

2020/1
Cilt/Volume: XI
Sayı/Issue: 24
e-ISSN 2667-6575

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Şırnak University Journal Of Divinity Faculty





e-ISSN 2667-6575

Bu dergi ULAKBİM TR-DİZİN, DOAJ (Directory of Open Access Journals), DRJI (Directory of Research Journals Indexing), ResearchBib, EBSCO Host: Academic Search Ultimate ve SOBIAD Sosyal Bilimler Atfı Dizini tarafından taranmaktadır.

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Doç. Dr. İbrahim BAZ

Editör / Editor in Chief

Dr. Talip DEMİR

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Emin CENGİZ

Dr. Harun TAKCI

Dr. Hasan CANSIZ

Dr. İsmail KURT

Dr. Abdulvasıf ERASLAN

Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN	(Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer DURLU	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA	(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim YILMAZ	(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ	(Şırnak Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim BAZ	(Şırnak Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN	(Şırnak Üniversitesi)
Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU	(Şırnak Üniversitesi)
Doç. Dr. David PESTROIU	(University of Bucharest)
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER	(Şırnak Üniversitesi)
Doç. Dr. Bahattin KELEŞ	(Şırnak Üniversitesi)
Doç. Dr. Yaşar ACAT	(Şırnak Üniversitesi)
Dr. Muhammed Muhdi GÜNDÜZ	(Şırnak Üniversitesi)
Dr. Hafız Abdul QADEER	(University of the Punjab)
Dr. Ahmet GÜL	(Şırnak Üniversitesi)
Dr. Abdurrahim AYÇAN	(Şırnak Üniversitesi)
Dr. Ruhullah ÖZ	(Şırnak Üniversitesi)
Dr. İsmet TUNÇ	(Şırnak Üniversitesi)
Dr. Yusuf EMRE	(Şırnak Üniversitesi)
Dr. Muammer ARANGÜL	(Şırnak Üniversitesi)

Redaksiyon / Redaction
Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ

Tasarım / Design
Tavoos Ajans 0312 439 01 69

Yayın Tarihi / Publishing Date
15 Haziran 2020 / 15 June 2020

Yönetim Yeri / Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak Tel: +90 486 216 40 08
e-posta: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yalnızca elektronik ortamda (çevrimiçi), Haziran ve Aralık olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır. Makale yayın sürecinde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Dergide yayımlanan makalelerde bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makaleler en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ait olup dergi Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Şırnak University Journal of Divinity Faculty is published only in electronic format (online) in June and December. In the article publication process, a double-blind review fulfilled by at least two reviewers is used. Referee names are kept strictly confidential. Published language is Turkish, English, and Arabic. In the articles published in the journal, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The articles have been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism. The responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors and the journal is licensed under the Creative Commons Attribution-Non-Derivative 4.0 International License.

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdulkaki GÜNEŞ	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT	(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	(Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	(Adıyaman Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun YILDIZ	(Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK	(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL	(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR	(Amasya Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Article

- 5-41 | **التصوير البياني في آيات القتال دراسة فنيّة**
Savaş Ayetlerinde Beyânî Tasvir: Edebî Bir İnceleme
Imagery in War Verses: A Literary Study
Abdelkarim Amin Mohamed SOLİMAN
- 42-68 | **Din Eğitimi Bağlamında İnsanın Kutsalla İlişkisinin Araçları Olarak İslam Düşüncesinde Bilginin Kaynakları**
The Sources of Knowledge in Islamic Thought as the Tools of Human Relationship in the Context of Religious Education
Ahmet ÖZALP
- 69-97 | **Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisi Bağlamında Arâf Sûresi 31. Ayet**
31st Verse of Arâf Surah in the Context of Text-Comment Relationship and Knowledge of Reason of Revelation
Arslan KARAOĞLAN
- 98-128 | **Son Dönem Osmanlı Şeyhlerinden Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı**
A Late Ottoman Sheikh Ken'ân Rifâî: His Life, Works and Understanding of Sufism
Arzu Eylül YALÇINKAYA
- 129-158 | **İlahiyat Alanında Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Gözüyle Din Dersi Öğretmenleri**
Teachers of Religious Education Course Through the Eyes of the Teacher Candidates Training Pedagogical Formation Education in the Field of Theology
Ayşegül GÜN
- 159-185 | **Öncü Sûfîlerden Fudayl b. 'İyâd'ın (öl. 187/802) İlmî Şahsiyeti**
The Scientific Personality of Fudayl bin Iyad, One of the Pioneering Sufis
Eyyup AKDAĞ

- 186-205 **İslam Fıkhdına Göre İhramlı Halde Evlilik**
Marriage in Ihram According to the Islamic Fiqh
Fatih ÇİNAR
- 206-239 **Mubahın Şer'î Hkm Olup Olmaması ile İlgili Yaklaşım lar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkilendirilmesi**
Approaches Regarding Whether or Not Mubah (Legal Freedom) Has Religious Provision and Its Relation to the Limitation of Mubah
İbrahim YILMAZ
- 240-259 **Talmud Geleneğinde İsa'nın İz Düşümleri**
Projection of Jesus in the Talmudic Tradition
Kenan HAS-Arzu CEBE
- 260-280 **أثر اللجوء في الأدب العربي المعاصر**
Suriye Trajedisi Örneğinde Çağdaş Arap Edebiyatında Göç ve İltica
Migration and Asylum in Contemporary Arabic Literature with the Example of Syrian Tragedy
Majed Haj MOHAMMAD
- 281-310 **Skt İcmân Kaynak Değeri**
The Value of Tacit İjma as a Resource
Mehmet Ali AYTEKİN
- 311-324 **İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum ları**
Attitudes of Theology Faculty Students Towards Mobile Learning
Mehmet Ali KİRMAN - Sinan SCHREGLMANN
- 325-345 **Bakara Suresi 74. Ayet Bağlamında Taşlar ve Allah Korkusu**
Stones and Fear of God in the Context of 74th Verse of al-Baqarah
Merve SAÇLI
- 346-367 **İslam Edebiyatında İlmin Adabına Dair Bir Değ erlendirme**
An Evaluation on Adab of Science in Islamic Literature
Murat ATAMAN-Adnan ARSLAN
- 368-392 **Türk ve Arap Mitolojisinin Ortak ve Özgün Figürleri**
Common and Original Elements of Turkish and Arabian Mythology
Selman YEŞİL
- 393-425 **Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vîl Tefsirinde Teşbih Sanatı**
The Art of Tashbih in the Commentary of Madariq al-Tanzil and Haqaiq al-Tawil
Yunus AKÇA

التَّصْوِيرُ البَيَّانِيُّ فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دَرَاَسَةٌ فَنِّيَّةٌ
Savaş Ayetlerinde Bēyânî Tasvir: Edebî Bir İnceleme
Imagery in War Verses: A Literary Study

Abdelkarim Amin Mohamed Soliman

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
PhD, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
İzmir, Turkey.

abdelkreemameen@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-2999-1031>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 **Sayı / Issue:** 24 **Sayfa / Pages:** 5-41

Atıf / Cite as: Abdelkarim Amin Mohamed Soliman. "et-Tasvîru'l-Bayânî fî Âyâti'l-Kitâl Dirâse Fenniyye [Imagery in War Verses: A Literary Study]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 5-41. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.700114>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelere riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey)

الملخص

إنَّ التَّصْوِيرَ هُوَ أَهْمُ الْأَدَوَاتِ الْفَنِّيَّةِ فِي تَشْكِيلِ النُّصُوصِ الْأَدَبِيَّةِ- قَدِيمًا وَحَدِيثًا- فَلَا يُكْمِنُ أَنْ نَتَّصِرَ نَصًّا أَدَبِيًّا مِنْ غَيْرِ صُورَةٍ، أَوْ نَسْتَسَيِّعَ قَصِيدَةً مِنْ دُونِ أَنْ تَتِمَّاهِيَ فِي الصُّورَةِ، أَوْ تَأْخُذَ مِنْ آيَاتِ التَّصْوِيرِ بِظَرْفٍ، حَتَّى صَارَتِ الْقَصِيدَةُ عِنْدَ الْبَعْضِ صُورَةً، وَصَارَ الشَّعْرُ جِنْسًا مِنَ التَّصْوِيرِ. فَالصُّورَةُ هِيَ الشُّيْءُ الثَّابِتُ فِي النُّصُوصِ الْأَدَبِيَّةِ عِبْرَ الْمُصَوِّرِ، وَلِجَمَالِيَّاتِ التَّصْوِيرِ الْفَنِّيِّ الَّتِي أَثَّرَ فِي الْعَقْلِ وَالْقَلْبِ مَعًا، وَقَدْرَةَ عَلَى نَقْلِ الْمَعْنَى مَعَ التَّأثيرِ فِي الْمَمْلُوقِينَ، اعْتَمَدَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ فِي جَلِّ مَوْضُوعَاتِهِ حَتَّى صَارَ الْمَلْمَحُ الْأَسْلُوبِيُّ الْأَسَاسِيُّ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ الَّذِي بَلَغَ حُدَّ الْإِعْجَازِ.

إنَّ آيَاتِ الْقِتَالِ فِي الْقُرْآنِ أَهْمِيَّةٌ تَتَّبَعُ مِنْ طَبِيعَةِ الْمَوْضُوعِ، وَتَأثيرِهِ عَلَى أَرْوَاحِ النَّاسِ وَمَمْتَلِكَاتِهِمْ، وَتَنْظِيمِ الْعِلَاقَةِ وَالْمَعَامَلَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِهِمْ، وَبَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ؛ لِذَلِكَ شَغَلَتْ هَذِهِ الْآيَاتُ مَسَاحَةً كَبِيرَةً مِنَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَكَانَ لِعُلُومِ الْبَلَاغَةِ وَعَلَى رَأْسِهَا عِلْمُ الْبَيَانِ دَوْرٌ كَبِيرٌ فِي تَشْكِيلِهَا وَصِبَاغَتِهَا. تَهْدَفُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ إِلَى بَيَانِ وَتَحْلِيلِ الصُّورَةِ الْبَيَانِيَّةِ فِي آيَاتِ الْقِتَالِ، وَالْكَشْفِ عَنْ جَمَالِيَّاتِهَا، وَطَرِيقِ تَشْكِيلِهَا، وَتَأْكِيدِ أَهْمِيَّةِ التَّصْوِيرِ فِي الْقُرْآنِ؛ فَجَاءَتْ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ فِي مَقَدِّمَةٍ وَخَمْسَةِ مَبَاحِثٍ، هِيَ: 1- مفهوم الصورة وأهميتها وتشكيلها، 2- التشبيه 3- الاستعارة، 4- الكناية، 5- الطباق والمقابلة. الْكَلِمَاتُ الْمَفْتَاخِيَّةُ: اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ وَأَدَابُهَا، الْقُرْآنُ، التَّصْوِيرُ الْبَيَانِيُّ، آيَاتِ الْقِتَالِ، دِرَاسَةٌ فَنِّيَّةٌ.

Öz

Tasvir; eski, yeni tüm edebi metinlerin temelinde yer alan en önemli sanatsal yöndür. Öyle ki suret ve biçimsiz tek bir edebi metin bulunmaz, biçimsel özellikler barındırmayan hiçbir kaside ve şiir türüne rastlanmaz. Dahası kimileri nezdinde kaside suretle özdeş hale gelmiş ve şiir tasvirin bir türü olarak kabul edilmiştir. Suret; çağlar boyunca edebi metinlerde bulunan yapısal bir niteliktir. Sanatsal tasvirin estetik ahengi, akıl ve kalbi birlikte etkilemekte, muhatap kitleye anlamla beraber bilhassa duyguları da hissettirmektedir. Kur'an çeşitli konuları ele alış tarzında bu sanatsal türe sıklıkla yer vermektedir. Üstüne üstlük icaz seviyesine ulaşmış bir kitap olarak Kur'an'ın kullandığı yöntemlerin temel karakteri, bu yöntem olmuştur. Kur'an'daki kıtal ayetlerinin konuyla önemli bağlantısı doğal olarak burada yatmaktadır. Nitekim kıtal, insanların duygu durumları ve sahip oldukları neredeyse her şeyle yakından ilgilidir. Ayrıca kıtal, Müslümanların kendi dışındaki ve kendi aralarındaki ilişkilerin düzenlenmesinde kilit rol oynamaktadır. Bu nedenle Kur'an metninde bu içerikteki ayetler büyük bir yekûn tutmaktadır. Belağat bilimlerinin başında yer alan Beyan İlmi için bu ayetlerin düzenleniş tarzı ve bağlamı büyük önem arz etmektedir. Bu araştırma; kıtal ayetleri hakkında beyanı suretini açıklamasını ve tahlilini yapmayı amaç edinmektedir. Bu doğrultuda anılan ayetlerin estetik biçimleri, teşekkül yöntemleri incelenmektedir. Tasvir yönteminin Kur'an'daki önemi vurgulanacaktır. Bu meydana çalışmanın beş sac ayağı bulunmaktadır. 1. Teşbih, 2. İstiare, 3. Kinaye, 4. Tıbak, 5. Mukabele.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Kuran, Beyânî Tasvir, Savaş Ayetleri, Edebî İnceleme.

Abstract

Without a doubt, imagery is considered one of the most important technical tools in shaping literary texts in both the old and modern times. We cannot possibly imagine a literary text without images or enjoy a poem without its exaggerated images or even resorting to the techniques of figurative language and imagery. For some poets, a poem becomes a mere image and poetry is considered as a branch of visualization. Thus, Image is the stable thing in literary texts throughout ages. For the aesthetics of figurative representation which capture the mind and heart of readers, and for its ability to transfer the meaning while touching the feelings of the recipients, Quran has used the figurative language in its core subjects to the extent that it became a distinctive feature of its style- one that can be considered a miracle. War verses are specifically important in the Quran due to their important meanings. The great value of their subject directly affect people's lives, souls and properties, as well as organizes the relations between Muslims and each other as well as between Muslims and non-Muslims. For these reasons, they occupied a large area in the Quranic text. Rhetoric and figurative speeches especially played a significant role in shaping and structuring them. This study aims at demonstrating and analyzing the war verses and their aesthetic qualities, their shaping factors, and asserting their value in the Quran. The study is structured in an introduction and five chapters as follows: 1. The concept of the image, its value and shapes. 2. Similes 3. Metaphor 4. Metonymy 5. Antithesis and opposites.

Keywords: Arabic language and literature, Quran, Imagery, War Verses, Artistic Study.

Extended Abstract

Without a doubt, imagery is considered one of the most important technical tools in shaping literary texts in both the old and modern times. We cannot possibly imagine a literary text without images or enjoy a poem without its exaggerated images or even resorting to the techniques of figurative language and imagery. For some poets, a poem becomes a mere image and poetry is considered as a branch of visualization. Thus, Image is the stable thing in literary texts throughout ages. For the aesthetics of figurative representation which capture the mind and heart of readers, and for its ability to transfer the meaning while touching the feelings of the recipients, Quran has used the figurative language in its core subjects to the extent that it became a distinctive feature of its style- one that can be considered a miracle.

Because of the importance of image in conveying the meaning accompanied by the evidence, the Qur'an relied heavily on it, until it became one of its aspects of its miracle, and therefore the study of the image in the Qur'an would contribute to revealing the concepts of its subjects, in addition to the rhetorical intent and the revelation of the beauty of the Qur'an. The most important stylistic characteristics of the Quran text.

War verses are specifically important in the Quran due to their important meanings. The great of value of their subject directly affect people's lives, souls and properties, as well as organizes the relations between Muslims and each other as well as between Muslims and non-Muslims. For these reasons, they occupied a large area in the Quranic text. Rhetoric and figurative speeches especially played a significant role in shaping and structuring them.

This study depends on a conviction that linguistic and rhetorical understanding of the text of the holy Quran, knowing the reality of its context and also knowing the field and circumstances of its revelation, is the only and the best way to understand the miracles of Allah and conceive their target. There are so many difference and disputes about the meaning of these verses. They were based on lies whether intended or not. These disputes can only be resolved and these lies can be discovered only through linguistic and rhetorical analysis. Quran is a linguistic text that include the legal purpose in addition to the arts of expression. These ways of expressive art are a basic thing. Its through these expressions that we can understand the legal goal. This means that understanding the linguistic and rhetorical construction of the holy Quran is the origin of all sciences

that are based on Quran or treat its virtues. The verses about fighting were the most that caused many differences and arguments whether from Muslims themselves or enemies this controversy was because of the dangerous topic these verses handle. Its also because of the fact that the verses about fighting are various and in different "Swear" or chapters among the reasons of these disputes is the long time span and the different occasions of revelation of these verses.

This study aims at demonstrating and analyzing the war verses and their aesthetic qualities, their shaping factors, and asserting their value in the Quran. The study is structured in an introduction and five chapters as follows: 1.The concept of the image, its value and shapes. 2. Similes 3. Metaphor 4. Metonymy 5. Antithesis and opposites.

The first chapter covered the concept of the image, its importance and elements of its composition. The image is one of the modern terms in the field of rhetorical and literary studies, and therefore its definitions are numerous.

In the second chapter, I studied the concept of simile, presented various examples of simile in the verses of war, and presented her technical analysis, in which she revealed his beauty and influence.

In the third chapter, I studied the concept of metaphor, and gave a brief comparison between it and the metaphor and the interest of researchers in it and linking them to the concept of the image in it. Then, I presented examples of metaphor in verses of combat, analyzed them and showed their type and artistic beauty.

In the fourth chapter, I studied the Metonymy and made a comparison between it and metaphor and provided examples of Metonymy in verses of the war, analyzed it and explained its purpose.

In the fifth chapter, I studied the concept of counterpoint and Paradox or opposition, and mentioned its types, and examined models for each type that came in the verses of fighting and showed its beauty and artistic purpose.

Finally, the conclusion and results came, showing the most important results of the study.

المقدمة

إنَّ التَّصْوِيرَ هُوَ أَهْمُ الْأَدْوَاتِ الْفَنِّيَّةِ فِي تَشْكِيلِ النُّصُوصِ الْأَدْبِيَّةِ- قَدِيمًا وَحَدِيثًا- فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ نَتَّصِرَ نَصًّا أَدْبِيًّا مِنْ غَيْرِ صُورَةٍ، أَوْ نَسْتَسَيِّعَ قَصِيدَةً مِنْ دُونَ أَنْ تَتَمَاهَى فِي الصُّورَةِ، أَوْ تَأْخُذَ مِنْ آيَاتِ التَّصْوِيرِ بِطَرْفٍ، حَتَّى صَارَتِ الْقَصِيدَةُ عِنْدَ الْبَعْضِ صُورَةً، وَلَأَهْمِيَّةُ التَّصْوِيرِ فِي نَقْلِ الْمَعْنَى الْمَصْحُوبِ بِالذَّلِيلِ، فَقَدْ اعْتَمَدَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ اعْتِمَادًا كَبِيرًا، حَتَّى صَارَ أَحَدَ جَوَانِبِ إِعْجَازِهِ، وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّ دَرَسَةَ الصُّورَةِ فِي الْقُرْآنِ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تُسَاهِمَ فِي الْكَشْفِ عَنْ مَفَاهِيمِ مَوْضُوعَاتِهِ، إِضَافَةً إِلَى الْمَقْصِدِ الْبَلَاغِيِّ وَهُوَ الْكَشْفُ عَنْ جَمَالِ الصِّيَاغَةِ الْقُرْآنِيَّةِ وَالْوُقُوفِ عَلَى أَهَمِّ الْخِصَائِصِ الْأُسْلُوبِيَّةِ لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ.

الدَّرَاسَاتُ السَّابِقَةُ: اِهْتَمَّتِ الدَّرَاسَاتُ النَّقْدِيَّةُ وَالْبَلَاغِيَّةُ الْحَدِيثَةُ بِالصُّورَةِ وَتَشْكِيلِهَا فِي النُّصُوصِ الْأَدْبِيَّةِ، فَظَهَرَتِ الْكَثِيرُ مِنَ الدَّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْغَرِيبَةِ الَّتِي وَقَفَتْ عَلَى دَرَسَةِ الصُّورَةِ بِشَكْلِ مُسْتَقِلٍّ عَلَى عَكْسِ الدَّرَاسَاتِ الْقَدِيمَةِ الَّتِي جَاءَتْ دَرَسَةَ الصُّورَةِ فِيهَا فِي ثَنَائًا الدَّرَاسَاتِ الْبَلَاغِيَّةِ، وَقَدْ أَثْبَتْنَا هَذِهِ الدَّرَاسَاتُ فِي قَائِمَةِ مَوَادِّ الْبَحْثِ، وَقَدْ تَوَجَّهَ أَغْلِبُهَا إِلَى التَّطْبِيقِ عَلَى النَّصِّ الشَّعْرِيِّ، وَقَلِيلٌ مِنْهَا تَوَجَّهَ لِدَرَسَةِ الصُّورَةِ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ الْكَرِيمِ، زَمَنَ هَذِهِ الدَّرَاسَاتِ مَا يَلِي:

- 1- الصُّورَةُ الْأَدْبِيَّةُ فِي الْقُرْآنِ، صلاح عبدالنَّوَاب، القاهرة، لونجمان، ط1، 1995.
 - 2- وَظِيفَةُ الصُّورَةِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، عبدالسلام أحمد الراغب، حلب، صِلَتْ لِلدَّرَاسَاتِ وَالتَّرْجِمَةِ وَالتَّنْشِيرِ، ط1، 2001م.
 - 3- الصُّورَةُ الْأَدْبِيَّةُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بَيْنَ آرَاءِ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَأَذْوَاقِ الْعَرَبِ الْمَحْدَثِينَ، رمضان حِينُونِي، مجلة آفاق علميَّة، تمرَّاسَتْ، عدد1، 2008م.
 - 4- التَّصْوِيرُ فِي الْقِصَصِ الْقُرْآنِيِّ جَمَالِيَّاتُهُ وَقِيَمُهُ الْفَنِّيَّةُ، فوزي أبوالعيان، مجلة التَّربِيَّةِ، الجامعة الْأُسْمَرِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، عدد4، 2018م.
 - 5- الصُّورَةُ النَّفْسِيَّةُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ دَرَسَةٌ فَنِّيَّةٌ، محمود سليم هيجانة، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، 2003م.
- وتتناول دراستي التَّصْوِيرَ فِي آيَاتِ الْقِتَالِ وَالتِّي تَمَثِّلُ أَحَدَ أَكْثَرِ الْمَوْضُوعَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَأَهْمَهَا، فَقَدْ شَغَلَتْ آيَاتُ الْقِتَالِ مَسَاحَةً وَاسِعَةً مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَفِي سُورٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمَوَاقِفٍ وَأَحْدَاثٍ مُتَغَايِرَةٍ، تَعَدَّدَتْ فِيهَا الْمَقْاصِدُ، وَاخْتَلَفَتْ الْمَطَالِبُ، وَتَنَوَّعَتْ فِيهَا الصِّيَاغَةُ، وَتَمَيَّزَتْ فِيهَا الْأَسَالِيبُ، مَا يَجْعَلُ هَذِهِ الْآيَاتُ مَادَّةً ثَرِيَّةً لِلْبَحْثِ وَالدَّرَاسَةِ، وَقَدْ جَاءَتْ دَرَسَاتِي فِي خَمْسَةِ مَبَاحِثٍ، هِيَ: 1- مَفْهُومُ الصُّورَةِ وَأَهْمِيَّتُهَا وَتَشْكِيلُهَا. 2- التَّشْبِيهُ 3- الْأَسْتِعَارَةُ. 4- الْكِنَايَةُ. 5- الطَّبَاقُ وَالْمَقَابَلَةُ.

المبحث الأول: مفهوم الصورة وأهميتها وتشكيلها:

مفهوم الصورة:

اعْتَمَدَ الْقُرْآنُ اعْتِمَادًا أَسَاسِيًّا عَلَى آيَاتِ التَّصْوِيرِ فِي تَشْكِيلِ نُصُوصِهِ، وَعَرَضَ مَوْضُوعَاتِهِ، وَنَقَلَ مَضَامِينَهُ، وَتَوَصَّلَ مَعَانِيَهُ، وَالْإِثَارَةَ فِي مُتَلَقِّهِ، حَتَّى أَصْبَحَ التَّصْوِيرُ هُوَ أَدَاةُ الْقُرْآنِ الْمَفْضُضَةِ فِي بِنَاءِ أُسْلُوبِهِ، وَمَنْبَعِ السِّحْرِ فِيهِ، وَقَدْ لَاقَتْ الصُّورَةُ فِي الدَّرَاسَاتِ الْأَدْبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ

اهتماماً واسعاً، وخاصةً في دراسة الشعر، فغدت الصورة الشعرية هي عمود الشعر وجوهره، وأداته الفذة في خلق صورته، وهي على درجة عظيمة من الأهمية في الشعر، الحد الذي يعتبرها معه البعض تعريفاً للشعر فيقال: إن الشعر تعبير بالصورة أو إنه تفكير بالصورة وتعبير بها، وهي تحتل مكانة أساسية في البناء الشعري "فليس صواباً أن الصورة إحدى دعائم الشعر، وإنما الصواب أن الصورة جوهر الشعر وهي روحه وجسده"⁽¹⁾ على حد تعبير روبرت أندروز، ولما لا والصورة ملازمة للشعر منذ نظم، وكلما تابعت عصور الشعر زاد الاعتناء بها وتأكد لنقادها وشعرائها دورها وأهميتها في القصيدة، فالصورة كما يرى لويس سيسل دي: هي منبع الشعر الخالص²، وهي أيضاً المكون الجوهري للشعر الذي لا يتغير ولا يستقيم شعر بدونه: "قل قصيدة بحدّ ذلتها صورة، فالالتجاهات تأتي وتذهب، والأسلوب يتغير، كما يتغير نمط الوزن، حتى الموضوع الجوهري يمكن أن يتغير بدون إدراك، ولكنّ المجاز باق كميّداً للحياة في القصيدة، وكمقياس رئيس لمجد الشاعر"³، وتعرف الصورة في أسط معانيها بأنها: "رسم قوامه الكلمات، إن الوصف والمجاز والتشبيه يمكن أن تخلق صورة، أو أن الصورة يمكن أن تقدّم إلينا في عبارة أو جملة يغلب عليها الوصف المحض، ولكنها توصل إلى خيلنا شيئاً أكثر من انعكاس مُتقن للحقيقة الخارجية، إن كل صورة شعرية لذلك إلى حد ما مجازية"⁴.

والصورة عند عليّ البطل هي: "تشكيل لغوي، يكونها الفنان من مُعطيات مُتعدّدة، يقف العالم المحسوس في مُقدّماتها، فأغلب الصور مستمدة من الحواس، إلى جانب ما لا يمكن إغفاله من الصور التفسيرية والعقلية وإن كانت لا تأتي بكثرة الصور الحسية"⁵. فالبطل يجمع هنا بين الصور المجازية الحسية والصور الذهنية، فالصورة كما يراها البعض لا تحصر في المجاز فقط "وإذا كانت الصورة تقوم أساساً على العبارات المجازية، فلا يعني هذا أن العبارات حقيقتية الاستعمال لا تصلح للتصوير، بل إننا نجد كثيراً من الصور الجميلة الخصبة جاءت من استخدام عبارات حقيقتية لا مجاز فيها"⁶. ويربط نعيم البياضي الصورة بطبيعة لغة الفن: "إن لغة الفن لغة انفعالية، والانفعال لا يتوسل بالكلمة وإنما يتوسل بوحدة تركيبية معقدة لا تقبل الاختصار نطلق عليها "الصورة"⁷. إن الكاتب في تعريفه قد اهتم بأصل الصورة أو مسببها بدلاً من الاهتمام بالصورة ذاتها، ويوسع عبدالقادر القط من دائرة التعريف للصورة، ولا يربطها بفنّ معين من فنون البيان، بل هي عنده تشمل كل وسائل التعبير التي يستخدمها الكاتب في بناء نصّه، فالصورة "هي الشكل الفني الذي تتخذ الألفاظ والعبارات بعد أن ينظمها الشاعر في سياق بيانيّ خاصّ ليعبر عن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكاملة في القصيدة، مستخدماً طاقات اللغة وأمكانياتها في الدلالة والتركيب والإيقاع والحقيقة والمجاز

1 فضل صلاح، علم الأسلوب مبادئه وأجراءاته، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1998، ص 239.

2 محمد، الولي، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والتدري، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص 8.

3 لويس، سيسل دي، الصورة الشعرية، ترجمة، أحمد نصيف الجناني، بدون رقم طبعة، دار الرشيد، بغداد، 1982، ص 20.

4 لويس، سيسل دي، الصورة الشعرية، ص 21.

5 البطل، علي، الصورة في الشعر العربي، الطبعة الثانية، دار الأندلس القاهرة، 1981، ص 30.

6 نافع، عبد الفتاح صالح، الصورة في شعر بشار بن برد، بدون رقم طبعة، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان،

1983، ص 58-59.

7 البياضي، نعيم، مقدمة لدراسة الصورة الفنية، بدون رقم طبعة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982،

ص 39-40.

والتراؤف والمقابلة والتجانس وغيرها من وسائل التعبير الفني، والألفاظ والعبارات هما مادة الشاعر الأولى التي يصوغ منها ذلك الشكل الفني، أو يرسم بها صورة الشعرية⁽⁸⁾ ويأتي موقف مصطفى ناصف للصورة مخالفاً تماماً لهذا التعميم في مفهوم الصورة؛ فدلالة الحس عنده هي الغالبة على الصورة، ويربطها ربطاً محددًا ومُقيدًا بالاستعارة، فالصورة تطلق أحياناً مرادفة للاستعمال الاستعماري للكلمات⁽⁹⁾، وقريب من ذلك تعريف فرانسوا مورو فقد ربط في تعريفه بين مفهوم الصورة والعناصر المشكلة لها وخاصة الاستعارة والتشبيه فيقول: "ينبغي أن نحدد الصورة إذن، بوصفها تطابقاً identification، أو بوصفها، في حال التشبيهات، مجرد تقريب بين شيئين مُتممين إلى مجالين مُتباعدين قليلاً أو كثيراً"¹⁰.

على أنه يصعب تقديم تعريف قاطع لمصطلح الصورة، وذلك أن مصطلح الصورة يُستعمل في أكثر من مجال من مجالات المعرفة الإنسانية ويتخذ في كل منها مفهوماً خاصاً، كما أن الصورة لا يمكن حصرها في لون بياني يعينه دون غيره؛ ذلك أن هذه الفنون البيانية ليست مُستقلة داخل النص الأدبي عن غيرها من وسائل تشكيل النص، فالصورة وإن كان مصدرها وأساس تشكيلها الفنون البيانية، فإنها تستعين في هذا التشكيل بعلم المعاني وفنون علم البديع، فهي في تشكيلها تستفيد من التقديم والتأخير، والحذف، والقصر، وغيرها من مباحث المعاني، وتستفيد من التكرار والطباق والمقابلة، والجناس وغيرها من فنون البديع.

فالذي لا ريب فيه أن الخيال في الصورة الشعرية في العصر الحديث أصبح أساس الصورة وعلتها التي تدور معها وجوداً وعدمياً، وأي غنى في الخيال يصحبه غنى في التصوير، وأية خصوصية في فهم الخيال تعني خصوصية في فهم الصورة وقد تعددت تعريفات الصورة، وذلك لتعدد الزوايا التي نظر فيها الأدباء والنقاد، فنظروا إليها من الوجه المحسوس، ومن الوجه غير المحسوس أيضاً - الصورة الذهنية - وغير ذلك من الزوايا.

أهمية الصورة ووظيفتها:

ينبع الاهتمام بالصورة في الدراسات النقدية من أنها "تكشف التماثلات الخفية بين العناصر المتباعدة في الظاهر... فإن مقارنة شيئين مختلفين في خواصهما بقدر الإمكان، ووضعهما بأية وسيلة أخرى بشكل مدهش مفاجئ يعدّ أسمى مهمة يطمح إليها الشعر... مما جعل "أندرية برنتون" يقول: "إن الصورة وحدها بما تحمله من مفاجآت غير متوقعة هي التي تعطيني مدى الحرية الممكنة، وهذه الحرية من الكمال بحيث تُثير في الرعب"⁽¹¹⁾.

"والصورة إمتاع للنفس، وإثارة للعقل، وتهذيب للنفس خلال رحلتها للبحث عن جوهر الحقيقة في العالم بأسره، والصورة تمنح الشعر ميزة التكتيف العاطفي للفكرة الأساسية،

⁸ القط، عبدالقادر، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، بدون طبعة، دار النهضة العربية، بيروت، 1978، ص 391.

⁹ ناصف، مصطفى، الصورة الأدبية، بدون طبعة، مكتبة الفجالة، القاهرة، 1958، ص 18.

¹⁰ موروا، فرانسوا، البلاغة المدخل لدراسة الصورة البيانية، ترجمة، الولي محمد، جبرير عائشة، بدون طبعة، أفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص 19.

¹¹ فضل، صلاح، علم الأسلوب، مبادئه وإجراءاته، الطبعة الأولى، دار الشروق، 1998، ص 324.

وَالشَّاعِرُ يُوَجِّهُ الْمَعْنَى الَّذِي يَقْصُدُهُ مِنْ هَذِهِ الْفِكْرَةِ بِتَقْيِيدِهِ أَوْ التَّوَسُّعِ فِيهِ مِنْ خِلَالِ ارْتِبَاطَاتِ الشُّعُورِ وَالْحَسَنِ، وَمِنْ هُنَا تَبَدُّو كَأَنَّمَا يُخْلَقُ مَعْنَاهَا مِنْ جَدِيدٍ“ (12).

وَأَهْمُ وَظَائِفِ الصُّورَةِ فِي النُّصُوصِ الْأَدْبِيَّةِ أَنَّهَا تَعْبِيرِيَّةٌ، فَهِيَ تُعْبِرُ عَمَّا لَا يُمَكِّنُ التَّعْبِيرُ عَنْهُ إِلَّا بِهَا، فَهِيَ لَا تُعْبِرُ عَنِ الْفِكْرَةِ بِالتَّحْلِيلِ وَالتَّشْرِيحِ، وَلَكِنْ بِالْإِدْرَاكِ الْمَفَاجِئِ لِعِلَاقَةِ مَوْضُوعِيَّةٍ، فَلَيْسَتْ وَظِيفَةُ الصُّورَةِ وَصْفِيَّةً، وَإِنَّمَا إِدْرَاكُ الشَّيْءِ وَالتَّعْبِيرُ عَنْهُ بِمُسَاوِ محسوسٍ، فَالصُّورَةُ تَسْعَى جَاهِدَةً لِلتَّعْبِيرِ عَنْ عِلَاقَتِ جَدِيدَةٍ، وَأَسْمَاءِ جَدِيدَةٍ، وَصِفَاتِ جَدِيدَةٍ، أَي: تَسْعَى جَهْدَهَا لِإِجَادِ ارْتِبَاطَاتٍ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ لَمْ تَكُنْ لَهَا مِنْ قَبْلُ، أَي: تَقُومُ الصُّورَةُ بِتَبْدِيلِ الْإِشَارَاتِ وَالْإِرْتِبَاطَاتِ الْقَدِيمَةِ بَيْنَ الْمَفْرَدَاتِ بِإِشَارَاتٍ وَارْتِبَاطَاتٍ جَدِيدَةٍ مُغَايِرَةٍ (13)، وَهُوَ مَا يُعْبِرُ عَنْهُ الطَّاهِرُ مَكِّي فِي أَسْلُوبِ مُبَسَّطٍ فِي قَوْلِهِ: إِنَّ الْمَهْمَةَ الْأُولَى وَالْأَشَدَّ بَسَاطَةً لِدَوْرَةِ الصُّورَةِ الشُّعْرِيَّةِ: أَنْ تَجَسَّدَ مَا هُوَ تَجْرِيدِي، وَأَنْ تُعْطِيَهُ شَكْلًا حَسَبِيًّا (14).

وَيَرْفُضُ صِلَاحَ فَضْلِ هَذَا الرِّبْطِ بَيْنَ وَظِيفَةِ الصُّورَةِ وَالْمَحْسُوسَاتِ، وَيُرَى أَنَّ الصُّورَةَ كَثِيرًا مَا تَتَجَاوَزُ تَصْوِيرَ الْمَجْرَدِ بِالْحَسَنِ إِلَى اللُّغَةِ الْإِيْحَائِيَّةِ: ”فَكثِيرًا مَا يَرُدُّ النُّقَادُ أَنَّ تَجَسُّدَ الْأَشْيَاءِ الْمَجْرَدَةِ وَالْعُبُورَ مِنَ الْأَمْرِ الْمَعْنَوِيِّ إِلَى الشَّيْءِ الْمَحْسُوسِ هُوَ الصُّورَةُ الشُّعْرِيَّةُ... وَلَكِنْ مَحْوَرُ الْأَسْتِعَارَةِ وَالصُّورَةِ فِي الشُّعْرِ هُوَ تَجَاوُزُ اللُّغَةِ الدَّلَالِيَّةِ إِلَى اللُّغَةِ الْإِيْحَائِيَّةِ، هُوَ عُبُورٌ يَتِمُّ عَنْ طَرِيقِ الْإِنْتِفَاطِ خَلْفَ كَلِمَةٍ تَفْقَدُ مَعْنَاهَا عَلَى مَسْتَوَى لُغَوِيٍّ أَوَّلٍ لِتَنْكِسَبَهُ عَلَى مَسْتَوَى آخَرَ، وَتُوَدِّي بِهَذَا دَلَالَةً ثَانِيَةً لِأَنَّ يَتَنَسَّرَ أَدَاؤُهَا عَلَى الْمَسْتَوَى الْأَوَّلِ“ (15).

وِدْرَاسَةُ الصُّورَةِ تَلْقِي مِنَ الضُّوْءِ عَلَى الشُّعْرِ مَا لَا تَلْقِيهِ دَرَاْسَةُ أَيِّ جَانِبٍ آخَرَ مِنْ عِنَاصِرِهِ، فَالصُّورَةُ الشُّعْرِيَّةُ لَيْسَتْ مَفْرَدَةٌ مُجْرَدَةٌ مِنَ الْعَمَلِ الشُّعْرِيِّ، بَلْ هِيَ صُورَةٌ ذَاتُ عِلَاقَةٍ بِسَائِرِ مُكَوِّنَاتِ الْقَصِيدَةِ، وَأَنَّ مَحَاوَلَةَ دَرَاْسَتِهَا بِمَعزَلٍ عَنْ دَرَاْسَةِ الْبِنَاءِ الشُّعْرِيِّ تُعْبِرُ عَنْ رُؤْيَا جَزْئِيَّةٍ، لِأَنَّ الصُّورَةَ وَإِنْ تَكُنْ لَهَا شَخْصِيَّتُهَا وَكِيَانُهَا الْخَالِصُ إِلَّا أَنَّهَا تَبْقَى صُورَةً ضَمَّنَ تَكْوِينٍ شَامِلٍ.

وَسَائِلُ تَشْكِيلِ الصُّورَةِ:

يَقُومُ الْخِيَالُ بِالذُّورِ الْأَسَاسِيِّ الْفَعَّالِ فِي تَشْكِيلِ الصُّورَةِ وَصِيَاغَتِهَا، إِذْ يَلْتَقِطُ عِنَاصِرَهَا مِنَ الْوَاقِعِ الْمَحْسُوسِ، وَيُعِيدُ التَّأْلِيْفَ بَيْنَ هَذِهِ الْعِنَاصِرِ وَالْمُكَوِّنَاتِ لِتَصْبِحَ صُورَةً الْعَالَمِ الشُّعْرِيِّ الْخَاصِّ لِلشَّاعِرِ أَوْ الْكَاتِبِ، بِكُلِّ مَا فِي هَذَا مِنْ مُكَوِّنَاتٍ شُّعْرِيَّةٍ وَنَفْسِيَّةٍ وَفِكْرِيَّةٍ، وَمَعَ انْتِطَاقِ الشَّاعِرِ مِنْ وَاقِعِهِ مُسْتَمِدًّا مِنْهُ عِنَاصِرَ صُورَتِهِ الشُّعْرِيَّةِ وَمُكَوِّنَاتِهَا، فَهُوَ يَتَجَاوَزُ هَذَا الْوَاقِعَ وَيَتَخَطَّأَ مَحْوَلًا إِلَيْهِ إِلَى وَاقِعٍ شَعْرِيٍّ، لَا تَمَثِّلُ الْعِنَاصِرُ الْمَادِّيَّةُ الْمَحْسُوسَةُ الْمَادَّةَ الْغُفْلَ الَّتِي يُشْكَلُهَا الشَّاعِرُ وَفَقَ مُقْنَضِيَّاتِ رُؤْيَتِهِ الْخَاصَّةِ، يَقُولُ مِيشِيلُ لُوكِيرِنُ فِي تَعْرِيفِهِ لِلصُّورَةِ وَبَيَانِ وَظِيفَتِهَا وَدَوْرِ الْخِيَالِ فِي تَشْكِيلِهَا: ”إِنَّ الصُّورَةَ هِيَ عُنْصُرٌ مَحْسُوسٌ يَفْتَنِّصُهُ الْكَاتِبُ مِنْ خَارِجٍ

12 عبدالله، محمد حسن، الصُّورَةُ وَالبِنَاءُ الشُّعْرِيُّ، بدون طبعه، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص 37.

13 الياني، نعيم، الصُّورَةُ فِي الْقَصِيدَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَعَاوِرَةِ، بدون طبعه، مؤسسة البابطين للإبداع الشعري، القاهرة، 1994م، ص 31.

14 مكي، الطاهر أحمد، الشُّعْرُ الْعَرَبِيُّ الْمَعَاوِرُ، رَوَانَعُهُ وَمَدخَلُ لِقْرَاءَتِهِ، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، 1986م، ص 83.

15 فضل، صلاح، نَظْرِيَّةُ الْبِنَائِيَّةِ فِي النُّقْدِ الْأَدْبِيِّ، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1998م، ص 241-240.

الموضوع الذي يُعالجُه، ويستخدمُ ذلك العنصرَ لأجلِ قولِهِ أو لأجلِ التَّمكُّنِ من حساسيةِ القارئِ بِوَاسِطَةِ الخيالِ“¹⁶.

وارتباطُ الصُّورةِ بالواقعِ إذن لا يحدُّ من دورِ الخيالِ ولا يُقيِّدُ حُرِّيَّةَ الشَّاعرِ، فهي ليست نقلاً صَرفِيًّا لِعَالَمِ الواقعِ ولكنَّها اثباتٌ تلقائيٌّ حُرٌّ يفرضُ نَفْسَهُ على الشَّاعرِ كَتعبيرٍ وحيِّدٍ عن لحظةِ نَفْسِيَّةٍ انفعاليَّةٍ تُريدُ أن تتجسَّدَ في حالةٍ من الانسجامِ مع الطَّبيعةِ من حيثُ مصدرها البعيدُ الأغوارُ، وتنفردُ عنها رُبَّمَا إلى درجةِ التناقضِ والعُتْبِ بنظامها وقوانينها وعلاقاتها تأكيدا لوجودها الخاصِّ ودلائلها الخاصَّةِ، وبحثنا عن صدقِ أعمقٍ، تتداخلُ فيه الذاتُ والموضوعُ في علاقةٍ جدليَّةٍ حَمِيْمَةٍ.

إنَّ العلاقةَ جزءٌ أساسيٌّ من الصُّورةِ، وهي علاقةٌ حقيقيَّةٌ ليس بالمعنى العلمي الذي يمكنُ التَّحَقُّقِ منه بأدواتٍ مَعْمَلِيَّةٍ أو ببراكينٍ عَقْلِيَّةٍ، إنَّها نوعٌ من الكشفِ أو الإكتشافِ القائمِ على قُوَّةِ التَّركيزِ ونفاذِ البَصِيْرَةِ التي تدرِكُ ما لم يسبقَ لنا أن أدركناه، أو نادرا ما ندرِكُه، ومن هنا تكونُ الهمةُ المفاجئةُ التي تصنعها الصُّورةُ، وتكونُ حافلةً الارتياحِ والتَّوازنِ التي تدرِكنا بعد قراءتها.⁽¹⁷⁾

والشَّاعرُ بما يملكُه من قدراتٍ فطريَّةٍ وملِكياتٍ غريزيَّةٍ أقدرُ على التَّفَاذِ إلى الأغوارِ وأقدرُ على الالتقاطِ والجمعِ لما يَرى أو يَسْمَعُ “فكُلُّ مَنْ الشَّاعرِ والمصوِّرِ يَلْتَقِطُ كلَّ ما رأى وما سمع من صورٍ حصَّلتِ بالنَّظَرِ، ثمَّ يَهِيْمُ الخيالِ فيستخرجُ منها صوراَ واراَ متناسِبةً مُنسَّقةً في الأوقاتِ الملائمةِ“⁽¹⁸⁾

وليس من الصُّورِيِّ أن يكونَ الخيالُ الشَّعْرِيُّ مُنسَقًا لحقيقةٍ، بل يكفى أن يقومَ بدورِ التفتيتِ والتفكيكِ “ويُعطي الأشياءَ سحرَ الجِدَّةِ والحداثةِ، واستنارةَ شعورٍ مُشابهٍ لما بعدَ الطَّبيعةِ يتولَّدُ عن يقظةِ العقلِ من سباتِ العادةِ، وغفلةِ الألفِ، ويوجِّهُ إلى ما في الدُّنيا من حولِنا من لطفٍ وعجائبٍ وفنِّةٍ، وفي ذلك تنبهُ إلى أننا نعيشُ في كنوزٍ لا تنفذ ولا تعبًا، وتضلُّنا عن الهُمومِ الشَّخصِيَّةِ والتَّعودِ البغيضِ“⁽¹⁹⁾. وبمقدارِ نشاطِ الخيالِ وإيجابيتهِ في التَّأليفِ بين عناصرِ الصُّورةِ واكتشافِ العلاقاتِ المستكنَّةِ بين العناصرِ ترتفعُ القيمةُ الفنِّيَّةُ للصُّورةِ الشَّعْرِيَّةِ، وتتضاعفُ إحياءاتها“⁽²⁰⁾.

المبحث الثاني: التَّشْبِيهِ:

قال السَّكاكِي: “إنَّ التَّشْبِيهَ مُستدعٍ طَرَفَيْنِ مُشَبَّهًا ومُشَبَّهًا به، واشترَاكَ بينهما من وَجْهٍ، وافترَاقا من آخرٍ“²¹، وهو ما يبيِّنُ عَلِيه القَزْوِينِيُّ تعريفُه في قولِهِ: “التَّشْبِيهِ: الدَّلالَةُ عَلَيَّ مُشَارَكَةِ أمرٍ لِآخرٍ معنى... ما لم يكن على وَجْهِ الاستعارةِ“²²، وهو ما رآه التَّفْغَزَانِيُّ ناقصًا

¹⁶ موراو، فرانسو، البلاغة المدخل لدراسة الصُّورة البيانيَّة، ص 18.

¹⁷ عبد الله، الصُّورة والبناء الشَّعْرِي، ص 33.

¹⁸ ناصف، الصُّورة الأدبيَّة، ص 19.

¹⁹ السابق، ص 20.

²⁰ زايد، علي عشري، عن بناء القصيدة العربيَّة الحديثة، الطبعة الرابعة، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1423هـ-2003م، ص 85.

²¹ السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العُلوم، تحقيق، عبد الحميد هندواي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلميَّة، 2000م، ص 439.

²² القزويني، الخطيب، الإيضاح في عُلوم البلاغة، المعاني والبيان والبدعي، مختصر تلخيص المفتاح، بيروت، دار الجليل، دت، ص 164.

فأضافَ إليه قوله: ”وينبغي أن يُزادَ فيه قولنا: بالكاف ونحوه لفظاً أو تقديراً“²³، وهذه الزيادة -في رأبي- قد سبقَ إلي ذكرها أبو هلال العسكري في قوله: ”التشبيه الوصف بأن أحد الموصوفين ينوبُ منابَ الآخر بأداة التشبيه“²⁴، وهو ما أخذ به صاحب الطراز في تعريفه للتشبيه بأنه: ”هو الجمع بين الشيئين، أو الأشياء بمعنى ما بواسطة الكاف ونحوها“²⁵. هذه التعريفات وغيرها مما لم نُسجَله تَجْمَعُ على أن التشبيه هو اشتراك بين طرفين أو أطراف في معنى أو معان بواسطة أداة معلومة، ويقوم التشبيه بوظيفتين هامتين: الأولى: حجاجية برهانية، والأخرى: تصويرية تقريبية؛ ولهذا اعتبره بعض البلاغيين من الفنون التي تمثل المراحل الأولى من التصوير الأدبي والرُبط بين الأشياء لتقريبها أو توضيحها أو إضفاء مسحة من الجمال عليها“²⁶، فالتشبيه أداة كشفية تقرب البعيد، وتبين المبهم، وتظهر المخفي، و”التشبيه يزيد المعنى وضوحاً ويكسبه تأكيداً؛ ولهذا أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه، ولم يستغن أحد منهم عنه“²⁷، وهذا برأبي أهم أسباب شيوع التشبيه وكثرته في آي القرآن مقارنة بالاستعارة، وهو ما أشار إليه ابن الأثير في قوله: ”إن الاستعارة في القرآن قليلة، ولكن التشبيه المضمّر الأداة كثير، وكذلك هو في فصيح الكلام من الرسائل والخطب والشعار؛ لأن طي المستعار له لا يتيسر في كل كلام، وأما التشبيه المضمّر الأداة فكثير سهل، لمكان إظهار المشبه والمشبه به معاً“²⁸، وقد وردت في آيات القتال نماذج تشبيهية بديعة، سأعرض لبعضها في الآتي:

1- قول الله - تعالى -: {وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ} ²⁹، التشبيه في الآية مرسل مجمل: مرسل لذكر أداة التشبيه، ومجمل لحذف وجه الشبه، فقد شبهت الآية جزاء الكافرين بقتلهم بواسطة كاف التشبيه، ووجه الشبه بينهما شدة العقاب، فقد نهى الله المسلمين عن قتال المشركين عند المسجد الحرام تقديراً لحرمة، فلا يجوز للمسلمين أن يبدأوا بالقتال حتى يبدأ المشركون به، فإن بدأ المشركون بالقتال وجب قتالهم وقتلهم عقاباً لهم على جرهم وتجرتهم على حرمة النفس وحرمة المكان، فالتشبيه جاء -هنا- لتهويل الجزاء وإبراز كبر الجرم لمن يتجاوز حرمة البيت الحرام، وقوله: {كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ} إشارة إلى القتل المأخوذ من قوله: {وَقَاتِلُوهُمْ} أي: كذلك القتل جزاؤهم، و”نكتة الإشارة تهويله، أي لا يقل جزاء المشركين عن القتل ولا

²³ الثقفازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم لجلال الدين القرويني، تحقيق، عبد الحميد هندواي، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013، ص 72.

²⁴ العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، تحقيق، مفيد قميحة، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989 ص 261.

²⁵ العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الطراز، بدون طبعة، مطبعة المقتطف، مصر، 1924، ج 1 ص 263.

²⁶ مطلوب، أحمد، فنون بلاغية، البيان والبديع، الطبعة الأولى، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975، ص 27.

²⁷ العسكري، كتاب الصناعتين، ص 265.

²⁸ ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدم له: أحمد الحوفي و بدوي طبانة، الطبعة الثانية، دار تحفة مصر، القاهرة، ج 2، بدون تاريخ، ص 96.

²⁹ سورة البقرة، آية 190.

مصلحة في الإبقاء عليهم؛ وهذا تهديدٌ لهم. وليست الإشارةُ إلى "وقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ" لأنَّ المقاتلة ليست جزءاً، إذ لا انتقام فيها³⁰.

2- قوله - تعالى شأنه -: {الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعتدى عَلَيْكُمْ فاعْتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وأتقوا الله وأعلموا أن الله مع المتقين} ³¹، في الآية تشبيهٌ مُرسلٌ مُجملٌ: مُرسلٌ لذكر أداة التشبيه، ومجملٌ لحذف وجه التشبيه، فقد شبهت الآيةُ عدوانَ المؤمنين على الكافرين بعدوانِ الكفار على المؤمنين بواسطة الأداة مثل، ووجه التشبيه زمان العدوان، ويهدف التشبيه في الآية إلى بيان حال المشبه، فعلى المسلمين أن يردوا عدوانَ المشركين، ويدافعوا عن مقدساتهم، وتسمية الآية للدفاع المسلمين عن أنفسهم "بالعدوان" من باب المقابلة اللفظية، وهو ما سمَّاه الطبري بالمجازة اللفظية، وهو أن يتبع لفظ لفظاً ويختلف عنه في المعنى، فالله تعالى لا يدعو إلى الاعتداء وإنما يدعو إلى رد الاعتداء، {فمن قاتلكم أيها المؤمنون فقاتلوهم كما قاتلوكم، وفي حال كونكم منتصرين ممن اعتدى عليكم، فلا تعدوا إلى ما لا يحل لكم، وقد سمي اعتداء؛ لأنه مجازة الاعتداء فسمي بمثل اسمه} ³².

3- وقوله - تعالى -: {يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا} ³³. فالمشبه به حال المؤمنين على سبيل النهي، والمشبه به حال الكفار والمنافقين، وهو تشبيهٌ مُرسلٌ مُفصلٌ؛ مُرسلٌ لذكر أداة التشبيه، ومُفصلٌ لذكر وجه التشبيه، وهو يهدف التبغض في حال المشبه به من المشركين والمنافقين، فالله - عز وجل - من خلال هذه الصورة التشبيهية ينهي المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين وبالمنافقين اعتقاداً وقولاً، اعتقاداً: في ربطهم الموت والهلاك بالخروج جهاداً وطاعة في سبيل الله، وقولاً: في تثبيت عزائم المقاتلين في سبيل الله، والفت من روحهم، ومقصد التشبيه هو استنهاض همم المسلمين، ورفع روحهم المعنوية، وخلق حالة من الطمأنينة لدى المسلمين؛ فالموت والحياة بيد الله، ولا علاقة له بالقتال في سبيله، ويزيد من هذه الطمأنينة قوله - تعالى -: {ولئن قتلتم في سبيل الله أو متتم لمعفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون، ولئن متتم أو قتلتم إلى الله تحشرون}. فالآية تستنهضهم بضرب مثال تقبيحي كما هو مخالف لنهي الله - تعالى - إذ تقرن المشبه بمشبهه به تستقبحة النفوس، ولا ترغب فيه، فيكتسب صفاته الموجبة للاستقباح والتنفير إذا ما شابهه.

4- قوله - عز وجل -: {ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن كأن لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً} ³⁴، في الآية تشبيهٌ مُرسلٌ مُجملٌ: مُرسلٌ لذكر أداة التشبيه، ومجملٌ لحذف وجه التشبيه، فقد شبهت الآية حال المنافقين في حال انتصار المسلمين، بحال من ليس بينهم وبين المخاطبين مودة ظاهرة بواسطة الأداة كأن، ويهدف التشبيه تقبيح صورة

³⁰ ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، بدون طبعة، دار سحنون، تونس، بدون تاريخ، مجلد 2، ص 260.

³¹ سورة البقرة، آية 194.

³² يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق، محمود محمد شاكر، الطبعة الثانية، مصر، دار المعارف، مصر، 1969م، ج1، ص 199؛ والزحشري، جارا الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل

وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأخيرة، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1966م، ج1، ص 263.

³³ آل عمران، آية 156

³⁴ سورة النساء، آية 73.

المشبهة (المنافقين). فالله - عز وجل - يكشف للمسلمين طويبة المنافقين ويفضح فساد عقيدتهم، فهم يؤالون المسلمين ظاهرا بالقول، وأما في حقيقتهم فمؤالاتهم لأعداء الإسلام حقدا على الإسلام وأهله، فهم دائمو التثبيط عن قتال المشركين، يحرصون على القعود عن القتال ويدعون إليه، فإذا ما حقق المسلمون نصرا ومكنتهم الله من عدوهم، ندموا على عدم خروجهم، ليس رغبة منهم في القتال وإنما طمعا في الحصول على بعض غنائم النصر، فكأن هؤلاء لا يربطهم بالمسلمين عهد، ولا تجمعهم بهم صلة ولا مودة، فكأن الله - تعالى - يقول: "انظروا إلى ما يقول هذا المنافق كأنه ليس بينكم أيها المؤمنون وبينه مودة، ولا مخالطة أصلا"³⁵.

ومن التشبيهات الواردة في فصح المنافقين، والتأكيد على فساد عقيدتهم، للتحذير منهم، قوله - جل ذكره -: { فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالَ إِذَا فِرْقٍ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً }³⁶، وقوله: { وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُوا سُوءًا }³⁷، و قوله - تعالى -: { وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ }³⁸.

5- تشبيه الكافرين الحاليين بمن سبقهم من أهل الكفر المحاربين لله ورسوله في إذاقتهم مبدلة عنادهم، في قوله - تعالى -: { لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قَرْبَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ } * كمثال الذين من قبلهم قريبا ذاقوا وبال أمرهم ولهم عذاب أليم }³⁹. التشبيه في الآية مرسل، وهو مركب يصف حالين لهؤلاء المشركين، حال التظاهر بالقوة والوحدة وعدم الخوف من المسلمين، وحالهم في إذاقتهم العذاب نتيجة فعلهم، فقد شبهت الآية جبن بني النضير، ومعاداتهم للإسلام، وكيدهم له، وزيف تجمعهم، وما استحقوا من الجزاء، بمن سبقهم من اليهود وكفار قريش، يقول الإمام الطبري: "مثل هؤلاء الكفار من أهل الكتاب مما هو مذيقهم من نكاله بالذين من قبلهم من مكذبي رسوله - صلى الله عليه وسلم - الذين أهلكهم بسخطه، وأمر بني قينقاع وواقع بدر كانا قبل جلاء بني النضير، وكل أولئك قد ذاقوا وبال أمرهم، ولم يخص الله - عز وجل - منهم بعضا في تمثيل هؤلاء بهم دون بعض، وكل ذائق وبال أمره، فمن قربت مدته منهم قبلهم، فهم ممثلون بهم فيما عنوا به من المثل"⁴⁰. ويقصد هذا التشبيه التأكيد على أن أهل الكفر ملة واحدة، وأن جزاءهم من جنس عملهم، وأن حالهم من الوحدة والقوة بخلاف ما يظن بهم المسلمون، فهم جبناء وضعفاء؛ لأنهم عشاق دنيا، يعيشون من أجل المتع والملذات، ولا يقاتلون من أجل عقيدة صحيحة، وهو مما يغري المسلمين بهم، وينزع هيبة ملاقاتهم من قلوب المسلمين.

6- قوله - تعالى -: { أَشْحَةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ

35 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، طهران، دت، ج 10، ص 144.

36 النساء، آية 77

37 النساء، آية 89

38 الأنفال، آية 47

39 الحشر، الآيات 15-14

40 الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج 23

كَالَّذِي يُغَشِّي عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ⁴¹، وقد تكرر هذا التشبيه في قوله: {فَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذَكَرَ فِيهَا الْقِتَالَ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ} ⁴². يُعَدُّ هذا التشبيه من تشبيهات القرآن البديعة، وهو تشبيه مُرْسَلٌ مُجْمَلٌ ذَكَرَتِ الأداة ولم يُذكر الوجه، أو هو تمثيلي؛ لأنَّ وجه الشبه صورةٌ مُنْتزعةٌ من مُتعدد، وهو مُقَيَّدُ الطرفين، فالمشبه مُقَيَّدٌ بمرض القلب، والمشبه به مُقَيَّدٌ بغشي الموت، فقد شَبَّهت الآية نظر المشيطين والمعوقين عن القتال مع الرسول في سبيل الله، بنظر المغشي عليه خوفاً من الموت، في حركة دوران العين ولونها، يقول الطبري: "تدور أعينهم خوفاً من القتل وفراراً منه، كدوران عين الذي يغشي عليه من الموت النَّازل به"⁴³، وقال البغوي في سبب اختيار المغشي عليه مُشَبَّهاً به: "وذلك أن من قرب من الموت وغشبه أسبابه، يذهب عقله ويشخص بصره، فلا يَظرف"⁴⁴، والمغشي عليه هو "المحتضر يعنى عليه لما يعانى من سكرات الموت، وهذا تصويرٌ هائلٌ لمدى ما عليه المنافقين من الجبن والخوف، وعلّة ذلك هو الكفر وعدم الإيمان بالقدر والبعث والجزاء"⁴⁵، ومعنى تدور أعينهم: "أنها تضطرب في أجفانها كحركة الجسم الدائرة من سرعة تنقلها مُحملقة إلى الجهات المحيطة، وشبه نظرهم بنظر الذي يغشي عليه بسبب الترع عند الموت فإن عينيه تضطربان"⁴⁶. وحكى الماوردي سبباً آخر وهو: الخوف من النبي إذ غلب⁴⁷، وقريب من هذا ما نقله ابن عطية⁴⁸، ولكن هذا برأيي مردودٌ بنص الآية: {سَلِّقُوا كَلِمَاتِكُمْ بِاللِّسَانِ حَدَادًا}، فهم لا يخجلون من المطالبة بالغانم، ويزاحمون المسلمين في ذلك، ويمنون عليهم بما لم يفعلوا، ومقصود هذا التشبيه فضح هؤلاء المنافقين والتأكيد على جبنهم وفساد معتقدهم، وتحذير المسلمين من الركون إليهم والوثوق بهم، فأصحاب هذا الوصف لا يعتمد عليهم ولا يوثق بهم، ولا تسند إليهم أعمال القيادة وغيرها، فهم لا يتقدمون الصوف، بل يكونون في المؤخرة، متوارين ومُحتَمين بغيرهم.

7- وقوله -تعالى-: {سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَعَانِمِ لَتَأْخُذُواهَا دَرُونَا نَتَّبِعُكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلِ فَسَيَقُولُونَ بَلْ يَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا} * قل للمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ آوَلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ فَإِنْ تَطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلِ يُعَذِّبْكُمْ

41 الأحراب، آية 19.

42 محمد، آية 20.

43 الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج 21، ص 159.

44 البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء، معالم التنزيل، تحقيق، خالد عبد الرحمن العك، ومروان سوار، بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت 1987، ج 6، ص 335.

45 الجزائري، أبو بكر، أيسر التفاسير لكلام العلي القدير، دار السلام، القاهرة، الطبعة الرابعة 1992، ج 3، ص 279.

46 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 296.

47 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الثكت والعيون، راجعه، السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بدون طبعة، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت، ج 4، ص 385.

48 انظر: ابن عطية، أبو محمد عبدالحق بن غالب، الخرز الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق، عبد السلام عبد الشافي محمد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ج 1، ص 373. والقرطبي، محمد بن أحمد

الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دارالكتب المصرية، دارالكتاب العربي، 1967م، ج 14، ص 141

عَذَابًا أَلِيمًا⁴⁹}. في الآية الأولى تُشَبِّهُ لَمَنْعِ النَّبِيِّ الْمُخَلْفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ مِنْ اتِّبَاعِهِ يَوْمَ خَيْبَرَ، بِأَمْرِ اللَّهِ رَسُولَهُ بَعْدَ الْإِذْنِ لِلْمُخَلْفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ بِاتِّبَاعِهِ، وَالْأَدَاةَ الْكَافَّ، وَالْوَجْهَ الْمَنْعَ مِنَ الْإِتِّبَاعِ، وَفِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ تُشَبِّهُ تَوَلِّيَ الْمُخَلْفِينَ عَنْ قِتَالِ الْقَوْمِ أَوْلَى الْبَأْسِ الشَّدِيدِ، بِتَوَلِّيِ الْمُخَلْفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ عَنِ الرَّسُولِ فِي الْحَدِيثِيَّةِ، وَالْأَدَاةَ الْكَافَّ، وَالْوَجْهَ التَّوَلَّى وَالتَّخَلَّفَ، وَقَدْ أَفَادَ التَّشْبِيهُ الْأَوَّلُ تَخْصِيصَ غَنَائِمِ خَيْبَرَ لِمَنْ خَرَجَ مَعَ الرَّسُولِ مُعْتَمِرًا إِلَى مَكَّةَ فِي الْحَدِيثِيَّةِ، ثُمَّ انْتَقَلَ إِلَى التَّشْبِيهِ الثَّانِي كَوَسِيلَةَ طِمَآنَةِ لَهُؤْلَاءِ الْمُخَلْفِينَ، بِأَنَّ الْمَعَارِكَ وَالْغَنَائِمَ تَنْتَظِرُهُمْ فِي مَعَارِكِ أَشَدِّ، وَمَعَ عَدُوِّ أَقْوَى، يَقُولُ الطَّاهِرُ بْنُ عَاشُورٍ: "انْتَقَالَ إِلَى طِمَآنَةِ الْمُخَلْفِينَ مَعَ جَيْشِ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ لِانْسِلَاحِ الْإِسْلَامِ عَنْهُمْ وَلَكِنْ بِأَنَّهُمْ سَيُنَالُونَ مَغَانِمَ فِي غَزَوَاتٍ آتِيَةٍ لِيَعْلَمُوا أَنَّ حَرَمَانَهُمْ مِنَ الْخُرُوجِ إِلَى خَيْبَرَ مَعَ جَيْشِ الْإِسْلَامِ لَيْسَ لِانْسِلَاحِ الْإِسْلَامِ عَنْهُمْ، وَلَكِنَّهُ لِحِكْمَةِ نَوَاطِئِ الْمَسَبِّاتِ بِأَسْبَابِهَا عَنْ طَرِيقِ حِكْمَةِ التَّشْرِيعِ، فَهُوَ حَرَمَانٌ خَاصٌّ بِوَاقِعَةِ مُعِينَةٍ... فَذَكَرُ هَذَا فِي هَذَا الْمَقَامِ إِدْخَالَ لِلْمَسْرَةِ بَعْدَ الْحَزَنِ لِيُزِيلَ عَنْهُمْ انْكَسَارَ خَوَاطِرِهِمْ مِنْ جَرَاءِ الْحَرَمَانِ، وَفِي هَذِهِ الْبِشَارَةِ فِرْصَةٌ لَهُمْ لِيَسْتَدْرِكُوا مَا جَنَوْهُ مِنَ التَّخَلْفِ عَنِ الْحَدِيثِيَّةِ"⁵⁰، وَالتَّشْبِيهِانَ يُفِيدَانِ أَهْمِيَّةَ الْاِمْتِنَالِ لِأَمْرِ الرَّسُولِ وَطَاعَتِهِ، وَيُحَدِّرَانِ مِنْ مَعْبَةِ الْمَخَالَفَةِ فِي ذَلِكَ.

8- قوله -تعالى-: {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بَنِيَانٌ مَرْصُوعٌ}⁵¹. تشبیه مُرْسَلٌ مُفَصَّلٌ ذَكَرَتْ جَمِيعُ أَرْكَانِهِ، فَقَدْ شَبَّهَتْ الْآيَةُ وَحْدَةَ الْمُقَاتِلِينَ الْمُسْلِمِينَ وَتَلَاحُمَ صُفُوفِهِمْ بِالْبِنَاءِ فِي تَمَاسُكِ أَرْكَانِهِ وَثَبَاتِهَا، وَهُوَ مَا يُدَلُّ عَلَى أَهْمِيَّةِ قِيَمِ التَّعَاوُنِ، وَالتَّعَاوُدِ، وَالتَّلَاحُمِ، وَالْإِيثَارِ بَيْنَ الْمُقَاتِلِينَ الْمُسْلِمِينَ فِي أَوْقَاتِ الْقِتَالِ، وَقَدْ أَثَّرَ الْقِرْآنُ كَلِمَةَ "الْبِنَاءِ" عَنْ مَثَلَاتِهَا كَالْحَائِطِ وَالْجِبَلِ، لَمَّا تَبَيَّرَ فِي النَّفْسِ مِنْ مَعْنَى الْإِلْتِحَامِ وَالْإِتِّصَالِ وَالْاجْتِمَاعِ الْقَوِيِّ، وَلَمَّا فِي الْبِنَاءِ مِنْ نِظَامٍ وَانضِبَاطٍ وَاسْتِقَامَةٍ مَفْصُودَةٍ وَمُخَطَّطَةٍ مُسَبِّقًا، وَهُوَ مَا يُنَاسِبُ الْإِعْدَادَ وَالتَّخْطِيطَ لِلْمَعَارِكِ، وَهُوَ مِنْ تَشْبِيهِ الْمَحْسُوسِ بِالْمَحْسُوسِ، لَكِنَّ بَعْضَ الْمَفْسُرِينَ مَالَ إِلَى أَنَّ الْمَرَادَ لَيْسَ الْحَالَةَ الْمَادِّيَّةَ الَّتِي عَلَيْهَا الْمُقَاتِلُونَ الْمُسْلِمُونَ، إِنَّمَا الْحَالَةَ الْمَعْنَوِيَّةَ، مِنْ وَحْدَةِ النَّبِيَّاتِ، فَقَدْ قَالَ الرَّمَحْشَرِيُّ إِنَّهُ: "يُجُوزُ أَنْ يُرِيدَ اسْتَوَاءَ نَبَاتِهِمْ فِي النَّبَاتِ حَتَّى يَكُونُوا فِي اجْتِمَاعِ الْكَلِمَةِ كَالْبَنِيَانِ الْمَرْصُوعِ"⁵²، وَنَقَلَ الرَّازِيَّ عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ: "أَعْلَمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ يُحِبُّ مَنْ يَثْبُتَ فِي الْجِهَادِ وَيَلْزَمُ مَكَانَهُ كَثِيرًا بِنَاءِ الْمَرْصُوعِ، وَقَالَ: وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَلَى أَنْ يَسْتَوِيَ شَأْنُهُ فِي حَرْبٍ عَدُوَّهُمْ حَتَّى يَكُونُوا فِي اجْتِمَاعِ الْكَلِمَةِ، وَمَوَالِدَةٍ بَعْضُهُمْ كَالْبَنِيَانِ الْمَرْصُوعِ"⁵³، وَأَرَانِي لَا أَمِيلُ إِلَى رِبْطِ التَّشْبِيهِ بِالْجَانِبِ الْمَعْنَوِيِّ؛ لِأَنَّ السِّيَاقَ سِيَاقَ قِتَالِ، فَعَلَّ وَرَدُ فَعْلٌ، حَرَكَةٌ وَمَوْقِفٌ، تَتَلَاحَمُ فِيهِ الْأَبْدَانُ وَتَتَضَارَبُ، وَتَتَقَدِّمُ الْأَقْدَامُ وَتَتَرَاوَعُ، وَهُوَ مَا يُنَاسِبُ الْمَادِّيَّ لَا الْمَعْنَوِيَّ، وَإِنْ كَانَ لَا يَنْفِيهِ، فَوَحْدَةُ الْمَوْقِفِ تَتَطَلَّبُ وَحْدَةَ النَّبِيَّةِ، وَمَنْ ثُمَّ كَانَ تَأْوِيلَ الْاِصْطِفَافِ بِاسْتَوَاءِ النَّبَاتِ وَحْدَهَا غَيْرَ مُلَاطَمٍ، فَالنَّبَاتِ وَحْدَهَا لَا تُحَقِّقُ النَّصَرَ وَلَا تَهْزِمُ الْعَدُوَّ، وَهَذَا مَا أَخَذَ بِهِ ابْنُ جَرِيرٍ فِي قَوْلِهِ: "يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ صَفًّا مُصْطَفَا، كَأَنَّهُمْ فِي اِصْطِفَافِهِمْ هُنَالِكَ حَيْطَانٌ مَبْنِيَّةٌ قَدْ رُصَّ، فَأَحْكَمَ وَأَتَقَنَ، فَلَا يُغَادِرُ مِنْهُ شَيْئًا"⁵⁴، وَهُوَ مَا مَالَ إِلَيْهِ أَبُو حَيَّانَ فِي قَوْلِهِ: "وَالظَّاهِرُ تَشْبِيهُهُ

49 الفتح، الآيات 15-16

50 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 26، ص 170

51 الصِّفِّ، آيَةٌ

52 الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكَشَافُ عَنْ حِفَائِقِ التَّنْزِيلِ وَعِيُونَ الْأَقَاوِيلِ فِي وَجُوهِ التَّأْوِيلِ، ج 4، ص 97

53 الرَّازِي، التفسير الكبير، ج 29، ص 313

54 الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج 28، ص 98

الذوات في التحام بعضهم ببعض بالبنيان المرصوص⁵⁵، وأشار إليه الشيخ الطاهر بن عاشور في قوله: "والتشبيه في الثبات وعدم الانفلات"⁵⁶، وهو ما جعل الألويسي يربطها بواقع الحروب النظامية الحديثة: "ثم إن القتال على هذه الهيئة اليوم من أصول العساكر المحمدية النظامية لازالت منصوره مؤيدة بالتأييدات الربانية، وأنت تعلم أن لوسائل حكم المقاصد فما يتوصل به إلى تحصيل الاتصاف بذلك مما لا ينبغي أن يتكاسل في تحصيله"⁵⁷، ويستفاد من التشبيه الأمر بالجد والثبات أثناء القتال، فكما أن البنيان المرصوص ثابت لا يتحرك، فكذلك يجب على المقاتلين الجد والثبات، قال ابن عطية: "وإنما المقصد الجد في كل أوطان القتال وأحواله، وقصد بالذکر أشد الأحوال، وهي الحالة التي تخرج إلى القتال صفاً متراضاً"⁵⁸.

9- قوله -تعالى-: { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ }⁵⁹. تشبيهه ببلغ حذف أدائه ووجهه، فقد شبهت الآية المؤمنين بالأخوة في محبتهم وتآلفهم وتعاونهم ونصرتهم، والتشبيه البليغ يفيد دخول المشبه في المشبه به حتى كأنهما شيء واحد، يقول ابن عاشور: "فأخبر عنهم بأنهم أخوة مجازاً على وجه التشبيه البليغ، زيادة لتقرير معنى الأخوة بينهم حتى لا يحق أن يقرن بحرف التشبيه المشعر بضعف صفتهم عن حقيقة الإخوة"⁶⁰. وقد أفاد هذا التشبيه مع أداة الحصر "إنما" انتفاء أي أخوة خارج هذه الرابطة، "فلا أخوة إلا بين المؤمنين، وأما بين المؤمن والكافر فلا؛ لأن الإسلام هو الجامع"⁶¹، ولما ذكر الله هذه الرابطة الجامعة للمؤمنين، أمر سبحانه وتعالى بضرورة المحافظة عليها، وإصلاح كل خلل طارئ عليها، فقال: "فأصلحوا بين أحوالكم". لقد صارت هذه الأخوة معلومة ومقررة، وعلامة مميزة للمسلمين بين الأمم.

المبحث الثالث: الاستعارة:

أ- مفهوم الاستعارة: يرى أبو هلال العسكري أن الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض⁶²، والاستعارة في أصلها تشبيه أسقط أحد ركنيه بحيث يغيب هذا التشبيه فيحدث نوعاً من التوحد بين المشبه والمشبه به، فهي كما يرى العلوي "تصييرك الشيء للشيء وليس به، وجعلك الشيء للشيء وليس له، بحيث لا يلاحظ فيه معنى التشبيه صورة ولا حكماً"⁶³، وهو ما صاغه السكاكي بأسلوب أوضح في قوله: "أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به"⁶⁴، وهذا التعريف التراثي قد وافقه بعض

⁵⁵ أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، الطبعة الأولى، دار الكتب

العلمية، بيروت، 2001م. مجلد 8، ص 259

⁵⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج، 28، ص 176

⁵⁷ الألويسي، شهاب الدين السيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، بدون طبعة، دار إحياء

التراث، بيروت، دت، ح 28، ص 84

⁵⁸ ابن عطية، المحرر الوجيز، ج 6، ص 348

⁵⁹ الحجرات، آية 10

⁶⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 26، ص 243

⁶¹ الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج 28، ص 130

⁶² العسكري، الصناعتين، في الكتابة والشعر، ص 295

⁶³ العلوي، الطراز، مطبعة المقتطف بمصر، ج 1، ص 202.

⁶⁴ السكاكي، مفتاح العلوم، ص 477

الأُسْلُوبِيْنَ الْغَرِيبِيْنَ الْمَحْدَثِيْنَ، فَقَدْ صَرَّحُوا بِأَنَّ الْاسْتِعَارَةَ هِيَ مُجَرَّدُ تَشْبِيهِ، وَبِأَنَّ الْاسْتِعَارَةَ تَقَدَّمَ لَنَا فِي صِبْغَةِ تَشْبِيهِهِ مُخْتَصَرٌ⁶⁵.

ب- بين الاستعارة والتشبيه: ويفرض فرانسوا مورو هذه التعريف الذي يربط الاستعارة بمفهوم التشبيه، ويراه مفهوماً سطحياً، إذ يوجد بين المشابهة وبين التتابق الاستعاري فارق أبعد من أن يُغض عنه الطرف، ولا يمكن تفسيره بمجرد وجود أو حذف أداة التشبيه، ولا شيء يبرهن على أن الفكر يُمرُّ بالضرورة عبر التشبيه لأجل خلق الاستعارة، فالاستعارة كما ذهب ألبير هنري تنزع إلى الاختزال الموحد، إنها تُوهمُ بالاختزال في وحدة، بينما التشبيه علي العكس من ذلك، فبمجرد تحقق التشبيه يجعلنا نشاهد مواجهة بين مفهومين، مواجهة ندوم وتفرض نفسها على الجميع، إن شخصية كل واحد منهما تظل متميزة وتامة⁶⁶، وقد رأى لو كيرن أن التشبيه similitude يختلف عن الاستعارة بكونه لا يُحقق أية منافرة دلالية⁶⁷، بينما يُفرق ترنس هوكس بين التشبيه والاستعارة اعتماداً على أداة التشبيه التي تحيل الصورة التشبيهية إلى صورة بصرية "نظراً لبنيتها القائمة على" مثل، ك، أو كأن" فإن التشبيه يتضمن علاقة تميل إلى أن تكون بصرية بين عناصره علي نحو أكثر من الاستعارة⁶⁸، وقد ورد في آيات القتال نماذج استعارية راقية، سأحاول عرض وتحليل بعضها.

1- قوله -تعالى-: {فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ} ⁶⁹. استعارة مكنية، وهي من استعارة المحسوس للمعقول، حيث شبه انقضاء الأشهر الحرم التي منحها الله لهم فسحة بجلد الشاة الذي يتم سلخه وفصله عن جسد الحيوان، وتحقيق ذلك أن الزمان ظرف محيط بما فيه من الأزمنة مشتمل عليه اشتمال الجلد من الحيوان، وكذلك كل جزء من أجزائه الممتدة، كالأيام، والشهور، والسنين، فإذا مضى فكأنه انسلخ عما فيه، وفي ذلك مزيد لطف لما فيه من التلويح، بأن تلك الأشهر كانت حرزاً لأولئك المعاهدين عن غوائل أيدي المسلمين فنبط قتالهم بزوالها⁷⁰ والاستعارة - هنا - من أحسن الاستعارات، وذلك أن السلخ يوضح دلالة وقع الزمن على الفريقين، ويتسق مع طبيعة النفس البشرية والتي يمثّل الانتظار لديها تعديلاً وإيلاًماً للنفس والبدن معا، وهو ما عبّر عنه القول الشائع بين الناس "وقوع البلاء أهون من انتظاره" لما في الانتظار من إيذاء للجسد وإرهاق للنفس، فمرور الزمن وأنضائه على النفس المنتظرة كسلخ الجلد وفصله عن جسد الحيوان.

2- قوله - تعالى - : {فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ} ⁷¹. أي: مهما تمسكوا بما عاقدتموهم عليه وعاهدتموهم من ترك الحرب بينكم وبينهم فاستقيموا

⁶⁵ مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصورة البيانية، ص 24.

⁶⁶ السابق، ص 25-26.

⁶⁷ السابق، ص 26.

⁶⁸ هوكس، ترنس، الاستعارة، ترجمة، عمرو زكريا عبدالله، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص 13.

⁶⁹ التوبة، آية 5

⁷⁰ أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، بدون طبعة، دار المصحف، القاهرة، دت، ج 4، ص 43

⁷¹ التوبة، آية 7

لهم⁷²، استعارة مكنية، وهي من استعارة المحسوس بالمعقول، فقد استعارت الآية الطريق المستقيم لتُصوّر به وفاء المشركين والتزامهم بعهودهم، فالآية تُجسّم ترك المشركين لقتال المسلمين وعودتهم إلى رُشدِهم، وحسن معاملتهم للمسلمين، وتبادل المسلمين معهم الأمر بالطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه ولا انحراف، ممّا يساعد المارّين فيه على السير بسهولة ويسر دون عوائق وصعوبات.

3- قوله - تعالى - : ﴿ وَإِنْ نَكُنُوا أَيْمَانُهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتَمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴾⁷³ تتحدث الآية عن فئة من المشركين لم تحترم السلام مع المسلمين ولم تلتزم بأيمانها التي تعاهدت بها معهم، بل نكثت عهدها ونقضته، ولهذا النقض لتلك العهود دلالاته ونتائجها، فمن دلالاته كُشف ما تحوي قلوب هؤلاء المشركين من كره وحقّد على الإسلام والمسلمين، ومن نتائجه، أولاً: تجاوز موقف المشركين الخائنين لعهدهم من معجّر النقض إلى التناول على الإسلام والمسلمين بالغيب فيه وفي أتباعه، ثانياً: مواجهة الإسلام لهذا النقض، وذلك الطعن بالشدّة التي تحفظ للإسلام هيئته وللمسلمين وقارهم، فقد أمر الإسلام بقتل هؤلاء الذين لا أيمان لهم ولا سلام معهم، وفي قوله: ﴿ طَعْنُوا دِينَكُمْ ﴾ استعارة مكنية، وهي من استعارة المحسوس للمعقول، حيث صورّ العهد بالجسد، وصورّ خرق العهد ونقضه بمثابة الرُوح الذي يشقّ الجسد ليقتله ويفتك به، وهي صورة تحمل بشاعة الفعل وعظم الجرم، مع الدلالة على تحقير من يقوم بنقض العهود، وهي دلالة واضحة وقوية على شدّة بغض الإسلام لنقض العهود من أي طرف كان، لأن فيه إهداراً للأمن، وعدم أكثرات بحقوق الآخرين وأرواحهم وحياتهم، ومن ذلك ذهب البعض إلى أنه إذا طعن الذمي في دين الإسلام طعناً ظاهراً، جازّ قتله لأن العهد معقود معه على ألا يطعن⁷⁴ "ومن هاهنا أخذ البعض بقتل من سبّ الرسول - صلوات الله وسلامه عليه - ومن طعن دين الإسلام أو ذكره بتنقص⁷⁵.

4- قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ﴾⁷⁶. استعارة مكنية؛ فقد صورّ القهر والظلم والإيذاء الذي تعرّض له المسلمون من صناديد قريش بالداء الذي يمكن من صدور المؤمنين فأخذ يأكل فيها وينغص عليهم حياتهم، وأن قتل هؤلاء المشركين الطغاة الخائنين للعهد، هو الدواء الناجع لهذا الداء الفائر الذي تملك من صدور المؤمنين يقول ابن جرير في الآية: "ويبرئ داء صدور قوم مؤمنين بالله ورسوله، بقتل هؤلاء المشركين بأيديكم، وإذلالكم وقهركم إياهم، وذلك الداء هو ما كان في قلوبهم عليهم من الموجدة بما كانوا ينالونهم به من الأذى المكروه"⁷⁷. ويقول الشيخ ابن عاشور "الشفاء: زوال المرض ومعالجة زواله، أطلق هنا استعارة لإزالة مافي النفوس من تعب الغيظ والحقّد، كما أسترى ضده، وهو المرض كما في النفوس من الخواطر الفاسدة"⁷⁸.

⁷² ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: د، محمد إبراهيم البنا وآخرون، دار قهرمان، استانبول، 1985، ج4، ص56

⁷³ التوبة، آية12

⁷⁴ الزمخشري، الكشاف، ج2، ص251

⁷⁵ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص59

⁷⁶ التوبة، آية14

⁷⁷ الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج14، ص160

⁷⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص136

5- قوله -تعالى-: {وَصَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ} 79. المعنى: لا تجدون موضعاً تستصلحون له ربكم إليه ونجاتكم لفرط الرعب فكأنها ضاقت عليكم 80 تصور الآية حال المسلمين بعد إرباك تقيف لهم ومباغثتها إياهم في غزوة حنين، وحدوث الارتباك والاضطراب بين صفوف المسلمين، وتقدم لهم تمثيلاً بحال من شل تفكيره وزاغ بصره لشدة ألمت به فبات مشلول الحركة، مُقَيِّد الفكر لا يرى في هذه الأرض المتسعة مهرباً ولا خلاصاً "فالصيق غير حقيقي بقرينة قوله "بما رحبت". فالآية "استعارة تمثيلية لحال من لا يستطيع الخلاص من شدة بسبب اختلال قوة تفكيره، بحال من هو في مكان ضيق من الأرض يريد أن يخرج منه فلا يستطيع تجاوزه ولا الالتفات إليه" 81.

6- قوله - تعالى ذكره-: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ} 82. استعارة مكنية، وهي من استعارة المحسوس للمعقول، حيث شبه دين الله في هديه وإرشاده ونوره بالطريق الذي ينحى صاحبه ويوصله إلى هدفه ومبتغاه، فقد قرئت الاستعارة هذه المعاني الدينية عن طريق تجسيدها بما هو مادي، يقول أبو حيان: "السبيل هو الطريق استعير لدين الله وشرائعه، فإن المتبع ذلك يصل به إلى بغيته الدينية والدنيوية، فشبهه بالطريق الموصل للإنسان إلى ما يقصده، وهذا من استعارة الأجرام للمعاني" 83، وقوله: {وَقَاتِلُوا فِي ظَرْفِ مَجَازِي}؛ لأنه لما وقع القتال بسبب نصره الدين صار كأنه وقع فيه، وهو على حذف مضاف، التقدير في نصره دين الله 84.

7- قوله - جل ثناؤه-: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ إِذْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ} 85، قدم المنافقون في غزوة تبوك أعداءً مختلفة لتبرير تخلفهم عن تلبية دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم- للقتال، ومن هؤلاء فئة تعلقوا بفتنة الخروج، فقد مثلوا الخروج للقتال بالفتنة التي تستوجب القعود عنها، فتأنيبهم بلاغة الجواب القرآني بأن الفتنة في عكس ما تدعون، فالفتنة الحقيقية هي فتنة التخلف عن الخروج مع رسول الله، واستعمل القرآن مع الفتنة الفعل "سقطوا"، وفيه استعارة مكنية، وهي من استعارة المحسوس للمعقول، حيث صور هذه الفتنة المعنوية بالمهواة العميقة التي يسقط فيها الضالون في ظلام الليل، وهي دلالة على خطورة الفتنة وضررها، فهي تجعل الناس يتخبطون، ويعيشون في تيه، يعجزهم الخروج منه، وحيرة تأخذ بألبابهم وتذهب باستقرارهم، وقد استعملت الآية أداة الأستفتاح "ألا" للتنبية على ما بعدها وهو سقوطهم في أعظم مما حاولوا ادعاءه من فتن الدنيا، و"السقوط مستعمل مجازاً في الكون فجأة على وجه الاستعارة؛ شبه ذلك الكون بالسقوط في عدم التهيؤ له وفي المفاجأة باعتبار أنهم حصلوا في الفتنة في حال أمنهم من الوقوع فيها، فهم كالساقط في هوة على حين ظن أنه ماش في طريق سهل" 86.

79 التوبة، آية 25

80 الزمخشري، الكشاف، ج2، ص182

81 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص157

82 البقرة، آية 190

83 أبو حيان، البحر المحيط، مجلد2، ص73

84 السابق، مجلد2، ص73

85 التوبة، آية 49

86 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص221

والوزر نفورٌ منها واستتقالٌ لها، لما تحمله من أعباءٍ ثَقِيلَةٍ ليس على المقاتلين فقط، بل على جميع أفراد المجتمع، فأضرار الحرب تُصيب الجميع، ومعنى الآية: إذا لاقيتهم عدوكم فشدوا عليه ولا تتراجعوا حتى تنقضي الحرب وتنتهي؛ لأن أهلها يضعون أسلحتهم حينئذ.

12- قوله - تعالى - : {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ} ⁹⁰، وهي استعارة تمثيلية، وفيها استعارة المحسوس بالمحسوس، والمعقول بالمعقول. تصوّر الآية القتال بالسوق، والخارج للجهاد بالنفس والمال بالتاجر البائع، وتصورُ الله تعالى بالمشتري، ولما كانت هذه التجارة تختلف في نوعها وأطرافها، اختلفت أيضا في نتائجها، فقد صدق المشتري (الله تعالى) للبائع على الرّيح الدائم، والتّعيم القائم، وسجل تصديقه في كتبه الكبرى (التوراة، والإنجيل، والقرآن)، يقول أبو السُّعود: "جعل المبيع الذي هو العمدة والمقصد في العقد أنفس المؤمنين وأموالهم، والثمن الذي هو الوسيلة في الصفقة الجنة، ولم يجعل الأمر على العكس بأن يقال: إن الله باع الجنة من المؤمنين بأموالهم وأنفسهم ليدل على أن المقصد في العقد هو الجنة، وما بذله المؤمنون في مقابلها وسيلة إليها" ⁹¹.

المبحث الرابع: الكناية:

أ- التعريف: الكناية كما يعرفها ابن الأثير: "كل لفظ دلّ على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز" ⁹²، والمراد من الكناية: أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجرى إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به عليه، ويجعله دليلا عليه ⁹³ وهي عند العلوي: "اللفظ الدال على معنيين مختلفين، حقيقة ومجاز من غير واسطة، لا على جهة التصريح" ⁹⁴، وتعتمد الكناية بذلك على التقابل بين الخفاء والظهور، فالظهور يتأتى في الحقيقة، والخفاء يتأتى في الكناية، ولذا يعرفها السكاكي بأنها "ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك" ⁹⁵، والكناية كما يري أرباب البلاغة أوقع من الإصاح بالذكر ⁹⁶.

ب- بين الكناية والاستعارة: يربط ابن الأثير بين الكناية والاستعارة، فيقول: وأما الكناية فهي جزء من الاستعارة، وكذلك الكناية فإنها لا تكون إلا بحيث يطوى الممكنى عنه، ونسبها إلى الاستعارة نسبة خاص إلى عام، فيقال كل كناية استعارة، وليس كل استعارة كناية ⁹⁷، وهو يفرق بينهما بثلاثة فروق، هي:

90 التوبة، آية 111

91 أبو السُّعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج4، ص105

92 ابن الأثير، المثل السائر، ج3، ص52.

93 المرحلي، عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، تحقيق وتقديم، محمود محمد شاكر، الطبعة الثالثة، دار المدني، جدة، ص66.

94 العلوي، الطراز، ج1، ص373.

95 السكاكي، مفتاح العلوم، ص512

96 السابق، ص523

97 ابن الأثير، المثل السائر، ج3، ص55.

الأول: الخُصُوصُ والعموم، فالاستعارة تعمُّ الكنايةَ وليس العكس. فكلُّ استعارةٍ كنايةٌ، وليس كل كناية استعارة.
والثاني: الصَّريح. فالاستعارة لفظها صريحٌ، والصَّريح ما دلَّ عليه ظاهرٌ لفظه، والكناية ضدُّ التصريح.

والثالث: هو الحملُ على جانب الحقيقة والمجاز، فكما ذكرنا آنفاً أنَّ الكناية تجمعُ بين الحقيقة والمجاز، بينما الاستعارة مجازٌ مُطلقٌ⁹⁸. وهو ما وافقه عليه العلوي في قوله: "فلاستعارة مجازٌ مُطلق لا تحتل الجمع بين الحقيقة والمجاز في الصورة، أما الكناية فهي لفظ دال على ما أريد به بالحقيقة والمجاز جمعاً"⁹⁹.

وهذه الرؤيةُ المميزةُ للكناية والمحددةُ لعلاقتها بالاستعارة في تراثنا العربي، نجدها في الكتابات البلاغية الغريبة الحديثة، فنجد فرانسوا مورو يذهب إلى أنَّ الفرق بين الكناية والاستعارة يعودُ لطبيعة العلاقة بين طرفي الصورة، المدلول والدال؛ فالعلاقة بين المدلول والدال في الكناية هي علاقة تجاورٍ، فهناك فصل واستقلالية المعاني الأول والثواني، أما العلاقة بين المدلول والدال هي علاقة تقاطعية بفضل وجود صفةٍ مُشتركة¹⁰⁰. ويفصل A. Henry بين الكناية والاستعارة على أساس مصدر صباغتها: "إنَّ الكناية تتكئ على العلاقات القائمة بالفعل في العالم الخارجي وفي عالم المفاهيم. أما الاستعارة فإنها تقوم على علاقات تنبثق من الحدسي نفسه الذي يضع الاستعارة موضع السؤال. إنَّ الاستعارة تثبت متعادلات الخيال"¹⁰¹، ويضيف جورج لايكوف فارقا آخر بين الكناية والاستعارة وهو الوظيفة. "فلاستعارة أساساً، وسيلةً للتصوير شيء ما من خلال شيء آخر، ووظيفتها الأولى الفهم، أما الكناية فوظيفتها إحاليةٌ قبل كل شيء، إنها تسمح باستعمال كيان مُعَيَّن مقام كيان آخر إلا أنها ليست أداةً إحاليةً فحسب، بل وظيفتها تيسيرُ الفهم أيضاً"¹⁰².

وتمتاز الكناية بقدرتها على تجسيم المعاني وإخراجها صوراً نابضةً بالحياة، ومن أهم خصائص الكناية تفخيم المعنى في نفس المتلقي، وأبرز ميزة لها على غيرها من الصور البلاغية أنها الوسيلة الوحيدة التي تيسر للمرء أن يقول كل شيء، وأن يُعبّر بالرمز والإيحاء عن كل ما يجول في خاطره، دون أن يكون مُحرجاً أو ملوماً، وهذه القدرة الإيحائية والرمزية التي تمتاز بها الكناية هو ما جعلها أبلغ من التصريح على ما يرى عبد القاهر، فليس المعنى إذا قلنا: "إنَّ الكناية أبلغ من التصريح"، أنك لما كُنيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وأكّد وأشد، فليست المزية في قولهم: "جَمُّ الرَّماد"، أنه دلَّ على قرى أكثر بل أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجاباً أشد، وأدعيت دعوى أنت بها أنطق، وبصحتها أوثق¹⁰³، وتظهر القيمة التعبيرية للتصوير الكِنائي في ثنائية دلالية، "فهناك أولاً المعنى

98 السابق، ص55.

99 العلوي، الطراز، مطبعة المقطف، 1914، ج3، ص340-339.

100 مورو، البلاغة المدخل لدراسة الصورة البيانية، ص59.

101 السابق، ص63.

102 لايكوف، جورج، و جونسون، مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبدالمجيد جحفة، الطبعة الثانية، دار

توقال، المغرب، 2009، ص56.

103 الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص71.

أو الدلالة المباشرة الحقيقية، ثم يصل القارئ أو السامع إلى معنى المعنى أي الدلالة المتصلة وهي الأبعد والأعمق غورا فيما يتصل بسياق التجربة الشعورية والموقف¹⁰⁴. والكناية بذلك تقوم على الدال والمدلول معا، فهي تعبير غير مباشر عن المعنى، ولا يمنع المدلول المقصود من التعبير من إرادة الدال القريب منها ولكنها تعتمد عللا إخفاء المدلول البعيد وستره بالدال القريب الذي يوميئ للبعيد ويوحى به، ولكن الوقوف عند المعنى الأول للكناية أمر حتمي، إذ لا يمكن الاستدلال على المعاني الثواني دون التوقف عندها والاصطدام بها مرحليا، ثم تكون عملية اختراقها أو مجاوزتها إلى ما وراءها من معان، ومن ثم يفقد الكلام شفافيته ويكتسب ضربا من الكثافة¹⁰⁵ وقد ورد في آيات القتال بعض الكنايات اللطيفة، أعرض لها في الآتي إن شاء الله.

1- قوله - تعالى - { إِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَعُدُّوا لَهُمُ كُلَّ مَرْصِدٍ }¹⁰⁶، كناية عن التضيق على المشركين، وخاصة بعد قيام دولة الإسلام، وتمكن المسلمين من صيانتها والحفاظ عليها بعد فتح مكة، ولهذا يقول ابن كثير "لا تكتفوا بمجرد وجدانكم لهم، بل اقصدهم بالحصار في معاقلمهم وحصونهم، والرصد في طريقهم ومسالكهم حتى تضيقوا عليهم الواسع، وتضطروهم إلى القتل أو الإسلام"¹⁰⁷. كما استدلل منها القرطبي على دلالة جواز اغتيال المشركين قبل الدعوة، لأن المعنى: اقعدهوا لهم في مواضع الغرة¹⁰⁸. لا أوفي القرطبي في هذا الاستدلال، فالفعل النبوي على الواقع يغير ذلك تماما، فقد ظلمت قريش النبي والصحابة، وأخرجوهم من ديارهم، وخانت عهدا في الحديبية، ومع هذا وغيره لم يعمل فيهم النبي السيف، بل نهى قادة جيشه عن ذلك مالم يتعرضوا لقتال، فالإسلام ليس مهراقا للدماء بل محافظا على هذه الدماء ما أمكن، .بيروي أنس - رضي الله عنه - قال: "لم يغر النبي صلى الله عليه وسلم حتى يصبح، فإذا سمع أذانا .. أمسك، وإذا لم يسمع أذانا أغار بعدما يصبح"¹⁰⁹، وفي هذا يقول الإمام مالك: "لا أرى أن يقاتل المشركون حتى يدعوا، ولا يبيتوا حتى يدعوا، وسواء غزوناهم نحن، أو أقبلوا هم إلينا غزاة، فدخلوا بلادنا، لا نقاتلهم حتى ندعوهم"¹¹⁰، والقعود مجاز في الثبات في المكان، والملازمة له، "لأن القعود ثبوت شديد وطويل، فمعنى القعود في الآية المرابطة في مظان طرق العدو المشركين إلى بلاد الإسلام، وفي مظاهر وجود جيش العدو وعدته"¹¹¹.

2- قوله - تعالى - { وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ }¹¹²، "أبلغه مأمنه" كناية عن تمام الأمن، فالآية استعملت الفعل "أبلغ" دون مرادفاته

104 البداية، فايز، جماليات الأسلوب، الصورة الفنية في الأدب العربي، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، 1996، ص141.

105 إسماعيل، عزالدين، قراءة في معنى المعنى عند الجرجاني، مجلة فصول، مجلد7، ع3، 4، القاهرة، 1987، ص39-41.

106 التوبة، آية5.

107 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص52.

108 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص73.

109 البخاري، صحيح البخاري، باب الجهاد، رقم2612

110 الإمام مالك بن أنس، المدونة الكبرى، الكبرى، ويليها مقدمات ابن رشد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية،

بيروت، 1994م، ص2.

111 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص115

112 التوبة، آية6

الممكنة في مثل "أعطه الأيمن، أو حقق له الأيمن، أو أوصله مأمنه، أو اصبر عليه" ذلك لأنّ البلوغ إلى الشيء تمام تحقيقه، وهذا احترام من الإسلام لأرواح الناس، وإعلاء لشعار الأيمن والسلام، كما استعملت الآية "ضمير الغائب" العائد على المستجير في "مأمنه" بدلا من ضمير المخاطب "مأمنك" العائد إلى النبي والمسلمين، وفي هذا تحقيق عظيم لهذا السمو الإسلامي الرقيق في احترام حقوق المخالفين له، واحترام لخصوصيتهم، وتحقيق لتمام الأيمن المقصود من "أبلغه"؛ لأنّ مأمن المسلمين قد يكون للمستجير بهم غير آمن، أو غير مريح، أو هو أمر مؤقت عارض بالنسبة إليه، ولذلك حقق إضافة ضمير الغائب إلى المأمن الراحة النفسية والطمأنينة القلبية للمستجير ببلوغه إلى مكان مأمنه الذي يتحقق له فيه الأيمن الدائم "فمأمنه" أي: "مسكنه الذي يأمن فيه وهو دار قومه"¹¹³. وهو "المكان الذي يجد فيه المستجير أمنة السابق ذلك هو دار قومه حيث لا يستطيع أحد أن يناله بسوء"¹¹⁴.

3- قوله - تعالى -: {كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَإِلَّا ذَمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَئِهِمْ وَتَأْتِي قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ} ¹¹⁵، في قوله: {لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَإِلَّا ذَمَّةً} كناية عن قسوة هؤلاء المشركين، وشدة بغضهم للإسلام والمسلمين، ومدى حقدهم عليهم، فهم إن تمكنوا من المسلمين سيعملوا فيهم آلة القتل والتتكيل دون مراعاة لقراية ولا عهد، ولذلك تختم الآية بتحذير المسلمين في شكل كنائي من هؤلاء، وتدعوهم بعدم الأغرار بحسن حديثهم، وحلو كلامهم، فهم يقولون بألسنتهم ما لا ترضى به قلوبهم، ولا تؤمن به خوفا وطمعا، يقول ابن كثير: "يقول تعالى مُحَرِّضًا الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مُعَادَاةِ الْمُشْرِكِينَ وَالتَّبَرِّي مِنْهُمْ، وَمَبِينًا أَنَّهُمْ لَا يَسْتَحِقُّونَ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ عَهْدٌ لِشُرْكِهِمْ بِاللَّهِ وَكَفَرَهُمْ بِرَسُولِ اللَّهِ، وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَهَرُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَأَدْبَلُوا عَلَيْهِمْ، لَمْ يُقْبَلُوا وَلَمْ يَزْرُوا، وَلَا رَاقِبُوا فِيهِمْ إِلَّا وَلَا ذَمَّةً"¹¹⁶.

4- قوله - تعالى -: {حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} ¹¹⁷، كناية عن إمعان إذلال المشركين المتبجحين على الله بغير الحق، ودفع المشركين الجزية يتطلب من المسلمين يدا قوية قاهرة مستولية، و"يقول الجزية منهم، وترك أرواحهم لهم نعمة عظيمة عليهم"¹¹⁸، والجزية "تؤخذ منهم على الصغار والذل، وهو أن يأتي بها بنفسه ماشيا غير راكب، ويسلمها وهو قائم والمستلم جالس"¹¹⁹، وقد استنتج ابن كثير من هذه الآية أنه "لا يجوز إعزاز أهل الذمة، ولا رفعهم على المسلمين، بل هم أذلاء صغرة أشقياء"¹²⁰.

5- قوله - تعالى -: {مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلُمُ إِلَى الْأَرْضِ} ¹²¹، كناية عن التباطؤ في تلبية دعوة النبي للجهاد رغم توافر القوة الجسدية والمالية، فالتناقل

¹¹³ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج4، ص44

¹¹⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص119.

