu yediği koyunun etinden ölmüştür. Bu ilhama dayalı olarak Hz. Peygamber, koyunun etinden kendisi yememiş ve ashabını da yemekten nehyetmiştir. Şâtübî bu olayı ilham ile emretmenin esas örneği kabul etmektedir.<sup>149</sup> Ancak Hz. Peygamber’e gelen ilhamın vahyin bir türü olarak değerlendirilmesi gerektiği hatırlandığında bu örneğe kıyas yapmak isabetli görünmemektedir.

<sup>143</sup> Fenârî, Fusûlu’l-Bedâi’, II/446.

<sup>144</sup> “Hz. Peygamber’in sadık firaset, sahih ilham, açık keşif ve salih rüyanın gereğiyle uyardığı, müjdelediği, sakındırdığı, teşvik ettiği ve tasarrufta bulunduğu sabit olduğuna göre, kendisine bu hususlardan bir şey sabit olan kişi de şeriata uygunluk şartına uyması koşuluyla, bunlardan birini yapar ve şeriata dışına çıkmaksızın bunlarla amel ederse doğru bir yol üzere olur.” Şâtübî, el-Muvâfakât, I-II/553-554.

<sup>145</sup> Müslim, İmâra, 4; Ebu Dâvud, Vasâyâ, 4.

<sup>146</sup> Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, el-Mu’cemu’l-evsat, (tahk.:Târik b. İvâdullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru’l-harameyn, Kahire 1416/1995, VIII/260.

<sup>147</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, I-II/554-555.

<sup>148</sup> Ebu Dâvud, Diyât, 6.

<sup>149</sup> Şâtübî, el-Muvâfakât, I-II/558.

Sahabenin cevaz sahasında firâset, keşif, ilham ve uykuda bildirmeler (el-vahyu'nevî) ile üçüncü şahıslara talepte bulunduğu dair haberler bulunmaktadır. Örneğin kızı Aişe'ye bir mal hibe eden Hz. Ebu Bekir, ölüm hastalığına yakalandığında henüz hibe Aişe tarafından teslim alınmadığı için (kabz) hibeden vazgeçmiş ve bu esnada hamile olan hanımının kız doğuracağına keşf yolu ile işaret ederek Aişe'ye, "onlar yalnızca iki erkek ile iki de kız kardeşindir" demiştir.<sup>150</sup> Ömer, "Ey Sariye! Dağa, Dağa..." diyerek keşif ile sabit olan nasihat ile amel edilmesini istemiş ve onu insanlara anlatmak isteyen kişiyi "korkarım Süreyya'ya ulaşacak kadar şişersin" diyerek bundan sakındırmıştır.<sup>151</sup> Bu haberler, cevaz sahasından ilham yolu ile ortaya konmuş kişisel tutum ve telkinler niteliğindedir. Bu tutumların ortaya çıkmasını engelleyecek teorik bir zemin olmadığı gibi, bunları fiilen engelleme imkânı da yoktur. Buna rağmen başkasının deneyiminin ve kalbi durumunun, cevaz sahasında dahi olsa, üçüncü bir kişinin düşünce ve davranışlarını belirleyen bir ölçüte dönüşmesi, İslam'ın bilgiye dayalı davranışı (ameli) yaygınlaştırma amacıyla bağdaşmadığı tespit edilebilir.

## 6. Sonuç

Hanefî fıkıh usulcülere, kendisine ilham geldiğini ifade eden şahsın Peygamber olup olmamasını esas alarak ilham iddiasının ilahiliğinin tespit imkânını tartışmışlardır. Bu usulcüler, meleğin söz ve işareti olmaksızın gelen ilhamın ilahiliğinin Hz. Peygamber tarafından "teemmül" veya ona eşlik eden "zaruri bir ilim" ile bilineceğini ortak bir şekilde kabul etmişlerdir. Nübüvveti mucize ile sabit olan Hz. Peygamber'e gelen ilhamın, vahyin üç türünden biri olarak kendisi ve diğer kişiler bakımından bağlayıcı olduğunu kabul etmişlerdir.

Peygamber olmayan kişilerin ilham iddiaları, sübut ve hüccet oluşu bakımından tartışılmış ve üç yaklaşımın bulunduğu tespit edilmiştir. Yapılan incelemede kimi sufi ekollerin, ilhamın, vahiy gibi ilahiliğinin tespit edilebile-

<sup>150</sup> Hz. Ebu Bekir'in, "iki kız kardeşinin" şeklindeki ifadesine karşı Hz. Aişe'nin kız kardeşinin yalnızca Ema olduğunu, diğerinin kim olduğunu sorması üzerine Ebu Bekir, "Harice'nin kızının karnının bir kız çocuğu olduğu görülüyor (أراها جارية)" demiştir. İbn Abdilber, Hz. Ebu Bekir'in sözünü "bu onun zannıdır, bu hususta onu hatalı kılmıyoruz. Çünkü Harice'nin kızı daha sonra bir kız doğurmuş ve ona Ummü Gülsüm adı verilmiştir" demektedir. İbn Abdilber daha sonra Arapların zan hakkındaki atasözlerini vermektedir ki birçok kullanımda zannın "öngörü" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dikkat çekici olan ise İbn Abdilber'in, Hz. Ebu Bekir'in sözünü ilham olarak değil, "yakın gibi olan bir zan" (و كان قول أبي بكر لنا كاليقين) şeklinde açıklamış olmasıdır. İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstizkâr* (tahk.: Abdülmü'tü Emîn Kal'acı), Dâru'l-Kuteybe – Dâru'l-va'y, Beyrut 1414/1993, XXII/294-299.

<sup>151</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I-II/555-556.

ceğini kabul ettikleri ve buna bağlı olarak bağlayıcı bir hüccet olduğunu savundukları görülmüştür. Bu görüş sahipleri, teorik açıdan tezlerinin ulaşabileceği bir sonuç olmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilham ile son vahyin ilga ve tağyir edilebileceğini iddia etmemişlerdir. Ancak bu yaklaşımın vahyin yorumunda önemli ölçüde zahirden uzaklaşmaya yol açabilecek teorik zemine sahip olduğu açıktır. Bu sebeple fıkıh usulcülerini ilhamı, “üzerinde ittifak edilen dört delil haricindeki güvenilir kabul edilmeyen deliller” veya “saptırıcı deliller” başlığı altında incelemişlerdir.

Bu ortak kabulden sonra usulcüler, ilhamın mahiyeti ve bilgi değeri hususunda iki temel yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bir grup usulcü ilhamın ilahiliğinin alan bakımından sabit olabileceğini ve buna bağlı olarak hüccet olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak bunu savunanlar şer’î bir hüküm ile çatışan kalbi eğilimin ilham olmayacağını söylemişlerdir. Diğer usulcüler ise ilhamın alan bakımından ilahiliğinin sabit olmayacağını ve buna bağlı olarak ne kendisi ne de başkası için hüccet olduğunu kabul etmişlerdir. İlhamın ilahiliğinin alan açısından tespitinin mümkün olduğunu kabul etmek onun hüccet oluşunu zorunlu olarak gerektirir. Ancak bu yaklaşıma sahip usulcülerin örneğin keşif ile necis olan suyu bırakıp teyemmüm etmeye cevaz vermedikleri görülmektedir. Bu durum, hakkında şer’î hüküm bulunan –örneğimiz bakımından suyun temiz oluşunun şer’î ölçütleri bellidir- bir hususta ilhamın hüccet olmadığı sonucunu doğurmaktadır. İlhamın alan açısından hüccet oluşunu kabul eden usulcülerin birden fazla su kaynağının olduğu bir yerde keşif ile birinin necis olduğuna vakıf olanın diğerine yönelmesini caiz görmelerine rağmen buna aykırı davranan kişiyi hüccete aykırı amelde bulunmakla suçlamamışlardır. Ancak kanaatimizce burada bir çelişki doğmaktadır. Eğer ilham ile sabit olan bilgi hüccet olsaydı buna aykırı davrananın sorumlu olması gerekirdi. Böyle bir görüş ifade edilmediğine göre, ilhamın alan bakımından ilahiliğinin kat’î olarak tespitinin mümkün olmadığını savunan usulcülerin görüşü daha tutarlı hale gelmektedir. Kalpte hâsıl olan bu ilham eğiliminin Allah’tan olduğu sabit olmadığına göre oluşan bu kanaat zan konumundadır. Zan ile amelin caiz olduğu “cevaz” alanında şer’î bir delil hüviyetine sahip olmaksızın kendisiyle amel etmek caizdir. Zaten bu alanda kalbin meylettığı ile amel etmek ilham ile bazı farklılıklar taşısa da “teharri” kavramı çerçevesinde usul ve fūruda tatbik edilmiştir. Cevaz alanında dahi olsa ilhamın, üçüncü bir kişinin düşünce ve davranışlarını belirleyici bir araca dönüşmesi, bilgiye dayalı davranışı (ameli) yaygınlaştırmaya çalışan İslam’ın amaçları ile telifinde güçlük bulunmaktadır.

### Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî**, Ahmed b. Muhammed Alâuddin, Keşfu'l-esrâr an usûli Fahu'l-İslam el-Bezdevi, (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, et-Tab'atu'l-ûlâ Beyrût 1418/1997.
- Ak**, Ahmet, "Mâturidî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 5, sayı: 2, Güz 2014, s. 131
- Arûsî**, Halid b. Muhammed, "Delâletu'l-ilhâm" Mecelletu külliyyeti'l-ulum, Kahire, 2008.
- Aslan**, Abdulgaffar, "Kelâm'da İlham'ın Bilgi Değeri", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008/1 Sayı: 20, ss. 25-45.
- Beşer**, Faruk, "Vahiy, Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005, ss. 43-66.
- Beğavî**, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd (516/1122), *Meâlimu't-Tenzîl*, (tahk.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyye, Süleyman Müslim el-Harş), Daru't-taybe, Riyad 1411.
- Beyhakî**, Ahmed b. Hüseyin (458/1066), *Şiabu'l-îmân*, Tahk: Abdulalî Abudulhamid, Mektebetu'r-rüşd li'n-neşri ve't-tevzî, Riyad 1423/2003, II/460 (Hno: 1141)
- Birsîn**, Mehmet, *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Celeleddin el-Mahallî**, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, Şerhu cem'î'l-cevâmi' li's-Sübkî, -Hâşiyetu'l-allâme el-Bennânî ile birlikte-, Dâru'l-fikr, Beyrut 1402/1982.
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), *el-Fusûl fi'l-usûl*, (tahk.: Uceyl Câsim en-Neşemî), Vizâratu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 2. bs., Kuveyt 1414/1994.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (255/868), *Sünen*, (tahk.: Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî), Dâru'l-muğnî li'n-neşri ve't-tevzî', Riyad 1421/2000, Buyû', 2, (h.no:2575).
- Debûsî**, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ (430/1039), *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrût 1421/2001.
- Demir**, Ahmet İshak, "Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.
- Ebu Ya'lâ**, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ (458/1065), *el-Udde fi usûli'l-fıkıh*, (Tahk.: Ahmed b. Ali b. Ahmed Sîr el-Mubârekî), by, Riyad 1400/1980.

- Emîr Pâdişâh**, Muhamed Emin (987/1579), *Teyşîru't-tahrîr*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi, Mısır 1350.
- Fenârî**, Muhammed b. Hamze b. Muhammed (834/1431), *Fusûlu'l-Bedâi' fî usûli's-şerâi'*, (tahk.: Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail), Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1427/2006.
- Ferrâ**, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd (207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, et-Tab'atu's-sâlise, Âle-mu'l-Kutub, Beyrut 1403/1983.
- Gazâlî**, Ebu Hamid (505/1111), *el-Menhûl fî usûli'l-fikh*, (tahk: Muhammed Hasen Heytu), Dâru'l-fikr, Dımeşk 1400/1980.
- Gölcük**, Şerafettin, "Cehmiyye", DİA, yıl: 1993, cilt: 7, ss.: 234-236.
- el-Hâfî**, Bâsil Mahmud, Delâletu'l-ilhâm fî usûli'l-fikh beyne'l-hukmî's-şer'iyyi ve'l-vâkî', University of Sharjah Journal of Shari'a and Law Sciences 2012 Vol.9 Issue 2, ss. 59-101.
- İbn Abdilber en-Nemerî**, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *el-İstizkâr* (tahk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Dâru'l-Kuteybe – Dâru'l-va'y, Beyrut 1414/1993.
- İbn Âbidin**, Muhammed Emin b. Ömer (1252/1836), *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar alâ Dürri'l-muhtar*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- İbnu'l-Arabî**, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ), Daru'l-kütubi'l-ilmîyye, Beyrut 1324/2003,.
- İbn Emîr Hâc**, Ebu Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Muhammed (879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (tahk: Abdullah Mahmud Ömer, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye), Beyrut 1419/1999.
- İbn Hanbel**, Ahmed b. Muhammed (241/855), *el-Müsned*, (Tahk.: Şuayb el-Arneût vd.), Müessesetu'r-risâle, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1420/1999.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd (456/1063), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- İbn Kayyim el-Cevziyye**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Medâricu's-sâlikîn*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabi & Muessesetu'târîhi'l-arabî, Beyrut 1419/1999.
- İbn Kuteybe**, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *Tefsîru şarîbi'l-Kur'ân*, (tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1398/1978.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî, (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru sâdır & Dâru Beyrût 1375/1956.
- İbn Müflih**, Şemsuddin Muhammed el-Makdisî (763/1362), *Usûlu'l-fikh*, (Tahk.: Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Mektebetu'l-abîkân, by. ty., I/172 vd.
- İbnü'n-Neccar el-Fütuhi**, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz (972/1564), *Şerhu'l-Keveki'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühayli-Nezih Hammad), Riyad 1413/1993.
- İbn Subkî**, Tâcuddin Abdulvahhâb b. Ali (771/1369), *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2011.



- İbn Teymiye**, Takıyyüddin (728/1327), *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, (Tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Dâru'l-kutubi'l-arabî, Beyrut, ts.
- \_\_\_\_\_ *Mecmû'l-fetâva*, (Tahk.:Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz), Dâru'l-vefâ li't-taba ve'n-neşr, by 2005.
- İsfehânî**, er-Râğib (425/1034), *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, ed-Dâru's-Şâmiyye & Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1412/1992.
- Humeydî**, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî (219/834), *Müsned*, (Tahk.: Hasen Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru's-sekâ, Dimeşk 1996.
- Kardavî**, Yusuf, "*el-İlham ve'l-keşf ve'r-ru'ya hel tuaddu mesâdirun lil'ahkâmi's-şer'iyye*", Havliyyetu kulliyeti's-şer'iyye ve'd-dirâsâtu'l-islâmiyye, sayı: 6, 1408/1988, ss. 13-73.
- Kâsânî**, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâiu's-senâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Leknevî**, Bahru'l-ulûm Abdulâlî Muhammed b. Nizamuddin (1225/1810) *Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemi's-sübût*, (tahk: Abdullah Mahmûd Muhammed Umer), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1423/2002.
- Mahbûbî**, Ubeydullah b. Mes'ûd (747/1346), *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh -et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-telvîh* ile birlikte-, (tahk: Muhammed Adnan Derviş), Şeriketu dâri'l-erkâm b. ebi'l-erkâm, Beyrût ty.
- Merdâvî**, Alâuddin Ebî'l-Hasen Ali b. Süleyman (885/1480), *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, Tahk.: Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 1421/2000.
- Mâverdî**, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr*, (tahk.: Ali Muhammed Muavved ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût1414/1994.
- Necmuddin**, Abdullah Muhmmmed, "*Delâletu'l-ilham*", Mecelletu kulliyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye, Cilt: 7, Sayı: 14/2, 2013, ss. 607- 640.
- Nesefî**, Ebu'l-berekât Abdullah b. Ahmed. Mahmûd (710/1310), *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (tahk.:Yusuf Ali Bedîvî), Dâru'l-kelimi't-tayyib, Beyrut 1419/1998.
- Öğüt**, Salim, "*Firâset*", DİA, yıl: 1996, cilt: 13, sayfa: 117-118.
- Pezdevî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin (482/1089), *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl -Keşfu'l-esrâr* ile birlikte-, (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, et-Tab'atu'l-ûlâ Beyrût 1418/1997.
- Râzî**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn (606/1209), *et-Tefsîru'l-kebîr-Mefâtihu'l-ğayb-*, Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sem'ânî**, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed (489/1096), *Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (Tah.: Muhammed Hasen Muhamme Hasen İsmail), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, et-tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1418/1997.

- Semerkândî**, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (539/1144), *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, (tahk.: Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Basılmamış doktora tezi.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1090), *Temhîdu'l-ukûl fi'l-usûl -Usûlu's-Serahsî-*, (tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), Lecnetu'l-meârifî'n-Nu'maniyye, Haydarâbâd, ts.
- Şâtubî**, Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ (790/1388), el-Lahmî el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, (tahk.: İbrahim Ramadân), Dâru'l-Ma'fire, Beyrut 1471/1997.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/970), *el-Mu'cemu'l-evsat*, (Tahk.:Tânk b. İvâdullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî), Daru'l-harameyn, Kahire 1416/1995.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (360/971), *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân – Tefsîru't-Taberî-*, (Tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru hicr, Kahire 1422/3001.
- Tahâvî**, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed Selâme (321/933), *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, (tahk.: Şuayb el-Arneût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut1415/1994.
- Tehânevî**, Muhammed Ali (1158/1745), *Keşşâfu İstilahâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Mektebetu-Lübân Nâşirûn, et-Tab'atu'l-ülâ, Beyrut 1996.
- Türker**, Ömer, “*Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi*”, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 20, 2008, 39-58.
- Uludağ**, Süleyman, “*Firâset*”, DİA, yıl: 1996, cilt: 13, sayfa: 116-117.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, “*İlham*”, DİA, cilt: 22; s. 98-100.
- Yazır**, Elmalılı Hamdi, *Hak Dili Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ty.
- Yılgin**, Adem, *Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Zemaşerî**, Cârullah Ebî'l-Kâsım Muhammed b. Ömer (583/1143), *el-Keşşâf an hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, (tahk.: Âdil Ahmed Abdü'l-mecûd – Ali Muhammed Muavved), Mektebetu'l-Abikân, Riyad h.1418/1988,
- Zerkeşî**, Bedruddin M. b. Bahadır b. Abdullah (794/1392), *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fikh*, (tahk.: Abdussettar Ebu Ğudde & Abdulkadir Abdullah el-'Ânî), et-tab'atu's-sâniye, Vizaretu'l-Evkaf ve'ş-Şuunu'l-İslamiyye, Kuveyt 1992/1413.
- Zekeriyâ el-Ensâri**, Zekeriyâ b. Muhammed (926/1520), *Esnâ'l-metâlib fi şerhi Ravedî't-tâlib*, Dâru'l-kutubî'l-islâmî, by., ty.

## Niyâzî-i Mısrî ve “Risâle-i Etvâr-ı Seb’a” Adlı Eseri

Muharrem Çakmak \*

**Özet:** Niyâzî-i Mısrî, başta Divan’ı olmak üzere çok sayıda eser kaleme almış, eserleriyle tasavvuf ve edebiyata büyük katkıları olmuştur. Mısrî’nin eserlerinin bir kısmı çalışılmış olmakla beraber, bir kısmı henüz çalışılmamıştır. Bunlardan biri de Mısrî’nin “Risâle-i Etvâr-ı Seb’a” adlı eseridir. Mısrî, risâleyi mensubu bulunduğu Halvetî geleneğe uyarak müridin manevî gelişiminde onlara yol gösterici ve gördükleri rüyaları kendileri ta’bir edebilmeleri için rehber kitap olarak kaleme almıştır. Bundan önceki çalışmamızda, Niyâzî-i Mısrî’nin “Etvâr-ı Seb’a” adlı risâlesinde mânevî gelişimin evrelerinde görülen rüyâ ve vâkıât hakkındaki yorumlarını araştırmıştık. Bu çalışmada ise, Niyâzî-i Mısrî’nin fikrî mücadelesi ve eserlerini araştırarak “Risâle-i Etvâr-ı Seb’a” adlı eserini inceledik.

**Anahtar Kelimeler:** Niyâzî-i Mısrî, rüyâ, vâkıât, ta’bir, etvâr-ı seb’a, nefis.

**Abstract:** (Niyazi-i Misri and his work Called “Risâle-i Atwâr-ı Sab’a”) Niyazi Misri wrote a number of works, including the Divan (collected poems). His works have made major contributions to sufism and literature. Although some of his works have been studied on, most of his works have not been studied on yet. One of these is his work called “Risale-i Etvâr-ı Seb’a”. Niyâzî-i Mısrî wrote down his book named “Etvâr-ı Seb’a” in conformity with the Halwati tradition as a guiding light in spiritual progress of dervishes (disciple), and as a prospectus in the interpretation of the dreams they see. In this book, about which no independent study has been detected, are discussed the dreams seen by the dervishes throughout “sayr-u sulûk”. In our previous research, we have studied Mısrî’s interpretations on the meaning of the dreams and intuitions the dervishes happened to see through the phases of their spiritual evolution. In this study, we have introduced Niyazi-i Misri and his works and We have also made a study of his work called “Risale-i Etvâr-ı Seb’a”.

**Key Words:** Niyâzî-i Mısrî, Dream, Sufistic dreams, Sufistic interpretations Atwâr-ı Sab’a, Nafs.

### Giriş

XVII. Yüzyıl mutasavvıflarından Niyâzî-i Mısrî, 1027/1618’de Malatya’da doğup, 1105/1694’de Limni adasında vefat etmiştir.<sup>1</sup> Vassâf, Niyâzî-i Mısrî için;

\* Yrd.Doç.Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, email: muharem.cakmak@inonu.edu.tr

“Mevliden Malatya’lı, meskenen Bursalı, medfenen Limnili olup, pederi Malatya eşrafından “Soğancızâde” demekle meşhur tarik-i Nakşibendî ricâlinden Ali Çelebi’dir”, der.<sup>2</sup> Babasının ehl-i tarîk olması hasebiyle tasavvuf kültürü içinde yetişen Niyâzî-i Mısırî, genç yaşta Halvetî yoluna intisap etmiş ve daha sonra ilim seyahatiyle geldiği Mısır’da Kâdirî tarikatine yönelmişse de, gördüğü bir rüyayla tekrar Anadolu’ya dönerek Halvetî tarikatı üzere sülûkünü tamamlamıştır.<sup>3</sup>

Niyâzî-i Mısırî, Halvetiyye’nin dört ana kolundan Ahmediyye’nin Mısıriyye kolunun pîri olarak kabul edilir. Onun Bursa merkezli irşad faaliyetleri, sürgünleri sebebiyle zaman zaman Rodos ve Limni’de devam etmiştir. Mısırî’nin sağlığında inşa edilen Bursa Ulu Câmii’nin güney kısmında bulunan tarikatın âsitanesi/tekkesi, XX. yüzyılın başlarına kadar faaliyetini sürdürmüş ise de, daha sonra bakımsızlıktan yıkılan tekkenin yerine bugünkü postahane binası yaptırılmıştır.<sup>4</sup>

Mücadele ve sürgünlerle geçen bir hayat sürmesine rağmen, ilim ve irşad faaliyetlerini sürdüren Mısırî, çok sayıda eser kaleme almıştır. Bu eserlerden biri de, kendi ifadesiyle “her vakit mürşid huzûrunda ikâmet edemeyen” müridler için yazmış olduğu “Etvâr-ı Seb’a” adlı risâlesidir. Mısırî’nin irşad faaliyetlerinde mürid-mürşid birlikteliğini etkileyen sebeplerden biri de şüphesiz onun hayatındaki mücadele ve sürgünleridir. Daha önce yaptığımız araştırmada, Niyâzî-i Mısırî’nin “Etvâr-ı Seb’a” adlı risâlesinde mânevî gelişimin evrelerinde görülen rüyâ ve vâkiât hakkındaki yorumlarını incelemiştik. Bu çalışmada ise,

<sup>1</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul tsz., c. 1, s.162; Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Divânı*, Ankara 2008, s. 43; Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1998, s. 25; Hasan Kavruk, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı-Sanatı-Eserleri ve Türkçe Şiirleri*, Malatya 2004, ss. XV-XVIII.

<sup>2</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul 2006, c. 5, s. 73.

<sup>3</sup> Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *Mevâidü’l-İrfan -On Dördüncü Sofra*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul tsz., ss. 47-49. “Ben doğum yerim olan Malatya’da ilk ilim talebinde bulunduğum sırada kalbimde tarikat-ı sūfiyyeyi bilmek arzusu vardı. Önce onların meclislerine muhalif idim, gitmezdim. Fakat sohbetleri bereketiyle günden güne şevkim arttı, nihayet Halveti şeyhlerinden birine bey’at ettim. ... Nihayet bin kırk sekiz yılında –ki Bağdat bu yılda fethedilmişti– ilim talebi kasdiyle Diyarbekir’e sefer ettim. Ama asıl maksadım tarikat ilmi idi. Orada bir yıl kaldım. Sonra Mardin’e gittim. Orada da bir sene kaldım. Diyarbekir ve Mardin’de mantık ve kelim okudum. Oradan Mısır’a gittim. Mısır’da Şeyhuniye’de Kadiriyye’den bir şeyh buldum. Ona bey’at ettim ve Câmîu’l-Ezher’de de derse başladım. ... Senelerce Arap ve Rum şehirlerinde çok şeyhlerin sohbetlerine eriştim. Âkîbet şeyhim, göz bebeğim Şeyh Ümmî Sinan Elmalî’nin hizmetine ulaştım.”

<sup>4</sup> Mustafa Kara, *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler*, 2001, Bursa, s. 400; Mustafa Aşkar, “Niyâzî-i Mısırî”, *DİA*, İstanbul 2007, c. 33, s. 167; Salih Çift, “Ruhâniyetli Şehir Bursa’da Mısırî Dergâhları”, *Keşkül Üç Aylık Tasavvuf ve Kültür Sanat Dergisi*, Sayı: 21, İstanbul 2012, s. 47.

Niyazî-i Mısırî ve eserlerini araştırarak onun mücadelesi ve eserleri bütünlüğünde "Etvâr-ı Seb'a" adlı risâlesini inceleme ve yayınlamayı amaçladık.

### 1. Niyâzî-i Mısırî, Hayatı ve Fikrî Mücadelesi

Niyâzî-i Mısırî'nin adı, Mehmed/Muhammed bin Ali, künyesi, Niyâzî-i Mısırî'dir.<sup>5</sup> Nisbesi, ilim tahsili için Mısır'da bulunduğu döneme nisbetle "Mısırî" olmakla birlikte, Niyâzî-i Mısırî, Malatya doğumlu ve Malatya'lıdır.<sup>6</sup> Mısırî'nin Malatya Aspozî'de<sup>7</sup> doğduğu ya da doğum yerinin Soğanlı<sup>8</sup> köyü olduğu şeklinde görüşler bulunmakla beraber Mısırî, "*Mevâidü'l-İrfan*" adlı eserinde kendisi, doğum yerinin Malatya olduğunu söyler ancak doğduğu yerin köy ya da mahalle olduğuna dair bir ifadesi bulunmamaktadır.<sup>9</sup>

Niyâzî-i Mısırî'nin adı, Mehmed olmakla beraber, Mısırî ismi öğrencilik yıllarında tahsil için Mısır'da kalması hasebiyle sevenleri tarafından verilmiş bir lakaptır.<sup>10</sup> Şiirlerinde bazen "Mısırî", bazen de "Niyâzî" mahlasını kullanmış ve buradan hareketle bu ikisinin birleşiminden meydana gelen Niyâzî-i Mısırî, Mısırî Niyâzî ve Şeyh Mısırî diye tanınmıştır.<sup>11</sup>

Niyâzî-i Mısırî, ilk eğitimini Malatya'da ailesinin yanında aldıktan sonra ilim için çıktığı seyahatinde önce Diyarbakır'a gelmiş ve burada bir yıl kalmıştır. Daha sonra Diyarbakır'dan Mardin'e gelen Mısırî, burada da bir yıl kalmıştır.<sup>12</sup> "*Mevâidü'l-İrfan*" adlı eserinde, Diyarbakır ve Mardin'de birer yıl kaldığını, mantık ve kelâm okuduğunu ifade eden Mısırî, bunlardan başka hangi ilimleri okuduğunu belirtmez.<sup>13</sup> Ancak, Mısırî'nin Diyarbakır ve Mardin'de bulunduğu bu süre zarfında tefsir, hadis, fıkıh, akâid ve mantık gibi ilimleri tahsil ettiği kabul edilir.<sup>14</sup> Niyâzî-i Mısırî, daha sonra Bağdat üzerinden Mısır'a geçmiş,<sup>15</sup>

<sup>5</sup> Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, İstanbul 1955, c. II, s. 305.

<sup>6</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 43; Aşkar, a.g.e., ss. 53-54; Kavruk, a.g.e., s. XV.

<sup>7</sup> Bursalı, a.g.e., c. 1, s.162; Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", s.166; Orhan Tuğrulca, *Niyâzî-i Mısırî Bilge'nin Sofrası*, İstanbul 2012, s. 14.

<sup>8</sup> Abdülbâki Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısırî", *Şarkiyat Mecmuası*, VII (1972)'den ayırbasım, s. 183; Erdoğan, a.g.e., s. 46; Hasan Turyan, *Bursa Evliyaları ve Tarihi Eserleri*, Bursa 1982, s. 119.

<sup>9</sup> Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan - On Dördüncü Sofra*, s. 47.

<sup>10</sup> Aşkar, a.g.e., s. 61.

<sup>11</sup> Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", s. 167.

<sup>12</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 47; Aşkar, a.g.e., ss. 64-66; Kavruk, a.g.e., s. XVI.

<sup>13</sup> Bkz. Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan - On Dördüncü Sofra*, ss. 47-48.

<sup>14</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 47.

<sup>15</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 74; Gölpınarlı, a.g.m., s. 183; Erdoğan, a.g.e., s. 47; Aşkar, a.g.e., s. 66;

burada Şeyhûniye’de Kâdiriyye’den bir şeyhe intisab etmiş ve Câmiu’l-Ezherde İslamî ilimleri tedrise başlamıştır.<sup>16</sup>

Mısır’da ilim tedrisi yanında tekkedeki hizmetini de üç yıl sürdüren Niyazî-i Mısırî, bu esnada şeyhinin, zâhirî ilim talebinden vazgeçmedikçe tarikat ilminin kendisine açılmayacağını söylemesi üzerine ne yapması gerektiği konusunda kararsız kalır.<sup>17</sup> Bu düşüncelerle Allah’a tazarru ve niyâz ile uyuduğu esnada gördüğü rüyâ<sup>18</sup> üzerine buradaki tedris hayatını sonlandırarak tekrar Anadolu’ya uzanan bir seyahate çıkan<sup>19</sup> Mısırî, 1053/1643 yılında Mısır’dan ayrılır ve rüyâda kendisine işaret edilen mürşidi aramaya başlar.<sup>20</sup>

Niyâzî-i Mısırî’nin şeyhinden izin alarak Anadolu’ya dönüş yolculuğu olan bu seyahati üç yıl kadar sürmüştür.<sup>21</sup> Mısır’dan ayrıldıktan sonra 1056/1646 senesinde Anadolu’ya dönen Mısırî, daha sonra İstanbul’a gelmiş ve Sultanahmet civarında, Kadırga’daki Sokullu Mehmed Paşa câmiinin bir hücre-sine yerleşmiştir. Bu hücrenin, son zamanlara kadar Halvetiyye’nin Mısriyye kolu mensupları ve Mısırî’yi sevenler tarafından "Mısırî hücresi" diye anıldığı ve ziyaret edildiği kaydedilir.<sup>22</sup> Niyâzî-i Mısırî’nin, yine İstanbul’da Yedikule civarındaki Evhadüddîn Dergâhında i’tikâfa girdiği, bir müddet misafir olarak bu-

<sup>16</sup> Mısırî, *Mevâidü’l-İrfan- On Dördüncü Sofra*, s. 48.

<sup>17</sup> Osman Nuri Küçük, "Niyazî-i Mısırî’nin (1027-1105/1618-1694) Seyr ü Sülûk Sürecine İlişkin Vakıâları ve Sâliklere Tavsiyeleri", *Uluslararası Kulun Niyazı Mısırî Niyazî Sempozyumu*, Malatya 2011, ss. 3-4.

<sup>18</sup> Bkz. Mısırî, *Mevâidü’l-İrfan- On Dördüncü Sofra*, s. 48: "İlimden ayrılmam bana güç geldi. Ağlayarak tazarru ve niyaz ile Allah’a istihare ettim ve uyudum. Gördüm ki güya ben büyük bir şehirdeyim, sultana hizmet ediyorum. Sultan da Şeyh Abdülkadir Geylani (k.s.) imiş. Kendisinin avlusu geniş bir sarayı var. Kendisi, nedimlerinden büyük bir cemaat arasında bir tarafta abdest alıyor. Sanki ben de öbür tarafında tereddüt içerisinde duruyorum, bana kızacağından korkuyorum. Oradan çıkacak bir yer de bulamadım. Beni gördü, çağırdı. "Ey sūfi. Hemen kendisine döndüm ve önünde durdum. Hadimlerinden birine "buna bir kese getir" dedi. Hizmetçi çabuk çabuk birkaç adım gidince "gel, dedi, ona kendi cebinden vereyim." Elini cebine soktu, bir kese çıkardı ve bana uzattı. Huzurunda keseyi açtım. İçinde taze sikkeli dirhemler vardı. Başka bir kese daha gördüm, onu da açtım. Onda da taze sikkeli dinarlar vardı. Ben: Efendim, bu iki kesenin manası nedir diye sordum. Cevaben dedi ki: "Dirhemler zâhir ilimdir, öğren ve onunla amel et. Dinarlar tarikat ilmidir, ona ancak sana takdir edilmiş bulunan kimsenin (mürşidin) yüzünden kavuşabilirsin" ve bana "senin şeyhin bu şehirde değildir" diye işaret etti. Söylemeye muktedir olamayacağım bir ferah ve sevinç ile uyandım."

<sup>19</sup> Bkz. Mısırî, *Mevâidü’l-İrfan- On Dördüncü Sofra*, ss. 48-49.

<sup>20</sup> Aşkar, a.g.e., s. 71.

<sup>21</sup> Aşkar, a.g.e., s. 71.

<sup>22</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 75; Gölpınarlı, a.g.m., s. 183.

lunduğu Kasımpaşa'daki Uşşakî Hankâhında teberrüken bir kuyu kazdığını ve bu kuyunun da "Şifâ kuyusu Mısrî kapısı" diye meşhur olduğu kaydedilir.<sup>23</sup>

Daha sonra İstanbul'dan Bursa'ya gelen Mısrî, Bursa'da Ulu Camii'nin yanındaki medresede ve Veled-i Enbiyâ Camii kayyımı Sebbağ Ali Dede'nin evinde kalmıştır.<sup>24</sup> Mısrî, bu zaman zarfında ibadet ve taatla meşgul olmuş ve zamanın ileri gelen âlimlerini ziyaret etmiştir.<sup>25</sup> Bursa'da bir müddet kaldıktan sonra arayışını sürdüren Mısrî, yine bir rüyâ ile Bursa'dan ayrılarak Uşak'a gelmiştir.<sup>26</sup> Uşak'ta Halvetî şeyhi Ümmî Sinan'ın halifelerinden Şeyh Mehmed Halvetî'nin zâviyesine misafir olan Mısrî, bir müddet dergâhta hizmette bulunmuş, ibadet ve taatla meşgul olmuştur.<sup>27</sup> Bu sırada Uşak'a gelen Ümmî Sinan, Şeyh Mehmed'e, "Muhammed Mısrî" isminde bir dervişin gelip gelmediğini sorduğunda Şeyh Mehmed, geldiğini ve kendilerine teslim edeceklerini söyler. Bu buluşma ile aradığını bulan Mısrî, Şeyh Ümmî Sinan'a bey'at ederek dönüşte şeyhi ile beraber Elmalı'ya gitmiştir.<sup>28</sup>

Halvetiyye'nin Ahmediyye koluna mensub olan Ümmî Sinan'ın dergâhında, imamlık görevi, halka vaaz ve nasihatte bulunma, şeyhin oğlu ve diğer ihvana ders okutma gibi faaliyetlerde bulunan Niyâzî-i Mısrî, bunun yanı sıra dervişlerin kışlık buğday ve ununu hazırlama, tekkeye sırtında odun taşıma gibi hizmetleri de yürütür. Ümmî Sinan'ın dergâhındaki bu hizmetleri dokuz sene sürdüren Mısrî, bu süre zarfında şeyhin kontrolünde halvet ve çile çıkararak bir taraftan da manevi eğitimini ikmâl eder.<sup>29</sup>

Ümmî Sinan'dan sülûkunu tamamlayan Niyâzî-i Mısrî, şeyhin icâzet ve hilafet vermesiyle irşadla görevlendirilir. Şeyhi Ümmî Sinan ile karşılaştığı Uşak'a gelerek pirdaşı Şeyh Mehmed'in zâviyesinde bir süre misafir olan Mısrî, Şeyh Mehmed'in yönlendirmesiyle irşad ve vaaz u nasihat için Çal kazasına gider. Burada kısa bir müddet kaldıktan sonra tekrar Uşak'a geri döner. Daha sonra Kütahya'dan gelen talep üzerine Şeyh Mehmed'in irşad için kendisini Kütahya'ya gönderme isteğini kıramayan Mısrî, Kütahya'ya gelerek bir yıl kadar da burada irşad faaliyetlerinde bulunur.<sup>30</sup> Niyâzî-i Mısrî'nin Kütahya'da

<sup>23</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, ss. 75-76; Aşkar, a.g.e., ss. 72-73.

<sup>24</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 49; Aşkar, a.g.e., s. 73.

<sup>25</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 76; Aşkar, a.g.e., ss. 73-74.

<sup>26</sup> Aşkar, a.g.e., s. 74.

<sup>27</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 50; Aşkar, a.g.e., s. 74.

<sup>28</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 76; Gölpınarlı, a.g.m., s. 183.

<sup>29</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 51; Aşkar, a.g.e., ss. 77-78.

<sup>30</sup> Gölpınarlı, a.g.m., s. 184; Kara, *Niyâzî-i Mısrî*, ss. 11-12; Erdoğan, a.g.e., s. 52-53; Aşkar, a.g.e., ss. 82-86.

bulunduğu yıllarda Kadızâdelilerin etkisiyle zikir ve devrânın yasaklanması, Mısırî'yi bir hayli müteessir eder.<sup>31</sup> O dönemde Mısırî'yi müteessir eden bir diğer gelişme ise, Kütahya'da bu görevi sürdürürken şeyhi Ümmî Sinan'ın ölüm haberini almasıdır.<sup>32</sup>

Niyâzî-i Mısırî, şeyhi Ümmî Sinan'ın (ö.1067/ 1658) ölüm haberini almasıyla, yerine Bahşîzade Ahmed Efendi'yi halife tayin ederek Kütahya'dan ayrılır.<sup>33</sup> Şeyhinin vefatı ve dönemin olaylarından çok fazla müteessir olan Mısırî, bir müddet Uşak'ta kaldıktan sonra pirdaşı Mehmed Efendi'den izin alarak, Bursa'ya gitmek üzere yola çıkar. 1072/1662 yılı başında bir-iki müridiyle birlikte Bursa'ya gelen<sup>34</sup> Mısırî, daha önce misafir olduğu Veled-i Enbiyâ Camii kaydını Sebbağ Ali Dede'nin evinde kendisine tahsis edilen bölümde bir müddet kalır. Daha sonra kendisi için yaptırılan dergâhın tamamlanmasına kadar, Ulu Camii yakınındaki medresede ve Şhreküstü Camii'ndeki bir hücrede kalan Mısırî, Bursa'da kaldığı süre zarfında Ulu Camii'nde vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulunur.<sup>35</sup> Bu yıllarda Hacı Mustafa adındaki müridinin kız kardeşiyle evlenen Niyâzî-i Mısırî'nin Fâtıma ve Çelebi Ali adında iki çocuğunun dünyaya geldiği ve Mısırî'nin geçimini temin etmek için Bursa'da mum yapıp sattığı kaydedilir.<sup>36</sup>

İmam Busûrî'nin Kasîde-i Bür'e (Bürde)'sine yapmış olduğu Tesbî'i (Tesbî' Kasîde-i Bürde)<sup>37</sup>, yine bu dönemde tamamlayan<sup>38</sup> Mısırî aynı zamanda, yürütmüş olduğu irşad faaliyetleri, vaaz ve nasihatlerle Bursa'da tanınmaya başlamıştır. Niyâzî-i Mısırî, bunun yanı sıra çevresinde devam edegelmekte olan dinî ve siyasî gelişmelere kayıtsız kalmamış, bu olaylara aktif olarak katılmıştır. Bu gelişmelerden biri de vâizler sınıfından padişaha yakın olan Vanî Mehmed Efendî'nin (ö.1096/1685) tahrikleriyle Halvetîlere karşı alınan kararların hissedilir şekilde sertleşmeye başlaması,<sup>39</sup> semâ ve devrân zikrinin yasaklanmasıdır.<sup>40</sup> Buna karşılık Mısırî, bu yasağa sebep olan Vâni Efendi ile onun temsil etmiş

<sup>31</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 53; Aşkar, a.g.e., s. 87.

<sup>32</sup> Mustafa Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyâzî-i Mısırî ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 1, sayı: 2, Ankara 1999, s. 60.

<sup>33</sup> Aynı yer.

<sup>34</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 54; Aşkar, a.g.e., s. 89.

<sup>35</sup> Aşkar, a.g.e., s. 90.

<sup>36</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 55; Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", s. 167; Mustafa Tatçı, *Malatya'nın Gönül Sultanı Niyâzî-i Mısırî*, Malatya 2013, s. 49.

<sup>37</sup> Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *Kasîde-i Bürde Tesbî'i*, haz. Musa Yıldız, H yayımları, İstanbul 2010.

<sup>38</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 77; Erdoğan, a.g.e., s. 58.

<sup>39</sup> Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi", s. 61.

<sup>40</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 59.



olduğu zihniyeti sürekli eleştirmiş,<sup>41</sup> Mehmed Vanî Efendiye karşı tavır almaktan ve vaazlarında "*Zikrullah'ta Vâni olmayın*"<sup>42</sup> demekten çekinmemiştir.<sup>43</sup>

XVI. yüzyılda, Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)'nin tasavvufî çevrelere müsamahakâr olmakla suçladığı yönetime ve tarikat mensuplarına karşı cephe almasıyla başlayan tasavvuf karşıtlığı, XVII. yüzyılda IV. Murad devrinin (1623-1640) ortalarından IV. Mehmed'in saltanat dönemine (1648-1687) kadar olan süreçte tekke-medrese çatışmasını körükleyen bir ayrılık hareketine dönüşmüştür.<sup>44</sup> Kadızâdeliler ile tasavvuf müntesipleri arasında yaşanan tartışmaların en yoğun olduğu IV. Mehmed dönemi, tasavvuf aleyhtarı bir akımın devlet nezdinde itibar kazandığı dönem olmuştur. IV. Mehmed'in çocuk yaşta tahta çıkmış olmasının da etkisiyle onun saltanatının ilk yılları bir tür ortak yönetime dönüşmüş, bu ortak yönetim sırasında Kadızâdelilerin bir yolunu bulup iktidara sızması ve kısa zamanda nüfuz kazanmasıyla IV. Mehmed'in etrafı selefi akım mensuplarının kuşatılmıştır.<sup>45</sup> Bütün bu dönemlerde tartışma konuları, Hz. Peygamber'in babasının imanı; Yezid'e lânet okuma; dinde bid'atler meseli; kabir ziyaretinin meşruiyeti; akli ilimlerin lüzûmu; ezan, na't-ı Nebî ve mevlid gibi metinlerin makamla okunması; sema ve devrân zikrinin cevazı; regâib, berât ve kadir gecesi namazları gibi hususlardır.<sup>46</sup>

Birgivî Mehmed Efendi'nin sûfiler aleyhindeki görüşlerini benimseyen Kadızâde Mehmed Efendi adlı vaiz etrafında gelişen olaylar, dönemin fukahâ-meşâyih ilişkilerini en çok gerginleştiren etkenlerden biri olmuş, Kadızâde Mehmed Efendi ile Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî (ö.1049//1639) arasında tarihe "fakılar-sofular mücadelesi" olarak geçen sert tartışmalar yaşan-

<sup>41</sup> Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", s. 167.

<sup>42</sup> Niyâzî-i Mısırî, (وَلَا تَبْتَئَا فِي ذِكْرِي) "*Beni anmada gevşeklik göstermeyin*" (Tâhâ, 20/42), âyetinin manasıyla Mehmed Vâni'ye telmihte bulunmuştur. (Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 78). Bir iş hususunda gevşeklik göstermek anlamındaki (وَجَى) kelimesinin "fâil" kalıbıyla "*Zikrullah'ta Vâni olmayın!*" demekle Mısırî, "*Zikrullah'ta gevşek olmayın*" anlamını kasederek Vâni Mehmed Efendi'ye göndermede bulunmaktadır.

<sup>43</sup> Gölpınarlı, a.g.m., s. 184.

<sup>44</sup> Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsiler - Kadızâdeliler Mücadelesi", *İLAM Araştırma Dergisi* c. III, sy. sayı 1, İstanbul 1998, ss. 38-41.

<sup>45</sup> Mustafa Armağan, "Bursa'da İki Rakip Sürgün: Niyâzî-i Mısırî ve Vâni Mehmed Efendi" *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü - 2*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa Kitaplığı: 12, Bursa 2003, s. 260-261.

<sup>46</sup> Mustafa Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, ss. 5-6; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, s. 359-360; Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, s. 106.

mıştır.<sup>47</sup> Kadızâde Mehmed Efendi'nin vefatından sonra onun taraftarları olan vâizler, şer'an haram olduğu kesin delillerle sabit olmayan bazı şeylerin haramlığını iddia etmeye devam etmiş ve bunları yapanları küfürle suçlamışlardır. Bunun yanı sıra cemaatle nâfile namaz kılınması, makamla salavat getirip na't-ı şerif okunması, tasavvuf ehlinin semâ ve devran yapması gibi hususlara şiddetle karşı çıkmışlardır.<sup>48</sup> Kadızâde Mehmed Efendi'nin fikirlerini yayan takipçileri tarafından devam ettirilen bu hareketin mensupları "Kadızâdeliler" veya halk arasında "Fakih" kelimesinden türetilen "Fakılar" diye anılmaktadır.<sup>49</sup>

Niyâzi-i Mısırî'nin yaşadığı dönem olan XVII. yüzyıla gelindiğinde Kadızâdelî-Sivasî tartışmaları şeklinde kutuplaşan bu mücadele daha da sertleşmiş, Kadızâdeliler sûfilerin aleyhine şiddete varan tavırlar almışlardır.<sup>50</sup> Bu dönemde büyük bir kampanya başlatan Kadızâdeliler, bid'at telakki ettikleri hususlara savaş açmış, camilere birden fazla minare yapmanın, sema ve sesli zikir meclislerinin caiz olmadığını yaymaya başlamıştır.<sup>51</sup> Bu hareketin ikinci safhası olan bu dönemde Kadızâdelileri Üstüvânî Mehmed Efendi (ö.1072/1661) temsil ederken, Sivasîleri temsilen Abdülehad Nûrî (ö. 1061/1651) gibi isimler ön plana çıkmaktadır.<sup>52</sup> Sultan İbrâhim'in hükümdarlığının son yılları ile yedi yaşında tahta çıkan IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarına rastlayan Kadızâdelî hareketin bu ikinci döneminde Üstüvânî Mehmed Efendi'nin başı çektiği vaizler grubu, sarayda büyük nüfuz elde etmiştir. Dönemin önde gelen şeyhleri başta olmak üzere kendilerine ters düşen yönetici ve vezirleri suçlayan Kadızâdeliler, şeyh ve dervişlerin dinsiz olduklarını yaymışlardır.<sup>53</sup> Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'den semâ ve devranın haram olduğuna dair bir fetva da alan Kadızâdeliler'in saraydaki bu nüfuzu, hâmelerinin çoğunun katledildiği "Çınar Vak'ası"na (1066/1656) kadar sürmüştür.<sup>54</sup>

Bid'at anlayışı çerçevesinde bütün topluma yönelik düşmanlıklarını genişleten Kadızâdeliler,<sup>55</sup> kendi aralarında İstanbul'da bulunan bütün tekkeleri

<sup>47</sup> Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivîsî", *Dini Araştırmalar*, 1999, c. 2, sayı 5, s. 212; Koca, a.g.m., s. 105

<sup>48</sup> Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. XXIV, s.101.

<sup>49</sup> Cengiz Gündoğdu, "Sivasîler - Kadızâdeliler Mücadelesi", ss. 38-41.

<sup>50</sup> Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi", s. 62.

<sup>51</sup> Armağan, a.g.m., s. 261.

<sup>52</sup> Salih Çift, "Dönemin Aktüel Meseleleri Ekseninde Vâni Mehmed Efendi-Niyâzi-i Mısırî İhtilâfı", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*, Bursa 2012, s. 59

<sup>53</sup> Koca, a.g.m., s. 106-107; Çavuşoğlu, a.g.m., s. 101.

<sup>54</sup> Çavuşoğlu, a.g.m., s. 101.

<sup>55</sup> Koca, a.g.m., s. 106-107.

yıkma, rastladıkları dervişlere "tecdîd-i îman" teklif edip kabul etmeyenleri öldürme, hep birlikte padişaha gidip bid'atları kaldırmak için izin isteme, selâtin camilerinde tek minare kalacak şekilde diğer minareleri yıkma gibi kararlar alırlar. Semâ ve devranın haram olduğuna dair aldıkları fetva<sup>56</sup> ile elini daha da güçlendiren Kadızâdelilerin<sup>57</sup> 1066/1656'da Fatih Camii'nde makamla nat-ı şerif okuyan müezzinlere saldırmasıyla camide kavga çıkmış, kendilerine engel olmak isteyenlere karşı silahla mukâbeleye karar vererek Fatih Camii'nde toplanmışlardır.<sup>58</sup> Dönemin veziri Köprülü Mehmed Paşa durumu haber aldığı Kadızâdeli vâizleri sürdürmek sûretiyle<sup>59</sup> bu meseleyi geçici önlemişse de, kısmen önlenmiş olan bu mücadele, dönemin vaizlerinden Vanlı Mehmed Efendi (ö.1096/1685)'nin padişahı ve devlet erkânını etkilemesiyle bu dönemde yeniden ortaya çıkmıştır.<sup>60</sup>

Kadızâdeliler hareketinin üçüncü dönemi olarak nitelenen Vânî Mehmed Efendi (ö.1096/1685) zamanında tartışmalar yeniden başlamış, IV. Mehmed'in himayesiyle etki ve nüfuzunu artıran Vânî Mehmed Efendi sûfilere karşı tavır almış, çıkartılan bir fermanla devrân zikri yasaklanmıştır.<sup>61</sup> Kadızâdeli-Sivasî mücadelesinin bu üçüncü safhasında Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685)'nin karşısında ise, sûfilere temsilen dönemin coşkun mutasavvıfı Niyazî-i Mısırî (ö. 1105/1694) bulunmaktaydı.<sup>62</sup> Bu dönemde, Vassâf'ın ifadesiyle Vâiz Vânî Efendi, "*ehl-i tasavvufun ve hâsseten Niyâzî-i Mısırî'nin hasm-ı cânı (can düşmanı)*" ke-silmiştir.<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Kendisi tasavvufa meyilli ve bazı kayıtlara göre Mevlevî muhibbi olduğu halde Kadızâdeliler'den çekindiği veya bir olay çıkmasını istemediği için ehl-i tasavvufun aleyhine fetvalar verdiği kaydedilen Bahâî Mehmed Efendi, (1064/1654)'de vefat ettiğine göre, söz konusu fetvayı vefatına yakın bir dönemde vermiş olmalıdır. Bkz. Mehmet İpşirli - Mustafa Uzun, "Bahâî Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 464.

<sup>57</sup> Çavuşoğlu, a.g.m., s. 101.

<sup>58</sup> Koca, a.g.m., ss. 106-107.

<sup>59</sup> Bkz. Koca, a.g.m., s. 107. Olayı haber alan Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa, onlara nasihatte bulunmuş ise de söz dinletememiş, bunun üzerine ulemâyı toplayarak konuyu onlarla görüşmüştür. Kadızâdelilerin iddialarının geçersiz (bâtil) olduğunu söyleyen âlimler, fitneye bâis olanların cezalandırılmaları gerektiğine fetva vermişlerdir. Durumu sultan IV. Mehmed'e arz eden Köprülü, olay çıkaranların katli hususunda ferman almışsa da, yeni olaylara yol açmamak için Kadızâdelileri öldürmeyip, Üstivânî Mehmed Efendi (ö. 1066/1655) ve beraberindekileri Kıbrıs'a sürmüştür ve böylece Kadızâdeliler hareketi fiilen sona erdirilmiştir.

<sup>60</sup> Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi", s. 62.

<sup>61</sup> Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi", s. 62; Çavuşoğlu, a.g.m., s. 102.

<sup>62</sup> Çift, "Dönemin Aktüel Meseleleri Ekseninde Vâni Mehmed Efendi-Niyazî-i Mısırî İhtilâfı", s. 59-60.

<sup>63</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 77.

Bütün bu yasak ve baskılara rağmen zikir ve sohbet halkası gittikçe genişleyen Mısırî, derviş ve takipçileri dergâha sığmaz olunca, Nilüfer Çayı üzerine bir köprü yaptırmış olan Abdal Çelebi'ye, bir süredir devam eden tekke yaptırma isteği için izin verir. 1080/1670'de yapımı tamamlanan tekke, büyük bir coşku ve katılımıla hizmete açılır.<sup>64</sup> Burada dikkat çekilen bir husus, Kadızâdeli zihniyetin tekkeleri yıkılım, ya da medreseye çevirelim gibi aşırı tutumlarına karşı, Niyazî-i Mısırî'nin tekkesinin hemen bitişiğine bir de medrese yaptırmasıdır ki, bu onun ilme verdiği değeri göstermesi açısından önemli görülmektedir.<sup>65</sup> Yasağa rağmen zikir ve devrâna devam eden Mısırî, Kadızâdelilerden gelen tenkit ve sataşmalara ise, yazdığı eserler ve şiirlerle<sup>66</sup> cevap vermiştir.<sup>67</sup>

Bu tartışmalar sürerken Fazıl Ahmed Paşa Niyâzî-i Mısırî'yi Edirne'ye davet etmiş ve burada kırk gün kalan Mısırî, bu görüşmelerden sonra IV. Mehmed'in davetiyle Edirne'den İstanbul'a geçmiştir. Niyazî-i Mısırî'nin, Ayasofya Camii'nde bir cuma günü vaaz edeceğinin duyulmasıyla büyük bir kalabalık toplanır. Mısırî dönemin âlimleri, devlet adamları ve Sultan IV. Mehmed'in de bulunduğu bu mecliste zikrin faziletleri ve tekkelerin din ve millete yaptığı hizmetlerden bahseden etkili bir sohbet yapar. Bunun üzerine ikna olan IV. Mehmed, tekkelerin faaliyetlerinin serbest bırakılması, semâ ve devrân zikrinin yapılması gibi hususlara izin vermiştir.<sup>68</sup>

Daha sonra Bursa'ya dönen Mısırî, burada hizmet ve irşad faaliyetlerini sürdürmekte iken çok geçmeden Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, onu bu defa padişah adına tekrar Edirne'ye davet etmiştir.<sup>69</sup> Üç yüz kadar müridiyle Edirne'ye gelen Mısırî, Edirne Eski Camii'nde vaaz etmiş, konuşmalarında dönemin içinde bulunduğu rahatsızlıkları dile getirmiştir.<sup>70</sup> Mısırî, bir kayda göre muharebenin devlet ve millet üzerindeki olumsuz etkileri hakkında padişah ve devlet adam-

<sup>64</sup> Gölpınarlı, a.g.m., s. 184; Erdoğan, a.g.e., s. 54.

<sup>65</sup> Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi", s. 67.

<sup>66</sup> *Bugün bir meclise vardım oturmuş pend ider vaiz*

*Okur açmış kitabımı bu halkı ağılatır vaiz*

*İki bölmüş cihân halkın birin cennete salmış*

*Eliyle kürsiden birin tamuya sarktır vaiz*

*"Bugün bir meclise vardım, vâiz oturmuş vaz u nasihat eder. Vaaz kürsüsünde kitabımı açmış okur, okudukça da halkı ağılatır. Vaazında cihân halkını ikiye bölmüş, bir grubu cennete salmış, diğer grubu da eliyle cehenneme sarktır."*

<sup>67</sup> Aşkar, a.g.e., s. 97.

<sup>68</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 77; Erdoğan, a.g.e., s. 60-61; Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi", s. 66.

<sup>69</sup> Erdoğan, a.g.e., ss. 61-62; Aşkar, a.g.e., s. 113.

<sup>70</sup> Aşkar, "Tarikat-Devlet İlişkisi", s. 69; Selami Şimşek, *Osmanlı'nın İkinci Başkenti Edirne'de Tasavvuf Kültürü*, Buhara Yay., İstanbul 2012, 2. Bsk., s. 187.

larını ye'se sevkedici sözler sarfetmiştir.<sup>71</sup> Diğer bir görüşe göre ise Mısırî, bu konuşmasında cifre dayalı, gizemli sözler söylemiş ve bu sebeple de sürgün edilmiştir.<sup>72</sup>

Niyâzî-i Mısırî sözlerinin devlet ve ordu aleyhine teşevvüğe/karışıklığa sebep olacağı endişesiyle, 1083/1673'de Rodos adasına sürgün edilmiştir.<sup>73</sup> Sürgün olarak geldiği adada, ayakları zincirli olarak adanın kalesinde bulunan kapalı bir hücreye konulan Niyâzî-i Mısırî, bir müddet sonra zincirlerden serbest bırakılır. Burada bulunduğu süre zarfında yine zikir ve sohbetlere devam eden Mısırî'yi, mahkumlar ve kale muhafızları hürmetle karşılamış, hatta kendisini Rodos'a götürmeye memur edilen Azbî Çavuş, görevinden ayrılarak Mısırî'nin yanında Adada kalmıştır.<sup>74</sup>

Niyâzî-i Mısırî, dokuz ay kadar süren bu sürgünden sonra tekrar Bursa'ya dönmüş ve buradaki irşad faaliyetlerini kaldığı yerden sürdürmüştür. Diğer taraftan Mısırî'nin cezbeli hâli, vaazlarındaki siyasi üslûb ve cifre dayalı konuşmaları da aynı şekilde devam etmiştir.<sup>75</sup> Bütün bunlar ise, Mısırî'nin yine şikâyet edilmesine sebep olmuş ve Vânî Efendi gibi kimselerin de yönlendirmesiyle Mısırî, 1088/1677'de bu defa Limni'ye sürgün edilmiştir.<sup>76</sup>

Niyâzî-i Mısırî, sürgün edildiği Limni Adası'nda da boş durmamış, burada da tasavvufî faaliyetlerini sürdürmüş, etrafına toplanan insanlara tarikatını yaymış, zikir ve devrâna devam etmiştir. Mısırî, Limni'de iki yıl sürgün kaldıktan sonra, cezası kaldırılarak devlet tarafından serbest bırakılmış ancak o, adadan ayrılmamış ve kaleden İskele Camii'ne taşınarak faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Affedilmiş olduğu halde adadan ayrılmayan Mısırî, yaklaşık on beş sene kadar Limni'de kalmıştır.<sup>77</sup> Sürgünü kaldırılmasına rağmen Anadolu'ya dönmeyen Mısırî'nin Limni'ye sürgünü gibi geri dönüşü de fermanla olmuş, hakkındaki fermanla Anadolu'ya dönmesi istenen Mısırî, 1103/1691'de adadan ayrılarak tekrar Bursa'ya dönmüştür.<sup>78</sup>

Bursa'ya döndüğünde Ulu Camii'nde derse başlayan Niyâzî-i Mısırî, önceden olduğu gibi Bursa'daki irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Kendisine

<sup>71</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 78; Mustafa Tatçı, "Sürgünlerde Bir Veli: Niyâzî Mısırî (k.s.)", *Keşkül Üç Aylık Tasavvuf ve Kültür Sanat Dergisi*, Sayı: 21, İstanbul 2012, s. 55.

<sup>72</sup> Gölpınarlı, a.g.m., s. 184; Erdoğan, a.g.e., s. 62.

<sup>73</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 78; Gölpınarlı, a.g.m., s. 184.

<sup>74</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 62; Aşkar, a.g.e., ss. 115-116.

<sup>75</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 78; Gölpınarlı, a.g.m., s. 185; Erdoğan, a.g.e., s. 63.

<sup>76</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 63.

<sup>77</sup> Aşkar, a.g.e., ss. 120-122.

<sup>78</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 63; Aşkar, a.g.e., s. 122.

muhalif olanlar, söylediği fikirleri bahane ederek hakkında dedikodu yaymalarına rağmen o, inandığı gibi davranmaya devam etmiş ve faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>79</sup> Bu dönemde II. Ahmed'in ordusuyla 1104/1692'de Avusturya seferine çıkacağı haberini alan Mısırî, 200 müridiyle birlikte sefere katılmak için hazırlıklara başlar. Mısırî'nin sefer için hazırlık yaptığı duyulunca, kendisine Bursa'dan ayrılmayıp hayır dua ile meşgul olması için bir hatt-ı hümayun gönderilmesine rağmen o, padişaha cevap mahiyetinde bir mektup yazarak kendisine, bu isteğini kabul edemeyeceğini bildirir.<sup>80</sup> Allah tarafından gazâyâ memur olduğunu söyleyen Mısırî, Yeni Kaplıca civarında çadır kurdurmuş ve sefere katılmak üzere burada iki yüz kadar müridi ile beraber hazırlıklarını sürdürmüştür.<sup>81</sup>

Niyâzî-i Mısırî'nin Tekfurdağı (Tekirdağ) yakınlarına kadar geldiğini öğrenen II. Ahmed, kendisine hediye olarak bir araba ve dervişlere dağıtılmak üzere önemli miktarda para göndererek kendisini Tekfurdağı'nda karşılamasını isterse de, II. Ahmed'in bu isteğine uymayan Mısırî,<sup>82</sup> Bursa'ya geri dönmediği gibi Padişaha gönderdiği mektupta, etrafındaki kişilerin kendisine yanlış bilgiler verdiğini, onların sözüyle hareket etmemesi gerektiğini söyler.<sup>83</sup> Bunun üzerine Sadrazam Mustafa Paşa, Niyâzî-i Mısırî'nin Edirne'ye gelmesi halinde sözlerinin halk ve ordu üzerinde etkili olacağı ve büyük bir fitne kopacağı yönünde padişaha telkinlerde bulunur.<sup>84</sup> Müridleriyle birlikte Selimiye Camii'ne gelen Mısırî, öğle namazında vaaz edip sonra da Padişahla buluşmayı ümit ederken<sup>85</sup> Sadrazam, şeyhin sürgün edilmezse büyük bir kargaşa çıkacağını söyleyerek padişahu uyarmasıyla Mısırî'nin tekrar Limni'ye sürgün kararı verilir. Kaymakam Osman Paşa ile yeniçeri ağası Abdullah Ağa, padişah tarafından davet edildiğini belirterek Mısırî'yi camiden dışarı çıkarıp kendisine Limni'ye sürgün edildiğini tebliğ ederler.<sup>86</sup> Niyâzî-i Mısırî, Boğaz Hisar'da Kaptan Paşa'ya teslim edilir ve ayağına bukağı takılarak tekrar Limni'ye sürgün edilir.<sup>87</sup>

Niyâzî-i Mısırî'nin ikinci defa sürülmesinin sebebi olarak, Viyana muharebesi sebebiyle siyasi otoriteyle ters düşmesi gösterilir.<sup>88</sup> Mısırî, Viyana seferine

<sup>79</sup> Aşkar, a.g.e., ss. 123-126.

<sup>80</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 66-68; Aşkar, "Niyazî-i Mısırî", s. 167.

<sup>81</sup> Gölpinarlı, a.g.m., s. 185; Erdoğan, a.g.e., s. 68.

<sup>82</sup> Aşkar, a.g.e., s. 130.

<sup>83</sup> Tatçı, a.g.e., ss.83-84.

<sup>84</sup> Aşkar, "Niyazî-i Mısırî", s. 167.

<sup>85</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 69; Aşkar, a.g.e., s. 131.

<sup>86</sup> Aşkar, "Niyazî-i Mısırî", s. 167; Şimşek, a.g.e., s. 189.

<sup>87</sup> Gölpinarlı, a.g.m., s. 184; Erdoğan, a.g.e., s. 69; Tatçı, a.g.e., 84.

<sup>88</sup> Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, s. 366.

çıkılmasına muhalefet ederken Vanî Mehmed Efendi ve yanındakiler bu seferin yapılması için taraf olduğu, hatta padişahı etkilemek için Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ile işbirliğine gittiği kaydedilir. Netice itibariyle Viyana'da alınan bozgun ve peş peşe gelen mağlubiyetler, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın boyunun vurulmasına sebep olurken, Vânî Mehmed Efendi de idareye olan yakınlığını kaybederek Kestel köyüne sürgün edilir.<sup>89</sup>

Limni Adası'na ikinci kez gelişinde ada halkı tarafından çok iyi karşılanan Mısırî, adaya yerleşip, yine faaliyetlerini burada sürdürmeye devam etmiş, ibadet ve taatla meşgul olmuştur.<sup>90</sup> Bu gelişmelerden sonra Sultan II. Ahmed'e olan öfkesinin hiç dinmediği Sultan II. Ahmed'e yazdığı mektuptan anlaşılan Niyâzî-i Mısırî, hem önceki sürgünlerden, hem de bu son sürgünden çok yıpranmış ve bu dönemde artık iyice yaşlanmıştır.<sup>91</sup> Kendisini ibadet ve zikre veren Mısırî, yemeden içmeden kesilmiş, Limni'deki câmiinin mihrabında riyâzete yönelmiştir.<sup>92</sup>

İkinci Limni sürgününde 1104/1693'te otuz kadar müridiyle birlikte ada'ya gelen Niyâzî-i Mısırî, ertesi yıl 78 yaşında burada vefat etmiştir (20 Receb 1105/16 Mart 1694).<sup>93</sup> Soğuk bir mart günü kuşluk vakti Limni'de âlem-i cemâle intikal ettiğinde cebinden şu nutk u şerîf çıkmıştır:

*Ey garib bülbül diyarın kandedir  
Bir haber ver gülizârın kandedir  
Sen bu ilde kimseye yâr olmadın  
Var senin elbette yârin kandedir.*<sup>94</sup>

<sup>89</sup> Armağan, a.g.m., s. 262; Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 78.

<sup>90</sup> Aşkar, a.g.e., s. 133.

<sup>91</sup> Erdoğan, a.g.e., ss. 70-71; Aşkar, a.g.e., s. 134.

<sup>92</sup> Aşkar, a.g.e., s. 135.

<sup>93</sup> Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", s. 167; Tatçı, a.g.e., s. 94.

<sup>94</sup> Mustafa Kara, "Gurbette Garib bir Halvetî Hz. Niyâzî-i Mısırî", *Keşkül Üç Aylık Tasavvuf ve Kültür Sanat Dergisi*, Sayı: 23, İstanbul 2012, s. 59.

### Niyâzî-i Mısırî'nin Eserleri

Niyâzî-i Mısırî, başta Divan'ı olmak üzere çok sayıda eser kaleme almış, eserleriyle tasavvuf ve edebiyata büyük katkıları olmuştur. Osmanlı döneminde şiirleri çeşitli bestekârlar tarafından bestelenen tekke şairleri arasında Mısırî'nin önemli bir yeri vardır.<sup>95</sup> *Sefîne-i Evliyâ'* da "Âsâr-ı Aliyyeleri" başlığı altında Niyâzî-i Mısırî'nin on dört eserinin ismi yer almaktadır:

"*Mevâidü'l-İrfân ve Avâidü'l-İhsân; Devre-i Arşıyye; Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ; Risâle-i Eşrâtü's-sâat; Es'ile ve Ecoibe-i Hz. Mısırî; Risâle-i Tevhîd; Câmiu'l-Künûz; Şerhu'l-Bürde; Tesbî-i Kasîde-i Bür'e; Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf; Risâle-i Mebde' ve Me'ad; Risâle-i Hızriyye; Dîvân; Risâle-i Mısırî; Tefsîr-i Fâtîha; Risâle-i Vâhide.*"<sup>96</sup>

Niyâzî-i Mısırî'nin yine *Osmanlı Müellifleri'*nde<sup>97</sup> on dört ve *Hediyetü'l Ârifîn'*de<sup>98</sup> on dört eserinin ismi zikredilir ve bu iki kaynaktaki zikredilen eserlerin isimleri aynıdır. *Osmanlı Müellifleri* ve *Hediyetü'l Ârifîn'*de bahsedilen eserler ile *Sefîne-i Evliyâ'*da zikredilen eserler karşılaştırıldığında bu iki kaynaktaki farklı olarak Mısırî'nin dört eseri bulunmaktadır. Bunlar, "*Şerh-i Nutku Yunus Emre; Tabirname; Risale-i Haseneyn ve Mektûbât'*"tır.<sup>99</sup>

*Hediyetü'l Ârifîn* ve *Osmanlı Müellifleri'*nde ismi farklı geçen ve *Sefîne-i Evliyâ'*da yer almayan dört farklı eser ilave edildiğinde, bu üç kaynaktaki Mısırî'nin toplam on sekiz eserinin ismi yer almaktadır. Bu eserler. "*Mevâidü'l-İrfân Avâidü'l-İhsân; Devre-i Arşıyye; Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ; Risâle-i Eşrâtü's-sâat; Es'ile ve Ecoibe-i Hz. Mısırî Mutassavvifâne; Risâle-i Tevhîd; Câmiu'l-Künûz Şerhu'l-Bürde; Tesbî-i Kasîde-i Bür'e; Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf; Risâle-i Mebde' ve Me'ad; Risâle-i Hızriyye; Dîvân; Risâle-i Mısırî; Tefsîr-i Fâtîha; Risâle-i Vâhide; Şerh-i Nutku Yunus Emre; Tabirname; Risale-i Haseneyn; Mektubat'*"tır.

Niyâzî-i Mısırî ve eserleri üzerine geniş bir çalışma yapan Gölpınarlı, Mısırî'nin, iki mecmua, altı mektupla beraber bazıları 1-2 sayfa olmak üzere otuz iki kitap ve risâlesi bulunduğunu ifade etmektedir. Gölpınarlı, bunların bir kısmını, eserin içeriği ile isimlendirerek, mektupları ise yazıldığı muhatabına göre tasnif ederek yirmi iki eser ismi vermektedir.<sup>100</sup>

Diğer kaynaklarda geçen eserlerden farklı olarak Gölpınarlı'nın kendi isimlendirmesiyle verdiği eser isimleri, "*İnnâ aradna'l-amânete; -Lem yeku-*

<sup>95</sup> Aşkar, a.g.e., s. 149; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, s. 398.

<sup>96</sup> Vassâf, a.g.e., s. 96.

<sup>97</sup> Bursalı, a.g.e., c. 1, s. 162-163.

<sup>98</sup> Bağdatlı İsmail, a.g.e., c. II, s. 305.

<sup>99</sup> Vassâf, a.g.e., s. 96; Bursalı, c. 1, s. 162-163.

<sup>100</sup> Gölpınarlı, a.g.m., ss. 192-193.



*ni'lezzîne keferü min ehli'l-kitâb ve'l-müşrikîn; –Allahu nûru-s-semâvati ve'l-ard; –Mustafa Paşa Belgrad seferindeyken ona gönderdiği Türkçe bir mektup; –Yine aynı iddiâyı güden (Risâle-i Haseneyn'i kastediyor) Türkçe başka bir risâle; –Risâle-i huzuriyye-i cedide; –Risâle-i îade; –Kardeşi Ahmed Efendi'ye mektubu; –Tezkire-i Mısırî; –Ulemânın zikir ve mukâbeleye târiz ve taarruzuna cevap olan bir risâle; –Sürülmesi sırasında Malkara'dan padişaha gönderdiği mektup; –Padişaha teşekkürü mütazammun Türkçe bir mektup; –Kâimmakâm paşaya Türkçe mektup; –Bir şiirindeki: Salât-i ehl-i kurban kiblesidir semme vechullâh ..., beytinin Türkçe şerhi"dir.<sup>101</sup>*

Gölpınarlı, Mısırî'ye atfedilen "*İstîlâhât-ı Eoliyâ-yı Kirâm*" ve "*Risâle-i Devriyye*" adlı Türkçe risalelerin üslubu itibariyle Mısırî'nin üslubuna uymadığını ifade ederek bu iki risâlenin ona aidiyetini şüpheli görmektedir.<sup>102</sup>

Kenan Erdoğan "Türkçe Eserleri" başlığı altında Mısırî'nin, "1. Divan'ı, 2. Mecmuaları, 3. Risâleleri, 4. Şerhleri, 5. Mektupları" alt başlığıyla on üç eseri ile yedi mektubunu zikreder. "Arapça Eserleri" başlığı altında ise Mısırî'nin, beş eserini zikreden Erdoğan, Arapça ve Türkçe olmak üzere toplam on sekiz eseri ile yedi mektubunu kaydeder:<sup>103</sup>

Türkçe Eserleri:

1- Divanı

2- Mecmuaları (İki Mecmua)

3- Risaleleri: *Es'ile ve Ecvibe-i Mutassavvifâne; Risâle-i Tevhîd; Risâle-i Eşrâtü's-sâat; Tabir-nâme; Risale-i Haseneyn; Risâle-i Akîdetü'l-Mısırî; Risâle fi Devrân-ı Sofiyye; Risâle-i Etvâr-ı seb'a.*

4- Şerhleri: *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ; Şerh-i Nutku Yunus Emre;*

5- Mektupları: *Kardeşi Ahmed Efendi'ye mektubu: (İst. Ü. TY. 6374 No'lu mecmua, v. 116b-117b); Celvetî şeyhi Selami Efendi'ye kısa bir mektubu: (İst. Ü. TY. 6374 No'lu mecmua v. 117b); Sürülmesi sırasında padişaha Malkara'dan gönderdiği mektup: (İst. Ü. TY. 6374 No'lu mecmua v. 124b-125a); Padişaha teşekkürünü bildiren bir mektup: (İst. Ü. TY. 6374 No'lu mecmua v. 125a); Kaymakam Paşa'ya bir mektup: (İst. Ü. TY. 6374 No'lu mecmua v. 126a); Karabaş Ali Efendi'ye yazdığı kısa bir mektup: Sül Küt. H. Mahmut. 2431110, v. 78; Köprülüzade Mustafa Paşa'ya mektup: Sül. Küt. H. Mahmut 3346/3 v. 31-37."<sup>104</sup>*

<sup>101</sup> Gölpınarlı, a.g.m., ss. 192-193.

<sup>102</sup> Gölpınarlı, a.g.m., s. 194.

<sup>103</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 121-136.

<sup>104</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 121-130.

Arapça Eserleri:

*“Mevâidü'l-İrfân; Devre-i Arşîyye; Tesbî-i Kasîde-i Bür'e; Tefsîr-i Fâtihatü'l-Kitâb; Mecâlis.”*<sup>105</sup>

Mustafa Aşkar ise, beş Arapça eseri ile iki mecmua ve Divân'ı dâhil on beş Türkçe eseri olmak üzere Mısır'ın yirmi eserini zikreder.<sup>106</sup>

Arapça Eserleri:

*“Mevâidü'l-İrfân; Tesbî-i Kasîde-i Bür'e; Tefsîr-i Fâtihatü'l-Kitâb; Devre-i Arşîyye; Mecâlis”*<sup>107</sup>

Türkçe Eserleri:

*“Dîvân-ı İlâhiyyât; Mecmuaları; Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutassavvifâne; Tâbiratü'l-Vakîât; Risale-i Haseneyn; Risâle-i Vahdet-i Vücûd; Risâle-i Arşîyye; Risâle-i Îâde; Risâle-i Nokta; Risâle-i fî Devrân-ı Sûfiyye; Risâle-i Nefise; Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ; Şerh-i Nutku Yunus Emre; Tefsîr-i Tekâsür Sûresi”* dir.<sup>108</sup>

Buna göre Kenan Erdoğan'ın zikrettiği ancak Aşkar'ın çalışmasında ismi geçmeyen; *“Risâle-i Eşrâtü's-sâat; Risâle-i Akîdetü'l-Mısri; Risâle-i Etvâr-ı seb'a; Risâle-i Tevhîd”* adlı dört risâlesi bulunmaktadır. Mustafa Aşkar'ın Kenan Erdoğan'dan farklı olarak ismini zikrettiği eserler ise, *“Risâle-i Vahdet-i Vücûd; Risâle-i Arşîyye; Risâle-i Îâde; Risâle-i Nokta; Risâle-i Nefise; Tefsîr-i Tekâsür Sûresi”* olmak üzere altı risâledir.

Her iki çalışmada zikredilen Arapça eserlerin sayısı ve isimleri aynı olmakla beraber, farklı olan Türkçe risâleler dikkate alındığında bu iki çalışmada Mısır'ın beş Arapça eseri ile on dokuz Türkçe eseri yer almaktadır:

---

<sup>105</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 130-136.

<sup>106</sup> Aşkar, a.g.e., s. 149-172.

<sup>107</sup> Aşkar, a.g.e., s. 149-158.

<sup>108</sup> Aşkar, a.g.e., s. 158-172.

**Arapça Eserleri:**

"Mevâidü'l-İrfân; Tesbî-i Kasîde-i Bür'e; Tefsîr-i Fâtihatü'l-Kitâb; Devre-i Arşîyye; Mecâlis"<sup>109</sup>

**Türkçe Eserleri:**

"Dîvân-ı İlâhiyyât; Mecmuaları; Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutassavvifâne; Tâbiratü'l-Vakiât; Risale-i Haseneyn; Risâle-i Vahdet-i Vücûd; Risâle-i Arşîyye; Risâle-i Îâde; Risâle-i Nokta; Risâle-i fî Devrân-ı Sûfiyye; Risâle-i Nefîse; Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ; Şerh-i Nutku Yunus Emre; Tefsîr-i Tekâsür Sûresi: Risâle-i Eşrâtü's-sâat; Risâle-i Akîdetü'l-Mısırî; Risâle-i Etvâr-ı seb'a; Risâle-i Tevhîd; Risâle-i Vahdet-i Vücûd; Risâle-i Arşîyye; Risâle-i Îâde; Risâle-i Nokta; Risâle-i Nefîse; Tefsîr-i Tekâsür Sûresi."<sup>110</sup>

**3. Niyâzî-i Mısırî'nin "Risâle-i Etvâr-ı Seb'a" Adlı Eseri**

Tasavvuf geleneğinde tarikatlar, metod açısından rûhânî tarikatlar ve nefsânî tarikatlar olmak üzere iki kısımda değerlendirilir<sup>111</sup> Halvetiyye gibi nefis terbiyesini sülûke esas alan nefsânî tarikatlarda ise, seyru sülûk, "etvâr-ı seb'a" adı verilen nefsin yedi mertebesi için belirlenen yedi ilâhî isim zikredilerek yapılır.<sup>112</sup> Halvetî gelenekte etvâr-ı seb'a konusunda çok sayıda eser kaleme alınmıştır<sup>113</sup> ve manevî gelişim ve "irşâd"a dair yazılan etvâr-ı seb'a türünden eserler tasavvuf kaynakları içerisinde önemli bir yer tutar. Bu konuda yazılan eserlerden biri de Niyâzî-i Mısırî'nin "Risâle-i Etvâr-ı Seb'a" adlı risâlesidir.<sup>114</sup>

Niyâzî-i Mısırî'nin "Risâle-i Etvâr-ı Seb'a"<sup>115</sup> adlı eseri, Milli Kütüphane Yazmalar A 1053/2 kayıtlı mecmuanın ikinci risâlesidir. Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan risâle, söz konusu mecmuanın (9b-18b) varakları arasında bulunmaktadır. Risâle, Niyâzî-i Mısırî'nin eserlerinden bahseden Hediye-tü'l-

<sup>109</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 133-136; Aşkar, a.g.e., s. 149-158.

<sup>110</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 121-133; Aşkar, a.g.e., s. 158-172.

<sup>111</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2010, ss. 233-234.

<sup>112</sup> Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risâlesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8, sayı: 18, Ankara 2007, s. 44.

<sup>113</sup> Aşkar, a.g.e., s. 227; Muslu, a.g.m., s. 43; İbrahim Işıtan, "Halvetiyye Geleneğine ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâlî Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi (Atvâr-ı Seb'a), *Hikmet Yurdu*, Malatya 2011, Yıl: 4, c. 4, Sayı: 7, ss. 90-91.

<sup>114</sup> Muharrem Çakmak, "Niyâzî-i Mısırî'nin "Etvâr-ı Seb'a" Adlı Risâlesi'nde Seyr ü Sülûk'un Evrelerinde Görülen Rüyâ/Vâkıât", *Turkish Studies International Periodical For Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara 2016, Volume 11/5, s. 141.

<sup>115</sup> Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a*, Milli Kütüphane Yazmalar A 1053/2.