¹¹⁵ التوبة، آية 8

¹¹⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص57

¹¹⁷ التوبة، آية 29.

¹¹⁸ الزمخشري، الكشاف، ج2، ص184.

¹¹⁹ الزمخشري، الكشاف، ج2، ص184.

¹²⁰ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص75.

¹²¹ التوبة، 38.

إلى الأرض هو "التَّبَاطُؤُ" وَالتَّقَاعُسُ" ¹²²، وهو "الميل إلى المقام في الدَّعة والخفض وطيب الثَّمار" ¹²³، وقوله: "اتَّاقَلْتُمْ فِيهِ" تَعْرِضُ بِأَنْ بَطَّاهُمْ لَيْسَ عَنِ عَجْزٍ، وَلَكِنَّهُ عَنِ تَعَلُّقٍ بِالإِقَامَةِ فِي بِلَادِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ" ¹²⁴

6- قوله - تعالى - : {انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا} ¹²⁵. يقول صاحب الكشاف: "خِفَافًا فِي التَّفْوِيرِ لِنَسْطَاتِكُمْ لَهُ، وَثِقَالًا عَنْهُ لِمَشَقَّتِهِ عَلَيْكُمْ، أَوْ خِفَافًا لِقَلَّةِ عِيَالِكُمْ وَأَذْيَالِكُمْ، وَثِقَالًا لِكَثْرَتِهَا، أَوْ خِفَافًا مِنَ السَّلَاحِ وَثِقَالًا مِنْهُ، أَوْ رَكِيَانًا وَمُشَاةً، أَوْ شَبَابًا وَشِيُوخًا، أَوْ مَهَازِيلَ وَسِمَانًا، أَوْ صَحَاحًا وَمِرَاضًا" ¹²⁶، ويرى أبوحيان أن "الخَفِّ وَالثَّقَلِ مُسْتَعَارٌ لِمَنْ يُمْكِنُهُ السَّفَرُ بِسَهُولَةٍ، وَمَنْ يُمْكِنُهُ بَصُوعَةٌ" ¹²⁷، ويرى الشيخ ابن عثور أن "ثِقَالًا لَيْسَ لَهَا تَأْوِيلٌ إِلَّا الثَّبَاتُ أَمَامَ الأَعْدَاءِ" ¹²⁸، وَأَنَا لَأُؤْمِلُ إِلَى هَذَا، فَذَلِكَ النَّدَاءُ، وَهَذَا الأَمْرُ دَعْوَةٌ لِلخُرُوجِ، وَنَهْيٌ بِالاسْتِعْدَادِ، وَإِذْنٌ بِسُرْعَةِ التَّحَرُّكِ، وَمِنْ ثَمَّ كَانَتْ دَلَالَةُ الخَفَّةِ وَالثَّقَلِ أَكْثَرَ مُلَائِمَةً بِالعُدَّةِ وَالعُنَادِ، أَي: انْفِرُوا فِي سِلَاحٍ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ، خَفِيفٍ أَوْ ثَقِيلٍ، فَرَادَى أَوْ جَمَاعَاتٍ، وَهُوَ مَا أَحْسَنَ أَبُو السُّعُودِ فِي التَّعْبِيرِ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: "خِفَافًا وَثِقَالًا" حَالَانِ مَنْ ضَمِيرِ المَخَاطِبِينَ، أَي عَلَى أَيِّ حَالٍ كَانَ" ¹²⁹.

7- قوله - تعالى - : {وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ} ¹³⁰، كناية عن تمكن النار من حصار الكافرين، فلا قدرة لهم على الإفلات من عذابها، فلا محيص، ولا مهرب منها، وقد أكدت الآية تلك الإحاطة بالحرف التأسخ "إن"، وبحرف الجر الزائد الداخِل على الخبر "المحيطة"، وكذلك "عدول الآية عن الإتيان بضميرهم إلى الإتيان بالاسم الظاهر في قوله: {لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ} إثبات إحاطة جهنم بهم بطريق شبيه بالاستدلال؛ لأن شمول الاسم الكلِّي لبعض جزئياته أشهر أنواع الاستدلال" ¹³¹.

8- قوله - تعالى - : {وَيَقْبُضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} ¹³²، كناية عن شح المنافقين، وحرصهم الشديد على المال، وغلبة الانشغال به على قلوبهم، وهو أيضا دلالة على ما تحمله قلوبهم من قسوة على الفقراء، فلا ينشغلون بالتفكير في مساعدتهم، وإنما لا تشغلهم إلا أنفسهم وحاجاتهم، وقد فسرها الحسن بقوله: "عدم الإنفاق في سبيل الله" ¹³³، وقال ابن جرير: "وَيُمْسِكُونَ أَيْدِيَهُمْ عَنِ التَّفَقُّةِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَيَكْفُونَهَا عَنِ الصَّدَقَةِ، فَيَمْنَعُونَ الَّذِينَ فَرَضَ اللَّهُ لَهُمْ فِي أَمْوَالِهِمْ - مَا فَرَضَ مِنَ الزَّكَاةِ - حَقْوَقَهُمْ" ¹³⁴.

122 الزمخشري، الكشاف، ج2، ص189.

123 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص94.

124 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص197.

125 التوبة، 41.

126 الزمخشري، الكشاف، ج2، ص191.

127 أبو حيان، البحر المحیط، مجاد 5، ص46.

128 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص207.

129 أبو السُّعُودِ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج5، ص67.

130 التوبة، 49.

131 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص221.

132 التوبة، 67.

133 أبو حيان، البحر المحیط، مجلد5، ص69.

134 الطبري، جامع البيان، ج14، ص338.

9- قوله - تعالى -: ﴿فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾¹³⁵، المخلفون هم الذين "خلفهم النبي بالإذن لهم في القعود عند استئذانهم أو خلفهم إليه بتشبيته إياهم لما علم في ذلك من الحكمة الخفية أو خلفهم كسليهم ونفاقهم"¹³⁶، ولذلك أطلق عليهم في الآية وصف المخلفين بصيغة اسم المفعول، فهم تعلقوا بالحجج الكاذبة في عدم خروجهم، وقد فضحت الآية كذبهم، فقوله: ﴿فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ﴾ كناية عن كذب هؤلاء المخلفين ونفاقهم، فهم لو كانوا صادقين في دعواهم، مؤمنين في عقيدتهم، لكان التخلف عن الخروج مع الرسول والمؤمنين نكدا عليهم ونغصا، وقد نقل لنا القرآن حال المتخلفين من المؤمنين الفقراء، فقال: ﴿تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾¹³⁷، يقول أبوحيان: "ولم يفرح إلا منافق، فخرج من ذلك الثلاثة وأصحاب العذر"¹³⁸.

المبحث الخامس: المطابقة والمقابلة¹³⁹:

يتفق جمهور البلاغيين على أن التحديد المعرفي للمطابقة هو (الجمع بين المتضادين)، والمقصود بالتضاد مجرد التقابل في الجملة، وقد أدخل الخطيب القزويني المقابلة في المطابقة، فقال: "ودخل في المطابقة ما يخص باسم المقابلة، وهو أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معان متوافقة ثم ما يقابلهما أو يقابلها على الترتيب"¹⁴⁰، وهو عندي الأوفق، فليس هناك من اختلاف جوهري بين المطابقة والمقابلة، فكلاهما أسلوب تعبيرى يعتمد مبدأ التضاد بين الألفاظ أو معانيها وبين صورها، والتفريق الذي اعتمده البلاغيون بينهما اتخذ مستوى الكم، وليس الكيف¹⁴¹، فبينتاهما واحدة وهي التضاد الدلالي بين عناصر التركيب سواء كانت ثنائية أو ثلاثية، والتفاوت الكمي لا كبير معول عليه، ولا يبعد التقابل عن الطباق ولا يخرجُه عن المقابلة.

والمطابقة ليس الهدف منها أن تجمع بين معنيين متضادين أو معان متقابلة وكفى، ولكن لا بد من وجود هدف حث على هذا الجمع، ولا بد من وجود أثر واضح يقي بقائها ويذهب بذهابها، وإلا كان ضربا من العبث لا طائل وراءه، فالطباق ليس مجرد محسن بلاغي، بل هو داخل في صميم المشهد أو الصورة المراد نقلها، وقد أصبحت المقابلة لأهميتها "من

¹³⁵ التوبة، 81

¹³⁶ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج4، ص88

¹³⁷ التوبة، 92

¹³⁸ أبو حيان، البحر المحيط، مجلد5، ص80

¹³⁹ جمعت هنا- بين المطابقة والمقابلة والفنون البيانية: لما تملكه المطابقة والمقابلة من قدرة تصويرية باستدعائها للمعاني والصور والمشاهد المتقابلة، وهو ما لاحظته قديما ابن المعتز عندما ضمها إلى جانب الاستعارة في قوله: "اعلم أن للفصاحة والبلاغة أوصافا خاصة، وأوصافا عامة. فالخاصة: كالتجنيس فيما يرجع إلى اللفظ، والمطابقة فيما يرجع إلى المعنى. وأما العامة فكالسجع فيما يرجع إلى اللفظ، والاستعارة فيما يرجع إلى المعنى" المثل السائر، ج2، ص70، وهو ما أبدته حديثا محمد حسن عبد الله في قوله: "وإنه لحدث صائب أن يضع ابن المعتز التجنيس والمطابقة ورد الأعجاز على ما تقدمها في قسم واحد مع الاستعارة، صحيح أنه كان يبحث في طواياها عن المبتدع، ولكنها جميعا تشترك في نزوعها الحسي وجنوحها إلى التصوير" الصورة والبناء الشعري، ص167، وهو أيضا ما أخذ به عبدالقادر القط في كتابه: الاتجاه الوجداني في الشعر المعاصر، ص435.

¹⁴⁰ القزويني، الإيضاح في تلخيص المفتاح، ج4، ص10

¹⁴¹ انظر مثلا: السكاكي، مفتاح العلوم، ص533. وابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر، خزنة الأدب وغايتها الأرب، بدون طبعة، مصر، 1291هـ، ص71.

أكثر البنى انتشاراً في الخطاب اللغويّ عموماً، والأدبيّ خصوصاً¹⁴²، وقد نفتت ابنُ قُتَيْبَةَ إِلَى فلسفة التَّضَادِّ في الخَلْقِ وحقائق الوجود، يقول: "ولن تكمل الحكمة والقدرة إلا بخلق الشيء وصدّه ليُعرف كل واحد منهما بصاحبه، فالتَّوَرُّ يُعرف بالظلمة، والعلم يعرف بالجهل، والخير يعرف بالشرّ، والتَّفَعُّع يعرف بالضرّ، والحلو يعرف بالمرّ"¹⁴³، ويتحدّث حازم القرطاجني عن التأثير النَّفْسِيّ الذي تحدّثه التَّغَابِلَاتُ في نفوس المتلقين، فيقول: "إِنَّ لِلنَّفُوسِ في تقارن المتماثلات وتشافعها، والمتشابهات والمتضادات، وما جرى مجراها تحريكاً وإبلاعا بالانفعال إلى مُقتضى الكلام؛ لأن تناصر الحُسن في المستحسنين المتماثلين والمتشابهين أمكن من النَّفس موقِعاً من سُنُوحِ ذلك لها في شيء واحد. وكذلك حال القَبِيح. وما كان أملك للنفس وأمكن منها فهو أشدّ تحريكاً لها. وكذلك مُثُولُ الحُسن إزاء القبيح أو القبيح إزاء الحُسن ممّا يزيد بالواحد وتخلياً عن الآخر لتبين حال الصِّدِّ بالمثل إزاء ضده. فلذلك كان موقع المعاني المتقابلات من النَّفس عجبياً"¹⁴⁴، وينقل لنا الزُّركشيُّ رأيَ الشَّيخ أبي الفضل يوسف بن محمد النَّحَوِيِّ القلميِّ في المقابلة القرآنيّة، وفيه يقول: "إن القرآن كله وأردّ عليها يظهر نكته الحكيمّة العلميّة، من الكائنات والرّمانيّات والوسائط والرّوحانيّات والأوائل الإلهيات؛ حيث تحدّث من حيث تعدّدت، واتّصلت من حيث انفصلت، وأنها قد تردّ على شكل المربّع تارة، وعلى شكل المسدّس أخرى، إلى غير ذلك من التَّشْكِيلات العجيبة والترتيبات البديعة"¹⁴⁵. وفي الآتي عرض لأنواع المطابقة الواردة في آيات القتال:

أولاً: الطِّبَاقُ الظَّاهِرُ: ويكون بألفاظ الحقيقة الواضحة، ومن صوره الواردة:

1- أن يَتَّفِقَ الطَّرْفَانِ في الاسميّة: وجاء في قوله - تعالى -: {كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً يَأْذَنُ اللَّهُ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ} ¹⁴⁶، كم هنا خيريّة تُفِيدُ كَثْرَةَ وقوع مثل هذا الحدث، وهو مُلَاقَاةُ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ مُؤْمِنَةٍ لِفِئَةٍ كَثِيرَةٍ كَافِرَةٍ طَاطِعِيَّةٍ، وتَحَقُّقُ انتصار الفئَةِ الْمُؤْمِنَةِ يَأْذَنُ اللَّهُ، وقد حَقَّقَتْ كَمَ "الْخَبْرِيَّةُ" مَعَ الْمَطَابَقَةِ بَيْنَ "قَلِيلَةٍ" وَكَثِيرَةٍ "نَوْعاً مِنْ التَّبَاتِ النَّفْسِيِّ لِلْمُقَاتِلِينَ الْمُؤْمِنِينَ، وَطِمَآنَةً لَهُمْ، خَاصَّةً فِي بَدَأِ الدَّعْوَةِ، وَلَوْعُورَةَ طَرِيقِ الْحَقِّ وَعِظْمَ ضَرْبِيَةِ الدَّفَاعِ عَنْهُ، فَإِنْ أَهْلَهُ قَلَّةٌ غَالِبًا، يَحْتَاجُونَ إِلَى تَدْعِيمٍ مَادِّيٍّ وَمَعْنَوِيٍّ، وَلِذَلِكَ خُتِمَتِ الْآيَةُ بِمَا بِهِ يَتَحَقَّقُ النَّصْرُ، وَهُوَ الصَّبْرُ وَالتَّوَكُّلُ عَلَى عَلَى اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ".

ومنه قوله - تعالى -: {قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ} ¹⁴⁷؛ الأمر في "أَنْفِقُوا" لِلتَّسْوِيَةِ، أَي: أَنْفِقُوا أَوْ لَا تَنْفِقُوا، كَمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ "أَوْ" فِي قَوْلِهِ: "طَوْعًا أَوْ كَرْهًا" ¹⁴⁸، فهنا مطابقة بين الإنفاق وعدمه، وبين "طَوْعًا وَكَرْهًا"، وقد أفاد هذان الطِّبَاقَانِ بَعْدَ جَدْوَى إِنْفَاقِ

¹⁴² عبد المطلب، محمد، البلاغة العربية قراءة ثانية، الطبعة الثانية، لوجمان، القاهرة، 2007، ص 354

¹⁴³ ابن قتيبة، لأبي محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق، محمد محيي الدين الأصغر، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، مؤسسة الإشراف، الدوحة، 1999م، ص 64.

¹⁴⁴ القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق، محمد الحبيب ابن الحوجه، بدون طبعة، دار المكتبة الشرفية 1966، ص 44-45

¹⁴⁵ الزُّركشيُّ، بدر الدين محمد عبد الله، البُرْهَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة، دار التراث، القاهرة، 1404هـ، 1984م، ج 3، ص 458-459.

¹⁴⁶ البقرة، 249

¹⁴⁷ التوبة، 53

¹⁴⁸ ابن عاشور، التَّحْرِيرُ وَالتَّوْبِيرُ، ج 6، ص 226

المنافقين أموالهم في إعداد جيش المسلمين وغيره، سواء أكان ذلك اختياراً منهم كخدعة للمسلمين، أو مفروضاً عليهم بحكم الواقع والحياة، ففي كلتا الحالتين انتفت النية الصادقة والعقيدة السليمة للإنفاق، فإنفاقهم ليس لله، وإنما لأهوائهم، ومن ثم استحق عملهم نفي القبول في قوله: "لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ"، والسبب ذلك فسقهم "كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقُونَ"، والمقصد من كل هذا قطع شك القبول لأعمال المنافقين، وتأيسهم من الانتفاع بما ينفقونه من أموالهم. ومنه - قوله تعالى -: {وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} 149، طابق بين كلمتي الكفر والتوحيد، وبين السفلى والعليا، وبين الشرك والإيمان، فمن يُقاتل من أجل إعلاء كلمة الله، يُعل الله مسكنه ودرجته وذكره في الدنيا والآخرة، ومن يُحارب دين الله يُحقر الله مكانته في الدنيا، ويُسكنه أسفل سافلين في الآخرة، فكلمة الذين كفروا هي الشرك، وهي مقهورة، وكلمة الله هي التوحيد وهي ظاهرة¹⁵⁰، ويستخرج الزمخشري من هذا الطباق ملحّة، فيقول: "وفيها تأكيد فضل كلمة الله في العلويّ، وأنها المختصة به دون سائر الكلم" 151.

ومنه قوله - تعالى -: {بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ} 152، بين "جميعاً، وشتى" طباق يبين ويكشف للمسلمين الطبيعة الزائفة لحال تجمع المشركين والمنافقين وأعداء الإسلام في مقاتلتهم للمسلمين، فتجمعهم وهم، وقوتهم هشة؛ لأنهم يحاربون على باطل، ويُقاتلون من أجل دنيا، فلا عقيدة لهم ولا مرجع، ينكسرون أمام آية وحدة للمؤمنين، ويتفوقون أمام أيّ تجمع يؤمن بوحدة رب العالمين، وعلى المؤمنين في كل عصر ألا يخشوا من تجمع أعدائهم وكثرتهم، فاعتصام المؤمنين بدين الله والتفافهم حول راية التوحيد كفيل بالقضاء على أيّ تجمع شكلي لأعداء الإسلام.

ومنه قوله - تعالى -: {أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ} 153، جاءت الآية في سياق الحديث عن المنافقين الذين أخلفوا عهدهم مع الله، وظنوا أنهم بنفاقهم وكذبهم يُخادعون الله والرسل والمؤمنين، فجاءت المطابقة بين علم الله بهم حال سرهم، ونجواهم، فالله لا يخفي عليه من أمرهم شيء على أي حال كانوا، وإمعاناً في تأكيد استواء علم الله بما يُسرون وما يُعلنون، قدم معرفته بسرهم على معرفته بنجواهم، كما ختم الآية بتوكيد ذلك في قوله: "وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ"، فالله لا يخفي عليه شيء إن عظم وإن دق، يقول الشيخ ابن عاشور: "وإنما عطف التجوى على السرّ مع أنه أعم منها لينبئهم باطلاعه على ما يتناجون به من الكيد والطنع" 154.

2- أن يتفق الطرفان في الفعلية: ومن ذلك قوله - تعالى -: {وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا} 155، للمقاتل بعد الحرب ثلاث حالات،

149 التوبة ، 40

150 أبو حيان، البحر المحيط، مجلد5، ص46

151 الزمخشري، الكشاف، ج2، ص191

152 الحشر، 14

153 التوبة، 78

154 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص274

155 النساء، 74

هي: القتْلُ، أو الغَلَبَةُ، أو الأسْرُ، وقد ذَكَرَتِ الآيَةُ حَالَتَيْنِ، هما: القتلُ والنَّصرُ في قوله: "فَبِقَتْلٍ أَوْ يَغْلِبُ"، وبينهما مطابقة الحياة والموتِ، وسياق الآية يدورُ حول حَضِّ الله للمؤمنين على جهاد أعداء الله وأعدائهم، وقد استدعى هذا الحَضُّ بيانَ جزاء المقاتلين في سبيله، فكان الأجر العظيم جزاءً لمن قاتل في سبيل دين الله وإعلاء كلمته، مقتولا كان أو قاتلا، رفعا للروح المعنوية للمقاتلين، وحثا على الإقدام، بل وعلى التسابق في الجهاد في سبيله، ولم تذكر الآية الحالة الثالثة الأسر؛ "إبابة من أن يذكر حالة ذميمة لا يرضاها الله للمؤمنين... فسكت عنها لئلا يذكرها في معرض الترهيب، وإن كان للمسلم عليها أجرٌ عظيم" ¹⁵⁶.

ومنه قوله - تعالى - : {إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذَلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ} ¹⁵⁷، بين ينصركم ويخذلكم مطابقة، يؤكد الله من خلالها للمقاتلين المؤمنين، أن النَّصْرَ يَبْدُ اللهُ تَعَالَى، وعليهم طاعته والتوكُّل عليه كي يُحَقِّقَ اللهُ لَهُمُ النَّصْرَ.

ومنه قوله - تعالى - : {ضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ} ¹⁵⁸، في الآية مطابقة بين الفعلين (ضاقت، ورحبت)، تكشف شدة الفزع والهلع الذي أصاب قلوب المقاتلين المسلمين في بدء غزوة حنين - حينما غرَّبهم كثرتهم - حتى زاعَتْ أَبْصَارُهُمْ، فأصبحت ترى تلك الأرض الرَّجْبَةَ الواسعة ضيقةً، لا مخرج فيها ولا مهرب يفرُّون إليه من سيوف أعدائهم.

ومنه قوله - تعالى - عن المنافقين: {إِنْ نَعَفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ} ¹⁵⁹، بين (نعفوا، ونعذب) مطابقة، تحمل بشارَةً وَنَذَارَةً، وهي دعوة للمنافقين لمراجعة مواقفهم، فمن تاب عن نفاقه وحسنت عقيدته، وأخلص لله وللرسول وللمؤمنين، فله عفو الله ورحمته، ومن تمسك بنفاقه، وظل على عناده، فله عذاب الله وعقابه، وتحمل هذه المطابقة بجانب البشارة والنذارة دلالة رحمة الله الواسعة، وعظمة عدله مع شدة بأسه وبطشه.

ومنه قوله - تعالى - عن الذين صدقوا الله وثبتوا في القتال: {مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا} ¹⁶⁰، بين (قضى، وينتظر) مطابقة تؤكد صدق وإخلاص هؤلاء المقاتلين المؤمنين الذين ثبتوا دفاعا عن دين الله فلقى بعضهم الشهادة، ووقف البعض الآخر يُقاتل أعداء الله مُنتَظِرًا الشهادة كإخوانهم.

ومنه قوله - تعالى - : {فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ} ¹⁶¹، بين (فرح، وكره) مطابقة تكشف نفاق المخلفين، وتفضح كذبهم.

3- أن يتفق الطرفان في الظرفية: وجاء فيه قوله - تعالى - : {إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ} ¹⁶²، بين الظرفين (فوق، وأسفل) مطابقة توضح صعوبة الحصار، وشدة الإطباق الذي ضربته الأحزاب حول المدينة، وقد فضلت الآية استعمال لفظي (فوق، وأسفل)، ولم

156 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص121

157 آل عمران، 160

158 التوبة، 25

159 التوبة، 66

160 الأحزاب، 23

161 التوبة، 81

162 الأحزاب، 10

تقل (الأمم، والخلف)؛ لأن الوصف بأعلى وأسفل يحمل دلالة الضيق والاختناق دلالة على إحكام هذا الحصار وكثرة المحاصرين.

ثانياً: الطباقي الخفي (طباقي المعنى): وهو ما يكون بغير ألفاظ الحقيقة فتُغيب الدلالة المعجمية الأولية، وتحل محلها دلالة السياق الذي يفرز طبيعتها التقابلية، ولو لم يتحقق فيها حقيقة التضاد، يقول الزركشي: "وأعلم أن في تقابل المعاني باباً عظيماً يحتاج إلى فضل تأمل، وهو يتصل غالباً بالفواصل"،¹⁶³؛ ومما ورد في ذلك قوله - تعالى - {إِنْ تُصِيبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلِكُمْ فَاصْبِرْ لَهُمْ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَيْنُ عَلَىٰ عَذَابِهِمْ فَأَنْتَ حَتِيبٌ مُنْقَلَبٌ مَبشُورٌ}،¹⁶⁴، فالحسنة ليست بضد للمصيبة، فمضاد الحسنة السيئة، وليست السيئة هي المصيبة، ولكنها أعم منها، فالسيئات قد تكون كذلك، ولكن إذا لم تكن المصيبة مضادة للسيئة فإن بينها وبين ما يضادها وهو السيئة علاقة عموم وخصوص¹⁶⁵، وأضيف إلى قول ابن الأثير درجة دلالة اللفظ من حيث القوة والضعف، فدلالة المصيبة في الآية أقوى، وتناسب ذلك الحقد الذي يملأ قلوب المنافقين تجاه المؤمنين، فهم يتمنون أن يصاب المؤمنون بالمصائب الشديدة، لتنتشر صدورهم الحاقدة، وتتشقى قلوبهم المريضة بما يصيب المؤمنين، أما السيئة فقد تكون بسيطة وهو ما لا يريدُه المنافقون ولا يتمنونَه. ومنه قوله - تعالى - {فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ}،¹⁶⁶ تشير الآية إلى أن الإنسان إذا لم يستطع أن يزن رد الاعتداء بميزان دقيق حتى لا يتجاوز الظلم الواقع عليه، فيقع هو في العدوان والاتصاف بالظلم، لذا فمن الأولى له أن يغفر، ومن هنا كانت المغفرة أقرب إلى العدل فألحقت بالطباقي.

ومنه قوله - تعالى - {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ}،¹⁶⁷ ليس بين الطاعة والمنازعة مطابقة حقيقية، وإنما المطابقة تأتي من نتيجة الطاعة، فالطاعة لله وللرسول تعني وحدة واتفاقاً، تآلفاً ومحبة، قوة ونصراً، وهذه المعاني مطابقة ومضادة للفرقة والنزاع الذي يؤدي بدوره إلى الفشل وضياع الأمة، بالإضافة إلى ما تحمله الطاعة لله وللرسول من دلالة دينية وتشريعية، فقد كان يمكن استعمال المضاد الحقيقي للنزاع، فيقول مثلاً (اتفقوا، اتحدوا)، ولكن اتفاق الأمة واتحادها الحق مقرون بطاعة الله، والالتزام بشرعه، وأي اتفاق يخالف ذلك هو تهلكة للأمة.

ومنه قوله - تعالى - {الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ}،¹⁶⁸ الله عز في علاه ليس مضاداً للطاغوت، فقد تعالت ذاته عن المشابهة والمقارنة، ولكن الآية جاءت في سياق آيات النفي والحض على قتال المشركين والدعوة إليه، ومن ثم وجب التمييز بين المقاتلين من حيث العقيدة ومقصد القتال، وقد استعملت الآية الاسم الموصول لهذا الغرض، فمن قاتل نصرة لدين الله، ونشراً لدعوته، وسيادة لقيمه ومبادئه، فهو في سبيل الله، وفي ظله ورضاه، ومن قاتل من أجل الهوى وحب المال وسطوة السلطان،

¹⁶³ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص462.

¹⁶⁴ التوبة، 50.

¹⁶⁵ ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص274.

¹⁶⁶ البقرة، 194.

¹⁶⁷ الأنفال، 46.

¹⁶⁸ النساء، 76.

فهو في طريق الطَّاغوت، ونُصرة الشَّيْطَان، فالطَّبَاقُ في الآية جاء مُمَيِّزًا بين المقاتلين المؤمنين والمشركين، وجاء مُمَيِّزًا بين طريق الحقِّ وطريق الباطل، وجاء مُمَيِّزًا بين كيد الله وكيد الشَّيْطَان، ليخلق بهذه المضادات حالة من الرُّسُوخ والثبات لدى المقاتلين المسلمين، ويرفع من روحهم المعنويَّة، فهم في كنف الله وفي سبيله.

ثالثًا: طباق السَّلْب: وهو كما عرّفه أبو هلال العسكري: "أن تبنى الكلام على نفي الشَّيء من جهة وإثباته من جهة أخرى، أو الأمر به في جهة والنهي عنه في جهة وما يجري مجرى ذلك"¹⁶⁹، ومن ذلك قوله - تعالى -: {إِن اللّٰه اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَن لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ} ¹⁷⁰، نجد في الآية أن الفعل "يقتل" مبني للمجهول في المرَّة الثانية، ونائبه واو الجماعة، أي أن واو الجماعة في الفعل الأوَّل من قام بالفعل، وفي الثاني من وقع عليه الفعل، فهم يقتلون مرَّة، ويقتلهم البعض المرَّة الأخرى، وهما بهذا معنيان مُضَادَّان، ومن هنا يمكن أن تكون هذه الصُّورة من طباق السَّلْب.

ومنه قوله - تعالى -: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ} ¹⁷¹، بين الأمر بالاستغفار "استغفر" والنهي عنه "لا تستغفر" طباق، القصد منه استواء نتيجة الأمرين في عدم قبول الله تعالى طلب المغفرة من رسوله لهؤلاء المنافقين، وهو قطع بتبئيس هؤلاء المنافقين من رحمة الله.

ومنه قوله - تعالى -: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} ¹⁷²، يُعد القتال من الأفعال التي تثقل على النَّفس البشريَّة لما فيها من مشقة وهلاك ولذلك أسند الله علة الفرضيَّة في القتال إلى نفسه، فالله أدرى وأعلم بما فيه الخير لعباده المؤمنين، وقد جاء الطباق السَّلْبِي بين "الله يعلم" و"أنتم لا تعلمون" خادمًا لهذا السياق كأداة توكيديَّة تعمل على تسكين النَّفس المؤمنة، وخضوعها لله، وانقيادها لأمره.

وقد تتجاوز المطابقة بالسَّلْب الكلمة في الآية إلى طباق الآيتين أو جملة الآيتين، وقد ورد ذلك في ثلاثة مواضع، موضعان في موضوع واحد، وهو كَيْفِيَّةُ معاملة المسالمين من المشركين أثناء القتال، الأوَّل قوله - تعالى -: {فَإِنِ اعْتَرَفْتُمْ فَلِمَ يُقَاتِلُكُمْ وَيَلْفِئْكُمْ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا} * سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَن يُؤْمِنُوا وَيَأْمُنُوا بِكُمْ كُلِّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَبُوا فِيهَا فَإِن لَّمْ يَعْتَرِفْكُمْ وَيَلْقَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيَدِيَهُمْ فَخذوهم واقتلوهم حيث ثقتموهم وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطانًا مبينًا} ¹⁷³، فالمطابقة بين حال المسالمين والمعتمدين في قتال المسلمين، وموقف المسلمين من هذا الحال وذلك الموقف، فمن اعتزل المقاتلين المسلمين في حالة المواجهة في الحرب، بانفراده عن قومه، أو تبركه للسلاح، أو بطلبه للمهادنة، وأعلن تسليمه وانقياده ونزوله على رأي المقاتلين المؤمنين، وجب له الأمان،

169 العسكري، الصَّناعتين، ص 456

170 التَّوبَةُ 111

171 التَّوبَةُ، 80

172 البقرة، 216

173 النَّسَاء، 91-90

واستحقَّ السَّلام، فقد أصبح في كَنَفِ الله بحكم الله "فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا"، فلا حقَّ لأحدٍ في إيذائه، وإلحاق الضَّرِّ به تحت أيِّ تبرير، وهذا من عظيمة العُدَالَةِ في الإسلام، فالأرواحُ لا تُراق بالأهواء، والحقوق لا تُستباح بالعداوة والبغضاء، وإنما هناك دستورٌ قرآنيٌّ نظم كلَّ شيء، وما علينا إلا فيهم ذلك وحُسين اتِّباعه، ومَنْ أعلن العداوة وتعرَّض للمسلمين فقد استحقَّ القتال {فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِلُوكُمْ وَيَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ}، هذا جزءٌ من رفض السَّلام، وتعرَّض للمسلمين بالقتال باليد، والإيذاء باللسان، فهؤلاء هم الذين جعل الله للمسلمين عليهم السُّلطان المبيِّن.

يقول ابن عطية: "وتأمل فصاحة الكلام في أن ساقه في الصيغة المتقدمة قبل هذه سياق إيجاب الاعتزال، وإيجاب إلقاء السلم ونفي المقاتلة، إذا كانوا محققين في ذلك مُتقدين له، وسياقه في هذه الصيغة المتأخرة سياق نفي الاعتزال، ونفي إلقاء السلم إذا كانوا مبطلين فيه مُخادعين، والحكم سواء على السَّابقين؛ لأنَّ الذين لم يجعل عليهم سيلا لولم يعتزلوا، وكان حكمهم حكم هؤلاء الذين جعل عليهم السُّلطان المبيِّن، وكذلك هؤلاء الذين جعل عليهم السُّلطان إذا لم يعتزلوا، لو اعتزلوا كان حكمهم حكم الذين لا سبيل عليهم، ولكنهم بهذه العبارة تحت القتل إن لم يعتزلوا"¹⁷⁴.

الموضع الثَّاني من طباق الآيتين، قوله - تعالى - {لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} * إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} ¹⁷⁵، تضاف هذه المطابقة بجانب المطابقة السَّابقة في سورة النساء، لترسماً معاً دستوراً إسلامياً في معاملة غير المسلمين، فقد سبقت الآية وسمت على كل القوانين الوضعيَّة الحديثة للدول والمنظمات الإقليميَّة والعالميَّة، متجاوزةً أيَّ تمييز في المعاملة على أيِّ تصنيف كان، فالله عزَّوجلَّ لا ينهي المقاتلين المسلمين عن الذين لم يقاتلواهم في الدين، من جميع أصناف الملل والأديان أن يبرؤهم ويصلوهم، ويُقسطوا إليهم، يقول الطبري: "إنَّ برَّ المؤمن من أهل الحرب ممَّن بينه وبينه قرابة نسب، أو ممَّن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب غير مُحَرَّم ولا منهِّي عنه"¹⁷⁶، ويستخلص الشيخ ابن عاشور من الآية "جواز معاملة أهل الذمَّة بالإحسان وجواز الاحتفاء بأعيانهم"¹⁷⁷، ثمَّ ينفي الله هذا البرَّ في المعاملة مع من يرفع السَّلاح في وجه المسلمين أو من يُعين عليهم ويكيد لهم، فهؤلاء أعداء الله وأعدائهم، لا تجب على المسلمين مولاتهم بالقول ولا بالفعل، ولا بالموادة ولا بالنصر، ومَنْ يتولاهاهم فهم الظالمون لأنفسهم وإخوانهم.

والموضع الثَّالث في استئذان المنافقين النَّبي في عدم الخروج للقتال، يقول - تعالى - {لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يَوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ} * إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ} ¹⁷⁸، وقد جاء هذا الطباق السَّلبِي بين الآيتين كتمييز وتفريق بين المؤمنين حقاً

¹⁷⁴ أبو حيان، البحر المحيط، مجلد3، ص332

¹⁷⁵ الممتحنة، 9-8

¹⁷⁶ الطبري، جامع البيان، ج28، ص66

¹⁷⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص152

¹⁷⁸ التوبة، 45-44.

وأدعاء الإسلام من المنافقين، فالمؤمنون يتسابقون من أجل نصرة دين الله بأموالهم وأنفسهم، أما المنافقون فيتسابقون في الاعتذار والخذلان.

رابعاً: المقابلة: وهي تنقسم فيما أرى إلى نوعين هما: المقابلة اللفظية والمجازية كالطباق الظاهر والطباق الخفي.

1- المقابلة اللفظية: جاءت في قوله - تعالى -: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنْ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونَ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾¹⁷⁹. تتحدث الآيتان عن مقدمات غزوة بدر، وعمّا كان يدور بين المسلمين، فقد خرجوا رغبة في الاستيلاء على عير قريش بلا قتال، ولكن الله قدر شيئاً آخر، فيه ما هو أجل وأعظم، لذا جاءت المقابلة اللفظية في الآيتين كتعليل يؤكد للمقاتلين المسلمين حكمة الله في إفلات عير قريش، وأهميّة المواجهة الحربيّة مع مشركي قريش، ففي الآية الأولى تأتي المقابلة في قوله: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ فالله قد قدر الحرب تبيهاً للحق- دين الله- وإظهاراً له، وتمكيناً لأتباعه، وفي المقابل قدر الحرب استئصالاً للكافرين، وتقتيلاً فيهم، وكسراً وذلاً لهم، وفي هذا خيرٌ للمسلمين من عير قريش، وتأتي المقابلة الثانية في سياق الأولى لتزيد من تأكدها، وتبين للمقاتلين المسلمين أن الله معهم، وأنه ناصرهم على أعدائهم، رفعاً لروحهم المعنويّة، وربطاً على قلوبهم، وتوحيداً لكلماتهم، ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾، هذا الجنس، وهذا التكرار، وهذا التقابل، يخلق حالة من الطمأنينة والثبات لدى المقاتلين المسلمين فيدخلون المعركة بقلوب مؤمنة بعظمة الغاية من قتالهم، مطمئنة بنصر الله وتأبيده، ولذلك أتبع هاتان الآيتان بآيات التأييد.

ومن المقابلة اللفظية- أيضاً- قوله تعالى عن ثقل فرضيّة القتال علي النفوس: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾¹⁸⁰، وقوله تعالى تهكماً وتهديداً للمنافقين المتخلفين عن غزوة تبوك: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾¹⁸¹، وقوله تعالى، عن الطمع الدنيوي للمنافقين وفساد عقيدتهم الدنيويّة: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾¹⁸².

2- المقابلة المجازية- غير اللفظية: لا تقتصر المقابلة على التصاد بين مفردات اللغة، وإنما تتجاوز ذلك إلى السياق، فالمبدع بإمكاناته الخاصّة قد يخلق تقابلات غير لغويّة، تبعاً لرؤيته الخاصّة للعالم وللأشياء، فيحقق تقابلات سياقيّة تعتمد أكثر على التّصوير، وممّا ورد في ذلك قوله تعالى: ﴿أَشْحَتَّ عَلَيْكُمْ إِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ إِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِالسِّنَةِ حُدَادٍ﴾¹⁸³. توضح الآية ضعف وجبن المنافقين عن طريق المقابلة بين حالتهم أثناء القتال وبعده، ومفردات المقابلة ليس بينها تضاد لفظي، وإنما المقابلة بين الصورتين أو الحالتين التي نقلتها هذه المفردات عن حال

179 الأنفال 7-8

180 البقرة، 216

181 التوبة، 82

182 التوبة، 58

183 الأحزاب، 19

المنافقين، فإذا جاء الخوف كناية عن القتال والبأس، اعتلى الخوف قلوب هؤلاء المنافقين، خوفاً من الهلاك والقتل، وبدا ذلك جلياً في أعينهم وتقهقرهم، فهم ينظرون إلى النبي نظرة من جاء أجله، فبدت مسكنته وضعفه، ليحتموا به، وعند انتهاء المعركة، وتقسيم الغنائم، ينعكس الحال فتتعالى أصواتهم، ويكونون في صدر المطالبين، يمتنون عليهم بما لم يفعلوه، أو يتباهون بما لم يقوموا به، متطاولين على الرسول والمسلمين، فالمقابلة لم تعتمد - هنا - التصادف اللفظي، وإنما اعتمدت تضاد السياق والصورة والحالة.

النتائج:

- بعد قراءة ومُشاهدة الصور البيانية في آيات القتال، تكشفت لنا مجموعة من النتائج، منها:
- 1- أن الفهم اللغوي والبلاغي للنص القرآني المحيط علماً بواقعه السياقي، والمدرَك بحال وظروف نزوله، هو السبيل الأمثل، بل الوحيد لفهم آيات الله والوقوف على مرادها.
 - 2- كثرة الصور البيانية وتنوعها في القرآن الكريم، ما بين التشبيه، والاستعارة، والكناية، مع وجود أمثلة راقية تصويراً ودلالة، مما يؤكد أدبية النص القرآني، ويؤكد أن التصوير أحد أهمّ البنيات الفنية المشكّلة لبناء آيات وموضوعات القرآن الكريم.
 - 3- اعتماد القرآن الكريم على الصور الحسية المستمدة من واقع الحياة التي يحيها المسلم ويشاهدها، فهي صور مستمدة من الظاهر الكونية المحيطة بالإنسان، أو الصفات الثابتة في المخلوقات والجمادات والنباتات.
 - 4- من أهمّ مقاصد الصور القرآنية التأسّي والافتدأ بالمشبه به، أو المستعار منه، أو النهي والتحذير عن التشبه بحاله.
 - 5- بُعد الصور القرآنية عن الإغراق في الخيال، فهي صور تميل إلى الوضوح، هدفها ليس الخروج بالخيال عن الواقع، وإنما تفهيم المخاطب بتقديم الدليل ليقنع العقل ويهتدي القلب.
 - 6- تميّز الصور القرآنية بحيويتها وجدتها وبقاء بريقها، ويعود ذلك لاعتمادها على ما هو ثابت في الطبيعة الإنسانية أو في البيئة المحيطة بالإنسان.
 - 7- كثرة التشبيه المفضل المرسل، وقلة التشبيه البليغ، وهو ما يناسب الهدف منها، فليس الهدف من هذه التشبيهات إثبات التماهي بين طرفي التشبيه، بل المحافظة على استقلالية كل منهما، ليتحقّق التأسّي به أو التحذير منه.
 - 8- تبين من الدراسة عظم الدور البلاغي والدلالي الذي يؤديه الطباق والمقابلة في النص القرآني. فقد كان للطباق أثرٌ متميِّز في الدلالة في محالات شتى: في التريغيب والتريهيب، وفي الحق والباطل، وفي الإيمان والتفان، وفي الحرب والسلام، وهي كلها معانٍ تتمحور في محوري القرآن الكريم الأساسيين: الإيمان والكفر، أو الحق والباطل.

المصادر:

أبوحيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط، تحقيق، عادل أحمد عبدالموجود وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2001م.

- أبو السُّعود، محمد بن محمد العمادِي، إرشاد العقل السَّليم إلى مزايا القرآن الكريم، بدون طبعة، دار المُصحف، القاهرة، د.ت.
- ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدم له: أحمد الحوفي و بدوي طبانة، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- ابن عاشور، الطاهر، التَّحْرِير والتَّنْوِير، بدون طبعة، دار سِحْنُون، تونس، د.ت.
- ابن عطية، أبو محمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق، عبدالسلام عبدالشافي محمد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- ابن قتيبة، لأبي محمد بن عبدالله بن مسلم، تأويل مُختلف الحديث، تحقيق، محمد مُحبي الدِّين الأصغر، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، مؤسسة الإشراف، الدوحة، 1999م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق، محمد إبراهيم البنا وآخران، بدون طبعة، دار قهرمان، استانبول، 1985.
- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن والسَّبْع المثاني، بدون طبعة، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت.
- البطل، علي، الصورة في الشعر العربي، الطبعة الثانية، دار الأندلس، القاهرة، 1981م.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء، معالم التَّنزيل، تحقيق، خالد عبدالرحمن العلك، ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت 1987م.
- التَّفَنَّاظِي، سعد الدين مسعود بن عُمر، المَطْوَل، شرح تلخيص مفتاح العلوم لجلال الدِّين القزويني، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2013م.
- الجزجاني، عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد. دلائل الإعجاز، تحقيق وتقديم: محمود محمد شاكر، الطبعة الثالثة، دار المدني، جدَّة، 1413هـ- 1992م.
- الجزائري، أبوبكر، أيسر التَّفاسير لكلام العليِّ القدير ، الطبعة الرابعة، دار السَّلام، القاهرة، 1992.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، التَّفْسِير الكبير، الطبعة الثانية، دار الكتب العلميَّة، طهران، د.ت.
- الزركشي، بدر الدين محمد عبدالله، البُرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة، دار التراث، القاهرة، 1404هـ- 1984م.
- الرَّمخسريُّ، جارالله محمود بن عمر، الكشَّاف عن حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل، الطبعة الأخيرة، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1966م.
- السَّكَّاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي ، مفتاح العلوم ، تحقيق: عبدالحميد هندراوي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2000م.
- الطَّبريُّ، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، 1969م.

- العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين، تحقيق: مُفيد قُميحة، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989.
- العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الطراز، مصر، بدون طبعة، مطبعة المقتطف، مصر، 1914م.
- القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار المكتبة الشرقية 1966.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دارالكتب المصرية، دارالكتاب العربي، 1967م.
- القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، مختصر تلخيص المفتاح، دار الجيل، بيروت، بدت
- القط، عبد القادر، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، 1978.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الثُكت والعيون، راجعه: السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، بدت.
- اليافي، نعيم، مُقدِّمة لدراسة الصورة الفنية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982.
- اليافي، نعيم، الصورة في القصيدة العربية المعاصرة، مؤسسة البابطين للإبداع الشعري، القاهرة، 1994م.
- عبد الله، محمد حسن، الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، القاهرة، 1981.
- عبد المطلب، محمد، البلاغة العربية قراءة ثانية، الطبعة الثانية، لونغمان، القاهرة، 2007.
- فضل، صلاح، نظرية البنائية في النقد الأدبي، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1998م.
- فضل، صلاح، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته. القاهرة، دار الشروق، ط1، 1998م.
- محمد، الولي، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م.
- مطلوب، أحمد، فنون بلاغية، البيان والبديع، طبعة أولى، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975م.
- مكي، الطاهر أحمد، الشعر العربي المعاصر، روائعه ومدخل لقراءته، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، 1986م.
- موروا، فرانسو، البلاغة المدخل لدراسة الصورة البيانية، ترجمة: الولي محمد وجير عائشة، أفريقيا الشرق، المغرب، 2003م.
- ناصر، مصطفى، الصورة الأدبية، مكتبة الفجالة، القاهرة، 1958م.
- نافع، عبد الفتاح صالح، الصورة في شعر بن برد، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، 1983م.
- هوكس، ترنس، الاستعارة، ترجمة: عمرو زكريا عبدالله، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016م.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Muhammed Hasan. *es-Suretu ve'l-Binâu's-Şi'ri*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1981.
- Abdumuttalip, Muhammed. *el-Belâğatu'l-'Arabîyyeti Kirâ'atu Sâniyye*. Kahire: Loncaman, 2007.
- Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim. *et-Trâz*. Mısır: Muktafî Matbaası, 1924.
- Alûsî, Şihabü'd-dîn es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ân ve's-Seb'u'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitabu's-Sinâ'ateyn*. Thk. Mufid Kumihe. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989.
- Bağevi, Ebû Muhammedü'l-Hüseyn b. Mesud el-Ferra. *Me'âlimu't-Tenzîl*. Thk. Halid Abdurrahman, Mervan Suvar. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1987.
- Batal, Ali. *es-Sûretu fi's-Şi'ri'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Endelus, 1981.
- Cezâiri, Ebû-Bekr. *Eyseru't-Tefâsîr li-Kelâmi'-'Aliyyi'l-Kadîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1992.
- Cürcânî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-İcâz*. Thk. Mahmut Muhammed Şakir. Cidde: Dâru'l-Medeniyye, 1992.
- Ebû Hayyan el-Endelusî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhîd*. Thk. Âdil Ahmed & Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2001.
- Ebû's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-Emâdiy. *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.
- Fazl, Salah. *İlmu'l-Uslûb Mebâdiihî ve İcraâtihî*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1998.
- Fazl, Salah. *Nazarîyetu'l-Binâiyyeti fi'n-Nakdi'l-Edebî*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1998.
- Huks, Tirmis. *İstiâre*. çev. Amr Zekerîyya Abdullah, Kahire: Merkezu'l-Kavmî li't-çev., 2016.
- İbn Âşûr, eş-Şeyh Muhammed et-Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sihnûn, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Ğalib. *el-Muharraru'l-Vecîz fi't-Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abduşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-Esîr, Ziyauddin. *el-Mesal es-Sâir fi Edebi'l-Kâtib*. Takdim Ahmet el-Hufî, Bedevi Tabane. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Thk. Muhammed İbrahim. İstanbul: Kahraman yay., 1985.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed b. Abdullah b. Müslim. *Te'vîl-i Muhtelifi'l-Hadîs*. Thk. Muhammed Muhyiddinu'l-Eşğar. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ed-Devhâ: Müessesetu'l-İşrâk, 1999.
- Kardacinnî, Hazım. *Minhâcu'l-Bülağâ ve Sirâcu'l-Üdebâ*. Thk. Muhammed el-Habib b. el-Huce. Dâru'l-Mektebu's-Şarkîyye, 1966.
- Kazvinî, el-Hatib. *el-İzâh Fi 'Ulûmi'l-Belâğâ el-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'* (Muhtasar Tehlîsu'l-Miftâh), Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmet el-Ensârî. *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967.
- Kut, Abdülkadir. *el-İtticâhu'l-Vicdânî fi's-Şi'ri'l-'Arabi'l-Mu'âsır*. Beyrut: Dâru'n-Nahdatu'l-'Arabiyye, 1978.
- Matlub, Ahmet. *Fünûnun Belağiyetun, Beyân, Bedî'*. Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-'İlmiyye, 1975.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nuket ve'l-'Uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdumaksud b. Abdirrahim, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Mekkî, et-Tâhir Ahmed. *eş-Şi'ri'l-'Arabi'l-Mu'âsır: Ravâihu ve'l-Medhal li-Kirââtihî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1986.
- Muhammed, el-Vâlî. *es-Sûretu's-Şer'iiyeti fi'l-Hitâbi'l-Belâğî ve'n-Nakdi*. Beyrut: Merkezû's-Sekâfi'l-'Arabî, 1990.
- Muru, Fransuva. *el-Belâğatu'l-Medhal li-Dirâseti's-Sûrati'l-Beyâniyeti*. çev. el-Vâlî Muhammed, Cerîr 'Âişe, Mağrib: Şark Afrika, 2003.
- Nâfi', Abdulfettah Salih. *es-Sûretu fi şî'ri Beşşâr İbni Burd*. Amman: Dâru'l Fikr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1983.
- Nazif, Mustafa. *es-Sûretu'l-Edebîyye*. Kahire: Mektebetu'l-Feccale, 1958.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Sekkâkî, Ebu Yakup Yusuf b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'Ulûm*. Thk. Abdulhamid Hindevî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Mahmud Muhammed Şakir. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1969.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer. *el-Mutavvel: Şerh-i Telhîs Miftâhu'l-'Ulûm li-Celâlidîn el-Kazvînî*. Thk. Abdulhamid Hindevi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2013.
- Yâfi, Naîm. *Mukaddimetu li-Dirâseti's-Sûreti'l-Fennîyye*. Dimeşk: Vizarat us-Sekâfeti ve 'l-İrşâd el-Kavmî, 1982.
- Yâfi, Naîm. *es-Sûretu fi'l-Kasîdeti'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra*: Kahire: Muessesetu'l-Babitin li-İbdâi's-Şi'rî, 1994.
- Zameşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*. Kahire: Mektebetu'l-Halebî, 1966.

Din Eğitimi Bağlamında İnsanın Kutsalla İlişkisinin Araçları Olarak İslam Düşüncesinde Bilginin Kaynakları

*The Sources of Knowledge in Islamic Thought as the Tools of Human Relationship
in the Context of Religious Education*

Ahmet Özalp

Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
PhD, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education

Şırnak, Turkey

ozalpahmed@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6514-019X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Şubat / February 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 42-68

Atıf / Cite as: Özalp, Ahmet. "Din Eğitimi Bağlamında İnsanın Kutsalla İlişkisinin Araçları Olarak İslam Düşüncesinde Bilginin Kaynakları [The Sources of Knowledge in Islamic Thought as the Tools of Human Relationship in the Context of Religious Education]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 42-68. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.687841>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Kendi üzerine düşünmenin zorunluluğuyla epistemolojik/felsefi bir arka plana gereksinim duyan din eğitimi bu ihtiyacını coğrafyamızın kendi geleneği olan İslam düşüncesinden karşılama imkânına sahiptir. İslam düşüncesini oluşturan kelâm, İslam felsefesi ve tasavvufun epistemolojik tutumlarının bilginin imkânı, mahiyeti, kaynağı, türleri ve teşekkül süreci gibi bahislerde takip edilmesi mümkündür. Ancak gelenekte ilimlerin teşekkül biçimleri için vazedilen kurallar gereği disiplinimizin, bilgiye mezkûr disiplinlerin perspektifiyle yaklaşamayacağı aşikârdır. Bu durumda din eğitiminin evvela düşünceye değil de düşünceyi üreten akla/saiklere yönelen epistemolojik bir tavır takınarak İslam düşüncesinde bilgiyi üreten gerekçelerle kendi perspektifiyle uyumlu bir buluşma noktası tespit etmesi beklenir. Sonrasında ise bu noktanın disiplin için hangi anlamları açığa çıkardığı incelenmek durumundadır. İslam düşüncesini üreten aklın, bilgiyi Kutsal'a ulaştıran bir vasıta olarak tasvir ettiği görülmektedir. Dolayısıyla insanın Kutsal ile ilişkisini mevzubahis edinen din eğitiminin düşünce mirasımızın ana karakterini oluşturan Aşkın Varlık'la *ilişkisel*lik noktasında buluşması mümkün görünmektedir. Elinizdeki makale bu noktadan hareketle İslam düşüncesinde bilginin kaynakları olarak kabul edilen unsurları din eğitimi açısından insanın Kutsal ile ilişkisini kurma işlevine sahip araçlar olarak sorgulamayı amaçlamaktadır. Buna binaen öncelikle İslam düşüncesinde geleneğini oluşturan kelimeler, İslam felsefesi ve tasavvufta bilginin kaynakları ele alınacaktır. Sonrasında buradan ve gelenekteki bilginin genel karakterinden yola çıkılarak din eğitiminin kadim mirasımızla nasıl buluşacağı tespit edilmeye çalışılacaktır. En sonunda ise bu kaynakların disiplinimiz için *insanın din ile ilişkisini kuran araçlar/kuvveler* olarak tasavvur edilebileceği savunulacaktır. Araştırmamız nitel bir çalışma olup yazılı dokümanların incelenmesi yöntemiyle kaleme alınacaktır. Bu doğrultuda konumuzla ilgili İslam düşüncesinde yazılan eserlerin yakın okuması yapılacak, toplanan veriler kavramsal düzlemde ve analitik bir tarzda yorumlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İslam Düşüncesi, Epistemoloji, Bilgi, Bilginin Kaynakları.

Abstract

Religious education, which requires an epistemological/philosophical background with the necessity of thinking about oneself, has the opportunity to meet this need from the Islamic thought of our geographical tradition. It is possible to follow the epistemological attitudes of kalam, Islamic philosophy and tasawwuf, which constitute Islamic thought, in areas such as the nature, source, types and process of knowledge. It is possible to state that in all of these sciences which represent Islamic thought, knowledge is ultimately accepted as an element that establishes the relationship of man with the Sacred. In this case, it is possible for religious education, as a discipline that deals with the relationship of man with the Sacred, to meet at the point of "relationality" with the Transcendent Being, which expresses the main characteristic of the knowledge in our thought heritage. With this point in mind, this article aims to question the elements considered as sources of knowledge in Islamic thought as tools that have the function of establishing the relationship of man with the Sacred in terms of religious education. First of all, we will try to determine how religious education will meet with our ancient heritage, as mentioned above, and then the sources of knowledge in theology, Islamic philosophy and tasawwuf, which form the tradition of Islamic thought. In our study, it will be argued that these sources of knowledge can be envisioned as "the faculty that establish the relationship of man with the Sacred" from the perspective of our discipline.

Keywords: Religious Education, Islamic Thought, Epistemology, Knowledge, Sources of Knowledge.

Extended Abstract

Religious education, which requires an epistemological/philosophical background with the necessity of thinking about oneself, has the opportunity to meet this need from the Islamic thought of our geographical tradition. It is possible to follow the epistemological attitudes of kalam, Islamic philosophy and mysticism (tasawwuf), which constitute Islamic thought, in areas such as the nature, source, types and process of knowledge. Yet, it is obvious that our discipline will not be able to approach knowledge from the perspective of knowledge disciplines, as required by the rules for the formation of sciences in tradition. The basic rule determined for the sciences in terms of this subject is the following: It is natural that disciplines other than the above sciences, which are accepted as Kullî (universal), also adopt the phenomenon of knowledge. However, they can never directly examine the issues such as the possibility, source, and value of knowledge while they are considering and developing knowledge from their perspective. Any discipline, other than those accepted at the highest level in the classification of sciences, cannot address such complex issues as such and question them with this aspect. Thus, other disciplines should consider them already existing and to prove them in a small but particular way with a problematic perspective specific to their principles. This can be done by taking appropriate opinions about the subject.

In this case, religious education is expected to find a meeting point compatible with its own perspective, by adopting an epistemological attitude towards the mind/motives that produce thought rather than the thought itself. Then, it should examine what meanings this intersection reveals for the discipline. Both the information conception prior to the establishment of the Islamic thought atlas and the knowledge approaches of Islamic sciences show that knowledge was designed as a means of relation with the Sacred. Ibn Mas'ud's interpretation of science as "knowledge about God and his actions" shows that the understanding of Islamic knowledge during the first era was of this nature. According to Ghazali, the concept of knowledge, which was later used to cover information about other things, was removed from the essence of its soul meaning over time. Nevertheless, it is still possible to follow the traces of this holiness on the background of the theories of kalam, Islamic philosophy and tasawwuf.

It seems clear that the function of information in the word, which sees the information as a means of conveying it from the *shahid* (from visible) to the *gaib* (invisible), is to transmit it to the field of transcendent beings. The situation is similar in Islamic philosophy, which sees the most genuine information as the knowledge acquired by the human mind by acquiring (merging) with the intellect in act. Since tasawwuf is a matter bestowed on the human heart, knowledge already has a completely mystical structure. Therefore, it is suitable to state that in all these sciences which represent Islamic thought, knowledge is ultimately accepted as an element that establishes the relationship of man with the Sacred. In this case, it is possible for religious education, as a

discipline that deals with the relationship of man with the Sacred, to meet at the point of “relationality” with the Transcendent Being, which expresses the main characteristic of the knowledge in our thought heritage.

With this point in mind, this article aims to question the elements considered as sources of knowledge in Islamic thought as tools that have the function of establishing the relationship of man with the Sacred in terms of religious education. First of all, within this framework we will try to determine how religious education will meet with our ancient heritage, as mentioned above, and then the sources of knowledge in kalam, Islamic philosophy and tasawwuf, which form the tradition of Islamic thought. To summarize, these are the external senses (five sense organs), true news (mass transaction news and the news of the Prophet) and reason. In Islamic philosophy, the forces of perception are again external senses (five sense organs), The internal senses and reason. There are also five forces of internal senses, namely common sense/sensus communis, the (faculty of) imagination, the (faculty of) estimation, the retentive faculty, and the cognitive faculty. In tasawwuf, the source of information is the heart.

In our study, it will be argued that these sources of knowledge can be envisioned as “the faculty that establish the relationship of man with the Sacred” from the perspective of our discipline. However, among all these powers of perception, it is only the cognitive faculty power, reason and heart that can establish the relationship of man with God directly from the internal senses. The other remaining sources of information correspond to the indirect means of communication of man. Religious education does not have to choose, prioritize, or construct a hierarchical subordinate relationship between them, due to its perspective. This is because, when it comes to a multi-faceted being like a human, it can be said that any of these sources alone cannot produce a true relationship with knowledge and religion. Therefore, the discipline’s attitude is to accept all of them as monolithic elements that reveal different faculty of man to encompass all aspects of human relationship with religion. On the contrary, a shattering and distinctive view poses the risk of absolute (acceptance) of any of these tools, which it is obvious that such a view cannot fully understand the person fully. The absolutization of the mind implies a positivist, while the alienation of the cognitive power implies the imagination of a dreamer person. Accepting the heart as the one and only sometimes means the formation of human typologies that develop completely speculative knowledge and behavior. The only way for a person to realize her/his existence in all aspects is to keep all these faculties functioning in a coordinated manner as a whole.

Our research is a “qualitative” study and will be written using the written document analysis method. Within this framework, the basic sciences of Islamic thought about our subject, the works written in kalam, in the philosophy of Islam and in tasawwuf will be read closely, and the collected data will be interpreted in a conceptual and “analytical” manner.

GİRİŞ¹

Her disiplin kendisini oluştururken felsefi/epistemolojik arka planını keşfetmeye muhtaçtır. Teşekkülü bakımından henüz genç bir disiplin olan din eğitimi de gerek teorik, gerekse pratik meselelere ilişkin güzergâhını belirginleştirmek adına -ilk elden- bilgiye taalluk eden esaslarını temin etmek durumundadır. Bu esasların kendisinden iktisap edileceği yaklaşımlar -doğal olarak- disiplinin hangi düşünce mirasından besleneceğiyle ilgilidir.

Elinizdeki yazı İslam düşüncesinin bilgi telakkilerini esas alarak din eğitimi için bir takım muhtemel epistemolojik istinat noktalarını sorgulamayı hedeflemektedir. İslami mefkûrenin tarafımızca tercih edilmesinin en baskın gerekçesi üretilen her yeni düşüncenin o coğrafyanın kendi kültürel mirasını esas alması gerektiğine dair inancımızdır. Bu inanç “hiçbir düşüncenin kendisini var eden ve hayatiyetini sürdürmesini sağlayan toplumu ve tarihsel gerçeklikleri aşacak kudrette olmadığı”² kanaatinden beslenmektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesine olan yönelimimiz bu anlamda tercihten ziyade bir zorunluluğu da ima eder.

Bu tercihin bir diğer sebebi bir bütün olarak addedildiği takdirde kadim mirasımızın alanımız için bilginin kaynaklarını olduğunca çeşitlendirebilme fırsatı sunmasıdır. En aslı konusunu insan olarak belirlemiş³ bir disiplin için bu çeşitliliğin insanı daha geniş bir skaladan tasvir etme

¹ Bu çalışma “Din Eğitiminde Bilgi Problemi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled “The Knowledge Problem in Religious Education” (PhD Dissertation, Marmara University, İstanbul/Turkey, 2020).

² M. Cüneyt Kaya, “Önsöz”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, mlf. Dimitri Gutas (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 16-19.

³ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2007), 27-28; Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim* (İstanbul: y.y., 2002), 17, 21; Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 9, 28; Nurullah Altaş - İsmail Arıcı, “Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü- Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 70.

imkânı sağladığı açıktır. Bununla birlikte İslam düşüncesinden günümüze kadar aktarılan bütün bilgi tasavvurlarını takip etme olanağından mahrum olduğumuz ortadadır. Bu mahrumiyet aynı zamanda din eğitimi için epistemolojik esasların yekpare bir biçimde sınırları önceden belirlenmiş bir makaleye sığdırılmasının olanaksızlığı için de söz konusudur. Dolayısıyla disiplin için “epistemolojik esasların tayini” söylemi çalışmamız tarafından arzu edilen uzak vadeli bir maksada tekabül etmektedir.

Böylece makalenin hususî amacı İslam düşüncesini teşkil eden kelâm, İslam felsefesi ve tasavvuf ilimlerinde bilginin kaynakları olarak kabul edilen unsurların din eğitimi perspektifinden yorumlanması olarak belirginleşmektedir. Ancak bundan önce yapılması beklenen, disiplinimizin bu unsurlara hangi sorgulama biçimleri ve hangi veçhelerle yönelebileceğinin tespitidir. Zira İslami gelenekte -en azından- felsefî müdevven ilimler (disiplinler) için vazedilmiş birtakım kaideler vardır.⁴ En öz ifadeyle kabul şudur: “Bir disiplinin istinat ettiği tümel ilkeler o disiplinin alanı ve sınırları dâhilinde kanıtlanamaz.” Bu durumda ilimler kavramsal temellerini kendi iç örgülerinin dışına çıkıp daha küllî disiplinlere müracaat ederek bulma yoluna gider.⁵ Problematikini keşfetmeye çalışan bir disiplin olarak din eğitiminin İslam ilimlerinin teşekkül biçimlerinin vazettiği tarzda bir ilim olarak kabul edilmesinin yolu onun ancak düşünce mirasımızda hudutları tayin edilmiş bu çerçeveye hangi gerekçelerle dâhil olabileceğinin belirlenmesi ile mümkündür.

Bu amaca binaen yukarıdaki kaide din eğitimi için düşünüldüğünde epistemolojik bir arayışın öznesi olarak disiplinimizin; bilginin imkânı, mahiyeti, türleri ve teşekkül süreçlerini mutlaklıklarıyla konu edinemeyeceği açığa çıkar. Aksi bir tutum felsefe ile bir alt kademede epistemolojinin sınırlarının ve tikel disiplinlerin tümel ilkelerini daha küllî bir üst alandan almasıyla ilgili zorunluğun ihlâlî anlamına gelir. O halde din eğitiminin -kendi ilkelerinin gerekli kıldığı bağlantıların dışında olmak kaydıyla-

⁴ Buradaki maksadımız din eğitiminin felsefi bir disiplin olduğunu ve/veya felsefenin altında konumlanması gerektiğini iddia etmekten uzaktır. Ancak din eğitimi için “felsefi bir arka plan arayışı” söylemi, tek başına, kendisinden önce bir felsefi düşüncenin varlığını ve bu düşüncenin disiplin için düşünsel bir zemin oluşturabileceğini ima eder. Bu söylem, mahiyet ve içerik olarak, din eğitimi ile felsefenin başka şeyler olduğunun ve nazârî veçhesiyle din eğitiminin, bir nevi “küll-cüz” ilişkisi bağlamında felsefenin altında konumlanabileceğinden baştan kabulüdür. Ayrıca epistemolojik bir sorgulamanın ürünü olan makalemiz için doğal olan, onun yine bu epistemolojik kuralların tayin ettiği sınırlara riayet etmesidir. Dolayısıyla felsefi/burhânî ilimler için belirlenmiş sınırlardan hareketle bir perspektif yakalama çabası din eğitiminin burhânî, beyânî veya irfânî bir temelde kabulüne matuf görülmemelidir. Buradaki yegâne amaç din eğitimi ile İslam düşüncesi arasında bir buluşma noktası tespit etme adına aşgarî seviyede felsefenin en azından cüz’i ilimler için vaz ettiği ilimler arasındaki ilişkilerin bir de disiplinimiz için tasavvur edilmesidir.

⁵ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 488-499; Ömer Türker, “Mukaddime’de Aklî İlimler Algısı:İbnHaldûn’un ‘Bireysel Yetenekler’ Teorisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 35, 37.

“bilgi nedir”, “bilginin kaynağı ve türleri nelerdir”, “bilgi nasıl teşekkül eder” gibi mutlak sorgulamaları disiplinin iç problematiği dâhilinde cevaplamaya teşebbüs edemeyeceği söylenebilir. Onun yapabileceği şey bu soruların cevaplarını üst kademelerde addedilen diğer ilimlerin ürettiği düşüncelerden seçip onları kendi perspektifiyle temellük etmektir. Öyleyse peşine düşülmesi beklenen soru şudur: Epistemolojik bir arka plan edinmek adına din eğitimi İslam düşüncesini temsil eden kelâm, İslam felsefesi ve tasavvufun ürettiği bilgi yaklaşımlarından/kavrayışlarından hangilerini, hangi surette ve nasıl bir tutumla temellük edebilir?

Üretilebilecek başka cevapların ihtimalini de göz ardı etmemekle beraber bir başlangıç olarak çalışmamızın bu soruya önerdiği yanıt şudur: İslam düşüncesindeki bilgi kavrayışları ile din eğitiminin perspektifinin kesiştiği noktanın veya noktaların tespit edilmesi ve bu müşterek noktanın kavramsallaştırma (ıstılâhlaştırma, terimleştirme) yoluyla disipline mal edilmesi.⁶ Burada meselenin Câbirî’ye ait “epistemolojik araştırmanın konusu düşünsel üretimin kendisi değil, düşünsel üretim araçlarıdır”⁷ şeklindeki tespit ile birlikte ele alınması yerinde olacaktır. Bunu da dikkate alarak konu açılacak olursa epistemolojik esasları tayin etmesi için din eğitiminin kadim mirasımızda üretilen düşüncelerin kendisine değil, bu düşünceyi üreten “akla/saiklere/gerekçelere” yönelmesi beklenir. Disiplinin epistemolojik tutumunun sınırlarını ve keyfiyetini belirleyecek olan müşir, bu ilkedir.

Bu ilkenin işaret ettiği sınırlara riayet etmek adına takip edilmesi

⁶ Son yıllarda din eğitimi yapılan şu kavramsal çalışmalar zikredilmeye değerdir: Muhammed Muhdi Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 194-251; Muhammed Muhdi Gündüz, “Niyet Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlam Katmanları”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019); Ahmet Özalp, *Din Eğitimi Açısından Dâvûd el-Kayserî’de İnsan Kavrayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Ahmet Özalp, “Dâvûd el-Kayserî Açısından Din Eğitimi Bir Dönüşüm Hâdisesi Olarak Karanlık ve Aydınlik”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-V (Felsefe-Eğitim-İletişim)*, ed. Hümeysra Dinçer – Ümit Güneş (İstanbul: y.y., 2015), 4/179-194; Nurgül Bulut, *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâc Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Nurgül Bulut, “Evrensel Ahlâkın Ontolojisi; ‘Öteki’de İçerlenmiş Ben”, *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu* (b.y.: y.y., 2016), 1/234-253; Hatice Fakioğlu Bağcı, *Dewey ve Gadamer’in ‘Tecrübe’ Anlayışlarının Din Eğitimi Açısından Felsefi Olarak İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Z. Şeyma Arslan, *Fitrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde İnsanın Neliği Sorusu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Elif Batman, *Din Eğitimi Açısından Hikmet Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Veysel Altun, *Din Eğitimi Açısından İnsanın Yetkinliği (Sadreddin Konevî Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Feyza Başkan, *Din Eğitimi Açısından Gazzâlî’de Bağlanma Kavrayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvinü’l-Akli’l-Arabî: Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 19.

beklenen zihnî süreç öncelikle fikir geleneğimizin bilgi bahsinde ürettiği düşüncelerin hangi saiklerle veya hangi akılla ortaya çıktığını incelemek, sonrasında din eğitiminin perspektifini de dikkate alarak disiplinimizin bu düşüncelerin arkasında yatan gerekçelerden hangisiyle veya hangileriyle buluşabileceğini tespit etmektir. Meseleyi açıklığa kavuşturmak adına burada izlenecek yol evvela İslam düşüncesinde bilginin kaynakları olarak kabul edilen unsurların kısaca aktarılması olacaktır. Sonrasında hem bu unsurların genel karakterinin hem de topyekûn bir bakışla İslam düşüncesinde üretilen bilgi telakkilerinin üzerine kurulduğu arka plan tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken ilk kullanımından günümüze kadar bilginin karakteristik olarak Kutsal ile ilişkisinin bir aracı olarak tasavvur edildiği gözlemlenmeye çalışılacaktır. İslam düşüncesinde üretilen bilgi kavrayışlarının bir arka planı olarak kabul edildiğinde bu karakterin din eğitimi İslam düşüncesiyle buluşturmasının imkânları aranacaktır. Akabinde ise din eğitiminin hangi perspektifle bu düşünsel zeminde buluşabileceğinin imkânı üzerinde durulacak ve buradan hareketle disiplinimiz için bilginin kaynaklarının “insanın din ile ilişkisini kuran araçlar” olarak yorumlanacaktır. Makalemiz nihai olarak bütün bu bilgilerin bizi ulaştırdığı neticenin ele alındığı bir sonuçla noktalanacaktır.

1. İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE BİLGİNİN KAYNAKLARI

Bu başlıkta sonradan kaleme alınacak hususlara temel teşkil etmesi amacıyla sırasıyla İslam düşüncesini oluşturan kelâm, İslam felsefesi ve tasavvuf ilimlerinde bilginin kaynakları olarak kabul edilen unsurlar özet bir tarzda ele alınacaktır. Dolayısıyla mümkün olduğunca söz konusu ilimler arasındaki veya herhangi bir ilmin kendi içerisindeki tartışmalardan uzak durulacaktır. Ancak bütün bu ilimlerdeki düşüncelerin takibinin imkânsızlığı sebebiyle yer yer bazı sınırlandırılmalara başvurulacaktır. İslam felsefesinde genel kanaati temsil ettiği kabul edilen Meşşâî gelenek ile İshrâkî gelenek tercih edilecektir. Meşşâî gelenekten Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ile İshrâkî gelenekten ekolün kurucusu olan Şihabüddîn Yahya es-Sühreverdî ile yetinilecektir. Tasavvufta ise genel düşünceyi ifade ettiğine kanaat edilen ilk dönem hâkim sûfî düşünceyle kifayet edilecektir. Kelâm ilminde ise sınırlandırılmaya muhtaç bırakmayacak şekilde bir takım genel kabullerin varlığı sebebiyle herhangi bir kısıtlamaya gidilmeyecek, konu mezhepler arasındaki tartışmalar göz ardı edilerek incelenecektir.

Kelâm ilmi beş harici duyuyu, akli ve ilaveten *doğru haberi (el-haberü's-sâdıkı)* bilginin kaynağı olarak kabul etmiştir.⁸ Haberin bir bilgi kaynağı

⁸ Bk. Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek, *Mücerred makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 10-33; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-*

olarak addedilmesinin nedeni muhtemelen vahiy ve Hz. Peygamber'den gelen diğer bilgilerin de doğru bilgi edinme yollarından sayılması amacına yöneliktir. Çünkü kelimciler doğru haberden, daha çok mütevâtir haber ve Hz. Peygamber'den nakledilen haberleri anlamaktadırlar.⁹ Mütetekellime göre yanlış ihtimalleri saklı tutulmakla beraber duyular ile diğer kaynaklar olan doğru haber ve akıl üçlüsü vasıtasıyla gerçeğe uygun doğru bilgiye ulaşmak mümkündür.¹⁰ Kelâmi literatürde doğru haber ikiye ayrılır: Mütevâtir haber ve mucize ile müeyyed resuller (kendisine kitap indirilmiş peygamberler)'in haberleri.¹¹

İslam felsefesinde ise bilginin kaynakları olarak kabul edilen unsurlar âlemin mertebeleri ve insanın bu mertebelerin her birisinden aldığı bilgilerin teşekkül sürecine göre şekillenmiştir. Birçok filozof idrak ve bilgi edinme süreçlerinin hissî algı yoluyla başladığını savunur. Bu süreçler haricî bilginin duyuşsal algı yollarıyla insana intikal etmesiyle başlar. Bu mertebede oluşan *suret* (imaj) maddî duyu ve duyuşsal idrak ile oluşur. Bu bilginin sureti zahirî ve maddîdir. İdrak süreçlerinin birinci basamağı olan bu mertebeye *hissî idrak* veya *mahsûsat idrakî* denir. İkinci mertebe ise ilmi suretlerin *tahayyül* edilme aşamasıdır. Bu mertebede insan zihni edinmiş olduğu suretleri maddeden soyutlar ama bu soyutlama henüz tam değil, nisbîdir. Üçüncü ve son mertebe olan tam *ta'akkul* mertebesi ise suretin, maddeden tamamen soyutlanması aşamasıdır.¹²

Bu üç aşamadaki her bir bilgi; *his*, *misâl* ve *akıl* şeklinde isimlendirilen üçlü âlem tasnifindeki kısımlardan birine tekabül eder. Birincisi *kuvve* ve *madde* âlemidir ki buna dair bilgiler hissî idrak yoluyla gerçekleşir. İkincisi ise

Tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2018), 83-88; Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Temhîdül-evâil ve telhisü'd-delâil*, thk. 'İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1986), 28-34; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 8-9; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru lhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 6; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhü'l-akâidî'n-Nesefiyye* (Karaçi: el-Büşra, 2015), 58; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 33-35; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sâdik", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2006), 95.

⁹ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 74.

¹⁰ M. Sait Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2003), 49-50; Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sâdik", 95.

¹¹ Teftâzânî, *Şerhü'l-akâid*, 67-79; Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sâdik", 106. Mâtürîdî genelin aksine haberi mütevâtir haber ve vâhid haber olmak üzere ikiye ayırır. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 85-86.) Bağdâdî'ye göre ise bazı kelâmcılar haberi üçe ayırır: Mütevâtir, âhâd ve bazı hükümlerinde tevâtür gibi olan ikisinin ortası haber. Mütevâtir haber uydurulması mümkün olmayan haberdir ki zarurî ilmi (kat'î ilmi) gerektirir. Âhâd haber ise metni aklen müstahil olmayıp isnadı sahih ise ameli gerektirir ama kat'î bilgi ifade etmez. (Bağdâdî, *Usûlü'd dîn*, 12-13.)

¹² Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâi, *Şerhu bidâyeti'l-hikme*, thk. Muhammed Mehdi el-Mû'min (y.y.: Mektebetü'l-Fikr, 1422/2001), 2/237-238.

madde ve hissî âlemden soyutlanmış ama hala onun eserlerini taşıyan *misal* âlemdir ki buna karşılık gelen bilgi tahayyüldür. Üçüncüsü ise maddeden ve eserlerinden tamamen soyutlanmış *akl* âlemdir ki bu âlem ta'akkul (akletme) ile bilinir.¹³ Felsefede işte bu bilgi edinme süreçlerinin gerçekleşmesini sağlayan üç bilgi kaynağı vardır.¹⁴ Dış duyular, iç duyular ve akıl.¹⁵

Dış duyu algıları felsefecilerin üçlü varlık tasnifindeki maddî âleme tekabül eden hissî âlem hakkında bilgi verir. Tabiatı itibariyle bu duyular maddî olana yakın, eşyanın hakikatine ve akledilir mahiyetine uzaktır. Öznesne ilişkisine dayandıkları için de bu bilgiler tümüyle duyu organlarına ve fizikî dünyaya muhtaçtır. Bu sebeple duyularla kesp edilen bilgiler aslında henüz maddî olandan soyutlanmış olmayıp aklî kavram olmaktan uzaktır. Dolayısıyla bu veriler aklî bilgiler gibi değişmez olmadığından hiçbir zaman varlığın mahiyeti ve hakikati hakkında doğru/mutlak bilgi veremez. Ancak akıl tarafından teyit edilmesi durumunda bu bilgiler itibar kazanabilir.¹⁶

İnsanın bilgi edinme süreçlerinin ikincisi *bâtını* (içsel) duyularla gerçekleşen algılardır. Hem Meşşâî hem İsrâkî gelenekte nefsin bâtni güçleri de dış duyular gibi beştir: Bunların birincisi *el-hissü'l-müşterektir* (ortak duyu). Bu duyu mahsûsatın (hissedilir şeylerin) suretini idrak eder, ancak onu depolamaz. İkincisi bu suretleri muhafaza eden, yani depolayan duyudur ki buna *el-hayâl* (suret-taşıyıcı güç) denir. Üçüncüsü *el-vehmdir*

¹³ Tabâtabâî, *Şerhu bidâyeti'l-hikme*, 239-240.

¹⁴ Bazı felsefeciler bilginin küllî ve cüz'î olmasından yola çıkarak bilginin kaynaklarını ikiye indirirler. Esası itibariyle böyle bir tasnif ile tarafımızca tercih edilen üçlü tasnif arasında bir fark yoktur. Meselâ bilginin kaynaklarını iki temel hususa indirgeyen Kindî'ye göre algı iki türlüdür: Aklî ve hissî. Çünkü varlık küllî ve cüz'îlerden oluşur. Maddî ve cüz'î şeyler duyularla algılanır. Maddî bir varlığı olmayan küllî cins ve türler ise insanî nefsinin tam bir kuvvesi olan akılla algılanır. Bu düşünceye sahip felsefeciler aslında bizim dış ve iç olarak ikiye ayırdığımız duyuları tek bir başlık altında toplamışlardır. Bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, "Kitâbü'n fi felsefeti'l-ülâ", *Risâletü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1950), 107.

¹⁵ Felsefecilerin akıl, beş duyu ve haberin bilgi ifade etmesi hususunda kelimcilerden tamamen farklı düşündükleri söylenemez. Ancak felsefeci burada kelimciler gibi bizatihi bilginin dış dünyadan edinilme biçimlerini değil sonraki süreçleri önemsemiştir. Daha açık bir ifadeyle felsefe bilginin tam soyutlanma halini yani taakkül durumunu dikkate alır/hedefler. Diğer algılar ve bu algıların gerçekleşme biçimleri felsefede sadece akla bilgi sağlayan araçlar ve süreçler olarak görülür. Dolayısıyla hükümde etkin olan akıldır. Ancak bu, İslam filozoflarının aklı mutlaklaştırdığı anlamını taşımaz. Çünkü aklın bu bilgiye ulaşacak yetkinliğe sahip olması onun ancak maddeden soyutlanıp aşkın bir varlıkla -yani *faal akilla* (Hz. Cibril)- ittisâline bağlıdır. Yani felsefe her ne kadar bu bilgileri kabul ediyor olsa bile bunları dış dünyadan aktarılan veriler olarak değerlendirmekte ve onların akılda tam bir tecerrüd (soyutlanma) ile gerçekleşmesine eğilmektedir. Bu sebeple kelimci doğru haberi kat'î bilgi olarak değerlendirirken filozoflar onu zannî ve iknâî bir kategoride kabul etmektedir. Çağfer Karadaş, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)* (2016), 36-37.

¹⁶ Kindî, "Kitâbü'n fi felsefeti'l-ülâ", 106-107.

(vehim gücü). Bununla cesaret, cimrilik gibi zahirî duyu organlarının algılayamadığı soyut ve cüz'î anlamlar idrak edilir. Dördüncüsü *el-hâfizedir* (hafıza gücü). Bu duyu vehim gücünün idrak ettiği cüz'î anlamları depolar. Beşincisi ise *el-mütesarrife* (dönüştürme gücü veya dönüştüren güç) duyusudur ki bu da suret ve manaları ayırıp birleştirir.¹⁷

Özetlersek bu beş iç duyudan sadece üçü yani müşterek his, vehim ve mutasarrife güçleri bilgi alabilmektedir. Geriye kalan hayal ve hafıza güçleri ise sadece birer depo görevi görür. Müşterek hissin aldığı bilgi dış dünyaya aittir. Vehim gücü ise sevgi, nefret gibi soyut şeyleri nasıl tecrübe ettiğimiz ve bu şeylerin sonucunda nasıl davranış geliştireceğimize ilişkin bilgileri sağlar. Yani bu bilgi de müşterek hisle edinilene benzer bir şekilde aslında fizik dünyadan mükteseptir. Bu durumda elimizde bizi aşkın âlem hakkında bilgilendirme potansiyeline sahip, mistik olarak tanımlanmaya aday olabilecek bilgiyi sağlayan iki alıcı kalmaktadır ki bunlar da duyuların sonuncusu olan mutasarrife ve aşağıda ele alacağımız akıldır.¹⁸ Ancak ister dış, ister iç duyu organlarıyla edinilsin ta'akkul edilmeden (akıl tarafından işlenmeden) bu veriler hala nihai hakikatine ulaşmamış cüz'î bilgilerdir.¹⁹

Felsefeye göre bilgi edinme yollarının üçüncüsü olan akıl veya akıllar Yaratıcı'nın izniyle varlık hakkında tasarrufta bulunan, yaratılanlarda tesir eden, cisme taalluk etmeyen kadim ve mücerred cevherlerdir".²⁰ Bu tanım aslında insanî akıldan çok semâvî akılları tanımlıyor görünmektedir. Çünkü felsefeye göre insan aklının varlık hakkında tasarrufta bulunmak veya

¹⁷ Muhammed 'Alî, 'Akdü'l-ferâid 'alâ Şerhi'l-'Akâid (Karaçi: El-Büşra, 2015), 60-61; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 1/108-109; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî, "el-Elvâhü'l-'imâdiyye" *Mecmua-i musannefât-i Şeyh-i İşrâk*, thk. Necefkulî Habîbî (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâla'ât-i Ferhengi, 2001), 51-52. Metinde kullanılan kavramların parantez içerisine alınan Türkçe karşılıkları M. Cüneyt Kaya tarafından çevrilen Dimitri Gutas'ın "İbn Sînâ'nın Mirası" isimli eserinden alınmıştır. Bk. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 173-174. Ayrıca mezkûr bâtinî duyulardan bazılarının kimi yerlerde farklı isimlerle anıldığı görülmektedir. el-hayâz kavramı bazen el-musavvire el-hâfize ise el-zâkire olarak isimlendirilmiştir. Bu iki kavramın tesmiyesindeki farklılıklar lafzîdir. Yani bu farklılık aynı şeyin sadece muhtelif şekillerde isimlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Makalede herhangi bir kavram kargaşasına yol vermemek adına bu iki duyu için el-hayâl ve el-hâfize kavramları kullanılacaktır. Ana metinde de zikredileceği gibi sonuncu bâtinî duyu olan el-mütesarrife gücünün de bazen el-müfekkire bazen de el-mütehayyile olarak isimlendirildiği görülmektedir. Ancak buradaki farklılık lafzî olmaktan ziyade anlamsaldır. Çünkü mütesarrife güç akıl tarafından kullanıldığında el-müfekkire, vehim gücü tarafından kullanıldığında ise el-mütehayyile olarak tesmiye edilir. Bu sebeple mutasarrife güç söz konusu olduğunda yerine göre bu anlamlar da gözetilecek ve yer yer diğer isimler de kullanılacaktır.

¹⁸ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 175.

¹⁹ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 65.

²⁰ 'Alî, 'Akdü'l-ferâid 'alâ Şerhi'l-'Akâid, 81-82.

yaratılanlarda tesir etmek gibi bir yetkinliği yoktur. İnsan aklı söz konusu ise Kindî'nin "varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher"²¹ şeklindeki tanımının daha açık olduğu söylenebilir.²²

İç ve dış duyular, *duyulur şeylere* yönelir onları idrak eder. Aklın bilgisi ise –bilakis- soyut ve maddî olmayan kavramlar, küllîler, ezeli ve apaçık hakikatler gibi akledilir şeylere dairedir.²³ Yani duyular tikel bilgilere, akıl ise tümellere yönelir. Ayrıca duyusal verilerin neticesinde zihinde, kendisiyle temasa geçilen varlığın bir sureti oluşurken aklî idrak sonucunda zihinde böyle bir imaj oluşmaz. Akıl aslında bu tikelleri bir araya getirerek tümeller oluşturur. Kindî'ye göre akıl, böylece tikelden tümellere ulaşmak suretiyle aşkın âleme, tersine bir istikametle de, yani tümelden de tikele inerek, maddî varlıklara ilişkin bilgi edinme yetisine sahiptir.²⁴ Ancak insan aklının tam ta'akkul seviyesine çıkması için onu henüz sürecin başındaki bil kuvve halinden çıkaracak bir etkene ihtiyacı vardır. Çünkü bil kuvveden bilfiile çıkan her şeyin bir muharrike (hareket ettirene) ihtiyacı vardır. Felsefede insan aklını bilfiil duruma çıkaran şey *faal akıldır*.²⁵

Sûfîler ise her anlam derecesini algılayacak farklı bir idrak gücünün olması gerektiğinden yola çıkarak bilginin kaynaklarını incelerler. Başka deyişle farklı bir anlam derecesi veya tarzından bahsetmek onu anlayabilecek muhtelif bir idrak gücünü de kabul etmek anlamına gelir.²⁶ Bilgiyi *zâhir ve bâtın (ilim-marifet)* katmanlarında ele alan ilk dönem tasavvuf ehli işte bu kabulden hareketle idrak güçleri bahsinde kelâm ve diğer disiplinlerin kabul ettiği unsurlarla yetinmemiş bunlarla birlikte *kalb* ve kalbi oluşturan *sadr, kalb, fu'âd* ve *lubb* gibi güçleri de saymışlardır.

²¹ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fi hudûdî'l-eshyâ'i ve rusûmihâ" *Risâletü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1950), 165.

²² 'Alî, 'Akdü'l-ferâid 'alâ Şerhi'l-'Akâid, 81-82.

²³ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 175.

²⁴ Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 40. Kindî'nin akıl ve aklın taksimi ile ilgili görüşleri için bk. Kindî, *Felsefi Risaleler*, 39-42.

²⁵ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *de Anima*, thk. Fazlurrahman (Durham: University of Durham, 1970), 235. İslam felsefesinde insan aklını heyûlaniden melekeye, melekeden de tam fiile çıkaran şeye faâl akıl denir. Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, tabi'iyât, ilahiyât ve 'irfân*, thk. Ali Rıza Necefzade (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), 270. Bu anlayışa göre kâinattaki bütün bilgiler semâvi veya aklî diye tesmiye edilen ezeli akıllarda, bu akılların akledilenleri sürekli düşünmesi yoluyla depolanmaktadır. İnsan aklı ise bu akılların sonuncusu olan faâl akılla temasa (*ittisâla*) geçerek bu makulata ulaşabilmektedir (Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 175). Hem Meşşâi hem de İshrâkî gelenekte faal akıl olarak tesmiye edilen şey aslında şer'î lisandaki Hz. Cebrâil'dir (Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 130). Onu bir "nur" olarak görmesine rağmen Sühreverdî de bu aklı yine Hz. Cebrâil anlamında Ruhu'l-Kudus olarak adlandırır (Sühreverdî, "el-Elvâhü'l-'îmâdiyye", 88).

²⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalbe'l-fu'âd ve'l-lubb*, thk. Nicholas Lawson Heer (Kahire: Dâru lhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1958), 7.

Kalb İlâhî hitabın mahalli ve muhatabı, *ma'rifet* ve *irfân* denilen tasavvufî bilginin kaynağı, *keşf* ve *ilhâm* mahalli²⁷ şeklinde tanımlanır. Sûfilerin kalb dedikleri şey bedendeki fizikî kalple bir biçimde ilişkili olmakla birlikte onun dışında sûfilerin rûhânî ve Rabbânî latif bir varlık olarak değerlendirdiği bir idrak aracıdır. O; insanın idrak eden, bilen, ârif tarafı olarak kabul edilmiştir.²⁸

İlk dönem sûfileri arasında kalbi en mufassal ve sistemli bir biçimde ele alan Tirmizî onu dört katmana sahip bir yapıda tasvir eder. Dışarıdan içeriye doğru bunlar sadr, kalb, fu'âd, lübb şeklinde sıralanır ve bunların her biri kendisinden sonra gelen için bir perde ve siper konumundadır. Bu durumda "kalb" kelimesi hem bu bütünün, hem de ikinci katmanın adıdır.²⁹ Kalbin biri *melekût*, diğeri *şehadet* âlemine açılan iki kapısı vardır. Şehadet âlemine açılan kapı dış duylara açılan kapıdır³⁰ ki bu da kalbin dış cephesini oluşturan sadrdır. Kalp ise genel anlamdaki kalbin ikinci durağıdır. Tirmizî onu evin içi gibi tasvir etmiştir. O, sadr ile ilişkisi bakımından kalbi pınara, sadrı ise bu pınardan akan suyun biriktiği havuza benzeter. Bu durumda sadr bilgilerini bazen dışarıdan, bazen de içeriden (kalpten) alır. Fu'âd ise üçüncü katmandır. Nasıl ki kalp sadrın ortasındaysa, fu'âd da kalbin ortasında yer alır. Tirmizî onu *ma'rifet*, *havâtır*, *görme* ve *müşâhede* etmenin yeri olarak tasvir eder. Ancak o sadece görür, bu görüntüleri işleyip bilgiye dönüştüren kalptir. Yani gören fu'âd olmakla birlikte bilen yine kalptir. Ancak fû'ad görmediği sürece kalp bilgiden yararlanamaz. Kalbin en iç kısmında ise gözdeki nur gibi fu'âdın görmesini sağlayan lübb bulunur.³¹

Sonuç olarak İslam düşüncesini oluşturan ilimler muhtelif unsurları bilginin kaynağı olarak kabul etmiştir. İnsanın bilme yollarını çeşitlendirme imkânı sağlayan bu ihtilaflar bir yandan da insanın Kutsal ile ilişkisinin yollarını zenginleştirme fırsatı tanır. Bir bütün olarak tasavvur edildiğinde dış duylar, iç duylar, akıl ve kalbin her biri beşerin, Yaraticısıyla münasebetlerinin farklı veçhelerine tekabül eder. Bu anlamda dış duylar *gâibe* ulaşmanın *şâhid* mertebesini oluştururken; kelamî anlamda akıl bu şâhid ile *gâibe* arasındaki taalluku sağlayan bir vasita görevi görmektedir. İnsanın içkin bilme imkânlarına tekabül eden bâtinî idrak güçleri ise akla, oradan da faal akla ulaşmanın bir orta basamağı görümündedir. Felsefî in-

²⁷ Süleyman Uludağ, "Kalp", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 205.

²⁸ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983), 3/18-19; Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi*, 167.

²⁹ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalbve'l-fu'âd ve'l-lübb*, 33-34, 38.

³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/21.

³¹ Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalbve'l-fu'âd ve'l-lübb*, 35-36, 38, 46, 48, 53, 58, 59, 62, 68, 70, 72.

san akli ve sūfî kalbi ise aşkın alanla doğrudan temasa geçme kabiliyetine sâhip hususlar olarak tasvir edilmiştir.

2. İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE İNSANIN KUTSALLA İLİŞKİSİNİ KURAN BİR HUSUS OLARAK BİLGİ

İslam düşünce geleneğinde bilgiye ilişkin kavrayışları üreten aklın, başka bir deyişle epistemolojik yaklaşımların arka zeminindeki gerekçenin, tespiti tarihten bugüne tevarüs ettiğimiz bilginin bu düşüncedeki ana karakterinin tahkik edilmesiyle mümkün görünmektedir. Epistemolojik tavrın da gerektirdiği şekilde din eğitiminin bu tarihî mirasla buluşma aralığının tayini böyle bir okumaya muhtaç görünmektedir. Dolayısıyla gerek İslam düşüncesinin ilk adımlarını oluşturan müdevven ilimler öncesi dönemin bilgi algısı, gerekse teşekkülünden sonra ilimlerin bilgi bahsinde yoğunlaştığı hususlar bizim için bu meseleye dair ipuçları barındıran olgular olarak kabul edilecektir. Takip edilecek güzergâh İslam'ın ilk asırlarında bilgiye ait tasavvurlar ile İslam düşüncesini oluşturan kelâm, İslam felsefesi ve tasavvufun bilgi kuramlarının temerküz ettiği bilgiye ilişkin ortak noktanın/noktaların metinlerden takip edilmesi olacaktır.

Gazzâlî'nin yaptığı tahkike göre bilgiyi ifade eden en başat kavram olan *ilim* kavramı İslam'ın ilk dönemlerinde tamamen dinî bir karaktere sahipti. Ona göre ilk asırlarda Müslümanlar bu kavramı Allah ve Allah'ın yaratıklarına dair eylemlerine ilişkin bilgiyi ifade etmek için kullanıyordu. Bunun en göze çarpan örneklerinden birisi Hz. Ömer vefat ettiğinde İbn Mes'ud'un "ilmin onda dokuzu öldü" sözüdür. İbn Mes'ud sonradan bu cümledeki *ilim* kelimesini "Allah ve onun eylemleri hakkındaki" bilgi olarak açıklamıştır. Gazzâlî'ye göre sonradan bu kullanımın dışına çıkılarak *ilim* kavramı başka şeyler hakkındaki bilgiye de teşmil edilmiştir.³² Bununla birlikte -ilim geleneğimizdeki kavrayış tarzlarına bakıldığında- İslam düşünce tarihinde bilginin Aşkın Varlık'la ilişkisinin güçlü bir biçimde sürdürüldüğünü iddia etmek yine de zor değildir. Bilginin bu kabiliyetini İslam düşüncesini temsil eden kelâm, İslam felsefesi ve tasavvuf eserlerinin her birinden açıkça takip etmek mümkündür.

Kelâmla başlanacak olursa, bu disiplinde bilginin kendisinin doğrudan ya da dolaylı bir ilişki aracı olarak tasvir edildiği rahatlıkla müşahede edilebilir. İlim-malum (bilen-bilinen) arasındaki *ta'alluk* ile ilgili tartışmalar buna işaret etmektedir. Şöyle ki çoğunluğu kelâmcılardan oluşan bazı âlimlere göre ilimde, âlim ile malumun irtibatını kuracak bir araç gereklidir ki bu izafe ile âlim bu malumun âlimi, malum da bu âlimin malumu olabilsin. Bu

³² Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1998,) 1/51.

araca ta'alluk denir. Mütakellim ekseriyetle bu ta'allukun ilmin kendisi olduğunu savunur. Geriye kalanlar ise ta'alluk *âlimiyettir* -yani âlim olma durumudur- der.³³ İlk görüşe göre bilen ile bilinenin münasebetini kuran şey bilginin kendisidir. Yani bir bakıma ilim bizâtihi ilişkinin kendisidir. İkinci görüşe göre ise ilim bilen ile bilinenin arasındaki irtibatın kendisi değil, bu irtibatın sonucudur. Bu durumda ilim malumla -doğrudan değilse bile- dolaylı olarak bir ilişki vasıtasıdır demek yerinde olacaktır.

Bu ilişkinin İlâhî karakteri ise kelâmın epistemolojik yaklaşımında ortaya çıkmaktadır. Mütakellimin, kendilerinden önceki düşünsel/felsefî yaklaşımlardan farklı bir şekilde (*doğru haberin içinde*) vahyi, bilginin bir kaynağı olarak kabul etmesi³⁴ tek başına bu kutsallığa atıfta bulunmaya kâfidir. Ancak bu bilgi türü bir nevi ulvî olandan süflî olana (yukarıdan aşağıya) doğru seyredir. Yaratıcı'nın kulla kurduğu temas olan vahyin *nüzûl* (inme) olarak ifade edilmesinin anlamı budur. Bununla birlikte kelâm epistemolojisinde, insanın Mutlak Varlık'la irtibatı tek taraflı *nüzûl* hâdisesiyle sınırlandırılmamış, bir de "urûc" (yukarıya çıkma, yükselme) olarak tesmiye edilebilecek bir tasavvurla insan da bu ilişkiye ortak ve taraf kılınmıştır. Bilgi bahsinin temelini teşkil eden *şâhîdden gâibe* (görünenden görünmeyene)³⁵ tabiri insanın bu pozisyonunu tasdik edebilecek kelimî bir ifade gibi görünmektedir.

Kelâmcılar varlığı şâhid ve gâib olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mevcûdâtın bu şekilde taksimi kelâmcıları görünmeyen varlık alanını görünenden yola çıkararak temellendirmeye sevk etmiştir. Bu durumda görünene ilişkin insan bilgisi görünmeyene ait bilginin esasını teşkil etmektedir. Zihinsel olarak görünenden yola çıkarak ispat edilen görünmeyen varlığın da bir dış gerçekliğine ulaşılır.³⁶

Gâibe götüren bir bilgi olarak şahid bu bağlamda aslında aşkın varlık alanına ilişen bir yapı arz eder. Öyleyse dinî değeri anlamında şâhid-gâib bilgisi birbirinden soyutlanabilecek iki bilgi türüne tekabül etmez. Bu ikisinin tefrik edildiği cihet sadece karşılık geldikleri ontolojik alanların farklılığı itibariyledir. Hatta Özcan'a göre Mâtürîdî'de dinî bilgi bir bakıma (böyle bir ayırım mümkünse eğer) genel bilgiye mündemiç bir tarzdadır. Çünkü *âlemü'l-gaybı* (gayb âlemini) ve Yaratıcı'yı bilmenin yegâne yolu şehadet âleminin O'na delalet etmesidir. Başka bir deyişle gâibi bilmede

³³ Muhammed b. 'A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, "İlm", *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn* (Beyrut: Dârü'-Kütûbi'l-İlmiyye, 1998), 349.

³⁴ Teftâzânî, *Şerhü'l-akâid* (Karaçi: el-Büşra, 2015), 67-79; Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sâdık", 106.

³⁵ Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", 49.

³⁶ Özervarlı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", 49.

esas olan dış dünyadır ve bu bağlamda şâhid gâibin varlığının bir ayetidir. Eğer şâhidî bilgimiz hakikate ulaştırmayacaksa bütün bildiklerimiz izafi bir değere sahip olur ki o zaman bilginin ve imanın dinî değeri de kalmaz.³⁷

İslam felsefesinde de durum bunun benzeridir. Maddeye yakın, manevî varlık alanına uzak oldukları için dış duyuvarın sağladığı bilgilere yeterince ihtimam göstermemeleri İslam filozoflarının daha işin başında bilginin metafizik alanla irtibatına ilişkin koydukları tavrın kıstaslarından birisidir. Bir diğer idrak gücü olan akla gelindiğinde bu düşünce daha da berraklaşır. Yukarıda da zikredildiği gibi bazı filozofların akli “yaratıcı”nın izniyle varlık hakkında tasarrufta bulunan, yaratılanlarda tesir eden, cisme taalluk etmeyen kadim ve mücerred cevherler” şeklinde bir nevi semâvî akli tarif eder gibi tanımlaması onların akla yüklediği melekût âlemiyle ilişki kurma kabiliyetinin bir diğer göstergesi olarak kabul edilebilir. Böylece akıl, İslam felsefesinde insan ile meleklerin iştirak ettiği bir mefhumu delalet eder. Klasik felsefedeki on akıl teorisini *mukarrebîn* meleklerle özdeşleştiren İslam felsefesi insan aklını da bunlarla ittisâl kurma kabiliyetine sahip bir yetkinlikte konumlandırır. Bu akılların onuncusu ve felsefe terminolojisinde “faal akıl” olarak adlandırılan -yukarıda da zikredildiği gibi- Hz. Cibril veya Sühreverdi’nin tesmiyesiyle Ruhü’l-Kudus’tur. İnsan akli işte bu faal akıldan insan nefesine feyz edilmiştir.³⁸ Bu yaklaşıma göre faal akıldan südür etmesi itibariyle insan akli da zaten semâvî bir karaktere sahiptir ve bu yetkinliği sayesinde semâvî âlemlerle ittisâl imkânı yakalar.

İttisâl anlayışı İslam felsefesinde insan aklının aşkın varlık alanıyla ilişkisine delalet eden bir kavramdır. Bu anlayış tek başına İslam felsefesi açısından insanın Kutsal ile olan ilişkisini temellendirmeye kâfidir. Zira ittisâl insanın aklını bilginin zemini görmekle beraber, kaynak olarak faal akla göndermede bulunur. İnsan, amelî pratiklerle beraber sarf ettiği entelektüel çabaların nihayetinde bu akılla iletişime geçerek ondan küllî ma’kûlâtı edinir.³⁹

Aklın ittisâl yeteneği İslam felsefesinde insanın Aşkın Varlık ile ilişkisinin imkânına delalet eder. Bundan dolayı filozofların “düşünen (akıllı) canlı” şeklindeki tanımıyla insan kendinde veya fizik âleminde düşünen bir varlıktan ziyâde Mutlak’ı tanımak üzere yaratılmış bir varlık mefhumuna tekabül eder. Öyleyse insan olmak aslında kendini aşmak, aşkın varlıkla bütünleşmektir. Bilmek ise Faal Akıl yoluyla mevcûdâtı teşkil eden her şeyin yegâne kaynağı olan Zât-ı İlâhî’yi Nihâî gerçeklik olarak bilmek demektir.⁴⁰

İslam düşüncesinin son halkasını oluşturan tasavvufun bilgi yaklaşımı da buna benzer bir keyfiyette aşkın alandan feyiz yoluyla tahakkuk eder.