Ârifin,<sup>116</sup> Osmanlı Müellifleri,<sup>117</sup> Sefine-i Evliyâ,<sup>118</sup> “Niyâzî-i Mısırî” (Gölpınarlı)<sup>119</sup> gibi kaynaklarda geçmemesi hasebiyle, “Risâle-i Etvâr-ı Seb’a” Niyâzî-i Mısırî’nin bilinmeyen bir risâlesidir.<sup>120</sup>

Niyâzî-i Mısırî, “Etvâr-ı Seb’a” adlı risâlesine şöyle başlar: “*Hamd ol Allah’a ki, cem’i mahlûkâtı halk itdikden sonra mahlûkât emri üzere olsunlar için kütüb inzâl ve peygamberler ib’âs eyledi. Husûsa kendinin mahbûbi olan Muhammedü’l-Mustafa (s.a.v)’yı tarîk-i müstakîme irşâd-ı ibâd için irsâl eyledi. Ol dahi, “Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu (kendini bilen rabbini bilir)” buyurub evvela ıslah-ı nefsi ta’lîm buyurub ba’de tezkıyyeti’n-nefs, terbiye-i irşâda iştiğâl ile emir buyurdular. Zira nefis tezkıye ve ıslah olmadıkça insan maârif-i ilâhiyyeye vâsıl olamaz. Ve bade’n-Nebî (s.a.v) ashâb-ı güzîn (r.a.) hazerâtı, Hazreti Resûl’dan talîmleri vechile ehl-i islâmı cânib-i Hakk’a seok ve irşâd eylediler. Ve badehum (onlardan sonra) meşâyih-ı izâm gelüb, hulefâ-i râşidînden talîmleri vechile tâlib-i hak olanları irşâdda ile’l-ân müteselsildir. Pes bunlar dahi, tâlib-i Hak olanları terbiye ve irşâd emrinde (işinde) ihtimam-ı tâm üzeredirler.”<sup>121</sup>*

Mısırî, risâleyi yazma sebebi olarak, her vakit mürşid huzûrunda ikâmet edemeyen ve rüyâ ta’bîrini bilmeyen sâliklerin gördükleri vâkıaların hangi dâireden olduğunu ve ta’bîrâtını bilmedikleri ve her an mürşid huzurunda mevcûd olamadıklarından meşakkate düşmeleriyle kendisinden sülûk esnasındaki bazı hâllerin ifâdelerini ve rüyâ ta’bîrini açıklayan bir risâle yazmasını istemeleri üzerine risâleyi yazdığını söyler.<sup>122</sup> Bu ifade, aynı zamanda risâlenin müellif nüshası olduğu kanaatini uyandırmaktadır.<sup>123</sup>

Mısırî, risâle’yi yazma sebebini ifade ederken eserde kendi ismini de zikreder: “*Pes, bazı sâlik dâimü’l-evkât mürşid huzûrunda ikâmet idemediğinden ve ta’bîr-i rüyâyı dâir sülûku bilmediğinden düçâr-ı meşakkat olmalarıyla, bu fakîr’u-hâli’l-muhtâc ila rahmet-i Rabbihi’l-Muteâl’dan “vâkıalarımızı görürüz ammâ kangî dâireden olduğunu ve ta’bîrâtını bilmediğimizden hâllerimizde perişanlık târi oluyor ve her bâd (soluk) huzûrunuzda mevcûd olmadığımızdan sülûkumuz girîve (çıkamaz, sorun) kalıyor deyû” bazı ifâde-i hâl-i dâire-i sülûk ve ta’bîr-i rüyâyı mübeyyin bir*

<sup>116</sup> Bağdatlı İsmail, *Hediyetü’l-Ârifin ve Esmâü’l-Müellifin ve Âsâru’l-Musannifin*, 1955, c. II, s. 305.

<sup>117</sup> Bursalı, a.g.e., c. 1, ss. 162-163.

<sup>118</sup> Vassâf, a.g.e., c. 5, s. 96.

<sup>119</sup> Gölpınarlı, a.g.m., ss. 190-194.

<sup>120</sup> Çakmak, a.g.m., s. 141.

<sup>121</sup> Mısırî, *Risâle*, v. 9b-10a.

<sup>122</sup> Mısırî, *Risâle*, v. 10b-11a.

<sup>123</sup> Çakmak, a.g.m., s. 141.

*risâle tahrîr olunmasını iltimas itmeleriyle bu abd-i fakîr Muhammed el-Mısırî en-Niyazî, meşâyih-ı izâm kaddesallahu ervâhehum'dan me'hûzum üzere bu dâire-i seb'ayı hâvî ve ta'birât-ı temsîlât-ı a'mâli muhtevî bu risâle-i müfideyi tahrîre incâz eyledim hemân."*<sup>124</sup>

Niyâzî-i Mısırî'nin çalıştığımız "Risâle"sinin içeriği ile benzer ifadeleri içeren bir ta'birnâme, Mustafa Tatçı'nın "*Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Tâbirnâmeleri*" adlı çalışmasında, kendi koleksiyonunda bulunan bir mecmuada olduğunu belirttiği Şeyh Kurt Muhammed'in Risâlesi olarak ele alınmıştır. Çalışmada, risâlenin Şeyh Kurt Muhammed'e nisbeti hususunda, müellifin kendi ismini zikrettiğine dair bir ifade bulunmamaktadır.<sup>125</sup> Yine benzer ifadeleri içeren bir ta'birnâme, Hasan Avni Yüksel'in "*Türk İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*" adlı çalışmasında yer almakta ve kime ait olduğu belirtilmeksizin "*Ta'birât-ı Rüyâ Risâlesi, Mecmua-i Akhisârî 65-67. varaklar, Milli Kütüphane, yazma, tarihi: 1228 (?)*"<sup>126</sup> kaydı bulunmaktadır/dipnotuyla verilmektedir.<sup>127</sup>

Milli Kütüphane yazmalar A 7240 nolu mecmuada tespit ettiğimiz benzer muhteva ve ifadeleri içeren bir risâle, istinsah nüshası itibariyle kime ait olduğu belirtilmeksizin "besmele" ile başlamakta, hamdele ve salveleden sonra Niyâzî-i Mısırî'nin incelediğimiz Risâle nüshasında (yazmalar A 7244) kendi ismini zikrettiği ifadelerin benzeriyle "*bu fakîru hâli'l-muhtâc ilâ rahmet'i-llâhi Teâlâ ...*" ifadeleri yer almakta, ancak devamında risâlenin müellifi ve isminden bahsedilmemektedir. "Besmele"nin sağına kırmızı mürekkebe ile ve istinsah hattına ait olamayan bir yazı ile "*Risâle Ta'birnâme Te'lif*" ve soluna "*Tatarpazarcıklı Kurt Efendi*" ibareleri yazılarak risâle<sup>128</sup> bir okuyucu tarafından ona isnad edilmiştir. Kanaatimizce risâle, Niyâzî-i Mısırî'nin "*Etvâr-ı Seb'a*" adlı risâlesinin bir nüshasıdır. Niyâzî-i Mısırî'nin Dîvânı üzerine doktora çalışması yapan Kenan Erdoğan, Mısırî'nin eserlerinden bahsederken Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi 3029/2; 2923/4 ve 2516/4 numarada kayıtlı mecmualarda bulunan risâleleri, Mısırî'nin Etvâr-ı seb'a adlı risalesi olarak göstermişse<sup>129</sup> de bu üç mecmuada bulunan risâleler, "*Kelime-i Tevhid (Lâ ilâhe illallah)*" temelinde tevhid konusunu işleyen "*Tevhîd*" risâlesidir.<sup>130</sup>

<sup>124</sup> Bkz. Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a*, v. 11a-11b.

<sup>125</sup> Mustafa Tatçı, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Tâbirnâmeleri*, Ankara 1995, s. XX.

<sup>126</sup> Hasan Avni Yüksel, *Türk İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, İstanbul 1996, ss. 270-273.

<sup>127</sup> Çakmak, a.g.m., ss. 141-142.

<sup>128</sup> Milli Kütüphane yazmalar A 7240. v. 110a.

<sup>129</sup> Erdoğan, a.g.e., s 128.

<sup>130</sup> Bkz. Çakmak, a.g.m., s. 142.

Mısırî'nin "Risâle"yi yazmadaki gayesi ise, mürşidden uzakta sülûku devam eden tâliblerin, gördüğü rüyânın ta'bîrini bilmesi ve ancak zikrine esas olan esmânın tebdîli esnasında mürşid huzûruna gelip esmâyı talîm ettikten sonra yine ikâmet ettiği yere dönerek sülûka ve kıraat-ı esmâya devam etmesidir. Mısırî, bunu söyle ifade eder: "*Tenhâlarda sülûka mübaşeret iden tâlibler gördüğü rüyânın ta'bîrini bilüb hîn-i tebdîl-i esmâda gelüb taallüm idüb yine varub tenhâlarında sülûka ve kıraat-ı esmâya iştigâl göstereler. Tâki, sâhib-i iyâl olan tâliblere usret olmaya.*"<sup>131</sup> Mısırî'ye göre, böylelikle sahib-i iyâl olan tâliblerden zorluk giderilmiş ve onlara kolaylık sağlanmış olmaktadır.

Diğer taraftan Mısırî, mensubu bulunduğu Halvetiyyenin irşad geleneğinde rüyânın önemini şöyle ifade eder:

*"Bu tarîk-i müstakîme müsterşed olan tâlibîne hîn-i sülûklarında a'mallerini Hak Teâlâ birer müşekkele temessül itdürüb rüyalarında kendülere gösterir. Tâki, menzîl ve merâtibi malûm olup âna göre tehzîb-i ahlâk ve ıslâh-ı nefis ideler. Lakin sâlik-i mübtedi evvel rüyaların ta'bîrini ve temessül iden a'mâlin dâiresini bilmemekle elbette bir mürşid-i kâmile muhtaç oldi ki, gördüğü vâkıayı âna söyleyüb ol dahî âna ta'bîr ve terbiye idüb hasebi'r-rüya âhar dâireye tecavüz itdirdiği için ism-i âhar talim eyleye."*<sup>132</sup>

Mısırî'ye göre, Cenâb-ı Hak tarîk-i müstakîme irşad olunan tâliblere, menzîl ve merâtibi kendilerine malûm olup ona göre tehzîb-i ahlâk ve ıslâh-ı nefis etmeleri için seyr ü sülûklarında amellerini birer şekle temessül ile rüyâlarında kendilerine gösterir. Lâkin mübtedi sâlikler rüyâların ta'bîrini ve temessül eden amellerin dâiresini/mertebesini bilmediklerinden gördüğü rüyâ ve vâkıasını söyleyeceği bir mürşid-i kâmile muhtaç olur ki mürşid, rüyâsını ta'bîr ederek rüyâ gereğince müridi sonraki daireye/mertebeye geçirsün ve ona bir sonraki mertebenin ismini talîm etsin.

Mısırî, risâleyi yazma sebebini ve mensubu bulunduğu Halvetî irşad usûlünde rüyânın önemini ifade ettikten sonra, risâleyi tanıtıcı mahiyette şu izaha yer vermektedir:

*"Pes, imdi malûm ola ki, nefsin yedi mertebesi vardır. Her bir mertebede tâlibin a'mâli ve e'fâli bir gûne temessül eyler. Ânınçün her bir dâire başkaca tertîb ve eşkâle-i derûnuna tahrîr olundu ki, dâire-i evvel emmâre, dâire-i sâniye levvâme ve dâire-i sâlise*

<sup>131</sup> Mısırî, *Risâle*, v. 11a-11b.

<sup>132</sup> Mısırî, *Risâle*, v. 10a-10b

*mülheme ve dâire-i râbia mutmainne ve dâire-i hâmise râdiye ve dâire-i sâdise marziyye ve dâire-i sâbia sâfiyedir.*"<sup>133</sup>

Mısrî, nefsin yedi mertebesi olduğunu ve her bir mertebede tâlibin a'mâl ve ef'âlinin bir şekle/sıfata temessül eylediğini söyler. Dolayısıyla Mısrî, risâlede, nefis mertebelerinden bir mertebeye tekâbül eden her bir dâirenin ayrı olarak tertîb olunduğunu ve o mertebede vâki' olan eşkâle göre tahrîr olunduğunu ifade etmektedir.

Etvâr-ı seb'a ve nefis mertebelerini zikrettikten sonra yine kendi ifadesiyle "Bu icmâl-i mülâhaza-i tâm ile mulâhaza olunan tafsîline iz'ân oluna!"<sup>134</sup> diyen Mısrî, "etvâr-ı seb'a" ve nefis mertebelerinin tafsîli izahına yer verir.

#### 4. Risâle-i Etvâr-ı Seb'a li-Mısrî en-Niyâzî

Niyâzî-i Mısrî'nin Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan "Risâle-i Etvâr-ı Seb'a" adlı eseri, Milli Kütüphane Yazmalar A 1053/2 kayıtlı mecmuanın ikinci risâlesidir. Risâle, söz konusu mecmuanın (9b-18b) varakları arasında bulunmaktadır. Araştırmanın bu son bölümünde, metne sadık kalarak söz konusu risâlesinin Latin harfleriyle çevirisini sunuyoruz:

*"Bismillahirrahmanirrahîm.*

Hamd ol Allah'a ki, cemî-i mahlûkâtı halk itdikden sonra mahlûkât emrî üzere olsunlar için kütüb inzâl ve peygamberler ib'âs eyledi. Husûsa kendinin mahbûbi olan Muhammedü'l-Mustafa sallallahu aleyhi ve alâ âlihi ve ashâbihi hazretlerini tarîk-i müstakîme irşâd-ı ibâd için irsâl eyledi. Ol dahi, "Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu (kendini bilen rabbini bilir)" buyurub evvela ıslah-ı nefsi ta'lîm buyurub<sup>135</sup> (v. 10a) ba'de tezkiyyeti'n-nefs terbiye-i irşâda iştiğâl ile emr buyurdular. Zira nefis tezkiye ve ıslah olmadıkça insan maârif-i ilâhiyyeye vâsıl olamaz. Bade'n-Nebî sallallahu aleyhi ve sellem ashâb-ı güzîni rıdvânullahi Teâlâ aleyhim ecmaîn hazerâtı, Hazreti Resûl'den talîmleri vechile ehl-i İslam'ı cânib-i Hakk'a sevk ve irşâd eylediler. Ve badehum meşâyih-ı izâm kud-dise esrâruhum gelüb, hulefâ-i râşidînden talîmleri vechile tâlib-i Hak olanları irşâdda ile'l-ân müteselsildir. Pes, bunlar dahî tâlib-i Hak olanları terbiye ve irşâd emrinde (işinde) ihtimam-ı tâm üzeredirler.

Bu (v.10b) tarîk-i müstakîme müsterşed olan tâlibîne hîn-i sülûklarında a'mellerini Hak Teâlâ birer müşekkele temessül itdürüb rüyâlarında kendülere

<sup>133</sup> Mısrî, *Risâle*, v. 11b.

<sup>134</sup> Mısrî, *Risâle*, v. 12a.

<sup>135</sup> Mısrî, *Risâle*, v. 9b.

gösterir. Tâki, menzîl ve merâtibi malûm olup âna göre tehzîb-i ahlâk ve ıslâh-ı nefis ideler. Lâkin sâlik-i mübtedi evvel rüyâların ta'bîrini ve temessül iden a'mâlin dâiresini bilmemekle elbette bir mürşid-i kâmile muhtaç oldu ki, gördüğü vâkıyı âna söyleyüb ol dahî âna ta'bîr ve terbiye idüb hasebî'r-rüya âhar dâireye tecavüz itdirdiği için ism-i âhar talim eyleye.

Pes, bazı sâlik dâimü'l-evkât mürşid huzurunda ikamet idemediğinden ve ta'bîr-i rüyâya dâir sülûku bilmediğinden (v. 11a) düçâr-ı meşakkat olmalarıyla bu fakîr'u-hâlî'l-muhtâç ile rahmet-i Rabbih-il- Muteâl'den "*vâkıalarımızı görürüz ammâ kangî dâireden olduğunu ve tabiratını bilmediğimizden hallerimizde perişanlık târi oluyor ve her bâd (soluk) huzurunuzda mevcud olamadığımızdan sülûkumuz girîve (çıkamaz, sorun) kalıyor deyu*" bazı ifâde-i hâl-i dâire-i sülûk ve ta'bîr-i rüyâyı mübeyyin bir risâle-i muhtasara tahrîr olunmasını iltimâs itmele-riyle bu abd-i fakir **Muhammed el-Mısırî en-Niyazî** meşâyıh-ı izâm kaddesalla-hu ervâhehum'dan me'hûzum üzere bu dâire-i seb'âyı hâvi ve ta'bîrât-ı temsîlât-ı a'mâli muhtevî bu risâle-i müfideyi tahrîre incâz eyledim hemân. Tenhâlarda (v. 11b) sülûka mübaşeret iden tâlibler gördüğü rüyânın ta'bîrini bilüb hîn-i tebdîl-i esmâda gelüb taallüm idüb yine varub tenhâlarında sülûka ve kıraat-ı esmâya iştigâl göstereler. Tâki, sâhib-i iyâl olan tâliblere usret olma-ya.

Pes, imdi malûm ola ki, nefsin yedi mertebesi vardır. Her bir mertebede tâlibin a'mâli ve ef'âli bir gûne temessül eyler. Ânınçün her bir dâire başkaca tertîb ve eşkâle-i derûnuna tahrîr olundu ki, dâire-i evvel emmâre, dâire-i sâni-ye levvâme ve dâire-i sâlise mülheme ve dâire-i râbia mutmainne ve dâire-i hâmise râdiye ve dâire-i sâdise mardiyye ve dâire-i (v. 12a) sâbia sâfiyedir.

Pes, bu icmâl-i mülâhaza-i tâm ile mulâhaza olunan tafsîline iz'ân oluna:

#### **Dâire-i Emmâre** (Esmâsı "*lâ ilâhe illallallah*")

(*"Hınzır, fil, kelb, yılan, akreb, fare, keler, pire, zenbür-i merkeb (eşek arısı) ve çiyân, mezbele, süci (bâde), esrar, afyon, meyhâne, bozahâne, bulanık sel suları ve bun-ların emsâli mer'iyât ve temessülât, sıfat-ı emmâredir. Sâlik, bunları gördükde nefsi-nin muhasebesini görmek gerekdir.*)<sup>136</sup>

Pes, sâlik rüyâsında *hınzır* görse haram müfiddir, yani haram nesne ye-miştir. *Akreb* görse bir insana azâb idmişdir. *Maymun* (v. 12b) görse bir kimseye

<sup>136</sup> Niyazî-i Mısırî, "dâire-i emmâre" (emmâre dâiresi) dediği "etvâr-ı seb'a"nın birinci merte-besinde görülen bu varlık ve nesnelere bir dâire içerisinde gösterir. Aynı şekilde diğer mertebeleri de bir dâire içerisinde gösteren Mısırî, o mertebede görülen varlık ve nesnelere yine dâire içerisinde zikreder.



nifâk itmişdir. *Fare* görse halktan mestûr ve Hakk'a malûm (bir işte) hevây-ı nefse mübâşeret itmişdir. *Keler* ve *pire* görse bir amel-i mekrûh işlemişdir. *Merkeb arısı* görse fâidesiz fiile mübâşeret itmişdir. *Meyhâne*, *bozahâne* ve *mezbele* görse dünyaya meyl itmişdir. *Süci*<sup>137</sup> (bâde) içse haram fiil işlemiştir. *Süci* dâire-i âhar'da hakikate işaretir. Rüyâsında *süci* görse harama mübâşeret fikridir. *Meyhâne*, *bozahâne* görse, kalbini efkâr-ı fâsideye sarf ve meyl itdirmiştir. *Fil* ve *kelb* dahî *hınzır* nev'indendir.

Pes sâlik rüyâsında (v. 13a) dâire-i evveliyede bunları gördükde işlediği a'mâli tefekkür eyleyüb, istiğfâr ve hevây-ı nefsdan ve aduvvî tabiiyyetten perhîz itmek gerekdir. Ta ki, feyz bula.

**Dâire-i Levvâme:** (Esmâsı "Yâ Allah")

("Koyun, sığır, deve, balık, güğercin, kaz, tavuk, bal arısı, pişmiş taam, meyveler, elbise, mefrûşât, yanmadık mum, furun, dükkân, ev, saray, gemi, asel (bal), eşribe" ve bunların emsâli nesnelere, sıfat-ı levvâmedir.)

Sâlik rüyâsında *koyun* görse, helal sıfatıdır ve *bakar* (sığır) görse insana nef' (faydalı olduğunun) sıfatıdır. *Deve* görse (v. 13b) bir insanın yükünü yüklenmek sıfatıdır ve bazen kin ile dahî ta'bir olunur. *Balık* görse, helal nesne kesb itmek sıfatıdır. *Tavuk* görse ve *güğercin* ve *kaz* ve *ördek* ve bunların emsali hayvânât görse harîs olmak sıfatıdır. *Bal arısı* görse, ahlâk-ı hamîde sıfatıdır. *Pişmiş taâm* görse nefsin tenhî sûretidir. Ve bu mezkûr hayavanâtı meyyit görse nefsin hamlikdan halâsı sûretidir. *Evler* ve *saraylar* ve *çarşular* ve *pazar* görse bilcümle nefsin sülûku sûretidir, fefhem. (v. 14a)

**Dâire-i Mülheme:** (Esmâsı "Yâ Hû")

("Avret, nasârâ, uryân, ışık, kızılbaş, melâhide, sakalı kırkık ve yoluk, aksak, kötürüm, sağır ve dilsiz, arab (mide fesâdı), sarhoş, bengî (esrarkeş), haramî, mudhik (gü-lünç), canbâz, zorbâz (kuvvet oyunları gösteren), hokkabâz, bînevâ (zavallı, çaresiz), dellâl, dellâk, kassab, a'mâ, şaşî.")

Sâlik rüyâsında bu dâirede *avret* görse noksan akıl sıfatıdır. *Kefere* görse noksan dindir. *Işık*<sup>138</sup> ve *râfizî* ve *melâhide* (dini olmayan) görse noksan mezheb

<sup>137</sup> Bkz. (Süçik: tatlı içilecek şey, şarap), Kaşgarlı Mahmut, Divânü Lûgati't-Türk, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1972, s. 108.

<sup>138</sup> Mısırî, bu kelimeyi "kalenderî" karşılığı olarak kullanmaktadır. Bkz. Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005, s. 30. "Işık" ve "Kalender" terimleri, Kalenderî zümrelerin Safevî propagandaları sonucunda Kızılbaşlığa teveccüh etmeleri sebebiyle özellikle XVI. yüzyılın ortalarında ve sonlarına doğru sıkça kullanılmaya başlanmıştır.

şeklidir ki, mezhebinin hilâfına bulunmuştur. *Sakalı kırkık* ve *yoluk* görse şer'ide noksan itmiştir. *Topal* görse hizmet-i Hak'ta tekâsül (v. 14b) itmiştir. *Kötürüm* görse hizmet-i Hak'kı külliyyen terk itmiştir. *A'mâ* görse hak nesneyi görüp ketm itmiştir. Lâkin dâire-i sâfiyede kendisini a'ma görmek terk-i dünyaya ve iki gözünü a'ma görmek terk-i dünya ve ukbâya işaret olup menzil-i ehlullah-tandır. *Sağır* görse ibadete müteallık nesneyi işidüb iltifât itmemekdir. *Dilsiz* görse hak kelâmı ketm itmekdir. *Areb* (mide fesâdı) görse âharın aybını yüzüne söylemekdir. *Köse* görse sünneti terk eylemektir. *Sarhoş* ve *bengî* (esrarkeş) görse, aşk-ı mecâzi sıfatıdır. *Harâmi* görse ibâdetin saklamak sıfatıdır. *Cambaz* ve *zorbaz* (güce dayalı kuvvet oyunları gösteren cambaz) ve *hokkabaz* ve *mudhik* (komedyen) ve *bînevâ* (zavallı, nasipsiz) görse (v. 15a) terk-i ibâdet ve harama mübâşeret sıfatıdır. *Dellâk* ve *dellâl* ve *kassâb* görse, *dellâl* kizb ve *dellâk* harâma bakmak ve *kassâb* merhametsizin sıfatıdır. *Şaşı* görse tarîk-i müstakimden hurûc ve dalâlete sülûk itmek sıfatıdır.

Pes, sâlik bu zikrolunan üç dâirede rüyâsında evsâf-ı mezkûreden her kangisini görürse beher gördükçe nefsinin muhâsesini görüb bu sıfatları kendüden izâle itmeğe cidd ü cehd eyleye. Taki, rûz-i mahşerde ol sıfatlardan birine ayn olmaktan halâs bula. Ve illâ, bu sıfatlardan (v. 15b) kangisi kendüde gâlib ise rûz-i mahşerde ol sıfâta ayn olur neûzübillahi Teâlâ.

#### **Dâire-i Mutmainne:** (Esmâsı "Yâ Hakk")

(“*Kur’ân-ı Azîm ve peygamberân, pâdişâhât ve kudât ve kâdiyât, imâmân, hutebâ, ulemâ ve sülehâ, Kâbe, Medîne ve Kudüs, cevâmi’ mesâcid ve medârise, mesken, mekteb, sancak, alem, yay, ok, kılıç, bıçak, top ve tüfenk, tesbih, kitab*” ve bunların emsâli nesnelere.)

İmdi bu dördüncü dâirede vukû bulan mer’iyyât, insan-ı kâmile müteallıktır. Zira bu dâireye kadem basan, insan-ı kâmilden addolunmağa mübeşşerdir. Pes, sâlik bu dâirede *Kur’an* görse veya okusa tasfiye-i kalb<sup>139</sup> (v. 16a) sûretidir ve kangi sûre ise âna göre ta’bîr olunur. *Peygamberler* görse kuvvet-i İslam sıfatıdır. *Padişah* görse kendi vücudunu tasarrufa kâdir olduğuna alâmetdir. *Müftiler* görse nefsinin hayra delâlet sıfatıdır. *Kadı* görse kendi cevâhîrine tenfîz-i ahkâm-ı ilâhîdir. *İmam* ve *hatib* ve *ulemâ* ve *sülehâ* ve *Mekke* ve *Medîne* ve *Kudüs* ve *câmi* ve *mesjid* görse, tahâret-i kalbe işarettir. *Sancak, alem, ok, yay, top ve tüfenk* görse vesâvis-i şeytâniyedir.

Pes, imdi bu dahî malûm ola ki, bu dâirelerin her birinin tekmîlinde sâlik, (v. 16b) huzûr u mürşid-i kâmile varub, mürşid-i kâmil esmâ-i mezkûreden

<sup>139</sup> *Mısrî, Risâle*, v. 15b.

dâiresine göre ismin telkîn ve kırâatine icâzet virmek gerekdir. Tâki, kıraat eylediği ismin âsârını kendüde (kendinde) müşâhede idüb feyzyâb ola.

**Dâire-i Râziye:** (Esmâsı "Yâ Hayy")

("Melâike, vildân, burâk, cennet ve hülle (cennet elbisesi)" ve bunların emsâli âlemü'l-ğayb'den nesnelere göre)

İmdi bu dâire-i hâmisede sâlik, *vildan* (v. 17a) ve *hûri* ve *cennet* ve *melâike* görse kemâl-i akla ve takarrub-i ilahîye delâlettir. Tekmîl-i dâire itdikde tahsîl-i maârif için mürşid-i kâminden dâire-i sâdisede evrâdına tâlib olalar.

**Dâire-i marziyye:** (Esmâsı "Yâ Kayyûm")

("Seb'a semâvât (yedi semâvât), şems, kandil, kamer ve kevâkib, yıldırım, yanar mum, gök gürültüsü" ve bunların emsâli nesnelere göre)

Bu dâire-i sâdisede sâlik, rüyâsında *semavât-ı seb'a'yı* seyr eylese, dâima cânib-i Hakk'a (v. 17b) nâzır olduğuna işaretler. *Şems* görse envâr-ı Hakk'a işaretler. *Kamer* görse envâr-ı aklî sâdîdir. *Yıldız* görse envâr-ı kalbe alâmetler. *Nâr* görse izâle-i kesâfet-i kalbdir, velâkin yıldız gördükde, eger süreyyâ yıldızı ise envâr-ı kalbdir, sair yıldız ise havâss-ı bâtine ve kuvvâların envârına alâmetler, mahalline göre ta'bir oluna. *Yıldırım* görse tenbîhdur. Ol sâlikde bir hilâf-ı rızâ amel vardır, ol ameli terk için tenbîhdur. Bu dâire de tekâmül oldukda ânı dahî tecavüz için sâki-i aşk olan mürşid-i kâmil (v. 18a) destinden sâki-i nûş idüb dâire-i sâbia esmasının talîm için ez-dîl ü cân dâne-i pîre tessebbüt virince dâirenin ismin talîme tâlib olalar.

**Dâire-i Sâfiye:** (Esmâsı "Yâ Kahhâr")

("Emtâr (yağmur), kar, dolu, ırmak, çay, çeşme, pınar, deryâ" ve bunların emsâli varlık ve nesnelere, menzil-i sâfiyedir.)

Sâlik rüyâsında bu dairede *yağmur* (v. 18b) görse rahmetullaha işaretler. *Kar* görse rahmet-i mubâlağadır. *Çaylar* ve *ırmaklar* ve *çeşmeler* ve *deryalar* görse ihlâsı ve kalbin fenâsı sâdîdir. Mürşid-i kâminden esmasını talîm ideler. Bu dâireden sonra kâmilin gördüğü rüyâsının ta'biri ilhâmât-ı ilâhiyyedendir. Erbâbı katında malûmdur. Velhâsıl her bir dâirede telkîn-i mürşid ile talîm-i esmâyâ muhtaçtır. Vesselam alâ menittebea'l-hüdâ"<sup>140</sup>

<sup>140</sup> Mısrî, Risâle, v. 18b.

### Sonuç

Niyâzî-i Mısırî'nin ilim seyahati ile başlayan mücadelesi, belli bir dönemden sonra fikrî mücadeleye dönüşmüş, hayatının önemli bir kısmı mücadele ve sürgünlerle geçmiştir. Ümmî Sinan'dan sülûkunu tamamlayan ve şeyhin icâzet ve hilafet vermesiyle Uşak ve Kütahya'da başlayan onun irşad faaliyeti, Bursa'da devam etmiştir. Mısırî'nin irşad faaliyetlerinde üçüncü sacayağı şüphesiz Limni'ye olan sürgünleriyle uzun bir dönem kaldığı Limni adasıdır.

Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694), yürütmüş olduğu irşad faaliyetlerinin yanı sıra çevresinde devam edegelmekte olan dinî ve siyasî gelişmelere kayıtsız kalmamış, bu olaylara aktif olarak katılmıştır. Bu gelişmelerden biri de vâizler sınıfından padişaha yakınlığı olan Vanî Mehmed Efendînin (ö.1096/1685) tahrikleriyle Halvetîlere karşı sert tavırların alınmasıdır. Osmanlı döneminde Kadızâdeliler hareketi olarak bilinen tasavvuf karşıtlığı, bid'atle mücadele adı altında kültür ve medeniyete dair ne varsa yıkma/yok etme hareketine dönüşmüş, Mısırî'nin yaşadığı dönem olan XVII. yüzyıla gelindiğinde kutuplaşan bu mücadelede Kadızâdeliler, sûfilerin aleyhine şiddete varan tavırlar almışlardır. Bu dönemde Vassâf'ın ifadesiyle Vâiz Vânî Efendi, "*ehl-i tasavvufun ve hâsseten Niyâzî-i Mısırî'nin hasm-ı cânı (can düşmanı)*" kesilmiştir.

Mehmed Vânî Efendi ve onun temsil etmiş olduğu zihniyetle mücadelesini sürdüren Niyâzî-i Mısırî, düşünceleri ve eleştirel tavrıyla Mehmed Vânî Efendi ve taraftarlarının hedefinde olmuş, muhaliflerinin devlet yönetimini etkilemesiyle önce Rodos'a daha sonra da iki defa Limni adasına sürgün edilmiştir. İkinci Limni sürgününde 1104/1693'te otuz kadar müridiyle birlikte ada'ya gelen Mısırî, ertesi yıl 78 yaşında burada vefat etmiştir (20 Receb 1105/16 Mart 1694). Soğuk bir mart günü kuşluk vakti Limni'de âlem-i cemâle intikal ettiğinde cebinden şu nutk u şerîf çıkmıştır:

*Ey garib bülbül diyarın kandedir*

*Bir haber ver gülizârın kandedir*

*Sen bu ilde kimseye yâr olmadın*

*Var senin elbette yârın kandedir.<sup>141</sup>*

Eserlerinde Ehl-i beyt'e muhabbet konusunu özellikle vurgulayan Niyâzî-i Mısırî'nin nübüvvet anlayışı ve Hz. Hasan ile Hüseyin'in nübüvveti hakkındaki görüşleri en çok eleştirildiği konulardan biri olmuştur. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin teşrîî nübüvvetle (bağlayıcı bir şeriat getiren peygamberlik)

<sup>141</sup> Kara, a.g.m., s. 59.

genel nübüvvet (velâyet) ayırımını<sup>142</sup> dikkate aldığı anlaşılan Niyâzî-i Mısırî'nin Teşrîî nübüvvetin Hz. Peygamber'le sona erdiği genel kabulünü benimsediğinde şüphe yoktur. Mısırî'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'in nübüvveti hususunda, peygamberler de dâhil bütün iman ehlini kapsayan velâyet anlayışı çerçevesinde bağlayıcı bir şeriat getirmeden "hükümlerin gerçek anlamına ilâhî bildirimle (ilhamla) varmak" manasındaki genel nübüvveti kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>143</sup> Nitekim nübüvvet<sup>144</sup> konusunda ehl-i sünnet geleneğindeki bazı görüşler, İbn Arabî'nin düşüncesine yakınlık arz etmektedir ki, Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesi<sup>145</sup> (Kasas, 28/7), Hz. Meryem'le ilgili ayetler (Âl-i İmrân, 3/42-43) ve Hz. İbrahim'in hanımının İshak ve Yakub ile müjdelenmesi (Hûd, 11/71-72) gibi hususlar<sup>146</sup>, nübüvveti<sup>147</sup> genel velâyet içerisinde hâs bir durum olarak anlamayı gerektirmektedir.

<sup>142</sup> Bkz. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005, s. 121, 503-504.

<sup>143</sup> Ekrem Demirli, "Niyâzî-i Mısırî", *DİA*, İstanbul 2007, c. 33, s. 169.

<sup>144</sup> "Nübüvvet" hakkında bakınız: Hüdaverdi Adam, "Nübüvvet'e Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın'ın Peygamberliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, Sakarya 1996; Yeşilyurt, Temel, "Kelam Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Şanlıurfa 1996; Mehmet Bakır, "Ca-hız'ın Nübüvvet Anlayışı", s. 258. C. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X/2 – Sivas 2006; Zülfi-kar Durmuş, "İslam Düşüncesinde Resul-Nebi ayrımı -Kur' an Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 44, Sayı 3, Ankara 2008.

<sup>145</sup> Bkz. Abdullah Aydemir, Hz. Mûsa (Çocukluk ve Gençlik Çağı) I, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, III, İzmir, s. 67: Ayette geçen "vahyettik" ile kastedilen vahiy, peygamberlere has olan vahiy değil, ilham, irşad anlamındadır. ("*Ve Musa'nın annesine, onu emzir, bir tehlikeye uğramasından korkarsan onu nehre at ve korkma, tasalanma, şüphe yok ki biz, onu sana tekrar geri döndüreceğiz ve O'nu peygamberlerden kılacağız diye vahyettik*" Kasas, 28/7.)

<sup>146</sup> Bkz. Adam, a.g.m., s. 58: Ehl-i Sünnetin "nübüvvet" konusundaki görüşleri temelde aynı olmakla birlikte bazı görüş ayrılıkları da söz konusudur. Maturidiler'in "*Peygamber ancak erkeklerden olur.*" demesine karşılık Eş'ariler, kadınların da Peygamber olabileceğini benimser. Onlar, Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesi ve Hz. Meryem'le ilgili ayet-i kerimelerden hareketle, Hz. Havva, Hz. Sara, Hz. Hacer, Hz. Musa'nın annesi, Fir'avn'ın hanımı Asiye ile Hz. Meryem'in Peygamber olduklarını ileri sürerler.

<sup>147</sup> Bkz. Durmuş, a.g.m., ss. 53-54; Adam, a.g.m., ss. 77-78: "Nebî" kavramının kullanımında iki farklı görüş vardır. Bir görüşe göre, "ulu, üstün ve şerefli" anlamlarına gelen "nebve" veya "nebâvet" kökünden türemiştir ki, bu görüşü kabul edenler, "nebi"nin insanlar arasında "en yüce, en ulu ve en şerefli kişi" olduğu düşüncesinden hareket etmektedirler. Diğer bir görüşe göre ise nebî, "haber alma, haber verme" anlamına gelen "n-b-e" kökünden türemiştir. Buna göre "haber" kökünden türeyen nebî terimi hem "haber alan" hem de "haber veren" anlamlarını içerir. Dolayısıyla peygamberler, Allah katından haber getirip bunları ümmetlerine ilettikleri için nebî olarak adlandırılmışlardır.

Niyâzî-i Mısırî, başta Divan'ı olmak üzere çok sayıda eser kaleme almış, eserleriyle tasavvuf, edebiyat ve sanata büyük katkıları olmuştur. Osmanlı döneminde şairleri çeşitli bestekârlar tarafından bestelenen tekke şairleri arasında, Mısırî'nin önemli bir yeri vardır. Niyâzî-i Mısırî'nin eserlerinin bir kısmı çalışılmış olmakla beraber, büyük bir kısmı henüz çalışılmamıştır. Bunlardan biri de Mısırî'nin "Risâle-i Etvâr-ı Seb'a" adlı eseridir. Mısırî, risâleyi yazma sebebi olarak, her vakit mürşid huzûrunda ikâmet edemeyen ve rüyâ ta'birini bilmeyen sâliklerin gördükleri vâkıaların hangi dâireden olduğunu ve ta'birâtını bildikleri için kendisinden sülûk esnasındaki bazı hâllerin ifâdelerini ve rüyâ ta'birini açıklayan bir risâle yazmasını istemeleri üzerine risâleyi yazdığını söyler. Sonuç olarak vermiş olduğu fikrî mücadelenin yanı sıra ilim ve irşad faaliyetlerini de sürdüren Mısırî, çok sayıda eser kaleme almıştır. Mısırî'nin nefis mertebelerinde görülen rüyâ ve vâkıat hakkındaki "Risâle-i Etvâr-ı Seb'a" adlı eseri, tasavvuf düşüncesi ve Halvetî gelenek açısından önemli bir kaynaktır.

#### KAYNAKÇA

- Adam**, Hüdaverdi, "Nübüvvet'e Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın'ın Peygamberliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, Sakarya 1996.
- Aydemir**, Abdullah, Hz. Mûsa (Çocukluk ve Genlik Çağı) I, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, III, İzmir.
- Armağan**, Mustafa, "Bursa'da İki Rakip Sürgün: Niyâzî-i Mısırî ve Vâni Mehmed Efendi" *Bursa' da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü - 2*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa Kitaplığı: 12, Bursa 2003.
- Aşkar**, Mustafa, *Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- \_\_\_\_\_ "Tarikat-Devlet ilişkisi, Kadızâdeli ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyâzî-i Mısırî ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 1, sayı: 2, Ankara 1999.
- \_\_\_\_\_ "Niyâzî-i Mısırî", *DİA*, c. XXXIII, İstanbul 2007.
- Bağdatlı**, İsmail, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, c. II, İstanbul 1955.
- Baktır**, Mehmet, "Cahuz'ın Nübüvvet Anlayışı", s. 258. C. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X/2 – Sivas 2006.
- Bursalı**, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, Meral yayınları, İstanbul tsz.,
- Çakmak**, "Muharrem, "Niyâzî-i Mısırî'nin "Etvâr-ı Seb'a" Adlı Risâlesi'nde Seyr ü Sülûk'un Evrelerinde Görülen Rüyâ/Vâkıât", *Turkish Studies International Periodical For Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/5, Ankara 2016.

- Çavuşoğlu**, Semiramis, "Kadıızâdeliler", *DİA*, c. XXIV, İstanbul 2001.
- Çift**, Salih, "Dönemin Aktüel Meseleleri Ekseninde Vâni Mehmed Efendi-Niyazî-i Mısırî İhtilâfî", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*, Bursa 2012.
- \_\_\_\_\_ "Ruhâniyetli Şehir Bursa'da Mısırî Dergâhları", *Keşkül Üç Aylık Tasavvuf ve Kültür Sanat Dergisi*, Sayı: 21, İstanbul 2012.
- Demirli**, Ekrem, "Niyâzî-i Mısırî", *DİA*, c. XXXIII, İstanbul 2007.
- Durmuş**, Zülfikar, "İslam Düşüncesinde Resul-Nebi ayrımı -Kur' an Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 44, Sayı 3, Ankara 2008.
- Erdoğan**, Kenan, *Niyâzî-i Mısırî Divânı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2008.
- Gölpınarlı**, Abdülbâki, "Niyâzî-i Mısırî", *Şarkiyat Mecmuası*, VII (1972)'den ayrıbasım.
- Gündoğdu**, "Cengiz XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivasiler - Kadıızâdeliler Mücadelesi", *İLAM Araştırma Dergisi* c. III, sy. sayı 1, İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_ "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulemâ-Süfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadıızâde-Sivîsî", *Dini Araştırmalar*, 1999, c. 2, sayı 5.
- el-Hakîm**, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.
- Işıtan**, İbrahim, "Halvetiyye Geleneğine ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâli Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi (Atvâr-ı Seb'a)", *Hikmet Yurdu*, Malatya 2011, Yıl: 4, c. 4, Sayı: 7.
- İpşirli**, Mehmet – Uzun, Mustafa, "Bahâî Mehmed Efendi", *DİA*, c. IV, İstanbul 1991.
- Kara**, Mustafa, *Niyazî-i Mısırî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- \_\_\_\_\_ *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, , Sır Yayıncılık, 2001 Bursa.
- \_\_\_\_\_ "Gurbette Garib bir Halvefî Hz. Niyazî-i Mısırî", *Keşkül Üç Aylık Tasavvuf ve Kültür Sanat Dergisi*, Sayı: 23, İstanbul 2012.
- Kaşgarlı** Mahmut, *Divânü Lûgati't-Türk*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1972.
- Kavruk**, Hasan, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı-Sanatı-Eserleri ve Türkçe Şiirleri*, Malatya Belediyesi Kültür Yayınları, Malatya 2004.
- Koca**, Ferhat, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1.
- Küçük**, Osman Nuri, "Niyazî-i Mısırî'nin (1027-1105/1618-1694) Seyr ü Sülûk Sürecine İlişkin Vakıâları ve Sâliklere Tavsiyeleri", *Uluslararası Kulun Niyazı Mısırî Niyazî Sempozyumu*, Malatya 2011.
- Mısırî**, en-Niyâzî, *Mevâidü'l-İrfan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul tsz.
- \_\_\_\_\_ *Kasîde-i Bürde Tesbî'i*, haz. Musa Yıldız, H yayınları, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_ *Risâle-i Etvâr-ı Seb'a*, Milli Kütüphane Yazmalar A 1053/2.

- Muslu**, Ramazan, "Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risâlesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8, sayı: 18, Ankara 2007.
- Şimşek**, Selami, *Osmanlı'nın İkinci Başkenti Edirne'de Tasavvuf Kültürü*, Buhara Yay., 2. Bsk. İstanbul 2012.
- Tatçı**, Mustafa, *Malatya'nın Gönül Sultanı Niyâzî-i Mısırî*, Malatya Valiliği Malatya Kitaplığı Yayınları, 2013 Malatya.
- \_\_\_\_\_ *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Tâbirnâmeleri*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.
- \_\_\_\_\_ "Sürgünlerde Bir Veli: Niyâzî Mısırî (k.s.)", *Keşkül Üç Aylık Tasavvuf ve Kültür Sanat Dergisi*, Sayı: 21, İstanbul 2012.
- Teber**, Ömer Faruk, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Tuğrulca**, Orhan, *Niyâzî-i Mısırî Bilge'nin Sofrası*, Bilsam Yayınları, İstanbul 2012.
- Turyan**, Hasan, *Bursa Evliyaları ve Tarihi Eserleri*, Bursa 1982.
- Vassâf**, Hüseyin, *Sefine-i Evliyâ*, c. 5, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006.
- Yeşilyurt**, Temel, "Kelam Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi", *Harran üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Şanlıurfa 1996.
- Yılmaz**, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.
- Yüksel**, Hasan Avni, *Türk İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, MEB Yayınları, İstanbul 1996.



## لفظا الرَّدْم والسَّد في القرآن والحديث، فقه دلالتيهما وسياق استعماليهما

Khalil AYOUB\*

ملخص: تتناول هذه الدراسة بالتحقيق والتدقيق موضوعَ توظيف القرآن والحديث لفظي الرَّدْم والسَّد، وما وراء هذا التوظيف من أسرارٍ ونكات، وذلك بالسؤال عما بين اللفظين من أوجه التقاءٍ وافتراقٍ في الدلالة وفي التعبير.

وقد مهّدت للدراسة بتوطئةٍ تكلمتُ فيها على الترادف لغةً واصطلاحاً؛ وذلك لِمَا بين الموضوع المدروس وقضية الترادف من اتصالٍ وثيقٍ وحبلٍ غليظٍ؛ إذ كلا اللفظين الرَّدْم والسَّد يدلّ على المعنى نفسه، وولجت بعد ذلك إلى قلبِ الموضوع، أستقري مواضعَ ورود اللفظين في كتابِ الله والحديث النبويّ، ثم استقريتُ ما قالته كتبُ اللغة والتفسير وشروح الحديث؛ وذلك لفحص قولها والحكم عليه، وبعد أن تمّ لي تحقيقُ العلاقة بين هذين اللفظين وتمحيصها جعلتُ أنظرُ بمنظار التحليل البيانيّ في استعمال القرآن والحديث لهما مُلاحظاً سباقهما ولحاقهما والغرض المراد منهما، وأنهيتُ كلّ ذلك بخاتمةٍ أودعتها خلاصةً ما انتهيتُ إليه من نتائجٍ وكشوفٍ.

الكلمات المفتاحية: الرَّدْم، السَّد، فقه، دلالة، السياق، الترادف

**Abstract:** - Both Verbalism (Alradm) The Dam And (Alsad) Barrier In The Quran And The Hadith And Jurisprudence Significance The Context Of Their Use - This study deals with the subject of the investigation and examination the employment of the Koran and Hadith verbalism , (Alsad) the barrier and (Alradm) the dam and what is behind this recruitment of secrets , and then asking what the aspects of convergence and divergence in significance in the expression

It has paved the way for the study featuring now a prologue I spoke with the tandem language and idiomatically; That is because of the subject studied and the issue of synonyms of close contact and rope thick; they both (Alsad) the barrier and (Alradm) the dam indicates the same meaning, and go then to the heart of the matter, generalize Occurrences in the Book of Allah and the Hadith , then

Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı \*

Öğretim Üyesi, email: khalilayoub1976@gmail.com

I settled what she wrote the language and interpretation and explanations Hadith ; and to examine saying and sentence him, and after it was me realize the relationship between the two words and scrutinized then analysis in the use of the Koran and Hadith, and I finished all of that conclusion deposited summary what I ended up findings and statements.

**Key Words:** Dam, barrier, jurisprudence, signification, context, synonymy

أولاً: توطئة:

شغلت قضية الترادف أو الفروق الدلالية بين الألفاظ في اللغة أهل العلم قديماً وحديثاً، واختلفوا في ذلك الموضوع على رأيين: فمن قائل بوجود هذه الفروق، ومن نافٍ لذلك الوجود<sup>1</sup>، وكتبوا في ذلك عشرات الكتب والرسائل والبحوث عدا ما تفرق في كتب التفسير وغيرها من كلام على ما بين الألفاظ من فروق.

وليس من غايتي في هذه الدراسة أن أعرض لذلك الخلاف وأدلته، وما كتب حول موضوعه قديماً وحديثاً؛ إذ ذلك أشبع بحثاً، وقُتل تمحيصاً، وإنما الذي أقصد إليه النظر في استعمال القرآن والحديث لفظين يتصلان بذلك الموضوع اتصالاً شديداً، وهذان اللفظان هما: الردم والسد.

والسؤال الذي سأتصدى له في هذه الدراسة، وأعمل على الإجابة عنه هو: أئمة فرق بين لفظي الردم والسد في استعمال القرآن والحديث أم أنه ما من فرق؟ وإذا كان ثمة فرق فما يمكن أن يكون؟

ولكن يحسن قبل أن أدلف إلى موضوع السؤال أن أوطئ بتوطئة أعرف فيه بالترادف لغةً واصطلاحاً.

<sup>1</sup> - انظر كتاب الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد نور الدين المنجد، ص36-78، وانظر كذلك كتاب دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، الدكتور محمود توفيق سعد، ص537-562.

## ثانياً- الترادف لغةً واصطلاحاً:

### 1- الترادف لغةً:

الترادف لغةً: ((مَا تَبِعَ الشَّيْءَ. وَكُلُّ شَيْءٍ تَبِعَ شَيْئًا فَهُوَ رِذْفُهُ، وَإِذَا تَتَابَعَ شَيْءٌ خَلْفَ شَيْءٍ فَهُوَ التَّرَادُفُ، وَالْجَمْعُ الرُّدَافِي... وَيُقَالُ: جَاءَ الْقَوْمُ رُدَافِي أَي: بَعْضُهُمْ يَتَّبِعُ بَعْضًا...والتَّرَادُفُ: التَّتَابُعُ... وَرَدَفَ الرَّجُلَ وَأَرْدَفَهُ: رَكِبَ خَلْفَهُ، وَارْتَدَفَهُ خَلْفَهُ عَلَى الدَّائِيَّةِ))<sup>2</sup>

### 2- الترادف اصطلاحاً:

الترادف في الاصطلاح: ((ما كان معناه واحداً وأسماءه كثيرةً))<sup>3</sup> فمن ذلك<sup>4</sup>: المطر والغيث<sup>5</sup>، والزّوج والمرأة<sup>6</sup>، والقذف والزّمي<sup>7</sup>، وغير ذلك. وإذا أنعمنا النّظر فيما سبق من كلام نجد أنّ المعنى الاصطلاحى للترادف مجازٌ من المعنى اللغوي؛ فالكلمات في المعنى الاصطلاحى يتتابعن على المعنى الواحد كما يتتابع القوم إذا أتوا رُدَافِي،

<sup>2</sup> - لسان العرب، ج3، ص1625، مادة (ردف)

<sup>3</sup> - التعريفات، الجرجاني، ص199.

<sup>4</sup> - وهذه الألفاظ التي أسوقها كأمثلة على الترادف لا ترادف بينها على التحقيق؛ إذ لكل واحد منها معنى يميّزه من أخيه، ولكنّ القائلين بالترادف لا يرون فرقاً بين هذه الألفاظ؛ ولذا سأحيل على بعض الكتب والبحوث التي عرضت لِمَا بينها من فروق.

<sup>5</sup> - انظر المطر والغيث في القرآن والحديث، دراسةً بلاغيةً أسلوبيةً، الدكتور خليل محمّد أيّوب، مجلّة كآبة الشريعة بجامعة عثمان غازي، العدد الثّاني، سنة 2015.

<sup>6</sup> - انظر الإعجاز البياني للقرآن، الدكتورة عائشة عبد الرحمن، ص229-231. وانظر معجم الفروق الدلالية في القرآن، الدكتور محمّد داود، ص278-280.

<sup>7</sup> - انظر من مظاهر الافتراق الأسلوبى بين القرآن والحديث، مستوى الألفاظ أنموذجاً، الدكتور خليل محمّد أيّوب، مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، مج87، ج3، ص783-789. سنة 2014م.

والكلمات يركب المعنى كما يركب الواحد خلف الآخر ((كأن المعنى مركوب واللفظين راكبان عليه، كالليث والأسد))<sup>8</sup>

### ثالثاً- الرِّدْم والسَّد في القرآن الكريم والحديث النبوي:

ورد في القرآن الكريم لفظا الرِّدْم والسَّد في سورة الكهف، في قول الله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا. قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا. قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ الكهف، 94، 95. وورد لفظ السد في سورة يس: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ يس 9.

وفي الحديث النبوي ورد لفظا الرِّدْم والسَّد في ثلاثة أحاديث، ورد اللفظ الأول في حديثين، أولهما: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمٍ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلَ هَذِهِ. وَعَقَدَ وَهَيْبٌ بِيَدِهِ تَسْعِينَ))<sup>9</sup> وثانيهما: عن زينب رضي الله عنها، أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها فرعاً يقول: ((لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. وَيُنَادِي لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدْ افْتَرَبَ، فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمٍ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلَ هَذِهِ. وَحَلَقَ بِإِضْبَعِهِ الْإِبْهَامَ وَالَّتِي تَلِيهَا. قَالَتْ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشٍ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْهَلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ؟ قَالَ: نَعَمْ إِذَا كَثُرَ الْحَبْتُ))<sup>10</sup>

وورد اللفظ الثاني في حديث واحد، فعن أبي هريرة، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ لِيُخْفِرُونَ السَّدَّ كُلَّ يَوْمٍ حَتَّى إِذَا كَادُوا يَرُونَ شِعَاعَ

<sup>8</sup>- التعريفات، الجرجاني، ص 199.

- البخاري، 3169، مسلم، 2881.<sup>9</sup>

- البخاري، 3168، مسلم، 2880.<sup>10</sup>

السّمس قال الّذي عليهم: ارجعوا فستحفرونه غدا. فيعودون إليه كأشد ما كان حتّى إذا بلغت مدّتهم، وأراد الله عزّ وجلّ أن يبعثهم إلى النّاس حفروا حتّى إذا كادوا يرون شعاع السّمس قال الّذي عليهم: ارجعوا، فستحفرونه غدا إن شاء الله، ويسثنى، فيعودون إليه، وهو كهيتته حين تركوه، فيحفرونه، ويحرجون على النّاس، فينشفون المياه، ويتحصنّ النّاس منهم في حصونهم، فيؤمنون بسهامهم إلى السّماء، فتزجّع وعليها كهيتة الدّم، فيقولون: فهزنا أهل الأرض، وعلونا أهل السّماء. فيبعث الله عليهم نغفا في أفقائهم، فيقتلهم بها، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - : والّذي نفس محمد بيده إن دوابّ الأرض لتسمنن شكرا من لحومهم ودمائهم.<sup>11</sup>

وواضح أنّ القرآن الكريم استعمل لفظ السّد في ثلاثة معانٍ تدور حول معنى الحجز بين الشّيئين:

الأوّل: الجبلان، وهو المراد من السّدين في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ...﴾ يقول الطّبري: ((والسدّ والسّد جميعاً: الحاجز بين الشّيئين، وهما ها هنا - فيما ذكر - جبلان سدّ ما بينهما، فردم ذو القرنين حاجزاً بين يأجوج ومأجوج، ومن وراءهم، ليقطع مادّ غوائلهم وعيّنهم عنهم)).<sup>12</sup>

الثّاني: سدّ ذي القرنين.

<sup>11</sup> -مسند أحمد، 10632، الترمذي، 3153

<sup>12</sup> - جامع البيان، الطّبري، ج15، ص386.

الثالث: الحاجزُ يُضْرَبُ أمام العين فلا ترى بسببه شيئاً، وقد جاء به القرآن للتّمثيل لمن عَمِيَ عن الحقّ، يقول الطّبري: ((وعنى...أنه زَيَّنَ لهم سوء أعمالهم فهم يَعْمَهُونَ، ولا يبصرون رُشداً، ولا يَتَّبَهُونَ حقاً.))<sup>13</sup>

وأما الرّدم في القرآن فلم يستعمل إلا في الدلالة على سدّ ذي القرنين، وهي الدلالة التي دار حولها لفظا الرّدم والسدّ في الأحاديث النبويّة.

وكُلُّ ما سبق يعني أنّ خمسة مواضع من سبعة في القرآن والحديث جاء فيها الرّدم والسدّ بمعنى ردم ذي القرنين. وذلك حالّ يدفع الباحث دفعا إلى القول بالترادف، ولكن هل الأمر كذلك؟ وهل لنا أن نستعمل لفظ الرّدم بدلاً من السدّ في آية يس؟ أو أن نستعمل الرّدم مثني بدلاً من السدّين في آية الكهف؟ وحتى نجيب عن هذه الأسئلة، ونحقّق فيما بين اللفظين من علاقة يحسن بنا ابتداءً أن نستعرض أقوال علماء اللغة والتفسير وشراح الأحاديث في هذين اللفظين:

#### 1- أقوال علماء اللغة:

إذا تتبّعنا أقوال علماء اللغة في الكلام على لفظي الرّدم والسدّ وجدناها تذهب ثلاثة مذاهب: فهي إمّا ترادف بين اللفظين، وإمّا ترجّح التّرادف، وإمّا تعرض فرقا، لكنّها لا تقطع بوجوده.

والذين قالوا بالترادف كانوا أكثر عدداً، فالإلى ذلك ذهب الخليل بن أحمد<sup>14</sup> وابن دريد<sup>15</sup> والأزهري<sup>16</sup> والصاحب بن عباد<sup>17</sup> والجوهري<sup>18</sup> وابن فارس<sup>19</sup> والرّازي<sup>20</sup>، يقول الخليل

<sup>13</sup> - جامع البيان، الطّبري، ج19، ص405.

<sup>14</sup> - العين، الخليل، ج8، ص36.

<sup>15</sup> - جمهرة اللغة، ابن دريد، ج2، ص639.

<sup>16</sup> - تهذيب اللغة، الأزهري، ج14، ص117.

رحمه الله: ((رَدَمْتُ الثُّلْمَةَ وَالْبَابَ أَرَدِمُ رَدْمًا أَي: سَدَدْتُهُ، وَالاسْمُ الرَّدْمُ، وَجَمْعُهُ رُدُومٌ، وَثَوْبٌ مُرَدَّمٌ وَمُلْدَمٌ إِذَا رَقَّعَ، وَقَالَ عَنْتَرَةُ:

هَلْ غَادَرَ الشُّعْرَاءُ مِنْ مُتَرَدِّمٍ

أَي: مُرَقَّعٌ مُسْتَصْلَحٌ. وَالرَّدْمُ: سَدُّ مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ...))<sup>21</sup> وَرَجَّحَ ابْنُ سَيِّدِهِ الْقَوْلَ بِالتَّرَادُفِ؛ إِذْ ضَعَّفَ الْقَوْلَ بِأَنَّ الرَّدْمَ أَكْثَرُ مِنَ السَّدِّ وَأَمْنَعُ، مُسْتَعْمِلًا لِذَلِكَ فَعَلَ الْقَوْلَ مَبْنِيًّا لِلْمَجْهُولِ، يَقُولُ رَحِمَهُ اللهُ: ((رَدَمَ الْبَابَ وَالثُّلْمَةَ وَنَحْوَهُمَا يَزِدُّهُمَا رَدْمًا: سَدَّهُ. وَقِيلَ: الرَّدْمُ أَكْثَرُ مِنَ السَّدِّ؛ لِأَنَّ الرَّدْمَ: مَا جُعِلَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ، وَالاسْمُ الرَّدْمُ، وَجَمْعُهُ رُدُومٌ. وَالرَّدْمُ: السَّدُّ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ...))<sup>22</sup> وَكَرَّرَ ابْنُ مَنْظُورٍ هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ ابْنُ سَيِّدِهِ فِي اللِّسَانِ بِنَصِّهِ.<sup>23</sup>

وعرض الفيروزآبادي في القاموس ثلاثة معانٍ للرِّدْمِ عطفَ بعضها على بعضٍ بحرف العطف أو الدالّ على التخيير، قال رحمه الله: ((رَدَمَ الْبَابَ وَالثُّلْمَةَ يَزِدُّهُ سَدَّهُ كُلَّهُ، أَوْ ثُلُثَهُ، أَوْ هُوَ أَكْثَرُ مِنَ السَّدِّ...))<sup>24</sup> فدلّ بهذا الحرف على عدم ترجُّح معنى على معنى أو القطع

<sup>17</sup> - المحيط في اللغة، الصّاحب بن عبّاد، ج9، ص304.

<sup>18</sup> - الصّحاح، الجوهري، ج5، ص1930.

<sup>19</sup> - مقاييس اللغة، ابن فارس، ج2، ص504.

<sup>20</sup> - مختار الصحاح، أبو بكر الرازي، ص267.

<sup>21</sup> - العين، الخليل بن أحمد، ج8، ص36.

<sup>22</sup> - المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، ج9، ص326.

<sup>23</sup> - انظر لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص1627، 1628. مادة (ردم).

<sup>24</sup> - القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص1112. مادة (ردم).

لمعنى دون آخر، وتابع القاموس على ذلك المرتضى الزبيدي في تاج العروس.<sup>25</sup> ولكن يلاحظ على صنيع القاموس ومتابعه تفردهما من بين سائر المعاجم بذكر كلمة (الثلث)، وهو قول لم يذكر له شاهداً، وينقضه معنى الإغلاق المُطَبِّق الذي تدل عليه لفظة الرِّدَم.

## 2- أقوال المفسرين وشراح الحديث:

فإذا انتقلنا إلى كتب التفسير التي عرضت للكلام على لفظي الرِّدَم والسَّد وجدناها تذهب في ذلك الأمر مذهبين:

أولهما: أن الرِّدَم أمكن من السَّد وأمنع، يقول الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾: ((أجعل بينكم وبين يأجوج ومأجوج رَدْمًا. والرِّدَم: حاجز الحائط والسَّد، إلا أنه أمنع منه وأشدُّ، يقال منه: قد رَدَمَ فلانٌ موضع كذا يردمه رَدْمًا ورُدَامًا، ويقال أيضًا: رَدَمَ ثوبه يردمه، وهو ثوبٌ مُرَدَّمٌ: إذا كان كثير الرِّقَاع...))<sup>26</sup> واحتج الطبري لهذا القول بما أخرجه محمد بن سعد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: ((هو كأشدِّ الحجاب)).<sup>27</sup>

وقال بمثل هذا القول الزجاج، إذ قال رحمه الله: ((والرِّدَمُ في اللغة أكثر من السَّد، لأنَّ الرِّدَمَ ما جُعِلَ بعضُه على بعضٍ. يقال: ثوبٌ مُرَدَّمٌ، إذا كان قد رُقِعَ رُقْعَةً فوق رُقْعَةٍ)).<sup>28</sup> وتابع الطبري والزجاج على هذا القول الزمخشري<sup>29</sup> وابن عطية<sup>30</sup> والرازي<sup>31</sup> والبيضاوي<sup>32</sup> وبرهان الدين البقاعي<sup>33</sup> والألوسي<sup>34</sup>.

<sup>25</sup>- انظر تاج العروس، الزبيدي، ج32، ص242. مادة(ردم)

<sup>26</sup>- جامع البيان، الطبري، ج15، ص403، 404.

<sup>27</sup>- المصدر السابق، ج15، ص404.

<sup>28</sup>- معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، ج3، ص311.

<sup>29</sup>- انظر الكشاف، الزمخشري، ج2، ص747.

<sup>30</sup>- انظر المحرر الوجيز، ابن عطية، ج3، ص542.

<sup>31</sup>- انظر مفاتيح الغيب، الرازي، ج21، ص172.

<sup>32</sup>- انظر أنوار التنزيل، البيضاوي، ج3، ص293.



ووفَّق هذا التفريق الذي قال به كلُّ أولئك النَّفَرِ الكَرِيمِ يكون ذو القرنين قد وعدَ القومَ ((بالإسعاف بمرامهم فوق ما يرجونه، وهو اللَّائِقُ بِشأن الملوِك)).<sup>35</sup>

ثانيًا: تضعيف القول الأول بقولهم: وقيل. والميلُ إلى القول بأنَّهما بمعنى واحد كما عند القرطبي، يقول رحمه الله: ((وقوله تعالى: ﴿عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ أي: رَدْمًا. والرَّدْمُ: ما جُعِلَ بعضُه على بعضٍ حتَّى يتَّصل. وثوبٌ مُرَدَّمٌ أي مرَّقَعٌ. قاله الهروي. يقال: رَدَمْتُ الثُّلْمَةَ أرَدَمُها رَدْمًا، أي سدَدْتُها. والرَّدْم ... هو السَّد. وقيل: الرَّدْمُ أبلغ من السَّد؛ إذ السَّد كلُّ ما يُسَدُّ به، والرَّدْمُ وضعُ الشَّيء على الشَّيء من حجارةٍ أو ترابٍ أو نحوه حتَّى يقوم من ذلك حجابٌ منيعٌ، ومنه رَدَمَ ثوبه إذا رَقَعَه بِرِقَاعٍ متكاثفةٍ بعضُها فوق بعضٍ)).<sup>36</sup> وبمثل ذلك قال صاحب البحر المحيط: ((السَّد: الحاجزُ والحائل بين الشَّيئين. ويقال بالضم وبالفتح. الرَّدْم: السَّد. وقيل: الرَّدْم أكبر من السَّد لأنَّ الرَّدْم ما جُعِلَ بعضُه على بعضٍ...)).<sup>37</sup>

وأما كتب شروح الحديث التي وقفت عليها فلم تعرض للفرق بين لفظي الرَّدْم والسَّد، واكتفت بالمرادفة بينهما نحو قول العيني: ((من رَدَمَ يَأْجُوجَ ومَأْجُوجَ. الرَّدْمُ: السَّد الذي بيننا وبينهم)).<sup>38</sup> أو كقول الطَّيِّبي: ((رَدَمْتُ الثُّلْمَةَ رَدْمًا إذا سدَدتها. والاسم والمصدر فيه سواء)).<sup>39</sup>

ومن العرض السابق لأقوال اللُّغويين والمفسرين وشراح الأحاديث يتضح لنا

أمران:

<sup>33</sup> - انظر نظم الدرر، البقاعي، ج12، ص136.

<sup>34</sup> - انظر روح المعاني، الألوسي، ج16، ص40.

<sup>35</sup> - المصدر السابق، ج16، ص40.

<sup>36</sup> - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج11، ص59.

<sup>37</sup> - البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج7، ص218.

<sup>38</sup> - عمدة القاري، العيني، ج24، ص181، وانظر: فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، ج1، ص131. تحفة

الأحوذى، المباركفوري، ج6، ص352

<sup>39</sup> - الكاشف عن حقائق السنن، الطَّيِّبي، ج11، ص3380

1- اختلاف العلماء في النظر إلى موضوع الترادف وعدمه بين لفظي الردم والسد؛ فعظم علماء اللغة لم يفرقوا بين اللفظين، ومن فرق منهم إما رجح الترادف، وإما لم يقطع بوجوده، وأما شراح الحديث الذين وقفت على شروحهم فذهبوا إلى المرادفة بين اللفظين، وذهب جُلُّ المفسرين إلى القول بوجود فرق بين اللفظين، وقلة ضعفت وجود ذلك الفرق.

2- إن الذين قالوا بالترادف اعتمدوا في قولهم على تناوب اللفظين في الدلالة على مسمى واحد، وأما الذين قالوا بعدم الترادف فاستنبطوا الفرق من طبيعة الردم وحقيقته.

ولا شك أن اختلاف العلماء على ذلك النحو يجعل مسألة الترادف وعدمه بين لفظي الردم والسد معلقة، ويعيد المسألة جذعة، ويثير السؤال الذي طرحناه من قبل، ولكن بصيغة أخرى، وهي: هل القول بالترادف هو الصواب أو عدمه؟ أو ما الرجح من القولين؟ وما المرجوح؟ وإذا كان الصواب مع من قال بعدم الترادف فهل ما ذكره من فرق صحيح ودقيق؟

وحتى نجيب عن هذه الأسئلة إجابة وافية، ونظفر بما تقنع به النفس يجب أن نفحص أولاً ذلك الفرق الذي ذكره.

والذي يظهر لي من بعد التدقيق في توظيف القرآن الكريم لهذين اللفظين أن ما ذهب إليه القائلون من أن الردم أحكم من السد وأمنع، متكئين في ذلك على أن الردم ما جعل بعضه فوق بعض، يرده أمران اثنان:

أولاً- استعمال القرآن لفظ السد في آية يس: في قول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ والسد في هذه الآية يدل على الغاية في قوة الإغلاق والتمهي في الأحكام، ولو لم يكن كذلك لما مثل به القرآن للدلالة على المراد من آية يس، ولأثر لفظ الردم على السد؛ إذ ذلك مقتضى البلاغة والفصاحة والبراعة.

يقول الزمخشري معلقاً على التمثيل في آية يس: ((مثل تصميمهم على الكفر، وأنه لا سبيل إلى ارتوائهم بأن جعلهم كالمغلولين المُقْمَحِينَ: في أنهم لا يلتفتون إلى الحق، ولا يعطفون أعناقهم نحوه، ولا يطأطئون رؤوسهم له، وكالحاصلين بين سدين لا

يبصرون ما قدّامهم، ولا ما خلفهم في أن لا تأمل لهم، ولا تبصّر، وأنهم متعامون عن النظر في آيات الله))<sup>40</sup>

ثانياً- استعمال القرآن لفظ السّدّين مثنى السّدّ في آية الكهف مراداً به الجبلين، والجبال حواجز ربّانيةً طبيعيّةً هي المنتهى في الحجز والفصل والإغلاق. ولكن هل عدم صحّة هذا الفرق معناه التّرادف بين لفظي الرّدم والسّدّ؟ والجواب عن ذلك: لا؛ فليس التّرادف بلازم عن عدم صحّة الفرق، فقد يكون ثمة فرق بين اللفظين، ولكنّه ثاوٍ في مطاوي الحروف، وبين معاني الكلمات ينتظر من يكشف عنه، ويهدي إليه. وإذا كان الأمر على هذا التّحو فأبى فرقٍ يمكن أن يُكشف عنه، ويُهدى إليه؟ والذي يظهر لي من بعد التّدقيق في معاني لفظي الرّدم والسّدّ أنّهما يلتقيان في معنى، ويفترقان في اثنين: يلتقيان في معنى الإغلاق وقوّته من غير تفاوتٍ ولا تفاضلٍ، يقرّر ذلك استعمال القرآن لفظ السّدّ دالاً على الغاية في الحجز، والمنتهى في الإغلاق في آيتي الكهف ويس، ويفترقان في معنيين اثنين:

أولاً: إنّ السّدّ أعمّ من الرّدم، فلا يُطلق لفظ الرّدم إلا على ما جعل بعضه فوق بعض، وأمّا السّدّ فيُطلق على الرّدم، وعلى ما ليس برّدم، وذلك حين يكون السّدّ طبقةً واحدةً، وليس طبقاتٍ بعضها فوق بعض. وبذلك يمكننا أن نقول: إنّ كلّ ردمٍ سدّ، وليس كلّ سدٍّ ردمًا.

ثانياً: إنّ لفظ السّدّ حين يُطلق ينصرفُ الذّهن إلى معنى إغلاق المفتوح إغلاقاً تامّاً كاملاً، لكنّ من غير التّفكير في الطّريق الموصلة إلى ذلك؛ إذ السّدّ ((إغلاق الخلل، ورّدم الثّلّم. سدّه يسدّه سدّاً، فانسدّ واستدّ))<sup>41</sup> وأمّا الرّدم فينصرفُ الذّهن إلى معنى إحكام الإغلاق: كيف يكون؟ وممّ يكون؟ لأنّ الرّدم كما سبق ((ما جعل بعضه على بعض))<sup>42</sup>

<sup>40</sup> - الكشّاف، ج4، ص5.

<sup>41</sup> - العين، ج8، ص236.

<sup>42</sup> - معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص311، لسان العرب، ج12، ص236.

فإذا رجعنا إلى التوظيف القرآني والنبوي لهذين اللفظين في قصة يأجوج ومأجوج ننظر في سياقهما، ومع من استعمالاً - وقد تمّ لنا تحقيق القول فيما بينهما من فروق - فإننا نرى تواطؤاً واتفاقاً يقوّي ما كشفت عنه الدراسة، يهدي إلى ذلك أنّ القرآن الكريم جاء مع ذي القرنين في آيتي الكهف بلفظ الرّدم لا السّدّ، وأنّه أعقب آية لفظ الرّدم بمعانٍ تدور حول طريقة البناء ومكوناته: ﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ فذكر ما بُني منه السّدّ: (زُبْرُ الحديد، النحاس المذاب)، وذكر طريقة البناء: (المساواة بين الصّدفين، صهر الحديد بالنار). ولا تفسير لهذا التوظيف والتعقيب إلا أنّ ذا القرنين كان مهموماً في إحكام الإغلاق، ومستغرقاً في الطريقة التي تمكّن من ذلك، فانتهى إلى أنّ الرّدم سيكون على طبقاتٍ، ويتشكّل من كذا وكذا، فكان من المناسب لكل ذلك إثارة الرّدم على السّدّ.

وأما الذين سألوا ذا القرنين أن يمنع عنهم أذى يأجوج ومأجوج فعدل معهم القرآن عن لفظ الرّدم إلى لفظ السّدّ؛ وذلك أنّ فكرة الطبقات، وكيف يكون البنيان؟ وممّ يكون؟ لم تكن تعنيهم في شيءٍ، ولا خطرت على بالهم، وإنّما الذي كان يعينهم، وكانوا به مهتمّين أن يغلقوا الباب الذي يُلج منه شرّ يأجوج ومأجوج إغلاقاً تاماً، فناسب هذه الحال أن يُعبّر بلفظ السّدّ، لا بلفظ الرّدم.

وهذا التعليل الدلالي الذي فسّرنا به الاختلاف اللفظي في آيتي الكهف يصلح كلّ الصّلاح لتفسير إثارة آية يس لفظ السّدّ على لفظ الرّدم؛ وذلك أنّ الغرض من آية يس يتحقق بذكر لفظ يدلّ على الحجز بين الشّيئين على نحوٍ محكمٍ متين، وهذا ما ينهض به لفظ السّدّ، وأما جعل الشّيء على الشّيء - كما في الرّدم - وممّ يكون؟ فغير مرادٍ، ولا يحسنُ صرفُ الذّهن إليه في مثل هذه الحال.

فإذا انتقلنا إلى التوظيف النبوي للفظي الرّدم والسّدّ وجدنا أنّ لفظ السّدّ جاء في سياق الإخبار عن عمل يأجوج ومأجوج المستمرّ لفتح السّدّ، يقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: ((إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ لَيُخْفِرُونَ السَّدَّ كُلَّ يَوْمٍ حَتَّىٰ إِذَا كَادُوا يَرَوْنَ شُعَاعَ الشَّمْسِ قَالَ الَّذِي عَلَيْهِمْ: ازْجِعُوا فَسْتَحْفِرُونَهُ غَدًا. فَيَعُودُونَ إِلَيْهِ كَأَشَدِّ مَا كَانَ...))، ووجدنا أنّ لفظ الرّدم جاء في سياق الإخبار عن الشرّ الذي اقترب من العرب. يقول النبيّ صلّى الله

عليه وسلّم: ((فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمٍ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلَ هَذِهِ))، ويقول: ((لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. وَبِئْسَ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدِّ افْتَرَبَ، فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمٍ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلَ هَذِهِ)).

وتفسير ذلك الافتراق التعبيري يجعله النظر في سياق اللفظين، والعرفان بما يقتضيه كل سياق، فإذا نظرنا في الحديث الأول وجدنا أنه لم يكن ثمّة شيء يشغل يأجوج ومأجوج غير فتح المغلق وهدم السّد، فناسب هذه الحال أن يوتى بلفظ السّد لما في ذلك اللفظ من دلالة على معنى إغلاق المفتوح إغلاقاً تاماً كاملاً، وأمّا في الحديثين اللذين جيء فيهما بلفظ الرّدم فكان النبي صلى الله عليه وسلّم فرعاً ممّا نُقِبَ من ردم يأجوج ومأجوج؛ إذ في ذلك الثّقب - ولو كان يسيراً - دلالة لا ريب فيها على اقتراب شرّ أولئك القوم؛ وذلك أنّ الرّدم الذي بناه ذو القرنين كان آيةً في إحكام الإغلاق وإحسان البناء، ويستدعي نقبه إلى الذّهن قصّة بنائه، وكيف كان ذو القرنين حريصاً على أن يصنعه على نحو يمنع إفساد يأجوج ومأجوج وأذاهم، فلذلك كان من المناسب التّعبيّر بلفظ الرّدم، لا لفظ السّد.

ولعله قد اتّضح ممّا سبق أنّ الاستعمال النبويّ للفظي الرّدم والسّد جاء سائرًا على طريقة القرآن ومنهاجه، وأنّ كلا الاستعمالين يقرّر أنّ الفرق بين لفظي الرّدم والسّد ليس بكائن في التّفاوت في معنيي الإغلاق والإحكام، وإنّما في المعنيين اللذين ذكرتهما من قبل.

#### رابعاً: خاتمة:

وبعد كلّ ما قيل في العلاقة بين لفظي الرّدم والسّد، وموضوع توظيف القرآن والحديث لهما نخلص إلى ما يلي:

أولاً: أبرزت الدراسة اختلاف كلمة أهل العلم في شأن لفظي الرّدم والسّد، فلاحظت أنّ علماء اللّغة ذهبوا في الكلام على لفظي الرّدم والسّد مذاهب ثلاثة: فهي إمّا ترادف بين اللفظين، وإمّا ترجح التّرادف، وإمّا تعرض فرقاً، لكنّها لا تقطع بوجوده، وذهب المفسّرون في الكلام على الرّدم والسّد مذهبين اثنين: أولهما: أنّ الرّدم أمكن من السّد وأمنع، وثانيهما: تضعيف القول الأول بقولهم: وقيل، والميل إلى القول بأنّهما بمعنى واحد، وأمّا كتب شروح الحديث التي وقفت عليها الدراسة فلم تعرض للفرق بين لفظي الرّدم والسّد، واكتفت بالمرادفة بينهما.

ثانياً: خلصت الدراسة إلى أنّ لفظي الرّدم والسّد يلتقيان في معنى الإغلاق وقوّته من غير تفاوتٍ، واستندت في ذلك إلى استعمال آية الكهف الثالثة والتّسعين، وآية يس لفظ السّد دالاً على الغاية في إحكام الإغلاق.

ثالثاً: اكتشفت الدراسة فرقتين اثنتين بين لفظي الرّدم والسّد، وهذان الفرقان هما:

1- إنّ السّد أعمّ من الرّدم، فلا يُطلق لفظ الرّدم إلا على ما جعل بعضه فوق بعض، وأمّا السّد فيُطلق على الرّدم، وعلى ما ليس برّدم، وذلك حين يكون السّد طبقةً واحدةً. وبذلك يمكننا أن نقول: إنّ كلّ ردمٍ سدٌّ، وليس كلّ سدٍّ ردمًا.

2- إنّ لفظ السّد حين يُطلق ينصرفُ الذّهن إلى معنى إغلاق المفتوح إغلاقاً تاماً، لكن من غير التفكير في الطّريق الموصلة إلى ذلك، وأمّا الرّدم فينصرفُ إلى معنى إحكام الإغلاق: كيف يكون؟ وممّ يكون؟

رابعاً: كشف التحليل البياني لاستعمال القرآن والحديث لفظي الرّدم والسّد أنّ إثارة أحد اللفظين على الآخر مرجعه إلى ما يقتضيه كلّ سياقٍ من معنى، وبين أنّ القرآن والحديث كانا ناظرين في تعبيرهما إلى الفرق الذي كشفت عنه الدراسة.

خامساً- المصادر:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- الإعجاز البياني للقرآن، ومسائل نافع بن الأزرق، د. عائشة عبد الرّحمن، دار المعارف، القاهرة، ط3، د ت.
- 3- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدّين أبو سعيد البيضاوي، تح: محمّد عبد الرّحمن المرعشلي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- 4- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، محمّد بن يوسف، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ.
- 5- تاج العروس، مرتضى الزبيدي، مجموعة من المحقّقين، سلسلة التّراث العربي، وزارة الإعلام، الكويت.
- 6- تحفة الأحوذى، أبو العلا المباركفوري، دار الكتب العلميّة، بيروت، دت.
- 7- التعريفات، عليّ بن محمّد الجرجاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م.

- 8- الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، دمشق، ط1، 1417هـ-1997.
- 9- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1401هـ-1981م.
- 10- تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهرى، تح: عبد السلام هارون، وزملاؤه، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د.ت.
- 11- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر، القاهرة ط1، 1422هـ، 2001م.
- 12- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1987م.
- 13- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
- 14- جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.
- 15- دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، د. محمود توفيق سعد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 2009.
- 16- روح المعاني، محمود الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 17- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، حكم على أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، د.ت.
- 18- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م.
- 19- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1374هـ-1955م.

- 20- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 21- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: د. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، د ط، د ت.
- 22- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تصحيح محبّ الدين الخطيب، وعليه تعليقات ابن باز، خرج أحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 23- القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ، 2005م.
- 24- الكاشف عن حقائق السنن، شرف الدين الطيبي، نشر عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط1، 1997م.
- 25- الكشاف، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
- 26- لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله الكبير، وزميلاه، دار المعارف، القاهرة، د ت.
- 27- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1422هـ، 2001م.
- 28- المحيط في اللغة، الصّاحب بن عبّاد، تح: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1414هـ - 1994 م
- 29- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرّازي، تح: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415هـ - 1995.
- 30- مسند أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001 م.



- 31- المطر والغيث في القرآن والحديث، دراسة بلاغية أسلوبية، خليل محمد أيوب، مجلة كلية الشريعة بجامعة عثمان غازي في تركيا، العدد الثاني، سنة 2015.
- 32- معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988 م
- 33- المعجم الاشتقاقيّ المؤصّل لألفاظ القرآن الكريم، الدكتور محمّد حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2011م.
- 34- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- 35- من مظاهر الافتراق الأسلوبيّ بين القرآن والحديث، مستوى الألفاظ أنموذجًا، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، الجزء الثالث، المجلد السابع والثمانون، 2014م.
- 36- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدّين البقاعي، المكتب الإسلامي، القاهرة، د ط، د ت.
- ينقل الجاحظ أن سياسة البلاغة أشدّ من البلاغة<sup>43</sup>، والنصّ القرآنيّ يعدّ منبعًا من منابع البلاغة، ومن أعمق أبواب البلاغة معرفة روح النصّ ومقدار استغراقه للأدبيّة وارتدائه لثوبها حتى يكون إياها وتكون إياه، وإذا خرجنا من لبوس البلاغة التقليديّة التي تجعل غايتها الكشف عن استعارة هنا أو تشبيه هناك، وعن كناية أو وجه من وجوه البديع، وولجنا إلى رحاب أوسع وأفق أعلى لا يهمل البلاغة المعروفة ولكنّه يتخذ منها سبيلاً إلى نظرة شاملة إلى النصّ بكامله مهما كان طويلاً، حين نفعل ذلك فإننا نزعّم أنّنا نطرق باب الأدبيّة ونبوخ ببعض خصائصها ومظاهرها في هذا النصّ الخالد، ونُدلي بدلونا في الدّلاء الساعية إلى الفهم والتذوق واكتشاف لذّة النصّ وخصائص سموه الفنيّة.
- يسعى هذا البحث إلى بيان خصائص التّناسب في نصّ القرآن الكريم من خلال تطبيق ثمرات علم المناسبات أو التّناسب على سورة البقرة أطول سور القرآن، والهدف

<sup>43</sup> انظر البيان والتبيين 1/197

من ذلك الإسهام في دراسة النصّ القرآنيّ دراسةً أدبيةً وبيانُ مظاهر قوّته وإحكامه والردّ على الطاعنين في خصائصه الأدبيّة، الذين ما فتئوا يحاولون التّيلّ من هذا النصّ العظيم بدعاوى مختلفةٍ لا تصمّد في مواجهة الأدلّة الأدبيّة التي تثبتُ إعجازَ هذا الكتابِ بيانياً.