³⁷ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 20.

³⁸ ‘Ali, *Akdü’l-ferâid ‘ala Şerhi’l-‘Akâid*, 81-82.

³⁹ İbn Sînâ, *de Anima*, 248-249.

⁴⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 14.

Sûfî epistemolojisi bilgi edinme hususunda insanı, mükemmel bir yetkinlikte görmez. Ancak İslam felsefesinde insanı bilgiye hazırlayan daha çok entelektüel çaba iken; sûfî mefkûresinde bu, amelî pratiklerdir. Tasavvufta amelî pratikler sonucunda Allah'ın lütfuyla kalbe ilkâ edilen bilginin kavramsal ifadesi olan ma'rifet tamamen aşkın varlık alanıyla ilişkisinin bir tezahürü olarak tasvir edilmiştir. Bu kavramın sûfilerce "Allah hakkında sahih hâl" olarak muhtevalandırılması,⁴¹ hâlin de vehbî bir çerçevede değerlendirilmesi bunun apaçık bir göstergesidir. Vehbîliği münasebetiyle bu tür bilgiler insan kesbinin kendisine doğrudan dahlinin olmadığı bir yapı arz eder. Terminolojik ifadeyle insan-Allah ilişkisinde bilgi Mutlak Yaratıcı olarak bütünüyle Allah'ın tasarrufundadır. Hâliyle insanın idrak kuvveleri birer vasıta olmakla birlikte bilginin varlık illeti (var oluş sebebi) değildir. Başka bir tabirle bilgi eyleminin bir sonucu olmakla birlikte, eylem sûfî epistemolojisinde bilginin vücuda çıkmasının doğrudan gerekçesi değildir.⁴²

Nihai olarak tasavvufta bilgi Aşkın Varlık veya varlıklardan (melekler) feyiz yoluyla kalbe bahşedilir. Yukarıdan aşağıya bir seyir takip etmesiyle birlikte bu bilginin temel karakteristiği müteâl varlık alanıyla temasın sonucunda hâsıl olmasıdır. Tasavvufta aklın yerine kalbin ikame edilmesinin gerekçesi de budur. Zira bilgi denilince ma'rifet, keşf, ilhâm gibi vehbî bilgileri anlayan ve yakîn ifade etmeleri hususunda bunlara en büyük payeyi uygun gören sûfilere göre noksanlık, fakr gibi muhtelif sebeplerden dolayı aklın bu bilgilere ulaşma kabiliyeti yoktur.⁴³ Onlara göre insanın müteal varlık alanıyla ilişkisini kurma yeteneğine sahip uzuv kalptir.

Hülâsa, ilk vahiyden İslam fikir atlasının tekâmülüne, oradan da günümüze kadar süregelen düşünce mirasımızda bilgi İlâhî bir tarzda ve İlâhî Varlık ile irtibata geçebilecek bir surette karakterize edilmiştir. Bilgi kendisi kutsala ulaşabileceği gibi insanı kutsala ulaştırabilecek bir yeteneğe de sahiptir.⁴⁴ Ancak bu, bilginin mutlak mahiyetinden kaynaklanan bir yetiden ziyade İslam dininin doğasının bir sonucudur.⁴⁵ Başlığın başından beri açığa çıkarmaya çalıştığımız düşünce budur. Epistemolojik tavrın yöneldiği düşüncenin arka planı veya düşünceyi üreten vasıtaların, saiklerin bilgi özeğinde bizi ulaştırdığı nokta İslam düşüncesi için Allah ile ilişkidir. Aşikârdır

⁴¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İ'sad Abdülhâdi Kındil (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980), 509; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 48.

⁴² Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 431-432.

⁴³ Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 69; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 194.

⁴⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 13.

⁴⁵ Hasan Hanefî, "Müslüman Aklının Eleştirisi ya da İslam düşüncesinin Yeniden İnşası", *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 119.

ki mahiyetleri, keyfiyetleri, tesmiyeleri ve değerleri muhtelif olmakla birlikte İslami epistemolojide bilgiyi üreten düşüncenin arkasındaki aklın nihai olarak yöneldiği yegâne şey Mutlak Hakikat'tir. İslam düşüncesini üreten bu aklın tasvir ettiği ontolojik ilişkiler ağı üç kutuplu bir yapıdadır: Allah, insan ve tabiat. Bu kutupları önemlerine binaen ikiye indirgemek istediğimizde daha belirgin olarak karşımıza Allah-insan ilişkisi çıkar. Yani doğa bu ağın üzerine temerküz ettiği esasî kutuplardan biri olmaktan çıkar, silikleşir. Çünkü tabiat bizzât kendisi için teveccüh gören bir varlık alanını temsil etmez. O; Allah tarafından insanlığa müsahhar kılınmış bir eşyaya tekabül ederken, insan cihetinden Allah'a ulaşmanın bir tür vasıtası ve köprü görevi görmektedir. Bu düşüncede doğaya insanın Allah'ı bulması için yardımcı bir rol verilmiştir. Allah'ın ayetlerinden biri olan doğa buna göre aklın Yaratıcı'ya ulaşmasını sağlayan bir unsur olarak tevzif edilmiştir.⁴⁶

3. DİN EĞİTİMİNİN İSLAM DÜŞÜNÇESİYLE BULUŞMA NOKTASI OLARAK "KUTSAL'LA İLİŞKİSELLİK"

Bir disiplinin meseleler/olgular hakkında konuşmasının yegâne yolu kavramlardır. Kavramların bir disipline mal edilmesinin yolu ise o kavramın istilah (terim) hâline getirilmesidir. Din eğitiminin de takip etmesi beklenen yol budur. Dolayısıyla o, ya mevcut kavramları kendi perspektifinin gerektirdiği sorulara tabi tutarak yeniden muhtevalandıracak ya da daha önce kullanılmamış kelimeleri kendi açısından içeriklendirerek kavramsallaştıracaktır. Bir başlangıç noktası olarak İslam düşüncesindeki kavramlara yönelecek olursak karşılaşılacak mesele şudur: Din eğitimi bu kavramlara/kavrayışlara hangi soru veya soruları yönelterek onları kendi perspektifinden yorumlama ve dolayısıyla temellük etme imkânı bulabilir? Epistemolojik açıdan söyleyecek olursak bilgi bahsindeki mevcut kavram ve kavrayışlar nasıl bir sorgulamaya tabi tutularak din eğitimi için yeniden muhtevalandırılabilir?

Yukarıda da ifade edildiği gibi din eğitiminin bu kavramlara mutlaklığı dâhilinde sorular soramayacağı açıktır. Öyleyse göz önünde bulundurulması gereken husus mutlaklığı değil de *mukayyedliği* (şartlılığı) çerçevesinde din eğitiminin yönelteceği soru veya soruların açığa çıkarılmasıdır. Çalışmamızın bu mukayyed perspektif için önerisi din eğitiminin İslam düşüncesiyle buluşma noktasını ibraz eden "insanın Kutsal Varlık'la kapsamlı bir *ilişkiseliliği*" dir. Yani din eğitiminin teveccüh göstereceği cihet İslam düşüncesindeki bilgiye ilişkin mülahazaların insanın Zât-ı Bârî'yle ilişkisini kurmasıdır. Bu durumda disiplinimizin bütün bu kavram, kavrayış ve düşüncelere yönelteceği sorunun şu şekilde kabul edilmesi mümkündür: "Bu kavramın/kavrayışın/düşüncenin vs. insanın Aşkın Varlık'la ilişkisini kurmadaki işlevi nedir?"

⁴⁶ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 40-41.

İslam düşüncesinde üretilen bilgi yaklaşımlarının temel karakteristiği de onun, insanın bu ilişkisini kurma kabiliyetine sahip olmasıdır. Dolayısıyla epistemolojik tavrın “düşüncenin kendisine değil de onu üreten saiklere/ araçlara/akla yönelmesi gerektiği” şeklindeki telkine de uygun bir biçimde din eğitiminin gelenekle bilgiye dair düşünceyi üreten bir saik olarak “kutsal ile ilişki” arka planında buluşması mümkün görünmektedir. Başka bir ifadeyle en temelde bilginin imkânını, mahiyetini, kaynaklarını ve türlerini sorgulayan epistemoloji tarihte üretilen düşüncenin kendisini değil o düşünceyi üreten gerekçeleri (ve/veya aracı, aklı, saikleri) inceler. Bunu İslam düşüncesine uyguladığımız takdirde bilgiye yönelik düşünceleri üreten bir saik ve gerekçe olarak “Allah’a ulaşma arzusu”ndan söz edilebilir. Din eğitiminin sağlamaya çalıştığı şey de budur: İnsanın din ve dinin sahibi ile ilişkisini kurmak.⁴⁷ Dolayısıyla İslam düşüncesi ve din eğitiminin arka planını oluşturan söz konusu ilişki bu ikisinin buluşma noktasını ifade etmek için epey uygun görünmektedir. Epistemolojik bağlamda İslam düşüncesiyle ilişki arka planında buluşan din eğitimi için geriye kalan; gelenekteki bilgi telakkilerinin disiplinin *ilişkisellik* perspektifiyle yorumlanmasıdır. Buradaki basit mantık şudur: Din eğitimi insanın din ile ilişkisini inceleyen bir disiplin olarak kabul edildiğinde ele aldığı meseleleri bu ilişkideki işlevleri açısından sorgulayarak kendi perspektifine uygun cevaplara ulaşabilir.

Bir soru biçimi olarak *işlev*, disiplinin kavramsal, kuramsal ve pratiğine ilişkin bütün hususlarda üzerine temerküz edilebilecek bir kavram görünümündedir. İslam düşüncesinde üretilen bilgilerin disiplinindeki fonksiyonlarının kendisiyle tezahür edebileceği kanaatini taşıdığımız işlev ile kastedilen, oldukça geniş bir anlam yelpazesidir. Nitekim bu kavram böyle kapsayıcı bir anlamı hamletmeye de oldukça kabil görünmektedir. Zihinsel alana ilişkin işlev sorusu onun teorik ve pratik fonksiyonlarını açığa çıkarmaya muktedirken aynı şekilde pratik alana dair işlev sorusu da eylemin hem teorik hem pratik rolünü netleştirebilir.

Araştırmamızda bundan sonra yapılacak olan tevarüs ettiğimiz İslam düşüncesinin ürettiği bilgi mülhazalarının insanın din ile irtibatını kurmadaki işlevlerini sorgulamak olacaktır. Bu sorgulamadan tezahür eden anlamların din eğitimi için epistemolojik esaslar teşkil etmesi muhtemeldir. Bu amaçla öncelikle yukarıda aktarılan bilginin kaynaklarının işlevsellikleri bağlamında disiplinimiz için hangi fonksiyonları üstlenebileceği

⁴⁷ Her ne kadar din eğitiminin insanın din veya Allah ile ilişki hâdisesi, disiplinin de bu ilişkiyi inceleyen bir disiplin olduğu açıkça dile getirilmediyse bile bunu ima eden düşüncelerin “din” kavramı çerçevesinde takibi mümkündür. Bazı din eğitimcileri din kavramının disiplin açısından “insanın kutsalla ilişkisi” anlamında kullanılabileceğini savunmuştur. Bk. Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 7; Muhiddin Okumuşlar-Fatih Genç, “Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği”, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 53.

incelenecektir. Sonrasında ise bütün bunların din eğitimi için oluşturabileceği epistemik perspektifin doğuracağı sonuçlar kaleme alınacaktır.

4. DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN AŞKIN VARLIKLA İLİŞKİ ARAÇLARI OLARAK BİLGİNİN KAYNAKLARI

Bir ilişkinin mahiyetinin ve keyfiyetinin tespit edilmesinin yolu öncelikle o ilişkiyi kuran araçların belirginleştirilmesinden geçer. Bu başlıkta İslam düşüncesinde bilginin kaynakları olarak kabul edilen unsurlar din eğitiminin bahsetmiş olduğumuz *ilişkisellik* ve *işlevsellik* perspektifinden ele alınacaktır. Disiplinimizin bu bakış açısı düşünce mirasımızda bilginin kaynakları olarak vazedilmiş idrak vasıtalarının insanın din ile ilişkisini kurmadaki işlevlerinin sorgulanmasını gerektirmektedir. Daha açık bir ifadeyle burada cevabı aranacak sorular “bilginin kaynakları söz konusu ilişkide herhangi bir fonksiyona sahip midir?” ve “sahip oldukları kabul edildiğinde bu fonksiyonlar din eğitimi için ne ifade eder?” olacaktır. Bu sorulardan hareketle İslam düşüncesinde bilginin kaynakları olarak belirlenen unsurların din eğitiminin bakış açısıyla “insanın din ile ilişkisini kuran araçlar/insanî kuvveler” olarak anlaşılmasının imkânı ortaya konulacaktır. Bir yandan din eğitiminin, ilim geleneğine uygun bir pozisyon almasını sağlayacak bu imkân diğer yandan onun diğer disiplinler arasından temeyyüz etmesini de temin edecektir. Bu, ayrıca İslam düşüncesindeki hâliyle zaten birçok açıdan problematiğe tabi tutulan bilgi kaynaklarının bir de insanın Allah ile irtibata geçmesinin olanakları olarak anlamlandırılması ve dolayısıyla geleneğin bugün hayatiyetini sürdürmesinin yolunu da açacaktır.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılabilceği gibi ilimler kendi perspektifleri gereği, muhtelif unsurları bilginin kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu ihtilaflarla birlikte yine de nihai olarak bütün disiplinlerde bilginin kaynaklarının Kutsal ile ilişki kurmanın araçları şeklinde tasavvur edildiğini söylemek yerindedir. Kalam ile başlanacak olursa her ne kadar duyu organları ve doğru haber bilginin kaynakları olarak kabul edilseler de epistemolojik olarak daha çok öne çıkan, akıldır.⁴⁸ Zira mevzuları itibarıyla dinî, delilleri itibarıyla insanî bir ilim kabul edilen kelâmın asıl amacı vahyi akılla yorumlamaktır. Farklı bir ontolojik varlık seviyesine tekabül eden gayb -dış duyular yoluyla algılanıp gözlem konusu olmadığı için insan aklının idrakinin dışında olmakla birlikte- vahiy vasıtasıyla aklın idrakine sunulabilir. Bu nedenle gayb mutlak anlamıyla bilinemezliğini sürdürmekle beraber akıl tarafından anlaşılabilir/anlamlandırılabilir.⁴⁹

Bu bağlamda -döngüsel olarak- vahiyden akla, akıldan tekrar vahye

⁴⁸ Abdülgaffar Aslan, “Kalam’da Aklın Epistemolojik Fonksiyonu”, ed. Orhan Ş. Koloğlu vd., *Kelam’da Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 129.

⁴⁹ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 12, 99.

giden bir ilişkiden söz edilebilir. Vahiy öncelikle akıl tarafından temellendirilmekte, sonra aklın kullanılmasını gerekli kılarak onu meşrulaştırmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla kelamî tasavvuruyla akıl vahiyden almış olduğu yetki ve bu yetkinin yine vahye yönelen bir şekilde kullanılmasına aslı yetkinliğine ve fonksiyonuna ulaşır. Akla veri sağlamakla yükümlü olan beş duyu organı ise kelâmın şahidden gâibe biçiminde kurguladığı gaybî bilgiye ulaşmanın başlangıç noktasını ifade eder.

İslam felsefesinde ise -akla doğrudan veri sağlamadıkları ve aşkın alanla bizzat temasa geçemedikleri için- hâricî idrak güçlerinin işlevi bunun bir benzeridir. Zaman içerisinde aşınmaya, dönüşmeye müsait olmaları hasebiyle dış duyular ile henüz algı düzeyinde olup bilgiye dönüşmedikleri için bu duyuların elde ettiği veriler filozoflar tarafından çok fazla ihtimam görmez. Bu veriler ne zaman ki bâtnî duyu organlarından geçip akılla buluşursa o zaman küllî ma'kulat ve hakikî bilgi payesine sahip olur. İçsel duyulara ve dolayısıyla akla veri sağlamakla muavazzaf olmaları itibariyle dışsal duyuların ilişkideki görevi bu sebeple kelâmdaki gibi dolaylıdır.

Yukarıda sözü edilen işlevlerinden de anlaşılacağı gibi bütün bâtnî idrak kuvveleri de doğrudan aşkın alanla ilişki kurma yetkinliğine sahip değildir. Bunlardan insanın kutsal alanla ilişkisini doğrudan kurmaya kabil olan sadece mütesarrife güçtür. Dış duyular yardımıyla algılanıp iç duyu organlarında işlenen veri ve bilgilerin nihaî durağı akıldır. Ancak İslam felsefesinde aklın fonksiyonu sadece hârici duyulardan elde edilen dışsal veya bâtnî idrak güçlerinin sağladığı içkin bilgilerin işlenmesi değildir. Onun bir de aşkın olanla iletişime geçme kabiliyeti vardır ki bunun felsefedeki adı ittisâl (birleşme)'dir. İşte bu kabiliyeti sayesinde insan Ruhü'l-Kudus (Hz. Cibril) ile irtibata geçer ve felsefenin en hakikî bilgi olarak kabul ettiği küllî ma'kulatı (tümel akledilenleri) elde eder.

Tasavvufa gelindiğinde ise -yukarıda da değinildiği gibi- özellikle ilk dönemleri itibariyle sûfînin, aklın müteâl varlıkla ilişki kurma kabiliyetine şüpheyle yaklaştığı müşahede edilir. Sûfîlere göre fizik dünyanın yaratılmış ve dolayısıyla "fakır" içinde bulunan bir varlığı olan aklın fizik ötesi ve yaratılmamış Mutlak Varlık'a dair sahih bir bilgi edinmeye salahiyeti yoktur. Dolayısıyla Hakk'ı tanımanın yegâne yolu O'nun kendini tanıtmasıdır.⁵¹ Sûfîlere göre Hakk'ın bilgilerinin tecelli ettiği mekân "kalb"tir. Bu durumda akıl sadece ait olduğu fizik dünyaya ilişkin bilgi edinme yetkinliğine sahipken, kalp, Latîf lütfettiğinde, aşkın varlık alanının bilgilerine muttali olabilir.

⁵⁰ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 160.

⁵¹ Cüneyd el-Bağdâdî'nin "Rabbimi Rabbimle bildim, O olmasaydı Rabbimi bilemezdim" sözü buna delalet eden bir örnektir. (Ebû Abrurrahmân es-Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 15)

Din eğitimi açısından bu ihtilafların ehemmiyeti, meselenin hakikî anlamda kimler ya da hangi disiplin tarafından tahkik edildiğinden ziyade söz konusu kaynakların insanın Kutsal'la münasebetini kurma imkânıdır. Dolayısıyla disiplin açısından önemli olan bu kaynakların bilgi edinme imkânları, şekilleri, süreçleri gibi hususlardan ziyade onların insanın Zât-ı Bârî ile ilişkisini kurma kabiliyetine ve zenginleşirmesine sâhip olup olmadıklarıdır. İslam düşüncesinde kendilerine yüklenen anlamlar ve görevler dikkate alındığında “insanın Mutlak Varlık'la ilişkisinin araçları/kuvveleri” olarak muhtevalandırılması mümkün olan bilginin mezkûr kaynaklarının bu açıdan ilişkiyi doğrudan kuranlar ve dolaylı yoldan kuranlar şeklinde ikiye ayrılması olanaklıdır.

İnsanın Zât-ı Bârî'yle ilişkisini doğrudan kurmaya kabil olan sadece bâtni duyulardan el-mutasarrife ile akıl ve kalptir. Teolojik bakış açısıyla vahiy ise -vahiy olması itibariyle- yukarıdan aşağıya bir yol takip etmesi sebebiyle Allah'tan insana yönelen bir ilişki tarzıdır. Nüzul olması hasebiyle teolojik bir ilişki biçimi olan vahiy din eğitimi nazarından ne zaman ki insan tarafından kendisiyle temasa geçilmesi yoluyla *urûca* (yükselme) dönüşürse anlam kazanır. Yani insan onunla etkileşime geçmediği takdirde vahiy “orada”dır ve “orada” olmaya devam ettiği sürece insan için bir ilişki vasıtasına dönüşmez. O, insanın kendisine yönelmesiyle “şimdi” ve “burada” olma niteliklerine kavuştuğunda ancak insan için manidar bir ilişki aracına dönüşebilir. Başka bir tabirle Zât-ı Bârî'nin bizimle konuşması olarak vahiy teolojik değerlendirmeler için kullanışlı bir perspektif sağlamaya elverişliyse de insan bu konuşmaya kulak vermediği veya okuyarak onu kendisi için seslendirmedeği, hayata geçirmediği müddetçe din eğitimi için insanın din ile ilişkisini kurmadaki fonksiyonunu icra etmiş sayılmaz. Bu sebeple nüzul olması itibariyle öznesi Münezzil (İndiren, Allah) olan vahiy din eğitiminde Aşkın Varlık'la ilişkinin araçlarından birisi değildir. Bu vasfa haiz olabilmesi için onun insan tarafından kendisine yönelmek suretiyle bir nevi urûc vasıtasına dönüşmesi beklenir. Zira din eğitiminin konusuna dâhil olan meseleler doğrudan ve hakikî anlamda değilse bile insanın öznesi olduğu meselelerdir. Bir özne olarak insanın idrak anlamında vahye yönelmesi de ancak yukarıda sözü edilen mutasarrife güç, akıl ve kalple mümkündür.

Bu iddia hiçbir surette insanın diğer bilgi kaynaklarının din eğitimi için herhangi bir işleve sahip olmadığı anlamını taşımaz. Yukarıda Câbirî'den naklettiğimiz İslam fikir geleneğinin üç kutupluluğu düşüncesiyle birlikte tasavvur edildiğinde diğer bilgi kaynaklarının bu ilişkideki hakikî rollerinin dolaylılığı tezahür eder. Aslı itibariyle İslam düşüncesinin temerküz ettiği insan-Allah ilişkisinin nihaî olarak fizik alanını tamamen dışarıda bırakmadığı izahtan varestedir. Dolayısıyla dış dünyaya taalluk eden bütün

insanî idrak güçleri dolaylı bir biçimde din eğitimi için birer aşkın varlık alanıyla ilişki araçları olarak kabul edilebilir. Kelâmın görünür âlemden görünmeyene, İslam felsefesinin dış dünyadan içkin kuvveler olan bâtını idrak güçlerine oradan da akıl ve aşkın varlık olan faal akla doğru seyreden güzergâhının iptidaî gereçlerini ifade eden hârici duyu organları bu anlamıyla insanın dolaylı ilişki vasıtalarıdır. Ancak bunlar söz konusu dolaylılık çerçevesinde disiplinimizin sınırlarına dâhil olur. Yani mesela haricî idrak güçleri olan beş duyu organının âleme, âlem olması hasebiyle yönelmesi herhangi bir anlam ifade etmezken onunla Yüce Yaratıcı'nın birer ayetleri olarak geçilen her temas din eğitiminin alanına dâhil olur. Zaten hayatın her alanına nüfuz eden İslam söz konusu olduğunda varlık alanlarının birbirinden böyle kopuk bir şekilde mülâhaza edilmesi de mümkün değildir. O halde dini anlamının, tecrübe etmenin birer aleti olarak kullanıldıklarında bütün bilgi kaynakları bizzat veya bilvasıta insanın gayb âlemiyle ilişkisinin birer araçlarına dönüşür.

Nihai olarak bütün bu bilgilerin bizi taşıdığı nokta İslam düşüncesinde bilginin kaynakları kabul edilen unsurların din eğitimi açısından insanın din ile ilişkisini kuran birer araç/kuvve olarak yorumlanmasının imkânıdır. Bunlar bazen insanın doğrudan ilişkisini kurmaya kabil iken bazen bu salahiyet dolaylı bir biçimde tezahür eder. Hangi veçheleriyle anlaşılırsa anlaşılırsın kelâm ve İslam felsefesinin “akl”ı, bâtınî idrak duyularından “mutasarrife güç” ve sûfî düşüncenin “kalb”i doğrudan bu irtibatı kurmaya muktedirken diğer bilgi kaynakları insanın dolaylı ilişki araçlarına tekabül eder.

Din eğitimi, perspektifi gereği bunlardan herhangi birisini tercih etmek, öncelemek veya aralarında hiyerarşik bir ast-üst ilişkisi kurgulamak durumunda değildir. Zira insan gibi âlemin nüshası kabul edilen çok yönlü bir varlık söz konusu olduğunda araçsal (işlevsel) mutasarrife gücün, aklın veya kalbin tek başına âlem ve Yaratıcıyla sahih bir ilişki üretemeyeceği açıktır. Böyle bir varlığın din ile ilişkisinin bütün veçheleriyle kuşatılması amacıyla disiplinin tavrı bunların hepsini insanın farklı kuvvelerini açığa çıkaran unsurlar olarak yekpare bir biçimde kabul etmektir. Bu araçlar bir bütün olarak aşkın varlık alanına kanalize edildiğinde bir yandan insanın fizik âleme ilişkin münasebetlerine değer yüklerken diğer yandan aslî yaratılış gayeleri olan ubudiyetin gereğine göre işlevlerini sürdürürler. Bunun aksine parçalayıcı ve ayırıcı bir bakış bu araçlardan herhangi birisinin mutlaklaştırılması riskini doğurur ki böyle bir nazarın insanı küllî bir biçimde anlamlandıramayacağı aşikârdır. Aklın mutlaklaştırılması pozitivist, mutasarrife gücün yegâneleştirilmesi hayalci, kalbin biricik kabul edilmesi ise bazen büsbütün spekülâtif bilgi ve davranış geliştiren insan tipolojilerinin üretilmesi anlamını taşır. İnsanın bütün veçheleriyle hakikî bir şekilde varoluşunu gerçekle-

tirmesinin yegâne yolu bütün bu kuvvelerin bir bütün olarak koordineli bir biçimde işlevini sürdürmesidir. Pişgin'in tabiriyle "kalbin akledişi"⁵² şeklinde özetlenebilecek bu bütünlük hakikî imanın tahakkukunun da yoludur. Böyle kabul edildiğinde söz konusu araçların açığa çıkardığı bilgi türlerinin de çeşitlenmesi ve bu türlerin insanın din ile ilişkisinde tezahür eden bilme çeşitleri olarak anlamlandırılması da temin edilebilir.

SONUÇ

İslam düşüncesini oluşturan kelâm, İslam felsefesi ve tasavvufta bilgi; genellikle bilginin imkânları, tanımları, kaynakları ve türleri gibi bağlamlarda incelenir. Din eğitimi için epistemolojik bir zemin arayışının ürünü olan bu makale gelenekte bilginin kaynakları olarak sayılan dış duyular, iç duyular, doğru haber (Hz. Peygamber'in haberi ve mütevâtir haber), akıl ve kalbin disiplin için hangi anlamlara tekabül edeceğini sorgulamaktadır. Gelenekle, bilgiyle ilgili düşüncelerin üretilmesine yol açan bir saik olarak Kutsal'la ilişki arka planında buluşması mümkün olan din eğitiminin bilginin kaynakları hususunda soracağı soru bu kaynakların insanın Kutsal ile ilişkisini kurmadaki işlevidir. Böyle bir sorunun açığa çıkardığı sonuç ise düşünce mirasımızda insanın idrak güçleri olarak mülâhaza edilen bütün bilgi kaynaklarının disiplinimiz açısından insanın din ile ilişkisini kuran araçlara dönüştüğüdür. Zira İslam düşüncesinin insanın bilgi kaynakları/kuvveleri olarak kabul ettiği mezkûr unsurların hepsinin doğrudan ya da dolaylı olarak insanın Kutsal ile ilişkisini kurma fonksiyonuna sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan kelâmın "akl"ı, felsefenin "akl"ı ile bâtını "mütesarrife güç"ü ve tasavvufun "kalb"i bu ilişkide doğrudan fonksiyoner bir yapı arz ederken, geriye kalan dış duyular ile bâtını idrak kuvveleri insanı dolaylı olarak aşkın varlık alanına ulaştıran unsurlardır. Ancak doğrudan olmasa bile bunlar diğer idrak güçlerine veri sağlamakla mükellef olmaları itibarıyla nihayetinde ilişkinin dolaylı araçları olarak değer kazanır. Onların bu durumu İslam düşüncesinin Allah-insan-doğa şeklindeki üçlü ilişkisinde insanın doğaya bakan veçheleridir. Kültürel mirasımızın insan-Allah ilişkisinde Allah'ın bir ayeti olarak konumlandırmak suretiyle doğayı araçsallaştırdığı gibi tabiata mürtebit dış duyular ile mütesarrife dışındaki iç duyular da onun bu fonksiyonuna benzer bir araçsal görev üstlenmektedir.

⁵² Yasin Pişgin, "Kur'anda Kalbin Akledişi: İman", *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 11/2 (2013), 113-127.

KAYNAKÇA

- Ali, Muhammed. *Akdü'l-ferâid 'alâ Şerhi'l-Akâid*. Karaçi: el-Büşra, 2015.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Altaş, Nurullah - Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 48-79. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Altun, Veysel. *Din Eğitimi Açısından İnsanın Yetkinliği (Sadreddin Konevî Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkârü'l-Efkâr*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. 5 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Arslan, Z. Şeyma. *Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde 'İnsanın Neliği Sorusu'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâm'da Akıl Epistemolojik Fonksiyonu". *Kelâm'da Bilgi Problemi*. ed. Orhan Ş. Koloğlu. 129-138. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1981.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*. thk. 'Îmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1986.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Başkan, Feyza. *Din Eğitimi Açısından Gazzâlî'de Bağlanma Kavrayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Batman, Elif. *Din Eğitimi Açısından Hikmet Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim*. İstanbul: y.y., 7. Basım, 2002.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2007.
- Bulut, Nurgül. *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizâc Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bulut, Nurgül. "Evrensel Ahlâkın Ontolojisi; 'Öteki'de İçerlenmiş Ben", *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*. 1/234-353. b.y.: y.y., 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî: Arap Akılın Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Fakioğlu Bağcı, Hatice. *Dewey ve Gadamer'in 'Tecrübe' Anlayışlarının Din Eğitimi Açısından Felsefi Olarak İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1998.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Niyet Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlam Katmanları". *Şiirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2019), 301-332.
- Hanefi, Hasan. "Müslüman Aklının Eleştirisi ya da İslam düşüncesinin Yeniden İnşası". *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2*. 116-129. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. İ's'ad Abdülhadi Kindil. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *de Anima*. thk. Fazlurrahman. Durham: University of Durham, 3. Basım, 1970.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed, *Mücerredmakalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Karadaş, Çağfer. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi". *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*. 19-67. b.y.: y.y., 2016.
- Kaya, M. Cüneyt. "Önsöz", *İbn Sînâ'nın Mirası*. mlf. Dimitri Gutas. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. "Kitâbün fi felsefeti'l-ülâ" *Risâletü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1950.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. "Risâletü'l-Kindî fi hudûdi'l-eşyâ-i ve rusûmihâ" *Risâletü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1950.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû'l-Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

- Okumuşlar, Muhiddin - Genç, Fatih. "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği", *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 53-104. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Özalp, Ahmet. "Dâvûd el-Kayserî Açısından Din Eğitiminde Bir Dönüşüm Hâdisesi Olarak Karanlık ve Aydınlık". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-V (Felsefe-Eğitim-İletişim)*. ed. Hümeysra Dinçer – Ümit Güneş. 4/179-194. İstanbul: y.y., 2015.
- Özalp, Ahmet. *Din Eğitimi Açısından Dâvûd el-Kayserî'de İnsan Kavrayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 1998.
- Özervarlı, M. Sait, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2003), 39-63.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- Pişgin, Yasin. "Kur'anda Kalbin Akledişi: İman". *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 11/2 (2013). 113-127.
- Râzî, Fahrüddîn. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe, tabi'iyât, ilahiyât ve 'irfân*. thk. Ali Rıza Necefzade. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütüh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. "el-Elvâhü'l-'imâdiyye". *Mecmua-i musannefât-i Şeyh-i İsrâk*. 31-98. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengi, 2001.
- Sülemî, Ebû Abrurrahmân. *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*. thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *Şerhu bidâyeti'l-hikme*. thk. Muhammed Mehdi el-Mü'min. 2 Cilt. y.y.: Mektebetü'l-Fikr, 1422/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-'akâidi'n-Nesefiyye*. Karacı: el-Büşra, 2015.
- Tehânevî, Muhammed b. 'A'la b. 'Ali el-Fârûki el-Hanefi. "İlm". *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. Beyrut: Dârü'-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1998.
- Tirmizî, Hakîm. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalbve'l-fu'âd ve'l-lüb*. thk. Nicholas Lawson Heer. Kahire: Dâru İhya'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1958.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sâdk". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2006), 83-140.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Türker, Ömer. "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı:İbnHaldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006), 33-50.
- Uludağ, Süleyman. "Kalp". *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisi Bağlamında Arâf Sûresi 31. Ayet

*31st Verse of Arâf Surah in the Context of Text-Comment Relationship and
Knowledge of Reason of Revelation*

Arslan Karaoğlan

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Tafsir

Niğde, Turkey

akaraoglanarslan@ohu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0411-3750>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 69-97

Atıf / Cite as: Karaoğlan, Arslan. "Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzul Bilgisi Bağlamında Arâf Suresi 31. Ayet [31st Verse of Arâf Surah in the Context of Text-Comment Relationship and Knowledge of Reason of Revelation]". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty 11/24 (June 2020), 69-97.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.687059>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Kur'ân, nâzil olduğundan günümüze gelinceye kadar onu anlama ve yorumlama çabaları devamlılık arz etmektedir. Doğru anlama ve yorumlanmanın gerçekleşmesinde birçok farklı yöntem ve yönelişlerin varlığı da bilinmektedir. Doğru anlamayı gerçekleştirebilmek için erken dönemlerden itibaren yöntemler oluşturulmuş ve sonraki süreçlerde bu usûller gittikçe geliştirilmiştir. Bu usûllerin başında, Kur'ân'ın nüzûl ortamının temel öğelerinden biri olan esbâb-ı nüzûl bilgisi gelmektedir. Makalede ilk önce, bir metnin nesnel, doğru ve gerçek anlamı belirlenmiş, temel ilkelere temas edilmiş ve ardından A'raf Sûresinin 31. âyeti değerlendirilmiştir. Daha sonra mezkûr âyetin inzâl edilmiş sebebi ve âyetin nasıl anlaşılması gerektiği ortaya konulmuştur. Bu çerçevede herhangi bir hâdiseye veya soru üzerine nâzil olan âyet-i kerimelerin anlaşılmasında lafızların umûm manalarının mı yoksa sebeb-i nüzûlün mü belirleyici olduğu konusuna cevap aranmış, âlimler tarafından bu durum tartışılmış, usûlcülerin ve tefsircilerin kâhîr ekseriyeti âyetlerin anlamlarını tespit ederken lafızların umûm manasına itibar etmişler; bazı âlimler ise âyete verilecek anlamları sebeb-i nüzûl rivâyetleri çerçevesinde sınırlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, A'râf Sûresi 31, Nüzûl Sebebi, Bağlam.

Abstract

The efforts of understanding and interpreting the Quran until it reaches to the present day are continuing. It is also known that there are many different methods and orientations in the realization of correct understanding and interpretation. In order to realize the correct understanding, methods have been developed from early ages and these procedures have been gradually developed in the subsequent processes. At the beginning of these procedures, knowledge of esbâb-ı nüzûl, which is one of the basic elements of the environment of the Quran, comes first. In the article, firstly, the objective, correct and true meaning of a text has been determined, the basic principles have been touched, and then the 31th verse of Surah A'raf is evaluated. Then, the reason for the revision of the verse was emphasized and how it should be understood. In this context, an answer was sought in the understanding of the meaning of the words or the reason or reason for determining any verse or verse on the subject. Accordingly, this situation was discussed by scholars. While majority of the operators and commentators determined the meaning of the verses, they respected the meaning of the words; some scholars limited the meanings to be given to the verse within the framework of the reasons for relevance.

Keywords: Tafsir, Quran, A'râf Sura 31, Reason of Revelation, Context.

Extended Abstract

The Quran was completed in approximately 23 years in the seventh century in the form of a healing speech. It was turned into a book after the death of the Prophet. Here, the expression of oral appeal is meaningful and important. As a matter of fact, evaluating the Quran as a healing address and imagining it as a written text between the two covers are different things, and the consequences of these differences are not one.

The efforts of understanding and interpreting the Quran until it reaches to the present day are continuing. It is also known that there are many different methods and orientations in the realization of correct understanding and interpretation. In order to realize the correct understanding, methods have been developed from early ages and these methods have been gradually developed in the following processes. At the beginning of these procedures, knowledge of *esbâb-ı nuzûl*, which is one of the basic elements of the Quranic environment, comes first. In the article, firstly, objective, correct and true meaning of a text is determined, basic principles are touched, and then the 31st verse of A'raf Surah is evaluated

Then, the reason for the revision of the aforementioned verse and how the verse should be understood were revealed. In this context, an answer was sought in terms of whether or not the meaning of the words or the reason is the determinant of any verse or the verse that is the subject of the verses, this situation was discussed by the scholars, and the meaning of the verses of the verses when determining the meaning of the verses of the verses is they had; some scholars limited the meanings to be given to the verse within the framework of the reasons for *nuzûl*.

The importance of knowing the *nuzûl* process in understanding the Quran is an indisputable fact. One of the most important factors that make this process known by way of *esbâb-ı nuzûl* narrations. The most important effort and effort of the Quran's commentator should firstly determine what the verse means, that is, its true meaning. The next step is to upload new meanings to it, expand the meaning framework, and adapt it to new situations. Because there is no correct interpretation without correct understanding. Since Nass/Text is detached from its natural context, a different meaning emerges. As it is understood from the examples, we have given so far, the conditions of the *nuzûl* period must be known in the understanding of the Quran. This issue is expressed as "*esbâb-ı nuzûl*" within the tradition of Tafsir Procedure.

According to the Ulama, the determination and determination of the

reason that makes a great contribution to the understanding of the Quran is also very important. In this context, it is very important to be familiar with the verses or verses, in terms of revealing the murid. In this sense, it would not be a correct method for a commentator or commentator to understand and interpret the verses that are unaware of the information in question. Understanding the Quran as a text only can be possible for verses revealed for any reason. Correct understanding takes place by considering individuals or events that cause the revelations of the revelations to be descended due to a reason. The Quran was a courtesy as a clerical address. Thus, he offered a different experience and experience to the humanity in many ways. As a natural result of the addressing of the Quran, it has come down in the form of a dialogue with the socio-psychological situation that the interlocutors are in during the historical process. Non-text context, which contributes to the realization of communication in verbal communication, is not usually recorded in the text as a requirement of verbal communication.

When it is desired to take advantage of Esbâb-ı nuzûl narrations, some problems are encountered. That is, the addressing of a nass with a reason expresses public or particularity. Ulama, who wanted to solve this problem, discussed the subject in detail under the headings of “âmm-has” in both fiqh and tafsir books.

Reason environment is a subject which is an extended form of the issue which is considered as the first place in the understanding of the Quran from the first periods, and which is characterized as knowing the socio-cultural, historical conditions and linguistic and similar features of the era in which the verses are understood. Although every verse has not been subjected to an event, it is necessary to know the conditions of the nuzûl period in order to understand some verses more clearly. As seen in the example of chapter 31 of A’raf, there are different rumors about the reason-nuzûl of some verses. In order to understand the message given by the verse correctly, the reason in question must be examined in terms of context as well as the narrations. The message given in the verses examined within the framework of the integrity of politics, sibâk, sura and the Quran will reach the addressee more accurately. Thus, to reveal that the words expressing specialty will express hope is an important principle in the correct understanding of the verses.

GİRİŞ

Kur'an-ı Hakîm şifahi bir hitap şeklinde miladi yedinci asırda yaklaşık 23 yılda tamamlanmış, Hz. Peygamber'in (sav) ölümünden sonra kitap haline getirilmiştir. Burada şifahi hitap ifadesi anlamlı ve önemlidir. Nitekim Kur'an'ın şifahi bir hitap olarak değerlendirilmesi ile iki kapak arasında yazılı bir metin şeklinde tasavvur edilmesi farklı şeyler olup bu farklılıkların doğuracağı sonuçlar da bir olmamaktadır.¹ İlâhî ya da beşerî olsun, her sözün kendine ait bir üslûbunun olması tabii bir durumdur. Kur'an'ın üslûbu Kur'an nazımının oluşumunda ve lafızlarının seçiminde izlenen yol olarak tanımlanmıştır. Kur'an'ın üslûbunun bilinmesi onun anlaşılması açısından son derece önemlidir.² Nitekim Kur'an üslûbunun etkileyici olmasının en önemli nedenlerinden biri, onun sözlü bir dil ile anlatı bir metin halinde³ Arap toplumuna hitaben şifahi olarak nâzil olmuş olmasıdır. Diğer yandan yazılı bir metni anlamakla sözlü bir metni anlamak açısından da çeşitli farklılıklar söz konusudur.⁴ Dolayısıyla Kur'an metninin ontolojik yapısı gereği sözlü bir metin olarak anlamaya çalışılmalıdır. Çünkü yazılı metinde anlam genelde metnin kendisindedir ve harici etkenlerin yardımı fazla talep edilmeden sahih bir anlama ulaşılabilir. Çünkü okuyucu sadece bir metinle karşı karşıyadır. Her şeyi metnin sınırları içerisinde anlamak durumundadır ve bunu yapabilir. Ayrıca metnin iç kurgusu giriş-gelişme-sonuç şeklinde düzgün bir yapı arz ettiğinden metnin içinde belli bir mantık yolculuğu yapmak da kolaylaşacaktır. Oysa sözlü bir metni/anlatıyı anlamak için, onun tabii bağlamını⁵ anlamak gerekir. Tabii bağlam, söylenen (ne söylendiği), kendi-

¹ Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Sûrelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 225.

² Mustafa Karagöz, "Dilin İşlevleri Açısından Kur'an'ın Üslûbu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2007), 171-206.

³ Sözlü ve Yazılı Kültür karşılaştırması için bk. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 20-21, 46-75, 122-123; Ömer Özsoy, *Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitabiyat, 2004), 57 -58; Recep Alpyağılı, *Kimin Tarihi? Hangi Hennenötik?* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003), 93-109.

⁴ Mürsel Ethem-Yusuf Topyay- Mehmet Akın, *Kuran ve Anlam* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 10.

⁵ Tabii bağlam söylemini Düccane Cündioğlu'nda görmek mümkündür. Bk. Düccane

sine söylenen (kime söylendiği), söylenme sebebi (niçin söylendiği), sözün zaman ve mekânı (ne zaman ve nerede söylendiği) gibi öğelerden oluşur.⁶

Metinde yer alan bir ifadenin doğru ve mantıklı kavranılmasını gerçekleştiren bazı ilkeler vardır. Bir anlama ve yorumlama objesi olan Kur'ân-ı Kerim'inde bir metodoloji rehberliğinde anlaşılması gerekir. Sûrelerin ve âyet-i kerimelerin tarihsel/olağan ortamları göz önünde bulundurulmak suretiyle, bütünlük ilkesi kapsamında anlaşılıp yorumlanması tefsir ilminin en önemli bir unsurudur.⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e (öl. 2010), dilin, olguyu dile getiren özel mekanik unsurları vardır. Dil, olayları olduğu gibi tasvir etmeyip, onları özel mekanik unsurlara ve kâidelere bağlı bir şekilde formüle eder. Binaenaleyh, bazen hâricî olaylar arasındaki ilişki kaybolur; fakat dil, bu olayları lugavî münâsebetler içerisinde kalıba döker. Her ne kadar pasajlar, farklı olayları dile getirirse bile, Kur'ân metni, dilsel bir metin/nass-ı luğavîdir ve pasajların arasındaki ilişkileri geliştirme ve bunlara yeni boyutlar katma gücüne sahiptir. İşte bu ilişkiler, Kur'ân metninin -geçmiş dönem âlimlerinin tabiriyle- bölümleri birbiriyle bağlantılı bir yapı oluşturması nedeniyle bir bütünü meydana getirmektedir.⁸

Kur'ân-ı Kerim'in neye işaret ettiğini kavramak ve yorumlamak için bazı nirengi noktaların öncelenmesi önemlidir. Bu noktalardan bazıları şunlardır: Dil ve edebiyatın yanında Kur'ân'ın nüzûl süreci, ilk muhatapları, nüzûl döneminin toplumsal, siyasal, coğrafi, ekonomik şartları, dönemin örf ve kültürü. Doğru anlamın saptanabilmesi için sebeb-i nüzûlü daha da geniş düşünüp nüzûl dönemi tarihi şartlarının bilinmesinin de gerekli olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü "Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında nüzûl dönemindeki Arap Yarımadası'nın şartlarını, gelişen ve değişen olayları, Kur'ân'ın nüzûl sürecini, toplumdaki değişim ve dönüşüm sürecini, toplumun gereksinim ve isteklerini, Arap Yarımadası'ndaki siyasi, ekonomik, sosyal, dinî ve ahlâkî yapıyı bilmek çok önemlidir."⁹Burada da görüldüğü gibi âyetlere anlam ve yorum yüklerken vahyin indiği ortam dikkate alınmalıdır.

Ulemâ tarafından Kur'ân'ın anlaşılmasına büyük bir katkı sağlayan sebeb-i nüzûlün tayin ve tespiti de çok önemlidir. Bu bağlamda âyet ya da âyetlere özel esbâb-ı nüzûle vakıf olunması murâd-ı ilahînin açığa çıkması açısından oldukça önemlidir. Bu meyanda bir müfessirin-yorumcunun ya

Cündioğlu, "Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı Üzerine -Hermenötik Bir Deneyim-", *Bilgi ve Hikmet* 7 (Yaz 1994), 82-83.

⁶ Düccane Cündioğlu, *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995), 22.

⁷ Bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 289-304.

⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât, 2013), 225-239.

⁹ Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler)* (İstanbul: Şule Yayınları, 998), 136.

da meal yazarının söz konusu bilgilerden bihaber âyetleri anlamlandırma ve yorumlama yoluna gitmesi doğru bir metot olmayacaktır. Esasen bu husus ilk Kur'an yorumcuları tarafından da kabul gören bir durum olduğu için o günlerden itibaren her devirde ve zeminde nüzûl ortamı bilgisi âyetlerin izahında başvuru kaynağı olmuştur. Bu minvalde özel olarak esbâb-ı nüzûlü konu alan eserler ortaya konulduğu gibi6 çoğu müfessir, âyetleri izahta esbâb-ı nüzûle yer vermekten ya da âyetin indiği ortamı tasvirinden kaçınmamış, bu tür bilgilerden bigâne kalmamıştır.¹⁰

Bu çerçevede Kur'an'ı okumanın ölü ve canlı okuma olmak üzere iki çeşidi vardır. Ölü okuma, metnin kendisini merkeze alarak onun içerdiği manaları önceleyen lafzî/literal, okuma-yorumdur. Bu tür okuma, metnin/nassın arka planına bakmayan, amaçlarına hâkim olamayan bir özelliğe sahiptir. Gayesi söylenende durmak, ileriye gitmemektir. Canlı okuma ise metnin arka planındaki esas amacı ve hedefleri bilinir hale getiren, onun tarihî subjektif, gerçek, deneysel boyutunu kapsamaktadır.¹¹ Okumanın bu türü bir şeyi âşikâr kılmayı ve olabildiğince araştırmayı içermektedir. Amacı değişimi ve yeniliği güncellemektir. İşte bundan ötürü canlı okuma görünüşe bağlı kalmayıp var olan ile yetinmeyen bir alanı ortaya koymaktadır. Bu iki okuma türü tahlil edildiğinde şunları söylemek mümkündür: Öncelikle literal okumanın odağında metnin kendisi bulunmaktadır. Böylelikle "Metin ne demektedir?" sorusuna cevap aradığı için metnin içeriğinde yer alan ifadelerle kilitlenmiştir.¹² Canlı okuma ise "Metin ne demek istiyor?" sorusuna doğru cevap verme arayışındadır. Metnin bulunduğu ve ortaya çıktığı dış faktörü, insana özgü hadiseleri ve platformu dikkate alan bir yönelişi benimsemektedir. Buna göre 'metin ne diyor' sorusu metnin dil yapısını 'metin ne demek istiyor' sorusu ise onun bağlamını değerlendirmeyi kapsamaktadır.¹³

Bu çerçevede anlaşılması en zor âyetlerden birisi de geleneğimizde mescide girerken temiz giyinmenin ve ayrıca israftan kaçınmanın gerekliğinin dayandırıldığı Â'raf Sûresinin 31. âyetidir. Âyetin metni ve tefsir kaynaklarındaki yorumlara dayalı olarak yapılan meâli şöyledir: "Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiying için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez." (el-A'raf 7/31).¹⁴

¹⁰ Gökhan Atmaca, Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 30-34.

¹¹ Burhanettin Tatar, İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi (Samsun: Etüt Yayınları, 2001), 29-30.

¹² H. G. Gadamer, Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar, çev. Özlem Doğan (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 14.

¹³ Mevlüt Erten, "Kur'an ve Yorum", Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2 (2013), 1-22; Tatar, İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi, 29-30; Muhsin Demirci, Tefsir Usulü (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 269-273.

¹⁴ "يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman, Ali Özék, İbrâhim Kafi Dönmez vd. (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), el-A'râf 7/31.

1. AYETİN SEBEBİ NÜZÛLÜ¹⁵

Kur'an'ın inmeye başladığı zamanın veya ortamının bilinmesi, hem vahyin toplumda meydana getirdiği değişimin ve dönüşümün niteliklerini hem de bu süreci yaşayan toplumun özelliklerinin daha iyi anlaşılıp kavranulmasını sağlar.¹⁶ Bu durumu Şâtîbî şöyle ifade etmektedir: "Kur'an'ı anlamak için bilinmesi gereken şeylerden biri de Kur'an'ın indiği sırada mevcut bulunan söz, fiil ve hareket tarzlarıyla ilgili Arap âdetlerini kavramaktır. Özel bir sebeb-i nüzûl yoksa Kur'an ilmi ile meşgul olan bir kimsenin esbâb-ı nüzûl konusunda donanımlı olması gereklidir."¹⁷

¹⁵ Esbâb-ı Nüzûl, gerçekleşen olay ve onun gününden bahseden yahut hadisenin hükmünü açıklayan âyet veya âyetlerin inmesine sebep olan ve Hz. Peygamber (sav) zamanında meydana gelmiş bir olay veya O'na yöneltilen bir soruya cevap vermek üzere âyetlerin iniş sebepleri üzerinde duran bir ilimdir. (Muhammed Abdül-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân* (Kahire: b.y., 1991), 1/99; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1/137.) Bir başka tanımı da muktezay-ı hali bilmek" şeklindedir. (Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhîdî en-Nisâburi, *Esbâbü'n-nüzûl* (Kahire: b.y., ts.), 7-8; Celeddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es-Suyûtî, *el-itkan fi ulûmü'l-Kur'an*, Takdim ve Ta'lik: Mustafa Dîb el-Buğa, (Beyrut: Darü'l-ibn Kesir, 2002), 1/93; Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/22; Ahmed Nedim Serinsu, *Kuran ve Bağlam* 48, 53; Menna Halil el-Kattan, *Mebahis fi ulûmü'l-Kur'an* (Beyrut: b.y., 2009), 69. Kur'an-ı Kerim şifahi bir hitap olarak nâzil olmuştur. Böylelikle insanlık alemine birçok yönden farklı bir deneyim ve tecrübe sunmuştur. Kur'an, hitap olmasının doğal bir sonucu olarak tarihsel süreç içinde muhatapların içinde bulunduğu sosyo-psikolojik durum ile diyalog şeklinde inmiştir. Sözel iletişimde iletişimin gerçekleşebilmesine katkı sağlayan metin dışı bağlam sözel iletişimin bir gereği olarak genellikle metinde kaydedilmemiştir. (Emîn el-Hûlî, *Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995), 2) Kur'an, ilk muhataplarına onların kullandığı dil ile hitap etmiştir. Sonraki dönemlerde salt metin olarak aktarılan Kur'an'ın kullandığı kelimelerin anlam örgüsüne hâkim olmanın yolu, kelimenin Kur'an'ın ilk nüzûlü anında işaret ettiği anlamı bilmekten geçer. (Celeddin es-Suyûtî, *Lübabü'n-nukul fi esbabü'n-nüzûl*, thk. Halid Abdülfettah Şîbî (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 2002), 38-39.) Hz. Peygamber (sav) âyetleri sahabeye okuduğunda, onların âyetten ne anladığını tespit etmek için kelimelerin bulunduğu ortamda kazandıği anlam içeriğinin gözönünde bulundurulması gerekir. Bir kelimenin bir ortamda ifade ettiği bir anlam, başka bir ortamda farklılık kazanabilir. Âyetlerde geçen kelimelerin ilk anlamına araştırmak ve aşamalı olarak meydana gelen değişiklikleri ayırt etmek için âyetin iniş sebebi olan ortamı da araştırmak gerekmektedir. (el-Hûlî, *Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu*, 112.) Salt metin olarak Kur'an'ın anlaşılması, hiçbir sebebe bağlı olmadan vahyedilen âyetler için mümkün olabilir. Bir sebebe bağlı olarak vahyedilen âyetlerin inmesine sebep olan bireyler veya olaylar göz önünde bulundurulmak suretiyle doğru anlama gerçekleşir. (Zürkânî, *Menâhilü'l-irfan*, 1/99); Krş. Subhî es-Salih, *Mebahis fi ulûmü'l-Kur'an* (Beyrut: b.y., 1968), 132; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1971), 111.) Çünkü bağlamından koparılmış bir kelamın veya sözün ne demek istediğini, metnin kendisi tek başına ifade edemeyebilir veya eksik ifade edebilir. Doğru bir anlam ancak âyetlerin iniş nedenlerini etkileyen olayları kesin ve net bir şekilde tespit ederek mümkün olabilir. (İshak Yazıcı, "Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur'an Tefsirindeki Önemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1987), 117; Muhammed Abid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 3/ 456-467.) Sûre ve âyetlerin nüzûl sebeplerini bilme hususunda tek yol vardır. O da sahih rivâyetlerdir. Bu konuda yetkin kişiler sahabelerdir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in (sav) sözlerini işitmiş, âyetlerin inişine şahit olmuş ve dolayısıyla onların hangi şartlar altında ve ne gibi sebeplerle indiğini iyi bilmektedir (Zürkânî, *Menâhilü'l-irfan*, 1/107)

¹⁶ Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 30-34.

¹⁷ Ebu İshâk İbrahim b. Musa Şâtîbî, *el-Muvafakât*, thk. M. Abdullah Draz (Beyrut: b.y., 1991), 3/261.

Yukarıda verilen bilgiler çerçevesinde ilgili âyetin nüzûlü hakkında çeşitli rivâyetler nakledilmiştir. Biz burada konuyu dağıtmadan kısaca âyetin nüzûl sebeplerine değineceğiz. *Sahih-i Müslim*'de yer aldığı üzere İbn Abbas (öl. 68/687-88) kanalıyla gelen rivâyet şöyledir: Kadın, mahrem yerlerini açar, ardından Kabe'yi tavaf eder. Tavaf sırasında ödünç olarak kullanabileceği elbiseyi kimin verebileceğini sorar, aldığı bu elbiseyi cinsel organının üzerine koyar ve şöyle dermiş: 'Bugün onun bir kısmı yahut tamamı görünüyor olabilir. Ama ben ondan görünen kısmını kimseye helal kılmıyorum.'¹⁸Bir başka rivâyet ise şöyledir: "Araplardan Humsluların¹⁹ dışındakiler kendilerine elbise verilmemesi durumunda Kabe'yi açık-saçık bir şekilde tavaf ederlerdi."²⁰

Elbise verme işini erkekler de kadınlar da kendi cinsleri arasında yaparlardı. Hums isimli grubu oluşturanlar Müzdelife'den ayrılmazlardı. Humslular dışında kalan insanlar ise Arafat'ta vakfeye çıkarlardı.²¹ Bir diğer rivâyete göre ise olay şöyle anlatılır: Kureyş'in ileri gelenleri "Biz, Harem ehliyiz. Araplardan herhangi birinin bizim elbisemiz dışında bir elbise giyerek tavaf etmesi, bizim topraklarımıza girdiği zaman, bizim yemeklerimizden başka bir yemek yemesi doğru değildir." derlerdi. Buna göre müşrikler adeta her tarafı parsellemiş, kendileri dışındakileri ötekileştirmişlerdir. Nitekim tavaf aşamasında ödünç elbise bulamayan veya onu alabilecek gücü olmayan birinin önünde iki seçenek bulunmaktadır. Kabe'yi ya çıplak bir şekilde ya da kendi üzerindeki elbisesi ile tavaf edecekti. Tavafın ardından kullandığı elbisesini çıkarıp atar ve kimse de onu eline alamazdı. Tavafçının çıkarıp attığı bu elbiseye "el-Lekâ" (çıkarılıp atılan) denilirdi. İşte Araplar, Hz. Peygamber (sav) gelinceye kadar bu tür bir cehalet, bidat ve sapıklık içindeydiler. Nitekim bazı rivâyetlerde belirtildiği üzere müşrikler Kabe'yi tavaf ederlerken elbiselerini çıkarırlar²² ve "günah işlediğimiz bu elbiselerle Kabe'yi tavaf etmeyiz" derlerdi.²³

İbn Abbas'tan gelen rivâyete göre ise elbise giyip çıkarma işini, tavaf eden erkekler gündüz vakti bayanlarda gece karanlığında yaparlardı. Minâ mahallinde ibadet ettikleri mekâna çıplak olarak girerlerdi. "Biz, içinde (giyinik iken) günah işlediğimiz elbiselerle tavaf (ibadet) etmeyiz." Bir kısmı da "Biz bunu, uğur sayarak yapıyoruz. Elbiselerimizi soyup attığımız

¹⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en -Nisâburî el-Vâhîdî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Usâme b. Abdî'l-Muhsin el-Humeydân (Demmâm: Dârü'l-İslâh, 1992), 225.

¹⁹ Kureyş sülalesi ve onların ileri gelenlerine bu isim verilmiştir.

²⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi es-Sanânî el-Himyerî, *Tefsîrû's-Sanânî* (Beirut: Dârü'l-marife, 1411/1991), 1/248.

²¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü İhyai't-türasi'l-Arabiyyi, 1420/2000), 2/112.

²² Muhammed b. Yeşâr İbn İshak, *Siretu İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya, b.y., 1981), 75.

²³ Darekutni, es-Sünen, 1/420; Hakim, el-Müstedrek, 1/73; İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tahriri ahâdisi'l-hidaye*, 2/293.

gibi, günahlarımızdan da soyunup kurtulmuş oluyoruz.” derlerdi. Humsulu olmayan kadınlar, Kureyşli sülalenin önünde bel kısımlarından aşağı bir örtü takınarak örtünürlerdi. Bu uygulama Kureyşli olanlarda yoktu.²⁴ Bu yasağın ardında da rant elde etme arzusu yatmaktadır. Kâbe’yi ziyarete gelen insanlara tavaf ederken giyecekleri elbiseleri satmak epey karlı bir işti. İmkânı olanlar satılan elbiseleri satın alırken satın alma gücüne sahip olamayanlar Kâbe’yi çıplak olarak tavaf ederlerdi.²⁵ Elbisesiz ibadet eden, çok az et yiyerek adeta perhiz yapan bu insanların bu tavrına Müslümanlar, “Ya Resûlallah, bizim böyle yapmamız daha münasıptır.” şeklinde bir söylem geliştirince bu durum üzerine “*Ey Âdemoğulları, her mescide zînetinizi alın*” âyeti nâzil oldu. Hz. Peygamber’in (sav) müezzinliğini yapan sahabî de: “Şunu bilin ki, çıplak bir kimse Beyt-i tavaf etmeyecektir.” demiştir.²⁶ Gelen bütün bu rivayetlere bakıldığı zaman, rivâyetlerdeki ifadeler farklı olmakla beraber kesiştikleri nokta tavafçıların Kabe’yi çıplak olarak tavaf etmeleri ve tavaf süresince perhiz yoluna girmeleridir. Üstelik bunu da ibadet ruhuyla yapmış olmalarıdır. Bu yanlış tavra vahiy ile engelleme getirilmiş ve olması gereken hal ortaya konmuştur.

Söz konusu âyetin verdiği en temel mesaj belki de şudur: Tavaf esnasında farklı ve yeni bir elbise giymenin, yemeye ve içmeye kota koymanın ibadet boyutu yoktur. Ayrıca bu durumun dine dair hiçbir işareti de yoktur.²⁷ Âyet indiği topluma şu mesajı vermektedir: “Elbiselerinizi giyiniz, et ve iç yağı yiyiniz, (içilecek şeyleri) içiniz, ama israf etmeyiniz.”²⁸ Bu bağlamda, makalede sebep-âyet ilişkisi değerlendirilirken sebep-i nüzûl konusunun teorik boyutunun tartışıldığı bağlam öne çıkarılacaktır. Daha sonra sebebin husûsiliğini dikkate alanlara göre meselenin hangi zeminde ele alındığı tahlil edilecektir. Ne var ki sebep-i nüzûl rivâyetleri ve bu rivâyetlerin ilgili âyetlerle bağlantıları benzer bir yapı arz etmemektedir.

²⁴ Ebu’l Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşaf an hakâiki gavamidi’t-tenzil* (Beyrut: Dârü’l- kütübî’l-Arabi, 1407/1987), 2/100-101.

²⁵ Ömer Müftüoğlu, *Bugünün Müslümanının Kur’an’la İletişimi* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 194.

²⁶ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu’l-beyan fi tefsiri’l-Kur’an* (b.y.: Müessesetü’-risâle, 2000), 12/389-394; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l- Kur’ân* (Kahire: Dârü’l-kütübî’l-Mısriyye, 1964), 7/188-195; Ebû’s-Senâ Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu’l-Maânî fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî* (Lübnan: b.y., 1405/1985), 4/348-349; Konyalı Mehmed Vehbi, *Hülasatü’l-Beyan fi Tefsiri’l-Kur’ân*, 4/1610-1612; Yazır, *Hak Dini*, 4/32-33 *وَكَانَ ذَلِكَ الثَّوْبُ يُسَمَّى اللَّقَى* Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l- Kur’ân*, 7/189.

²⁷ Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesud el-Begavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, thk. Halid Abdurrahman el-Ak, Mervan Sivar (Beyrut: Dârü’l-marife, 1992), 2/188-189.

²⁸ Zemaşerî, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavamidi’t-Tenzil*, 2/100-101.

2. “SEBEBİN ÖZELLİĞİ DEĞİL, HÜKMÜN UMUMİLİĞİ” NAZAR-I İTİBARA ALINIR İLKESİ²⁹

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden yararlanılmak istenildiğinde bazı sorunlarla karşılaşmaktadır. Şöyle ki sebep-i nüzûlü olan bir nassın hitabı umumîlik mi yoksa hususîlik mi ifade etmektedir. Bu sorunu çözmek isteyen ulema ilgili konuyu gerek fıkıh gerekse tefsir usulü kitaplarında “âmm-hâs” başlıkları altında ele almışlar ve ayrıntılı bir şekilde değerlendirmişlerdir.

Nass-mana veya nass-hüküm düalitesinde sebep-i nüzûlün belirleyici olduğuna ilişkin farklı görüş ve kabuller bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle bir olay veya soru üzerine inen âyetlerin anlaşılmasında lafızların umûm mânâları mı yoksa sebep-i nüzûl mü belirleyicidir. Usûlcülerin ve tefsircilerin çoğuna göre âyetlerin mânâları tespit edilirken lafızların umûm mânâsı esastır. Bazı âlimlere göre ise bu mânâlar sebep-i nüzûl rivâyetleri çerçevesinde belirlenirler.³⁰ Yani lafız umumî mânâsı üzere olamaz. Âyetin anlamı, âyetin inmesine sebep olan hadise-soru üzere sınırlıdır. Sebebin hususîliği görüşünü kabul edenler, hükmün aynı türden olan diğer benzer durumları kapsamasının ancak kıyas yoluyla mümkün olacağını ifade etmişlerdir.³¹

Şimdi konuyu biraz daha aralayacak olursak şunları söylemek mümkündür: Bazı ulemaya göre, sebep-i nüzûl rivâyetleri nassın anlaşılmasında belirleyicidir dolayısıyla bu rivâyetler âyetin doğru anlaşılmasına katkı sunan verilerdir.³²

Lafzın umûmîliği-sebebin husûsîliği ikilemi değerlendirildiğinde sebep ile tahsisin başlangıçta beyanla ilgili olduğu, bir olay gerçekleştiğinde yahut Şâri’ye bir soru yöneltildiğinde beyanın gecikmesi mümkün değildir. Buna göre sebep ile mana-hüküm arasında zorunlu bir ilginin bulunduğu görülmektedir.³³ Bu nedenle sebep ve âyetin umum veya husus ifade etmesi konusunda cevabı beklenen bazı sorular bulunmaktadır: I. Belirli bir vakıa-soru nedeniyle inen âyetin lâfızları umum ifade ediyorsa âyetin mana boyutları bu sebebi aşar mı?³⁴ II. Âyetin umûmî lâfzının şümülü bu

²⁹ “أَنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ”: Bk. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *el-Füsûl fi'l-Usûl*, thk. Casım en-Neşmî (Kuvéyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ni'd-Diniyye, 1994), 1/99-102.

³⁰ Tâhir b. Âşûr tahsis iddiasında bulunan âlimlerin çok az olduğunu söyler. Bk. *Mukaddimetu't-tahrîr*, 1/46; Muhammed İsa Yüksek, “Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/17 (2018), 407-437.

³¹ Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, 150-151; bk. Lafzın umûmîliğine itibar edenler ile sebebin husûsîliğine itibar edenler hakkında daha geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-Fikh*, thk. Abdüsselam Ebu Gudde-Muhammed Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Daru's-Safve, 1992), 3/202-204.

³² Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1/45-46; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/97-98.

³³ Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, ts.), 2/266.

³⁴ Lafzın umumi sebebin hususi oluşu hakkında etraflı bilgi için bk. Muhammed Ebû Şühbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Mektebetü's-sünne, 2003), 155-156.

sebebi ve onun alanına girebilecek benzer sebepleri içine alır mı? III. Yoksa âyetin anlam boyutu ve boyutları bu sebeple sınırlı mı kalır? IV. Böylece umum ifadesi, o sebeple sınırlandırılıp umum ifadesiyle husus anlamı mı kastedilmiş olur.³⁵ Bu sorulara iki şekilde cevap verildiğini görüyoruz: Cumhura göre usûlcü ve fakihlerin kabul ettiği “Muteber olan lâfzın umûmudur, sebebin hususu değildir.”³⁶ ilkesine göre, hüküm nasslara, nassların şümûlündeki hükümlere göredir; yoksa hüküm bu nassların vârid olmasına vesile teşkil eden sebeplere göre değildir. Buna göre nass, âmm sıyga ile gelmişse ise, nassın umûmuyla amel etmek gerekmektedir. Bu umûmî nassın gelmesine sebep teşkil eden nüzûl sebebi durumları dikkate alınmaz. Çünkü nassın umûm sıygasıyla gelmiş olması demek, şeriat sahibinin, nassın hükmünün umûmî olmasını istemesi, sebebine hâs ve mahsûs olmamasını dilemesi anlamına işaret etmektedir.³⁷

Bir başka ifade ile ulema umûm ifade eden lafzın, hem sebeb-i nüzûlü hem de diğerlerini kapsadığı konusunda görüş birliği içindedir. Ancak cumhur, umûm ifade eden lafzın, sebebin dışındakileri doğrudan kapsadığını söylerken, diğerleri ise lafzın kıyas yoluyla ya da başka bir delil ile diğerlerini kapsadığını söylerler.³⁸ Konunun açıklık kazanması bağlamında Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) şunları ifade etmektedir: “... Özellikle sebeb-i nüzûl rivâyetinde zikredilen, bir şahıs olduğunda ‘bu âyet şunun hakkında indî’ şeklindeki ifadelerle sıklıkla rastlanmaktadır. Tefsir ilminde nakledilen rivâyetler, lian, zihâr ve kelâle âyeti gibi âyetlerin kim veya kimler hakkında indiğini belirten esbâb-ı nüzûl rivâyetleri ile bazı âyetlerin Mekke müşrikleri, Ehl-i Kitap veya Müminlerden bir grup hakkında indiğini belirten rivâyetler bu kabildendir... Âyetlerin belirli şahıslarla ilgili indiğini söyleyenler, âyetin hükmünün sadece bu şahıslarla sınırlı olduğunu kastetmezler. Bu, Müslüman olan veya aklı başında olan birinin hiçbir surette söyleyemeyeceği bir sözdür. Bu konuda nakledilen birçok tartışma olmakla beraber, Kitap ve Sünnet’te yer alan umum ifadelerin belli bir kişiye tahsisi tartışma konusu olmamıştır.³⁹ İbn Teymiyye’ye göre, âyetlerin anlaşılması ve tahlil edilmesinde sebeb-i nüzûl önemlidir. Ancak böyle ilkesel bir duruş sergilenmesi, âyetin anlamını sadece o şahsa indirgemek anlamına gelmemektedir.

³⁵ Ahmed Nedim Serinsu, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul’ün Rolü*, 152-153; Müsâid b. Süleyman b. Nasir et-Tayyar, *el-Muharrar fî ulûmi’l-Kur’ân*, (y.y.: Merkezü’l-dirâsât ve’l-malumat, 2008), 137-138.

³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/32, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevz Ahmed Zümerli (Beyrut: Darü’l-kitabi’l-Arabî, 2003), 1/95; Tâhir b. Âşûr, *Mukaddimetu’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/46.

³⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Müstesfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dârü’n-neffâs, 2011), 2/617-618; Müsâid b. Süleyman, *el-Muharrar fî ulûmi’l-Kur’ân*, 137-138.

³⁸ Zürkânî, *Menahilü’l-irfan*, 1/127.

³⁹ Takıyyüddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsir* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1994), 43-37.

3. ÂYETİN ANLAM DOKUSUNU İNŞA EDEN İKİ KELİME: İSRAF VE ZİNET

Dil, statik bir kavram değildir. Tam aksine, dil ve dile kelimeler ile-tişimde çok önemli bir yer sahiptir. Bunlar canlılar gibi kendi doğal orta-mında ortaya çıkar, gelişim gösterir, büyüme sağlar ve zaman içerisinde kaybolur. Bu süreç salt sözcüklerin fonetiği ve söylemi için uygulanan bir durum değildir. Bilakis, kelimeler zaman içerisinde anlam daralmasına ve genişlemesi gibi farklı aşamaları yaşadığı da bir hakikattir. Buna göre dil-deki değişimin en büyük muhatabı lafızların taşıdığı anlam boyutudur.⁴⁰ Bu çerçevede kelimelerin anlaşılmasında ve kavranmasında en önemli mi-henk taşı kelimelerin geçirdiği anlam değişimleri sürecidir. Bu ölçü dikka-te alınmadığı zaman kelimelerdeki anlam sapması ve yanlışlığı kendiliğinden ortaya çıkar. Bu nedenden, Kur’ân’ın anlaşılması ve doğru yorumlan-ması, kelimelerin anlamlarındaki değişimler üzerine inşa edilmelidir.⁴¹ Bu bağlamda ilgili âyetin anlam çerçevesini belirlemede en önemli iki kelime bulunmaktadır. Bunlardan biri “İsraf” diğeri de “zînet”tir. Şimdi bu keli-melerin anlam boyutu hakkında bilgi vermek istiyoruz.

3.1. İsrâf (اسراف)

Ana hatlarıyla bu çalışmanın konusu olan âyette geçen temel kav-ramlar incelenecektir. Zira kavramların delâletlerini doğru tespit etmek âyetin özgün anlamına ulaşmamızı kolaylaştıracaktır. Bu çerçevede âyetin anlam dokusunun haritasını ortaya çıkaran, “isrâf” ve “zinet” olmak üzere iki kavram bulunmaktadır. Bu çerçevede âyetin anlam örgüsünü en iyi yansıtan kelimelerden biri “اسراف/isrâf” kelimesidir. İsrâf kelimesi günlük dilimizde çok kullanılan bir kelime olması nedeniyle üzerinde durulması gereken önemli kelimelerden biridir. Burada öncelikle isrâf kelimesinin sözlük ve terim anlamları üzerinde durulacaktır. Arapçada سرفkökünden türemiş bir mastar olan isrâf, “haddi aşma, cehâlet, gaflet, bir şeye aşırı bağlanma, saçıp savurma, boşa akma ve hata” gibi manaları içermektedir.⁴² İstilah anlamı ise; söz inanç ve tutum yönünden dinin, aklın ve örfün belir-lediği çerçevenin dışına çıkma, özellikle mülk ve onun sunduğu fırsatları olduğundan fazla kullanma ve aşırıya kaçma anlamındadır.⁴³ Türkçe’de

⁴⁰ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 2000), 3/211-212; Şahin Güven, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 151.

⁴¹ Mustafa Karagöz, “Kur’ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2017), 313-363.

⁴² Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tacü'l-arus min cevahiri'l-kamus* (b.y.: Dârü'l-hidâye, ts.), 6/551; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvîni er-Râzî, *Mucemü mekâfîsi'l-lüga*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 3/153.

⁴³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzur el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanü'l-Arab* (b.y.: Dârü'l-Meârif, 1374/1955), 9/148; Mecdüddin Ebu Tahir

savurganlık anlamına gelen israf, para, zaman ve emek gibi önemli ve değerli maddi ve manevi konularda gereksiz yapılan harcama anlamına gelmektedir. Türkçe'deki bu anlam dikkate alındığında; israf kelimesinin Arapçadaki sözlük anlamına göre bir daralma sorunu bulunmaktadır. Türkçe meâllere bakıldığında bu duruma değinen sadece bir meâl görülmüştür.⁴⁴ Bunun sebebinin gerek günlük hayattaki kullanımda gerekse terim olarak "isrâf" kelimesinin kazandığı anlamın etkisinde kalınarak nassa anlam yüklenmesi olduğunu söylemek mümkündür.

Tefsirlerde israfa yeme içmede miktar açısından değinilmekte ise de daha çok yeme içmede insanların kendilerine haram ve helal kılma davranışlarındaki sınır tanımazlıklarına yasak getirildiği görülmektedir. Bunun nastan öncelikle anlaşılması gereken bir anlam olarak karşımıza çıkmasına rağmen; meallerde bu konuya hiç değinilmeden sadece miktarda aşırılık belirtilmektedir. Tefsirlerde verilen anlamlarda meâllere geçerken bir kırılma yaşanmıştır. Bu da nassın anlaşılması ve yorumlanmasında eksikliğe neden olmaktadır.

Kur'ân, tarihsel ölçekte, dinamik bir diyalog zemininde muhataba iletilmiştir. Vahyin Hz. Peygamber'e (sav) inişine şahit olan sahâbe Allah'ın neyi söylediği ve neyi kastettiği noktasında ciddi bir anlama sorunu yaşamamıştır. Ancak Müslümanlar, bugün nesnel anlamı belirleme noktasında büyük bir sıkıntı içerisindeyler. Çünkü Kur'ân'ın nâzil oluş ânuna şahit olmamış, âyetlerin indiği mekânı, zamanı, onun iniş nedenini ve muhatabın kim olduğunu görmemişlerdir. Oysa Kur'ân-ı Kerim'i doğru anlamak ve kavramada âyetin indiği yer, mekân ve ortam önemli bir parametredir. Vahiy sürecindeki tarihsel ortamı olabildiğince yeniden inşa etmek, Kur'ân'ın anlam ve ilkelerini doğru bir şekilde anlamayı ve aktarmayı hızlandıracaktır. Ayrıntılı bir bilimsel faaliyeti zorunlu kılan bu toparlanma sürecinde yararlanılacak malzemeler, klasik dönemde kaleme alınan tefsir, hadis, siyer, tabakât ve tarih kitaplarından elde edilebilir.⁴⁵ Dolayısıyla sağlam bilgiyi elde edebilecek yeteri kadar kaynağın olduğunu söylemek mümkündür.

Muhammed b. Yakub, Firuzabadi *el-Kamusu'l-Muhit* (Beyrut: b.y., 2005), 428-429; Ebü'l-Hasan Ahmed b. Faris b. Zakeriyya er-Râzî, *Mücmelü'l-Lüğa* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 493.

⁴⁴ "Ey Ademoğulları! İbadet etmek üzere Kabe'ye her gelişinizde (geçmiş dönemlerdeki gibi çıplak vaziyette değil) giyinik vaziyette olun! Ayrıca (hac sırasında et, süt, yağ gibi besinlerden uzak durma adetinizden vazgeçerek) yiyecekleri kendi kendinize yasaklamak suretiyle haddi aşmayın. Zira Allah haddi aşanları sevmeyiz." (Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-* (Ankara: Düşün Yayıncılık, 2008), 250.

⁴⁵ Mustafa Öztürk, "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine -Yunus Sûresi Örneği-", *İslâmîyât* 4/8 (2005), 109-131; Günümüzde yazılan birçok meâllerin yanlışlıklarına dair makaleler yazan Düccane Cündioğlu, durumun sıkıntı verici boyutuna ilişkin şunları ifade etmiştir: "Mevcut meallerin ekseriyeti, beceriksiz ve yetersiz mütercimlerin marifetleri yüzünden itibara layık değil. Üstelik ticarî hürs ve tama'nın insan nefsinin alabildiğine kamçılacağı hesaba katılacak olursa, bu gayr-ı muteber ve gayrı mutemed çevirilerin Kelam-ı İlahî'yi niçin anlaşılabilir bir hale getirdiğinin, o Mübarek Kitab'ı neden zevksiz ve seviyesiz metinler haline dönüştürdüğünün bir kısım gerekçeleri de kendiliğinden ortaya çıkar." (Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 1999), 136.

Âyette geçen “isrâf” kelimesin anlam örgüsüne ilişkin, tefsirlere bakıldığında Şunları söylemek mümkündür: Kureyş ve birkaç asil kabile dışında kalan mŐŐrikler, kutsal mekânları açık-saçık tavaf eder; tavaf esnasında ise vücuda yararlı yiyecek ve içecekleri kendilerine yasak ederlerdi; bunun dışında kalan gıdaları ise yeteri kadar kullanırlardı. Perhiz denebilecek bu uygulamanın dinî bir gereklilik olduğu inancını benimsemiŐlerdi.⁴⁶ Bunun üzerine inen bu âyet, söz konusu bâtil geleneği ortadan kaldırmıŐ, ibadet esnasında ayıp yerlerin örtülmesini emretmiştir. Ayrıca âyette yasak bir hüküm bulunmayan içecek ve gıdaların tüketilmesine de –israf olmamak koŐuluyla– onay verilmiştir. Âyette verilmek istenen mesaj, kutsal yerlerin çıplak bir tarzda tavaf edilmesi engellenmiŐtir. Lakin ilgili âyetin bu duruma dair hüküm beyan etmesi, var olan bu hükmün mezkûr olay ile sınırlı olduğu anlamına gelmediği gibi genel hükmün çıkarılmasına da engel teşkil etmez. Nitekim ilgili bütün klasik eserlerde âyetin, gerek ibadet ve taat aşamasında gerekse diğer süreçlerde haya ve adaba yaraşır tarzda giyinmenin farziyyetine işaret ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır.⁴⁷ Görüldüğu gibi “isrâf” kelimesi anlam genişliği ve derinliği olan bir içeriğe sahiptir. Kelimenin sahip olduğu anlam daraltıldığında âyete verilecek anlam da daraltılmıŐ olmaktadır.

3.2. Zinet (زينة)

Söz konusu âyetin anlam dokusunu inşa eden bir diğer kelime ise “zînet/زينة” kelimesidir. Zînet kelimesinin sözlük anlamı gerçek süs hem dünyada hem de ahirette insanı hiçbir Şekilde kusurlu kılmayan Şey anlamına gelmektedir. Genel anlamda zînet, bilgi ve doğru itikat gibi tinsel; fizyolojik kuvvet ve uzun boylu olma gibi bedensel; servet ve mevki gibi dıŐŐal zînet olmak üzere üç kısıma ayrılmaktadır.⁴⁸ Zînet kelimesine yakın anlamlı حسن/husn” ve “جمال/cemâl” kelimeleri vardır. Hüsn kelimesi sıfat olarak fizyolojik görünüşü, hâdiseleri ve erdemliliği kapsamaktadır. Bu çerçevede us, nefis ve duyular aleminin izin verdiği her olguya hasen (güzel) denilmiŐtir.⁴⁹ Anlaşıldığı üzere hüsn kelimesi hem fizyolojik hem de psiŐik bir yapıyı da içine alan bir niteliğe sahiptir. Cemâl ise çok ileri seviyede bir güzelliği ifade etmede kullanılan bir kelimedir. Cemal kelimesinin iki türü vardır. Birincisi, bireyin vücutu veya davranışlarındaki

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, 8/159-163; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 4/345; İbn Âdil Ebû Hafs Ömer İbn Ali, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, (Beirut: 1998), 9/88.

⁴⁷ Muhammed b. Reşid b. Ali Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakim* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye,1990), 8/337-351.

⁴⁸ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredâtli Elfâzü'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-kalem, 1430/2009), 388-390; Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî *Kitabü'l-ayn* (b.y.: Dârü Mektebetü'l-hilal, ts.) 7/387.

⁴⁹ Râğib, *el-Müfredât*, 235.

güzellik; diğeri de bir varlıktan başkasına intikal eden güzelliştir.⁵⁰ Dolayısıyla bu iki sıfat zînet kelimesinin tamamlayıcısı olmuştur.

Mezkûr âyette geçen zînet kelimesinin anlamları hakkında şunlar söylenebilir: İbn Abbas'a göre âyette geçen "zînetlerinizi alın" ifadesi çerçevesinde zînet ibadet anlamına gelmektedir.⁵¹ Ayrıca elbiseleri giymek anlamı verilmiş, buna delil olarak "Zinetlerini yani elbiselerini açmasınlar." (en-Nûr 24/31) âyeti gösterilmiştir. Bu bağlamda zînet (süs) kelimesi, salt yerlerin tam olarak örtülmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, mübarek cum'a ve bayram namazlarında en güzel ve temiz giysilerle câmiye gitmek sünnet-i seniyyedir. Âraf Sûresinde "Ey Âdem oğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi... İşte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindedir. Belki düşünüp öğüt alırlar (diye onları indirdi)." (el-A'râf 7/26) buyrulmuştur. Buna göre ayıp yerlerini örtecek elbisenin, "وَرِيْشًا/veriş" (süs) ve zînet kategorisinde olduğu görülmektedir. Yüce Allah âyetin devamında "zîneti almayı" emretmiştir. İfadede sözü edilen zînet kelimesi "ayıp yerleri örtme" ve "avret yerini örtecek elbise" manasına gelme olasılığı yüksektir. O halde, âyetten istinbat edilen hükmü pratize etmek için "zîneti almaya" "elbise giymek" manasını vermek mümkündür.⁵² Nitekim bir hadis-i şerifte: "Namazın süsünü takınız." diye buyrulmuştur. Hz. Peygamber'e (sav), namazın süsünün nelîği sorulması üzerine: "Ayakkabılarınızı giyinin onlarla namaz kılınız." diye buyurmuştur.⁵³ Bazı tefsircilere göre zînet, süs için giyilen elbiselerdir. Rivâyete göre Hasan b. Ali b. Ebi Talib namaza kalktığı zaman en güzel elbisesini giyerdi. Kendisine "Niçin elbiselerin en güzelini giyiyorsun?" diye sorduklarında, "Allah güzeldir, güzelliği sever. Rabbim için süsleniyorum, Rabbim, her mescidin (her secdegâhın), her namazın, her tavafın yanında zînetinizi takınız, buyuruyor. Ben de en güzel elbisemi giymeyi bundan dolayı seviyorum." şeklinde cevap vermiştir. Bazı alimler ise zînet kelimesinin her namazın vaktinde taranma anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.⁵⁴ Gelen bu bilgiler çerçevesinde âyette geçen zînet kelimesi, bütün ve uygun bir elbise anlamına, ibadet, güzel ve temiz giyinme gibi birçok anlama gelmektedir. Dolayısıyla bu kelimenin anlam genişliği oldukça fazladır.

⁵⁰ Râgıb, *el-Müfredât*, 202-203.

⁵¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, es-Semerkindî. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûtî. (Ankara: b.y., 1426/2005) 4/400-401.

⁵² Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 14/228; İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, 9/88; Cemalüddin Ebül-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevziyye, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabi, 1422/2001), 2/113.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/190; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdî, *Tefsirü'l-Mâverdî (en-nüket ve'l-uyûn)* thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), 2/218-219.

⁵⁴ Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1999), 2/393-394; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 4/404-405.

Âyet, bireylerin ibadete başlayacakları zaman onlara tam olarak örtünmelerini emretmektedir. Bunun içinde sadece İslam'ın örtünmeyi emrettiği mahrem yerlerin ve toplumdan gizlenilmesi gereken kısımların kapanması, gereksinimlere cevap verecek düzeyde değildir. Buna göre bireyler imkânı çerçevesinde her iki amacı da kuşatacak bir şekilde de uygun ve temiz giyinmeye özen ve itina göstermelidir. Gelen bu buyruk, cahiliye döneminde yaygınlık kazanmış ve nesilden nesile aktırılan bu yanlış teamülü de ortadan kaldırmaktadır. Cahiliye uygulamasını içselleştiren bu bireyler, tam/yarı çıplak, darmadağınık olmayı kulluk bilincinin yenilenmesini gerçekleştiren erdemli bir davranış kabul etmişlerdir. Buna karşılık Yüce Allah, bu buyruğu ile sırf çıplaklığı yasaklamamış ayrıca insanın ibadet sürecinin her aşamasında örtünmeye de bir düzenleme getirmektedir. Temiz ve güzel elbiselerin giyinilmesinin ibadetin bir parçası olduğuna vurgu yapmıştır. Ayrıca helal haram, haramı helal kılarak konulan sınırları aşmak Allah'ın razı olduğu bir durum değildir.⁵⁵Burada görüldüğu gibi örtünmenin sınırları ve uygulama alanı genişletilmiş sadece ibadet, yerlerinde değil diğer ortamlarda da örtünmenin varlığına ve önemine vurgu yapılmıştır. Ayrıca âyette temiz ve helâl olan şeyleri haram saymanın değer boyutunun olmadığı ve buna hiç kimsenin yetkisinin olmadığı da gündeme getirilmiştir.

4. ÂYETİN PASAJ BÜTÜNLÜĞÜ İLKESİNE GÖRE A'RÂF SÜRESİNİN 26. ÂYETİ BAĞLAMINDA ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI

Verilen teknik bilgiler çerçevesinde makalenin konusunu oluşturan âyete dönecek olursak, âyetin hitap kitlesi hakkında şunları söylemek mümkündür: Kurtubî'ye göre, "Ey Âdemoğulları" genel hitabı, o dönemde Kabe'yi ayıp yerlerini açarak ziyaret eden insanları kapsamakla birlikte bu genel hitap, bütün insanları içine almaktadır. Dolayısıyla bu buyruk ibadet yerleri olan diğer meşcit ve camileri de içine aldığı için genelliği kuşatıcı bir anlam örgüsüne sahiptir. Nitekim burada sebebin özelliğine takılmamak gerekir bunun yanında hükmün umûmîliğine itibar edilir.⁵⁶ Buna göre mevcut hitabın, indiği toplumu kapsadığı gibi diğer kitleleri de ilgilendirdiğini söylemek mümkündür.

Kur'an-ı Kerim hayatın her alanına müdahil olmuş, ilgili yerlerde ge-

⁵⁵ Ebu'l-A'la el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/345; Müşriklerin kendilerine yasak kıldıkları diğer nimetler hakkında gelen âyetler için bk. el-Mâide 5/103 ve el-En'âm 6/136, 138-139; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatıl b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423/2002), 2/34; Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medarikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 1/564. Gelen helal nimetleri haram saymanın yanlışlığı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî Bantânî, *Merah lebid li keşfi mane'l-Kur'âni'l-Mecid*, thk. Muhammed Emin Sanâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1996), 1/368-369.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/404-405.

reken kural ve ilkelere temas etmiştir. Hükümlerini ve amaçlarını gerektiği şekilde açıklamıştır. Bir başka deyişle hayatın bütününe kuşatacak düzenlemelere dikkat çekmiştir. Bu düzenlemelerden birisi de güzel elbiseler giyinmek ve avret yerlerini örtmektir. Çünkü giyim medeniyetin mükemmel bir göstergesidir. Bu bağlamda Kur'an, giyim ve kuşama dair cimriliğe, israfa, eli sıkılığa ve lükse gitmeyecek ve sınırı aşmayacak çerçeveyi belirleyen temel ilkeler ortaya koymuştur. Bu da İslâm'ın hayatın her alanında itidalî öngören bir yaklaşımı telkin ettiğini göstermektedir. Çünkü İslâm, itidalî dindir. Konumuz örtünmenin sınırı ve yeri olduğuna göre ayıp yerlerin örtülmesinin en çok ihtiyaç duyulduğu yerler, namaz hâli Beyt-i Haramdaki tavaf yeri ve sosyal yaşamın diğer sahalarıdır.⁵⁷Dolayısıyla Kur'an'da giyim ve kuşamın sınırlarına dair birtakım gelen emir ve yasaklar Müslümanca bir uygarlığın inşasına ilişkin temel kodları da vermektedir.

Bu ve bundan önceki âyet-i kerimede geçen "elbise" kelimesine "zînet" anlamını yüklemek, giyinmenin dini ve ahlâkî boyutunun önemini ortaya çıkardığı gibi giyim ve kuşamın estetik yönünün ölçüsünü de çizmektedir. Ayrıca zînet kelimesi üzerinden yola çıkarak temiz ve güzel elbiselerin giyilmesinin mubah olduğu da söylenmektedir. Sözelimi Taberî ve Şevkânî'ye göre haramlılığı söz konusu olmayan güzel ve değerli nimetlerden uzak kalmayı savunmak zühd ve fazilet değildir. Tam tersine büyük bir hatadır. Hakkında yasaklayıcı hiçbir delil bulunmayan söz ve edimler haram ve mekruh kategorisine girmezler helal ve mübah kabul edilirler.⁵⁸ Bir fiilin helal kabul edilmesi için dinî kaynaklarda bu yönde bir açıklama bulunması gerekli değildir. Zira "Eşyada asıl olan mübah olmasıdır." Bu çerçevede aşırı dereceli dindarlık yönelişi, kişisel eğilimler, iyi niyet merkezli olsa da birey ve toplumları dinin meşru gördüğü hususları ve objelere haram hükmü vermeye sevk etmemelidir. Ayetin verdiği mesaj, birey ve toplumun huzuruna ve mutluluğuna destek veren manevi kemal ve güzelliklere en çok layık olan müminlerdir. Dünya nimetlerinin güzelliklerinden yararlanmayı dine aykırı saymak, Kur'an'ın belirlediği dindarlık ölçüğine uymamaktadır. Zühdün ve kanaatin değerini ve erdemli bir davranış olduğuna ilişkin söylemler tamamen, dünya nimetlerini amaç haline getirenleri engellemeyi hedeflemektedir.⁵⁹Dolayısıyla dünya ve zînetini kullanmak yanlış değildir. Yanlış olan ona olan aşırı bağıllık ve onların kölesi olmaktır.

Âlimlerin ekseriyetine göre bir hüküm verilirken sebebin hususiliği baz alınmamalı, lafzın umûmiliği esasına göre hareket edilmelidir. Bu noktada icmâ vardır. Başta Hz. Peygamber'in (sav) yaşadığı asırdan bu tarafa sahâbe ve müçtehitlerin anlayış ve pratiği bu tarzda olmuş ve bu uygula-

⁵⁷ Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kurani'l-Hakim*, 8/337-351.

⁵⁸ Taberî *Câmiu'l-beyan*, 8/163-164; *بَيْنَا فَغَطَّ غَطًّا نَبِيًّا* Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 2/228.

⁵⁹ Kurul, *Kuran Yolu*, 2/410-411.

maya itiraz eden olmamıştır. Çünkü hüccet nassların kendisidir, sebepleri değildir.⁶⁰ Kur'ân ve Sünnet'teki husus ifade eden lafızların ekserisi, sorulan sualler veya meydana gelmiş olaylar üzerine inşa edilmiştir. Bununla beraber, fakihler bu lâfızların umûmuyla amel etmişler ve hiçbirisi aksi bir görüş benimsememiştir.⁶¹ Belki şu söylenebilir: Sebeb-i nüzûl, âyetleri anlamada ve kavramada yardımcı bir öge olabilir. Ona salt âyetin hükümlerini tahsis edici bir nitelik yüklenmemelidir. Böyle bir yöneliş sergilemek âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlamak yerine anlama ve yorumlamada bazı problemlerin çıkmasına sebep olmaktadır.⁶² Burada da görüldüğü gibi âyetlerdeki lafızların durumlarına yönelik bir değerlendirmede ne sebeb-i nüzûl devre dışı bırakılmalı ne de âyetin "sebeb-i nüzûlü budur" deyip verilmek istenen mesajın alanı ve hitap kitlesi daraltılmamalıdır.

Nitekim Mâturîdî (öl.333), âyetin aynı zamanda umumi manayı da içerdüğünü şöyle ifade eder: Âyetin başındaki süslenme emri, her camiye giderken süslenmek gerektiği anlamında bir emirdir. Cami her nevi ibadetin yapıldığı yerdir. İnsanlar camide ibadet gayesiyle toplandıkları için ayıp yerlerini örtmeleri emredilmiştir. Örtülmesi farz kılınan yerler ise avret mahalleridir. Bunun dışında diğer zamanlarda insanlar toplantılara giderken nasıl süsleniyor ve güzel elbiselerini giyiyorlarsa, ibadet yerlerine giderken de öyle yapmalıdırlar. Avret mahallinin dışındaki yerler ise, eziyeti gidermek ve güzelleşmek amacıyla örtülür. Nitekim âyetlerde "Ey ademoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi, süsleneneğinizin elbise yarattık" (el-A'râf 7/26.) ve "Şeytan, anne-babanızı ayıp yerlerini birbirine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardı." (el-A'râf 7/27.) buyrulmaktadır. Yüce Allah'ın elbise yaratması her açıdan bir lütuf ise özellikle avret yerleri örtmek için elbiseler yaratması da insanlar için daha büyük bir iyiliktir. Bir insanın başka birinin avret mahalline bakması da insan tabiatı açısından çirkindir. Avret yerlerinin örtülmesi konusundaki hadisler de bunu ifade eder. Buna göre "Yiyin için, fakat isrâf etmeyin emri, yiyin için, fakat bunun sınırını koruyun ve haddi aşmayın anlamına gelir"; buna göre de âyet çok yemek yemeyi yasaklamaktadır. Yahut da az önce söylenildiği gibi insanların haram kılmalarını ve Allah'ın verdiği nimetlerden faydalanmayı terk etmelerini yasaklamaktadır; Allah'ın helal kıldıklarını haram saymak ve O'nun verdiği nimetlerden yüz çevirmek de haddi aşmaktır. Çünkü Allah isrâf edenleri sevmez. Şüphesiz Allah isrâfı, haddi aşmayı sevmez.⁶³

⁶⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/95; Abdulvahhâb Abdülmeccid Gazlan, *el-Beyân fi mebâhis min ulûmî'l-Kurân* (Kahire: Dârü't-Te'lif, 1900), 116; Abdulkerim Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, 421; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 148.

⁶¹ Abdulkerim Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, 421.

⁶² Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, 150-151.

⁶³ Mâturîdî, *Tefsirü Mâturîdî*, 4/404-406; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kurân*, thk. Muhammed Abdullah-Osman Cuma Damiri-Süleyman Müslim, (b.y: Dârü'tayyibe, 1417/1997), 3/225; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî

Gelen bu tarihi bilgi akışı sayesinde âyetin anlam haritası net bir şekilde ortaya çıkmakta, ilgili âyette geçen kelime manasını bilmek yeterli olmadığı için tam anlama olayı tarihi bilgi ile bütünlük arz etmektedir. Tabii yeri gelmişken şunu da söylemek de yarar vardır: “Tarihi ortam ve konsept, Kur’ân’ın anlaşılmasında çok önemli bir yardımcıdır” savunusu, âyetlerin hükümleri o dönemin insanlarına hitap etmektedir. Başka bir fonksiyonu olamaz ve günümüze bakan bir yönü yoktur manasına kesinlikle gelmemektedir.⁶⁴ Nitekim gelen her bir ilâhî buyruk Hz. Peygamber (sav) ve onun yaşadığı toplumla yakın bağları vardır. Dolayısıyla Kur’ân’ın indiği dönem koşulları (nüzûl ortamı) dikkate alınmadan âyet/âyet pasajları hakkında yapılan her bir açıklama kutsal kitaba teoriler kitabı anlamı yüklemek manasına gelir ki bunun böyle olmadığı âşikârdır.⁶⁵ Elbetteki bu söylemler, nüzûl ortamının âyetlerin anlaşılmasında tek unsur ve mutlak araç olduğunu da ima etmemektedir.⁶⁶ Hülasa âyet ve âyet pasajları bir ortam, tarih ve mekânda Hz. Peygamber’e (sav) inmiştir. Bu önemli unsurlar göz ardı edilerek ilahi buyruğu doğru yorumlamak zor görünmektedir.

Âyetin çağdaş dönemde nasıl anlaşıldığını anlamak için ilgili dönemde yazılan bazı tefsirlere başvurmak uygun olacaktır. Sözgelimi İbn Âşûr, geleneksel yorumları içeren açıklamaların ardından âyetin ifadesinin umûmîliği içerdiğini şöyle belirtir: “Âyet kendi bağlamında değerlendirildiğinde avret yerlerini açmak en büyük edepsizlik ve çirkinliktir (el-fevâhiş). Buna göre âyette yer alan “her meşicid” ifadesi tahsis içermemektedir. İbadet edilen her yere çıplak girilmemesine bir vurgu yapılmıştır.”⁶⁷

Elmalı Hamdi Yazır (öl. 1942), âyetin sebeb-i nüzûlüne dair iki rivâyetin varlığından (çıplak tavaf etme olayı ve hac günlerinde helal olan şeyleri kendilerine haram kılma hususundan) söz etmektedir. Ayetin tefsirine ilişkin şunları kaydeder: Gerek Kabe’yi tavaf ederken ve gerek namaz kılarken zînet çerçevesinde değerlendirilen giysilerin giyilmesi bir zorunluluktur. Zira bireylerin en büyük ayıbı ve kusuru açılmaması gereken mahrem yerleri açmalarıdır. Aslına bakılırsa giysiler insanın süsüdür. Bundan dolayı âyette insanın minimumu haya yerlerini örtmesi “rîş” kelimesi ile ifade edilmektedir. Ayrıca âyette takva elbisesinin en hayırlısı olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede ayıp yerlerin örtülmesi her yerde farz olduğu gibi özellikle ibadet

b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethul Kadir: el-Cami beyne fenneyir-rivâyeti ved-dirâyeti min ilmi’t-tefsir* (Beirut: Dârü İbn Kesir, 1414/1994), 2/228.

⁶⁴ Burhan Baltacı, “Nüzul Dönemi Şartlarının Kur’ân’ın Anlaşılmasındaki Yeri-Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2011), 18.

⁶⁵ Muhammed el-Hudârî, *Usûlü’l-fıkah* (Mısır: el-Mektebetü’t-tüccariyye, 1969), 209-213.

⁶⁶ Muhammed b. Lütfî es-Sabbağ, *Buhus fi usûli’t-tefsir* (Beirut: Mektebetü’l-İslam, 1988), 117-140.

⁶⁷ İbn Aşur, et-Tûnisî, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t tenvir*, 8/94.

aşamasında ve sürecinde hayli hayli farz bir amelîyedir. Müslüman bireyler, imkanları nispetinde namazlarında en güzel giysilerini giyinmiş olmaları sünnettir. Cemaatle namazların düzgün saf halinde kılınması, camiye giriş çıkışlarda oturup-kalkmalarda edebe ve hayaya uygun hareket etmek bütün bunların hepsi zînet ve güzel suret anlayışının birer sembolü konumundadırlar. Aynı zamanda camilerin ve mescitlerin en güzel yerleri, şehrin güzelliğini ve düzenliliğine göstermesi açısından da önemlidir. Bu bağlamda kötü insanlar en güzel yerleri kirletir ve çirkin yaparken; iyi insanlar ise temizler ve her yeri güzel hale getirir. Bundan olsa gerek ki insanların iyi olması ve güzel halde yaşamaları esas amaç olduğundan ötürü âyetin şu buyruğu çok önemlidir: “Her mescide gidişinizde güzel giysilerinizi giyiniz. Ve yiyiniz, içiniz, bununla beraber israf da etmeyiniz. Haramı helal kılmak veya helal haram yapmak veya yemek ve içmekte, süs eşyasında hırs ve ifrat etmek gibi bir şekilde orta hal sınırını geçmeyiniz. Çünkü O, yani Allah israf edenleri sevmez, işlerine razı olmaz, bu muhakkak.”⁶⁸ Elmalı'ya göre zînet kelimesinin çok geniş bir anlama alanı vardır. Bu kişinin örtünmesinden tutunda yaşadığı mekâna ve ibadet ettiği yerlere varıncaya kadar bir sahayı ilgilendiren bir kavramdan bahsedilmektedir ki onun adı zînet kelimesidir.

Bu çerçevede çağdaş dönem müfessirlerinden Süleyman Ateş daha önce zikrettiğimiz sebepleri âyetin iniş hakkında ortaya koymuştur: Ona göre âyetin bu buyruğu yanlış tutum ve geleneği ortadan kaldırmakla birlikte ibadet aşamasında da örtünmeyi farz kılmaktadır. Bunun yanında hakkında haram hükmü olmayan gıda ve yaşam malzemelerinin israf edilmemek koşulu ile yenilip içilmesine onay vermektedir. Dolayısıyla dinen kutsal sayılan ibadet yerlerini ayıp yerleri açarak ziyaret etmeye ve orada ibadet etmeye yasak getirilmiştir. Süleyman Ateş lafzın hususiliğini ortaya koyar ancak mânânın umûmî olarak verilmesinde herhangi bir sakınca görmez. Cahiliye geleneğinde var olan yanlış düzeltmek üzere inen âyetin muhtevasına dair açıklamaları yapar ve konuya dair şunları kaydeder: “Bu âyet ibadet yerlerine avret yerlerini örten(zineti) almalarını yiyip-içip israf etmemelerini emretmektedir. Ayrıca âyette ibadet yerlerine giderken tertemiz güzel elbise giyinmeleri istenmektedir. Özellikle Müslümanların Cuma ve Bayram günlerinde süslenmeleri, güzel koku sürünmeleri âyetin delaletinden anlaşılmalıdır.”⁶⁹

Bu durumun tam aksine mezkûr âyetin sebebinin husûsiliğine vurgu yapan Mehmet Zeki Duman âyetin sebebi nüzûlünü esas alarak bir mana verme yönünü tercih etmektedir. Ona göre âyet, mescide her gidildiğinde bayramlık süslü elbiselerin giyilmesi mesajını vermez. Nitekim sahâbenin hepsinin böyle bayramlık elbisesi yoktu”⁷⁰ demektedir. Böylece âyetteki lafzın umûmî bir mana taşımadığını ifade etmektedir.

⁶⁸ Elmalı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/2152-2154.

⁶⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat,1989), 3/330-333.

⁷⁰ M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 1/317.

Muhammed Esed (öl.1992) bu konuda şunları kaydeder: “Kur’ân’ın hiçbir bölümü saf bir tarihsel bakış açısıyla ele alınmamalıdır. Yani Kur’ân’ın tarihsel şartlara ve olaylara yaptığı bütün atıflar -hem peygamber zamanındaki hem de önceki olaylar- bizzat bir amaç olarak görülmeyip, beşerî şartların bir açıklaması olarak değerlendirilmelidir. İlâhî vahyin nasıl bir sosyo-kültürel ortamda nâzil olduğu, bu zeminde toplumsal ilişkilerin nasıl olduğu iyi bilinmelidir. Bu ortam bilindiğinde vahyin değiştirici ve dönüştürücü dinamiklerinin arka planı daha iyi anlaşılır. Arapların Kur’ân’ın nâzil olduğu dönemde hissettiklerini ve düşündüklerini hissedebilmek ve onların dilbilime ilişkin sembollere verdikleri anlamları doğru kavrayabilmek⁷¹ için vahyin nüzûl zemininin sağlıklı bilinmesi gerekir. Kur’ân’ın nüzûl seyrini sadece Arap dili yapısı ve tahlillerine bakarak anlamak zordur. Mekke toplumunu oluşturan dini tasavvurların da dikkate alınması gerekir.”⁷²

Söz konusu bu âyet sûre içindeki bağlam dikkate alındığında, âyetin anlam muhtevasında öne çıkan unsurların en önemlilerinden biri hicap-takva düalitesidir. Bu düşünceye en somut delil ilgili sûrenin 26. âyetidir. Nitekim âyette “*Ey insanoğulları, size ayıp yerlerinizi örtecek ve süslenmenizi sağlayacak elbiseler gönderdik. Takva elbisesi bunlardan daha hayırlıdır. Bu Allah’ın âyetlerinden biridir. Ola ki, düşünüp ders alırlar.*” (el-Araf 7/26) buyrulmaktadır. Bu âyet-i kerimde öne çıkan öğeler, ayıp yerlerinin görünmesi, mahrem yerleri açma ve cennet yapraklarıyla bu mahrem yerleri örtmedir. Bütün bu yaşananların nedeni kusurlu olmadır. Hata ise Allah’ın emrine boyun eğmeme ve yasak edilmiş meyveden yeme teşebbüsüdür. Ayetlerin akışı ayıp yerlerinin açılması, cahiliye toplumunda yaygın olan çıplaklık kültürünün var olması şeklindedir. Ardından verilen nimetlerden yararlanılarak üretilen giysilerin avret yerlerini örtmesinden bahsedilmektedir. Âyette giyimle ilgili “libas” ve “riyâş” olmak üzere iki kelime geçmektedir. Libas kelimesi ayıp yerleri örten iç çamaşırları; riyâş ise bütün vücudu örten ve süsleyen dış giysiler anlamına gelmektedir. Her iki kelimede anlam hiyerarşisi boyutuyla birbirini tamamlayan bir özelliğe sahiptir. Âyette bütün elbiselerden daha hayırlı ve üstün takva elbisesinden söz edilmektedir. Bu bağlamda Abdurrahman b. Eslem’e göre ayıp yerlerinin örtülmesi ve süslenmesi ile takva arasında bir insicam vardır. Nitekim her ikisi de bir giysidir. Çünkü takva kalbin kusurunu ve ayıbını örter, onu süsler. Elbise ise bedenin ayıbını örter ve onu süsler. Utanma ve takva duygusundan soyutlanma ile giyim ve kuşamdan vazgeçip ayıp yerlerinin açılması arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla insanoğlunun süsü örtüdür.⁷³

Yeri gelmişken bir noktaya temas etmekte fayda vardır: Gelen bir hük-

⁷¹ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012).

⁷² Zeki Tan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Müşrik Dindarlığı (Şekil-Mana Bağlamında)* (İstanbul: Ark Kitapları, 2016), 23-26.

⁷³ Seyyid Kutup, *Fi zilali’l-Kur’an*, çev. Kurul (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985), 6; “Takva elbisesi azıkların en hayırlısıdır” hakkında bk. el-Bakara 2/197.

mün amacından çıkarılarak başka bir hükümle değiştirilmesi çabasıdır. Aynı şekilde Yüce Allah, isrâfa kaçmaksızın yiyeceklerin iyisinden yararlanmaları çağrısında bulunmaktadır: “Yiyiniz, içiniz, fakat isrâf etmeyiniz. Çünkü Allah isrâf edenleri sevmez.” Gelen rivayetlerde Arap müşriklerinin tıpkı giysi konusundaki yasaklamaları gibi yiyeceklerde de birtakım yasaklamalar getirdikleri anlatılmaktadır. Bu da aynı şekilde Kureys’in uydurduğu bir şeydir.⁷⁴ Konuya dair Kurtubî’ye göre kişi yasaklanmamış bir şeyi yasaklamakla aşırılığa düşer. İsrâf, helal olanı haram kılmakla olabileceği gibi, sınırı aşmakla da olur. Âyete göre her mescide girişte güzel elbiseleri giymek, güzel yiyecek ve içeceklerden yararlanmak önemlidir. Bunun yanında Yüce Allah’ın kullarına ihsan ettiği güzelliklerin ve temiz rızıkların haram kınması da kınanmaktadır.⁷⁵

Tefsir usûlünde ortaya konan kurallar ve ilkeler çerçevesinde Kur’ân-ı Kerim’i doğru anlayıp tefsir etmek mümkündür. Bu bağlamda vahyin iniş sebeplerini dikkate alarak âyet-i kerimleri tefsir etmek de az önce zikredilen temel ilke ve kurallardan bir tanesidir. Usûlcüler arasında ihtilafa sebep olan husus ise karînelerden yoksun olan ve umum ifade eden bir âyete dair sebep-i nüzûlün bulunduğu durumlardır. Esasında âlimlerin çoğunluğu -ister soru içerisinde isterse olay olsun- bir sebebe binâen gelen hass bir lafzın umum manaya hamledileceğini belirtmektedirler. Bununla birlikte İmam Mâlik (öl. 179/975), İmam Şâfiî (öl. 204/519), Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî (öl. 264/877), Kaffâl eş-Şâî (öl. 356/967), İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) gibi isimler, âyetin sebep ile tahsis edileceğini düşünürken; Ebü’l-Ferec Alî b. el-Hüseyn el-İsfahânî (öl. 356/967) ise sebebin soru olduğunda âyeti tahsis edeceğini, olay olduğunda ise tahsis etmeyeceğini belirtmektedir.⁷⁶

Kur’ân’ın nüzûl ortamına ilişkin bilgileri veren esbab-ı nüzûlün gerçeklik zemini, vahyin indiği dönemde yaşamış Hz. Peygamber (sav), ashabı ve onlardan aktarılan olaylara dayanmaktadır. Esbâb-ı nüzûl salt tarihe bağlı olma olarak tarif etmek de mümkün değildir. Ancak sebep-i nüzûl bilgisi Kur’ân’ın indiği ortamın bir parçası olabilir. Lakin esbâb-ı nüzûl olmadan Kur’ân’ın varlığından söz edilemez şeklinde bir yaklaşımın da kabul edilebilir bir tarafı yoktur.⁷⁷Bu bağlamda esbâb-ı nüzûlün

⁷⁴ İbn Âdil Ebû Hafs Ömer İbn Ali, *el-Lübâb fi ulûmi’l-kitâb* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1998), 9/88; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kasım, ed-Dımaşkı, *Mehasinü’l-tevil* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1418/1998), 5/37-38.

⁷⁵ Ahmed Mustafa Meragı, *Tefsirü’l-Meragı* (Kahire: Şirketi Mektebe,1946), 8/133.

⁷⁶ Ömer Kara, Kur’ân’ın Anlaşılmasında “İtibar Sebebin Hususiliğine Değil Lafzın Umûmliğinedir” İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 130; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 2/617-621.

⁷⁷ Dücan Cündioğlu, *Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009). Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 51-63.

tarihi bir hakikat olması ile onun tarihe bağımlı bir olgu olması da birbirinden ayrı şeylerdir. Çünkü dinî bir fenomen olarak esbâb-ı nüzûlün gerçekliği, tarihîlikten bağımsız olan bir hakikat olarak düşünölmelidir.⁷⁸

Gerek mezkûr âyetin sebebi nüzûlüne ve gerekse zînet ve isrâf kelimesi hakkında gelen yorumlara ve rivayetlere bakıldığı zaman şunları söylemek mümkündür. Her şeyden önce zinet kavramı örtünme ve örtünmenin sınırlarını ortaya koyan bir kavramdır. Daha sonra onu ifade eden söz formunun emir/tavsiye şeklinde yorumlanması da beraberinde vacip/sünnet hükmünü ortaya çıkarmaktadır. Sonuçta burada ortaya çıkan durum şudur: Gelen buyruk umûmîlik/husûsîlik çerçevesinde nereye oturmaktadır? Şeklinde bir soru ile karşılaşıldığında hükmün umûmîlik ifade ettiğini net bir şekilde ortaya koymak mümkündür.

SONUÇ

Kur'ân'ın anlaşılmasında nüzûl sürecinin bilinmesinin önemi tartışılmaz bir gerçektir. Bu sürecin bilinmesini sağlayan en önemli faktörlerden biri de esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. Kur'ân yorumcusunun en önemli çabası ve gayreti, öncelikle, âyetin ne dediğini yani gerçek manasını tespit etmek olmalıdır. Ona yeni anlamlar yüklemek, anlam çerçevesini genişletmek, yeni hallere uyarlamak bir sonraki aşamadır. Zira doğru anlama olmadan doğru yorumlama söz konusu değildir. Nass tabii bağlamından koparıldığı için, farklı bir anlam ortaya çıkmaktadır. Buraya kadar verdiğimiz örneklerden de anlaşıldığı üzere Kur'ân'ın anlaşılmasında nüzul dönemi şartlarının bilinmesi gerekmektedir. Bu mesele Tefsir Usûlü geleneği içerisinde "esbâb-ı nüzûl" olarak ifade edilmektedir.

Sebeb-i nüzûl, Kur'ân'ın anlaşılmasında ilk dönemlerden itibaren ilk sırada öneme haiz olarak dikkate alınan hususun daha da genişletilmiş bir şekli olan ve ayetlerin anlaşılmasında nâzil olduğu dönemin sosyo-kültürel, tarihi şartları ve dilsel ve benzeri özelliklerini bilme olarak nitelendirilen bir konudur. Her âyet bir olaya istinaden nâzil olmamış olsa da bazı âyetleri daha da net olarak anlayabilmemiz için nüzûl dönemi şartlarının bilinmesi gerekmektedir. A'raf Sûresi 31. ayet örneğinde görüldüğü gibi bazı âyetlerin sebep-i nüzûlü ile ilgili farklı rivâyetler bulunmaktadır. Âyetin verdiği mesajın doğru anlaşılması açısından sebep-i nüzûl rivâyetlerinin yanı sıra söz konusu âyetin bağlam açısından da incelenmesi gerekmektedir. Siyâk, sibâk, sûre ve Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde incelenen âyetlerde verilen mesaj muhataba daha doğru bir şekilde ulaşacaktır. Böylece husûsîlik ifade eden lafızların umûmîlik ifade edeceğini ortaya koymak âyetlerin doğru anlaşılmasında önemli bir ilke olarak ortaya çıkmaktadır.

⁷⁸ Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, 315-330.

KAYNAKÇA

- Abdülazim, Zürkânî Muhammed. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2001.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler)*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihabüddin Mahmud. *Rûhu'l-maânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Lübnan: b.y., 1405/1985.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Atmaca, Gökhan. *Hz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Baltacı, Burhan. "Nüzul Dönemi Şartlarının Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Yeri-Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2011).
- Bantanî, Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî, *Merah lebid li keşfi mane'l-Kur'âni'l-Mecid*. thk. Muhammed Emin Sanâvî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.
- Begavi, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-Tenzîl fi Tefsiri'l-Kurân*. Beyrut: Dârü ihyai't-türasi'l-Arabiyyi, 1420/2000.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Fehmü'l-Kurân*. çev. Muhammed Coşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1971.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dârü ihyai't-türasi'l-Arabi, 1992.
- Cessas, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. thk. Casim en- Neşmî Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'sŞüûni'd-Diniyye, 1994.
- Cevziyye, Cemalüddin Ebûl-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadü'l-Mesir fi ilmi't-Tefsir*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Dârü'l-kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1422/2001.
- Cündioğlu, Dücane. *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Cündioğlu, Dücane. *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı yayınları, 1999.
- Çelik, Ahmet. *Kur'ân Semantiği Üzerine*. İstanbul: Ekev Yayınları, 2002.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Duman, M. Zeki. *Beyânü'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'ân Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 47-65.
- Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Basellüm. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005.
- Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1999.
- Ebü Şühbe Muhammed. *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetü'sSünne, 2003.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Ebussuud b. Muhammed el-İmadî el-Hanefî. *İrşadü'l-akli's-selîm İlâ mezaye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdülkadir Ahmet Ata. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadis, ts.
- Enîs, İbrahim. *Mukaddimetü Kitâbi'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*. San'â: Merkezü'd-dirâse ve'l-bühûsi'l-Yemen, 1994.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Erten, Mevlüt. "Kur'an ve Yorum". *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2013), 1-22.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.
- Ferâhîdî Ebü Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitabü'l-Ayn*. y.y.: Dârü Mektebeti'l-hilal, ts.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Ebu Tahir Muhammed b. Yakub. *el-Kamusu'l-Muhit*. Beyrut: b.y., 2005.
- Gadamer, H. G. *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*. çev. Özlem Doğan. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dârü'n-neffâs, 2011.
- Gazlan, Abdulvahhâb Abdülmecid. *el-Beyân fi mebâhis min ulûmi'l-Kurân*. Kahire: Dârü't-Te'lif, 1900.
- Harb, Ali. *Nakdû'n-nass*. Beyrut: el-Merkezü's-sekafiyyetü'l-Arabî, 1993.
- Hasan, Hanefi. *Dirâsât felsefiyye*. Kahire: Mektebetü'l-encil el-Mısıriyye, 1987.

- Hudarî, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkıh*. Mısır: el-Mektebetü't-tüccariyye, 1969.
- Hûlî, Emîn. *Tefsir ve Tefsirde Edebi Tefsir Metodu*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1995.
- İbn Ali İbn Âdil Ebû Hafs Ömer. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî. *et-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesâr. *Siretu İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Konya: b.y., 1981.
- İbn Kasım, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkı. *Mehasinü't-Tevîl*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1418/1998.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-Arab*. y.y.: Dârü'l-meârif, 1374/1955.
- İbn Mesud, Ebû Muhammed el-Hüseyn. *Meâlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah-Osman Cuma Damiri-Süleyman Müslim. y.y.: Dârü Tayyibe, 1417/1997.
- İbn Süleyman, Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1994.
- İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râğıb. *el-Müfredâtli-Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1430/2009.
- Kattan, Menna Halil. *Mebahis fi Ulumu'l-Kur'ân*. Beyrut: b.y., 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kutup Seyyid. *fi zilâli'l-Kur'an*. çev. Kurul. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vilatü Ehli's-Sünne*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî. Ankara: b.y., 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdâdî. *Tefsîrü'l-Mâverdî (en-Nüket ve'l-Uyûn)*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.
- Merâğı, Muhammed b. Mustafa b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Meragı*. Kahire: Şirketü Mektebe, 1946.
- Mevdûdî, Ebu Ala. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

- Müftüoğlu, Ömer. *Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud *Medarikü't-Tenzil ve Hakaikü't-Tevil*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye,1998.
- Öztürk, Mustafa- Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine-Yunus Suresi Örneği-". *İslâmiyât* 4/8 (2005), 109-131.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. Ankara: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Rahman, Fazlur. *İslâm ve Çağdaşlık*. çev. A. Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Râzî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekerriyya el-Kazvînî. *Mucemü mekâyîsi'l-lüga*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406/1986.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Hakim*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye, 1990.
- Sabbağ, Muhammed b. Lütfi. *Buhus fi usuli't-Tefsir*. Beyrut: Mektebetü'l-İslam,1988.
- Salih, Subhi. *Mebahisu fi ulumi'l-Kur'ân*.Beyrut: b.y., 1968.
- Sanânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi el-Himyerî. *Tefsirü's-Sanânî*. Beyrut: Dârü'l-marife, 1411/1991.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr. *El-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dib el-Buğa. Beyrut: Dârü'l İbn Kesir, 2002.
- Suyûtî, Celaleddin. *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*. thk. Halid Abdülfettah Şibl. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 2002.
- Şâtibî, Ebu İshâk İbrahim b. Musa. *el-Muvafakât*. thk. M. Abdullah Draz. Beyrut: b.y., 1991.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alib. Muhammed es-Sanânî el-Yemeni. *Fet-hul Kadir: el-Cami beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1414/1994.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-beyan fi tefsîri'l-Kur'ân*. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tan, Zeki. *Kur'ân-ı Kerim'de Müşrik Dindarlığı*. İstanbul: Ark Kitapları, 2016.

- Tatar, Burhanettin. *İslam Geleneğinde Metin-Yorum ilişkisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.
- Tayyar, Müsaid b. Süleyman b. Nasır. *el-Muharrar fi ulûmi'l-Kur'ân*. y.y.: Merkezü'd-dirâsât ve'l-Malumat, 2008.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekki Sûrelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Vâhîdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî. *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Usâme b. Abdî'l-Muhsin el-Humeydân. Demmâm: Dârü'l-İslâh, 1992.
- Walter, J. Ong. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Yazıcı, İshak. "Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur'ân Tefsirindeki Önemi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1987).
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/17 (2018), 407-437.
- Zebidi, Muhammed Murtaza. *Tacü'l-arus min cevâhiri'l-kamus*, y.y.: Dârü'l-hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer *el-Keşşaf an hakâiki gavamidi't-tenzil*. Beyrut: Dârü'l- kütübi'l-Arabi, 1407/1987.
- Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-marife,1994.
- Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. thk. Abdüsselam Ebu Gudde-Muhammed Süleyman el-Eşkar. Kuveyt: Daru's-Safve, 1992.

**Son Dönem Osmanlı Şeyhlerinden Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve
Tasavvuf Anlayışı**
*A Late Ottoman Sheikh Ken'ân Rifâî: His Life, Works and Understanding of
Sufism*

Arzu Eylül Yalçinkaya

Öğretim Görevlisi, Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü

Lecturer, Üsküdar University, Institute for Sufi Studies,

İstanbul, Türkiye

arzu eylul.yalcinkaya@uskudar.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6834-799X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Kasım / November 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Şubat / February 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 98-128

Atıf / Cite as: Yalçinkaya, Arzu Eylül. "Son Dönem Osmanlı Şeyhlerinden Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı [A Late Ottoman Sheikh Ken'ân Rifâî: His Life, Works and Understanding of Sufism]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 98-128.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.653398>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelere riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Ken'ân Rifâî, 20. yüzyılın önemli sûfi şeyhlerinden birisidir. Tasavvufî görüşlerinde tevhid ve aşk vurgusu öne çıkan şeyh Ken'ân Rifâî, meşrebinde sahv unsuru galip gelen dengeli ve orta yolu takip etmiş bir sûfi portresi çizmektedir. Söz konusu denge hâli, onun din ve tasavvuf anlayışında da kendisini hissettirmektedir. Bu makalede, Osmanlı son dönem sûfi ve maârifçilerinden Ken'ân Rifâî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışı ortaya konulacaktır. Bunun için öncelikle onun hayatı ve tasavvuf eğitiminin ayrıntıları hakkında bilgi verilecektir. Şeyh Ken'ân Rifâî, 1869 yılında Selânik'te dünyaya geldi. Filibe Hânedan'na mensup olan Rifâî, 1876 Bulgar isyânı sırasında ailesi ile birlikte İstanbul'a gelerek Fatih semtine yerleşti. Galatasaray Lisesi'nden mezuniyetinin ardından, Bâbîâlî'de görev aldıktan sonra, Maârif Nezâreti bünyesindeki kurumlarda çalışmaya başladı. Balıkesir'de başlayan memuriyet hayatı boyunca, Anadolu'dan Balkanlara, İstanbul'dan Medine'ye kadar birçok vilayette Maârif müdürlüğü, idarecilik ve müfettişlik gibi vazifelerde bulunan Ken'ân Rifâî, bu süre zarfında iki tarikattan seyr ü sülûkunu tamamladı. Filibeli Ethem Efendi'den Kadiri icazeti ve Medine Şeyhü'l-Meşâyihü Hamza er-Rifâî'den, Rifâî icazeti olarak, 1908 yılından itibaren Fatih semtindeki Ümmü Ken'ân Dergâhında resmi olarak şeyhlik görevine başladı. Meclis-i Meşâyih'a bağlı bir şeyh olarak on yedi yıl boyunca irşad faaliyetlerine devam eden Rifâî, yazdığı eserler ve bestelediği ilahilerle tasavvuf literatürüne ve tekke kültürüne önemli katkılarda bulundu. Ken'ân Rifâî, tekkelerin ilgası ile ilgili kararı, Hakk'ın bir tecellisi olarak kabul ederek 1925 yılında tekke faaliyetlerine son vermiştir. Ken'ân Rifâî Osmanlı Devleti'nin geleneksel ve modern eğitim kurumlarında yetişmiş bir eğitimci ve mutasavvıftır. Onun hayatı ve tasavvuf anlayışını incelemek, Osmanlı Devleti'nin son döneminde tasavvuf hareketlerini anlamaya da imkân vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Osmanlı Devleti, Ken'ân Rifâî, Maârif, Rifâîlik.

Abstract

Sheikh Ken'ân Rifâî, who outstands the unity and love in his Sufi views, draws a portrait of a Sufi that has a conscious personality and following a balanced and middle way. This state of balance makes itself felt in Rifâî's understanding of religion and Sufism. In this article, I will examine the understanding of Sufism and life of Ken'ân Rifâî, one of the Late Ottoman Sufis and educators. Ken'ân Rifâî, a member of Plovdiv Dynasty, was born in Salonika, in 1867. During the Bulgarian ethnic rebellion against the Ottoman Empire, Ken'ân Rifâî moved to Istanbul with his family in 1876. Having graduated from Galatasaray High School, he worked for a short time at governmental offices of Sublime Porte. He then became a high-ranking administrator and teacher under the Ministry of Education. He was appointed in various cities of the Empire from Anatolia to the Balkans such as Balıkesir, Adana, Bitola, Kosovo, and Trabzon. Ken'ân Rifâî received his Kadiri license from Sheikh Ethem Efendi and his Rifâî license from Sheikh Hamza Efendi. Upon his return to Istanbul, he built a Sufi lodge adjacent to his mansion and became an official sheikh registered in the Ottoman Council of the Sheikh in 1908. Ken'ân Rifâî continued to train his followers for seventeen years. With his written work and compositions, he had a significant contribution to the literature and culture of the Sufi tradition. He closed his lodge in 1925 with the Republican ban of Sufi orders without any opposition as he considered it as the will of God. Ken'ân Rifâî is an educator and sheikh of the 20th century. It is important to examine Rifâî's life and understanding of Sufism in order to better reflect on the Late Ottoman Sufi movements.

Keywords: Sufism (Tasawwuf), Ottoman Empire, Ken'ân Rifâî, Education, Rifâ'iyya.

Extended Abstract

Sheikh Ken'ân Rifâî, who was famous for prioritizing unity and love in his Sufi views, led and promoted a God-conscious and balanced lifestyle, which informed his understanding of religion and Sufism. During the Bulgarian ethnic rebellion against the Ottoman Empire, Ken'ân Rifâî moved to Istanbul with his family in 1876. After graduating from Galatasaray High School in 1888, he attended the law school for a short time while working in the governmental offices of Sublime Porte. However, his lifetime career took off in the education sector, as he became a high-ranking administrator and teacher working under the Ministry of Education. He was appointed in various cities of the Empire from Anatolia to the Balkans such as Balıkesir, Adana, Bitola, Kosovo, and Trabzon. As the regional director of education, he was responsible for building new schools, the application of new curriculum and modern education methods, overseeing the new teacher appointments and inspecting the schools. During his first post in Balıkesir in 1889, Ken'ân Rifâî also started practicing Sufism under the guidance of his mother's Sufi master, namely the Qadiri Sheikh Edhem Efendi who was a civil sheikh operating without a formal lodge. Ken'ân Rifâî received his lodge-based Sufi training in Madina where he was appointed as the principal of the new Hamidian School in 1901. He joined the Rifai order and received his licence from the Rifai sheikh Hamza Efendi. Upon his return to Istanbul, he built a Sufi lodge adjacent to his mansion and became an official sheikh registered in the Ottoman Council of the Sheikh in 1908. He closed his lodge in 1925 with the Republican ban of Sufi orders without any opposition as he considered it as the will of God. He observed that the majority of lodges had lost both of their spiritual credentials and deep knowledge of the Sufi philosophy. He famously said that "one day the lodges will be opened, but in the form of modern academic institutions." The lodge of Ken'ân Rifâî observed the major functions of the centuries-old traditions of the typical Sufi lodges. Although Ken'ân Rifâî mainly adopted the Rifâî way of Sufism, at times, he also practiced Qadiri and Shadhili methods in which he was also licensed. His house and lodge became an important center frequented by the religious and Sufi authorities of his time. Among his followers, there were even several Ottoman *Sheikh-ul-Islams*. Ken'ân Rifâî's writing career started at an early age following his graduation from Galatasaray High School. His first publication in 1891 was a biology textbook for high school students, titled *Muktezâ-yı Hayât*. During his career as a teacher, he wrote many articles on education

and pedagogy in various newspapers. He also penned many poems and translated works from various languages. The peak of his writing career coincided with the time when he formally established his Sufi lodge in Istanbul. He published four works in this period. However, in his prime age as a writer, the Sufi lodges were officially shut down and Sufi publications were curtailed. Ken'ân Rifâî maintained his studies at home by working on the exegeses of Masnavi. His notebooks and oral discourses were posthumously published as *sohbet* books. There are still many unpublished works of Ken'ân Rifâî that await being edited and published.

Ken'ân Rifâî followed the traditional Sufi doctrine of religion as expressed through the concepts of *şerîât* (shari'a), *tarikât* (tariqa), and *hakikat* (truth). Observing the external dimensions of religion, *shari'a*, was important for the maintenance of material and spiritual life. However, one should not have stayed at this initial level, but must have strove for reaching to the level of Truth. Based on the hadith of Gabriel that formulated religion with the maxim of Islam, faith (*iman*), and excellence (*ihsan*), Ken'ân Rifâî interpreted all the religious issues through the lens of this tripartite definition of religion. Like Serrac, he identified Sufism with *ihsan*. To put it in other words, Sufism showed the ways in which one could worship as if he could see God and could attain the consciousness of God's ever-watchfulness. In this article, the understanding of Sufism and life of Ken'ân Rifâî, one of the late Ottoman Sufis and educators, will be presented. For this purpose, the details about Rifai's life and Sufism education life will be represented. Rifâî is an educator and sheik who was educated by traditional and modern educational institutions of the Ottoman Empire. It is important to examine Rifâî's life and understanding of Sufism in order to better understand the Late Ottoman Sufi movements.

GİRİŞ¹

20. yüzyılda yaşamış önemli sûfilerden biri olan Ken'ân Rifâî (öl.1950) mânevi eğitimini ilk olarak annesi Hatice Cenân Hanım'dan almıştır. İlk tasavvuf terbiyesini Kadiri-Üveysî meşreb ve sivil giyimli bir şeyh olan Filibeli Şeyh Ethem Efendi'den alan Rifâî, Balıkesir'de bulunduğu sırada (1889) henüz yirmi yaşında iken Kadiri usûlü ile seyrü sülûkunu tamamlamıştır. Rifâî, ilerleyen yıllarda *İdâdi-i Hamîdî* müdürü olarak Medine'de bulunduğu dönemde, Medine Şeyhü'l-Meşâyihü Hamza er-Rifâî'ye hizmet ederek, bu zâttan Rifâî icâzetnâmesi almıştır. Ken'ân Rifâî, İstanbul'a kesin olarak yerleştikten sonra (1904) Fatih'teki konağının bahçesinde inşa ettirdiği *Ümmü Ken'ân Dergâhı*'nda tekke şeyhliğine başlamış; tekke ve zâviyelerin ilgasına kadar on yedi yıl burada resmi olarak şeyhlik görevine devam etmiştir. Şeyh Ken'ân Rifâî tasavvuf alanındaki eserleriyle literatüre yeni eserler kazandırırken; bestelediği manzûmeleriyle de tekke kültürüne önemli katkılarda bulunmuştur.² Tasavvuf anlayışında tevhid ve aşk vurgusu öne çıkan Rifâî, meşrebinde sahv unsuru galip gelen dengeli ve orta yolu takip etmiş bir mutasavvıf portresi çizmektedir. Bu makalede Ken'ân Rifâî'nin hayatı, eserleri, tekke faaliyetleri ve tasavvuf anlayışı hakkında bilgi verilecektir.

¹ Bu çalışma "Kenan Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır / This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Ken'ân Rifâî: His Life, Works and Understanding of Sufism (PhD Dissertation, Bursa Uludağ University, Bursa/Turkey, 2020).

² Ken'ân Rifâî'nin hayatı ve tasavvufî görüşleri hakkında bk. Mustafa Tahralı, "Ken'ân Rifâî", Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/254-255; Arzu Eylül Yalçınkaya, Ken'ân Rifâî'nin Mesnevî Sohbetleri (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 3-36.

1. KEN'ÂN RİFÂÎ'NİN HAYÂTI VE ESERLERİ

1.1. Ken'ân Rifâî'nin Hayâtı

Yirminci yüzyılın önemli şeyhlerinden biri olan Ken'ân Rifâî (öl. 1950), 1867 tarihinde Selânik'te dünyaya gelmiştir.³ Hicaz Vilâyeti Posta ve Telgraf Baş Müdürü Hacı Abdülhalim Bey ile Kafkas asıllı Hafice Cenân Hanım'ın oğludur. Dedesi Hacı Hasan Bey, Filibe hanedanına mensup olup bir müddet Alâiye Kaymakamlığı'nda bulunmuştur. Ken'ân Rifâî'nin mensup olduğu Filibe hanedanı bölgede geçmişi oldukça eskiye dayanan nüfuzlu bir ailedir. Çocukluk yıllarını Filibe'de dedesinin çiftliğinde geçiren Rifâî, burada Rumeli'nin henüz kendi geleneği içerisinde yaşadığı hayatın ayrıntılarını görme imkânını yakalamış; Osmanlı Devleti'nin sözcüsü topraklardan çekilmeden önceki günlerini tecrübe etmiştir. 1876 Bulgaristan ayaklanmasının ardından ailesiyle birlikte İstanbul'a yerleşen Rifâî, hemen akabinde *Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'ne* kaydını yaptırarak 1888'deki mezuniyetine kadar tahsiline devam etmiştir.

Ken'ân Rifâî'nin çok küçük yaşta girdiği Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'ndeki eğitiminin mâhiyetini belirlememiz, onun düşünce dünyasının inceliklerine vâkıf olabilmek ve tasavvufî şahsiyetini şekillendiren âmilleri iyi değerlendirebilmek açısından önemlidir. Galatasaray Sultânîsi, 19. yüzyılda devlet hizmetinin üst kademelerinde görevlendirilmek üzere yönetici yetiştirmeye yönelik açılan kurumlar içerisinde en önemlilerden biriydi.⁴ Lise düzeyinde eğitim veren bu kurum, Osmanlıcılık ideolojisinden besleniyor ve takip ettiği program ile yeni bir Osmanlı bireyi yaratmayı hedefliyordu. Farklı etnik grupların bir arada eğitim aldığı okul, milletlerarası eşitliğin ilk tatbik sahalarından biri durumundaydı. Galatasaray Sultânîsi, Osmanlı Devleti'nin Batı'ya açılan bir penceresi olduğu kadar, öğrencilerini formel manada Doğu kültür ve geleneğiyle de tanıştıran devrin en etkili kurumlarından biriydi.⁵ Zira lise, yalnızca Batı lisanlarını değil, İmparatorluğun Doğu'dan Batı'ya uzanan kültür coğrafyasında görülen birçok klasik dili de talebelerine öğretiyordu. Arapça, Farsça, Fransızca, Bulgarca, Ermenice, Rumca, Latince bu dillerden bazılarıdır.

³ Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâî'nin Mesnevî Sohbetleri*, 296-300; Mehmet Demirci, "Ken'ân Rifâî'nin Mânevî Dünyası", *Bir Yirminci Yüzyıl Münevveri Ken'ân Rifâî Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Fulya Bayraktar (İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015), 61-68.

⁴ Adnan Şişman, "Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 13/323.

⁵ İlhan Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 3/657.

II. Abdülhamid dönemi eğitim uygulamaları⁶ nedeniyle Sultânî müf-redatında akaid ve ahlâk bilgisine yönelik dersler de bulunmaktaydı. Recâizâde Mahmud Ekrem (öl. 1914), Muallim Nâci (öl. 1893), Muallim (Ahmed) Feyzi (öl. 1910), Ali Suâvi (öl. 1878) ve Mehmet Zihnî Efendi (öl. 1919) Ken'ân Rifâî'nin Sultânî'deki hocaları arasındaydı.⁷ Ken'ân Rifâî, *Sultânî* eğitimi sırasında ileri derecede Arapça, Farsça, Fransızca ve Almanca öğrenmiş;⁸ farklı düşünce geleneklerine mensup hocalardan aldığı dersler nedeniyle Doğu ve Batı düşünce dünyasına aşinalık kesbetmiştir. Rifâî'nin *Sultânî*'de kazandığı donanımı, eğitimciliği ve tekke şeyliği sırasında etkili bir şekilde kullandığı görülmektedir.⁹

Ken'ân Rifâî, Galatasaray Sultânisi'nden mezuniyetinin ardından kısa bir süre Bâbîâlî kalemlerinde çalıştıktan sonra *Maârif Nezâreti*'nde göreve başlamış;¹⁰ Bâbîâlî'de bulunduğu kısa dönem hariç çalışma hayatı boyunca öğretmenlik, maârif müdürlüğü, müfettişlik gibi maârif vazifelerinde bulunmuştur. Ken'ân Rifâî'nin memuriyet yılları farklı şehirlerde geçmiş ve yetişkinlik hayatı büyük ölçüde maârif görevleriyle şekillenmiştir. Rifâî

⁶ II. Abdülhamid döneminde genelde Sultânîler ve özelde Galatasaray Sultânisi'ndeki eğitim hakkında bilgi için bk. Esmâ İğüs, *II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi, Eğitim Yapıları ve Askeri Rüşdiyeler* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 68-71; Bayram Kodoman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 133-136.

⁷ Sâmîha Ayverdi vd., *Ken'an Rifâî ve Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003), 24-25.

⁸ Arapça ve Farsça dersleri almaya ve her iki lisandan da Türk diline tercüme yapmaya Galatasaray eğitimiyle başlamıştır. Arapça ve Farsçadan Türkçeye tercüme yaptığı gibi, aynı şekilde Türkçe metinleri de bu dillere kuvvetli bir şekilde çevirebilmektedir. Galatasaray diplomasında, Farsça ve Arapça dilbilgisi ile çeviri derslerinin notları oldukça yüksek görünmektedir. İsmet Binark, *Dost Kapısı: Ezel ve Ebed Arasında Ken'ân (Rifâî) Büyükkaksoy* (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2005), 41; Öğretmenlik yıllarında, Fransızca dersinde faydalanılması için hadisleri Fransızcaya çevirdiği görülmektedir. Yine aynı ders kapsamında Mesnevî beyitlerini de Fransızcaya ve Türkçeye çevirmektedir. Arapçası kuvvetlidir. Arapça şiirler yazmaktadır. Arapça şiirleri için bk. Ken'ân Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân: İlâhî ve Manzûmeler*, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2013), 83-186.

⁹ Demirci'nin ifadesiyle "Ken'ân Rifâî Galatasaray Lisesi'nde modern Batı düşüncesinin ipuçlarını öğrenmiştir." Ancak yukarıdaki izahlardan anlaşılacağı üzere Rifâî, İslâm geleneğini anlamaya imkân verecek dil ve din eğitimi de ilk etapta Galatasaray Sultânisi eğitimine borçludur. bk. Mehmet Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları* (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2016), 24; O dönemde okutulan dersler genel olarak Türkçe, Fransız dili ve edebiyatı, ahlâk ve âdap, Latince, Grekçe, Osmanlı tarihi, genel tarih, Osmanlı coğrafyası, genel coğrafya, matematik, kozmografya, mekanik, fizik, kimya, tabiat bilgisi, hukuk, mülki idare, hitabet ve edebiyat, hat ve resim, muhasebe, defter tutma gibi derslerdir. Ken'ân Rifâî'nin *Maârif Müdürlüğü* ve öğretmenlik yaptığı dönemde yukarıda adı geçen derslerin birçoğunu okuttuğu Maârif Nezâreti kayıtlarında geçmektedir. İlgili belge için bk. BOA, *DH.SAİD.*, 72.405.

¹⁰ Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları*, 16.

1889 yılında Balıkesir Karesi İdâdîsi müdürlüğüne tayin edilmiştir. Daha sonra sırasıyla Adana, Manastır, Kosova, Trabzon Maârif müdürlüklerinde bulunmuş; İstanbul'da *Numûne-i Terakkî* lisesi müdürlüğünün ardından Medine'ye tayin edilmiştir. *İdâdî-i Hamidi* müdürü olarak dört yıla yakın Medine'de hizmet eden Rifâî, 1904 yılında İstanbul'a dönmüş ve vefatına kadar (1950) İstanbul'da ikamet etmiştir. 1908'de, Fatih'teki konağının avlusunda inşa ettirdiği *Ümmü Ken'ân Dergâhı*'nda *Meclis-i Meşâyih*'a bağlı bir şeyh olarak hizmet etmeye başlayan Rifâî, Cumhuriyet'in ilanına kadar bir yandan Maârif Nezâreti bünyesinde memuriyetini yürütürken diğer yandan resmî olarak şeyhlik görevini devam ettirmiştir. Bu genel bilgilendirmeden sonra, onun memuriyet hayatına ve tasavvufî eğitimine daha yakından bakabiliriz.

Ken'ân Rifâî, ilk memuriyet yeri olan Balıkesir Karesi İdâdîsi'nde göreve başladığında okuldaki öğrenci sayısı azdır. Rifâî'nin bölge halkıyla irtibatları neticesinde, öğrenci sayısı iki yüze ulaşmıştır.¹¹ Bununla birlikte tasavvufa intisap ettiği şehir olması bakımından Balıkesir'in, onun hayatında ayrı bir yeri vardır. Rifâî, ilk tasavvuf neşvesini annesi Hatice Cenân Hanım'dan almış olmakla birlikte resmî anlamda ilk tasavvuf terbiyesini, Balıkesir'de bulunduğu sırada Kadirî-Üveysî meşrep ve sivil giyimli bir şeyh olan Filibeli Şeyh Edhem Efendi'den (öl. 1893[?]) almış ve onun gözetiminde Kadirî usûlü ile seyrü sülûkunu tamamlamıştır.¹²

Ken'ân Rifâî'nin, Balıkesir'deki sülûkundan bahsetmeden önce, annesinden aldığı mânevî-tasavvufî terbiyeden kısaca bahsetmemiz gerekir. Hatice Cenân Hanım, mizaç olarak tefekkür ve tezekkürü seven, az konuşmayı tercih eden bir kadındır. Filibe'de ikamet ettikleri dönemde, Filibeli Edhem Efendi'ye intisap etmiş ve onunla birlikte *Niyâzî-i Mısri Divânı*'nı okumuştur. Araz'ın (öl.2009) bildirdiğine göre Hatice Cenân Hanım yer yüzündeki her zerreyi Hakk tecellisi olarak görmekte ve Hakk sevgisinin ancak halkı sevmekle kemâle ereceğine inanmaktadır. Ahlâkî vasıfları sebebiyle daha yaşarken efsaneleşen ve devrin Râbiası olarak anılan Hatice Cenân Hanım, mürşidinden aldığı terbiye gereği hayatı boyunca nefsinin arzusuna muhalefet ederek perhiz üzere yaşamıştır. Oğlu Ken'ân Rifâî'ye verdiği nasihat, ana-oğul arasındaki etkileşimi görmek bakımından kayda değerdir:

¹¹ Rifâî, Balıkesir'de iken bir yandan mektep müdürlüğü görevini yerine getirirken diğer yandan aynı kurumda Fransızca ve târih-i umûmî dersleri de vermiştir. bk. BOA, *DH.SAİD.*, 72.405.

¹² Ken'ân Rifâî, *Rehber-i Sâlikîn, Sâliklerin Rehberi*, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2018), 20-21.

“İnsanları seveceksin, senin içinde tükenmez af, merhamet ve müsâmaha hazineleri var. Onun için yalnız insanları değil, bütün mahlûkatı aynı yorulmaz hız ve aynı tükenmez iştiyakla seveceksin. Sende mevcut cevherleri cömertçe harcamalısın. İnsanları insanlara iştirak ederek, hatalarında ve sevaplarında onlarla bir olarak seveceksin. Doğumları ile çoğalıp ölümleri ile eksilecek kadar onlardan olacaksın. Senin bir insan olarak vazifen, insanların yüzünü müşterek samimi bir gayeye bir ideale çevirmektir ve bunun birçok yolları vardır. Fakat en kestirme, en güzel, en büyük yol aşk ve iman yoludur. Hudutsuz bir insanlık aşkı... beşeriyetin tek selâmet kapısı her zaman budur. İnsan kemâle, beşerîlikten ulûhîliğe, kısacası Allah’a ancak bu yoldan ulaşır.”¹³

Hatice Cenân Hanım’ın yukarıdaki ifadeleri Yûnus Emre’nin “*Yaratılmışı severim yaratan da ötürü*” mısralarının bir yorumu mâhiyetindedir. Oğluna tavsiyelerinden anlaşıldığı üzere Hatice Cenân Hanım, Rifâî’nin Anadolu’da yüzyıllardır hâkim olan sevgi ahlâkını yaşaması ve yaşatmasını istemektedir. Bir başka deyişle Ferîduddin Attâr (öl. 618/1221) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin (öl. 672/1273) ilâhî aşk anlayışı, bir annenin sade ve samimi diliyle oğluna aktarılmaktadır. Rifâî, ilerleyen yıllarda aldığı tasavvuf eğitimi ile annesinden aldığı bu prensipleri kuvvetlendirerek kendi tasavvuf anlayışını ortaya koymuştur.

Kenân Rifâî’nin Balıkesir’de iken Filibeli Edhem Efendi’nin terbiyesinde Kadirî usûlüne göre seyr ü sülûkunu tamamladığını söylemiştik. Mânevî açıdan son derece verimli geçen bu dönemin öne çıkan iki husûsiyeti vardır: Riyâzet ve mûsikî eğitimi. Edhem Efendi, İstanbul’dan kalkarak genç müridinin yanına gelir ve bir metod dahilinde seyr ü sülûkun çeşitli basamaklarını geçmesi konusunda onu zorlamaya başlar. Böylece riyâzata başlayan Rifâî, burada ikamet ettiği on bir ay boyunca kuru ekmek ve zeytinden ibaret olan bir perhize devam etmiştir.¹⁴İlerleyen zamanlarda maddî-mânevî vazifeler için gereken ferâgat, diğergâmlık, irâde kuvveti gibi meziyetlerin bu dönemde yapılan riyâzat vasıtasıyla kuvvetlendiği anlaşılmaktadır. Rifâî

¹³ Ayverdi vd., *Ken’an Rifâî ve Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*, 18.

¹⁴ Tasavvuf tarihinde bu tür riyâzatın örnekleri çoktur. Ekmek ve zeytin tasavvuf terbiyesinde kullanılan geleneksel bir perhiz metodudur. Ayverdi bu dönemi değerlendirirken, bu suretle “askariden askari ile yaşamının zevkini” duyduğunu kaydeder. Bu perhizin, genç bünyenin maddi manevi sınırlarını zorlayarak onu daha ileri bir noktaya taşıdığı söylenebilir. Nitekim riyâzat tasavvufta tahalluk derecesinden tahakkuk ya da tahkik derecesine yükselmenin başlangıcı olmaktadır. Tasavvufta riyâzat türleri ve yeme-içme ile ilgili riyâzatın tekâmül sürecindeki hızlandırıcı rolü için bk. Öncel Demirdaş, “Riyâzet Eğitimi ile Gerçekleşen Mânevî Olgunluk”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 79-90; Süleyman Uludağ, “Riyâzet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/143-144.

bu dönemde, yine mürsidi Edhem Efendi'nin emriyle mûsikî tahsiline başlar.¹⁵ Bir hocadan ders alarak ney meşketmeyi öğrenir. Araz'ın eserindeki anlatımlardan anlaşıldığı üzere genç Rifâî, kısa süre içerisinde bu eğitime cevap vermiş; ney icrasıyla çevresindekileri etkileyecek bir dereceye ulaşmıştır.¹⁶ Ken'ân Rifâî, ilerleyen yıllarda musiki yönünü kuvvetlendirerek, güfteleri ona ait olan birçok ilâhî bestelemiştir.

Filibeli Ethem Efendi, güzel vasıfları ile Filibe'de ün salmış bir zattır.¹⁷ Genç, mevzun bir yapıya sahip, melihü'l-vech bir zat olarak tavsif edilen Filibeli Edhem, gizemli bir mizâca sahip olup aşklu, feyzli ve esrarlıdır.¹⁸ Araz, Edhem Efendi'nin tasavvufi meşrebinde, Şems-i Tebrizi'ye (öl. 645/1247[?]) benzer özelliklerin bulunduğunu kaydetmektedir.¹⁹ Edhem Efendi'nin, müridlerinin terbiyesiyle bireysel olarak ilgilendiği ve onlara Niyâzî Mısri Divânı'nı okuttuğu bilinmektedir. Rifâî'nin ondan aldığı tasavvufî eğitimin mahiyeti, sohbetlerinde Niyâzî-i Mısri'ye yönelik atıflardan takip edilebilmektedir.²⁰

Ken'ân Rifâî, Balıkesir'den sonra Adana Maârif Müdürlüğü'nde bulunmuş, burada yerel idarecilerle işbirliği yaparak okul yaptırma konusunda halkı uyandırmaya çalışmıştır. Bu gayeye yönelik olarak Vali Şâkir Paşa ve diğer ileri gelen idarecilerle işbirliği yaptığı ve bölge eğitimi açısından olumlu neticeler aldığı anlaşılmaktadır.²¹ Rifâî'ye, Adana Maârif Müdürlüğü es-

¹⁵ Ancak Ken'ân Rifâî'nin maârif hayatı çoğunlukla İmparatorluğun sınırlarındaki zorlu bölgelerde ve büyük ölçüde art arda gelen çileli tecrübelerle geçmiş görünmektedir. Rifâî'nin, ileride bu tecrübeleri talebelerine aktarırken bu perspektiften ele aldığı görülür: Müridlerinin payına düşen çileyi onlar adına peşinen yüklediğini kaydetmektedir: "Birçok mürebbiler talebelerini mücâhede, riyâzat ve türlü çilelerle terbiye ederler. Ben ise onların çilelerini kendim çektim." Ayverdi vd., *Ken'an Rifâî ve Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*, 131; Ken'ân Rifâî'nin Balıkesir dönemi hakkında daha fazla bilgi için bk. Sâmîha Ayverdi, *Dost* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2017), 23.

¹⁶ Araz, *Anadolu Evliyaları*, 454.

¹⁷ Edhem Efendi ile ilgili arşiv kayıtlarında rastladığımız yegâne evrak, 1866 doğumlu Arif Efendi'nin babası olarak geçtiği "Filibeli Edhem Efendi" ifadesidir. Kendisinin bir kız ve bir erkek çocuğu vardır. Edhem Efendi, eşini genç yaşta kaybetmiştir; onun vefatından sonra da evlatlarına Hafîce Cenân Hanım bakmıştır. bk. BOA, *DH.SAİD.*, 58.23.

¹⁸ Araz, *Anadolu Evliyaları*, 449.

¹⁹ Araz, *Anadolu Evliyaları*, 452.

²⁰ Ken'ân Rifâî, *Sohbetler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000), 43, 217, 236, 249, 331, 395, 437, 489.

²¹ Adana halkının mektep yaptırma konusunda oldukça istekli olduğu bilinmektedir. Bölgenin kaynaklarını bu yönde kullanmak hususunda bilinçlidirler. Bu amaçla vakıf kurmak, bazı akarların gelirlerini eğitime tahsis etmek çokça görülen faaliyetlerdendir. Dolayısıyla Maârif Müdürü'nün ve bölge idarecilerinin eğitim amaçlı olarak kaynak arayışlarında bölge halkının durumunu iyi değerlendirdikleri, ataerkil bir yaklaşımla meseleleri ele aldıkları söylenebilir. Adana halkının eğitime olan destekleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Kâmil Şahin, "19. ve 20. Yüzyılda Adana İslam Sıbyan Mektepleri Üzerinde Gözlemler", *II. Uluslararası Karacaoğlan - Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu* (Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi, 1993), 445-456.

nasındaki vazifeleri dolayısıyla 31 Mart 1891 tarihinde *rütbe-i sâlise* tevcih olunmuştur.²²

Ken'ân Rifâî, 2 Mart 1891 tarihinde Manastır Vilâyeti Maârif müdürlüğüne tayin edilmiştir. Mekteb-i idâdîde bir süre Mevâlid öğretmenliği de yapmıştır.²³ Rifâî, bölgede görevliyken siyasi huzursuzlukların eğitim üzerindeki olumsuz etkilerini bertaraf etmeye çalışmış; bu amaçla Maârif Nezâreti'nin dönem anlayışı dışında hareket eden kesimlerle mücadele içinde olmuştur. O sırada etnik cemaatler, milliyetçilik akımının heyecanı içinde kendi kültürlerine hizmet edecek mektepler açmak yolunda resmî olduğu kadar gayri resmî yolları da mubah gören bir anlayış içerisindedir. Rifâî'nin, farklı milletlerin okul açma ve bu suretle bölgede nüfus kazanma girişimleri ile hükümetin bölge hakkında devamlı olarak değişen idarî kararları arasında hassas bir denge takip ettiği anlaşılmaktadır.

Ken'ân Rifâî, Manastır'da iken, mürşidi Edhem Efendi onun yanına gelmiş ve yakında bu dünyadan ayrılacağı haberini vermiştir. Bir yıl önce İstanbul'dan ayrılırken Hatîce Cenân Hanım'a da yakın zamanda vefat edeceği ve dolayısıyla bir daha dünya gözüyle görüşemeyeceklerini bildirmiştir.²⁴ Rifâî, Manastır'dan ayrıldıktan üç ay sonra, mürşidinin vefat ettiği haberini almıştır. Edhem Efendi vefat ettiğinde kırk beş yaşındadır. *Rehber-i Sâlikin* adlı eserinde Rifâî, Edhem Efendi'nin vefatından sonra mânâda kendisine hilâfet vazifesi tevdi ettiğini kaydetmektedir.²⁵ Bundan sonra mürşidiyle olan irtibatının, öncekinden daha kuvvetli bir şekilde, mânâ âleminden aldığı işaretlerle devam ettiği rivâyet edilmiştir.

Ken'ân Rifâî, becâyîş usûlü ile geçtiği Kosova Maarif Müdürlüğü vazifesine 12 Nisan 1893'de başlamıştır.²⁶ Vekâleten ve asâleten Kosova Mekteb-i İdâdîsi'nde Fransızca dersi muallimliğinde bulunmuştur. Burada vazifeli bulunduğu dönemde bir maârif müdürünün yükümlülüğü içerisinde olan hemen bütün meseleler bizzat ilgilendiği arşiv kayıtlarından takip edilebilmektedir. Yeni okullar açmak, okullara öğretmen ve araç gereç temin etmek, bölge halkını yeni eğitim metodlarına ve maârife destek olmak konusunda bilgilendirmek ve ekalliyet mektepleriyle ilgilenmek bu meselelerin başında gelmektedir. II. Abdülhamid dönemi maârif ıslahatlarının uygulanmasıyla bizzat ilgilenen Rifâî, bu bölgede gerilimin arttığı bir dönemde Trabzon'a tayin edilir.

²² BOA, İDH., 1221.95580.

²³ BOA, MF.MKT, 159.125.

²⁴ Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*, 40.

²⁵ Rifâî, *Rehber-i Sâlikin*, 20-21.

²⁶ BOA, MF.MKT., 173.110.

Ken'ân Rifâî, 1896 tarihinde Trabzon Vilâyeti Maârif Müdürlüğü'ne nakledilir. İşe başladığı tarih itibariyle Hıfzu's-sıhha ve Fransızca mualimlikleri de uhdesine verilmiştir. Daha sonra Mâlûmat-ı fenniyye ve Coğrafya dersleri de ilave edilir. Rifâî, burada bir yıla yakın bir süre görev yaptıktan sonra aldığı mânevî bir işaret üzerine İstanbul'a döner ve burada 1897 tarihinde Numûne-i Terakki İdâdîsi müdüriyetine atanır.²⁷ İstanbul'daki görevi sırasında yine mânâ âleminde aldığı bir işaret üzerine, Medine'de kurulma aşamasında olan Medine İdâdîsi'ne tayinini ister.

Ken'ân Rifâî, 14 Şubat 1901 tarihinde Medine-i Münevvere Mektebi İdâdîsi'si müdürü olarak göreve başlar. Aynı anda birçok dersin de öğretmenliğini üstlenmiş durumdadır.²⁸ Medine'ye geldiğinde Medine İdâdîsi kurulma aşamasındadır. Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı üzere, henüz inşaat halinde olan ve aslında bir rüşdiye olması planlanan mektep, İstanbul'dan yeni bir müdürün geleceği yönündeki haberlerle birlikte idâdiye çevrilmiştir.²⁹ Henüz mektep binası tamamlanmamış olduğundan dersleri Ravza-i Mutahhara'da yapmaya başlayan Rifâî, buradaki derslerden aldığı zevki, "*Talebeyi toplayıp, Harem-i Şerif'te, Hazret-i Peygamber'in huzurunda bir ağızdan salât u selâm getirmek, benim için en büyük dünya saadetlerinin üstünde idi.*"³⁰ ifadeleriyle dile getirmektedir. Bu durum çok sürmez. Rifâî, kısa sürede inşa ve kurulumuna muvaffak olduğu mektep bünyesinde İstanbul okullarından getirdiği en yeni usullerle tedrisata başlar. Rifâî bir yandan mektep inşaatına hız verirken diğer yandan kısa zaman içerisinde okula bir çok öğrencinin kayıt yaptırmasına vesile olur.³¹

Ken'ân Rifâî için Medine dönemi, mânevî açıdan olgunluğa eriştiği bir zamandır. Rifâî, oradayken aldığı mânevî bir işaretle Medine şeyhülmeşâyihî olarak bilinen Hamza er-Rifâî'ye intisap eder ve üç yıl boyunca onun tekkesine hizmet ederek, Rifâî usûlü ile seyr ü sülûkunu tamamlayıp icâzet alır. Rifâî'nin bu dönemde Hz. Peygamber'in (s.a.s) huzurunda geçirdiği murakabe zamanlarından ve Hamza er-Rifâî'nin tekkesinde yaptığı Rifâî sülûkundan oldukça feyz aldığı görülmektedir. Esasen Ravza-i Mutahhara'ya yakın olarak Peygamber şehrinde yaşamak ve orada hizmetli olmak, Rifâî'de başlı başına bir zevk ve vecd vesilesidir. Ravza-i Mutahhara'da yazdığı ve birçoğunu bestelediği ilâhî ve naatlar bu dönemin ne ölçüde verimli olduğunu göstermektedir. Rifâî, orada ka-

²⁷ BOA, DH.SAİD., 72.405.

²⁸ BOA, DH.SAİD., 72.405.

²⁹ BOA, İ..MF., 6.58.

³⁰ Rifâî, *Sohbetler*, 500-501.

³¹ Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*, 98.

leme aldığı naatlarında bir maârifçi ve idareci kimliğinden öte bir Hakk âşığı olarak karşımıza çıkar. Allah ve Resûlü'nün aşkı onu her vesileyle Mescid-i Nebevî'ye ve o kapıdan süzülerek geçtiği bir muhabbet âlemine çekmektedir. Bu vecd anlarında kaleme aldığı şiirlerinde, noksanını itiraf ederek Hakk'ın af ve merhametine Hz. Muhammed'in (s.a.s) ise şefaatine sığınır. Onun için hayattaki en büyük lütuf bu huzurunda bulunmaktır ve en büyük acı ise oradan ayrı kalmaktır: "Bir avuç toprak vücûdum girdi bahr-i lütfuna." ve "Hiç azad etmem kabul kurbânının şâhum meded"³² mısraları onun hislerini en vezic şekilde ortaya koymaktadır. Ayverdi, Hamza er-Rifâî'nin, Ken'ân Rifâî'ye icâzet verirken "Oğlum ben mi senin şeyhinim, sen mi benim şeyhimsin, onu bilemiyorum."³³ dediğini kaydeder. Hamza er-Rifâî'nin bu sözleri, Ken'ân Rifâî'nin manevi olgunluğunun işareti olarak kabul edilmektedir. Bize göre Rifâî, üç yıl boyunca, aşk, fakr ve yokluk gibi tasavvufî makamların kemal derecelerini tecrübe etmiş görünmektedir.

Ken'ân Rifâî, 11 Mart 1905 tarihinde *Dersââdet Dârü'l-muallimîn-i Âliye* şubesi Fransızca muallimliğine³⁴ ve Ocak 1906'da teftiş ve muayene heyetine tayin edilir.³⁵ 5 Şubat 1908 tarihinde *Maârif Nezareti Celîlesi Teftiş ve Muayene Heyeti* âzâlığına ve sonrasında 1 Ekim 1908'de *Dârü'ş-şafaka Mektebi* müdürlüğüne tayin edilir.³⁶ Bir yıl sonra Fransızca öğretmenliği asaleten kendisine verilir; akabinde emekliye ayrılır.

Dârü'ş-şafaka Mektebi müdürlüğüne devam ederken, 1908 yılı içerisinde, *Meclis-i Meşâyih'e* bağlı bir Rifâî şeyhi olarak göreve başlar. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki kayıtlardan anlaşıldığı üzere Ken'ân Rifâî, 1908 senesi itibariyle *Rifai Tarikati Şeyhi/Rufâiyye meşâyihinden*³⁷ unvanıyla anılmaktadır. Rifâî, Medine'den İstanbul'a dönüşünden yaklaşık dört yıl sonra Fatih semtinde Kırtay Sokak'ta kendi ikamet ettiği konağın avlusunda *Ümmü Ken'ân Dergâhı'nı* açar. *Ümmü Ken'ân Dergâhı*, 23 Recep 1326/21 Ağustos 1908'de yapılan bir merasim ve âyinle açılmıştır. Tekke'nin vakfiyesi 1908 yılına aittir. Bazı kaynaklarda *Altay Dergâhı* olarak anıldığı görülse de resmî adı *Ümmü Ken'ân Dergâhı'dır*. Fatih'te Altay semtinde bulunması nedeniyle, "Altay'daki Rifâî Dergâhı" anlamında bu şekilde anıldığı ve zamanla kullanımın yaygınlaşmış olduğu anlaşılmaktadır.³⁸

³² Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'an, İlâhî ve Manzûmeler* (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Yayınları, 2013), 31.

³³ Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*, 100.

³⁴ BOA, *DH.SAİD.*, 72.405.

³⁵ BOA, *MF.MKT.*, 905.49.

³⁶ BOA, *DH.SAİD.*, 72.405.

³⁷ BOA, *MF.MKT.*, 1067.13.

³⁸ Aydın Yüksel, "Ümmü Ken'ân Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul:

Ken'ân Rifâî, bu tarihten itibaren *Ümmü Ken'ân Dergâhı*'nda Rifâî seyrü sülûku üzere müridlerin terbiyesiyle ilgilenmeye başlamış, 1925 yılında tekke ve zaviyelerin ilgasına kadar bu görevine devam etmiştir. Haftanın belli günleri âyin ve takrirler için tahsis edilmiştir.³⁹ Cuma namazından sonra Mesnevî takriri ve âyin-i şerif icra edilmektedir. Şeyh, Rifâî hemen her gününü belli dinî ve tasavvufî ritüellerin icrasına ayırmıştır. Farklı tariklerden icâzetli olduğu için Rifâî usûlünün yanı sıra bazı günler Kadirî ve Şâzelî usûlü zikir yaptığı da kaydedilmektedir. Zikir için tahsis edilen günlerin, annesi Hatîce Cenân Hanım tarafından belirlendiği ve diğer tekkelerin zikir geceleriyle aynı güne gelmemesine dikkat edildiği nakledilen bilgiler arasındadır.⁴⁰ Ken'ân Rifâî, dergâhını açmadan önce İstanbul'daki tekkeleri gezerek zikir usûlüyle ilgili mâlumatını geliştirdiğini kaydeder. Rifâî, bu ziyâretler sonunda elde edilen malumatın kâfi geldiği bir noktada hislerini şu ifadelerle beyan etmiştir:

“Ben tekkeden yetişmedim, dergâh açılacağı zaman ağabeyimle tekke tekke gezip usûl, erkân öğrenmeye çalışmıştık. Şeyhler meclisinde filân kimse beyyûmî zikri çok güzel yaptırıyor, falan kayyûmî zikirde daha ileri gibi hükümlerle, mürşitliği zikir ve devranda üstat olmakla ölçerlerdi. Halbuki tarikat demek, edep, irfan ve insanlık demektir.”⁴¹

Ken'ân Rifâî'nin konu ile ilgili açıklamalarından, tekke kurumu ve tekke şeyhliğinin zâhirî unsurlar üzerinden tanımlanması yahut bu unsurlara indirgenmiş olması durumundan bîzar olduğu anlaşılmaktadır. Buradan, geleneksel anlamda bir tekke tesisine niyetlenen Rifâî'nin, tekkelerin mevcut haline yönelik eleştirel bir yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Ken'ân Rifâî'nin dergâhı, dinî ve tasavvufî ritüellerin icra edildiği bir mekân olmakla birlikte, dönemi içerisinde önemli sosyal fonksiyonlar da yerine getirmiştir. Ümmü Ken'ân Dergâhı, müntesiplerini ve muhiblerini, mânevî değerler etrafında birleştiren ve bu alanda onları besleyen bir kültür merkezi haline gelmiş görünmektedir. Işın'a göre, “Tekke, Cumhuriyet döneminde de faaliyetine devam etmiş, aydın zümresinin rağbet ettiği bir merkez olma özelliğini taşımıştır.”⁴² Demirci, Rifâî'nin dergâhının geleneksel

Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994), 6/111-112.

³⁹ Gürbüz Ertürk, “Ümmü Ken'ân Dergâhı”, *Rahmet Kapısı: Uluslararası Kenan Rifâî Sempozyumu* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2017), 153-159.

⁴⁰ Cemâlî Sargut, *Kenan Rifâî ile Aşka Yolculuk*, drl. Sadık Yalsızuçanlar (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 179.

⁴¹ Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*, 122.

⁴² Ekrem Işın, “Rifaîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994), 6/325-330.

tekke kurumunun hemen bütün özelliklerini taşıdığını ve bu suretle dönemin kültür hayatına katkıda bulunan faydalı insanlar yetiştirdiğine dikkat çeker.⁴³ Bu ifâdelerden anlaşıldığı üzere, Rifâî'nin konağı ve tekkesi, son dönem Osmanlı toplumunun bünyesi üzerinde savaş yıllarının meydana getirdiği ümitsizlik, yorgunluk gibi duyguların izâlesinde önemli bir moral merkezi olarak faaliyet göstermiştir:

“Mütareke yılları idi (1918 sonları) (...) Civarımızda tarik-i Rifâiyye'den Ümm-i Ken'ân dergâhında her Cuma namazdan sonra Rifâî âyini icrâ edilirdi. O meş'um günlerin elem ve ıstıraplarını kısmen de olsa dindirebilmek için oraya giderdik (...) âyinden sonra dergâhın şeyhi Ken'ân Rifâî'nin odasına gidiliyor, ilmî ve edebi sohbetler ediliyordu.”⁴⁴

Şeyh Ken'ân Rifâî'nin oğlu hafız mevlidhan Kazım Büyükaksoy, Ümmü Ken'ân Dergâhı'ndaki irşad faaliyetleri hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler vermektedir. Buna göre, cuma günleri tertip edilen ayinde, semâhâne dervişlerle dolmaktadır. Reis Ahmet Efendi adlı bir zât onların ortasında bulunur ve Ken'ân Rifâî'nin verdiği işâretlere göre zikri idâre eder. Zikirde İstanbul'un kıymetli ve güzel sesli zâkirleri bulunmaktadır. Zâkirbaşı Yaşar Efendi'nin idâresi altındaki zâkirler, semâhânenin ortasında iki tarafa serilmiş bulunan postların üzerinde oturarak bizzat Rifâî'nin bestelediği ilâhîler ile klasik tekke musikisinde yer etmiş Arapça ve Türkçe çeşitli ilâhileri hep bir ağızdan okurlar. Böyle günlerde ihtiyaç sahibi dervişhâna ikram ve taltiflerde bulunmaktadır. Her cuma günü, İstanbul'un muhtelif semtlerinden gelen farklı tarikatlara mensup on beşe yakın şeyhin mukabele esnasında hazır bulunduğu kaydedilmektedir. Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda, *ihyâ* ya da başka bir deyişle *kandil* geceleri, ayın günlerinden biraz daha hareketli geçmektedir. Kandil gecelerinde gece yarısına kadar Kazım Bey'in ifadesiyle “müstesnâ” bir manevi toplantı yapılmaktadır. Bu gecelere özel ritüeller arasında burhan çıkarmak gibi Rifâî uygulamaları da vardır. Bazı zamanlar kandil haftalarında zâkir başı Yaşar Baba tarafından *Mevlid-i Şerif* okunmaktadır. Muharrem ayının 10. günü *ihyâ* edilen Aşûre gününde tarihi iki büyük kazanda tevhid ve mersiyeler eşliğinde âşûre pişirilmesi adettendir.

Ken'ân Rifâî'nin tekkesinde Ramazan ayının *ihyâsı* otuz gün boyunca sürmektedir. Terâvîh namazı Şeyh Bedrettin Efendi ya da Medine'den Ken'ân Rifâî ile birlikte gelmiş olan Ömer Efendi tarafından kıldırılmaktadır. Yine Ramazan ayı boyunca pazartesi ve cuma geceleri dervişler, iftar-

⁴³ Demirci, “Ken'ân Rifâî'nin Mânevî Dünyâsı”, 40.

⁴⁴ Mustafa Özdamar, *Celâl Hoca* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1993), 34-35.

dan sonra Şeyh Ken'ân Rifâî ile buluşarak bir saat kadar sohbet dinleme imkânı bulmaktadır. Kahve nakîbi Şakir dede adlı bir zat dervişlere ve misafirlere kahve hazırlamakla görevlidir. Ramazan ve Kurban bayramlarını takip eden cuma günlerine mahsus olarak ise gündüz saatleri içerisinde nöbbe, kudüm ve burhan merâsimleri yapmak tekkenin uygulamaları arasındadır.⁴⁵

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Ken'ân Rifâî'nin dergâhu, tekke kurumundan beklenen hemen bütün fonksiyonları icrâ etmektedir.⁴⁶ Ken'ân Rifâî, temelde Rifâî usulünü benimsemiş ve bu yönde eğitim vermiştir. Ancak, yerine göre icazetli olduğu Kadiri ve Şazeli usulünü de tatbik etmiştir. Sohbet notlarından anlaşıldığı üzere, konağı ve tekkesi devrin mühim tasavvuf büyüklerinin ve din adamlarının bir araya geldiği bir merkez durumundadır. Zaten İstanbul'da üç yüz kadar tekkenin bulunduğu Fatih semtinde yer alması bu durum için gereken şartları da hazırlamış görünmektedir.

Gerçekten, Rifâî'nin eserlerinden tasavvuf literatürüne son derece hâkim olduğu⁴⁷ ve bu yönüyle müridlerinin akıllarına ve gönüllerine aynı anda hitap ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸ Sargut'a göre, Rifâî'nin Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda aktardığı, ilim, aşk ve marifet ile asıl muradı kendisiyle ve çevresiyle barışık insan modeline ulaşmaktır. Bir anlamda samimi Müslüman yetiştirmektir.⁴⁹ Ken'ân Rifâî tekkelerin kapatılması ile ilgili kararın ardından derhal Ümmü Ken'ân Dergâhı'ndaki eğitim faaliyetlerine son vermiştir. Şeyh Rifâî'nin bu dönemdeki tavrı, her şeyin Hakk'tan olduğu ve bu zuhuratta da bir hayır olduğu yönündedir. Rifâî, bu hususta yalnız değildir. Birçok tekke şeyhi benzer şekilde düşünmekte ve hareket etmektedir. Ancak onun ayırt edici tarafı, tekke ve zaviyelerin seddinden sonraki şu ifâdelerinden anlaşılır: "*Tekkeler bir gün açılacaktır. Ancak akademi olarak açılacaktır.*"⁵⁰

Ken'ân Rifâî'nin Maârif Nezâreti'ndeki görevleri sırasındaki uygulama

⁴⁵ Prof. Dr. Emre Ömürlü, Ken'ân Rifâî'nin oğlu Hafız Mevlidhan Kâzım Büyükkaksoy ile mülakatından.

⁴⁶ Tarihi süreç içerisinde tekkelerin ifa ettiği fonksiyonlar için bk. Mustafa Kara, *Din-Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 49-51.

⁴⁷ Rifâî'nin tasavvufi görüşleri için bk. Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâî'nin Mesnevî Sohbetleri*, 62-136.

⁴⁸ Demirci, *Ken'ân Rifâî Yazıları*, 25.

⁴⁹ Sargut, *Kenan Rifâî ile Aşka Yolculuk*, 218.

⁵⁰ Can Ceylan, *Yirmi Birinci Yüzyıl Türkiye'sinde Tarikat Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâî Şeyhi Ken'ân Rifâî'nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyâsi Faaliyet ve Tavrıları* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Bölümü, Doktora Tezi, 2014), 85.

maları incelendiğinde Osmanlı son dönem maârif müfredatına tasavvuf düşüncesini ve literatürünü entegre ettiği görülmektedir. Bunu gerçekleştirenken, yeni eğitim usûleri ile geleneksel uygulamaları, öğrencinin ihtiyacına göre terkip ederek bazı pratikler ortaya koyduğu görülmektedir. Zira Rifâî, tasavvufi değerlerin yaşayan bir örneği olmasının yanı sıra ders müfredatlarında dini ve tasavvufî metinleri kullanmak suretiyle tasavvuf düşüncesini son derece etkili bir şekilde örgün öğretime dahil etmiştir. Bu cümleden olmak üzere şu örnekler verilebilir: Fransızca dersinde Arapça hadisleri Fransızcaya çevirdiği görülmektedir. Ken'an Rifâî, bu tercüme-lerde dinin zahiri unsurlarından çok manevi ve ahlaki güzelliğini vurgulayan hadisleri seçmektedir. Farsça dersinde, öğretim amaçlı kullandığı metinlerin başında Mevlâna Celâleddin Rumi'nin *Mesnevi'si* gelmektedir. Sınavlarda öğrenciden *Mesnevi* beyitlerinin Farsça'dan Türkçeye çevirmelerini istemektedir. Seçtiği Mesnevi beyitlerinde ağırlıklı tema: İnsanın yeryüzünde bulunuş gayesi, Allah ve insan sevgisidir. Okulda öğrencinin piyano ile çalıp okuyabileceği rast makamında ilahiler bestelemektedir. Derslerini çeşitli enstrümanlarla ilahi çalarak desteklemektedir.

Ken'ân Rifâî, sosyal bilimler, dil ve ahlak alanında dersler verdiği gibi fen bilgisi, sanayi, zirâat, sağlık bilgisi gibi dersler de vermiş; bu derslerinde tabiat güzellikleri ve eşyâdaki Hakk tecellisine dikkat çekerek, pozitivizmin hâkim olduğu bir çağda geleneksel insan ve âlem anlayışına vurgu yapmıştır. Rifâî, teknik ilerlemelerin insanlığın gayesi olarak telakki edildiği bir dönemde tasavvufî geleneğin insan için teklif ettiği gâyeye dikkat çekmektedir. O gâye Ken'ân Rifâî'nin ifâdesiyle, "*Kendini ve bu sûretle Rabbini bilmektir.*" Teknik alandaki ilerlemeler ise insanın, bu dünyadaki anlamını idrak etmesine vesile olduğu ölçü de kıymetli ve anlamlıdır.

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere, Şeyh Ken'ân Rifâî, Osmanlı devletinin son döneminde etkin olan geleneksel ve modern kurumlarda yetişmiş bir şahsiyettir. Bu eğitim süreci neticesinde Doğu inanç ve kültür dünyasına vakıf olduğu kadar, Batı düşünce ve dillerine de aşinalık kesbetmiştir. Aynı zamanda her iki kaynağın kendisine kazandırdığı birikimi, meslek tecrübesi ile de birleştirerek kendine has bir senteze ulaştığı anlaşılmaktadır. Rifâî, bu kurumlardan elde ettiği bu sentezi, Maârif Nezâreti ve tekke şeyhliğindeki uygulamalarına da yansıtmıştır. Bu uygulamalarıyla, geçiş dönemi Osmanlı toplumunun tecrübe ettiği sorunların çözümüne katkıda bulunmak istediği anlaşılmaktadır. Bir tekke şeyhi olmakla birlikte, o tarihten itibaren tekke kurumunun tasavvuf eğitimi için yeterli olmayacağını kanaatinde olan Rifâî, tasavvuf eğitiminin modern eğitim

kurumlarında devam edeceğini öngörmektedir. Bu modern eğitim kurumu öncelikle akademi ve üniversitelerdir. Ancak Rifâî, orta öğretimde çalışan bir maarifçi olarak, vazifeli olduğu dönemde bu eğitimi rüşdiye ve idadi müfredatına entegre ettiği tasavvufî içerikle gerçekleştirmiş görünmektedir.

Ken'ân Rifâî, Cumhuriyet Türkiye'si döneminde emekliliğinden sonra çeşitli özel kurumlarda öğretmenlik görevine devam etmiştir. Bu dönemde mânevî sohbetlerini yalnızca aile çevresinde sürdürmüştür. Rifâî'nin tekkesi, sosyo-kültürel hayatımıza katkıda bulunan bir çok insanın yetişmesine vesile olmuştur. Eserleri ve uygulamalarıyla geçiş dönemi Osmanlı tasavvuf hayatına tesir eden Şeyh Ken'ân Rifâî, 1950 yılından vefat etmiştir. Türbesi İstanbul Merkez Efendi kabristanındadır.

1.2. Ken'ân Rifâî'nin Eserleri

1.2.1. Muktezâ-yı Hayât (İstanbul, 1308/1908)

Ken'ân Rifâî yayın hayatına 1891 yılında yayınlanan *Muktezâ-yı Hayât* adlı eseri ile başlamıştır. Eser, tabiat bilgisi ile ilgili olup ortaöğretim sınıflarında kaynak eser olarak kullanılmak üzere kaleme alınmıştır.⁵¹ Eser, tabiat hadiselerinden ilâhî hikmetlere ulaşmak gayesiyle yazılmamıştır ancak burada geçen ifadelerden Rifâî'nin varlık, âlem, insan, ilim ve fen anlayışının ayrıntılarına ulaşmak mümkündür. Müellif kimi yerde, tabiatın olağan üstü güzelliklerine ve tabiattaki unsurların insanı hayrette bırakan taraflarına da dikkat çekmektedir.

1.2.2. Kırk Derste Arapça (1317/1901)

Ken'ân Rifâî, *Kırk Derste Arapça* adlı kitabı 1317/1901 tarihinde Medîne'de bulunduğu sırada kaleme almıştır. Bazı kaynaklarda Türklere Arapçayı konuşturan kitap ya da Türkler için Arapça başlıkları ile de geçmektedir. Kitap el yazması olarak büyük boy 84 varak ya da 168 sayfadır. Eserin hattı Ken'an Rifâî'ye âittir. Lafza-i celâl ve besmele ile başlayan eser, kırk bölümden oluşmaktadır.

1.2.3. Rehber-i Sâlikîn (İstanbul 1327/1909)

Rehber-i Sâlikîn, Ken'ân Rifâî'nin tarikat usûl ve âdâbını ele aldığı bir kitaptır. Eserde Ahmed er-Rifâî ve nesebi hakkında bilgilerden sonra sohbet, telkin, zikir, sülûktaki derecelerde müridlerin halleri, riyâzât ve halvet

⁵¹ Ken'ân Rifâî, *Muktezâyı Hayât* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1308/1891), 1.

gibi konulara yer verilmiştir.⁵² Bundan başka eserde vird ve salavatlar, tasavvuf büyüklerinin sözleri ve Ken'ân Rifâi tarafından yazılan manzumelere de yer verilmiştir. *Rehber-i Sâlikîn*, Ken'ân Rifâi'nin tasavvufî görüşlerini ve irşad usulünü tespit etmeye imkân vermesi bakımından önemlidir. Eser, Mustafa Tahralı'nın günümüz alfabesine aktarması ve takdim yazısı ile yakın tarihte ikinci defa basılmıştır.⁵³

1.2.4. Tuhfe-i Ken'ân (1327/1910)

Tuhfe-i Ken'ân, yaklaşık üç yüz kırk hadisin nazmen tercümesi ve şerhi olup ayrıca İmam Bûsirî'nin (öl. 695/1296[?]) *Kaside-i Bürde*'sinin nazmen tercümesini ihtiva etmektedir. Eserde ayrıca Ken'ân Rifâi'nin bazı ilâhilerine de yer verilmiştir. Eser Arapça ve Osmanlıca telif edilmiş olup 127 sayfadır. *Tuhfe-i Ken'ân* (1327/1911), Ken'ân Rifâi'nin, *Ümmü Ken'ân Dergâhı*'nda postnişin olduktan sonra yayınladığı bir eseridir. Müellif eserin ilk bölümünde Hazreti Peygamber'in yaklaşık üç yüz kırk kadar hadisinden çıkarılan manaları nazmen tercüme etmiş ikinci bölümünde ise Peygamber hakkında yazılmış Arapça bir şiir olan *Kaside-i Bürde'yi* yine nazmen çevirmiştir. Eserin, yakın tarihte günümüz alfabesine çevrilerek ikinci baskısı yapılmıştır.⁵⁴

1.2.5. Seyyid Ahmed er-Rifâi (İstanbul 1340/1924)

Ken'ân Rifâi'nin *Ebu'l-alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâi* adlı eseri ilk olarak 1340/1924 yılında basılmıştır. Yayımlandığı dönemde kendi konusunda o güne kadar yazılmış eserler arasında muhteva bakımından en geniş eser olarak kabul edilmektedir.⁵⁵ Telif tercüme türünde bir kitap olan *Seyyid Ahmed er-Rifâi* kitabında, Ahmed er-Rifâi'nin biyografisi ile beraber tasavvufun temel meseleleri ve Rifâi tarikine göre seyrü sülûk ele alınmaktadır.

1.2.6. İlâhiyât-ı Ken'ân (İstanbul, 1341/1925)

İlâhiyât-ı Ken'ân, Ken'ân Rifâi'nin manzûme ve ilâhilerini bir araya toplayan bir eserdir. İlk baskısı 1925 yılında yapılan kitap Ken'ân Rifâi'nin *Rehber-i Sâlikîn* ve *Tuhfe-i Ken'ân* adlı eserlerinde geçen ilâhilerle birlikte diğer şiirlerini ihtiva etmektedir. Manzûmelerin büyük çoğunluğu aruzla

⁵² Rifâi, *Rehber-i Sâlikîn*, 50-92.

⁵³ Rifâi, *Rehber-i Sâlikîn*, 1-9.

⁵⁴ Ken'ân Rifâi, *Tuhfe-i Ken'ân*: Armağan, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2019), 19.

⁵⁵ Ken'ân Rifâi, *Ebu'l-alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâi*, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015), 9.

yazılmıştır. Eserin ikinci bölümünde, Ken'ân Rifâî ve diğer bestekârlar tarafından bestelenmiş ilâhiler yer almaktadır. 2013 tarihinde Yusuf Ömürlü tarafından yeniden düzenlenerek yayınlanmıştır.⁵⁶ Şeyhe göre *Mesnevî*, manzûm bir Kur'an tefsîri, *Niyâzî Mısırî Divânı* ise *Mesnevî*'nin lübbü yani özüdür. Ken'ân Rifâî, bu ifâdelerden sonra "Biz de onun lübbünü *Îlâhiyât-ı Ken'ân'da yaptık*"⁵⁷ diyerek eserin muhtevâsı hakkında bilgi vermektedir.

1.2.7. Mesnevi Hatıraları (İstanbul, 1952)

İlk baskısı 1952 yılında yapılan *Mesnevî Hatıraları*, Ken'ân Rifâî'nin 1908-1925 yılları arasında Ümmü Ken'an Dergâhı'nda gerçekleştirdiği Mesnevi takrirleri esnâsında oğlu Kazım Büyükkaksoy tarafından tutulan notlardan yapılan bir derlemedir. Eser 1963 yılında bazı düzeltmelerle yeniden basılmıştır. *Mesnevî Hatıraları* 2013 yılında, önceki iki baskı karşılaştırılmak ve giriş kısmına bir takdim yazısı eklenmek suretiyle yeniden basılmıştır. Eserin Ken'ân Rifâî ile ilişkisini göstermek bakımından ismi "*Ken'ân Rifâî'nin Mesnevi Hatıraları*" olarak değiştirilmiş ve derlemede geçen Mesnevi hikâyeleri tespit edilerek konular hikâye başlıklarına göre düzenlenmiştir.⁵⁸

1.2.8. Sohbetler (İstanbul, 1991, 2000)

Ken'ân Rifâî'nin sohbet notlarının derlenmesinden oluşan diğer bir eser de *Sohbetler*'dir.⁵⁹ Sâmiha Ayverdi'nin yayına hazırladığı kitabın ilk baskısı 1991-1992 yıllarında iki cilt olarak Hülbe Yayınları'ndan çıkmıştır. İkinci baskısı 2000 yılında Kubbealtı Neşriyatı'ndan çıkan kitap büyük boy 600 sayfadır. Eserde ibâdet ve ahlak ile ilgili kavramlar başta olmak üzere tasavvufun hemen hemen bütün önemli meselelerine değinilmektedir. Eser, Ken'ân Rifâî'nin, Kur'an ve sünnet kaynaklı bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermesi bakımından kıymetlidir.

1.2.9. Şerhli Mesnevî-i Şerif (İstanbul, 1973)

Ken'ân Rifâî'nin Mesnevî takrirlerine ait notların derlenmesinden oluşan diğer bir kitap *Şerhli Mesnevî-i Şerif*'tir.⁶⁰ Eser, Rifâî'nin *Mesnevî* takrir-

⁵⁶ Ken'ân Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'ân: Notalarıyla Bestelenmiş İlâhiler*, haz. Yusuf Ömürlü (İstanbul: Cenân Eğitim ve Kültür Vakfı Neşriyatı, 2013).

⁵⁷ Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'an*, 14.

⁵⁸ Kazım Büyükkaksoy, *Ken'ân Rifâî'nin Mesnevi Hatıraları*, haz. Arzu Eylül Yalçınkaya (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2013).

⁵⁹ Ken'an Rifâî, *Sohbetler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000).

⁶⁰ Ken'ân Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000), I.

leri sırasında Ziya Cemal Büyükaksoy, Semiha Cemâl ve Sâmiha Ayverdi tarafından tutulan not defterlerinden, I. cilde ait olanların karşılaştırılması ve bir heyet tarafından tetkik edilmesi ile yayına hazırlanmıştır. Heyet içerisinde bulunan Nihad Sâmi Banarlı (öl. 1974) eseri günümüz Türkçesi'ne kazandırmıştır. Uzun yıllar tekkesinde *Mesnevî* takrirleri yapmış olan Ken'ân Rifâî, bu eser bağlamında Mevlevî tarihinin aşk ve muhabbet anlayışı ile Rifâiyye'nin fakr ve yokluk anlayışını mezcetmiş olduğu söylenebilir. Ken'ân Rifâî, Ümmü Ken'ân Dergâhında on yedi yıl boyunca *Mesnevî* takriri yapmış olup bu derslere ait not defterleri üzerinde çalışmalar bulunmaktadır.⁶¹

2. KEN'ÂN RIFÂÎ'NİN DİN VE TASAVVUF ANLAYIŞI

2.1. Ken'ân Rifâî'nin Din Anlayışı

Ken'ân, Rifâî'ye göre şeriat demek âlemin nizâmını koruyan kanun demektir. Bu kanun küçük ve büyük âlem için geçerlidir. Şeriat esasları, insanın kemâle ermesi içindir. Şeriat hakikatin madde planındaki ifadesidir:

“Şeriat demek, âlemin nizâmını koruyan kânun demektir. Sâdece namaz, abdest ve oruç gibi ibâdet yol ve usûllerini tâyin eden bilgi demek değildir. Herhangi bir memlekette nizâm ve muvâzeneyi sağlayan kânunların hiçbiri şeriatın hâricinde olamaz. Meselâ şeriat hırsızlığı menediyor da kânun ve hukuk nizâmı menetmiyor mu? Yalanı, hileyi, hakareti şeriat istemiyor da kânunlar hoş mu görüyor? Onun için şeriat kalksa dünya da alt üst olur.”⁶²

Rifâî'ye göre, şeriat hakikatin madde planındaki formel ifadesi olsa da hakikatin ifadeye gelebilecek en muteber halidir. Yoksa hakikat bihakkın zâhir olsa şeriat ve nizam kalmaz. Şeyhe göre fert dinin kendisinden istediği şeyleri yerine getirip kendi içinde ruh beden akıl bütünlüğünü temin ettiği takdirde hayırlı bir vücûda dönüşecektir. Bu noktada dinin, ferdi boyutu aşarak cemiyet nizamını muhafazaya yönelik fonksiyonları da görülmeye başlayacaktır. Zirâ Ken'ân Rifâî'ye göre, dinin temeli iman; hayati ve devamı ameldir. İbâdetlerden sonra insanı kemale erdiren en önemli amel ise cemiyet nizamını koruyan hayırlı işlere yönelmektir. Ona göre, hayati ibadet ve topluma hayırlı işler etrafında örülü insan ve dolayısıyla dünya-ahiret saadetine çalışan insan modeli dinin en temel hedef ve gayesidir.⁶³ Fert, dinin ameli kısmını hakkıyla yerine getirdiği takdirde ruh

⁶¹ Yalçınkaya, *Ken'an Rifâî'nin Mesnevi Sohbetleri*, 36 vd.

⁶² Rifâî, *Sohbetler*, 103-104.

⁶³ Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Yüzyılım Işığında Müslümanlık*, 299.

ve beden disiplinini sağlayacak ve böylelikle halk sevgisiyle dolu olarak cemiyete faydalı olacaktır.⁶⁴ Bu anlamda din, özellikle de dinin kaidelerini teşkil eden şeriat kısmı ferdin iç ahengini temin eden bir metot olduğu gibi, aynı zamanda toplumun nizâmını tesis eden en büyük âmillerden biri olmaktadır. Ken'ân Rifâî'ye göre dinin fert ve toplum içinde bir emniyet sübabı olmasının önündeki en büyük tehlike dinin zâhirinde kalmaktır. Dindarlık, Hakk'a değil fakat dine tapmak hâline indirgenirse bu taklit seviyesinde kalmış bir imanın göstergesi olur. Ancak bundan biraz öteye gidilir ve zahir hükümlerin manasına nüfuz edilirse din, fert üzerinde hakiki tesirini gösterecektir. Şeyhin ifâdeleriyle:

“Herkese dindar denebilir. Sonra ilimdar, sonra âyindâr, daha sonra da hakikatdâr derler. Çünkü umumiyetle dindar ibâdet ve tâatla yâni taklitle tapıcıdır. Daha bir derece yükselince görmekle tapıcı olur. Bir derece daha yükselince hakikatle tapıcı olur, ki asıl tapmak da budur. Hakikat odur ki tapan ve tapılan bir ola.”⁶⁵

Rifâî'ye göre dinin zâhiri unsurlarını tatbik etmekle birlikte, bunları din mevkiine koymak hatasına düşülmemelidir. Küçük, Ken'ân Rifâî'nin sûretperestliğe karşı duran bu yaklaşımının Mevlânâ'nın *Mesnevi*'de ortaya koyduğu tutumla benzerlikler arzettiğini kaydetmektedir.⁶⁶ Rifâî'nin bu tavrını dönemi içinde değerlendiren Küçük, tarihi süreç içerisinde dini yorumların kutsal bir hüviyete büründüğüne ve hatta maddi unsurların dahi kutsal olarak kabul edildiğine dikkat çeker. Özellikle tasavvufun bu açıdan çokça eleştirildiği bir dönemde, Ken'ân Rifâî'nin tarihi süreçte dine karışan kabulleri dinin aslından ayırma çabasına dikkat çekmektedir. Rifâî'nin tekkeler kapandığındaki tavrı, yeni olanla barışıklığı, tasavvufi hayatın vazgeçilmezlerinden addedilen hırka, post vb. unsurların terkinde gösterdiği tutarlılık ve bu husustaki örnekliği nedeniyle Rifâî'nin kendi döneminde bir tür ihyâ ve tecdid faaliyeti içerisinde bulunduğunu kaydetmektedir.⁶⁷

Ken'ân Rifâî'nin anlayışında öne çıkan bir başka husus ise dini katmanlarıyla birlikte değerlendirmesidir. Tasavvuf literatüründe bu katmanlar şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet olarak ifade edilir. Şeyhe göre de dinin başlangıcı şeriat; nihâyeti hakikat mertebesine ermektir. Dinin zâhiri hükümleri yani şeriât, hakikâte giden yolun başlangıcıdır nihayeti ise ge-

⁶⁴ Ayverdi vd., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Yüzyılın Işığında Müslümanlık*, 178.

⁶⁵ Rifâî, *Sohbetler*, 465.

⁶⁶ Osman Nuri Küçük, “Kenan Rifâî'nin Şeriat ve Din Anlayışı”, *Rahmet Kapısı Uluslararası Ken'ân Rifâî Sempozyumu* (İstanbul: Nefes Yayınları), 45-67.

⁶⁷ Küçük, “Kenan Rifâî'nin Şeriat ve Din Anlayışı”, 54-55.

rek ibadeti gerek kulluğu her an Allah'ı görürcesine bir şuûr ile ifâ etmektedir. “Dinin istediği sâdece namaz kılmak, oruç tutmak, sabahlara kadar oturup ibâdet etmek, hayrat ve hasenatta bulunmak değildir.”⁶⁸ diyen şeyh için bütün bu ibâdetlerin gayesi Hakk'ın rızasıdır.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Ken'ân Rifâî, sufi gelenekte yer bulduğu şekliye şeriât, tarikat ve hakikat şeklinde derecelendirilen din anlayışını benimsemektedir. Bu yaklaşımın esas kaynağı ise Cibril hadisinde ortaya konan İslam, iman ve ihsân şeklindeki kademeli din anlayışıdır.⁶⁹Söz konusu derecelendirmenin, Rifâî'nin hemen bütün dini tasavvufi meseleleri ele alırken kullandığı bir yöntem olduğu görülmektedir. Şeriat ehlinin imanı ile tarikat ehlinin imanı arasında şuhûd açısından derece farkı olduğu gibi;⁷⁰ ibâdetleri ifa etmek bakımından da aralarında farklar bulunmaktadır. İnsanların arasında, dini meseleleri idrak ve bunları yaşama bakımından çeşitlilik vardır. Rifâî bu çeşitliliği ifade etmek üzere yine sufi gelenekte öne çıkan bir tasnifle, yani *avam*, *havâs*, *havassu'l-havâs* tabirlerini kullanmaktadır. Dinî-tasavvufî meselelerin idrak ve ifâsında, avâm en temel esasları yerine getirmekte zorluk çekerken, seçkinleri ifade eden havas ve havassu'l-havas ise ilgili meselelerin derinliklerine nüfus etmek ve bunun gereğiyle amel etmek gücüne sahiptir.⁷¹ Ken'ân Rifâî, dinin iman, İslâm ve ihsân boyutlarına dikkat çekmekle birlikte, hakikat seviyesinde bir din idrakinin ancak ihsân derecesine ulaşmakla yaşanacağı kanaatinde-dir.

2.2. Ken'ân Rifâî'nin Tasavvuf Anlayışı

Ken'ân Rifâî'nin Cibril hadisine istinaden dini iman, İslâm ve ihsân olarak üç katmanlı bir şekilde değerlendirdiğini ve ihsân derecesini ise tahkik seviyesinde bir din idraki olarak kabul ettiğini yukarıda belirttik. Gerçekten de Rifâî'nin eserlerine bakıldığında, ihsân kelimesinin Cibril

⁶⁸ Rifâî, *Sohbetler*, 222-223.

⁶⁹ Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma':İslâm Tasavvufu, Tasavvufu İlgili Sorular ve Cevaplar*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 10; Rifâî, *Sohbetler*, 548-549.

⁷⁰ Rifâî, *Sohbetler*, 190.

⁷¹ Söz gelimi şükür konusunu tanımlarken bu derecelendirmeyi şöyle izah eder: “Şükür üç kısım olduğu gibi, aynı zamanda üç derecedir. Birinci derece, senin için makbul olan, hoşuna giden şeylere şükretmektir. Bu şükürde avam da havas da dâhildir. Meselâ evlât sahibi olmak, işi ilerlemek, maaşı artmak gibi, hoşlanılan hâdiselere şükretmektir. İkincisi, sevdiğin ve sevmediğin şeyleri bir tutarak, Hak'tan her ne gelirse ona razı olmaktır. Ama bu her kişinin kârı değildir. Üçüncüsü ise, nimeti veren Allah Zülcelâl'de o kadar müstağrak olmak ki, nimeti görmeye bile vakti olmamaktır, ki şükürün asıl mânâsı budur. İşte, bu şükür sahibinin önünde, bende ol, yok ol.” Rifâî, *Sohbetler*, 316.

hadisinde geçen “Allah’ı görürcesine ibâdet etme” anlamına vurgu yaptığı görülmektedir. Rifâî’ye göre tasavvuf, ihsân alanında çalışan bir ilimdir ve ahlâk dönüşümü neticesinde salikin Allah’ı görürcesine ibâdet ve kulluk etmesi tasavvufun gâyesidir.

Rifâî’nin her yerde Hakk’ı görürcesine ibadet etme konusuna son derece önem verdiği görülmektedir. Kul ibadet ederken de, çarşıda gezerken de her iş ve halinde, Allah’ın kendisini gözetlediğini bilerek bu idrak ile hareket etmelidir. Öyle ki salik, bu idraki sanki o da Hakk’ı her an görüyormuşçasına devam ettirmelidir. Rifâî’nin bu anlayışı, Cibril hadisinde geçen ihsân tabirini hatırlatmaktadır. Bilineceği üzere sûfi müelliflerden Ebû Nasr es-Serrac (öl. 378/988), Tasavvuf-fıkıh ilişkisini izah ederken Peygamber’in (s.a.s) “*İhsân, Allah’ı görüyormuşçasına kulluk etmendir. Her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni görüyor.*”⁷² ifadesindeki ihsânı, tasavvuf ilminin gayesi olarak tespit etmektedir. Serrâc, tasavvuf ilmi için bir alan arayışına yönelerek, hakikatler alanını tespit etmektedir. Ken’ân Rifâî’nin bu mealdeki açıklamaları, Serrâc’ın tasavvuf ilmini ihsân ile özdeşleştiren ifadelerine anlam açısından yakın görünmektedir. Buna göre Ken’ân Rifâî için tasavvuf ihsâna ulaşmanın yollarını öğreten bir ilimdir. Daha açık bir anlatımla tasavvuf Allah’ı görürcesine ibâdet etme ve O’nun tarafından müşâhede edildiğini bilerek yaşama yollarını öğreten bir ilimdir.⁷³

Rifâî’nin bu görüş halinin, salikte hasıl ettiği ahlâk ve tavırlar üzerinden tasavvuf tarifi yaptığı da görülür. Şeyhin metinlerinde geçen bu mealdeki ifadeleri şöyle özetleyebiliriz: Tasavvuf ehli fenâ makamından geçerek bekaya ulaşmış, kendi nefislerinden ölerak Hakk’ın ebedi hayatı ile dirilmiş olanlardır.⁷⁴ Onlar kendi özelliklerini bırakıp Hakk’ın sıfatlarıyla sıfatlanmış, isimlerini hakkıyla bilmiş ve bu suretle Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmış olanlardır. Tasavvuf ehli kalplerini her türlü kötülükten temizledikleri için Allah’ın cemâlini seyretmek derecesine ermiş olanlardır.

⁷⁵ Allah tecellisini seyrettikleri için zâhir ve bâtın edebe riâyet ederler. Bu

⁷² Bilineceği üzere Cibrîl hadisinde, Hz. Peygamber (a.s) İslam, iman ve ihsân kelimelerinin anlamlarını açıklar. Serrâc, bu hadisi İslâmî ilimlerin kendisinden neşet ettiği ya da üzerine binâ edildiği bir zemin olarak görmektedir. Buna göre meşhur Cibrîl hadisinde Hz. Peygamber’a (a.s) İslâm, imân ve ihsânın hakikatini soran vahiy meleğinin her bir sorusu için aldığı cevap ayrı bir ilim dalının mevzûsu olarak kabul edilmiştir. İlk iki soru Fıkıh ve Kelâm ilimlerine kaynaklık teşkil ederken, Allah’ı görürcesine ona ibâdet ve kulluk etme anlamındaki ihsân da tasavvuf ilminin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Bkz. es-Serrâc, *el-Lüma’*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, 10.

⁷³ Rifâî, *Sohbetler*, 10.

⁷⁴ Rifâî, *Sohbetler*, 205.

⁷⁵ Rifâî, *Sohbetler*, 324.

bakış, onları her an Allah'ın istediği şekilde hareket etme yönünde tedip eder:

“Tasavvuf güzel ahlâktır. İç ve dış edebiyatla edeplenmektir. Dış edebi, yâni zahir edep, Allah'ın emrine uymak, nehyinden kaçmaktır. İç yâni bâtn edebi ise, hayvan sıfatlarından kurtulup iyi huylar ile alışkanlık peyda etmek, elinden, dilinden bir kimseyi kırmamak, rahatını bozmamak ve lüzumsuz düşüncelerden vesveselerden gönlünü pâk edip, Hakkın cemâli içinde gark olmaktır.”⁷⁶

Rifâî'ye göre tasavvufî metot, öncelikle riyâzat ve mücâhededir. Bu iki vasıta ile nefsin ıslahı ve kalp tasfiyesi gerçekleşir. Kalp tasfiyesini hasıl eden kişi her yerde ve her şeyde Allah'ın tecellilerini görmek derecesine erişir. O halde, tasavvufî metodun gayesi, riyazat ve mücahede ile bu görüşü temin etmektir. Tasavvufun gâyesi bir başka deyişle, taklid derecesindeki bir tevhid anlayışını, tahkik derecesinde bir tevhid anlayışına erdirmektir. Rifâî'nin aşağıdaki ifadeleri bu açıdan önemlidir:

“Bu âlemdeki birlikten söz ediliyordu: O kimse ki kelime-i tevhidin mânâsını hal eder, yaşar ve ona göre hareket eder, Allah'tan başka fail, Allah'tan başka mevcut yoktur demek suretiyle failin ve mevcûdun Hak olduğunu bilirse, can, canan olmuş olur. O kimse, her mevcudun Cenâb-ı Hakk'a bir mâzhar olduğunu görürse ondan Hâk görünür. İşte ilim ve irfan budur. İrfan sahibi, marifet sahibi dediğimiz bu kimselerdir. O zaman, âlem içinde ona hayret ve ibretten başka bir şey kalmaz. Çünkü kaç kıyamet görmüş, herkes gibi bir adam iken ne büyük tasarrufa sahip ne azîm bir varlığa mâlik olmuş ve fena mertebesinden beka mertebesine geçmiştir. Hâsılı, bu dünyâda Hakk'tan gayri nesne yoktur. (...) İnsan kendini bilir, fiil, kavi ve tasarrufun Hakk'tan olduğunu idrak edecek olursa, işte o vakit Allah'ını bilmiş olur. Yâni kendi yokluğunu bilen, Allah'ın varlığını bilmiş olur. Yok eğer bilmeyecek olursa, bu cehliyle nefsinde zulmetmiş olur.”⁷⁷

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, tasavvufî metot insana bir görüş kazandırmak ister. İnsan, mutlak varlıktan bir nefis olarak ayrışıp kendi benliğini bildiği andan itibaren, hadiselere, eşyaya kendi nefsiyle olan müspet ya da menfi irtibatı açısından bakmakta ve bir anlam yüklemektedir. Bu bakış ve anlayış, salikte önce irade ve fiile sonrasında yaşam tarzı ve alışkanlıklara dönüşür. Ancak hakikate talip olan kişi, kendi nefsinin arzu, görüş ve iradesini bir kenara koyarak; her bir irade ve hareketinde Allah'ın istediği şeyi öne almaya başlayınca, tedricen kendi cüzi varlı-

⁷⁶ Rifâî, *Sohbetler*, 579.

⁷⁷ Rifâî, *Sohbetler*, 320-324.

ğını bırakarak Allah'ın ahlâk ve sıfatlarıyla sıfatlanmaya başlar. Mücâhede ve riyâzet ile yapılan tezkiye/temizlenme, nefsin üstündeki katmanları sökmek ve derinlerdeki aslî tabiatla buluşmak içindir. Gerçekten de Rifâî, ahlâk dönüşümünde, yani seyrü sülûkta mücâhede ve riyâzâtı en önemli amil olarak görmektedir. Nitekim kendi varlığından fani olduğu nisbette Hakk'ın varlığı ile baki olur. Bu noktada artık sâlik eşyâyı, âlemi ve kendi nefsinin dahi, kendi görüşüyle değerlendirmeye ve Hakk'ın görüşüyle değerlendirmeye, âleme Hakk'ın nazarıyla nazar etmeye, eşyayı Hak'la kaim görmeye başlar.⁷⁸ Ken'ân Rifâî'ye göre tasavvuf, kişiye bu görüşü, yani her şeyi "bir görme" yetisini kazandırmayı gaye edinmiş ilimdir.