وتعدّ سورة البقرة أطولَ نصّ قرآنيّ تجمعه سورةٌ واحدة، والمُحاجج يبادر إليها فيقول: كيف يمكنُ أن يكون هناك تناسب في مئتين وستٍ وثمانين آيةً، موضوعاتها مختلفة، ظاهرها الانفصال والانتقاع فيما بينها؟

ولبيان ذلك سيتبع البحثُ الحُطّة الآتية:

- تعريف التناسب لغة واصطلاحاً.
- مصادر بيان صور التناسب في القرآن الكريم.
- مصادر الحديث عن التناسب في سورة البقرة.
- موضوع سورة البقرة الكبير.
- موضوعات سورة البقرة الفرعية وارتباطها بالموضوع الرئيس.
- أنواع المناسبة وطرائق إيقاعها بين الآيات في السورة.
- مصطلحات بيان التناسب في السورة.

أولاً: تعريفُ التناسب لغةً واصطلاحاً:

لغة: النونُ والسّين والباءُ كلمةٌ واحدةٌ قياسها اتّصالُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ<sup>44</sup>، والمناسبة: المشابهةُ والمُشاكلَةُ، يقالُ: بين هذين مناسبةً وتناسُبُ أيُّ مُشابهةً وتّشابه<sup>45</sup>. والمناسبةُ في اللغة: المقاربةُ، وفلانٌ يناسبُ فلاناً أيُّ يقربُ منه ويشاكله، ومنه النسيبُ: المتّصل، وقد نقل الزركشي هذه المعاني في كتابه البرهان<sup>46</sup>.

44 انظر مقاييس اللغة 423/5

45 انظر لسان العرب (نسب)

46 البرهان في علوم القرآن 35/1

اصطلاحًا: علم التناسب هو العلم الكاشف عن أوجه الترابط بين آيات القرآن الكريم وسوره وعِلل ذلك. ومُصطلحا التناسب والمناسبة بمعنى واحد<sup>47</sup>.

وللعلماء السابقين أقوالٌ مختلفةٌ في بيان هذا العلم والتعبير عنه والحض على تعلّمه، منها قولُ الزركشي: ((اعلم أن المناسبة علم شريف تُحزّرُ به العقولُ ويُعرفُ به قدرُ القائل))<sup>48</sup>، وقال البقاعي: ((علمُ مناسبات القرآن: علمٌ تُعرفُ منه عِللُ ترتيبِ أجزاءه، وهو سرُّ البلاغة))<sup>49</sup>.

مصادر بيان صور التناسب في القرآن الكريم:

- اهتمّ العلماء المسلمون بالتناسب في القرآن الكريم منذ وقت مبكر، وأورده المفسرون في تفاسيرهم خلال حديثهم عن الآيات القرآنية وأوجه التناسب فيما بينها، ومنهم من جعل ذلك جزءًا من منهجه، كما أَلّف بعض العلماء فيه كتبًا مُفردة منها:
- البرهان في ترتيب سور القرآن لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفني العاصميّ الغرناطي الأندلسي المتوفى سنة (708 هـ).
- نظم الدرر في تناسب الآي والسور لبرهان الدين أحمد بن عمر بن حسن البقاعي المتوفى سنة (885 هـ) ويقع في اثنين وعشرين مجلدًا.
- تناسق الدرر في تناسب السور لأبي بكر السيوطي (911 هـ).
- بيان نبذة من مناسبات سورة الفاتحة للشيخ محمد المرعشي المعروف بساجقلي زادة (1150 هـ)<sup>50</sup>.
- ومن علماء العصر:

<sup>47</sup> انظر البلاغة في مناسبات سور القرآن وآياته

<sup>48</sup> البرهان في علوم القرآن 35/1

<sup>49</sup> نظم الدرر 6/1

<sup>50</sup> ومنه نسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم 5351، وقد ورد في إيضاح المكنون 696/4 تحت اسم: نهر النجاة في بيان مناسبات آيات أم الكتاب.

○ أَلْفُ الدُّكْتُورِ نور الدين عتر: علمُ المناسباتِ وأثرُهُ في تفسير القرآن الكريم.

○ محمد الصديق الغماري المغربي: جواهر البيان في تناسب سور القرآن. ما سبق هو الكتب المُخصَّصة لعلم المناسبات، وقد نوّقت في هذا العلم رسائل مختلفة منها رسائل ماجستير ورسائل دكتوراه،<sup>51</sup> أمّا كتب التفسير التي اعتنت بهذا العلم فهي كثيرة منها: الكشاف للزّمخشري وتفسير الرازي والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي وتفسير أبي السعود الحنفي وتفسير الإمام الشوكاني وتفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور وغيرها كثير.

وعلم المناسبات علم اجتهاديّ يفتح الله فيه للمتأملين في آيات كتابه، الباحثين عن أوجه الحكمة في صلّة بعضها ببعض، ويهديهم إلى لطائف لم تخطر في بال، وهي ليست من الابتداع في شيء، بل من خصوصية هذا القرآن العظيم الذي لا يشبع منه العلماء، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الردّ.

مصادر الحديث عن التّناسب في سورة البقرة:

بيان أوجه المناسبات في سورة البقرة سنعتدّ على مجموعة من المصادر هي: البرهان في ترتيب سور القرآن لابن الزبير الغرناطي الأندلسي، ونظم الدرر للبقاعي، وكتاب النبا العظيم للعلامة محمد عبد الله دراز.

موضوع سورة البقرة الكبير:

ثمّة قاعدة في علم المناسبات تقول: مطلع كلّ سورة يُنبئ عن موضوعها، قال الحرايّي: ((اعلم أنّه كما اشتمل على القرآن كلّّه فاتحة الكتاب، فكذلك أيضًا جعل لكلّ سورة ترجمة جامعة تحتوي على جميع مئاني آياتها، وخاتمة تلتئم وتتنظّم بترجمتها،

<sup>51</sup> ناقشت رسالتي للماجستير في جامعة دمشق قسم اللغة العربية وأدائها عام 1997م وهي بعنوان البلاغة في مناسبات سور القرآن الكريم وآياته، ووقفت في الشابكة على رسالة بعنوان التّناسب القرآني في سورة البقرة نوّقت في الجامعة المفتوحة بغزة ولكنني لم أتمكن من الوصول إليها.

ولذلك تُترجم السورةُ عدَّةَ سُورٍ<sup>52</sup>، ومطلعُ سورةِ البقرةِ هو قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] والكتاب الذي تتحدَّث عنه الآية هو القرآن الكريم الذي أنزله الله سبحانه على نبيِّه محمد صلى الله عليه وسلم؛ إذن موضوعها هو القرآن الكريم. يقول البقاعي: ((مقصودها إقامةُ الدليل على أنَّ الكتابَ هدى ليُتَّبَع في كل ما قال، وأعظمُ ما يهدي إليه الإيمانُ بالغيب، ومجمعه الإيمانُ بالآخرة، فمدارُه الإيمانُ بالبعث الذي أعربت عنه سورةُ البقرة، ... فلذلك سُمِّيَتْ بها السورة)) وقال: ((وإن شئت قلت: مقصودُ هذه السورة وصفُ الكتابِ فقط، وما عدا ذلك فتوابع ولوازم))<sup>53</sup>.

#### الموضوعات الفرعية في سورة البقرة:

وفي السورة موضوعات فرعية تتصل بموضوعها الكبير، وهي:

- وصفُ القرآن الكريم بأنه كتابٌ هداية وبأنه الحقُّ الذي لا يصلُ إليه الشكُّ بأي حال.
- عرضُ القرآن الكريم على النَّاسِ وبيانُ موقفهم منه وانقسامهم إلى ثلاثة أقسام: مؤمن به وكافرٍ به ومنافق.
- مناقشةُ الإنسانِ لإقناعه بالإيمانِ بالقرآنِ الكريم وما فيه، وطريقةُ المناقشةِ أن تعرضَ الأفكارَ التي تعترض الإنسانَ وتمنعه من الإيمان بالكتاب الكريم، ومنها بدءُ الخلقِ، وخلقُ آدمَ عليه السلام، والحديثُ عن الأممِ السابقة وموقفها من الكتاب أيضًا كبنِي إسرائيل.
- عرضُ نماذجٍ للأحكام والأوامرِ والفرائض التي جاء بها القرآن الكريم.
- عرضُ النتيجة بعد كل ذلك بالحديث عن فئة الذين آمنوا بالكتاب وتضرَّعهم إلى الله تعالى أن يغفرَ تقصيرهم في تطبيق أحكام الشَّرْع التي جاء بها هذا الكتاب.

<sup>52</sup> مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل 163

<sup>53</sup> نظم الدرر 78/1

وحين نعرف موضوع السورة الرئيسي يصبح ذلك مفتاحاً لربط معاني آياتها به وبعضها ببعض، وفي هذه السورة الطويلة دأبت الآيات على التذكير بموضوعها الرئيس وذلك في الآيات التالية:

- ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]
- ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَٰكِن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 23 . 24]
- ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38]
- ﴿وَأْمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ﴾ [البقرة: 41]
- ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 89]
- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَيكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 91]
- ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 101]
- ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: 105]
- ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]
- ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 121]

- ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 129]
- ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: 136]
- ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 146]
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: 159]
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يَكْلِمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 174]
- ﴿ذَلِكِ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: 176]
- ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ﴾ [البقرة: 177]
- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: 185]
- ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213]
- ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 231]
- ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 285]

إذن ليس من شكِّ في أن الكتاب هو الموضوع الرابط بين أجزاء السورة ، وعلمُ التَّناسب في القرآن الكريم يُوضِّح العلاقة بين كلِّ آية فيها وهذا الموضوع، وبين كلِّ آية وآية، وبين مجموعة آياتٍ ومجموعة آياتٍ، وبين مُقدِّمة السورة وخاتمتها، وبين السورة والسورة التي سبقتها والسورة التي جاءت بعدها.

وقد نجدُ في كلام بعض مَنْ حاولَ استقصاءَ موضوعاتِ السورة ما يُوهِّم الانقطاعَ بين معاني آياته وانعدامِ الترابطِ، ومن هؤلاء الفيروزآبادي الذي أوضح موضوعات السورة بما يأتي: ((مدحُ مؤمني أهلِ الكتابِ، وذمُّ الكفارِ كفارِ مكَّة، ومُنَافقي المدينة، والرَّدُّ على مُنكري النَّبوة، وقصةُ التَّخْلِيقِ والتَّعليمِ وتلقينِ آدمَ، وملائمةُ علماءِ اليهودِ في مواضعٍ عدَّة، وقصةُ موسى واستسقائه، ومواعِدته رَبِّه، ومُنَّته على بني إسرائيل، وشكواه منهم، وحديثُ البقرة، وقصةُ سليمان، وهاروت وماروت، والسحرة، والرَّدُّ على النَّصارى، وابتلاءُ إبراهيمَ عليه السلام، وبناء الكعبة، ووصيةُ يعقوبَ لأولاده، وتحويلُ القبله، وبيانُ الصَّبْرِ على المصيبةِ وثوابه، ووجوبُ السَّعي بين الصفا والمروة، وبيان حُجَّة التوحيد، وطلبُ الحلال، وإباحةُ الميتةِ حالَ الضَّرورة، وحكمُ القصاص، والأمرُ بصيام رمضان، والأمرُ باجتنب الحرام، والأمرُ بقتال الكفارِ، والأمرُ بالحجِّ والعمرة، وتعديدُ النَّعم على بني إسرائيل، وحكمُ القتال في الأشهر الحرام، والسَّؤالُ عن الخمر والميسر ومالِ الأيتام، والحَيْضُ، والطلاقُ، والمناكحاتُ، وذكرُ العدة، والمحافظةُ على الصَّلوات، وذكرُ الصَّدقاتِ والتَّفقات، وملكُ طالوت، وقتلُ جالوت، ومناظرةُ الخليل عليه السلام ونمرود، وإحياءُ الموتى بدعاءِ إبراهيم، وحكمُ الإخلاص في التَّفقة، وتحريمُ الربا وبيانُ الزانيات، وتخصيصُ الرُّسولِ صلى الله عليه وسلم ليلةَ المعراج بالإيمان حيث قال: آمن الرسولُ ، إلى آخرِ السورة. هذا معظمُ مقاصدِ هذه السورة الكريمة))<sup>54</sup>. وقد نقلنا هذا النص على طوله لأنه هام في توضيح رؤية أحد العلماء لموضوعات سورة طويلة.

وهو في بيان هذه المقاصد لا يسعى إلى عقد الصَّلوات وبيانِ عللِ التَّجاور بين الآياتِ القرآنية في هذه السورة أو بين الموضوعاتِ التي ذكرها، وهو استخلص عناوينَ هذه الموضوعاتِ وفهرسها من بدايتها إلى نهايتها. والظاهر من هذه العناوين أنها

<sup>54</sup> بصائر ذوي التمييز 135/1



موضوعات متفرّقة ، ولكن تأملها بعناية مع النّظر إلى مفتاح السّورة الأساسيّ الذي ذكر من قبل بيّن أنّ هذه العناوين يمكن أن تصنّف وفُق ما يأتي:

1. مواقف الأمم والأقوام السّابقين من الإيمان والرّد عليهم.
2. الحديث عن بدء التّخليق وقصّة آدم عليه السلام.
3. أحكام الفقه المتعلّقة بالحجّ والقتال والقصاص والخمر والميسر والزّواج والطلاق وما يتصل بهما من أحكام، والصوم والصّدقات والرّبا.
4. الحديث عن إيمان الرّسول ومنّ معه بالقرآن الكريم.

والفيروزآبادي لا يعرض الموضوعات بقصد بيان الصّلات بين الآيات وعللها، وإنما يعرضها ويقدمها للمختصّ في بيان المناسبات ليحلّلها ويرى هل تتفق جميعاً في الارتباط بموضوع واحد.

أما سيّد قطب فيرى أنّ السّورة تدور على محورين كبيرين هما حسب قوله: (( هذه السّورة تضم عدّة موضوعات . ولكنّ المحور الذي يجمعها كلّها محور واحد مزدوج يترابط الخطّان الرئسيان فيه ترابطاً شديداً . . فهي من ناحية تدور حول موقف بني إسرائيل من الدّعوة الإسلاميّة في المدينة، واستقبالهم لها، ومواجهتهم لرسولها صلى الله عليه وسلّم وللجماعة المسلمة الناشئة على أساسها وسائر ما يتعلّق بهذا الموقف بما فيه تلك العلاقة القويّة بين اليهود والمنافقين من جهة، وبين اليهود والمشركين من جهة أخرى. وهي من الناحية الأخرى تدور حول موقف الجماعة المسلمة في أول نشأتها؛ وإعدادها لحمل أمانة الدّعوة والخلافة في الأرض، بعد أن تُعلن السّورة نُكول بني إسرائيل عن حملها، ونقضهم لعهد الله بخصوصها ، وتجريدهم من شرف الانتساب الحقيقيّ لإبراهيم - عليه السلام - صاحب الحنيفيّة الأولى، وتبصير الجماعة المسلمة وتحذيرها من العثرات التي سببت تجريد بني إسرائيل من هذا الشّرف العظيم . وكلّ موضوعات السّورة تدور حول هذا المحور المزدوج بخطّيه الرئسيين ))<sup>55</sup> ولكنّ تأمل ما ذكره لا ينافي أنّ يكون القرآن الكريم هو عمود موضوعات هذه السّورة؛ فموقف بني إسرائيل من الدّعوة يتضمّن بالضرورة موقفهم من كتاب الدّعوة الجديدة وهو القرآن

الكريم، ولذلك وردت في أثناء الحديث عن بني إسرائيل آيات كثيرة تذكّرهم بالكتاب وبآتهم كذبوا به وبمن أنزل عليه عليه السلام كقوله تعالى: ﴿وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ﴾ [البقرة: 41] وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ، بشما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله﴾ [البقرة: 89 - 90] وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ [البقرة: 99] وقوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 121].

• أما المحور الثاني الذي ذكره صاحب الظلال فهو موقف الجماعة المسلمة في أول نشأتها وإعدادها لحمل الدعوة، فأيضاً يرتبط بالقرآن الكريم الذي عرض على الناس فوقفوا منه مواقف مختلفة، وكان موقف هذه الجماعة الإيمان به والتسليم لما جاء به، والشروع لاتباع أوامره والابتعاد عن نواهيها من أجل البناء، وثمة آيات كثيرة في هذا المحور تذكّر الكتاب وتذكّر به، منها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 129] وقوله تعالى ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: 136] وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: 176] وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: 185] وقوله: ﴿آمَنَ الرُّسُلُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: 285]. وبهذا يكون أيّ تصنيف لموضوعات السورة مما قرأناه متعلقاً بموضوعها الكبير حتى وإن كان ظاهره لا يوحي بذلك.

وقد درس العلامة محمد عبد الله دراز نظام المعاني في سورة البقرة ضمن كتابه القيم: (النبأ العظيم)، وفيه يرى أنّ السورة تتألف من مقدمة وأربعة مقاصد وخاتمة، وذلك حسب ما يأتي: ((المقدمة: في التعريف بشأن هذا القرآن، وبيان أنّ ما فيه من الهداية قد بلغ حدّاً من الوضوح لا يتردد فيه ذو قلب سليم، وإنما يعرض عنه من لا قلب له، أو من كان في قلبه مرض).

- المقصد الأول: في دعوة الناس كافة إلى اعتناق الإسلام.
  - المقصد الثاني : في دعوة أهل الكتاب دعوةً خاصةً إلى ترك باطلهم والدخول في هذا الدين الحقّ.
  - المقصد الثالث: في عرض شرائع هذا الدين تفصيلاً.
  - المقصد الرابع: ذكر الوازع والنّازع الدّينيّ الذي يبعث على ملازمة تلك الشّرائع ويعصم عن مخالفتها.
  - الخاتمة: في التعريف بالذين استجابوا لهذه الدّعوة الشاملة لتلك المقاصد، وبيان ما يُرجى لهم في عاجلهم وآجلهم<sup>56</sup>.
- وفي المقصد الثاني في الحديث عن دعوة بني إسرائيل خاصة توزّعت الآيات وفق ما ذكره الدكتور دراز على تدرّج وبقدر معلوم (( فشرح العهد الذي طلب منهم الوفاء به في ست آيات (41 . 46) ويبيّن مقدار النعمة التي امتنّ بها عليهم في الآية (47) ومقدار المخافة التي خوفهم في الآية التي تليها (48)، ثم قسم الحديث إلى أربعة أقسام:
1. القسم الأول يذكر فيه سالفة اليهود منذ بعث الله فيهم موسى عليه السلام.
  2. القسم الثاني يذكر فيه أحوال المعاصرين منهم للبعثة المحمدية.
  3. القسم الثالث يذكر فيه أولية المسلمين منذ إبراهيم عليه السلام.
  4. القسم الرابع يذكر فيه حاضر المسلمين في وقت البعثة<sup>57</sup>.
- تتبع ذلك بقية موضوعات السورة التي تتلخّص في تقرير وحدة الخالق وكونه الأمر النّاهي وذكر الطاعات المطلوبة وتفصيل كيفية بناء المجتمع المسلم كما أوصى بها الكتاب الكريم، ثم خاتمة السورة وهي الحديث عن المؤمنين بالكتاب ودعائهم الله كي يتقبّل منهم ويُجزل مثوبتهم في الآخرة.

<sup>56</sup> النّبأ العظيم 163

<sup>57</sup> المرجع السابق 178 . 179

أنواع التناسب وطرائق إيقاعه بين آيات السورة:

المتأمل لطريقة القرآن في إيقاع التناسب بين الآيات يستطيع أن يتبين مجموعة من الخصائص والطرائق لإظهار التناسب منها ما هو معنوي ومنها ما هو لفظي وشكلي، ولتوضيح ذلك نورد ما يأتي:

ثمة أنواع للمناسبة يعمد إليها القرآن الكريم تطرد في كل سور القرآن وفي آيات كل سورة على حدة، وهي:

- مناسبة الفاصلة للآية، ويسمى ذلك ائتلاف الفاصلة مع سائر الآية، ويقابله في البلاغة العربية ائتلاف القافية مع ما يدل عليه سائر البيت<sup>58</sup>، وهذا مطرد في كل آيات القرآن الكريم، ويحتاج إلى دراسة مفصلة، وقد ذكره الزركشي في البرهان في علوم القرآن بقوله: (( واعلم أن إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل حيث تطرد متأكد جداً، ومعتبر في اعتدال نسق الكلام وحسن موقعه من النفس تأثيراً عظيماً، ولذلك خرج عن نظم الكلام لأجلها في مواضع: (أحدها) زيادة حرف لأجلها، ولهذا ألحقت الألف بـ (الظنون) في قوله تعالى: ﴿وَتَنْظُنُونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ [الأحزاب 10]، لأن مقاطع فواصل هذه السورة ألفات منقلبة عن تنوين في الوقف، فزيد على التون الألف لتساوي المقاطع، وتناسب نهايات الفواصل، ومثله: ﴿فَأَصْلُونَا أَلْسِيلاً﴾ [الأحزاب 76]، ﴿وَأَطَعْنَا الرَّسُولًا﴾ [الأحزاب 66] ))<sup>59</sup>.
- مناسبة الآية للآية، ويكون التناسب بطرائق مختلفة منها إعادة لفظية وردت في الآية السابقة، أو التعلق في الإعراب، كأن يكون أول الآية معمولاً لكلمة في آية قبلها، أو أن يكون موضوع الآيتين واحداً، أو أن تتناسب الآيتان في وزن الفاصلة، أو ما يحدث من تغيير في الفاصلة لتناسب الآية السابقة، أو أن يكون أول الآية الثانية جواباً لسؤال ورد في الآية السابقة، أو أن يكون في الآية اسم إشارة يعود إلى لفظ أو معنى في الآية السابقة، أو أن تتتالي

<sup>58</sup> انظر بديع القرآن 89 ونقد الشعر 167 والبلاغة في مناسبات سور القرآن الكريم وآياته 112

<sup>59</sup> البرهان في علوم القرآن 60، 61/1

مجموعة آيات بصيغة السؤال فيكون هو الذي يؤسس الترابط فيما بينها إضافة إلى وحدة الموضوع، أو أن يكون في الآية الثانية ضمير متصل أو منفصل يعود على مذكور في الآية السابقة<sup>60</sup>.

- مناسبة الآية للغرض العام للسورة، وهي إما أن تكون واضحة الصلة كما في الآيات التي يُذكر فيها الكتابُ أو أيُّ صفة من صفاته في سورة البقرة كما في الآيات التي ذُكرت في أول هذا البحث، وإما أن تحتاج إلى تأملٍ وتدبرٍ واكتشافٍ لوجه الترابط بين الآية وغرض السورة.
- مناسبة فاتحة السورة لخاتمة التي قبلها، كما بين فاتحة البقرة والفتحة، إذ ورد في الفاتحة: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفتحة: 6] فكان في أول البقرة أن اسم الإشارة وما بعده هو الإجابة لهذا الدعاء؛ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2].
- مناسبة خاتمة السورة لفاتحة التي قبلها، وقد أشار إلى ذلك السيوطي بقوله: ((إذا وردت السورتان بينهما تلازمٌ واتحادٌ فإنَّ السورةَ الثانية تكون خاتمتها مناسبة لفاتحة الأولى للدلالة على الاتحاد. وفي السورة المستقلة عما بعدها يكون آخرُ السورة نفسها مناسباً لأولها. وآخرُ آلِ عمران مناسبٌ لأول البقرة فإنها افتتحتُ بذِكْرِ الْمُتَّقِينَ وأنهم المفلحون، وخُتمتُ آلِ عمران بقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 189])<sup>61</sup>، ومعنى هذا الكلام أن هناك نظاماً مركباً في القرآن الكريم للتناسب يظهر تارةً بوضوح، وتارةً أخرى يختفي لكنَّ التفسير والقرائن الأخرى يدلان عليه، وهذا ما يحفز العقل للتفكير في الصلات بين الآيات أو بين السور.
- مناسبة السورة للسورة وهذا مطرد في جميع القرآن، وقد أُلّف فيه السيوطي كتابه: تناسق الدرر في تناسب السور، وأُلّف فيه الغماري: جواهر البيان في تناسب سور القرآن.

<sup>60</sup> انظر البلاغة في تناسب سور القرآن الكريم وآياته 113 . 117

<sup>61</sup> تناسق الدرر في تناسب السور 120

وبتطبيق هذه الأنواع على سورة البقرة يتضح جلياً معنى إحكام الآيات في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ [هود 1]، ويتضح أيضاً وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم وهو الإعجاز بالتناسب، وفي سورة البقرة أمثلة لكل ما سبق من هذه الأنواع، ولكن إيرادها يطيل البحث. والذي يعيننا هنا هو إيضاح المصطلحات التي استخدمها العلماء في بيان التناسب.

#### مصطلحات العلماء في بيان التناسب:

بدايةً لا بد من التنبيه على أنّ المصطلحات التي تعبر عن المناسبة أو التناسب القرآني كثيرة جداً كثرة يصعب معها إيرادها جميعاً، ولذلك سنختار بعضها مما له دلالة واضحة على التناسب:

- مقصودُ السورة: ومقصودُ سورة البقرة عند البقاعي مثلاً: ((إقامة الدليل على أن الكتاب هدى لاتباع في كل ما قال))<sup>62</sup>، وقال: ((مقصود هذه السورة وصف الكتاب فقط وما عدا ذلك فتوابع ولوازم ولن يثبت أنه هدى إلا بإثبات أنه حق معنى ونظماً))<sup>63</sup>، وبداية كل سورة تنبئ بمقصودها، ويتردد هذا في جميع القرآن الكريم.
- غرض السورة، وفي سورة البقرة يكون الكتاب هو غرض السورة، قال البقاعي: ((وفيها إشارة إلى أن هذا الكتاب فينا كما لو كان فينا خليفة من أولي العزم من الرسل يُؤشِدُنَا فِي كُلِّ أَمْرٍ إِلَى صَوَابِ الْمَخْرَجِ مِنْهُ، وَمِنْ تَرَدُّدِ كَادٍ، وَمِنْ أَجَابِ اتَّقَى وَأَجَادَ))<sup>64</sup>، والغرض والمقصود معناهما متقارب.
- البيان بعد الإبهام كمناسبة أول البقرة لقوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة:6] ففي البقرة بين لهم صفات الفريقين الممنوحين بالهداية حثاً على التخلُّق بها وزجراً عن قربها<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> نظم الدرر 54/1

<sup>63</sup> المصدر السابق 78/1

<sup>64</sup> المصدر السابق 57/1

<sup>65</sup> انظر المصدر السابق 77/1

- التعريفُ بعد الذِّكْر كقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 2 - 3]؛ فقد ذكر المتقين ثم عرّف صفاتهم بأنهم يؤمنون بالغيب وقيامون الصلاة.
- الالتفاتُ، وهو كثير في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 28] عَقِبَ قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 27] قال البقاعي: ((ولما دعا سبحانه إلى التوحيد ودلّ عليه وأنذر من أعرض وبشر مَنْ أَقْبَلَ وذكّر حالَ الفريقين في قبولِ الأدلّة التي زُبدتها الأمثال ... التفت إلى تبيّك المُدبِر لعلّه يستبصر))<sup>66</sup>، والالتفات أسلوب عربي استخدمه القرآن لإشاعة الحركة في الخطاب القرآني ودفع الملل عن القارئ، وهو من اساليب تمكين المعنى في القرآن الكريم.
- رأس الخطاب، وهو أن تبدأ مجموعة آياتٍ في موضوع واحدٍ بأسلوبٍ خطابٍ، وهذا الأسلوب يتجدّد مع كلّ مجموعةٍ بما يناسبها، فقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 28] رأس مجموعة آياتٍ تلاها الحديث عن بني إسرائيل فخاطبهم بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [البقرة: 4]، نقل البقاعي عن الحرالي: ((ثم أقبل الخطاب على بني إسرائيل منتظماً بابتداء خطاب العرب من قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاس﴾ [البقرة: 21]، وكذلك انتظام القرآن إنما ينتظم رأس الخطاب فيه برأس خطابٍ آخر يناسبه في جملةٍ معناه ومنتظمٌ تفصيله بتفصيله، فكان أوّل وأولى من حوِّط بعد العرب الذين هم ختامُ بني إسرائيل الذين هم ابتداء، بما هم أوّل من أنزل عليهم الكتابة الأولى من التوراة التي افتتح الله بها كتبه تلوّ صُحفه وألواحِه))<sup>67</sup>، وفي الإشارة إلى هذا المصطلح نستنتج أن الخطاب القرآني أو أي

<sup>66</sup> المصدر السابق 212/1

<sup>67</sup> المصدر السابق 311/1

خطاب متميز يستخدم طريقة مناسبة لإيصال مضمونه وتمكين هذا المضمون عن القارئ، ويستحق هذا الأمر دراسة مفصلة.

• التخويف بعد الترجية قال ابن عطية: ((وقوله تعالى: ﴿والله رؤوف بالعباد﴾ [البقرة: 207] ترجية تقتضي الحُضُّ على امثال ما وقع به المدح في الآية كما في قوله تعالى: ﴿فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ﴾ [البقرة: 206] تخويف يقتضي التحذير مما وقع به الذم في الآية))<sup>68</sup>.

• ذِكْرُ الْمُجْمَلِ ثم تفصيله، أو الإجمال ثم التفصيل، قال البقاعي: ((ولمّا وصفهم بالإيمان جملةً أشار إلى بعض تفصيله على وجه يدخل فيه أهل الكتاب دخولاً أولياً فقال: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾ [البقرة: 4] ))<sup>69</sup> وقال في موضع آخر: ((وتصنيفُ النَّاسِ آخرَ الفاتحة ثلاثة أصنافٍ: مهتدين ومعاندين وضالّين، مثلُ تصنيفهم أولَ البقرة ثلاثة: متّقين وكافرين مُصارعين وهم المعاندون وضالّين وهم المنافقون، وإجمالهم في الفاتحة وتفصيلهم هنا من بدیع الأساليب، وهو دأبُ القرآن العظيم الإجمال ثم التفصيل))<sup>70</sup>، وعلى هذا الكلام يمكن إضافة التصنيف إلى مُصطلحات التّناسب، وهو أيضًا من استراتيجيات الخطاب القرآني.

• الاستئناف البياني، وفي الاستئناف البياني علاقةً معنويةً بين الجملة المُستأنفة وما قبلها، فالجملتان في سياق واحد، وكأنَّ الجملة الثانية جوابٌ عن سؤالٍ تولّد من الجملة الأولى، وقد ذكر البقاعي أمثلةً كثيرةً لذلك في سورة البقرة كقوله تعليلاً للربط بين قوله تعالى في نهاية الكلام على المؤمنين الذين آمنوا بالكتاب والغيب: ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: 5] وقوله تعالى: ﴿إنَّ الذين كفروا سَوَاءٌ عليهم﴾ [البقرة: 6]: ((ولمّا أردفَ البيان لأوصاف المؤمنين التعريف بأحوال الكافرين، وكانوا قد انقسموا على مصارعين ومنافقين، وكان المنافقون قسمين

<sup>68</sup> المحرر الوجيز 268/1

<sup>69</sup> نظم الدرر 87.86/1

<sup>70</sup> المصدر السابق 102/1



جُهِلاً من مشركي العرب وعلماء من كفار بني إسرائيل كان الأنسب ليفرغ من قِسْمٍ برأسه على عَجَلِ البداءةِ أوْلاً بالمصارحين فذَكَرَ ما أَرَادَ من أمرهم في آيتين، لأنَّ أمرهم أهون، وشأنهم أيسرُ لقصدِهم بما يوهنُهم بالكلام أو بالسيف على أن ذكرهم على وجهٍ يعُمُّ جميعَ الأقسامِ فقال مخاطباً لأعظمِ المنعم على وجهِ التسليةِ والإعجازِ في معرضِ الجوابِ لسؤالٍ من كآئه قال: هذا حالُ الكتابِ للمؤمنينَ فما حاله للكافرين؟ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: 6]»<sup>71</sup>

- ذَكَرَ الأفعالِ ثم الإخبارُ بثمرتها، قال البقاعي: ((ولما أخبر عن أفعالهم الظاهرة والباطنة أخبر بثمرتها فقال: أولئك على هدى من ربهم))<sup>72</sup>، فأفعالهم الظاهرة هي الصلاة والزكاة، والباطنة هي الإيمان الذي يعلمه الله سبحانه وتعالى، والوصف بأنهم على الهدى مكافأة لهم وثواب من الله على أفعالهم وإيمانهم.
- مقدّمة السورة وخاتمُها، نقل البقاعي عن الحرّالي: ((اعلم أنه كما اشتمل على القرآن كله فاتحة الكتاب فكذلك أيضاً جعل لكل سورة ترجمة جامعة تحتوي على جميع مثنوي آيها، وخاتمة تليتها وتنظم بترجمتها، ولذلك تُترجمُ السورةُ عدّة سور))<sup>73</sup>، وهذا يضاف إلى طرائق الخطاب القرآني.
- التعليلُ لما سبق، قال البقاعي: ((ولما كان من أعجبِ العجبِ كونُ شيءٍ واحدٍ يكونُ هدىً لناسٍ دونَ ناسٍ علل ذلك بقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: 7] أي على قلوبهم أي ختمًا مستعلياً عليها فهي لا تعي حقَّ الوعي، لأنَّ الختمَ على الشيءِ يمنعُ الدخولَ إليه والخروجَ منه))<sup>74</sup>، وأسلوب التعليل يقوي الروابط بين أجزاء الكلام من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أما المعنى فواضح، وأما اللفظ فلأن من مقتضيات التعليل الإشارة إلى ما هو في حاجة إلى التعليل لفظاً عن طريق تكرار ذكره، أو الإشارة إليه بالضمير أو غير ذلك.

<sup>71</sup> المصدر السابق 91/1 . 92

<sup>72</sup> المصدر السابق 90/1

<sup>73</sup> المصدر السابق 137/1 في تفسير قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة 44]

<sup>74</sup> المصدر السابق 37/1

- أسلوب (لمّا) وجوابها، وهذا مطّرد كثيرًا عند علماء التناسب يقولون: ولمّا خاطبهم بكذا وصنعوا كذا، ثم يأتون بالفعل الماضي في الجواب، قال البقاعي: ((ولمّا أنكر عليهم اتّباع الهوى أرشدّهم إلى دوائه بأعظم أخلاق التّفيس وأجلّ أعمال البدن فقال عاطفًا على ما مضى من الأوامر))<sup>75</sup>، ويكون ما بعد (لمّا) كأنّه تعليل وتأسيس للجواب، وهذا لتوضيح شدّة الترابط بين الآيات.
- التّكرار لغاية معنويّة، فحال المخاطبين قد يكون داعيًا إليه، قال البقاعي: ((ولمّا كان الغالب على أكثر الناس الجمود كثر النداء لهم مبالغة في اللّطف بهم إثر الترجية والتخويف فقال ﴿يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: 40]، أي الذي أكرّمته وأكرمت ذريته من بعده بأنواع الكرامة اذكروا نعمتي))<sup>76</sup>، والتكرار واحد من أساليب الكلام العربي، وهو في الكلام الفصيح يكون لغاية معنوية.
- البدء بالأنسب قال البقاعي: ((ولمّا أردف البيان لأوصاف المؤمنين التعريف بأحوال الكافرين وكانوا قد انقسموا على مصارحين ومنافقين وكان المنافقون قسمين جهالاً من مشركي العرب وعلماء من كفار بني إسرائيل كان الأنسب ليفرغ من قسم برأسه على عجل البداء أولاً بالمصارحين فذكر ما أراد من أمرهم في آيتين))<sup>77</sup>، وهذا من أدبيات الخطاب القرآني، وقد نوقشت في التقديم والتأخير رسائل مختلفة<sup>78</sup>.
- دعوة الخاص بعد دعوة العام؛ ففي سورة البقرة من الآية 40 إلى الآية 162 خطاب مفضل لبني إسرائيل، يأتي هذا الخطاب بعد دعوة لليهود كي يؤمنوا بالكتاب وبما جاء به هذا الكتاب، وخصّهم بهذا العدد من الآيات لأنهم ((كانوا يسكنون المدينة المنورة مع المسلمين وكانوا أشد الناس عداوةً للذين آمنوا

<sup>75</sup> المصدر السابق 338/1

<sup>76</sup> نظم الدرر 345/1

<sup>77</sup> المصدر السابق 91/1

<sup>78</sup> مثل رسالة الدكتور خلدون صبح: التقديم والتأخير في القرآن الكريم.

- وأكثرهم جدالاً في دينهم بما أوتوه من العلم قبلاً، وقد تفنن خطابهم فتارة يكون بصيغة الهجوم وتارة بالدفاع وتارة بالاستمالة وتارة بالاستطالة<sup>79</sup>.
- التقابل في المعنى؛ ففي ذكر الفئات الثلاث الذي أعقب الحديث عن القرآن الكريم تقابلٌ معنويٌّ من حيث الحديث عن وصفِ الحقيقة الواقعة للفئة وبيان السبب فيها ثم الإخبار عن نتيجة موقفها وعاقبته المنتظرة<sup>80</sup>.
  - وصفُ الحال ثم الإخبار بالمآل، قال البقاعي: ((ولما كان هذا الختم مؤذناً بالعذاب وكان إتيان العذاب من محل تتوقع منه الرحمة أقطع وكان أنفع الأشياء السحاب لحملة الغيث والملائكة الذين هم خير محض وكان الذين شاهدوا العذاب من السحاب الذي هو مَطِيَّةُ الرَّحمة ليكون أهول عاداً وبنِي إسرائيل، وكان عاد قد مضوا فلا يمكن عادة سؤالهم وكان من زلَّ بعدَ هذا البيانِ قد أشبه بني إسرائيل في هذا الحالِ فكان جديراً بأن يشبههم في المآلِ فيما صاروا إليه من ضربِ الذلَّةِ والمسكنةِ وحلولِ الغضبِ والوقوعِ في العطبِ قال تعالى: ﴿هل ينظرون﴾ [البقرة: 210] أي ينتظرون إذا زلّوا<sup>81</sup>، وهذا الأسلوب مطرد في القرآن الكريم، فالقرآن كتاب هداية ومن ركائز خطابه الحديث عن حال الناس في الحياة الدنيا وذكر نتائج أعمالهم عندما يصيرون إلى الآخرة.
  - ذُكر الشيء وإتباعه بأثره؛ فقد ذكر الله القرآن الكريم في أول سورة البقرة ثم أتبعه بيان أثره في الناس وانقسامهم في الإيمان به إلى فئات ثلاث<sup>82</sup>.
  - الاستنتاج من المقدمات قال البقاعي: ((ولما ثبت بعجزهم عن المعارضة أن هذا الكلام كلامه سبحانه ثبت أن ما فيه من الأمثال أقواله فهددهم في هذه السورة المدنيّة على العناد، وتلاه بالآية التي أخبر فيها بأن ثمار الدنيا وأزواجها وإن شابهت ما في الجنة بالاسم وبعض الشكل فقد باينته بالطعوم والطهارة وما لا

<sup>79</sup> النبا العظيم 178

<sup>80</sup> انظر المرجع السابق 166

<sup>81</sup> نظم الدرر 1/ 388

<sup>82</sup> انظر النبا العظيم 165

يعلمه حقّ علمه إلا الله تعالى فاضمّحت نسبتها إليها , وكان في ختم الآية بـ ﴿خالدون﴾ [البقرة: 39] إشارة إلى أنّ الأمثال التي هي أحسنُ كلامِ الناس وإن شابهت أمثاله سبحانه في الاسم ودوام الذكر فلا نسبة لها إليها لجهاتٍ لا تخفى على المنصف، فلم يبقَ إلا طعنهم بأنّها لكونها بالأشياء الحقيرة لا تليقُ بكبريائه؛ فيتنّ حسنها ووجوب الاعتداد بها وإنعام النظر فيها بالإشارة بعدم الاستحياء من ضربها لكونها حقاً إلا أنّ الأشياء كلّها وإن عظمت حقيرةً بالنسبة إل جلاله وعظّمته وكماله , فلو ترك التمثيل بها لذلك لأنسدّ ذلك الباب الذي هو من أعجب العجائب فقال تعالى على طريق الاستتاج من المقدمات المسلّمات وأكد سبحانه دفعا لظنّ أنّه يترك لما لبسوا به الأمثال التي هي أكشفتُ شيءٍ للأشكال وأجلى في جميع الأحوال<sup>83</sup>، والخطاب القرآني يتبع هذا الأسلوب في الحجاج والإقناع بكثرة.

- استعمال الحروف أداة للانتقال والربط: ففي قوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ [البقرة: 2] وصف للكتاب، والذي يأتي بعد هذا وصف للمؤمنين به، وقد انتقل القرآن الكريم من الحديث عن الكتاب إلى الحديث عن المؤمنين به عن طريق حرف الجرّ (اللام) في قوله: ﴿لا ريب فيه هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: 2 - 3] قال الدكتور دراز: (( فكانت هذه اللام هي المعبرة السريّة التي انزلت عليها الكلام وانصبّ انصباباً واحداً إلى نهاية الحديث عن المؤمنين))<sup>84</sup>.
- الاحتباك قال البقاعي: ((والمعنى أنّهم جمعوا بالكفر والتكذيب بين إنكار القلوب والألسنة ﴿أولئك﴾ أي البغضاء ﴿أصحاب النار﴾ وبين اختصاصهم بالخلود بقوله: ﴿هم فيها خالدون﴾ [البقرة: 39] فعليهم الخوف الدائم لما يأتي من أنكالها والحزن الدائم على فوات الجنة، فالآية من الاحتباك، انتفاء الخوف

<sup>83</sup> نظم الدرر 198/1

<sup>84</sup> النبأ العظيم 165

والحزن من الأول دالٌّ على وجودهما في الثاني ، ووجود النَّار في الثاني دالٌّ على انتفائها ووجود الجَنَّة في الأوَّل))<sup>85</sup>.

الخاتمة:

- مما سبق تبين لنا أن علم التناسب علم عظيم يفيد دارسي القرآن الكريم في :
  - اكتشاف مستويات من المعاني من منظور علم التناسب، ذلك أن المفسر إذا قرأ القرآن بالنظر إلى هذا العلم تكشفت له المعاني التي يحتملها نص القرآن الكريم وهي بخلاف المعاني التي كان المفسر يصل إليها بالأدوات الشائعة، فهذا العلم باب لفتوح من المعاني والكشف وفق تعبيرات المتصوِّفة.
  - الوصول إلى وجه جديد من وجوه إعجاز القرآن الكريم هو الإعجاز بالتناسب والترابط بين الآيات، وهو كما تبين لنا من سورة البقرة يدفع الإنسان إلى تذوق أدبية القرآن الكريم، ولخفاء التناسب ودعوته العقل والفكر إلى البحث عنه مزيد من المتعة الأدبية التي يسعى متذوق الفن القولي وراءها في النصوص.
  - أن دراسة التناسب في سورة البقرة قد أطلعتنا على طائفة كثيرة من المصطلحات، وأن مزيداً من البحث سينتج مصطلحات أخرى تصلح أن تكون مادة لدراسة أكاديمية مستقلة، أو مادة لمعجم اصطلاحى في هذا العلم يغني المكتبة العربية عمومًا ومكتبة الدراسات القرآنية خصوصًا.
  - أن تتبّع أقوال القدماء وجهودهم في هذا العلم توفر للدارسين مادة غنية جدًّا من حيث طرائق الحجاج والإقناع في بيان وجه المناسبة بين الآيات والسور.
  - أن في علم التناسب مراناً للعقل إذ يمنح القارئ نظرة شاملة للسورة القرآنية مهما طالت، ويمنحه قدرة على تفهم موضوعاتها واكتشاف طريقة الكتاب المحكم في الانتقال والربط بين هذه الموضوعات، صغيرة أو كبيرة، وهذا يفيد في توسيع الرؤية لكلام الله المعجز، كما يفيد في فهم مكنون الدعوة الإسلامية بهذا الكتاب العظيم.

## المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لإسماعيل باشا البغدادي، صححه محمد شرف الدين وزميله، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ت.
3. بديع القرآن لابن أبي الإصبع المصري، تحقيق حفني محمد شرف، ط1، 1957م، القاهرة، مكتبة نهضة مصر.
4. البرهان في ترتيب سور القرآن، لأبي جعفر بن الزبير الغرناطي، تحقيق محمد شعباني، 1990م، الرباط، وزارة الأوقاف المغربية.
5. البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مطبعة دار التراث، د ت.
6. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادي، تحقيق محمد علي النجار، 1964م، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي.
7. البلاغة في مناسبات سور القرآن الكريم وآياته لأحمد محمد نتوف، رسالة ماجستير، 1997م، جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها.
8. البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، 1997م، ط7، القاهرة، مكتبة الخانجي.
9. تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي، تحقيق عبد الله الدرويش، 1983م، ط1، دمشق، دار الكتاب العربي.
10. في ظلال القرآن، لسيد قطب، 2003م، ط2، القاهرة، دار الشروق.
11. لسان العرب لابن منظور، تحقيق وترتيب علي شيري، 1992م، ط2، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي.
12. معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، 1979م، بيروت، دار الفكر.
13. المفتاح المقفل لفهم القرآن المنزل للحراشي المراكشي، ضمن: تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تصحيح محمد بن شريفة، 1997م، ط1، تطوان، المغرب.
14. النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، 1970م، ط2، الكويت، دار القلم.
15. نظم الدرر في تناسب الآي والسور، للبقاعي، تحقيق محمد عبد المجيد خان، من 1969. 1984م، الهند، دائرة المعارف العثمانية.
16. نقد الشعر لقدامية بن جعفر، تحقيق كمال مصطفى، 1978م، ط3، القاهرة، مكتبة الخانجي.

## **Ahزاب Suresi 40. Ayet Bağlamında Nübüvvet, Velayet ve Hatemiyet Meselesi**

**Osman KAYA\***

**Özet:** Nübüvvet ve Risâlet meselesi İslam'ın en önemli inanç esaslarından birini oluşturur. Hz. Adem ile başlayıp Hz. Muhammed ile sona ermiştir. Peygamberlik müessesesi insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanları yaratan Yüce Allah onları başıboş bırakmamış, kendilerine yol gösteren Peygamberler göndermiştir. Peygamberler, müteâl/aşkın bir varlık olan Allah ile insan arasındaki iletişimin sağlanmasının yanında, kitlelere sosyal ve psikolojik açıdan yol gösterme, tarihe yön verme ve toplumu bütün kurum ve kuruluşlarıyla yeniden yapılandırmada kendilerine biçilen, oldukça zor başarılabilen bir rol üstlenmişlerdir. Öte yandan Hz. Muhammed'in vefatından sonra onun mirasını kimlerin temsil edeceği konusu gündeme geldiği gibi, sona eren misyonunun da, nübüvvet mi risâlet mi olduğu konusu tartışılmıştır. Buna bağlı olarak vahyin kesilip kesilmediği, Kur'an vahyinin dışında ilhamın Peygamberlerin dışındaki insanlara da gelip gelmediği meselesi üzerinde yanlış algılamalar ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde nübüvvet velayet konusu, nübüvvetle birlikte tartışılmış, peygamberliğin risâleti ile velayeti kıyaslama konusu yapılmış, velayet ile nübüvvetin efdaliyeti gündeme getirilmiştir. Bu çalışmamızda nübüvvet- velayet ve hatemiyet konusundaki yanlış algılamaları ele alacağız.

**Abstract:** (Messenger, Prophe, Sanctity And Finis İssues In Terms Of Ahzab 40th Verse) Missions as a Prophet and a Messenger have always been among the major elements of Islamic belief. The process starts with Adam and ends in Muhammed. The prophecy institutions dates back to the very beginning of human history. The God, who created the human being, did not let them unattended; but, sent them messengers leading them to the right course They played a vital role not only as messengers between the God, the supreme, and the human being but by leading the societies to the right course. shaping the history, and reshaping the societies within all of their institutions. Soon after the decease of Muhammed, representation of his inheritance arose as an issue of discussion alongside whether his mission was in the form of prophecy or Messenger. This also triggered the misconceptions on whether the revelation ended, whether people out of prophets received inspritaion (ilham) In the same way, prophecy missios was discussed together with santity (velayet), santity and apostleship were compared, and santity and prophecy were claimed to be superior. Present study examined misconceptions about prophecy, sanctity and finis.

**Key Words:** Miracle, Magic, Ontological, Teleological, Prophecy, Kalam

\* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniv. Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail: okaya@adiyaman.edu.tr

## Giriş

Nübüvvet konusu İslam'ın en önemli iman esaslarından birini oluşturur. Çünkü insanlığın ilk peygamberinden bu yana gelmiş geçmiş bütün peygamberleri ve tebliğ ettikleri esasları, aralarında herhangi bir ayırım yapmaksızın tasdik etmek İslam dininin iman esaslarından biridir.<sup>1</sup>

Bir başka ifade ile Nübüvvet, İslam inanç sisteminin inanılması zaruri olan, işgal ettiği konum ve yerine getirdiği görev itibarıyla ihmali asla mümkün olmayan inanç konularından biridir. Peygamberler, her bakımdan *müteâl* (*aşkın*) bir varlık olan Allah ile insan arasındaki iletişimin sağlanması yanında, sosyal ve psikolojik açıdan kitlelere yol gösterme, tarihe yön verme ve toplumu bütün kurum ve kuruluşları ile yeniden yapılandırmada kendilerine biçilen, oldukça zor başarılabilen bir rol üstlenmişlerdir.

Kendilerine yüklenen bu zor görevi yerine getirirken, direktiflerine uydıkları ve müracaat ettikleri bilgi kaynağı *Kutsal ve Aşkın* bir varlığın iradesini yansıtan vahiy olmuştur. İlahi denetim ve kontrolün altındaki nübüvvet misyonunun ilk halkası Hz. Adem, son halkasını ise temsil eden Hz. Muhammed (sav) ile bu kapı açılmamak üzere kapatılmıştır.

Peygamberliğin nihailiği fikri, hayatta en sonunda heyecanların bertaraf edileceği ve yalnız aklın egemen olacağı anlamına gelmez. Bu düşüncenin akıl bakımından değeri şudur: İnsanlık tarihinde doğüstü bir kaynak iddia eden kişisel egemenliklerin son bulduğu inancını geliştirerek, tasavvufi duyulara karşı bağımsız, eleştirici bir tavır meydana getirmeye yöneliktir. Böyle bir inanç psikolojik bir güç teşkil eder ve bu tarzda bir egemenliğin gelişmesine engel olur. Bu itibarla tasavvufi hayat bir Müslüman için gayet doğal olmalı ve insanın diğer yaşantıları gibi eleştirici bir gözle incelenmelidir<sup>2</sup>

İnsanlık tarihi gözden geçirildiğinde Allah'ın varlığı ve birliğinden daha çok peygamberliğin varlığı ve peygamberlik kurumu konusunda şüpheye düşüldüğü görülmektedir. Oysa peygamberler, topluma yeni bir mesaj, yeni bir görüş, apayrı bir hareket ve ilave bir enerji aşılamışlar; böylece onlar, insanların hayat tarzlarını, inancını, dünya görüşünü, kültürünü ve gidişini değiştirmişlerdir. Onlar, insanların dünya ve âhiret saadetini temin etmeleri hususunda serdettikleri derin görüş ve anlatışlarıyla, söz ve davranışlarıyla diğer insanlara

<sup>1</sup> Bkz. Bakara 2/136, 285; Al-i İmran, 3/84; Nisa,4/152

<sup>2</sup> Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. Dr. N. Ahmet Asrar), Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s,174.



örnek teşkil etmişler, yeryüzünde adil ve ahlâklı bir toplum düzeni kurmuşlardır.<sup>3</sup>

Bununla beraber insanlık tarihinde, insanlığın kaderini değiştiren hükümdarlar, fatihler, reformcular, düşünürler vs. tarihin her döneminde var olmuşlardır. Bunların her biri, kendilerine has alanlarda bir değer sahibi olmuşlardır. Bütün bu vasıfların bir arada, tek bir insanda toplanması pek nadirdir. Ancak Hz. Muhammed (sav)'de bütün bu özellikler toplanmıştır. Onun hayatı, bireysel ve toplumsal ahlâkın, asil ve mutedil duyguların hâkim olduğu bir hayattır. O, insanlar için örnek bir şahsiyettir.<sup>4</sup>

Hz. Muhammed diğer peygamberler gibi bir peygamberdir. Onun hakkında objektif ve sahih kaynak Kur'an-i Kerim'dir. Kur'an'da Hz. Muhammed'in hayatı, eşleri ile olan ilişkileri bile en ince detaylarına kadar anlatılmaktadır.<sup>5</sup> O'nun en büyük ızdıraplarına da sevinçlerine de Kur'an'da rastlanır. Kur'an, hiç bir zaman ona şahsi düşüncelerini söylemez.<sup>6</sup> O, görevinin şuurunda olarak Kur'an'ı tam ve eksiksiz bir şekilde yaşamış ve insanların da onu yaşamalarına çalışmıştır.

Kur'an'a göre Hz. Âdem ile başlayan peygamberlik<sup>7</sup> kurumu, acaba neden Hz. Muhammed ile sona erdi? Bu soruya cevap verebilmek, ancak Hz. Muhammed'in şahsiyeti hakkında tam bir incelemenin yapılması ve Kur'an'daki nübüvvet anlayışının ne olduğunun açıklanmasına bağlıdır. Bunu yaparken onun insanlığa kazandırdığı bütün başarıları sayıp dökmek değil, peygamberliğin ne olduğunu göz önünde tutmak icap eder.

#### A)Nebi ve Resul Kavramı

İslam düşünce tarihi boyunca *nebi*, *resul*, *beşîr-mübeşşir*, *nezîr-münzir*, *hadi* ve *abd* gibi Kur'an'da peygamberi ifade eden terimler etrafında farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Ancak daha çok peygamberler için kullanılan bu kavramlardan özellikle "*nebi*" ve "*resul*" kavramları önem arz eder.

<sup>3</sup> Bkz. Kasas, 28/77. Ayrıca bkz. Al-i İmran, 3/185; En'am 6/32; Ra'd, 13/26; Ankebut 29/64; Hadid,57/25.

<sup>4</sup> Bkz. Ahzab, 33/21

<sup>5</sup> Ahzab,33/37-50;Tahrim,66,1-5

<sup>6</sup> Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (çev. Salih Akdemir), Ankara 1983, s, 129.

<sup>7</sup> Al-i İmran,3/33; ayrıca bakınız, et-Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Umem ve'l-Müluk*, Kahire, 2012/1433, III,1746; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed el-Ensarı el-Kurtubî *el-Cami'ul Ahkam'l Kur'an*, Kahire,2012,IV,49.

Nübüvvet ve nebî kelimeleri aynı manaları ifade eden değişik kalıplardır. Nebî kelimesi sıfat, nübüvvet kelimesi ise mastardır. Dolayısıyla birinin sözlük anlamı diğerini de kapsamaktadır. Nebî kelimesinin türetildiği kökle ilgili dilbilimciler tarafından iki görüş ileri sürülmüştür. Birincisi nebî, asıl hemzeli olup "haber verme" anlamındaki "n-b-e" kökünden türetilmiştir. Diğeri ise hemzesiz olarak "yükseklik, yüksek olan yer, yüce, şerefli" anlamları taşıyan "nebbe" veya "nebbe" kökünden türemiştir.<sup>8</sup> Nebî kelimesi yaygın olarak hemzesiz, yani kelimenin sonundaki "hemze", "ya" harfine dönüştürülerek "en-nebî" şeklinde kullanılır<sup>9</sup>

Risalet ve resul kelimeleri ise aynı kökten gelmektedir. Resul kelimesi, ismi mef'ul anlamında "kendisine belli bir görev verilerek bir yere gönderilen elçi", if'al kalıbından gelen "risalet", "göndermek" manasına, "irsal"den isimdir. Risalet, "görev" anlamındadır. Bu durumda er-resul, "kendisini gönderenin devamlı haberini bekleyen ve alan kimse" demektir.<sup>10</sup> Resul kelimesi Kur'an'da lügat manasıyla elçi anlamında kullanılmış ve bununla bazen "melek" kastedilmiştir.<sup>11</sup>

İslam düşüncesinde yer alan nebî ve resul kavramları arasında fark bulunup bulunmadığı hususu hakkında pek çok şey söylenmiştir. Kur'an'da bazı ayetlerin<sup>12</sup> nebî ve resul arasında fark olduğuna işaret ettiğini söyleyenlere göre nebîlik peygamberliğin ilk merhalesi olup onun üstü elçilik (resul) mertebesidir.<sup>13</sup> Nitekim nebîlik, peygamberliğin haber verme niteliği, resullük de elçilik yapma işidir. Ancak Kur'an'a yöneldiğimizde, bu kavramlar arasında terim bakımından bir farklılığın olmadığı görülür.<sup>14</sup> Çünkü Kur'an'da nebî ve resul kavramlarının her ikisi birden kullanılmıştır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'a(V.415/1025) göre, terim olarak "nebî" ve "resul" arasında bir fark yoktur.

<sup>8</sup> İbn Manzur Cemaluddin Muhammed ibn Mukrim, Lisanu'l Arab, Beyrut, 2008, XIV, 169; Ayrıca Nebî ve Resul kelimelerinin etimolojik yapılarıyla ilgili olarak yapılan tartışmalar için bkz. Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya 2001, s. 307-310; Aslan, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara 2000, s. 115-121; Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, ty, s. 12-20; Sinanoğlu, Mustafa, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim 'de Nübüvvet* (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 224-228.

<sup>9</sup> İbn Manzur, Lisanu'l Arab, XIV, 169.

<sup>10</sup> Bkz. Aslan, a.g.e, s. 116; Yavuz, a.g.e., s. 16.

<sup>11</sup> Bkz. Hud, 11/69; Ankebut, 29/3 1,33; Mürselat, 77/11; Tekvir, 81/19.

<sup>12</sup> Bkz. A'raf, 7/157; Hacc 22/52.

<sup>13</sup> Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 189.

<sup>14</sup> Bkz. Bakara, 2/253; Nisa, 4/152; Meryem, 19/51,54

Dolayısıyla her resul nebî'dir, her nebî de resul'dür. Ayrıca o, bu iki kelimenin aynı ayette, "Senden önce hiç bir resul ve nebî göndermemiştik"<sup>15</sup> şeklinde kullanılmış olmasının, onların birbirinden farklı oldukları anlamına gelmediğini belirtir.<sup>16</sup>

Taftazani (ö.793/1390) de, nebî ve resul kelimelerini, "Allah'tan aldıkları bilgileri eksiksiz olarak insanlara haber vermeleri ve tebliğ etmeleridir" şeklinde manalandırmaktadır. Zira tebliğe memur olmayan nebî'nin varlığı anlamsızdır.

M.Hamidullah'ın, "biz, adeten kendisine kitap verilmemiş olana nebî, kendisine kitap verilmiş olana da resul diyoruz"<sup>17</sup> tarzındaki yaklaşımı da bu kavramların arasında terim anlamları bakımından bir farkın olmadığına dikkatleri çekmektedir.

Terim olarak bu iki kavramın aynı anlamı ifade ettiğinin bir delili de mucizedir. Kur'an'da resul'e mucize verildiği gibi nebî'ye de mucize verildiğinden haber verilmektedir. Bu da, nebî ve resul kelimelerinin arasında sözlük anlamlarından başka bir farkın olmadığını göstermektedir.<sup>18</sup> Çünkü eğer nebî, resul olmasaydı, Allah'ın nebîlere mucize vermesi caiz olmamalıydı. Bu manada Hz. Peygamber, hem nebî'dir hem resul'dür. Onun peygamberlik kurumunun ve peygamberlerin sonuncusu oluşu kesin deklesin bir şekilde ifade edilmiştir<sup>19</sup>

## B) Veli ve Velayet Kavramları

Velî, Arapça( و ل و ) kök fiilinden isim, velayet ise bundan masdar olup sözlükte, sıddık, yardımcı, dost, sevgili anlamına gelmektedir.<sup>20</sup> Mutasavvıflarca kavramın izahı yapılırken, kelimenin vezni dikkate alınarak yapılmaktadır. Velînin *alim* ve *kadir* vezninde mübalağalı ism-i fail olduğu kabul edilirse, "*Allah'a* karşı kulluğunda *herhangi bir eksiklik bulunmayan ve isyana bulaşmadan bunu devam ettiren kimse*" anlamına gelir. *Fa'il* vezninden *mef'ul* anlamında oluşu dikkate alınırsa, *maktul* manasına gelen *katil* ve *mecruh* manasına gelen *cerih* gibi, "*himaye ve muhafazasını Allah'ın deruhte ettiği ve özel korunum altında olan*

<sup>15</sup> Hacc, 22/52.

<sup>16</sup> Kadi Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Kahire 1965, s. 567-568.

<sup>17</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslam Tarihine Giriş* (çev. Ruhi Özcan), İstanbul, I, 994, s, 28.

<sup>18</sup> Nuh(as)mucizesi için bkz.Ankebut,29/15; Salih (as) mucizesi için bkz.A'raf,7/73; İsrâ,17/59; Musa (as) mucizesi için bkz.İsrâ,17/101; İsa (as) mucizesi için bkz.Taha,20/22;Neml,27/12;Meryem,19/17-21;Al-i İmran,3/49;Maide,5/114.

<sup>19</sup> Ahzab,33/40

<sup>20</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut, Ts, XV/407; Firuzabadi, Mecdud-din Muhammed Yakub, Thk.Abdu'l Halik Seyyid Abdu'l Halik, *el-Kamusu'l-Muhit*, Mektebetu'l İman, 2009/1430,1142.

kişi" anlamına gelir ve çoğulu "*evliya*" şeklinde gelmektedir<sup>21</sup>. Şüphesiz bu iki anlam da velînin ayrılmaz sıfatlarından olup, velînin Allah'ın emir ve yasaklarına en ince teferruatına kadar uymasının bir zaruret oluşunu ifade etmektedirler. Bu durumda Allah'ın onu himaye ve gözetimi altında bulunduracağı da açıktır.<sup>22</sup>

"Velî" kavramı hem bir Kur'an terimi hem de Allah'ın isimlerinden bir isimdir.<sup>23</sup> Kur'an-ı Kerim'de hem "mü'minlerin Allah'ın *dostu*"<sup>24</sup>, hem de "Allah'ın mü'minlerin dostu"<sup>25</sup> olduğu ifade edilirken, bazı ayetlerde ise inananlarla inanmayanlar arasında tesis edilecek bir dostluk men edilmiş<sup>26</sup> ve mü'minlerin bir birinin dostu (velîsi) olduğu<sup>27</sup> özellikle vurgulanmıştır.<sup>28</sup> Kelam âlimlerinin velî tarifleri de yukarıdaki anlamlara yakın olarak "*Allah*'ı sıfatlarıyla birlikte bilip tanıyan, mümkün olduğunca ibadetlere devam edip yasaklardan sakınan, şehvet ve lezzetlere dalmayan kişi" şeklinde olmuştur.<sup>29</sup>

Velînin çoğulu olan "*evliya*"nın Kur'an'da kullanıldığı birçok anlamı yanında, özellikle Yunus Suresindeki manası konumuzu yakından ilgilendirmektedir. Bu surede, velîlerin korkuları olmayacağı ve mahzun da olmayacakları ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Ayette geçen "*evliyaullah*" tabirinden mü'minlerin kastedildiğini,<sup>31</sup> onların karşılaşacakları azaptan korku duymayacakları ve geride bıraktıklarına da mahzun olmayacakları düşünmek mümkündür. Çünkü velî ismi-

<sup>21</sup> Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, (Thk Abdurrahman Ümeyra), Beyrut 1987,s,310; el-Kuşeyri, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin en-Neysaburi, *er-Risale*, (Thk Ali Abdülhamid Baltacı). Beyrut 1993, s, 259; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, Beyrut, 1985, XI,148; Ahmed Subhi Fırat, a.g.e, XIII,287; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991,s,517.

<sup>22</sup> el-Kuşeyri, a.g.e, s, 260.

<sup>23</sup> Allah'ın Velî isminin ne anlama geldiği konusunda bkz. Razî, Fahrüddin, *Şerhu Esmailahî'l-Hüsna*, Beyrut, 1990,s,300,335.

<sup>24</sup> Bakara,2/257;Araf,7/ 196.

<sup>25</sup> Bakara,2/257; Al-i İmran,3/68

<sup>26</sup> Al-i İmran,3/28.

<sup>27</sup> Tevbe,9/ 71.

<sup>28</sup> Bu konularla ilgili ayetler verdiğimiz bu örneklerle sınırlı olmayıp daha birçok âyet mevcuttur. Bu konudaki diğer ayetler ve Kur'an'da velî kavramının kullanıldığı anlamlar için bkz. Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, (Thk Safvan Adnan Davudi) Beyrut 1992, s, 885.

<sup>29</sup> Kelam âlimlerinin velî tarifleri için bkz. Cürcanî, a.g.e, s, 310; Taftazani Saduddin, *Şerhu'l-Akaid*, (Thk Ahmed Hicazi es-Seka), Kahire 1987, s, 92;Şerhu'l-Mekasid, (Thk Abdurrahman Ümeyra), Beyrut, Ts. V,72;Kemalettin el-Beyazi, *İşaretu'l-Meram an İbarati'l-İmam*, İstanbul 1985,s. 338; Aliyyu'l-Kari, *Şerhu'l-Emali*, İstanbul, Ts.s,23.

<sup>30</sup> Yunus,10/62

<sup>31</sup> Yunus,10/63

nin verilebilmesi konusunda asgari ölçü, emirleri yapıp yasaklardan kaçarak farzları yerine getirmek suretiyle Allah'a yakınlaşmaktır. Azami ölçü ise Allah'a yakınlaştırması mümkün olan her şey ile O'na yakınlaşmaktır.<sup>32</sup> Çünkü velînin kendisinde ibadet, gökle yerin buluşma noktası olmuştur. Böylece o, evreni içinde barındırır ve evren de onunla beraber ibadet eder.<sup>33</sup>

Zemahşeri (ö.538/1144) ise velînin, velîlik derecesine ulaşmasında rol oynayan faktörün kerametlerden ziyade itaat ve takvası olduğunu, buna bir sonraki ayetin işaret ettiğini belirterek,<sup>34</sup> bu hususta belirleyici niteliğe parmak basmaktadır. Öte yandan en ilginç yorum ise Fahreddin er-Razi'nin (ö.606/1209) yorumudur. Zira o, velî kavramını türediği kelime bakımından da sözlüklerde rastlanılandan farklı anlamda ele almaktadır. Ona göre, bir şeyin *vely'i* kendisine yakın olanıdır. Allah'a yakınlık zaman, mekân ve cihet bakımından olamaz. O'na yakınlık, kalb ve ma'rifet nuru içinde istiğrakla gerçekleşir. Bu durumda kul gördüğünde Allah'ın kudretinin delillerini görür; işittiğinde, Allah'ın ayetlerini duyar; konuştuğunda, Allah'ın kudretini metheder; hareket ederse, Allah uğrunda hareket eder; çalışırsa Allah için çalışır. Böylece, Allah 'a yakın olur, O'nun velîsi konumuna geçer.<sup>35</sup>

Ayette, korku ve hüznün velîde bulunmayacağına zikredilmesiyle, Allah korkusunun velî üzerindeki tesirinin derecesine işaret olunmuştur. Zira onlarda Allah korkusu her korkuyu sildiği için başka korku kalmamıştır.<sup>36</sup>

Velî kavramı tasavvuf literatürü içerisinde, zamanla ıstılah anlam kazanmış bir Kur'an kelimesidir. İlk devirden beri Kelâmî eserlerde bu kavramın ele alınıp incelenmesi, nübüvvet müessesesini ilgilendirmesi yönüyle olmuş ve "Velîlerin kerametleri haktır" ifadesini tekrarlamaktan öteye geçmemiştir. Velîler nebîye tabi olmakla birlikte toplumun yönlendirilmesi ve irşadında oldukça aktif bir rol oynamışlar,<sup>37</sup> daima saygı ve hürmete layık olmuşlardır. Velîlik ve velayet kavramları Harraz (ö. 286/899), Sehl et-Tusteri (ö.283/896) ve Hakim et-Tirmizi (ö. 320/932) 'nin bu konudaki denemelerini yazdıkları miladi

<sup>32</sup> Alusî, a.g.e, XI,148.

<sup>33</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslamda Düşünce Ve Hayat*, (Çev: Fatih Tatlıhoğlu), İstanbul 1988, s, 296.

<sup>34</sup> Zemahşeri, *Keşşaf*, Beyrut 1983, II,243.

<sup>35</sup> Fahreddin Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, Mısır, 1938, XVII,126

<sup>36</sup> Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayıncılık, İstanbul, Ts. IV,2731

<sup>37</sup> Anadolu'nun fethedilip İslamlaştırılmasında, maddi fetihten önce, Horasan erenlerinin irşad ve faaliyetleriyle manen fethedildiği ve bunun da fethi kolaylaştırdığı kabul edilen bir husustur. Bunu velîlerin kitleleri yönlendirmedeki başarılarına örnek göstermek mümkündür

dokuzuncu yüzyılın sonlarından bu yana, sûfiler arasında tartışılan en önemli konu olmuştur.<sup>38</sup> Velî kavramı, asırlarca bazı meseleleri de beraberinde getirmiştir. Söz konusu meseleleri mutasavvıfların hayat ve görüşlerinden bahseden eserlerde bulmak mümkündür. Velînin mümtaz şahsiyeti ve kerametlerinin, cemiyetin ilahi lideri olan nebînin şahsiyeti ve mucizeleriyle mukayesesine ve böylece her ikisinin de mevkilerinin tespitine lüzum hissettirmiş gözükmektedir.<sup>39</sup> Velînin mi yoksa peygamberin mi daha yüksek mertebede olduğu sorunu, Hakim et-Tirmizi (ö.320/932)'den beri tartışıla gelmiştir.<sup>40</sup>

Aslında Kelam İlmini de ilgilendiren bu bahisler, sistematik tasavvuf kitaplarından önce Ebu Bekr eş-Şiblî (ö.334/945) gibi bazı mutasavvıfların sözlerinde kendine yer bulmuş, daha sonraları da Ebu Nasr es-Sarrac (ö.378/988) "*Kitabu'l-Lum'a*" da, Abdulkerim el Kuşeyri (ö.465/1072/ "*er-Risale*" de, el-Cami (ö.898/1492) "*Nefhatu'l-Ums*" da daha geniş bir yer bulmuştur.<sup>41</sup> Yapılan bu karşılaştırmaların doğrudan doğruya nübüvvet müessesesinin derece ve mertebesiyle ilgili oluşu Kelam âlimlerini de harekete geçirmiş ve dokuzuncu yüzyıl sonrası Kelam âlimlerinin eserlerinde nübüvvet ve velayetin derecelerinin tespiti cihetine gidilmiştir.

Tasavvufta önemli bir yer işgal eden velî kavramı, hadislerde de kullanılmıştır. Rasulullah (sav) Hayırlıların kimler olduğunun sorulması üzerine "*Görüldüklerinde Allah hatıra gelen kimselerdir*"<sup>42</sup> buyurmuştur. Yakınlarında bulunmak, halleri, duruş ve davranışları Allah'ı hatırlatır ki, Abdullah b. Abbas (ö.68/687) "semt ve hey'etleri" yerine "ihbat ve sekinet" yani duruş ve yürüyüşleri olarak tefsir etmektedir.<sup>43</sup> Diğer bir kutsi hadis ise velayetin şartlarını ve özelliklerini göstermesi bakımından ilgi çekicidir: "*Kim benim bir velî kuluma düşmanlık ederse, ben ona karşı harp ilan ederim, kulum bana kendisine farz kıldığım şeylerden daha hoş bir şeyle yaklaşamaz. Kulumun bana olan yakınlığı nafilelerle devam eder ve ben de onu severim. Ben onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isterse veririm. Benden kendisini bir şeyden korumamı isterse korurum.*"<sup>44</sup> Bazı hadislerde ise onların ahirette ulaşacakları makamdan bahsedilmiştir: "*Allah'ın kullarından birtakım insanlar vardır ki, pey-*

<sup>38</sup> Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, (Çev: Ender Gürol), İstanbul,1982,s,177.

<sup>39</sup> Ahmed Subhi Fırat, *İ.A,"Velî" Maddesi*, İstanbul 1986, XIII,290.

<sup>40</sup> Annemarie Schimmel, a.g.e, s,181.

<sup>41</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ahmed Subhi Fırat, a.g.md., 290.

<sup>42</sup> İbn Mace, *Zühhd*, 4.Hadis No:4119

<sup>43</sup> Yazır, a.g.e, IV,2731.

<sup>44</sup> Buhari, *Rikak*, 38.

*gamber ve şehit değillerdir ama kıyamet gününde Allah yanındaki makamlarından dolayı şehitler ve nebîler imrenerek bakacaklardır." Bunların kimler olduğunun sorulması üzerine de "Bunlar bir kavimdir ki, aralarında ne akrabalık, ne ticaret ve iş ilişkisi olmaksızın, Allah için birbirini severler. Vallahi yüzleri bir nur, kendileri nurdan minberler üzerindedirler. İnsanlar korktukları zaman bunlar korkmazlar, insanlar mahzun oldukları zaman bunlar hüzünlenmezler'"<sup>45</sup> buyrulmuştur.*

Hadiste geçen "Allah'ın, velînin gören gözü, işiten kulağı" ibaresi, "Ben onların duyularını ve bütün azalarını korurum, bunları yaptıkları zaman Allah onlardan razı olur ve onlar da inayet altında olurlar. Ayrıca bu hadis velîlere hürmeti de gerekli kılmaktadır" şeklinde yorumlanmıştır.<sup>46</sup> Bu noktaya kadar zikredilen ayet, hadis ve yorumların ışığında velînin "Allah'a inanan, bununla birlikte bütün davranış ve fiillerinde takvayı gözeten, farzların yanında nafîleleri de yerine getiren Allah dostu" olduğunu söylemek doğru olur. O halde Allah'a iman eden ve mümin sıfatına kazanan herkesin velî olması lazım geldiği düşüncesinden hareketle velayet iki kategoride ele alınmıştır:

**1.Velayet-i amme:** Dinin emirlerinin farz ve vacipler dairesindeki toplamına, bu önemli emirlerin ifası için çalışmaya verilen isimdir ki, bunu öğrenmek ve tahsil etmek her mükellef üzerine vaciptir. Bunu yerine getiren herkes velayet kapsamına dâhil edilmiştir.<sup>47</sup> Bu anlayışın inananlar arasında ahlakî bir prensibin tesisinde önyak olduğunu, her insanın velî olabileceği ihtimalinden dolayı, insanlar arasında hüsnü zannın yerleşmesini sağladığını düşünüyoruz.

**2.Velayet-i hasse:** Farz ve vacip olan amelleri tam olarak yerine getirmeye çalışmakla birlikte, Kur'an'ın zikir ve tefekkür konusundaki emirlerine sarılarak, ayakta, oturarak ve yanları üzerine yattıklarında bile zikir ve fikir uyanıklığına ermiş, murakabeden gafil olmayan, bütün ibadetlerinde "*ihsan*" seviyesine ulaşmış kişilerin halidir. Bu derece *kurb* ve *huzur* derecesidir.<sup>48</sup> Zaten velî'yi "*şuhut*" ve "*kurbîyet*" derecesine ulaştıracak olan "*takva*", "insanı Hakk'tan alıkoyan her şeyden temizlenmesi ve tamamen Hakk'a yönelmesi" ile ifade edilmiştir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Hakim, *el-Müstedrek*, IV,170; Ayrici Bkz. Alusi, a.g.e, XI,150; Yazır, a.g.e, IV,2731.

<sup>46</sup> Alusi, a.g.e, XI,149.

<sup>47</sup> Abd el-Bari en-Nedvi, *Tasavvuf ve Hayat*, (Çev: Mustafa Ateş), İstanbul 1974, s. 272; Hasan Kamil Yılmaz, "*Velayet ve Velî*", *Altınoluk Dergisi*, Sayı 114, Yıl 1995, s, 32; Süleyman Ulu-  
dağ, a.g.e, s, 518.

<sup>48</sup> en-Nedvi, a.g.e, s, 2672; Hasan Kamil Yılmaz, a.g.mk. s, 32.

<sup>49</sup> Alusi, a.g.e, XI,148.

Hiçbir velî, peygamberler gibi ma'sum değildir, bu konuda söylenebilecek nihai söz, onların mahfuz oluşlarıdır ki mutasavvıflar da bunu ifade etmişlerdir. Hatta Kuşeyrî (ö.465/1072), bunu velîliğin şartlarından biri olarak kabul etmektedir.<sup>50</sup> Peygamberlerin, Allah'ın denetim ve kontrolü altında oldukları konusunda bütün Müslümanlar müttefiklerdir. Ancak velînin mahfuz oluşu ne anlama gelmektedir? Bu konu da Müslümanlar müttefik değildir. Bunun anlamı: "Velînin günah işlemesi de mümkün olmakla birlikte, günahın onlardan sudur etmeyeceği veya işledikleri günahlarda ısrar etmeyişleri" şeklinde anlaşılmaktadır. "*Günah işlemesi mümkün olmakla birlikte*" kaydının konulması ismet sıfatından ayırmak içindir<sup>51</sup> demekle velîlerin de günah işlemeyeceğini anlatmak istemiştir. Oysa peygamberler bile "*zelle*"<sup>52</sup> işlemişlerdir. Melekler hariç insan ve cinlerin hepsinde günah işleme ihtimali varken velîlerin hiç günah işlemeyeceği düşüncesinin doğru olmadığı düşüncesindeyim.

Mutasavvıflar arasında velînin, velî olduğunu bilip bilmeyeceği konusunda da ihtilaf vuku bulmuş, bazıları bunun bilinmeyeceğini zira akıbetin hüsnü hatimeye bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Kendisinden keramet zuhur etse de bunun bir mekr-i ilahi ve bir istidrac olması ihtimali dahilindedir bu nedenle bu görüşte olanlar hüsnü hatimeyi de velîliğin şartlarından saymışlardır. Hiç kimse akıbetinin ne olacağını bilemeyeceğine göre velî olanın da velî olduğunu bilemeyeceğini belirtmişlerdir. Bu konuda diğer bir görüş, velînin, velî olduğunu bilmesinin caiz olduğu yönündedir. Çünkü Allah'ın onlara akıbetinin güzelliğini bildirmiş olması da mümkündür. Aşere-i mübeşşerenin durumu buna delildir. Çünkü Ashab-ı Kiramdan olan bu on sahabe Allah Rasülü tarafından cennetle müjdelenmişlerdir. Onlar hayatlarında bunu bilebildiklerine göre, daha sonrakilerinin de hayatlarında velî olduklarını bilmeleri caizdir.<sup>53</sup> Kuşeyri'ye göre, "*hüsnü hatime*" velayetin şartlarından biri değildir. Caiz olan, içinde yaşamış olduğu anda gerçekten velî oluşudur. Sonuçta hali değişebilir. Ancak bir keramet olarak akıbetinin güzelliğini de bilmesi caizdir<sup>54</sup> demektir.

Oysa Hz. Peygamber, Allah'tan aldığı vahyin dışında ileri yönelik bir şey bilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>55</sup> Aşere-i mübeşşere meselesi de tam te'yid edil-

---

<sup>50</sup>Kuşeyri, a.g.e, s, 260.

<sup>51</sup> Kuşeyri, a.g.e, s, 359; Alusi, a.g.e, XI,148.

<sup>52</sup> Bakara,2/36.

<sup>53</sup> Kuşeyri, a.g.e, s, 261; Hasan Kamil Yılmaz, a.g.mk, s, 33.

<sup>54</sup> Kuşeyri, a.g.e, s, 261.

<sup>55</sup> Ahkaf,46/9



miş bir durum değildir. Dolayısıyla mutasavvıfların bu görüşleri doğrulanmaya muhtaçtır ve gerçeği yansıtmadığı kanaatini taşıyorum.

### C) Hatemiyet Meselesi

#### 1.Hatm-i Nübüvvet (Nübüvvetin Sona Ermesi):

Şüphesiz Hz. Muhammed'in son peygamber oluşuna dair deliller hem tarihte hem de getirdiği dinin mahiyet ve içeriğinde bulunmaktadır. Bu deliller herkesin anlayışına, anlamak istemesindeki samimiyetine ve objektif bir tutum takınmasına göre değişir.<sup>56</sup> Biz de kısaca, Hz. Muhammed'in niçin son peygamber olduğu sorusuna cevap olarak Kur'an'dan çıkardığımız bazı delilleri sunmaya çalışacağız.

Hz. Muhammed, son peygamber olmasıyla beraber peygamberlik kurumu, kurum olarak tarihe mal olmuştur. Kur'an'ı Kerim'de peygamberlik kurumunun Hz. Muhammed ile son bulduğunu açıkça ifade eden sadece bir ayet bulunmaktadır.<sup>57</sup> Ancak, dolaylı olarak işaret eden ayetlerin sayısı ise yorum farklarına göre kırk ile yüz arasında değişmektedir.<sup>58</sup>

Kur'an'da açık bir şekilde peygamberliğin Hz. Muhammed ile sona erdiği, artık ondan başka peygamber gelmeyeceği, bundan sonra herhangi bir şahsın ortaya çıkıp peygamberlik iddiasında bulunmasının imkânsız olduğu ve böyle bir iddianın kabul edilemeyeceği, "*Muhammed sizin erkeklerinizden hiç birinin babası değildir. Allah'ın resulü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilendir,*"<sup>59</sup> ayetiyle vurgulanmıştır.

Yahudilerde ise peygamberlik, istisnalar olsa da, genellikle babadan oğula geçer ve bir sülale takip ederdi.<sup>60</sup> Dolayısıyla "Muhammed sizin erkeklerinizden hiç birinin babası değildir"<sup>61</sup> cümlesi, onların yeni bir peygamber beklentisi içinde olmamaları gerektiğine dair bir işaret olarak algılanmıştır.<sup>62</sup> Allah her şeyi bilendir" cümlesi de onun ilminin her şeyi kuşattığını, bu ilmin içinde Hz.

---

<sup>56</sup> Atay,a.g.e.s,185.

<sup>57</sup> Ahzab,33,40

<sup>58</sup> Daudi, Khalid Zaferullah, "*Hatm-i Nübüvvet, Literatür*", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul, 1997, XVI, s, 479-484.

<sup>59</sup> Ahzab 33/40.

<sup>60</sup> Atay, s,189.

<sup>61</sup> Ahzab 33/40.

<sup>62</sup> Atay, s.189; Yurdagür, XVI, s. 478. Geniş bilgi için bk. er-Razi, Fahredd'ln, *Mefatihü'l-Ğayb*, Tahran, Ts. VI, s, 786-787.

Muhammed'den sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceği bilgisinin de mevcut olduğu şeklinde anlaşılmıştır.<sup>63</sup>

Bu ayette geçen ve "h-t-m" fiilinden türeyen "hatm" kelimesini, "hatem" veya "hatm" şeklinde okumak mümkündür, iki okuyuş tarzı da aynı anlama gelmektedir.<sup>64</sup> "Hatem" şeklinde okunursa, "bir şeyi kapayıp mühürlemek için kullanılan şey, mühür, sonuç", "hatim" şeklinde okunursa, "bir işi sona erdiren, mühürleyen" demektir.<sup>65</sup> Her iki okuyuşa göre Allah, Hz. Muhammed ile peygamberlik silsilesini sona erdirmiştir. Bununla beraber o, kendinden önceki bütün peygamberleri tasdik eden ve belgeleyen ilahi mühürdür.<sup>66</sup>

Bağdadi, "Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul eden kimse, dolayısıyla onun nebîlerin ve resullerin sonuncusu olduğunu da kabul eder; onun nebî ve resullerin sonuncusu olduğunu kabul eden kimse, onun getirdiği dinin ebediliğini de kabul eder"<sup>67</sup> demektir. Yine o, yukarıdaki ayetin Hz. Muhammed'in, peygamberlerin sonuncusu olduğuna apaçık bir delil olduğunu ve bunun aynı zamanda onun tebliğinin evrensel boyutunu da içerdiğini belirtmektedir.<sup>68</sup> "Hatemü'n-nebîyyin" tamlaması hüküm bakımından, öncelikle Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu, onun peygamberliğini ispat ettiğini; ikinci olarak da "nebî" ve "resul"lerin sonuncusu olduğunu<sup>69</sup> ve ondan sonra herhangi bir kimsenin peygamber vasfına haiz olarak gönderilmeyeceğini<sup>70</sup> gösterir.

<sup>63</sup> el-Mesir, Muhammed Seyyid Ahmed, *fi'n- Nuri'l-Akideti'l-İslamiyye*, Kahire, 1990, s. 377.

<sup>64</sup> el-Cevheri, İsmail b. Hammad, *es-Sihhah* ( Thk. Ahmed Abdülgaffar Attar), Beyrut, 1984, s. 1908. Ayette geçen ve Asım kıraatına göre "hatem" olarak okunan kelime çoğunluğun kıraatına göre "hatim" olarak okunmaktadır. Müfessirlere göre her iki okuyuşta kelime, "peygamberlerin sonuncusu" manasına geldiği belirtilmektedir (Yurdagür, Metin, "Hatm-i Nübüvvet", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA) İstanbul 1997, XVI, s. 1781).

<sup>65</sup> Bkz. İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Kitabu Cevhereti'l-Lüğa*, Beyrut 1987, I, s. 389; Cevheri, s. 1908; ez-Zebidi, Muhammed Murtaza, *Tacü'l-Arus*, Beyrut 1994, s. 1414.

<sup>66</sup> İbn Düreyd, I, s. 389; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, Trs, XII, s. 164; el-Mevdudi, Ebu'l-A'la, *Kadıyanilik Nedir?* (Çev. Ahsen Batur), İstanbul 1975, s. 161.

<sup>67</sup> el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdülkahir, *Usulu'd-Din*, Beyrut 1981, s. 162. Ayrıca bk. Et-Taftazani, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu 'l-Makasid* (thk. Abdurrahman Umayra), Beyrut 1989, V, s. 46.

<sup>68</sup> Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 162.

<sup>69</sup> ed-Deyyani, Muhammed Fevzi, *Cemal ala'l-Celal*, İstanbul 1257, s. 355.

<sup>70</sup> el-Alusî, *Rulhu'l-Meani*, XXII, s. 34.

H. Muhammed'in son peygamber olduğu inancı kadar, İslam'ın son din ve bu dinin tamamlanmış olduğuna dair delillerin mevcudiyeti önem arz etmektedir. Bunlarla ilgili deliller Kur'an'ın bildirmesiyle sabittir. *"Bugün sizin dininizi kemale erdirdim, size olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'a razı oldum."*<sup>71</sup> Tamamlama anlamında "ekmeltü" kelimesi kullanılmıştır. Bu da "mükemmel kıldım" demektir. Mükemmel olan bir şeyde eğrilik, yanlışlık, eksiklik vs. olmaz. Dolayısıyla din Allah tarafından tam ve mükemmel hale getirilmiş ve Kur'an'da bunun çerçevesi ve muhtevası tam anlamıyla verilmiştir.<sup>72</sup> Ayette dinin Allah'a izafe edilmesi, dinin kurucusunun Allah olduğuna delildir. Yine dinin itikadî, ahlakî ve amelî yönünden tamamlandığını bildiren Allah'tır. "Size olan nimetimi tamamladım" cümlesindeki nimet kelimesi örfteki karşılığı ile değil, burada dinin ve hükümlerinin tamamlanması yani *"Nimet-i İslam"* şeklinde anlaşılmalıdır. Başka bir ifade ile, ayette geçen nimetten kasıt, H. Muhammed'in tebliğ ettiği İslam dinidir.<sup>73</sup> Ayrıca İslam dini de, insanlar için bir nimettir. Bunun delili de yine Allah'ın, "sizin için din olarak İslam'a razı oldum" cümlesidir. Dolayısıyla İslâm'ın son din olması onun tebliğcisinin de son peygamber olmasını gerektirir.<sup>74</sup>

H. İbrahim, Kâ'be'yi inşa ederken, *"Rabbimiz, onlara kendi içlerinden, senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara Kitabı ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi gönder"*<sup>75</sup> şeklinde duada bulunduğu, bunun da, H. İsa ile İsrail oğullarından nübüvvetin son bulması ve H. İbrahim'in oğlu H. İsmail'in soyundan peygamberlik kurumunun sonlandırılacak bir peygamberin geleceği anlamına geldiği belirtilmektedir.<sup>76</sup>

İsrail oğullarının son peygamberi olan H. İsa, kendisinden sonra gelecek peygamberin isminin Ahmet olduğunu müjdelemiş<sup>77</sup> ve sıfatını zikretmiştir.<sup>78</sup> H. Peygamber'in de: *"Ben İbrahim'in duası ve İsa'nın müjdesiyim"*<sup>79</sup> demesi

<sup>71</sup> Maide 5/3.

<sup>72</sup> Yakıt, İsmail, "H. Peygamber'in Dindeki Konumu", *III Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta, 2000. s.13.

<sup>73</sup> F. Razi, Mefatih, III, s.529.

<sup>74</sup> Bkz. Al-i İmran, 3/85.

<sup>75</sup> Bakara 2/129. Bu ayette söz konusu edilen Resulün H. Peygamber olduğunu destekleyen diğer bazı ayetler şunlardır: Bakara 2/125; Al-i İmran 3/164; Tevbe 9/128; Cuma, 62/2.

<sup>76</sup> İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Kasasu 'i-Enbiya* (Thk. Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut, trs, s, 418.

<sup>77</sup> Bkz. Saf 61/6.

<sup>78</sup> Bkz. Bakara 2/146; A'raf, 7/157

<sup>79</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, s, 127-128.

Hız. İbrahim'in duasıyla Hız. Peygamber'e işaret ettiği tarzındaki görüş desteklenmiş olmaktadır.

Hız. Muhammed'in son peygamber olduğuna dair başka bir delil de, ona gelen Kur'an vahyinin muhafaza edilmiş olmasıdır. Kur'an'ın korunmuşluğunun sebebi, öncelikle Allah'ın onu kıyamete kadar korumaya söz vermiş olmasıdır.<sup>80</sup> Diğer taraftan başta Hız. Peygamber olmak üzere, İslâm toplumunun da çeşitli beşeri önlemlerle Kur'an'a karşı görevini yerine getirmiş olmalarıdır. Zira Allah, Kur'an'ı indirdikten sonra, kitabını peygamberine ve ona inananlara emanet etmiştir. Hız. Peygamber ve ona inananlar da bu emanete sahip çıkarak ona karşı görevlerini tam olarak yerine getirmişlerdir.<sup>81</sup> Böylece Hız. Peygamber'in tebliğ ettiği vahiy kaybolmamış, tahrife uğramamış ve aslı değişmemiştir.<sup>82</sup>

## 2-Hatm-i Velayet Teorisi Velayet İle Nübüvvet Arasındaki Fark

Nübüvvet makamında bulunan bir peygamberin, her zaman için, her şeyden münezze olan aşkın bir varlıkla ilişki içerisinde bulunmasının yanında, bu ilişkinin tesisinde aracı konumunda bulunan vahiy meleği ile de müşerref olmaktadır. Bütün kurum ve kuruluşlarıyla birlikte iflas etmiş bulunan bir toplumun yeniden ıslah ve yapılandırılmasını çok kısa başarabilmektedir. Ulaştığı bu başarı onu, hiç şüphesiz derece ve makam itibarıyla hiçbir kişi ve kurumla karşılaştırılması mümkün olmayacak bir payenin sahibi yapmaktadır. Bu nedenle ilk dönem kelim âlimlerimiz böyle bir derecelendirme ve karşılaştırma yapma gereğini duymamışlardır.

Ancak özellikle miladi dokuzuncu asırdan itibaren bazı mutasavvıfların, mübüvvet-velayet, keramet-mucize gibi konular arasında bir takım mahiyet benzerlikleri görerek karşılaştırmalar yapmaları üzerine, sonraki kelim eserlerinde de nübüvvet ve velayetin derecelerinden bahsedilerek bir durum tespiti ne gidilmiştir. Hâkim et-Tirmizi (ö.320/932)'nin velayet konusunu ele alıp işleyerek, nübüvvet ile yaptığı karşılaştırmalardan sonra Muhyiddin İbn arabî (ö.638/1240)'de de bu türden karşılaştırmaları görmekteyiz.

İbn arabî Hız. Peygamber (sav)'in son nebî oluşuna karşılık velîlerin de sonuncusunun bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, "Tanrı hakkındaki bilginin en yüce mertebesi, peygamberlerin ve velîlerin sonuncusuna verilmiştir. Bu ilmi, nebî ve resullerden görebilenler ancak son peygamberin ışığıyla

<sup>80</sup> Bkz. Hicr 15/9. Ayrıca bk. Maide,5/67

<sup>81</sup> Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, s,157.

<sup>82</sup> Bkz. Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, s.169.

görürler. Velîlerden görebilenler ise onun mirasçısı olan son velînin kandilinden müşahade ederler. Hatta o hali ne zaman müşahade etseler ancak hatem-i velayet kandilinin ışığıyla görürler".<sup>83</sup> Bu izahıyla İbn arabî, meseleye bilgi teorisi açısından yaklaşmakta ve bu açıdan nebî ile velî arasında benzerlik görmektedir. Velayeti daha genel bir manada ele alan İbn arabî, nübüvveti velayet içerisinde hususi bir derece olarak görmektedir. Bunu onun şu görüşleri de teyid etmektedir: "Çünkü resullük ve nebîlik, yani şeriat kurma keyfiyeti sona ermiştir. Velîlik asla sona ermeyecektir. Kitap ile gönderilen peygamberler aynı zamanda velîlerden olduklarından, bahsettiğimiz ilmi ancak hatem-i evliyanın ışığından alırlar. Her ne kadar hatem-i evliya hükümde son peygamberin şeriatına bağlı ise de bu onun mertebesine eksiklik vermez. Bu nedenle hatem-i evliya olan zat bir cihetten yüksek, diğer bir cihetten ise geri sayılır."<sup>84</sup>

İbn Arabî'nin son velîye vermiş olduğu fonksiyon, velînin bulunduğu konum itibarıyla son peygamber ile benzerlik arz etse de hükümde ona tabi olduğunu söyleyerek, onun tabi durumunda olduğunu vurgulamakta ve eserinin bir başka yerinde bu hususu işlemektedir. Bu itibarla resullerin sonuncusu hem velî, hem nebî, hem de resuldür. Hatem-i evliya ise, irfanı aslından alan bir varistir. Mertebeleri müşahade eder, şefaet kapısını açmak hususunda insanların efendisi, cemaatin lideri olan Hz. Muhammed'in faziletlerinden bir fazilet örneğidir."<sup>85</sup>

İbn 'Arabî'ye göre velîlik sıfatı umumi, geniş bir mana taşır. Bunun için velîlik son bulmamıştır. Çünkü bu sıfat hem nebîde ve hem nebî olmayanda bulunur.<sup>86</sup> Bu durumda nübüvvet, velayetin hususi bir tezahürü olmaktadır. Zira her nebî velîdir, ancak her velî nebî değildir.<sup>87</sup> İbn Arabî'nin bu tespiti doğru bir tespittir. Velî kavramı daha genel ve kapsamlı bir kavramdır. Çünkü Allah'a inanan ve mümin olma özelliğini kazanmış herkesin velî olabilme ihtimali mevcuttur. Nübüvvet ise, velayet içerisinde hususi bir mertebe olması bir yana, aynı zamanda ulaşılması insanın iradesine bağlı olmayıp Allah'ın iradesine bağlı olduğu için hem erişilmez ve hem hepsinden yüce bir mertebedir.

<sup>83</sup> Muhyiddin İbn arabî, *Fususul-Hikem*, (Çev: Nuri Genç Osman), M.E.B.Y, İstanbul 1992, s,44.

<sup>84</sup> İbn 'Arabi, a.g.e, s, 84.

<sup>85</sup> İbn arabî,a.g.e, s, 47.

<sup>86</sup> İbn arabî,a.g.e, s, 176.

<sup>87</sup> Ahmet Subhi Furat, İ.A, Velî,maddesi,XIII,291. Kelamcılarımızdan Muhammed Ali Ebu'l-İzz de nübüvveti velayetten daha hususi görmekte ve bunu "risaletin nübüvvetten daha hususi" oluşuna benzetmektedir. Bkz. Ebu'l-İzz, *Şerhu't-Tahaviyye fi Akideti's-Selefiyye*, Beyrut 1988, s, 334.

İbn Arabî nübüvvetin sona ermesi ve velayetin devam etmesi, Allah'ın kendisini velî adıyla isimlendirip nebî ve resül adlarıyla adlandırmaması nedeniyle velayeti nübüvvetten üstün görmektedir.<sup>88</sup> Ancak bu üstünlüğü mutlak manada ele almamakta ve şu görüşleriyle kayıtlamaktadır. Nebînin hem âlim bir peygamber, hem de velî olması bakımından makam ve mertebesi, sadece resul ve şeriat sahibi olması bakımından işgal ettiği makamdan daha ileri ve daha yücedir. Allah erlerinden birinin, (muhtemelen kendisini kast etmektedir) *'velîlik nübüvvetten üstündür'* dediğini veya ondan böyle bir rivayetin nakledildiğini duyarsan bil ki, o sadece bu hakikatı kastetmiştir der. Hatta onlardan birinin *'velî, nebî ve resulden üstündür'* dediğini de işitsen o bu sözünü bir tek şahsı kast etmiştir. Çünkü o şahsın nebî ve resul olması dolayısıyla işgal ettiği makamdan, velî olması yönüyle işgal ettiği mertebe daha tam ve kâmilidir. Yoksa nebîye bağlı olan velî hiçbir zaman nebîden üstün değildir. Zira tabi olan kimse tabi olduğu şeyde asla metbuunu geçmez. Şu halde resulün ve şeriat sahibi nebînin sığınacağı makam velîlik makamıdır."<sup>89</sup> Böylece İbn Arabî, nebînin makamlarını birbiriyle karşılaştırmakta, nebînin velayetinin nübüvvetinden üstün olduğunu sarıh bir şekilde belirtmekte ve herhangi bir velînin derece bakımından tabi bulunduğu bir nebîyi asla geçemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre, velayet peygamberin Hakk'a dönük yüzü, nübüvvet ise halka dönük yüzüdür. Ayrıca Allah'ın kendisini velî olarak isimlendirmesini,<sup>90</sup> delil göstererek velayetin O'nun sıfatı olduğunu belirtir.<sup>91</sup> Buna dayanarak mutlak olarak velayetin nübüvvetten üstün olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>92</sup> Çünkü İbn Arabî, bunu yaparken Allah'ın isimleriyle bağlantı kurmakta ve O'nun velî isminin son bulmayıp devam etmesinden velayetin de devam edeceği hükmünü çıkararak peygamberin velayetinin nübüvvetinden daha üstün olacağı sonucuna varmaktadır.

O halde İbn Arabî'nin "Velîyi nebîden üstün" gördüğüne dair görüşü nereden kaynaklanmaktadır? Kanaatimizce onun özellikle hatemu'l-evliya ile nebî arasında kurmuş olduğu benzerlik ve yapmış olduğu karşılaştırmalar böyle bir anlaşılma sebebiyet vermiştir. Hatta onun bu nevi karşılaştırmaları bu kadarla da sınırlı kalmamış ve bu görüşlerine şöyle bir temsille devam etmiştir: "Bir

<sup>88</sup> İbn 'Arabi, a.g.e, s, 177, 178

<sup>89</sup> İbn arabî, a.g.e, s,179.

<sup>90</sup> Bu hükme Kerimdeki Allah'ın kendisi için kullandığı "velî" kavramından hareketle varıyor. Bkz.Bakara,2/257; Al-i İmran,3/68; Ankebut,29/22.

<sup>91</sup> Mu'tezile velayeti Allah'ın fiili olarak görmektedir. Bu konu için bkz. Eş'ari, Ebu'l-Hasen, *Makalatü'l-İslamiyyin*, (Thk Muhammed Abdulhamid), Beyrut, 1990, II/255.

<sup>92</sup> Süleyman Uludağ, a.g.e, s, 218.

defasında peygamber efendimize nebîlik tuğladan yapılmış bir duvar olarak temsil olundu. O duvarda yalnız bir tuğla eksik idi. Hz. Peygamber de bu son tuğla oldu.<sup>93</sup> Şu kadar ki, Tanrı Resulünün buyurduğu gibi o, ancak eksik olan bu tuğladan başkasını görmedi. Hatimu'l-evliyaya gelince, onun için de bu rüya sahihtir. O da Hz. Peygambere temsil olunan şeyi görür. Duvarda eksik olan ve onun yerini tamamlayan tuğlanın birini altından diğerini ise gümüşten olduğunu görür. Gümüş olan tuğla Hatemu'l enbiya ile tamamlanırken, altın olan tuğlanın hatemu'l evliya ile tamamlandığı görüşünü savunmaktadır. Hatemu'l evliyanın onu iki tuğla görmesinin sebebi de zahirde son nebînin şeriatına tabi olmasıdır. Ona bağlılığının timsali ise gümüş tuğladır. Bu da zahirdir ve Allah'tan alır. İbnî Arabî, Hatemu'l evliyanın da ilmi, peygambere getiren melekle aynı kaynaktan yani doğrudan Allah'tan aldığını söyler.<sup>94</sup>

İbn Arabî bu görüşleri ile kendi içerisinde çelişkiler yaşamaktadır. Çünkü taraftan hatm-i velayet teorisiyle velayetin de son bulunduğunu söylerken, diğer taraftan velî, Allah'ın isimlerden bir isim olduğu için devam ettiğini ileri sürmektedir. Öte yandan altın tuğla teorisiyle de kendisini peygamberden üstün görmektedir.

Kelam âlimleri ise, velayetin nübüvvetten üstün görülmesini kelam küfür olarak değerlendirilerek reddetmişlerdir.<sup>95</sup> Zira velî asla nebî derecesine yetişemez. Bu nedenle de başkasının velayeti nübüvvetten asla üstün olmaz.<sup>96</sup> Bizzat İbn Arabî'yi ismen muhatap sayarak eleştiren ve tekfir eden Ebu'l-İzz, İbn arabî ve benzerlerinin nübüvvetin sona ermesi ve velayetin sona ermemesi nedeniyle velayeti daha üstün gördüklerini, hatta bütün peygamberlerin tıpkı nübüvvet makamının berzahta resulün üstünde velînin altında bulunduğunu söyledikleri gibi velayetten müstefid olduklarını söylemişlerdir. İbn Arabî'nin bu konuda vermiş olduğu tuğla örneğini hatırlatan Ebu'l-İzz, kendisini altın tuğla ve resulü de gümüş tuğla konumunda gören, kendisini resulden daha faziletli görenin küfründen daha büyük küfür olmayacağını,<sup>97</sup> hatta nebîlerin Allah bilgisini son velînin mişkatından alacağını söyleyerek, kendinin de son

<sup>93</sup> Buharî, *Menakib*, 16; Müslim, *Fedail*, 20-23; İbn Hanbel, *el-Müsned*, XII, 457.

<sup>94</sup> İbn arabî, a.g.e, s, 45. IX, 345.

<sup>95</sup> İbn Hazm, a.g.e, IV, 20; Taftazani, *Şerhu'l- Mekasid*, V, 57; Aliyyu'l-Kari, *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*, s, 183; Kemalettin el-Beyazi, a.g.e, s, 338.

<sup>96</sup> Kemalettin el-Beyazi, a.g.e, s, 338.

<sup>97</sup> Ebu'l-İzz, a.g.e, s, 335.

velî olduğunu söylemenin Firavun'un sözüne benzediğini ifade edip, tek bir nebînin bütün evliyadan daha üstün olduğunu belirtmektedir.<sup>98</sup>

Konu ile ilgili ayet ve hadisler bakıldığında, ayetlerde velayetin üstünlüğüne delalet eden bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak yukarıdaki zikredilen hadislerden birinde geçen "Onlar ne nebî ve ne şehîd olmadıkları halde, Allah'ın yanındaki derecelerinden dolayı ona nebîler ve şehitler gıpta ederler" şeklindeki ibare, velayetin ulaşılan derece bakımından nübüvvetten üstün olduğunu gösteriyor gibi görünse de bu böyle değildir. Zira sözün söyleniş gayesi ve makamı ümmetini irşad ve teşviktir. Nebîlerin bu şekilde sıfatlandırılması, ümmetlerinin durumlarıyla uğraşmaktan dolayı peygamberlere arız olan endişelerden velîlerin uzak olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu onların hüsnü hallerini temsil yoluyla beyandır. Ayrıca bu nebînin velayeti, nübüvvetinden üstündür şeklinde de yorumlanabilir olması bile mutlak olarak velayetin nübüvvetten üstünlüğünü göstermez.<sup>99</sup>

"Nübüvvetin velayetten üstün oluşu" konusuna geniş yer ayıran Taftazani (ö. 793/1390), velayette kurbiyyet ve ihtisas manası var olması, nübüvvette ise halk ile Hakk arasında vasıtalık ve halkın maslahatını gözetmek anlamı mevcut olduğundan dolayı velayetin nübüvvetten üstün olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını belirterek, nebîden başkasının velayetinin nebîden hiçbir şekilde üstün olmayacağını açıkça ifade etmektedir. O, bu görüşünü şöyle izah etmektedir:

1. Peygamber velayet şerefine sahip olmakla birlikte, günahlardan korunmuş, açık naslarla kötü akibetten emin kılınmış, vahiyle ve melekle müşerref olmuş ve dünya ve ahiret işlerini tanzim için gönderilmiştir.

2. Nübüvvet Hakk'tan halka tebliğle ilgilidir. Bu kesin olarak velayetin kurbiyyet ve şerefini de ihtiva eder. Bu yönüyle nebî olmayan velînin mertebesinden geriye kalmaz. Zira velayetin nihai derecede mükemmelliği düşünülemez. Çünkü son derece mükemmel derecede bulunmanın alameti nübüvvet derecesine ulaşmakla mümkündür.<sup>100</sup>

Bu görüşleriyle Taftazani, nebînin velînin vasıflarını taşıdığını, zira her nebînin aynı zamanda mükemmel derecede velî olduğunu belirtmekte ve daha sonra da nebînin velîde asla bulunmayan bazı özelliklerini zikrederek, nübüv-

<sup>98</sup> Alusi, a.g.e, XI,150.

<sup>99</sup> Alusi, a.g.e, XI,150.

<sup>100</sup> Taftazani, *Şerhu'l Mekasid*, V,77-78.



vetin velayet karşısındaki mutlak üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Diğer bazı kelamcılar da Taftazani'ye benzer fikirler ileri sürmektedirler<sup>101</sup>.

Nübüvvetin velayetten üstünlüğünün akli ve nakli olmak üzere iki yönden ispat edilebileceğini söyleyen Fahreddin er-Razi (ö.606/1209), nakli delil olarak Hz. Peygamber (sav)'in Hz. Ebu Bekir hakkındaki "*Vallahi nebîden sonra Hz. Ebu Bekir'den daha faziletli bir güneş ne doğmuş ve ne de batmıştır.*"<sup>102</sup> Hadisi şerifini gösterir. Bu hadis Hz. Ebu Bekir'in nebî olmayan herkesten daha faziletli olduğunu göstermektedir. O, nebî olanların daha aşağısında bir mertebede bulunmaktadır. Bu ise nebîlerin hal olarak herkesten daha faziletli olduklarını göstermektedir.

Aklî delile gelince velî yalnız zatında kâmilidir. Nebî ise hem kâmil hem de kemale erdiricidir. Dolayısıyla nebînin daha üstün olduğu açıktır.<sup>103</sup>

Bir mutasavvufun "*Hz. Muhammed (sav) Miraç'ta, göklerin en yükseğine, cennetin en yücesine ulaşmış geri döndü.*"<sup>104</sup> Allah'ın huzurunda yemin ederim ki, eğer öyle bir mertebeye ulaşmış olsaydım *asla geri dönmezdim.*" şeklindeki görüşünü nakleden Muhammed İkbal, bu örneği, nebîler ve velîlerin şuurunda mevcut psikolojik farka nüfuz edip bir tek cümle halinde bunu dile getiren, en isabetli cümle olarak değerlendirmektedir.

Zira mutasavvuf tevhidin iç huzurundan ayrıлып madde âlemine dönmeyi arzu etmez. Zorunlu olarak dönünce de, madde âlemine bu dönüş beşer için bir fayda sağlamaz. Oysaki nebî veya peygamberin dönüşü yaratıcı mahiyettedir. Peygamberler tarihe yön veren güçleri kontrol edip, bu suretle yeni bir gayeler dünyası kurmak amacıyla, geri döner ve kendini zamanın akışına bırakır. Velînin tevhit yolunda elde ettiği huzur son hedeftir. Halbuki peygamberde tevhit, insanın dünyasını tamamen değiştirecek şekilde ayarlanmıştır ve dünyayı sarsacak psikolojik güçler uyandırır.<sup>105</sup> Böylece İkbal, velîlerin tevhit denizinden elde edebildiği nihai noktayı ve nebînin bu konudaki üstünlüğüne işaret ederken, aynı zamanda nebî ile velî arasındaki psikolojik farka da işaret etmektedir.

<sup>101</sup> Karşılaştırınız, Aliyyu'l-Kari, Ş. *Fıkhü'l-Ekber*, s, 182.

<sup>102</sup> Heysemi, Nurettin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l Fevaid*, Beyrut, 1988, IX/44, ancak Heysemi bu ve buna benzer hadisleri zayıf olarak değerlendirmektedir.

<sup>103</sup> Razi, *Mealimu Usuli'd-Din, Kahire*, Ts. 101.

<sup>104</sup> "Çünkü peygamber Allah'ın kendisine vermiş olduğu vizyonu yerine getirmektedir. Geri dönüp Allah'ın iradesini ve İlahi olanı halkına anlatmaktadır" (Annemaria Schimmel, a.g.e, s, 180).

<sup>105</sup> Muhammed İkbal, a.g.e. s, 171-172.

Mutlak olarak velayetin nübüvvetten üstün olmayacağı konusunda fikir birliği içerisinde olan kelim âlimleri, hem velayet ve hem nübüvvet mertebesini kendisinde birleştirmiş olan nebîde, hangi makamın daha üstün olduğu konusunda susmayı tercih etmişlerdir.<sup>106</sup> Taftazani bu konuda mutasavvıfların görüşlerinin mutlak manada değil, "Nebînin velayet tarafının nübüvvetinden üstün" olduğunu şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>107</sup> Bu görüşüyle o, nebînin nübüvvetinin üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, mutasavvıfların görüşlerinin bu şekilde sınırlandırılmasında bir sakınca görmemektedir.<sup>108</sup>

Velî ile nebî hakkında mahiyetlerinin benzerliği itibarıyla bir durum tespitine ihtiyaç duyulan konulardan biride mucize ve keramet konusu olmuştur. Her türlü fiil ve hareketinde nebîye tabi olan velînin elinde kerametın zuhur edebileceğinin imkânı, Allah'ın kudretinin her şeye şamil oluşudur. Kerametın peygamberin mucizesi nevinden olması gibi, velînin iradesiyle olması da caizdir. Bunlara karşı çıkan kelimciler de bulunmaktadır. Bazı fırkalar bu noktadan hareketle, mucizeyle karıştığı, dolayısıyla nübüvveti ispat kapısının kapandığı gerekçesiyle kerameti kabul etmemişlerdir.<sup>109</sup> Kelamla ilgili eserlerde ikisi arasını ayıran birçok ayırıcı noktaya temas edilse de onlardan birçoğu keramette de bulunması caiz olması nedeniyle, bu konuda en ayırıcı nokta "nübüvvet iddiasının" keramette bulunmayışıdır. İşte bu, keramette bulunması asla caiz olmayan ve ikisi arasını kesin çizgiyle ayıran husus olmaktadır. Zira velî, nübüvvet iddia etmesi halinde velîlik bir tarafa, İslâm'dan bile çıkar.<sup>110</sup>

Nebî ve velîyi aydınlatan bilgi kaynağı olan vahiy ve ilham arasında da büyük ölçüde farklılıklar bulunmaktadır. Vahiy her türlü şek ve şüpheден uzak kesin bilgi kaynağı iken, ilhamın bilgi ifade edebilmesi için evhamdan uzak oluşunun bilinebilme şartı bulunmaktadır. Zira ilhamın kaynağı her zaman ilahi olmayabilir. Ayrıca vahiy herkese göre bilgi ifade etmesine rağmen, ilham sadece sınırlı kişiler için bilgi ifade etmektedir.

<sup>106</sup> Aliyyu'l-Kari, Ş. *Fıkhı'l-Ekber*, s, 183.

<sup>107</sup> Taftazani, *Şerhu'l Mekasid*, V,73

<sup>108</sup> Ahmed Subhi Furat, a.g.e., XIII,291; Aliyyu'l-Kari, Ş. *Fıkhı'l-Ekber*, s, 183.

<sup>109</sup> Kerameti kabul etmeyenlerin görüşleri için bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, Tsz, s, 1,84; Bağdadi, *el-Fark*, s, 352; İbn Haldun, a.g.e, III,557; Nesefi, a.g.e, 1/0536; Cürcani, *Şerhu'l-Mevakif*, Mısır, 1907, VIII,288.

<sup>110</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Adududdin el-İci, *el-Mevakif*, Beyrut, Tsz, s,370; Cürcani, *Şerhu'l-Mevakif*, VIII,288; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s, 184; Nesefi, a.g.e, 1,0536; K. Beyazi; a.g.e, s, 338; Aliyyu'l-Kari, Ş. *Fıkhı'l-Ekber*, s. 113; Aliyu'l Karî,Ş. Emali, s. 23; Ebu'l-İzz, a.g.e, s, 336.

## SONUÇ

İslam'da peygamberliğin varlığı ve peygamberlik kurumu, büyük bir önem arz etmektedir. Kur'an'a göre, Hz.Adem ile başlayan ve Hz. Muhammed ile son bulan peygamberlik, İslam'ın temel inanç esaslarından biridir. Bütün Müslümanların ana bilgi kaynağı Kur'an'dır. Allah, Kur'an'da Hz. Muhammed ile nübüvvetin son bulduğunu bildirmekle, insanlığın kemal çağına varmış, akli olgunluğa ulaşmış, kendini tam idrak etmiş, âlemlerle münasebetini takviye ve tesis etmiş, hayatının sonuna kadar kendisini sevk ve idare eden esasların konulduğunu ilan etmiştir. Nübüvvetin son bulduğu görüşü beşerin dini ihtiyacını tatmin edecek en son dinin gelmiş olduğunu bildirmekle beraber, bunun Müslüman olduğunu ileri sürenlere bir imtiyaz değil, açıkça çok ciddi bir sorumluluk yüklemektedir.

Şu ana kadar verilen bilgi ve değerlendirmeler ışığında denilebilir ki, nübüvvet insanlık âleminde bir kutup ve bir mihverdir. Nübüvvet zincirinin son temsilcisi olan peygamberimiz (sav)'in zatında, Allah'ın emir ve iradesinin yansımaları olan vahiyle sulanıp yeşeren nübüvvet ağacının meyvelerinden biri de velîlerdir. Bu nedenle velînin kazanmış olduğu bütün üstün nitelik ve değerler, istifade ettikleri nübüvvet suyunun kaynağına olan yakınlıklarına bağlı olmaktadır. Kaynaktan temiz ve saf olarak çıkan suya daha sonra bulaşmış olan renklere, ilk kaynağın sorumlu tutulması uygun olmayacaktır.

Velayet mertebesine ulaşmada, velînin dikkat etmesi gereken şeylerin başında, emir ve nehiylere tam bir teslimiyet, nefse muhalefet ve istikamet gelmektedir. Kısaca bunu "*takva*" olarak özetlemek mümkündür. Ulaşabildiği her makam ve derece kendi irade ve gayreti sonucu olup, bu ise tabi olduğu nebîyi tam bir samimiyetle takip etmekle olabilmektedir. Bu nedenle de velînin bulunduğu velayet makamı başta olmak üzere, nail olduğu bütün harikuladeliğeler nebîye tabi oluşunun bir neticesidir. Bu yönüyle de onda meydana gelen bütün üstün meziyet ve olağanüstülükler, nebîye tam bir ihlâsla tabi oluşunun bereket ve feyziyle gerçekleşmektedir. Buradan hareketle, velînin elinde zuhur eden kerametler, kelimelerince tabi olduğu peygamberin mucizesi olarak değerlendirilmiştir. O halde velayetin varlığı, nübüvvet müessesesinin doğruluğunun canlı şahididir.

Bununla birlikte velînin ulaştığı olağan üstünlükler ile nebînin mucizesi, velîde nübüvvet iddiasının bulunmasıyla kesin çizgiyle ayrılır. Her ne kadar peygamberin mucizesi nevinden bir kerametın zuhuru caiz görülmüşse de, nebîlik iddiası bulunmayışı nedeniyle mucize derecesine ulaşamamaktadır.

Toplumu yönlendirme ve yapılandırmada ifa ettikleri rol bakımından nebî gibi, velînin de tesiri olduğu inkâr edilemez. Ancak bir velî asla nebî derecesine ulaşamaz. Zira nebî, velînin sahip olduğu bütün üstün niteliklere sahip oluşunun yanında, meleği görüp vahiyle müşerref olma, büyük ve küçük günahlardan masum oluş gibi velîde bulunmayan hususiyetleri de bünyesinde barındırmaktadır. Velîlerin ulaşabildikleri son merteye, velînin tabî olduğu nebînin velayeti ile sınırlıdır. Zira bütün nebîler aynı zamanda mükemmel derecede birer velîdirler. Bu nedenle mutlak manada velayet nübüvvetten asla üstün olamaz. Bunu kabul ise kelimciler tarafından küfür olarak değerlendirilmektedir. Ancak velayet ve nübüvveti kendisinde birleştiren bir nebînin, nübüvvetinin velayetinden üstün olduğu görüşünü benimseyen kelimcilerimizden bazıları, bu konuda velayeti nübüvvetten üstün gören sofi anlayışı tamamen reddetmek yerine, bunun "*Nebînin velayeti nübüvvetinden daha üstündür*" şeklinde anlaşılmasını daha yeğ tutmuşlardır.

Hakim et-Tirmizî başta olmak üzere pek çok sofi "hatm-i nübüvvet" inancından hareket ederek, "hatm-i velayet" teorisini geliştirmişlerdir. Buna göre "hatm-i enbiya" olduğu gibi bir "hatmü'l-evliya" da olmalıdır. Zira velayet nübüvvetin batınıdır. Nübüvvetin zahiri dini hükümleri haber vermek, batını ise haber verilenleri bizzat yaşamak ve bu şekilde tasarrufta bulunmaktır. Her ne kadar tebliğ etme bakımından nübüvvetin zahiri tamamlanmışsa da ilahi kemalin yeryüzüne yansımaları olarak kabul edilen velîlerin tasarruf görevleri sürdüğünden nübüvvet velayet şeklinde devam etmektedir.

Ancak bu görüşe katılmak mümkün değildir. Zira bu din kıyamete kadar devam edecektir. Dolayısıyla hatm-i velayet teorisini hangi tarihte sonlandırılmış olduğunu kabul edersek edelim o tarihten sonra kimsenin velî olamayacağını kabullenmiş oluruz ki, bu doğru değildir. Bu görüşü kabul edenler kendi içlerinde de çelişki içerisindedir. Zira bir taraftan velî kavramını Allah'ın isimi olduğunu iddia etmek, öte taraftan da velayetin de son bulunduğunu söylemek Allah'ı da sınırlandırmak anlamına gelir. Bunun kabule şayan bir yönü olamaz.

## KAYNAKÇA

- en-Nedvî**, Abd el-Bari, *Tasavvuf ve Hayat*, (Çev: Mustafa Ateş), İstanbul,1974.
- Abduh**, Muhammed, *Risaletü't-Tevhid*, Kahire 1960.
- Abdülbaki**, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'tini'l-Kerim*, İstanbul, 1984.
- Ahmed b. Hanbel**, *el-Müsned*, Muhakkik, Nasuru'd Din el-Elbanî, Beyrut,H.1400.
- Abdülhamid**, İrfan, *-Dirasat fi'l-Fırak ve 'l-Akaidi'l-İslamiyye*, Bağdad, 1967. *İslam 'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (Çev. M. Saim Yeprem), İstarnbul,1994.
- Abdülhamid**, Muhsin, *İslam 'a Yönelen Yıkıcı Hareketler* (Çev. M. Saim Yeprem-Hasan Gülec), Ankara, 1981.
- Ahmet Cevdet**, *Kısas-ı Enbiya ve Tevarihu'l Hülefa* (haz. Mahir İz), İstanbul,1972.
- Aliyyu'l-Kari**, *Şerhu'l-Emali*, İstanbul, Ts.
- el-Alusi**, Ebu'l-Fadl Şahabüddin Muhammed el-Bağdadi, *Ruhu 'l-Meani fi Tejsfri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Beyrut, Ts.
- Schimmel**, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, (Çev: Ender Gürol), İstanbul,1982.
- Aslan**, Abdülgaffar, *Kur'an'da Vahiy*, Ankara, 2000.
- Atay**, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara, 1992.
- Aydın**, Mehmet, *İslam'ın Evrenselliği*, İstanbul, 2000.
- el-Bağdadi**, Ebu Mansur Abdülkahir, *el-Fark Beyne 'l-Fırak*, Beyrut, 1994; *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Çev. Ethem Ruhi Fığlal), Ankara,1991.
- el-Bağdadi**, Ebu Mansur Abdülkahir, *Usulu'd-Din*, Beyrut, 1981.
- Baljon**, J.M.S, *Kur'an'ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Çev. Şaban Ali Düzgün), Ankara, 1994.
- Berki**, Şakir, "İslamiyet ve Sahte Dinler", *İslam*, Sayı:24, Mart Nisan, Ankara, 1959.
- Buharî**, Muhammed b. İsmail el-Buharî, *Sahihu'l Buharî*, Çağrı Yayınları, İstanbul,1992/1413
- el-Cevheri**, İsmail b. Hammad, *es-Sıhhah* ( thk. Ahmed Abdülgaffar Attar), Beyrut, 1984.
- Cürcani**, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, (Thk Abdurrahman Ümeyra), Beyrut, 1987.
- Cürcani**, *Şerhu'l-Mevakif*, Mısır, 1907.
- Darimî**, Ebu Muhammed Abdullah,Abdurrahman ed-Darimî,ÇağrıYayınları, İstanbul,1992/1413.
- Daudi**, Khalid Zaferullah, "*Hatm-i Nübüvvet, Literatür*", *Türkiye Diyanetİslam Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul, 1997.
- ed-Deyyani**, Muhammed Fevzi, *Cemal ala'l-Celill*, İstanbul, 1257.
- Draz**, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (Çev. Salih Akdemir), Ankara, 1983.
- Elik**, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul, 1998.

- Eş'ari**, Ebu'l-Hasen, *Makalatü'l-İslamiyyin*, (Thk. Muhammed Abdulhamid), Beyrut 1990
- Fazlur Rahman**, *Ana Konularıyla Kur'an* (Çev. Alpaslan Açıkgenç), Ankara, 1987.
- Ebu'l-İzz**, *Şerhu't-Tahaviyye fi Akideti's-Selefiyye*, Beyrut, 1988.
- Fırlalı**, Ethem Ruhi, *-Babilik ve Bahailik*, Ankara, 1994. *Kadıyanlık*, İzmir, 1986.
- Fırat**, Ahmed Subhi, İ.A, "Velî" *Maddesi*, İstanbul, 1986.
- el-Gazzali**, Ebu Hamid Muhammed, *-el-Munkız mine'd-Dalal*, İstanbul, 1990; *Dalilletten Hidayete*, (Çev. A. Suphi Furat), İstanbul, 1972.
- \_\_\_\_\_ *Fedihu'l-Batniyye* (thk. Abdurrahman Bedvl), Kahire, 1964.
- \_\_\_\_\_ *Batiniliğin İçyüzü* (Çev. Avni İlhan), Ankara, 1993.
- Firuzabadi**, Mecduddin Muhammed Yakub, Thk. Abdu'l Halik Seyyid AbdulHalik, *el-Kamusu'l-Muhit*, Daru'l İman, 2009/1430.
- Gölcük**, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Ke1am*, Konya, 2001.
- Gündüz**, Şinasi, *Sabiiler: Son Gnostikler*, Ankara, 1995.
- el-Hakim**, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, Beyrut, 1411/1990.
- Hamidullah**, Muhammed, *İslam Tarihine Giriş* (çev. Ruhi Özcan), İstanbul, 1994.
- Heysemi**, Nurettin Ali b. Ebi Bkr, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l Fevaid*, Beyrut, 1988.
- el-Isbahani**, Ebu Naim, *Delailu'n-Nübüvve* (Thk. M.R. Kal'aci-Abduberr Abbas), Beyrut, 1991.
- Muhyiddin İbn arabî**, *Fususul-Hikem*, (Çev: Nuri Gençosman), M.E.B.Y, İstanbul, 1992,
- İbn Düreyd**, Ebu Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Kitabu Cevhereti'l-Lüğa*, Beyrut, 1987.
- İbnu'l-Esir**, Ali b. Ebu'l-Kerem, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut, 1995.
- İbn Kesir**, Ebu'l-Fida İsmail, *Kasasu'l-Enbiya* (Thk. Abdulkadir Ahmet Ata), Beyrut, ty.
- İbn Manzur**, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 2008.
- İbn Hacer** el-Heysemi, Nuruddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecma'u'z-zeva'id ve Menbeu'l-fevaid*, Beyrut, 1408/ 1988.
- İbn Mace**, *Sünen*, Hafız Abdullah b. Muhammed b. Yezid, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- İbn Meymun**, Musa el-Kurtubi, *Delaletü'l-Hairin* (Thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1974.
- İkbal**, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev: Dr. N. Ahmet Asrar), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.
- İkbal**, Muhammed, *Benlik ve Toplum* (Çev. Ali Yüksel), İstanbul, 1996.
- Kadı Abdülcebbar**, *Şerhu Usul i'l-Hamse*, Kahire, 1965.
- Kutluay**, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Konya, 1968.
- Kemalettin** el-Beyazi, *İşaretü'l-Meram an İbarati'l-İmam*, İstanbul, 1985,
- Kurtubî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî el-Kurtubî, *el-Cami'ul Ahkam'il Kur'an*, Kahire, 2012

- el-Kuşeyri**, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevazin en-Neysaburi, *er-Risale*, Thk Ali Abdulhamid Baltacı). Beyrut, 1993.
- el-Lakkani** Abdüsselam b. İbrahim, *Şerhu Ceohereti't-Tevhid*, Mısır, 1955.Malik b. Enes,*el-Muvatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- el-Maturidi** Ebu'l Mansur Muhammed, *Kitabu't- Tevhid* (thk. Fetbullah Huleyf), İstanbul, 1979.
- el-Mesir**, Muhammed Seyyid Ahmed, *fi Nuri'l-Akideti'l-İslamiyye*, Kahire, 1990.
- el-Mevdudi**, Ebu'l-A'la, *Kadıyanilik Nedir?* (Çev. Ahsen Batur), İstanbul, 1975.
- en-Nedvi**, Abd el-Bari, *Tasavvuf ve Hayat*, (Çev: Mustafa Ateş), İstanbul, 1974
- Nesaî**, Sünen, Ebu Abdurrahman, Ahmed b.Şuayb, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- Özcan**, Hanifi, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1995.
- er-Razi**, Fahreddin, *Mefatihu 'l-Gayb*, Tahran, Ts.
- er-Razi**, Fahrudin, *Şerhu Esmailahi'l-Hüsna*, Beyrut, 1990.
- er-Razi**, *Mealimu Usuli'd-Din*, Kahire, Ts.
- el-İsfahani**, Rağıb, *el-Müfredat*, Thk Safvan Adnan Davudi) Beyrut, 1992,
- Reşid Rıza**, *el-Vahyül-Muhammedi*, Mısır, 1948.
- Sarıkaya**, M. Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta, 2001.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin, *İslamda Düşünce Ve Hayat*, (Çev: Fatih Tatlıhoğlu), İstanbul, 1988,
- Sinanoğlu**, Mustafa, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur 'an-ı Kerim 'de Nübüvvet* (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.
- eş-Şehristanî**, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. M. Seyyid Geylani), Beyrut, 1975.
- et-Taberi**, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Umem ve'l-Müluk*, Kahire, 2012/1433
- et-Taftazani**, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu 'l-Makdsid* (thk Abdurrahman Umayra), Beyrut, 1989.
- Taftazani**, Saduddin, *Şerhu'l-Akaid*, Thk Ahmed Hicazi es-Seka), Kahire, 1987.
- Tümer**, Günay-Küçük Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993.
- Uludağ**, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1991
- Üçok**, Bahriye, *İslam'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (Hicri 7. -11. yıllar), Ankara, 1967.
- Watt**, W. Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik* (Çev. Turan Koç), İstanbul, 1997.
- Wellhausen**, Julius, *İslam 'ın En Eski Tarihine Giriş* (Çev. Fikret Işıltan), İstanbul, 1960.
- Yakıt**, İsmail, "Hz. Peygamber'in Dindeki Konumu", III. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta, 2000.
- Yavuz**, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, Ts.
- Yıldırım**, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara, 2000.
- Yılmaz**, Hasan Kamil, "Velayet ve Velî", *Altınoluk Dergisi*, Sayı 114, Yıl 1995.

**Yurdağür**, Metin, "*Hatm-i Nübüvvet*", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1997.

**Yazır**, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayıncılık, İstanbul, Ts.

**Yüksel**, Emrullah, *Kelam Dersleri*, Erzurum, 1986.

**ez-Zebidi**, Muhammed Murtaza, *Tacü'l-Arus*, Beyrut, 1994.

**Zemahşeri**, *Keşşaf*, Beyrut, 1983



## Fahrüddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Subûti ve Haberî Sıfatlara Konu Olan Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirmesi\*

Süleyman NAROL\*\*

**Özet:** Kur'an-ı Kerim muhataplarına varlık âleminin sonsuz güç ve kudret sahibi olan yüce yaratıcıyı onun vasıflarını pek çok âyette ortaya koyarak tanıtmıştır. Allah Teâlâ'yı vafeden bu âyetlerin onun zâtına isnat edilip edilmeyeceği ve te'vil edilmesi konusu tefsir ve kelâm âlimleri arasında en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur. Bu tartışmaları ilmî arenaya taşıyan Mu'tezile'nin önemli müfessirlerinden Kâdî Abdülcebbar (v. 415/1024) mezhebinin beş temel inancı (usûl-i hamse) içerisinde ilk sırada gelen tevhid ilkeleri gereği tenzihçi bir yaklaşım sergileyerek sıfatları zâtın aynı kabul etmiş ve onların zâtan ayrı olmadığını söylemiştir. Böyle olmaması durumunda birden fazla yaratıcının ortaya çıkacağını ileri sürmüştür. Subûti sıfatların master olanlarını da aynı gerekçeyle reddetmiştir. Haberî sıfatların ise yaratıcıyı varlıklara benzemekten uzak kalmak için aklın ışığında te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ehl-i Sünnet'in Eş'ariyye koluna mensup olan Fahrüddin Râzî (v. 606/1209) ise kendi mezhebi gibi sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu savunmuş, subûti sıfatların master ya da manevî her ikisini de Allah'a izafe etmiştir. Haberî sıfatlar konusunda ise kendi mezhep imamı Eş'arî'den farklı bir yaklaşım ortaya koyarak bunların te'vil edilmesi gerektiğini savunur ve yöntem konusunda ayrı düşünmekle birlikte te'vil edilmesi konusunda Kâdî Abdülcebbar ile aynı düşünür.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Râzî, Kâdî Abdülcebbar, Sıfat, Te'vil

**Abstract:** (Fakhrüddin Razi and Qadi Abd al-Jabbar's approaches to and Interpretation of Verses which include the Divine and Immutable Attributes of Allah) Including the attributes of Allah in many verses, Holly Quran describes the Creator, the Most High, who has the greatest power, for its addressees. Whether these verses which describe Allah should be attributed to Him or be glossed is the most controversial issue between the scholars of interpretation of Quran (Tefsir) and those of the Science of Discourse (Kalam). Qadi Abd al-Jabbar (died in 415 by Hegira Calendar/1024 by Gregorian Calendar), who was one of the most important Interpreters of Quran among the scholars of Mu'tezile which took this issue into the scholarly area, took these attributes as the Self of Allah and

\* Bu makale "Mezhep Mensubiyetinin Kur'an'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği) isimli Doktora tezinden makale formatında düzenlenerek yeniden hazırlanmıştır.

\*\* Dr., KONYA-Hüyük İlçe Müftüsü.

claimed that they are not different from the self of Allah, by applying an exonerating manner in accordance with the school of thought, to which he belonged, on Oneness (Tewheed) belief which was the first of the five pillars of belief of that school of thought (usul-i hamse). He claimed that otherwise it would be possibly understood that there are more than one creator. Therefore, because of the same reason, he did not count the immutable attributes among the attributes of Allah. As for the descriptive attributes of Allah, he said that they should be interpreted under the light of mind in order to avoid from associating the Creator with other beings. Fakhruddin Razi (died in 606 by Hegira Calendar/1209 by Gregorian Calendar) who belonged to Ash'ari branch of Sunni school of thought, claimed that the attributes of Allah are neither accurate description of Him nor non-associated with Him, and he attributed both divine and immutable attributes to Allah in the same way with the school of thought to which he was affiliated. As for the descriptive attributes; unlike Al-Ash'ari, the founder of Ash'ari school of thought, he thought that they should be glossed and he had the same idea with Qadi Abd al-Jabbar concerning glossing the descriptive attributes of Allah although they had different ideas with regards to the method of glossing.

**Key Words:** Quran, Razi, Qadi Abd al-Jabbar, Attribute, Gloss.

## Giriş

Allah'ın varlığını inkâr etmenin insanın aklına ve selim fitratına göre zor olması nedeniyle insanlar şirk yoluyla yaratıcının otoritesini paylaşma eğiliminde bulunmuşlardır. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığından çok birliğine ve her konudaki eşsizliğine vurgu yapılmaktadır.<sup>1</sup> Kur'an esasen baştan sona, Fatihâ'dan Nâs'a kadar ulûhiyyet konusunu ele almış ve üzerinde durmuştur.

Ulûhiyyetle ilgili âyetlerin kâhîr ekseriyeti ise Allah'ın sıfatlarına dairdir.<sup>2</sup> Tevhid dini olan İslâm'ın yüce kitabı Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın sıfat veya sıfalarının olduğu ifade edilememiş<sup>3</sup> ancak müşriklerin çok tanrı inancı reddedilirken Allah Teâlâ'nın eşi, benzeri ve ortağı olmaktan münezzeh olduğu vurgulanırken onu diğer varlıklara benzemekten nefyeden tenzihî sıfatlar<sup>4</sup> ve bunun dışında zâtından insanlara ve diğer varlıklara yansıyan birtakım kemal sıfatlarla<sup>5</sup> muttasıf olduğu vurgulanmıştır.<sup>6</sup>

Sıfatlar konusunda Hz. Peygamber devrinden başlayarak Tabiûn dönemine gelinceye kadar ilk dönem İslâm toplumlarında herhangi bir tartışma söz konusu olmamıştır. Onlar Allah Teâlâ'ya ait bu sıfatların geçtiği âyetleri ilk bakışta akla gelen sözlük anlamları çerçevesinde anlamış ve herhangi bir te'vile

<sup>1</sup> Özervarlı, M. Sait, DİA "İsbât-ı Vâcib" md., , XXII, s. 495; Özler, Mevlüt, DİA, "Tevhid" md, XXXI, s. 18.

<sup>2</sup> Topaloğlu, Bekir, İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib), DİB. yay., Ankara, 2001, s. 22.

<sup>3</sup> Güneş, Kâmil, İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass, İnsan yay., İstanbul, 2003, s. 195.

<sup>4</sup> Hadîd 57/3; Kasas 28/88; Rahmân 55/26-27; Ankebût 29/6; İhlâs 112/2 vb.

<sup>5</sup> Bakara 2/29, 255; Yûsuf 12/76; Nisâ 4/58, 134; Hac 22/61 vb.

<sup>6</sup> Çelebi, İlyas, DİA "Sıfat" md., XXXVII, s. 101.

başvurmamışlardır. Ancak H. II. asra gelindiğinde sıfatlar konusunda ihtilaflar ortaya çıkmış ve Mu'tezile bu sıfatları te'vil edenlere aşırı tenzihçi bir tutumla karşı çıkarak konunun kelâmî bir tartışmaya dönüşmesinde büyük rol oynamıştır.<sup>7</sup> Bu çalışma sıfatlar konusundaki tartışmaların taraflarından olan Mu'tezile ekolünün önemli müfessir/kelamcısı olan Kâdî Abdülcebâr (v. 415/1024) ve Ehl-i Sünnet'in iki önemli itikâdî ekolünden birisi olan Eş'ariyye'nin temsilcisi Fahruddin Râzî'nin (v. 606/1209) bu konudaki tartışmalara temel teşkil eden âyetlere yaklaşımını ve bu konudaki mezhebî görüşlerinin Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya etkisini mukayeseli bir biçimde ortaya koymayı amaçlamıştır

Konuyla ilgili âyetlere ilişkin her iki müfessirin değerlendirmelerine geçmeden sıfatların taksimi ve bu konudaki genel görüşlerini aktaralım.

### A. Râzî ve Kâdî Abdülcebâr'ın Sıfatların Taksimi ve Sıfatlar Hakkındaki Görüşleri

Râzî ve Kâdî Abdülcebâr'ın tevhid konusunun temelini oluşturan Allah'ın sıfatlarını sınıflandırma biçimini ve bu konudaki görüşlerini kısaca ele alacak olursak, Râzî'nin sıfatları taksim ederken tefsirinde ve kelâma dair eserlerinde farklı sınıflandırmalar yaptığını görmekteyiz.<sup>8</sup> O, *Tefsiri Kebir*'de Bakara sûresi 2/285. âyet ve İhlâs sûresinin tefsiri bölümünde sıfatları selbî ve izâfî (subûtî) diye ikiye ayırır ve selbî sıfatları Allah'ın zâtında bulunması imkânsız olan sıfatlar olarak nitelendirirken izâfî (subûtî) sıfatları da Allah'ın zâtında bulunması gerekli olanlar şeklinde ifade eder.<sup>9</sup> Kâdî Abdülcebâr da buna ben-

<sup>7</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 195; Çelebi, *DİA "Sıfat" md.*, XXXVII, s. 101.

<sup>8</sup> Esasen Râzî'nin sıfatları taksimi noktasında tam bir birlikten söz etmek zor görünmektedir. Zira O, farklı eserlerinde farklı taksimatlarda bulunmuştur. Örneğin *Tefsiri Kebir*'de giriş bölümünde (I, s. 149) ve el-Metalibü'l-Âliyyede (III, s. 235) sıfatları hakiki, selbî ve izâfî olarak üç'e ayırırken yine tefsirinde ihlas suresini tefsir ederken sıfatları Selbî ve İzâfî olmak üzere ikiye ayırır. *el-Muhassal*'de de yine aynı ikili taksimatı yaparken izâfî sıfatları subûtî olarak isimlendirir (er-Râzî, *Muhassalu Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, tsz., s. 154.) En geniş taksimatı ise az önceki iki sınıflandırmayı yaptığı eserlerinden daha önce yazdığı (Eserlerin kronolojik sıralaması için bkz: Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi (İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî)*, İsam yay., İstanbul, 2013, s. 150-154.) *Levâmiu'l-Beyyinât* isimli eserinde yapar ve bu sıfatları 1-Hakiki Sıfatlar 2-İzâfî sıfatlar 3-Selbî sıfatlar 4-Hakiki izâfî sıfatlar 5-Hakiki selbî sıfatlar 6-İzâfî selbî sıfatlar 7-Hakiki izâfî ve selbî sıfatlar olmak üzere yedi gruba ayırır. (er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, (tashih: Seyyid Muhammed Ebû Feras), Matbaatü-Şarkıyye, Mısır, 1323, s. 22-23.)

<sup>9</sup> er-Râzî, *Fahreddin Tefsîru'l-Fahrir-Râzî (Mefâtihu'l-Çayb)*, Dâru'l-Fikr, 1981, VII, s. 141-142; XXXII, s. 180. Bu sıfatların taksimatı ve açıklamaları ile ilgili geniş bilgi için bkz: er-Râzî, *Muhassal*, s. 154-194.

zer bir taksimatta bulunmuş ilave olarak fiilî sıfatları da ayrı bir grupta ele alarak sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zâtî sıfatları ise kendi içinde subûtî ve selbî olmak üzere ikiye ayırmış subûtî sıfatları Allah'ın zâtında bulunması gerekli olanlar, selbî sıfatlar ise zâtında bulunması imkânsız olan sıfatlar olarak nitelendirmiştir. Her iki müfessir de haberi sıfatları selbî sıfatlar içerisinde değerlendirir. Bu sıfatların te'vil edilmesi noktasında da hemfikir olan müfessirlerimiz, yöntem konusunda farklı düşünmektedirler. Nitekim Kâdî Abdülcebâr, bu sıfatları te'vilde vahiyle istidlâlin câiz olmadığını, Allah'ı bilmeden O'nunla ilgili nasları anlamının mümkün olmadığını, Allah'ı bilmenin ise nasla değil akıl yoluyla mümkün olduğunu ileri sürerken<sup>10</sup> Râzî haberî sıfatları tevil eder; Kur'an ve sünnetten deliller kullanır.<sup>11</sup> Sıfatlar konusunda her iki müfessirin ayrı düştüğü bir başka nokta da sıfatların zâttan ayrı olup olmadığı hususudur. Râzî, sıfatlarla ilgili birçok konuda Eş'arî (v. 324/935-36) ile aynı düşünmektedir. Ona göre de Allah Teâlâ'nın sıfatları zât'ı ile kâimdir. Zâtının aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. Sıfatlar Allah için mümkün olan emirlerdir.<sup>12</sup> Ancak haberî sıfatlar konusunda Eş'arî'nin aksine bu sıfatları tevil etme cihetine gider. Çünkü ona göre bu sıfatları te'vil etmemek ve olduğu gibi bırakmak, lafzın zâhirine tabi olanı te'vile götürür. Râzî, haberî sıfatlarla ilgili Kur'an ve sünnetten birçok delil getirerek bu deliller ışığında onları tevil eder.<sup>13</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın tevhid ilkesinin temelinde Allah'ın sıfatları konusu yer almaktadır. ona göre Allah'ın sıfatları zâtının aynıdır ve farklı olması düşünülemez. Eğer Allah'ın sıfatları zâtından ayrı kadîm manalar olarak düşünülürse ve bu kabul edilirse o zaman birden fazla kadîmin (teaddüd-i kudemâ) ortaya çıkacağını ve bunun vahdaniyet sıfatına aykırı olacağını ve birden fazla ilahın var olması anlamına geleceğini ifade ederek bunu reddeder ve bu sıfatları te'vil cihetine gider.<sup>14</sup> Ona göre Allah'ın bütün sıfatları zâtının aynısıdır. Yani

<sup>10</sup> el-Kâdî, Abdülcebâr el-Hemedânî, Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse, (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 226; Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr, Rağbet yay., İstanbul, 2002, s. 250.

<sup>11</sup> er-Râzî, Esâsü't-Takdîs, s. 105-109.

<sup>12</sup> ez-Zerkân, Muhammed, Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye, Dâru'l-Fikr, tsz., s. 220-223.

<sup>13</sup> er-Râzî, Esâsüt-Takdîs (thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ), Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986, s. 105-109.

<sup>14</sup> Gölçük, Şerâfeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra yay., Konya, 1992, s. 43; el-Mağribî, Ali Abdulfettâh, *el-Fıraku'l Kelâmiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1995, s. 212.

Allah zâtıyla hayy, zâtıyla alîm, zâtıyla semî', zâtıyla basîr ve yine zâtıyla kadîrdir.<sup>15</sup>

Sıfatlar konusunda her iki müfessirin ve ait oldukları mezheplerin yaklaşımlarını genel olarak bu şekilde ifade ettikten sonra müfessirlerimizin sırasıyla subûtî ve haberî sıfatlarla ilgili âyetlere yaklaşımını bu konudaki belli başlı âyetlerden örnekler vererek ele alalım.

### B. Fahruddin Râzî ve Kâdî Abdülcebâr'ın Subûtî Sıfatlara Konu Olan Âyetlere Yaklaşımı

*Subûtî sıfatlar*, "Allah'ın zâtına nisbet edilen manalar olup O'nun ne olduğunu ifade eder. Bazı yorum farkları bulunsa da bütün İslâm âlimleri bu sıfatları kabul eder."<sup>16</sup> Sıfat-ı meânî ve sıfat-ı ikram adıyla da anılan bu sıfatlar hayat, ilim, irade<sup>17</sup>, kudret, tekvin,<sup>18</sup> semî', basar ve kelâm'dır.<sup>19</sup> Eş'arîler'e göre tekvin sıfatı hakîkî bir sıfat olmayıp izâfîdir. Bu nedenle onlara göre subûtî sıfatların sayısı yedi Mâtürîdîler'e göre ise sekizdir.<sup>20</sup> Mu'tezile ise subûtî sıfatları ikiye ayırır. Bunların birincisi hayy, âlim, kâdir gibi müştak kelimelerden oluşanlar manevî sıfatlardır ki Mu'tezile bunları kabul eder ve Allah'a izafe eder. İkincisi de hayat, ilim, kudret gibi manevî sıfatların köklerini teşkil eden sıfatlardır ki bunlara mâna ya da meânî veya mastar sıfatlar denir. Mu'tezile bunları Allah'a izafe etmez. Yani onlar "Allah âlimdir" hükmünü kabul eder fakat "Allah ilim sahibidir" ifadesini kabul etmez.<sup>21</sup> Râzî ve Kâdî her ikisi de subûtî sıfatların anlaşılması konusunda kendi mezhepleri gibi düşünmektedir. Râzî, bu sıfatların Allah'ın zâtına zâid manalar olduğunu söylerken Kâdî ise bu bu sıfatları (manevî) zâtın aynı kabul ederek irade sıfatını da fiilî sıfatlar arasında zikreder.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 200-201, 210; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ven-Nihal* (tsh. Ahmed Fehmi Muhammed), Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1992, I, s. 38; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİFY, Ankara, 1967.s. 67; Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 243-244.

<sup>16</sup> Çelebi, *DİA "Sıfat" md*, XXXVII, s. 104.

<sup>17</sup> Kâdî'ya göre bu sıfat fiilî sıfatlardandır.

<sup>18</sup> Eş'arîlere ve Râzî'ye göre bu sıfat Allah'ın kudret sıfatına taalluk eder ayrı bir sıfat değildir.

<sup>19</sup> Eş'arîlere göre bu sıfat subûtî sıfatlardandır, Mu'tezile ve Kâdî'ye göre ise fiilî bir sıfattır. Bu konu Halku'l- Kur'an tartışmalarının temelini oluşturup ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar da geniş olduğundan her iki müfessirin bu sıfata dair görüşlerine burada yer verilmemiştir.

<sup>20</sup> Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin kitabevi, Konya 1991, s. 203.

<sup>21</sup> Çelebi, *DİA "Sıfat" md*, XXXVII, s. 104; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 203; Güneş, *Akil ve Nass*, s.201-202.

<sup>22</sup> Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 246, 255; Güneş, *Akil ve Nass*, s. 203.

Subûti sıfatlar hakkında her iki müfessirin ve ait oldukları mezhepleri olan Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra şimdi de Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın bu sıfatlarla ilgili âyetlere yaklaşımına yer verelim.

Allah Teâlâ'nın *hayat* sıfatı Kur'an'da Allah'ın vasfı olarak beş yerde geçmektedir ve hepsinde elif-lâmlı (mârife) olarak kullanılmıştır.<sup>23</sup> Allah Teâlâ'nın hayat sahibi olması anlamına gelir. Allah Teâlâ'nın hakiki olarak zihinlerin dışında var olması bu sıfatı ile mümkündür. Bu sıfat, ilim, kudret, irade, kelâm, semî', basar, rahmet, gadap vb. sıfatların şartıdır.<sup>24</sup> Râzî, Bakara sûresi 2/255. Âyette *أَللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ* "Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir, kayyumdur...", Âl-i İmrân sûresi 3/2. âyet *أَللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ* "Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir, kayyumdur...", Tâhâ 20/111. âyet *وَعَنْتَ الْأَوْجُوهَ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ* "Bütün yüzler; diri, yaratıklarına hâkim ve onları koruyup gözeten Allah'a boyun eğmiştir.", Furkân sûresi 25/58. âyette *وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ* "Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a) tevekkül et..." ve Mü'min sûresi 40/65. âyette *هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ* "O diridir. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur." bu sıfatı ele alır.

Râzî, Bakara sûresi 2/255. âyetin tefsirinde "hayy" sıfatı hakkında onun zâtî, hakiki, nisbî ve izâfî bütün sıfatlarında yokluk kabul etmeyen kâmil bir varlık demek olduğunu söyler ve bu sıfatın Allah hakkında bütün sıfatları içine aldığını hepsinin esasını teşkil ettiğini belirtir.<sup>25</sup> Âl-i İmran 3/2 ve Tâhâ 20/111. âyetlerde de bu sûreye atıfta bulunarak benzer yorumlarda bulunur.<sup>26</sup> Furkân sûresi 25/58. âyette ise Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e hitap ettiğini ve kâfirlerle karşı mücadelede zararları def edip her türlü menfaati vermesi için Allah'a güvenip dayan anlamında "Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a) tevekkül et" dediğini, zira tevekkülün diriye yapılacağını, ölmüş olana yapılması durumunda kişiyi zarara uğratacağını, Allah Teâlâ'nın ise ölmez bir diri olduğunu, O'na güvenip dayanan kimsenin ise kesinlikle kaybetmeyeceğini bu âyetin ifade ettiğini belirtir.<sup>27</sup> Mü'min sûresi 40/65. âyet ile ilgili olarak da âyetin "hayy" sıfatının sadece Allah'a ait olduğu manasında "hasr" ifade ettiğini böylece bu ifadenin "zâtî bakımından ölümsüz olan" anlamında olduğunu, onun da sadece Allah Teâlâ olduğunu söyler. Ayrıca "hayy" kelimesinin "derrâk" ve "fe'aâl" anlamında olduğunu, derrâk'ın "mükemmel bir ilme", fe'aâl'in ise "her

<sup>23</sup> Bakara 2/255, Âl-i İmrân 3/2, Tâhâ 20/111, Furkân 25/58, Mü'min 40/65.

<sup>24</sup> Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Işık Akademi yay. İstanbul, 2010, s. 256.

<sup>25</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VII, s. 7-8.

<sup>26</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VII, s. 168; XXII, s. 120.

<sup>27</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIV, s. 103.

şeye mükemmel manada gücü yeten kudret sahibi" anlamında olduğunu söyler.<sup>28</sup>

*İlim* sıfatı ile ilgili âyetlere gelince bu âyetler çekimler ve türevleriyle birlikte 900 sayısına ulaşmaktadır ve Kur'an'da en çok kullanılan kelimelerdendir.<sup>29</sup> Bu nedenle Râzî'nin konuya yaklaşımı hakkında bize bilgi vermesi bakımından 'Alîm/el-'Âlim şeklindeki kullanımına yer verip diğer sıfatlara geçeceğiz. 'Alîm sıfatının geçtiği Bakara sûresi 2/29. âyetin tefsirinde وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "O, her şeyi hakkıyla bilendir" bu âyet ile Yusuf sûresi 12/76. âyeti وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ "her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır" birlikte değerlendirildiğinde Allah'ın zatı gereği âlim olduğunun ortaya çıktığını söyleyen Mu'tezile'nin bu görüşüne karşı Râzî şöyle der: "Mu'tezile 76. âyeti delil getiriyor ancak bu âyet umûm ifade eder, "Allah o Kur'an'ı kendi ilmiyle indirdi" âyeti<sup>30</sup> ise hâs'tır; hâs ifade de umumî ifadeden daha güçlüdür."<sup>31</sup> Râzî, bu âyette ve Allah'ın ilimle âlim olduğu ve bu sıfatının zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade ederken delil getirdiği Nisa 4/166. âyette de Eş'arî âlimlerin görüşlerini kendisinin de benimsediğini ve Allah'ın ilminin zâtının kendisi olmadığını (zâtının ne aynısı ne gayrısı olduğunu) söyler ve şöyle der: "Âlimlerimiz bu âyet Allah Teâlâ'nın bir ilminin olduğuna delildir demişlerdir. Çünkü âyette Allah'ın ilmi ('ilmuhu) ifadesini kullanarak ilmi Allah'a izafe etmektedir. Eğer Allah'ın ilmi zâtının aynısı olmuş olsaydı o zaman bir şeyin kendi nefesine izafe edilmiş olması gerekirdi ki bu da muhaldir."<sup>32</sup> Allah Teâlâ'nın, ilim sıfatının en çok kullanılış biçimi olan el-'Alîm<sup>33</sup>, 'Alîm<sup>34</sup>, A'lem<sup>35</sup>, Âlim<sup>36</sup> ifadelerinin geçtiği âyetlerde de Râzî'nin yaklaşımı aynı ilke doğrultusunda olmuştur.<sup>37</sup>

<sup>28</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 85.

<sup>29</sup> Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 189.

<sup>30</sup> Nisa 4/166 (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) "Allah o Kur'an'ı kendi ilmiyle indirdi"

<sup>31</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 173.

<sup>32</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XI, s. 114.

<sup>33</sup> Yusuf 12/83, 100; Zâriyât 51/30; İnsân 76/30 vb.

<sup>34</sup> Bakara 2/115, 158, 215; Âl-i İmrân 3/34, 92, 115; Nisâ 4/170, 176; Mâide 5/7; Enâm 6/83, 101; Yusuf 12/6 vb.

<sup>35</sup> Âl-i İmrân 3/36; Nisâ 4/45; Nahl 16/101; İnşikâk 84/23 vb.

<sup>36</sup> En'âm 4/73; Tevbe 9/94, 105; Ra'd 13/9; Mü'minûn 23/92; Secde 32/6; Sebe 34/3; Zümer 39/46; Haşr 59/22;

Cuma 62/8; Teğâbün 64/18; Cin 72/26.

<sup>37</sup> el-'Alîm için: er-Râzî, *Tefsîr*, XVIII, s. 196, 220; XXVIII, s. 215; XXX, s. 262; 'Alîm için bkz: er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 24, 179; VIII, s. 24, 149, 209-210; XI, s. 116, 123-124, s. 182-183; XIII, s. 66, 125; XVIII, s. 93; A'lem için bkz.: er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, s. 28; X, s. 119; XX, s. 118; XXXI, s. 113; Âlim için bkz.: er-Râzî, *Tefsîr*, XIII, s. 34; XVI, s. 167, 194; XIX, s. 17-18; XXIII, s. 118; XXV, s. 174, 242; XXVI, s. 286; XXIX, s. 93; XXX, s. 7.

Allah Teâlâ'nın *irade* sıfatıyla ilgili olarak ise âlimlerin O'nun irâde sahibi olduğunda ittifak ettiklerini ancak irade kelimesinin manasında yani Allah'ın mürîd olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiklerini söyler. Râzî'ye göre Allah'ın iradesi muhdes olmayıp kadîm ve ezelîdir. O, bu konuda Allah'ın iradesinin muhdes olduğunu söyleyen bir kısım Mu'tezîliler'e karşı çıkar ve onun iradesinin kadîm ve ezelî olduğu ile ilgili deliller ortaya koyar. Bu sıfat O'nun ilim sıfatı üzerine zâid bir sıfattır.<sup>38</sup> İrade sıfatının Kur'an'da irade (dileyen),<sup>39</sup> rızâ (Allah'ın hoşnut olması)<sup>40</sup> mehabbet (sevmesi),<sup>41</sup> kerâhet (hoşlanmaması)<sup>42</sup> şeklinde kullanımlarına yer veren Râzî, kerâhet kelimesinin Allah Teâlâ'nın "bir şeyi yapmamak istemesi" anlamında olduğunu ve irade sıfatına dâhil olduğunu ayrı bir sıfat olmadığını, Eş'arî âlimlerinin görüşünün de bu şekilde olduğunu ancak Mu'tezile'nin buna karşı olduğunu söyler.<sup>43</sup>

Râzî, Allah Teâlâ'nın *kudret* sıfatını ise, O'nun bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya güç yetirmesi olarak tarif eder. Müfessir, Allah'ın kudret sıfatına delil olarak âlemin hâdis (sonradan olma) olduğunu her hâdisin de bir muhdi-se muhtaç olduğunu onun da her şeye güç yetiren Allah Teâlâ olduğunu söyler. Kur'an'da Allah'ın kudretinin delili olarak göklerin ve yerin yaratılışı hakkında birçok âyet bulunduğunu âyetlerde geçen yaratmanın da Allah'ın takdir etmesi (güç yetirme) ve tedbir'i (düzenleme) anlamında olduğunu söyler.<sup>44</sup> O'na göre Allah ezelde kudret sahibidir. Allah'ın kudretinin zâtının aynısı ve hadis olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye karşı çıkar ve Allah Teâlâ'nın tıpkı ilimle "âlim", hayatla "hayy" olduğu gibi kudretiyle "kâdir" olduğunu söyler.<sup>45</sup> O, Allah'ın bu sıfatının karşılığı olarak Kur'an-ı Kerim'de kâdir,<sup>46</sup> kadîr,<sup>47</sup> muktedir,<sup>48</sup> kâdirun/kâdirûn<sup>49</sup> şeklinde farklı kullanışlarının bulunduğunu ayrıca "melik" ismi-

<sup>38</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 150; er-Râzî, Fahrüddin, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fi Usûlid-dîn*, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1990, s. 52-53; *el-Muhassal*, s. 168; *el-Erbeîn fi Usûlid-dîn* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, I, s. 208.

<sup>39</sup> Bakara 2/185.

<sup>40</sup> Zümer 39/7; Fetih 48/8; Tevbe 9/100.

<sup>41</sup> Bakara 2/222; Mâide 5/54; Tâhâ 20/39.

<sup>42</sup> Tevbe 9/46; İsrâ 17/38.

<sup>43</sup> er-Râzî, *Tefsîr* I, s. 148; II, s. 150; er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 265.

<sup>44</sup>er-Râzî el-Metalibü'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrût, 1987, IV, s. 355; Küçük, *Fahreddin er-Râzî ve Ulûhiyyet Anlayışı*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Konya, 2008, s. 65.

<sup>45</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 51.

<sup>46</sup> En'âm 6/37, 65.

<sup>47</sup> Mülk 67/1.

<sup>48</sup> Kehf 18/45; Kıyâme 75/45.

<sup>49</sup> Murselât 23; Kıyame 75/4.



nin de bu sığata delalet ettiğini, bunun da mâlik<sup>50</sup>, melik<sup>51</sup>, mâlikü'l-mülk<sup>52</sup>, melîk<sup>53</sup>, mülk<sup>54</sup> şeklinde kullanımlarının olduğunu ayrıca "kuvvet" kelimesinin de yine kudret sıfatını ifade ettiğini bunun da "kaviyy" ve "zü'l-kuvveti"<sup>55</sup> şeklinde kullanıldığına âyetlerden örnekler verir.<sup>56</sup>

Lügatte, oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak, ıstılahta ise yoktan var etme anlamlarına gelen<sup>57</sup> *Tekvin* sıfatı konusunda Râzî ve Eş'ariler, Mu'tezile ile aynı düşünmekte ve bu sıfatın Allah Teâlâ'nın kudret sıfatı üzerine zâid bir sıfat olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlara göre yaratmak, rızık vermek, yaşatmak, öldürmek gibi fiilî sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim olmayan hâdis sıfatlardır. Bu fiiller ezeli olan kudret sıfatının yaratılmışlara taalluk etmesiyle meydana gelir bu nedenle de "tekvin" gerçek sıfat değildir.<sup>58</sup> Râzî, Mâtürîdiler'in tekvin ile mükevvenin aynı olmadığı, tekvin'in ezeli ve zâtın aynısı mükevvenin ise hâdis olduğu yönündeki görüşlerine karşı çıkararak tekvin ile mükevvenin aynı olduğunu söyler ve tefsirde buna dair bir takım akli deliller ileri sürer.<sup>59</sup> Zira Râzî'ye göre tekvin (yaratma) ile mükevven (yaratılan) aynı olmazsa mükevven (mahlûk) de ezeli olur. Eğer tekvin'in sonucu yaratmaksa bu da kudret sıfatında mevcuttur.<sup>60</sup> Nitekim Râzî bu görüşüne Bakara sûresi 2/117. âyeti *بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir." delil getirir ve âyetin tekvin ile mükevvenin aynı şey olduğuna işaret etmekte olduğunu söyleyerek: "Allah Teâlâ'nın "ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir." âyetinde kastedilen Allah'ın olmasını istediği şeye "ol" dediği ve o şeyin hemen olduğu manası değildir. Çünkü bu geçersiz bir yaklaşımdır..." dedikten sonra bunu ispat eden birçok delil vardır diyerek ayette geçen kelimeleri dil yönünden inceler ve tekvin sıfatının hâdis olduğu yönündeki kendi görüşüne delil getirir ve şöyle devam eder: "Âyette geçen (ve izâ) "...dığı zaman" sözü gelecek ifade eder ve Allah Teâlâ'nın ol (kün) sözü ile hükmetmesi (قَضَىٰ) fâ-i takibiye sebebiyle birbiriyle alakalıdır. Çünkü Allah "o zaman ona "ol" der" bu-

<sup>50</sup> Fâtiha 1/3.

<sup>51</sup> Tâhâ 20/114; Haşr 59/23; Nâs 114/2.

<sup>52</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>53</sup> Kamer 54/55.

<sup>54</sup> Furkân 25/26, Hadîd 57/2.

<sup>55</sup> Hac 22/74; Zâriyât 51/58.

<sup>56</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 145-146; *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 236.

<sup>57</sup> er-Râğîb, el-İsbehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbil-Kur'an*, I-II, Mektebetüs-Sekâfetü't-Dîniyye, Kâhire, 2005, "Kâne" md., II, s. 572; Yücedoğru, Tevfik, *DİA "Tekvin" md.*, XXXX, s. 388-389.

<sup>58</sup> Yücedoğru, *DİA "Tekvin" md.*, XXXX, s. 389.

<sup>59</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 141-142.

<sup>60</sup> er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 186-187; Yücedoğru, *DİA "Tekvin" md.*, XXXX, s. 389.

yurmuştur ki muhdesten sonra gelen de muhdes olur bu nedenle “kün” lafzının kadîm olması mümkün değildir.”<sup>61</sup> Müfessir tekvin sıfatı ile ilgili diğer ayetlerde<sup>62</sup> de aynı mezhebî yaklaşımı sergiler ve tekvinin ayrı bir sıfat olmadığı kudret sıfatının sonucuna taalluk ettiği ve hâdis olduğunu söyler.<sup>63</sup>

Râzî'nin semî' ve basar sıfatlarına yaklaşımı da yine hayat ve ilim sıfatındaki gibidir. O, bu iki sıfatın da zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu ezelf ve ebedî olduğunu söyler. Kur'an'da on âyette<sup>64</sup> birlikte ele alınan bu iki sıfatı Râzî de eserlerinde<sup>65</sup> birlikte ele alır. Râzî, Fatiha sûresinin tefsiri bölümünde sıfatlar konusunu ele alırken Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olduğuna dair âyetlerden örnekler verir. Onun ortaya koyduğu bu ayetlerden bazıları ve iki kelimenin birlikte kullanıldığı âyetlerde bu iki sıfata yaklaşımı şöyledir.