SONUÇ

Ken'ân Rifâî, Osmanlı Devleti'nin sonu ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış Rifâî şeyhlerindendir. Filibe hanedanına mensup olan Rifâî, 1876 Bulgar isyanının akabinde, ailesi ile birlikte İstanbul'a taşınmıştır. Rifâî, dönemin modern eğitim kurumlarından Galatasaray Mektebi Sultânisi'nden mezun olduktan sonra Maârif Nezâreti bünyesinde çeşitli vilâyetlerde öğretmenlik, müfettişlik ve maârif müdürlüğü yapmıştır. Şeyh Rifâî ilk mânevi terbiyesini annesi Hatice Cenân hanımdan almıştır. Formel manada ilk tasavvuf eğitimini ise Üveysi-Kadiri meşreb bir zat olan Filibeli Ethem Efendi'den almış olup Balıkesir memuriyeti sırasında bu zatın gözetiminde Kadiri usûlü ile seyrü sülûkunu tamamlamıştır. Medine'de bulunduğu sırada, şeyhül'l-meşâyih Hamza Rifâî'nin tekkesine hizmet eden Rifâî, bu zattan Rifâî icâzetnâmesi almıştır. Ken'ân Rifâî, Fatih'teki konağının bahçesinde inşa ettirdiği Ümmü Ken'ân Dergâh'ında, Meclis-i Meşâyih'e bağlı bir Rifâî şeyhi olarak 1908 yılından tekkelerin ilga edildiği 1925 tarihine kadar irşad hizmetinde bulunmuştur. Rifâî, Doğu ve Batı düşünce dünyasını sentezleyebilecek şekilde dönemin geleneksel ve modern kurumlarında yetişmiş tipik bir son dönem Osmanlı mütefekkiridir. Bu kurumlardan aldığı donanımı tecrübeleri ile birleştirerek, içinde yaşadığı dönemin toplumsal meselelerine çözüm önerilerinde bulunmuştur. Bu cümleden olmak üzere, tasavvuf literatürünü modern eğitim müfredatına tatbik etmiştir. Böylelikle tasavvuf eğitiminin yeni dönemde maârif çatısı altında devamına işaret etmiş ve bunu temin etmek yolunda derslerinde tasavvuf literatüründen eserlere yer vermiştir. Eserleri ve besmeleriyle, tasavvuf yazını ve musikisine katkılarda bulunan Rifâî, 1950 yılında vefat etmiş olup İstanbul Merkez Efendi Kabristanı'nda medfûndur.

⁷⁸ es-Serrâc, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, 32.

Ken'ân Rifâî, Ümmü Ken'ân Dergâhı'nda başta Rifâî usulü olmak üzere, icazetli bulunduğu Şazeli ve Kadiri usulü ile de seyrü sülük yaptırmıştır. Rifâî'nin dergâhı, tekke kurumundan beklenen hemen bütün fonksiyonları icrâ etmektedir. Dergâhı başta semt sakinleri olmak üzere, İstanbul'dan ve geniş Osmanlı coğrafyasından pek çok kimsenin ziyaret ettiği manevi bir merkezdir. Ayrıca Meclis-i Meşayih Arşivi'nden anlaşıldığı üzere, *Ümmü Ken'ân Dergâhı*'ı, son dönem Osmanlı toplumunda önemli bir moral merkezi olarak da görev yapmıştır. 1925 yılında tekkelerin ilgası ile ilgili kararın ardından, tekke faaliyetlerini nihayete erdiren Rifâî, yeni dönemde tasavvufi eğitimin örgün eğitim kurumlarında devam etmesi gerektiği kanaatindeydi. Rifâî Ken'ân Rifâî, son dönem Osmanlı toplumunda yetişmiş bir münevverdir. Doğu ve Batı kültür dillerine hakim olması ve bu kültürlerle ait eserleri asıl kaynaklarından okuyabilmesi onun en önemli özelliğidir. Rifâî, XIX. yüzyıl Osmanlı düşünce hayatında birçok istihalelerin yaşandığı bir dönemde, maârif vazifeleri ve tekke şeyhliği vasıtasıyla tasavvufi hayatı canlı tutmak için gayret etmiştir. Bu özellikleri ile, İslam geleneğinden emin bir mutasavvıf portresi arz etmektedir.

Ken'ân Rifâî'nin bütün sûfilerde olduğu gibi kademeli bir din anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Dinin zâhiri kuralları olan şeriata riâyet, onun için din ve dünya hayatının muhafazası açısından elzemdir. Ancak kul, bu seviyede kalmayarak, dini hakikat seviyesinde yaşamaya gayret etmelidir. Tahkik derecesinde bir din idraki ise ona göre ancak ihsana ulaşmakla mümkündür. Rifâî'nin söz konusu kademelendirmeyi yaparken, Cibrîl hadisinde geçen, İslam, iman ve ihsân kavramlarını dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Dinin hakiki anlamda yaşanması ise ancak ihsân ile bir başka deyişle tasavvufi yaşantı ile mümkündür. Ken'ân Rifâî için din herkesin idrak ve gücü ölçüsünde gerçekleştirebileceği çeşitli katmanlardan oluşan bir yapıdır. İnanç ve ibadetle ilgili meseleler bu yolun başı olurken; Allah'ı görürcesine ibadet ve kulluk etmek, yani ihsan derecesi, bu yolun nihâyetidir.

Geçekten de Ken'ân Rifâî'nin, her yerde Hakk'ın tecellisini müşahade etme ve her an Allah tarafından murakabe edildiğini bilerek amel etme konusuna son derece önem verdiği görülmektedir. Ona göre kul gerek ibadethanede gerekse ticarethanede, her iş ve halinde, Allah'ın kendisini gözetlediğini bilerek hareket etmelidir. Sâlik, idrakinde bir derece daha ileri geçerek, Hakk'ı her an görüyormuşçasına yaşama gayretine devam etmelidir. Nitekim insan kendi varlığından fani olduğu nispette, Hakk'ın varlığı ile baki olmaktadır. Bu noktada artık sâlik aleme ve eşyaya, Hakk'ın

nazarıyla nazar kılmaya ve eşyayı Hak'la kaim görmeye başlayacaktır. İşte tasavvuf, kişiye bu görüşü kazandırmayı, yani her şeyi "tevhid nazarıyla görme" yetisini kazandırmayı hedefleyen bir ilimdir. Rifâî'nin bu anlayışı, Hz. Peygamber'in Cibril hadisinde "İhsân, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmendir" şeklindeki ifâdesinin bir değerlendirmesi mahiyetindedir. Rifâî'nin yukarıda açıkladığımız ifadeleri, ilk dönem sûfi müelliflerinden Serrâc'ın tasavvuf ilmini ihsan ile özdeşleştiren ifadeleriyle örtüşmektedir. Buna göre Ken'ân Rifâî için tasavvuf, ihsana ulaşmanın yollarını öğreten bir ilimdir. Daha açık bir anlatımla tasavvuf, Allah'ı görürcesine ibâdet etme ve O'nun tarafından müşâhede edildiğini bilerek yaşama yollarını öğretmektedir. Salik, bahsi geçen kemal derecesine erinceye kadar, birçok hal ve makamdan geçmek durumunda olduğu için, tasavvuf ihsan derecesine ulaştıran hal ve makamların ilmi olmaktadır. Bu izahlardan Rifâî'nin tasavvuf anlayışını, büyük ölçüde ihsân kavramı üzerine şekillendirdiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Araz, Nezihe. *Anadolu Eoliyaları*. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1988.
- Ayverdi, Sâmîha vd. *Ken'an Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*. İstanbul: Kubbealti Neşriyatı, 2003.
- Ayverdi, Sâmîha. *Dost*. İstanbul: Kubbealti Neşriyatı, 2017.
- Binark, İsmet. *Dost Kapısı: Ezel ve Ebed Arasında Ke'nan (Rifâi) Büyükkaksoy*. İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2005.
- Büyükkaksoy, Kazım. *Ken'an Rifâi'nin Mesnevi Hatıraları*. haz. Arzu Eylül Yalçınkaya. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2013.
- Ceylan, Can. *Yirmi Birinci Yüzyıl Türkiyesi'nde Tarikat Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâi Şeyhi Ken'an Rifâi'nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyasî Faaliyet ve Tavırları*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Demirci, Mehmet. *Ken'an Rifâi Yazıları*. İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2016.
- Demirci, Mehmet. "Ken'an Rifâi'nin Mânevî Dünyâsı". *Bir Yirminci Yüzyıl Münaveveri Ken'an Rifâi Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. Fulya Bayraktar. 61-68. İstanbul: Cenan Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015.
- Demirdağ, Öncel. "Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevî Olgunluk". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 79-90.
- Doğan, İsmail. "Eğitimci Ali Suâvi (1839-1878) ve Galatasaray Lisesi'ndeki Uygulamaları". *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*. 515-538. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Ertürk, Gürbüz. "Ümmü Ken'an Dergâhı". *Rahmet Kapısı: Uluslararası Kenan Rifâi Sempozyumu*. 153-159. İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.
- Fortna, Benjamin C. *Mekteb-i Hümayûn, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*. çev. Pelin Siral. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Işın, Ekrem. "Rifâilik". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 6/325-330. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994.
- İğüs, Esmâ. *II. Abdühamid Dönemi Eğitim Sistemi, Eğitim Yapıları ve Askeri Rüşdiyeler*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kara, Mustafa. *Din-Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Kodoman, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Küçük, Osman Nuri. "Kenan Rifâi'nin Şeriat ve Din Anlayışı". *Rahmet Kapısı Uluslararası Ken'an Rifâi Sempozyumu*. 45-67. İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.
- Özdamar, Mustafa. *Celâl Hoca*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.
- Rifâi, Ken'an. *Muktezâyı Hayat*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1308/1891.

- Rifâî, Ken'an. *Sohbetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- Rifâî, Ken'an. *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- Rifâî, Ken'an. *Îlâhiyât-ı Ken'an: İlâhî ve Manzûmeler*. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2013.
- Rifâî, Ken'an. *Îlâhiyât-ı Ken'an: Notalarıyla Bestelenmiş İlâhiler*. Haz. Yusuf Ömürlü. İstanbul: Cenân Eğitim ve Kültür Vakfı Neşriyatı, 2013.
- Rifâî, Ken'an. *Ebu'l-alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî*. Haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2015.
- Rifâî, Ken'an. *Rehber-i Sâlikîn, Sâliklerin Rehberi*. Haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2018.
- Rifâî, Ken'an. *Tuhfe-i Ken'an: Armağan*. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2019.
- Sargut, Cemâl Nur. *Kenan Rifâî ile Aşka Yolculuk*. Dr. Sadık Yalsızuçanlar. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammedet-Tûsî. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu, Tasavvuf İlgili Sorular ve Cevaplar*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Şahin, Kâmil. "19. ve 20. Yüzyılda Adana İslam Sıbyan Mektepleri Üzerinde Gözlemler". II. *Uluslararası Karacaoğlan-Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu*. 445-456. Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi, 1993.
- Şişman, Adnan. "Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/323-326. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Tahralı, Mustafa. "Ken'an Rifâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/254-255. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Tekeli, İlhan. "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. 3/657. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- Uludağ, Süleyman. "Riyâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yalçinkaya, Arzu Eylül. *Ken'an Rifâî'nin Mesnevî Sohbetleri: Üçüncü Cilt İkinci Defter*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yüksel, Aydın. "Ümmü Ken'an Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 6/111-112. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994.

Arşiv Belgeleri

- BOA., *DH.SAİD.*, 58.23.
- BOA., *DH.SAİD.*, 72.405.
- BOA., *İDH.*, 1221.95580.

BOA., *İ.MF.*, 6.58.

BOA., *MF.MKT.*, 159.125.

BOA., *MF.MKT.*, 173.110.

BOA., *MF.MKT.*, 562.36.

BOA., *MF.MKT.*, 842.23.

BOA., *MF.MKT.*, 905.49.

BOA., *MF.MKT.*, 1067.13.

Kısaltmalar

BOA.	Başbakanlık Osmanlı Arşivi,
DH. SAİD	Dâhiliye Nezâreti Sicill-i Ahval Defteri
İ.DH.	İradeler Dâhiliye
İ.MF.	İrade Maârif
MF.MKT.	Maârif Mektubî Kalemî

**İlahiyat Alanında Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen
Adaylarının Gözüyle Din Dersi Öğretmenleri**
*Teachers of Religious Education Course Through the Eyes of the Teacher
Candidates Training Pedagogical Formation Education in the Field of Theology*

Ayşegül Gün

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Divinity, Department of Science of Religion
Amasya, Turkey

aysegul.gun@amasya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6321-0644>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 129-158

Atıf / Cite as: Gün, Ayşegül. "İlahiyat Alanında Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Gözüyle Din Dersi Öğretmenleri [Teachers of Religious Education Course Through the Eyes of the Teacher Candidates Training Pedagogical Formation Education in the Field of Theology]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 129-158. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.688362>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının uygulama öğretmenlerine dair değerlendirmeleri, uygulama derslerinin verimliliği bakımından bize fikir verebilecek türdendir. Bu araştırma kapsamında da Amasya Üniversitesinde İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının, örgün eğitimde görev yapan din dersi öğretmenlerinin mesleki yeterlikleriyle ilgili alguları ve uygulama öğretmenleri rehberliğindeki bu uygulamadan ne kadar istifade edebildikleri öğrenilmeye çalışılmıştır. Tarama yönteminin kullanıldığı araştırmada, araştırmacı tarafından geliştirilmiş olan anket formu, öğretmenlik uygulaması yapmış olan pedagojik formasyon öğrencilerine yüz yüze eğitim aldıkları sırada uygulanmış, dağıtılan 395 ankettten 332'si değerlendirmeye alınabilmiştir. Sonuçta, öğretmen adaylarının din dersi öğretmenlerini alan bilgisi ve öğrencilerle iletişim konusunda büyük oranda yeterli gördükleri, ancak derse hazırlıklı gelme bakımından önemli bir kısmını yetersiz buldukları tespit edilmiştir. Ayrıca, öğrenciyi aktif hale getirmeye ve kalıcı öğrenmeler sağlamaya önemli katkısı olan birçok öğretim yöntemi ve tekniği olmasına rağmen din dersi öğretmenlerinin büyük bir bölümü genellikle anlatım, soru-cevap ve tartışma yöntemleriyle dersi işlemeye devam etmektedir. Bu düşünceler ışığında, öğretmen adayları genel itibarıyla öğretmenlik uygulamasını faydalı bulmakla birlikte uygulama öğretmeninden kaynaklanan sebeplerden dolayı hiç istifade edemediğini belirtenler de vardır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Mesleki Yeterlilik, Uygulama Öğretmeni, Öğretmen Adayı, Öğretmenlik Uygulaması.

Abstract

The evaluations of teacher candidates who have received pedagogical formation training about practice teachers are in a kind that can give us an idea in many aspects. Within the scope of this research, it was tried to learn the teacher candidates' perceptions who receive pedagogical formation education in the field of theology in the Amasya University, about the professional competencies of religious education teachers working in formal education and how they could benefit from this application under the guidance of practice teachers. In the research using the survey method, the questionnaire form developed by the researcher was applied to pedagogical formation students who had been receiving face-to-face education. 332 of the 395 questionnaires distributed were evaluated. As a result, it was determined that teacher candidates perceived religious lesson teachers largely sufficient in terms of field information and communication with students, but they found a significant part of them to be inadequate in terms of preparing for the lessons. In addition, although there are many teaching methods and techniques that make a significant contribution to activating the student and providing permanent learning, most of the religious education teachers continue to teach the lessons with narrative, question and answer and discussion methods. In the consideration of these thoughts teacher candidates find the teaching practice useful in general, there are also those who state that they could not benefit from the application for the reasons caused by practice teachers.

Keywords: Religious Education, Professional Competence, Practice Teacher, Teacher Candidates, Teaching Practice.

Extended Abstract

The aim of the teaching practice carried out in formal education institutions affiliated to the Ministry of National Education is to provide the opportunity to use the knowledge, skills and attitudes they have acquired during their undergraduate education in the learning environment. One of the guides in this process is the practice teachers in schools. Being a good role model of practice teachers will increase the motivation of candidate teachers by affecting this preparation process positively.

In our country, some criteria have been determined for teachers to fulfill their duties successfully. These are general competencies that all teachers should have and special field competencies that are defined separately for each branch teacher. Among the general competencies, there are three different proficiency scale consisting of professional knowledge, professional skills, attitudes and values. Among the special field competencies that should be in the teachers of Religious Culture and Moral Knowledge course are to be able to use methods, technical and technological facilities suitable for the content of the course and to guide the student to recognize the phenomenon of religion.

Within the scope of the research, the perceptions of teacher candidates about the professional competencies of religious education teachers working in formal education institutions and how much did they benefit from this practice guided by practice teachers were questioned. The universe of the study carried out for this purpose is the teacher candidates who pedagogical formation education in the field of theology in the Amasya University.

In this descriptive study, data were obtained through a questionnaire prepared by the researcher. 332 questionnaires that were returned from the questionnaires distributed during the pedagogical formation education face-to-face course application were evaluated. The personal information of the respondents are as follows: 98 (29.5%) of the them are male and 234 (70.5%) are female. 260 (78.3%) of the respondents graduated from Imam Hatip High School and 72 (21.7%) of them graduated from other high schools. 4 (1.2%) graduated from theology faculty (formal education), 305 (91.9%) are senior students of theology faculty, 11 (3.3%) graduated from İLİTAM, 11 (3%) are senior students of İLİTAM.

The teacher candidates were asked to evaluate the practice teachers in terms of field knowledge. 34.7% of the respondents who answered this question stated that the field knowledge of the practice teachers was “very

good", 49.8% stated that it was "good", 13.9% stated that it was "medium" and 1.5% stated that it was "insufficient". When we look at the studies in which the teachers of religious education course evaluate themselves, it is seen that there is a similar result. Another question is about the communication of religious education teachers with students. 34.1% of teacher candidates stated that their practice teacher's communication with their students was "very good", 45.9% stated that it was "good", 13.9% stated that it was "moderate" and 6% stated that it was "inadequate". When the researches were compared, it was observed that there was a partial difference between the students' perceptions and teachers' self-perceptions. When practice teachers are evaluated in terms of classroom management skills, 33.5% of the respondents stated that their practice teacher was "very good", 42% stated that it was "good", 20.2% stated that it was "moderate" and 4.2% stated that it was "inadequate". This result match up with other research results.

The findings of the other questions can be summarized as follows: The rate of those who stated that the practice teacher made preparations for each course was 51.7%, the rate of those who stated that they made preparations from time to time was 37.7% and the rate of those who stated that they teach the course without making preparations 10.6%; the rate of those who stated that the practice teacher loved his job is 83.1%. The religious education teachers use "Narrative", "Question-answer" and "Discussion" teaching methods respectively. According to the teacher candidates, religious education teachers usually continue to teach the lessons with traditional methods.

In the light of their evaluations, teacher candidates were asked if they found this practice useful for them. 75.7% of those who answered this question stated that they found it useful, 22.5% partially found it useful, and 1.8% did not find it useful. The positive respondents stated that this is a good experience and that they can see their shortcomings and partially defeat their excitement. In the formation of these positive thoughts, the effectiveness of the practice teachers can be seen in the answers. The teacher candidates, who had a negative opinion about the practice, linked this to the apathy or inadequacy of the practice teacher, the attitudes of the headmaster and teachers at the practice school.

GİRİŞ

Pedagojik formasyon programı, Eğitim Fakültesi dışındaki fakülte-lerde öğrenim gören ya da bu fakültelerden mezun olanların öğretmen olarak atanabilmeleri için, eğitim fakülteleri bünyesinde mesleğe yönelik eğitim-öğretim görenek sertifika almaya hak kazandıkları bir eğitim prog-ramıdır.¹ Başladığı günden bu yana eğitim süresi ve uygulamaya dönük birtakım değişimler geçiren programın son dönemdeki uygulaması ise iki dönemlik bir süreç içerisinde öngörülen eğitimin verilmesi ile gerçekleştirilmektedir. Bu eğitim programında yer alan derslerden biri de öğret-menlik uygulaması olup bu sayede öğrenciler, öğretmenlik mesleğine dair edindiği bilgi ve becerileri kullanma imkanını elde ettikleri bir staj tecrü-besi yaşamaktadırlar.²

Okullarda gerçekleştirilen öğretmenlik uygulamasında amaç, öğ-rencilerin öğretmenlik mesleğine daha iyi hazırlanmalarını sağlamak ve eğitimleri süresince edindikleri bilgi, beceri ve tutumları öğrenme ortamı içinde kullanma yeterliğini kazandırmaktır. Bu sürecin başarılı bir şe- kilde geçirilebilmesi için kurum koordinatörleri, uygulama öğretim ele-manı ve uygulama öğretmenleri, iş birliği içerisinde görevlerini yerine getirmektedir.

Okullarda gerçekleştirilen öğretmenlik uygulamasının önemli paydaş-larından biri, uygulama öğretmenleridir. Uygulama öğretmeni, uygulama

¹ YÖK, 2017 yılında almış olduğu bir kararla, pedagojik formasyon eğitiminin ilahiyat fakültelerindeki lisans programına dahil edilmesine ve 2017-2018 eğitim-öğretim yılından itibaren yeni lisans programının uygulanmasına karar vermiştir (Yüksek Öğretim Kurulunun dağıtım yerlerine göndermiş olduğu "İlahiyat Formasyon Programları" başlıklı, 23/06/2017 tarih ve 75850160-104.01.07.01-43446 sayılı yazı.)

² Murat Tuncer – Hasan Güner Berkant, "Öğretmen Yetiştirme Programlarının Özellikleri", *Öğretmen Yetiştirme Sistemimiz*, ed. Mustafa Ergün vd. (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 113-118.

öğrencisine, öğretmenlik mesleğinin gerektirdiği öğretmenlik uygulamaları hakkında rehberlik edecek kişidir. Bu süreçte uygulama öğretmeninin görevi, uygulama öğrencilerinin hazırladıkları etkinliklerle ilgili öneride bulunmak, bu etkinlikleri başarılı bir biçimde yerine getirmesi konusunda uygulama öğrencisine rehberlik etmek ve onu değerlendirmektir.³ Bunun dışında kalan zamanlarda öğrenciler, uygulama öğretmenini ve eğitim öğretim faaliyetlerini gözlemlemektedir. Bu gözlemler, öğrencinin kendisini geliştirebilmesi için önemli olduğu kadar, öğretmenlerin değerlendirilebilmesi açısından da bir fırsat sunmaktadır.

Gerek klasik dönem İslam eğitim tarihinde gerekse günümüz modern eğitim anlayışında, öğretmenlerin tüm yeterlik alanlarında yetkin olmasının önemine değinilmiş ve eğitim sistemi bu bakış açısıyla şekillendirilmiştir. Klasik dönemden itibaren, öğretmenliğin bir sanat olduğu, bazı insanların bu konuda doğuştan kabiliyetli olmasına rağmen yine de bazı mesleki özellikleri taşımasının önemi ve bu konuda bir hocanın gerekliliği kabul edilmiştir.⁴ Buna göre öğretmen, mesleğinde mahir ve kendi alanında otorite olmasının (alan bilgisi) yanı sıra diğer ilim dallarından da haberdar olmalı (genel kültür) ve kendisini sürekli geliştirmelidir. Öğretmen sahip olduğu ilmi daha ileri bir seviyeye çıkarma gayreti içinde olmalı ve işini severek yapmalıdır. İslam tarihinde bazı âlimler, en zor durumlarda bile ders vermeyi ihmal etmemişler ve bunun bir şifa kaynağı olduğuna inanmışlardır. Ancak bu şartlar altında bir öğretmenin öğrencilerine faydalı olabileceği, böylece onların saygısını-sevgisini kazanabileceği ve bu mesleği sevdirebileceği kabul edilmiştir.⁵ Osmanlı Devleti döneminde de din ve ahlak eğitiminin ağırlıklı olduğu mekteplerde görev yapan öğretmenlerin seçiminde ilk dönemlerde, ilim sahibi, ahlaklı, yumuşak huylu, dindar olmak gibi bazı şartları taşıyanlara berat verilerek görevlendirme yapılmıştır.⁶

Günümüzde, öğretmenlik mesleğini başarılı bir şekilde yerine getirebilmek, tüm öğretmenler için geçerli olan genel yeterliklerin yanı sıra her branş öğretmeni için ayrı tanımlanmış olan özel alan yeterliklerine de sa-

³ Uygulama Öğrencilerinin Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim Öğretim Kurumlarında Yapacakları Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge (UÖMEBBEÖKYÖYİY), Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (2018), md. 6/10.

⁴ Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Târîhi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1983), 208, 209.

⁵ M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 159-165.

⁶ Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 35-38.

hip olmayı gerektirmektedir. Genel yeterlikler içinde, mesleki bilgi, mesleki beceri, tutum ve değerlerden oluşan üç farklı yeterlik alanı bulunmaktadır. *Mesleki bilgi yeterliği*, alan bilgisine, alan eğitimi bilgisine ve mevzuat bilgisine sahip olmayı; *mesleki beceri yeterliği*, eğitim öğretimi planlama bilgisine sahip olmayı, öğrenme ortamları oluşturmayı, öğretme-öğrenme sürecini yönetmeyi, ölçme ve değerlendirmeyi; *tutum ve değerler yeterliği* ise milli, manevi ve evrensel değerleri gözetmeyi, öğrenciye yaklaşımı, iletişim ve işbirliğini, kişisel ve mesleki gelişimi kapsamaktadır.⁷ Bu genel çerçevenin yanı sıra, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin, dersin içeriğine uygun yöntem, teknik ve teknolojik imkanları kullanabilmesi, öğrencinin din olgusunu tanınmasına rehberlik etmesi, inancın hayata kattığı değerleri fark ettirmesi, inanç-ibadet-davranış ilişkisini kavrayabilmesi, Hz. Peygamberin örnek ahlakını ve nasıl modellenebileceğini göstermesi gibi özel alan yeterliklerine de sahip olması gerekmektedir.⁸ Bunların gerektiği şekilde yerine getirilmesi, hem din derslerinin verimli bir şekilde işlenmesini hem de aday öğretmenlere başarılı bir şekilde rehberlik edilebilmesini sağlayacaktır.

Din dersi öğretmenlerinin, yukarıda ifade edilen yeterlikleri taşıması gerekli olmakla birlikte yüksek din öğretiminin programı bunun için tam anlamıyla elverişli değildir. Günümüzde uygulamada olan İlahiyat Lisans Programında bölümleşmenin olmaması, öğretmen yetiştirme sürecine etki eden sorunlarından biridir. Her ne kadar pedagojik formasyon dersleri 2017-2018 eğitim-öğretim yılından itibaren programda yer alsada farklı amaçlar için özelleştirilmiş bir program çerçevesinde derslerin verilmesi sorun yaratmaktadır.⁹ Bu durum, öğrencinin mezun olmadan önce hedefini belirlemesi ve öğretmen olacaksa, o alanda kendisini yetiştirmesi adına ciddi bir eksiklidir. Buna bir de duyuşsal ve psikomotor davranış kazandırmadaki yetersizliği, yüz yüze eğitim imkanından mahrum olması ve örgün eğitim mezunlarıyla aynı diplomayı kazandırması bakımından çokça eleştirilen¹⁰ İLİTAM gibi uzaktan eğitim uygulamalarını eklediğinizde, sorunun boyutu daha da büyümektedir.

⁷ Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (ÖYGM), “Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri” (Erişim 27 Kasım 2019).

⁸ Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (ÖYGM), “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri” (Erişim 24 Ocak 2020).

⁹ Bayramalı Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018); İbrahim Turan, “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine BirDeğerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017),69-74.

¹⁰ Nazıroğlu, “Yüksek Din Öğretimi”, 156.

Gerek tarihsel süreçte yaşanan iniş çıkışlar gerekse din dersi öğretmeni yetiştiren yüksek din öğretimi kurumlarının kendi içinde yaşadığı problemler, bu okullardan mezun olan öğrencilerin mesleki verimliliği üzerinde etkili olabilecek türdendir. Son yıllarda İlahiyat Fakültelerinin ve bu fakültele alınan öğrencilerin sayısı çokça artmış olmasına rağmen, bu niceliksel artışın kaliteden tavizi de beraberinde getirip getirmediği sorgulanmaktadır.¹¹ Bu nedenle, din dersi öğretmenlerinin değerlendirildiği çalışmalar literatürde belirli aralıklarla karşımıza çıkmaktadır.¹²

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu çalışma, İHL meslek dersleri öğretmenliği ya da DKAB öğretmenliği alanında öğretmenlik uygulaması yapan öğretmen adaylarının uygulama öğretmenlerini, öğretmenlik uygulaması sürecinde edindiği görüş ve izlenimleri doğrultusunda değerlendirmeleri amacıyla hazırlanmıştır. Lisans eğitiminin ya da lisans sürecinin ardından pedagojik formasyon eğitiminin son döneminde bu uygulamayı yapan ve 14 haftalık staj uygulaması süresince haftada altı saat uygulama öğretmenini gözlemleme imkanına sahip olan öğretmen adaylarının, öğretmenlik mesleğini yapabilecek teorik bilgiye sahip olması, uygulama öğretmenleri hakkında yaptığı değerlendirmeyi anlamlı kılmakta ve diğer çalışmalardan farklılaştırmaktadır. Ayrıca, din dersi öğretmenlerinin değerlendirilmesi yoluyla elde edilecek bilgiler, eğitim kurumlarını ilgilendiren konularda yeniden düzenlemele-re gidilmesine de katkı sağlayacaktır.

Araştırmanın amacına yönelik olarak şu sorular hazırlanmıştır:

¹¹ Bk. Mustafa Köylü, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 21-44; Hacı Mustafa Kiriş, "Diyaret İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği", *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42/2 (2018), 47-76.

¹² Bk. Hüseyin Algur, *İlköğretim İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmen-Öğrenci İletişimi (Bayrampaşa Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 107-149; Süleyman Akyürek, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Alguları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (Haziran 2012), 7-47; Hatice Fakioğlu Bağcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Beykoz Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Alguları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 1-28; İbrahim Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam-Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017); Muhammet Mesut Yıldız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kendi Algularına Göre Sınıf Yönetimi Becerileri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adayları, öğretmenlik uygulamasında kendilerine rehberlik eden uygulama öğretmenlerini alan bilgisi bakımından nasıl değerlendirmektedir?

İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adayları, öğretmenlik uygulamasında kendilerine rehberlik eden uygulama öğretmenlerini öğrencilerle iletişimi bakımından nasıl değerlendirmektedir?

İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adayları, öğretmenlik uygulamasında kendilerine rehberlik eden uygulama öğretmenlerini sınıf yönetimi bakımından nasıl değerlendirmektedir?

İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adayları, öğretmenlik uygulamasında kendilerine rehberlik eden uygulama öğretmenlerini derse hazırlık yapma bakımından nasıl değerlendirmektedir?

İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adayları, öğretmenlik uygulamasında kendilerine rehberlik eden uygulama öğretmenlerini mesleğe yönelik tutumu bakımından nasıl değerlendirmektedir?

Din dersi öğretmenleri, derslerde genellikle hangi öğretim yöntem ve tekniklerini kullanmaktadır?

İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarına göre din dersi öğretmeninde olması gereken en önemli özellik nedir?

İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adayları, uygulama öğretmenleri rehberliğinde yaptıkları öğretmenlik uygulamasını nasıl değerlendirmektedir?

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

İlahiyat alanında pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının uygulama öğretmenlerini değerlendirdiği bu çalışmada, betimsel araştırma modellerinden olan tarama yöntemi kullanılmıştır. Verilerin toplanmasında hem nitel hem de nicel veriler elde etmek amacıyla araştırmacı tarafından bir kısmı açık bir kısmı da kapalı uçlu olmak üzere toplam 19 sorudan oluşan bir anket formu hazırlanmış ve uzman görüşlerine başvurulularak ankete son şekli verilmiştir.

Araştırmada katılımcıların belirlenmesinde, seçkisiz olmayan örnekleme yöntemlerinden uygun örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini, 2016-2017 ve 2017-2018 eğitim-öğretim yılında, Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi tarafından yürütülen pedagojik formasyon programına ilahiyat alanında devam eden öğretmen adayları oluşturmaktadır. 2016-2017 eğitim-öğretim yılında yapılan ilk uygulamada yeterli sa-

yıda anket dönüşü olmadığı için bir sonraki yıl öğrenim gören pedagojik formasyon öğrencilerine de anket uygulanmıştır. Öğrencilerin bir kısmı bu dersten muaf¹³ olduğu gerekçesiyle anketleri yanıtlamamış, bir kısmı anketleri doldurmayı kabul etmemiş, bir kısmının ise anketleri geçersiz kabul edilmiş ve neticede dağıtılan 395 anketten 332'si değerlendirmeye alınabilmiştir. Bu anketler SPSS veri analiz programına yüklenerek frekans tabloları elde edilmiştir. Ankette yer alan açık uçlu sorulara verilen cevaplar ise müstakil ve karşılaştırmalı olarak yorumlanmıştır.

3. BULGULAR VE YORUM

Araştırmaya katılan 332 kişinin 98'i (%29,5) erkek, 234'ü (%70,5) kadındır. Katılımcıların 260'ı (%78,3) İHL'den, 72'si (%21,7) diğer liselerden mezun olmuştur. 4'ü (%1,2) ilahiyat fakültesi (örgün eğitim) mezunu, 305'i (%91,9) ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencisi, 11'i (%3,3) İLİTAM mezunu, 11'i (%3,3) İLİTAM son sınıf öğrencisidir. Bir öğrenci ise diğer seçeneğini işaretleyerek İşletme lisans mezunu olduğunu belirtmiştir. Araştırmaya katılanların 21'i (%6,3) Diyanet İşleri Başkanlığında görevli, 7'si (%2,1) DİB dışındaki bir devlet kurumunda ya da özel sektörde görevlidir. Katılımcıların 304'ü (%91,6) ise herhangi bir işte çalışmadığını belirtmiştir.

Yukarıda kişisel bilgileri verilen katılımcıların anket sorularına verdiği yanıtlarla ilgili tablolar ve yorumları aşağıda verilmiştir.¹⁴

Tablo 1: Öğretmen Adaylarının Uygulama Öğretmenlerinin Alan Bilgisine Dair Görüşlerine Göre Dağılımı

Uygulama Öğretmeninin Alan Bilgisi	N	%
Çok iyi	115	34,7
İyi	165	49,8
Orta	46	13,9
Yetersiz	5	1,5
Toplam	331	100,0

¹³ Pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının bir kısmı, özel öğretim kurumlarında veya MEB'e bağlı okullarda öğretmenlik yaptığı ya da yapmakta olduğu için öğretmenlik uygulaması dersinden muaf tutulabilmektedir. Bk. **Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programına İlişkin Çerçeve Usul ve Esaslar (PFESPİÇUE), Yükseköğretim Kurulu (2015), md. 4.**

¹⁴ Anket kapsamında sorulan soruların bir kısmına araştırmanın kapsamını aşacağından bir kısmına da anlamlı farklılık yaratacak bir sonuç sağlamadığından, bulgular kısmında yer verilmemiştir.

Araştırmaya katılan öğretmen adaylarından, uygulama öğretmenlerini alan bilgisi bakımından değerlendirmeleri istenmiş, soruyu cevaplayan katılımcıların %34,7'si uygulama öğretmenlerinin alan bilgisinin “çok iyi”, %49,8'i “iyi”, %13,9'u “orta” ve %1,5'i “yetersiz” olduğunu belirtmiştir.

Din dersi öğretmenlerinin kendilerini değerlendirdiği çalışmalara bakıldığında, benzer şekilde bir dağılımın olduğu görülmektedir. Yorulmaz tarafından yapılan araştırmada, Temel Dini Bilgiler dersini vermek için alan bilgisini, öğretmenlerin %37,8'i “her zaman”, %52,5'i “çoğunlukla”, %8,9'u “bazen” yeterli bulduğunu, %0,7'si ise “hiçbir zaman” yeterli bulmadığını,¹⁵ Hz. Muhammed'in hayatını bilme konusunda %25,4'ü kendisini “çok iyi”, %57,6'sı “iyi”, %16,1'i “orta” ve %0,9'u “yetersiz” bulduğunu,¹⁶ Kur'an-ı Kerim öğretim yöntemleri konusunda ise %14,6'sı kendisini “Çok iyi”, % 51,9'u “İyi”, %27,9'u “Orta”, %5,6'sı “Yetersiz” bulduğunu belirtmiştir.¹⁷ Çelik tarafından yapılan araştırmada, DKAB öğretmeniyle ilgili olarak “Akademik olarak dersine ve konusuna hâkimdir” ifadesine öğrencilerin; %5,4'ü “Kesinlikle Katılmıyorum”, %2,7'si “Katılmıyorum”, %10,8'i “Kararsızım”, %32,8'i “Katılıyorum” ve %48,4'ü ise “Tamamen Katılıyorum” cevabını vermiştir.¹⁸

Öğretmenlik uygulamasındaki uygulama öğretmenlerinin değerlendirildiği benzer bir çalışma Eğitim Fakültesi son sınıf öğrencileriyle yapılmış, öğrencilerin %39,8'i, staj uygulamasındaki öğretmenlerini, öğretmenlik becerisi bakımından “kısmen yeterli” bulurken %30,5'i “yeterli”, %18,6'sı “oldukça yeterli”, %11'i “yetersiz” bulduğunu belirtmiştir.¹⁹ Bu çalışmayla kıyaslandığında, yukarıdaki tablodaki sonuçların, daha olumlu değerlendirmeler içerdiği görülmektedir. İlahiyat alanında öğretmenlik uygulaması yapan adaylar, alan bilgisi konusunda uygulama öğretmenlerini önemli oranda yeterli bulmuştur.

¹⁵ Bilal Yorulmaz, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları”, *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 11/41 (2014), 319.

¹⁶ Yorulmaz, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları”, 315.

¹⁷ Yorulmaz, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları”, 307.

¹⁸ Zeynep Çelik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretmen Davranışları (Çımarcık Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 41.

¹⁹ Nida Bayındır vd., “Öğretmen Adaylarının İdeal Öğretimsel Becerilere İlişkin Beklentileri”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2016), 85.

Tablo 2: Öğretmen Adaylarının Uygulama Öğretmenlerinin Öğrencilerle İletişimine Dair Görüşlerine Göre Dağılımı

Uygulama Öğretmeninin Öğrencilerle İletişimi	N	%
Çok iyi	113	34,1
İyi	152	45,9
Orta	46	13,9
Yetersiz	20	6,0
Toplam	331	100,0

Soruyu cevaplayan katılımcılardan, uygulama öğretmenlerinin öğrencileriyle iletişimini “çok iyi” şeklinde tanımlayanların oranı %34,1, “iyi” şeklinde tanımlayanların oranı %45,9, “orta” şeklinde tanımlayanların oranı %13,9 ve “yetersiz” bulanların oranı %6’dır. Buna göre, öğrencilerle iletişim konusunda din dersi öğretmenlerinin çoğunluğunun başarılı bulunduğu söylenebilir.

Koç tarafından, İHL meslek dersleri öğretmenlerinin yeterlikleri üzerine yapılan bir araştırmada öğretmenler, öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler boyutundaki yeterliklerden 4’üne “tam”, 9’una da “oldukça” düzeyinde sahip olduklarını belirtmişlerdir.²⁰ İlköğretim DKAB öğretmenleri üzerine yapılan bir araştırmada da etkili iletişim bilgi ve tekniklerini kullanma boyutunda belirtilen yeterliklerin 15’ine “tam”, 13’üne de “oldukça” düzeyinde sahip oldukları tespit edilmiştir.²¹ Zengin tarafından yapılan çalışmada, DKAB öğretmenlerinin “Sınıf içinde sevgi ve saygıya dayalı etkili iletişimi sağlayabilme”, “Olumlu davranışları övme ve içsel pekiştireçleri kullanabilme” gibi iletişime dair nitelikler açısından kendilerini “oldukça yeterli” gördükleri tespit edilmiştir.²² Akyürek tarafından

²⁰ Ahmet Koç, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2009), 150.

²¹ Işıl Yazıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlikleri (İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 132.

²² Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, 14.

yapılan araştırmada da din eğitimi öğretmenlerinin iletişim becerileri konusunda kendilerini oldukça yeterli buldukları görülmüştür.²³ Çelik'in çalışmasında ise DKAB öğretmenleriyle ilgili olarak "Öğrencileri etkin bir biçimde dinler" ifadesine öğrencilerin %47,9'u; "Öğrenci ile etkileşimde empati geliştirir/yapar." ifadesine öğrencilerin %20,5'i; "Sevgi, saygı, duygu, düşünce ve becerisini paylaşır." ifadesine %33,3'ü, "Her Zaman" yanıtını vermiştir.²⁴ Buna göre öğrencilerin algılarıyla öğretmenlerin özalguları arasında kısmen farklılık bulunmaktadır.

Gordon, etkili bir öğretmen olabilmek için en temel unsurun öğretmen-öğrenci ilişkisi olduğunu belirtmiştir. Herhangi bir konunun ya da bir inancın öğrenci için anlamlı, heyecan verici veya ilginç kılınması, öğretmenin öğrencisiyle iyi bir iletişim kurabilmesine bağlıdır. Bu ilişkide her iki taraf da birbirlerinin gereksinimlerine saygı göstermek zorundadır.²⁵ Bu nedenle, din eğitimcilerinin iletişim konusunda kendilerini daima geliştirme çabası içinde olmaları ve özeleştiri yapmalarının yanı sıra, dışarıdan gelen eleştirilere de açık olmaları oldukça önemlidir.

Tablo 3: Öğretmen Adaylarının Uygulama Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimine Dair Görüşlerine Göre Dağılımı

Uygulama Öğretmeninin Sınıf Yönetimi Becerisi	N	%
Çok iyi	111	33,5
İyi	139	42,0
Orta	67	20,2
Yetersiz	14	4,2
Toplam	331	100,0

Araştırmaya katılan öğretmen adaylarından, uygulama öğretmenlerinin sınıf yönetimi becerilerini değerlendirmeleri istenmiş, soruyu cevaplayan katılımcıların %33,5'i "çok iyi", %42'si "iyi", %20,2'si "orta", %4,2'si de "yetersiz" bulunduğunu belirtmiştir.

Kars tarafından yapılan araştırmada, DKAB öğretmenlerinin sınıf yö-

²³ Akyürek, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları", 24.

²⁴ Çelik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretmen Davranışları*, 46- 48.

²⁵ Thomas Gordon, E. Ö. E. *Etkili Öğretmenlik Eğitimi*, çev. Emel Aksay (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2000), 4.

netimi etkinliklerine önem verdiği, bunları “çoğu zaman” sergilediği ve sınıf yönetimi bakımından da kendilerini “yüksek düzeyde yeterli” algıladığı tespit edilmiştir.²⁶ Akyürek tarafından yapılan ve hem İHL meslek dersi öğretmenlerinin hem de DKAB öğretmenlerinin katıldığı bir araştırmada, öğretmenlerin sınıf yönetimi konusunda kendilerini yeterli buldukları tespit edilmiştir. Öğretmenler, “Öğrencilere sınıfta kendilerini özgürce ifade edebilecekleri öğrenme ortamı sağlama”, “Öğrencilere gerekli yerlerde ipucu verme” ve “Olumlu davranışları övme ve içsel pekiştiricileri kullanma” alt başlıklarında ise kendilerini “oldukça yeterli” şeklinde tanımlamışlardır.²⁷ Bağcı tarafından yapılan araştırmada ise DKAB öğretmenleri genel olarak sınıfa hâkimiyetlerini “normal”, “iyi”, “olumlu”, “ortalama”, “yeterli” şeklinde tanımlamışlar; öğretmenlerin sadece %10’u sınıfa hâkimiyetlerinin oldukça iyi olduğunu belirtmiştir.²⁸

Sınıfın fiziksel özelliklerini düzenlemekten sınıf içi etkileşime, sınıf kurallarını belirlemekten zaman yönetimine kadar pek çok boyutu olan sınıf yönetiminde en önemli öge öğretmendir ve verdiği doğru kararlarla süreci başarıyla yönetebilmesi gerekir. Bir öğretmenin sınıf yönetimi anlayışında, aldığı eğitimin niteliği, görev süresi, mesai arkadaşlarıyla iletişimi ve beklentileri gibi birçok faktör etkili olmaktadır.²⁹

Günümüzde yaşanan toplumsal değişimle birlikte, öğrencilerin tutum ve bilgi seviyeleri yanında eğitim sistemi de farklılaşmıştır. Öğrencilerin bilişim teknolojileri aracılığıyla daha fazla bilgiye erişme imkanını elde etmesi, otoriteye saygının yok olması; buna rağmen öğretmen yetiştirme sürecinin sınıf yönetimi konusunda verdiği bilginin sınırlı olması, öğretmenlerin bilgi ve yeterliklerini sürekli geliştirme çabası içinde olmalarını gerektirmektedir.³⁰ Din dersi öğretmenlerinin sorumluluğu ise bu durumda biraz daha fazladır. Çünkü bir yandan belirli kurallar dahilinde dersi yöneterek bilgi aktarımını sağlaması diğer yandan da duygu boyutu ağırlıklı olan bu eğitim sürecinde kontrolü kaybetmeden gereken etkiyi bırakabilmesi lazımdır.

²⁶ Yunus Emre Kars, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kendi Algılarına Dayalı Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Konak İlçesi Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 60-61.

²⁷ Akyürek, “İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları”, 23.

²⁸ Fakioglu Bağcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri*, 173-174.

²⁹ Zülfü Demirtaş, *Sınıf Yönetimi* (İstanbul: AZ Kitap, 2019), 20.

³⁰ Mehmet Okutan, “Disiplin Problemlerinin Sürekliliği”, *Sınıf Yönetimi*, ed. Emin Karip (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 5-9.

Tablo 4: Öğretmen Adaylarının Uygulama Öğretmenlerinin Derse Hazırlıklı Gelmesine Dair Görüşlerine Göre Dağılımı

Uygulama Öğretmeninin Derse Hazırlıklı Gelme Durumu	N	%
Her zaman ön hazırlık yapar	170	51,7
Zaman zaman ön hazırlık yapar	124	37,7
Ön hazırlık yapmadan derse girer	35	10,6
Toplam	329	100,0

Araştırmaya katılan öğretmen adaylarına, öğretmenlik uygulaması için girdikleri derslerde dersin öğretmenini derse hazırlık yapma bakımından nasıl değerlendirdikleri sorulmuş, uygulama öğretmenin her ders için ön hazırlık yaptığını belirtenlerin oranı %51,7, zaman zaman ön hazırlık yaptığını belirtenlerin oranı %37,7 ve ön hazırlık yapmadan derse girdiğini belirtenlerin oranı %10,6 çıkmıştır.

Çelik tarafından yapılan çalışmada, ölçekte yer alan “Her derse hazırlıklı girer” ifadesine öğrencilerin %4,9’u “Kesinlikle Katılmıyorum”, %3,2’si “Katılmıyorum”, %14,1’i “Kararsızım” cevabını verirken %31,9’u “Katılıyorum” ve %45,9’u ise “Tamamen Katılıyorum” yanıtını vermiştir.³¹ Bağcı’nın yaptığı çalışmada ise DKAB öğretmenlerinin %55’i zaman zaman, %20’si haftalık ve %15’i her zaman hazırlık yaptığını belirtirken, %10’u hazırlık yapmadığını ifade etmiştir.³²

Derse hazırlıklı gelme konusundaki hassasiyetin bir benzeri olarak, Aşlamacı’nın yaptığı çalışmada elde ettiği sonuçlar oldukça anlamlıdır. Araştırmada, İHO öğretmenlerine din eğitimine ilişkin derslerin öğretim programlarını inceleme durumları sorulmuş, hepsini kapsamlı inceleyenlerin oranı %23, ana hatlarıyla göz atılanların oranı %35,2, yalnızca girdiği dersleri inceleyenlerin oranı %37,8, hiç incelemeyenlerin oranı %4,1 çıkmıştır.³³

Öğretmenlerin eğitim-öğretim dönemi başında ders programlarını inceleyerek başlaması gereken hazırlık süreci, haftalık program için de düzenli olarak devam etmelidir. Derse hazırlık yapmak, tecrübe sahibi olanlar için olduğu kadar göreve yeni başlayanlar için de gereklidir. Bilginin sürekli güncellenmesi ve yaşamın içinden örneklerle desteklenmesi, dersin farklı öğretim yöntem ve teknikleriyle zenginleştirilebilmesi için bu

³¹ Çelik, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretmen Davranışları*, 41.

³² Fakioglu Bağcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlilikleri*, 89.

³³ Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam-Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*, 183.

hazırlık kaçınılmazdır. Bu hem öğretmenin ve öğrencinin motivasyonuna hem de derslerin daha verimli bir şekilde işlenmesine katkı sağlar. Yukarıdaki tabloya göre, araştırma kapsamındaki din dersi öğretmenlerinin yaklaşık yarısının, düzenli bir hazırlık yapmadan derse girmesi ise bu anlamda dersin veriminin düşmesine neden olabilecek bir etkidir.

Tablo 5: Öğretmen Adaylarının Uygulama Öğretmenlerinin Mesleğe Yönelik Tutumlarına Dair Görüşlerine Göre Dağılımı

Uygulama Öğretmeninin Mesleğe Yönelik Tutumu	N	%
Mesleğini severek yapar	275	83,1
Mesleğini kısmen sever	52	15,7
Mesleğinden hoşlanmaz	4	1,2
Toplam	331	100,0

Öğretmen adaylarına, uygulama öğretmenlerinin mesleğe yönelik tutumuyla ilgili değerlendirmeleri sorulmuş, %83,1'i uygulama öğretmenin mesleğini severek yaptığını, %15,7'si mesleğini kısmen sevdiğini, %1,2'si mesleğinden hoşlanmadığını belirtmiştir.

Koç tarafından yapılan çalışmada, DKAB öğretmenlerinin “tam” düzeyinde sahip olduklarını düşündükleri yeterliklerden biri “mesleğini severek, benimseyerek yapma” olmuştur. Bu soruya ankete katılan öğretmenlerin %58'i “her zaman” ve %35'i de “çoğunlukla” cevabını vermiştir.³⁴ Algur tarafından yapılan çalışmada, öğrencilerin %73,1'i DKAB öğretmenin mesleğini severek yaptığını dair cümleyi “kesinlikle katılıyorum” seçeneğini işaretleyerek onaylamıştır.³⁵ Aşlamacı tarafından yapılan çalışmada da İHO okulu öğrencilerinin öğretmenlere ilişkin algılarının oldukça olumlu olduğu ve “Okulumuzdaki öğretmenler işlerini özveriyle ve severek yapar” ifadesinin de benzer şekilde algılandığı ($\chi=3,86$) tespit edilmiştir.³⁶

Yeğin tarafından yapılan çalışmada, DKAB öğretmenlerinin duygusal boyutta tükenmişliklerinin orta, duyarsızlaşma ve kişisel başarı boyutlarındaysa düşük düzeyde olduğu tespit edilmiştir.³⁷ Bunda, cinsiyetin,

³⁴ Koç, “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, 118, 120.

³⁵ Algur, *İlköğretim İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmen-Öğrenci İletişimi*, 82.

³⁶ Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam-Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*, 204-205.

³⁷ Hüseyin İbrahim Yeğin, “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 58 (Kış 2014), 322.

yaşın, medeni durumun, mesleki kıdemin, görev yapılan okul türünün ve mesleği tercih nedeninin anlamlı bir farklılık yarattığı görülmüştür.

Kişinin hayatının önemli bir parçası olan mesleğini sevmesi hem yaşam enerjisini arttıracak hem de görevin gerektirdiklerini daha başarılı bir şekilde yerine getirmesine katkıda bulunacak bir özelliktir. Bu olumlu gelişmeler elbette, öğrenciyle, okul idarecileriyle, diğer öğretmen ve velilerle kurulan iletişime de olumlu yansıtacaktır. Yukarıdaki tabloya göre din dersi öğretmenlerinin çoğunun meslek sevgisinin üst düzeyde çıkması sevindirici olmakla birlikte yaklaşık beş öğretmenden birinin bu konuda öğretmen adaylarına olumlu mesajlar vermediğini de hesaba katmak gerekir. Bu, Yeğin'in araştırmasında ortaya koyduğu orta düzey bir tükenmişliği akla getirdiği gibi henüz tespit edilmemiş farklı türden nedenleri de incelemeyi gerektirmektedir.

Tablo 6: Öğretmen Adaylarının Uygulama Öğretmenlerinin Kullandığı Öğretim Yöntem ve Tekniklerine Dair Görüşlerine Göre Dağılımı

Öğretim Yöntem ve Teknikleri	1. sırada işaretleyenler		2. sırada işaretleyenler		3. sırada işaretleyenler		4. sırada işaretleyenler		5. sırada işaretleyenler		6. sırada işaretleyenler		7. sırada işaretleyenler		Cevapsız	Toplam Cevaplayan
	N/%	N/%	N/%	N/%	N/%	N/%	N/%	N/%	N/%	N/%	N/%	N/%				
Anlatım	269	27	17	2	1	2	-	14	318							
	%81,0	%8,1	%5,1	%0,6	%0,3	%0,6		%4,2	%95,8							
Tartışma	6	50	177	11	1	1	1	85	247							
	%1,8	%15,1	%53,3	%3,3	%0,3	%0,3	%0,3	%25,6	%74,4							
Soru-cevap	41	210	43	2	1	-	-	35	297							
	%12,3	%63,3	%13,0	%0,6	%0,3			%10,5	%89,5							
Küme çalışması	1	5	14	75	22	4	-	211	121							
	%0,3	%1,5	%4,2	%22,6	%6,6	%1,2		%63,6	%36,4							
Dramatizasyon	-	3	6	16	73	12	-	222	110							
		%0,9	%1,8	%4,8	%22	%3,6		%66,9	%33,1							
Gezi-gözlem	4	3	5	8	7	83	2	220	112							
	%1,2	%0,9	%1,5	%2,4	%2,1	%25,0	%0,6	%66,3	%33,7							
Diğer	2	2	12	2	1	-	2	311	21							
	%0,6	%0,6	%3,6	%0,6	%0,3		%0,6	%93,7	%6,3							

Ankete katılan öğretmen adaylarından, uygulama öğretmenlerinin derste kullandığı yöntem ve teknikleri sıklık durumuna göre sıralamaları istenmiştir. Öğrencilerin bir kısmı, yalnızca bir ya da birkaç seçeneği işaretleyerek cevap verirken, bazıları da tüm seçenekleri sıralamaya dahil etmiştir. Buna göre 1. sırada en çok ifade edilen ve en çok öğrenci tarafından işaretlenen yöntem "Anlatım" olmuştur. 2. sırada en çok seçilen yöntem "Soru-cevap", 3. sırada en çok tercih edilen yöntem ise "Tartışma"dır. Diğer seçeneğini işaretleyenlerin verdiği cevaplar arasında ise "Beyin fırtınası", "Oyun", "Akıllı tahta", "Videolar, sunumlar", "Karşılıklı diyalog", "Hayat için nasihatler", "Küçük grup tartışması" yer almaktadır. Bu tabloya göre denilebilir ki, din dersi öğretmenleri genellikle geleneksel yöntemlerle dersi işlemeye devam etmektedir. Her ne kadar din derslerinin içeriği anlatım yöntemini gerekli kılsa da bu, dersin farklı yöntem ve tekniklerle zenginleştirilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Oysa yukarıdaki tabloya göre, dersi farklı yöntemlerle zenginleştiren öğretmen sayısı çok da fazla değildir.

Günümüz eğitim sistemi içinde bilişim teknolojilerinin birçok alanda sağladığı önemli katkılar vardır. Bu teknolojinin kullanımının, eğitimde planlama, yönetim, değerlendirme, iletişim ve mesleki gelişim alanına yaptığı katkıların yanı sıra, sağladığı çeşitlilik ile farklı öğrenme türündeki öğrencilere hitap edebilmeye, öğrencilerin derse aktif katılımına, anlatılan konunun kalıcılığına da katkısı vardır ve öğrencinin derse karşı motivasyonunu arttırmaktadır.³⁸ İDKAB dersine giren sınıf ve branş öğretmenleri üzerine yapılan bir araştırmaya göre, öğretim teknolojileri alanındaki yeterlikler içinde öğretmenlerin en az düzeyde sahip olduğu üç yeterlikten biri "Eğitimde bilgisayarlardan etkin bir şekilde yararlanma"dır.³⁹ Akyürek tarafından yapılan araştırmada öğretmenler, öğretimi planlama konusunda kendilerini yeterli görmekle birlikte birtakım eksiklikleri bulunduğunu, en çok da materyal belirleme konusunda eksiklikleri olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰ Güneş tarafından yapılan araştırmada, büyük çoğunluğu (%92,68) 40 yaşın altında olan DKAB öğretmenlerinin teknolojik materyal kullanımına ihtiyaç duydukları ancak gerek okullardaki donanımın ye-

³⁸ İbrahim Turan, "Öğretmen Eğitimi ve Bilişim Teknolojileri", *Aday Öğretmenler İçin Okul Deneyimi ve Öğretmenlik Uygulaması*, ed. İsmail Hakkı Demircioğlu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 198-199.

³⁹ Eyüp Şimşek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlikleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (Eylül 2018), 1639.

⁴⁰ Akyürek, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları", 19.

tersiz olmasından gerekse kendilerinden kaynaklanan nedenlerden ötürü teknolojik materyal kullanımının istenilen düzeye erişemediği tespit edilmiştir.⁴¹ Aşlamacı'nın yaptığı araştırmada da İHO DKAB öğretmenlerinin öğretim sürecindeki yeterliklerine ilişkin algılarında en düşük ortalamaya sahip oldukları yeterlikler arasında özgün öğretim materyali hazırlama ve derste etkileşimli tahtayı etkin şekilde kullanma yer almıştır. Bu konuda öğrenciler de öğretmenlerle hemfikirdir ve DKAB öğretmenlerinin derslerde teknolojik imkanları etkili bir şekilde kullanmasına ilişkin madde hem öğrenciler hem de öğretmenler tarafından yapılan değerlendirmede en düşük ortalamaya sahiptir.⁴²

Tablo 5'e göre, öğretmenlerin yaklaşık yarısının, dersler için düzenli hazırlık yapmadığı tespit edilmiştir. Bunun sebeplerinden biri de farklı yöntem ve teknikler kullanmamaları olabilir. Şöyle ki, anlatım, soru-cevap ve tartışma yöntemi, başarılı bir şekilde kullanıldığı durumlar hariç, diğer yöntem ve teknikler kadar hazırlık gerektirmemektedir. Bu da doğru kullanılmayan anlatım ve soru-cevap yönteminin yaygınlaşmasına, dersin tekdüzeleşmesine ve sonuçta öğrencinin ilgisinin dağılmasına neden olabilmektedir.

Son dönemlerde okulların önemli bir kısmına kurulmuş olan etkileşimli tahtalar aracılığıyla ders anlatımı yaygınlaşmaktadır. Her ne kadar yaptığımız çalışmada akıllı tahta kullanımına dair kesin bir veri elde edilemese de din dersi öğretmenleri tarafından akıllı tahtanın kullanıldığı "Diğer" seçeneğine yapılan açıklamalarda belirtilmiştir. Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada, öğrenciler derslerde akıllı tahta kullanımından memnun olduklarını, akıllı tahta üzerinden işlenen derslerden daha çok keyif aldıklarını, akıllı tahta kullanıldığında derse daha iyi odaklandıklarını ve birçok şeyi öğrenebildiklerini ifade etmişlerdir.⁴³ Buna göre, anlatım yöntemini tercih eden din dersi öğretmenlerinin en azından etkileşimli tahtada var olan görsellerden yararlanarak da olsa bilişim teknolojilerinin sağlayacağı katkıdan istifade etmeleri önemlidir.

⁴¹ Adem Güneş, "DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 479.

⁴² Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam-Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*, 193.

⁴³ Meltem Sünkür vd., "Akıllı Tahta Uygulamaları Konusunda İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinin Görüşleri (Malatya İli Örneği)", *e-Journal Of New World Sciences Academy* 7/1 (2012), 317.

Tablo 7: Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulamasını Faydalı Bulma Durumuna Göre Dağılımı

Öğretmenlik Uygulamasını Faydalı Bulma Durumu	N	%
Evet, oldukça faydalıydı	249	75,7
Kısmen faydalıydı	74	22,5
Hayır, faydalı değildi	6	1,8
Toplam	329	100,0

Öğretmen adaylarına, uygulama öğretmenlerinin rehberliğinde yaptıkları öğretmenlik uygulamasını faydalı bulup bulmadıkları sorulmuş, soruyu cevaplayanların %75,7'si faydalı bulduğunu, %22,5'i kısmen faydalı bulduğunu, %1,8'i ise faydalı bulmadığını belirtmiştir.

“Bu dönem, okullarda yaptığınız öğretmenlik uygulamasının faydalı olduğunu düşünüyor musunuz?” sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda, faydalı olduğunu düşünenlere, uygulamanın ne tür bir katkısı olduğu sorulmuştur. Katılımcıların tamamına yakını bunun iyi bir tecrübe olduğunu ve bu sayede eksikliklerini görebildiklerini ve heyecanlarını kısmen yendiklerini belirtmişlerdir. Bu olumlu düşüncelerin oluşmasında, uygulama öğretmenlerinin etkinliği de cevaplarda görülmektedir. Konuyla ilgili verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

“Yapılan ders anlatımında yanınızda bilen birisi bulunuyor ve münasip bir dille sizi uyarıyor. Eğer direkt derse girildiği düşünülürse yapılacak hatalar büyük sorunlara ulaştırabilir.”

“Bu uygulama bence çok yararlı. Biraz yorucu olsa da öğretmenliğe ilk adımda güzel bir şey. Ön hazırlık gibi. İnsana tecrübe kazandırıyor. Çocuklarla nasıl iletişime geçeceğimizi, ders işleniş şekillerini öğreniyoruz.”

Öğretmenlik uygulamasının faydalı olduğunu düşünenlerin yanı sıra, kısmen faydalı olduğunu ya da faydalı olmadığını düşünen katılımcılar da vardır. Uygulama hakkında olumsuz düşünceye sahip olan öğretmen adayları bunu, daha ziyade uygulama öğretmenin ilgisizliğine veya yetersizliğine, uygulama okulundaki idareci ve öğretmenlerin tutumlarına, uygulamanın süresine ve zamanlamasına bağlamışlardır. Bu soruya verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

“Öğretmen sınıfı tamamen bıraktı. Yol, yöntem fazla göstermedi. Sadece stajın ilk günü derse katılıp dinledim daha sonra bu yolla devam etmemizi istedi.”

“Biz öğretmenlik uygulamasında ders anlatmadık. Uygulama öğretmenimiz bize karşı çok soğuk davrandı. Biz okula gittiğimizde bize selam bile vermedi. Bunun için ben öğretmenlik uygulamasının bana herhangi bir katkı sağladığını kesinlikle düşünmüyorum.”

“Notlar nasıl girilir, plan nasıl hazırlanır, ders defterleri nasıl doldurulur, bunlar anlatılmıyor.”

“Olumsuz yönü: Son sınıfa sıkıştırılması ve çok titiz davranılmaması.”

Yukarıda verilen cevaplardan hareketle, öğretmen adaylarının uygulamada karşılaştıkları en önemli sorunlardan biri, uygulama öğretmenlerinin ilgisizliği veya uygulama hakkındaki yönergeye uymamalarıdır. Oysa Öğretmenlik Uygulama Yönergesi'ne göre uygulama öğretmeni öğrencisine rehberlik etmekle, onun etkinliklerini izleyip değerlendirmekle sorumludur. Bu değerlendirme de en az dört kez yapılmalıdır. Okul içerisindeki eğitim öğretim faaliyetleri kadar aday öğretmenlere yapılacak bu rehberlik çalışmaları da önemli bir görev alanıdır. Uygulama eğitim kurumu müdürü ise gerekli görevlendirmeleri yaptıktan sonra uygulama çalışmalarının verimli bir şekilde gerçekleştirilmesi için gerekli önlemleri almalı ve uygulama öğretmenlerinin çalışmalarını denetlemelidir.⁴⁴ Teoride böyle olması gerekirken, pratikte uygulamanın farklı şekilde gerçekleştiğini ifade eden öğretmen adayları, bu nedenle sürecin kendileri adına verimli geçmediğini düşünmektedir. Okullardaki bazı öğretmenler, aday öğretmenlerine tamamiyle sorumluluklarını devretmiş, bazıları ise aday öğretmene yönergede belirtilen süreden (Uygulama öğrencisi fiilen 14 saatten az ders anlatmamalıdır) daha az ders anlatma fırsatı vermiştir. Her iki durumda da öğrencinin uygulamadan gereken verimi elde etmesine engel olunmuştur. Bunda ise hem uygulama öğretmenin hem uygulama eğitim kurumu müdürünün hem de uygulama öğretim elemanının ihmali bulunmaktadır. Benzer bir sonuç Ören ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmada⁴⁵ da ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada öğretmen adaylarının uygulama okulunda karşılaştıkları problemlerin öncelikle okul idaresinden (%33,9), ikinci sırada ise uygulama öğretmenlerinden kaynaklandığı (%26,8) tespit edilmiştir.

Anket kapsamında sorulan bir diğer açık uçlu soru, uygulama sürecindeki gözlemlerin ve eğitim kurumlarında aldıkları teorik bilgilerin ışığında, bir DKAB ya da meslek dersi öğretmeninde bulunması gereken en

⁴⁴ UÖMEBBEÖKYÖYİY, md. 6/8, 6/10.

⁴⁵ Fatma Şaşmaz Ören vd., “Öğretmen Adaylarının Okul Deneyimi Derslerine Yönelik Tutumlarının ve Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 15/58 (2009), 234.

önemli özelliğın ne olduğudur. Bu soruya katılımcıların verdiğı cevaplar arasında, “alan bilgisine hakimiyet, öğrencilerle sağlıklı bir iletişim kurmak, rol model olmak, mesleğini ve öğrencilerini sevmek, sınıf hakimiyetini sağlayabilmek, öğrencinin seviyesine göre dersi anlatabilmek, teknolojiyi kullanmak, derse hazırlıklı gelmek, sabırlı ve güler yüzlü olmak, hitabeti iyi olmak, özgüven sahibi olmak, bakımlı olmak” yer almaktadır. Bu cevaplardan bazıları şöyledir:

“Birincisi öğretmen sahasında çok yetkin olmalı, ikincisi işine kendini adanmalı, üçüncüsü samimi ve içten olmalı, toplumla hemhal olmalı.”

“İşini severek yapması en önemli özellik bence. Sevgisiz yapılan bir iş ne öğretmene ne de öğrenciye faydalı olmaz. Aynı zamanda sabır da önemli bir etmen. Özellikle ortaokullarda yapılan görevler gerçekten sabır istiyor. Dersine gereken önemi vermesi ve derse her daim hazır gelmesi de yine önemli bir etmen.”

“Teknolojiye ve güncel olaylara hâkim, işlediğı konuyu güncel ve yaşanmış olaylarla anlatabilen, öğretici ve eğitici materyaller kullanarak oyun ve eğlence şeklinde ders işleyen, empati kurabilen ve eşit davranan.”

“Bence en önemli özellik, öğrencinin ilgi ve hazırbulunuşluk düzeyini bilip buna göre eğitimini şekillendirmesidir. Yani bilgiden çok, bilgisini istenilen ölçüde sunmaktır önemli olan.”

“İlk dikkat etmesi gereken konunun kılık kıyafeti olduğunu düşünüyorum. İlk algı çok önemli, DKAB öğretmenine uygun olmalı. Sonra da önemli olan içindeki meslek sevgisi... Diğer bir konu da çocuk sevgisi.”

“Objektif olarak öğrenciye yaklaşmalı! Çünkü her inanıştan öğrenci olabiliyor. Bunları dinden soğutmayacak bir karakterde ve davranışta olmalı. Öğrencilere dini sevdirmeyi başarabilmeli. Onların kâbusu olmamalı!!!”

Pedagojik formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının, uygulama okulundaki gözlemleri sonucunda “İyi bir öğretmen nasıl olmalıdır?” sorusuna verdiğı cevap şekillenmektedir. Bunlar arasında iyi örnekler olduğu gibi, zaman zaman da istenmeyen durumlarla karşılaşılabilir. İyi örnekler ilham verici olurken, olumsuzluklar eleştiriye neden olmaktadır. Yukarıdaki ifadelerden hareketle, öğrencilerin farklı başarı düzeyindeki öğretmenlerin rehberliğinde uygulamalarını yaptıkları ve bunlardan kendilerine birtakım dersler çıkardıkları görülmektedir. Bununla ilgili olarak bir katılımcının şu cevabı oldukça düşündürücüdür: “Hocaların sınıfa hakimiyetini görmüş oldum. Bilgi seviyelerini görmüş oldum. Ben öğretmen olduğumda daha farklı olmayı düşünüyorum.”

Gökçe ve Demirhan tarafından yapılan araştırmada,⁴⁶ uygulama öğretmenlerinin kişilik özellikleri, tutum ve davranışları ile kendileri için nitelikli bir model olması ile ilgili soruya öğretmen adaylarından “Hiçbir zaman” cevabını verenlerin oranı %11,2, “Nadiren” cevabını verenlerin oranı %12,4, “Bazen” cevabını verenlerin oranı ise %23,9 çıkmıştır. İlginç olan ise uygulama öğretmenlerinin bu konuda daha olumlu etki bıraktıklarına inanmalarıdır. Öğretmenlerin %68,4’ü “her zaman” nitelikli bir öğretmen olmaya çalıştığını ifade ederken, aday öğretmenlerin yalnızca %28’i uygulama öğretmenlerinin “Her zaman” kendileri için nitelikli bir model olduğunu belirtmiştir. Araştırma sonucunda da öğretmen adayı ve uygulama öğretmeni arasındaki iş birliğinin yeterli düzeyde olmadığı ve konuyla ilgili olarak uygulama öğretmenleri ile aday öğretmenlerin görüşleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu ortaya çıkmıştır.

Çelik tarafından yapılan araştırmada öğretmen adaylarına, nitelikli bir öğretmende bulunması gereken kişisel değerler sorulmuştur. Öğrencilerin verdiği cevaplar çokluk derecesine göre, ahlaklı olmak, milli ve manevi değerlere saygılı olmak, kendini yenileyip geliştirebilmek, özgüvenli olmak, idealist olmak, dürüstlük, adil olmak, çalışkanlık, davranışlarını kontrol etmek, samimi olmak, tahammüllü olmak, güler yüzlü olmak, demokrat olmak şeklinde sıralanmıştır.⁴⁷ Süral ve Sarıtaş tarafından yapılan araştırmada, pedagojik formasyon eğitimi alan öğrenciler, bir öğretmende bulunması gereken en önemli yeterliklerin (%42,7) “bireysel farklılıkları dikkate alma”, “dersi planlama” (%23) ve “öğrenme ortamlarını düzenleme” (%14,7) olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁸ Bir diğer araştırmada ise öğretmen adaylarının çağdaş bir öğretmenin sahip olması gereken nitelikler arasında en yüksek önem attetiklerinin “sorumluluk duygusuna sahip olmak” ve “değişime açık olmak” olduğu tespit edilmiştir.⁴⁹

Acuner ve Erbaş tarafından yapılan araştırmada ise olayı farklı bir bakış açısıyla ele alarak din dersi öğretmeni için en önemli yeterliklerin neler oldu-

⁴⁶ Erten Gökçe - Canay Demirhan, “Öğretmen Adaylarının ve İlköğretim Okullarında Görev Yapan Uygulama Öğretmenlerinin Öğretmenlik Uygulaması Etkinliklerine İlişkin Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 38/1 (2005).

⁴⁷ Fırat Çelik, *Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlik Algılarının Değerlendirilmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 57.

⁴⁸ Serhat Süral - Emel Sarıtaş, “Pedagojik Formasyon Programına Katılan Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Yeterliklerinin İncelenmesi”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (Nisan 2015), 66.

⁴⁹ Abdurrahman İlğan vd., “Pedagojik Formasyon Programı Öğretmen Adaylarının Mesleki Tutum ve Çağdaş Öğretmen Algıları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/2 (2013), 187.

ğu hem DKAB öğretmenlerine hem de kurumdaki diğer branş öğretmenlerine sorulmuştur. Sonuçta, DKAB öğretmenlerinin kendilerinde 1. derecede görmek istedikleri yeterlik alanı “Alan Bilgisi” (%62,3) olurken, diğer branş öğretmenlerinin DKAB öğretmenlerinde 1. derecede görmek istedikleri yeterlik alanının “Kişisel ve Mesleki Özellikler” (%42,3) olduğu tespit edilmiştir.⁵⁰ Buna göre, din dersi öğretmenleri her ne kadar kendilerini bilgi bakımından donatmayı önceseler de çevrelerindeki insanların onlardan beklentisi, daha iyi birer rol model olmalarıdır. Bir diğer çalışmada da öğrencilerin önemli bir kısmının (%40), DKAB öğretmenlerinden beklentilerinin diğer branş öğretmenlerinden beklentilerinden daha fazla olduğu ortaya çıkmıştır.⁵¹

Anketin son sorusunda, aday öğretmenlerin uygulama süreciyle ilgili belirtmek istedikleri diğer hususları yazmaları istenmiştir. Buna cevap veren katılımcıların bir kısmı gözlemledikleri öğretmen ve öğrenci davranışlarını eleştirmiş ve uygulamada karşılaştıkları sorunlara çözüm önerileri geliştirmişlerdir. Bu soruya konumuzla ilgili verilen cevaplardan bir kısmı şöyledir:

“Öğretmenler bir süre sonra mesleğin önemini unutup para kazanma derdine düşüyor. Üzücü bir durum. ‘Anlatır çıkarım’ mantığı oldukça fazla. Yıllar sonra böyle bir öğretmen olmak istemiyorum.”

“Öğretmenlik yaptığım yerde hocalar genelde yaşlı oluyorlar. Ders yöntem ve tekniklerini pek kullanamıyorlar.”

“Kendi staj danışman hocam çok yeterli ama çeşitli arkadaşların hocası öğrencileri aşağılıyor, dışlıyor, ağlatıyor ve daha kötüsü.”

“Danışman hocalarımızın, staj, sunu vs gibi konularda, bilgilendirme hususunda daha ayrıntılı bilgi vermeleri bizim açımızdan iyi olur.”

“Uygulama için gittiğimiz okullarda bulunan öğretmenler acemiliğimizi kullanarak bizim sorumluluğumuzda olmayan şeyleri bize yüklüyorlar. Bu konuda bir çözüm bulunmalı.”

SONUÇ

Din dersi öğretmeni gerek mesleki bilgi ve becerisi gerek sahip olduğu tutum ve değerleri gerekse de öğrencileriyle ve eğitimin diğer paydaşlarıyla arasında kurduğu iletişim bakımından en iyiye erişme gayreti içinde

⁵⁰ Hacı Yusuf Acuner - Ahmet Akif Erbaş, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Diğer Branş Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 159.

⁵¹ Mukadder Bulut, *İlköğretim Öğrencileri ve Velilerinin Bakış Açısıyla İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Profili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 69.

olmalıdır. Bunun başarılmasında öğretmen yetiştiren kurumların olduğu kadar öğretmenin kendisini geliştirmek ve daha kaliteli bir eğitim verebilmek için gösterdiği çabanın da katkısı bulunmaktadır.

Çalışma kapsamında görüşleri alınan öğretmen adayları uygulama öğretmenlerini alan bilgisi ve iletişim konusunda büyük oranda “iyi” veya “çok iyi” şeklinde tanımlamış, sınıf yönetiminde ise bu oran çok az da olsa düşüş göstermiştir. Aday öğretmenlerin çoğunluğu, uygulama öğretmenlerinin öğretmenlik mesleğini sevdiğini ancak derse hazırlıklı gelmek konusunda yaklaşık yarısının düzenli bir alışkanlığı olmadığını belirtmiştir. Bu durum, derste kullanılan yöntem ve tekniklere de yansiyarak genel itibariyle klasik yöntemlerin kullanılmasını berberinde getirmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen bu sonuçların büyük oranda, literatürdeki benzer diğer çalışma sonuçlarıyla paralel olduğu da tespit edilmiştir.

Öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulaması süresince, olumlu ya da olumsuz düşüncelere sebep olan gözlemleri, neticede öğretmenlik mesleğine dair bakış açılarını ve ideal din eğitimcisinin nasıl olması gerektiği düşüncesini şekillendirmiştir. Öğretmen adayları, uygulama öğretmeninde ya da genel olarak okul ortamında gördükleri olumsuzluklardan dersler çıkarmışlar, olumlu olarak değerlendirdikleri yönleri ise kendilerine örnek alacaklarını ifade etmişlerdir.

Son dönemde, öğretmen adaylarına daha verimli bir biçimde rehberlik edebilmesi için öğretmenlerin, MEB tarafından verilen Öğretmenlik Uygulaması Eğitimi Sertifikası'na sahip olması şartı getirilmiştir.⁵² Konuyla ilgili olarak da Milli Eğitim Bakanlığı, İl Milli Eğitim Müdürlüklerine gönderdiği yazıda, Öğretmenlik Uygulaması Danışmanlığı Eğitimi Kursu düzenlenmesini,⁵³ İl Uygulama Koordinatörlerinin, Fakülte-Okul İş Birliği Protokolü çerçevesinde üniversitelerle işbirliği yaparak gerçekleştireceği bu seminerlere katılmayan öğretmenlere uygulamada görev verilmemesini istemiştir.⁵⁴ Bu doğrultuda İl ve İlçe Milli Eğitim Müdürlükleri, eğitim seminerlerini gerçekleştirmiştir (ÖYGM, 28 Kasım 2019). Ancak uygulama, bu araştırma yapıldıktan sonra gerçekleştirilmiştir. Teorik olarak faydalı olacağı düşünülen bu uygulamanın pratikte ne kadar yarar sağlayacağı ayrıca araştırılmaya değerdir. Bu uygulama, aday öğretmenleri yetiştirecek olanları ilgilendirirken, uygulama öğret-

⁵² UÖMEBBEÖKYÖYİ, md. 4/g, 4/1.

⁵³ MEB Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü'nün 43501582-774.01.01-E.5586019 Sayı ve 16.03.2018 Tarihli Yazısı.

⁵⁴ MEB Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü'nün 31666252-399-E.13465016 Sayı ve 11.09.2017 Tarihli Yazısı.

meni olmayan din dersi öğretmenlerinin eksikliklerinin giderilmesi için de ayrı çalışmalar planlanması gerekmektedir.

Din dersi öğretmenlerinin, dersi daha etkili hale getirmek için farklı öğretim yöntem ve teknikleri konusunda kendilerini geliştirmeleri en az, alan bilgisine hakimiyet kadar önemli bir konudur. Teknoloji çağında yetişen çocukların uzun süreli anlatımları etkileyici bulmaması ve odaklanma sorunları yaşamaları muhtemeldir. Bu nedenle din eğitimcileri öğrenciyi aktif kılacak yöntem ve teknikleri tanıma gayreti içinde olmalı ve bunlar için zaman ayırmalıdır. Kendilerini yetersiz hissettikleri konular hakkında hizmet içi eğitim faaliyetleri düzenlenmesini talep edebilecekleri gibi konuyla ilgili basılı materyalleri ya da internet ortamında paylaşılan eğitimsel ürünleri de düzenli olarak takip etmelidirler.

Din dersi öğretmenleri hakkında yapılan bazı olumsuz değerlendirmeler, alana yönelik herhangi bir sınav yapılmaksızın merkezi bir sınavla ilahiyat fakültelerine yapılan yerleştirmenin ne kadar geçerli olduğunu sorgulamaya bizi götürmektedir. Konuyla ilgili olarak, liselerde mesleki rehberlik çalışmalarına ağırlık verilmesi, bilinçsizce yapılan tercihlerin önüne geçebilecektir. Bunun yanı sıra ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin, bu yoğun eğitim programına sorunsuz bir şekilde uyum sağlayabilmesi ve aidiyet duygusu yaşayabilmesi için öğrencilerle iletişimin devamlı olması; bölümleşmenin olmadığı bu fakülte içerisinde hangi görev alanının kendilerine daha uygun olacağı konusunda mesleki rehberliğin yapılması da faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Acuner, Hacı Yusuf - Erbaş, Ahmet Akif. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Diğer Branş Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 147-170.
- Akyürek, Süleyman. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (Haziran 2012), 7-47.
- Algur, Hüseyin. *İlköğretim İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmen-Öğrenci İletişimi (Bayrampaşa Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Aşlamacı, İbrahim. *Paydaşlarına Göre İmam-Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Bayındır, Nida vd. "Öğretmen Adaylarının İdeal Öğretimsel Becerilere İlişkin Beklentileri". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2016), 79-88.
- Bayraktar, M. Faruk. *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri*. İstanbul: M. Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2015.
- Bulut, Mukadder. *İlköğretim Öğrencileri ve Velilerinin Bakış Açısıyla İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Profili: İstanbul Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Çelebi, Ahmet. *İslâmda Eğitim Öğretim Târîhi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 1983.
- Çelik, Fırat. *Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlik Algılarının Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çelik, Zeynep. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretmen Davranışları (Çınarcık Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Demirtaş, Zülfü. *Sınıf Yönetimi*. İstanbul: AZ Kitap, 3. Basım, 2019.
- Fakioğlu Bağcı, Hatice. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Beykoz Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Gordon, Thomas. E. Ö. E. *Etkili Öğretmenlik Eğitimi*. çev. Emel Aksay. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2000.
- Gökçe, Erten - Demirhan, Canay. "Öğretmen Adaylarının ve İlköğretim Okullarında Görev Yapan Uygulama Öğretmenlerinin Öğretmenlik Uygulaması Etkinliklerine İlişkin Görüşleri". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 38/1 (2005), 43-7.

- Güneş, Adem. "DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 479-506.
- İlğan, Abdurrahman vd. "Pedagojik Formasyon Programı Öğretmen Adaylarının Mesleki Tutum ve Çağdaş Öğretmen Algıları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/2 (2013), 175-195.
- Kars, Yunus Emre. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kendi Algılarına Dayalı Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Konak İlçesi Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kiriş, Hacı Mustafa. "Diyadin İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği". *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42/2 (2018), 47-76.
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 107-149.
- Koç, Ahmet. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma". C.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 131-174.
- Köylü, Mustafa. "Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi: Nicelik mi Nitelik mi?". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 21-44.
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü'nün 43501582-774.01.01-E.5586019 Sayı ve 16.03.2018 Tarihli Yazısı. Erişim 28 Kasım 2019. http://urgupihl.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/50/08/748839/dosyalar/2018_03/27111647_YYretmenlik_UygulamasY_DanYYmanlYY.pdf.
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü'nün 31666252-399-E.13465016 Sayı ve 11.09.2017 Tarihli Yazısı. Erişim: 28 Kasım 2019. https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_12/06164534yyretmenlik_uygulamasy.pdf.
- Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 169-209. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Okutan, Mehmet. "Disiplin Problemlerinin Sürekliliği". *Sınıf Yönetimi*. ed. Emin Karip. 1-9. Ankara: Pegem Akademi, 14. Basım, 2017.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2017.
- ÖYGM, Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü. "Öğretmenlik Uygulaması Danışmanlığı Eğitici Eğitimi Kursu" (14 Mart 2019). Erişim 28

- Kasım 2019. <https://oygm.meb.gov.tr/www/ogretmenlik-uygulamasi-danismanligi-egitici-egitimi-kursu/icerik/718>.
- ÖYGM, Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü. “Öğretmenlik Uygulaması Danışmanlığı Eğitici Eğitimi Kursu” (12 Şubat 2019), Erişim 28 Kasım 2019. <http://oygm.meb.gov.tr/www/ogretmenlik-uygulamasi-danismanligi-egitici-egitimi-kursu/icerik/714>.
- ÖYGM, Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri”. Erişim 24 Ocak 2020. http://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/06160735_12-YYretmen_Yeterlikleri_KitabY_din_kYltYrY_ve_ahlak_bilgisi_YYretmeni_Yzel_alan_yeterlikleri_ilkYYretim__parYa_15.pdf.
- ÖYGM, Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü. “Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri”. Erişim 27 Kasım 2019. http://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_12/11115355_yyretmenlyk_mesleyy_genel_yeterlykly.pdf.
- PFESPİÇUE, Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programına İlişkin Çerçeve Usul ve Esaslar. Türkiye: Yükseköğretim Kurulu, 2015. Erişim 23 Ekim 2019. https://Www.Yok.Gov.Tr/Sayfalar/Kurumsal/Idaribirimler/Egitim@Ogretim_Daire_Bsk/Pedagojik-Formasyon-Usul-Ve-Esaslar.AspX.
- Sünkür, Meltem vd. “Akıllı Tahta Uygulamaları Konusunda İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinin Görüşleri (Malatya İli Örneği)”. *E-Journal Of New World Sciences Academy* 7/1 (2012), 313-321. Erişim 5 Şubat 2020. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/185493>.
- Süral, Serhat - Sarıtaş, Emel. “Pedagojik Formasyon Programına Katılan Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Yeterliklerinin İncelenmesi”. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (Nisan 2015), 62-75.
- Şaşmaz Ören, Fatma vd. “Öğretmen Adaylarının Okul Deneyimi Derslerine Yönelik Tutumlarının ve Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 15/58 (2009), 217-246.
- Şimşek, Eyüp. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Teknolojileri Alanındaki Yeterlikleri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (Eylül 2018), 1631-1648.
- Tuncer, Murat –Berkant, Hasan Güner. “Öğretmen Yetiştirme Programlarının Özellikleri”, *Öğretmen Yetiştirme Sistemimiz*, ed. Mustafa Ergün vd. 93-127 Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Turan, İbrahim. “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi

- Üzerine BirDeğerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 59-77.
- Turan, İbrahim. "Öğretmen Eğitimi ve Bilişim Teknolojileri". *Aday Öğretmenler İçin Okul Deneyimi ve Öğretmenlik Uygulaması*, ed. İsmail Hakkı Demircioğlu. 197-215. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- UÖMEBBEÖKYÖYİY, Uygulama Öğrencilerinin Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim Öğretim Kurumlarında Yapacakları Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge. Türkiye: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (2018). Erişim 24 Ocak 2020. https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_06/25172143_YYnerge.pdf.
- Yazıcı, Işıl. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlikleri (İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Yeğin, Hüseyin İbrahim. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeyleri". *Ekev Akademi Dergisi* 58 (Kış 2014), 315-332.
- Yıldız, Muhammet Mesut. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kendi Algılarına Göre Sınıf Yönetimi Becerileri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yorulmaz, Bilal. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İlişkin Öz Algıları". *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 11/41 (2014), 301-324.
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013), 1-28.



Öncü Sûfîlerden Fudayl b. 'İyâd'ın (öl. 187/802) İlmî Şahsiyeti
The Scientific Personality of Fudayl bin Iyad, One of the Pioneering Sufis

Eyyup Akdağ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of Divinity, Department of Sufism

Kastamonu, Turkey

eyyupakdag5@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1173-323X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 159-185

Atıf / Cite as: Akdağ, Eyyup. "Öncü Sûfîlerden Fudayl b. 'İyâd'ın (öl. 187/802) İlmî Şahsiyeti [The Scientific Personality of Fudayl bin Iyad, One of the Pioneering Sufis]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 159-185. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.696575>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Tâbî'inden sonraki ilk tabakada yer alan öncü sûflilerden Fudayl b. 'İyâd, İslam ilim tarihinin önemli isimlerinden birisidir. Neseben Arap olan Fudayl'ın hayatı Horasan, Kûfe ve Mekke olmak üzere üç bölgede geçmiştir. Kûfe yıllarını yoğun bir şekilde ilim tahsili ile geçiren Fudayl'ın üstadları arasında Ebû Hanîfe, Mansûr b. el-Mu'temir, 'Atâ b. es-Sâib, Ebû Muhammed el-A'meş ve Süfyân es-Sevrî gibi bazı isimler yer almaktadır. İslâm ilim tarihinin etkili şahsiyetler eliyle yetişen Fudayl'ın talebeleri arasında Süfyân b. 'Uyeyne, Abdullah b. Mübârek ve İmâm Şâfi'î gibi bazı önemli isimleri de zikretmek gerekir. Zamanın önde gelen âlimlerinden kabul edilen Fudayl, tasavvufî neşvesiyle de temeyyüz etmektedir. Bu çalışmada Fudayl'ın tasavvufî yönü değil daha ziyade ilmî yönü ele alınacaktır. İlim ve amel bütünlüğünü savunan Fudayl amele sevketmeyen ilmi faydasız ve fuzuli gördüğü gibi ameli de imanın bir parçası görmüş, amelsiz imanı kabul etmemiştir. Manevî hayatını hep ilmin rehberliğinde tanzim etmiştir. Kur'an ve sünnet bütünlüğüne dikkat çeken Fudayl, dinî hayatın ikâmesinde Kur'an ve sünnetten sadece biriyle yetinilmesini doğru bulmamıştır. Görüş ve düşünceleriyle Ehl-i sünnetin teşekkülüne ve bu anlayışın toplumda hâkim olmasına katkı sağlayan Fudayl, Ehl-i sünnet dışı gördüğü bid'at ehli fırkalara karşı da yoğun bir fikrî mücadele içinde yer almıştır. Onun anlayışına göre dinin ikâmesi ancak ehl-i bid'atle mücadeleyle mümkün olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Fudayl b. 'İyâd, İlim, Kur'an, Hadis, Bid'at.

Abstract

Fudayl bin Iyad, who was one of the pioneering Sufis in the first layer after Tabi'un (also known as Tabi' al-Tabi'in, the generation after the Tabi'un in Islam. Tabi'un are the people who followed Sahaba, the companions of the prophet), is one of the important names in the history of Islamic science. Fudayl, who was an Arab, spent his life in three regions: Khorasan, Kufa, and Mecca. Names such as Abu Hanifa, Mansur bin Mu'temir, Ata bin Saib, Abu Muhammad al-A'mes, and Sufyan es-Sevri are among the masters of Fudayl who spent his Kufa years with intensive education. Among the students of Fudayl, who was brought up by the influential figures of Islamic history, some important names such as Sufyan bin Uyeyne, Abdullah bin Mubarak, and Al-Shafi'i should also be mentioned. Fudayl, considered one of the leading scholars of the time, also prominent with Sufism. In this study, not the Sufi aspect of Fudayl, but rather the scientific aspect will be discussed. Defending the integrity of science and deeds, Fudayl saw the science that does not lead to deeds as useless and unnecessary. Furthermore, he took deeds as a part of faith and did not accept faith without them. Fudayl, who arranged his spiritual life under the guidance of science, predicated it on the integrity of the Qur'an and the Sunnah.

Keywords: Sufism, Fudayl bin Iyad, Science, Qur'an, Hadith, Bid'ah.

Extended Abstract

Fudayl did not agree with the settling of religious life with only the Qur'an or the Sunnah. Fudayl, who put efforts into the formation of Ahl-i Sunnah and into making this insight prevail in society with his views and thoughts, was involved in an intense intellectual struggle against the Ahl-i Bid'ah whom he saw was outside of Ahl-i Sunnah. According to his understanding, the settling of religion is possible only by fighting the Ahl-i Bid'ah.

Fudayl, who was one of the most prominent names in Islamic sciences and Sufism history, spent his life in three regions: Khorasan, Kufa, and Mecca. Fudayl, who spent the Kufe period with the education of science, was one of the pioneering Sufis who contributed to the formation of Sufism (also known as Tasawwuf).

Kufa, where Fudayl bin Iyad came for science education, is the central science city of the time. Fudayl, who was taught by the most influential personalities in the history of Islamic thought, such as Abu Hanifa, Mansur bin Mu'temir, Ata bin Saib, Abu Muhammad al-A'mes, and Sufyan es-Sevri, taught Sufyan bin Uyeyne, Abdullah bin Mubarak, and Al-Shafi'i. There is an alliance among the scholars that Fudayl was loyal and innocent. Some of the great names stated that Fudayl is was the distinguished scholar of his time.

Fudayl bin Iyad, who lived in a period where the sects were formed and the intellectual struggle was intense, contributed to the formation of the Ahl-i Sunnah understanding. Fudayl bin Iyad, who lived in a period where the sects were formed and the intellectual struggle was intense, contributed to the formation of the Ahl-i Sunnah understanding. Fudayl who adopts the zuhd lifestyle (to be indifferent to the property and settle for less) has a strong apparent science identity in front of his Sufi identity. He gave priority to the apparent science first, then steered for spiritual life. Fudayl has preferred the city of Mecca for an intense spiritual life. Fudayl, who spent his last life near the Kaaba, arranged his spiritual life under the guidance of the apparent science.

The main interest of Fudayl bin Iyad, who has opinions and jurisprudence on fiqh issues, has been the hadith and Qur'an sciences. Fudayl accepted as Kesiru Kesi-hadith, that is, among the people who narrated many hadiths, has had studies for the interpretation of the verses. Fudayl believes that the bid'ah which means the destruction of religion will be avoided only through a religious understanding based on the Qur'an and

Sunnah. According to Fudayl, the deeds must be suitable for Sunnah, and away from shirk (polytheism) and hypocrisy in order to be acceptable.

Fudayl bin Iyad, who has an actionist disposition, considers the struggle with Bid'ah to be a religious responsibility. According to him, there are two pillars of religion, which are: obedience to the commandments and prohibitions, and the struggle against Bid'ah; and religion exists thanks to these two pillars. Fudayl saw the abandoning of and not obeying Sunnah as the reason for Bid'ah.

Fudayl struggled against Hâricî and Shi'a members, who showed a negative attitude about the Companions (Sahaba) and accepted the affection towards the Companions to be the most important mark of religion. Fudayl, who showed his opposing attitude towards Hâricî and Şi'a, took the same stance against Mutezîle and Jehmiyya members, refused the ideas of Qur'an being a creature and descent being haqq (true). Fudayl who accepts the information that does not lead to work and behavior as useless and unnecessary, continued the same attitude about faith. According to him, deeds are a Juz' (one of thirty parts) of faith.

GİRİŞ

Ebû Bekir el-Kelâbâzî (öl. 380/990) *et-Ta'arruf* isimli eserinde sûfilere âit ilimler konusunda ilk söz söyleyen öncü sûfî şahsiyetlerden birinin de Fudayl b. 'Iyâd olduğunu belirtmektedir.¹ Bu bilgiden yola çıkarak tasavvufun müstakil bir ilim dalı olarak teşekkülünde Fudayl'ın katkılarınının olduğunu söyleyebiliriz. Arapların Temîm kabilesine mensup olan Fudayl, Horasan'ın önemli şehirlerinden Merv'de doğmuştur. Gençlik yıllarını Semerkand, Nesâ, Ebîverd, Serahs ve Buhâra gibi bazı merkezî yerlerde yol kesicilik ve haydutluk yaparak geçiren Fudayl, seksen yıllık ömrünü 187/802 yılında Mekke'de tamamlamıştır.²

Ma'siyet üzere geçen gençlik hayatını tevbe ederek terk eden Fudayl b. 'Iyâd orta yaşlarda ilim tahsili için Kûfe'ye gelmiştir. Kûfe, Fudayl'ın ecdâdının Horasan'a gelmeden önce mesken tuttuğu ata yurdu ve zama-

¹ Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1993), 23.

² Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 7/67; Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Nüreddîn Şüreybe (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014), 6; Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil en-Nâsık (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001), 25; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî (Beyrût: Dârü'l-fikir, 1415/1995), 48/377-382; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 12/334; Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 164; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 9/430; Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zaman*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1994), 4/47-49; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 160; Abdülhalîm Mahmûd, *el-Fudayl b. 'Iyâd* (Kahire: Dârü'r-reşâd, 1420/2000), 14-15.

nun merkezî ilim şehridir.³ Fudayl Kûfe'de başta Ebû Hanîfe (öl. 150/767) olmak üzere Mansûr b. el-Mu'temir (öl.132/750), 'Atâ b. es-Sâib (öl. 136/753), Ebû Muhammed el-A'meş (öl.148/765) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi İslâm ilim tarihinin en etkili şahsiyetlerinin tedris halkalarına katılmış ve onların ilimlerinden istifade etmiştir.⁴

Kûfe'deki tahsilini tamamlayan Fudayl b. 'Iyâd, ihtiyaç duyduğu ve eksikliğini hissettiği manevî eğitimini tamamlamak için Mekke'ye yönelmiştir. On altı yıla yakın bir süre olan hayatının son dönemini Mekke'de Kâbe'nin manevî bereketinden istifade ederek geçiren Fudayl burada ömrünü tamamlamış ve cenazesi Cennetü'l-muallâ'ya defnedilmiştir.⁵ Kaynaklarda Fudayl b. 'Iyâd'ın Ali (öl. 187/802'den önce), Muhammed (öl. 195/810) ve Ebû 'Abîde (öl. 236/850) olmak üzere üç erkek çocuğunun ismi zikredilmektedir. İlim ehli olan bu üç çocuk, babaları gibi zühd hayatını benimsemiş ve hadis rivayetinde bulunmuşlardır.⁶

1. FUDAYL B. 'IYÂD'IN İLMÎ ŞAHSİYETİ

Fudayl b. 'Iyâd, Hanefî mezhebinin müessisi Ebû Hanîfe'ye, Mâlikî mezhebinin kurucusu İmâm Mâlik'e (öl. 179/795) ve Sevriyye mezhebinin

³ Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 15/466-585; Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 8; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 25; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 12/334.

⁴ Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 15/466; Ebû Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ (Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1382/1962), 6/65; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 165; Ferüdüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, nşr. Osman Yolcuoğlu (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2016), 212; İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 48/380.

⁵ Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 15/448, 453, 583-585; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, 1416/1996), 8/109; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 22-25; Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 6-15; İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 48/378, 452; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 12/344; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Su'ûdiyye: Mektebetü nüzzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 5/1421 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Zekeriyya 'Amîrât (Beyrût: Dâru'l-kübübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/107; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006), 7/393; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî, İbrâhim ez-Zeybık (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996), 1/360; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvûd, Muhammed Arnâvûd (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1406), 1/296.

⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 23; Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 3/134, 4/276, 5/454, 13/603; İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 48/380, 390-391; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4/694, 11/269; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7/393, 408; Ebu't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, *el-İkdü's-Semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrût, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1998), 5/290; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 161; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmu'îd Hân (Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1393/1973), 8/464.

imâmı Süfyân es-Sevrî'ye talebe olmuş ve bu üç mezhebin usûl ve esaslarını bizzat kurucularının dilinden öğrenmiştir. Bunlar dışında birçok büyük âlimden istifade eden Fudayl, Şâfi'î mezhebinin kurucusu İmâm Şâfi'î'nin (öl. 204/820) de hocasıdır. Şâfi'î'nin eğitim ve manevî neşvesinin oluşmasında Fudayl'ın tesirini görmek gerekir. Beyhakî (öl. 458/1066) *Menâkibü's-Şâfi'î* adlı eserinde bu hususu açıkça zikretmiştir.⁷ İmâm Şâfi'î kendi eseri *Müsned'*inde üstadı Fudayl'dan bizzat aldığı bazı rivayetlere de yer vermiştir.⁸

Fudayl b. 'İyâd mezheplerin teşekkül ettiği ve fikrî mücadelenin yoğun olarak yaşandığı bir zaman diliminde yaşamıştır. Ebû'l-Kâsım el-Lâlekâî (öl. 418/1027) *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne* adlı eserinde Ehl-i sünnet anlayışına katkı sağlayan âlimler içinde Fudayl'ın da adını zikretmiştir.⁹ İbn Haldûn (öl. 808/1406) da Lâlekâî'nin görüşlerini teyid ederek Fudayl'ın da içinde bulunduğu ilk dönem sûfîlerini; kalbî amelleri muhâfaza eden, Ehl-i sünnet içinde yer alan özel bir zümre olarak kabul etmiştir.¹⁰ Burada hem Lâlekâî'nin hem de İbn Haldûn'un ifadelerinden Ehl-i sünnet anlayışının teşekkülüne katkı sağlayan âlimlerden birisinin de Fudayl olduğunu vurgulamak gerekir.

Zühd hayatını benimseyen Fudayl b. 'İyâd'ın sûfî kimliğinin önünde güçlü ilmî kimliği vardır. Fudayl eğitimde önceliği zâhirî ilme vermiş ve daha sonra ise manevî hayata yönelmiştir. Manevî hayatını da sahip olduğu zahirî ilmin rehberliğinde tanzim etmiştir. Bu bağlamda Fudayl, ilim ve ameli cem etmiş bir âlim sûfîdir. Fudayl'ın ilmini takdir edenlerin başında Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) gelmektedir. Fudayl ile aralarında uhuvve/kardeşlik akdi olan¹¹ Abdullah b. Mübârek, "Ulemayı dolaştım onlar arasında ilmi bana en sevimli gelen Fudayl'ın ilmi" diyerek bu hususu beyan etmiştir. Abdullah b. Mübârek diğer bir sözünde de şunları ifade etmiştir: "Allah Fudayl'ı doğrulamış ve onun lisanından hikmeti akıtmıştır. Fudayl şanı yüce rabbani bir imamdır."¹²

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfi'î*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1390/1970), 2/311.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Muhammed 'Abîd es-Senedî (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1370/1951), 2/106.

⁹ Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ahmed b. Said (Su'ûdiyye: Dâru Tayyibe, 1423/2003), 1/36.

¹⁰ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil ve tehzibü'l-mesâil*, thk. Muhammed Mutî' (Dimeşk: Dâru'l-fikir, 1417/1996), 43.

¹¹ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/167; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48/389; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/942-950.

¹² İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/168; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48/389; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/942; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7/395.

Fudayl b. 'Iyâd'ın ilmini ve ahlakını takdir edenlerden birisi de Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd'dir (öl.193/809). Hârûn Reşîd'in dua talep ettiği, nasihatlarına önem verdiği ve ziyaret ettiği şahısların başında Fudayl gelmektedir. Hârûn Reşîd Mekke'de bulunduğu zaman hep Fudayl'ı ziyaret etmiş onun dua ve tavsiyelerini almıştır.¹³ "Ulemâ içinde Mâlik'ten daha heybetlisini Fudayl'dan da daha vera'lısını görmedim" diyerek Fudayl'a olan takdirini beyan etmiştir.¹⁴ Sûfîlerin bazı söz ve davranışlarına eleştiri gözüyle bakan İbn Teymiyye (öl. 728/1328) de Fudayl'ın ilmini takdir edenlerden birisidir. İbn Teymiyye eserlerinde Fudayl'ın ilmî seviyesinin yüksek olduğunu belirtmiş, uyulması ve rehber edilmesi gereken 'imam' olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

İlim ve amel birlikteliğini savunan Fudayl b. 'Iyâd'a göre amele sevk etmeyen ve kalbî boyuta delâlet etmeyen bir ilim, kuru bir bilgiyi ifade etmektedir. Âlim bilgisiyle amel etmediği sürece cahildir.¹⁶ Bu bağlamda Fudayl havf, hüzn ve ağlamada ziyadeliğe ulaşturmaz bir bilgiyi faydasız bir ilim olarak görmüştür. Fudayl ilmi, lisan ve kalp olmak üzere ikili olarak tasnif etmektedir. Ona göre esas ve faydalı olan ilim, kalp ilmidir. Lisan ilmi ise sadece insanlara karşı bir hüccet ve bir delil getirmekten ibarettir.¹⁷ Bu kısımda Fudayl'ın ilmî şahsiyetinin belirlenmesi açısından fıkıh, hadis, tefsir ve itikad alanlarındaki bazı görüş ve yaklaşımlarının ortaya konulması yerinde olacaktır:

1.1. Fakihliği

Daha önce ifade edildiği gibi Fudayl b. 'Iyâd'ın fıkıh anlayışı ve ilmî şahsiyetinin oluşmasında Ebû Hanîfe'nin özel bir yeri vardır. Fudayl, ilim tahsili için geldiği Kûfe'de öncelikle Ebû Hanîfe'nin meclislerine katılmış, ondan fıkıh ve akâid ilimlerini tahsil etmiştir.¹⁸ Fudayl üstadı Ebû Hanîfe'ye özel bir sevgi beslemiş ve onun ilmini takdir etmiştir. Ebû Hanîfe'nin cenazesinde bulunan Fudayl izdihamdan dolayı cenaze namazının altı kere kıldığını beyan etmiştir.¹⁹

¹³ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 2/269; Fâsî, *el-İkdü's-Semîn*, 5/ 450.

¹⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 12/335; Fâsî, *el-İkdü's-Semîn*, 5/449.

¹⁵ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Enver el-Bâz ve 'Âmir el-Cezzâr (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), 2/274; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ ve Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1987), 2/400, 426.

¹⁶ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/292.

¹⁷ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/289, 293.

¹⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, 15/459; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 165; Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 212.

¹⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, 15/466; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/65.

Fudayl b. 'Iyâd'ın fıkıh ve ilim anlayışının oluşmasında etkisi olan bir diğer şahıs ise Süfyân es-Sevrî'dir . İstifade ettiği âlimler içinde ilmi en fazla olanın Süfyân es-Sevrî olduğunu açıkça ifade eden Fudayl, zamanın iki büyük ismi Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî arasında mukâyese yaparak Süfyân es-Sevrî'nin Ebû Hanîfe'den daha âlim olduğunu beyan etmiştir. *Hilyetü'l-evliyâ*'da kaydedildiğine göre Fudayl, Şî'a'nın Hz. Ali (öl. 40/661) sevgisinde ifrat halinde olduğu gibi Ebû Hanîfe taraftarlarının da Ebû Hanîfe hakkında ifrat halinde olduklarını ifade ederek bu konudaki şikâyetlerini belirtmiştir.²⁰ Fudayl'ın ilmini takdir ettiği âlimlerden birisi de Leys b. Ebî Süleym'dir (öl. 148/765). Bu manada Fudayl'a göre Hac menâsikini en iyi bilen Kûfe âlimlerinden birisi Leys'dir.²¹

Fudayl b. 'Iyâd dinde fakih olmayı, Allah'ın kuluna ihsan ettiği hayırlı murad olarak görmüştür. Fudayl'ın ifadesine göre Allah bir kişiye hayır murad ettiği zaman onu dünyada zâhid, dinde fakih kılar.²² Fudayl fakihin 'haşyet' melekesinin yüksek olmasını gerekli görür. Bu bağlamda o fakih, 'Haşyetin konuşturduğu ve haşyetin susturduğu kimse' olarak tarif etmiştir. Ona göre fakihin sözü de sükûtu da Kur'ân ve sünnete uygun olmalıdır. Fakihin söylediklerinin Kur'ân ve sünnette yeri olmalı, sükût ettikleri de Kur'ân ve sünnetin sükût ettiği konular olmalıdır. Fakih, müteşâbih konularda ise durmalı ve o konuyu daha iyi bilene yönlendirmelidir.²³ Fudayl fakihin fetvâ ve karar verirken çok ihtiyatlı ve hassas davranması gerektiğini de vurgulamaktadır. Ona göre fakih haşyet duygusu ile hareket ederek bir gününü hüküm vermeye diğer bir gününü ise ağlayama ayırması gerekir. Çünkü yarın fakih Allah'ın huzurunda durdulacak verdiği fetva ve kararlardan hesaba çekilecektir.²⁴

Tasavvuf klasiklerinden *Kûtü'l-kulûbadlı* eserde, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi Fudayl'ın da fikhî konularda ihtiyatlı davrandığı, kendisine yöneltilen sorulara "biliyorum" dan daha çok "bilmiyorum" şeklinde cevap verdiği beyan edilmektedir.²⁵ Fudayl âlimi, dünyâ ve âhîret âlimi olmak üzere ikiye ayırır.²⁶ Ona göre dünyâ âliminin

²⁰ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/358, 7/3, 278.

²¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/261; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 1/212.

²² Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Deynûrî, *el-Mecâlise ve cevâhiru'l-ilm*, thk. Ebû 'Abide Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1419), 3/55.

²³ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakâ (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, ts.), 2/150.

²⁴ Deynûrî, *el-Mecâlise ve cevâhiru'l-ilm*, 2/206.

²⁵ Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. 'Atıyye el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûbfî mu'âmeleti'l-Mahbûb*, thk. 'Âsım İbrâhîm el-Kiyâli (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1426/2005), 1/228.

²⁶ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/243.

önemli bir vasfı zühd anlayışına sahip olmaması, mal ve mülk toplama sevdasının içine girmesidir. Dinin ilacı olarak ilmi, dinin hastalığı olarak da mala duyulan hırsı gören Fudayl bu konudaki yaklaşımlarını şu şekilde beyan etmektedir: 'Bir âlim derde cüret ediyorsa kendi dışındakileri nasıl tedavi edebilir.'²⁷

Bu kısımda Fudayl b. 'Iyâd'ın bazı fikhî görüşlerini belirtmek yerinde olacaktır. Fudayl, cünüb ve hâiz terinin elbiseye bulaşması hâlinde bu durumu temizliğe mânî bir hâl olarak görmemektedir.²⁸ Fudayl Yahûdî ve Nasrânî diyetinin dört bin, Mecûsî diyetinin ise sekizyüz dirhem olduğu görüşündedir.²⁹ Özür olmadığı sürece namazın cemaatle kılınmasını vacip kabul eden Fudayl, mazereti olmadığı halde namazı cemaatle değil de tek başına kılan bir kimsenin namazını iade etmeyeceği görüşünü savunmaktadır.³⁰ Fudayl, bayram namazından önce kurban kesen kimseye kurban iadesini gerekli görmektedir.³¹ *Şu'abü'l-îmân* adlı eserde kaydedildiğine göre Fudayl şarkı söylemeyi ve dinlemeyi de uygun görmemiştir. Ona göre bu durum zinaya sevkeden bir hususiyet arz etmektedir.³² Ayrıca Fudayl put-perestlerle İslâm olmaları, ehl-i kitap ile ise cizye almak için savaşıldığını ifade etmektedir.³³

1.2. Hadisçiliği

Kaynaklarda Fudayl b. 'Iyâd'ın 'kesîru'l-hadîs' yani çok hadis rivayet eden şahıs olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Fudayl'ın Kûfe'de hadis yazdığı ve bir hadis kitabının olduğuna dair bilgiler mevcuttur.³⁴ Çok hadis rivayet ettiğine dair bilgiyi hadis kaynaklarını taradığımız zaman teyit etmek mümkündür. Ancak hadisleri kaydettiği bir eseri tarafımızca tespit edilememiştir.

Nesâî (öl. 303/915), Ebû Hâtim (öl. 327/938) ve Dârekutnî (öl. 385/995) gibi hadis alanının önemli isimleri Fudayl'ı sadûk, sika, me'mûn ve huc-

²⁷ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/111.

²⁸ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabad: Meclisü dâireti'l-ma'ârif, 1344/2003), 1/187.

²⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/100.

³⁰ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâbüddîn İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, thk. Ebû Mu'âz Târık b. 'Ivadullah (Su'ûdiyye, Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422), 4/11.

³¹ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/124.

³² Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 7/111; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali *İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs* (Lübnân: Dârü'l-fikir, 1421/2001), 210.

³³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/186.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1388/1968), 5/500; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/315; Zehebî, *Şiyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, 7/393; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1/180; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 4/49; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 2/88.

cet olarak tavsif etmişlerdir. İmâm-ı Nevevî (öl. 676/1277) Fudayl'ın rivayet ettiği hadislerin sahih, dilinin doğru ve hadis konusunda heybetinin fazla olduğunu beyan etmiştir. Ona göre muhaddisler Fudayl'ın güvenilirliği konusunda icmâ etmişlerdir.³⁵ Meşhûr hadis hâfızı İbn Hacer el-Askalânî(öl. 852/1449) de eserinde bu bilgileri teyid ederek Fudayl'ın sika olduğunu ifade etmektedir.³⁶

Fudayl b. 'Iyâd'ın 'hucet' olduğunu açıkça dillendiren ise Halife Mansûr'un (öl. 158/775) Kûfe kadılığına getirdiği meşhur kadı Şerîk b. Abdillâh en-Nehaî'dir (öl. 177/794). Nehaî'ye göre her kavmin bir hucetidir. Fudayl ise kendi zamanının hucetidir.³⁷ Heysem b. Cemîl'de (öl. 213/528) Şerîk b. Abdillâh'ın kanaatını aynen taşımaktadır.³⁸ Hadis tarihinin önemli isimlerinden Süfyân b. 'Uyeyne (öl. 198/814) de Fudayl'a üst seviyede sevgi ve saygı gösteren şahıslardan birisidir. Fudayl ile karşılaştıklarında Fudayl'ın elini öpen Süfyân b. 'Uyeyne şöyle demiştir: 'Süfyân es-Sevrî ve Fudayl b. 'Iyâd olmasaydı ben şekte kalırdım.'³⁹

Fudayl b. 'Iyâd'ın ilim anlayışının temelinde Kur'ân ve hadis bilgisi yer almaktadır. O, 'ashâb-ı sünneti Allah'ın beldeleri ihyâ ettiği kullar olarak görmüş⁴⁰ ve şöyle demiştir: 'Sünnet ehlerinden bir adam gördüğümde sanki ben Rasûlullah'ın ashâbından birini görmüş gibi olurum. Bid'at ehlerinden birini gördüğüm de ise sanki münâfik görmüş gibi olurum.'⁴¹

Fudayl b. 'Iyâd Kûfe'de birçok hadis âlimine talebe olmuş ve onlardan hadis rivayetinde bulunmuştur. Kaynaklarda Fudayl'ın hadis aldığı üstadları arasında şu isimler zikredilmektedir: Ebû Muhammed el-A'meş (öl. 148/765), Mansûr b. el-Mu'temir (öl.132/750), Süfyân es-Sevrî (öl.161/778), 'Atâ b. es-Sâib (öl. 136/753), Süleyman et-Teymî (öl. 143/760), Ziyâd b. Said, Hüseyin b. Abdurrahman, Müslim el-A'vâr, Ebân b. Ebî 'Iyâş, Beyân b.

³⁵ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48/385-386; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn 'Asâkir, *Mu'cemü's-şuyûh*, nşr. Takyüddîn (Dimeşk, Dârü'l-Beşâir, 1421/2000), 1/515, 527, 2/628, 901, 1059, 1150; Dimeşkî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadîs*, 1/361; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/109, 8/116; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 12/335, 16/112; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 3/289; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru hecr, 1418/1997), 13/660.

³⁶ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed 'Avvâme (Sûriye: Dârü'r-Reşîd, 1406/1986), 448.

³⁷ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 5/284; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7/395; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/180; Fâsî, *el-Ikdü's-Semîn*, 5/449.

³⁸ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/167.

³⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48/389; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/180.

⁴⁰ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 1/72.

⁴¹ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/96; Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/42.

Bişr, Ebû Hârûn el-'Abdî, Safvân b. Süleym, Muhammed b. İshâk, Muhammed b. 'Aclân, Süleymân et-Teymî, Ebû İshâk eş-Şeybânî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Hişâm b. Hassân, Leys b. Ebî Süleym ve diğerleri.⁴²

Fudayl b. 'Iyâd'ın ilim meclisine katılan ve ondan hadis rivayetinde bulunan talebeleri arasında ise şu isimler zikredilmektedir: Ebû Hafs Ahmed b. el-Fadl Mürzînî (öl. 243/857) Ebû Ali el-Hüseyn b. Ziyâd el-Mervezî (öl. 220/835), Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. 'Uyeyne, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Cu'fî, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (öl. 198/813), Ebû Saîd Esed b. Musâ (öl. 212/827), İmâm Şâfi'î, Ebû Nasr Bişr el-Hâfi (öl. 227/ 841), Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-'Adanî (öl. 243/857), Ebû Abdullah Abdüssamed b. Yezîd Merdüveyh (öl. 235/849), Ca'fer b. Mihrân el-Basrî (öl. 231/845), Kuteybe b. Saîd (öl. 240/855), İbrâhim b. el-Eş'as el-Buhârî, Yâkub b. İshâk el-Kalzemî, Hüreyim b Mis'ar et-Tirmizî, Ebû Abdullah Mes'ûd b. Yûsuf, Muhalled b. 'Amr el-Belhî ve diğerleri.⁴³

Fudayl b. 'Iyâd'ın ismi zikredilen hoca ve talebeleri içinde özellikle Süfyân b. 'Uyeyne, Abdullah b. Mübârek ve Süfyân es-Sevrî ile çok yakın dostluk ve arkadaşlıkları vardır. Fudayl'ın hayatında bu üç ismin özel bir yeri vardır.⁴⁴ Fudayl hadis ehlini 'verasetü'l-enbiyâ' yani peygamber vârisi olarak görmüş ve onları ümmetin iktida etmesi gereken imamlar olarak kabul etmiştir.⁴⁵ Rasûlullah'ın: "Bizden hadis işiteni Allah nurlandırın" rivâyetine istinaden hadis ile meşgul olanların yüzünde bir nur olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶

Mürüvvat konusunda hassas davranan Fudayl b. 'Iyâd, şen şakrak gülen hadis ehli gördüğü zaman: 'Sizler ümmetin iktida ettiği kimselersiniz böyle davranmayın diyerek onları uyarmıştır.' *Hilyetü'l-evliyâ*'da kaydedildiğine göre böyle tavır içinde olan hadis tâliplerine hadis rivâyet etmekten kaçınmıştır.⁴⁷ Hadis ehli kimselerin şişman olmasını da hoş karşılamayan Fudayl bu manada Kûfe'nin fıkıh ve hadis alanının seçkin isimlerinden

⁴² Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 7/637; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 5/1421; İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 48/379; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/107; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'l-nübelâ*, 7/393; Dımeşkî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*, 1/360.

⁴³ Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 5/576, 8/96, 576, 12/305; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/238, 9/418, 12/190; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/415, 9/76, 84, 108, 186, 191, 245, 285; İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 48/379; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/65; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/515, 801, 872, 958; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Dımeşk: Dârü'l-beşâir, 2002), 1/245, 4/24, 5/191; Dımeşkî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*, 1/361.

⁴⁴ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 7/499; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/64.

⁴⁵ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/100.

⁴⁶ Deynürî, *el-Mecâlise ve cevâhiru'l-ilm*, 1/414.

⁴⁷ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/100, 108.

Vekî b. el-Cerrâh'a (öl. 197/812): 'Ne bu şişmanlık?' diyerek eleştiri yöneltmiştir.⁴⁸

Kaynak taraması yapıldığında birçok hadis müellifinin Fudayl b. 'İyâd'ın rivâyetlerine yer verdiği görülmektedir. Hadis alanının önemli ismi Buhârî (öl. 256/870) hem *Sahîh*'inde hem de diğer bir eseri *Halku ef'âli'l-'ibâd*'da Fudayl'dan gelen bazı rivayetlere yer vermiştir.⁴⁹ Aynı şekilde Müslim (öl. 261/875) de eserinde Fudayl'a yer vermiştir.⁵⁰

Dârimî (öl. 255/869),⁵¹ Tirmizî (öl. 279/892)⁵² ve Nesâî (öl.303/915)⁵³ gibi hadis alanının diğer önemli müellifleri de eserlerinde Fudayl'ın rivayetlerine yer vermişlerdir. Bunların dışında da birçok kaynaktan Fudayl'ın rivâyet ettiği hadislerle rastlamak mümkündür. Çok hadis rivayet eden şahıslar arasında gösterilen Fudayl'ın bütün rivayetlerini serdetmek makalenin hacmi açısından mümkün değildir. Ancak bu kısımda Fudayl'ın rivayet ettiği Tirmizî ve Nesâî'de bulunan iki hadise yer vermek istiyoruz:

“Nebî (s.a.s), Secde ve Tebâreke (Mülk) sûrelerini okumadan uyumazdı.”⁵⁴

“Rasûlullah (s.a.s), evinden çıkıp yanımıza geldi ve şöyle buyurdu: ‘Meleklerin Rableri huzurunda saf bağlayıp durdukları gibi siz de saf tutunuz.’ Bunun üzerine biz: ‘Yâ Resûlallah! Melekler Rablerinin huzurunda nasıl saf bağlayıp dururlar?’ diye sorduk. O da şöyle buyurdu: ‘Onlar ilk safı tamamlayıp safta birbirine perçinlenmiş gibi bitişik halde dururlar.’”⁵⁵

Fudayl b. 'İyâd'ın râviliği dışında hadis şârihliğinin bilinmesi de önemlidir. Bu konuda “Dünyâ Müminin habishanesi kâfirin ise cennetidir” rivayetini Fudayl zühd anlayışı doğrultusunda şerh etmiştir. Ona göre Mümin dünya lezzetlerini ve çekiciliğini terk ettiği için dünya onun

⁴⁸ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/225.

⁴⁹ Buhârî, “Tevhîd”, 19; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, nşr. Abdurrahman 'Amîre (Riyâd: Dârü'l-maârif, 2010), 33.

⁵⁰ Müslim, “Mesâcid ve Mevâdî'1-s-salâh”, 19, hadis no: 572; Müslim, “Zekât”, 24, hadis no: 1024; Müslim, “Fedâil”, 20, hadis no: 2327; Müslim, “Sifâtü'l-münâfikîn”, 19, hadis no: 2821; Müslim, “Sifâtü'l-kıyâme”, 19, hadis no: 2786.

⁵¹ Dârimî, “Kelâmü fı't-Tavâf”, 32, hadis no:1854.

⁵² Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 9, hadis no: 2892.

⁵³ Nesâî, “İmâme”, 3, hadis no: 778; Nesâî, “İmâme”, 28, hadis no: 814; Nesâî, “Sehv”, 16; hadis no:1207; Nesâî, “Saydü'l-keleb”, 5, hadis no: 4264.

⁵⁴ حدثنا الفضيل بن عياض عن ليث عن أبي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا ينام حتى يقرأ الم تنزِيل وتبارك الذي بيده الملك Bk. Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 9, hadis no: 2892.

⁵⁵ حَدَّثَنَا الْفَضِيلُ بْنُ عِيَاضٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ الْمَسِيَّبِ بْنِ رَافِعٍ عَنِ تَمِيمِ بْنِ طَرْفَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ فَأَخْرَجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَلَا تَصِفُونَ كَمَا تَصِفُ الْمَلَائِكَةَ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالُوا وَكَيْفَ تَصِفُ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَتَمَوَّنُ الصَّفَّ الْأَوَّلَ ثُمَّ يَتَرَاوُونَ فِي الصَّفِّ Bk. Nesâî, “Kible”, 28, hadis no: 814.

için bir hapisanedir. Kâfir ise böyle davranmadığı için dünya onun için cennettir.⁵⁶ "İlim talebi her müslümana farzdır" rivayetini de amel boyu-
tunda şerh etmiştir. Fudayl'a göre bir amel farz olduğunda onun ilmini öğrenmek te farzdır. Eğer kişiye o âmel farz değilse o zaman onun ilmini öğrenmekte ona farz değildir.⁵⁷

1.3. Kur'ân'a Yaklaşımı ve Müfessirliği

Fudayl b. 'Iyâd dinin yıkımına sebep olarak bid'atleri görmektedir. Ona göre bu yıkıma tek engel Kur'ân ve sünnet esaslı din anlayışıdır. Dinin iki kaynağının iyi bilinmesi manevî ve toplumsal hayatın sıhhati açısından son derece önemlidir. Fudayl, Kur'ân'ı okuyup ve manasını anlayan kimselerin sorumluluğunun büyük olduğu görüşündedir. Ona göre Hz. Peygamber'in (a.s.) tebliğ etmekle sorumlu olduğu şeylerden bu kimseler de sorumlu olacaktırlar.⁵⁸

Fudayl b. 'Iyâd Kur'ân ve Hadis ilimlerinden biriyle yetinmeyi uygun görmemiştir. O bütün ilgisini sadece hadise verip Kur'ân'ı göz ardı edenleri yer yer uyarmış ve gerekli olanın Kur'ân olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hâtim İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *es-Sikât* adlı eserinde kaydedildiğine göre Fudayl ashâb-ı hadise şöyle seslenmiştir: 'Size Kur'ân gerekir, size ibadet gerekir, size tavaf gerekir, bu zaman hadis zamanı değildir. Bu zaman tazarru ve ağlama zamanıdır.'⁵⁹ İbn Hibbân'ın bu kaydından Fudayl'ın hadisi önemsiz gördüğü anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü Fudayl hadis ehlini peygamber varisi olarak görmektedir. Fudayl'ın tepkisi hadisle meşgul olup da Kur'ân'ı ve ibadeti terk edenlere yöneliktir. Bazı kaynaklarda bu yorumu teyit eden bilgiler yer almaktadır.⁶⁰

Kur'ân ehli kimselerin fazilet yoksunu insanlarla oturup kalkmasını ve boş işle zaman geçirmesini doğru bulmayan Fudayl b. 'Iyâd'a göre Kur'ân ehlinin hiçbir insana, idareciye ve zengine ihtiyaç duymaması, bilakis onların bu kimseye ihtiyaç duymaları gerekir. Kıyamet günü Peygamberlere

⁵⁶ "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر" Bk. Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 13/77.

⁵⁷ طلب العلم فريضة على كل مسلم Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Mumammed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1416/1995), 5/500.

⁵⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 6-15; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbı hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1414/1994), 55.

⁵⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/378.

⁶⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/542.

risâleti tebliğ hususunda soru sorulacağı gibi Kur'ân ehline de aynı soru sorulacaktır. Çünkü Kur'an kârifleri peygamberlerin vârisleridir.⁶¹

Fudayl b. 'İyâd, amel ve davranış boyutunu göz ardı ederek Kur'ân'ı sadece okuma ve ondan bilgi alma düzeyinde kalan yaklaşımları doğru kabul etmez. Ebü'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983) eserinde bu hususu Fudayl'ın dilinden şu şekilde nakletmiştir:

“Allah'ın kitabından bir âyet okuyup onunla amel etmek, Kur'ân'ı bin kere hatim etmekten bana daha sevimlidir. Mü'mini sevindirmek ve onun bir hatini gidermek ömür boyu ibadet etmekten bana daha sevimlidir. Haram bir meteliği terk etmek helal yoldan yapılan yüz hac ibadetinden bana daha sevimlidir.”⁶²

Bu kısımda Fudayl b. 'İyâd'ın müfessirliğine yönelik bazı örnekler vermek yerinde olacaktır: Fudayl, “...hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan uzaklaştırırlar...”⁶³ âyetinde geçen hahamlar manasına gelen 'ahbâr'ı 'ulemâ' olarak, rahipler manasına gelen 'ruhân'ı da 'ubbâd' olarak tefsir etmiştir.⁶⁴ Yaptığı bu tefsire dayanarak ulemâ ile dünyâ gayesi güden âlimleri ubbâd ile de işin hakikatini kavrayamamış cahil sûfilere kast ettiğini söylemek mümkündür. Bu yorumu ile Fudayl'ın kendi zamanındaki bazı ulemâ ve sûfilere ciddi eleştiriler getirdiği ve onların yaklaşımlarından rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır.

“Rabbânî kullar olun.”⁶⁵ âyetinde geçen ‘Rabbânî’ kelimesini Fudayl muttakî ve hikmet ehli kimseler olun diye tefsir etmiştir.⁶⁶ Fudayl hikmet yönü ağır basan âlimlerdendir. Abdullah b. Mübârek; ‘Allah Fudayl'ın lisanından hikmeti akıttı’⁶⁷ diyerek bu hususu vurgulamaktadır. Fudayl'a göre hikmet ancak bid'attan uzak durmak ve Allah'a sıdk ile yapılan muameleyle elde edilir. ‘Bid'at sahibi ile oturan kimse hikmetten mahrum ka-

⁶¹ Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 6-15; Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, 55; Mahmûd, *el-Fudayl b. 'İyâd*, 49-50.

⁶² Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tenbîhu'l-gâfilîn bi ehâdisi Seyyidi'l-mürselîn*, thk. Yûsuf Ali Bedîvâ (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000), 380.

⁶³ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّكثِرُوا مِنَ الْحَبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا ثَمَرًا أَلاَ لَئِن سَأَلْتُمُوهُم لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَا اللَّهُ

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/1139-1140, 6/1787; Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/243; Mahmûd, *el-Fudayl b. 'İyâd*, 53.

⁶⁵ كُونُوا رَبَّانِينَ Âyet meali için bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, Âl-i İmrân 3/79.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 6/542.

⁶⁷ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 48/389; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/942; Zehebî, *Siyeru al'lâmi'l-nübelâ*, 7/395.

lır'⁶⁸ ve 'düşmanı kendisinden emin olmayan kimse muttakî olamaz.'⁶⁹ diyen Fudayl hikmet ve muttakilik ölçüsündeki yaklaşımını beyan etmiştir.

"Muhakkak ki bu (Kur'an) da kulluk edenler taifesi için yeterli bir tebliğ ve öğüt vardır."⁷⁰ âyetinde geçen kulluk edenler anlamına gelen 'âbidîn' kelimesini Fudayl b. 'Iyâd, beş vakit namazı kılanlar olarak tefsir etmiştir.⁷¹ Sûfîler namaz ibadetini sadece zâhirî manada emredilen bir ibadeti îfâ etmek değil aynı zamanda Allah'ın kudret ve azametinin idrak edildiği bir ibadet çeşidi olarak kabul etmişlerdir.⁷² Fudayl en büyük cihad olarak namazlara müdavimliği görür. Ona göre bir namazdan sonra diğer bir namazı beklemekte en büyük ribâtır.⁷³

Fudayl b. 'Iyâd, "O, ölümü ve hayatı, amel bakımından hanginizin daha güzel olacağını imtihan etmek için yarattı..."⁷⁴ âyetinde geçen 'ahsen' (en güzel) kelimesinin; 'ahlas' (en samimi) ve 'asvab' (en doğru) olmak üzere iki anlam içerdiğini ifade etmektedir. Fudayl'a göre amelin makbûl olabilmesi için Allah için hâlis ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (a.s.) tâbi olma bakımdan da doğru olması gerekir. Amel hâlis olduğu halde doğru olmazsa kabul edilmez. Doğru olduğu halde hâlis olmazsa yine kabul edilmez. Hâlis olması, amelin sadece Allah'ın rızası için olması, doğru olması ise sünnete uygun olması demektir.⁷⁵ İbn Teymiyye'ye göre Fudayl'ın bu sözünde Müslümanların ittifakı vardır.⁷⁶ Bu manada İbn Batta (öl. 387/997) eserine kaydettiğine göre Fudayl; sünnete uygun az bir ameli, bid'at karışan çok amelden hayırlı görmektedir.⁷⁷

Fudayl b. 'Iyâd, "Verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size karşı sözüm-

⁶⁸ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/180.

⁶⁹ Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tefsîrüs-Sülemî*, thk. Seyyid 'Imrân (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), 2/335.

⁷⁰ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48/429.

⁷¹ Sülemî, *Tâbakâtü's-sûfîyye*, 6-15.

⁷² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 160-161.

⁷³ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48/429.

⁷⁴ *الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ* Âyet meali için bk. Feyizli, *Feyzül-Furkan*, el-Mülk 67/2.

⁷⁵ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 9/181; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân (Tefsîru'l-Sa'lebi)*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 9/356; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osmân Cem'a Damîriyye, Süleymân Müslim el-Hırş (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1417/1997), 8/176; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1/333.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ*, 2/76.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rızâ Mustafa ve Osmân es-Yûbî (Riyâd: Dâru'r-râye, 1415/1994), 1/359.

de durayım.”⁷⁸ âyetini ‘Size emrettiğim şeyler konusunda vefalı olunuz ki ben de size vaat ettiğim şeyler konusunda vefalı olayım’ şeklinde tefsir etmiştir.⁷⁹ “Kendinizi öldürmeyin”⁸⁰ âyetini de nefisleriniz konusunda gaflette olmayın, kim ki nefisinden gâfil olursa onu öldürmüş olur şeklinde tefsir etmiştir.⁸¹

“Sabretmenizden dolayı size selam olsun!”⁸² Fudayl b. ‘İyâd, bu âyette geçen sabretmenin ne demek olduğu kendisine sorulduğunda, sabretmekten maksadın istenmeyen şeylere tahammül etmek ve dünya nimetlerine ve lezzetlerine karşı ilgisiz olmak şeklinde iki manaya dikkat çekerek cevap vermiştir. Bu tefsire göre selama muhatap olan sabırlıların, dünya lezzetlerine karşı mesafeli oldukları, istenmeyen ve başa gelen musibetlere karşı da vakarlı davrandıkları anlaşılmaktadır. Fudayl’a göre olaylar karşısında az bir sabır göstermek daha sonra elde edilecek uzun bir nimeti ihtiva eder, az bir acelecilik ise uzun bir nedâmeti gerektirir.⁸³

Fudayl b. ‘İyâd, “İşte bunlar gerçek mü’minlerdir. Rableri katında onlara hem dereceler hem başışlanma hem de tükenmez/bol rızık vardır.”⁸⁴ âyetinden yola çıkarak gerçek imanın; dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve amelden ibaret olduğunu beyan etmektedir. Ona göre bu vasıflara sahip gerçek mümin cennet ehlidir. Hakiki müminin cennet ehlinden olduğuna kim şâhitlik etmezse Allah’ın kitabından şüphe etmiş ve onu yalanlamış demektir. İman amelle kemâle erer. Bir mü’min dinini şehvetlerine tercih ettiğinde ancak gerçek mü’min olur. Kul şehvetlerini dinine tercih etmedikçe helak olmaz.⁸⁵

“Andolsun ki, eğer şükürü yerine getirirseniz, elbette size (nimetimi) artırırım.”⁸⁶ mealindeki âyette Fudayl b. ‘İyâd ifade edilen şükretmeyi Allah’ın nimetini kalp ile bilmek ve lisan ile Allah’a hamd etmek olarak açıklamıştır.⁸⁷

⁷⁸ *Âyet meali için bk. Feyizli, Feyzü'l-Furkan, el-Bakara, 2/40.*

⁷⁹ *Mahmûd, el-Fudayl b. 'İyâd, 51.*

⁸⁰ *Âyet meali için bk. Feyizli, Feyzü'l-Furkan, en-Nisâ 4/29.*

⁸¹ *Mahmûd, el-Fudayl b. 'İyâd, 51.*

⁸² *Âyet meali için bk. Feyizli, Feyzü'l-Furkan, er-Ra'd 13/24.*

⁸³ *İbn 'Asâkir, Târîhu medîneti Dımaşk, 48/392.*

⁸⁴ *Âyet meali için bk. Feyizli, Feyzü'l-Furkan, el-Enfâl 8/4.*

⁸⁵ *İbn Batta, el-İbânetü'l-kübrâ, 2/811; Ahmed b. Ali el-Hikemi, Me'ârici'l-kabûl bi şerhi selemi'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl (Dımaç: Dârü İbni'l-Kayyim, 1410/1990), 3/1011.*

⁸⁶ *Âyet meali için bk. Feyizli, Feyzü'l-Furkan, el-İbrahim 14/7.*

⁸⁷ *Beyhakî, Şu'abü'l-îmân, 6/296.*

"Kendi ellerinizle (kendinizi) tehlikeye atmayın."⁸⁸ âyetini Fudayl, 'Allah'a sû-i zan besleyerek kendinizi tehlikeye atmayın' şeklinde yorumlamıştır. Ona göre bu âyet Allah'a hüsn-i zan etmeyi gerektirir. Allah'ın sevdiği muhsin kullar ise kendisine hüsn-i zan besleyen kimseledir.⁸⁹ Fudayl'ın bu görüşünün dayanağını Câbir b. Abdullah'tan (öl. 78/697) rivayet ettiği Nebî'nin (a.s.) vefatından üç gün öncesinde söylediği: "Allah'a hüsn-i zan besleyerek ölü" hadisinde aramak gerekir.⁹⁰

"Bizim uğrumuzda cihad eden (ve çaba gösteren)lere (gelince); biz onları el-bette yollarımıza eriştiririz."⁹¹ âyetinde geçen cihad edenleri 'ilim talebinde gayreti olanlar' şeklinde "yollarımıza eriştiririz" cümlesini de 'onları amel yoluna yönlendiririz' şeklinde yorumlamıştır.⁹² "Rabbimiz Allah'tır, deyip de sonra (kulluk görevlerinde ve işlerinde) istikamet üzere (dosdoğru) olanlar..."⁹³ âyetinde ifade edilen istikamet üzere olan kimseleri de 'fâniye zâhid ve bâkiye râğıb olanlar' şeklinde tefsir etmiştir.⁹⁴

1.4. İtikâdî Görüşleri

Amelî, itikâdî ve siyâsî mezheplerin kurumsallaşmaya başladığı bir dönemde yaşayan Fudayl b. 'İyâd mezhepler arası çatışmalara ve fikrî mücadelelere tanıklık etmiştir. Bu mücadele genelde Ehl-i sünnet inancını benimseyenler ve bu anlayışın dışında kalan fırkalar olmak üzere iki ana eksenle sürdürülmüştür. Fudayl bu mücadelede Ehl-i sünnet taraftarı olarak bid'at olarak gördüğü şahıs, fırka ve anlayışlara karşı aktif olarak yer almıştır.

Sünnî kelamcılar ehl-i bid'at tabiriyle Rasûlullah ile ashâbın itikadî alanda takip ettiği yolun dışında kalan Mu'tezile, Şî'a, Hâricî, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye, Râfîzî gibi mezhep sahiplerini kastederler.⁹⁵ Ehl-i

⁸⁸ Âyet meali için bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, el-Bakara 2/195.

⁸⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/94; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/154.

⁹⁰ حدثنا فضيل بن عياض عن سليمان عن أبي سفيان قال : سمعت جابرا يقول : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول قبل موته بثلاث من استطاع منكم أن لا يموت إلا بالهدى فليفعل Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. İbn Hibbân, *Sahîhu İbn-i Hibbân*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1414/1993), 2/404; İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ*, 8/121.

⁹¹ Âyet meali için bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, el-Ankebût 29/69.

⁹² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7: 290; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 6/256.

⁹³ Âyet meali için bk. Feyizli, *Feyzü'l-Furkan*, el-Fussilet 41/30.

⁹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/294.

⁹⁵ Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/131.

sünnet ile diğer mezhep mensupları arasındaki tartışmalar daha ziyade ilahi sıfatlar, iman, ru'yetullah, irade hürriyeti, kader, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı gibi konularda yoğunlaşmıştır.

Fitraten hareketli bir yapıya sahip olan Fudayl b. 'Iyâd, bid'atle mücâdeleyi dinî bir sorumluluk olarak görmüştür. Ona göre emir ve nehiylere ittibâ ve bid'atle mücâdele olmak üzere dinin iki ayağı vardır. Din bu iki ayak üzerinde kâim olur. Fudayl, bid'ate düşmenin sebebi olarak sünneti terk etmeyi ve sünnete uymamayı görür.⁹⁶ Bid'at sahibinin hiçbir amelinin kabul edilmeyeceği görüşünü savunan⁹⁷ Fudayl bid'at ehli ile yan yana bulunmayı lanetin inmesine sebep görmüştür.⁹⁸

Fudayl b. 'Iyâd'a göre bid'atle mücâdelede hak yolunun müntesiplerinin sayıca azınlıkta olmasının önemi yoktur. O bu konudaki yaklaşımlarını şu şekilde ifade etmiştir: 'Kur'ân ve sünnet temelli hidayet yoluna sım sıkı sarıl, bu yol müntesiplerinin sayıca az olmasını önemseme. Dalâlet ve bid'at yolundan ise son derece uzak dur, bu yolun sâliklerinin sayıca çok olması seni aldatmasın.'⁹⁹

Fudayl b. 'Iyâd'ın mücadelesinde sahâbe meselesi önemli bir konu olarak ortada durmaktadır. O, bid'at ehlinin en şerlisi olarak Rasûlullah'ın (a.s.) sahabesine kızanları görür. Fudayl'a göre en güvenilir ve en değerli amel ashâbı sevmektir. Sahâbeye sevgi besleyen kimsenin dünya dolusu günahı olsa bile Allah'ın onu bağışlayacağını ümit ettiğini ifade eden Fudayl, sahabeye zerre miktarı buğz ve kızgınlık besleyen kimsenin ise kendisine hiçbir amelinin fayda vermeyeceği görüşündedir.¹⁰⁰ Fudayl'a göre sıdk ve ashâb sevgisi olmak üzere iki husus kişinin kurtuluşuna sebeptir.¹⁰¹

Sahâbe hususunda menfi tavır takınanlara karşı fikrî mücadelenin içinde bulunan Fudayl b. 'Iyâd bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: 'Allah'ın sevdiğini muhakkak ben de severim. Onlar Hz. Muhammed'in (a.s.) ashâbıdır. Allah'ın sevmediğini ben de sevmem. Çünkü onlar hevâ ve bid'at ehlidir.' Hz. Ebû Bekir'den (öl. 13/634) başlayarak dört halifenin isimlerini ayrı ayrı zikreden ve onlara tâbî olunması

⁹⁶ Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/127; İsfehânî, *Hilyetü'l-eoliyâ*, 8/103; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 15.

⁹⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/166; İsfehânî, *Hilyetü'l-eoliyâ*, 8/108; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 7/13; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 15; Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî, *Zemmu'l-kelâm ve ehlih*, nşr. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şebil (Medine, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1418/1998), 5/138.

⁹⁸ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48/398.

⁹⁹ Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbı hameleti'l-Kur'ân*, 116.

¹⁰⁰ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48/397.

¹⁰¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 32/450.

gerektiğini ifade eden Fudayl'a göre Hâricî ve Şî'a mensupları bid'at ehlidir. Çünkü Hâricîler Kur'ân'ın hükmüne razı olmadığı için Hz. Ali'yi (öl. 40/661) tekfir ederken Şî'a ise hilafetin sadece Hz. Ali ile onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu söyleyerek diğer sahabeyle karşı olumsuz tavır sergilemişlerdir.¹⁰²

Fudayl b. 'Iyâd Hâricî ve Şî'a mensupları ile mücadele ettiği gibi ilahi sıfatları reddeden ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan Cehm b. Safvân (öl. 128/745), Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ve Mu'tezile taraftarları ile de mücadele etmiştir. Bu mücadele de en önemli mevzu Kur'ân'ın halîki meselesidir. Fudayl, Kur'ân'ın mahlûk değil Allah'ın kelâmı olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁰³ Ona göre Kur'ân Allah'ın Zât sıfatına delalet eden kelâmullahtır. Fudayl bu tartışmada ileri bir noktaya giderek Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin Allah'ın sıfatını reddettiklerini ve bu sebepten dolayı da kâfir olduklarını beyan etmiştir.¹⁰⁴

Allah'ın âyetlerine korkusuz ve pervasızca dalan kimseleri husûmet ve bid'at ehli gören Fudayl b. 'Iyâd¹⁰⁵ Cehm b. Safvân'ın itikadî görüşlerini benimseyen Cehmiyye mezhebi menhsuplarına karşı bir mücadele içinde bulunmuştur. Akılla naklin çelişebileceğini iddia eden Cehm b. Safvân naklin akılla te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. O, Hakk'ın insanlara nisbet edilen sıfatlarla sıfatlandırılmasının teşbihe yol açabileceği iddiasından dolayı Allah'ın sıfatlarını kabul etmemiştir. Cehm, Allah'ın Arş'a veya belli bir mekân ve cihete nisbet edilmesini uygun görmediği gibi her yerde mevcut olan sınırsız varlığın bir yere inmesini yani 'nüzü'l'ü de reddetmiştir.¹⁰⁶ Fudayl ise Cehmiyye'nin tam karşıtı olarak nüzü'lün hak olduğu görüşünü savunmaktadır.¹⁰⁷ O bu konudaki yaklaşımını öğrencilerine şu şekilde ifade etmiştir: 'Cehmî sana nüzul eden Rabbi ben inkâr ediyorum derse sen ona ben dilediğini yapan ve her şeye muktedir olan Rabbe inanıyorum de'.¹⁰⁸

¹⁰² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*, 7/409; Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Heysem, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Hilâl (Kâhire: el-Fârûku'l-hadîse, 1427/2006), 1/292; Mahmûd, *el-Fudayl b. 'Iyâd*, 22.

¹⁰³ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el- Magrâvî, *Mevsû'atü mevâkıfî's-selef* (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2007), 3/103.

¹⁰⁴ Beyhakî, *es-Süneü'l-kübrâ*, 10: 206; Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 2/265, 4/931, 5/1031.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 11/437; İbn Sad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/321; İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, 2/495; Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 1/146.

¹⁰⁶ Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234-235.

¹⁰⁷ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 5/102.

¹⁰⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 33; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 5/377; Lâlekâî, *Şerhu usûli*

Nüzûl yani Allah'ın inîşi meselesi Allah'a mekânsal olarak tahsis edilen Arş ile alakalı bir meseledir. Fudayl b. 'Iyâd'ın da içinde bulunduğu Süfyân es-Sevrî, İmâm Mâlik, Süfyân b. 'Uyeyne, Hammâd b. Seleme (öl. 167/784) Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Hanbel gibi bir grup âlime göre Allah'ın ilmi bütün mekânı kuşatmasına rağmen Allah Zât'ı itibarıyla Arş'in üstündedir. Kıyamet günü Allah baş gözüyle Arş'in üzerinde görünecektir.¹⁰⁹ Tasavvufun ilk kaynakları arasında yer alan Kelâbâzî (öl. 380/990), sûfilerin 'ityân', 'mecû' ve 'nüzûl' gibi Allah'a izafe edilen hususlarda görüş ayrılıklarının olduğunu bildirmektedir. Sûfilerin çoğunluğuna göre bunlar Allah'ın izah edilemeyen sıfatıdır. Bunlara iman edilir, nasıllığı konusunda araştırmaya gidilmez. Bazı sûfiler ise bu hususları tevil etmeyi uygun görmüşlerdir. Bu teville göre 'ityân' Allah'ın dilediği kulunu vuslata erdirmesi, 'nuzûl' ise Allah'ın kulana ikram etmesi, ona yönelmesi ve yakınlık göstermesidir.¹¹⁰ 'Nüzûl'ün hak olduğunu ifade eden Fudayl nasıllığı konusunda teville ve tevehhüme gitmeden nasları olduğu gibi kabul etmektedir.¹¹¹

Amele ve davranışa sevk etmeyen bir bilgiyi faydasız ve gereksiz kabul eden Fudayl b. 'Iyâd aynı tavrı iman konusunda da devam ettirmektedir. Fudayl bazen imanı; kavî ve amel olmak üzere iki unsurlu tarif ederken¹¹² bazen de ma'rifet, kavî ve amel olmak üzere üç unsurlu tarif etmektedir.¹¹³ İmanın artığını ve eksildiğini kabul eden Fudayl bu konudaki yaklaşımlarını şu şekilde ifade etmektedir. 'Mürchie mensupları iman; amel değil sadece kavîdir derken, Cehmiyye mensupları ise iman ne amel ne kavîdir; iman ma'rifettir derler. Ehl-i sünnet ise imanı, ma'rifet, kavî ve amel olarak tarif ederler.'¹¹⁴ Fudayl imanın dış ve iç olmak üzere iki veçhesinin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sadece bir veçheden bakılarak yapılan tanım doğru değildir. Mürchie ve Cehmiyye'nin düştükleri hata bu konuya dikkat etmemelerinden kaynaklanır. Bu bağlamda Fudayl

i'tikâdi Ehli's-sünne, 3/501.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 3/262, 5/190.

¹¹⁰ Kelâbâzî *et-Ta'arruf*, 37-38.

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 5/56-62.

¹¹² İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, 2/803-804; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/206; Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, 2/265, 4/931, 5/1031; İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 1/5.

¹¹³ Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne*, thk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî (Demâm: Dâru İbn Kayyim, 1406), 1/306.

¹¹⁴ الفضيل بن عياض يقول إن أهل الأرجاء يقولون إن الإيمان قول بلا عمل ويقول الجهمية الإيمان المعرفة بلا قول لا وعمل ويقول أهل السنة الإيمان المعرفة والقول والعمل Bk. Şeybânî, *es-Sünne*, 1/306.

iki veçheyi de kuşatacak şekilde iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve amel olarak tanımlar.¹¹⁵

Amelsiz imanı geçerli kabul etmeyen Fudayl b. 'İyâd bu görüşünün dayanağı olarak "İman edip de Allah yolunda cihad edenler, hicret edenler ve (hicret eden mü'minleri) barındıranlar ve yardım edenler var ya, işte gerçek mü'minler onlardır. Onlar için mağfiret ve bol rızık vardır" () âyetini gösterir.¹¹⁶ Bu âyette kavil ve amel olarak iki vasfa sahip olanın hakiki mümin olduğu beyan edilmiştir. Fudayl bir insanın hakiki mümin olduğunda cennetlik olduğunu savunmaktadır. Ona göre âyette geçen 'el-mü'minûne hakka' kelimesi imanın kemalini ifade eder. Bu da ancak amelle mümkün olur.¹¹⁷

Zâhid olmadıkça imanın tadının kalplere ulaşmayacağı görüşünü savunan¹¹⁸ Fudayl b. 'İyâd imanın aslı olarak kabul ettiği kelime-i tevhitten sonra farzların edasını, doğru sözlü olmayı, emaneti korumayı, hıyaneti terk etmeyi, ahde vefâ göstermeyi, sıla-i rahim yapmayı ve bütün Müslümanlara karşı içten ve gönülden olmayı şart koşar.¹¹⁹ İbadetten uzak olan kulları, mahrûm ve zincire vurulmuş olarak kabul eden Fudayl ibadetten mahrum olmasını da bizzat kulun kendi hatasından kaynaklandığını ifade eder.¹²⁰ Fudayl'ın ifadesine göre: 'Kul Allah'a farzlardan daha üstün bir amelle yakınlık elde edemez. Farzlar malın ana sermayesi, nafileler ise malın kârıdır.'¹²¹

SONUÇ

İslam ilim ve tasavvuf tarihinin önemli isimlerinden Fudayl b. 'İyâd'ın hayatı Horasan, Kûfe ve Mekke olmak üzere üç bölgede geçmiştir. Kûfe dönemini ilim tahsili ile geçiren Fudayl tasavvufun teşekkülünde katkısı olan öncü sûfilerden birisidir.

Fudayl b. 'İyâd'ın ilim tahsili için geldiği Kûfe, zamanın merkezî ilim şehridir. Ebû Hanîfe, Mansûr b. el-Mu'temir, 'Atâ b. es-Sâib, Ebû Muhammed el-A'meş ve Süfyân es-Sevri gibi İslam düşünce tarihinin en etkili şahsiyetlerine talebelik yapan Fudayl, İmâm Şâfi'î, Süfyân b. 'Uyeyne gibi büyük isimlere de hocalık yapmıştır. Fudayl'ın sadûk, sika, me'mûn oldu-

¹¹⁵ Lâlekâî, *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, 5/1032.

¹¹⁶ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ
Âyet mealî için bk. Feyzîli, *Fezûl-Ûrkan*, el-Enfâl, 8/74.

¹¹⁷ Şeybânî, *es-Sünne*, 1/374.

¹¹⁸ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/94.

¹¹⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 48/399.

¹²⁰ Mahmûd, *el-Fudayl b. 'İyâd*, 140.

¹²¹ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/100; Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/167; Mahmûd, *el-Fudayl b. 'İyâd*, 20.

ğu hususunda âlimler arasında ittifak vardır. Bazı büyük isimler Fudayl'ın zamanının hücceti olduğunu beyan etmişlerdir.

Mezheplerin teşekkül ettiği ve fikrî mücadelenin yoğun olduğu bir zaman diliminde yaşayan Fudayl b. 'İyâd'ın, Ehl-i sünnet anlayışının teşekkülünde katkısı olmuştur. Zühd hayatını benimseyen Fudayl'ın sûfî kimliğinin önünde güçlü ilim kimliği vardır. O önceliği zâhirî ilme vermiş daha sonra manevî hayata yönelmiştir. Fudayl manevî hayatını yoğun olarak geçirebilmek için Mekke şehrini tercih etmiştir. Ömrünün son zamanlarını Kâbe yakınında geçiren Fudayl manevî hayatını sahip olduğu zahirî ilmin rehberliğinde tanzim etmiştir.

Fıkîhî konularda görüş ve içtihatları bulunan Fudayl b. 'İyâd'ın esas ilgisi hadis ve Kur'ân ilimlerine olmuştur. 'Kesîru'l-hadîs' yani çok hadis rivayet eden şahıslar arasında gösterilen Fudayl'ın, âyetlerin tefsirine yönelik çalışmaları olmuştur. Fudayl dinin yıkımını ifade eden bid'atlerden ancak Kur'ân ve sünnet temelli bir din anlayışı sayesinde uzak kalınacağı görüşündedir. Fudayl'a göre amelin makbûl olabilmesi için şirk ve riyadan uzak ve sünnete uygun olması gerekir.

Hareketli bir yapıya sahip olan Fudayl b. 'İyâd bid'atle mücâdeleyi dinî bir sorumluluk olarak görmüştür. Ona göre emir ve nehiylere ittibâ ve bid'atle mücâdele olmak üzere dinin iki ayağı vardır. Din bu iki ayak üzerinde kâim olur. Fudayl, sünneti terk etmeyi ve sünnete uymamayı bid'ate düşmanın sebebi olarak görmüştür.

Sahabe konusunda menfi tavır sergileyen Hâricî ve Şi'a mensuplarına karşı mücâdele içinde bulunan Fudayl sahabeye muhabbet beslemeyi dinin en önemli şiarı görmüştür. Hâricî ve Şi'a'ya gösterdiği karşıt tavır Mutezile ve Cehmiyye mensuplarına karşı da gösteren Fudayl nüzulün hak olduğunu, Kur'ân'ın ise mahlûk olmadığını savunmuştur. Amele ve davranışa sevk etmeyen bir bilgiyi faydasız ve gereksiz kabul eden Fudayl b. 'İyâd aynı tavrı iman konusunda da devam ettirmiştir. Ona göre âmel imanın bir cüzidir.

KAYNAKÇA

- Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 cilt. Dîmeşk: Dârü'l-beşâir, 2002.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed 'Avvâme. Sûriye: Dârü'r-Reşîd, 1406/1986.
- Attar, Ferüdüddin. *Tezkiretü'l-Evliya*. nşr. Osman Yolcuoğlu. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târihu Bağdat*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osmân Cem'a Damîriyye, Süleymân Müslim el-Hırş. 8 cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 cilt. Haydarabad: Meclisü dâireti'l-ma'ârif, 1344/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Menâkibü's-Şâfi'î*. thk. Es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1390/1970.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmîd. 14 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Halku ef'âli'l-'ibâd*. nşr. Abdurrahman 'Amîre. Riyâd: Dârü'l-ma'ârif, 2010.
- Câmi, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns*. trc. Lâmiî Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara. 4. Basım İstanbul: Ma'rifet Yayınları, 2008.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh Abdurrahman. *Sünen-i Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1419/1999.
- Deynûrî. Ebû Bekir Ahmed b. Mervân. *el-Mecâlise ve cevâhiru'l-'ilm*. thk. Ebû 'Abîde Meşhûr b. Hasan Âl-i Selmân. 10 cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1419.
- Dîmeşkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtü ulemâi'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî, İbrâhim ez-Zeybık. 4 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996.
- Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmîd el-Fakâ. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Fâsî, Ebu't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed. *el-Ikdü's-Semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 7 cilt. Beyrût, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.

- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzül-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. 4. Basım İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî. *Zemmu'l-kelâm ve ehlih*. nşr. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şebil. 5 cilt. Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1418/1998.
- Hikemi, Ahmed b. Ali. *Me'ârici'l-kabûl bi şerhi selemi'l-ousûl ilâ ilmi'l-usûl*. 3 cilt. Dı-mam: Dârü İbni'l-Kayyim, 1410/1990.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. nşr. Süleyman Ulu-dağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. nşr. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî. 80 cilt. Beyrût: Dârü'l-fikir, 1415/1995.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Mu'cemü's-şuyûh*. nşr. Takyüddîn, 3 cilt. Dimeşk: Dârü'l-beşâir, 1421/2000.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed. *el-İbânetü'l-kübrâ*. thk. Rızâ Mustafa ve Osmân es-Yûbî. 9 cilt. Riyâd: Dârü'r-râye, 1415/1994.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Su'ûdiyye: Mektebetü nuzzâr Mus-tafa el-Bâz, 1419/1999.
- İbn Ebî Heysem, Ebû Bekir Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethî Hilâl, 4 cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-hadîse, 1427/2006.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâü's-sâil ve tehzîbü'l-mesâil*. thk. Muhammed Mutî'. Dimeşk: Dârü'l-fikir, 1417/1996.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'z-zamân*. thk. İhsân Abbas. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1971.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Mumammed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Han-bel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1416/1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmü'îd Hân, 9 cilt. Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhu İbn-i Hibbân*. thk. Şuayb Arnavût. 18 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdul-muhsin et-Türkî. 21 cilt. Kâhire: Dâru hecr, 1418/1997.

- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâbüddîn. *Fethu'l-bârî*. thk. Ebû Mu'âz Tânk b. 'Ivadullah. 6 cilt. Su'ûdiyye, Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422/2001.
- İbn Sad, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. İhsân Abbâs. 8 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâvâ el-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ ve Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 6 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Enver el-Bâz ve 'Âmir el-Cezzâr. 37 cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005.
- İbnü'l-'Imâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbârî men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnâvûd, Muhammed Arnâvûd. 10 cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Telbîsü İblîs*. Lübnân: Dârü'l-fikir, 1421/2001.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1416/1996.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1413/1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfîş. 20 cilt. Kâhire: Dârü'l-kütübî'l-Mısrîyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil en-Nâsik. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1422/2001.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed b. Said. 9 cilt. Su'ûdiyye: Dâru Tayyibe, 1423/2003.
- Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman. *Mevsû'atü mevâkıfi's-selef*. 10 cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Mahmûd, Abdülhalîm. *el-Fudayl b. 'Iyâd*. 3. Basım Kahire: Dârü'r-reşâd, 1420/2000.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. 'Atıyye. *Kütü'l-kulûbfî mu'âmeleti'l-Mahbûb*. thk. 'Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1426/2005.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1414/1994.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûr. *el-Keşf ve'l-beyân (Tefsîru'l-Sa'lebî)*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebû Sa'îd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ. 13 cilt. Haydarâbâd: Meclis-i dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyyi, 1382/1962.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tenbûhu'l-gâfilîn bi ehâdîsi Seyyidi'l-mürselîn*. thk. Yûsuf Ali Bedîvâ. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü's-süfîyye*. thk. Nûreddîn Şûreybe. 4. Basım Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tefsîrû's-Sülemî*. thk. Seyyid 'Imrân. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1421/2001.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Muhammed 'Âbid es-Senedî. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1370/1951.
- Şeybânî, Abudllah b. Ahmed b. Hanbel. *es-Sünne*. thk. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî. 2 cilt. Demâm: Dâru İbn Kayyım, 1406/1986.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6/131 İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'l-nübelâ*. 18 cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhir ve'l-e'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Zekeriyâ 'Amîrât. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-kübübi'l-'ilmiyye, 1419/1998.

İslam Fıkhına Göre İhramlı Halde Evlilik *Marriage in Ihram According to the Islamic Fiqh*

Fatih Çınar

Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

PhD, Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Divinity

Department of Islamic Law

Osmaniye, Turkey

fatih11982@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5901-3135>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Şubat / February 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 186-205

Atıf / Cite as: Çınar, Fatih. "İslam Fıkhına Göre İhramlı Halde Evlilik [Marriage in Ihram according to the Islamic Fiqh]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 186-205.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.679327>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Bu makalede ihramlı olmanın evliliğe engel olup olmadığı hususuna açıklık getirilmeye çalışılmıştır. İslam fihhına göre sahih bir evlilik akdinin inşası için belirli şartların bulunması gerekli görülmüştür. O şartlardan biri evlenecek kadın ve erkeğin aralarında evlenmeye mani bir haramlık bulunmuyor olmasıdır. Esasında muharremât olarak ifade edilen nikâh engelleri kavramı evlenilmesi yasak olan kadınları nitelemektedir. Fakat bu kadınlar açısından erkekler de aynı kapsamda değerlendirilir. Evlilik engelleri sürekli ve geçici olmak üzere iki kısma ayrılır. İhramlı olma vasfı geçici bir durum olduğundan ihramlı bir kadınla evlilik meselesi geçici evlilik engelleri bağlamında ele alınmaktadır. İhramlı olmanın evlenmeye mâni olup olmadığı hususunda temelde iki görüş bulunmaktadır. Her iki görüş sahibi fakihler bazı deliller zikretmiştir. Âlimlerin pek çoğu ihramlı olmanın evlilik akdi yapmaya engel olduğu kanaatini benimsemiştir. İhramın evliliğe engel olmadığını ifade eden başka Hanefiler olmak üzere bir kısım fakih buna karşı çıkmıştır. Hanefî fakihler yasağın ihramlı halde nikâhlanmak olmadığını, aksine bu sırada cinsel ilişki kurmak olduğunu belirtmiştir. İhramlı halde cinsel ilişki kurulamayacağı hususundaki görüş birliği aslında Hanefîlerin kanaatlerini desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Evlilik, Akit, Muharremât, İhram.

Abstract

In this article, it has been tried to clarify whether being ignorant is an obstacle to marriage. According to Islamic fiqh, certain conditions were required for the construction of a valid marriage contract. One of those conditions is that there is no obstacle to marriage between men and women who will marry. The concept of marriage barriers, which is basically referred to as muharremât, characterizes women who are forbidden to marry. But according to these women, men are evaluated within the same scope. Marriage barriers are divided into two parts, permanent and temporary. Since it is a temporary situation, the issue of marriage to a woman with a woman is handled within the context of temporary marriage barriers. There are basically two opinions as to whether or not being offended prevents marriage. The scholars with both views cited some evidence. Many scholars have agreed that being irrelevant prevents marriage contract in ihram. Many scholars, especially the Hanafi jurists, who stated that the ihram is not an obstacle to marriage, opposed this. Hanafi jurists stated that the ban was not to be married in ihram, on the contrary to have sexual intercourse during this time. The consensus that no sexual intercourse can be established in the form of support, in fact, supports the opinions of Hanafis.

Keywords: Fiqh, Marriage, Contract, Muharremât, Ihram.

Extended Abstract

Marriage is a humanitarian necessity. Meeting this necessity plays an important role in ensuring social peace and happiness. Because marriage is the reason for the existence of children who are considered fruit of marriage. In this respect, marriage and family which is natural result of the marriage are the smallest unit of society. The prerequisite for the formation of the family is to make a legitimate marriage contract. Relations without marriage are not legitimate, and they also constitute an obstacle to formation of family. For this reason, every step that allows marriage is considered valuable. It is extremely important that Islam promotes marriage. As a matter of fact, Islam has made many arrangements in this direction. On the other hand, Islam has eliminated the difficulties that prevent marriage. Naturally, Islam has followed a facilitating way. However, it is an undeniable fact that some situations constitute an obstacle to marriage.

For this reason, in this article, it has been tried to clarify whether being in ihram is an obstacle to marriage. Therefore, obstacles to marriage has been mentioned in summary. According to Islamic fiqh, certain conditions were required for the construction of a valid marriage contract. One of those conditions is that there must not be forbiddance to marriage between men and women who will marry. The concept of marriage obstacles, which is basically referred to as muharramât, characterizes women who are forbidden to marry. But according to these women, men are evaluated within the same scope. This issue has been handled in detail in fiqh books. Considering these works, many issues constitute obstacles to marriage. Fundamentally, marriage obstacles are divided into two parts, permanent and temporary. Some situations, such as being siblings, are examples of permanent marriage barriers. Parties with permanent marriage disabilities were never allowed to marry. Even if marriage occurs, it is not legitimate. The parties must divorce immediately. Situations such as a woman being married to another man constitute an example of temporary marriage disability. In this case, it is not legitimate to get married. If marriage has occurred despite the prohibition, it is imperative that the parties leave immediately. Since it is a temporary situation, the issue of marriage to a woman in ihram is handled within the context of temporary marriage obstacles. However, it should be noted that there is a difference of opinion on this matter. There are basically two opinions as to whether or not being in ihram prevents marriage. The scholars with both views cited some evidence. Among these evidences there are some verses and hadiths. Some

of these evidences can be listed as follows: According to the narration narrated by Ibn Abbas, the Prophet married to Meymûne at a time when he was in ihram. According to Abu Râfi', the Prophet was not in ihram when he married to Meymûne. According to Hz. Osman, the Prophet forbade to marry in the ihram state. The verse about pilgrimage was also conveyed in this context.

Both parties applied to rational evidence. However, it should be said that the focus of the discussion is the narrations mentioned. On the other hand, the parties also applied to the evidence of comparison. It seems that both groups of scholars have tried to support their views from various perspectives. However, it is necessary to state that some evidence is common to both groups of scholars. In other words, both groups of scholars stated that the same evidence supports their views. Many scholars have agreed that being in ihram prevents to make a marriage contract. These scholars have criticized the views of their opponents. Thus, they tried to override their opinions and evidence. Many scholars, especially the Hanafi jurists, who stated that the ihram is not an obstacle to marriage, opposed this. These scholars have also criticized the views of their opponents. Hanafi jurists stated that the ban was not to be married in ihram, on the contrary to have sexual intercourse during this time. According to this, Hanafi jurists stated that marriage was not forbidden. As a result, the evaluations made by both groups are seen to be consistent in themselves. In this respect, it is thought that there is no contradiction between the evidences. However, it can be said that the evaluations of Hanafi scholars are more convincing. The consensus that no sexual intercourse can be established in the state of ihram, in fact, supports the opinions of Hanafis. Because, while a person is busy with worship, it will be appropriate to stay away from behavior that will harm the pilgrimage and umrah. As it is clear, what really forbidden is not a marriage contract, but to have sexual intercourse.

GİRİŞ¹

Pek çok şer‘î nasta evlilik yapmak, tabiatıyla aile kurmak teşvik edilmiştir. Diğer yandan evliliğin belli kurallara tabi olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede İslam fıkına göre evlilik akdinin münakit ve sahih sayılabilmesi için belirli şartların bir araya gelmesi elzendir. Bu şartlardan birine göre evlenecek kadın ve erkeğin aralarında evlenmeye mani bir haramlık bulunmaması gerekir. Ne var ki ihramlı kadınla evlilik meselesinin bu şartlar kapsamında olup olmadığı ise tartışma konusu olmuştur.²

İhramlı kadının evlilik meselesi fürû-i fikh eserlerinde tartışılan bir konudur. Ancak bu hususu doğrudan ele alan herhangi bir müstakil çalışma bulunmamaktadır. Bu konuya temas eden “İslâm Aile Hukukunda EvlenmeEngelleri II (GeçiciEvlenmeEngelleri)” başlıklı makalede mesele kendisine detaya girilmeden yani yüzeysel denilebilecek bir şekilde yer bulmuştur. Muharremât konulu diğer birkaç makalede ise çalışma konumuza değinilmemiştir. Bu itibarla bizim makalemiz açısından bu çalışmalar herhangi bir engel teşkil etmemektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla Hanefî fakihlerin ihramlı halde evliliğe cevaz veren görüşleri işaret edilen çalışmalarda ve İslam Aile Hukuku başlıklı müstakil eserlerde bu konuya yer verilmemesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Oysaki aşağıda geleceği üzere aslında konu Hanefî kaynaklarında savunmacı bir üslupla da olsa kifayet edecek düzeyde ele alınmıştır. Aslında meselenin ahvâlü’ş-şahsiyye ismiyle kaleme alınmış kimi Arapça eserlerde ihmal edildiği saptanmıştır ki bu da söz konusu alanda bir boşluk olduğunu göster-

¹ Bu makale 8-10 Mart 2019 tarihlerinde Adana’da düzenlenen İksad III-Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi’nde sunulan “İslam Fıkına Göre İhramlı Kadınla Evlilik Meselesi” başlıklı bildirinin makaleye dönüştürülmüş halidir. / This article is a transcript of the paper entitled “The Issue of Marriage to Woman with Ihram According to the Islamic Fiqh” was presented at the Iksad III - International Social Sciences Congress in Adana on 8-10 March 2019.

² Şamil Dağcı, “İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri II (Geçici Evlenme Engelleri)”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 41/1 (2000), 186.

mehtedir. Binâenaleyh mevzu bahis konunun açıklığı kavuşturulması adına kaleme alınan bu yazının söz konusu boşluğu doldurma adına katkı sağlayacağı aşıkârdır. Bu sebeple genel olarak mezheplerin görüşleri dikkate alınarak problemin vuzuha kavuşturulması için gayret sarf edilecektir. Bu bağlamda gerek klasik gerekse muasır eserler derinlemesine araştırılacaktır. Elde edilen bulgular tasnif ve tahlil edilerek bir kanaate varılmaya çalışılacaktır.

1. EVLENME ENGELİ

Nikâh akdinin sıhhat kazanması için muharremât olarak nitelenen bir evlenme engelinin bulunmaması şarttır. Kadınları niteleyen muharremât kavramının gereği olarak esasında kadına göre erkek de bu kapsamda değerlendirilir. Evlilik engelleri sürekli ve geçici olmak üzere iki kısma ayrılır.³

Sürekli evlenme engeli sayılan haramlık vasfı kadın ve erkekten sakıt olmadığından tarafların birbirileriyle evlilik yapmaları asla mümkün değildir.⁴ Bu durumda nikâh kıyılısa dahi söz konusu akit sıhhat kazanmaz, aksine onun butlanı gerekir. Ancak taraflar arasında cinsel birliktelik cari olmuşsa nikâh şüphesi bulunması hasebiyle kadın ve erkeğe had cezası tatbik edilmez. Bununla birlikte onların bu beraberliği hemen sonlandırmaları şarttır. Eğer kadın ve erkek birlikte yaşamaya devam ederse bu takdirde hâkim onların arasını tefrik etmekle yükümlüdür.⁵

Geçici evlenme engelleri için de aynı durum geçerlidir. Fakat geçici evlenme engellerine rağmen vaki olan nikâh akdi bâtil değil de fâsid olarak da nitelenir. Akdin fâsid olması bazı fikhî sonuçlar meydana getirir. İhramlı bulunmak kadın veya erkeğe sürekli bir haramlık vasfı kazandırdığından ihramlı kadınla evlilik meselesi kimi âlimler tarafından geçici evlilik engelleri çerçevesinde ele alınmaktadır. İhramlı bulunmayı muharremât kapsamında değerlendirmeyen âlimler ise meseleyi muarızlarına cevap verme babında ele almışlardır.

2. MESELE HAKKINDA FAKİHLERİN GÖRÜŞÜ

İhramlı halde nikâhlanmak hususunda İslam âlimleri arasında iki görüş mevcuttur. Bu itibarla burada iki alt başlık halinde âlimlerin bu görüşlerine temas edilecektir.

³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/8.

⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi'ş-şer'ati'l-İslâmîyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 6/200.

⁵ Abdulvehhâb Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şer'ati'l-İslâmîyye* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990), 39, 41.

2.1. İhramlı Halde Evliliğe Cevaz Veren Âlimler

İhramlı olmanın evlilik engeli olmadığını ifade eden pek çok sahabî, tâbiîn ve fakih bulunmaktadır. Bunlar arasında Abdullah b. Mesûd (öl. 32/652-53), Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12);⁶ Atâ (öl. 103/721), İkrime (öl. 105/723) ve Kufe ehli bulunmaktadır.⁷ Yine İbrâhim en-Nehâî (öl. 96/714), Kâsım b. Muhammed (öl. 107/725), Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) de bu görüşü benimsemiştir.⁸ İsimleri zikredilen sahabî, tâbiîn ve diğer fakihler dikkate alındığında cumhura bu konuda muhalefet eden Hanefî âlimlerin yalnız olmadığını anlaşılmaktadır.

2.2. İhramlı Halde Evliliğe Cevaz Vermeyen Âlimler

İkinci görüş sahiplerine göre ihramlı halde evlenmek yasaklanmış olduğundan her iki tarafın da nikâh yapması için ihramdan çıkmış olmaları şarttır. Bu sebeple onlara göre ihrama girmek geçici evlilik engeli oluşturur. Bu görüşü savunanlar arasında da pek çok sahabî ve tâbiîn bulunmaktadır. Hatta Kâdî İyâz (öl. 544/1149) ashaptan olanların önde gelenler olduğunu ifade ederek bu görüşün daha sağlam olduğunu ihsas ettirir.⁹ Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ali (öl. 40/661), İbn Ömer ve Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) bu sahabîlerdendir. Saîd b. el-Müseyyeb (öl. 94/713), Sâlim b. Abdullah (öl. 106/725) ve Süleyman b. Yesâr (öl. 107/725) gibi tâbiîn fakihî de bu grupta yer alır. Fakihlerden Evzâî (öl. 157/774), Leys b. Sa'd (öl. 175/791), İmam Mâlik (öl. 179/795), İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve İmam Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) de bu görüşü benimsemiştir.¹⁰ İbn Hazm (öl. 456/1064) da bu görüşü tercihe lâyık bulmuştur.¹¹

İkinci görüş sahiplerinin cumhur olduğu ifade edilmiştir.¹² Kanaati-mizce dört mezhep açısından doğru olan bu ifadenin genel müctehidler açısından yerinde kullanıldığını söylemek güçtür. Çünkü azınlık oldukları ileri sürülen birinci görüş sahipleri içindeki sahabî, tâbiîn ve fakihle-

⁶ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu me'ân i'l-âsâr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 2/273.

⁷ Ebu'l-Fazl Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 4/52.

⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulemâ* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 2/114.

⁹ Ebu'l-Fazl Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998), 4/552.

¹⁰ Ebu'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 3/312.

¹¹ Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5/211.

¹² Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 7/79.

rin ilmî seviye ve şöhretleri izahtan varestedir. Bu beyanımıza karşılık bu yazıda tarafların kısa ve belirgin bir biçimde ifade edilebilmesi için onlar Hanefiler ve bu konudaki onların muarızları olan Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve diğer fakihler cumhur olarak nitelendirilecektir.

3. FAKİHLERİN DELİLLERİ

Hanefî fakihler ve cumhurun görüşlerini ispatlama adına bazı şer'î naslarla istidlal ettikleri görülmektedir. Esasında bunların bir kısmı her iki tarafça delil olarak getirildiği için onların bir başlık altında aktarılması uygun görüldü. Daha sonra ise ayrı başlıklar altında tarafların bu deliller çerçevesindeki açıklamalarını kaydederek onlar hakkında değerlendirme yapacağız. Bu deliller maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

I- İbn Abbas'ın naklettiği rivayete göre Rasûlullah Meymûne (öl. 51/671) ile ihramlı olduğu sırada nikâhlanmıştır.¹³

II- Ebû Râfi'nin nakline göre ise Rasûlullah Meymûne ile evlendiği vakit ihramlı değildir.¹⁴

III- Yezîd b. el-Esam tarikine göre bizzat Meymûne, evlendiklerinde ihramlı olmadıklarını haber vermiştir.¹⁵

IV- Hz. Osman'ın aktarımına göre Rasûl-i Ekrem, "İhramlı bir kimse kendisini veya bir başkasını nikâhlayamaz dünürücü de olamaz."¹⁶ buyurmuştur.

V- Hacla ilgili şu ayet de bu çerçevede zikredilmiştir: "Hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur."¹⁷

Aşağıdaki açıklamalarda görüleceği üzere taraflar aklî delillere de başvurmuştur. Mezkûr deliller çerçevesinde tartışmanın nirengi noktasını rivayetlerin oluşturduğu görülmektedir. Bu sebeple meseleye doğrudan temas etmediği düşünülen ayet rivayet delillerinden sonra verilmiştir.

4. CEVAZ VERENLERİN GÖRÜŞLERİ

Meydânî'nin (öl. 1298/1881) kaydettiğine göre Hanefî fakihler, hac veya umre yahut bu ikisinin birlikte yapıldığı ihramlı evliliğin hükmünün

¹³ Ebû Abdullah Muhammed el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beirut: Dâru İbn Kesîr 1993), "Megâzî", 41.

¹⁴ Ebu'l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Nikâh", 46.

¹⁵ Müslim, "Nikâh", 46.

¹⁶ Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Menâsik", 38.

¹⁷ el-Bakara 2/197.

caiz olduğu fikrindedir.¹⁸ Hanefîler görüşlerini temellendirme adına yukarıda zikredilen delillerin pek çoğunun kendi lehlerine olduğunu ifade etmişlerdir. Metin ve senet açısından sağlam olduğu anlaşılan İbn Abbas rivayetinin Hanefî fakihlerin görüşlerini temellendirmede önemli bir rol üstlendiği söylenebilir. Nitekim Hanefîlerin bu rivayeti sıklıkla aktarması da bunun göstergelerinden biridir.¹⁹

Tirmizî (öl. 279/892), İbn Abbas'tan gelen Meymûne rivayeti çerçevesinde süren tartışmada doğru olanın evliliğin ihramlı iken gerçekleştiği şeklindeki görüş olduğunu, cinsel ilişkinin ise ihramdan çıktıktan sonra vaki olduğunu ifade eder. Onun kaydına göre İbn Abbas tariki sahihtir.²⁰ Cessâs (öl. 370/981) ise İbn Abbas rivayetinin mana cihetinden aksi yöndeki rivayetlerden evla olduğunu belirterek görüşlerini temellendirmeye çalışır. Öte yandan görüşleriyle çatışan diğer rivayetlerin istidlalini geçersiz kılmaya çabalar.²¹

İbn Abbas rivayetinin muteber olduğunu teyit eden Aynî (öl. 855/1451) ihramlı halde evliliğe meşruiyet kazandıran bu rivayetin Rasûlullah'a hususilik arz eden bir mesele olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Zira ona göre buna işaret eden herhangi bir delil veya karine yoktur. Aynî'nin işaret ettiği mesele dikkate alındığında Hanefîlerin, rivayet etrafında oluşturulan her türlü şüpheyi çürütmeye çalıştıkları ifade edilebilir.

İhramlı kadınla evliliği haram olarak telakki eden âlimlerin hüccet kabul ettiği, "İhramlı bir kimse kendisini veya bir başkasını nikâhlayamaz dünürcü de olamaz." şeklindeki Hz. Osman rivayeti, ihramlı halde evliliğe cevaz veren Hanefî fakihlerin görüşü ve tabiatıyla istidlal ettikleri İbn Abbas tarikli Meymûne rivayeti ile teâruz etmektedir. Hanefîlerin bu teâruzu ortadan kaldırmak için bazı açıklamalar yaptıklarını görmekteyiz. Ne var ki onlar, aslında Hz. Osman rivayetinin de kendilerini desteklediğini dile getirmektedir. Buna göre onlar açısından deliller arasında herhangi bir teâruz olmadığı söylenebilir.

Bunu sarıh bir şekilde ifade eden Aynî, İbn Abbas ve Hz. Osman rivayetleri arasında herhangi bir teâruz bulunmadığını belirtir. Çünkü ona

¹⁸ Abdulganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lubâb fî şerhi'l-Kitâb*, nşr. Mahmud Emin en-Nevâvî (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/7.

¹⁹ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Hüccce 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdi Hasan el-Kîlânî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2/217.

²⁰ Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977), "Hac", 24.

²¹ Ebû Bekir Ahmed el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992), 5/331.

göre teâruzdan söz etmek için deliller arasında sıhhat yönünden denklik bulunması gerekir. İbn Abbas rivayetini önde gelen büyük âlimler nakletmişken Hz. Osman rivayetinin ravileri arasında ilim ve hafıza cihetinden zayıf olan Nübeyh b. Vehb bulunmaktadır. Bu durumda İbn Abbas ve Hz. Osman rivayetleri arasında denklik olmadığından teâruz da söz konusu değildir. Bu sebeple İbn Abbas rivayeti tercihe şayandır. Buna göre -cumhurun iddia ettiği şekliyle- Hz. Osman rivayetinin İbn Abbas rivayetini neshettiği şeklindeki bir yorum ikna edici olmaktan uzaktır.²² Bir diğer ifadeyle ihramlı halde evlilik daha önce mubah iken Hz. Osman rivayetinin bu mubahlığı yasaklama olarak değiştirdiği ileri sürülemez.

Hz. Osman rivayetini muteber gören Tahâvî (öl. 321/933) ise bu rivayetin iki şekilde tevil edilebileceğini belirtir. Onun da kaydettiği gibi birinci teville göre insanların ihramlı oldukları halde evlenmeleri onların cinsel ilişkiye girmelerine neden olabilir ki bundan endişe eden Rasûlullah, ihramlı halde evliliği uygun görmedi. Fakat kendi nefsi için herhangi bir endişe taşımadığından kendisi ihramlı bulunduğu sırada evlilik yaptı. Bu yorumdan anlaşıldığı kadarıyla Rasûlullah aslında ihramlı halde evlenmeyi sakıncalı görmemektedir. Tahâvî'nin kaydettiği ikinci teville göre ise aslında yasaklanan evlilik akdi inşa etmek değil, ihramlı haldeyken cinsel ilişki kurmaktır.²³ Zeylaî(öl. 743/1343) cinsel ilişkinin yasaklanmasının evlilik akdinin oluşumunun yasaklanmasını da gerektirmez, diyerek Tahâvî'nin açıklamasının paralelinde görüş serdedir.²⁴

Beyan edilen ikinci tevil, yani yasaklananın evlilik değil, ihramlı haldeyken cinsel ilişki kurmak şeklindeki açıklama, Hanefî fakihleri nazarında nikâh lafzının kelime anlamı olan cinsel ilişkinin şer'î metinlerde de kendisine yer bulduğu fikrine dayanır. Buna göre nikâh kelimesi bu vb. metinlerde aksini ifade eden bir karine bulunmadıkça hakiki manada yani cinsellik anlamında kullanılmaktadır. Örneğin onlar, "Eğer (koca) kadını (iki talâktan sonra) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikâhlanmadıkça onu alması kendisine helal olmaz."²⁵ ayeti mucibince kadının ilk kocaya helal olması için bir başka erkekle evlilik akdi yapma yanında cinsel ilişki kurmayı da şart koşmuştur. Yine onlar, "Zinadan değil nikâhtan dünyaya geldim."²⁶ riva-

²² Bedreddin Muhammed b. Ahmed el-Aynî, 'Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/197.

²³ Tahâvî, *İhtilâfu'l-ulemâ*, 2/115, 117.

²⁴ Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzî'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 2/110.

²⁵ el-Bakara 2/230.

²⁶ Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *İrvâu'l-ğalil fi tahrîc-i ehâdis-i Menâri's-sebil* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979), 6/329.

yetinde de cinsel ilişkinin hakiki anlamda geldiğini vurgulamıştır. Çünkü bu rivayette kişinin dünyaya gelmesinin zina yoluyla değil de mubah olan cinsel ilişki sayesinde olduğu haber verilmiştir.²⁷ Bu çerçevede Serahsî (öl. 483/1090) “İhramlı bir kimse kendisini veya bir başkasını nikâhlayamaz düünür-cü de olamaz” rivayetindeki “يَنْكِحُ” lafzından kastın akit değil cinsel ilişki olduğunu belirtmiştir.²⁸ Fakih ve muhaddis kimliğine sahip Aynî de bu yönde açıklamalarda bulunmuştur.²⁹

Hanefî fakihler, Hacda kadına yaklaşmayı ifade eden ayetle de istidlal etmiştir. Bu ayetteki “فلا رفث” ifadesinden kastın cinsel ilişki olduğunu, bu ifadenin “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı.”³⁰ ayetinde de aynı anlamda kullanıldığını dile getirmişlerdir. Onların hacda yasaklananın sadece cinsel ilişki olduğunu işaret eden bu nassa dayanan görüşlerinin temelinde nassa yani ayetlere hadislerle dahi olsa da ziyade olamayacağı fikri yatmaktadır. Buna göre evlilik akdi caiz olmalıdır.³¹

Hanefî fakihler görüşlerini temellendirme adına kıyas deliline de başvurmuştur. Onlar nazarında ihramlı olan bir şahsın evlilik akdi inşa etmesi yine ihramlı olan kişinin cariye veya güzel koku yahut da gömlek satın almasına, yani alış-veriş akdine mukayese edilir. Cariyeye yaklaşma, güzel koku sürünme ve gömlek giymenin ihramlı olan kimseye haram olması bunları satın almayı nehyetmediği gibi cinsel ilişkinin haram olması da evlilik akdi yapmaya mani değildir.³²

Görüldüğü kadarıyla Hanefî fakihlerin en güçlü delili Rasûlullah’ın Meymûne ile ihramlı halde evlendiğini haber veren İbn Abbas rivayetidir. Nitekim aşağıda da geleceği gibi evliliğe cevaz veremeyen âlimlerin bir kısmı bu delilin sıhhatini kabul etmektedir. Bundan ötürü onların temel delili ve açıklamalarına ihramlı evliliğe cevaz veremeyen âlimlerin yoğun bir tenkitte bulunması daha anlaşılır olmaktadır.

Bununla birlikte Hz. Osman rivayeti Hanefîlerin görüşleriyle çatışmaktadır. Bu noktada onlara göre asıl yasaklanan evlilik değil, ihramlı haldeyken cinsel ilişki kurmak şeklindeki açıklama tek başına yeterli değildir.

²⁷ Ebu’l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 3/81.

²⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, Ahmed, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1989), 4/191.

²⁹ Aynî, *’Umdetü’l-kârî*, 20/111.

³⁰ el-Bakara 2/187.

³¹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ani’l-Kerîm*, thk. Saadettin Önal (İstanbul: İSAM, 1998), 2/31-32.

³² Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, 2/270.

Fakat Hanefî fakihleri nazarında nikâh lafzının şer'î metinlerde cinsel ilişki anlamında kullanıldığı fikri ise sadra şifa olacak düzeydedir. Diğer yandan Aynî nikâh lafzı çerçevesindeki eleştirilerden olsa gerek, Hz. Osman rivayetinin aslında delil olamayacağını söyler. Bu durumda kendilerinin görüşüyle çelişen bir delilden söz etmek mümkün değildir. Ona göre İbn Abbas rivayeti kâfi bir delildir. Bu da bu delilin niçin tartışmanın nirengi noktasını teşkil ettiğini açığa vurmaktadır.

Yine onların, Hac sırasında kadına yaklaşmayı yasaklayan ayet bağlamındaki açıklamaları da ikna edici görünmektedir. Kıyas delillerinin de en az rivayetler kadar ikna edici ve sağlam olduğu söylenebilir. Aşağıda da geleceği üzere ihramlı halde evliliğe cevaz vermeyen âlimlerin kıyas delilini fâsid olarak nitelemeleri ise çok da haklı gerekçelere dayanmaz.

5. YASAKLAYANLARIN GÖRÜŞLERİ

İhramlı kadınla evliliğe cevaz vermeyen âlimler yukarıda zikredilen İbn Abbas rivayeti hariç diğer bütün delillerin kendi görüşlerini desteklediğini belirtmişlerdir. Çeşitli açıklamalar ve gerekçelerle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Yalnız onlar İbn Abbas rivayetini de dikkate almıştır. Bu bağlamda Rasûlullah ile Meymûne evlendiği sırada onların ihramlı olmadıkları şeklinde nakilde bulunan Ebû Râfi'(öl. 40/660) ve Yezîd b. el-Esam tarihinin aksini ifade eden İbn Abbas rivayeti çerçevesindeki teâruzu giderme adına muhtelif açıklamalar yapmışlardır.

İbn Rüşd (öl. 595/1198) bu durumda iki yol izlenebileceğini kaydetmiştir. Birincisine göre teâruz eden delillerden birini tercih etmek gerekir. İkincisine göre ise bunların arasını cem etmek mümkündür.³³ İbn Abdülberr'in (öl. 463/1071) ifadesine göre, Meymûne ile ilgili rivayeti aktaran ravilerin tamamı nikâh kıyıdığı sırada Rasûlullah'ın ihramdan çıkmış olduğunu haber verirken İbn Abbas ise bunun aksini iddia etmiştir.³⁴ Kâdî İyâz da onu destekler mahiyette açıklamalar yapmıştır.³⁵

İbn Abbas'a itiraz ettiği anlaşılan Saîd b. el-Müseyyeb, onun yanıldığını (vehmettiğini) söylemiştir.³⁶ İbn Hazm da bunu ifade ederek Yezîd b. el-Esam tarikinden gelen haberin hakikat olduğunu dile getirmiştir. Ona

³³ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 2/46.

³⁴ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* (Mağrib: Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967), 3/153.

³⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, 4/552.

³⁶ Ebû Dâvud, "Menâsik", 39.

göre bu tarihin hakikat İbn Abbas'ın tarihinin yanılığ olduğu şu üç gerekçe ile izah edilebilir:

I- Yezîd b. el-Esam rivayetinde geçtiği gibi bizzat Meymûne ihramlı olmadığını haber vermiştir ki onun kendisi hakkındaki ifadesi İbn Abbas'ın ifadesinden daha sağlamdır. Hem İbn Abbas bu konudaki nakliyle tek (ferd) kalmıştır.

II- İbn Abbas bu hadiseyi aktardığında ancak on yaşlarında bir çocuktur.

III- Rasûlullah Kaza Umresinde evlenmiştir. Daru'l-harp olan Mekke'de ateşkes gereği umre için üç gün kaldığı bu vakitte de umre menâsiki ile meşgul olduğu dikkate alındığında evliliğin ancak ihramdan çıktıktan sonra cari olduğu gibi bir sonuca varılır.³⁷

Medine âlimlerinin cumhurunun Rasûlullah'ın Meymûne ile evlendiği sırada ihramlı olmadığı görüşünü benimsediğini nakleden İbn Abdülber de meseleyi etraflıca ele almıştır.³⁸ Ona göre İbn Abbas rivayeti sahihtir, dolayısıyla İbn Abbas'ın vehmettiği yönündeki bilgi muteber değildir. Bu durumda o, İbn Abbas tarikiyle gelen rivayetle diğer rivayetler arasında herhangi bir tercihte bulunmaz. Bir diğer ifadeyle deliller arasında denklik olduğunu hissas ettirerek her iki tarafın Meymûne bağlamındaki delillerinin sakıt olduğunu söyler ki bu durumda başka bir delil bulmak gereklidir. Ona göre tam da bu noktada Hz. Osman rivayeti hüccet kabul edilmelidir ki mesele vuzuha kavuşsun.³⁹

Ebu'l-Ferec İbn Kudâme (öl. 682/1283) de Hz. Osman rivayetinin hüccetine dikkat çeker. Fakat Meymûne çerçevesindeki rivayetlerin hepsinin sakıt olduğu fikrine sıcak bakmaz. Çünkü onun nazarında Ebû Râfi' tarihi İbn Abbas tarikinden evladır. Dolayısıyla Ebû Râfi'nin haberiyle istidlal etmek yerinde olacaktır.⁴⁰

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) de ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Meymûne hususundaki delillerinin sakıt olduğu şeklindeki İbn Abdülber'in görüşü isabetli değildir. Zira İbn Kayyim el-Cevziyye evliliğin ihramlı iken gerçekleşmediğini haber veren rivayetlerin tercihe şayan olduğunu belirtir. Bu itibarla onun nazarında sakıt olan sadece İbn Abbas rivayetidir. O, bu teâruzu giderme ve ihramlı halde evliliğin cari olmadığını ispatlamak için çeşitli gerekçeler sıralamıştır. Bunlar maddeler halinde şöyledir:

³⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/215.

³⁸ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 4/117.

³⁹ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 3/153.

⁴⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/312.

I- Ebû Râfi', Rasûlullah evlendiği vakit âkil-bâliğ iken İbn Abbas ise daha ergenliğe ermemiştir.

II- Ebû Râfi' bu umrede bizzat bulunurken İbn Abbas bulunmamıştır.

III- Rasûl-i Ekrem'in ihramlı bir şekilde Mekke'ye girdiği ve tavafin akabinde ihramdan çıkmış olduğu öncülü nazarı dikkate alınrsa Mekke'ye girmeden evlenmediği gibi girdikten sonra da umre menâsiki ile meşgul olduğundan ihramlı iken evlenmediği sonucuna varılabilir. Buradan anlaşıldığı gibi Rasûlullah ve Meymûne'nin ihramdan çıktıktan sonra evlendiği sonucuna varılır. İbn Kayyim bu üç gerekçe nedeniyle Ebû Râfi' rivayetini İbn Abbas rivayetine tercih etmiştir.⁴¹

Muhaddis Kurtubî (öl. 656/1258) de çeşitli gerekçeler sunarak İbn Abbas rivayeti bağlamında problemi gidermeye çalışır. Bu gerekçelerden birine göre İbn Abbas rivayetindeki "محرم" lafzı ihramlı kişiye değil de harem bölgesinde bulunan kimseye hamledilebilir. Bu durumda Rasûlullah'ın söz konusu evliliği, ihramdan çıktıktan sonra harem bölgesindeyken vaki olmuş olmalıdır. Bir diğer teville göre ise ihramlı evlilik gibi nikâh konularındaki kimi meseleler Rasûlullah'a mahsus bir mana taşır.⁴² Bu vb. gerekçeleri sıralayan Nevevî (öl. 676/1277) de Şâfiî fakihleri nezdinde ihramlı evlilik hususunun Rasûlullah'a mahsus olmasının esah bir görüş olduğunu ifade eder. Öte yandan aksi bir görüş olduğunu da belirtir.⁴³ Kirmânî (öl. 786/1384) de delillerin teâruz ettiği savından hareketle hususilik görüşünün tercihe layık olduğunu teyit eder.⁴⁴ Hususilik fikrine temas eden İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) ise yasaklamanın Rasûlullah'ı da kapsamının evla olduğunu dile getirerek hususilik fikrine pek sıcak bakmaz.⁴⁵

İhramlı bulunmanın evlilik engeli oluşturduğunu ifade eden âlimler Hz. Osman tarikiyle varit olan hadisi de temel almıştır. İbn Abdülber bu rivayetin Raşit halifelerin ameline muvafık olduğunu serdetmiştir.⁴⁶ İbn Battal (öl. 449/1057) bu rivayetin ihramlı evliliği fâsid yaptığını ve akdin feshi gerektiğini söylemiştir.⁴⁷ Mâverdi (öl. 450/1058) ihramlı halde inşa edilen evlilik

⁴¹ Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut (Beyrut ve Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle ve Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1994), 5/102-104.

⁴² Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. (Dımaşk ve Beyrut: Dâru İbn Kesîr ve Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996), 4/105-106.

⁴³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Misriyye, 1929-1930), 9/20.

⁴⁴ Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 19/88.

⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/52.

⁴⁶ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 3/153.

⁴⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/509.

akdinin Şâfiî fakihler nezdinde bâtil olduğunu kaydetmiştir.⁴⁸ İbn Abdülber de genel bir ifade kullanarak âlimlerin buna rağmen kıyılan nikâhın bâtil olacağı görüşünde olduklarını nakletmiştir.⁴⁹ Tahâvî'nin kaydettiğine göre ihramlı kadınla evliliğe cevaz vermeyen fakihlerden olan Leys b. Sa'd ve İmam Mâlik nezdinde bu şekilde evlenen taraflar tefrik edilerek bu, bir boşama sayılmıştır.⁵⁰ Buradan anlaşıldığı kadarıyla onlar bu nikâhı bâtil olarak nitelermemiştir.

İbn Hazm, Hz. Osman rivayetinin hüccet olduğunu vurgulayarak teâruz sorununun çözüme kavuştuğunu söyler. Yukarıda da geçtiği üzere onun nazarında İbn Abbas rivayeti sahih değildir. Bununla beraber İbn Abbas rivayeti'nin sahih olup Meymûne rivayetinin sahih olmadığı ileri sürülse bile yine de kendi görüşlerinin doğru olacağını vurgular. Bu durumda İbn Abbas rivayeti aslında mubah olan ihramlı evliliği haber vermekten öte bir anlam taşımaz. Çünkü zaten Yüce Allah nikâh kıymayı daha önce oruçluya, ihramlı olana, mücahit ve itikafta olana mubah kılmıştır. Meymûne rivayeti sahih kabul edilmediği bu durumda İbn Abbas rivayeti zâid bir anlam taşır. Ancak Rasûlullah'ın, "İhramlı bir kimse kendisini veya bir başkasını nikâhlayamaz dünürücü de olamaz" buyruğu mubah olan ihramlı evliliği dolayısıyla sahih olarak nitelenen İbn Abbas'ın sözünü neshetmiş olur. Böylece yakîn olan nesih bilgisi dururken zan ifade eden İbn Abbas tarikinin istidlal edilmesi uygun değildir. İhramlı evliliğe cevaz vermeyen âlimlerin zikri geçen deliller çerçevesinde Hanefî fakihlerin bazı gerekçe ve açıklamalarına itiraz ettikleri görülmektedir. Bu manada İbn Hazm ihramlının evlilik akdinin caiz olduğu fikrinin cariye satın almanın mubahlığına kıyaslanmasına karşı çıkar. Zira ona göre hakikatle çatışan bir kıyas sahih olmaz. Binâenaleyh bu kıyas bâtildir.⁵¹ Yine İbn Hacer de bu kıyaslanmanın geçersiz olduğunu belirterek bu kıyasın geçersizliğini Hz. Osman rivayetine yani sünnet muhalefet gerekçesine dayandırır.⁵²

Ebu'l-Ferec İbn Kudâme ise böyle bir kıyaslamayı evlilik akdinin cariye alma akdinden farklılık arz ettiği savına hamleder. Onun da vurguladığı gibi evlilik genellikle cinselliği beraberinde getirir, oysaki cariye satın alma hizmet ve ticaret gibi muhtelif sebepleri de ihtiva eder.⁵³ Anlaşıldığı kadarıyla bu âlimlerin, ihramlı halde evliliğin yasaklanması gerektiği kanaati cinsel ilişkinin muhram için haram olduğu görüşüne dayanır. Nite-

⁴⁸ Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/123.

⁴⁹ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 4/118.

⁵⁰ Tahâvî, *İhtilâfu'l-'ulemâ*, 2/114.

⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/216.

⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/52.

⁵³ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/312.

kim İbn Kayyim el-Cevziyye bu yasaklanmanın cinsel ilişkiye mani olmanın sedd-i zerâi ilkesi mucibince olduğunu ifade eder.⁵⁴

Nikâh lafzının “İhramlı bir kimse kendisini veya bir başkasını nikâhlayamaz...” hadisinde cinsel ilişki anlamında kullanıldığı şeklindeki Hanefî fakihlerin açıklamalarını yerinde bulmayan İbn Hacer, rivayetin devamındaki “وَلَا يَنْكِحُ وَلَا يَخْتَبُ” ibâresine dikkat çeker. Görüldüğü üzere bir başkasının nikâhlanması ve dünürcü olmak da yasaklanmaktadır. Buna göre nikâh kelimesinin cinsel ilişki anlamında kullanıldığı iddiası rivayetin baş kısmı olan “لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ” için isabetli kabul edilse dahi devamı için muteber değildir. Çünkü bu durumda “وَلَا يَنْكِحُ” yani bir başkasına cinsel ilişki yaptırılmaz gibi tuhaf bir anlam çıkacaktır.⁵⁵ Mâverdî de aynı gerekçeyle nikâh kelimesinin cinsel ilişki anlamına hamledilmesini doğru bulmaz.⁵⁶

Bu âlimlerin itirazlarının temelinde şer’î örfte nikâh kelimesinin akit anlamında bulunduğu görüşü yatmaktadır.⁵⁷ Nitekim buna dikkat çeken Nevevî bir lafızda lugavî ve şer’î anlam müşterek olarak bulunduğu şer’î anlamın takdim edileceğini belirtir. Bu sebeple “لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ” hadisinde cinsel ilişkinin değil, akit anlamının isabetli olduğunu beyan eder.⁵⁸

Ebû Râfi’ ve İbn Abbas rivayetleri çerçevesinde yapılan açıklamaların teâruzu ortadan kaldırmak bir yana daha da artırdığı görülmektedir. Ebû Râfi’ nin tarikinin İbn Abbas tarikinden evla olduğu şeklindeki görüş ve buna dair zikredilen gerekçeler ise sadra şifa olacak düzeyde değildir. Çünkü İbn Abbas’ın yaşının küçüklüğü veya söz konusu umrede hazır bulunmaması, rivayetine herhangi bir halel getirmez. Şöyle ki zaten onun rivayetlerinin pek çoğu doğrudan Rasûlullah’tan değil sahabeden nakil niteliği taşımaktadır. Sahabe mürseli olan pek çok rivayeti gibi bu rivayeti de muteber ve tercihe şayan olup amel edilebilir bir durumdadır. Bu itibarla Ebû Râfi’ nin rivayeti- nin İbn Abbas’a tercih edilmesinin isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

Aslına bakılırsa Ebû Râfi’ ve İbn Abbas’a ait bu iki zıt rivayetin bir diğere tercih edilmesi gerekmez. Çünkü her ikisinin de muteber olması muhtemeldir. Yukarıda da vurgulandığı gibi ihramlı kadınla evliliğe cevaz veren âlimler aslında muhrimin cinsel ilişki kurmasına karşı çıkar. Açıkça anlaşıldığı kadarıyla gerçekte yasaklanan evlilik değil, ihramlı bulunduğu sırada cinsel ilişki kurulmasıdır. Kanaatimizce bu değerlendirme teâruzu ortadan kaldırmaktadır.

⁵⁴ Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmu’l-muvakkî’in ‘an Rabbi’l-âlemîn*, nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhim (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 3/113.

⁵⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 4/52.

⁵⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/124.

⁵⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/216.

⁵⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü’t-Tibâ’atü’l-Müniriyye, ts.), 7/288.

İbn Abbas tarikini sahih addetmelerine rağmen ihramlı halde evliliğin Rasûlullah'a hususilik arz eden bir mesele olduğu yönündeki iddia ispatlan yoksundur. Zira meselenin bu kapsamda değerlendirilebileceğine dair bir gerekçe zikredilmemektedir. Nitekim İbn Hacer'in hususilik ihtimaline mesafeli yaklaştığı yukarıda geçmişti. Burada olsa olsa kendi görüşleriyle bu rivayetin çatışması ihtimalinden söz edilebilir.

Cumhurun, Hanefilere ait olan evlilik akdinin cariye satın almanın mubahlığına kıyaslanmasına ilişkin getirdikleri eleştirilerin çok da yerinde olmadığı görülmektedir. Şöyle ki bu fakihler evliliğin umumiyetle cinselliği beraberinde getirdiği, cariye satın almanın ise hizmet ve ticaret amacına matuf olduğu savından hareketle bu kıyası bâtil addetmişlerdir. Aslına bakılırsa cariye satın almak hizmet ve ticaret gibi cinselliği de akla getirmektedir. Cinsel ilişki kurulma ihtimaline karşılık evlilik akdi yasaklandığına göre aynı ihtimali barındıran cariye satın alma da yasaklanmalıdır.

SONUÇ

İhramlı halde evlilik akdi yapmanın İslam fıkhnına göre değerlendirildiği bu çalışmada İbn Abbas'ın Rasûlullah'ın Meymûne ile ihramlı olduğu sırada evlendiğini haber verdiği rivayetle aksini haber veren Ebû Râfi' rivayeti tartışma konusu olmuştur. Zikri geçen tartışmalar dikkate alındığında Hanefî fakihleri dışındaki mezhep fakihlerinin İbn Abbas rivayetini itibarsızlaştırmaya dönük ifadelerinin çok da isabetli olmadığı düşünülmektedir. Hanefî fakihlerin en sağlam delili olan İbn Abbas rivayetinin sahih olduğunu, aksi görüşteki âlimlerin bir kısmının da kabul etmesi bu rivayetin muteber olduğunun kanıtıdır.

Bununla birlikte, ihramlının nikâhlanamayacağını ifade eden Hz. Osman rivayetini Hanefilerin dikkate alması fakat burada yasaklananın akit yapmak değil de cinsel ilişki kurmak şeklindeki görüşleri sünnet deliline ne denli önem verdiklerinin bir göstergesidir. Neticede tarafların zikrettiği deliller ve değerlendirmeler dikkate alındığında deliller arasında herhangi bir teâruz olmadığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla ihramlı kadınla evlenme hususunda Ebû Râfi' tarihinin İbn Abbas tarikine tercih edilmesi isabetli görülmemektedir. Çünkü İbn Abbas'ın yaşının küçüklüğü veya söz konusu umrede hazır bulunmaması gibi sebepler bu rivayete herhangi bir haleb getirmez. İbn Abbas'ın rivayetlerinin pek çoğunun sahabe mürseli olduğu nazarı dikkate alındığında bu iddiaların yersiz olduğu görülmektedir. Zira diğer pek çok rivayeti gibi bu rivayeti de muteber ve amel edilebilirdir. Ezcümle açıkça anlaşıldığı kadarıyla gerçekte muhrime yasak olan şeyin evlilik akdi değil, cinsel ilişki kurmak olduğu anlaşılır. Çünkü kişinin hac ve umre menâsikiyle meşgul olduğu bir sırada ona haleb getirecek bir davranıştan uzak durması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Aynî, Bedreddin Muhammed b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr 1993.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1992.
- Dağcı, Şamil. "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri II (Geçici Evlenme Engelleri)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 41/1 (2000), 137-194.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *İrvâu'l-ğalîl fî tahrîc-i ehâdis-i Menâri's-sebil*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye fî's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvattâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. 26 Cilt. Mağrib: Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Temûm Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir. *İ'lâmu'l-muvakkı'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*. nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir. *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnâvut. 5 Cilt.