Râzî'nin zikrettiği birinci örnek Şûrâ sûresi 42/11. âyet *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ* “Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir” tir. bu âyette Râzî, “semi' ve basîr” ifadelerinin Allah Teâlâ'nın duyulabilen herşeyi duyan ve görülebilen herşeyi gören olduğuna işaret ettiğini her ne kadar diğer varlıklar da işitse ve görse de bu iki kelimenin (sem'i-basîr) işitme ve görmenin mükemmel manada yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade ettiğini söyler.<sup>66</sup> Tâhâ sûresi 20/46. âyette *قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى* “Allah şöyle dedi: “Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm.”” Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr sıfatlarını onun ilmi olarak yorumlayan bir kısım Mu'tezilîler'e cevap verir ve bu iki sıfatın her birinin ayrı ayrı birer sıfat olduğunu ve ayette, “ben sizinle beraberim” ifadesinin ilim anlamında olduğunu dolayısıyla bu iki sıfatın da ilim anlamında alınmasının tekrar olacağını söyler ve asıl manaya uygun düşmeyeceğini belirtir.<sup>67</sup> Râzî, Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr sıfatlarının birlikte kullanıldığı diğer âyetlerde<sup>68</sup> ve işitir/işitirim, görür/görürüm gözleri

<sup>61</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 29.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân 3/47, 59, En'âm 6/73, Nahl 16/40, Meryem 19/35, Yâsîn 36/82, Mü'min 40/68.

<sup>63</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XX, s. 32 (Nahl 16/40), VIII, s. 59; Bakara 117'ye atıfta bulunur (Âl-i İmrân 3/47 ile ilgili); VIII, s. 84-85 (Âl-i İmrân 3/59); XIII, s. 35 (Enam 7/73), XXI, s. 219 (Meryem 19/35), XXVI, s. 111 (Yâsîn 36/ 82), XXVII, s. 87 (Mü'min 40/68).

<sup>64</sup> Nisâ 4/58, 134; İsrâ 17/1; Hac 22/61, 75; Lokman 31/28; Mü'min 40/20, 56; Şûrâ 42/11; Mücâdele 58/1.

<sup>65</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 48; *el-Erbeîn fî Usûlid- dîn*, I, s. 239; *el-Metâlibü'l-Âliyye*, III, s. 187; *Tefsîr*, I, s. 148.

<sup>66</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 155.

<sup>67</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 61.

<sup>68</sup> 64 numaralı dipnotta yer alan âyetler. Krş.: er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 146, XI, s. 73; XXIII, s. 61, 71; XXV, s. 159; XXVII, s. 54, 80, 155; XXIX, s. 251. İsrâ 1. âyette bu sıfata değinmez ancak Fâtiha sûresi tefsirinde sıfatlar konusunu ele alırken Allah'ın semî' ve basîr oluşuna bu âyeti de örnek verir. (*Tefsîr*, I, s. 148.)

idrak eder<sup>69</sup> şeklindeki kulanımların olduğu âyetlerde<sup>70</sup> aynı şekilde O'nun işitilmesi gereken her şeyi işittiğini ve görülmesi gereken her şeyi gördüğünü ve sıfatların zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğu söyler.

Râzî'nin subûtî sıfatlara yaklaşımını aktardıktan sonra Kâdî Abdülcebâr'ın bu konudaki görüşlerine ve âyetlere yaklaşımına geçelim.

Kâdî, *hayat* sıfatı ile ilgili olarak bu kelimenin Allah için sıfat anlamında kullanıldığı Bakara sûresi 2/255. âyette Allah'ın kendisini uyuklama ve uykudan tenzih etmesinin, cisim olmadığına delil olduğunu, aynı zamanda bu ifadelerin onun her daim diri olduğuna işaret ettiğini söyler.<sup>71</sup> Âl-i İmrân 3/2, Tâhâ 20/111, Furkân 25/58 ve Mü'min 40/65. âyetlere her iki tefsirinde de yer vermiştir. Kâdî'ye göre Allah zâtıyla diridir, hayatla diri değildir.<sup>72</sup> Eğer hayatla diri olmuş olsaydı cisim olması gerekirdi, oysa Allah ezeli ve ebedî olarak diridir. Bu sıfat ona göre Allah Teâlâ'nın ilim ve kudret sıfatının da temelini oluşturur. Ona göre âlim ve kâdir olan varlık kaçınılmaz olarak hayy olmalıdır.<sup>73</sup>

Cenab-ı Hakk'ın diğer subûtî sıfatlarından olan *ilim* sıfatının zâtının aynı olduğunu ve Allah Teâlâ'nın ezelde âlim olduğu gibi ebedde de âlim olmaya devam edeceğini belirtir. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, "Allah âlimdir" hükmünü kabul eder fakat "Allah ilim sahibidir" ifadesini kabul etmez.<sup>74</sup> Tefsirinde *ilim* sıfatıyla ilgili âyetlerde tespit ettiğimiz kadarıyla bu mezhebi ilkeyi korur.<sup>75</sup> Örneğin hayat sıfatı ile ilgili ele aldığımız Bakara sûresi 2/255. âyetteki "Onlar onun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar." ifadesini tefsir ederken Allah Teâlâ'nın bir ilimle âlim olduğuna ve âyetteki "min" ifadesini delil getirerek "ilminin bir kısmı" anlamında âyetin zahirinin onun bir ilimle âlim olduğuna söyleyenlere: "burada eğer ayetin kastına bakılırsa "min" ile ifade edilen ba'ziyet Allah'ın bildiği şeylerdir (ma'lûmât). Allah'ın insanlara öğrettiği ve işaret ettiği bilginin dışında hiç kimse onun bilgilerini

<sup>69</sup> En'âm 6/103. Krş.: er-Râzî, *Tefsîr*, XIII, s. 139.

<sup>70</sup> Mücadele 58/1, Meryem 19/42, 'Alak 96/14. Krş.: er-Râzî, *Tefsîr*, XXIX, s. 251; XXI, s. 225; XXXII, s. 22.

<sup>71</sup> el-Kâdî, Abdülcebâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'an* (thk. Adnan Muhammed Zerzûr), Dârut-Türâs, Kahire, 1185, s. 130-131.

<sup>72</sup> el-Kâdî, Abdülcebâr el-Hemedânî, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâi'n*, Dârun-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, tsz., s. 415.

<sup>73</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 160-161.

<sup>74</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 415, 114; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 160, 195.

<sup>75</sup> Krş.: *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 22, 114, 161, 176, 338-339, 391, 415, 417 (Bakara 2/32; Mâide 4/73; Enfal 8/70, Yunus 10/14, Sebe' 34/21, Muhammed 47/31, Hadîd 57/3, 25); *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 492 (Tâhâ 20/52), s.30.

kuşatamaz demektir.” Diyerek Allah’ın ilimle âlim olduğunu söyleyenlerin bu delilini reddeder.<sup>76</sup>

*İrade* sıfatını fiilî sıfatlar arasında zikreden ve bu sıfatın hâdis olduğunu söyleyen Kâdî,<sup>77</sup> Allah’ın ezelde (فيما لم يزل) ve ebediyyen (فيما لا يزال) *semi’* ve *basîr* olduğunu ve bu sıfatların zâtının aynı olduğunu söyler.<sup>78</sup> Kur’an’ı Kerîm’de *semi’* kelimesi hiçbir âyette münferiden kullanılmamış “*semi’un alîm*”, “*semi’un basîr*” şeklinde terkip olarak kullanılmıştır. Terkip şeklindeki bu kullanımlarda 45 âyette Allah’ı tavsif eden bir sıfat olarak karşımıza çıkar.<sup>79</sup> Kâdî, her iki tefsirinde de Bakara sûresi 2/244. âyet dışında bu ayetlere yer vermez. Bu âyette de sadece lafzını zikredip geçer ve bu iki sıfatla ilgili bir açıklama yapmaz. Diğer sıfatlarla ilgili âyetleri açıklarken yeri geldikçe bu iki sıfatı da açıklar.<sup>80</sup> Örneğin ihlas sûresi 112/4. âyette “*hayy*” sıfatını açıklarken onun hayy olup bütün âfaattan (yokluk) beri olduktan sonra herşeyi işiten ve gören (*semi’* ve *basîr*) olmasının zorunlu olduğunu söyler.<sup>81</sup>

*Kudret* sıfatının da ezeli ve ebedî olduğunu aynı zamanda onun zâtından olduğunu<sup>82</sup> söyleyen müfessirimiz Furkân sûresi 25/2. âyetin اَلَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَمْ يَسْخَدْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا “O, göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümrânlığı) kendisine ait olandır. Çocuk edinmemiştir. Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur. O her şeyi yaratmış ve yarattığı O şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.” tefsirinde: “Bu âyet Allah’ın kulların fiillerini yarattığına delil olmaz mı? denirse buna cevabımız şudur: buradaki takdir yaratma manasındadır ancak yaratılan şeylerden maksat kendisiyle faydalanılan cisimlerdir. Allah onları yaratmış ve dilediği şekilde takdir etmiştir.” diyerek kulların fiillerinin cisim olmadığını, Allah’ın kudretinin eseri olan yaratma eyleminin kulların fiillerini kapsamadığını nitekim bu ifadelerin öncesinde âyetin baş tarafında “O, göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümrânlığı) kendisine ait olandır...” sözünün bulunduğunu söyleyerek bu ifadeyi görüşlerine delil getirir.<sup>83</sup> Bu âyetin tefsirinde atıfta bulunduğu En’am sûresi 6/101 ve 102. âyetlerde<sup>84</sup> de yaratma kelimesini (خَلَقَ) takdir etme anlamı verir ve bu yaratmanın kulların fiillerini kap-

<sup>76</sup> el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur’an*, s. 131-132, el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur’an*, s. 51.

<sup>77</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 174.

<sup>78</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 174. el-Kâdî, *el-Münye ve'l-Emel* (thk. İsamüddin Muhammed Ali), *Dâru'l- Ma’rifeti'l-Câmiyye*, İskenderiyye, 1985, s. 111-112.

<sup>79</sup> Yıldırım, *Kur’an’da Ulûhiyyet*, s. 42.

<sup>80</sup> Krş.: el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur’an*, s. 30, 642; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur’an*, s. 49, 488, 491,

<sup>81</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur’an*, s. 488. *Semi* ve *basîr* sıfatı için ayrıca bkz.: s. 491.

<sup>82</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 155-156.

<sup>83</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur’an*, s. 289; el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur’an*, s. 528.

<sup>84</sup> وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدْهُ

samadığını, onun kudretinin eseri olarak cisimleri yarattığını, benzer ifadelerle ortaya koyar.<sup>85</sup> Kâdî, tespit edebildiğimiz kadarıyla Allah'ın kudret sıfatının Kur'an'da yer alış biçimleri olan kadîr, kâdir, kâdirûn vb. kelimelerin geçtiği âyetlere yer vermemiştir. Bu sıfatı Allah'ın kudretine işaret eden birçok ayetin tefsirinde "Allah'ın kudretine delildir"<sup>86</sup>, "kâdirdir"<sup>87</sup> vb. ifadeleri ile açıklarken ele alan müfessir, Allah'ın kâdir/kadîr olduğunu kabul eder ancak Allah'ın "ilimle âlim", "hayatla hayy" oluşunu reddettiği gibi master sıfat (sıfat-ı meânî) olan "kudretle kâdir" ifadesini de kabul etmez.<sup>88</sup> Hatta öyleki Allah Teâlâ'nın ilimle âlim/alîm, kudretle kâdir/kadîr, hayatla hayy olduğunu söyleyenleri "Allah için üçüncüsüdür" diyenlerle aynı sonuca varmakla hatta daha da ileri gitmekle suçlayarak: "Onlar baba, oğul ve kutsal ruh olmak üzere üç uknûmdan oluşan bir ilah anlayışını benimserken Allah, ilim, kudret, hayat ve irade sahibidir diyen Müşebbihe ve onun gibi düşünenler (Eş'ariyye, Kerramiyye) üçüncü, dördüncü...onuncu ilahlar ilave etmişlerdir" diyerek bunların sözlerine itibar edilemeyeceğini söyler.<sup>89</sup>

*Tekvin* sıfatını da fiilî sıfatlar içinde değerlendiren Kâdî, Allah Teâlâ'nın kendine özgü birçok fiilin faili olduğunu söyler. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın birçok fiilini içine alan ve kendine özgü fiilerin faili olması nedeniyle O'na müdebber (yöneten), mukaddir (takdir eden), münşi (inşa eden, yaratan) dendiği gibi tekvin sıfatı gereği mükevvin (yaratan) de denir.<sup>90</sup> Ona göre bu sıfat kudret sıfatının üzerine zaid bir sıfat olup hâdistir. Allah bu sıfatına yaratmaya başladığı anda sahip olmuştur. Nitekim bu konuyla ilgili Bakara sûresi 2/117. âyeti بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen olur." tefsir ederken şöyle der: "إذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون" sözü Allah'ın yaptığı her şeyi bu sözle yaptığına delildir. Bu ise onun sözünün ve konuşmasının muhdes olmamasını gerektirir. Çünkü eğer muhdes olursa, onu başka bir sözle muhdes kılmış olur ki bu da sürekli devam eden ve sonu gelmeyen bir durum ortaya çıkarır" dediler bizim bu konuda cevabımız: "onların bu söyledikleri çelişkilidir. Çünkü âyetin zâhiri O'nun "ol" dediğidir. Bu lafız ise iki harften oluşmaktadır. Aralarındaki bağ sebebiyle biri diğerine tekaddüm eder, öbürü de ondan sonra gelir; bu durumda o harf, muhdes olur (sonradan meydana gelir.) Böylece onların bu

<sup>85</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 251-252.

<sup>86</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 24, 304.

<sup>87</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 214.

<sup>88</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 415.

<sup>89</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 114.

<sup>90</sup> el-Kâdî, *el-Muğnî fî evvâbi't-Tevhîd ve'l-Adâle* (thk. Mahmud Muhammed Kâsım ve diğerleri), Kâhire, 1382- 1385, XX/2, s. 191-193.

sözleri geçersiz olur. Çünkü “ ‘ol’ der, o da hemen oluverir.” sözü bunun geleceğe ait olmasını gerektirir ki bu hâdis olma (sonradan olma) alametidir. Çünkü yaratılanı (mükevven) fâ harfi ile “kün” sözüne atfetmiştir. Bu da onun hemen arkasından olmasını (meydana gelmesini) gerektirir ki muhdesten hemen sonra gelen de ancak muhdes olur. Bizim bundan (bu âyetten) kasmız şudur: Allah bir işe hükmetti mi onu herhangi bir engel olmaksızın hemen yaratır ve yapar...”<sup>91</sup> Kâdî, bu sıfatla ilgili diğer ayetlerde<sup>92</sup> de aynı yaklaşımı sürdürür ve tekvin sıfatının kudret sıfatı üzerine zâid bir sıfat olduğu ve hâdis olduğunu söyler.<sup>93</sup>

### C. Fahrüddin Râzî ve Kâdî Abdülcebâr’ın Haberî Sıfatlara Konu Olan Âyetlere Yaklaşımı

*Haberî Sıfatlar*, Kur’an ve sünnette Allah’a izafe edilen ve hakiki manalarını bilmenin mümkün olmadığı sıfatlardır.<sup>94</sup> Kur’an’da Allah’a izafe edilen ve Allah’ın eli,<sup>95</sup> yüzü,<sup>96</sup> gözü,<sup>97</sup> gelmesi,<sup>98</sup> yönelmesi (istivâ),<sup>99</sup> yakınlaşması<sup>100</sup> vb. sıfatların anlaşılması ve yorumlanması konusu mezhepler arasında en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. Selefilere ve ilk dönem Eş’arîler bunları mahiyetlerinden söz etmeden ve te’vile tabi tutmadan olduğu gibi kabul ederken<sup>101</sup>

<sup>91</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 34; el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 106’da benzer ifadelerle daha geniş olarak ele alır.

<sup>92</sup> Âl-i İmrân 3/47; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82.

<sup>93</sup> Krş.: el-Kâdî, *Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 68, 248; el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 442-443, 579.

<sup>94</sup> Çelebi, *DİA “Sıfat” md.*, XXXVII, s. 105; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 195-196.

<sup>95</sup> Mâide 5/64; Sâd 38/75; Feth 48/10; Zâriyât 51/47.

<sup>96</sup> Bakara 2/115; Kasas 28/88; Rahmân 55/27.

<sup>97</sup> Hûd 11/37; Tâhâ 20/39; Tûr 52/48; Kamer 54/14.

<sup>98</sup> Bakara 2/210, Fecr 89/22.

<sup>99</sup> Furkân 25/59; Secde 32/4; Fussilet 41/11.

<sup>100</sup> Necm 53/8-18,

<sup>101</sup> el-Eş’arî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, *el-ibâne an Usûlid-Diyâne* (thk. Beşir Muhammed Uyûn), Mektebetü Dâri’l-Beyân, Dîmeşk, 1990, s. 97 vd.; Güneş, *Akil ve Nass*, s. 216; Çelebi, *DİA “Sıfat” md.*, XXXVII, s. 105.

Matürîdî yaratılmışlara has bir mana ve muhtevayı Allah'a izafe etmemek için, "Nihaî gerçeği bilen yalnız Allah'tır" demek suretiyle haberî sıfatlara sözlük ve dil bilimi içinde mecâzî manalar verilmesi gerektiğini söyler. Mesela, "yed" kelimesine "el" anlamı verildiği takdirde bildiğimiz manada bir el tasavvuru doğar; bunun insan eline benzemediğini söylemek idrak açısından hiçbir şey ifade etmez. Ancak yed kelimesine "kudret" manası verilirse bu problem ortadan kalkmış olur.<sup>102</sup> Nitekim haberî sıfatlara konu olan âyetlerin tefsirinde bu yaklaşımı açıkça görülmektedir.<sup>103</sup>

Mu'tezile ve Kâdî Abdülcebbâr ise haberî sıfatların Allah'a nisbetini caiz görmezler ve bu sıfatları selbî sıfatlar içerisinde değerlendirirler.<sup>104</sup> Bu sıfatların te'vil edilmemesi durumunda yaratıklara benzemekten münezze olan Allah Teâlâ'yı varlıklara benzetmek isteyenlere kapı açacağını ve yanlış anlaşılmalara neden olacağını söyleyerek te'vili savunurlar. Haberî sıfatları anlayabilmenin Allah'ı bilmekten geçtiği, Allah'ı bilmenin de vahiyde değil akılla olması gerektiğini söyler.<sup>105</sup>

Râzî sıfatlar konusunda Eş'ariler gibi düşünmekle birlikte haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımı ile onlardan ayrılır ve bu sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini bundan kaçınılması durumunda da teşbih ve tescime gidecek anlamalar olabileceğini söyler. Bu konuda Mu'tezile ve Kâdî Abdülcebbâr'a yakın bir görüş ortaya koyan Râzî, bu sıfatların anlaşılmasında naklî delilleri esas alır, Mu'tezile ve Kâdî'den bu yönüyle ayrılır. O, haberî sıfatların te'vil edilmesini o kadar önemsemiştir ki bu sıfatları açıklamak üzere kaleme aldığı sefehin özelliikle de İbn Teymiyyenin<sup>106</sup> eleştirilerine maruz kalan *Esâsüt-Takdîs* isimli eserini de bu sıfatları açıklamak için yazmış, aklî ve naklî deliller ışığında bu sıfatları açıklamıştır.<sup>107</sup> O, Haberî sıfatlardan olan vech/vechullah ile ilgili Bakara sûresi

<sup>102</sup>el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Dârus-Sâdır, Beyrut, tsz., s. 138, Çelebi, *DİA "Sıfat" md*, XXXVII, s. 105.

<sup>103</sup> el-Mâtürîdî, Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne* (Tefsîru'l-Mâtürîdî), (thk. Mecdî Bâsellüm), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005. Yüz ile ilgili Bakara 2/15 (I, s. 545); Kamer 54/88 (VIII, s. 206), Rahmân 55/27 (IX, s. 472); El ile ilgili Mâide 4/64 (III, s. 551-552); Sâd 38/75 (VIII, s. 646-647); Fetih 48/10 (IX, s. 298-299); Zâriyât 51/47 (IX, s. 390); Göz ile ilgili Hûd 11/37 (VI, s. 129-130); Tâhâ 39 (VII, s. 280); Tûr 48 (IX, s. 414); Kamer 14 (IX, s. 447).

<sup>104</sup> Çelebi, *Akılclık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 249.

<sup>105</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA "İstivâ" md.*, XXIII, s. 403; Çelebi, *Akılclık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 250

<sup>106</sup> Râzî'nin bu eserini İbn Teymiyye eleştirmiş ve bu kitaba karşı bir reddiye yazmıştır. Bkz.: İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm, *Nakdû Esâsü't-Takdîs* (thk. ed-Düveys, Mûsâ b. Süleyman), I. baskı, Medine, 1425.

<sup>107</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 105-107.

2/115. âyette **فَأَيُّهَا اللَّهُ** “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır” te’vil yapmanın zorunlu olduğunu söyleyerek âyette geçen *vech* kelimesini çeşitli şekillerde tevil eder. Râzî’ye göre bu âyette “Allah’ın yüzü” ifadesi “Allah’ın zâtı” anlamındadır. Yine ona göre *vech* den maksat kast ve niyetle ona yönelme anlamındadır ki bunun örneği En’âm 6/79. âyette, “Yüzümü, gökleri ve yeri yaratana çevirdim (yani Ona yöneldim.)” geçmektedir. *Vech* kelimesinin bir başka anlamı ise Allah’ın rızasıdır tıpkı “Biz ancak Allah’ın yüzü için (rızası için) sizi doyuruyoruz”<sup>108</sup> âyetinde olduğu gibi.<sup>109</sup> Müfessir “*vech*” kelimesinin geçtiği diğer âyetlerde de<sup>110</sup> bu kelimeye “Allah’ın rızası” anlamını vermiş ve haberî sıfatları te’vil yolunu tercih etmiştir.<sup>111</sup> Râzî, haberî sıfatlardan olan “yed” kelimesi ile ilgili olarak Âl-i İmrân 3/73. âyette **قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ** “De ki: “Lütuf Allah’ın elindedir.” Allah’ın elinden maksat “onun kâdir ve muktedir oluşudur” der.<sup>112</sup> Yine “*el*” kelimesinin geçtiği Fetih 48/10 ve Mâide 5/64 ve Hadîd 57/29 vb. âyetlerde de “Allah’ın eli” ifadesini Allah’ın yardımı, kudreti, koruması (hıfz), nime-ti, mülkü ve tasarrufu olarak te’vil eder.<sup>113</sup> “*Ayn*” kelimesinin ise Allah’ın ilmi, koruması, gözetmesi ve kuşatması<sup>114</sup> anlamında olduğunu söyleyen Râzî, Allah’ın arşa istivâ etmesi konusundaki âyetlerde<sup>115</sup> de, te’vilin zorunlu olduğunu söyler ve bu âyetlerdeki istivâ kelimelerini tevil ederek istilâ (Allah’ın kudret, güç ve iktidarı)<sup>116</sup>, yönelmesi (dümdüz ve dosdoğru olarak)<sup>117</sup> hükümran olarak arşı yaratması ve onu yüceltmesi<sup>118</sup> gibi anlamlar verir. Ancak Secde sûresi 32/4. âyette **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** “sonra arşa istivâ eden Allah’tır.” farklı bir tutum sergileyerek te’vile karşı çıkar ve bu âyetin anlamıyla ilgi şöyle der: “Âlimler, bu ve benzeri âyetlerle ilgili iki yol takip etmişlerdir. Birincisi bu gibi âyetlerde neyin kastedildiğini izahtan kaçınma, ikincisi ise bu âyetleri izah etme yoludur. Bu iki yoldan ilki daha sağlam ve hikmete daha uygundur...”<sup>119</sup> Mustafa Öztürk’ün de dediği gibi Râzî’nin aynı konuda birbiriyle tamamen zıt olan iki ayrı görüşü hem de sıfatlar konusu gibi mühim bir alanda söylemiş olması çok tutarlı görünmemektedir. Mustafa Öztürk bu iki farklı görüşe neden olarak bazı kaynak-

<sup>108</sup> İnsân 76/9.

<sup>109</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 23.

<sup>110</sup> Bakara 2/272; Ra’d 13/22; Rûm 30/38-39; İnsan 76/9; Leyl 92/20.

<sup>111</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VII, s. 74; XIX, s. 43-44; XXV, s. 126-128; XXX, s. 236; XXXI, s. 206-207.

<sup>112</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, s. 109.

<sup>113</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVIII, s. 87; XII, s. 45-46; XXIX, s. 249.

<sup>114</sup> Tâhâ 20/39 (er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 53-54.)

<sup>115</sup> Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Fussilet 41/11.

<sup>116</sup> Tâhâ 20/5 (er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 7.)

<sup>117</sup> Fussilet 41/11 (er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 105.)

<sup>118</sup> Furkân 25/59 (er-Râzî, *Tefsîr*, XXIV, s. 104.)

<sup>119</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 169.



larda da geçtiği üzere Secde sûresi tefsirinin Râzî'ye değil öğrencisi Şemseddin el-Hûî'ye ait olduğunu göstermekte ve bu görüşün öğrencisine ait olabileceğini söylemektedir.<sup>120</sup>

Râzî, Allah'ın arşa istivâsının “oturması” anlamında olmadığını ve Allah Teâlâ'nın mekândan münezzehe olduğunu ifade ettiği Mü'min sûresi 5/7. âyetin *الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ* “Arş'ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler...” tefsirinde detaylıca ele alır ve Allah'ın arşa oturmadığını birtakım delillerle açıklayarak şöyle der: “Bu âyet Allah Teâlâ'nın arşta bulunmaktan münezzehe olduğuna delildir. Çünkü bu âyette Allah “arşı yüklenenler” buyurmuş bir başka âyette de “O gün Rabbinin Arş'ını, üstlerinde bulunan sekiz (melek) yüklenir..”<sup>121</sup> buyurmuştur. Eğer Rahmân arşta oturmuş olsaydı melekler âlemin ilahını taşımış olurlardı. Bu fasittir ve yanlıştır.”<sup>122</sup>

Haberî sıfatları selbî sıfatlar arasında zikreden Kâdî Abdülcebâr bu sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini söylerken bu sıfatları bilinen anlamlarının dışında kabul edenleri teşbih yolunu benimseyenlerden daha büyük bir hata içinde görür.<sup>123</sup> Maide 5/64. âyette *وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُوقِفُ كَيْفَ يَشَاءُ* “Bir de Yahudiler, “Allah'ın eli bağlıdır” dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar! Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.” âyetin zahirine göre mana verilemeyeceğini ve te'vil edilmesi gerektiğini söyler. O, âyette Yahudilerin Allah'ın elini kastetmediklerini onu cimrilikle suçladıklarını ve Allah Teâlâ'nın da onları kınadığını ve tam aksine cömert olduğunu ifade etmek için “iki eli açıktır” dediğini söyler ve ayette geçen “Allah'ın iki eli” ifadesinin cimrilik veya cömertlik anlamında kullanıldığını, nitekim Arapların bu tür kullanımlarının olduğunu belirterek buna dair örnekler verir. Âyette geçen “Allah'ın iki eli” ifadesinin Yâsîn sûresi 36/71. âyetteki<sup>124</sup> kullanımla aynı olduğunu söyler.<sup>125</sup> “Allahın eli” ifadesi ile ilgili diğer ayetlerde de te'vil yolunu benimser ve *yed* kelimesine *kuvvat/kudret* anlamı verir.<sup>126</sup> “Al-

<sup>120</sup> Öztürk, “Tefsirde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İsam yay., İstanbul, 2013, s. 295.

<sup>121</sup> Hâkka 69/17 (وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمِئِذٍ ثَمَانِيَةٌ) “Melekler onun kıyılarındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.”

<sup>122</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 33.

<sup>123</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 217.

<sup>124</sup> *“Görmediler mi ki biz onlar için, ellerimizin (kudretimizin) eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar.”*

<sup>125</sup> el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 231-232; *Tenzîhu'l-Kur'an*, s.120.

<sup>126</sup> Fetih 48/10 (el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 620-621; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 393); Zâriyât 51/47 (*Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 402).

*lah'in yüzü*" ifadesinin geçtiği âyetlerde<sup>127</sup> ise "vech" kelimesini Râzî gibi "Allah'ın zâtı" olarak te'vil eder.<sup>128</sup> Göz (ayn) kelimesinin geçtiği Hûd 11/37, Tûr 52/48, Kamer 54/14. âyetlerde de yine te'vil yoluna gider ve bu kelimeye Allah'ın ilmi/bilgisi ve gözetimi anlamlarını verir.<sup>129</sup> Haberî sıfatlar konusunda en çok üzerinde durulan kelimelerden birisi olan *istivâ* kelimesi hakkında Kâdî Abdülcebâr, Bakara sûresi 2/29. âyetin tefsirinde bu sıfatla ilgili şöyle der: "Bu âyetteki "istivâ"dan murad "Allah Teâlâ sonra semayı yaratmaya yöneldi/kastetti" anlamıdır. Çünkü semaya istivâ, insanlar hakkında geçerli olduğu şekilde Allah Teâlâ için câiz olmaz bu nedenle âyetin devamında "فَسَوَّيْنَهُمْ سَمَوَاتٍ سَبْعَ سَمَوَاتٍ" onları yedi gök halinde düzenleyendir" buyurmuştur"<sup>130</sup> Müteşâbihü'l-Kur'an'da aynı âyeti daha detaylı tefsir eden Kâdî, istivâ'nın "istilâ ve iktidar" anlamına geldiğine dair Arap şiirinden örnekler vererek bir takım aklî izahlar yapar.<sup>131</sup> Bu sıfatın geçtiği diğer âyetlerde<sup>132</sup> de istivâ kelimesine *istilâ* (yönelme), *kudret/iktidar ve kasd* manalarını vererek te'villerde bulunur.<sup>133</sup>

## SONUÇ

Râzî, sıfatları zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet gibi düşünürken Kâdî, tevhid ilkesi nedeniyle tenzihçi bir tutum sergileyen ve sıfatları zâtın aynısı olarak gören Mu'tezile gibi düşünmektedir. Hâlbuki naslarda açık olarak onun bu görüşünü destekleyecek bir delil bulunmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle sıfatların zâtın aynısı ya da gayrısı olduğu yönünde Kur'an ve sünnette kesin bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca bu konu imanî bir konu da değildir.<sup>134</sup> Kaldı ki sıfat dediğimiz şey ismi niteleyen, ona ait vasıfları ortaya koyan şey demektir. Bu nedenle sıfatların zâtın aynı olduğunu söylemek, onu sıfat olmaktan çıkarır ve sıfat mefhumunu ortadan kaldırır. Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatlarını kabul ettikten sonra onları zâtın aynısı kabul etmek başlangıçta varlığı kabul edilen bir şeyi sonradan yok farz etmek anlamına gelece-

<sup>127</sup> Bakara 2/115; Kasas 28/88, Rahman 55/27.

<sup>128</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 105-106, 637; *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 33, 312.

<sup>129</sup> Krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 380-381, 631, 635 (Hûd 11/37 ye atıfta bulunur); *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 403, 407 (403. sh de yer alan Tûr 52/48. âyetin tefsirine atıfta bulunur.)

<sup>130</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 21.

<sup>131</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 72-75

<sup>132</sup> Bakara 2/29; A'râf 7/54, Yûnûs 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Fussilet 41/11.

<sup>133</sup> Krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 285, 351, 403, 531; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 21, 253, 370.

<sup>134</sup> Güneş, *Akl ve Nass*, s. 209; Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet yay., İstanbul, 2005, s. 162.

ğinden çelişkili bir sıfat-zât anlayışı olacaktır.<sup>135</sup> Bu konuda doğru olan yaklaşım Allah'ın ezeli ve ebedî olarak bu sıfatlara sahip olduğuna inanarak Allah Teâlâ'nın bunlarla vasıflanışının mâhiyetine ve keyfiyetine dalmadan bunları Allah'a havale etmektir. Nitekim Selef âlimleri bu konularla uğraşmamış, Ehl-i Sünnet'e mensup bazı kelâm âlimleri ise Mu'tezile'ye cevap verme ihtiyacı hissettikleri için bu konuyla ilgilenmişlerdir.<sup>136</sup>

Sıfatlar konusunda Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın ayrıştığı bir başka nokta da mastar (meânî) sıfatlardır. Râzî ve Ehl-i Sünnet'in aksine Kâdî, meânî sıfatları reddederek onun zât'a nisbet edilmesine karşı çıkar. Râzî, Allah'ın ilimle âlim, kudretle kâdir olduğu yönündeki yaklaşımıyla ilim, hayat, kudret gibi mastar sıfatları kabul ederken Kâdî Abdülcebbar birden fazla kıdem ortaya çıkacağı endişesinden hareketle buna karşı çıkmıştır.

Kâdî Abdülcebbar'ın Hadîd sûresi 57/3. âyetin tefsirinde Allah Teâlâ'nın evvel olduğunu ifade eden "o evveldir" kısmını açıklarken, birden fazla kıdem ortaya çıkacağı yönündeki endişesini ortaya koyan şu ifadeleri: " ويدل قوله (هُوَ) "الأول" على بطلان قول من يثبت لله تعالى علما وقدرة وحياة وقدماء لأنه لو ثبت ذلك لم يصح كونه أولا " ("O, evveldir" ifadesi Allah Teâlâ'nın ilim, kudret, hayat ve kıdem sıfatlarının olduğunu söyleyenlerin sözlerinin bâtıl olduğuna delalet eder. Çünkü Eğer bu sıfatlar onun için geçerli olacak olursa O'nun evvel olması sahih olmaz.)"<sup>137</sup> bizce yersiz ve gereksiz bir hassasiyetin sonucudur. Çünkü ilim, kudret, hayat ve kıdem gibi mastar kelimelerle ism-i fâil şeklinde gelen âlim, kâdir, hayy ve kadîm kelimeleri sonuçta aynı manayı vermektedir. Dolayısıyla bunların Allah'a izafe edilmesinden teaddüd-i kudemâ gerekmez. Nitekim Ehl-i Sünnet'in mastar ile ism-i fâilin sonuçta aynı anlama geldiğini söylemesi ve Kur'an'da Bakara 2/255 ve Nisâ 4/166 vb. âyetlerde buna doğrudan işaret eden lafızların yer alması mastar sıfatların Allah'a izafe edilmesinde bir sakıncanın bulunmadığını ortaya koymaktadır.<sup>138</sup>

Sıfatlar konusundaki tartışmaların üzerinde en çok yoğunlaştığı konulardan birisi de haberî sıfatlardır. Bu konudaki tartışmanın esasını da bu sıfatların nasıl anlaşılacağı ve te'vil edilip edilemeyeceği hususu teşkil eder. Daha önce sıfatlar konusunda da ifade ettiğimiz gibi Selefiyye ve Eş'arî bu sıfatları konu edinen âyetlerin yorumlanmasına karşı çıkarak bu sıfatların Allah için hakiki anlam ifade ettiklerini bu nedenle teşbih ve ta'tile başvurmadan ve key-

<sup>135</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 212.

<sup>136</sup> Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s.162.

<sup>137</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 415.

<sup>138</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 204; es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi* (Çev. Bekir Topaloğlu), D.İ.B. yay., Ankara, 2005, s. 73.

fiyetleri hakkında herhangi bir yorumda bulunmadan aynen olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini savunurken Râzî ve Kâdî Abdülcebbâr bu sıfatların tevil edilmesi gerektiğinde hemfikirdirler. Haberî sıfatların te'vilinde hemfikir olan iki müfessirin yöntem konusunda ayrıştıkları görülmektedir. Râzî, bunları nakille te'vil ederken Kâdî ise bu sıfatları anlayabilmenin Allah'ı bilmekten geçtiği Allah'ı bilmenin de vahiyle değil akılla olması gerektiğini söyler.

Haberî sıfatlar konusunda Râzî, Kâdî Abdülcebbâr ve onlar gibi bu konudaki âyetleri tevil edenlerin yaklaşımının çok da isabetli olmadığını söylemek istiyoruz. Çünkü Allah Teâlâ'nın mahiyetini tam olarak bilmek biz kullar için mümkün olmadığından ve aklın sınırlarının ötesinde bir durum olduğundan onun sıfatlarının keyfiyetinin tam olarak bilinmesi de mümkün değildir. Esasen böyle bir yükümlülüğümüz de bulunmamaktadır. Kaldı ki Hz. Peygamber'den ve sahabeden bu âyetlerin nasıl anlaşılacağına dair herhangi bir yorum ve kesin bir bilgi de bulunmamaktadır.<sup>139</sup>

Râzî ve Kâdî Abdülcebbâr bu sıfatları ele alıp te'vil ederken Allah Teâlâ'yı yaratıklara benzemekten tenzih etmek gayesiyle hareket etmişlerdir. Ancak bunu yaparken her iki müfessirimiz de Allah'ın ne olduğu noktasında tanımlayıcı bir nitelemenin içerisine girmişlerdir. Allah Teâlâ'yı tanımlamak yani O'nun ne olduğunu söylemek sınırlandırmak olacaktır.<sup>140</sup> Hâbuki naslarda yer aldığı şekliyle herhangi bir tanımlamadan kaçınarak tıpkı İmam Mâlik'in kendisine istiva hakkında sorulan soruya: "İstiva" malum, "keyf" mechuldür; buna inanmak vacip, sual sormak ise bid'attir"<sup>141</sup> şeklinde cevap vermesi gibi istivâ'yı kabul etmek ve keyfiyetine dalmamak, tanımlamayıcı ve dolayısıyla da sınırlandırıcı bir yaklaşım olmayacağından bizce daha kabul edilebilir görünmektedir.

Haberî sıfatlar konusunda ister bunların tevil edilmesi isterse onları te'vile tabi tutmadan bilâkeyf Allah'a ait oldukları kabul edilsin burada dikkatlerden kaçmaması gereken bir husus da bu konudaki tartışmalara takılıp âyetlerin bütünüyle anlaşılabilmesi ve vermek istediği ilâhi mesajların bu tartışmaların gölgesinde kalmamasıdır ki bizce bu, *istivânın* ya da bu konudaki diğer sıfatların keyfiyetini bilmekten daha çok önem arz etmektedir. Örneğin A'râf sûresi 7/54. âyette إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ "Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evede) yaratan ve Arş'a

<sup>139</sup> Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, AÜİFY, tsz..s. 141; Yavuz, *DİA "İstivâ" md.*, XXIII, s. 402.

<sup>140</sup> Güneş, *Akl ve Nass*, s. 217.

<sup>141</sup> İzmirli, İsmail Hakki, *Yeni İlmî Kelâm*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2013, s. 400.

*kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir.* "İstivâ" kelimesini ister mahiyetini bilmediğimiz ve yaratıkların fiillerine benzemeyen bir şekilde "Allah'ın arşına kurulması" olarak anlayalım isterse tevil edip "hâkimiyeti altına alma ve yönetme" anlamına alalım her iki durumda da âyette anlatılmak istenen Allah Teâlâ'nın gökleri ve yeri o yüce kudretiyle yönettiğidir. Nitekim âyetin devamında güneş, ay ve yıldızların Allah'a itaat ettikleri, yaratma ve buyruğun sadece Allah'a ait olduğu ve O'nun âlemlerin Rabbi olduğu belirtilerek bu anlam ifade edilmektedir.<sup>142</sup>

## KAYNAKÇA

- Altaş**, Eşref, Fahreddin er- Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi (İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî), İsam yay., İstanbul, 2013.
- Çelebi**, İlyas, İslâm İnanç sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar, Rağbet yay., İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, DİA "Sıfat" md., TDV yay, Ankara, 2009, XXXVII.
- el-Eş'arî**, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, el-ibâne an Usûlid-Diyâne (thk. Beşir Muhammed Uyûn), Mektebetü Dâri'l-Beyân, Dımeşk, 1990
- Gölcük**, Şerâfeddin, Kelâm Tarihi, Esra yay., Konya, 1992.
- \_\_\_\_\_, Şerâfeddin-Toprak, Süleyman, Kelâm, Tekin kitabevi, Konya 1991.
- Güneş**, Kâmil, İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass, İnsan yay., İstanbul, 2003
- Işık**, Kemal, Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, AÜİFY, Ankara, 1967.
- İbn Teymiyye**, Ahmed b. Abdilhalîm, Nakdü Esâsü't-Takdîs (thk. ed-Düveys, Mûsâ b. Süleyman), I. baskı, Medine, 1425.
- el-Kâdî**, Abdülcebbar el-Hemedânî, Tenzîhü'l-Kur'an anî'l-Metâi'n, Dârun-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, tsz.
- \_\_\_\_\_, Müteşâbihü'l-Kur'an (thk. Adnan Muhammed Zerzûr), Dârut-Türâs, Kahire, 1185.
- \_\_\_\_\_, el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adâle (thk. Mahmud Muhammed Kâsım ve diğerleri), Kâhire, 1382-1385.
- \_\_\_\_\_, el-Münyeye ve'l- Emel (thk. İsamüddin Muhammed Ali), Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye, 1985.
- \_\_\_\_\_, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (thk. Abdulkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.

<sup>142</sup> Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan yay., İstanbul, 2012,, II, s. 283.

- Küçük**, Harun, Fahreddin, er-Râzî ve Ulûhiyyet Anlayışı, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Konya, 2008.
- Koçyiğit**, Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar, AÜİFY, tsz..
- el-Mâtürîdî**, Ebû Mansûr, Kitabü't-Tevhîd (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Dârus-Sâdır, Beyrut, tsz.
- \_\_\_\_\_, Te'vîlâtü Ehlis-Sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî), (thk. Mecdî Bâsellüm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Özler**, Mevlüt, İslâm Düşüncesinde Tevhid, Rağbet yay., İstanbul, 2005.
- er-Râğîb**, el-İsbahânî el-Müfredât fî ğarîbil-Kur'an, I-II, Mektebetüs-Sekâfetü't-Dîniyye, Kâhire, 2005.
- er-Râzî**, Fahrüddin İbn Allâme Ziyâüddin Ömer, Tefsîru'l-Fahrir-Râzî (Mefâtihu'l-Ġayb), I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981.
- \_\_\_\_\_, el-Erbeîn fî Usûlid-dîn (thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ ), Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986
- \_\_\_\_\_, Esâsüt-Takdîs (thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986.
- \_\_\_\_\_, Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât, (tashih: Seyyid Muhammed ebû Feras), Matbaatüş-Şarkıyye, Mısır, 1323
- \_\_\_\_\_, el-Metâlibü'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyy, Beyrut, 1987.
- \_\_\_\_\_, el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûlid-dîn, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1990.
- \_\_\_\_\_, Muhassalu Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, tsz..
- el-Mağribî**, Ali Abdulfettâh, el-Fıraku'l Kelâmiyye, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1995.
- es-Sâbûnî**, Nûreddin, Mâtürîdiyye Akaidi (Çev. Bekir Topaloğlu), D.İ.B. yay., Ankara, 2005.
- Şehristânî**, Muhammed b. Abdülkerim, el-Milel ven-Nihal (tsh. Ahmed Fehmi Muhammed), Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.
- Şimşek**, M. Sait, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, Beyan yay., İstanbul, 2012,, II, s. 283.
- Topaloğlu**, Bekir, İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib), DİB. yay., Ankara, 2001.
- Yıldırım**, Suat, Kur'an'da Ulûhiyyet, Işık Akademi yay. İstanbul, 2010.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, DİA "İstivâ" md., TDV yay, Ankara, 2001, XXIII.
- Yücedoğru**, Tevfik, DİA "Tekvin" md., TDV yay, Ankara, 2011, XXXX.
- ez-Zerkân**, Muhammed, Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye, Dâru'l-Fikr, tsz.,

## **Kur'ân'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi**

**Ramazan MEŞE\***

---

**Özet:** Bu makalede lanet kavramının semantik analizi yapılacaktır. Bu kavram öncelikle etimolojik açıdan incelenecektir. Bu kavramın cahiliye döneminde nasıl kullanıldığı ve Kur'ân ile beraber nasıl bir anlam kazandığı üzerinde durulacaktır. Yine Kur'ân'da bu kavramın kimler için kullanıldığı ne ifade ettiğine de değinilecektir. Aynı şekilde hadislerde bu kavramın nasıl kullanıldığı üzerinde de durulacaktır. Lanet kelimesi, etimolojik olarak kovmak, hayırdan uzaklaştırmak, sövmek, cezalandırmak, engellemek ve beddua etmek gibi anlamlara gelir. Kelime Kur'an'da 36 ayette türevleriyle beraber 41 kez geçmektedir. Geçtiği yerlerde bağlamına göre kovmak, Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmak ve cezalandırmak manalarında kullanılmıştır. Ayrıca lanet kelimesinin Kur'ân'da kâfirler, Ehl-i kitap ve fâsık Müslümanlar için kullanıldığı görülmektedir. Ancak kâfirler için kullanılan lanetin mahiyeti ile Müslümanlar için kullanılan lanetin mahiyeti aynı değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Lanet, Kur'ân, Kavram, Semantik, Allah'ın rahmetinden kovulma.

**Abstract:** (Semantics Analysis Of Curse Word In Quran) In this study, semantics analysis of concept of curse will be made. Firstly, this concept will be examined etymologically. Then it will be dealt with how had been used this concept in period of jahiliyyah and how had been gained a meaning with Koran. Also it will be mentioned that this concept to whom used for and what mean of this concept. Moreover it will be dweled on how had been used this concept in hadiths. The word "curse" etymologically means to remove, to prevent from good deeds, to curse, to punish, to hinder and to say bad things. The word passes 41 times in 36 verses in the Quran with its derivatives. According the context where it appears, it is used as to remove, to repel from the mercy of Allah and to punish. Also the word curse is used for unbelievers and for the People of the Book and Muslims evildoers in the Qur'an. However, the nature of the curse for the Muslims and the nature of the curse for the unbelievers is not the same.

**Key Words:** Curse, Quran, Concept, Semantics, Be expelled from God's mercy.

---

\* Arş. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı, ramazanmese@nevsehir.edu.tr

## Giriş

İnsanlar, kavramları kullanarak konuşur ve anlaşırlar. Şayet kavramlar, konuşan iki kişi veya toplum tarafından amaçlanan mananın dışında anlaşılıyorsa, o zaman iki tarafın birbirini doğru bir şekilde anlaması mümkün değildir. Bu durum, dini ve özellikle de Kur'ânî kavramlarda da böyledir. Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında, Kur'ân'da geçen kavramların anlamlarının iyi tespit edilmesi, Kur'ân'ın anlaşılması için en başta gelen şartlardandır. Bundan dolayı Kur'ân kavramlarının anlaşılması için daha ilk dönemden itibaren İslâm âlimleri, konuyla ilgili hacimli eserler meydana getirmiş, böylece Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına yardımcı olmuşlardır. Bu sahada yazılan eserlerin bir kısmı, Arap dilindeki kavramları, bir kısmı da sadece Kur'ân'da geçen kavramları ele almıştır. Kur'ânî kavramlarla iştiğal sonucunda semantik diye bir ilim ortaya çıkmış ve Kur'ân'daki kavramların anlaşılması için önemli bir alan haline gelmiştir.

Grekçe “*sémantiké-sémantikos*”dan gelen semantik kelimesi “*anlam veren, anlam belirten*” demektir. “*Semiologie*” tabiri de “*anlambilimi*”ne karşılık kullanılmaktadır. Arapça karşılığı “*İlmu'l-ma'na*”dır. Semantiğin birçok çeşitleri vardır: Analitique, structurale, synchronique, diachronique (historique) vs. Anlam ile kelimesini, kelime ile obje ilişkilerini, anlam değişikliklerini, kavram kargaşalığını, eş anlamlı, çok anlamlı kelimeleri ve onların yapısını vs. inceleyen bir bilim dalı olan semantiğin varlığı, dillerin çıkışı kadar eskidir ancak bir bilim dalı olarak kuruluşu çok eski değildir. Kısaca semantik bir bilim dalı olduğu kadar kavram kargaşasını önlemede, doğru anlamı bulmada bir metottur.<sup>1</sup>

Lanet kelimesi, dilimizde Türkçeleştirip kullandığımız bir kelimedir. Bu kelimenin Türkçe karşılığı beddua olarak karşımıza çıkmaktadır. Farsça kötü anlamına gelen “*bed*” kelimesi ile Arapça “*dua*” kelimesinin oluşturduğu terkipli olan “*beddua*” da “*kötü dua*” anlamına gelir. Yani birinin başka birine lanet etmesi demek; onun aleyhine dua etmesi anlamındadır. Dilimizde kullanılan bu anlam göz önüne alındığında, Arapça Allah'ın rahmetinden kovma, uzaklaştırma karşılığı olan lanet kelimesinin Türkçeye aktarılırken herhangi bir anlam kaymasına uğramadığı görülür.

Lanet kelimesi Allah'ın rahmetinde uzaklaştırma, kovma, beddua gibi anlamlara gelmekle beraber bu kelimenin semantiğinin yapılması neticesinde daha farklı manalarda kullanıldığını görürüz. Nitekim birçok ayetin doğru anlaşılmasında katkı sağlayan hadisler aynı şekilde Arap şiiri ve cahiliye dö-

<sup>1</sup> İsmail Yakıt, “Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da 'Reyb' ve 'Yakîn' Kavramları”, *Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Van, s. 51.



neminden gelen rivayetler göz önüne alındığında lanet kelimesi ve türevlerinin değişik manalarda da kullanıldığına şahit olmak mümkündür.

Bir kelimenin veya kavramın semantik analizi, ilk olarak o kavramın etimolojisini bilmek ile olur. Bundan dolayı bu çalışmamızda ilk olarak lanet kelimesinin etimolojik anlamını ele alacağız. Daha sonra bu kavramın Kur'an'daki kullanım alanlarına ve şekillerine değineceğiz.

### Lanet Kelimesinin Etimolojik Analizi

Lanet kelimesi Arapçada *le-a-ne* (لَعْنٌ) fiilinin mastarı olan (لَعْنُ) kökünden isim olup çoğulu "*liân*" (لَعَان) ve "*leanât*" (لَعْنَات) dir.<sup>2</sup> Kovmak, hayırdan uzaklaştırmak<sup>3</sup> sövmek<sup>4</sup>, cezalandırmak<sup>5</sup>, engellemek,<sup>6</sup> lanet etmek ve beddua etmek<sup>7</sup> gibi anlamlara gelir. Mesela; (لَعْنَةُ الْكَلْبِ أَوْ الذِّئْبِ) denildiği zaman bundan kasıt; "*Köpek ve tilkiyi kovdum*" yani; (طَرَدْتُ الْكَلْبَ أَوْ الذِّئْبَ) anlamında kullanılır.<sup>8</sup>

es-Sâhib İsmâ'îl b. 'Abbâd (ö. 385/995) "*el-Muhît fi'l-Luğa*" adlı eserinde (اللُّغْنُ) kelimesinin aslının kovmak olduğunu söylemiş ve daha sonra bu kelimenin manasına sövmek ve cezalandırma gibi anlamların eklendiğini söylemiştir. Mesela; cahiliye döneminde krallara söylenen (أَيَّتُ الْلَعْنِ) yani "*Sizde laneti gerektirecek bir şey olmaya*" ibaresi sonradan eklenen bir anlamdır.<sup>9</sup> Cahiliye döne-

<sup>2</sup> Muhammed b. Muhammed el-Huseyn ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Thk. Abdulkerim Azbâvî, Dâru Tûrasî'l-Arabî, I. Baskı, Kuveyt 2001, XXXVI/ 119; Butrûs el-Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1987, s. 818.

<sup>3</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fârîs, *el-Mucmel fi'l-Luğa*, Müessesetü'l-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1986, s. 809; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'Azam*, Thk., Abdülhâmid Hendâvî, Dâru'l-Kutûbî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, 2/158; Ebu Kasım Carullah Mahmud b. 'Umer Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Su'ûd, Dâru'l-Kutûbî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II/171; el-Bustânî, *a.g.e.*, s. 818; Sa'îd b. 'Abdillâh b. Mihâil eş-Şertûnî, *Akrebu'l-Mevârid fi Fusahî'l-'Arabîyye ve's-Şevâhid*, Mektebetü Ayetullah, İnan 1983, s. 1148; Cübran Mes'ud, *er-Râid*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, XII. Baskı, Beyrut 1996, s. 692.

<sup>4</sup> Fuad Efram el-Bustânî, *el-Muncidu'l-Ebcedî*, Dâru'l-Meşrik, X. Baskı, Beyrut 1986, s. 873.

<sup>5</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Thk., Abdülhâmid Hendâvî, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 2003, IV/90.

<sup>6</sup> Muhammed b. Yakûb el-Firûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-Muhît*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008, s. 1476.

<sup>7</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul 1995, s. 799.

<sup>8</sup> ez-Zemahşerî, *Esasü'l-Belâğa*, II/171; İbrâhîm Mustafâ, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Hâmid 'Abdulkâdir ve Muhammed 'Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasîl*, Kahire ts., s. 829.

<sup>9</sup> es-Sâhib İsmâ'îl b. 'Abbâd b. Veziran b. el-'Abbâs, *el-Muhît fi'l-Luğa*, Thk., Muhammed Hasan el-Yasin, Dâru Alemu'l-Kutub, I. Baskı, Beyrut 1994, 2/50; Ayrıca bk., Fuad Efram el-Bustânî, *a.g.e.*, s.873.

minde Araplar bu kelime ile krallarını selamlarlardı. Yani burada “*Ey Melik! Kendisine lanet edilen şeyden uzak olasin*” demek isteniyordu.<sup>10</sup> Bu şekilde selamlanma ilk olarak Yarûb b. Kahtan için kullanılmıştır. Esasında bu ifade mecaz bir ifadedir.<sup>11</sup> İbn Manzûr (ö. 711/1311) bu kullanımdan dolayı lanet kelimesinin hayırdan uzaklaştırma ve kovma olduğunu söylemiştir.<sup>12</sup> (اللَعْنُ) mastar olarak cezalandırma manasındadır. (المُعَذَّبُ) ise (المَلْعُونُ) anlamındadır.<sup>13</sup> Yani Allah her kimi rahmetinden uzak tutarsa ebedi olarak azap çekecektir.<sup>14</sup> Kısacası lanet, Allah'ın rahmetinden uzak olmak beddua etmek gibi manalara gelmekle beraber dilimizde de lanet kelimesi yerleşik olarak kullanılmaktadır.<sup>15</sup>

Lanet kelimesinin isim ve fiil türevleri şu şekildedir;

-(لَعْنُ) veya mastarı (التَّلْعِينُ) lanet kelimesinin türevlerinden olup, işkence etmek, eziyet etmek, azap vermek, cezalandırmak, bir şeyden men etmek gibi anlamlara gelip (التَغْذِيبُ) bu kelimeye karşılık gelir.<sup>16</sup>

-(اللَّعْنَةُ) kelimesi, kızma yoluyla birini uzaklaştırmak ve kovmak manasına gelen lanet kelimesinin bir türevidir. Bir diğer deyişle Allah tarafından ahirette bir ceza olup dünyada ise Allah'ın rahmetinden ve başarısından kopma anlamına gelir. Ayrıca bir insanın başkası aleyhine dua etmesine de denir.<sup>17</sup> Kur'ân'da bu kavram azap anlamına gelir.<sup>18</sup> Yine (اللَّعْنَةُ) kelimesi Allah'ın dünyada kulunu rahmetinden kesmesi demektir. Nitekim bu, bir cezalandırma şeklidir.<sup>19</sup> Bundan dolayı Allah'ın lanet ettiği herkes Allah'ın rahmetinden uzaklaşmış ve azabı hak etmiş olurlar.<sup>20</sup>

<sup>10</sup> İbn Sîde, *a.g.e.*, 2/159; Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. el-'İzz b. el-Mukerrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arap*, Dârul-Sâdir, Beyrut ts., XIII/388; Ayrıca bk., ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVI/120.

<sup>11</sup> ez-Zemahşerî, *Esasü'l-Belâğâ*, II/171; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVI/120.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII/388

<sup>13</sup> Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, IV/90; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVI/121.

<sup>14</sup> Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, IV/90; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII/388.

<sup>15</sup> Suheyl Sâbân, *Mucemu Elfâzi'l-Arabiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye*, Mektebetü'l-Melik Fehd, Riyad 2005, s. 170.

<sup>16</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVI/122, el-Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s., 1476 ; Fuad Efram el-Bustânî, *a.g.e.*, s.873; Cübran Mes'ud, *a.g.e.*, s., 692.

<sup>17</sup> Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, IV/90; İbn Sîde, *a.g.e.*, 2/159; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII/389; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzu'l-Kur'ân*, Thk., Safvan Adnan Dâvûdî, Daru's-Samiyye, IV. Basıkı, Beyrut 2009, s. 741.

<sup>18</sup> İbn Sîde, *a.g.e.*, 2/159.

<sup>19</sup> Fuad Efram el-Bustânî, *a.g.e.*, s. 873.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII/388.

-(اللَّعِينِ) kelimesi sövülmüş, küfür edilmiş manasında olup lanet kelimesinin isim türevlerindendir.<sup>21</sup> Aynı zamanda kovulmuş manasına da gelir.<sup>22</sup> Şeytana verilmiş bir sıfat olarak kullanılır. Çünkü şeytan göklerden uzaklaştırılmış ve kovulmuştur.<sup>23</sup> Yine tarlalarda insanları korkutmak için kullanılan insan şeklindeki korkuluklara da bu isim verilir.<sup>24</sup> Tilki için de bu (اللَّعِينِ) kelimesi kullanılır. Aynı şekilde kaçak, kovulmuş adam (الرجل الطريد) için de (اللَّعِينِ) kelimesi kullanılır. Ayrıca herkes tarafından çokça lanet edilen kimseye de bu ad verilmiştir.<sup>25</sup> denildiği zaman bundan “Allah şeytani cennetten ve hayırdan uzaklaştırdı” şeklinde anlaşılabilir.<sup>26</sup> Mesela (رَجُلٌ لَّعِينٌ) veya (رَجُلٌ مَلْعُونٌ) denildiği zaman uzaklaştırılmış, kovulmuş adam anlamına gelir. Bu konuda şair Şemmâh;<sup>27</sup>

ذَعَرْتُ بِهِ الْقَطَا، وَ نَفَيْتُ عَنْهُ  
مَقَامَ الذَّنْبِ، كَالرَّجُلِ اللَّعِينِ

“Bağır tlak kuşu ile kurdu korkuttum ve ondan kurdu kovulmuş adam gibi uzaklaştırdım.”

-Yine (اللَّعْنَةُ) ise çok lanet eden kimseye verilen isim olup, lanet kelimesinin isim türevlerindendir.<sup>28</sup> (اللَّعْنَةُ) da “lam” harfi damme ile yazılırsa insanların kötülüğünden dolayı kendisine lanet ettiği kimse anlamına gelir.<sup>29</sup> ez-Zemahşerî (ö. 583/1143) (اللَّعْنَةُ), kelimesinin, güldürü (الضُّحْكَةُ) gibi olduğunu söylemiştir. Yine (اللَّعْنَةُ) kelimesinin ise gülmeyi çok seven, çok gülen (الضُّحْكَةُ) gibi olduğunu söylemiştir.<sup>30</sup>

-Lanet kelimesinin bir diğer türevi olan (التَّلَاعُنُ), lafızda küfürleşme (التَّشَامُ) gibidir.<sup>31</sup> Fakat (التَّشَامُ) “teşâum” karşılıklı iki kişi tarafından yapılırken her iki taraf da sövme olayında bulunur. (التَّلَاعُنُ) “telâun” da ise her iki taraf

<sup>21</sup> Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, IV/90; eş-Şertûnî, *a.g.e.*, s. 1148.

<sup>22</sup> ez-Zemahşerî, *Esasü'l-Belâğa*, II/171.

<sup>23</sup> İbn Sîde, *a.g.e.*, 2/158; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVI/120.

<sup>24</sup> es-Sâhib b. Abbâd, *a.g.e.*, II/50; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII/388; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVI/120.

<sup>25</sup> İbn Sîde, *a.g.e.*, 2/158; el-Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1476; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVI/119.

<sup>26</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fârîs, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Thk., Abdusselâm Muhammed Harûn, Dârul Fikr, Beyrut 1979, X/252; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVI/118.

<sup>27</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII/388.

<sup>28</sup> İsfahânî, *a.g.e.*, s. 741; es-Sahib b. Abbad, *a.g.e.*, II/50; Cübran Mes'ud, *a.g.e.*, s. 692.

<sup>29</sup> Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, IV/90; Ahmed b. Fârîs, *el-Mucmel fi'l-Luğa*, s. 809; İbn Sîde, *a.g.e.*, 2/158; el-Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1476; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXVI/120; İsfahânî, *a.g.e.*, s. 741; Fuad Efram el-Bustânî, *a.g.e.*, s. 873.

<sup>30</sup> ez-Zemahşerî, *Esasü'l-Belâğa*, II/171.

<sup>31</sup> İbn Sîde, *a.g.e.*, 2/159.

lanetleşme olayında bulunmayabilir sadece birisi bunu yapabilir. Veya bu iş karşılıklı olabilir.<sup>32</sup>

-Yine lanet kelimesinin türevlerinden olan (مَلْعُون) kelimesi ism-i mef'ûl olarak sövülmüş, kovulmuş, lanetlenmiş olup ve Arapçadan Türkçeleştirip kullanılan mel'ûn anlamına gelir. Cemisi ise (مَلَاعِين) dir. es-Sibeveyh (ö. 180/796) bu kelimenin çoğul yapılması konusunda; bu tarz kelimelerin çoğulları müzekkerde "vav" ve "nun" ile, müenneste "elif" ve açık "te" ile de yapıldığını, fakat bu babtan gelen isimlere benzetme amacı ile burada bu kelimenin cemisi kesre yapılarak geldiğini söylemiştir.<sup>33</sup>

- Lanet kelimesinin kullanılan bir diğer türevi ise (التعن) kelimesidir. (التعن) denildiği zaman yani bir kişinin bedduasında kendisine de hasmına da yer vermesi ve şöyle demesi (على الكاذب مني و منك اللعنة) yani " *Benden ve senden hangimiz yalan söylüyorsa Allah'ın laneti onun üzerine olsun*" der.<sup>34</sup> Yine bir kişi (التعن نفسه) derse (التعن فلان) demiş olur.<sup>35</sup>

-Lanet kelimesinin bir diğer isim türevi (المَلْعَنَة) olup çoğulu (المَلَاعِن) şeklindedir. Bu kelime hacet giderilen yerler için kullanılır.<sup>36</sup> Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi bu yerlerde hacet giderilmesin yanlış bir davranış olarak kabul edilmesidir. Zira bu yerler insanların evleri, yol üstleri, ağaç gölgeleri gibi yerlerdir.<sup>37</sup> Bir hadiste Peygamber Efendimiz (s.a.s.) (إتقوا المَلَاعِن و أعدوا النبيل) "*İnsanların oldukları yerlerde hacet gidermeyin ve hacetten önce taşlar hazırlayınız*" buyurmuştur. (المَلَاعِن) olarak isimlendirilmesinin sebebi bir kişinin nehir kenarında yolda ve ağaç gölgesinde ihtiyacını gidermesi sonucu oradan geçen insanların ona lanet etmelerinden dolayıdır.<sup>38</sup>

-(لَاعَن) kelimesi de lanet fiilinin fiil türevlerinden biri olup müşareket ifade eder. Birisi için (لَاعَنَ إمرأته) denildiği zaman liân veya mülâane olarak bilinen hüküm kast edilmiş olur. Öyle ki bir erkek eşine başkası ile zina etti deyip iddia ederse hâkim aralarında mülââne (lanetleşme) yapar. Yani adam Allah'ı şahit tutarak, karısını açık ve seçik bir şekilde zina ederken gördüğünü dört defa söyler, beşincisinde "*Eğer yalan söylüyorsam Allah'ın laneti üzerime olsun*"

<sup>32</sup> Halil b. Ahmed, a.g.e., IV/91; ez-Zebîdî, a.g.e., XXXVI/120; İsfahânî, a.g.e., s. 741.

<sup>33</sup> İbn Sîde, a.g.e., 2/158; ez-Zebîdî, a.g.e., XXXVI/119.

<sup>34</sup> Halil b. Ahmed, a.g.e., IV/90.

<sup>35</sup> İsfahânî, a.g.e., s. 741.

<sup>36</sup> es-Sahib b. Abbad, a.g.e., II/51; İbn Sîde, a.g.e., 2/159; el-Firûzâbâdî, a.g.e., s. 1476; eş-Şertûnî, a.g.e., s. 1148.

<sup>37</sup> eş-Şertûnî, a.g.e., s. 1148.

<sup>38</sup> ez-Zebîdî, a.g.e., XXXVI/120-121; eş-Şertûnî, a.g.e., s. 1148.

der. Sonra karısı dört kere, Allah'ı şahit tutarak kocasının yalan söylediğini ifade eder, beşincisinde "Eğer o doğru söylüyorsa Allah'ın gazabına uğrayayım" der. Hâkim ve dinleyici topluluk huzurunda bu yeminleşme yapılırca bazı müctehidlere göre evlilik bağı da çözülmüş olur.<sup>39</sup> İşte bu durumun hepsine adamın (عليه لعنة الله إن كان من الكاذبين) ve kadının (عليها لعنة الله إن كان من الصادقين) sözlerinden dolayı liân (لعان) veya mülaâne (مُلاعن) denir. Yine her iki eş için "lanetleştiler" (تَلَّعَنَ - اِتَّلَعَنَ) denmesi de caizdir. Aynı şekilde adam için (قَدِ اِتَّلَعَنَ لَمْ تَلَّعِنَ) "Adam mülaâne yaptı, kadın lanetlenmedi" denildiği gibi ve kadın için de (قَدِ اِتَّلَعَنَتْ لَمْ يَلَّعِنَنَّ الرَّؤُوحَ) "Kadın mülaâne yaptı, adam lanetlenmedi" şeklinde de kullanılabilir. Veya hâkim için (لَاعَنَ الْحَاكِمَ بَيْنَهُمَا لِعَانًا) "Hakim aralarında mülaâne yaptı" şeklinde de kullanılabilir.<sup>40</sup> İslam'da buna (مِبَاهِلَةٌ) mübâhele de denir.<sup>41</sup>

-Lanet kelimesi için kullanılan bir diğer fiil türevi (تَلَّعَنَ) kelimesidir. (تَلَّعَنَ الْقَوْمَ) denildiği zaman yine (لَعَنَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا) "Bazısı bazısını lanetledi" anlamına gelir.<sup>42</sup>

#### Lanet Kelimesinin Terim Anlamı

Lanet, hayırdan kovma ve uzaklaştırma demektir. Allah'ın lanetinin kişinin üzerine olması ise; Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılıp, azaba müstahak olması, bunun dilenmesi, arzu edilmesi, beddua yapılması demektir.<sup>43</sup> Râğîb el-İsfahânî'ye göre, gazab ve kızmakla reddetme ve uzaklaştırma demektir ki; bu, Allah Teâlâ tarafından olup, ahiret gününde bir ceza, dünyada ise o kimseye olan rahmet ve muvaffakiyetinin sona ermesi şeklinde tezahür etmektedir. Aynı lanet, insan tarafından yapılırca, yapılan kişi hakkında aleyhte bir dua şeklinde tezahür etmektedir.<sup>44</sup> Türk Dil Kurumu ise lanet kelimesinin anlamını Tanrı'nın sevgi ve ilgisinden yoksun olma ve beddua ve ters, berbat, çok kötü olarak vermiştir.<sup>45</sup>

Kur'an-ı Kerim'deki bir kavramı anlamak için Arapların risâlet gelmeden önceki anlayış, alışkanlık ve uygulamalarından haberdar olmak gerekir. Dolayısıyla lanet kavramının anlaşılması da cahiliye devrinde bu kavramın nasıl kullanıldığı bilmekten geçer. Kur'an'daki bir kavramın semantik analizi ilk ola-

<sup>39</sup> Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı vd., Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, DİB. yay., Ankara 2008, IV/55-56.

<sup>40</sup> ez-Zebîdî, a.g.e., XXXVI/121.

<sup>41</sup> ez-Zebîdî, a.g.e., XXXVI/121.

<sup>42</sup> İbn Sîde, a.g.e., 2/159

<sup>43</sup> İbn Manzûr, a.g.e., XIII/388.

<sup>44</sup> el-İsfahânî, a.g.e., s .741.

<sup>45</sup> TDK., Büyük Türkçe Sözlük ([http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&view=bts](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts))

rak bunu gerektirir. Bundan dolayı lanet kelimesinin İslam'dan önceki anlam alanlarına bakmak gerekirse ilk olarak (لَعِين) kelimesinin, kabilesinden kovulan biri için kullanıldığını görürüz. Öyle ki cahiliye devri sosyal hayatı kabile hâkimiyetinin ağırlığı açıkça görülmekteydi. Toplumda herkes kabilelerin kural ve kaidelerine uymak zorunda idi. Kabiledeki bir üye üzerine düşen vazifeleri yaptığı ve kabilenin şerefine taşıdığı sürece kabilenin şefkat ve himayesinden yararlanırdı. Fakat bir suç işlediğinde veya kabilesinin şerefine uymayan ve kabilesini şerefine lekeleyen bir davranışta bulunduğu zaman aile ve aşiretinin nasihatlerini dinlemediğinden dolayı kabilesinin himayesini yitirirdi. Bu duruma gelen üyeye (لَعِين) denilirdi. Yani kovulmuş bir halde kabilesinden uzaklaşıp başka bir kabilenin himayesine girmek için oradan ayrılırdı. Aynı şekilde bu kişiye (الخليع) ve (الطريد) de denir.<sup>46</sup>

Lanet kelimesinin cahiliye döneminde uzaklaştırma ve kovma anlamına da geldiğini gördük. Bu anlam Allah'ın rahmetinden uzak olduğu için lâin (لَعِين) olan yani daha önce belirttiğimiz gibi kovulmuş olan şeytan için kullanılmıştır.

Daha önce de geçtiği gibi cahiliye döneminde lanet kavramı ile ilgili bir diğer anlayış ise Arapların krallarını (أبيت اللعن) "Sizde laneti gerektirecek bir şey olmaya" şeklinde selamlarıydı.<sup>47</sup>

İslam zuhûr ettikten sonra ise lanet kelimesinin anlam alanları Kur'ân'la birlikte biraz daha genişlemiştir. İslam Hukukunda bir hüküm olarak yerini alan lâin, ayetlerde lanet kavramının kullanılmasına istinaden verilen bir kavramdır. Yine mübâhele ayeti olarak bilinen Âl-i İmrân sûresi 61. ayetteki (نبتهل) kelimesinin müradifi olan lanet kelimesine istinaden bu ayete mülâane (lanetleşme) ayeti denmiştir.<sup>48</sup> Bunların ileride daha geniş bir şekilde açıklayacağız. Şimdi ise Kur'ân'da lanet kavramına bakalım:

### **Kur'ân'da Lanet Kavramı**

Kur'ân-ı Kerim'de lanet kelimesi toplam 41 yerde türevleriyle<sup>49</sup> kullanılıp 36 ayette geçmektedir. Genel olarak sözlükte kovma, hayırdan uzaklaştırma anlamına gelen lanet, Kur'ân'da ise dünyada Allah'ın rahmet ve yardımını kesmesi, ahirette ise cezalandırması demektir. Allah'ın dışındaki varlıkların

<sup>46</sup> Cevâd 'Alî, a.g.e., 4/410

<sup>47</sup> es-Sahib b. Abbad, a.g.e., II/50, Ayrıca bk; Fuad Efram el-Bustânî, a.g.e., s. 873.

<sup>48</sup> Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıçı vd., a.g.e., I/589.

<sup>49</sup>Muhammed Fuâd Abbubâki, Mu'cemu'l-Müfehres Lı Elfâzı'l-Kur'ân'l-Kerim, Dâru'l-Kütubu'l-Mısriyye, Kahire 1945, s. 650.

lâneti ise, genellikle beddua anlamını taşımaktadır. İbn Manzûr (ö. 711/1311) Kur'ân'daki lanet kelimesinin Allah'a nispet edilmesi durumunda gazap manasına geleceğini söylemiştir.<sup>50</sup>

Kur'ân'da lanet ayetleri genel olarak ele alındığında bunların büyük bir çoğunluğunun lanetlenenlerle ilgili olarak kullanıldığı görülmektedir. Lanetlenen gruplar genellikle inanç grupları olmakla beraber bunun yanında bazı kötü davranışlarından dolayı lanetlenenler de vardır. Yine şeytan, kavimler ve Firavun'un da lanetlendiği görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın (c.c.) lanetlediği grupların bazıları şunlardır: Kâfirler;<sup>51</sup> Allah'a verdikleri sözden dönen İsrailoğulları;<sup>52</sup> inatlarından dolayı kalplerinin imana kapalı olduğunu söyleyenler;<sup>53</sup> Allah Resûlü'ne (s.a.s.) eziyet edenler;<sup>54</sup> namuslu kadınlara zina iftirasında bulunanlar;<sup>55</sup> yeryüzünde fitne fesat çıkartanlar;<sup>56</sup> münafıklar, kalplerinde hastalık bulunan ve piyasada müminlerin kusurlarını arayarak kötü haberler yapıp bunları yayanlar;<sup>57</sup> Allah'ın indirdiği ve bildirdiği gerçekleri ve delilleri gizleyenler<sup>58</sup> ve zulmeden zalimler.<sup>59</sup> Ayrıca Kur'ân'da bunların dışında lanetlenmiş bir ağaçtan da bahsedilmektedir.<sup>60</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de lanetlenen gruplar düşünüldüğünde, bağlam gözetilmek kaydıyla, bu kelimenin farklı anlamlarda kullanılması mümkündür. Mesela; Ahzâb suresi 64. ayette Allah (c.c.); (إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا) "Şu muhakkak ki, Allah kâfirleri rahmetinden kovmuş ve onlara çılgın bir ateş hazırlamıştır" buyurmuştur. Allah'ın burada kâfirlere lanet ettiği buyrulmaktadır. Bu anlamdaki lanet müminler için kullanılması düşünülemez. Çünkü Allah müminlerin dostu ve yardımcısıdır. Yine birçok hadiste kullanılan lanet ile bu ayette geçen lanet aynı değildir. Bu sebeple müminler hakkında kullanılan lanet tabirinin, onu iyi

<sup>50</sup> İbn Manzûr, a.g.e., XIII/388.

<sup>51</sup> Ahzâb, 33/64.

<sup>52</sup> Mâide, 5/13.

<sup>53</sup> Bakara, 2/88.

<sup>54</sup> Ahzâb, 33/57.

<sup>55</sup> Nûr, 24/23.

<sup>56</sup> Ra'd, 13/25.

<sup>57</sup> Ahzâb, 33/60-61.

<sup>58</sup> Bakara, 2/159.

<sup>59</sup> Hûd, 11/18.

<sup>60</sup> İsrâ, 17/60.

ve salih kimselerin mertebesinden uzaklaştırma,<sup>61</sup> işlediği günah ölçüsünde cezalandırma ve o ölçüde cennetten mahrum bırakma<sup>62</sup> hakaret etme ve hor görme gibi mecazi bir mana ifade edeceği belirtilmiştir.

Kur'ân'da lanet kelimesi kullanılırken bazen sadece Allah'ın laneti<sup>63</sup>, bazen Allah'ın laneti ile meleklerin ve insanların laneti beraber,<sup>64</sup> bazen diğer peygamberin diliyle lanet edilmiş<sup>65</sup>, bazen lanetleyicilerin laneti,<sup>66</sup> bazen mütekelimi gayrı vahde sığası kullanılarak biz lanet ettik şeklinde,<sup>67</sup> bazen ise insanlar ateşe girdiklerinde dindaşlarına ve fikirdaşlarına lanet etmeleri<sup>68</sup> şeklinde kullanılmıştır.

Allah'ın laneti ayet ve hadislerde bazen tek başına<sup>69</sup> bazen Allah'ın laneti, melekler ve bütün insanların laneti ile beraber<sup>70</sup> bazen sadece meleklerle<sup>71</sup> ve bazen de Hz Peygamber (s.a.s.) ve diğer peygamberlerin laneti<sup>72</sup> şeklinde zikredildiği görülmektedir.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) lanet etmesini ise hadislerde görmekteyiz. Genel de Hiz. Peygamber'in (s.a.s.)laneti tek başına<sup>73</sup> kullanılırken bazen Allah'ın

<sup>61</sup> Ebu'l-Bekâ el-Hüseyni el-Kefevî, Külliyyatu Mu'cemu fi Mustalahâtü'l-Furûk'l-Lüğaviyyi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, Lanet Mad.; Muhammed Ali b. Ali et-Tahânevî, Keşşâfu İstilahatü'l-Funûn, (Trc., Abdullah el-Hâlidî), Thk., Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, Lanet mad.

<sup>62</sup> Bedruddin Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed el Aynî, Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihî'l-Buhârî,, Mısır 1972, VIII/471.

<sup>63</sup> Bakara, 2/89.

<sup>64</sup> Bakara, 2/161.

<sup>65</sup> Mâide, 5/78.

<sup>66</sup> Bakara, 2/159.

<sup>67</sup> Nisâ, 4/47.

<sup>68</sup> Arâf, 7/38; Ankebût, 29/25.

<sup>69</sup> Bakara, 2/88, 89, 156, vb., Ayrıca bk., Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, es-Sicistânfî, Sünen, Thk. 'İzzed 'Ubeyd ed-Da'âs v.d., Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997, Edeb, 53; Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, el-Câmi'u'l-Kebîr, Thk., Beşşâr 'Avvâd M'arûf, Dâru'l- Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996, Birr, 48. (I, 519)

<sup>70</sup> Bakara, 2/161

<sup>71</sup> Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, Sahîh-i Muslim, Thk., Muhammed Fuâd Abdulbâki, Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, 1991, Köle Azadı, 18.

<sup>72</sup> Tirmizî, Kader, 17.

<sup>73</sup> Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Ali en-Nesâî, Sünen, Thk., İbn Hasan Âlî Selmân, Mektebetü'l-Me'arif, Riyad ts., Siyâm, 2.



laneti ve duası kabul edilen diğer peygamberlerin laneti<sup>74</sup> ile kullanıldığı görülmür.

Meleklerin laneti ise Allah'ın ve bütün insanların laneti<sup>75</sup> ile kullanılmakla beraber bazen Allah'ın laneti ile birlikte kullanılmakta<sup>76</sup> ve bazen de sadece meleklerin laneti<sup>77</sup> olarak kullanılmaktadır.

Bir diğer lanet şekli ise insanların lanetidir. İnsanların lanet etmesi bu dünyada ferdi olarak gerçekleşeceği gibi ahirette de insanlar ateşe girdikçe birbirine lanet edeceklerdir.<sup>78</sup>

Kur'an'da karşılaştığımız lanet şekillerinden birisi de *lanetleyicilerin laneti* olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kur'an'da: ( *إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ ( وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ* ) ”İndirdiğimiz açık delilleri ve kitapta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidayet yolunu gizleyenlere hem Allah hem de bütün lanet ediciler lanet eder”<sup>79</sup> buyrulmaktadır. Fakat burada ”lanetleyicilerin laneti” ifadesi ile lanet ediciler olarak kimin kastedildiği hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Rebia (ö. 15/636) ve Katâde’ye (ö. 23/643) göre bu ayetteki lanetleyiciler melekler ve müminlerdir. Mücahid (ö. 104/722) ve İkrime (ö. 118/725) ise buradaki lanetleyicilerin kim oldukları ile ilgili olarak ”Bunlar haşerat ve diğer hayvanlardır. İlmîni gizleyen kötü âlimlerin günahlarından dolayı kuraklığa maruz kaldıkları için onlara lanet ederler” demişlerdir. Yine bu ayetteki lanetleyicilerin melekler ve müminler olduğuna dair birtakım görüşlerde serdedilmiştir.<sup>80</sup> Taberî (ö. 310/923) ise buradaki lanetleyicilerin müminler ve melekler olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah kâfirlerin lanetleneceğini ve bunu da Allah, melekler ve insanları hepsinin yapacağını Bakara 161. ayette ( *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا* ) ”(Ayetlerimizi) inkâr etmiş ve kâfir (وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

<sup>74</sup> Tirmizî, Kader, 17.

<sup>75</sup> Bakara, 2/161.

<sup>76</sup> Müslim, Köle Azadı, 18.

<sup>77</sup> Ebu Muhammed b. yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, Sünen, Thk., İbn Hasan Âlî Selmân, Mek-tebetü'l-Me'arif, Riyad ts., Ticaret, 45.

<sup>78</sup> 'Arâf, 7/38.

<sup>79</sup> Bakara, 2/159.

<sup>80</sup> Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, Câmi'u'l-Ahkâmî'l-Kur'an, Thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, II/483; Abdulkâhir el-Cürcanî, Derecü'd-Dürer, Tal'at Ferhat ve Muhammed Udeyb Şekûr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2009, I/268.

olarak ölmüşlere gelince, işte Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların lâneti onların üzerindedir" bildirmiştir.<sup>81</sup>

Allah Kur'ân'ı Kerim'de dünyada gerçekleşecek lanetten bahsetmekle beraber bir de ahretteki lanetten bahsetmektedir.<sup>82</sup> Bu dünyada Allah'ın lanet etmesi ile alakalı olarak Hud suresi 60. ayette (وَأْتِئُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً) "Bu dünyada onların peşine lanet taktık" buyrulmaktadır. Bu ayette; Âd kavmi de nasıl bu dünyada Allah'ın gazabına uğradı ise, bu gazap Hûd kavmi için de geçerli olacaktır bildirilmektedir.<sup>83</sup> Ebu'd-Derda'nın (ö. 32/652) rivayet ettiği hadiste ise Resûlullah (s.a.s.) esir alınan hamile bir kadınla cinsi münasebette bulunmak isteyen birine "Vallahi, içimden geçti, bu adama öyle bir lanet edeyim ki, bu lanet onunla beraber kabrine girsin" <sup>84</sup> buyurmuştur.