- Beyrut ve Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle ve Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 27. Basım, 1994.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1982.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl. *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. 9 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali. *el-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1981.
- Kurtubî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim li-mâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. 7 Cilt. Dimaşk ve Beyrut: Dâru İbn Kesîr ve Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. nşr. Mahmûd Ebû Dakîka. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib. *el-Lubâb fi şerhi'l-Kitâb*. nşr. Mahmud Emin en-Nevâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929-1930.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbu'l-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ani'l-Kerîm*. thk. Saadettin Önal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 1998.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarü İhtilâfi'l-'ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muham-

- med Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.
- Zeydan, Abdulkерim. *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1985.

**Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması ile İlgili Yaklaşımlar
ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkilendirilmesi**
*Approaches Regarding Whether or Not Mubah (Legal Freedom) Has Religious
Provision and Its Relation to the Limitation of Mubah*

İbrahim Yılmaz

Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Nevşehir, Turkey
ibrh.yilmaz@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8912-7769>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 206-239

Atıf / Cite as: Yılmaz, İbrahim. "Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması ile İlişkilendirilmesi [Approaches Regarding Whether or Not Mubah (Legal Freedom) Has Religious Provision and Its Relation to the Limitation of Mubah]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 206-239.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.697482>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

İslâm hukuk metodolojisinde hükümün tanımı ile ilgili biri kaynağını, diğeri muhatabını esas alan iki temel yaklaşım vardır. Kaynağını esas alan yaklaşıma göre hüküm Şâri'in hitabı, muhatabını esas alan yaklaşıma göre ise hüküm Şâri'in hitabının sonucudur. Her iki yaklaşıma göre de hükümün tanımında biri "talep/iktizâ", diğeri "tahyîr/muhayyerlik" olmak üzere iki temel kavram yer almaktadır. Hükümün tanımında yer alan "talep/iktizâ" kavramı; farz/vacip, mendup, mekruh ve haram gibi şer'î hükümleri içermektedir. "Tahyîr" ise mubah olan hükümleri ifade etmektedir. Klasik dönem İslâm hukuku metodolojisinde mubahın mahiyetiyle ilgili; "teklifi hüküm olup olmaması", "şer'î hüküm olup olmaması", "emredilmiş olup olmaması" ve "talep içerip içermemesi" gibi birçok konu tartışılmıştır. Hiç şüphesiz bu konulardan en önemlisi, "mubahın şer'î hüküm olup olmaması" hakkında cumhur ile Mu'tezilî âlimler arasında geçen tartışmadır. Cumhur, mubahın teklifi/şer'î hükümlerden biri olduğunu söylemektedir. Buna mukabil Mu'tezilî âlimlerden Abu'l-Kasim al-Belhî el-Kâ'bi (öl. 319/911) ve onun taraftarları ise mubahın şer'î bir hüküm olmadığını söylemektedirler. Diğer taraftan Mubahın şer'î hüküm olup olmaması meselesi, "kamu otoritesinin mubahı/cevazı sınırlandırma yetkisi" bağlamında son dönemlerde de tartışılmaya devam etmektedir. Nitekim Osmanlı'nın son dönemlerinde Mansurizâde Said (1864-1923), kamu otoritesinin mubahı sınırlandırması bağlamında "cevazın ahkâm-ı şer'iyyeden olmadığına dair" makaleler yazmıştır. Günümüz İslâm hukukçularından bazıları da Mansurizâde'nin görüşünü haklı bulmaktadır. Ancak kanaatimizce bu iki konu, yani mubahın şer'î hüküm olması ile mubahın kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması arasında doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mubah, Şer'î Hüküm, Mubahın Sınırlandırılması, Kamu Otoritesi.

Abstract

In Islamic Law Methodology, there are two basic approaches related to the definition of the religious provision, one based on its source and the other based on its addressee / interlocutor. According to the former approach, religious provision is addressing / appeal of the Shari (Lawmaker) and according to the latter approach, religious provision is result of addressing of the Shari (Lawmaker). According to both approaches, there are two basic concepts in the definition of the provision, one of which is "talab / iktidha" and the other is "tahyir / being muhayyar". The concept of "talab / iktidha" in the definition of the provision; It includes religious provisions such as fard / wajib, mandub, makruh and haram. "Tahyir" refers to the religious provisions that are permissible (mubah / legal freedom). In the classical period Islamic law methodology (usûl al-fiqh), about the nature of mubah; many issues such as "whether there is a proposal", "whether there is a religious provision", "whether it is ordered" and "whether it contains a request" are discussed. Undoubtedly, the most important of these issues is the debate among majority of Islamic lawyers and the Mu'tezilite scholars about "whether there is a religious provision". Majority of Islamic jurists say that mubah is one of religious provisions. On the other hand, Mu'tezilite scholar Abu'l-Qasim al-Balkhi el-Ka'bi (d. 319/911) and his supporters say that mubah is not a religious provision. On the other hand, the issue of whether or not mubah is a religious provision still being discussed recently in the context of the public authority's limitation of mubah. As a matter of fact, in the last period of the Ottoman Empire, Mansurizada Said (1864-1923) wrote articles about "that mubah is not one of the religious provision" in the context of public authority's limitation of mubah. Some of today's Islamic lawyers justify this view of Mansurizada. However, in our opinion, there is no direct relationship between these two issues, namely, the fact that mubah is the religious provision and the limitation of mubah by the public authority.

Keywords: Islamic Law, Mubah (Legal Freedom), Religious Provisions, Limitation of Mubah Limitation of Mubah, Public Authority.

Extended Abstract

In Islamic Law Methodology, there are two basic approaches related to the definition of the religious provision, one based on its source and the other based on its addressee / interlocutor. According to the former approach, religious provision is addressing / appeal of the Shari (Lawmaker) and according to the latter approach, religious provision is result of addressing of the Shari (Lawmaker). According to both approaches, there are two basic concepts in the definition of the provision, one of which is "talab / iktidha" and the other is "tahyir / being muhayyar". The concept of "talab / iktidha" in the definition of the provision; It includes religious provisions such as fard / wajib, mandub, makruh and haram. "Tahyir" refers to the religious provisions that are permissible (mubah / legal freedom).

In the classical period Islamic law methodology (usûl al-fiqh), about the nature of mubah; many issues such as "whether there is a proposal", "whether there is a religious provision", "whether it is ordered" and "whether it contains a request" are discussed. Undoubtedly, the most important of these issues is the debate among majority of Islamic lawyers and the Mu'tezilite scholars about "whether there is a religious provision". Majority of Islamic jurists say that mubah is one of religious provisions. On the other hand, Mu'tezilite scholar Abu'l-Qasim al-Balkhi el-Ka'bi (d. 319/911) and his supporters say that mubah is not a religious provision. One of the most important figures in the history of Islamic law, Abu Hamid Muhammad al-Gazzali (d. 505/1111) draws attention to the difficulty of understanding the issue by saying "this is a subject with depth and requires investigation" regarding this issue that is being discussed among majority of Islamic jurists and Mu'tezilite scholars. As can be understood from the opinions and explanations of the parties concerned, the essence of the debate between Ka'bi and some of the Mutezilite scholars and majority of Islamic jurists, without making a distinction before or after religious declaration, "Whether or not sin should be made in the conduct or abandonment of a behavior is mentally fixed".

Mutezilite scholars act on the principle of "something should be originally permissible (istishab / asli ibaha)" and they are based on whether or not a sin / objection should be done or not without making a distinction before and after religious reporting. Therefore, when the issue is viewed from this perspective, they say that mubah cannot be evaluated in the ruling category. Because, according to Ka'bi and his supporters, unless there is a prohibitive or imperative religious provision about it, the position of something that is fixed before the religious declaration (within the scope of the preliminary ibaha) is fixed after the religious declaration, whether or not it is fixed by the address of Shari, it continues exactly. Accordingly, it is not possible to take part in the religious provision as something that is known to be done or not that there is no sin by reason.

On the other hand, *jumhur* (majority of Islamic jurists) says that the unreserved sin will be fixed only with the address of Shari, in other words, with religious declaration. Accordingly, it is a sin to do or leave something, but can be known after religious reporting. Hence, a behavior that is fixed by religious addressing is in the category of the religious provision. In this context, mubah is a religious provision because it is fixed with addressing of Shari. On the other hand, according to the statements of Fakhraddin al-Razi (d. 606/1209) and Bihari (d. 1119/1707), in the final analysis, the original ibaha is also within the scope of the religious provision, in which the Shari is silent or there is no mandatory or prohibitive religious provision.

On the other hand, the issue of whether or not mubah is a religious provision still

being discussed recently in the context of the public authority's limitation of mubah. As a matter of fact, in the last period of the Ottoman Empire, Mansurizada Said (1864-1923) wrote articles about "that mubah is not one of the religious provision" in the context of public authority's limitation of mubah. Some of today's Islamic lawyers justify this view of Mansurizada. However, in our opinion, there is no direct relationship between these two issues, namely, the fact that mubah is the religious provision and the limitation of mubah by the public authority.

It is possible to list the conclusions we have reached in this study on the subject of "Approaches to Whether or not Mubah is a Judgment in Islamic Legal Methodology / theory of religious provisions" as follows;

- 1) In classical Islamic law methodology / theory of religious provisions, "tahyir", which is included in the definition of the religious provisions, it expresses the legal free fields, that is, the mubah.
- 2) As a term of fiqh, mubah, without any condemnation (sin) and praise (reward), it is legal free fields that Shari frees on whether to make it or not.
- 3) In classical Islamic law methodology, there are two basic approaches regarding whether or not mubah is a religious provision, one belonging to the majority of Islamic jurists and the other to Mu'tazilite scholar Ka'bi and his followers.
- 4) Majority of Islamic jurists are based on the addressing of Shari in the peace of the religious provisions and says that the addressing (nass/verses) encompasses all life events and in this context, mubah is included within the scope of religious provisions.
- 5) Mutazilite scholars, on the other hand, determine whether Shari (lawmaker) has sinned on the issue while determining the religious provisions of a matter. According to this, they say that mubah is not within the scope of religious provisions because it does not contain any sin if it is done or abandoned. Among today's Islamic lawyers, Wahba al-Zuhayli also justifies this approach of Mutezilite scholars.
- 6) Gazzali, who said that whether or not mubah is within the scope of religious provisions, is a matter that has depth and requires investigation, made the acts that fall under the scope of mubah in a triple division and made evaluations that in some situations, Mutezilite scholars might be right.
- 7) Mansurizada Said, one of the most recent jurist thinkers of the Ottoman Empire, and some jurists such as Ali Bardakoğlu and Abdullah Kahraman, from today's Islamic jurists, agree with the view of the Mutazilite scholars and say that it is more appropriate to ensure that mubah is not covered by religious provisions.
- 8) On the other hand, Islamic jurists like H. Yunus Apaydın and Mehmet Erdogan, from today's Islamic jurists, say that the mubah is within the scope of the religious provisions, therefore the opinion of *jumhur* (majority of scholars) is more accurate.
- 9) On the other hand, Mansurizada Said and some Islamic lawyers who agree with his opinion have tried to establish a relationship between whether mubah is among the religious provisions and the authority of the head of state (public authority) to limit the mubah.
- 10) However, it is possible to say that there is no need to establish a direct relationship between whether mubah is a religious provision and the authority of the head of state (public authority) to limit the mubah, considering that the mubah can take different religious provisions according to the conditions, that is, the benefit and the damage.
- 11) As a matter of fact, according to the classical doctrine of fiqh, it is accepted that the head of the state (public authority) has the right and authority to limit mubah in the public interest when the conditions and needs are necessary.

GİRİŞ

İslâm hukuk metodolojisinde (hüküm teorisinde) hükümün; biri kaynağını, diğeri muhatabını esas alan iki farklı tanımı yapılmıştır. Tanımda kaynağını esas alan mütekellimin/Şâfiî usulcülere göre hüküm, Allah'ın, *iktizâ veya tahyîr ya da vaz'* yönüyle mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır.¹ Tanımda muhatabı (mükellefin fiilini) esas alan fukahaya/Hanefilere göre ise hüküm, Allah'ın, *iktizâ veya tahyîr ya da vaz'* yönüyle mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbının sonucudur.²

Usulcülerin çoğunluğuna göre hüküm, “teklîfî” ve “vaz'î”³ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁴ Usulcülerin ıstılahında -mutlak olarak zikredildiğinde- şer'î hüküm ile kastedilen ise teklîfî hükümlerdir.⁵ Usulcü-

¹ Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Medine: ty.), 1/177; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Cabir Feyyâd el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.), 1/89; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Se yfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, tlk. Abdurrazzak Afifi (Riyad: Dâru's-Samûi, 2003), 1/131; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî (Beyrût: Müessesetü'l-kütübi's-sikâfiyye, 1992), 23.

² *الحكم هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاختصاص/الطلب أو التخيير أو الوضع*
² Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu't-Telvîh* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty.), 1/22-23; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl* (İstanbul: Dersââdet, 1321), 276.

³ *الحكم هو أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاختصاص/الطلب أو التخيير أو الوضع*
³ Vaz'î hüküm, Şâri'in bir şeyi teklîfî hüküm için sebep, şart, illet, alâmet, rükûn ve mâni' kılmasıdır. Bk. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1996), 133.

⁴ Şer'î hükümün taksimi ile ilgili bk. Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-ş-şeriâ*, nşr./tlk. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dâru'l-marife, 1975), 1/109; Teftazânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/24; Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî ve Ömer Süleyman el-Aşkar (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-ş-şuûniyye, 1992), 1/127; Abdülvahhab el-Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 113-114; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 116.

⁵ Hükümün tanımı ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Ebû'l-Feth el-Beyânûnî, “Hüküm (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV

lerin teklîfi hüküm için yaptıkları tanım -vaz'î (الوضع) kaydı dışında- şer'î hükümün kaynağını veya muhatabını esas alarak yaptıkları tanımın aynıdır.⁶ Son dönem İslâm hukukçuları ise genellikle mütekellimîn usulcülerin hüküm tanımını esas alarak teklîfi hüküm, “Şâri'in mükelleften bir işi yapmasını veya yapmamasını istemesi (el-iktizâ/et-taleb) ya da onu bir işi yapip yapmama arasında muhayyer bırakması (tahyîr)”⁷ şeklinde tanımlamışlardır.

Hükümün tanımında geçen “iktizâ/taleb” kavramı, bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını istemek anlamına gelmektedir. Yapılması istenilen fiiller; *farz/vâcip* veya *mendup* olarak, yapılmaması istenilen fiiller ise *haram* veya *mekruh* olarak isimlendirilmiştir. “*Tahyîr*” ise bir işin yapılması veya yapılmaması hususunda mükellefi muhayyer/serbest bırakmaktır. Mükellefin eşit seviyede muhayyer bırakıldığı fiillere ise *mubah* denilmektedir.⁸ Buna göre İslam hüküm teorisinde cumhura göre beş teklîfi hükümden biri de “mubah” terimi ile ifade edilen hukukî serbest alanlar olmaktadır.⁹

Sözlükte “açık olmak, açığa çıkarmak” anlamındaki “b-v-h” kökünden türetilen *ebâha* fiilinin ism-i mefulü olan “mubah” kelimesi; “serbest bırakılmış, izin verilmiş, müsaade edilmiş, yasaklığı kaldırılmış” gibi anlamlara gelmektedir. “Ebâha” fiilinin mastarı olan “ibâha” kelimesi ise sözlükte; “açığa çıkarmak, açıklamak; serbest bırakmak, izin vermek, helâl kılmak, câiz kılmak; genişlik sağlamak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Teknik bir terim olarak ise *ibâha*, “muhayyer kılmak yani, kişinin bir fiili dilediği gibi yapmasına izin vermek”, *mubah* da “iki tarafı yani yapılması ve yapılmaması eşit olan şey”¹¹

Yayınları, 1998), 18/466-468; Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM, 2011), 103-127.

⁶ Teklifi hükümün tanımı ile ilgili bk. Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 227, 230.

⁷ Bk. Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, 114; Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkıh* (İstanbul: Tebliğ Yay., ty.), 27; Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, 227, 230; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 117; Beyânünî, “Hüküm”, 467.

⁸ Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/210-211; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/89; Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, 118; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 116.

⁹ İslâm hüküm teorisinde “mubah” konusu hakkında geniş bilgi için bk. M. Sellâm Medkûr, *Nazariyetü'l-ibâha inde'l-usulîyyin ve'l-fukâhâ* (Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984), 32 vd.; *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “İbâha” (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1983), 1/132-135; İbrahim Kâfi Dönmez, “Mubah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/341-345; Emrullah Dumlu, “Hukukî Serbest Alan: Mubah (Klasik Yaklaşım ve Şâtîbî Örneği)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2013), 157-186.

¹⁰ İbn Manzûr, “bvh”, *Lisânü'l-Arab* (Kahire Dâru'l-meârif, 1984), 1/384; Medkûr, *Nazariyetü'l-ibâha*, 31-32; Dönmez, “Mubah”, 30/341.

¹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yay., 1985), 1/33; Medkûr, *Nazariyetü'l-ibâha*, 32; Mehmet Erdoğan, “İbâha” ve “Mübâh”,

anlamına gelmektedir. Bir fıkıh usulü terimi olarak mubahın birçok tanımı yapılmıştır.¹² Ancak bu tanımlar; “herhangi bir zemm (kınama) ve medh (övgü) olmaksızın Şâri'in mükellefi yapıp yapmamakta muhayyer bıraktığı fiil”¹³ anlamında birleşmektedir.

Diğer taraftan İslâm hukukunda “mubah” kategorisinde yer alan hükümlerin/fiillerin, biri “tikel (cüz'î/özel)” diğeri “tümel (külli/genel)” olmak üzere iki yönü bulunmaktadır.¹⁴ Buna göre tikel açıdan mubah, yapılması veya yapılmaması mükellef açısından iki tarafı eşit olan konumu ifade etmektedir. Tümel açıdan ise mubah, dinen korunması zorunlu olan beş temel esastan (zarûrât-i hamse)¹⁵ biriyle ilgili olması, başkalarının hakkını ve kamu yararını ilgilendirmesi, dinen yapılması (vâcip-mendup) veya terk edilmesi (haram-mekruh) istenilen bir fiile vesile olması (yani kullanılma gaye ve sonucuna itibar edilmesi) gibi haricî ve ârızî bazı sebeplerden dolayı farklı hükümler de alabilmektedir.¹⁶ Buna göre tümel açıdan mubah şartlara ve ihtiyaçlara göre -yapılması veya terkedilmesi yönünde- farklı hükümler de alabilen “değişken” bir konumu ifade etmektedir.¹⁷ Buna göre herhangi bir şart ve kayıt olmaksızın İslâm hukukunda bir fiilin mutlak olarak mubah olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁸

Dolayısıyla tümel açıdan bakıldığında, kamu otoritesinin -emretme veya yasaklama ya da kullanılmasını bazı kayıtlara bağlama şeklinde-mubahı sınırlandırması söz konusu olabilmektedir. Nitekim İslâm hukuk tarihinde erken dönemlerden itibaren “mubahın sınırlandırılması düşüncesi” İslâm hukukçularının ve devlet başkanlarının gündeminde olan bir konudur. Bundan dolayıdır ki; “Umûr-i câzede veliyyü'l-emr'in selâhiyeti ka-

Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 171, 309.

¹² Mubahın tanımı için bk. Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulazim Muhammed ed-Dîb (Katar: h. 1399), 1/313; İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Muhammed Şakir (Beyrut Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ty.), 1/44; Âmidî, *el-İhkâm* 1/165-166; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 278; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 24.

¹³ Bk. Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 130; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 38; Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 253.

¹⁴ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/130, 142.

¹⁵ Bu beş temel maksat, İslâm hukukunda “zarûrât-ı hams” veya “zarûrât-ı külliye” olarak bilinen “dinin, aklın, malın, nefsin/canın ve neslin/nesebin” korunmasıdır. Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/8-9; Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 366-369; Zeydan, *el-Vecîz*, 300.

¹⁶ Bk. Karâfî, *el-Furûk fi Envâri'l-burûk fi envâi'l-furuk* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 2/61 (Fark: 58); Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/130, 142, 147, 313-314; 2/204. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/275.

¹⁷ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/142, 147; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/275. Ayrıca krş. Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Nemşi (Kuveyt: 1994), 2/248; 4/70-71.

¹⁸ Krş. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/130, 142, 147.

idesi müsellemtandır./Mubah (câiz) olan bir konuda devlet başkanının tasarruf yetkisine sahip olması herkesin kabul ettiği bir kaidedir.”¹⁹ fıkıh kaidesi İslâm hukukçuları tarafından genel kabul görmüştür.²⁰ Mubahın sınırlandırılması ile kastedilen ise şudur:

“Şartların ve ihtiyaçların gerekli kılması halinde zararın giderilmesi veya kamu yararının gerçekleşmesi gayesi ile yerine göre mubah ile amel edilmesinin askıya alınarak (durdurularak/yasaklanarak) veya mubah ile amel edilmesinin zorunlu hale getirilerek (vacip kılınarak/emrederek) bu konuda mükellefin seçim hakkının kaldırılmasıdır.”²¹

Diğer taraftan klasik dönem fıkıh usulü eserlerinde mubahın mahiyetiyle ilgili; “teklîfî hüküm olup olmaması”, “şer’î hüküm olup olmaması”, “emredilmiş olup olmaması” ve “talep içerip içermemesi” gibi birçok konu üzerinde durulmuştur.²² Ancak bu konuların, fıkıh usulünün mahiyeti ve konusuyla doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır.²³ Nitekim Şâtîbî (öl. 790/1388), “ibahanın/mubahın teklîfî hüküm olup olmaması” veya “şer’î hüküm olup olmaması” gibi konuların usul kitaplarında yer alması gerektiğini söylemektedir.²⁴

Klasik fıkıh usulü doktrininde, “mubahın şer’î hüküm olup olmaması” meselesi ile ilgili biri cumhura diğeri Mu’tezili âlimlerden Abu’l-Kasim al-Belhî el-Kâ’bî (öl. 319/911) ve onun taraftarlarına ait olmak üzere iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Klasik dönem fıkıh usulü kitaplarında tartışılan “mubahın şer’î hüküm olup olmaması”²⁵ meselesi, “kamu otoritesinin muba-

¹⁹ Bk. Aydın, M. Akif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1985), 276.

²⁰ İslâm hukukunda kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisi ile ilgili bk. Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü (Giriş)*, Yay. Haz: Hasan Karayığit (İstanbul: Düşün Yayınları, 2010), 104-155; Mansurizâde Saîd, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dâir”, *İslâm Mecmuası* 1/10 (İstanbul 1330), 295-303; Medkûr, *Nazarîyyetu’l-ibâha*, 317-369; Beşîr el-Mekkî Abdüllâvî, *Sultatü veliyyi’l-emr fi takyîdî’l-mubâh* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Maârif, 2011). Konuyla ilgili ayrıca bk. *Mecelle*, md. 1192, 1197, 1200, 1254.

²¹ Muhammed Fethî Dirîni, *Hasâisü’t-teşri’l-islâmî fi’s-siyaseti ve’l-hüküm* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2013), 262 (2 nolu dipnot). Ayrıca bk. Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme* (Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, 1986), 282; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhiyyü’l-âmm/el-Fikhu’l-İslâmî fi sebîhi’l-cedîd* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1968), 1/195.

²² Örnek olarak bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/243-247; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/166-169; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîd*, 1/277-283; Sübkî, *Raf’ü’l-Hâcib*, 2/5-9.

²³ Bk. Şaban, *Usûlü’l-fikh*, 40-41.

²⁴ Bk. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/43.

²⁵ Konuyla ilgili bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/294-295; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/245 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/166; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîd*, 1/277-278; Karâfî, *Şerhu tenkîhu’l-fusûl fi ihtisârî’l-Mahsûli fi’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 2004), 62-63. Ayrıca bk. Ahmed Husarî, *Nazarîyyetü’l-hüküm ve mesâdirü’t-teşri’ fi usûli’l-fikhi’l-İslâmî* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1986), 37, 70;

hı/cevazı sınırlandırma yetkisi" bağlamında son dönemlerde de tartışılmaya devam eden konularından biridir. Nitekim Osmanlı'nın son dönemlerinde Mansurizâde Said (1864-1923) ve İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) gibi dönemin önde gelen bazı ilim adamları kamu otoritesini mubahı/cevazı sınırlama yetkisi bağlamında "cevâzın ahkâm-ı şer'iyeden olup olmadığına dair" makaleler yazmışlardır.²⁶ Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda da mubahın/cevazın ahkâm-ı şer'iyeden olup olmadığı ile ilgili görüşlere yer verilmiştir.²⁷

1. KLASİK FIKIH USÛLÜ DOKTRİNİNDE MUBAHİN ŞER'Î HÜKÜM OLUP OLMAMASI İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

1.1. Konuyla İlgili Görüşler

1.1.1. Cumhuriyetin Yaklaşımı: Mubahın Şer'î Hüküm Olduğu Görüşü

Klasik fıkıh usulü doktrininde usulcülerin çoğunluğu mubahın şer'î hükümlerden olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.²⁸ Mubahın şer'î hüküm olduğunu söyleyen cumhur, kendilerinin şer'î hüküm olarak kabul ettikleri ibahanın, *şer'î/dinî bildirim sonrası Şâri'in hitabı ile sabit olan ibaha* olduğunu, Kâ'bî'nin şer'î hüküm olarak kabul etmediği ibahanın ise *şer'î/dinî bildirim öncesi sabit olan aslî ibaha (veya dini bildirim sonrasında hakkında nass olmayan aslî ibaha)* olduğunu söylemektedirler.²⁹ Dolayısıyla cumhur, Şâri'in hitabı ile sabit olmasından dolayı mubahın da şer'î hüküm olduğunu söylemektedir.³⁰ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ve Seyfeddin el-Âmidî (öl. 631/1233) gibi usulcüler, Ka'bî ile cumhur arasındaki ihtilafın lafzî olduğunu söylemekle birlikte cumhurun görüşünün isabetli olduğu şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadırlar. Konuyla ilgili Râzî'nin değerlendirmesi şöyledir:

Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 24; Dönmez, "Mubah", 30/341.

²⁶ Örnek olarak bk. Mansurizâde Saîd, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir", 295-303; İsmail Hakkı İzmirli, "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriatından Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ-i Lafzîdir", *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 12/303 (İstanbul, 19 Haziran 1330), 296-301.

²⁷ Örnek olarak bk. Ali Bardakoğlu, "Câiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/27. Ayrıca bk. Ekrem Koç, *İslâm Hukuk İlminde Cevaz Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 30-34.

²⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/245; Amidî, *el-İhkâm*, 1/166. Ayrıca bk. M. Sellâm Medkûr, *Mebâhisü'l-hüküm inde'l-usûliyyîn* (Kahire: Dâru'n-nehdâti'l-arabiyye, 1959), 109; Vehbe Zühaylî, *Usulü'l-fikhi'l-islâmî* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1986), 1/88.

²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/166; Medkûr, *Nazarîyyetü'l-ibâha*, 25; Dönmez, "Mubah", 30/341.

³⁰ Ebû Ayyâş Muhammed Abdül'alî b. Nizamüddin Bahrululûm el-Leknevî Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002), 1/91.

“Gerçek şu ki taraflar arasındaki hilaf lafzîdir. Çünkü bir şeyin mubah olması üç şekilde sabit olabilir. Birincisi, şeriatın, “isterseniz yapınız, isterseniz terk ediniz” şeklindeki sarıh hitabı ile mükellefi muhayyer bırakmasıdır. İkincisi, şer’î nasların bir fiilin yapılmasında ve terk edilmesinde sakıncanın (harec) olmadığını” bildirmesidir. Üçüncüsü ise, Şâri’in sükût ettiği, yapılması ve terk edilmesi konusunda herhangi bir nassın varid olmadığı şeylerdir ki icma ile mükellef bu konuda muhayyerdır. Arzettiğimiz bu deliller sınırsız olarak tüm fiilleri kapsamaktadır. Dolayısıyla “şer’î hüküm” ile kastedilen şer’î/dinî bildirim sonrası için geçerlidir dersiniz, gerçek böyle değildir. Çünkü bir şeyin mubah olması -şer’î/dinî bildirim öncesi ve sonrası diye bir ayırım olmaksızın- onun mahiyetinin şeraite uygun olmasıdır. Şayet “şer’î hüküm” ile kastedilen şer’î nasların onu onaylaması dersiniz, bu da gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bir şeyin mubah olması -yukarıda saymış olduğumuz- üç yoldan biri ile sabit olmaktadır. Buna göre her ne şekilde sabit olursa olsun Şâri’in hitabı buna delâlet etmektedir ve ibaha/mubah şer’î bir hüküm olmaktadır.”³¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Râzî, “taraflar arasındaki ihtilaf lafzîdir” demekle birlikte, cumhurun görüşünü destekleyen yorumlar yapmakta ve şer’î/dinî bildirim sonrasında her ne şekilde sabit olursa olsun mubahın şer’î hüküm kapsamında yer aldığını söylemektedir. Konuyla ilgili Âmidî’nin değerlendirmesi ise şöyledir:

“Yapılması veya terk edilmesi günah olmayan bir fiilin şer’î ibaha olmamasını biz de inkâr etmiyoruz. Çünkü şer’î ibaha, Şâri’in muhayyerlik içeren hitabıdır. Bu ise şer’î/dinî bildirim öncesinde sabit değildir. Bu ikisi arasındaki fark ise gizli değildir. Buna göre bizim şer’î hüküm olarak kabul ettiğimiz şer’î ibaha, Ka’bî’nin nefyettiği ibaha değildir.”³²

Âmidî’nin yukarıdaki açıklamasından hem Mutezile’nin hem de cumhurun görüşünün haklı olduğu anlaşılacaktır. Çünkü iki taraf, konuya farklı açılardan bakmaktadır. Buna göre ister şer’î bildirim öncesi olsun ister şer’î/dinî bildirim sonrası olsun Şâri’in hitabı ile sabit olmayan mubah şer’î bir hüküm olmamaktadır. Dolayısıyla Âmidî’ye göre, *nass ile sabit olan şer’î ibaha şer’î bir hüküm kabul edilirken, nass ile sabit olmayan aslî baha şer’î bir hüküm olmamaktadır*. Ancak usulcüler arasında *aslî ibahanın şer’î hüküm olduğu* konusunda farklı yorumlar da vardır. Nitekim Râzî’ye göre *aslî ibaha şer’î hükümdür*. Muhıbbüllah b. Abdüşşekûr el-Bihârî (öl. 1119/1707) de *Müselle mü’s-sübût*’ta; “İbahayı aslıye de şer’î hükümdendir. Çünkü bir şeyin yapılması ve terk edilmesinin günah/sakınca (harec) olduğuna dair hakkında şer’î

³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/213-214.

³² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/166.

bir dayanağın bulunmaması bu şeyin Şâri' tarafından muhayyer bırakıldığına şer'î bir dayanaktır."³³ diyerek aslî ibahanın da şer'î hüküm kapsamında yer aldığını ifade etmektedir.³⁴

Sonuç olarak cumhura göre bir meselenin "şer'î hüküm" olarak nitelenmesi *talep* ile yani vacip, mendup, haram ve mekruh ile olabileceği gibi *tahyîr* ile de olabilmektedir. Tahyîr ile sabit olan şer'î hükümler ise mubahlardır. Mubah ise Şâri'in hitabı ile sabit olabileceği gibi (şer'î ibaha) Şâri'in sükût etmesi (aslî ibaha) ile de sabit olabilmektedir. Nitekim Râzî (öl. 606/1210) ve İbn Abdüşşekûr el-Bihârî (öl. 1119/1707) gibi usulcülerin yukarıda naklettığımız ifadelerine göre Şâri'in sükût ettiği (meskûtün anı) muhayyerlik içeren aslî ibaha da Şâri'in hitabı ile mubah kılmayı (tahyîr) içermekte ve Şâri'in hitabı ile sabit olan şer'î bir hüküm olmaktadır.

1.1.2. Ka'bî'nin Yaklaşımı: Mubahın Şer'î Hüküm Olmadığı Görüşü

Klasik fıkıh usulü kitaplarında mubahın şer'î bir hüküm olmadığı düşüncesi Mu'tezilî kelamcı ve usulcü Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (öl. 319/911) ve onun taraftarlarına nispet edilmektedir.³⁵ Ka'bî'ye atfen aktarılan bu görüş ve değerlendirmelerden bazıları esas itibarıyla "mubahın şer'î hükümden olup olmaması" ile ilgili olmayıp, "mubahın emredilmiş olması" veya "mubahın talep içerip içermemesi" konularıyla ilgilidir. Ancak Ka'bî ve diğer Mu'tezilî âimlere nispet edilen görüşler, klasik fıkıh usulü kitaplarında genellikle "mubahın şer'î hükümden olup olmaması" başlığı altında verilmektedir.

³³ Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî, *Müselleme's-sübût (Fevâtilu'r-rahâmât bi şerhi Müselleme's-sübût* ile birlikte), tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beirut: Dârul-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1/91. Ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/213-214. *Müselleme's-sübût* şerhinde aslî ibahanın da şer'î ibaha kapsamında yer aldığı ile ilgili şu ifadeler yer almaktadır (Ensâri, *Fevâtilu'r-rahâmât*, 1/91):

(الإباحة حكم شرعى لأنه خطاب الشرع تخييراً) والخطاب هو الحكم الشرعى (والإباحة الأصلية نوع منه) أى من الخطاب بالتخيير ...

³⁴ Kıyası reddederek bunun yerine "aslî ibaha" ile amel edilmesi gerektiğini söyleyenlere cevap verirken Serahsî (öl. 483/1090-?), hakkında yasaklamanın olmadığı yerde bir şeyin mubah olmasının dayanağının, "Eşyada asıl olan mubahlıktır" kaidesi değil; "Allah yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı" (el-Bakara, 2/29) ayetinin olduğunu söylemektedir. Bk. Serahsî, *Usûlü'l-s-Serahsî*, thk. Ebu'l-vefa el-Afğanî (Beirut: Dârul-Kütübî'l-ilmîyye, 1993), 2/120. Serahsî'nin bu yaklaşımına göre aslî ibaha dolaylı olarak şer'î ibaha içinde yer almaktadır.

³⁵ Bu konuyla ilgili Mutezilenin görüşleri için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/294-295; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/245; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/277-278; Zühaylî, *Usûlü'l-fıkh*, 1/88.

Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) verdiği bilgiye göre Mu'tezilî âlimler açısından mubahlık şunu ifade etmektedir:

“Şer'in/Şâri'in bir şeyi mubah kılmasının anlamı; Şer'in/Şâri'in bir şeyin hükümünü değiştirmeksizin sem'i/şer'î bildirim öncesindeki hali üzere bırakmasıdır. Dolayısıyla haram olduğu veya vacip olduğu sabit olmayan bir şey aslı nefy üzere kalır ki buna da mubah (aslî ibaha) denir.”³⁶

Mubahın şer'î hüküm olup olmamasında, “şer'î/sem'î delilin, yani Şâri'in hitabının varlığı ve yokluğu” ile “istishâb” kaidesinden, yani “eşyada asıl olan mubahlıktır” ilkesinden hareket eden Kâ'bî'ye göre mubahlıkta asıl olan, “bir şeyin yapılması veya terk edilmesinde günahın/sakıncanın (harc) olmaması”dır. Bu durum ise şer'î bildirimden önce sabit olduğu gibi -hakkında emredici veya yasaklayıcı bir hitap olmaması halinde- şer'î/dinî bildirim sonrasında da aynen devam etmektedir. Dolayısıyla, hakkında nass olsun veya olmasın, -yapılması veya terk edilmesinde günahın olmaması bağlamında- şer'î/dinî bildirim öncesinde olduğu gibi sonrasında da şer'î hüküm kategorisinde yer alan mubah diye bir hüküm söz konusu değildir.³⁷

Mubahın şer'î bir hüküm olmaması ile ilgili Ka'bî'nin bir diğer yaklaşımı ise şöyledir: “Her mubah bir mahzurun (haramın) terkidir. Mahzurun terk edilmesi ise vâciptir. Buna göre kendisi ile haramın terk edildiği mubah da vâcip olmaktadır. Dolayısıyla şeriatte mubah diye bir hüküm yoktur.”³⁸ Bu ifadeler mubahın şer'î hüküm olup olmamasından ziyade mubahın emredilmiş olup olmaması ile ilgilidir. Ka'bî'ye nispet edilen bu görüşe göre mubah emredilmiş olmaktadır. Dolayısıyla bir fiilin yapılması veya yapılmaması istenildiğine göre şeriatte “mubah” diye bir hüküm bulunmamaktadır. Son dönem İslâm hukukçularından Ebu Zehra (öl. 1974), Ka'bî'nin mubahı şer'î hükümden kabul etmemesi ile ilgili şu görüşleri aktarmaktadır:

“Şeriatte mükellefin yapıp yapmamakta muhayyer bırakıldığı mubah diye şer'î bir hüküm yoktur. Çünkü fiillerin yapılması Şâri' tarafından ya istenmiştir veya yasaklanmıştır. Dolayısıyla Şâri'in nazarında yapılması ve yapılmaması eşit olan bir fiil yoktur. Çünkü mükellefin yaptığı bir fiil ya kendisine zarar verir veya fayda verir. Bir fiilde zarar veya fayda olduğuna göre bu fiilin yapılması veya yapılmaması eşit olamaz. Şâri', faydası daha çok olan

³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/245.

³⁷ Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/245; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/213; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/166; Karâfî, *Şerhu Tenkîhü'l-fusûl*, 62; Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 48; Hudarî, *Usûl*, 55; Zühaylî, *Usûlü'l-fikh*, 1/88; Husarî, *Nazariyyetü'l-hükûm*, 93; Dönmez, “Mubah”, 30/341.

³⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/294; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/241; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/124-125; Medkûr, *Mebâhisü'l-hükûm*, 109.

fiilin yapılmasını ister, zararı daha çok olan fiili ise yasaklar. Dolayısıyla bir fiilin Şârî'in nazarında yapılıp yapılmaması eşit olamaz. Buna göre bir şeyin, övgü veya kınamayı gerektirmeyen iki tarafı eşit mubah bir fiil/hüküm olması mümkün değildir. Örneğin insanın kendisini telef etmemek için hayatını sürdürecektir miktarda bir şeyler yemesi istenmektedir. Yine aynı şekilde insanın kendisini telef etmeye sevkedecek bir şeyi yemeyi terk etmesi de istenmektedir. İşte bu örnekte olduğu gibi mubah olarak vasıflandırılan her fiilin, ya faydalı veya zararlı tarafı daha ağır basmakta ve mutlaka bir tarafı tercih edilmektedir. Bundan dolayıdır ki mubah şer'î bir hüküm değildir."³⁹

Ebu Zehra, Ka'bî'nin mubahı şer'î hükümden kabul etmemesi ile ilgili ise şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Ka'bî'ye göre şer'î hükümler kişinin niyetine tabidir. Buna göre mükellefin yaptığı her bir fiilin özel bir maksadı vardır. Kişi bir fiili ya sevap işleme maksadı ile veya cezadan kaçınma maksadı ile yapar. Kişinin niyeti hayır ise karşılığında sevap, niyeti şer ise karşılığında günah vardır. Şârî'in mükellefin fiillerini kabul veya reddetmesi mükellefin niyet ve maksadına bağlıdır. Dolayısıyla bir fiilden güdülen maksada göre onun şer'î hükmü ya talep olur veya kaçınma olur."⁴⁰

Ka'bî'ye nispet edilen bu görüşe göre mubah, kullanma amacı ve sonucuna göre tümel açıdan değerlendirilmektedir. Dolayısıyla tikel açıdan iki tarafı eşit olan bir fiil tümel açıdan farklı hüküm almakta, konuyla ilgili meselenin hükmü de mubah olmaktan çıkmaktadır. Nitekim Ebu Zehra da Ka'bî'nin görüşüne bu açıdan bakarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Ka'bî'nin bu görüşünün mubah olan bir fiilin uygulamadaki karşılığı açısından bir bakıma kısmen haklılık payı vardır. Şöyle ki yemek cüz'î açıdan mubah olmakla birlikte vakıada kişinin hayatını devam ettirmesi için yemesi matluptur. Ancak kişinin matlup olan şeyler içerisinde seçim hakkı vardır. İşte bu yönü ile bir fiil cüz'î açıdan mubah olmaktadır."⁴¹

Ka'bî'nin yaklaşımını akla yetki verme ve alan açma çabası olarak değerlendiren günümüz İslâm hukukçularından H. Yunus Apaydın da Ka'bî'nin görüşü ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Mu'tezilî kelamcı ve usulcülerden Ka'bî (öl. 319/931) mubahın, yapma ve yapmama sıkıntısını kaldırmak anlamını taşıdığını, bu anlamın da sem'den (yani Şari'in bildirimde bulunmasından) önce sabit olduğunu ve Şer'in bir

³⁹ Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 48. Ayrıca bk. Husarî, *Nazariyyetü'l-hüküm*, 93.

⁴⁰ Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 48-49. Ayrıca bk. Medkûr, *Mebâhisü'l-hüküm*, 108.

⁴¹ Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 49.

şeyi mubah kılmasının, o şeyin hükmünü hiç değiştirmeden, -sem'in varid olmasından- önce nasıl ise o hal üzere bırakması anlamını taşıdığını gerekçe göstererek mubahın şer'i bir hüküm kategorisi olarak değerlendirilemeyeceğini iddia eder. Ka'bî'nin (ve taraftarlarının) bu yaklaşımında akla bir yetki tanıma ve alan açma çabası olduğu gözden kaçmamaktadır. Esasında Hanefiler dışındaki usulcülerin büyük çoğunluğunun "istishâbî" bir delil kabul etmesinin arkasında bir yandan kıyas ve benzeri metodları sınırlandırma düşüncesi, bir yandan da akla bir tür yetki verme ve alan açma düşüncesinin bulunup bulunmadığı araştırılmaya değer bir husustur."⁴²

Yukarıda naklettiğimiz görüş ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere Ka'bî, şer'î hüküm olup olmaması açısından mubahı cumhurdan farklı değerlendirmekte ve aslî ibaha ilkesini esas alarak bir fiile günahın terettüp etmemesinden hareketle mubahı şer'î hüküm kapsamında görmemektedir.

1.2. Değerlendirme

Mubahın şer'î hüküm olup olmaması meselesi, klasik fıkıh usulü kitaplarında bazı mu'tezilî usulcüler ile cumhur arasında ihtilaf edilen usul konularının başında gelmektedir. İslâm hukuk tarihinin önemli isimlerinden Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111), cumhur ile Mu'tezilî âlimler arasında ihtilaf edilen bu mesele ile ilgili, "وهذا له غور / bu derinliği (ğavor) olan ve tahkiki gerektiren bir konudur"⁴³ diyerek konunun anlaşılmasının zorluğuna dikkat çekmektedir. Kanaatimizce mubahın şer'î hüküm olup olmaması ile ilgili Mu'tezilî âlimler ile cumhur arasındaki tartışmanın, Râzî⁴⁴ ve Âmidî⁴⁵ gibi usulcülerin dediği gibi lafzî bir tartışma⁴⁶ olarak nitelenmesi uygun değildir.⁴⁷ Çünkü son tahlilde bir taraf mubahı şer'î hükümden kabul ederken diğer taraf şer'î hükümden kabul etme-

⁴² H. Yunus Apaydın, "Kurtubalı Zahiri Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu's-Şeria", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi* 7/14 (2009), 117 (33. dipnot). Ayrıca bk. H. Yunus Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı (18-19 Aralık 2009)*, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 330.

⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/245.

⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/213-214.

⁴⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/166.

⁴⁶ Çağdaş usulcülerden Abdülkerim en-Nemle de Mu'tezilî âlimler ile cumhur arasındaki tartışmanın lafzî olduğunu ve hiçbir fikhî/hukukî semeresi olmadığını söylemektedir. Bk. Nemle, *el-Mûhezzeb fi ilmi usûli'l-fikh el-mukâren* (Riyad Mekketü'r-rüşd, 1999), 1/262.

⁴⁷ Krş. Talip Türcan, "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkı Usulünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme", *Marife Bilimsel Birikim* 3 (2005), 210.

mektedir. Nitekim Mu'tezilî âlimler, şer'î/dinî bildirim öncesi veya sonrası diye bir ayırım yapmadan ister Şâri'in hitabı ile olsun ister hakkında nass bulunmayan konularda olsun, yapılmasında veya terk edilmesinde günahın olmadığı aklen bilinen tüm mubah fiillerin şer'î hüküm kategorisinden sayılamayacağını söylemektedirler.⁴⁸

Konuyla ilgili tarafların görüş ve açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Ka'bî'nin başını çektiği bazı Mu'tezilî âlimler ile cumhur arasındaki tartışmanın özünü, şer'î/dinî bildirim öncesi veya sonrasında diye bir ayırım yapmaksızın, "bir fiilin yapılmasına veya terk edilmesine günahın terettüp edip etmemesinin aklen sabit olup olmaması" oluşturmaktadır.⁴⁹ Şöyle ki; Mu'tezilî âlimler bu konuda, "bir şeyin aslen mubah olması", yani "istishâb/aslî ibaha" ilkesinden hareket etmekte ve şer'î/dinî bildirim öncesi ve sonrası diye bir ayırım yapmaksızın, bir fiilin yapılmasına veya yapılmamasına günahın /sakıncanın terettüp edip etmemesini esas almaktadırlar. Dolayısıyla konuya bu açıdan bakıldığında mubahın şer'î hüküm kategorisinde değerlendirilemeyeceğini söylemektedirler. Çünkü Ka'bî ve taraftarlarına göre hakkında *yasaklayıcı* veya *emredici bir nass* (dinî hüküm) olmadığı sürece, şer'î/dinî bildirim öncesi (aslî ibaha kapsamında) kendisine bir günahın, sorumluluğun (muâheze) ve cezanın (ıkkâb) sabit olmadığı bir şeyin konumu, Şâri'in hitabı ile sabit olsun veya olmasın şer'î/dinî bildirim sonrası da aynen devam eder. Buna göre yapılmasının veya yapılmamasının aklen günah olmadığı bilinen bir şey (mubah/aslî ibaha), şer'î hüküm kapsamında yer alamaz.⁵⁰

Mu'tezilî âlimlerin konuyla ilgili değerlendirmelerini dikkate aldığımızda onlara göre bir fiilin şer'î hüküm olmasındaki temel kriter; yapılması veya terk edilmesine sevabın veya ıkkabın (cezanın/günahın) terettüp etmesidir.⁵¹ Nitekim usulcülerin *vâcip*, *mendup*, *haram* ve *mekruhla* ilgili tanımlarına baktığımızda da durumun böyle olduğu anlaşılmaktadır.⁵² Mahiyeti açısından bakıldığında ise mubah için böyle bir durum/hüküm söz konusu değildir. Mubah kapsamındaki bir fiile sevap ve ıkkabın taalluk etmesi ise onun mahiyeti itibarıyla değil, kullanılma amacı ve sonucuna

⁴⁸ Bardakoğlu, "Câiz", 7/27.

⁴⁹ Krş. Şaban, *Usûlü'l-fikh*, 275; Apaydın, *Hukuk Usulü*, 174. Konuyla ilgili ayrıca bk. Türcan, "Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu", 207-211.

⁵⁰ Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/245; Husarî, *Nazariyyetü'l-hüküm*, 37, 70; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 24; Dönmez, "Mubah", 30/341; Türcan, "Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu", 208, 210.

⁵¹ Krş. Zühaylî, *Usûlü'l-fikh*, 1/88.

⁵² Bu kavramların tanımı ile ilgili bk. Ebû Zehra, *Usûl*, 28, 39, 42, 45 (28-46); Zeydan, *el-Vecîz*, 27, 32, 35, 37 (27-38).

göredir. Nitekim mahiyeti açısından mubah olan veya âdetten sayılan bir fiil, niyet ve kasdın bulunması ile tâata/ibadete dönüşebileceği gibi masiyete de dönüşebilmektedir.⁵³ Konuya bu açıdan bakıldığında mubahı şer'î hükümlerden kabul etmeyen Mu'tezilî görüşün kısmen haklı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim günümüz İslâm hukukçularından Vehbe ez-Zühaylî (1938-2015) de bu bağlamda Ka'bî ve taraftarlarının görüşüne katıldığını ifade ederek şöyle demektedir: "Bir fiili yapmaya ve terk etmeye günahın (harez) terettüp etmemesinin şer'î ibaha olmadığı konusunda ben de Mu'tezilî âlimlerin (Ka'bî'nin) görüşünün doğru ve haklı olduğunu teslim ediyorum."⁵⁴ İslâm hukukçularının ittifakı ile mubah olan bir fiilin yapılmasına veya yapılmamasına ise günah terettüp etmemektedir. Dolayısıyla Zühaylî'nin bu ifadelerine göre, yapılmasına veya terk edilmesine günahın terettüp etmediği mubahın şer'î hükümden sayılmaması gerekmektedir.

Cumhur ise bir fiile günahın terettüp etmemesinin ancak Şâri'in hitabı, yani şer'î/dinî bildirim ile sabit olacağını söylemektedir. Buna göre bir fiilin yapılmasının veya terk edilmesinin günah olması, ancak şer'î/dinî bildirim sonrasında bilinebilir. Dolayısıyla şer'î hitap ile sabit olan bir fiil, şer'î hüküm kategorisinde yer alır.⁵⁵ Bu bağlamda mubah da Şâri'in hitabı ile sabit olduğu için şer'î bir hüküm olmaktadır. Diğer taraftan Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209) ve Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî'nin (öl. 1119/1707) ifadelerine göre Şâri'in sükût ettiği veya hakkında emredici veya yasaklayıcı bir nass/hüküm bulunmayan aslı ibaha da şer'î hüküm kapsamında yer almaktadır.⁵⁶

Mubahın şer'î hüküm kapsamında yer aldığını söyleyen cumhurun bu görüşünü, usulcülere göre nasların (hitabın) doğrudan veya dolaylı olarak tüm hayat olaylarını kuşatması ile de temellendirmek mümkündür. Nitekim usulcülere göre, hükümsüz hiçbir hayat olayı yoktur ve naslar doğrudan veya dolaylı olarak tüm hayat olaylarını kuşatmaktadır. Naslar tüm hayat olaylarını kuşattığına göre şer'î açıdan "farz/vacip-mubah-haram" üçgeni dışında bir olayın kalması mümkün değildir.⁵⁷ Dolayısıyla

⁵³ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/202. Ayrıca bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/119-120; Zeydan, *el-Vecîz*, 39.

⁵⁴ Zühaylî, *Usûlül'l-fikh*, 1/88.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/246; Karâfî, *Şerhu Tenkihü'l-fusûl*, 62; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/277-278.

⁵⁶ Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/213-214; Bihârî, *Müsellemü's-ssübût*, 1/91. Ayrıca bk. Ensârî, *Fevâitihu'r-rahâmût*, 1/91; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "İbâha", 1/132.

⁵⁷ Nasların tüm hayat olaylarını lâfzen veya delâleten kuşatması ile ilgili değerlendirmeler için bk. Şâfî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, ty.), 19 (nr. 46, 48), 477 (nr. 1326); Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*, thk. Abdülhamid b.

nasların kuşatıcılığı açısından bakıldığında cumhura göre mubahın şer'î hüküm olması gerekmektedir. Diğer taraftan cumhura göre mubahın şer'î hüküm kapsamında yer almasının tağlîb (genelleme) yoluyla olduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim cumhur, teklif (kulfet ve meşakkat) içermemesine rağmen, tağlîb yoluyla -diğer teklîfi hükümlerle birlikte mubahın- teklîfi hükümden olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Buna göre, *nasıl ki mubahın teklîfi hüküm olması tağlîp yoluyla olmuş ise şer'î hüküm olması da tağlîp yoluyla olmaktadır*, diyebiliriz. Çünkü bir fiili yapıp yapmama arasında muhayyer olmak, doğrudan hükümle bağlantılı bir durum değildir.⁵⁹

Gazzâlî, *el-Müstesfâ*'da Mu'tezilî âlimlere nispet ettiği mubahın şer'î hüküm olmadığı görüşünü naklettikten sonra; " وهذا له غور / bu derinliği (ğavr) olan ve tahkiki gerektiren bir konudur" diye nitelediği bu konudaki kapalılığı gidermek için mubah kapsamına giren fiilleri üç kısma ayırmaktadır. Birinci kısım, *asıl üzere kalan mubah fiildir* (aslî nefy/aslî ibaha). Şer bu fiil hakkında, ne sarih lafızla (doğrudan) ne de sem'î delillerden biri ile (dolaylı olarak) bu konuda hiçbir şey söylememiştir. Bu fiil hakkında, "daha önce olduğu hal üzere devam edip gelmiş ve sem' (şeriat) ona hiç değinmemiştir. Dolayısıyla bu fiil hakkında hiçbir hüküm yoktur" denilmesi gerekir. (Buna göre aslî ibaha, şer'î hükümden değildir.) İkinci kısım, şer'in 'dilerseniz yapın, dilerseniz yapmayın' diyerek yapıp-yapılmaması konusunda mükellefi muhayyer bıraktığı fiildir. Şer'in bu şekilde, "dilerseniz yapın, dilerseniz yapmayın" demesi bir hitaptır. Hükümün de zaten hitaptan başka anlamı yoktur. Yani hüküm, Şâri'in hitabıdır. Böyle bir hitap varid olduğuna göre bunu inkâr etmek de mümkün değildir. Dolayısıyla şer'î ibaha, şer'î bir hükümdür. Üçüncü kısım ise hakkında, "dilerseniz yapın, dilerseniz yapmayın" şeklinde muhayyer bırakan bir hitap (tahyîr) ile sabit olmayan, fakat sem'î/şer'î delilin, yapılmasında ve terk edilmesinde bir günah olmadığına delâlet ettiği fiildir. Bu fiil, sem'î delil, yani Şâri'in hitabı ile

Halid Ebu Zenîd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/312; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/75-76, 81; Serahsî, *el-Uşûl*, 2/139-140 (Kıyas Konusu); İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/134; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/743-744/r. 676-677 (kıyas konusuna giriş paragrafı); Gazzâlî *el-Müstesfâ*, 1/20, 3/3; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/167, 169; Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, 1/173; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 347-348. Ayrıca bk. H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/434; Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", 328-331; Mehmet Erdoğan, "İslâm Hukukunun Teolojik Temelleri", *İslâm Fıkıhını Nasıl Anlamalıyız Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa: KURAV Yayınları, 2006), 194; Mehmet Erdoğan, "İslâm Hukukunda Şer'lik Kavramı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 151.

⁵⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 23. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/341; Ensârî, *Fevâitihü'r-rahamût*, 1/90; Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü*, 73; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 286.

⁵⁹ Tevhîh Ayengin, "Hüküm Teorisi", *İslâm Hukukuna Giriş* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 2011), 158-159.

bilinmiştir. Şayet bu sem'î delil olmasaydı, bu fiil işleyen kişiden sakınca-
nın/günahın kaldırıldığı ve bu fiilin aslı nefy, yani aslı ibaha üzere kaldığı
“akıl” delili ile bilinirdi.⁶⁰

Gazzâlî, üç kısma ayırdığı ve hakkında “*bu derinliği (ğavr) olan / tahkiki
gerektiren derin bir konudur*” dediği mubah fiillerin şer'îliği, yani şer'î hü-
küm olup olmaması ile ilgili Mu'tezilî âlimlerin yorumunu da haklı çıkar-
acak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bu üçüncü (yani mubah olduğu ile ilgili hakkında sem'î bir delil bulunma-
yan ancak, yapılmasında ve terk edilmesinde bir günahın bulunmadığı fiil
hakkında nazar vardır. (Yani bu fiiller tartışmaya açıktır. Dolayısıyla bu konu
hakkında farklı görüş ve düşünceler ileri sürülebilir.) Zira bu fiilde akıl ve
Sem' delili bir araya gelmiştir. Aynı şekilde diğer iki kısımda, yani aslı nefy/
aslı ibaha ve şer'î ibaha da nazar vardır (Yani hakkında sem'î/şer'î hiçbir delil
varid olmayan mubah fiil (aslı ibaha) ile hakkında sem'î/şer'î delil bulunan ve
Şâri'in hitabı ile sabit olan mubah fiil (şer'î ibaha) da tartışmaya ve farklı görüş
beyan etmeye açıktır.). Zira “Şâri'in, 'istersen kalk istersen otur' şeklindeki
sözü (yani Şâri'in hitabı ile sabit olan şer'î ibaha) hakkında şöyle denilme-
si mümkündür: Şâri'in 'istersen kalk istersen otur' demesi, yeni bir hüküm
getirmek (tecdid-i hüküm) değil, aksine önceki hükmü aynen bırakmadır
(takrîr). Hükmün takriri ise durumunu değiştirmeyerek onu bulunduğu hal
üzere bırakmak demektir. O halde bu, Şer' ile ortaya çıkan yeni bir şey (yeni
bir hüküm) değildir, dolayısıyla şer'î (hüküm) de değildir. Diğer kısma -yani
hakkında hitap ve delil varid olmayan- gelince; bunun şöyle denilerek inkâr
edilmesi mümkündür: Sem', hakkında yapma talebi (talabü'l-fi'l) ve terk etme
talebi (talebü't-terk) bulunmayan yerlerde/fiillerde mükellefin muhayyer ol-
duğuna delâlet etmiştir. Bu ise genel olarak, sınırsız sayıdaki fiiller hakkında
(Şâri'in sükûtunun o fiilin mubah olduğuna dair şer'î) bir delildir. Buna göre,
Şer'in -dolaylı olarak- delâlet etmediği hiçbir fiil kalmaz ve böylece bu fiiller,
Şer'/Şâri tarafından mubah kılınmış olur. Aksi takdirde, Şer'in bir şeyi mubah
kılmasının değiştirme (tağyir) değil, aynen bırakma (takrîr) olduğu; takrîrin
ise yeni bir iş/hüküm olmadığı; aksine, takrîrin, bu konuda yeni bir hüküm ge-
tirilmediğini beyan/açıklamak, hatta yeni bir hükme hiç değinmemek olduğu
ileri sürülerek karşı çıkılabilir.”⁶¹

Gazzâlî'nin yukarıda üç kısma ayırdığı ve her biri ile ilgili yaptığı de-
ğerlendirmeler, Mutezilî âlimlerin “mubahın şer'î hüküm olmadığı” şek-
lindeki görüşlerine kısmen haklılık payı verilebileceğini göstermektedir.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/245-247.

⁶¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/246-247.

Açıklama ve değerlendirmeleri dikkate aldığımızda Mu'tezilî âlimler ile cumhur arasındaki ihtilafın, tarafların konuya farklı açılardan bakması ile ilgili lafzî bir tartışmadan ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu konuda; Mu'tezilî âlimlerin şer'î/dinî bildirim öncesi ve sonrası diye bir ayırım yapmadan genel olarak "yapılmasında veya terk edilmesinde günahın olmadığı" fiil anlamında mubahı şer'î hükümden kabul etmediğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan cumhurun; "Ka'bî'nin kastettiği mubah, hakkında nass olmayan şer'î/dinî bildirim öncesi için geçerlidir. Bizim kastettiğimiz mubah ise hakkında nass olan şer'î/dinî bildirim sonrasıdır. Dolayısıyla ihtilaf farklı bakış açılarından kaynaklanmaktadır" şeklindeki açıklamaları da anlamsız gözükmektedir. Çünkü *istishâb* kaidesi çerçevesinde şer'î bildirim öncesi bir fiilin aslı ibahadan sayılması ve bunun şer'î hükümden olmadığıнын söylenmesi şer'î/dinî bildirim sonrası, yani İslâm şeriatının gelmesi ile anlamsız ve gereksiz bir yorum olmaktadır. Zira İslâm'ın gelmesiyle "şer'î/dinî bildirim öncesi" diye bir durum veya şer'î/dinî bildirim öncesine göre hüküm vermek söz konusu değildir.

Mubahın şer'î hüküm olup olmaması ile ilgili temel sünî yaklaşımı temsil eden cumhur ile Mu'tezilî âlimler arasındaki yaklaşım farklılığını özetle ifade etmek gerekirse; Mu'tezilî âlimlere göre bir şeyin şer'î hüküm olmasında asıl olan; onun yapılmasına veya terk edilmesine günahın terettüp edip etmemesidir. Buna göre bir şeyin yapılmasında veya terk edilmesinde günah varsa o fiil şer'î hükümdendir, yoksa şer'î hükümden değildir. Cumhura göre ise bir şeyin şer'î hüküm olmasında asıl olan; Şâri'in hitabının olup olmamasıdır. Buna göre bir şeyin yapılmasında Şâri'in hitabı varsa o fiil şer'î hükümdendir yoksa şer'î hükümden değildir.⁶² Ancak son tahlilde cumhura göre bir meselenin mubah kategorisinde yer alması Şâri'in doğrudan hitabı ile olabileceği gibi dolaylı hitabı ile de olabilmektedir. Nitekim Râzî ve Bihârî'nin sarîh olarak ifade ettikleri gibihakkında nass olmayan (meskûtün anh) aslî ibaha kapsamındaki konular da şer'î ibahadan sayılmaktadır.⁶³ Sonuç olarak:

"İbaha alanının şer'î mi yoksa aklî mi olduğuna ilişkin tartışma, tarafların şer'îlik algısındaki farklılığın bir yansımasıdır. Temel sünî yaklaşım, her beşeri davranışın ancak şer' yoluyla bilinebilen bir hükmünün olduğu ve hiçbir davranışın şer'î değerlendirme dışında kalmadığı şeklindedir. Dolayısıyla kişilerin serbestçe hareket etme imkânına sahip oldukları ibaha alanı, şer'in vâcib, mendûb, haram veya mekruh kılmaması sebebiyle mubah olduğu anla-

⁶² Türcan, "Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu", 208, 210-211.

⁶³ Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 213-214; Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, 1/91.

şılan davranışlar bütünü demek değildir. Bir davranış, tıpkı vâcib veya haram nitelikli davranışlarda olduğu gibi ancak şer'in bildirmesi ile mubah hale gelebilir. Hâlbuki ibaha alanının akli olduğunu savunan yaklaşımda -kimi sünni usulcüler de aynı görüşü paylaşmaktadır- mubah, şer'in müdahale etmediği; aklın, yapılmasını ve yapılmamasını eşit düzeyde değerlendirdiği davranış biçiminde tanımlanmaktadır."⁶⁴

2. MUBAHİN ŞER'İ HÜKÜM OLUP OLMAMASININ KAMU OTORİTESİNİN MUBAHI SINIRLANDIRMA YETKİSİ İLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ

2.1. Konuyla İlgili Mansurizâde Saîd'in Görüşü

Osmanlı'nın son dönem düşünürlerinden hukukçu Mansurizâde Mehmed Saîd (1864-1923)⁶⁵, mubahın şer'î hüküm olup olmaması ile kamu otoritesinin mubahi sınırlandırma yetkisi arasında bir ilişki kurmakta ve mubahın şer'î hüküm kapsamında yer almadığını, dolayısıyla kamu otoritesinin mubah/cevâz olarak isimlendirilen hukukî serbest alanda mutlak olarak tasarruf yetkisine sahip olduğunu söylemektedir. Nitekim Mansurizâde Saîd konuyla ilgili görüşlerini, *İslâm Mecmuası*'nda⁶⁶, "Cevâzın Ahkâmı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir"; "Kanun ve Şeriat" ve "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir" konuları etrafında yazdığı makalelerinde açık ve net olarak ifade etmektedir.⁶⁷

Konuyla ilgili görüşlerinde Mu'tezilî yaklaşımı esas alan Mansurizâde Saîd, şer'î/dinî bildirim öncesi ve sonrası diye bir ayırım yapmadan, bir başka ifade ile Şâri'in hitabı ile sabit olup olmamasına bakmaksızın ister "şer'î ibaha" olsun ister "aslî ibaha" olsun mubahın/cevâzın ahkâm-ı

⁶⁴ Türcan, "Şer'îlik Algısı ve İbaha Alanının Şer'îliği Sorunu", 210.

⁶⁵ Mansurizâde Saîd'in hayatı ve eserleri ile ilgili bk. Abdullah Kahraman (Yayına Haz. "Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)", *İslâmiyât* (Şeriat Dosyası) 1/4 (Ekim-Aralık 1998), 239-241 (Sunuş kısmı); Abdullah Kahraman, "Daru'l-Fünûn Hocalarından Mansurizâde Mehmed Saîd Ve Klasik Fıkhn Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri", *Daru'l-Fünûn İlahiyat Sempozyumu (18-19 Kasım 2009) Tebliğleri* (İstanbul: 2010), 405-407; Ayşegül Yılmaz, *Mansurizâde Saîd ve Fıkhi Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 7-25.

⁶⁶ *İslâm Mecmuası*, I. Dünya Savaşı yıllarında yayımlanan bir fikir dergisidir. Geniş bilgi için bk. Tuba Çavdar Karatepe, "İslâm Mecmuası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 23/53-54.

⁶⁷ Mansurizâde Saîd'in konuyla ilgili görüşleri için bk. Mansurizâde Saîd, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir", 295-303; "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", 233-238; "Şeriat ve Kanun-I", *Daru'l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (DFHM) 1/6 (İstanbul 1332-1334), 530-535; "Şeriat ve Kanun-II", *Daru'l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (DFHM) 2/8 (İstanbul 1332-1334), 601-606. Ayrıca bk. Aydın, *Aile Huku*, 172-174; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (Ankara: Bilgi Basımevi, 1973), 395-396.

şer'iyyeden olmadığını ve kamu otoritesinin (devlet başkanının) mutlak anlamda mubahı sınırlama yetkisinin olduğunu makalelerinde teferruatlı bir şekilde ele almaktadır. Konunun daha açık ve net olarak ifade edilebilmesi için Mansurizâde Said'in görüşlerinden bazı kesitler aktarmak uygun olacaktır. Mansurizâde Said, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair" isimli makalesinde konuyla ilgili şöyle demektedir:

"Cevâz, şer'î bir hüküm değildir. Çünkü şeriat, nizamı ve intizamı korumak maksadıyla vaz' ve tesis olunmuş bir konundan ibarettir. Kanun, fiil ve davranışları kayıt altına almak için vaz' edilir. Kayıtlandırmaya yarayan hükümler ise, vücûb ve hürmet gibi hükümlerdir. Sıhhat ve fesâd gibi hükümler de şer'î emir ve nehyin neticesi olduklarından vücûb ve hürmet manalarını içine alırlar. Bu sebeple onlar da kayıtlandırmaya yardımcı olur. Cevâz ise, bir fiil ve hareketin serbest oluşundan ibaret olup kayıtlandırmaya hizmet etmez. Dolayısıyla da şeriatın hükümlerinden sayılmaz."⁶⁸

"... İzah ve tafsil ettiğim (ayrıntılı olarak açıkladığım) üzere cevâz, öyle ileri sürdükleri şekilde ne Şâri'in hitâbı ve ne de hitabının sonucudur. Cevâz, Şâri'in hitâbı değil, hitabının olmayışıdır. Hitâbının sonucu da değil, hitabının olmayışının sonucudur. Bu sebeple cevaza 'hüküm' denemez, hiçbir şekilde şeriatın hükümlerinden sayılamaz."⁶⁹

"İşte böyle körü körüne (ale'l-umyâ) cevâz hakkında 'hitâbın sonucudur' diye hükmedilmiş ve bu esâs-ı fâsîd (çürük temel) üzerine bina ederek cevâz şer'î ahkâmdan sayılmış ise de arz ve izah ettiğim gibi; cevâz hitâbın sonucu değildir ki şer'î ahkâmdan sayılabilsin. Böyle ahkâm-i şer'iyyeden olmayan cevâza tabiatıyla şeriat müdahale etmeyeceğinden⁷⁰ taaddüd-i zevcât (çok kadınla evlilik), evlenme, boşanma gibi câiz olan şeyler hakkında ülü'l-emr yani hükümet milletin vicdanına ve asra uygun şekilde hükümler ve kanunlar vaz' ve tesis edebilir."⁷¹

⁶⁸ Mansurizâde Said, "Cevâz Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", 296. Ayrıca bk. Ali Bardakoğlu (sadeleştiren), "Mansurizâde Saîd: Cevâz Şer'î Ahkâmdan Olmadığına Dâir". *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Dergisi* 1 (Kayseri 1987): 82.

⁶⁹ Mansurizâde Said, "Cevâz Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", 301. Ayrıca bk. Bardakoğlu (sadeleştiren) "Mansurizâde Said: Cevâz Şer'î Ahkâmdan Olmadığına Dair", 87.

⁷⁰ Burada Mansurizâde Said'e şöyle bir itiraz yapılabilir: İnsanın (müctehidin) ve devletin karıştığı bir konuya şeriat (dîn) niçin karışmasın? Ayrıca bir şeyin şer'î hükümden olması ona insanın (müctehidin) karışamayacağı anlamına mı gelmektedir? Nitekim Şâri', nassların yorumunda akla (sivil insiyatife/ müctehidlere) geniş yorum hakkı vermiştir. Bundan dolayıdır ki İslam hukukçuları, şer'î hükümden olan *farz/vacip, mendup (sünnet), mubah, mekruh, haram* ile ilgili her mesele hakkında Şâri'in maksadı doğrultusunda icthadda (yorumda) bulunmuşlar ve konuyla ilgili görüşlerini beyan etmişlerdir. Nitekim İslâm hukukçuları da müctehidler bu icthadlarının şer'î bir hüküm olduğunu ve avam (mukallitler) için şer'î deliller konumunda olduğunu söylemişlerdir. Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4/244-246, 292-293.

⁷¹ Mansurizâde Said, "Cevâz Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", 303. Ayrıca bk.

Konuyu kendi bakış açısından fıkıh usulünde belirli bir zemine oturtan Mansurizâde Said, *“Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”* isimli makalesinde ise konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Demek oluyor ki hakkında emir ve nehy-i şer’î varid olmamış, vacib ve memnu’ olmayan hangi bir şey hakkında olursa olsun -ki caiz olan hangi bir şey olursa olsun demektir- ülü’l-emr, emr veya nehy ederse vacib olan bir şeyin hilafını veya bir fi’l-i memnuyu emr etmediği için, hülâsa şeriatın hiçbir emr ve nehyine muarız olmadığı için kâffesine itaat etmek vaciptir. İşte bu hüküm her türlü şek ve tereddüden hâli, nass-ı mezkûrun müfâd-ı kat’î ve muktezây-ı sarîhidir... Binaen aleyh emr ve nehy-i şer’î vârid olmamış câiz olan şeylerin kâffesinde ülü’l-emrin emr ve nehyetmeye, kâbil-i takyîd ve tahdîd olmayan selâhiyet-i vâsıası/sınırsız tasarruf yetkisi vardır.”⁷²

“Hulâsa şeriat-ı İslâmiyede şurası muhakkaktır ve her türlü şek ve tereddüden, hilaf ve ihtilafdan mâ’sundur ki ale’l-umûm câiz olan şeylerde ülü’l-emrin emr ve nehy etmeye selâhiyat-ı vâsıası vardır... Binaen aleyh ülü’l-emr, yani hükümet, bi’l-küllüye (umûr-ı caizeden/mubah olan) taaddüd-i zevcâtı men etmeye veya bazı kuyûd ve şurût ile takyîd etmeye selâhiyet-i tâmmesi vardır. Şeriat-ı İslâmiyede, arzettiğim veçhile bu hususda hiçbir mâni yoktur. Çünkü ale’l-umûm câiz olan şeylerde emr ve nehye ve kavânîn vaz’ına ülü’l-emrin nazar-ı şariatte selâhiyat-ı vâsıası vardır.”⁷³

Devlet başkanının, mubah/cevaz alanda her türlü tasarruf etmeye hak ve yetkisinin olduğunu söyleyen Mansurizade Said, *“Kanun ve Şeriat”*⁷⁴ isimli makalesinde ise devletin aile hukuku alanında zamanın şart ve icaplarına göre gerekli her türlü düzenlemeyi yapabileceği ile ilgili şöyle demektedir:

“Hülâsa: Bâlâda bast ve beyan eylediklerimizden (yukarıda genişçe açıkladıklarımızdan) anlaşılacağı veçhile... ülü’l-emrin kavânîni sâirede nasıl ihtiyâcât ve mesâlih-i nâsi teemmül ederek birçok kavânîni va’z ve ta’dîl ettiği gibi hukuk-ı medeniyyenin mühim bir kısmını teşkil etmesi lazım gelen münâkahatta da kezalik ihtiyâcât-ı darûriyye ve medeniyyeye muvafık bir surette -saltanat-ı velâyet-i hasebiyle- bilâ kayd ve şart kanun vaz’ ve ta’dîl

Bardakoğlu (sadeleştiren) “Mansurizâde Said: Cevâz Şer’î Ahkâmdan Olmadığına Dair”, 89.

⁷² Mansurizâde Said, *“Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”*, *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul 1330), 236.

⁷³ Mansurizâde Said, *“Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir”*, *İslâm Mecmuası* 1/8 (İstanbul 1330), 237.

⁷⁴ Mansurizâde Said, *“Şeriat ve Kanun-I”*, *Daru’l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (DFHM) 6 (1332-1334), 530-535; *“Şeriat ve Kanun-II”*, *Daru’l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (DFHM) 8, (1332-1334), 601-606. Bu makaleler Abdullah Kahraman tarafından yeni harflerle neşredilmiştir. Bk. Abdullah Kahraman (Yayına Haz.), *“Şeriat ve Kânûn* (Mansurizâde Mehmed Saîd)”, *İslâmiyât* (Şeriat Dosyası) 1/4 (Ekim-Aralık 1998), 239-251.

etmeye hak ve selâhiyeti mutlakdır. Buna şer'an hiçbir mâni yoktur."⁷⁵

Mansurizâde Saîd'in, mubahın/cevazın şer'î hüküm olup olmaması ve devlet başkanının mubahı sırlama yetkisi ile ilgili makalelerinde özetle şöylelediği ise şudur:

"Mubah/cevâz, şer'î hükümlerden değildir. Dolayısıyla ülü'l-emr (devlet başkanı/hükümet), velâyet-i saltanat (velâyet-i âmme/selâhiyet-i tâmme) hasebiyle umur-ı câzeden olan mubahta şeriatın men etmediklerini kanun yoluyla menedebilir ve mubah (câiz) olan konularda da gerekli hukûkî düzenlemeleri yapabilir."⁷⁶

Günümüz İslâm hukukçularından Abdullah Kahraman da "*Mansurizâde Saîd'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler*" isimli makalesinde Mansurizâde Saîd'in konuyla ilgili yaklaşımını haklı ve isabetli bularak şöyle demektedir:

"Hangi hedefe matuf olursa olsun, Mansûrîzâde'nin usulcü ve fıkıhçıların kabullerinden hareketle tespit ettiği problemleri ciddiye almak gerekir. Bize göre, Mansûrîzâde'nin cevâzla ilgili görüşlerinde büyük ölçüde haklılık payı vardır. Onun bu konuda fukahâyı eleştirirken öne sürdüğü gerekçe oldukça tutarlı gözükmektedir. Ona göre şer'î hüküm Şâri'in hitabının eseriye bu kapsama vücup ve hurmete ilişkin olanları dâhil edip, hakkında hitap bulunmayanları da cevaz alanına katmak daha isabetlidir."⁷⁷

Cevazın şer'î hüküm olmadığını söyleyen⁷⁸ günümüz İslâm hukukçularından Ali Bardakoğlu ise Mansurizâde Saîd ile benzer bir değerlendirme yaparak şöyle demektedir:

"Mutezile âlimleri mubahı şer'î hüküm kategorisine dâhil etmezken Sünnî düşüncede mubah şer'î hükümdür. Ancak mubahın şer'î hüküm sayılmaması daha isabetli görünmektedir. Şer'î hüküm ya vaciptir ya menduptur ya mekruhtur ya da haramdır; geri kalan geniş alan ise aslı ibâha kuralı kapsar. Câiz ve mubah şer'î hüküm kategorisinde yer aldığına buna getirilecek sınırlama ve yorum doğrudan şer'î bir hükümde tasarrufun kurallarına tabi olacaktır. Osmanlı'nın son döneminde âlimler bu konuyu tartışmaya açmışlar, şer'î hüküm olmadığını savunan önemli bir grup çıkmıştır."⁷⁹

⁷⁵ Mansurizâde Saîd, "Şeriat ve Kânûn-I", 535; Kahraman, "Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Saîd)", 247. Ayrıca bk. Aydın, *Aile Hukuku*, 173.

⁷⁶ Kaynakça için bk. *İlgili Dipnot*.

⁷⁷ Abdullah Kahraman, "Mansurizâde Saîd'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi* 5/1 (Sivas 2001): 237.

⁷⁸ Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine", *Osmanlı* (Teşkilat içinde). ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 6/415.

⁷⁹ Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?", *EskiYeni: Anadolu İlahiyat Akademisi*

Yukarıda görüşlerini naklettiğimiz başta Mansurizâde Said olmak üzere Ali Bardakoğlu ve Abdullah Kahraman'ın ifadelerinden mubahın şer'î hüküm olup olmaması ile kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisi arasında bir ilişki kurulduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Değerlendirme

Mansurizâde Said ve onun görüşüne katılan günümüz İslâm hukukçuları her ne kadar mubahın şer'î hükümden olup olmaması meselesi ile kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisi arasında bir ilişki kurmaya çalışsalar da bu iki konu arasında doğrudan bir ilişki olmadığını söylemek mümkündür. Zira "Mubah, vesile olduğu şeyin hükmünü alır"⁸⁰ kaidesi gereğince vesile olduğu maslahat ve mefsedete göre mubahın farklı hükümler alabileceği, bir diğer ifade ile şartlar ve ihtiyaçlar gerekli kıldığında kamu yararı ve zararın izalesi bağlamında kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisi İslâm hukukunun müsellemler konularındandır. Dolayısıyla kamu otoritesi tarafından sınırlandırmaya söz konusu olabilmesi için mubahın şer'î hüküm kapsamında yer alıp almaması önemli değildir.

Nitekim cevazın ahkâm-ı şer'iyeden olmadığını aklî ve naklî deliller ile ispat etmeye çalışan Mansurizâde Saîd, mubah şer'î hükümden kabul edilse bile bu durumun mubahın kamu otoritesi tarafından sınırlandırılmasına mani olamayacağı ile ilgili şöyle demektedir:

"Cevazın ahkâm-ı şer'iyeden olduğu farz edilse bile -taaddüd-i zevcât hakkında yazmış olduğum makalede ispat ettiğim vechile- yine hükümetin (ülül-emr'in) bunlar hakkında (câiz/mubah olan alanlarda) kanunlar vaz' ve tesis etmeye hak ve yetkisi red ve inkâr edilemez. Fakat böyle (yani izah ve ispat

Araştırma Dergisi 29 (Güz 2014), 174. Krş. H. Yunus Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal-II (İslam ve Toplum)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 2/293. Yukarıdaki ifadelerinde Mansurizâde Saîd'in görüşlerine katılan ve mubahın cevazın şer'î hüküm kapsamında olmadığını söyleyen Bardakoğlu'nun aşağıdaki ifadeleri ise Şâri'in sükkût ettiği ve hakkında yasaklığın bulunmadığı hukukî serbest alanların da şeriat/şer'î hüküm kapsamında olduğunu göstermektedir:

"Bir hukuk normunun veya uygulamasının İslâm'a uygunluğu, yani klasik ifadesiyle şer'îliğî denilince onun, dinin açık hükümlerine aykırı olmaması kastedilir. Bu da Kur'an ve Sünnet'te yer alan ifadenin onu emretmesi, uygunluğunu açıkça teleffuz etmesi şeklinde olabileceği gibi ona ilişkin bir açıklamaya yer vermemesi, yani yasaklığından söz etmemesi şeklinde de olabilir." (Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", 414.)

⁸⁰ Bu fikhî kaide ile ilgili bk. İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihî'l-enâm*, thk. Neziha Kemal Hammad ve Osman Cuma Damiriyye, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 1/34-36, 74; Karâfi, *el-Furûk*, 2/61 (Fark: 58); Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/113, 114, 125, 128, 4/194; İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkâin an rabbi'l-âlemîn*, (Riyad: Dâru İbnül Cevziyye, 1423 h.), 4/553; Ebû Zehra, *Usûl*, 288; Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 96, 99, 433; Zeydan, *el-Vecîz*, 195, 197; Zühaylî, *Usûlül-fikh*, 2/874, 877-882.

ettiğim üzere) cevaz ahkâm-ı şer'îyyeden sayılmayacağı için mesele (yani devlet başkanının mubahı sınırlandırması) daha basit bir şekilde halledilmiş olur ve izaha ve ispata gerek kalmaz"⁸¹

Mansurizâde Saîd'in görüşlerine karşı cevazın/mubahın ahkâm-ı şer'îyyeden olduğunu savunan İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)⁸² ve (Babanzâde) Ahmed Naim (1872-1934)⁸³ de şartların ve ihtiyaçların, bir diğer ifade ile kamu yararının gerektirmesi halinde prensip olarak devlet başkanının; yani kamu otoritesinin mubahı/cevâzı sınırlandırma hak ve yetkisinin olduğunu kabul etmektedirler. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı bu bağlamda; "*ef'âl-i mubah hiçbir kimseye eza etmemek şartıyla câiz olur*"⁸⁴; "*fi'l-i mubah bi şartı's-selame câiz olur*"⁸⁵ fıkıh kaidelerini aktarmakta ve "*harama vesile olan mubah haram, vâcibe vesile olan mubah da vâcib olur*"⁸⁶ diyerek cevâzın/mubahın gaye ve sonucuna göre sınırlandırılmasının mümkün olduğunu söylemektedir.⁸⁷ (Babanzâde) Ahmet Naim ise, "*Haydi muvakkaten davanızı teslim edeyim de umur-i mubah ve câizenin kâffesinde ümeraya itaat, emri dini gibi vâcib olur diye kabul edeyim...*" diyerek prensip olarak kamu otoritesinin cevâzda/mubahda tasarruf yetkisi olduğunu ima etmekte, ancak bu yetkinin iyi niyetle kamu yararının bir gereği olarak değil, dış güçlerin/batının baskısından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁸⁸

Günümüz İslâm hukukçularından H. Yunus Apaydın da, dinin tüm hayat olaylarını kuşattığını ve mubahın da şer'î hüküm kapsamında yer

⁸¹ Mansurizâde Saîd, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'îyyeden Olmadığına Dâir", 303. Ayrıca bk. Bardakoğlu (sadeleştiren) "Mansurizâde Saîd: Cevâz Şer'î Ahkâmından Olmadığına Dâir", 89.

⁸² İzmirli İsmail Hakkı'nın hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1987), 2/89-135; Ali Birinci-M. Sait Özvernarlı, "İzmirli, İsmail Hakkı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/530-535.

⁸³ (Babanzâde) Ahmed Naim'in hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, 1/273-308; İsmail Lütfi Çakan, "Babanzade Ahmet Naim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/375-376.

⁸⁴ Ebu Saîd el-Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, nşr. Şirketü Sahafiyye Osmaniyye müdürü el-Hâc Ahmed Hulûsî (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308), 45 (Hâtime: *Kavâid-i külliye*, md. 25).

⁸⁵ İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Dâru Alemi'l-kütüb, 2003), (Kitabü'l-cinâyet/Babü'l-kûd fimâ dünen nefis/Faslün fi'l-fi'leyn), 10: 219; *Mecelle*, md. 1254.

⁸⁶ İzmirli İsmail Hakkı, "Cevâz Ahkâm-ı Şer'iattan Olup Olmaması Hakkındaki Niza Niza-i Lafzidir", 301

⁸⁷ İzmirli İsmail Hakkı, "Cevâz Ahkâm-ı Şer'iattan Olup Olmaması Hakkındaki Niza Niza-i Lafzidir", 300-301.

⁸⁸ Ahmet Naim, "Taaddüd-i Zevcat İslâmiyet'te Men Olunabilir mi imiş?: Mansurizade Saîd Beyefendi'ye", 220.

aldığını belirterek⁸⁹ kamu otoritesinin cevazda, yani mubah alanda tasaruf yetkisinin olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in ve Hz. Ömer'in mubahın sınırlandırılmasına yönelik bazı uygulamaları da kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisi ile mubahın şer'î hüküm olup olmaması arasında doğrudan bir ilişki olmadığını göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in arızî ve haricî bazı sebeplerden dolayı aslen mubah olan *kurban etlerinin üç günden fazla biriktirilmesini*⁹¹, *sığır etinin yenilmesini*⁹² ve *kabir ziyaretlerini*⁹³ yasaklaması; kokusuyla çevreye rahatsızlık veren *sarımsak vb. şeyleri kendisinin yememesi*⁹⁴ ve *bunları yiyen kişileri de mescide gelmekten men etmesi*⁹⁵, kızı Hz. Fatıma üzerine Hz. Ali'nin ikinci bir kadınla evlenmesini yasaklaması⁹⁶ gibi örnekler kamu yararının gerektirmesi, başkalarının hakkına tecavüz etmesi, onlara zarar vermesi vs. gibi gerekçelerin bulunması halinde mubahın sınırlandırılabilceğini göstermektedir.⁹⁷

Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde *temettu haccını*⁹⁸ yasaklayarak *ifrad haccını*⁹⁹ emretmesi¹⁰⁰; Hz. Huzeyfe (r.a) ve diğer bazı sahabileri Ehl-i kitap kadınlarla evlenmekten men etmesi¹⁰¹; kadınların dengi olmayan erkekler-

⁸⁹ Bk. Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", 328-331. Ayrıca bk. H. Yunus Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları* (Konya: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 70, 192-195.

⁹⁰ Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", 362. Ayrıca bk. Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, 178, 233.

⁹¹ Konuyla ilgili rivayetler için bk. Buhârî, "Edâhî", 16; Müslim, "Edâhî", 5; Muvatta, "Edâhî", 4, 6; Muvatta, "Dahâyâ", 4.

⁹² Ebû Abdillâh el-Huseyin b. Hasen el-Halîmî, *el-Minhâc fi şuabi'l-îmân*, thk. Halîmî Muhammed Kûde, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1979), 2/31.

⁹³ Konuyla ilgili rivayetler için bk. Müslim, "Cenâiz", 36; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 77; İbn Mâce, "Cenâiz", 48.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 40; Müslim, "Eşribe", 31; İbn Mâce, "Et'ime", 59.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 40. Ayrıca bk. Buhârî, "Ezân", 160.

⁹⁶ Konuyla ilgili rivayetler için bk. Buhârî, "Nikâh", 109; Müslim, "Fadâilü's-sahâbe", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 12; İbn Mâce, "Nikâh", 56.

⁹⁷ Krş. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1/147, IV, 60.

⁹⁸ *Temettu haccı*: Hac mevsiminde ihrama girip umre yaptıktan sonra ihramdan çıkarak hac vaktine kadar Mekke'de ihramsız olarak durmak ve hac vakti gelince tekrar ihrama girmek suretiyle yapılan hac şeklidir.

⁹⁹ *İfrad haccı*: Hac mevsiminde sadece hac ibâdeti için ihrama girerek yapılan hacc şeklidir.

¹⁰⁰ Bk. Tirmîzî, "Hac", 13. Ayrıca bk. İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-er'iyye*, thk. Nayif b. Ahmed el-Hamed (Mekketü'l-Mülerrame: Dâru Âlemi'l-fevaid, 1428 h), 1/46-47; Muhammed Biltâcî, *Menhecü Ömer İbnü'l-Hattâb fi't-teşri: Dirâse müstev'ibe li fikhi Ömer ve tanzîmihi* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1970), 338-342.

¹⁰¹ Bk. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 3/456; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/323. Ayrıca bk. Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri*, 301-306; Dirîni, *Nazariyyetü't-teassüf*, 166-169.

le evlenmesini yasaklaması¹⁰²; müellefe-i kulûba zekât fonundan pay ayrılmasını kaldırması¹⁰³; sahâbenin ileri gelenlerinin Medine'den ayrılarak başka yerlere gitmesini yasaklaması¹⁰⁴ ve haftada iki gün üst üste et yenilmesini yasaklaması¹⁰⁵ gibi uygulamaları da kamu yararının gerektirmesi veya zararın giderilmesi bağlamında kamu otoritesinin mubahı sınırlandırabileceğini göstermektedir.

Sonuç olarak yukarıdaki açıklama ve görüşlerden mubahın şer'î hüküm olup olmaması ile kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma yetkisi arasında doğrudan bir ilişki olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda zikredilen Hz. Peygamber'in ve Hz. Ömer'in mubahın sınırlandırılmasına yönelik uygulamaları, mubahın şer'î hüküm olup olmaması ile mubahın kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması arasında doğrudan bir ilişki olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla "mubahın şer'î hüküm olup olmaması" konusunda cumhur ile Ka'bî'nin başını çektiği Mu'tezilî âlimler arasındaki bu tartışma ve bu çerçevede son dönemlerde gündeme getirilen görüşler; "mubahın teklîfî hüküm olup olmaması", "mubahın emredilmiş olup olmaması", "mubahın talep içerip içermemesi" konularında olduğu gibi gereksiz bir tartışma olup fûrû-i fıkıh açısından hiçbir fikhî semeresinin olmadığını söylemek mümkündür.¹⁰⁶ Nitekim günümüz İslâm hukukçularından Mehmet Erdoğan, İslâmî öğretide nasların tüm hayat olaylarını doğrudan veya dolaylı olarak kuşatmasından hareketle "cevazın şer'î hüküm olup olmaması" ile ilgili tartışmanın gereksiz ve yersiz olduğu ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"... Aynı şekilde vahyin (nasların) gerek adını koyarak gerekse prensibini vaz' ederek değinmediği herhangi bir konu da olmayacak, başka bir ifade ile hukukta bilinçli ya da bilinçsiz bir boşluk bulunmayacaktır. Yani tümüyle beşer

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1989), 4/196.

¹⁰³ Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/325; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/9; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbî's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 2003), 2: 470. Ayrıca bk. Cengiz Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/475-476; Muhammed Muhammed el-Medenî, *Nazarât fi fıkhi'l-Farûk Ömer ibni'l-Hattâb* (Kahire: 2002), 45-54; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşri*, 175-191; Muhsin Koçak, *İslâm Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları* (Samsun: Kardeşler Ofset, 1997), 49-56; Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan-2006), 15-29.

¹⁰⁴ Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha*, 347; Dirîni, Muhammed Fethî, *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fi takyidihî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984, 112; Abdüsselam Muhammed eş-Şerif el-Âlim, *Nazariyyetü's-siyaseti's-şer'iyye* (Bingazi: Camiatü Karyûnûs, 1996), 150.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü (Emîru'l-Mü'minin) Ömer İbnü'l-Hattab*, thk. Zeyneb İbrahim el-Karût (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.), 79.

¹⁰⁶ Nemle, *el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fikh el-mukâren*, 1/262.

akıl ve tecrübesine bırakılmış bir alan tasavvuru mümkün değildir. Hal böyle olunca yakın tarihimizde cevazın şeri bir hüküm olup olmadığı yönündeki tartışmalar da kanaatimizce yersiz olacaktır.”¹⁰⁷

SONUÇ

Klasik İslam hukuku metodolojisinde / hüküm teorisinde, şer’î-teklîfi hükümün tanımında yer alan “tahyîr”, mükellefin muhayyer olduğu hukukî serbest alanları, yani mubah fiilleri ifade etmektedir. Bir fıkıh usulü terimi olarak mubah, herhangi bir zemm (kınama/günah) ve medh (övgü/sevap) olmaksızın Şâri’in mükellefi yapıp yapmamakta muhayyer bıraktığı hukukî serbest alanlardır.

Klasik İslâm hukuku metodolojisinde mubahın şer’î hüküm olup olmaması ile ilgili biri cumhura, diğeri Mu’tezilî âlim Ka’bî ve onun taraftarlarına ait olmak üzere iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Cumhuriyet, şer’î hükümün sübutunda Şâri’in hitabını esas almakta ve hitabın (nasların) tüm hayat olaylarını kuşattığını ve bu bağlamda mubahın da şer’î hüküm kapsamında yer aldığını söylemektedir. Mu’tezilî âlimler ise bir mesele için şer’î hükümün tespiti ederken Şâri’in (kanun koyucunun) o meseleye günah terettüp ettirip ettirmediğini esas almaktadırlar. Buna göre yapılmasına veya terk edilmesine her hangi bir günah terettüp etmediği için mubahın şer’î hüküm kapsamında yer almadığını söylemektedirler. Günümüz İslâm hukukçularında Vehbe ez-Zühaylî de Mu’tezilî âlimlerin bu yaklaşımını haklı bulmaktadır.

Mubahın şer’î hüküm kapsamında olup olmaması hakkında, bu derinliği olan ve tahkik etmeyi gerektiren bir mesele diyen Gazzâlî, mubah kapsamına giren fiilleri üçlü bir taksime tabi tutmuş ve bazı durumlar için Mu’tezilî âlimlerin haklı olabileceği şeklinde değerlendirmeler yapmıştır. Osmanlı’nın son dönem hukukçu düşünürlerinden Mansurizâde Said ile günümüz İslam hukukçularından Ali Bardakoğlu, Abdullah Kahraman gibi hukukçular da Mu’tezilî âlimlerin görüşüne katılmakta ve mubahın şer’î hüküm kapsamında olmamasının daha isabetli bir yaklaşım olduğunu söylemektedirler. Buna mukabil günümüz İslâm hukukçularından H. Yunus Apaydın, Mehmet Erdoğan gibi İslam hukukçuları ise nasların tüm hayat olaylarını kuşatıcılığından hareketle mubahın da şer’î hüküm kapsamında yer aldığını, dolayısıyla cumhurun görüşünün daha isabetli olduğunu söylemektedirler.

¹⁰⁷ Erdoğan, “İslâm Hukukunun Teolojik Temelleri”, 194.

Diğer taraftan başta Mansurizâde Said ve onun görüşüne katılan bazı İslam hukukçuları mubahın şer'î hüküm olup olmaması ile devlet başkanının (kamu otoritesinin) mubahı sınırlandırma yetkisi arasında bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Ancak şartlara, yani vesile olduğu maslahat (menfaat) ve mefsedete (zarara) göre mubahın farklı hükümler de alabileceği dikkate alındığında, mubahın şer'î hüküm olup olmaması ile devlet başkanının (kamu otoritesinin) mubahı sınırlandırma yetkisi arasında doğrudan bir ilişki kurulmasına gerek olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim klasik fıkıh doktrinine göre de devlet başkanının (kamu otoritesinin), şartlar ve ihtiyaçlar gerekli kıldığında, kamu yararı doğrultusunda mubahı sınırlandırma hak ve yetkisine sahip olduğu kabul edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Âlim, Abdüsselam Muhammed eş-Şerif. *Nazariyyetü's-siyaseti's-şer'iyye*. Bingazi: Camiatü Karyûnûs, 1996.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrazzak Afifi. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samû, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Kurtubalı Zahirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu's-Şerîa", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 107-119.
- Apaydın, H. Yunus. "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik". *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*. Ed. Cengiz Kallek. 323-364. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *Din ve Fıkıh Yazıları*. Konya: Haciveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyasal Hayat". *İlmihal-II (İslam ve Toplum)*. 2 Cilt. 2/252-328. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1996.
- Ayengin, Tevhit. "Hüküm Teorisi". *İslâm Hukukuna Giriş*. 156-184. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi, 2011.
- Bakillânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*. thk. Abdülhamid b. Halid Ebu Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bardakoğlu, Ali (sadeleştiren). "Mansurizâde Saîd: Cevâzın Şer'i Ahkâmından Olmadığına Dâir". *Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Dergisi* 1 (Kayseri 1987), 81-89.
- Bardakoğlu, Ali. "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine". *Osmanlı (Teşkilat içinde)*. ed. Güler Eren. 6/412-417. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?". *EskiYeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (Güz 2014): 147-178.
- Bardakoğlu, Ali. "Câiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Basımevi, 1973.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth. "Hüküm (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bihârî, Muhibüllah b. Abdüşşekûr. *Müsellemi's-sübût (Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût ile birlikte)*. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.

- Biltâcî, Muhammed. *Menhecü Ömer İbnü'l-Hattâb fi't-teşrî: Dirâse müstev'ibe li fikhi Ömer ve tanzîmihî*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1970.
- Birinci Ali ve M. Sait Özervarlı, "İzmirli, İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/530-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmet b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Casim en-Nemşi. 4 Cilt. Kuveyt: 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdullah b. Abdullah Yusuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdulazim Muhammed ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: b.y., 1399/1979.
- Çakan, İsmail Lütfî. "Babanzade Ahmet Naim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dirînî, Muhammed Fethî. *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fi takyîdihî*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Dirînî, Muhammed Fethî. *Hasâisü't-teşrî'l-islâmî fi's-siyaseti ve'l-hükmi*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mubah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/341-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Dumlu, Emrullah. "Hukukî Serbest Alan: Mubah (Klasik Yaklaşım ve Şâtübî Örneği)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2013), 157-186.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Cerîme*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1986.
- el-Mevsûatü'l-Fikhiyye. "İbâha", *Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye*. 1/132-135. Kuveyt: 1983.
- Ensârî, Ebû Ayyâş Muhammed Abdül'alî b. Nizamüddin Bahrululûm el-Leknevî. *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. "İslâm Hukukunda Şer'îlik Kavramı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 145-151.
- Erdoğan, Mehmet. "İslâm Hukukunun Teolojik Temelleri". *İslâm Fıkhını Nasıl Anlamalıyız (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. 189-195. Bursa: KURAV Yayınları 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 Cilt. Medine: b.y., ts.
- Hâdimî, Ebu Saîd. *Mecâmiu'l-hakâik*. nşr. Şirketü Sahafîyye Osmaniyye müdürü el-Hâc Ahmed Hulûsî. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308/1891.

- Halîmî, Ebû Abdillâh el-Huseyin b. Hasen. *el-Minhâc fî şuabi'l-îmân*. thk. Halîmî Muhammed Kûde. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 1979.
- Hallâf, Abdülvahhab. *İlmü usûli'l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- Husarî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-hükm ve mesâdirü't-teşrî fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1986.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin (İzz), Ebu Muhammed es-Sülemî. *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. thk. Nezih Kemal Hammad ve Osman Cuma Damiriyye. 2 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvad. 13 Cilt. Dârü Alemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-er'iyye*. thk. Nayif b. Ahmed el-Hamed. 2 Cilt. Mekketü'l-Mülerrame: Dârü Âlemi'l-fevaid, 1428/2007.
- İbn Kayyim. *Îlâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Riyad: Dârü İbnül Cevziyye, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire Dârü'l-meârif, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebil Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali. *Menâkibü (Emîru'l-Mü'minin) Ömer İbnü'l-Hattab*. thk. Zeyneb İbrahim el-Karût. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, ts.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM, 2011.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ-i Lafzîdir". *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 12/303 (19 (Haziran 1330/1912), 296-301.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriattan Olup Olmadığı-2". *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* 12/304 (Haziran 1330/1912), 315-319.
- Kahraman, Abdullah, (Yayına Haz.). "Şeriat ve Kânûn (Mansurizâde Mehmed Saîd)". *İslâmiyât*, (Şeriat Dosyası) 1/4 (Ekim-Aralık 1998), 239-251.
- Kahraman, Abdullah. "Daru'l-Fünûn Hocalarından Mansûrizâde Mehmed Saîd Ve Klasik Fıkıhın Sınırlarını Zorlayan Bazı Görüşleri". *Daru'l-Fünûn İlahiya Sempozyumu Tebliğleri*. 405-414. İstanbul: 2010.
- Kahraman, Abdullah. "Mansurizâde Saîd'in Klasik Fıkıhçılara Yöneltiği Bazı Eleştiriler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Sivas 2001), 233-247.
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmçılık Düşüncesi*. 2 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.

- Karâfi, Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sanhâcî. *el-Furûk fi Envâri'l-burûk fi envâi'l-furuk*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Karâfi, Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sanhâcî. *Şerhu tenkîhu'l-fusûl fi ihtisâri'l-Mahsûli fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- Karatepe, Tuba Çavdar. "İslâm Mecmuası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/53-54. İstanbul: TDV Yayınları 2001.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alââddin b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*. thk. Ali Muhammed M uavvad. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Koç, Ekrem. *İslâm Hukuk İlminde Cevaz Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Koçak, Muhsin. *İslâm Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*. Samsun: Kardeşler Ofset, 1997.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan-2006), 13-50.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Mansurizâde Saîd. "Cevazın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir". *İslâm Mecmuası* 1/10. (İstanbul 1330), 295-303.
- Mansurizâde Saîd. "Şeriat ve Kanun-I". *Daru'l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (DFHM) 1/6 (1332-1334), 530-535.
- Mansurizâde Saîd. "Şeriat ve Kanun-II". *Daru'l-Funun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (DFHM) 2/8 (1332-1334), 601-606.
- Mansurizâde Saîd. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir". *İslâm Mecmuası* 1/8 (1330/1912), 233-238.
- Medenî, Muhammed Muhammed. *Nazarât fi fikhî'l-Farûk Ömer ibni'l-Hattâb*. Kahire: b.y., 2002.
- Medkûr, M. Sellâm. *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usuliyîn ve'l-fukâhâ*. Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- Medkûr, M. Sellâm. *Mebâhisü'l-hüküm inde'l-usûliyyîn*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'n-nehdati'l-arabiyye, 1959.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Dersâadet, 1321/1904.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed. *el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fikh el-mukâren*. 4 Cilt. Riyad Mektebetü'r-rüşd, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. thk. Cabir Feyyyâd el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü'l-s-Serahsî*. thk. Ebu'l-vefa el-Afğanî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ktübî'l-ilmîyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebûsât*. 31 Cilt. Beyrut Dâru'l-ma'rife, 1989.

- Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkıh Usulü (Giriş)*. Yay. Haz: Hasan Karayığit. İstanbul: Düşün Yayınları, 2010.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2015.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fi usûli's-şeriâ*. nşr./thk. Abdullah Dıraz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1975.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*. thk. Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî. Beyrût: Müessesetü'l-kütübi's-sikâfiyye, 1992.
- Teftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usuli'l-fıkıh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Birinci baskı, ts.
- Türcan, Talip. "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkı Usulünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'lik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnek-leme". *Marife Bilimsel Birikim* 3 (2005), 195-211.
- Yılmaz, Ayşegül. *Mansurizâde Saîd ve Fıkîh Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âmm/el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd*. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1968.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*. nşr. Abdulkadir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleyman el-Aşkar. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi's-şuûniyye, 1992.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Zühaylî, Vehbe. *Usulü'l-fıkhi'l-islâmî*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1986.