Ahiretteki lanete gelince; Kur'ân'da ahiretteki lanet ile dünyadaki lanet birlikte zikredilmiştir. Mesela; Kur'ân'da Allah'ın Resulünü incitenlerin hem dünyada hem de ahirette lanetleneceği,<sup>85</sup> yine namuslu kadınlara iftira edenlerin de hem dünyada hem de ahirette lanetleneceği<sup>86</sup> bildirilmiştir. Yine Kur'ân'da Âd kavmi ve Firavun'un tebaasıyla alakalı olarak (وَأْتِئُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ) "Onlar hem bu dünyada hem de kıyamet gününde lânetle takip olundurlar"<sup>87</sup> buyrularak bu dünyada nasıl Allah'ın laneti yani cezası, azabı onların başına geldi ise ahirette de onların peşinde olacağı bildirilmektedir. Dikkat edilirse Kur'ân'da (أتبع) kelimesi ma'lûm ve meçhûl sığada kullanılmakta<sup>88</sup> ve bu kelime bu dünyada cezanın onları bulduğu ve ahirette de bu cezanın onları takip edeceği bildirilmektedir.<sup>89</sup> Buna istinaden dünyada lanetlenmiş kimsenin ahirette lanetlenmiş sayılacağı denilebilir. Netice olarak zahirde bu ayetlerden dünyadaki lanet ile ahirette lanet aynı şeyler olduğu anlaşılabilir da dünyadaki lanet ile ahiretteki lanet aynı şeyler olmadığını daha önce söylemiştik. Nitekim Allah'ın lanet etmesi dünyada başarıdan ve merhametinden mahrum bırakması ahirette ise cezalandırarak rahmetinden uzaklaştırması gibi anlamlara geldiğini

<sup>81</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmülü'l-Beyân an Tev'ili Ayı'l-Kur'ân, Thk., Beşşâr 'Avvâd Ma' rûf ve İsmâ Fâris el-Harşânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, 1/443.

<sup>82</sup> Hûd, 11/60, 99; Nûr, 24/23; Kasas, 28/ 42; Ahzâb, 33/57.

<sup>83</sup> et-Taberî, a.g.e., IV/288.

<sup>84</sup> Müslim, Nikah, 139.

<sup>85</sup> Ahzâb, 33/57.

<sup>86</sup> Nûr, 24/23.

<sup>87</sup> Hûd, 11/60; Ayrıca bk., Hûd, 11/ 99.

<sup>88</sup> Hûd, 11/60,99, Kasas, 28/42.

<sup>89</sup> et-Taberî, a.g.e., IV/308.

daha önce belirtmiştik.<sup>90</sup> Gerek dünyada Allah'ın lanetlemesi gerekse ahirette Allah'ın lanetlemesi bir kişi için çok ağır bir cezadır. Zaten Kur'ân'da lanetlenmenin kötü bir şey olduğuna vurgu yapılır: ( وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرَّفْدُ ) (الْمَرْفُودُ) "Onlar burada da, kıyamet gününde de lânete uğratıldılar. (Onlara) verilen bu armağan ne kötü armağandır!"<sup>91</sup>

Hulasa Kur'ân'da Allah'ın laneti ile yaratılmışların laneti arasında fark vardır. Allah'ın laneti dünyada hayır ve başarıdan mahrum bırakırken ahirette de cezalandırmak yoluyla gerçekleşir. Diğerlerin laneti ise gerek sövmek ve gerekse Allah'ın lanetinin lanetlenen kimse üzerine olmasını istemek suretiyle sözle sınırlı kalır.

### Hadislerde Lanet

Hadislerde lanet kelimesinin anlam alanları Kur'ân'daki anlam alanları ile yakınlık göstermektedir. Mesela; daha önce bahsettiğimiz bir hadiste; Peygamber Efendimiz (s.a.s.) (إِتَّقُوا الْمَلَاعِنَ وَ أَعْدُوا النَّبَلَ) "İnsanların oldukları yerlerde hacet gidermeyin ve hacetten önce taşlar hazırlayınız" buyurmuştur. Yani bu hareketi yapanların lanetlenmeyi gerektirir. Nitekim Ebû Hüreyre'den nakledilen bir başka rivayet göre; Resulullah (s.a.v.): "Çok lanet ettiren iki şeyden sakının" buyurmuş, Ashab: "Bu çok lanet ettiren iki şey nedir Ya Resulâllah?" diye sorduğunda Resulullah (s.a.v.): "İnsanların yoluna veya gölgesine hacet gidermektir." buyurmuştur.<sup>92</sup>

Bu şekildeki bir kavramın bir türevinin farklı bir anlamda kullanıldığını hadislerden öğreniyoruz. Yine Resûlullah'tan (s.a.s.) rivayet edildiği bir adamın devesine lanet ettiğini duyduğunda "Ona hem lanet ediyor hem de biniyor musun?" diye sorar. Bunun üzerine hiç kimse o deveye binmez.<sup>93</sup> Kimsenin o deveye binmemesinin sebebi kanaatimizce bu lanetlenen şeyin Allah'ın rahmetinden uzaklaşmış olması ve bundan dolayı ona yaklaşmanın doğru olmamasıdır. Nitekim lanetlenen şeytana nasıl yaklaşmak onun izinden gitmek yanlış ise lanetlenen bir deveye de kimse yaklaşmamış ve ona binmemiştir. Buna benzer bir diğer rivayette ise; İmran İbnu Huseyn (r.a.) şöyle diyor: "Resûlullah (s.a.s.) bir seferdeydi. Ensârdan bir kadın devesinin üzerinde giderken yüksek sesle devesine lanet okudu. Bunu işiten Hz. Peygamber (s.a.v.): 'Devenin üzerindeki eşyaları alın ve

<sup>90</sup> bk., bu makale, s. 7.

<sup>91</sup> Hûd, 11/99.

<sup>92</sup> Müslim, Tahâret, 20.

<sup>93</sup>Ebu Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim es-Semekandî, Tefsiru's-Semarkandî, Thk., Ali Muhammed Mu'avved, Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Zekeriyya Abdulmecid en-Nubiyyi, Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II/434.

*deveyi salıverin, zira artık o lanetlenmiştir' buyurdular." İmran (r.a. ) der ki: "Sanki ben deveyi insanlar arasında yürürken görür gibiyim, kimse ona dokunmuyordu." 94*

Hz. Peygamber (s.a.s.) asıl itibariyle lanet etmeyi yasaklamıştır. Nitekim bunu bir çok hadiste ve sahabenin bize ulaştırdığı haberlerde görürüz. Mesela; Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisin de (ليس المؤمن بالسبّ ولا بالطعان ولا باللعان) "Mümin küfür eden, ayıplayan ve lanet eden olamaz" buyurmuş,<sup>95</sup> bir diğer hadisin de ise Hz. Peygamber (s.a.s.) (لا يَكُونُ اللَّعَانُونَ شُفَعَاءَ وَ شُهَدَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) "Laneti çok yapanlar kıyamet günü şefahtçi olamazlar, şahid de olamazlar" buyurmuşlardır.<sup>96</sup> Bir diğer hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) (لا يَبْغَى لَصَادِقٍ أَنْ يَكُونَ لِعَانًا) "Siddik bir kimseye lanetleyici olmak yakışmaz" buyurmuştur.<sup>97</sup>

Fakat hadislere bakılınca da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de lanet ettiği bazı gruplar vardır ki bunlar şunlardır; Ana babaya iftira edenler,<sup>98</sup> babasından başkasına nesep iddiasında bulunanlar,<sup>99</sup> faiz alıp verenler,<sup>100</sup> rüşvet alıp verenler ve karaborsacılık yapanlar,<sup>101</sup> Allah'tan başkası adına hayvan kesenler ve âmânun yolunu şaşırtanlar,<sup>102</sup> kadınlara benzemeye çalışan erkekler ve erkeklerle benzemeye çalışan kadınlar,<sup>103</sup> kocasının davetine icabet etmeyen kadınlar,<sup>104</sup> vücuda dövme yaptıran ve hilkâti (Allah'ın yarattığı şekli) değiştirenler,<sup>105</sup> ezanı duyduğu halde namaza icabet etmeyenler,<sup>106</sup> ana ile çocuğunun arasını ayıranlar<sup>107</sup> ve hayvanlara işkence yapanlar<sup>108</sup> vb. gibi gruplara Hz. Peygamber'in (s.a.s.) lanet ettiği hadislerde görülür.

### Kur'ân'da Lanet Kelimesi ve Türevlerinin Kullanım Şekilleri

<sup>94</sup> Müslim, Birr 80; Ebu Davud, Cihad, 55.

<sup>95</sup> Tirmizî, Birr, 48.

<sup>96</sup> Müslim, Birr, 85.

<sup>97</sup> Müslim, Birr, 84, Tirmizî, Birr, 72.

<sup>98</sup> Müslim, İman, 146.

<sup>99</sup> Müslim, İman, 146.

<sup>100</sup> Nesai, Zinet, 25.

<sup>101</sup> Tirmizî, Ahkâm, 9.

<sup>102</sup> Müslim, Edahi, 43.

<sup>103</sup> Tirmizî, Edeb, 34.

<sup>104</sup> Ebu Davud, Nikah, 41.

<sup>105</sup> Ebu Davud, Tereccül, 5.

<sup>106</sup> Tirmizî, Salat, 149.

<sup>107</sup> İbn Mace, Ticâret, 46.

<sup>108</sup> Müslim, Sayd, 59.

Kur'an'da en çok kullanılan lanet şekillerinden birisi olarak Allah'ın laneti (لعنة الله) görülmektedir. Yedi ayette Allah'ın laneti tabiri kullanılmaktadır.<sup>109</sup> Allah'ın lanetinden kasıt; Allah'ın rezil etmesi<sup>110</sup> ve Allah'ın rahmetinden, mağfiretinden ve hidayetinden uzaklaştırması,<sup>111</sup> rahmetinden kovması,<sup>112</sup> hayırdan uzaklaştırma<sup>113</sup> gibi anlamlar verilmiştir. es-Semerkandî (ö. 373/983) tefsirinde bu tabiri Allah'ın kızgınlığı ve azabı olarak yorumluyor.<sup>114</sup>

Bakara 161. ayette Allah (c.c.); ( إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ ) (أَجْمَعِينَ وَالْمَلَائِكَةَ وَالنَّاسِ) "Kâfir olup küfründe ısrar ederek bu halle can verenler yok mu! Allah'ın lâneti de onlara, meleklerin lâneti de, bütün insanların lâneti de" şeklinde buyurup kendi lanetinin yanında meleklerin ve bütün insanların lanetinin de kâfir olup kâfir olarak ölenlerin üzerine olmasını buyuruyor. Bu ayette el-Kurtubî, (ö. 671/1273) şöyle demiştir:<sup>115</sup> Eğer denilse ki; bütün insanlar lanet etmez; çünkü bir kişi kendisi ile aynı düşüncede olan yani Hz. Muhammed'e (s.a.s.) inanmayan dava arkadaşlarına lanet etmez. Buna üç şekilde cevap verilebilir. İlk olarak; insanların çoğunluğunun laneti bütün insanların lanet etmesi olarak kabul edilir. Çoğunluğun hükmü azınlığı galebe çalmıştır. İkinci olarak; Suddî şöyle demiştir. "Herkes zalime lanet eder. Eğer *kâfir* de zalime lanet ederse kendisine lanet etmiş olur. Çünkü *kâfir* zalimdir." Üçüncü olarak; Ebu'l-Aliye şöyle demiştir. " Bundan maksat kıyamet günü kâfirleri, kendi kavmi diğer bütün insanlarla beraber lanetleyecektir. Ki Allah Kur'an'da; 'Sonra da kıyamet günü, bir kısmınız, bir kısmınızı inkâr edecek, bir kısmınız, bir kısmınıza lânet okuyacak ve yurdunuz ateştir ve size hiçbir yardımcı yoktur'<sup>116</sup> buyurmuştur."

(لعنة الله)'in kullanıldığı bir değer ayet ise mübâhale (ibtihâl) ayeti olarak Âl-i İmrân 61. ayettir. Mübâhele, karşılıklı her iki grup tarafından zalime bed-

<sup>109</sup> Bakara, 2/89, 161; Âl-i İmrân, 3/61,87; 'Arâf 7/44; Hûd, 11/18; Nûr, 24/7.

<sup>110</sup> Taberi, a.g.e., I/291.

<sup>111</sup> Ebu İshak İbrahim ez-Zeccâc, Meani'l-Kur'an, Thk., Abdulcelil Abdusselbî, Alemlü'l-Kütub, Beyrut 1988, III/44; Ebu Bekr Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, Nuzhetu'l-Kulûb fi Tefsiri Garibi'l-Kur'anü'l-Azim, Thk., Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı, Dâru'l-Marife, Beyrut 2013, s. 387; el-Kurtubî, a.g.e., II/247.

<sup>112</sup> Abdurrahmân b. Hasan en-Nefîsî, et-Tefsiru'l-Mubîn, Mektebetü'l-Melik Fehd, Riyad 2008, IV/307.

<sup>113</sup> el-Cürcânî, a.g.e., II/196; Ebu İshak es-Sa'lebî, el-Keşşâf ve'l-Beyân, Thk., Muhammed b. Aşûr, Dâru Ehyâu Turası'l-Arabî, Beyrut 2002, I/234.

<sup>114</sup> İbrâhîm es-Semerkandî, a.g.e., I/136.

<sup>115</sup> el-Kurtubî, a.g.e., 2/488.

<sup>116</sup> Ankebût, 29/25.

dua edilmesine denir.<sup>117</sup> Veya bir tartışma esnasında haksız ve yalancı olanın Allah'ın lânetine uğraması için beddua edilmesine denir. Sözlükte “yalancı ve zalim olana birlikte beddua etmek, lânetleşmek” manasındaki mübâhele kelimesi Kur'ân'da iftiâl kalıbında (ibtihâl) olmak üzere sadece Âl-i İmrân 61. ayette geçer. Mübâhele ayetinin de içinde bulunduğu Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen ayetinin nüzûl sebebi olarak Necran Hıristiyanlarından bir heyetin Hz. Peygamber'le (s.a.s.) yaptığı tartışma gösterilmiştir. Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.), İslâmiyet'e girmeyi veya cizye ödemeyi teklif eden mektubunu alan Necran Hıristiyanları hicri 9 (m. 631) yılında Medine'ye bir heyet gönderdiler. Resûlullah (s.a.s.) bunları Müslümanlığa davet edince heyetin reisi Ebû Hârîse, “Biz senden önce Müslüman olduk” dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) domuz eti yemeleri, haça tapmaları ve İsâ'yı (a.s.) Allah'ın oğlu kabul etmeleri sebebiyle İslâmiyet'i benimsemiş sayılmayacaklarını bildirdi. Bunun üzerine heyet mensupları İsâ'nın (a.s.) babasının kim olduğunu sordular. Kaynakların belirttiğine göre Resûl-i Ekrem (s.a.s.) bu soruya hemen cevap vermemiş. Kısa bir müddet sonra da Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen ayeti nazil olmuştur. Bu ayetlerde Hıristiyanlık hakkında bilgi verilmekte, İsâ'nın (a.s.) babasız olarak dünyaya gelişine Adem'in (a.s.) annesiz ve babasız olarak yaratılışı örnek gösterilmekte, daha sonra da mübâhele ayeti yer almaktadır: “Artık bu bilgilerden sonra İsâ'nın şahsiyeti ve gerçeğin mahiyeti hakkında seninle tartışmaya kalkışacak olanlara de ki: Gelin, sizler ve bizler dahil olmak üzere siz kendi çocuklarınızı, biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarımızı biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra cânu gönülden dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim”. Hz. Peygamber (s.a.s.) mübâhele ayetinin nüzûlünden sonra Hasan, Hüseyin, Fâtıma ve Ali ile birlikte Necran heyetinin yanına gitti; ilgili ayetleri okuyarak kendilerini mübâheleye davet etti. Necranlılar kısa bir istişareden sonra Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamber olma ihtimalini göz önünde bulundurarak mübâheleye cesaret edemediler. Cizye ödemek şartıyla anlaşma yaptılar ve ülkelerine döndüler.<sup>118</sup>

Bu ayette geçen (إِنْتَهَل) kelimesinin mastarı olan (الْبُهْلَةُ) kelimesi (اللَّعْنَةُ) kelimesi ile müradif olarak kullanılmıştır. Çünkü (بُهْلَةُ اللَّهِ) “Allah ona lanet etti” demek (لَعْنَةُ اللَّهِ) demektir.<sup>119</sup> Aynı şekilde (نَبْتَهَل) kelimesi de (نَلْتَعَن) demektir.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Ebu Hasan Muhammed el-Vâhidî, Tefsiru'l-Basît, Thk., Muhammed Salih el-Hamâdî, Mektebetü'l-Melik Fehd, Riyad 2009, V/320.

<sup>118</sup> Mustafa Fayda, Mübâhele mad., DİA, XXXI/425, İstanbul 2006; Ayrıca bk., es-Sa'lebî, a.g.e., III/85.

<sup>119</sup> Ebu Kasım Carullah Mahmud b. Umer Ahmed ez-Zemaşerî, el-Keşşâf, Thk., Halil Mâmûn Şeyhâ, Dâru'l-Marife, Beyrut 2009, s. 175.

<sup>120</sup> es-Semekandî, a.g.e., I/274.

Bundan dolayı mübahele ayeti dedikleri gibi mülâane ayeti de demişlerdir. Türkçemize lanetleşmek olarak geçmiştir. İbtihâl kelimesi aynı zamanda Allah'a yalvarmak, niyaz etmek manasına da gelebilir.<sup>121</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi Allah'ın laneti bazen insanlar ve meleklerin laneti ile beraber kullanılmaktadır. Bundan dolayı burada bir fark olmalıdır ki Allah'ın laneti ile insanları laneti aynı şey değildir. Allah'ın laneti ile kasıt Allah'ın dünyada rahmetinden uzak olmak ahrette ise azabına müstahak olmaktır. Fakat insanların ve meleklerin laneti beddua etmek sövmek, kötölemek ve aşağılamak gibi düşünülebilir.

Lanet kelimesi daha önce söylediğimiz gibi Allah'ın rahmetinden uzaklaştırma manasında kullanılmıştır. Bu manadaki kullanımı Kur'an'da da sık sık görülmektedir. Bu şekildeki kullanımı genellikle ( لعن الله - لعنه الله - لعنهم الله ) ibaresi ile ifade edilir.<sup>122</sup> İlk olarak Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767 ) Bakara 88. ayette ( وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ) " *Dediler ki: kalplerimiz örtülü, kılıf içinde. İş öyle değil. Küfürleri yüzünden Allah onları rahmetinden uzaklaştırdı. Onun için azı, pek azı inanır* " kullanılan lanet kelimesi kalbin mühürlenmesi olarak anlaşılmıştır.<sup>123</sup> Yine bu ayette geçen ( لَعَنَهُمُ اللَّهُ ) ibaresinden anlaşılan; Allah'ın Yahudileri inkârlarından dolayı rahmetinden uzaklaştırması,<sup>124</sup> kovması<sup>125</sup>, rezil etmesi<sup>126</sup> ve helak etmesidir. Yahudilerin Allah'ın gönderdiği resulleri inkâr etmeleri, Allah'ın ayetleriyle karşı mücadele etmeleri ve Peygamberleri yalamalarından dolayı Allah'ın rahmetinden kovulup uzaklaşmışlardır.<sup>127</sup> Allah'ın rahmetinden uzaklaştırma ise başarısından ve hidayetinden uzaklaştırması demektir.<sup>128</sup>

Lanet kelimesi Kur'an'da bir de ( ملعون ) türeviyle kullanılmıştır. İsrâ sûresi 60. ayette ( وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ ) " *Hani sana: Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır, demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı da, Kur'an'da lânetlenen ağacı,*

<sup>121</sup> el-Vahidî, a.g.e., V/323.

<sup>122</sup> bk., Bakara, 2/88; Nisâ, 4/46-52-93-118; Maide, 5/60; Tevbe, 9/68; Ahzâb, 33/57-64; Muhammed,47/23; Fetih, 48/6.

<sup>123</sup> Mukatil b. Süleyman, Tefsirü Mukatil b. Süleyman, Thk., Abdullah Mahmut, Müessetü'l-Tarihi'l-Arabî, Beyrut 2002, I/134.

<sup>124</sup> el-Kurtubi, a.g.e., II/247; es-Sa'lebî, a.g.e., I/234.

<sup>125</sup> Hüseyin Hân el-Kanûcî, Fethu'l-Beyân fi Mekâsıd'l-Kur'an, Thk., Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1996, I/220.

<sup>126</sup> es-Semerkandî, a.g.e., I/136; ez-Zemahşerî, el-Keşşaf, s. 86.

<sup>127</sup> et-Taberî, a.g.e, I/288.

<sup>128</sup> el-Kurtubî, a.g.e., II/247.

ancak insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkuturuz da, bu onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz. " Bu ayette geçen (وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ) ifadesi müfessirlerin çoğunluğuna göre zakkum ağacıdır. Bu ağacın lanetlenmesinden maksat ise o ağaçtan yiyenin lanetlenmesidir. Nitekim Kur'an'da ( إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ ) "Doğrusu günahkârların yiyeceği zakkum ağacıdır" buyrulmuştur.<sup>129</sup> Zeccâc (ö. 311/923) ise Arapların her sevilmeyen yiyecek için lanetlenmiş kelimesini kullandıkları çünkü lanet kelimesini aslının rahmetten uzak olmak olduğunu söylemiştir.<sup>130</sup>

Kur'an'da lanet kelimesinin kullanım şekillerine bakıldığında Kur'an'da lanet kelimesi en başta şeytan, daha sonra kâfirler, Ehl-i Kitab ve müminleri için kullandığı görülmektedir. Bu gruplara yapılan lanetlerin aynı anlamı ifade ettiği söylemek yanlış olur. Zira şeytana yapılan lanet ile mümine yapılan lanet kanaatimizce aynı değildir. Bundan dolayı bu ayetlerde geçen lanet şekillerine bir göz atmamızda fayda vardır.

### 1- Şeytana Yönelik Yapılan Lanet:

Buna Sad 78. ayeti örnek verebiliriz.<sup>131</sup> Bu ayette Rabbimiz ( وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي ) "Ve şüphe yok ki ceza gününe dek benden lânet sana" buyurmaktadır. Buradaki lanetten maksat kıyamet gününe kadar şeytanın cennetten kovuldu anlamındadır.<sup>132</sup> Yani lanet kelimesi bu ayette kovulmak manasında kullanılmıştır. Zaten şeytan için cennetten kovulmuş (الطريد) kelimesi kullanılmakla beraber (الشيطان اللعين) ifadesi de kullanılmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi kavminden kovulan biri için de (الرجل اللعين) kovulmuş adam ifadesi kullanılırdı. Hatta bu kişi için ( لعنه قومه ) "Kavmi ona lanet etti" yani kavmi taşkınlık ve kavmine yakışır şeyler yapmadığından dolayı kendi himayesinden çıkarıp kovdu anlamında bir ifade de kullanılmıştır.

### 2- Bütün Kâfirlere Karşı Yapılan Lanet:

Allah (c.c.) genel olarak şeytana lanet ettikten ikinci olarak kovulmuş şeytana tabi olan kâfir gruplara lanet etti. Mesela Allah (c.c.) ( إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ ) " Şüphe yok ki Allah, kâfirlere lânet etmiştir ve onlara, yakıp kavurucu bir

<sup>129</sup> Duhân, 44/43-44.

<sup>130</sup> el-Kanûcî, a.g.e., VII/415.

<sup>131</sup> Ayrıca bk. Hicr, 15/35; Nisâ, 4/118.

<sup>132</sup> et-Taberî, a.g.e., VI/362.



azap hazırlamıştır”<sup>133</sup> buyurmaktadır. Kâfirlere edilen lanet kelimesinden maksat Allah'ın rahmetinden kovması, uzaklaştırması anlamında kullanılmıştır.<sup>134</sup>

### 3- Genelde Ehl-i Kitaba Özeldde İse Yahudilere Lanet:

Allah (c.c.) Kur'ân'da lanet ettiği üçüncü bir grup olarak genel ehli kitaba ve özeldde ise Yahudilere lanet etmiştir. Mesela Kur'ân'da ( لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ) *“İsrailoğullarından kâfir olanlara Dâvûd’un diliyle de lânet edilmişti, Meryem oğlu İsa’nın diliyle de lanet edilmişti. Bu da isyan ettiklerinden ve aşırı gittiklerindendi”*<sup>135</sup> buyrulmaktadır. Burada lanetlenmekten maksat cezalandırılmalarıdır.<sup>136</sup>

### 4- Genel Olarak Müslümanların Davranışlarına Göre Lanet:

Allah (c.c.) öncelikle lanet edilmeye en müstahak kişiden başlayarak şeytana lanet etmiştir. Sonra hiç inanmayan kâfirlere, daha sonra ehli kitaba, özellikle de Yahudilere ve en sonunda iman etmiş fakat birtakım kötü davranışlarda bulunan Müslümanlara lanet etmiştir. Mesela; ( إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ ( وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ) *“İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti, Kitapta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte hem Allah lanet eder, hem de bütün lanet ediciler lanet eder”*<sup>137</sup> ayetinde olduğu gibi Allah'ın ve lanet edicilerin bu fiilleri yapanlara lanet etmesi gibi. Daha önce belirttiğimiz gibi burada lanet edicilerin insanlar, melekler veya Allah'ın yaratmış olduğu diğer canlılar olabilir. Burada Allah'ın lanet etmesi Allah'ın uzaklaştırması ve cezalandırması manasındadır. Ancak lanet edicilerin lanet etmesi; Allah'tan lanet edilmesi gerekenlere lanet etmesini istemeleriyle olur. İnsanoğlu ve diğer mahlûkat ( اَللّٰهُمَّ اِنِّعْهُ ) şeklinde diyerek lanet ederler. Çünkü lanet etmek rahmetten uzaklaştırma manasında<sup>138</sup> olduğundan insanoğlu ve sair mahlûkatın böyle bir tasarrufta bulunma yetkisi yoktur.

Kur'ân'da zalim olan gruplara da lanet edilmiştir. Mesela; ( وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ تَبْيُنُهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ) *“Cennet ehli, cehennem ehline biz, Rabbimiz bize neler va'd ettiyse gerçek olarak hepsini bulduk, siz de Rabbinizin size va'd ettiğini gerçek bir surette elde ettiniz mi? diye nida eder, onlar da evet derler, derken aralarında bir münadi,*

<sup>133</sup> Ahzâb, 33/ 64 Ayrıca bk., Bakara, 2/ 89, 161; Âl-i İmrân, 3/ 87; Mâide, 5/78.

<sup>134</sup> el-Kurtubî, a.g.e., XVII/238.

<sup>135</sup> Mâide, 5/ 78, Ayrıca bk., Nisâ 4/46, 47, 52; Mâide, 5/13.

<sup>136</sup> es- Sa'lebî, a.g.e., IV/96.

<sup>137</sup> Bakara, 2/159.

<sup>138</sup> et-Taberî, a.g.e., I/443.

Allah'ın lâneti zalimlere diye bağıtır.<sup>139</sup> Burada lanet kelimesinden maksat Allah'ın azabıdır. Çünkü cennet ehli cehennem ehline "Biz rabbimizin bize va'd ettiği nimetlere kavuştuk ve siz de rabbiniz size va'd ettiği azaba kavuştunuz mu?" diyecektir.<sup>140</sup> Daha sonra müezzin yani bir melek aralarında nida edip Allah'ın lanetinin zalimlerin üzerine olması söyleyecek. Yani Allah'ın va'd edilen azabın cehennem ehli olan zalimleri üzerine olmasını nida edecek.

Resûlullah'a (s.a.s.) eziyet edenlere de lanet edilmiştir. Mesela; ( إِنَّ الَّذِينَ ) يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا "Gerçekten de Allah'ı ve Peygamberini incitenlere Allah, dünyada da lânet etmiştir, ahirette de ve onlara, horlayıcı, aşağılatıcı bir azap hazırlamıştır."<sup>141</sup> Yani Allah Resûlullah'a (s.a.s.) eziyet edenleri bu dünyada rahmet ve muvaffakiyetin mahrum bırakıp ahirette ise cezalandıracaktır.

Namuslu kadınlara iftira edenlere de lanet edilmiştir. Mesela; ( إِنَّ الَّذِينَ ) يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ "Hiçbir şeyden haberi olmayan hür, namuslu, inanmış kadınlara iftira edenlere, dünyada da lânet edilmiştir, ahirette de ve onlardır pek büyük azap."<sup>142</sup>

Sebepsiz yere adam öldürenlere de lanet edilmiştir. Mesela; ( وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا ) (مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ) "Ve kim bir mümini kasten öldürürse cezası cehenneme atılmaktır, ebedi kalır orada ve Allah ona gazap eder ve rahmetinden uzaklaştırır onu ve ona pek büyük bir azap hazırlamıştır da."<sup>143</sup>

Kur'an'da bir de münafıklara lanet edilmiştir. Mesela; ( وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ ) (وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارِ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ) "Allah, nifak sâhibi erkeklerle kadınlara ve kâfirlere cehennem ateşini vaat etmiştir, orada ebedî kalırlar, o yeter onlara ve Allah onlara lânet etmiştir ve onlar içindir bitip tükenmeyen daimî azap."<sup>144</sup>

Bir diğer lanet edilen Müslüman tipi ise bozgunculuk eden ve akrabalık bağlarını koparan kişilerdir. Mesela; ( فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا ) (أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ ) "Demek, yüz çevirdiğinizde yeryü-

<sup>139</sup> 'Arâf, 7/44; Ayrıca bk., Âl-i İmrân, 3/87.

<sup>140</sup> el-Kanûcî, a.g.e., IV/363.

<sup>141</sup> Ahzâb, 33/57.

<sup>142</sup> Nûr, 24/23.

<sup>143</sup> Nisâ, 4/93.

<sup>144</sup> Tevbe, 9/68.

*zünde bozgunculuk çıkaracak ve akrabalık bağlarını koparacaksınız öyle mi? İşte bun Allah'ın lanetleyip, kulaklarını sağır, gözlerini kör ettiği kimselerdir.*"<sup>145</sup>

Son olarak lanet edilen Müslüman tipi ise sözlerinde yalan söyleyen kimselerdir. Mesela; (وَالْحَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ) "Beşincide, yalancılardansa Allah'ın laneti yalancının üzerine olsun."<sup>146</sup>

### Sonuç

Semantik analiz uygulamasının, Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayacağı bir gerçektir. Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim bir kelimedir ve kelimelerden oluşmaktadır. Kelimelerden yola çıkarak Kur'ân'ı çözümlmek, ayetlerin anlamlarını doğru bir şekilde ortaya çıkarabilmek, semantik ile ilgilenmeyi gerekliliktedir. Bu yönüyle semantik Kur'ân'ı anlama çabası içerisinde olanlar için tutarlı bir yol olarak gözükmektedir.

Kur'ân'da 41 yerde türevleriyle geçen ve 36 ayette kullanılan lanet kelimesi etimolojik olarak kovmak, hayırdan uzaklaştırmak, sövmek, cezalandırma, engellemek ve beddua etmek gibi anlamlara gelir. Bu kavram cahiliye döneminde kabilesinden kovulan birisi için kullanılırdı. Yine cahiliye de bu kavram kralları selamlamak için kullanılırdı.

Kur'ân'da lanet kelimesi yine kovmak, Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmak manasında kullanılmakla beraber cezalandırma manasında da kullanılmıştır. Bu kavramın belki de ilk muhatabı olan şeytan için isim türevi olan (اللعين) yani kovulmuş şekli kullanılmıştır. Bunun dışında Kur'ân'da lanet kelimesinin kâfirler, ehli kitap ve fâsik Müslümanlar için kullanıldığı görülmektedir. Ancak kâfirler için kullanılan lanetin mahiyeti ile Müslümanlar için kullanılan lanetin mahiyeti aynı değildir.

Kur'ân'da genel itibarıyla lanet edenler Allah, peygamberler, melekler ve insanlar olduğu göze çarpmaktadır. Bir de lanetleyicilerin varlığından Kur'ân söz etmektedir. Bunların en çok kullanılanı ise, Allah'ın lanet etmesi şeklinde olanıdır. Allah'ın lanet etmesi ve sair mahlûkatın lanet etmesi arasında da fark olduğu aşikârdır. Allah'ın lanet etmesi lanet edilen kişinin dünyada Allah'ın rahmetinden ve muvaffakiyetin mahrum olması ahirette ise cezalandırması manasındadır. Fakat diğer mahlûkatın lanet etmesi Allah'a o kişinin cezalandırması, onun rahmetin uzaklaştırması şeklinde beddua etmesi ile olur.

<sup>145</sup> Muhammed, 47/22-23.

<sup>146</sup> Nûr, 24/7.

## KAYNAKÇA

- Abbulbâki**, Muhammed Fuâd, Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'ânı'l-Kerim, Dâru'l-Kütubu'l-Mısıryye, Kahire 1945.
- Ahmed b. Fârîs**, Ebu'l-Huseyn, el-Mucmel fi'l-Luğa, Müessesetü'l-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1986.
- \_\_\_\_\_, Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa, Thk., Abdusselâm Muhammed Harûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- Âlî, Cevâd**, el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm, Basım yeri yok, 1993.
- el-Aynî**, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed, Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî, Mısır 1972.
- el-Bustânî**, Fuad Efram, el-Muncidu'l-Ebcedî, Dâru'l-Meşrik, X. Baskı, Beyrut 1986.
- el-Bustânî**, Butrûs, Muhîtu'l-Muhît, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1987.
- Cübran Mes'ud**, er-Râid, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, XII. Baskı, Beyrut 1996.
- el-Cürcanî**, Abdulkâhir, Derecü'd-Dürer, Tal'at Ferhat ve Muhammed Udeyb Şekûr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2009.
- Ebü Dâvud**, Süleyman b. el-Eş'as, es-Sicistântî, Sünen, Thk. 'Izzed 'Ubeyd ed-Da'âs v.d., Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- Fayda**, Mustafa Mübahele mad., DİA, İstanbul 2006.
- el-Ferâhîdî**, Halil b. Ahmet, Kitâbu'l-Ayn, Thk., Abdulhâmid Hendâvî, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 2003.
- el-Firûzâbâdî**, Muhammed b. Yakûb, el-Kamûsu'l-Muhît, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2008.
- İbn Mâce**, Ebu Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, Sünen, Thk., İbn Hasan Âlî Selmân, Mektebetü'l-Me'arif, Riyad ts.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammedb. el-İzz b. el-Mukerrem el-Ensârî, Lisânu'l-Arap, Dâru'l-Sâdır, Beyrut ts.
- İbn Sîde**, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, el-Muhkem ve'l-Muhîti'u'l-A'zam, Thk., Abdulhâmid Hendâvî, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- el-İsfahânî**, Râğîb, Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân, Thk., Safvan Adnan Dâvûdî, Daru's-Samiyye, IV. Baskı, Beyrut 2009.
- Karaman**, Hayrettin, Çağrıncı, Mustafa vd., Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, DİB. yay., Ankara 2008.
- el-Kanûcî**, Hüseyin Hân, Fethu'l-Beyân fi Mekâsidi'l-Kur'ân, Thk., Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1996.
- el-Kefevî**, Ebu'l-Bekâ el-Hüseynî, Külliyyatu Mu'cemu fi Mustalahatü'l-Furûki'l-Lüğaviyyi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- el-Kurtubî**, Ahmed b. Ömer, Câmi'u'l-Ahkâmi'l-Kur'ân, Thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

- Mukatil b. Süleyman**, Tefsirü Mukatil b. Süleyman, Thk., Abdullah Mahmut, Müessesetü Tarihi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- el-Kuşeyrî**, Muslim b. el-Haccâc, Sahîh-i Muslim, Thk., Muhammed Fuâd Abdalbâki, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Mustafâ**, İbrâhîm, ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, en-Neccâr, Hâmid 'Abdulkâdir ve Muhammed 'Ali, el-Mu'cemu'l-Vasît, Kahire ts.
- Mutçalı**, Serdar, Arapça Türkçe Sözlük, Dağarcık, İstanbul 1995.
- en-Nefîsî**, Abdurrahmân b. Hasan, et-Tefsiru'l-Mubîn, Mektebetü'l-Melik Fehd, Riyad 2008.
- en-Nesâî**, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Ali, Sünen, Thk., İbn Hasan Âlî Selmân, Mektebetü'l-Me'arif, Riyad ts.
- Sâbân**, Suheyl, Mucemu Elfâzı'l-Arabiyye fi'l-Lüğatı't-Türkiyye, Mektebetü'l-Melik Fehd, Riyad 2005.
- es-Sâhib b. 'Abbâd**, Veziran b. el-'Abbâs, el-Muhît fi'l-Luğa, Thk., Muhammed Hasan el-Yasin, Dâru Alemu'l-Kutub, I. Baskı, Beyrut 1994.
- es-Sa'lebî**, Ebu İshak, el-Keşşâf ve'l-Beyân, Thk., Muhammed b. Aşûr, Dâru Ehyâu Tü-rası'l-Arabî, Beyrut 2002.
- es-Semekandî**, Ebu Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmet b. İbrâhîm, Tefsiru's-Semarkandî, Thk., Ali Muhammed Mu'avved, Adil ahmed Abdulmevcûd ve Zekeriyya Abdulme'cîd en-Nubiyyi, Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- es-Sicistânî**, Ebu Bekr Muhammed b. Uzeyz, Nuzhetu'l-Kulûb fi Tefsiri Garibi'l-Kur'ânı'l-Azim, Thk., Yusuf Abdurrahman Mar'aşlî, Dâru'l-Marife, Beyrut 2013.
- eş-Şertûnî**, Sa'îd b. 'Abdillâh b. Mihâil, Akrebu'l-Mevârid fi Fusahi'l-Arabiyye ve's-Şevâhid, Mektebetü Ayetullah, İran 1983.
- TDK.**, Büyük Türkçe Sözlük ([http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&view=bts](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts))
- et-Taberî**, Muhammed b. Cerîr, Câmîlu'l-Beyân an Tev'ili Ayı'l-Kur'ân, Thk., Beşşâr İvâd Ma'rûf ve İsâm Faris el-Harşânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- et-Tahânevî**, Muhammed Ali b. Ali, Keşşâfu İstilahatı'l-Funûn, (Trc., Abdullah el-Hâlidî), Thk., Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.
- et-Tirmizî**, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ, el-Câmi'u'l-Kebîr, Thk., Beşşâr 'Avvâd M'arûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996.
- el-Vâhidî**, Ebu Hasan Muhammed, Tefsiru'l-Basît, Thk., Muhammed Salih el-Hamâdî, Mektebetü'l-Melik Fehd, Riyad 2009.
- Yakıt**, İsmail, "Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da 'Reyb' ve 'Yakîn' Kavramları", Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Van 17-18 Mayıs 2001.
- ez-Zebîdî**, Muhammed b. Muhammed el-Huseyn, Tâcu'l-Arûs, Thk. Abdulkerim Azbâvî, Dâru Tü-rası'l-Arabî, I. Baskı, Kuveyt 2001.

**ez-Zeccâc**, Ebu İshak İbrahim, Meani'l-Kur'ân, Thk., Abdulcelîl Abdusselbî, Alemu'l-Kütub, Beyrut 1988. **ez-Zemahşerî**, Ebu Kasım Carullah Mahmud b. Umer Ahmed, el-Keşşâf, Thk., Halil Mâmûn Şeyhâ, Dâru'l- Marife, Beyrut 2009.

\_\_\_\_\_, Esâsu'l-Belâğa, Thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Suûd, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

## Kâdî Abdulcebbar'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu

Hüseyin MARAZ\*

**Özet:** Teklifte bulunmanın gayesini açıklayabilmek esasında Mu'tezile'nin teolojik akılcılığını anlamada önemli bir faktördür. Mu'tezile'ye göre Allah'ın insanla ilişkili bütün fiilleri maslahat ve fayda yönüyle hikmeti gerektirmektedir. Bu düşünceyle onlar, ontolojik anlamda Allah'ın yaratma eyleminin sorgulanamayacağını, fakat teleolojik (amaçsallık) olarak yaratmanın bir gaye ve hikmete dayanmak zorunda olduğunu kabul etmişlerdir. Sorumluluk yüklenecek bir varlığın yaratılmasındaki hikmet ve gayeyi anlamak için teklif kuramını rasyonel tarzda incelemek zorunludur. Bunun yöntemi ise metafiziksel alanın hareket tarzı ve görünen âlemin ahlaki ve hukuki yapısı arasında bir eşdeğerlik bağıntısı kurmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mutezile, Teklif, Yaratma, Hikmet, Gaye

**Abstract:** *The Teleological Interpretation of Responsibility in Qadi Abd al-Jabbar*-In order to explain the theological reasoning of Mu'tazila, it is imperative to understand the responsibility of creation. According to Mu'tazila the relationship between humans and Allah (swt) is to benefit all humans with wisdom. Furthermore, the ontological meaning of Allah's creation cannot be judged. However, teleologically the creation must find this using wisdom. Using the rational method it is possible to understand the responsibility of all creation. For this method we must correlate both the physical and metaphysical worlds

**Key Words:** Mu'tazila, Responsibility, Creating, Obligated, Wisdom, Goal Setting

### Giriş

Allah'ın meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağını haber vermesi<sup>1</sup> Hz. Adem'in şahsında insanoğlunun cennet için değil, yeryüzü şartlarına uygun olarak yaratıldığının en açık delilidir. Böylece daha yaratma gerçekleşmeden

\* Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Bilim Dalı, e-mail: huseyin.maraz@inonu.edu.tr

<sup>1</sup> Bakara, 2/30.

ilahî irade yeryüzünde bir misyon/sorumluluk yüklenecek varlığın yaratılacağını bildirmiş ve onun gayesini hilâfet/teklif olarak tayin etmiştir. Buna ilaveten Hz. Adem ve eşinin cennette iskân<sup>2</sup> edilmesi buranın daimî bir mülkiyet ve tasarruf alanı olmadığını göstermekte, dolayısıyla süreli bir konaklama mekânı olduğunu akla getirmektedir. Bu bakımdan insan, yeryüzü için yaratılmış ve ebedî mekânı olacak olan ahiret, geçici bir deneme sürecinin akabinde kendisine va'd edilmiştir.

Kur'an, âlemin ve insanın amaç ve anlamdan yoksun olarak yaratılmadığını, bilakis insanın ve varlığın bir hedef ve gaye için yaratıldığını bildiren birçok ayete yer vermiştir.<sup>3</sup> İnsanın yaratılış gayesini bazı ayetler kulluk olarak belirtirken,<sup>4</sup> bu durum başka ayetlerde ilahî rahmetin bir tezahürü ebedî mutluluk olarak ifade edilmiştir.<sup>5</sup> Âlem ise insanın imtihan sürecinin mekânı olarak dizayn edilmiş, özgür iradeye sahip olan varlığa ilahî bir değer atfedilebilmenin alanı olarak şekillendirilmiştir.<sup>6</sup> Bu doğrultuda akıllı varlıkların yaratılma gayesini oluşturan teklif, varoluşsal bir statü (mükellef) olarak Allah'ın fayda sağlama amacını ifade etmektedir.

Kâdî Abdulcebbar da mükellefin mükâfatı/sevabı hak etmesi ve bunun neticesinde övgü (tebcîl) ve yüceltmeye (tâzim) ulaşması için en objektif kriterin teklif olduğunu düşünür. Bu kriterin herkes için kabul edilebilir ve uygulanabilir oluşu, adaletin tesisi için oldukça önemlidir. Nitekim Mu'tezile'nin zat ve sıfatlar teorisi tevhidin, filler teorisi ise adaletin özünü oluşturmaktadır.<sup>7</sup> Tevhid, Allah'ın zatı itibarıyla birliğini ifade ederken; adalet, fiillerinde birliği belirtmektedir. Tevhid prensibiyle onlar, Allah'ı mahlûkata ait sıfatlardan soyutlarken, adalet doktriniyle abes ve faydasız davranışta bulunmaktan tenzih etmişlerdir.<sup>8</sup> Onlar, Allah'a ait sıfatlardan adalet sıfatına özel bir ilgi göstererek

<sup>2</sup> Bakara, 2/35.

<sup>3</sup> Ali-İmran, 3/192; Enbiya, 21/ 16-17; Duhân, 44/38-39; Casiye, 45/22; İbrahim, 14/19; Hicr, 15/85; Nahl, 16/3; Ankebut, 29/44; Rum, 30/8; Mü'minun, 23/115.

<sup>4</sup> Zariyat, 51/56; Yasin, 35/61.

<sup>5</sup> Hud, 11/108, 119; Casiye, 23; Ali-İmran, 3/15; Tevbe, 9/72.

<sup>6</sup> Hud, 11/7; Mülk, 67/2; Kehf, 18/7.

<sup>7</sup> Fiiller teorisi genel anlamda iki alt kategoriye ayrılır. İlki fiillerin yaratılması ve insan hürriyeti meselesi; diğeri de, hüsün ve kubuhun aklılığı problemdir. Fiillerin yaratılması meselesi, Eş'arî âlimleri tarafından sadece tevhid ekseninde açıklanmaya çalışılırken; Mu'tezile bu mevzuun bağımsız bir şekilde ele alınması ve insan hürriyetini kapsamaya amacıyla bu teoriye adalet prensibini dâhil etmiştir. Bk. Hasan Hanefî, Mine'l-Akîde ila's-Sevrati, Beyrut 1988, III, 7.

<sup>8</sup> Subhî, fi-İlmi'l-Kelâm, I, 141.



Allah-insan ilişkisine dair temel akidelerini tevhitte sonra adalet prensibi üzerine inşa etmişlerdir. İlahî fiillerin en önemli vasfı olan adalet bu anlamıyla tamamen insana ve onun maslahatına dönük ilkeleri içermektedir.<sup>9</sup> Bu bakımdan ezeli âdil olan Allah'ın bütün fiilleri salâh, iyi olanı ve hayrı ihtiva eder. O, kulları adına en iyi olanı tercih eder. Bu sebeple Mu'tezile, Allah'ın başkalarına yönelik bütün fiillerinde adl ilkesi gereği fayda ve hayır ekseninde eylemde bulunduğunu kabul eder.<sup>10</sup>

Dolayısıyla tevhid ve adalet, usûlû'd-dinin temelini oluşturmakta, ontolojik ve epistemolojik açıdan sorumluluğun kurucu unsurları olmaktadır. Bu yüzden ilk önce mükellefin, Allah'ın tek ve yarattıklarına karşı fiillerinde adaletli olduğunu, kötü olanı asla tercih etmeyeceğini ve bütün fiillerinin sadece hikmete dayandığını bilmesi zorunludur.<sup>11</sup> Çünkü Mu'tezile, Allah'ı her türlü şer ve kötülükten tenzih ederek ondan tek bir fiilin sadır olacağını ilkesel olarak kabul etmiştir. O halde ilahî fiil fayda, maslahat ve hayr içeriklidir. Bu özelliğiyle Allah'ın fiilleri, insanların fiillerinden ayrılır.<sup>12</sup> İnsanın fiilleri değersel olarak fayda ve zarar yönlü iken; Allah'ın fiillerinde sadece bir yön vardır. O da belirtildiği gibi sadece fayda kastını esas almasıdır. Bu bakımdan ilahî fiiller iki önemli değersel forma sahiptir. İlk olarak ilahî fiil, mutlaka fayda ve hikmete dayanan bir garaz/amaç ile sonuçlanır. Diğer açıdan kötülük olgusundan tamamen uzaktır. Teklif, Allah'ın bir eylemi olduğundan bu iki değer çerçevesinde incelenmesi ve tartışılması gerekmektedir.

### 1. Teklif Kavramı

Teklif, lugavî olarak, "muhatapı külfete mecbur etmek"<sup>13</sup>, "içerisinde zorluk olan/külfet bir şeyi talep etmek"<sup>14</sup>, "sorumluluk yüklemek", "yükümlü tut-

<sup>9</sup> Ahmed Muhammed Subhî, *fi-İlmi'l-Kelam-Dirâsetü'n-Felsefiyyetün-li-Erai'l-Fırakı'l-İslâmiyye-fi-Usulî'd-Din(Mu'tezile)*, nşr. Dâru'n-Nehzati'l-Arabî, Beyrut 1985, I, 141.

<sup>10</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, XI, 104, 105, 121.

<sup>11</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 81; Ayrıca bk. Hanem İbrahim Yusuf, *Aslu'l-Adl-inde'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993, s. 68.

<sup>12</sup> Ayrıntılı bir açıklama için bk. Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Kriterleri, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, Cilt: 6, Sayı: 16, ss. 59.

<sup>13</sup> Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Târifat*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 65.

<sup>14</sup> Ebu'l Bekâ, bunu Bâkillânî'nin tanımı olarak verir. Talep etmek ile ilzam etmek/bağlayıcı kılmak arasındaki fark, mendubun teklif kapsamına girip girmediği ile ilgili düşüncelerin, tanıma yansıyan yönünü oluşturmaktadır. Cüveynî, 'ilzam' ile mendubu teklif kapsamından çıkarmış; Bâkillânî 'talep etmek' lafzı ile teklif kapsamına dâhil etmiştir. Bk. Ebu'l Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Huseynî, *Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, s. 299.

mak” “sıkıntı, zorluk”, vb. anlamlara gelmektedir.<sup>15</sup> Mu’tezile ekolü teklifi, lugavî anlamını dikkate alarak; “mükellefe meşakkat içeren bir fiili bildirmek ve ondan (yerine getirmesini) istemek” şeklinde tanımlamıştır.<sup>16</sup> Kâdî Abdulcebbar tanımında yer alan “irade etme” ibaresiyle teklifin varlığının çelişeceğini düşünür. Bu nedenle kendi tanımından önce Ebu Haşim’in teklife dair iki tanımına yer verir. Bu şekilde teklifin kapsamını belirler ve onun varlığıyla uyuşmayan unsurları tespit ederek, kendi tanımının teolojik zeminini oluşturur.

Ebu Haşim, “*Nakzu'l-Bedel*” adlı eserinde teklifi, “mükellef için külfet ve meşakkatin olduğu her hangi bir fiili irade etmek” olarak tanımlamaktadır.<sup>17</sup> Diğer eseri “*el-Askeriyat*”ta<sup>18</sup> teklif, “emredilen için külfet içeren bir şeyi emretmek ve irade etmektir.” Her iki tanıma dilsel açıdan yaklaşmış ve teklif, meşakkat anlamında külfet kökünden türemiştir.<sup>19</sup> Kâdî Abdulcebbar, tanımında emir ve irade kavramlarının yer almasını teklifin sıhhatine engel olacağını düşünür.<sup>20</sup> Ona göre Ebu Haşim’in tanımında dikkati çeken husus, mükellefe yöneltilen emrin, akliyat denilen zarurî bilgileri teklifin kapsamı dışında bırakmasıdır. Zira emir, özel bir ifade tarzı olarak sadece şer’î yükümlülükleri içerir. Diğer bir tanımında ise teklif, mükellefe meşakkat içeren fiili bildirmek ve ondan yapmasını istemektir (irade). Bu tanımında Allah’ın kullarına meşakkat içeren fiili bildirip onlardan yerine getirmesini istemesi, kul açısından zorunluluğu (ilcâ) ifade etmektedir. İrade etme burada nesnesini eylemde bulunmaya zorlayan bir güç olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle irade veya emir şeklinde olsun ilcâ (özgürlüğü kısıtlama) teklifi nakzeden bir durumdur. Her iki tanımdaki problemin farkında olan Kâdî Abdulcebbar lügat anlamını dikkate alarak teklifi şu şekilde tanımlar. “İlcâ seviyesine ulaşmayacak şekilde ihtiva ettiği meşakkatle birlikte

<sup>15</sup> İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâru's-Sadr, Beyrut h. 1414, IX, 307.

<sup>16</sup> Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî el-Âbâdî, el-Muhit-bi't-Teklif, cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmî-Ahmed Fuad el-Ehvanî, Kahire, 1965, I, 11.

<sup>17</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296; Kâdî Abdulcebbar- el-Muhit-bi't-Teklif, I, 11.

<sup>18</sup> Bu iki eser günümüze ulaşabilen Mutezilî kaynaklar içerisinde yer almamaktadır.

<sup>19</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296; el-Muhit bi't-Teklif, I, 11; Ancak bir kimsenin Allah'tan istekte bulunması onu sorumlu tutması değildir. Yine bir kimseden yürümesini istemek, meşakkat içerdiğinden teklif olarak kabul edilirken, lezzetli bir yemeği birisinden yemesini istemek külfet içermediğinden teklif değildir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296.

<sup>20</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296-297; el-Muhit bi't-Teklif, I, 11.

bir fayda elde etmek veya bir zararı defetmek için bir fiilin yerine getirilmesini veya fiilden kaçınılmasını mükellefe bildirmektir.”<sup>21</sup>

Kâdî Abdulcebbar'ın tanımında dikkat çeken husus meşakkatten kaçınma isteği, ilcâ ve i'lâm (fitrî, aklî ve dinî bilgilendirme) teklifin varlığı için son derece önemlidir. Tanımda yer alan bildirme, ya zarurî bilginin yaratılması (fitrî/aklî bilgi) ya da delillerin ortaya konulmasıyla (şerî bilgi) gerçekleşmektedir.<sup>22</sup> Zira zaruri bilgi, teklifin öncülü gibidir<sup>23</sup> ve temkin, güç yetirme ve kudret konumundadır. İnsanın ontolojik potansiyeli olan temkin bu açıdan insana iman ve inkâr etme kudretini sağlayan bir mahiyet arz eder.<sup>24</sup> Kâdî Abdulcabbar bu nedenle zaruri bilgiyi akıl olarak anlar ve teklifin geçerliliğini akla dayandırır.<sup>25</sup> Buna göre teklif mükellefe iki lafız ile yöneltilir: Yap ve yapma! Bu emir mükellef açısından akla dayanırken; mükellif, vahiy vasıtası ile bildirir.<sup>26</sup>

Ne var ki Allah'ın teklife konu olan şeyleri mükellefe açıklaması gerekir.<sup>27</sup> Yoksa salt bir fiilin yapılmasını emretme veya ondan nehy etme bu manada bildirme değildir.<sup>28</sup> Bildirme daha çok mükellefin bir eylemde bulunmasına

<sup>21</sup> Kâdî Abdulcebbar- el-Muhit-bi't-Teklif, I, 11; Buna göre teklifte bulunma yetkisine sahip tek varlık Allah'tır. Kelamcıların teklif ile ilgili tanımlarına “ibtidaen” kaydını koymaları hakiki mükellifin sadece Allah olduğunu vurgulama amaçları sebebiyledir. Ancak bir insanın, örneğin bir babanın çocuğunu namaz kılmaya zorlaması, hakiki mükellif olduğunu göstermez. Babanın çocuğuna teklifi, sadece mecazen olmaktadır. Çünkü namazı emreden bizzat Allah'tır. Meyssem b. Meyssem el-Bahrânî, Kavâidu'l-Kelâm fi'l-İlmi'l-Kelâm, thk. es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum, h. 1397, s. 114.

<sup>22</sup> Bu nedenle Allah'ın dışında hiçbir varlık hakiki anlamda mükellif değildir. Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) met. ve çev. İlyas Çelebi, nşr. Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, II, 340; Mu'tezile düşüncesinde teklif akli ve şerî olmak üzere ikiye ayrılır. Akıl ve vahiy teklifin iki kaynağıdır. Ehl-i Sünnet akidesinde ise sadece Allah'ın emir ve nehiyleri teklifin alanına girer. Bk. Ali Fehmi Huşeym, el-Cübbâiyyan- Ebu Ali ve Ebu Haşim, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu-Ayni'ş-Şems, Basım yeri ve yılı: Trablus 1967, s. 198.

<sup>23</sup> Kadî Abdulcabbar zaruri ilmi şu şekilde tarif eder. “İrademiz dışında bulunan ve kendimizden uzaklaştırmamız mümkün olmayan ilimdir.” “Ayrıca şu tanımı da yapar. “Âlimin şek ve şüpheye kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan ilim, zaruri ilimdir. Bkz. Kâdî Abdulcabbar, Şerh'u-Usuli'l-Hamse, I, 80.

<sup>24</sup> Abdülkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif-Erâ-i-Kâdî Abdilcabbarî'l-Kelâmiyye, Beyrut 1971, s. 41.

<sup>25</sup> Abdülkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 75.

<sup>26</sup> Kâdî Abdulcabbar, Kitâbu'l-Mecmû-fî'l-Muhît bi't-Teklif, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986, III, 176, 178.

<sup>27</sup> Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 336.

<sup>28</sup> Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 338; Abdülkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 38.

ve ondan kaçınmasına sevk edecek zarurî bilginin fitraten sabit olunmasını zorunlu kılar. Kabihin kabih (kötü), hasenin hasen (iyi) olduğu bilgisi bedihi/a-priori olarak mükellefte bulunmalıdır. Bu nedenle sadece dîni emir ve nehiyeler, aklî ve ahlakî prensiplerin özünü oluşturmazlar. Bu da teklife muhatap olacak varlığın öncesinde birtakım varoluşsal ilkelere sahip olmasını gerektirir. Bunun için Allah'ın külfet olan bir şeyi insan aklına vacib kılmasının emir yerine geçeceği söylenmiştir.<sup>29</sup> Görüldüğü üzere Kâdî, bilgilendirme olmaksızın meşakkat olan bir fiili mükellefe emretmeyi veya ondan meşakkate katlanmasını istemeyi doğru bulmaz. Çünkü teklif mükellefi zorunlu olarak eylemde bulunmaya itecek bir müdahale değildir. Mükellefi eyleminde sorumlu kılan bir bildiridir.

Bu son cümleyle bağlantılı olarak Kâdî Abdulcebbar teklife dair başka bir tanımında 'târif' kavramına yer verir. Târif, "teklif edilen şeyin durumunu mükellefe bildirmektir." Teklif edileni ve bu sayede ulaşılabilecek yüce mertebeyi bildirmek teklifin iyi olduğunu ve aynı zamanda bütün insanları kapsadığını gösterir.<sup>30</sup> Böylece kâfir ve buluğa eren çocuk teklif edileni öğrenmemiş olsa bile mükellef olmaktadır.<sup>31</sup> Çünkü özgür bir iradeyle eylemde bulunmanın epistemolojik ve ontolojik alt yapısını oluşturan bildirme, güç verme (ikdâr) ve varoluşsal yeterlilik (temkîn/temekkün<sup>32</sup>) noktasında kâfir ile mümin arasında herhangi bir fark yoktur.<sup>33</sup> Sonuç olarak her insan mükellef olarak doğmaktadır. Ontolojik olarak da kendisini sorumlu kılacak yetiye sahiptir.

## 2. Teklifte İlahî ve İnsanî Faktör

Mu'tezilî teolojisinde sorumluluğun temel unsurları olan lütuf, aslah, i'lâm, temkin, ikdar, irade, hürriyet, sevap, ikab vb. Allah'a (mükellif) vacip olan lütüfler<sup>34</sup> teklifin ilâhî sorumluluk alanını oluşturmaktadır. Mükellefin

<sup>29</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296; Elbette bildirmenin bizzat kendisi teklif olmayabilir. Yani bir insan, kendisini bilgilendiren olmasa da mükellef olabilir. Bu daha çok namaz, oruç gibi dini emirler söz konusu olduğunda geçerlidir. Çünkü birinin bir başkasına Allah'ın emrini bildirmesi/yapmasını istemesi teklif değildir. Teklifin asıl kaynağı sadece Allah'tır. Bir başkası bildirmese de kişi artık sorumludur.

<sup>30</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 168, 169, 299, 301.

<sup>31</sup> Kâdî Abdulcebbar- el-Muhit-bi't-Teklif, I, 12.

<sup>32</sup> Temkin, mükellefin teklif edileni yerine getirmesine imkân sağlayan şeylerin tamamı olarak tanımlanmıştır. Şerif Murtazâ, el-Hudûd ve'l-Hakaik (Resâilu'l-Murtazâ içerisinde), thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, Kum h. 1405, II, 256.

<sup>33</sup> Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 113.

<sup>34</sup> Mükellefin sahip olması zorunlu olan akli ve bedeni yetilerle ilgili bk. Mustafa Bozkurt, "Kâdî Abdulcebbar'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt: 9, sayı: 26, 2006, s. 218-222.

mükellif üzerindeki hakları olan bu değerler teklifin sıhhati için oldukça önemlidir. Bütün bunlar teklifte bulunmadan önce Allah'ın mükellefi teklife hazır halde yaratması anlamına gelir. Örneğin i'lamın olmaması teklifin lütuf ve adalet yönünü zedeler. Çünkü mükellef sorumluluk alanını ve kapsamını bilmek zorundadır. Aksi halde insanı sorumlu tutmak, teklif-i ma'la-yutak (güç yetiremeyeceği şeyi isteme) olur ki bu zulümdür. Dolayısıyla mükellef iyi ve kötünün bilgisine sahip olmalı veya bilme imkânı içerisinde olmalıdır.<sup>35</sup> Teklif sürecince bu bilginin varlığı mükellefin tasarruflarına mükâfat ve ceza şeklinde değer biçebilmenin gerekçesi olmaktadır.

Diğer açıdan insanın fiilde bulunma gücünün (ikdar) olmaması, eylemine müdahale edilmesine (cebr) ve özgürlüğünün kısıtlanmasına (ilcâ) neden olur. Teklifin insanî yönüne her hangi bir müdahale, irade ve tercihinde hür olması gereken varlığın özgürce eylemde bulunmasını engeller. Böyle bir müdahale teklifin ürünü/semeresi olan sevap veya ceza/ikabın varlığını aynı zamanda peygamber ve şariat göndermenin tutarlılığını tehdit eder.<sup>36</sup>

Özgürlüğün kısıtlanması demek olan ilca, mükelleften istenilen eylemin vücut olan vasfını yok eder ve failin gerçek özne olmasına engeller.<sup>37</sup> Çünkü mükellef (özgür iradesiyle) yerine getirmesi vacip olan şeyi (bir başka etkenle) zorunlu olarak yapmaktadır. Bu da ister istemez fiiller arasında vacip, kabih, mubah tarzında bir ayrıma olanak tanımamaktadır. Aynı zamanda ilcâ, insanın akıl yürütme ve farklı seçenekler arasında tercihte bulunma melekesini yok etmektedir. Oysa teklifin sıhhati için insanın iki zıt şey arasında tereddüt yaşaması ve özgür iradesiyle tercih edebilmesi gerekmektedir.<sup>38</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre insanların fiilleri kendi tasarruflarıdır. İnsan Allah'ın kendisine ihsan ettiği irade ve akıl sayesinde eylemde bulunur. Bu ba-

<sup>35</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 172, 176, 177, 178, 181, 224, 289, 292, 505; Bunun için mükellef aklen olgun olmalıdır. Ebu Ali buluğa ermeyi akli olgunluk olarak anlar. Akli da ilim olarak açıklar. Ona göre akıl, buluş ve ilim bütünü oluşturan parçalardır. Daha sonra Cübbai ilmi zarurî ve kesbî olmak üzere ikiye ayırır. Bu taksimle o, ızdırârî ve kesbî aklı kasteder. Kâdî Abdulcebbar daha sonra Cübbai'nin bu düşüncesine açıklık getirir. İlim, iyi-kötü, hayır-şer arasını ayırmak değildir. İlim nazarın hüsn; nazarı terketmenin kabih olduğunu bilmektir. Örneğin bir çocuk iyi ve kötüyü bilir. Fakat bunlar arasında ayırım yapamaz. Bu ayrımı yapabilmesi için aklen olgunluk gerekir. Bk. Huşeym, *el-Cübbâiyyan-Ebu Ali ve Ebu Haşim*, s. 200-201.

<sup>36</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl-Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986, s. 148; *el-Muğnî*, XIII, 365.

<sup>37</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 309.

<sup>38</sup> Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader fi-Fikri'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Lübânîyyi, Beyrut 1996, s. 305, 306.

kımdan o, insan özgürlüğünü kısıtlayan her türlü yaklaşımı reddeder<sup>39</sup> Ona göre insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen kimse büyük bir hata işlemiştir.<sup>40</sup> Çünkü Allah'ın insan irade ve eylemine mutlak müdahalesi insana teklifte bulunmayı abes kılacak bir durumdur. Bu nedenle insanın hür iradesiyle Allah'ın kudreti arasında teklifin hikmet boyutunu zedelemeyecek bir uyum vardır.<sup>41</sup> Dolayısıyla Allah'ın kudret ve iradesi, mükellefin hür eylemde bulunmasına bir engel oluşturmaz.

Çünkü teklif, bir talep/istek bildirmektedir. İstenilen şey ancak mümkün bir istek olursa yerine getirilir. İrade ve kudrete sahip olmayan bir varlıktan bir şey istemek ise bir kimsenin kendisinden bir şey istemesine benzer. Bu bakımdan mükellefin eylemde bulunma imkânının olmaması, kendisine talepte bulunmanın imkânsız olması demektir. Bu durum ahiret ile ilgili meselelerde ciddi paradokslara sebep olmaktadır. İstenileni kendi kudret ve iradesiyle yerine getirme potansiyelinden yoksun bir varlığın hesaba çekilmesi ciddi bir çelişkidir. Aksi halde insan kendi tasarrufunda olmayan eylemleri sebebiyle mükâfat elde edecek veya cezaya çarptırılacak; bunun doğal sonucu olarak Allah'ın adalet vasfı zedelenecektir. Zira insanın kendine ait olmayan eylemleri, herhangi bir ilke veya ölçüt olmaksızın doğrudan Allah'ın kararına bağlı olacak; bu ise doğru ve adil bir değerlendirme olmayacaktır. O halde teklifte gaye olan faydanın herkesi kapsamı ve arızî sonuç olan cezanın tutarlılığı insanın özgürce eylemde bulunabilmesine bağlıdır.<sup>42</sup>

Nitekim insan özgür olduğunun bilincindedir. Kendi irade ve kudretinin farkındadır. Fakat Allah'ın ilmi ve kudreti hakkında bilgi sahibi değildir. Bu bilgiye göre hareket etmemekte, eylemde bulunurken varoluşsal yeteneklerini aktif kullanmaktadır. Bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: "Biz kendi özgür tercihimizin farkındayız; fakat Allah'ın ilmi hakkında bilgimiz yoktur. Bu sebeple Allah'ın adil oluşu insanın hür olduğu görüşüne ve bütün ahlaki meselelerin bu hürriyetin varlığına bağlı olduğuna bizi zorluyor."<sup>43</sup> Dolayısıyla Al-

<sup>39</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 25-26.

<sup>40</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 25.

<sup>41</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Münye ve'l-Emel*, tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, thk. İsmüddin Muhammed Ali, (ys.) 1985, s. 114; Allah'ın aslah olanı yerine getirmesi faydalı olan şeyler arasından birini tercih etmek değildir. Aslah, üstün ve daha faydalı olan bir şeyi diğerine yeğlemek değildir. Örneğin, Allah'ın en büyük olduğunu ifade etmek büyükler arasında bir kıyaslama değil, sadece yücelik ve ululukta eşsiz olmasıdır. Bu nedenle teklif, aslah olması itibari ile başka bir alternatifi olmayan tek faydadır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 153.

<sup>42</sup> Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1984, s. 96.

<sup>43</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 113.

lah'ın bilgisinden hareketle insan özgürlüğü temellendirilmeye çalışmak mutlak bilgi ile insan iradesi arasında bir çatışmaya götürebilir. Çünkü insan Allah'ta mevcut olan bilgiye göre hareket etmemektedir. Allah'ın bilgisine muttali olma ihtimali de yoktur. Mükellef sadece Allah'ın her şeyi mutlak surette bildiğini bilir. Fakat bir davranışta bulunurken O'nun ilmi doğrultusunda hareket etmeliyim tarzında bir düşünce içerisine girmez. İrade ve hürriyetine bağlı olarak eylemde bulunur. Eylemde bulunma ise bir hak etme farkındalığı yaratır. İnsan yaptığının adil bir karşılığı olduğunu bilir. İşte burada adalet devreye girer. Bu adalet bilinci insanın hür olduğunun göstergesidir.<sup>44</sup>

Bir başka açıdan insanın ontolojik olarak özgür olmasını, fitrî/tabî zorunluluk; mümkün olan bir alanda eylemde bulunmasını da ihtiyarî zorunluluk olarak ifade edebiliriz.<sup>45</sup> Yani insan varoluşsal olarak özgürdür. Söz konusu bu durum, yaratılışın gereğidir. Özgür yaratılan varlığın tercih edebilmesi ise zorunluluğun fiili kısmını oluşturur. İnsan eylemde bulunurken bazen doğal bir ikilem yaşar. İnsanın kontrol edemediği bu durum ihtiyar sahibi olmanın gereğidir.<sup>46</sup> Ayrıca düşünce üretme ve bilinçli eylemde bulunma tercihi mümkün

<sup>44</sup> İnsanın irade ettiği şeyi özgürce yerine getirebilmesinin bir takım şartları vardır. Bunları maddeler halinde şu şekilde belirtebiliriz.

- 1.Farkındalık (özbilinç): İnsan ilk önce ne yaptığını bilmelidir. Bu bilinç insani bir eylemi yapıp yapmamada istemli olarak tercihte bulunmaya sevkeder. Bilinçliliğin olmaması halinde insan, fiilin bizzat öznesi olsa da irade edeni olmaz.
- 2.Amaçlılık (Gâiyet): İnsanın bir eylemde bulunurken bir amacı olmalıdır.
- 3.Fiilî bağımsızlık: Eylemin varlığı bir başka şeye bağlı olmamalıdır. İnsanın imkân sınırları içerisinde bizzat kendi eylemi olmalıdır.
- 4.Engellerin Kaldırılması: İnsanın iradî-ihtiyarî seçimini yerine getirmede önünde bir engel olmamalıdır. Abdalbârî Muhammed Dâvud, *el-İradetu inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*, nşr. Dâru'l-Mârifeti'l-Camiati, İskenderiye, 1996, s. 51; Abdussettar Râvi, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, nşr. el-Müessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1980, s. 370-371; Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye* (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu), çev. Vahdetin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, s. 130; İnsanın kulluk için yaratıldığını belirten ayeti kerime, bu manada insanın itaat etme eyleminin yaratılması olarak anlaşılmalıdır. Ayette ifade edilen kulluk, talep manasında "bana kulluk etme iradesini yarattım" demektir. Çünkü irade, insan ve cin için hem rızayı hem de muhabbeti kapsamaktadır. Zira muhabbet, örfî ve lugavî istilahta da hakiki irade sahibi olmayı ifade etmektedir. Bu nedenle insanın iradeli ve özgür bir varlık oluşu kulluğun başlıca kriteri olmakta, diğer mahlûkatın da varoluş sebebini teşkil etmektedir. Bk. Muhammed b. İbrahim el-Vezir el-Yemânî, *el-Avâsım-ve'l-Kavasım*, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, V, 389.

<sup>45</sup> Zekeriyâ İbrahim, *Müşkiletü'l-Hürriyye*, nşr. Mektebetu-Mısr, Kahire 1963, s. 17.

<sup>46</sup> Bu bağlamda insanın özgür seçimini ifade eden "ihtiyar" kavramının hayır kökünden türemesi, onun kendi iyiliği ve faydası için tercihte bulunduğunu gösterir. İhtiyar, iki şeyin en hayırlısını zorlanmadan tercih etmek olarak ifade edilmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî, el-

olan şeylerde gerçekleşen bir durumdur. İnsanın zorunlu ve imkânsız olan bir şey konusunda düşünme ve akıl yürütme eylemini gerçekleştirmesi ise imkânsızdır.<sup>47</sup> Bu açıdan insanın akıl yürüten bir varlık olması, özgürce eylemde bulunduğunu kanıtlamaktadır. Nitekim insan, herhangi bir güç tarafından bir eylemde bulunmaya zorlandığında veya bir fiilden engellenmek istendiğinde kendi varlığında mevcut olan fiili bir direnç/reaksiyon ile kendi özgür gerçekliğine tabi olur.<sup>48</sup> Teklif bu itibarla insan özgürlüğünü garanti altına almakta ve onun özgür olduğunu bildirmektir. Aklını ve iradesini kullanması için ona çağrıda bulunmaktır.<sup>49</sup>

Bunun için mükellef eylemde bulunmada serbest olmalı, gerçek özne olmasına imkân tanınmalıdır.<sup>50</sup> Kâdî Abdulcebbar da teklifin tutarlılığı için dışsal bir müdahale olan ilcânın<sup>51</sup> kaldırılmasını şart koşar. Aynı zamanda bir fiili yerine getirmeyi veya fiilden kaçınmayı sağlayacak devâî (eyleyici güç) ile savârifi (sakındırıcı güç) ve fiilin yapılış amacını belirten garazı eylemin var oluş sürecine dâhil eder.<sup>52</sup> İnsanı eylemde bulunmaya iten ve ondan engelleyen güdülerin varlığı seçme hürriyetinin ve kesin karar verme mekanizmasının (azm) olduğunu gösterir.<sup>53</sup> Bununla birlikte fiile bitişen meşakkat, bir eylemi

---

Furuku'l-Luğaviyye, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire 1997, s. 124; Bu da insanın kendisi adına hayır olanı tercih etme noktasında akıl yürüttüğünü göstermektedir. Tercih söz konusu ise tercihin nesnesinin mümkün olması, insana yönelme imkânı tanınması gerekir. Bk. Alber Nasri Nader, Felsefetü'l-Mu'tezile, Sarbon 1951, II, 59.

<sup>47</sup> Franz Rosenthal, İslam'da Özgürlük Kavramı, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 40.

<sup>48</sup> Ali eş-Şabi,-Abdulmecid en-Neccar-Ebu Lübâbe Huseyn, el-Mu'tezile-beyne'l-Fikri ve'l-Amel, Tunus 1979, s. 44.

<sup>49</sup> Hanefî, Mine'l-Akîde ila's-Sevratı, III, 441; Erkan Yar, Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk, (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), Elazığ 2001, s. 57.

<sup>50</sup> Kâdî Abdulcebbar, Mütешâbihu'l-Kur'an, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966, II, 716.

<sup>51</sup> Örneğin mükellef cennet nimetlerine şahid olsa ve kendisine namaz kılarsan bunlar sana verilecek denilse, bu kimse hazır olan menfaatleri elde etmek için itaate zorlanmış olur. Fakat bu namazla mükâfatı hak etmiş olmaz. Çünkü mükâfatın peşinen sağlanması teklifi geçersiz kılar. Bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî XI, 509-510; Ömer Hamdan-Sabine Schmidtke, Nuketü'l-Kitâbi'l-Muğnî, nşr. el-Ma'hadü'l-Almanî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyyî, Beyrut 2012, s. 177.

<sup>52</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 394.

<sup>53</sup> Nader, Felsefetü'l-Mu'tezile, II, 64.



yerine getirme veya terk etmede mükellefi ikileme düşüren motivlerin varlığıyla özgür seçimine işaret etmektedir.<sup>54</sup>

Dolayısıyla sadece istitaat ve kudretin olması, fiilin varlığı için yeterli değildir. Bununla birlikte fiilin meydana gelmesi güdülerin (çağırıcı/devâî/bâis) varlığına bağlıdır. Çünkü güdülerin varlığı, bir fiilin meydana gelmesinin insanın kendi içsel yetisine bağlı olduğunu gösterir. Bu sayede insan, fiillerin kendisinden kaynaklandığını algılar. İnsan hareket etmek istediğinde zorlanmadan hareket eder; durmak istediğinde aynı şekilde durur. Bunlar içsel bir motivin bilinçli olarak insanı eyleme ve tercihte bulunmaya sevk etmesiyle gerçekleşmektedir.<sup>55</sup> Bu durumda devai' ve savarifin varlığı insanın bağımsız eylemde bulunduğu delilidir.

İnsan özgürlüğü ve teklif bağıntısına dair bu bilgilerden sonra teklifin diğer parçası olan meşakkati ele alabiliriz. Kâdî Abdulcebbar'ın mensubu olduğu Basra ekolüne göre teklifin zorunlu unsuru olan ve kök anlamını içeren meşakkat, sevabı/mükâfatı hak etmenin esas nedenidir.<sup>56</sup> Meşakkat, Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesine göre ancak şehvet ve doğal isteksizliğin (nüfuru't-tab')<sup>57</sup> varlığı ile mümkündür. Nitekim mükellef bir eylemi yerine getirme ve kaçınma noktasında doğal bir zorluk yaşar. Çünkü Allah, insanı yarattığında onun bazı şeylere istek duyup bazı şeylerden nefret duymasını beraberinde yaratır. Bu tabî durum, insanı ister istemez meşakkate sevk eder. Meşakkatin varlığı insanın sevabı hak etmesinde önemli bir paya sahiptir. Mükellef teklifin külfet (sıkıntı-zorluk) olan yapısını içselleştirir ve teklifin sonlanmasıyla iyi bir karşılık/mükâfat hak edeceğini bilir.<sup>58</sup> Bu bilgi sayesinde insan teklif edileni yerine getirebilmektedir. Ancak meşakkatin zorlama/ilcâ seviyesine ulaşmaması teklifin sürdürülebilirliği için şarttır.

Meşakkat doğal bir eğilim olarak kişinin nefret ettiği şeyi yapmaya nefsinin arzu duyduğu şeyden de kaçınmaya iten içsel bir krizin adıdır. Meşakkat olarak ifade edilen durumlara kişinin başına gelebilecek üzüntü tasa, elem ve bazı korku türleri de dâhildir. Dolayısıyla bütün bu duyguların temelinde nef-

<sup>54</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 394, 395.

<sup>55</sup> Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, 63-64.

<sup>56</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 303, 308.

<sup>57</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 140; Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 303, 307.

<sup>58</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 382- 384; Örnek vermek gerekirse bir kimse leziz bir yemeği yemekle bir ücret hak etmez. Fakat yapımında ustalık ve uğraş isteyen bir eşyayı yapan zanaat erbabı meşakkat karşılığında ücreti hak eder. Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 717.

ret ve istek krizinin yaşatmış olduğu doğal ikilem vardır. Mükellefin yaşamak zorunda olduğu bu tür gerilim hak etmenin nedenini oluşturur. Hatta meşakkatin artması oranında değersel olarak sevab katsayısı da artar. Bu şekilde bir değersel belirleme olmasaydı, Allah'ın iyi eylemde bulunmayı ve kötülüklerden sakınmayı insana meşakkat/külfet kılmasının iyi/hüsn olmaması gerekirdi. Çünkü böyle bir durumda meşakkati ilzam etmek ile inzal etmek arasında fark kalmazdı.<sup>59</sup> Meşakkati ilzam etmek ise medh (övgü), zem (yergi), sevap (mükâfat) ve ikab (ceza) gibi mükellefe ait değerlerin belirleyicisidir.<sup>60</sup> Sonuç olarak diyebiliriz ki Kâdî Abdulcebbar teklifi geçersiz kılacak unsurları tespit edip teklifin varoluşsal esaslarını belirleyerek, Allah insan-ilişkisini ahlaki ve hukuki bir temelde ele almıştır. Ona göre akıl, irade, ihtiyar ve kudret gibi tabî insanî nitelikler teklifin ontolojik unsurlarıdır. Mükellef hür iradesiyle yaptığı fiil neticesinde mükâfat veya cezayı hak eder. Ancak Allah'ın fayda sağlama kasdı sadece mükâfatı/sevab kapsamaktadır.<sup>61</sup> Bu bakımdan teklifte ilahi gaye sadece fayda odaklıdır.

### 3. Teklifte İlahî Gaye

Mutezilî düşüncede Allah, zat itibariyle tek olduğuna göre fiillerinde de aynı şekilde vahdetin (birliğin) olması gerekir. Bu sebeple O'ndan adl, salah ve husûn olanın dışında bir başka eylem ortaya çıkmaz. O'nun fiili tek bir asla mebnî olduğuna göre hikmete dayanması kaçınılmazdır. Bu da mutlak manada yaratılanın maslahatıdır. Bu düşünce aklen Allah'ın hasen olanın dışında bir eylemde bulunmayacağını ifade eder.<sup>62</sup> Çünkü Mu'tezile'de Allah'ın abes (anlamsız ve hikmetsiz) bir eylemde bulunması imkânsızdır.

Kâdî Abdulcebbar, 'abesi', hiçbir anlam ifade etmeyen ve bir amaca matuf olmayan eylem için kullanır.<sup>63</sup> Aynı zamanda yaptığını bir amaç için yapmayan kimse de anlamsız/abes iş yapandır. Allah'ın fiillerinde 'ittifakın' olabileceği düşüncesi bu nedenle geçersizdir. Çünkü anlam ve amaçtan yoksun bir

<sup>59</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 299.

<sup>60</sup> Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 38, 89.

<sup>61</sup> Hüsnü Zeynî, *el-Akl-inde'l-Mu'tezile-Tasavvuri'l-Akli-inde'l-Kâdî Abdilcabbar*, Beyrut 1980, s. 93.

<sup>62</sup> Dâvud, *el-İradetu inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*, s. 50.

<sup>63</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 84, 142; Kâdî Abdulcebbar abesi, "failin karşılığında belli bir ivaz olmaksızın yaptığı her türlü fiil" şeklinde de tanımlar ve bir örnekle açıklar. Bir kimsenin çok kolay elde imkân olduğu halde bir dirhem karşılığında bir dirhem kazanmak için korku ve tehlikeleri göğüslemesine veya hiçbir gayesi olmaksızın bir nehirden diğer nehre su dökmesi için ücretle adam tutmasına benzer, der. Yani abes anlamsız olursa bir fayda elde etmek imkân dışıdır. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 346.

fiil abestir. Kâdî'nın ittifakla kastettiği iyi-kötü; fayda ve zarardan soyutlanmış nötr fiildir. İttifak anlayışına göre Allah, fayda ve zarar kastı gütmeyen eylemde bulunur. Yani O'nun fiillerinde iyi veya kötü diyebileceğimiz herhangi bir yön yoktur. Kâdî bu düşünceyi kabul etmez. Çünkü Allah ne yaptığını bilen olduğuna göre fiilin kasıtlı olması gerekir. Bu doğrultuda Allah'ın fiillerinde yönler değil, tek bir yön vardır. O da fayda sağlamak için insanı yaratması ve ona teklifte bulunmasıdır. Böyle bir kasıt bütün fiillerinin iyi ve anlamlı olduğu anlamına gelir.<sup>64</sup> Çünkü Allah hikmet sahibi olduğuna göre fiillerinin ihkâm (hikmetli) ve itkan (mükemmel) olması gerekir. Bu nedenle tesadüfi, gelişigüzel bir eylemde bulunmaz. O'nun fiilleri garaz (amaçlılık), salah (iyi/yararlı) ve hayrı ihtiva eder.<sup>65</sup>

Öyle ki Mu'tezile, adl prensibi gereği olarak âlemde yaratılan her şeyin ya tamamen hayır ya da hayra götüren veya hayrın elde edilmesine vesile olan şeyler olduğunu kabul eder. Mu'tezile'ye göre hayır, bizzat güzel/iyi olan ya da ona götüren faydalı şey; şer ise ya bizatihi kötü olan veya ona vesile olan şeydir. Bu sebeple bir şey sonucu itibarıyla güzel ise ona şer denilmesi imkânsızdır.<sup>66</sup> Teklif bu açıdan mahza hayır olarak fayda temeline dayanan bir olgudur. Zira Allah'ın tercih ettiği bir sistemin fayda ve iyiden yoksun olması Mu'tezile'nin adl prensibiyle çelişen bir durumdur. Adl ilkesi gereğince Allah'ın kabih olanı tercih etmeyeceğini söyleyen Kâdî Abdulcebbar, O'nun mahlûkatı yaratmasında ve teklifte bulunmasındaki hikmeti, iki esas üzerine inşa eder ve teklifle ilgili sorgulamaların alt yapısını oluşturur.

1. Allah'ın kabih bir fiili tercih etmesi mümkün değildir. O halde yaratma ve teklifte bulunma eyleminin hasen olması zorunludur.
2. Mükellefin bilmesi zorunlu olan ilk şey, Allah'ın kabih bir eylemde bulunmayacağıdır.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 85, 86.

<sup>65</sup> Ayrıntılı bir açıklama için bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 10-18; Hanem, *Aslu'l-Adl*, s. 152.

<sup>66</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 179.

<sup>67</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 81; Kâdî Abdulcebbar Allah'ın hayrı ve şerri iki tarzda yarattığını söyler. İlki, kabih olan şerrin, Allah'a izafe edilmesi imkânsızdır. Diğeri ise hastalık, felaket, afet gibi bir takım arzu edilmeyen sıkıntılıların mecazen ve tevessü yoluyla Allah'a izafesi mümkündür. Örneğin, Allah Teâlâ cehennem azabını mecazen şer olarak tavsif etse de bizatihi azabın varlığı bir hikmet ve adalet gereğidir. Allah'ın şerrin faili olarak görülmesi varlığının şerir (kötü) olmasını gerektirir. Allah'ın fayda ve zararın bizzat kendisini yarattığı söylenemez. Bu durumda fayda ve zararın cinsi Allah tarafından yaratılmakta ve bu yüzden ona ait bir vasıf gibi algılanmaktadır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 293.

Çünkü Allah, kötünün ne olduğunu bilir ve kötülük yapmaya ihtiyaç duymaz; aynı zamanda kötülükten müstağni olduğunu bildiğine göre kötü olanı tercih etmesi imkânsızdır.<sup>68</sup> Teklif Allah'tan sadır olduğuna göre mutlak manada iyi ve mükellefin yararınadır. Şayet teklif kabih bir şey olsaydı O, teklifte bulunmazdı. Dolayısıyla Allah, hikmet ve adalet sahibi bir varlık olarak sadece iyi/husün olanı tercih eder. Allah'ın tercihi olan teklif de bizatihi iyidir ve bir amaca matuftur. O da mükellefi sevaba (mükâfat) ulaştırmak yani sevap vasıtasıyla mükellefe fayda sağlamaktır.<sup>69</sup>

Buna rağmen Kâdî Abdulcebbar teklifin husün olduğunu bilmeyen birçok insanın olduğunu söyler ve teklifin amacıyla ilgili başka bir çıkarımda bulunur. Mühlhide gibi fırkaların, "hikmet sahibi bir yaratıcı olsaydı teklif gibi bir şey ondan sadır olmazdı" dediklerini aktarır. Buna benzer itirazların ve inkârların olması teklifin amacının sevaba ulaştırmak olmasıyla çelişmektedir. Zira her insan teklif vasıtasıyla sevaba ulaşamamakta aksine daimi bir azabı hak edebilmektedir. Kâdî Abdulcebbar bu tür düşüncelerin farkında olacak ki teklifin amacının (hak etmeksizin) doğrudan/ibtidaen sevaba ulaştırma şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. O, mükellefi sadece teklifle ulaşabileceği bir dereceye yükseltmenin asıl amaç olduğunu vurgular. Bu sayede teklifi bilenle bilmeyen arasındaki farkın kalkacağını düşünür.<sup>70</sup>

Dolayısıyla teklifin amacı mutlak manada menfaati celb, zararı def' etmek değildir. Öncelikli olan söz konusu faydayı sağlayacak imkânları mükellef için hazırlamaktır. Çünkü kâfir de mükelleftir. Bu durumda mükellef olması kendisi için faydanın zorunlu olmasını gerekli kılar. Bu nedenle teklifte garaz, mükellefe faydaya ve mükâfata ulaşma imkânı sağlamak (ta'riz)<sup>71</sup> zarara karşı onların tamamını uyarmak (tahriz)tır. Böylece insanların tamamı aynı düzlemde teklife muhatap olmaktadır. Çünkü insanoglu teklifin gereklerini yerine getirebilecek imkânlarla donatılmıştır. Bunun için güdülere güçlendirilmiş, öz-

<sup>68</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 10; Allah'ın fiilleri açısından kötülük olgusunun ayrıntılı bir açıklaması için bk. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husun ve Kubuh Problemi)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000, s. 76-125.

<sup>69</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 340.

<sup>70</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 340-342; Elbette Allah, sadece sevaba ve nimete ulaştırma gayesi gütsedydi teklife ihtiyaç duymadan bunu gerçekleştirirdi. O, teklif ile insanın potansiyelini görünür kılmayı, akıl ve hürriyetini etkinleştirmeyi ve risaleti yerine getirmeyi murat etmiştir. Bk. Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevrati*, III, 443.

<sup>71</sup> Ta'riz, bir kimsenin, ulaşamayacağı ihtimali olmasına rağmen bir faydaya veya zararı def etmeye kendisiyle ulaşacağı şeyi bir başkasına bildirmesidir. Bk. Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakaik*, II, 265.

gürce eylemde bulunması için kudret ve irade sahibi kılınmış, özgür eylemde bulunmasını kısıtlayan her türlü engel kaldırılmıştır. Dolayısıyla bütün insanlar bu niteliklere sahip olmada ortaktır. Bu durumda mümin veya kâfir olarak gerçekleşen kategorik ayırım sadece bu imkânların yöneltildiği yön ile ilgilidir. İyiye yönelen mümin olarak değerlendirirken; kötüye yönelen kâfir veya günahkâr olarak vasıflanmaktadır.<sup>72</sup>

Sonuç olarak iki unsurun varlığı, teklifte bulunmanın tutarlılığını temellendirmede son derece önemlidir. İlk olarak teklif, Allah'ın fiili olduğu için zatında iyidir. Diğer açıdan Allah, sevaba ulaşma imkânını mükelleflerin tamamına eşit şekilde sunmaktadır.<sup>73</sup> Bu da göstermektedir ki Allah, teklif ile kulların tamamına ihsanda bulunmuştur. O, mümin için muhsin; kâfir için mûsî (kötülük yapan) değildir. Yani teklif, ontolojik olarak, mükelleflerin bir kısmı için iyi diğer kısmı için kötü değildir. Teleolojik anlamda hedefi ise bütün akıllı varlıklara mükâfat ve faydaya ulaşma imkânı vermektir. İnsana ihsan edilen akıl yürütme ve tercihte bulunabilme yetisi adeta sevaba ulaştırma gayesinin alanını genişletmektedir.

### 3.1. Teklifte Bulunmanın Ontolojik Gerekçesi: Yaratılış

Akden bilinmesi zorunlu olan şeylerin ilki yaratma ve tekliftir. Teklif, zarruri olarak yaratmayı içerirken; yaratmanın gayesi de teklif olmaktadır. Bu sebeple hedefsiz ve gayesiz –sadece- yaratma abes ve anlamsızdır.<sup>74</sup> Bu durumda Allah'ın yaratma iradesi tamamıyla tefaddul iken<sup>75</sup>; yarattıktan sonra mükellefi sevaba ulaştırma iradesi, teklifin vücut ifade eden ahlaki yönünü oluşturmaktadır.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II,342.

<sup>73</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmu fi'l-Muhit bi't-Teklif, cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J. J. Houben-Daniel Gımareţ, Beyrut 1981, II, 173; İbn Melâhimî, Muhammed b. Muhammed el-Havârizmî, Kitâbu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010, s. 258.

<sup>74</sup> Hanefî, Mine'l-Akide ila's-Sevrati, III, 438-439.

<sup>75</sup> Yapıldığında övgüyü hak eden yapılmadığında kınamayı gerektirmeyen fiillerden olan ihsan ve tefaddul, Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın ilk fiilidir. İnsanı ve diğer canlıları yaratması, onlardan bazısına akıl ve irade vermesi, bazılarını faydalanılması ve ibret için yaratması hep O'nun ihsan ve tefazzuludur. Bk. Arslan, Mu'tezile'ye Göre Husûn ve Kubuh, s. 84.

<sup>76</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 153, 154.

Allah, akıllı varlıkları teklifte bulunmak için yaratmıştır.<sup>77</sup> O'nun insanı kasden ve bilerek yaratması eyleminin amaçlı ve anlamlı olduğunun delilidir. Yaratmanın anlamlı ve amaçlı olması ise şu üç unsurun varlığına bağlıdır.

1. Faydalanan varlık
2. Kendisiyle faydalanılan ( Faydalanacak olan varlığın faydasına olan şeyler)
3. Allah'ın iyilikte bulunma ve faydalandırma iradesi

Bu üç şartın bileşimi yaratmanın ilahi gerekçesini açıklar mahiyettedir.<sup>78</sup> Kâdî'ya göre bir garaz<sup>79</sup> olmadan yaratmak bir eksiklik ifadesidir. Bu nedenle yaratmanın mutlaka bir hikmete ve faydaya dönük olması gerekir. O, bu düşüncesiyle sadece yaratmayı değil, aynı zamanda fayda kasdının da göz ardı edilmemesini vurgular.<sup>80</sup> Bununla birlikte Kâdî, teklifi âlemin yaratılmasının illeti olarak görür. Bu illet ile Allah'ın yaratma ve eylemde bulunmasının hikmet yönünü<sup>81</sup> ve sadece dilde kullanıldığı haliyle çağırıcı (sâik/dâi) manasını kasteder. Yoksa failini eylemde bulunmaya zorunlu kılan 'mucib' anlamında kullanmaz.<sup>82</sup> Bu nedenle Allah'ın hasen bir eylemde bulunmasını zorunlu kılan bir illetten değil sadece bir dâiden bahsedilebilir.<sup>83</sup> Çünkü Allah'ın muhtar ve muhsin olmasını engelleyici bir zorunluluk düşünülemez.

Öyleyse yaratma noktasında Allah için bir zorunluluk söz konusu değildir. Bu durumda zorunluluk, teklifle beraber ahlakî bir düzlemde fayda sağlama ve hikmet vechiyle var olmaktadır. Hikmet ise Allah'ın fiillerine nispet

<sup>77</sup> İbn Melâhimî Muhammed b. Muhammed el-Havârizmî, Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Reddi Ale'l-Felasifeti, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung, Tahran 2008, s. 135.

<sup>78</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif, II, 175.

<sup>79</sup> Garaz Kâdî'ya göre bir eylemi gelecekteki sonucunu bilerek yapmaktır. Teklifte bulunma eyleminin garazı sevaptır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 58.

<sup>80</sup> Abdulkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 32.

<sup>81</sup> Çünkü illet, yaratmanın abes olma yönünü vehmettirmektedir. Şahid âlemde birisi bir başkası için: "O, anlamsız ve bir illete dayanmayan eylemlerde bulundu" diyebilir. Yani onun eylemleri hiç bir anlam ifade etmediği için (abes) illet lafzını kullanabilmektedir. Aynı şekilde övgü için illet kelimesi kullanılmaktadır. Bu nedenle o, illet lafzına, yaratmayı ifade etmede, özelleştirerek ve kapsamını daraltarak yer verir. Yani Allah, mahlûkatı, yaratmanın dışında bir anlam ifade etmeyen bir illetten dolayı yarattı. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar bunun, illet-i mucibe (zorunlu kılan/gerektirici sebep) olmadığını vurgular. Ayırntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 113, 114; Abdulkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 17.

<sup>82</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 114, 119.

<sup>83</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 58, 119.

edildiğinde gaye anlamını ihtiva etmekte ve ilahî fiillerin iyi olmasının gerekçesini oluşturmaktadır. Bu gerekçenin en yalın ifadesi ise Allah'ın fayda sağlamak için canlıları, fayda sağlamanın aracı olarak da cansız varlıkları yaratmış olmasıdır.<sup>84</sup> Bu bakımdan Allah'ın eyleminin fayda olan vasfına artı bir değer eklenmelidir. O'nun bütün fiilleri aynı zamanda husün (iyi) niteliğine sahiptir.<sup>85</sup> Dolayısıyla Allah'ın yaratma iradesi hasen (mutlak iyi)dir.<sup>86</sup> Öyle ki Allah, yarattıklarına karşı Mütefaddıl, Mün'im, Muhsin'dir. Bunun sonucunda fiilinde de ihsan, lütuf, nimet ve salah (iyi) yönlerin olması gerekir.<sup>87</sup> Böyle bir bilgi Allah'ın varlığının bilinmesine, yaratmadaki hikmetine ve kullarına olan inayetine işaret etmektedir.

### 3.2. Teklifin Teleolojik/Gayesel Gerekçesi: Sevap ve Mükâfat

Allah'ın sevaba ulaştırma amacıyla bir varlığı yaratıp meşakkat ve zorluğa muhatap kılması ilahi hikmet açısından çokça tartışılan bir konudur. Allah'ın her işinde hikmet sahibi ve adaletli olduğunu bildikten sonra O'nun tasarruflarına dair sual ve sorgulamaların, buna dair deliller ortaya koymanın elbette tutarlı ve tatmin edici olması gerekir. Çünkü Allah, itaat eden veya isyan eden kullarına peşinen, somut bir karşılık sunmamaktadır. O, ilk başta yarattıklarının birçok sıkıntı ve zorluğa katlanmalarını, acı ve ıstıraplara dayanmalarını talep etmekte; bunun karşılığında, isteklerine olumlu cevap verenlere cenneti, yüz çevirenlere cehennemi vaad etmektedir. Böyle riskli bir imtihan sürecine bir varlığı kendi rızası olmadan maruz bırakmanın hikmet ve gerekçesi birçok din ve inanışın ortak düşünce alanını oluşturmaktadır. Çünkü yeryüzünde farklı inanış ve dinsel öğretilere sahip insanların olması teklifin nihaî hedefinin herkesi kapsamadığını ister istemez akla getirmektedir. Yine bütün insanların aynı amaca yönelik eylemde bulunmadıkları iyi, kötü, mümin, kâfir gibi kategorik ayrımlarla bir tarafta yer alma zorunda oldukları görülmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde teklif, insanın leh ve aleyhinde ciddi ve telafisi imkânsız sonuçlar doğurabilecek bir riski de barındırmaktadır. Bununla birlikte bazı inanış ve düşüncelerde sorumlu kılmak için bir varlığı yaratmak ve birçok felakete ve ıstıraplara maruz bırakmak kötülük olgusunun Allah'a izafe edilmesine neden olmaktadır.<sup>88</sup> Bu sebeple teklifin ilahî hikmet açısından irdelenmesi oldukça önemlidir.

<sup>84</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 86.

<sup>85</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muhit-bi't-Teklif, I, 260.

<sup>86</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 146.

<sup>87</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 144.

<sup>88</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Mecmû- fi'l-Muhit bi't-Teklif, II, 174.

Şüphesiz Allah'ın bizi yaratmasında, aklen ayrıcalıklı kılmasında, bize hayat bahşetmesinde ve bizde kabihe istek duyan, iyiden de nefret eden bir şehvet var etmesinde elbette bir amacı vardır. Bu amacın Allah'ın kendi menfaatini ilgilendiren bir yönü olmadığına göre bir başka varlık için olması zorunludur. Bu amaç, akıllı ve irade sahibi varlıkları sevaba ve nimete ulaştırmaktır. Allah'ın insanı helake sürüklemek ve kötüye teşvik etmek için yarattığını düşünmek ise imkânsızdır. Çünkü O'nun, amaçsız, anlamsız ve kötü olan bir eylemde bulunmayacağı kabulü gerekli olan bir ilkedir.<sup>89</sup>

Burada şu noktanın altı çizilmelidir. Teklifte bulunmak Allah'a vacip değildir.<sup>90</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın mütefazzıl olmasında sebep tekliftir. Yani Allah, faydalandırma ve iyilikte bulunma amacını gerçekleştirmek için teklifi vasıta kılmıştır.<sup>91</sup> Teklifte bulunma zorunluluğu olmadığı halde teklifte bulunarak mükellefi sevaba ve mükâfata ulaştırmayı kendisine vacip kılmıştır. Bu itibarla insanın sorumluluğunu yerine getirebilmesi için gerekli imkânları sağlaması, akıl ve idrak lütfetmesi, mükâfatı hak edene mükâfat (sevap), cezayı hak edene ceza (ikab), elemlere karşılık (ivaz) vermesi kendisine vacip kıldığı fiillerdir.<sup>92</sup> Dolayısıyla bu fiillerin Allah için ifade ettiği insan eksenli değer ölçüsü dünya ölçeğinde salah, aslah ve lütuf; ahirette ceza, sevap, ivaz ve tefaddul olarak tahakkuk edecek şekilde tasarlanmıştır.

Hak etme ise iki şekilde gerçekleşir. İlki sevab (hak edilmiş mükâfat) ve ivazda (yüceltmenin bitişmediği hak edilmiş bedel) olduğu gibi eylemin vacib olan karakterine bir hakkın bitişmesidir.<sup>93</sup> Diğeri ise vacip kategorisinde değerlendirilemeyen ve sadece hak olarak ifade edilen ceza/ikabdır. Bu durumda hak etme, teklifin doğrudan maksadıyla uyumlu olan sevab tarzında gerçekleşir. Dolayısıyla teklifte asl olan gaye, sevaba ulaştırmaktır. İkab ise bu durumda teklifin temel hedefi değildir. Ârizî bir durum olarak ancak teklif vasıtasıyla hak edilmektedir. Teklifte sevaba ulaştırma amacı, vücut ve hak etmenin birlik-

<sup>89</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 348, 349; Mükellifin sahip olması gereken özellikler için bk. Bozkurt, "Kâdî Abdulcebbar'ın Teklif Anlayışı", s. 214-217.

<sup>90</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 170, 175.

<sup>91</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 149.

<sup>92</sup> Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük*, s. 84-85.

<sup>93</sup> Sevab, tâzim (yüceltme) ve iclalin (onure etme) bitiştiği hak etmeyle elde edilen faydadır. Tanımda yer alan fayda ifadesi, sevabı fayda ihtimali olmayan şeylerden ayırmak için zikredilmiştir. Sevabın hak edilme neticesinde gerçekleşmesi, doğrudan fayda ve iyilik olan tefadduldan farklı olduğunu belirtmektedir. Tâzim ve iclalin sevabın temel unsurları olması ise ivazdan farklı bir özellikte olduğunu gösterir. eş-Şeyh Tûsî, *el-İktisâd*, nşr. Menşurat'î- Mektebeti-Cami'l-Çehluston, Tahran h. 1400, s. 108.



te gerçekleştiğini bildiren bir asıl iken, sadece hak etme tarzında gerçekleşen ikab, asıl hedefin dışında var olan bir durumdur. Asıl maksat olan sevaba ulaşamama hali bu durumda ikabı hak etme tarzında vuku bulmaktadır.<sup>94</sup> Bu cümleyi açıklar mahiyette diyebiliriz ki, Allah'ın fiillerinde iki husus özellikle öne çıkarılmaktadır. Allah başlangıçta fayda sağlayacağı varlığı ve bu varlığın faydalanacağı şeyi (teklif) yaratmıştır. Dikkat edildiği üzere yaratılış hikmeti açıklanırken ceza zikredilmemektedir. Çünkü ceza başlangıçta değil sonda yer alan bir durumdur. Kulun vacibi terk edip, kabih işlemeyle devreye giren arzû bir haldir.<sup>95</sup> Teklife iyi/hüsn niteliğini kazandıran bu durumda başlangıçtaki (mükâfat) hedefidir.<sup>96</sup>

### 3.3. Teklifin Gayesine Yönelik Sorgulamalar

İnsanın varoluşsal gerçekliğini anlama ve varlık skalasındaki konum ve görevini bilme isteği doğal bir durumdur. Çünkü insan, var olanlar arasında bir misyon yüklenen tek varlıktır. Bu ise kendisinin muhatap alındığını göstermekte ve karşılıklı bir diyalog sürecinin varlığına işaret etmektedir. Teklif bu anlamıyla bir tarafında Allah, diğer tarafında insanın yer aldığı çift yönlü bir ilişkidir. Dolayısıyla Allah-insan ilişkisinin belirleyici unsuru olan teklif insanın yaratıcısı karşısında konumunu belirleyecek bir süreci içermektedir. Allah'ın bu ilişkide rolü fayda sağlama kastıdır. Bunun için teklif yöntemini tercih etmiştir. Teklifle fayda sağlama ise öncesinde hak etmenin (istihkak) varlığına bağlıdır. Mükâfatı hak etmek mükellefin kendi irade ve eylemiyle ilişkilidir. Yani mükellef Allah'ın faydalandırması için istenilene uygun hareket etmelidir. Vacipleri yerine getirip kötülükten kaçınmalıdır.

Burada şu tarz sorular akla gelebilmektedir. Allah teklif gibi bir yöntemi seçmeyebilir. Ayrıca tüm insanları sevap ve mükâfata ulaştırma kudretine sahiptir. O halde bazı insanlar sorumsuz davrandıklarında niçin sonsuz bir cezayı hak etmektedir? Bununla birlikte yaratılmada insanın herhangi bir tercih ve iradesi söz konusu değil ve tamamen Allah'ın iradesi yaratmanın sebebi ise niçin Allah böyle riskli bir alanda insanları sınamaya tabi tutmaktadır? İnsanların tamamının sevap ve mükâfata ulaşamayacağını bildiğine göre teklifte bulunmanın ne tür mantıklı bir tutarlılığı olabilir?

Biz bu bölümde bu tür sorgulamaların Kâdî Abdulcebbar'ın temsil ettiği Mu'tezilî düşüncede ne tür bir karşılığının olduğunu inceleyeceğiz. Onların

<sup>94</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 299-300.

<sup>95</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 175.

<sup>96</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, s. 332.

şahid âlemin verilerinden hareketle gâibi açıklamak amacıyla benimsedikleri istidlal metodu “el-istidlal-bi’ş-şahid ale’l-gaib”<sup>97</sup> yöntemiyle bu tür sorulara cevap vermeye çalışacağız. Çünkü Mu’tezilî düşüncede hakikatler, şahid ve gaib âlemde (fizik ve metafizik) aynı değersel içeriğe sahiptir.<sup>98</sup>

### 3.4. Teklif Olmadan Sevaba Ulaşmanın İmkânı

“Allah’ın fiilleri hikmet ve maslahatı ihtiva eder” diyebilmek hür irade ve kudret sahibi bir varlığın olmasına bağlıdır. Bu şekilde olursa görünen âlem insana, hikmet ve gayeye yönelik veriler sunar. İnsanoğluna kendi varoluşsal gerçekliğini göz önünde bulundurarak metafizik alanın hareket tarzını anlamaya yönelik bir tespit imkânı tanır. Böylece Allah’ın hikmet ve gaye içerikli eylemleri bilinebilir ve anlamlandırılabilir.<sup>99</sup> Dolayısıyla insanın kendisi ve varlıkla ilgili meseleleri çözümlenmede kıyaslamalara başvuran ve sorgulayan bir varlık olması teklifin hikmet yönünü anlamada önemli bir faktördür. Bu durumda bizde bu yöntemi takip ederek soru cevap şeklinde meseleleri ele alacağız.

Kâdî Abdulcebbar teklifin fayda yönünü mükâfatın hak edilmesi olarak görür. Ona göre tecrübî âlemde sevabın kendi cinsinden olan değerler vardır. Bu değerler medh (övgü) ve ta’zim (yüceltme)dir. İnsanlar iyi bir davranışta bulduklarında övülür aksine kötülük yaptıklarında kınanırlar. Bir diğer yönden sevabın sabit olduğu Allah’ın hikmet sahibi olmasıyla bilinir. Allah fayda karşılığında meşakkatli bir eylemi insandan istemektedir. Bu faydanın doğrudan (hak etmeksizin) mükellefe sağlanması hikmetli bir iş değildir. Allah’ın hak etmeksizin mükellefe övgüde bulunması da doğru değildir. Çünkü övgüde bulunmak için meşakkat zorunlu değildir. O halde insan, özgür ve bilinçli eylemiyle övgü ve mükâfatı hak etmelidir. Bu ifade teklifin hikmet ve hüsn yönünü açıklamaktadır.<sup>100</sup>

Burada şöyle bir soru aklı gelmesi mümkündür. Allah niçin meşakkat, hak etme ve mükâfat şeklinde bir denklemi insanın önüne koymaktadır. Daha açık bir ifadeyle Allah, hiçbir meşakkate maruz bırakmadan insanı menfaatlara ulaştırmaya kadir değil midir? Zira insan, kendisine veya bir başkasına fayda sağlamak için bir takım sıkıntı ve zorluklara katlanmaya mecburdur. Çünkü

<sup>97</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hulusi Arslan, “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelami Bir Metodu Olarak el-İstidlal-bi’ş-Şahid-ale’l-Gaib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)”, *Tabularasa*, yıl: 3, sayı: 9, 2003, s. 71-72; Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlin Problematikliği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 2, Sivas 2001, s. 182-185.

<sup>98</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 30.

<sup>99</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 82.

<sup>100</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 152-153.

yapısı gereği aciz bir varlıktır ve istediklerini yerine getirmede çaba sarf etmesi gerekir. Oysa Allah, her şeye kadir ve her şeyin sahibidir. Buna rağmen insana fayda sağlamak için onun zorluğa katlanmasını istemektedir. O halde niçin böyle bir yöntemi tercih etmektedir? Bu düşünceye cevaben Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın gücünün her şeye yettiğini, hiçbir teklifte bulunmadan kulunu sevaba ulaştırabileceğini söyler. Ancak Allah'ın kudretini merkeze alarak teklifi anlamaya çalışmaz. Daha çok teklifi, husün ve kubuh ekseninde tartışmaya açar ve bu yönde sorgulamalarda bulunur. Buna göre Allah'ın bir fiile gücünün yetip yetmediğinden ziyade Allah için o fiil hasen olur mu olmaz mı sorusu Kâdî Abdulcebbar'ın sorgulama sürecinde önemli bir faktördür. Ona göre Allah, ancak teklif vasıtasıyla elde edebileceği bir mevkie ulaştırmak için insana teklifte bulunmuştur.<sup>101</sup>

Teklifte bulunmak bizatihi iyi olduğu için teklifte bulunmamaya Allah'ın gücü yetmiyor mu tarzında bir soru bu açıdan anlamını yitirmektedir. Öyleyse Allah'ın tayin etmiş olduğu yüce mevkie ulaşabileceği imkânları kulu için hazırlaması en iyi/yararlı (ahsen) olandır. Çünkü teklifin bir nihaî hedefi (semeresinin) olmalıdır. Bu da maksimum düzeyde istenilene ulaşmak; arzu edilmeyen tehlikelerden o derece kurtulmaktır. Ulaşılacak istenen, övme ve tâzim yoluyla daimi faydadır. Tehlikenin üst sınırı ise rezillik ve alçaklık yönüyle kalıcı bir zarardır.<sup>102</sup> Allah'ın sevabın yüceliğini ve konumunu bildirdikten sonra mükellefe doğrudan sevabı bahşetmesi ve hedeflenen yüce mevkie onu ulaştırması mümkün değildir. Bu durum şuna benzer. Bir kimsenin hak etmeyi yüceltmesi ve nimet vermeyene şükretmesi nasıl imkânsız ise Allah'ın teklifte bulunmadan sevaba ulaştırması mümkün değildir.<sup>103</sup> Şayet teklifin sevaba ulaştırma amacı olmasa idi bu, ya kabih olana teşvik etme ya da abes bir eylem olurdu.<sup>104</sup> Bu durumda şöyle bir soru sorulabilir. Allah hak etmenin gerçekleşmesi için niçin teklif gibi zor bir deneme sürecine kulunu sevk etmektedir?

Nitekim Allah, teklifte bulunmakla kulu bir bakıma muhtaç duruma düşürmekte ve yükümlü tutmakla da ona zarar vermektedir. Bu durum bir kimsenin bir başkasını önce suya atıp sonra boğulmaktan kurtarması veya önce yaralanmasına sebep olup sonra tedavi etmesine benzer. Kâdî Abdulcebbar, bu benzetmenin teklif ile ilişkilendirilmesini doğru bulmaz. Çünkü böyle bir eylem sonuç itibarıyla görünen âlemde her ne kadar iyi gibi görünse de özünde zararı

<sup>101</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 102-103.

<sup>102</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muhît bi't-Teklif, I, 14.

<sup>103</sup> Muhammed Ammara, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, nşr. Dâru'ş-Şark, Kahire 1984, I, 267.

<sup>104</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 364.

ihtiva etmektedir. Yani kurtarma ve iyileştirme iyilik gibi görünse başlangıç itibariyle eylemin bizzat kendisi kötüdür.<sup>105</sup> Teklif ise varlığı itibariyle bir faydayı temin etme esası üzerine kaimdir. Mükellefin zor olan bir duruma tahammül gösterdiğinde büyük bir menfaate ulaşacak olması bu açıdan hasen olmaktadır. Bir fayda karşılığında meşakkate katlanmasını kuldan istemekle özünde zararı barındıran bir iyilik arasında herhangi bir doğrusal ilişkiden bahsedilemez. İnsanların daha üst menfaatleri elde etmek için geçici ve basit sıkıntılara katlanması görünen âlemde arzu edilen bir durumdur. Dolayısıyla sonsuz bir fayda ve nimete ulaşacağını bilen bir insanın bir takım zorluklara katlanması kendi açısından bizzat faydadır.<sup>106</sup>

Bu açıdan teklif, muhatabın ancak kendisi vasıtasıyla ulaşabileceği yüce bir mevkii elde etme yöntemi olarak düşünüldüğünde menfaatin bizzat kendisi olmaktadır. Yani bir şeyin elde edilmesini sağlayan şey bu durumda bizzat ulaşılmak istenenin kendisi hükmündedir. Bu anlamı itibariyle teklif, ulaşılmak istenen nihaî hedefin sebebi/aracıdır. Aracın varlığı, hedeflenen gayenin de bizzat kendisi olmaktadır. Teklif bu yapıyla sevaba ve övgüye ulaştıran bir vasıta olarak kendisi sevap ve övgü niteliği taşımakta Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olmaktadır.<sup>107</sup>

Bu durumda şöyle bir soru akla gelmektedir. Allah insana teklifte bulunmadan ihsan eden, nimet bahşeden ve lütfeden olamaz mıydı? Teklif ile sorumlu tutmadan onları şeref ve izzet sahibi kılamaz mıydı? Kâdî Abdulcebbar'a göre insanları teklife tabi tutmadan nimete ulaştırma aslah olanı tercih etmek değildir. Bu ancak tefaddul cihetinden bir lütf olurdu ki, buna tâzimin bitmesi mümkün değildir. Zira tâzim, ancak hak edilen sevap neticesinde gerçekleşen bir değer bildirir. Buna göre hak ederek elde edilen sevap ve tâzim, hak edilmeden elde edilen lütüftan daha aslahtır. Ayrıca içerisinde bulunduğumuz âlem, tamamıyla Allah'ın bir lütfudur. Hak etme ise ancak ahirette gerçekleşecek bir durumdur.<sup>108</sup>

Bir başka açıdan şahid âlemde bizlerin insanların en düşüğüne, peygamber ve âlimlerin hak ettiği saygıyı göstermesi hasen değildir. Bu realite hak edilerek elde edilen bir konumun değerini bildirir türdendir. Öyle ki tâzim, ancak hak eden biri için anlamlı ve değerlidir. Bu son cümle insanların cennette yaratılması halinde hiçbir meşakkate katlanmadan en başta sevaba nail olabi-

<sup>105</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 157.

<sup>106</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 157.

<sup>107</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 152-153.

<sup>108</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173; el-Muğnî, XI, 124-125.

lirdi şeklinde bir itirazın önünü kapamaktadır. Çünkü insanlara en baştan böyle bir sevabın verilmesi hak etmedikleri için kabih olurdu. Sevabı hak etmek ise ancak teklif vasıtasıyla gerçekleşecek bir durumdur.<sup>109</sup>

Sevabın hak edilmesinin sebebi olan teklif, bu durumda bir tefaddul; Allah da, teklifte bulunmakla Mütedefdül olmaktadır.<sup>110</sup> Dolayısıyla Allah'ın sevaba ulaştırma garaz/amacı, fiilin gelecekte meydana getireceği semeredir. Öyleyse teklifin aslını oluşturan sevap veya ivaz, gelecekteki ürün/sonuçtur. Bu nedenle Allah'ın teklifte bulunmadan sevaba ulaştırması veya elem ve ıstırap olmaksızın karşılık vermesi beklenilmeyen ve hak edilmeyen bir şeyin elde edilmesi anlamına gelmektedir. Kâdî Abdulcebbar garazı, önceden yapılan bir eylemin gelecekteki durumunu bildirmek yani fiilin gelecekteki semeresi olarak tanımlamıştır.<sup>111</sup> Geleceğe dönük böyle bir bilgi<sup>112</sup> olmadan sevap ve ivazın varlığı teklifi geçersiz kılmaktadır. Bu nedenle mükellefin her şeyden önce bir bilgiye sahip olması gerekir. Medh ve tazimi gerektirecek sevabın bilgisi mükellefte hazır olmalı ki mükellef vacipleri yerine getirip, kabihlerden kaçınabilmelidir.

Bu minvalde başka bir soru olarak şunu zikredebiliriz. Allah kulundan daha büyük bir zararı def etmek için ona dünya hayatında elem vermekte ve onun meşakkate katlanmasını istemektedir. Bu durum Allah'ın bir kimseye, zarar vermeden fayda sağlama imkân ve kudreti varken, zarar vererek bir menfaate ulaştırmasına benzer. Şahid âlemde buna bir insanın boğulan bir kimseyi zarar vermeden kurtarma imkânı varken elini kırarak kurtarması örneği verilebilir. Dolayısıyla eylemin bizzat kendisi kabih olduğuna göre teklifinde kabih olması gerekmez mi? Kâdî Abdulcebbar'a göre gerçekte görünen âlemde bir zararın karşılığında başka bir zararın giderilmesi karşılıklı rıza doğrultusunda iyi bir durumdur. Yani boğulan bir kimseyi boğulmaktan kurtarmanın yolu elini kırmak ise daha büyük olan bir menfaat için küçük bir zarar verilebilir.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 340; İbn Melâhimî, Tuhfe, s. 136; Orhan Şener Koloğlu, Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi, Emin Yayınları, Bursa 2010, s. 231-232.

<sup>110</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 103.

<sup>111</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 58.

<sup>112</sup> Allah'ın diriler için yarattığı geleceğe dönük menfaatler ise üç türdür. 1. Yapanın kendisi dışında bir başkasına ulaştırmak istediği fayda: Tefaddul. 2. İclal ve ta'zim (yüceltme ve ibadet) yolu dışında hak edilen: İvaz. 3. İclal ve ta'zim yoluyla hak edilen: Sevap. Bk. Kâdî Abdulcebbar, Şerh, I, 140.

<sup>113</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 109-110.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bir eylemin husün ve kubuh yönü bizatihi şeklinde değil hikmet yönünde aranmalıdır. Öyle ki husün suretinde bir eylem hikmet yönüyle kabih olabilirken; kabih suretinde bir eylem, hikmeti içerdiğinde husün olabilmektedir. Bu nedenle eylemler görünüşlerine göre değil; özlerinde barındırdığı anlam ve hikmete göre değer kazanırlar. Allah'ın teklifte bulunması sureten zorluk ve sıkıntıyı ihtiva etse de mahiyeti itibariyle hikmete ve iyiliğe dayanmaktadır.<sup>114</sup>

### 3.5. Teklife Muhatap Olmanın Yolu Olarak Cennette Yaratılış

Allah kullarını, hiçbir teklifte bulunmadan tefaddul olarak cennette yaratamaz mıydı? O, teklif karşılığında vaad etmiş olduğu nimetleri hiçbir meşakate maruz bırakmadan kullarına ihsan edemez miydi? Kâdî Abdulcebbar bu meseleyi, aslah konusu içerisinde ele alır. Çünkü aslah olan Allah'ın mükellefe, sevabı hak etmesi için teklifte bulunmasıdır. Teklif neticesinde insanın üzerine düşeni yaparak mükâfatı hak etmesi, Allah'ın hak edilmemiş lütfu olan aynı zamanda övgü ve yüceltmeyi kapsamayan cennette yaratılmaktan daha aslahtır. Hak edilerek elde edilen sevabın, hak edilmeden elde edilen lütuftan daha aslah olması teklifte bulunmanın bir lütuf olduğunu gösterir.<sup>115</sup> Bu nedenle o, eşsiz nimetlerin ve övgünün ancak hak etmeyle (istihkak) gerçekleşeceğini bunun ise tek yolunun teklifte bulunmak olduğunu düşünür.<sup>116</sup>

Buna göre Allah'a yaratmanın vacip olmadığını, onun insanı cennette yaratması halinde onlar için bunun hak edilmiş bir karşılık olmayacağını ve sadece tefaddul olacağını söyler. Aynı zamanda Allah'ı cennette yaratmaktan engelleyen şeyin, cennetin sevap ve mükâfatın kaynağı olduğu düşüncesine karşı çıkar. Çünkü ona göre Allah, cennette yarattığı biri için sevap bahşeden olmaz. Zira cennette yaratmayla O, hak edilmiş bir nimetin karşılığı olmadığı için sadece tefaddul sahibi olur. Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar, huri ve hizmetçiler gibi cennet sakinlerinin varlığını, sevabın karşılığı olarak görmez.<sup>117</sup> Bunun dışında Allah'ın cennette yaratıp, teklifte bulunmayacağı bir varlığın haksızlık ve taşkınlık yapabileceği görüşünü kabul etmez. Çünkü ona göre bu, Allah'ın kendisini kötü eylemden uzaklaştırdığı ve kötülük yapmamaya kendisini zorladığı bir varlıktır.<sup>118</sup> Bu cümleden hareketle cennette yaratılmayla teklif, mahiyet itibariyle biri dünyaya diğeri ahirete ait iki farklı olgudur.

<sup>114</sup> Hanem, Aslu'l-Adl, s. 154.

<sup>115</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173.

<sup>116</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173.

<sup>117</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 141-142.

<sup>118</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 141.

Peki Allah cennette yaratmış olsaydı yarattığı bu varlık ne tür özelliklere sahip olurdu? Öyle ki Allah'ın teklifte bulunacağı varlığın birtakım özel yeteneklere ve imkânlarla sahip olması gerekir. Yani Allah'ın yaratıp sorumluluk yüklediği varlığın standartları olmalıdır. Akıl, güç, istitaat, temkîn, mekân, zaman vs. mükellefe daha önce bahşedilmesi gerekir. Zira bu özellikler teklifte bulunmanın ontolojik gerekçesini oluşturmaktadırlar. Çünkü bu niteliklere sahip bir varlık mükellef olmak zorundadır. Kâdî Abdulcebbar, cennette yaratılan varlığın mükellef olmaması için bir takım şartlar olması gerektiğini söyler. Bu varlığın akıllı ve akılsız olmasının mümkün olduğunu; ya da teklifin şartlarından bazısının olmamasıyla mükellef olmayacağını belirtir.<sup>119</sup> Bu hal bir meşakkat içermediğinden ulaşacakları nimetin boyutunu bilme imkânları olmayacaktır. Yine sıkıntı ve zorlukların ne tür bir nimete dönüştüğünü bilme imkânından mahrum kalacaklardır. Bu bakımdan sadece akıllı birinin bu sayı-lanları bilmesi mükellef olması neticesinde mümkündür.<sup>120</sup>

Dolayısıyla cennette yaratılan biri hak etmeden doğrudan nimetlere ulaştığından, bahşedilen nimetlere değer biçecek bir gerekçeye sahip değildir. Bu yüzden Kâdî Abdulcebbar, mükellefi itaate teşvik için onun dünyada bulunduğu durumdan farklı bir hayatın ona va'd edilmiş olmasını bir hak olarak görür.<sup>121</sup> Bu durumda cennette yaratılan biri nimetin nimet olduğunu ayırt edemez. Bu ise Allah'ın amacına aykırılık teşkil eder.

### 3.6. Allah-İnsan İlişkisi Bağlamında Teklifte Rıza Olgusu

Allah'ın insana teklifte bulunmasında karşılıklı bir rızanın olmadığını cebrî bir mahiyete sahip olduğunu belirtmiştik. O halde rıza ve ihtiyar söz konusu olmadan bir varlığı sorumlu tutmanın ne tür bir mantıki açıklaması olabilir? Daha öncede açıkladığımız gibi insanın mükellef vasfıyla yaratılmış olması teklifin gereklerini yerine getirmesini zorunlu hale getirmektedir. Teklifin ontolojik gerekçesi bu durumda insanın yaratılışı olmaktadır. Ancak Allah'ın yaratma kasdı salt menfaate dönük olduğundan bunun bir başkası için olması zorunludur. Bu da insanın mutlak menfaatini esas almaktır. Ancak teklifin, iki özne arasındaki zorunlu bir ilişki türü olduğunu söylediğimizde rıza unsuru göz ardı edilmektedir. Oysa insanın özgür bir varlık olması karşılıklı rıza doğrultusunda teklifin gerçekleşmesi gerektiğini akla getirmektedir.

<sup>119</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173.

<sup>120</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173-174.

<sup>121</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 174.

Bu meseleyle ilgili Kâdî Abdulcebbar, görünen âlemde, bir kimsenin borcunu ödemesi veya emaneti iade etmesi konusunda bir başkasına uyarıda bulunmasını rıza söz konusu olmasa da bunun, bizzat uyarılanın lehine olduğunu söyler. Bu açıdan Allah'ın bir takım emir ve yasaklarla uyarıda bulunması bu durumda uyarılan için yerine getirmesi zor da olsa onun menfaatinde. Ayrıca böyle bir uyarının varlığı, mükellefi fiilde bulunmaya zorlamaz; ancak mükellef aklen bu yükümlülüğü yerine getirmenin zorunlu olduğunun bilincindedir. Allah, kullarına fiillerin durumlarını, fiili zorunlu kılacak özel nitelikleri bildirmekle, sırf onların menfaatleri için aklen fiilleri onlara vacip kılması hasen/iyidir. Bu durumda rızayı zedeleyecek bir durumdan bahsedilemez. Örneğin bir kimse bir dükkânı kiraladığında mülkiyet sahibi kendisine yükümlülük ilzam etmemiştir. Bizzat işyerini kiralayan akdin gereklerini yerine getirme konusunda kendisini yükümlü kılmıştır. Bunun karşılıklı rızayı ihtiva etmesi teklif açısından düşünüldüğünde yerinde bir örneklendirme olmasa da Allah'ın rıza söz konusu olmadan teklifte bulunması, menfaatlere ulaşma amacıyla kulların bizzat kendilerini eylemde bulunmaya ilzam ettiklerini çağrıştırmaktadır.<sup>122</sup>

Yine bir kimse sırf faydasını düşündüğü birinin borcunu ödemesini veya emaneti iade etmesini isteyebilir. Burada hatırlatma hatırlatanın faydasına değildir. Bilakis hatırlatılan üzerine düşeni yapmakla fayda elde edecektir. Allah da bazı fiilleri insana vacip kılarak onun faydalanmasını dilemektedir. Böyle bir durum söz konusu olduğunda rıza olgusu dikkate alınmaz.<sup>123</sup> Ayrıca mükellefin razı olması ve teklifi kabul etmesi, teklifin sıhhat şartı değildir. Bu durumu başka bir örnekle açabiliriz. Örneğin bir baba çocuğunun rızası olmasa dahi birtakım menfaatleri elde etmesi için ona bazı yaptırım ve bildirimlerde bulunabilir. Yine baba evladının söz konusu menfaatleri kesin olarak elde edip etmeyeceğini bilemeyebilir. Buna rağmen ona sorumluluk yüklemesi hasen bir davranıştır.<sup>124</sup>

Dolayısıyla Allah'ın bu durumda kullarına yapmaları gerekenleri zorunlu kılmasının kendisine izafe edilmesi sadece vacibin niteliklerini kullarına bildirmesi sebebiyledir. Böylece failin uyarısı, fiilin yerine getirilmesini sağlayan zorunluluk olmaktadır. Failin kendisi ise zorunlu kılan değildir. Sonuçta teklif-

<sup>122</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 159-160.

<sup>123</sup> Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 100.

<sup>124</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 165.



te karşılıklı rızanın olması gerektiği yönünde bir iddianın tutarsız olduğu görülmektedir.<sup>125</sup>

### 3.7. Risk ve Tehlike Unsuru Olarak Teklif

Teklifin ister istemez bir riski barındırdığı görülmektedir. Yani insan teklif edilenin gereklerine aykırı davrandığında daimi bir zararı/azabı hak edebilmektedir. O halde insanın kendisi için risk içeren böyle bir duruma maruz bırakılması nasıl açıklanabilir? Öyleki görünen âlemde bir kimsenin çocuğunu tehlike ihtiva etmeyecek tarzda bir nimete ulaştırma imkânı varken risk içeren bir yolla nimete ulaştırmaya çalışması tutarsız bir eylem değil midir?<sup>126</sup> Kâdî Abdulcebbar böyle bir düşüncenin saçma olduğunu söyler ve görünen âlemde kesin bir fayda için şüpheli bir menfaatin terk edilebileceğini belirtir. Buna göre insan, daha iyi bir yaşam için bir takım zorluklara katlanabilmektedir. İnsanların içerisinde riski ve zorluğu barındırmasına rağmen ticaret yapmaları, hastalıklarının tedavisi için birtakım sıkıntılara katlanmaları hep daha rahat bir yaşam ve fayda içindir. Allah insanın oldukça büyük menfaatlere ulaşması için kalıcı olmayan, basit lezzetlerin terkedilmesini yine bazı zorluklara katlanmasını kendisinden istemiştir.<sup>127</sup> Dolayısıyla faydanın katî oluşu bizzat kendisine ulaşma noktasında mükellefin şüphesi de olsa mutlak manada iyidir.

Buna şöyle bir örnek de verilebilir. Bir baba, çocuğunun ilim öğrenmesini istiyorsa ilk önce bilgi elde etme imkânını ona sağlamalı, sonra eğitimine engel olacak şeyleri ortadan kaldırmalıdır. Bu tür zorluk ve sıkıntıların bir ürünü olacağını bildirerek ayrıca onu motive etmelidir. Bundan sonra ondan bilgi ve mevki sahibi olmasını istemelidir. Çocuğun istenileni elde edebileceğinde şüphe olsa dahi bu tür bir yönlendirme özü itibariyle iyi ve menfaate dönüktür. Bu durumda babanın, çocuğuna zor ve ağır geleceği endişesiyle eğitimiyle ilgilenmemesi ve eğitimi için gerekli imkânları sağlamaması, ona fayda sağlamayı düşünmediği içindir.<sup>128</sup>

Bir başka soru da şu şekildedir. Allah, itaat ve isyan eden bütün kullarına, teklifin muhtevası ve sonuçları ile ilgili bilgilendirmede bulunarak onlara ihsanda bulunmuştur. Buna rağmen kimisi inkâr etmekte kimisi de iman et-

<sup>125</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 160.

<sup>126</sup> Ayrıntı için bk. Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 101.

<sup>127</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 164-165; Ayrıca bk. Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 101.

<sup>128</sup> Kâdî Abdulcebbar, Fazlu'l-İ'tizâl, s. 171; İbn Melâhimî, Kitâbu'l-Fâik, s. 255; Teklifte bulunmanın hikmetine dair Kâdî Abdulcebbar uzunca mantıki sorgulamalarda bulunur. Bunun için bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 152-173.

mektedir. Bu durumda teklifin risk ve tehlike ihtiva etmesi kabih olmasını gerektirmez mi? Kâdî Abdulcebbar, bu durumu şu örnekle açıklar: Bir kimse hazırladığı yemeğe aç olan iki kişiyi çağırdığında, o ikisinden biri yemese, yemek veren her ikisine de ihsanda bulunmuş demektir.<sup>129</sup> Dolayısıyla Allah'ın bir lütfu olan teklife insanın atfettiği değer, kategorik olarak konumunu belirleyecek en önemli unsurdur. Allah, teklif ile insanların tamamına ihsanda bulunmuştur. İnsan, özgür tercihiyle itaat veya isyan tarafında yer alarak hak ettiği mevkinin bizzat öznesi olmaktadır. Kısacası Allah, kullarının tercihlerini belirleyen değerdir. Teklif bu anlamıyla insana konumunu belirleyecek alternatifler sunmaz. Çünkü teklifin varoluş sebebi, insana üst bir menfaat ve yüce bir mevki elde etmesine aracı olmaktır. Bu durumda alternatifi oluşturan bizzat insanın kendisi olmaktadır. İlahi iradenin bu durumda fonksiyonu özgür seçime müdahalede bulunmamaktır.

Ayrıca Kâdî Abdulcebbar daha çok bir eylemin sağladığı objektif faydayı esas almaktadır. Yani bir eylem her ne kadar elem verse dahi sonuç itibariyle bir faydayı temin ediyorsa iyi; helake götüren lezzet her ne kadar hoşta giden bir mahiyet arz etse de yine zarardır.<sup>130</sup> O, teklif ve elemin muhtevasından ziyade özünde iyi ve yararlı olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde ikab/ceza, sırf hak edilmiş olmasından dolayı iyidir. Husün, bizatihi iyi olduğu için hak edilmiş bir fiilin iyi olması da bu yüzdendir.<sup>131</sup> Bu nedenle insanın tercihi sonucunda elde edeceği sonuç bizzat hak edilmiş olduğu için iyidir.<sup>132</sup> Örneğin bir kimse, hazırlanan bir yemeği kabul etmemesi neticesinde uğradığı zarar sebebiyle zemmi hak eder. Zira yemeği sunan bir faydaya ulaştırmayı kastetmiş iken yemekten istifade etmeyi terk eden ve bunun sonucunda zarara uğrayan biri, kabihe yönelerek bizzat kendisine kötülük etmiştir. Allah da teklif ile kuluna iyilikte bulunmayı irade etmiştir. İnsanın teklif edilenden yüz çevirmesi teklif edilenin kötü oluşundan değildir. İnsanın yüz çevirmesi bu durumda kötü olmakta ve kendi özgür tercihiyle zarara uğramasına sebep olmaktadır.<sup>133</sup>

Bu bağlamda teklifin kâfir için zarar olduğu söylenemez. Şayet teklifin kendisi zarar olsaydı mümin için de zararlı olması gerekirdi. Ayrıca mükellef, meşakkat içeren yükümlülükleri yerine getirmediğinde bundan zarar görmüşte

<sup>129</sup> Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 342-343; Faysal Bedir Avn, el-Usûlu'l-Hamse-el-Mensûb-ilâ-Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Esedâbâdi, Kuveyt 1998, s. 85,

<sup>130</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 106.

<sup>131</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 106.

<sup>132</sup> Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 85.

<sup>133</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 162.

sayılmaz. Kâfirin herhangi bir meşakkate katlanmaksızın tekliften zarar gördüğünü iddia etmek bu doğrultuda yine tutarsızdır. Buradaki zararın kâfire ulaşacak olan azap olduğu ileri sürülebilir. Esasında teklif ile kâfire bir ikab/ceza ulaşmış değildir. O, isyan etmiş ve ikabı hak etmiştir. Bu ikab ise bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Kendi sebep olduğu bir zarar ve cezayı hak etmiştir. Dolayısıyla kendisine zararı veren, bizzat kendisidir.<sup>134</sup> Teklifin mükâfat ve ceza tarzında iki yönü içerdiği görülmektedir. Bu durumda teklifin her iki ihtimale müsait olan yapısından ziyade mükellifin tekliften kasdı esas alınır. Bu da sırf faydaya ulaştırma gayesidir. Allah'ın kasdı bu olunca küfür veya günahı irade etmesi mümkün değildir.<sup>135</sup>

Aynı zamanda Allah'ın kâfir olarak bildiği kimseyi teklif gibi güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tuttuğu iddiası asılsızdır. Nitekim bir kimse Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği için iman etmeye güç yetiremiyor değildir. Allah bu kimsenin iman etmeye kudretinin varlığıyla birlikte iman etmediği bilgisine sahiptir.<sup>136</sup> Başka bir ifadeyle mükellefi mükâfata ulaştıracak her türlü imkânın varlığına ve engellerin kaldırılmış olmasına rağmen kâfirin kendisinden istenilen imanun faili olmadığı -kâdir değil- Allah'ın ilminde mevcuttur.<sup>137</sup> Sonuç olarak teklif her ne kadar cezalandırılma riskini barındırmış olsa da bu riskin önceden bildirilmiş olması ve insanın seçimine bağlı olarak ortaya çıkması teklifin kötülüğünden kaynaklanmaz. Teklif amacı itibarıyla iyidir, onu kötülüğe çeviren insanın bilinçli tercihidir.

### 3.8. Allah'ın Yetkin İnsana(Mütemekkin) Teklifte Bulunmamasının İmkânı

Allah'ın mükellefi aklî olgunluğa ulaştırıp, teklif edileni yerine getirmesini sağlayacak güç ve aletlerle (bedeni ve akli donanım) donatması sonrada onu mükellef kılmaması mümkün müdür? Kâdî Abdulcebbar böyle bir şeyin imkânına dair Ebu Haşim ve Ebu Ali'nin görüşlerini nakleder. Ebu Haşim'e göre akli olgunluk ve temkinden sonra insanın mükellef tutulmamasının iki yöntemi vardır. İlki, kudretin varlığına rağmen fiilin meydana gelmesini imkânsız kılan men' (engel olma) veya menfaat ve zararların bildirilmesiyle

<sup>134</sup> İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 262-263.

<sup>135</sup> Nâtık bi'l-Hakk, Ebî Talib Yahya b. Huseyn, *Tavaliu-İlmi'l-Kelâmi'l-Mu'tezilî- Kitabu'l-Usûli-Ebî Ali b. Muhammed b. Hallad-el-Basrî ve Şuruhuhu*, (Basran Mu'tazilite Theology Abu Ali Muhammad b. Khallads Kitab al-Usûl anditsreception) tlf. Camilla Adang-Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010, s. 234.

<sup>136</sup> İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 258.

<sup>137</sup> Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, Beyrut 2007 s. 38.

gerçekleşen ilcâ; ikincisi ise hasen ile kabih olandan müstağni kılmaktır. Ebu Ali ise sadece ilcâ ile mükellefin teklifin gereklerini yerine getiremeyeceğini belirtir. Aslında o, akli olgunlukla teklife engel olan diğer şeyler arasında bir çelişkinin varlığını kabul etmez. Dolayısıyla akli olgunluk ve temkîni, teklifi mümkün kılan temel unsurlardan kabul eder. Teklifin ancak güdülerin tereddüt etmesiyle gerçekleşeceğini düşünen Kâdî Abdulcebbar ise temkîn veya akli olgunluk-tan birinin yokluğu halinde güdülerin tereddüt etmeyeceğini böylece teklifin anlamsız olacağını söyler. Bu sebeple teklifin, dünyaya ait bir olgu olduğunu ahirette bir tekliften bahsedilemeyeceğini belirtir.<sup>138</sup>

Ayrıca teklif söz konusu olmasa da insanın fıtraten (tab'an) şehvet sahibi oluşu, kötülöklere eğilim gösteren bir varoluşa sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insan, teklife muhatap olmadan bırakılsa yine kabihe yönelecektir. Bu da insanın sorumlu tutulmaması demektir ki; bir bakıma kabihe yönlendirme ve teşvik etmedir. Bu teşvik etmenin abes ve kabih olduğu ise ortadadır. Abes ve kabih bir eylemde bulunma ise Allah için asla düşünölmeyecek bir şeydir. O halde teklifin dışında Allah'ın yaratma ve sorumluluk yükleme amacını yerine getirecek başka bir alternatif yoktur. Teklif bu açıdan kabihe şehvet duyma (doğal eğilim) ve iyiden de nefret etmeyle hasen/iyi olur. Dolayısıyla şehvet, eylemde bulunmayı sağlayan potansiyel bir donanım (temekkün) konumundadır.<sup>139</sup> Bu açıdan insanın ontolojisi, teklif söz konusu olmasa yine iyiye ve kötüye yönelebilecek yapıdadır. İnsanın hem iyi hem de kötü olana kudret ve imkânının olmasına (temkîn)<sup>140</sup> rağmen teklif ile desteklenmesi, insan için bunun artı bir değer ve mükâfat olduğunu göstermektedir.

### 3.9. Teklifte Risk Görölen İki Unsur: Şehvet ve Şeytan

Şeytanın kötölük ile özdeşleşen asli yapısı ve çağrısı teklife muhatap olan insan için ciddi bir tehdit olarak görölmektedir. Kötölük problemi ile de alakalı olan bu mevzuu Allah'ın adil olmasıyla mükellefi kötölöğe çağırın bir varlığın yaratılış hikmeti ekseninde düşünölmüştür. Bu başlıkla bağlantılı şöyle bir soru akla gelebilir: Sırf sevap ve mükâfatı elde etmesi hedeflenen insanın şeytan gibi bir rakibinin oluşu sorumluluk sahasında insan için bir dezavantaj oluşturmaz mı? Allah'ın şeytanı yaratıp insana musallat etmesinin -sırf iyiliğini düşündüğü bir varlık için- ne tür bir haklı gerekçesi olabilir? Ayrıca peygamberlerin ölüp,

<sup>138</sup> Kâdî Abdulcebbar, Kitâbu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 175; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğni, XI, 394-387, 391-393.

<sup>139</sup> Nisâbü'rî, Ebî Reşid Said b. Muhammed b. Said, Mesâilu'l-Hilâf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyin, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, s. 369.

<sup>140</sup> Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 348.

iblise kıyamete kadar, insanoglunu saptırmak için müsaade verilmesi, kulun zararına olan bir tasarruf değil midir?

Ebu Ali el-Cübbai, peygamberlerin ölüp iblisin kıyamete kadar kalıcı olmasını şöyle açıklar. Şayet İblis'in dünyadaki varlığında bir mefsetet olsaydı Allah onu mutlaka öldürürdü. Ancak onun varlığı halinde mefsetet içerisinde olanlar ölümü ile yine kötülük içerisinde olurlardı.<sup>141</sup> Bu durum şeytanın insan davranışlarına tesir edebilecek fonksiyonel bir güç unsuru oluşturmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü şeytanın günaha çağrıda tek başına yeterli bir etkinliği yoktur. Aynı zamanda insanın bu çağrıya rıza göstermesi gerekmektedir. Bu yüzden insanın rızası olmadan şeytanın çağrısı etkisiz bir sesleniştir.<sup>142</sup> Şeytanın insan eylemlerine etki edemediğinin itirafı bu gerçeği doğrulamaktadır.<sup>143</sup> Dolayısıyla insanın fitri alt yapısı iyilik ve kötülüğe eğilim gösterecek şekilde donatılmıştır.<sup>144</sup> Onun varoluşsal irade ve hürriyeti, bilinçli fiiline şeytanın ortak olmasına manidir. Buna dair "günah, insandan ihtiyaren gerçekleşir" söylemiyle Kâdî, insan özgürlüğü ve onun muhtar oluşunun şeytanın kötü emeline feda edilemeyeceğini vurgular.<sup>145</sup>

Şeytan, her işi hayır ve hikmete dayanan Allah tarafından yaratılmıştır. Şeytanın asli görevi şer ise Allah'ın kötülük yapan bir varlığı yaratmakla şerrin faili olması gerekmez mi? Allah'ın şeytanı yaratmadaki kastı haddizatında ona fayda sağlamaktır. Fakat şeytan kendi tercihi ile bizatihi kabih eylemin faili olmuştur. Dolayısıyla mükelleflerin fiilleri Allah'a nispet edilemediği gibi şeytandan vaki olan kötülüğünde ona nispeti mümkün değildir.<sup>146</sup> Kâdî Abdulcebbar, şeytanın her çağrısında bir kötülüğün varlığı söz konusu olsaydı Allah'ın onu bundan engelleyeceğini söyler.<sup>147</sup>

Bununla birlikte o, şeytanın mefsetet olan varlığıyla ilgili 'kabihte lütuf' tabirini kullanır. Çünkü Allah'ın kötü olan bir şeyi yaratıp, bu sayede mükellefin kötüye yöneltilmesini kabul etmez. Şeytanın çağrısını bir lütuf olarak değerlendiren Kâdî, mükellefin yararlı olan eylemine bu çağrının engelleyici güç

<sup>141</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, VIII, 233; İbn Melâhimî, Kitâbu'l-Fâik, s. 271; Subhî, fi-İlmi'l-Kelam, I, 146.

<sup>142</sup> Abdulkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 42-43.

<sup>143</sup> Nahl, 16/99.

<sup>144</sup> Şems, 96/8.

<sup>145</sup> Mahsum Aytepe, Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 285.

<sup>146</sup> Kâdî Abdulcebbar, Fazlu'l-İ'tizâl, s. 180.

<sup>147</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 180.

oluşturmadığı bilindiğinde kötülüğe sebep olmakla nitelenemeyeceğini düşünür. Fakat muhatabın bu çağrıya vereceği cevap ise eylemin değersel karakterini belirler. Çağrı ile eylem arasında doğrusal bir ilişki kurmayan Kâdî, fesad içerikli sözel bir çağrıyı kötülüğün kaynağı olarak değerlendirmez. Peygamberlerin ve müminlerin aynı çağrıya muhatap olduklarını dile getirerek bunu istifad/kötülük isteği olarak anlamaz.<sup>148</sup> Bu da insana yönelik her çağrının bir yaptırım gücü taşımadığını göstermektedir. Bununla birlikte şeytanın var olmadığını düşündüğümüzde insana ihsan edilen yetilerin günaha eğilim gösterecek yapıda olduğu unutulmamalıdır. İnsanı saptırmak için bir dış müdahalenin varlığı teklif için ciddi bir problem teşkil etmez. İnsanın teklif vasıtasıyla kendisine zarar verme imkânına sahip olması da kabul edilemez. Çünkü Allah, mükellefin eylemde bulunma potansiyelini elinden alarak onu zarardan korumaz. Kendisine zarar vermesini emir, yasak ve vaid ile engeller.<sup>149</sup>

Bu başlık altında incelenmesi gereken bir diğer hususta insanın davranışlarına yön veren şehvetin varlığıdır. Şurası bir gerçektir ki, adil bir Allah'ın küfre razı olmayacağı bilinen bir durumdur. Ancak Allah'ın insanda yaratmış olduğu şehvet, insanı şerre iten bir güç olmaktadır. O halde Allah'ın adaleti ile insanı kötülüğe yönlendiren bir gücün uyuşması nasıl mümkündür?<sup>150</sup> Buna karşılık şehvetin yokluğu, sevabın ve ikabın gerekçesi olan teklifinde var olmaması demek değil midir?

Kâdî Abdulcebbar şehveti, teklifin varlığı için oldukça önemser ve insandaki kudretin etkisiyle eşdeğer kabul eder.<sup>151</sup> Şehvetin varlığını, insanın kabih olandan kaçınması için lehine olduğunu düşünür.<sup>152</sup> Şehvetin güçlenmesi aynı zamanda kötülükten sakınmanın güçlenmesine dolayısıyla insanın dışındaki güçlerin (şeytan ve kötülüğe sevkedici unsurlar) hürriyetine etki eden bir otorite tesis etmesine imkân tanımaz.<sup>153</sup> Şehvetin artması arzuladığı şeyden kaçınma noktasında mükellefin durumunu değiştirdiği gibi meşakkatinde aynı oranda artmasına neden olur.<sup>154</sup> Çünkü sadece şehvetin varlığı insanı zararlı olana yönelmeye sebep değildir. Aynı zamanda şehvetin nesnesi, arzu duyulan bir şeyinde varlığı gereklidir.<sup>155</sup> Bu ise arzu duyulan şeyler arasında ihtiyarın (ter-

<sup>148</sup> Ayrıntılı bir açıklama için bk. AYTEPE, Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi, s. 282-285.

<sup>149</sup> NÂTIK bi'l-Hakk, Tavâliu-İlmi'l-Kelâmi'l-Mu'tezilî, s. 234.

<sup>150</sup> Ayrıca bk. ARSLAN, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 102.

<sup>151</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 180.

<sup>152</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 178-179; HANEM, Aslu'l-Adl, s. 72.

<sup>153</sup> Bk. İBRAHİM, 14/22; HANEM, Aslu'l-Adl, s. 72.

<sup>154</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 178.

<sup>155</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 137.

cihte bulunma) gerçekleşmesini sağlar.<sup>156</sup> Bilindiği gibi insan, sadece iyi olana değil kötüye de arzu duyar.<sup>157</sup> Şayet kabihe şehvet duyma kötü olsaydı, Allah'ın teklifte bulunması hasen olmazdı. Nitekim teklif, kabihe karşı arzu duyma, hasen olandan da nefret etme ile hasen olur.<sup>158</sup> Ancak şehvet, insanı kabih olanı işlemeye çağırان bir eğilim (dâi) değildir. Temkin ve ikdar konumunda olup insanın mükâfatı elde etmesinin sebebi olmaktadır.<sup>159</sup> Ayrıca şehvet insanın fiili de değildir. Allah'ın insanda yaratmış olduğu bir eğilim/tabiatır ve O'nun fiilidir; dolayısıyla kabih olması asla düşünülemez.<sup>160</sup>

Şehvet, her ne kadar iyi ve kötüye eğilim gösteren bir tabiata sahip olsa da Allah, mükellefe vacip olanları yerine getirmeleri, kabih olandan kaçınmalarının gerekli olduğunu bildirip uyarıda bulunmakla onu kabihe teşvik edici olmaz. Çünkü görünen âlemde bir kimse bir başkasına zararlı bir alet verse ve buna karşı bir takım uyarılarda bulursa aksi takdirde karşılaşacağı zararı kendisine bildirirse onu kötü bir eylemde bulunmaya teşvik edici olmaz.<sup>161</sup> Aksine mükellefin kabih işlemeyecek bir yapıda yaratılması ilca anlamına gelir ki insan bu sayede mükellef olma vasfını kaybeder ve teklifin nihai hedefi olan mükâfata ulaşma imkânından mahrum kalır.<sup>162</sup>

### Sonuç

Teklifin nihai gayesi insanı sevaba ve mutluluğa ulaştırmaktır. Teklif bu manada insanın özgür iradesiyle etkin özne olması için tanrısal irade tarafından belirlenmiş en ideal yöntemdir. Bu sebeple ilahi plan, zor ve sıkıntılı bir süreç gibi görünen şeylerin aslında birer sevap ve hayır kaynağı olduğuna insanı kanalize etmekte ve bu hakikati teklifle somutlaştırmaktadır. İnsanın dünyadaki varlık sebebinin sorgulama isteğinin nedeni olan tabî yapısı, teklifin muhtevasına yönelik merakının asıl kaynağıdır. Teklifin niçin gerekli olduğuna dair sorgulamalar, ancak akıllı, hür ve bağımsız irade sahibi bir varlık olmakla mümkündür. Dolayısıyla bu tür sorgulamaların varlığı insanların mükellef

<sup>156</sup> Abdulkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 38.

<sup>157</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 138.

<sup>158</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 138, 140; Nisâbü'rî, Mesâil, s. 369.

<sup>159</sup> Nisâbü'rî, Mesâil, s. 369.

<sup>160</sup> Bağdat Mu'tezilesi kabihe duyulan şehvetin kabih olduğunu kabul eder. Basra Mu'tezilesi ise tam aksine kabihe karşı duyulan arzudan dolayı şehvetin kabih olmasını kabul etmez. Bk. Nisâbü'rî, Mesâil, s. 369.

<sup>161</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 166-167; Ayrıca bk. Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 101.

<sup>162</sup> Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 166-167.

olduklarının bir belirtisidir. Bu da teklifin herkes için kabul edilebilir ve uygulanabilir olduğunu göstermektedir. Çünkü insanoğlu teklifi yerine getirebilecek donanımına sahip olarak yaratılmış; kendisine akli ve dini her türlü bilgilendirilmede bulunmuş ve özgür davranabilmesinin imkânı sağlanmıştır.

Bu bağlamda Mu'tezile Allah'ın bir garaz, hikmet ve faydadan yoksun bir eylemde bulunmayacağını kabul eder. Allah'ın tamamen bir başkasına fayda sağlama kasdıyla eylemde bulunduğunu söyler. Garaz kavramı Allah'ın fiilleri için kullanıldığında kendi menfaatini ilgilendiren bir yönün olmadığına işaret eder. Allah'ın teklifte bulunmakla amaçladığı fayda bu doğrultuda yaratıklarını kapsamaktadır. Fayda ve maslahat olarak ifade edilen realite bir fiilin sonucunda gerçekleşecek bir durumdur. Dolayısıyla bir fiili eyleyenin/yapanın yararı değil; fiilin fayda ve amacı ihtiva etmesi gaye ve hikmette esastır. Bu ise teklif kavramının, hem metafizik hem de ahlaki bir yapısı olduğunu göstermektedir. Öyle ki Allah'ın yaratma eylemi tamamıyla kendi tercihi ve lütfu iken; eylemin sonucu kendisi dışında diğer bir varlığa dönük bir faydayı içermektedir. Bu şekilde eylem, ahlakî ve hukukî yönü olan bir mahiyet arz etmektedir. Fiile yönelik ahlakî ve hukukî form/vech eylemin anlamlı olmasını gerektirici bir neden oluşturmaktadır.

Bundan başka teklif insanın mutlak manada hür irade sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan, sürekli ve aktif iyiyi sembolize eden melek ile salt kötülüğü temsil eden şeytan arasında orta bir varlık olarak yer almaktadır. Bu varlıkların sabit kararlarının aksine insanın tercih edebilme potansiyeli, mükellef olmasının temel mantığını belirtmektedir. Tercihle bulunabilmek ise öncesinde bir sorgulamayı aynı zamanda bilinçli ve iradeli bir olarak bir eyleme yönelmeyi kapsadığından insanı, şeytan ve melek türü varlıklardan ayırmaktadır. İnsan dışında kendi geleceğini belirleyebilen bir varlık da yoktur. Bu nedenle mükellefiyet/sorumluluk insanın iradesini kullanabilme özgürlüğü olarak iyi ve kötüye yönelik bir tayin imkânı sunmaktadır. Böylelikle insan hürriyeti, teklifin varlığı ile garanti altına alınmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'ın insan gerçekliğinden hareketle akli çıkarımlarda bulunması, teklifin tek boyutlu bir mahiyet arz etmediğini göstermektedir.

Buna göre teklif, adli ilahî ve insanın hür ve bağımsız iradesi arasında ahlaki bir ilişkidir. Kâdî, ilahi irade ve kudretin insan ile ilişkisini ahlakî bir zeminde ele alarak teklifin metafiziksel dayanağını, hikmet ve fayda esasına dayandırmıştır. İnsana ancak kendisi vasıtasıyla ulaşabileceği bir imkânı sağlamanın Allah için en iyiyi tercih etmek olduğunu düşünen Kâdî bunu, O'nun ilkeli/sorumlu davranışının bir sebebi olarak görür. Bu ise mükellefe her türlü imkânı sağladıktan sonra ondan hedeflenen faydaya ulaşmasını istemektir.



Dolayısıyla salt faydayı esas alan teklif bu anlamda Allah'ın kullarına bir lütuf ve ihsandır. Allah'ın teklifte bulunmaktaki asıl amacı mükellefi faydaya ulaştırmak olduğuna göre bu faydayı elde edememe, ikaba yani azaba dönüşmekte ve bu durum kulun bizatihi eyleminin sonucu olmaktadır. Bu ise faydanın farklı bir tezahürü olarak insani tercihin konumunu belirlemede etkinliğini göstermektedir. Bu nedenle insanı gerçek özne kılan teklif, Allah'ın faydaya ulaştırmak amacıyla belirlemiş olduğu bir yöntemdir. Sonuçta sadece bu hakikatin farkında olmak teklifin mahza hayır ve iyi olduğunun bir göstergesidir. Çünkü Allah, kötü olanı tercih ve teklif etmez. O, adeta aslah olanı yerine getirmeyi kendi kendine üstlenmiştir.

### KAYNAKÇA

- Abdulbârî** Muhammed Dâvud, *el-İradetu-inde'l-Mu'tezile-ve'l-Eş'aira*, nşr. Dâru'l-Mârifeti'l-Camiati, İskenderiye 1996.
- Abdülkerim** Osman, *Nazariyyetü't-Teklif Erâ-i-Kâdî Abdilcabbari'l-Kelamiyye*, Beyrut 1971.
- Ali eş-Şâbi**, -Ebu Lübâbe Huseyn-Abdulmecid en-Neccar, *el-Mu'tezile-beyne'l-Fikr-ve'l-Amel*, Tunus 1979.
- Ammara**, Muhammed, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd (I-II)*, nşr. Dâru's-Şark, Kahire 1984.
- Ammara**, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu)*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- Arslan**, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husün ve Kubuh Problemi)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000.
- Arslan**, Hulusi, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelami Bir Metodu Olarak el-İstidlal-bi's-Şahid-ale'l-Gaib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)", *Tabularasa*, yıl: 3, sayı: 9, 2003.
- Arslan**, Hulusi, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Kriterleri, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, Cilt: 6, Sayı: 16.
- Askerî**, Ebu Hilâl, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Dâru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire 1997.
- Avn**, Faysal Bedir, *el-Usûlu'l-Hamse el-Mensûb ilâ-Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Esedabadi*, Kuveyt 1998.
- Aytepe**, Mahsum, *Kadı Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.
- Bozkurt**, Mustafa, "Kâdî Abdulcebbar'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt: 9, sayı: 26, 2006.
- Carullah**, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974.
- Cürcânî**, Seyyid Şerif, *Târifat*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

- Dugaym, Semih**, *Felsefetü'l-Kader fi-Fikri'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Lübniyyi, Beyrut 1996.
- Ebu'l Bekâ el-Kelevî**, Eyyub b. Musa el-Huseynî, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- el-Bahrânî**, Meysem b. Meysem, *Kavâidu'l-Kelâm fi-İlmi'l-Kelâm*, thk. Es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum h. 1397.
- eş-Şeyh Tûsî**, *el-İktisâd*, nşr. Menşurat'î-Mektebeti-Cami'l-Çehluston, Tahran h. 1400.
- Hanem İbrahim Yusuf**, *Aslu'l-Adl-inde'l-Mutezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993.
- Hanefî**, Hasan, *Minel-Akide ile's-Sevrati* (I-V), Beyrut 1988.
- Huşeym**, Ali Fehmi *el-Cübbâiyyan-Ebu Ali ve Ebu Haşim*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu-Ayni'ş-Şems, Basım yeri ve yılı: Trablus 1967.
- İbn Manzur**, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâru's-Sadr, Beyrut h. 1414.
- İbn Melâhimî**, Muhammed b. Muhammed el-Havârizmî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn-fi'r-Reddi-Ale'l-Felasifeti*, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung, Tahran 2008.
- İbn Melâhimî**, *Kitâbu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010.
- İbrahim**, Zekeriyya, *Müşkiletü'l-Hürriye*, nşr. Mektebetu-Mısır, Kahire 1963.
- Kâdî Abdulcebbar**, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî el-Âbâdî *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl* (Teklif), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (XI), Beyrut, 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl* (el-Mahlûk), thk. Muhammed Khodor Nabha nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye (VIII) Beyrut 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl* (el-Lütf), thk. Muhammed Khodor Nabha nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye (XIII) Beyrut 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*(el-Aslah, İstihkaku'z-zem, et-Tevbe), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye (XIV), Beyrut 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhît-bi't-Teklif*, cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvanî (I), Kahire 1965.
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret, (II) Beyrut, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Mecmu-fi'l-Muhît-bi't-Teklif*, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters (III), Kahire 1986.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) met. ve çev. İlyas Çelebi, nşr. Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları (I-II), İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *Fazlu'l-İ'tizâl-Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986.
- \_\_\_\_\_, *el-Munye ve'l-Emel*, tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, thk. İsâmuddîn Muhammed Ali, (ys.) 1985.
- \_\_\_\_\_, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966.

- Koloğlu**, Orhan Şener, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa 2010.
- Murtazâ**, Şerif, *el-Hudûd ve'l-Hakaik* (Resâilu'l-Murtazâ içerisinde), thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1405.
- Nâtık bi'l-Hakk**, Ebî Talib Yahya b. Huseyn, *Tavâliu-İlmi'l-Kelâmî'l-Mu'tezilî-Kitabu'l-Usûl-li-Ebî Ali b. Muhammed b. Hallad-el-Basrî ve Şuruhuhu*, (Basran Mu'tazilite Theology Abu Ali Muhammad b. Khallads Kitab al-Usûl and its reception) tlf. Camilla Adang-Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010.
- Nisâbü'rî**, Ebî Reşid Said b. Muhammed b. Said, *Mesâilu'l-Hilâf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979.
- Ömer Hamdan**-Sabine Schmidtke, *Nuketü'l-Kitâbi'l-Muğnî*, nşr. el-Ma'hadü'l-Almanî li'l-Ebhasî'ş-Şargıyyi, Beyrut 2012.
- Özdemir**, Metin, "Kelâmî İstidlâlin Problematığı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 2, Sivas 2001.
- Râvi**, Abdussettar, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, nşr. el-Müessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Rosenthal**, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Subhî**, Ahmed Muhammed, *fî-İlmi'l-Kelâm-Dirasetü'n-Felsefiyyetün-li-Erâi'l-Fıraki'l-İslamiyye-fî-Usûli'd-Dîn (Mu'tezile)*, nşr. Dâru'n-Nehzati'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Yar**, Erkan, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Elazığ 2001.
- Yemânî**, Muhammed b. İbrahim el-Vezir, *el-Avâsım-ve'l-Kavâsım*, (I-IX), nşr. Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1994.
- Zeynî**, Hüsnü, *el-Akl-inde'l-Mu'tezile-Tasavvuri'l-Akli-inde'l-Kâdî Abdülcabbar*, Beyrut 1980.
- Zemahşerî**, Cârullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, Beyrut 2007.



## **Mâlikî Fıkhının Batılı Hukuk Sistemlerine Etkileri**

**Abdulazîz b. Abdillah**

**Çev.: Dr. Recep ÖZDEMİR \***

---

**Özet:** İslam hukuku, hukuk sistemleri arasında önemli bir yere sahip olan orijinal bir hukuk sistemidir. Hukuk düşüncesi evrensel bir olgu olması sebebiyle hukuk sistemleri arasında bazı benzerliklerin olması doğaldır. Bununla birlikte İslam hukukunun diğer hukuk sistemlerinden etkilendiği konusunda çalışmalar olmakla birlikte İslâm hukukun diğer hukuk sistemlerine olan etkisi konusunda fazla çalışma mevcut değildir. Giriş ve açıklamalı dipnotlarla katkıda bulunduğumuz bu çalışma bu eksikliği biraz olsun gidermeye yöneliktir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Tedvin, Kanun

**Abstract:** (Effects Of Maliki Fiqh in Western Legal Systems)

Islamic Law is an original legal system, which has an important place in the systems of law. Some similarities between the legal systems are natural due to the legal thought to be a universal phenomenon. Although there are studies on the effects of the other legal systems on Islamic Law, there are not sufficient works about the Islamic Law's effects on the other legal systems. This study, which we contribute with an introduction and footnotes will fill a little gap of this deficiency.

**Key Words:** Islamic Law, Codification, Enactment

### **Giriş**

Yoğun bir şekilde XIX. yüzyılda başlamak üzere, İslamiyet'in modernizmi şekillendirdiği Batı medeniyeti karşısındaki konumu birçok yönden değerlendirilmiştir. Batı medeniyetinin teorik ve pratik olarak dinî tecrübeyle olan ilişkisinin mahiyetinin ve yansımalarının yorumlanması ekseninde şekillenen İslâm modernleşmesine yönelik çabalar, temelde iki farklı hareket tarzını ortaya çıkardı. Batı modernizmini mutlak bir güç olarak merkeze yerleştirdikten sonra, İslâm medeniyetinin dinamiklerini değerlendiren ve temel metinleri değeri-

---

\* Adıyaman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi İslam Hukuku Araştırma Görevlisi

dirme anlayışı aklın dogmatik yorumlanmasına dayanan görüş, birinci tür hareket şeklini oluşturmasına karşın, Batı medeniyetinin meydan okumasına karşı kendi öz dinamiklerini merkeze yerleştirerek yeni gelişmeleri insan aklının otonom yerine, ancak aşkın bir kılavuza bağlı işlevine dayanarak değerlendirelebileceğini savunan yaklaşım tarzı, ikinci tür yaklaşım tazını oluşturmaktadır.<sup>1</sup>

Batı medeniyetinin meydan okumasının tehdit olarak algılandığı bir zeminde ortaya çıkan Osmanlı-Mısırlı aydınlar şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutulan kesimler kabaca bu iki yaklaşım tarzını temsil etmektedirler. Bu iki kesimden birisi olan Osmanlı aydınları, modernliği eleştirirken, Mısırlı aydınlar da geleneği eleştirdiler. Muhtemelen sahip olunan iktidar sayesinde Mısırlı aydınlara göre kendi dünya tasavvurunu oluşturma bakımından daha iyi bir konumda olan Osmanlı aydınları arasında bu konuda tam bir mutabakat mevcut değildi. Mustafa Reşit Paşa'nın öncülüğünde 1839 tarihli Gülhane Hattı'yla başlayan birinci Tanzimat döneminde Batı medeniyeti bütün yönleriyle taklit edilmesine karşın, 1856 tarihli Islahat fermanıyla başlayan ikinci Tanzimat döneminde bir önceki dönemde zirveye çıkan Batı özentisinden ibaret olan alaf-rangalık sert bir şekilde eleştirildi; Batı medeniyeti karşısında takınılan teslimiyetçi tavır yerine kendi köklerine dönme fikri benimsendi. İşte tam bu noktada İslâm'ın Batı medeniyetinin gelişimine yaptığı katkılar tartışma konusu edildi. Birinci Tanzimat döneminde ortaya çıkan ve kurtuluşu Batı medeniyetini bütün müesseseleriyle tevarüs etmekte bulan düşünce akımını sert bir şekilde eleştirenler arasında bulunan Namık Kemal şöyle der: "Dinin siyasî hükümlerinde mâni'-i terakkî olacak bir şeyi bırakın, şuna kanaat getirdik ki vatanı kurtaracak yegane çare o hükümlerde yatmaktadır. Birtakım aydınlar, Endülüs Araplarını Avrupa kültürünün üstadı olarak tanımlıyor; onlar, Müslüman olduğuna göre İslâm nasıl mâni'-i terakkî oluyor."<sup>2</sup>

Batı medeniyetinin bütün kurumlarıyla ilerleme sağladığı bir zeminde, Müslüman âlimler ve önderler tarafından Batı'nın ulaştığı seviyeye ulaşmak için teknik ve teorik düzeyde bazı öneriler ileri sürüldü. Bir taraftan Batı medeniyetinin mahiyeti incelenirken, diğer taraftan İslâm medeniyeti bütün kurumlarıyla eleştiriye ve incelemeye tâbi tutuldu. İslam hukuku da bu süreçte eleştirilerden nasibini aldı. Sonuç olarak, Batılı hukuk sistemleriyle İslâm hukuku

<sup>1</sup> Gencer, Bedri, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, Doğu Batı Yay., İstanbul 2012, s. 493-501.

<sup>2</sup> Gencer, s. 500-501.

arasında yapılan mukayeseler, İslâm hukukunun Batılı hukuk sistemlerini etkilediği yönündeki tezinin daha yoğun bir şekilde ele alınmasını sağladı.<sup>3</sup>

Çevirisini yaptığımız Abdulazîz b. Abdillâh'ın "Ma'lemetü'l-Fıkhî'l-Mâlikî" adlı eserinin 39-51. sayfaları arasında bulunan "Eseru Fıkhî'l-Mâlikî fî-Teşrîâtî'l-Garbiyye" adlı bölüm, öteden beri dillendirilen İslâm hukukunun Batılı hukuk sistemlerini etkilediği yönündeki tezle ilgili müşahhas örnekler sunmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için, çalışmada kısaca değinilen bazı kavram ve hususlar tarafımızda dipnotlarla açıklığa kavuşturulmuştur.

## I

1937 Yılında toplanan Lahey Kongresi, Washington Kongresinin 1935 yılında almış olduğu İslam Hukuku'nun Yunan ve Roma kaynaklarından bağımsız bir hukuk kaynağı olduğu şeklindeki kararını onaylamıştır.

"Back to" <sup>4</sup> (adlı) eserinde Bernard Shaw<sup>5</sup>, küresel yönelişin odak noktasının gelecek asırlarda Batı'dan Doğu'ya kayacağını ve İslâm şeriatinin, yeryüzünde geleceğe ilişkin herhangi bir yolda insan hayatının gayesini yenilemeye ve düzenlemeye muktedir biricik külliyat olacağını belirtmiştir.<sup>6</sup>

Genel olarak İslâm hukukunun, özel olarak Mâlikî fıkhının Akdeniz havzası ile Avrupa ve Amerika kıtalarındaki etkisini gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Malikî fıkhının Batılı yasama faaliyetleri üzerine de özellikle de Na-

<sup>3</sup> Köse, Saffet, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, s. 101; Kayaoğlu, İsmet, *İslam Kurumları Tarihi I-II*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Konya 1994, II, s. 95.

<sup>4</sup> George Bernard Shaw tarafından Back to Methuselah (Methuselah'ın ardı) adlı eseri bir önsöz (Bir Kafir Yarım Yüzyıl) ve beş oyundan oluşur. Bu oyunlar şu şekilde sıralanmaktadır: 1. *In the Beginning: B.C. 4004(In the Garden of Eden)* 2. *The Gospel of the Brothers Barnabas: Present Day*, 3. *The Thing Happens: A.D. 2170*, 4. *Tragedy of an Elderly Gentleman: A.D. 3000* 5. *As Far as Thought Can Reach: A.D. 31,920*.

Bu oyunların tamamı, 1918-20 yılları arasında yazıldı. Hepsini 1921 yılında Constable (Londra) ve Brentano'nun (New York) tarafından eş zamanlı olarak yayınlandı. Beş oyundan oluşan bu eser, "Cennetin Bahçeleri"nden binlerce yıl geleceğe kadar olan bir zamanı kapsamaktadır. (çev)

<sup>5</sup> George Bernard Shaw, 26 Temmuz 1856, Dublin'de doğan İrlandalı yazardır. Oyun yazarı olarak ünlenen yazar, altmıştan fazla oyun yazmıştır. Hem 1925'te Nobel Edebiyat Ödülü'nü hem de 1938'de Pygmalion ile Oscar'ı alarak, bu iki ödülü de alabilen ilk ve tek insan olmuştur. Sosyalizm ve kadın haklarının koyu bir savunucusu olmuştur. Ayrıca resmi eğitime de karşı çıkmıştır. Shaw, 94 yaşındayken, 2 Kasım 1950, Hertfordshirede vefat etti.(çev.)

<sup>6</sup> İbn Haldûn'nun Mukaddime'sinin birinci cildinin 789. sayfasında bulunan fıkıh ilmine , ayrıca 712. sayfada bulunan fıkıh uslüne müracaat edilebilir.(müellif)

polyon kanunları (Kod Napolyon/Code Napoleon)<sup>7</sup> üzerindeki etkisinin detaylarını ve derinliğini inceleyen birçok karşılaştırmalı hukuk çalışması yapılmıştır.

<sup>7</sup> “Kod Napolyon” olarak bilinen kanun, Napolyon Bonaparte'nin hazırlattığı 2281 maddeden oluşan medeni kanun metnidir. Kanun 1800 yılında başlanmak üzere Fransız konsili (French Council of State) tarafından yazılmaya başlanmış, 5 Mart 1803 yılında yürürlüğe girmiştir. Söz konusu metin, Roma Hukuku ve İslâm hukukundan etkilenmiştir. Roma Hukukunda I. Justinianos'un hazırlattığı Corpus iuris civilis külliâtından yararlanılmıştır. İslâm hukukunda ise Napolyon Mısır'ı işgal ettiği sırada bölge de yaygın olan Şâfiî Mezhebi ve özellikle metin olarak İmam Mâlik'in Muvatta'ından yararlanılmıştır. İşgal sırasında Napolyon Mısır'da bulunan pek çok İslâm alimin eserlerini toplattırılmıştır. Bunun yanı sıra İslâm adliye teşkilatından da etkilenen Napolyon, Fransız mahkemelerinin teşkilatını da İslâm adliye teşkilatını uyarlamıştır. Nihayetinde Napolyon, 1798-1801 yıllar arasındaki üç yıllık Mısır işgalinden sonra metni yürürlüğe sokmuştur. (Code Napoleon, Édition Originale Et Seule Officielle, De L'imprimerie Impériale, Paris, 1803; The Code Napoleon or The French Civil Code, Paris, 1904; Ergin, Osman Nuri, *Türk Maârif Tarihi I-V*, İstanbul, 1977, I, s.264-265; Gencer, Bedri, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2012, s. 413) Fransız medeni kanunuyla Mecelle'yi karşılaştıran Mekteb-i Hukûk Mecelle muallimlerinden Cemaleddin bu konuda şöyle der: “Cümlenin ma'lûmudur ki, Kod Napolyon (olarak) tesmiye edilen Fransa Kanûn-ı Medenîsi, Napolyon'un Mısır'a girdiği zaman Mısır kütübhânelerinde mevcûd mü'ellesât-ı İslâmiyeden, kütüb-i fihhiyeden tercüme ve iktibâs edilmiştir.” (Mekteb-i Hukûk Mecelle Muallimlerinden Cemaleddin, Mukayese-i Kavânîn-i Medeniyye Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye-Fransa Kanûn-ı Medenisi Kitâb'ül-Büyû', İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavânîn Mecmuası, 1325, Sene: 1, Cilt: I, Sayfa: 22-32; Makalenin latinize edilmiş şekli: Örsten Esirgen, Seda, *Medenî Kanunlar Karşılaştırması Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ve Kod Napolyon*, AÜHFD, 2012, C. 61/II, (809-818).) Kod Napolyon İslâm hukukuyla olan ilgisi çift taraflı olduğu görülmektedir. Kanun İslâm hukukunun temel ilkelerinden etkilenmesine karşın, batılı kanuni düzenlemelere kıyasen İslâm hukuk tarihinde ilk kanunî düzenleme sayılan Mecelle'nin hazırlanmasında önemli bir amil olmuştur. Tanzimat döneminde oluşan kısmî özgürlük ortamında kanunî düzenlemelerle birlikte adliye teşkilatında yeni düzenlemeler yapıldı. Bu gelişmelere paralel olarak 1871 yılında şer'î mahkemeler yanında nizamî mahkemeler de kuruldu. Zimmî statüsü verilen gayr-i müslimler nizamî mahkemelerde yargılanıyordu. Bundan dolayı gayr-i Müslimler Fransız Medeni Kanunu'nun tercüme edilerek bu mahkemelerde uygulanmasını talep etmeye başladılar. İşte, Mecelle'nin hazırlanma fikri zimmîlerin taleplerine tercüman olan Fransa elçisinin dayatmalarına bir tepki olarak ortaya çıktı. Kanunun önceden bilinmesi gerektiği fikrinden doğan Kod Napolyon'un tercümesinin yapılması fikri Cevdet Paşa'nın başını çektiği bir grup aydın tarafından reddedildi. Buna karşı Hanefî fikhını temel alan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin bir medenî kanun olarak hazırlanması fikri meydana geldi. (Ahmed Cevdet Paşa, , *Ma'ruzât*, Çağrı Yay., İstanbul 1980, s. 199-201; ay. Müe., *Tezâkir I-IV*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1986, I, s. 62-64; Gencer, s. 409) Mecelle, Kod Napolyon'dan sonra hazırlandığı için doğal olarak Mecelle'nin söz konusu kanundan etkilenip etkilenmediği tartışma konusu yapıldı. (Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Tanzimat*, 1940, I, s. 195; Örsten Esirgen, Seda, s. 810) Esasen her iki kanun İslâm hukukunun klasik literatüründen etkilenerek hazırlandığı için iki kanun arasında benzerliğin olması doğaldır. Kaldı ki Mecelle bu kanuna bir tepki olarak doğmuş-



Bilindiği gibi Napolyon kanunları özellikle hükümler, akitler ve borçlar alanında olmak üzere ondan birçok şey alıntılanmıştır. Emîr Şekîb Arslân, “Hâdiru’l-Âlemi’l-İslâmî”<sup>8</sup> adlı eserinde bunların bir kısmına değinmiştir ki, bunlar birinci dünya savaşıdan itibaren Mâlikî fıkhnın modern hukuk düşüncesi üzerindeki geniş etkisini gösteren sınırlı örnekler mesabesinde dir.

Osmanlı devletinin geniş bir coğrafyaya yayılmış olması hayatın farklı alanlarını ilgilendiren kanunlar üzerinde, özellikle İstanbul’a bağlı kalmış Avrupa ülkelerinde geniş bir etkiye sahip olduğundan şüphe yoktur.

Mukayeseli hukukçular geçmişte Sovyet İslâm Cumhuriyetleri olarak isimlendirilen ve çoğu Türkler’e bağlı olup Sibiryâ sınırına kadar uzanan Sosyalist cumhuriyetlerde İslâm fıkhnı ile beşerî hukuklar arasındaki bu etki ve alış-verişin kalıntılarını hala tespit etmektedirler.

Bu etkinin iktisadî sahada ortaya çıktığı alanlardan biri, bankaların da garanti ettiği şirketlerle ilgili hükümlerdir ki, bunlar, çağdaş dünyada çeşitli iktisadî ve toplumsal kalkınma alanlarını canlandırmak için önemli hizmetleri yerine getirmektedir.

Malikî mezhebinde genel anlamda şirket, İbn Arafe’(ö.803/1411)’nin<sup>9</sup> dediği gibi “iki veya daha fazla malik arasında mal olan bir şeyin sadece mülk

---

tur. Bütün yönleriyle söz konusu kanuna benzemesi tepki fikrine uygun düşmemektedir. (çev.)

<sup>8</sup> Lothrop Stoddard’a ait olan İngilizce eserin aslı “The New World Of Islam”dır. (Stoddard, Lothrop, *The New World Of Islam*, (ikinci baskı), Londra 1921 ) Söz konusu eser, Accâc Nuvehid tarafından “Hâdiru’l-Âlemi’l-İslâmî” adıyla Arapçaya çevrilmiştir. (Stoddard, Lothrop, *Hâdiru’l-Âlemi’l-İslâmî*, (I-IV), Arapçaya tercüme eden: Accâc Nuvehid, Notlar ekleyerek yayına hazırlayan: Emîr Sekîp Arsalân, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1925). (çev.)

<sup>9</sup> Tam adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî et-Tûnisî’dir. 27 Receb 716 (15 Ekim 1316) tarihinde Tunus şehrinde doğdu. Araplaşmış Berberî kabilesi Vergamme’ye mensuptur. İlk eğitimini babasından ve Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d el-Ensârî’den aldı. Daha sonra Tunus Kadısı İbn Abdüsselâm el-Hevvârî’den tefsir, fıkhn ve usûl-i fıkhn, muhaddis Vâdîâşî’den hadis, Ebû Abdullah Muhammed el-Âbüllî ve Ebû Abdullah İbnü’l-Habbâb’dan akli ilimleri okudu. Ayrıca İbn Selâme, İbn Hârûn el-Kinânî, Ömer b. Kaddâh, İbnü’l-Cebbâb, İbn Enderâs gibi âlimlerden İslâmî ilimlerle nahiv, beyân, mantık, aritmetik ve tıp gibi alanlarda öğrenim gördü. Kuzey Afrika’da Mâlikî mezhebinin önde gelen simalarından olan İbn Arafa fetvaları, eserleri, talebeleri vasıtasıyla İslâm dünyasında ve özellikle Kuzey Afrika’da İslâmî tefekkürün gelişmesine önemli katkıda bulundu. Onun en önemli öğrencileri, İbnü’l-Cezerî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Nâcî, Mecârî, Burzülî, Ebû Hâmid İbn Zahîre, Übbî, İbn Merzûk el-Hafîd, Burhâneddin İbn Ferhûn ve İbn Kunfüz’dur. İbn Arafa 24 Cemâziyelâhîr 803 (9 Şubat 1401) tarihinde Tunus’ta vefat etti ve Cilâz Kabristanı’nda Şerîf Hüseyin Türbesi yakınlarına defnedildi. Bkz. Gurâb, Sa’d, “İbn Arafe”, DİA, İXX, (316-317).

olmak üzere takarrur etmesi/sabit olmasıdır".<sup>10</sup> Fransa kanununda şirketin tanımını, bu tanıma benzemektedir.

Bunun da ötesinde Fransızca hukuk metinleri, kadim fıkıh metinlerinde yer alan tabirlerin aynısını kullanmaktadır ki, bu, Fransız hukukunun bunları fıkıh metinlerinden iktibas ettiğini gösterir.<sup>11</sup>

Aynı şekilde İspanya medeni kanunu da kilise dışında yapılan evlilik akitlerinden yeterli görme konusunda Mâlikî fıkıhından etkilendi. Mâlikî mezhebinde ortaklık ve malı taksim konusundaki kitabında<sup>12</sup> üstad Oktav Bill, Malikî mezhebinde şirketlerin, emanet akitleri üzerine kurulduğuna dikkat çekmiştir ki, geçmişte Fransa'daki uygulama bu şekildeydi.

Günümüzde şirketlerin en önemli türü, özellikle de Avrupa'da iktisâdî açıdan en önde gelen devlet olan Batı Almanya'da, kırâz diye bilinen şirket türüdür.<sup>13</sup> Kırâz (Commandite), Malikî mezhebinde en önemli şirket türüdür. Çünkü bu tür şirkette sermayesi ile katılan ortağın sermayesine dokunulmaz ve (sermaye sahibinin) sorumluluğu da sadece ortaklıktaki hissesi ile sınırlıdır.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> İbn Arafâ şirketi umumî(eş-Şirketü'l-Ea'miyye) ve hususî(eş-Şirketü'l-Hususiyye) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Umumî şirket, "sermaye oranında sadece iki mülk sahibinin ya da daha fazla kişinin ortaklığı" demektir. Hususî şirket ise, "mutlak olarak tasarruf ehliyetine sahip iki mülk sahibinin her birinin diğerinin malından tasarruf ehliyetine sahip olduğu şirket" demektir. Bkz. er-Rassâ', Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî, *Şerhu Hudûdi İbn Arafâ el-Hidâyetü'l-Kâfiyetü's-Şâfiyye li-Beyâni Hakâiki İbn 'Arafeti'l-Vâfiyye I-II*, (birinci baskı), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, II, s. 431.(çev.)

<sup>11</sup>Müslüman Arapların ticaret hayatında etkin bir şekilde kullandığı ve ticaret gayesiyle yapılan yolculuklar vasıtasıyla batılılar tarafından tanınan, ticaret hayatında kullanılan ve hukuk sistemlerinde yer verilen müdârebe, kırâz gibi şirket çeşitleri Endülüs'e yerleşmiş olan Müslüman Araplar tarafından 8. yüzyılda biliniyordu. Bundan dolayı, İspanya, İtalya ve civar yerlerde bugün commenda adı verilen ortaklık şekillerinin muhtemelen Müslüman Arapların uygulayageldiği şirket çeşitlerinden etkilendiği zikredilmektedir. Bunun yanı sıra Fransız Ticaret hukukunda "Quirad" şeklinde yazılıp ifade edilen ortaklığın o dönemin Müslüman Arapları arasında uygulanmakta olan akdül-kırâd adı verilen ortaklık şeklinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Bkz. Köse, Murtaza, "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Müdârebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17,(151-177), Erzurum 2002.(çev.)

<sup>12</sup> Bill, Oktav, *el-Mütâbiu'l-Müttehîde*, Dâru'l-Beydâ, 1948, s. 24.

<sup>13</sup> Beklide Endülüs'ün tesiri altında oldu bu tesir.(müel.)

<sup>14</sup> Kırâz/Müdârebe şirketi İslâm şirketler hukukunun en önemli kısmını oluşturmaktadır. Kırâz şirketinin caiz olduğu konusunda bütün mezhepler arasında ittifak vardır. Kırâz, terim olarak, "bir taraftan sermaye, diğer taraftan işletme olmak üzere oluşturulan emek-sermaye ortaklığı" şeklinde tarif edilmektedir. Bu şirket çeşidine, Irak ekolü emek-sermaye ortaklığına Kur'an'daki kök anlamı (el-Müzzemmil, 73/20) ve medaribi esas alarak "mudârebe"; Hicaz ekolü ise sermayenin işletmecinin tasarrufuna havale edilmesine

Aynı şekilde Fransız hukuk sisteminde ve özellikle bugün bankacılık işlemlerinin kendi alanında faizsiz bankalar çizgisinde işlediği Almanya hukukunun da içinde bulunduğu Avrupa hukuk sistemlerindeki şirketlerde mal sahipleri sadece kendi sermayeleri oranında sorumluluk sahibidirler. İşte bu olgu, günümüzde Almanya toplumunda İslam fıkhının etkisinden dolayıdır. Dahası, Arap hakimiyetinin Endülüs'ten geri çekilmesinden önce bağımsız olan bölgelerde de asırlarca bu etki söz konusuydu. Öyle ki Müslümanlar kendi bölgelerinde etkili bir şekilde, aklî (mantıkî) ölçülerle ve fıkhî hükümlerin vakaıyla İslâm hukukunu tatbik etmeye devam ettiler. Endülüs'ten yapılan son tahliyeden 35 yıl sonra 1642 (h.1052) yılında vefat eden Muhammed b. Abdilrafî'el-Endelüsî, "*el-Envâru'n-Nebeviyye fî Âbâi Hayri'l-Beriyye*" adlı eserinde, Toledo'da İslam hâkimiyetinin bölgeyi terk etmesinden beş yüz sene sonra bile, birtakım insanların gizli bir şekilde İslâm'a itaat ettiğini kesin şekilde ifade etti.

Bölgenin durumuna göre zayıflayan veya güçlenen Mâlikî fıkhının etkilerinin olduğu şüphesizdir. Avrupa ve Amerika'da bulunan bu bölgeler geçen yüz yıla kadar Mâlikî fıkhının tatbikatının hüküm sürdüğü Endülüs'ten doğup yayılan İspanya ve Portekiz kanunlarından etkilendi.

Devzî, "*Los Vizar İbîs Toledo*" adlı kitabın sahibinden Valensiya şehrine yakın bölgelerde bulunan bazı Endülüs şehirlerinin 19. yüzyılın başına kadar Arapçayı kullandığını; 1151 tarihli Madrid Üniversitesi'nin hocalarından birisinin İspanyolların Endülüs'te kullandığı akitlerin bir örneği olarak, Arapça olarak satışla ilgili akitleri bir araya getirdiğini nakletmektedir.

Ayrıca İslâm düşünce sistemindeki vatandaşlık (tebâiyyet) mefhumuyla ilgili olmak üzere, bu tesire dair başka bir örnek daha veriyoruz. Vatandaşlık gerçekte siyasal toplumun sahip olduğu bir ayırıcı özelliktir. Yine vatandaşlık

---

bakarak "mukaraza" veya "kırâz" adını vermiştir (es-Serahsî, Şemseddîn, *Kitâbu'l-Mebsût I-XXXI*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trs..XXII, s. 17, 21, 24; Kâsânî, Alau'd-Dîn Ebî Bekr b. Suû'd el-Hanefî, *Bedâiyu's-Sanâyi' fî Tertîbi's-Şerâi' I-VI*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî Beyrut 2010, V, s. 108-109; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Müessesu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2010, s. 684; Mecelle, Madde, 1404). Malikî hukukunda kırâz adı altında ele alınan kar-ortaklığının diğer mezheplere göre bazı farklı yönleri vardır. Mâlikîlere göre, mudârebe süresini belirlemek, mal alınıp satılacak kimseleri tesbit etmek veya akdi gelecek zamana izafe etmek geçerli değildir. Diğer mezheplerden farklı olarak Mâlikîler'e göre mudârib ana parada tasarrufta bulunduktan sonra mudâribe sözleşmesi bağlayıcı (lâzım) olur ve miras yoluyla vereseye intikal edebilir. Bu durumda mudâribten sonra çocukları veya güvenilir kişiler sermayeyi işletir. (İbn Rüşd, s. 684; el-Âbî, Sâlih Abdilazîz el-Ezherî, *Cevâhiru'l-İklîl Şerhu Muhtasari'l-Halîl I-III*, Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut, II, s. 174.) (çev.)

bir siyasal topluma mensup kişinin vasfıdır. İslâm dini, inanca ya da dinî akideye önem verdiği kadar vatandaşlığa ve etnisiteye önem vermez. Fakat bu, vatandaşlık mefhumunun İslâm dininde açık ve belirlenmiş olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda Nevevî *Takrîb*'inde, Abdullah b. Mübarek ve başkalarından naklen, "Her kim ki bir beldede dört yıl ikamet ederse, oraya mensup olur." şeklinde bir rivayete yer vermektedir. Aynı şekilde Merâkeşî de *İ'lâm* adlı eserinde İslâm hukukuna göre bu vatandaşlığın oluşma süresinden bahsetmektedir.<sup>15</sup>

Ülkede oturan yabancıların vatandaşlığını kabul etmek için, Avrupa ve Amerika hukuk sistemlerinin müdevvenatı aynı süreyi kabul etmiştir.<sup>16</sup>

Mâlikî fıkhnın özellikle Endülüs ve Mağrip'te yalnızca Kilise hukuku üzerinde değil onuncu yüzyıldan itibaren Fas şehrinde Talmud ve Yahûdî hukuku üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Ki bu yüzyıl, Hanefî, Şâfiî ve Evzâî fıkhnın hakim olduğu bir dönemden sonra Mâlikî fıkhnın Mağrip'de yayıldığı yüzyıldır.

Bunun örneklerinden biri, orta çağlarda Yahûdî felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Hahâm Sa'diyâ olarak bilinen Ebû Saîd b. Yusûf (ö. 942)'un Ahd-i Kadîm'in Arapça tercümesini hazırlaması ve İslâm hukukundan istifade ederek Yahûdî miras hukukunun eksikliklerini gidermesidir.

Burada mağripli Yahûdî başka bir âlim daha vardır. Bu âlim, h.404/1013 yılında Fâs yakınlarında bulunan "Kala'tu b. Ahmed"de doğan, h.497/1103 yılında Endülüs'te bulunan Vesîne'de vefat eden Faslı olarak bilinen İshâk b. Ya'kûb el-Kûhun'dur. Onun şu ana kadar Talmud hukukunun en önemli kitaplarından sayılan yirmi ciltlik Talmud bir şerhi vardır. Aynı şekilde onun tümü Arapça olarak yazılmış 320 adet fetvası vardır. İşte bu fetvalar o zamanlar Endülüs ve Mağrip'te hakim konumunda bulunan Mâlikî fıkhtan elde edilmiştir.

İshak b. Ya'kûb, Talmud yüksek öğrenimi için Gırnata yakınlarında bulunan el-Vesîne'de hicrî 1098 yılında bir enstitü kurmuştur. el-Vesine, tıp, felsefe ve Mâlikî fıkhnı birleştiren, Endülüslü talebelerin etrafında toplandığı İbn Rüşd el-Hafîd'in (ö. 595), ilmî hayatının bir döneminde bulunduğu şehrin ta kendisidir. Bu durum, gelecekle ilgili tercihlerimiz konusunda karşılaştığımız yeni alanlarda hicret yurdunun imamı ve Sünnet sancağını taşıyan İmam

<sup>15</sup> Merâkeşî , el-Abbâs b. İbrâhîm es-Semlâlî, *İ'lâm bi Men Halle Merâkeşe ve Eşmâte mine'l-A'lâm I-X*, Matba'tu'l-Melikiyye , Rabat 1993, I, s. 150.

<sup>16</sup> Bkz. İbrâhîm Abdilbâkî, *el-Cinsiyetu fî Kavânini'l-Mağribi'l-Arabiyyi'l-Kebîr, Ma'hadu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsu'l-Arabî*, 1971, s. 861

Mâlik'in mezhebinin önemini anlamak için bugün özen gösterdiğimiz bu konuya temel bir bakıştır.

En başta, hukuk ve fıkıhla uzaktan veya yakından ilgisi olan ilimler olmak üzere diğer alanlara gelince, milâdî dokuzuncu asırdan beri yani yeni dinin İspanya, Fransa'nın güneyi, İtalya ve bazı orta takımadalarında yayılması üzerinde az bir süre geçmesinden sonra Avrupaî ananelerin şekillenmesinde ve tercihlerinin somutlaşmasında İslâm hukukunun büyük bir etkisi oldu. Bu yeni İslâmî hediyein en belirgin olanı, uluslararası ahlakî ilkelerdir. Dostum ve arkadaşım Marcel Boisard bununla ilgili olarak ilk ismi "*İslâmu ve'l-Huluku'd-Duvelî*" (*I'İslam et la morale Internationale*) olan bir kitap yazdı.

Kamu hukuku ve Batılı devletler hukukunda İslâm'ın muhtemel etkileri konusunda İngilizce olarak yazılmış başka bir araştırmasını bana hediye ettiği gibi o, kitabının iki cildini de istişare etmek için yayımlamadan önce bana takdim etmiştir. Daha sonra bu kitabını tek bir cilt halinde, "*İnsiyetu'l-İslâm*" (*Humanisme de I'İslam*)<sup>17</sup> yeni adıyla yayımlamıştır.

Modern felsefî ve etik birçok unsurun, sosyal, askeri ve diplomasi olarak hukûkî düşüncenin çeşitli alanlarında Avrupa kanuni düzenlemelerine girdiği bugün netlik kazandı.

Evet, Venedik, Cenova ve Paisa limanları kanalıyla somutlaştığı gibi İslâmî Avrupa arasındaki bağlantılar tedricî olarak Endülüs ve Sicilya kanalıyla kuruldu. Zira Avrupalı tüccarlar, her yıl sonbaharın başında ve baharın ortasında birkaç ayı doğuda geçirmekteydiler. Bu, onların miladî on ikinci yüzyıldan beri ilk defa karasuları serbestisi ilkesinin yayılması sırasında ortaya çıkan, uluslararası ticaret hukukunun özünün ortaya çıkması sonucunu doğuran İslâmî ahlak ve geleneklerle ilk temasıydı. Muvahhidlerin bunda aktif bir rolü vardır. Zira onlar, bu kaideler için temel ilkeler vazettiler. Özellikle denizlerin güvenliğini sağlayarak oluşturdukları milis kuvvetleriyle, Salahaddîn el-Eyyübî'nin Haçlılara karşı Mağribe ait kolonilerden yardım istemeye teşvik ettiği Akdenize hakim oldukları günlerde korsanlarla savaştılar. Andre Julian'ın, "*Târihu'l-Şimâli'l-İfrikî*" adlı kitabında dediği gibi bu koloni, Akdeniz'de oluşturulan ilk kolonydi.<sup>18</sup>

Avrupalılara uluslararası ticaretin kavramlarını ilk öğreten de Muvahhidler'dir. Diğer taraftan, özellikle Akdenizde doğuyla batı arasında ticarî iliş-

<sup>17</sup> Boisard, Marcel, *L'humanisme de I'İslam*, Editions Albin Michel, (üçüncü baskı), Broché 1979.

<sup>18</sup> Julian, Andre, *Târihu İfrikâ's-Şimalî Tunus Cezair Mağri'l-Aksâ min Bedi ilâ Fethi'l-İslâmî*, 1968, s. 647.

kilerin özgürlüğüyle sonuçlanan ilk teşebbüs, diplomatik ilişkileri kolaylaştıran tâcir temsilcilerinin ortaya çıkmasıdır. Onlar, haclı seferlerinden sonra İslâm topraklarında Avrupalıların konsoloslukları oldular. İtalyanlar, İspanyalı Katalanlar ve Fransa'nın güneyindeki tüccarlar (Provence nahiyesi) İslâmî doğuda söz konusu bu konsoloslukları inşa etmede öncülük ettiler. Bu etkinin sonucu olarak 13. yüzyıldan beri savaş esnasında da olsa yabancıların mülkiyet haklarına saygı göstermek bir kanun maddesi olarak Marsilya belediyesinin tüzüğüne eklendi. Bu, Fransız tüccarların Mısır ve Suriye kıyılarında yararlandığı imtiyazların örnek alınmasından ibarettir.

Yabancı tüccar ve misafirlerin korunması İslâm'ın ilk dönemlerinden beri İslâm ülkesinde zorunlu bir özellik olarak öne çıktığı bilinen bir husustur. Bu İslâmî etki pratik bakımından, bu ilkelerin ticarî anlaşmalarda kanunlaştırılmasında somutlaşmıştır. Bunun örneği, 1489 yılında imzalanan ve Floransa cumhuriyetiyle Kahire'de bulunan kalenin emiri Memluk Sultanı (el-Eşref Seyfeddîn) Kayıtbay (ö. 1496) arasında yapılan anlaşmadır. Bu antlaşma, başlangıçta Mısır ve Suriye'deki idarî teşkilatlar için hükümdarlık emri şeklinde üç yıl müzakere edildikten sonra Avrupalı tüccarlarla yapılan bir anlaşmaya dönüşmüştür.

Bu hükümdarlık emri, tüccarların korunması ve haklarının garanti altına alınmasına ek olarak, gümrük vergisinin oranının % 14 olması, tâbi olunacak idarî kanunlar, otellerin içinde tüccarlar arasında konsoloslukların kurulması ve borçların havalesiyle ilgili birçok hususu düzenlemiştir. Dahası, mülk araziler ve sular hakkında Sultanın marifetiyle Floransalı tüccarla diğer Avrupalı tüccarlar arasında tahkime yoluna gidilmesinde kanunlaşmıştır. Bütün bunlar, İslâm şeriatı ve geleneklerinden hareketle yapıldı.

Avrupa ile Müslüman Doğu arasındaki ticarî faaliyetler sadece uluslararası antlaşmaların imzalanmasına yol açmadı gümrük uygulaması, idare hukuku, , denizcilik ve savaş ile ilgili örgütlerin gelişimini sağladı. Bu bağlamda denizcilik için Endülüs'te 741/1340 yılında bir konsolosluk kurulduğu gibi Muvaahhidler dönemi olan miladî XI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan metinlerden oluşan kaide örfler yazılı hale getirildi. Bu deniz ticaretinin düzenlenmesi için bir dizi kanunun yayınlandığı ve toplu sorumluluğun olmadığı ilkesinin metne bağlandığı Barselona'da gerçekleşti. Bu ilkeler ancak XIX. Yüzyıl boyunca Kırım savaşından sonra tanınmıştır.

Mas Lateri, bunun Muvahhidlerin, “Hiçbir günahkar başka bir kimsenin günahını yüklenmez.”<sup>19</sup> ayetinden hareketle imzaladıkları antlaşmalar yoluyla gerçekleştirdiğini ve Yahudilerin teşri metinlerini desteklemek için bu antlaşmaların çoğunu Talmudlarına katmayla bu ilkenin yayılmasını kolaylaştırıcı bir rol oynadıklarını kaydetmiştir.

Kastilya krallığının hükümdarı ve Batının hükümdarı IX. Alfonso (ö. 1272) İslâm medeniyetinin verilerinden etkilenecek on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Arapça kaynaklardan birçok şey iktibas etti. O, modern uluslararası hukukun yapılmasında büyük bir rol oynayan Salamanka Üniversitesini (Salamanca university) yenilemiş ve Siete Par'tiğas (Gregorie Lopez tarafında Latinceye çevrilmiştir) adını verdiği Avrupa'nın ilk hukuk külliyyatını üç cilt halinde yazmıştır.<sup>20</sup> Bu çalışmasında özellikle 679/1280 yılında Endülüs'te yapılmış olan “Velayetler” kanunundan yararlanmıştı.

Bu şekilde İslâm şeriatından fiilen alıntı yapılmış oldu. Bu Latince kitabın Avrupa'nın modern uluslararası hukuk üzerindeki etkisi bir metnin içeriği ile yayımlanma tarihi arasında benzerlik kurmaya çalışan uzmanların gözünden kaçmamıştır.

İslâm bilgi mirasından yararlanmaya başlayan Sicilya kralı, Cermen imparatoru II. Ferîdrîkse (Frederik II of Hohenstauffen (m. 1250)) 1224 yılında Nablus Üniversitesini kurup, söz konusu üniversiteyi Arapça yazma eserlerle donatmış ve 1274 yılında vefat eden Thomas Aquinas bu üniversitede hocalık yapmıştır. İşte bu faaliyetleri gerçekleştiren II. Frederik, Arap tarzından yola çıkarak birçok yasa koyan yaratıcı ve mucit ilk hükümdar olmuştur. Bu çerçevede doğrudan ve dolaylı vergiler koymuş; askerî yapılar, gümrük vergileri,

<sup>19</sup> En'am, 6/164.

<sup>20</sup> “*The Siete Partidas*” (Yedi-bölüm kodu) 1252-1284 yılları arasında hükümdar olan İspanyol kral X. Alfonso tarafından ilk defa Kastilya yasal kod olarak kralın yetkilerini düzenlemek için derlenmiş normatif yasalardan oluşmaktadır. *The Siete Partidas*'a kodlanmış ve derlenmiş bir metin olarak başlangıçta “*Livro de las legies*” (Kanunlar Kitabı) (eski İspanyolca: *las Leyes de Libro*) adı verilirdi. Söz konusu isimlendirme 14. yüzyıla gelinceye kadar mevcut değildi. Yasaya bölümlerin sayısına atıfla bugünkü adı verildi. *Partidas*, aynı şekilde Latin Amerika'da da büyük bir öneme sahipti. Burada yüzyıllar boyunca 19. yüzyıla kadar takip edildi. *The Siete Partidas* genel olarak yasaları ilgilendiren konulara üzerinde yoğunlaşmasına rağmen Greko-Roman, Yahudi-Hıristiyan ve İslâm bakış açıları da dahil olmak üzere, felsefi, ahlaki ve teolojik konuları içerdiği için “hümanist ansiklopedi” (humanist encyclopedia) olarak tarif edilmiştir. *Siete Partidas* İslâm hukuku gelen etkilerle birlikte, hukuk ya da *ius komün* bir metin olarak karakterize edilebilir. Söz konusu metnin bir çok kaynağı vardır. Jüstinyen *Corpus Iuris Civilis* ve İslâm İspanya'da yazılı olan *Villiyet* olarak isimlendirilen İslami hukuk tezler olmak üzere bir çok kaynağı vardı. (çev)

madenlerin ve bazı ticaret mallarının devlet tekelinde olması gibi dokuzuncu ve onuncu yüzyıldan itibaren İslâm hukukunda bilinen fakat bütün Avrupa'da örnek alınan düzenlemeler yapmıştır.

Filistin'deki Fransızlar metafizik ve teknolojik ayırımı yapmadan özellikle ziraat, ticâret, genel sağlık düzenlemesi alanında İslâmî görüş ve nazariyeleri yazılı bir şekilde arayıp aldılar. Bunun en somut örneği, bütün davranışlarında Filistin ve Suriye'deki Müslümanları örnek alan Avrupalılar nezdinde şiddet atmosferi yerine hoşgörü atmosferinin ortaya çıkmasıdır. Bu örnek alma öyle bir noktaya varmıştır ki, Les Templiers (ya da Filistin'de bulunan Furusyû'l-ma'bed) ve Hospitaliers gibi Hristiyan müesseselerin birçoğunun düzenlenmesi, XII. yüzyılın başlarında özellikle ribâtların da içinde bulunduğu İslâmî düzenlemelerden elde edildi.

İslâm felsefesi, bu dönemde tebarüz etmiş ve hukuk ile ahlâk, fertle devlet arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. İnsan, yapıp ettiklerinde, müstakil ve kurucu oldu. İnsanın şerefine ve sorumluluğunu tebarüz ettiren toplumsal yasalar çerçevesinde özgün fiiller ortaya koymaya bir şahsiyet oldu. İtalya'da hukuk ve devlet idaresine dair akademik araştırmaların birçoğu, Arapça metinlerden tercüme edildi. Bu tercümelerin tamamı gelenek olduğu üzere bir üniversiteden diğer bir üniversiteye geçen hocaların eliyle Avrupa'da yayıldı.

İslâm hukukunun bu ahlakî yapısının en büyüğü Ortaçağ Avrupa'sında bilincin ve hukuk düşüncesinin güzelleşip incelmeye üzerinde meydana gelmiştir. Hiç şüphe yok ki bu durum, Batılıların adalet teorisini ve pratik tatbikatını şekillendiren İslâmî eserlerin en belirgin özelliğidir. Aksi sabit oluncaya kadar zanlının töhmetten beri olduğu ilkesi Batılıların İslâmî eserlerden aldığı ilkelerden biridir. Esasında bu, başlangıçtan beri İslâm'ın oluşturduğu beraet-i asliye ilkesinin ta kendisidir. Bilindiği üzere Filistin'de yaşamış olan ve Thomas Aquinas gibi teologlarla bir araya gelmiş olan Fransız kral IX. Levis ya da Saint Louis (ö. m. 1270) İslâm'dan tatbik edildiği bir kaynak olan Filistin'de doğrudan etkilenmiştir. Bu etki onun hukukî düzenlemelerinden görünürlük kazanmış ve Mısır yolculuğunda kendisine eşlik eden Joinville (ö. m. 1317) hatıratında (Mémoires) buna işaret etmiştir.<sup>21</sup> Charles Klein (ö.m.1915)'nin 1970 yılında Paris'te yayımladığı "*Levis'u-Kadis Melikun beyne Akdâmi'l-Fukarâi'l-Pâris,*" adlı kitabı buna işaret etmiştir.

İşte bu şekilde, İslâm'ın Avrupa'ya etkisinin konsoloslukların ihdası yoluyla diplomasi, hukukî şahsiyetin kabulü ilkesi, yabancıların saygınlığı ve

<sup>21</sup> Joinville, Jehan Sire De, *The Memoirs Of The Lord Of Joinville*, (İngilizceye çeviren: Ethel Wedgwood, London 1906.



haklarının garanti altına alınması, harp ilanında izlenecek yollar, saldırganlığın tazmin edilmesi, zayıf, hasta ve esirlerin korunması, gece yapılan savaşlarda ışıklı rozetlerin kullanılması, haberleşmede posta güvercinlerinin kullanılması, ganimetlerin dağıtımının şekli, yiğitlik/şövalyelik kaideleri örneklerinde görüldüğü üzere bütün alanları kapsadığını söylemek mümkündür. Bu insanî tesir, rahipleri Sicilya'daki II. Friedrich (1194–1250)'in sarayıyla sıkı ilişkilere sahip olan Cermen krallıklarına ulaştı.

Muvahhid'ler döneminde özellikle Mağrib, yaratıcı girişimlere sahip olmasının yanında yeniliklere de sahipti. Profesör (Alain) Caillé, sultan Sîdî Muhammed b. Abdillâh dönemindeki merasimler, sözleşmeler ve anlaşmalar konusunda yazdığı kitabında buna işaret etmiştir. Ki bu kitap, Avrupa'daki Devletler Umumî Hukuku düzenlemelerine giren birçok ilkenin yenilikçi ve yaratıcı yapısını ortaya çıkarmıştır.

#### KAYNAKÇA

- el-Âbî**, Sâlih Abdilazîz el-Ezherî, *Cevâhiru'l-İklîl Şerhu Muhtasari'l-Halîl I-III*, Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut.
- Ahmed Cevdet Paşa**, *Ma'ruzât*, Çağrı Yay., İstanbul 1980.
- \_\_\_\_\_, *Tezâkir I-IV*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1986.
- Bill**, Oktav, *el-Mütâbiu'l-Müttehide*, Dâru'l-Beydâ, 1948.
- Code Napoleon**, *Édition Originale Et Seule Officielle*, De L'Impremerie Impériale, Paris 1803.
- Ergin**, Osman Nuri, *Türk Maârif Tarihi I-V*, İstanbul 1977.
- Gencer**, Bedri, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, Doğu Batı Yay., İstanbul 2012.
- İbn Rüşd**, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2010.
- İbrahim** Abdilbâkî, *el-Cinsiyyetu fî Kavânini'l-Mağribi'l-Arabiyyi'l-Kebîr*, *Ma'hadu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsu'l-Arabî*, 1971.
- Joinville**, Jehan Sire De, *The Memoirs Of The Lord Of Joinville*, (İngilizceye çeviren: Ethel Wedgwood, London 1906.
- Julian**, Andre, *Târihu İfrîka's-Şimalî Tunus Cezair Meğri'l-Aksâ min Bedi ila Fethi'l-İslâmî m. 647*, 1968.

- Kâsânî**, Alau'd-Dîn Ebî Bekr b. Suû'd el-Hanefî, *Bedâiyu's-Sanâyi' fî Tertîbi's-Serâi' I-VI, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî* Beyrut 2010.
- Kayaoğlu**, İsmet, *İslam Kurumları Tarihi I-II*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Konya 1994, II, s. 95.
- Köse**, Murtaza, *Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Müdarebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 17,(151-177), Erzurum 2002.
- Köse**, Saffet, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, Rağbet Yay., İstanbul 2004.
- Cemaleddin**, Mekteb-i Hukûk Mecelle Muallimlerinden, *Mukayese-İ Kavânîn-İ Medeniyye Mecelle-İ Ahkâm-İ Adliyye-Fransa Kanûn-İ Medenisi Kitâb'ül-Büyû'*, *İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavânîn Mecmuası*, 1325, Sene: 1, Cilt: I, (22-32).
- el-Merâkeşî**, el-Abbâs b. İbrâhîm es-Semlâlî, *İ'lâm bi Men Halle Merâkeşe ve Eğmâte mine'l-A'lâm I-X*, *Matba'tu'l-Melikiyeye*, Rabat 1993.
- Örsten Esirgen**, Seda, *Medenî Kanunlar Karşılaştırması Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ve Kod Napolyon*, AÜHFD, 2012, C. 61/II, (809-818).
- er-Rassâ'**, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî, *Şerhu Hudûdi İbn Arafa el-Hidâyetü'l-Kâfiyetü's-Şâfiye li-Beyâni Hakâiki İbn 'Arafeti'l-Vâfiye I-II*, (birinci baskı), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- es-Serahsî**, Şemseddîn, *Kitâbu'l-Mesûd I-XXXI*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trs..  
*The Code Napoleon or The French Civil Code*, Paris 1904.
- Velidedeoğlu**, Hıfzı Veldet, *Tanzimat*, 1940.

## Kitap Tanıtımı

### Ebû'l-Qâsım Mahmûd Zemahşerî'nin “*el-Mufasssal fî Sina'ati'l-İ'rab*” Adlı Eseri\*

Hacı ÇİÇEK\*

İslâm'ın zuhurundan sonra Arapça gramerini yazma konusunda çalışmalar yapılmıştır. Her alanda olduğu gibi Arap dili ve edebiyatına da gerek Arap gerekse Arap olmayanlar olsun birçok dilbilimci katkıda bulunmuştur. Onlardan birisi de Zemahşerî (ö.538/1143)'dir. Onun selefleri arasında Ebû'l-Eswed ed-Duelî (ö.69/688), Sîbeweyhi (ö.194/809), el-Câhız (ö.255/869), el-Muberrid (ö.285 /901), İbnu'l-Mu'tezz (ö.296 /908), er-Rummânî (ö.384/994), Ebû Hilâl el-'Askerî (ö.395 /1004), el-Qadî 'Abdulcabbâr el-Curcânî (ö.415/1024), İbn Reşîk el-Qayrawânî (ö.406/1063), İbn Sinân el-Hafâcî (ö.466/1073) 'Abdulqadir el-Curcânî (ö.471/1078) ve es-Sekkâkî (ö.626/1229) gibi Arapça alanında edip ve gramercileri sayabiliriz.

Zemahşerî, gramere dair yazdığı kitabın adını *el-Mufasssal fî Sina'ati'l-İ'rab* olarak kaydettiği halde ravi veya müstensihleri tarafından *el-Mufasssal fî'n-Nahv*,

- 
- \* Bu çalışmada Ebû'l-Qâsım Mahmûd b. 'Omer ez-Zemahşerî'nin (*el-Mufasssal fî Sina'ati'l-İ'rab*, thk. 'Ali Ebû Malahham, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1993) adlı eseri esas alınmıştır.
  - \* Yrd.Doç.Dr., Adıyaman Üniv. Eğt. Fak. Arapça Öğretmenliği. E-mail: hcicek02@hotmail.com

*el-Mufassal fi İlmi'n-Nahv*, *el-Mufassal fi 'İlmi'l-'Arabiyye* gibi isimlerle de bilinmektedir.<sup>1</sup>

Zemahşerî, neredeyse bütün İslam ilimleriyle ilgilenmiştir. Nahiv alanında Zemahşerî'nin *el-Mufassal*'ından önce Sîbeweyhî'nin meşhur eseri *el-Kitab* yazılmıştır. Kendisi aynı zamanda Sîbeweyhî'nin *el-Kitab'nda* geçen beyitleri ele alan “*Şerhu Kitabi Sîbeweyhî*” adında bir kitap kaleme almıştır.<sup>2</sup> Zemahşerî, adı geçen eserden yararlanmış ve yazarı Sîbeweyhî'yi şu sözüyle övmüştür:

ألا صلى الإله صلاة صدق ... على عمرو بن عثمان بن قنبر  
فإن كتابه لم يغن عنه ... بنو قلم ولا أبناء منبر

“Allah, Amr b. Osman b. Kanber'e destek, rahmet ve inayetini versin. Çünkü onun *Kitab'ından* hem kalem erbabı hem hatipler yararlanmıştı.”<sup>3</sup>

Arap dili ve edebiyatına katkıda bulunan Zemahşerî, hem konuşma hem yazma alanında bir boşluk doğmaması amacıyla Arapça ilimleri tasnif etmeye çalışmıştır. O, söz konusu ilimler lughat, sarf, iştikâk, nahiv, me'anî, beyân, bedî', arûz, kavâfi, hat/implâ, inşâ ve muhâdarât'tır. Zemahşerî, imlâ, inşâ ve muhâdarâtı, yan ilimler olarak kabul etmiştir.<sup>4</sup> İbn Haldûn, Zemahşerî'nin belâgat konusunda manaya daha çok önem verdiğinden söz ederek onu Bağdât ekolundan saymıştır.<sup>5</sup> Aynı şekilde Şevqî Dayf (ö.2005) da Zemahşerî'yi İbnu's-

<sup>1</sup> Mehmet Sami Benli, “el-Mufassal maddesi” *DİA*, XXX/368-369.

<sup>2</sup> Bkz. Şihâbuddîn Ebû'Abdullah Yâqût el-Hamewî, *Mu'cem'ul -Udebâl'Irşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Dâru'l-Fikr, Qâhire, 1980; VII/3404; Bağdâtlı İsmâ'il Paşa, *Keşfu'z-Zunûn Zeyli*, nşr: Şerafettin Yalçınkaya- Rifat Bilge), MEB. Yay, İstanbul, 1972, II/403.

<sup>3</sup> Meccuddîn Muhammed b. Ya'qûb Firûzâbâdî, *el-Bulğa fi Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Luğa*, Dâru's-Sa'duddîn, 2000, s. 224; 'Abdurrahman b. Ebûbekir Celeddin es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabaqâti'l-Luğawiyyîn ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Misriyye, Lübnan/Sayda, ts, II/230; Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Makarrî et-Tilmisânî, *Ezhâru'r-Riyâd fi Ahbâri el-Kâdî 'İyad*, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-İbârî- Abdulazim Çelebî, Matbaatu Lacne, Kahire, 1939; III/298; Abdullatif b. Muhammed b. Mustafa Lutfi Riyadîzade, *Esmâu'l-Kutub*, thk. Muhammed et-Tuncî, Dımışk, 1983, s. 242.

<sup>4</sup> Bkz. Mustafâ Sâdiq b. 'Abdurrezzâq b. Saîd 'Abdulqadir er-Rafîi, *Târîhu Âdâbi'l-'Arâb*, Dâru'l Kuttâbi'l-'Arab, byy. ve ts. I/28

<sup>5</sup> Ebû Zeyd 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Dîwânu'l-Mubtedî ve'l-Haber fi Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber (Muqaddime)*, thk. Halîl Şahhâde Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1988, s. 555. Kanaatimizce Zemahşerî'nin şu görüşleri, İbn Haldûn için bir referans niteliğindedir: “Fıkıhla uğraşan bir fakih, fetva ve hüküm vermede bütün emsallerini geçse de; bir kelamcı söz söylemede herkesi yense de; bir tarihçi İbnu'l-Qniyye'den daha güçlü bir hafızaya sahip olsa da; bir vaiz Hasan el-Basrî (ö.110/728)'den daha etkili va'zu nasihatte bulunsa da; bir nahivci Sîbeweyhî (ö.194/809)'den daha uzman olsa da Kur'an'a has olan beyan ve meanî'de uzmanlaşmadıkça Kur'an'ın ince mana ve nüktelerine vakıf olamaz.” Bkz. ez-

Şecerî (ö.542/1148), Ebû'l-Berekât el-Enbârî (ö.577/1181), Ebû'l-Beqâ el-'Ukberî (ö.616/1219), İbnu Ya'îş (ö.643/1246) ve Radiyy el-İstirabâdî (ö.686/1288) gibi Bağdât okulu mensupları arasında kaydetmektedir.<sup>6</sup>

Arapça dil ekolleri arasında Bağdât ekolundan sayılsa da her konuda onlar ile mutabık kaldığını söylemek zordur. O, Bağdât ekolüne mensup olmasına rağmen yer yer Basra ve Kufe ekollerinin görüşlerine katılmış; kimi zaman diğer bütün nahivcilere muhalefet ederek yorumlarında yalnız ve bağımsız kalmayı da bilmiştir.<sup>7</sup>

### B. el-Mufassal'a Yapılan Şerhler

Zemahşerî'nin bu eserine daha sonra oldukça ilgi gösterilmiş, birçok şerh yapılmıştır. Aynı zamanda onun eserinden birçok alim de yararlanmış, iktibaslar yapmıştır. Mesela Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh b. Hişâm el-Ensârî (ö.761/1359), *el-Muğni'l-Lebîb* adlı eserinde, 160 konuda Zemahşerî'nin *el-Mufassal*'ından söz etmiştir.<sup>8</sup> Mufassal'ın birçok şerhi bulunmaktadır; bazıları şunlardır:

Ebû'l-Beqa 'Abdullah b. el-Huseyin el-'Akberî (ö.616/1219) *el-İdâh*.<sup>9</sup> Bu eserin, *el-Muhassal* adıyla şerh edildiğine dair görüşler de vardır.<sup>10</sup> Dil, fıkıh, hesap ve nahiv konusunda uzman olan bu âlimin, nahiv alanında *İ'rabu'l-Qur'ani'l-'Azîz* ve *el-Lubâb* eserlerinin yanı sıra Mutenebbî (ö.354/965)'nin *Dîwânı*'na haşiye yazmıştır.<sup>11</sup>

Qâsım b. Huseyin b. Ahmed el-Hârezmî (ö.617/1220). Bu zat, *el-Mufassal*'ın şerhine *et-Tahrîr* adını vermiştir. Nahiv alanında da *Kitâbu'z-Zewâyâwe'l-Hebâyâ* adlı bir eseri vardır; Tatarlar tarafından öldürülmüştür.<sup>12</sup>

Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Haqâiqi Ğavâmidî't-Tenzil we'Uyuni'l Eqâvil fi Wucûhi't-Te'wil*, Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1987, Muqaddime, s. 2.

<sup>6</sup> Bkz. Dayf, *el-Medâris*, s. 277.

<sup>7</sup> Bkz. Şevqî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'arif, Qâhire, ts, s. 284, 286.

<sup>8</sup> Bkz. 'Ali Fawdâ Neyl, *İbn Hişâm el-Ensari we Asaruhuwe Mezhebuhu'n-Nahvi*, Cami'atu Melik Suud, Riyâd, ts. IV/432.

<sup>9</sup> Bkz. Mustafâ b. 'Abdullah Hacı Halife (Kâtib Çelebî), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub we'l-Funûn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdât, 1941, I/214.

<sup>10</sup> Bkz. Şihâbuddîn Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. İsmâ'il Maqdisî, *Kitâbu'r-Rawdateyn fi Ahbâri'd-Dewleteyn en-Nuriyye we's-Selâhiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2002, V/181.

<sup>11</sup> Ebû'l Fidâ İsmâ'il İbn Kesîr, *el-Bidâye we'n-Nihâye*, Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, Amman, ts., II/1991.

<sup>12</sup> Ebû'l 'Adl Zeynuddîn Qâsım b. 'Abdullah es-Sûdûnî İbn **Qutluboğa**, *Tâcu't-Terâcim fi Tabaqâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dâru'l-Kalem, Dımışq, 1922, II/40.

Ahmed b. Ebû Bekir b. Ebû Muhammed el-Hârezmî (ö.620/1223). Bu zat, edip ve nahivci olup son derece zeki, hafızası güçlü ve takva sahibi bir gençtir. Eserinin adı *Şerhu Mufasssal'dır*. Öldüğünde otuz yaşlarında idi.<sup>13</sup>

'Alî b. Muhammed b. 'Abdussamed es-Sehâvî (ö.643/1246). Bu bilginin *Mufasssal'*a yaptığı iki şerhi vardır.<sup>14</sup>

Muvaffaquddîn Ebû'l-Beqâ Ya'îş b. 'Ali (ö.643/1246). İbn Ya'îş<sup>15</sup>, yetmiş yaşında iken Zemahşerî'nin *Mufasssal'*ına şerh yazmıştır. Onun şerhi oldukça hacimli (10 cilt) bir eserdir.<sup>16</sup>

Ebû 'Amr 'Usman b. 'Umer İbnu'l-Hâcib (ö.646/1249: *el-İdâh*).<sup>17</sup> Bu esere Fahrüddîn Ahmed b. Hasan el-Cârberdî (ö. 746/ ) bir haşiye yazmıştır.<sup>18</sup>

Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Mâlik (ö.672/1274). *el-Muassal fi Nazmi'l-Mufasssal*. İbn Mâlik, İbn Ya'îş'e öğrencilik yapmıştır. Kıraat, hadis, nahiv ve kolayca şiir yazma alanında meşhur olmuştur.<sup>19</sup>

*Mufasssal'*ın bir şerhini de Bedruddîn Hasan b. Qâsım el-Muradî el-Hawrânî (ö.749/1349)<sup>20</sup> yapmıştır.

Muhammed b. Mustafa (Ebû Firâs Bedruddîn) en-Na'sanî (ö.1362/1943), *el-Mufasssal fi Şerhi Ebyâti'l-Mufasssal* adıyla şerh etmiştir<sup>21</sup> Daha sonra ise Saîd Mahmûd 'Uqayyil tarafından tahkiki yapılmış, basılmıştır.

<sup>13</sup> Şihâbuddîn Ebû'Abdullah Yâqût el-Hamewî, *Mu'cem'ul -Udebâ'l-İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Dâru'l-Fikr, Qâhire, 1980, I/206.

<sup>14</sup> Bkz. Şevqî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahwiyye*, s. 341.

<sup>15</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-Nahwiyye*, s. 283.

<sup>16</sup> Dayf, *el-Medârisu'n-Nahwiyye*, s. 280. İbnYa'îş, aslen Musullu olup Halep'te doğmuştur; nahivde edip, belâgatte hatip, adalette Ebû Zer idi. *Şerhu't-Tasrîfi'l-Mulûki*, *ŞerhuKitabi'l-Mufasssal* gibi eserleri vardır. Bkz. Cemâleddîn Ebû'l-Hasan 'Ali b. Yûsuf İbnu'l-Qıftî, *İnbâhu'r-Ruwât'ala Enbâhi'n-Nuhât*, el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, Beyrût, 2003, IV/45-46.

<sup>17</sup> Bkz. Hacı Halife, *age*, II/1774.

<sup>18</sup> Hacı Halife, *age*, II/1812.

<sup>19</sup> Dayf, *el-Medâris*, s. 311.

<sup>20</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Maqdisî, *Kitâbu'r-Rawdateyn*, V/288; Hacı Halife, *age*, II/1774; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Arapçaya çev. 'Abdulhalîm Naccâr, Dâru'l-Ma'arif, Qâhire, 1959, V/224-227. Bağdatlı İsmâ'il Paşa (ö.1920), ise Zemlekân hatibi Kemâleddîn'Abdulwahid b. 'Abdulkerîm b. Halef (ö. 651/1255)'in *el-Mufaddal'ale'l-Mufasssal fi Dirayeti'l Mufasssal* ve Bedruddîn Ebû Faris Muhammed el-Halebî'nin (ö. 1323) *el-Mufaddal Şerhu Ebyâti'l-Mufasssal*'ını kaydetmiştir. Bkz. Bağdatlı İsmâ'il Paşa, *Keşfu'z-Zunûn Zeyli*, II/530; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Arapçaya çev. 'Abdulhalîm Naccâr, Dâru'l-Ma'arif, Qâhire, 1959, V/224-227.

<sup>21</sup> 'Omer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Mektebetu'l-Musenna, Beyrût, ts., XII/29.

*el-Mufasssal*'ı, *el-Mufaddal fi Şerhi Ebyâti'l-Mufasssal* adıyla şerh eden en-Na'sânî, eserde geçen bütün beyitleri şerh etmiş, kelimelerin müteradif anlamlarını vermiş, cümledeki i'rablarını vurgulamış; dolayısıyla bu çalışma esere ayrı bir önem kazandırmıştır. Eseri tahkik eden Said Mahmud 'Uqayyil ise Ebû Firâs en-Na'sânî'nin açıklamadığı bazı kelimeleri izah etmiş, adı geçen beyitlerin kime ait olduğu ve onların siyak-sibaklarını da eseri okuyanlara sunmakla çok güzel bir hizmette bulunmuştur. Said Mahmud 'Uqayyil, bunun yanı sıra eserde geçen ayet, hadis, özdeyiş ve atasözleri, mühim şahsiyetleri, şiirleri ve düzenli bir kaynakçayı tertip ederek eserden yararlanmayı daha kolay bir hale getirmiştir.<sup>22</sup>

Zemahşerî, *el-Mufasssal*'ı *el-Enmuzec fi'n-Nahw* النموذج في النحو adıyla özetlemiştir<sup>23</sup> onu yeni başlayan öğrencilere yönelik bir mukaddime formatına sokmuştur. Söz konusu eseri, "Zeynu'l-'Arab" lakabıyla meşhur 'Alî b. 'Abdullah el-Misrî ve Cemaluddîn Muhammed b. 'Abdulganî el-Erdebilî (ö.647/1249.); İbrâhîm Sa'îd el-Husûsî, *Şerhu 'Umdetu's-Serriy 'ala Enmuzeci'z-Zemahşerî* (Matba'atu'l-Kubrâ el-Emiriyye, Bûlâq, H/1312) adıyla şerh etmiştir.<sup>24</sup>

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden sonra *el-Mufasssal*'ın ne gibi konular içerdiğini vurgulamamız yararlı olacaktır.

### C. el-Mufasssal'ın İçerdiği Konular

Zemahşerî, adı geçen eserini dört bölüme ayırmış, onda sarf-nahiv konularını ele almıştır. Eser, aslında bir gramer kitabıdır. Yazar, eserine 513/1120 yılının Ramazan ayının başında başlamış ve 514/1121 Muharrem'in ilk haftasında da eserini tamamlamıştır.<sup>25</sup> Eserin önsözünde Zemahşerî, Araplara duyduğu sevgiden söz etmiş; onlara kin ve adavet besleyenlere de ne denli karşı olduğunu vurgulamış; eserini ise isimler, fiiller, harfler/edatlar ve müsterekler olmak üzere dört ana bölüm şeklinde tasnif ettiğini belirtmiştir.

<sup>22</sup> Bkz. *el-Mufaddal fi Şerhi Ebyâti'l-Mufasssal*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 2003.

<sup>23</sup> Meydanî'nin *Nuzhetu'l-Muştâq* adlı eseriyle birlikte (Matba'atu'l-Cewâib, Qostantiniye, H/1299) basılmıştır. Bkz. Ferrûh, *age*, III/280; Brockelmann, *age*, V/227.

<sup>24</sup> Bkz. Hacı Halife, *age*, I/185; 'Omer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1997, III/280. Bazı baskı ve şerhleri için bkz. Matbaatu'l-Cevâib, (Meydanî'nin *Nuzhetu'l-Muştâq* adlı eseriyle birlikte), İstanbul, H/1299. *el-Enmûzec fi'n-Nahw*'in şerh listesi için bkz. Brockelmann, *age*, V/227-229.

<sup>25</sup> Bkz. Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1774. Bu eser, *el-Mufasssal fi 'İlmi'l-'Arabiyye* adıyla da bilinmektedir. Bkz. Muhammed Bedruddîn Ebû Firâs en-Na'sânî, thk. Saîd Mahmûd 'Uqayyil, *el-Mufasssal fi Şerhi Ebyâti'l-Mufasssal*, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 2003.

Zemahşerî, *el-Mufasssal*'da ilkin Arapçaya başlayanlar için, dile ait temel bazı kavramların tanımlarını vermiş; daha sonra konuları taksim ederek onların açıklamasına geçmiştir. Zemahşerî'nin, eserinde belirlediği ana konular aşağıdaki şekildedir:

**1. İsimler:** Birinci bölümde isimler ele alınmıştır. Zemahşerî, söz konusu eserinde konunun detayına girmeden önce kelime ve kelimeler kavramlarını vurgulamış, ismin tarifini yaptıktan sonra ise isim kelimeye ilişkin ismu'l-cins, ismu'l-alem; müfred, mürekkeb ve menkul isim gibi bazı kavram ve tanımları vermiştir.

Kendisinden önce aynı konuda eser telif eden Ebû Bişr Ebû 'Usmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Huseyn) Sîbeweyhi 'Amr b. 'Usmân b. Qanber el-Hârisî (ö. 180/796) de, ilk önce kelimeyi isim, fiil ve harf diye taksim etmiştir.<sup>26</sup>

Zemahşerî, menkul ismi, bir isimden doğrudan alınan ثور- أسد, anlam açısından alınan فضل- اياس, bir sıfattan alınan حاتم- ناءلة, bir mazi عسب- شمر, muzari يشكر- تغلب veya emir fiilden alınan اصمت gibi olmak üzere altı çeşit şekilde tespit etmiştir. Bu bölümde birçok alt başlık işlenmiştir. İsimler, birçok boyuttan ele alınmış, neredeyse bütün konular, birçok Arap şairinin şiirinden iktibas edilen beyitler ile desteklenmiştir. Zemahşerî, eserinin ilk bölümünde merfû'ât, mensûbât ve mecrûrât konularını yazmıştır.

Merfû'atta mübteda-haber, inne ve benzerleri, leyse'ye benzeyen "mâ" ve "lâ"nın ismi ; mensûbâta mefuler, hal, temyiz, inne'nin ismi ile kâne'in haberi vb. alt başlıklar verilmiştir. Mecrûrâta ise harf-i cerlerden ve mecrur olma durumundan söz etmemiş ama izafet terkiibini (isim tamlaması) oldukça geniş bir şekilde izah etmiştir. Müellif, harf-i cerler konusunu detaylıca harfler/edatlar bölümünde ele almıştır.

Zemahşerî, aynı bölümde, Arap edebiyatında i'rab bakımından kendisinden önceki kelime ya da cümleye uyan sözcük veya cümleler) alt başlığında te'kid/pekiştirme, sıfat/niteleme ve bedel/açıklama konularına değinmiştir. Yine aynı bölümde mebnilerden (cümle içinde harekesi değişmeyenler) ismi işaretler, zamirler, ismi mevsûller/bağlaçlar, esmau'l-ef'al/fiilimsi isimler, zarflar, mürekkebât/bileşenler ve kinayeler konularını ele almıştır.

Zemahşerî'nin isimler bölümünde söz konusu ettiği konular, bunlarla sınırlı değildir. Bunların yanı sıra tesniye/ikil, cemi/çoğul, marife/belirli-

<sup>26</sup> Bkz. Ebû Bişr (Ebû 'Usmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Huseyn) Sîbeweyhi Amr b. 'Usmân b. Qanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Qâhire, 1988, I/12.



nekre/belirsiz, müzekker/eril-müennes/dişil, ismi tasğir, ismi mensûb, aded/sayı, ismi maqşûr ve ismi memdûd, mastar, ismi fail, ismi meful, sıfatı müşebbehe, ismi zaman ve mekân, ismi alet vb. konular irdelenmiş, analiz edilmiştir.

Zemahşerî, yukarıda geçen konulara ek olarak harf sayılarına göre isimleri *sûlasî/üçlü*, *rubâ'î/dörtlü* ve *humâsî/beşli* şeklinde tasnif etmiş, çok geniş bir şekilde izahını yaparak onlara dair birçok örnek getirmiştir.

**2. Fiiller:** Bu bölümde ele alınan konular, başlıca fiiller ve onların türevleridir. Zemahşerî, burada mazi, muzari ve emir fiillerin durumunu, fiillerin müteaddilik/geçişlilik ve lazimîlik/geçişsizlik hallerini, ma'lum/etkin ve meçhul/edilgen hallerini, ef'alu'l-kulûb/zihin ve içteki duygular ile anlaşılan fiiller, ef'alu'n-nâkisa/tam olmayan fiiller, ef'alu'l-mukârabe/haberinin meydana gelmesinin yakın olduğunu ifade eden fiiller, medh/övme, zem/yerme ve ta'accub/hayret bildiren fiillerin durumunu izah etmiştir. Daha sonra ise sülâsî/üç harfli , rubâ'î/dört harfli , humâsî/beş harfli ve sūdâsî/altı harfli fiilleri açıklamıştır.

**3. Harfler/Edatlar:** Bölümün adından da anlaşıldığı gibi burada harfler/edatlar ele alınmıştır. Zemahşerî, ilkin harf-i cerlere yer vermiştir. Kendisi adı geçen harfleri "izafet harfleri" diye adlandırmış ve onların dokuzunu harf; beşini isim-harf; üçünü de harf-fiil şeklinde olmak üzere üç kategoride tasnif etmiştir. Daha sonra ise her edatı tek tek ele almış ve cümleye kazandırdığı fonksiyonu örneklerle izah etmiştir . Harf-i cerlerden sonra ise fiile benzeyen harfler, atıf/kelime ya da cümleleri birbirine bağlayan, nefy/bir edat, fiil ya da isimle bir şey hakkında hükmün olumsuz duruma gelmesi, tenbîh/uyarma ve öğüt verme, nidâ/ünleme ve hitap, tasdik/onaylama ve icâb/uyuma, bir dileği yerine getirme, istisnâ/bazı edatlarlasonraki bir hükmü, öncekilerin hükmünden çıkarmak, tefsir/açıklama , tahzîz/bir şeyin yapılmasını talep veya teşviketme teşvik , takrîb/yakınlaştırma , istifhâm/bir şeyi anlamak için soru sorma, istikbal/gelecek bildiren, şart, talîl ve lam harfleri ele alınmıştır. Zemahşerî, lam harfinin fonksiyonunu lamu't-ta'rif, lamu cevâbi'l-kasem/yemin cevaplarının başına gelen lam,lamu'l-emr/emir bildiren lam, lamu'l-ibtidâ/başlama lam'ı, lamu'l-fârika/in edatını olumsuzluk bildiren in'den ayırt etmek için haberin başına getirilen lam, lamu'l-cer/ismin harekesini esre yapan lam vb. şekilde izah etmiştir.

Zemahşerî, yukarıda sıraladığımız konuların yanı sıra sakin olan müenneslik/dişilik ta'sını, tenvin, nunu müekked/pekiştirme nun'unu kaydetmeyi de ihmal etmemiştir.

**4. Müşterekler:** Bu bölümde isim ve fiillerde imâle/bir harfi ya da harekeyi ince okuma veya inceltme veyahut fetha'yı kesre'ye yakın bir şekilde okuma, vakf/durma, kase/yemin, tahfîfu'l-hemze/hemzenin hafifletilmesi, iltikâu's-sâkineyn/iki sakin harfin bir arada bulunması, iskân/harfin sessiz okunması, ziyâdetu'l-hurûf/isim ve fiillerde harf fazlalıkları, ibdal/bir harfin yerine başka bir harfin konulması, i'lal/kolaylık için illet harfinin değiştirilmesi gibi konular ele alınmış, tanımları yapılmış ve birçok şiiirden deliller getirilmiştir.

Şimdi ise el-Mufassal'ın Türkiye'de kayıtlı olduğu başlıca yerleri vermek istiyoruz.

#### **D. el-Mufassal'ın Türkiye Kütüphanelerinde Kayıtlı Olduğu Yerler**

Yazma eser bağlamında *el-Mufassal*'ın Türkiye'de birçok kütüphanede kaydı vardır:

##### **1. el-Mufassal fî San'atil-İ'râb Adıyla Kayıtlı Olduğu Yerler**

el-Mufassal fî San'atil-İ'râb (Arşiv No: 23 Hk 71; müstensihisi Mehmed b. Belir; istinsah tarihi (Hicrî/Miladî) 740 /1339 Bulunduğu Yer Milli Kütüphane-Ankara; Koleksiyon Elazığ İl Halk Kütüphanesi, Dvd No:1765) ; (Arşiv No: Râşid Efendi 718, Müstensihisi İsa b. Ömer Halhâlî, Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi); (Arşiv No: 43 Ze 1034, müstensihisi: İbn Alpşaru Mesud b. Mehmed, istinsah tarihi: 616/-, Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi); (Arşiv No: 55 Hk 794, müstensihisi: Ali b. Halîl, istinsah tarihi: 729 /1329, Samsun İl Halk Kütüphanesi, , Dvd No: 1642); (Arşiv No: 55 Hk 429-II/2, müstensihisi: -, istinsah tarihi: 1114/1703, Samsun İl Halk Kütüphanesi, , Dvd No: 1642); (Arşiv No: 55 Hk 834, müstensihisi: Hasan Tevfik, istinsah tarihi: 814/1411, Samsun İl Halk Kütüphanesi, , Dvd No: 1646); (Arşiv No: 55 Hk 866, müstensihisi: yok, istinsah tarihi: 851/1447, Samsun İl Halk Kütüphanesi, , Dvd No: 1648).

##### **2. el-Mufassal Adıyla Kayıtlı Olduğu Yerler**

Zemahşeri'ye ait olan eserin el-Mufassal olarak kayıtlı olduğu yerler ise şunlardır:

Adana İl Halk Ktp. (01 Hk 235, istinsah tarihi, 763/1361, Dvdno, 961). Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Ktp. (03 Gedik 17798, müstensihisi ve istinsah tarihi: Hasan b. Yüsufb. Hvace Osman-775 /1373, Dvd no: 1111; 03 Gedik, 17839, Dvd no: 1113). Ankara 'Adnân Ötüken İl Halk Ktp. (06 Hk 1013, müstensihisi ve istinsah tarihi: Mûsâ b. İbrâhîm, 1086/1674, Dvd no, 1248); Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, (06 Mil Yz B 763, Dvdno, 832). Balıkesir İl Halk Ktp. (10 Hk. 590/1, müstensihisi ve istinsah tarihi: İbrahim b. Muhammed el-Haddadî,

663/1264). Burdur İl Halk Ktp. (15 Hk 1535, 1349, 1991, Muhammed b. Muhammed el-Afriqî, 755/1353).

Ayrıca Çankırı, Çorum, Diyarbakır, Elazığ, Gaziantep, Kastamonu, Manisa, Nevşehir, Samsun ve Şanlıurfa İl Halk Kütüphanelerinde eserin kayıtlarına ulaşmak mümkündür.<sup>27</sup> Zemahşerî, eserindeki konuları izah ederken ayetlerden, cahiliye ve İslâm dönemi şairlerinden deliller getirmiştir.

Malum olduğu üzere zamanla sahip oldukları ve takip ettikleri metot konusunda kategorik bağlamda Basra, Bağdat ve Kufe dil okulları doğmuştur. Mesela İbn Haldûn ve Şevqî Dayf, Zemahşerî, belâgat konusunda manaya daha çok önem verdiği için onu Bağdât ekolundan saymıştır. Aslında o, Arapça dil ekolleri arasında Bağdât ekolundan sayılsa da her konuda onlar ile mutabık kaldığını söylemek zordur. O, Bağdât ekolüne mensup olmasına rağmen yer yer Basra ve Kufe ekollerinin görüşlerine katılmış; kimi zaman diğer bütün nahivcilere muhalefet ederek yorumlarında yalnız ve bağımsız kalmayı da bilmiştir.

Zemahşerî'nin gramer/nahiv kitabı olan *el-Mufasssal*'ın, Sîbeweyhi'nin *el-Kitâb*'ından sonra kendi alanında en derli toplu bir eser olduğunu kanaati ağır basmaktadır. Günün şartlarına göre dizayn edilmesi açısından da en ileri seviyede bir çalışma olduğu söylenebilir.

Kendisinden önceki ilim ehlinde sitayişle söz eden Zemahşerî'nin *el-Mufasssal* adlı eseri bir hayli ilgi görmüş, hakkında şerh, haşiye ve tahkiklerin yapılmıştır. Zemahşerî'nin, tefsir alanında yazdığı *el-Keşşâf*'ı; sözlük formatında yazdığı *el-Esasu'l-Belağ'a*'sı; nesirle kaleme aldığı ama edebî sanatlarla ördüğü mevize ve nasihat içerikli *el-Atwâqu'z-Zehab*'i ile kendine yönelik öğütlerden oluşan *Maqâmât*'ı; özlü ibare ve ifadelerden telif ettiği *el-Kelimu'n-Newâbiğ* adlı eserleri takdir gördüğü gibi nahiv sahasında yazdığı *el-Mufasssal*'ı da hep takdir görmüştür.

Zemahşerî, dil ile görüşlerini delillendirmek için ayet, hadis ve İmru'u'l-Qays (ö. 549), el-Muraqqiş el-Ekber (ö. 552); Tarafe b. el-'Abd (ö. 560), Hatım et-Tâî (ö.578), el-Hâris b. Hillize el-Yeşkurî (ö. 580), 'Amr b. Kulsum (ö. 600), Nâbiga ez-Zubyânî (ö. 604), Zuheyr b. Ebû Sulmâ (ö. 609), el-A'şâ Meymûn b. Qays (ö. 7/629), Lebîd b. Rebî'a (ö. 41/661) ve 'Antara b. Şeddâd el-'Absî (ö. 615), Cerîr b. 'Atyye b. Huzeyfe (ö. 110/728) ve el-Ferazdaq (ö. 114/732) vs. gibi şairlerden beyitler getirmiştir.

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bkz. ([www.mkutup.gov.tr](http://www.mkutup.gov.tr))

Son olarak şunu söylememiz mümkündür: İsimler, fiiller, harfler ve müş-terekler şeklinde tanzim edilen Zemahşerî'nin gramer kitabı olan *el-Mufassal*'ın telifinden bu yana takriben bin yıl geçmiş olmasına rağmen, günümüz koşullarında kendisinden oldukça istifade edilecek ilmî özelliğe ve potansiyele sahiptir.

## KAYNAKÇA

- Benli**, Mehmet Sami, "el-Mufassal maddesi" *DİA*, XXX.
- Brockelmann**, Carl (ö.1956), *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Arapçaya çev. 'Abdulhalîm Naccâr, Dâru'l-Ma'arif, Qâhire, 1959.
- Dayf**, Şevqî(ö.2005), *el-Medârisu'n-Nahwiyye*, 7. Basım, Dâru'l-Ma'arif, Qâhire, ts.
- Ferrûh**, 'Omer (ö.1982), *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1997.
- Fîrûzâbâdî**, Mecduddîn Muhammed b. Ya'qûb (ö.817/1414), *el-Bulğa fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Luğa*, Dâru's-Sa'duddîn, 2000.
- İbn Haldûn**, Ebû Zeyd 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö.808/1406), *Dîwânu'l-Mubtedî we'l-Haber fî Târîhi'l-'Arab we'l-Berber (Muqaddime)*, thk. Halîl Şahhâde Dâru'l-Fîkr, Beyrût, 1988.
- Hacı Halîfe**, Mustafâ b. 'Abdullah (ö.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub we'l-Funûn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdât, 1941.
- İbn Kesîr**, Ebû'l Fidâ İsmâ'il, *el-Bidâye we'n-Nihâye* (ö.774/1372), Beytu'l-Efkâr ed-Dewliyye, Amman, ts.
- İbn Qutluboğa**, Ebû'l 'Adl Zeynuddîn Qâsım b. 'Abdullah es-Sûdûnî (ö.879/1474), *Tâcu't-Terâcim fî Tabaqâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dâru'l-Qalem, Dımaşq, 1922.
- İsmâ'il Paşa**, Bağdâtlı (ö.1920), *Keşfu'z-Zunûn Zeyli*, (Neşr: Şerafettin Yaltkaya- Rifat Bilge), MEB. Yay, İstanbul, 1972.
- Kehhâle**, 'Omer Rızâ (ö.1987), *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Mektebetu'l-Musenna, Beyrût, ts.
- el-Qıftî**, Cemaleddîn Ebû'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf (ö.646/1249), *İnbâhu'r-Ruwât 'Ala Enbâhi'n-Nuhât*, I-IV, el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, Beyrût, 2003.
- Maqdisî**, Ebû Şâme, Şihâbuddîn Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. İsmâ'il (ö.665/1267), *Kitâbu'r-Rawdateyn fî Ahbâri'd-Dewleteyn en-Nuriyye we's-Selâhiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2002.

- en-Na'sanî**, Muhammed Bedruddîn Ebû Fîrâs, *el-Mufasssal fî Şerh-i Ebyâti'l-Mufasssal*, thk. Saîd Mahmûd 'Uqayyil, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 2003.
- Neyl**, 'Alî Fawdâ, *İbn Hişâm el-Ensârî we Asâruhu we Mezhebuhu'n-Nahwî*, Cami'atu Melik Su'ud, Riyâd, ts.
- er-Rafî'î, Mustafâ Sadıq** b. 'Abdurrezzâq b. Sa'îd 'Abdulqadir (ö.1937), *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arab, byy ve ts.
- Riyâdzade**, Abdullatif b. Muhammed b. Mustafa Lutfî (ö.1078/1667), *Esmâu'l-Kutub*, thk. Muhammed et-Tuncî, Dımışq, 1983.
- Sîbeweyhi**, Ebû Bîşr (Ebû 'Usmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Huseyn) Amr b. 'Usmân b. Qanber el-Hârisî (ö.194/809), *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Qâhire, 1988.
- es-Suyûtî**, 'Abdurrahmân b. Ebûbekir Celaleddîn (ö.911/1506), *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabqâti'l-Luğawiyyîn we'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-Mısıriyye, Lubnan/Sayda, ts.
- Tilmisânî**, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Makarrî (ö. 1041/1629), *Ezhâru'r-Riyâd fî Ahbâri el-Kâdî 'İyad*, thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-İbârî-'Abdul'azim Çelebî, Matba'atu Lacne, Kahire, 1939.
- Yâqût**, Şihâbuddîn Ebû'Abdullah el-Hamewî, (ö.626/1230), *Mu'cem'ul-Udebâl-İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Dâru'l-Fîkr, Qâhire, 1980.
- Yolcu**, Mehmet, "Yabancı Dil Öğrenimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II (2002), Sayı: 3.
- \_\_\_\_\_, "Dil: İşlevi, Çeşitleri ve Alanları Bağlamında Kavramsal Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II (2002), Sayı: 4.
- Zemahşerî**, Ebû'l-Qâsım Mahmûd (ö.538/1143), *el-Keşşâf an Haqâiqi Ğawâmidî't-Tenzîl we 'Uyûni'l-Eqâwil fî Wucûhi't-Te'wîl*, Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1987.
- , *el-Mufasssal*, thk. Sa'îd Mahmûd 'Uqayyil, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, 2003.
- , *Newâbiğu'l-Kelim*, Matba'atu Wadi'n-Nîl, Qâhire, H/1286.



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**YAYIN İLKELERİ**

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

## İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
  - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
  - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
  - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
  - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).