Talmud Geleneğinde İsa'nın İz Düşümleri *Projection of Jesus in the Talmudic Tradition*

Kenan Has

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı
Professor, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies
Kayseri, Turkey
khas@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3925-4003>

Arzu Cebe

Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İbrani Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Erciyes University, Faculty of Letters, Department of Hebrew Language and Literature
Kayseri, Turkey
arzucebe@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6640-6132>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 240-259

Atıf / Cite as: Has, Kenan - Cebe, Arzu. "Talmud Geleneğinde İsa'nın İz Düşümleri [Projection of Jesus in the Talmudic Tradition]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 240-259. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.713506>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Talmud, Yahudilikte Orta Çağ'ın başlarından itibaren Filistin ve Babil'de yaşayan bilgelerin uzun süren çalışmaları sonucunda ortaya çıkan, tarihi süreçte zamana ve şartlara göre geliştirilen sözlü yasa sisteminin yazılı halidir. Fakat belirtmek gerekir ki Talmud metninin içeriğinde yasalar dışında diğer konular da yer almaktadır: Özellikle İsa ve onun kimliği ile ilgili yer alan bilgiler Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki fikir ayrılığının temelini oluşturmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, Talmud metni açısından İsa'ya yaklaşım hususunda, ona verilen isimlerin ve ifadelerin anlamını ortaya çıkarmak ve analiz etmektir. Bu bağlamda, Talmud'da İsa hakkında daha çok bahseden bölümler, özellikle *Sanhedrin*, *Shabat* ve *Hağiga* bölümlerinde İsa'ya verilen *Yeşu*, *Ben Pantira*, *Yeşu haNotsri*, *Ben Stada* isimleri, bu isimlerin kullanım nedenleri ve anlamları, ayrıca İsa'yla ilgili bahsi geçen bölümlerde kullanılan ifadeler ve/veya hitap şekilleri ana hatlarıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Talmud metninde İsa'nın annesi; İsa'yı evlilik dışı doğuran ve onu koruyan bir kadın olarak bahsedilmekte olan Meryem'le ilgili pasajlardan örnekler sunulacaktır. Bu hususlar dikkate alınarak Talmud literatürünün İsa konusunda Yahudilik için bir kaynak teşkil edip etmediği araştırılacaktır. Bu çalışma sadece Talmud'daki İsa yaklaşımı ile sınırlıdır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Nasıralı İsa, Yeşu, Ben Pantira, Meryem, Talmud.

Abstract

Talmud is a written form of an oral law system that emerged as a result of long term work by sages living in Palestine and Babylon from the beginning of the Middle Ages. It also passed throughout a definite historical period and developed in accordance with time and conditions. It should be noted that together with laws, other topics also are found in Talmud. Especially, material on Jesus and his identity underlie the main divergence between Judaism and Christianity. Main subject of this study is revealing and analyzing names given to Jesus and phrases expressed about him on the basis of the approach of Talmudic texts to him. In this regard, several chapters of the Babylonian Talmud, specially, *Sanhedrin*, *Shabbath* and *Khagigah*, where Jesus is mentioned with names as *Yeshu*, *Ben Patira*, *Yeshu haNotzri* and *Ben Stada*, have been studied and reasons of usage and meanings of these names have been researched. Besides, expressions and/or forms of address in regard to Jesus in the abovementioned chapters have been evaluated. Also, examples have been presented from the passages of the Talmud, which describes Mary - the mother of Jesus, who bore him illegitimately and protected him. Taking into consideration these points, it has been researched if the Talmudic literature can be a source for Jesus. This study is merely limited to the approach of the Talmud to Jesus.

Keywords: History of Religions, Jesus of Nazareth, Yeshu, Ben Patira, Mary, Talmud.

Extended Abstract

The question whether Jesus existed in history as a real man was subject to studies beginning from the period, when critical research of the holy texts became possible, while rabbinic literature was included for the purpose of acquiring additional knowledge on Jesus and for further study of the question. However, it should be mentioned that direct or indirect references to Jesus in the Talmudic literature are sparse. Composed in the 3rd century on the basis of the original, still unchanged texts of oral tradition, the Mishnah and Tosefta books of the Talmud do not contain much information on Christianity and in particular, on Jesus. In general, respective information is found more in the Gemara book of the Talmud. The main reason for it lies on that Gemara was composed in the 5th century and therefore, interpretations and analyses of previous rabbis, not included in Mishnaic and Toseftan texts, were incorporated into Gemara. Information on Jesus and his life, in general, exist in the Babylonian Talmud. Within this scope, the Munich Talmud has high importance. Composed in 1343, the Munich Talmud is known as the oldest manuscript comprising the entire content of the Babylonian Talmud and is accepted as the only uncensored copy of the Talmud. More clearly, absence of much information and presence of only exceptional passages on Jesus in other manuscripts of the Talmud increases the possibility that respective information might have been excluded from them. Indeed, a Jewish Council assembled in Poland in 1631 issued a circular letter offering prospective exclusion of all Talmudic passages mentioning Jesus. Based on and in accordance with the issued circular letter, in all copies of the Talmud published since the Amsterdam edition of 1644, numerous passages on Jesus are absent. The mentioned excluded passages were compiled by the German professor Strach and published in brochures, which ensured their protection as a source and access to them.

Modern scholars differ in opinion in regard to the approach of the Talmud to Jesus. In this context, the differences of opinion on Talmud and Jesus continued to exist in two main forms: Some scholars advocate the opinion that the person mentioned in the Talmud is not Jesus, while others assume that the figure named Jesus in the Talmud corresponds to the image of Jesus in Christianity (especially, regarding his mother Mary and attributes identifying Jesus) and therefore, the respective passages were deliberately excluded from later uncensored editions of the Talmud. As to negative phrases on Jesus and Mary in the current Talmudic literature, they are found in the passages, but are of insignificant feature and do not bear any quality of historical source in regard to Jesus and Mary. In particular, information reflected in the Talmudic literature on Jesus is regarded by Christian clergymen as extremely prejudiced and unreliable. Such an approach is generally evaluated to originate also from that the period the

Talmudic literature was composed coincided with the age, when Christianity was systematically criticized by Jewish clergymen.

In the Talmudic literature, several issues on Jesus (if it is truly the same Jesus) draw special attention. Among them are different names of Jesus, namely, Yeshu, Ben Pandera (Pandera's son), Yeshu haNozri, and etc., which the Talmud uses for identification of Jesus. Another noteworthy issue is Jesus of Nazareth's sins, causing him to be excluded from the Jewish community. Jesus, who had learned sorcery in Egypt, drew relevant knowledge on his skin and brought it to the Land of Israel. With the support of foreign communities, he attempted to prevent Jews from praying. Furthermore, passages commentating on Jesus contain phrases as penalty for Jesus, Jesus and his disciples, execution of Jesus, Jesus the sorcerer, the bad disciple Jesus, etc.

Referring to Jesus, the Talmudic literature very often emphasizes the word *mamzer*, which means a person with unknown paternity, i.e. illegitimate child. Within this scope, the passages mention Jesus's mother Mary, where she is presented, in general, as his mother, as the woman, who bore him out of wedlock and as one, who protects him. The reason of that why Jesus was called not Joseph's son, but Mary's son, was that his mother was unambiguously known, while his father's identity was subject to disputes.

Though asserting historical personality of Jesus, Rabbinic Judaism never accepted the concept of Christology prioritized by the New Testament. In this regard, Jewish clergymen and representatives of Rabbinic Judaism underline and emphasize that the Jesus image present in the Talmud is not the same person with the Jesus image of Christianity, referred to as Christos. Criticized by the Christian world, the approach of the Talmud to Jesus underlay the basis for the difference of opinion between Judaism and Christianity and paved the way for a conflict that has lasted throughout the history. In particular, the church, Jesus and Mary constitute the most important focal point of the claims against the Talmud. In this respect, the first criticism of the Talmud dates back to the 13th century, more precisely 1240 A.D. and was expressed in a conference held in Paris. In the mentioned conference, due to its passages on Jesus, the Talmud faced criticism of Christian clergymen. However, Rabbi Jeziel, one of the most remarkable representatives of Judaism in that period, claimed that the figure named Jesus in the Talmud was not Jesus of Nazareth, but someone else. In any case, it should be noted that the image of Jesus described in the Talmud is characterized in a relatively negative and complicated way. As to Christian clergymen, the image of Jesus present both in the rabbinic literature and in the Talmud emerged as a result of imagination and prejudiced and critical approach of rabbis.

Information on Jesus in the Talmudic tradition does not constitute a qualitative source regarding Jesus, while it serves as verification of the Christian tradition, not denying existence of such a person in history.

GİRİŞ¹

Modern bilim insanları Musa'ya Sina Dağı'nda Yazılı ve Sözlü Tevrat'ın (*Tora Şebektav ve Tora Şebealpe*) eş zamanlı olarak verildiği tezinin, kadim dönem kaynaklarına dayandığını varsaymaktadır. Bu anlayış Ferisiler döneminde ortaya çıkan bir sav olmakla birlikte "atalarının yazılı olmayan yasaları" mefhumuyla desteklenmiştir.² Buradan yola çıkarak, ilk Rabbani metinlerin de Ferisilere ait olduğu düşünülmektedir. Dahası, kendi dönemlerinin en büyük din adamları olan Ferisiler, sözlü geleneği Yahudi atalarının gelenekleri olarak kabul etmekle birlikte Sözlü Tevrat'ın teşekkülü, analizi ve öğretiminde oldukça önemli rol oynadılar. Uzun bir dönem içinde zengin bir kaynağa dönüşen Ferisi öğretisi, Talmud'un en önemli kısmı olan *Halaha* metinlerinin esasını teşkil etmiş oldu.

Talmud'la ilgili en erken kaynaklar 1. yüzyıl Romalı Yahudi tarihçi Titus Flavius Josephus'un kayıtlarına aittir. Josephus yazılarında, Sözlü Tevrat'ın Ferisilerin önceki nesillerden miras aldıkları eski bir gelenek olduğunu belirtmiştir. Bu gelenek, Tanah geleneği ile eş zamanlı bir şekilde, İkinci Tapınak döneminde gelişen Midraş³ metinleri tefsiri ile bir araya gelerek, Hahamların ve Rabbani Yahudiliğin sonraki dönemlerde "Sözlü Yasa" olarak

¹ Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde devam etmekte olan "Talmud ve İsrail Hukuk Sistemindeki Yeri" adlı doktora tez çalışmasından üretilmiştir / This study has been derived from the PhD thesis named "The Talmud and its Place in the Juridical System of Israel" which is continuing within the Institute of Social Sciences of Erciyes University.

² Sharon Liberman Mintz, and Gabriel M. Goldstein (eds.) Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein, (New York: Yeshiva University Museum, 2005) 318.

³ Midraş kelimesi, İbranice; "aramak", "araştırmak" anlamına gelen "דָּרַשׁ" ("daraş") fiil kökünden gelmekte olup, "tefsir", "açıklama" anlamına gelmektedir. İkinci Tapınak döneminde bu kelime genel olarak eğitim ve bilgi amaçlı kullanılmıştır

adlandırdıkları kavramın temelini oluşturdu. Öyle ki Midraş metinlerinde İsa ile ilgili Talmud dönemi ve sonrası ortaya çıkan pasajlar bulunmaktadır.⁴

Genel anlamda Talmud, Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki çatışmanın merkezinde yer almaktadır. Özellikle Kilise, İsa ve Meryem bu bağlamda Talmud karşıtı iddiaların en önemli odak noktasını teşkil etmektedir. Bu konuda geçmişten gelen, günümüzde de devam eden yorumlar bazı nüanslarla veya birbirinden farklı boyutlarda güncelliğini devam ettirmektedir. İsa hakkında yapılan yorumlar en azından çıkış noktası itibarıyla birbirlerinden bağımsız ve farklı kanıtlar taşımaktadır.⁵

Babil Talmudu içerik bakımından Kudüs Talmudu'ndan daha kapsamlı olmasından dolayı İsa'yla ilgili bilgileri, özellikle İsa ve takipçilerine yapılan göndermelerin çoğunu içermektedir. Talmud metninde anlatılan İsa imgesinin, çeşitli Yahudi gelenekleri, hahamların ifadeleri ve anlatılarının sonucu olarak oluştuğu varsayılmaktadır.⁶ Bu bağlamda, Münih Talmudu önem teşkil etmektedir. Münih Talmudu, 1343'te yazılmış olup, Babil Talmudu'nun tüm içeriğini kapsayan en eski el yazma olarak bilinmektedir.⁷ Bu bağlamda, Talmud'un sansürlenmemiş tek kopyası olarak kabul ediliyor. Daha açık söylemek gerekirse, Talmud'un diğer el yazmalarıyla ilgili İsa'ya dair birçok pasaj ve bilgilerin bulunmaması bu nüshalardan silindiği ihtimalini artırmaktadır. Örnek olarak İsa'nın duruşmasının anlatıldığı bir pasajda "*Yeşu haNotsri*" isminin iki kez, öğrencileriyle ilgili pasajların bazı bölümlerinin ise kısmen silindiği gözlemlenmiştir.⁸ Bununla birlikte, diğer kaynaklarda Yahudi takvimiyle 5391 yılında (M.S. 1631) Polonya'da Petrikau'da toplanan bir Yahudi meclisi, gelecek dönemlerde Talmud içeriğinde İsa'dan söz eden tüm Talmud pasajlarının çıkarılmasını emreden bir genelge yayınlamıştır. Yayımlanmış olan bu genelge doğrultusunda, 1644 yılına ait Amsterdam baskısından bu yana yayımlanmış Talmud nüshalarında bu tarz pasajların bulunmaması gerektiği açıklanmaktadır. Talmud'dan çıkarılan bahsi geçen pasajlar, Alman asıllı Profesör Strach tarafından derlenerek kitapçıklar olarak yayımlanmış ve bu şekilde kaynak halinde korunması sağlanmıştır. Ayrıca, sansürlenmiş pasajların bu ko-

⁴ "Tannai", *Kratkaya evreysakaya entsiklopediya* (Erişim 23 Şubat 2020).

⁵ Kenan Has, "Hz. İsa ve Tarihsel Yaşamın Bilgi kaynakları", *Elazığ Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2000), 193-209.

⁶ "Talmud", *Kratkaya evreysakaya entsiklopediya*, (Erişim 2 Mayıs 2020)

⁷ "Talmud", *Kratkaya evreysakaya entsiklopediya*, (Erişim 2 Mayıs 2020)

⁸ David Instone Brewer, "Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud", *Tyndale Bulletin*, *Tynbul* 62/2 (2011), 269-294.

leksiyonun tamamı, misyoner bir kuruluş olarak tanınan "Institutum Judaicum" tarafından, "Jesus Christus Im Talmud: Mit Einem Anhang: Die Talmudischen Texte" başlığı altında Berlin'de 1891 yılında yeniden yayınlanmıştır.⁹

Yahudi kaynaklarında İsa'yla ilgili en önemli külliyat ise İsa'yla ilgili bilgileri kapsayan ve onun Hristiyanlık hususundaki yaklaşımını anlatan kaynak *Sefer Toledoth Yeşu* kitabıdır. Fakat bu kaynağın Orta Çağ'ın geç dönemlerine ait olması araştırmacılar tarafından rağbet görmemesinin en başlıca nedeni olarak görülmektedir.¹⁰

Talmud literatüründe İsa'yla ilgili elde edilen bilgilerin oldukça az olduğu görülmektedir. Talmud, İsa'yı adıyla referans alan toplam sekiz pasaj içermektedir. Wimpfheimer, Talmud'da yaklaşık iki milyon kelime bulunduğunu fakat bu kelimelerin yaklaşık iki bine yakınının İsa'yla ve/veya Hristiyanlıkla ilgili olduğunu iddia etmektedir.¹¹ Aynı zamanda Talmud içeriğinde, İncil metinlerinde olduğu gibi, İsa'nın yaşamına veya onunla ilgili en eski tarihe dair yeni bilgilerin eklenmediği gözlenmektedir. Fakat genellikle gerçekliği hususunda sorgulanan, bağımsız, kimi zaman düşmanca ve ayrıntılı olmayan Talmud geleneğindeki İsa bilgileri Nasıralı İsa'nın gerçekte var olduğunu kanıtlamakla birlikte, Yahudiliğin İsa'ya karşı bakış açısını da yansıtmaktadır. Talmud metinlerinde İsa; "yalancı", "büyücü", "mahkûm", "İsrail'in günahkârı/günahı", doğuşu ile "Yahudiliğin utancı" ve tehlikeli bir suçlunun idam edilmesi ile eş değer tutulan ölümünün lütuf sayıldığı bir kişi olarak tanımlanmaktadır.¹² Rabbani literatürdeki İsa metinleri, genellikle Babil Talmudu'nda; İsa'nın yaşamı, öğretileri ve daha da önemlisi ölümü hakkında bilgiler şeklinde yer almaktadır. Bu pasajlar, ayrı bir bölüm veya daha ayrıntılı bir anlatı şeklinde değil genellikle dağınık ve birbirinden kopuk şekildedir. Genel olarak bu anlatılar, İsa ve hayatıyla ilgili doğrudan anlatılardan ziyade bir başka konunun ikincil bir detayı olarak bahsedilir. Öyle ki kendisi ve dini görüşleriyle ilgili bazı detaylar dahi Talmud'da yer almamıştır.¹³

Talmud'un genel anlamda İsa yaklaşımı, tarih boyunca Hristiyan dün-

⁹ Bernhard Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", *The Monist*, Published by Oxford University Press 2/1 (1910), 4-32.

¹⁰ Zafer Duygu, "Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları", *Mukaddime* 8/1 (2017), 155-172.

¹¹ Barry Scott Wimpfheimer, *The Talmud* (United States of America: Princeton University Press, 2018), 175.

¹² Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 32.

¹³ Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (United States of America: Princeton University Press, 2007), 95.

yası tarafından tenkit edilmesiyle birlikte, geçmişten günümüze süregelen anlaşmazlıkların esasını teşkil etmiştir. Bu hususta Talmud'a karşı yapılan ilk eleştiri 13. yüzyılda, M.S. 1240 yılında Paris'te teşkil edilen konferansta gerçekleşmiştir. Söz konusu konferansa, Hristiyanlığı sonradan kabul eden ve Talmud'u "İsa'yla ilgili sapkın fikirleri barındırması" nedeniyle eleştiren Nicolas Donin ve dönemin birçok Yahudi din adamı iştirak etmekteydi. Talmud'da İsa'yla ilgili bahsi geçen pasajlar tartışılırken konferansta bulunan din adamlarının en önemli temsilcilerinden biri olan Rabbi Jechiel, kendisi aynı zamanda Nicolas Donin'in din eğitimi hocasıydı, Talmud'da bahsi geçen İsa'nın Hristiyanlıkta Nasıralı İsa olarak bilinen kişi değil, başka bir İsa olduğunu iddia etmiştir.¹⁴

1. İSA'YI TANIMLAYAN İSİMLER

Talmud literatüründe İsa'nın çeşitli isimlerle, örneğin *Yeşu*, *Ben Pantira* (*Pantira'nın oğlu*), *Yeşu haNotsri* vb., tanımlandığı görülmektedir. İsa'nın kendi ismi olan *Yeşua* ise sadece iki metinde "Yeşua" olarak yer almış, diğer pasajlarda ise bu adın kısaltılmış şekli "Yeşu" kelimesi kullanılmıştır. Belirtmek gerekir ki isimlerin kısaltılmış olarak kullanılması durumu Hristiyanlık ve Rabbanî gelenek literatürüne has olmayan bir özelliktir: Tevrat ve Talmud metinlerinde yer alan diğer isimlerin hiçbir pasajda kısaltılarak kullanıldığına rastlanamamaktadır. Daha sonraki dönem araştırmaları bu hususun bir tür gizli anlam içerdiği görüşünü ortaya çıkardı. Öyle ki kısaltılmış *Yeşu* kelimesinin üç harfini alırsak¹⁵ bu harfler lanet anlamında kullanılan geleneksel cümleyi oluşturan üç kelimenin "*jimmah šemô ûezikrô*" (*adı ve anısı lanetlensin* anlamına gelmektedir) ilk harfleri (Y.Ş.U.) olarak ortaya çıkmaktadır. Büyük olasılıkla, hahamların olumsuz tutumu nedeniyle *Yeşua* adının bu şekilde bir kısaltması yapılmış ve sonraki dönem metinlerde de bu şekilde kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶

Talmud metninde İsa için *haNotsri* ifadesinin kullanılması, "*Ben Pantira*" adından sonra ortaya çıkmış, büyük ihtimalle İsa'nın *Nazarete* (Nasıralı) olarak adlandırıldığı Hristiyan geleneğinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, Talmud'da kullanılan "*Ben Pantira*" ifadesindeki *Pantira* kelimesiyle ilgili kaynaklarda farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Özellikle bu ismin Yahudiler tarafından kullanılan bir kelime olmadığı, Romalılar tarafın-

¹⁴ Pick, "The Personality Of Jesus in the Talmud", 5.

¹⁵ İbrani dilinde ünsüzler ünlülere nispeten daha çok kullanılmakta, seslendirilmemiş metinlerde ünlüler yazılmamaktadır. Bu nedenle de bir kelimeyi oluşturan harfler esas olarak ünsüzlerdir.

¹⁶ Derevensky, *İsus Hristos v dokumentah istorii*, 239.

dan "Kara Leopar" anlamında kullanılan bir sözcük olduğu iddia edilmektedir. Bu bağlamda *Pantira*, Roma'da halk kahramanı olarak kabul edilen kişilerin takma adı niteliğinde kullanılmış olup İsa'nın da babasının bu nitelikte biri olduğu varsayılmaktadır. Aynı iddiaya göre, şayet *Pantira* hayal ürünü bir kişiye verilen isim olsaydı Yahudi bir ismi tanımlamak için yanında kullanılmaz aynı zamanda Yahudi geleneğinde bu kadar önemli olan bir kitapta Yahudi olmayan bir isimle karşılaşılmazdı.¹⁷ Bu husustaki bir diğer görüşe göre ise Panter, Meryem'in büyük dedesinin ismi olarak da bilinmekteydi.¹⁸

Talmud'da İsa'yı tanımlamak için kullanılan *Ben Stada*, *Ben Soteda*, *Ben Sotera* ve *Ben Siteri* gibi isimlerle de karşılaşmaktayız. Aramice kökenli olan "*Sta Da*" kelimesi "sapmış", "sapkın" anlamına gelmektedir. Ben Stada'nın Lidda şehrinde taşlandığı ya da çarpmıya gerilerek idam edildiğinden bahsedilmektedir ki bu da onun hangi İsa'yı tanımladığı hususunu zorlaştırmaktadır. Ancak Babil Talmudu'nun *Şabat 104a* ve *Sanhedrin 67a* bölümlerinde İsa'yla ilgili "*Ben Stada, Ben Pantira...*" ifadelerinin kullanımı, İsa'nın Talmud metni içeriğinde *Ben Stada* olarak adlandırıldığına dair önemli bir referans olarak kabul edilmektedir.¹⁹ Aynı metinlerde Hristiyanlığın "*minuth*" ("sapkınlık"), Hristiyanların ise "*minim*" ("sapkınlar") olarak adlandırıldığı da görülmektedir.²⁰

Pasajlarda İsa'nın bazen "Ben Stada" bazen de "Ben Pandira" olarak adlandırılması; bu isimlerden ilkinin annesinin kocasının, diğerinin ise annesinin sevgilisinin adı olmasından dolayı hahamlar arasında tartışmalara neden olmuş ve İsa'nın gayri meşru çocuk olduğu sonucuna kadar götürülen tartışmaları da beraberinde getirmiştir.²¹

מתני' הכותב שתי אותיות בהעלם אחד חייב כתב בדיו בסם בסיקרא בקומוס ובנקנתום ובכל דבר שהוא רושם על שני כותלי זויות ועל שני לוחי פינקס והן נהגין זה עם זה חייב הכותב על בשרו חייב המסרט על בשרו רבי אליעזר מחייב חטאת וחכמים פוטין

Mişna'dan şunu öğrendik: Eğer biri, Şabat günü etinin üzerine istemsizce harfler çizer ise Rabbi Eliezer onun günahı için kurban getirmesi gerektiğini düşünüyor fakat bilgelere göre ise muafıtır. Rabbi Eliezer, hahamlara Barayta derslerinde şunu söyledi: "Kötü tanınan Ben Stada, Mısır'dan bedeninde çizik şeklinde sihirli büyüler çıkarmadı mı?" Ona şöyle dediler: "Bir aptalı kaynak olarak gösterip ondan istihraç yapamazsınız. Çoğu insan böyle bir şekilde yazmaz." Aynı zamanda Gemara da şunu sormakta: "Pandeira'nın

¹⁷ Derevensky, *İsus Hristos v dokumentah istorii*, 239.

¹⁸ Anthony Maas, "Genealogy of Christ", *The Catholic Encyclopedia* (Erişim 4 Mayıs 2020)

¹⁹ Derevensky, *İsus Hristos v dokumentah istorii*, 239.

²⁰ Zafer Duygu, *İsa, Pavlus ve İnciller* (İstanbul: Düşün Yayınevi, 2018), 104.

²¹ Brewer, "Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud", 273.

oğlu iken onu neden Ben Stada olarak adlandırıyorlar?" Rabbi Şişda ise şöyle cevap veriyor: "Onun babası olarak bilinen annesinin eşinin adı Stada idi fakat anne ve babasıyla iletişimi(ilişkisi) olan kişiye ise Pandeira idi." Gemara soruyor: "Meğer annesinin kocasının Pappos ben Yehuda değil miydi? Daha ziyade annesinin adı Stada idi bu nedenle de ona Ben Stada deniyordu." Gemara belirtiyor: "Meğer onun annesi Meryem kadın saç ırmıyor muydu?" Gemara şöyle açıklıyor: "Bu bir çelişki değil. Daha ziyade, Pumbedite'de söyledikleri gibi sadece bir takma addı: bu kocasından ayrıldı."²²

Örnek olarak verilen pasajdaki bilgiler, özellikle Meryem'in "saç ören kadın" yani kuaförlük yapan birisi olarak ve "setat da", yani "kocasını aldatan" gibi bir sıfatla anılıyor olması, tarihsel bilgilerle örtüşmemesi nedeniyle, bahsi geçen Meryem adlı kişinin İsa'nın annesi Meryem olduğu hususunda bambaşka çelişkileri de ortaya çıkarmaktadır.

2. İSA'NIN KİŞİLİĞİNE YÖNELİK KULLANILAN İFADELER

Babil Talmudu, Nasralı İsa'nın Yahudi toplumundan ihraç edilmesine neden olan günahlardan şu şekilde bahseder:

a. İsa, Mısırdaki büyücülük öğrendi, Kutsal Kitap'ta yasaklanan derisine çizgiler çizme işlemlerini uyguladı.²³ Dahası, öğrencileriyle birlikte kara büyüyle uğraştı, Yahudileri putperestliğe sürükledi ve Yahudi dinini/ ibadetini ortadan tamamen kaldırmak için yabancılar tarafından desteklendi.²⁴

b. İsa sapkıncı, çünkü taş heykellere taptı, bu ve diğer nedenlerden dolayı Yahudi toplumundan ihraç edildi fakat o buna rağmen tövbe etmeyi reddetti.²⁵

Hristiyanlığın İsa için "Tanrı'nın oğlu" nitelendirmesinin aynı dönem Yahudiler arasında da kullanıldığı görülmemektedir. Fakat Hristiyan din adamlarının aksine Yahudi din adamlarının bu tabiri "Allah'a yakın olan" anlamında kullandıkları, dahası bu tabirin "Tanrı'nın yeryüzündeki sevgili kulu" manasını taşıdığı anlaşılmaktadır. Önemle belirtmek gerekir ki araştırmacılar tarafından istisna olarak kabul edilen bazı durumlar hariç,

²² Shabat 104/b. The William Davidson Talmud (Erişim 23 Şubat 2020).

²³ Shabat 104/b.

²⁴ Sanhedrin 43/a.

²⁵ Sanhedrin 107/ b; Sotah 47/a.

Yahudilikte kelimenin gerçek manasıyla Allah'a oğul isnat eden bir anlayış kesinlikle kabul edilmemektedir.²⁶

İsa ve onun yaşamına dair bilgilerin daha çok yer aldığı Babil Talmud'daki pasajlara bakıldığında, İsa'yla ilgili ifadelerin sıklıkla aşağıdaki kapsamda kullanıldığı görülmektedir:

- “İsa'nın öğrencileri”
- “İsa'ya ceza”
- “Kötü kadının oğlu İsa”
- “İsa'nın infazı”
- “Büyü uygulayan İsa”
- “Kötü evlat İsa”
- “Kötü öğrenci İsa”²⁷

Mişna²⁸ metinlerindeki bu ifadelerin kullanıldığı pasajlara bakıldığında;

אמר לו שוטה היה ואין מביאין ראיה מן השוטים .

Ona dediler ki: “O (İsa) tam bir aptaldı ve sen bir aptal kaynak olarak gösterip ondan istihraç yapamazsınız”²⁹

בערב הפסח תלאוהו לישו והכרזו יוצא לפניו מ' יום ישו יוצא ליסקל על שכישף והסית והדיח את ישראל כל מי שידוע לו זכות יבא וילמד עליו ולא מצאו לו זכות ותלאוהו בערב הפסח .

Nasralı İsa taşlanmak üzereydi, çünkü büyücülük yaptı, insanları putperestliğe teşvik etti ve Yahudilerin yoldan çıkmasına neden oldu. Onun haklı olduğunu savunan hiçbir kişi öne çıkmalı ve onun adına konuşmalıydı. Ve mahkeme ona hak vermek için bir neden bulamadı, bu yüzden de onu taşladılar ve cesedini Pesah arifesinde astılar.³⁰

דבר אחר לא תאונה אליך רעה שלא יבעתוך חלומות רעים והרהורים רעים ונגע לא יקרב באהלך שלא יהא לך בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים .

Ayrıca, “size kötülük gelmeyecek” ifadesi, kötü rüyalar veya kötü düşüncelerden korkmayacağınız anlamına gelir. “Ve hiçbir veba, çadırımıza yaklaşmaz” ifadesi ise yediklerini her kesin gözü önünde sindiren, ortak alanda günah işleyen

²⁶ Duygu, İsa, Pavlus ve İnciller, 107.

²⁷ Schäfer, Jesus in the Talmud, 113.

²⁸ Mişna, Rabbanî Yahudiliğin temel dokümanıdır. M.S. 200 yılları civarında derlenmiş, her şeyden önce, Yahudi mevzuatının incelenmesi üzerine tematik olarak oluşturulmuş bir el kitabı olarak tanımlanmakla birlikte 3. yüzyıla kadar yaşayan bilgilerin Yahudi Hukukuna dair atfedilen metinlerini de içermektedir. Mişna'ya dâhil edilen bilginin ana kısmı M.S. 1. yüzyılın sonundan 2. yüzyılın başlarına kadar yaşayan Tanaim bilgelerine ait edilmektedir. Bk. Lourens Şiffman, *ot teksta k traditsii, istoriya İudaizma v epohu vtorogo hrana i period Mişni i Talmuda*, per. s angl. A.M. Sivertseva (Moskva: Geşarim, 2000), 93.

²⁹ Şabat 104/b. The William Davidson Talmud (Erişim 23 Şubat 2020).

³⁰ Sanhedrin 43/a. The William Davidson Talmud (Erişim 23 Şubat 2020).

ve başkalarını günah işlemeye mecbur eden Nasıralı İsa örneği gibi bir çocuğunun veya öğrencinin olmayacağı anlamına gelmektedir.³¹

Örnek olarak verilen pasajlarda da görüldüğü üzere, Talmud metninde, İsa'nın putperest ve büyücü olması ve dahası insanları da bu yönde teşvik etmesi nedeniyle cezalandırıldığı belirtilmekle birlikte adı geçen pasajlarda Nasıralı İsa "kötü çocuk" ve "kötü öğrenci" bağlamında örnek olarak tanımlanmaktadır.

3. MAMZER

Rabbani literatürde İsa, annesinin bir Romalı askerle ilişkisi olduğu iddiasıyla bağlantılı olarak *mamzer*³² ifadesiyle tanımlanmaktadır. Bu hususta öncelikle Talmud külliyatında yer alan Meryem konusuna değinmek gerekir. Talmud literatüründe Meryem hakkında genellikle İsa'nın annesi, İsa'yı evlilik dışı doğuran ve onu koruyan bir kadın olarak bahsedilmektedir. Talmud ve Midrash metinlerinde, özellikle "İsa'nın Biyografi Kitabı" anlamına gelen *Sefer Toledot Yeshu*'da Meryem'in kişiliği hakkında oldukça olumsuz ifadeler kullanıldığı gözlenmektedir. Fakat söz konusu eser İsa'nın hayatı eksenli olması nedeniyle Meryem'in biyografisi tamamen ikinci planda tutulmuştur. Bununla birlikte, kitapta Meryem'in hamilelik öyküsüne önemli yer verildiği görülmektedir.³³ Talmud rivayetlerinde ise Meryem, birçok pasajda anılmakla birlikte, anlatıların önemli bir kısmının aslında doğrudan Meryem'le ilgili olmadığı görülmektedir. Örnek olarak, ölümle ilgili bahsedilen bir pasajda Meryem konusuna şu şekilde değinildiğini görüyoruz:

מי איכא דאזיל בלא זמניה אין כי הא דרב ביבי בר אבוי הוה שכיח גביה מלאך המות אמר ליה לשלוחיה זיל אייתי ליה מרים מגדלא שיער נשייא אזל אייתי ליה מרים מגדלא דרדקי אמר ליה אנא מרים מגדלא שיער נשייא אמרי לך אמר ליה אי הכי אהדרה אמר ליה הואיל ואייתית ליהויה למניינא.

Zamanından önce giden ve sebepsiz yere ölen biri var mı? Evet, var, insanların ölüm meleğinin ellerinde nasıl öldüğünü gören Rav Beivai Bar Abaye. Ölüm meleği yardımcısına şunları söyledi: "Git ve bana, kadınların saçını ören Meryem'i getir." O ise gidip çocuk bakıcısı olan Meryem'i getirdi. Ölüm meleği dedi: "Ben, kadınların saçını toplayan Meryem'i getirmeni söyledim." Yardımcısı ona dedi: "Madem öyle, o zaman bu Meryem'i hayata geri döndür." Ona dedi ki: "Onu getirdiğine göre, ölen insan yerine sayılsın".³⁴

³¹ Sanhedrin 103/a. The William Davidson Talmud (Erişim 23 Şubat 2020).

³² Yahudilikte, dini ve toplumsal açıdan yasak sayılabilecek bir ilişkiden doğan, ayrıca babasının kimliği belli olmayan çocuklar mamzer olarak adlandırılmaktaydı.

³³ Ora Limor, "Mary and the Jews: The Virgin in the Christian-Jewish Debate", (Erişim 5 Mart 2020).

³⁴ Hagiga 4/b. The William Davidson Talmud (Erişim 23 Şubat 2020).

Özellikle belirtmek gerekir ki bu pasajda belirtilen Meryem'le ilgili bilgilerin, Hristiyan kaynaklı literatürdeki Meryem'le ilgili olan bilgilerle örtüşmemesi nedeniyle bahsi geçen Meryem'in İsa'nın annesi olan Meryem'le ilgisi olmadığı düşünülmektedir. Fakat Talmud'un "sansürsüz" metninde yer alan aynı pasajda (Sanhedrin 106a) Meryem'in kaynaklarda ortaya çıkan diğer ismi olan "Magdalene" isminin kadın berberi anlamına geldiği ifade edilmekle birlikte, "kadın berberi" Meryem'in birçok kişiyle ilişki kurduğu hususu sıklıkla vurgulandığı görülmektedir.³⁵

Bununla birlikte, *Sanhedrin 106a*'da Talmud'da bahsi geçen Meryem'le ilgili, "soysuz ve kötü kadın" olarak tanımlama yapıldığına da rastlamaktadır:

א"ר יוחנן בתחלה נביא ולבסוף קוסם אמר רב פפא היינו דאמר אינשי מסגני ושילטי הואי איזן לגברי נגרי.

*Haham Yohanan söyledi ki: "O, İlk başta bir peygamberdi, ama sonunda peygamberlik kabiliyetini kaybetti ve sadece bir kehanette kaldı." Rav Pappa, bunun insanların söylediği bir atasözüne karşılık geldiğini söylüyor: Bu kadın hükümdar ve yöneticilerin soyundan geliyordu fakat marangozlara fahişelik yapacak kadar alçaldı"*³⁶

Rabbani literatürde İsa'nın "Yusuf'un oğlu" değil "Meryem'in oğlu" olarak adlandırılmasının nedeni, İsa'nın annesinin açıkça bilindiği fakat babasının kimliğinin tartışıldığı hususuydu. Aslında babası kim olursa olsun, Romalı asker veya başka biri, yabancı veya Yahudi asıllı biri, bu kişinin Meryem'le evli olmaması ve İsa'nın da bu birliktelikten doğması nedeniyle İsa bir *mamzer* olarak kabul ediliyordu.³⁷

Dahası, Mishna Kiddushin 4:1-2 bölümünde gayri meşru anlamında *mamzer* sözcüğü ile birlikte *shetuqi* (veya *shetuki*) ve *asufi* sözcüklerinin de kullanıldığı görülmektedir:

עשרה יוחסין עלו מבבל, כהני, לוי, ישראל, חללי, גרי, וחרורי, ממזרי, נתיני, שתוקי, ואסופי. לוי, ישראל, מתרים לבא זה בזה. לוי, ישראל, חללי, גרי, וחרורי, מתרים לבא זה בזה. גרי, וחרורי, ממזרי, ונתיני שתוקי ואסופי, כלם מתרין לבא זה בזה.

*Babil'den İsrail'e on soyağacı geldi; Kohanim, Levililer, İsrailoğulları, soyu belli olmayanlar, din değiştirenler, özgür kalan köleler, mamzerler, Nethinimler*³⁸, *Shsetukim ve Asufim. Kohanim, Levililer ve İsraililerin kendi aralarında evlilik yapmalarına izin verilir. Soyu belli olmayanlar, din değiştiren-*

³⁵ The Talmud Ben Stada Jesus Stories: Jesus in the Talmud, (Erişim 5 Mart 2020).

³⁶ Sanhedrin 106/a. The William Davidson Talmud (Erişim 23 Şubat 2020).

³⁷ Tom Holmen, *Jesus from Judaism to Christianity* (Edinburgh: T&T Clark,2007), 27.

³⁸ Kudüs'te tapınak yardımcıları *Nethinimler* olarak adlandırılmaktaydı.

ler, özgür kalan köleler, mamzerler, Nethinimler, shsetukim ve Asufimlerin de kendi aralarında evlilik yapmasına izin verilir.³⁹

ואלו הם שְׁתוּקִי, כל שהוא מכיר את אמו ואינו מכיר את אביו. אסופי, כל ששָׁאַסַּף מן השוק ואינו מכיר לא אביו ולא אמו. אָבָא שְׂאוּל הִיא קוֹרָא לְשְׁתוּקִי, בְּדוּקִי.

Peki, "Shetuki" kimdir? Annesinin kim olduğunu biliyor fakat babasının kim olduğunu bilmiyorsa bu kişiler Shetukidir. "Asufi" kimdir? Ne annesini ne de babasını bilen kişilerdir. Rav Abba Shaul Şetuki'lere Beduki de derdi.⁴⁰

Bu nedenle Talmud metnine göre İsa hem *shetuqi* hem de *mamzer* olarak kabul ediliyordu. Fakat İsa'yla ilgi her iki anlatım belli belirsiz şekilde ifade edildiği için sadece bir varsayım olarak kabul edilmektedir.⁴¹

4. BALAAM

Talmud'da yer alan metinlerde İsa ile ilgili birçok pasajda *Balaam* kelimesinin kullanıldığına da rastlanmaktadır. Rabbanî literatürde *Balaam* kötü karakterlerden biri olarak tanımlanıyor. Tanrı, Balaam'a, iyilik yapmak için kullanılmak üzere birçok yetenekler ve imkânlar sunmuş fakat o, bu armağanı kötüye kullanmayı seçmiştir. Bu nedenle yapılan iyiliği kötüye kullanan ve eylemlerini kötü yönde hayata geçiren olumsuz bir karakter olarak kabul edilmektedir. Talmud üzerinde araştırma yapan bilim insanları Balaam'ın, İsa için Talmudik literatürde âdeta şifre özelliği taşıyan müstear sözcük olarak kullanıldığını ifade etmektedirler.⁴²

Örnek olarak:

א"ל ההוא מינא לר' חנינא מי שמיע לך בלעם בר כמה הוא א"ל מיכתב לא כתיב אלא מדכתיב (תהלים נה, ד) אנשי דמים ומרמה לא יצו ימיהם בר תלתין ותלת שנין או בר תלתין וארבע א"ל שפיר קאמרת לדידי חזי לי פנקסיה דבלעם והוא כתיב ביה בר תלתין ותלת שנין בלעם חגירא כד קטיל יתיה פנחס ליטסאה .

Kâfir Haham Hanina'ya şöyle dedi: "Balaam'ın öldüğünde kaç yaşında olduğunu duydunuz mu?" Haham Hanina ona şöyle dedi: "Tevrat'ta açıkça yazılmıyor. Fakat "Eli kanlı ve yalancı erkekler günlerinin yarısını yaşayamaz (Mezmurlar 55:24) ayetinden yola çıkarak söylene bilinir ki, bu standart yetmiş yıl ömrünün yarısından daha az, otuz iki veya otuz dört yaşında olduğunu gösterir." Kafir şöyle dedi: "Sen iyi söyledin, ben Balaam'ın defterini

³⁹ Mishna Kiddushin 4/1. The William Davidson Talmud. (Erişim 23 Şubat 2020).

⁴⁰ Mishna Kiddushin 4/2.

⁴¹ Review Essay, "Jesus as Mamzer", A Response to Bruce Chilton's Reconstruction of the Circumstances Surrounding Jesus' Birth in Rabbi Jesus, *Bulletin for Biblical Research* 14 (2004), 243–255.

⁴² Gil Student, *The Real Truth About The Talmud* (Erişim 24 Şubat 2020).

gördüm ve orada şöyle yazılıydı: Soyguncu Finhas onu öldürdüğünde aksak Balaam otuz iki yaşında idi."⁴³

Dahası, *Sanhedrin* 10:2' de bahsi geçen konuya dair şu şekilde bir anlatıya da yer verildiği görülmektedir:

שְׁלֵשָׁה מַלְכִים וְאַרְבָּעָה הַדְּיוֹטוֹת אֵין לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא. שְׁלֵשָׁה מַלְכִים, יִרְבֵּעַם, אֶחָאָב, וּמְנַשֶּׁה. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, מְנַשֶּׁה יֵשׁ לוֹ חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא, שְׁנַאֲמַר וַיִּתְפַּלֵּל אֵלָיו וַיַּעֲתֵר לוֹ וַיִּשְׁמַע תְּחִנָּתוֹ וַיִּשְׁיבֵהוּ יְרוּשָׁלַיִם לְמַלְכוּתוֹ. אָמְרוּ לוֹ, לְמַלְכוּתוֹ הָשִׁיבוּ וְלֹא לַחַיִּי הַעוֹלָם הַבָּא הָשִׁיבוּ. אַרְבָּעָה הַדְּיוֹטוֹת, בְּלָעַם, וְדוֹאָג, וְאַחִיתֶּפֶל, וְגַחְזִי.

Üç kralın ve dört kişinin dünyada kendine bulacak yeri yoktur: Bu krallar; Jeroboam, Ahab ve Manasseh'tir. Haham Judah şöyle anlatıyor: "Manasseh'in dünyada bir kısım yeri var, çünkü O'na dua etti ve O duasını ve tövbesini duydu ve onu Yeruşalaym Krallığı'na geri verdi". Bilgeler ise şöyle dedi: "Onu krallığa geri verdiler, dünyaya değil". Bahsedilen dört kişi ise şunlardır: Balaam, Doeg, Ahitophel ve Gehazi.⁴⁴

Bu pasaj, Mişna içeriğinden alınmıştır. Bahsi geçen üç kral; Jeroboam, Ahab ve Manasseh, Tevrat toplumunda putperestliği yaygınlaştırmak ve gerçek dininden saptırmaya teşebbüs etmekle suçlanmaktadır. Dört özel kişinin bununla bağlantısı, aynı suçla suçlandıkları iddiasını içermektedir. Bu pasaj, Mişna'nın (10/1) bir önceki paragrafında, Rabbi Akiva'ya göre "harici kitaplar okuyan ve bir yaranın üzerine üfleyen Mısır'a gönderdiğim hastalıkların hiçbiri size uğramayacaktır, ben Rab, sizin şifanızım" diyen birinin dünyaya bahşedileceğinin yazılı olması gerçeği ile kuvvetlenmektedir. Bununla birlikte, Gemara'ya göre bu pasajda bahsi geçen harici kitaplar *Siphre Minim* yani, Yahudi Hristiyanların ya da genel olarak Hristiyanların kitaplarıdır. Bu kitaplar, Rabbi Me'ir tarafından *awen gillayon* (kötülüğün sınırı) ve onun çağdaşı olan Rabbi Jochanan tarafından *awon gillayon* (günahın boş sayfası) şeklinde *Talmud Shabbath* 116a'da karikatürize edilmiştir.⁴⁵

Bahsi geçen Balaam bir İsraili değildi ve bu nedenle mantıklı olarak yalnızca İsrailileri ilgilendiren bir kuralın istisnaları listesine dâhil edilmemelidir. Burada Balaam'ın *Sayılar* 22 ve devamında sözü geçen eski peygamber anlamına gelmediği fakat eski peygamberin bir sıfat olarak tanımlayabileceği başka birinin kastedildiği açıktır.

⁴³ Sanhedrin 106/b. The William Davidson Talmud. (Erişim 23 Şubat 2020).

⁴⁴ Sanhedrin 10/2. The William Davidson Talmud. (Erişim 23 Şubat 2020).

⁴⁵ Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 24.

5. BÜYÜCÜ BEN STADA

Talmud metni, özellikle İsa'nın büyücü olduğundan, dahası onun Mısır'dan büyü getirdiğinden bahsetmektedir. Bu husus değerlendirmek açısından konuya dair aşağıdaki pasajları örnek olarak verebiliriz:

הכותב שתי אותיות בהעלם אחד, חיב. כתב בדיו, בסם, בסקרא, בקומוס ובקנקנתום, ובכל דבר שהוא רושם, על שני כתלי זויות ועל שני לוחי פנקס, והו נהגין זה עם זה, חיב. הכותב על בשרו, חיב. המסרט על בשרו, רבי אליעזר מחיב חטאת, ורבי יהושע פוטר.

Bir bilinçsizlik durumundayken aynı anda iki harfi birlikte yazan kişi sorumluluk taşımaktadır: Mürekkep, kırmızı tebeşir, sakız, bakır veya iz bırakan herhangi bir şeyle, iki duvarın arasına veya bir deftere iki yaprak üzerine yazan ve onları birlikte okuyan kişi de yaptığı eylemden sorumludur. Aynı zamanda derisi üzerine yazı yazan veya derisini çizen kişi de bu yaptığından dolayı sorumluluk taşımaktadır. Haham Eliezer bilgelere şöyle dedi: "Ben Stada böyle bir yazı yazarak kesinlikle büyücülük yaptı"⁴⁶

. המסרט על בשרו: תניא אמר להן רבי אליעזר לחכמים והלא בן סטאא הוציא כשפים ממצרים בסריטה שעל בשרו .

Eğer birisi, Şabat günü kendi derisi üzerine farkında olmadan bir şeyler çizer ise, suçlu olmaktan yükümlüdür. Haham Eliezer şöyle dedi: Meğer kötü tanıyan Ben Stada etinin üzerinde bir çizikle Mısır'dan sihirli büyüler almadı mı?⁴⁷

Bununla birlikte, *Kidushin* 49b'de İsa'nın büyü ve sihri Mısır'da özel bir büyü evinde öğrendiği, kendisinin de büyük bir sihirbaz olduğu dahası büyü ve sihir konusunda diğerlerinden daha üstün yeteneklere sahip olduğundan bahsedilmektedir: İsa, bazı büyü ve sihir işaretlerini vücuduna çizerek veya resmini yaptırarak Mısır'dan kendisiyle getirmişti. Yanında Mısır'dan büyü getirme şekliyle ilgili olarak, *Shabbath* 104b'deki Talmud yorumcusu Rashi ilginç bir açıklama sunmaktadır: "Mısırlı büyücüler büyü sanatının (yani Mısır büyüleri sanatının) diğer ülkelere girmesini engellemek için Mısır topraklarını terk eden herkesi yanlarında büyü kitapları taşıyıp taşımadığını anlamak amacıyla aramaktaydı." Bu yoruma esasen de İsa bu kitapları kendisiyle birlikte yanına alarak gidemediğinden, anlatıldığı şekilde gizledi ya da belki de derisine büyüleri içeren dövmeleri bu nedenle yaptı. Özellikle Babil Talmudu'nda, İsa'nın büyücülük yapması nedeniyle asılarak infaz edilmesine karar verildiği belirtilmektedir.⁴⁸ Bu bağlamda, büyücü Ben Stada ile İsa'yla ilgili bu konuya dair detayların örtüştüğü ifade edilebilir. Hahamlara göre her ikisi de insanları

⁴⁶ Shabbat 12/4. The William Davidson Talmud. (Erişim 23 Şubat 2020).

⁴⁷ Shabbat 104/b. The William Davidson Talmud. (Erişim 23 Şubat 2020).

⁴⁸ Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 20.

yoldan çıkarmaya teşvik etmiştir: İlki insanları ahlaksızlığa teşvik etmiş, ikincisi ise onları tümenden din değiştirmeye cezbetmiştir.⁴⁹

6. PUTPEREST İSA

Talmud'da yer alan pasajlara istinaden İsa, putperest olması nedeniyle sapkın biri olarak tanımlanmaktadır. Örnek olarak *Sanhedrin 103a*'daki pasajda İsa, "Gıdasını herkesin önünde yakmak" la suçlanmaktadır. Fakat bu ifade Talmud yorumcuları tarafından farklı şekilde yorumlanmaktadır: Birçok araştırmacı bu eylemin "öğrendiklerinden alenen vazgeçmek" anlamına geldiğini söylerken, diğer araştırmacılar bu terimin "putlara halkın kurban adamasını aşığılayıcı bir ifade" olduğunu düşünmektedir. Hristiyanların putlara kurban verdiği hem eski zaman Yahudileri hem de çağdaş Yahudiler arasında yaygın bir düşüncedir. Bu nedenle, doğal olarak, İsa'nın bu gibi bir eylemi başlatmış olması, büyük bir varsayım olarak kabul edilmektedir. Belki de bu husus, İsa'nın kendisini halka eş değer tutması ve onlara; yoksullara, serserilere, ezilenlere, günahkârlara, kısaca bir hahamın müridinin ilişki kurmaması gerektiği toplumun tabakasına ait olan insanlara öğretmenlik yapmasıyla ilişkilendirilmektedir. Dahası İsa'nın, Talmud'un *Sanhedrin 43a* ve *107b*'de belirtildiği şekilde sıklıkla "*İsrail'i yozlaştıran ve baştan çıkaran*" biri olarak tanımlandığı görülmektedir.⁵⁰

7. İSA'NIN İNFAZI

Talmud metni, İsa'nın akıbetine dair birtakım anlatıları kapsamaktadır. Birçok araştırmacıya göre Talmud'da kayıtlı bu anlatılar İsa'yla ilgili mevcut rivayetlerin en kadimi olarak kabul edilmektedir. Özellikle belirtmek gerekir ki Talmud rivayetleri, İsa'nın infazının Romalıların eliyle gerçekleştiği yönündeki Yeni Ahit rivayetlerini desteklememektedir. Bu bağlamda Talmud metnine esasen İsa, asılarak idam edilmiştir. Üstelik aynı metinlerde Haç kavramı geçmemektedir.⁵¹

Talmud, özellikle *Sanhedrin* bölümü, İsa'nın infazına dair birkaç pasaj içermektedir:

וכרז יוצא לפניו לפניו אין מעיקרא לא והתניא בערב הפסח תלאוהו לישו והכרזו יוצא לפניו מ' יום ישו יוצא לסיקל
על שכישה והסית והדיח את ישראל כל מי שיודע לו זכות יבא וילמד עליו ולא מצאו לו זכות ותלאוהו בערב הפסח .

Mişna şunu belirtiyor: Şayet birisi suçluysa ve infaz edilmesine neden olacak bir eylemde bulunduysa, cezalandırılmak için dışarı çıkarılır fakat mahkûm edilmeden önce çıkarılmaz. Gemara ise şunu belirtmektedir: Fısıh arifesinde

⁴⁹ Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 24.

⁵⁰ Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 21.

⁵¹ Duygu, *İsa, Pavlus ve İnciller*, 113.

Nazareth İsa'nın cesedini taşlanarak öldürdükten sonra astılar. Ve kırk gün boyunca önünde bir müjdeci çıktı, kamuya açıkladı: Nasıralı İsa taşlanarak öldürülmek üzereydi, çünkü büyüculük uyguladı, insanları putperestliğe teşvik etti ve Yahudi halkını yoldan çıkardı. Onu haklı çıkarmanın nedenini bilen herkes dışarı çıkmalı ve onun adına şahitlik etmelidir. Fakat mahkeme onu beraat ettirmek için bir neden bulamadı ve bu nedenle onu taşıladı ve cesedini Fısıh arifesinde astı.⁵²

Örnek olarak verilen bu pasajda İsa'nın asıldığı belirtilmektedir. Bu bölümde yer alan ifade, önceki pasajlardaki taşlandığı ile ilgili kanıtlarla birleştirilmelidir. İki ifadeyle arasındaki bağlantı, İsa'nın taşlandığı ve ölü bedeninin çarmıha asılmasıdır. Bu, *Sanhedrin* 6:4'de açıkça belirtilmiştir: "Rabbi Eliezer'e göre, taşlanan herkes asılır. Kâfirler ve sahte ibadet yapan kişiler dışında kimse asılmaz." İncil, elbette, İsa'nın taşlanması hakkında hiçbir şey söylemezken Talmud geleneğine göre asılmış olduğu muhtemelen bir çıkarımdır. Talmud, çağdaş Yahudilerin iddia ettiği gibi İsa'nın Romalılar tarafından idam edilmesinden hiç söz etmemekle birlikte bu idamın tamamen Yahudiler tarafından gerçekleştirildiğini belirtmektedir.⁵³

SONUÇ

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki Talmud literatürü İsa'yla ilgili doğrudan ve/veya dolaylı atıflar açısından zengin bir literatür niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda İsa'yla ilgili asıl bilgilere Talmud'un "sansürsüz" baskısında daha çok rastlamak mümkündür. Adı geçen baskıdaki en dikkat çeken atıf, İsa'nın sapkın ve büyüculük yaparak insanları doğru yoldan çıkarması nedeniyle önce taşlanıp sonra asılmasıdır. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki ister sansürsüz isterse de sansürlenmiş Talmud metinlerinin bu konudaki ortak özelliği, İsa'nın genellikle; "yalancı", "büyücü", "sihirbaz" ve "suçlu" biri olarak tanımlanıyor olmasıdır.

Talmud geleneğinde İsa'yla (şayet aynı İsa'dan bahsediliyorsa) ilgili pasajların genel olarak üç ayrı bağlamda ele alındığı görülmektedir:

- İsa, farklı pasajlarda farklı isimlerle (*Yeşu*, *Ben Pantira*, *Yeşu haNotsri*) adlandırılmıştır.
- İsa'yı hedef alan suçlamalar nedeniyle pasajlarda ismi genellikle; "büyücü", "kötü evlat", "kötü öğrenci", "sihirbaz", "putperest" gibi tanımlamalarla birlikte kullanılmıştır.
- Pasajlarda ayrıca, mitolojide yapılan iyiliği kötüye kullanan ve eylemlerini kötü yönde hayata geçiren olumsuz bir karakter olarak bilinen *Balaam* kelimesi ve babasının kim olduğu belli olmayan kişiler için

⁵² Sanhedrin 43/a. The William Davidson Talmud. (Erişim 23 Şubat 2020).

⁵³ Pick, "The Personality of Jesus in the Talmud", 29.

kullanılan *mamzer* ve *shetuki* kelimeleri İsa'yı tanımlayan isimler olarak kullanılmıştır.

Son dönemde yapılan Talmud bilimi araştırmalarında, bahsi geçen pasajlarda tasvir edilen İsa'nın Hristiyanlıktaki İsa'yla aynı olmadığı yönünde farklı iddialar ileri sürülmektedir. Fakat bu iddiaların, İsa konusunun Yahudi-Hristiyan polemiklerinde zemin oluşturmaması amacıyla modern Talmud bilginleri tarafından öne sürüldüğü düşünülmektedir. Söz konusu iddiaların aksine; *Yeşu*, *Ben Pantira* (*Pantira'nın oğlu*), *Yeşu haNotsri* ve diğerleri gibi isimlerin neredeyse hepsinin Talmud'da İsa'yı adlandırmak için kullanılan isimler olduğu görülmektedir. Örnek olarak, İsa'nın annesi Meryem'le ilgili aynı zamanda İsa'nın doğumu ve infazı ile ilgili pasajlarda öne çıkan bazı detaylar, bahsi geçen isimlerin büyük bir kısmının İsa'ya atfedildiği tezini kuvvetlendirmektedir. Böylelikle, Talmud'un sonraki dönem yayımlanan sansürlenmiş basımlarında, İsa konusunun yer aldığı birçok pasajda, onun doğrudan hedef alınmadan– başka bir konunun detayı olarak– anıldığı, yer verilen bilgilerin büyük bir kısmının sadece imadan ibaret olduğu görülmüştür. Mevcut Talmud literatüründe İsa ve Meryem hakkındaki olumsuz ifadeler gelince, bu ve benzeri ifadelerin pasajlarda yer aldığı fakat yeterli bilgi içermemesi nedeniyle önemsiz nitelikte olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Talmud literatürünün İsa ve onun yaşamı hakkında yansıttığı bilgiler Hristiyan din adamları tarafından son derece önyargılı ve güvenilmez olarak değerlendiriliyor. Özellikle Talmud literatürünün derlendiği dönem, Hristiyanlığın Yahudi din adamları tarafından eleştirildiği bir döneme denk gelmişti. Mevcut durumun, Hristiyanlık açısından bu kadar önemli bir konunun Talmud'da yer alan metinlere olumsuz yansımaları hususunda etkilediği düşünülmektedir.

Her halükârda Talmud literatüründe temsil edilen İsa'nın imajı, nispeten olumsuz ve daha karmaşık bir şekilde tezahür etmektedir. Dahası, Rabbani Yahudilik, İsa'nın tarihsel kişiliğini kabul etse de hiçbir zaman Yeni Ahit tarafından ön planda tutulan Kristoloji anlayışını kabul etmedi. Bu kapsamda, Yahudi din adamları ve Rabbani Yahudiliğin temsilcileri Talmud metinlerinde bahsedilen İsa imajının Hristiyanlıkta *Khristos* olarak adlandırılan İsa imajı ile aynı olmadığını önemle vurgulamaktadır. Sonuç olarak Talmud geleneğinde yer alan bilgilerin İsa'yla ilgili önemli bir kaynak niteliği teşkil etmediği, sadece İsa'nın tarihi kişiliğini inkâr etmeme hususunda Hristiyan geleneğini doğrulamaya hizmet ettiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- A Living Library of Jewish Texts. Erişim 10 Mart 2020. <https://www.sefaria.org/>
- Brewer, David. "Instone Jesus of Nazareth's Trial in the Uncensored Talmud", *Tyndale Bulletin*, *Tynbul* 62/2 (2011), 269-294.
- Derevenskiy, Boris. *İsus Hristos v dokumentah istorii*. Sankt-Peterburg: İzd. Aleteyya, 2001.
- Duygu, Zafer. "Nasıralı İsa'nın Erken Dönem Yahudi Literatürüne Yansımaları". *Mukaddime* 8/1 (2017), 155-172.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus ve İnciller*. İstanbul: Düşün Yayınevi, 2018.
- Essay, Review. "Jesus as Mamzer". *A Response to Bruce Chilton's Reconstruction of the Circumstances Surrounding Jesus Birth in Rabbi Jesus*, *Bulletin for Biblical Research* 14 (2004), 243-255.
- Has, Kenan. "Hz. İsa ve Tarihsel Yaşamın Bilgi kaynakları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2000), 193-209.
- Holmen, Tom. *Jesus from Judaism to Christianity*. Edinburgh: T&T Clark, 2007.
- Limor, Ora. "Mary and the Jews: The Virgin in the Christian-Jewish Debate". Erişim 5 Mart 2020. <http://www.cismor.jp/uploadsimages/sites/2/2014/01/5b10bc383551ecf4e9f06c7155ce2952.pdf>
- Maas, Anthony. "Genealogy of Christ." *The Catholic Encyclopedia*. Erişim 4 Mayıs 2020. <http://www.newadvent.org/cathen/06410a.htm>
- Pick, Bernhard. "The Personality of Jesus in the Talmud". *The Monist*, *Published by Oxford University Press* 2/1 (1910), 4-32.
- Schäfer, Peter. *Jesus in the Talmud*. United States of America: Princeton University Press, 2007.
- Sharon Liberman Mintz- Gabriel M. Goldstein (eds.). *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein*. New York: Yeshiva University Museum, 2005, 318.
- Student, Gil. *The Real Truth About The Talmud*. Erişim 24 Şubat 2020. <http://talmud.faithweb.com/articles/intro.html>
- Şiffman, Lourens. *Ot teksta k traditsii, istoriya İudaizma v epohu vtorogo hrama i period Mişnu i Talmuda*. Pre. sang. A.M. Sivertseva, Moskva: Geşarim, 2000.
- "Talmud", *Kratkaya evreyskaya entsiklopediya*. Erişim 2 Mayıs 2020. <https://eleven.co.il/talmud-rabbinics/overview/14021/#013>
- "Tannai", *Kratkaya evreyskaya entsiklopediya*. Erişim 23 Şubat 2020. <https://eleven.co.il/talmud-rabbinics/mishnah/14037/>
- The Talmud Ben Stada Jesus Stories: Jesus in The Talmud*. Erişim 5 Mart 2020. https://enigmose.com/theology/mary_talmud.html
- Wimpfheimer, Barry S. *The Talmud*. United States of America: Princeton University Press, 2018.

أثر اللجوء في الأدب العربي المعاصر المأساة السورية أنموذجاً
Suriye Trajedisi Örneğinde Çağdaş Arap Edebiyatında Göç ve İltica
*Migration and Asylum in Contemporary Arabic Literature with the Example of
Syrian Tragedy*

Majed Haj Mohammad

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
*Assistant Professor, Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Rhetoric*

Hakkâri, Turkey

halap-200200@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3315-712X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 260-280

Atıf / Cite as: Haj Mohammad, Majed. "Eseru'l-Lucûi fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsir [Migration and Asylum in Contemporary Arabic Literature with the Example of Syrian Tragedy]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 260-280. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.683331>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

الملخص

الأدب مرآة تصور الواقع وتعكسه بصدق وشفافية، والأديب ابن بيئته ومجتمعته، فهو من يُصوِّر ويرصد ويحلل ويعاين الأزمات والمشكلات والتّورات والحروب التي يواجهها بلده ومجتمعته، انطلاقاً ممّا تقدّم، جاءت هذه الدّراسة للوقوف على مأساة العصر (اللجوء) التي شهدتها العديد من البلدان العربيّة والإسلاميّة وعلى رأسها سورّيّة فتحدّثت الدّراسة عن (اللجوء) وأشكاله وبيئته ودوافعه، ثم تحدّثت عن أثر اللجوء في الأدب السّوري، فبيّنت الأثر الذي تركه اللجوء على الفنون الأدبيّة من رواية، ومسرح، وقصة، وشعر، وقدمت نماذج عن كلّ منها، ثم بيّنت آراء النّقاد في النتاج الأدبيّ السّوريّ الذي ظهر أثناء المأساة؛ لتصل الدّراسة إلى نتائج توضح ماهيّة الآثار التي تركتها المأساة على الأدب السّوريّ، ومدى استفادة الأخير من هذه المأساة لتقديم أشكال أدبيّة جديدة.

الكلمات المفتاحيّة: اللغة العربيّة وآدابها، اللجوء، الأدب، المأساة السّوريّة، الرواية، المسرح، الشعر.

Öz

Edebiyat gerçeğliğin ve toplumsal olayların aynasıdır. Vakıya ve gerçeklik edebiyatta şeffaf ve açık olarak yansımaktadır. Bu yüzden edebiyatçı yaşadığı toplumun ve çevrenin ürünüdür. Edebiyatçı yaşadığı toplumun karşılaştığı devrimleri, savaşları, krizleri ve sorunları gözlemleyen, tasvir eden, tahlil eden ve bunlara çözüm arayan kimsedir. Kimi edebiyatçılar yaşadıkları sorunlardan bizzat etkilenirler ve bu etkilenme aynı zamanda daha etkili eserler vermesini sağlayabilir. Nitekim dünya edebiyatında bunun birçok örneği de vardır. Bu bağlamda çalışmamız başta Suriye olmak üzere birçok İslam Arap ülkesinin günümüzde karşılaştığı iltica ve göçten kaynaklı trajedilerine değinmektedir. Bu noktada iltica ve göçün mülteciler ve onların iltica ettikleri ülkeler üzerindeki etkisi; iltica ve göçün nedenleri, mültecilerin karşılaştığı zorluklar ve ihtiyaçları irdelenecektir. Bu Çalışmada Çağdaş Arap Edebiyatının, Suriyeli mültecilerin trajedilerini uluslararası ve Arap okuyuculara tasvir etme ve aktarma konusundaki etkisi Suriye Edebiyatının farklı örnekleri (roman hikâye, şiir) çerçevesinde ele alınmaktadır. Daha sonra bu acılarla yoğrulmuş Suriye edebiyatı ile ilgili eleştirmenlerin görüşleri incelenerek üzerindeki etkileri ortaya çıkarılacak ve yeni edebiyat türlerine ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Göç, Edebiyat, Suriye Trajedisi, Roman, Tiyatro, Şiir.

Abstract

Literature is a mirror of verity and the facts. The fact and the verity are reflected in literature in a sheer and explicit manner. Author is the product of the society and environment in which he lives. Author is the person who observes, depicts, analyzes and seeks solutions to the revolutions, wars, crises and problems faced by the society in which he located in. In this context, our study refers to the tragedies of asylum and immigration, which are now faced by many Islamic Arab countries, especially Syria. At this point, the impact of asylum and migration on refugees and their asylum countries; the causes of asylum and migration, arduousnesses faced by refugees and their needs will be discussed. In this study, the impact of contemporary Arabic literature on portraying and transferring the tragedies of Syrian refugees to both international readers and Arab readers is discussed within the framework of different examples of Syrian literature (novel, story, poetry). Afterwards, the views of critics about the Syrian literature, which is impasted with these griefs, will be examined and their effects on this literature will be revealed and will shed light on the new types of literature.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Migration, Literature, Syrian Tragedy, Novel, Theater, Poetry.

Extended Abstract

The Arab literary body in general, and the Syrians in particular in the last nine years, worked on achieving a literary text that stems from the calamities and calamities that befell the Arab and Islamic nation, From the American invasion of Afghanistan, Somalia and Iraq, to the Arab Spring, which sparked from Tunisia and passed in Egypt, Libya, Yemen and many Arab countries, However, she landed her journey in Syria, and she refused to leave her after her children 's throats first word of freedom, subjected them to severe arrest and repression, And an unprecedented displacement, which forced many of them to knock on the doors of sister and friendly neighboring countries, or ride death (the sea) to reach Europe. And because literature is a mirror of society, And emerging from the womb of the living reality with all its social and political dimensions and dimensions, He took it upon himself to convey a very realistic and accurate picture of the tragedy of the Syrian people, And his suffering in front of the killing, destruction and displacement machine, Without allowing the imagination to circumvent ideas and falsify what is happening on the ground, Rather, the reader was placed in a literary, artistic way in front of a real world, casted by an interesting narrative character; To know the facts and facts through him.

The novel - which is considered in the last decades as one of the most widely circulated literary forms and expressions of the Arab environment and its historical, social, real and political events - topped the Syrian literary arts in highlighting the events that the country has gone through, I photographed many aspects of the tragedy, and tried to capture the moments of the Nakba, And especially the moments of asylum and running away from death to a life where the fugitive could find the least safety and tranquility.

Based on the foregoing, the study asked several questions, including: What is asylum? What are his motives? Did literature, events and calamities in a people affect literature? And to what extent was literature able to depict the people's miseries and sufferings in the face of injustice and repression? Are there literary works dealing with these subjects? In addition to other questions related to the impact of the tragedy of asylum and war on Syrian literature, they were as follows: Has the Syrian writer dared to cross the red lines, break down barriers, and bypass taboos on political and social issues? What are the topics created by these tragedies, and prompted writers to realize their imagination in their depiction?

As for the aims of the study, they were to unveil the tragedy that befell the Syrian people. Especially asylum, and sought to reveal its causes and motives, And I tried to show its impact on the arts of Syrian literature in general, such as theater and poetry, and narrative art in particular. As for its importance lies in its being one of the few studies that have stood on numerous and varied literary works, I photographed the tragedy that afflicted the Syrian people, And it showed its impact on the development and the qualitative shift that occurred for Syrian literature, After most literary works depicted the difficulties of life for the Syrian citizen, It touches on emotional, sexual or national issues. This tragedy shocked and shaken the world of Syrian literature. So, the writer freed himself from all the chains that were shackling him and started expressing what was going on in his chest. The pictures of tyranny, oppression, injustice and murder that afflicted his countrymen, He would not have reached the diversity he had reached in the subjects he included in his narrative text had it not been for his departure from the instrument of oppression, And his asylum to neighboring countries, or places outside the control of the system. In our study, we have followed this descriptive analytical approach based on studying the phenomenon of asylum. Probing, diagnosing, and analyzing, and presented its impact on the arts of Syrian literature in general, and novel art in particular.

Based on the above mentioned in the hadith about the novel, theater and poetry, the study reached several results, the most important of which are: Literature is a mirror reflecting reality in all its details. The tragedies experienced by peoples were able to influence literary arts such as novel, poetry and theater. Literature tried to monitor the tragedies and calamities of its countries, However, he faced many difficulties, including: The ambiguous position of some writers, after some were forced to leave the country under threat by all sides. The emergence of a literary category that tried to benefit from the Syrian tragedy through some poems and narrations, as a desire to seize the spotlight, or out of partisanship and intolerance to narrow party beliefs or ideas that you believe in.

المقدمة

اشتغل المتن الأدبي العربي عامة، والسوري خاصة في السنوات التسع الأخيرة على إنجاز نص أدبي ينطلق من النكبات والويلات التي حلت بالأمة العربية والإسلامية، بدءاً من الغزو الأمريكي لأفغانستان والصومال والعراق، وصولاً إلى الربيع العربي الذي انطلقت شرارته من تونس ومصر وليبيا واليمن وكثير من الدول العربية، إلا أنها حطت رحالها في سورية، وأبت أن تغادرها بعد أن صدحت حناجر أبنائها بأول كلمة حرية، عرضتهم لاعتقال وقمع شديد، وتهجير لا مثيل له، ما اضطر كثير منهم إلى طرق أبواب الدول المجاورة الشقيقة والصديقة، أو ركوب الموت (البحر) للوصول إلى أوروبا.

ولأن الأدب مرآة المجتمع، والمنبثق من رحم الواقع المعيش بكل حيثياته وأبعاده الاجتماعية والسياسية، أخذ على عاتقه نقل صورة واقعية شديدة النقاء والدقة عن مأساة الشعب السوري، ومعاناته أمام آلة القتل والتدمير والتهجير، دون أن يسمح للخيال بأن يلتفت على الأفكار ويؤرّر ما يحدث على الأرض، بل وضع القارئ بطريقة فنية أدبية أمام عالم واقعي مسبوك بطابع سردي مشوق؛ ليتعرف من خلاله على الحقائق والوقائع.

وقد تصدرت الرواية -التي تعدّ في العقود الأخيرة من أكثر الأشكال الأدبية تداولاً وانتشاراً وتعبيراً عن البيئة العربية وأحداثها التاريخية والاجتماعية والواقعية والسياسية- الفنون الأدبية السورية في تسليط الضوء على الأحداث التي مرّت وتمر بها البلاد، فصوّرت جوانب عديدة للمأساة، وحاولت إلقاء القبض على لحظات النكبة، ولاسيما لحظات اللجوء والهرب من الموت إلى حياة أقل ما يمكن أن يجد فيها الفأر الأمان والاطمئنان.

بناء على ما تقدّم، طرحت الدراسة أسئلة عديدة، منها: ما هو اللجوء؟ وما هي دوافعه؟ وهل أثرت المآسي والأحداث والنكبات التي يصاب بها شعب ما على الأدب؟ وإلى أي حد استطاع الأدب أن يصور مآسي الشعوب ومعاناتها في مواجهة الظلم والقمع؟ وهل هناك أعمال أدبية تناولت هذه الموضوعات؟ إضافة إلى أسئلة أخرى تتعلق بتأثير مأساة اللجوء والحرب على الأدب السوري، فكانت على النحو الآتي: هل تجرّأ الأديب السوري على تجاوز الخطوط الحمراء، وكسر الحواجز، وتخطي المحرّمات في الموضوعات السياسية والاجتماعية؟ وما هي الموضوعات التي أوجدتها هذه المآسي، ودفعت الأدباء إلى إعمال خيالهم في تصويرها؟ وأي نوع أدبي تسيد ساحة الفنون الأدبية في تصويره لهذه المأساة؟

أما أهداف الدراسة فكانت إماطة اللثام عن المأساة التي حلت بالشعب السوري، ولاسيما اللجوء، وسعت إلى الكشف عن مسبباته ودوافعه، وحاولت أن تبين أثره على فنون الأدب السوري عامة كالسرح والشعر، والفن الروائي خاصة. أما أهميتها فتكمن في كونها من الدراسات القليلة التي وقفت على أعمال أدبية متعددة ومتنوعة، صوّرت المأساة التي أصابت أبناء الشعب السوري، وبيّنت أثرها في التطور والنقلة النوعية التي حدثت للأدب السوري، فبعد أن كانت معظم الأعمال الأدبية تصور مصاعب الحياة التي يعيشها المواطن السوري، وتتطرق لمواضيع عاطفية أو جنسية أو قومية، أحدثت هذه المأساة هزة ورجّة في عالم الأدب السوري، فتحرّر الأديب من جميع القيود التي كانت تكبله، وأخذ يعبر عما يجول في صدره، فصور الاستبداد والقمع والظلم والقتل الذي لحق بأبناء بلده، وما كان له أن يصل إلى ما وصل إليه من تنوع في الموضوعات التي ضمنها في نصّه الروائي لولا ابتعاده عن آلة القمع، ولجؤته إلى الدول المجاورة، أو الأماكن الخارجة عن سيطرة النظام. وقد اتبعنا في دراستنا هذه المنهج الوصفي

التحليلي القائم على دراسة ظاهرة اللجوء، وسبر أغوارها، وتشخيصها، وتحليلها، وعرض أثرها على فنون الأدب السوري عامة، والفن الروائي خاصة.

اللجوء، رصد المفهوم

من أجل الوقوف على سرديات المأساة السرية، ينبغي علينا أن نحدد أولاً معنى اللجوء لغة واصطلاحاً، فكلمة اللجوء جاءت في المعاجم اللغوية من مصدر لجأ، فيقال: لجأ إلى الشيء، تحصّن به، ويلجأ لجأ، والتجأ، وألجأ إلى الشيء: اضطره وأحوجه، وألجأ: عصمه، وألجأ أمره إلى الله "أسنده"، والملجأ، واللجأ: المعقل والمكان¹، ولجأ الشخص إلى المكان وغيره: قصده واحتتمى به "منح حق اللجوء السياسي"²، وعليه فإن هذه الكلمة تعني الاعتصام والاحتماء بمكان ما، والاضطرار إلى قصده، أي أن من يفعل ذلك يفعله مكرهاً، ليس رغبة وإنما رهبة.

وأما اللجوء اصطلاحاً: هو الحماية التي تمنحها دولة فوق أراضيها أو فوق أي مكان تابع لسلطتها لفرد أو مجموعة من الأفراد طلبوا منها الحماية بعد أن تعرّضوا للظلم والاضطهاد في بلدهم، لأسباب متعددة، قد تكون سياسية أو علمية أو اجتماعية، أو مادية³. كما عرّف بأنه "هجر شخص ما لموطنه الأصلي أو إبعاده عنه بوسائل التخويف والإهابة؛ لأسباب سياسية أو عنصرية أو مذهبية ولجونه إلى إقليم دولة أخرى طلباً للحماية أو لحرمانه من العودة إلى وطنه الأصلي"⁴.

المأساة أداة خَلَاقَة في الأدب

ما نعنيه بالمأساة الخَلَاقَة، هي تلك الرؤية الفكرية والفنية والأسلوبية التي تولّد الأحداث المأساوية في أدب أمة ما أو شعب ما يكتبه أديباؤها، ويستمد مفهوم المأساة قيمته ودلالاته من هول الأحداث والمصائب التي تنهال على رؤوس تلك الشعوب.

فالجوء -على سبيل المثال- أثر وما زال يؤثر في الأدب سواء العالمي منه أم العربي؛ لذلك ظهرت عدّة أعمال أدبية حاكت هذه المأساة، ووصلت لدرجة العالمية في ذلك، منها: رواية "عداء الطائرة الورقية" للروائي الأفغاني "خالد حسين" وهو لاجئ في الولايات

¹ ينظر: ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، *المحكم والمحيط الأعظم*، ت: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ط1، ج7، مادة أ ج ل؛ الخليل، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، *العين*، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج6، باب الجيم واللام؛ ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسن، *معجم مقاييس اللغة*، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، دون ط، ج5، مادة لجأ؛ الرازي، زين الدين أبو عبدالله بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي، *مختار الصحاح*، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، 1999، ط5، مادة لجأ.

² عمر، أحمد مختار عبد الحميد، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، عالم الكتب، بيروت، 2008، ط1، ج3، مادة ل ج أ.

³ ينظر: أبو الوفا، أحمد، *الحماية الدولية لحقوق الإنسان*، دار النهضة، القاهرة، 2008، ط3، ص53؛ مصطفى، فارس علي، *اللجوء السياسي بين عقد الأمان في الفقه الإسلامي والقانون الدولي*، جامعة ملايا، ماليزيا، 2012، ص326.

⁴ عطية الله، أحمد، *القاموس السياسي*، دار النهضة، القاهرة، ط3، دون ت، ص1044.

المتحدة الأمريكية، عدُّ من رواد أدب اللجوء؛ كونه قدّم رواية رائعة تروي قصة طفلين صغيرين ينتميان إلى طبقتين بينهما فرق شاسع من حيث الغنى والفقر، إلا أنهما ظلا صديقين تربط بينهما روابط الإخلاص والمحبة، ولكن الحرب الدموية التي ضربت أفغانستان دفعت بأحدهم إلى ترك بلاده واللجوء إلى أمريكا⁵.

ورواية ”الأشياء الجميلة التي تحملها السماء“⁶ للأثيوبي ”ديناو منسجستو“ (Dinaw Mengestu)، الذي يصف ألم النفي والافتلاع الذي تعرّض له في بلده، ما اضطرّه إلى اللجوء إلى أمريكا، رواية ”كتاب حياتي“ (The Book Of My Lives) للبوسني اللاجئ ”الكسندر هيمن“ (Aleksandar Hemon)، ورواية ”قصر الأحلام“⁷ للروائي الألباني اللاجئ إسماعيل قدير، وأعمال غسان كنفاني الأدبية التي تراوحت بين الروائية والقصصية والمسرحية، فقد مثّلت معظمها مرحلة النكبة الفلسطينية، وعكست واقع النزوح واللجوء، مثل رواية ”عائد إلى حيفا“⁸، وقصص ”أرض البرتقال الحزين“⁹، ورواية ”باب الشمس“¹⁰ لإلياس خوري الذي يصور اللجوء الفلسطيني في لبنان، ويتحدث عن محاولات العديد من الشبان والرجال التسلسل والعودة خفية إلى الديار، ورواية ”خاوية“¹¹ للروائي الأردني أيمن العتوم، إضافة إلى مئات الرواية الأخرى التي ضاق المقام عن ذكرها.

إن ما قدّمناه من لمحة موجزة سريعة عن تأثير المأساة على الأدب، يؤكد لنا أنها كانت ومازالت من أهم أدوات خلق المواضيع والأفكار، وطرحها على قارعة الطريق؛ ليتناولها الأديب، ويصوغها بطريقة أدبية تمكن القارئ من الإحاطة بكل ما مرّت به أمته من أحداث سواء أكانت مصائب ومآسي، أم انتصارات وفتوحات؟! فتكون الأعمال الأدبية قد تفوقت على كتب التاريخ التي تكتفي بنقل الحقائق، أم الأعمال الأدبية فتجعلنا نعيشها.

تأثر الأدب السوري باللجوء

يمكننا القول إن الأدب السوري من رواية، ومسرح، وقصة، وشعر، قد واكب المأساة التي حلت ببلاده، وما أعقبها من تشتت وتوزع لأبنائه داخل سورية وخارجها، فوصف مأساته، ومظاهرها المتعددة، ورسم مشاهد مفرجة لعمليات الرحيل والهجرة واللجوء التي مرّ بها الإنسان السوري اللاجئ والنازح، وتحدث عن حياة المشردين في الخيام، وجسد معاناتهم وعذاباتهم وصور المذابح والمجازر التي ارتكبت بحقهم في سبيل تخويلهم وإجبارهم على الطاعة والخضوع أو الرحيل واللجوء، هذا ما أكدّه الكاتب والأديب الأردني أيمن العتوم، حين رأى أن الأدب السوري بعد عام ألفين وأحد عشر تأثر في معظمه بالثورة السوريّة قائلاً: ”إن

5 حسين، خالد، *عداء الطائرة الورقية*، ت: خالد حسيني، دال للنشر والتوزيع، 2010، ط1.

6 Mengestu, Dinaw, *The beautiful things that heaven bears*, Riverhead Books, New York, 2007.

7 كاداريه، إسماعيل، *قصر الأحلام*، ت: حياة عطية الحويك، دار الجمل، بيروت - بغداد، 2016، ط1.

8 كنفاني، غسان، *عائد إلى حيفا*، منشورات الرمل، قبرص، ط1، 1969

9 كنفاني، غسان، *أرض البرتقال الحزين*، منشورات الرمل، قبرص، ط1، 2013. (شرت مؤسسة الأبحاث العربية هذه القصص في طبعها الأولى 1962).

10 خوري، إلياس، *باب الشمس*، دار الآداب، بيروت، 2010، ط6.

11 العتوم، أيمن، *خاوية*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2016، ط11.

الأدب الذي نشأ بعد الثورة؛ ركز في معظمه على الأسباب التي دفعت الشعب السوري إلى الانتفاض ضد النظام¹².

وثمة من رأى أنّ المأساة السوريّة أو الأحداث التي جرت كانت عبارة عن كلمة، أذكأها الفنانون والأدباء بما كتبوا عن الظلم والاستبداد، من مصطفى خليفة إلى ياسين الحاج صالح، ونوري الجراح، وفرج بيرقدار، وحسن الخير، ومحمود الجاسم، وخالد خليفة، وأحياءا آخرون بأصواتهم وقصائدهم وريشاتهم التي غزت كل صحف العالم ومجلاته، كسميح شقير، وإبراهيم القاشوش، ومي سكاف، وعلي فرزات وغيرهم¹³ من الكتاب والأدباء والفنانين، الذين انطلقوا يُعبّرون عن آلامهم وآمالهم، عن مشاعرهم ومشاعر شعب بأكمله، من خلال سلاحهم الأقوى ألا وهو الكلمة. ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هل نجح الأدب السوريّ في الوقوف على هذه المأساة؟ هل أجاد في تصوير المأساة أم أنّه اكتفى بمجرد التأريخ لها؟

وعليه بوسعنا القول: إن هذه المأساة قد أدت دوراً كبيراً ومؤثراً في حثّ الأدباء على نقل معاناتهم بشتى الوسائل والسبل الأدبية، كالشعر والمسرح والرواية، وقد أثّرنا أن نبدأ بالحديث عن دور الرواية السورية في تصوير المأساة ونقف بشكل سريع وموجز عند بعض الجوانب الفنية فيها.

الرواية

ما لم يفعله الشعر في تصوير المأساة السورية فعلته الرواية، ففي السّنوات التسع المنصرمة من عمر المأساة، ظهرت عشرات الروايات التي تناولت المأساة السوريّة بكل جوانبها، وكانّ الرواية السوريّة بنتاجها الغزير، أرادت أن تُربك اليقين الرائج بين النقاد في أن الأحداث التي تجري في أي بلد هي في حاجة إلى سنواتٍ من التخمر؛ ليستطيع الكاتب بعدها أن يغامر ويخوض فيها، غير أن الرواية السورية قد حطمت هذه المقولة من خلال ظهور ما يُنّف على خمسين عملاً روائياً، توزعت أصواته بين لاجئ أو منفيّ أو مهاجر أو نازح، وبين مؤيد أو معارض أو حيادي، فتواترت الأصوات الجديدة، وأكملت الأصوات القديمة مسيرها في درب الكتابة، فوصل الأمر ببعض النقاد إلى اعتبار الرواية قبل 2011، ما هي إلا تمريناً بطيئاً على الكتابة المسترخية، والمطمئنة، والأمنة، ثم بدأت بالتغيّر، إذ اتخذت لنفسها شكلاً ومضموناً وهويّة جديدة من خلال الأحداث الكبرى التي وقعت في سورية، فتأثرت بها الرواية السوريّة أيما تأثر¹⁴.

ومن أهم الروائيين السوريين الذين صوّروا الواقع السوريّ بمختلف أشكاله، ولا سيّما أزمة اللجوء الكاتب محمود الجاسم الذي بدأ مشواره الرّوائي مع بدايات المأساة السوريّة

¹² حميدة، معاذ، *الأدب في زمن الثورة "سوريا نموذجاً"*، موقع عربي 21، بتاريخ 2019-4-9، <https://arabi21.com/story>.

¹³ حسين، هيثم، *دور الأدب والثقافة في واقع الحرب والدمار*، موقع الجزيرة، بتاريخ 2019-4-9. areezajla.www wen.ten

¹⁴ سليمان، نبيل، *فورة روائية وأسماء تتنافس على سرد المأساة بجذورها وتفصيلها*، جريدة الحياة، بتاريخ 2019-4-1، ص 156-157.

بعده روايات من أهمها "لاجئة بين زوجين"¹⁵ (2016)، وغفرانك يا أمي¹⁶ (2014)، ونزوح مريم (2015)¹⁷، فقد تناول الكاتب في رواية نزوح مريم المأساة السوريّة من بداياتها، مُتخذاً من مدينة الرقة مسرحاً لبداية الأحداث، ليختم الرواية في مخيمات اللجوء السوريّ في تركيا، مصوراً رحلة لجوء الشخصية المحوريّة في روايته (سارة) التي أرادت أن تؤمّن حياة كريمة لابنتها مريم، بعد أن غيَّب السّجن والدها هاشم، إذ أقام الكاتب معماره الفني على خصوصية الأمكنة والتفاصيل الحياتية والمكونات النفسية للشخص، من خلال قصص خاصة بكل شخصية، كالقصة الخاصة ببشير وتأييده للسلطة الحاكمة، والقصة الخاصة بهاشم وانتقاداته للطريقة القمعيّة التي استخدمتها السلطة في التعامل مع المظاهرات، وقصة الحب التي وقعت بين شخصين من ديانتين مختلفتين (هاشم) المسلم، و(سارة) المسيحيّة. فقد امتلأت الرواية بالعديد من القصص الداخليّة التي تكاد تكون مستقلة عن الموضوع الرئيس، فإذا أراد القارئ نزعها من سياقها، شكلت له أحداثاً مستقلة.

كذلك حاول الكاتب اللجوء إلى خاصية نشأ الذّاكرة؛ ليذكر الإنسان السوري بالتعايش الديني الذي ساد مجتمعه قبل أن تؤدي تصرفات السلطة الحاكمة إلى حدوث شرخ عمودي فيه، فأجرى حواراً خارجياً صريحاً على لسان (هاشم) و(سارة)، أراد عبره تحريك مشاعر القارئ، يقول هاشم: "البشر يختلفون في الدين والجنس والعرق واللون. الله خلقهم مختلفين. لا يوجد تطابق بين إنسان وآخر لا في الشكل ولا في العقيلة ولا في القناعات بما فيها القناعة الدينية، يا سارة!.. نحن نأكل المأكولات السوريّة نفسها، ونغني الأغنيات الفيروزيّة والشعبية نفسها، ونؤمن بالخرافات والحكايات نفسها، ونحلم بذات الأحلام، فلم تقف الانتماءات الدينية بوجه الزواج...سوريّة استوعبت كل الأديان ومزجتها بطريقة السوريّة"¹⁸.

ومن أبرز التقنيات الفنية في المعمار السردّي لهذه الرواية، هو الحوار الصامت الداخلي الذي لجأت إليه الشخصية الرئيسيّة (سارة) عندما أرادت أن تتخذ قرارها بترك سورية واللجوء إلى فرنسا مع ابنتها (مريم)، فاقضى منها ذلك الموقف تأملاً وتفكيراً عميقاً، كشف للقارئ عن خفايا النفس الإنسانيّة للشخصية¹⁹، تقول في حوارها مع نفسها: "يا ربّ إني مهاجرة إليك بصغيرتي. لا أهل ولا وطن. مهاجرة بصغيرتي خوفاً من الموت والذل...مهاجرة إلى مصير مجهول عبر البحر. يا رب، أطلب نصرتك. يا رب، بارك ونجّ مريم..."²⁰.

وكذلك الروائي السوري خالد خليفة الذي تمكن من تناول الأحداث في سوريا بنجاح بالغ، إذ كتب روايته "لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة"²¹؛ لتتمكن من حصد جائزة نجيب محفوظ للرواية العربيّة عام 2013م، كما أنها وصلت إلى القائمة القصيرة للجائزة العالميّة

15 الجاسم، محمود، لاجئة بين زوجين، دار الآداب، القاهرة، ط1، 2016.

16 الجاسم، محمود، غفرانك يا أمي، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2014.

17 الجاسم، محمود، نزوح مريم، دار التنوير، بيروت، ط1، 2015.

18 الجاسم، محمود، نزوح مريم، ص96-98.

19 عتيق، عمر، قضايا نقدية معاصرة في الرواية والقصة القصيرة، دار دجلة، عمان، 2016، دون ط، ص79-80.

20 الجاسم، محمود، نزوح مريم، ص211.

21 خليفة، خالد، لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة، دار الآداب، بيروت، ط1، 2013.

للرواية العربية عام 2014م، وهي ليست مجرد رواية، بل إنها حفر عميق في آليات الخوف والتفكك خلال نصف قرن. تحدث فيها عن مجتمع عاش - بشكل متواز - مع البطش والرغبات المقتولة، عبر سيرة عائلة اكتشفت أن كل أحلامها ماتت، وتحولت إلى ركام في ظل نظام قمعي.

كُتبت الرواية بحساسية صادمة ولغة رفيعة، تأخذ بقراءتها من الصفحات الأولى إلى أسئلة إشكالية، وتضعهم أمام حقائق خراب الحياة العربية في ظل الأنظمة التي استباحت حياتهم، ودمرت أحلامهم، فأثار من خلال روايته هذه الجدل حول معاناة الشعب السوري قبل الأحداث التي عصفت ببلاده.

الملفت للنظر أن إيقاع الأحداث في الرواية تفاوتت بين الهدوء والصخب، وتنوّعت بين الصعود والهبوط والثبات، ففي بداية الرواية عندما عرض الكاتب البدايات الأولى لقصة زواج والدة الشخصية الرئيسية (سوسن)، أصاب القارئ بشيء من الملل والفتور؛ لأنه أغرق الأحداث بالتفاصيل المملة، كحديثه عن ذوقها في اختيار أثاث البيت، وطريقة تناولها للطعام، وطريقة لبسها²²، إلا أن هذه الأحداث بدأت تتصعد بعد زواجها من موظف يعمل في السكة الحديدية في مدينة حلب، وتبلغ الأحداث ذروتها، عندما يقرّر زوجها الهرب من مدينة حلب البائسة مع صحيفة أمريكية تكبره بعشرات السنين، ليترك زوجته لمصير مجهول مع ثلاثة أطفال²³. ثم يعود الخطاب السردى إلى رتابته الأولى في أثناء تصويره لحياة السيدة الحلبية ذات الأصول التركية، وطريقة تعاملها مع أطفالها وتربيتها لهم، وفجأة تغلب على الأحداث مشاهد الإثارة والدهشة والجدل، بفتح أبواب مغلقة، وكسر حواجز لم يعتد المجتمع العربي الشرقي المحافظ - ولا سيما الحلبي منه - على سماعها والحديث عنها، فيتكلم عن المثلية الجنسية التي كان يعاني منها شاب يدعى (نزار)²⁴، وفي خضم هذه المغامرات، يغمز الكاتب ويلمز - أكثر من مرة - إلى القبضة الحديدية التي فرضها النظام على مدينة حلب مع أحداث الثمانينيات، ويبيّن طريقة تعامله مع المعارضين، وتنكيله بهم وبدويهم، وتشكيله لكثائب المظليين التابعين للحزب الحاكم، وتقسيمه المجتمع وفق خطط رسمها لهم، كل ذلك من خلال راو عليم بكل شيء إلا أنه في الوقت ذاته محايد، يتميز بقدرته على استبطان الشخصيات، والغوص في أعماقها وأسرارها الدفينة، ما جعل البنية السردية للرواية بنية تميل إلى العمق والاهتمام بالبوطن أكثر من اهتمامها بالظواهر²⁵.

وظل الروائي السوري عبدالله مكسور مهموماً بالشأن السوري في أعماله، وتناول ما يحدث في سوريا في روايته "أيام في بابا عمرو"²⁶، و"عائد إلى حلب"، التي شابته رواية "عائد إلى حيفا" للروائي غسان كنفاني، وقد انطلق عبدالله مكسور في روايته "عائد إلى حلب" من أن الانحياز للإنسان ومعاناته واجب أخلاقي وأدبي. فراح يصوّر فيها حال

22 خليفة، خالد، لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة، ص 20-21.

23 خليفة، خالد، لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة، ص 35.

24 خليفة، خالد، لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة، ص 94-95.

25 الكردي، عبد الرحمن، الراوي والنص القصصي، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006، ط 1، ص 108.

26 مكسور، عبدالله، أيام في باب عمرو، دار فضاءات، عمان، ط 2، 2013.

اللاجئين السوريين والكثائب المسلحة المحاربة، والظواهر البارزة في سوريا، فقدّم سيرة مُتخيَّلةً مستمدة من قصص واقعية لأناس دفعوا ضريبة صمودهم، وآخرين يعانون من القصف والدمار²⁷. أما الروائية السورية ”سمر يزيك“ التي غادرت سورية تحت التهديد، تُعدُّ من أوائل الأدباء الذين رصدوا ”الشهور الأولى“²⁸، للوضع السوري وعبروا عن مأساته، وقد صورت ذلك في روايتها ”تقاطع نيران يوميات من الانتفاضة السورية“، والتي كانت عبارة عن يوميات للوضع السوري الذي عاشته الكاتبة، وصورته بواقعية وحرفية بعيدة عن الخيال، استخدمت فيه ضمير الأنثى، وأشارت إلى الشخصيات الحقيقية برموز معينة، لإضفاء طابع الجدية والواقعية على هذا العمل الأدبي، وقد كان لها ما أرادت عبر أفكار عدّة ضمّنتها طيّات المتن الروائي، وبذلك تكون قد مثّلت هذه الرواية الواقعية التسجيلية التي تتخذ من رصد الظواهر مجالاً لها، ولكن هذا لا يعني أنها تجاهلت الجوانب النفسية لشخصياتها، ولكنها وضعتها في المرتبة الثانية أو الثالثة من حيث الأهمية²⁹، أما أهم الموضوعات التي تناولتها فهي: الظلم المسيطر على المجتمع، الحزن والألم البادي على مُحيي معظم الشخصيات، الشرخ الاجتماعي الذي أحدثه النظام الحاكم في المجتمع السوري.

ولا تقل رواية عدنان فرزات ”كان الرئيس صديقي“³⁰ أهميّة عن غيرها من الروايات التي صدرت في سنوات المأساة، فقد تناولت الوضع السوري، والأحداث الجارية في سوريا على نحو مباشر، حيث تتحدّث الرواية عن ضابط أمن -بطل الرواية- يوح بأسرار عمله، بعد أن أُحيل إلى التقاعد، إثر تكليف مرؤوسيه له بمراقبة فنان كاريكاتير يرسم عن الحريات وحقوق الإنسان، فتنشأ بينهما علاقة خفية، لم تلبث أن تتحوّل إلى واقع يعيشه الضابط والفنان، فيصبح الأول على أثرها إنساناً مرهف الحس، ينقلب على عمله السابق، وينخرط في الثورة³¹.

ولم تقتصر الرواية السوريّة على تصوير معاناة السوريين، وتصوير الحرب واللجوء، فرغم الحرب الدائرة في سورية والتي حصدت الأخضر واليابس، إلا أن الشعب السوري أبى إلا أن يستمرّ في الحياة، فصوّرت بعض الروايات حالة الحب والحياة الدائرة في البلاد، وإصرار الشعب السوري على الحياة رغم كل ظروف القهر. ومن هذه الروايات رواية ”طبول الحرب“ للروائية السورية مها حسن، وذلك من خلال قصة حب جرت عبر موقع التواصل الاجتماعي ”فيسبوك“³².

وتجدر الإشارة إلى أن الدّراسة تعمّدت إغفال أسماء كثير من الروائيين؛ وذلك لضيق المقام، كما نود الإشارة إلى أننا قد اقتصرنا في دراستنا هذه على الروايات التي صدرت بعد

²⁷ عقيل، حنان، روايتون يكتبون التراجميديا الإنسانية على وقع قذائف الهاون، جريدة العرب، 9677ع، لندن، 2014، ص15.

²⁸ يزيك، سمر، تقاطع نيران، دار الآداب، بيروت، ط1، 2012، ص7.

²⁹ عبد الله، محمد حسن، الواقعية في الرواية العربية، مطبعة الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 2005، دون ط، ص298.

³⁰ ينظر: فرزات، عدنان، كان الرئيس صديقي، دار المبدأ، عمان، 2013، عثمان، ناريمان، كان الرئيس صديقي، جريدة الامناء، 2014، ص13.

³¹ المطرود، محمد، رواية كان الرئيس صديقي ”الثورة ضد الرئيس الصديق“، مجلة أوراق، رابطة الكتاب السوريين، ع4، 2014، ص216-219.

³² نجم، مفيد، رواية تفرع الأجراس في صمت العالم، جريدة العرب، لندن، ع9428، 2014، ص16.

2011، أي أننا لم نتطرق للروايات التي صدرت قبل هذه المدة الزمنية، على الرغم من أن بعض هذه الروايات عدت من الروايات التي تنبأت أو مهدت للمأساة السورية، إذ صور بعض منها الاستبداد والظلم والقمع الذي كان يتعرض له الشعب السوري، ومن أهمها على الإطلاق رواية "مديح الكراهية" لخالد خليفة³³ التي مُنعت من النشر في سورية، وكذلك رواية مصطفى خليفة "القوقعة"³⁴، والتي تحدثت عن أشهر سجون النظام، سجن تدمر.

بناء على ما تقدم نجد أن الرواية في الأدب السوري قد غدت أشبه بوصية كبيرة يكتبها صاحبها للآخرين، يخلفها من ورائه، ويخلد فيها مشاهداته، وشهاداته، وانشغالاته، ورؤاه، ونزيفه، وبكاه³⁵ ولم تخل الرواية السورية في ظل المأساة من عديد الانتقادات، منها أن الكتابة عن الحدث لحظة وقوعه يعد مغامرة كبرى، إلا أن الانحياز للإنسان ومعاناته واجب أخلاقي وأدبي³⁶.

المسرح السوري

إن للأزمات دوراً كبيراً في صناعة الفن وإثرائه، والمأساة السورية أثرت على نحو كبير على الأدب المسرحي السوري، فالمعلوم لدى الجميع أن المسرح هو الواجهة الحضارية لكل أمة، فهو مقياس التطور الفكري والثقافي الحاصل لدى الأمم، فإذا جدّ ظرف تاريخي، أو حدث من الأحداث القومية أو الاجتماعية، نجد أن المسرح يواكب هذه الأحداث، وذلك لـ"علاقة المسرح بالحياة والمجتمع"³⁷، فهو من الوسائل التنويرية في الأدب، إذ يعكس الواقع ويصور الحياة اليومية، ويعبر عن أهم القضايا التي تشغل الأمة، وبناء على ما تقدم، فإن الدراسة تطرح سؤالين اثنين يُعدان الأكثر شيوعاً على الساحة الأدبية السورية، هما:

1- هل تغير دور المسرح وازدادت مهامه في ظل الأزمة السورية؟

2- هل عادت المأساة السورية على المسرح السوري بالنفع؟

أما الإجابة عن السؤال الأول فهي على النحو الآتي:

المأساة الحاصلة كان لها تأثير كبير على العمل المسرحي السوري، وهذا التأثير جاء على شقين، أحدهما: إيجابي والآخر سلبي.

- أما السلبي فتمثل بتراجع عدد رواد المسرح بسبب الأوضاع الأمنية، وبالتالي قلت العروض المسرحية داخل سورية، ولكن رغم ذلك استمرت العجلة المسرحية بالدوران.
- أما الشق الإيجابي، فتمثل بكثرة النتاج المسرحي، واتساع رقعة عرضه على المستوى العالمي، فالمعلوم لدى الجميع أن أية مأساة تجري في أي بلد من بلدان العالم سواء أكانت حروباً أم كوارث أم مجاعات تؤدي إلى خلق أحداث وواقع جديد لم يسبق لأبناء البلد الاطلاع

³³ خليفة، خالد، مديح الكراهية، دار أمسياء، بيروت، ط1، 2006.

³⁴ خليفة، مصطفى، القوقعة، دار الآداب، بيروت، ط3، 2012.

³⁵ الصغير، مخلص، نزوح مريم، وصف القيامة، جريدة العرب الثقافي، ع10192، 2016، ص12.

³⁶ عقيل، حنان، روائيون يكتبون التراجم الإنسانية على وقع قدامف الماؤون، جريدة العرب، ع9677، لندن، 2014، ص15.

³⁷ ينظر: صليحة، نجاد، المسرح بين الفن والحياة، مكتبة الأسرة، الإسكندرية، 2000، ص12. سلامة، سارة، بين

الحرب والسلام واقع المسرح السوري، صحيفة الوطن، سوريا، 2017، ع2619، ص12.

عليه أو معاشته، وهذه الأحداث أو الأزمات غالباً ما تنعكس على الفنّ بالدرجة الأولى، ولاسيما الأدب منه (شعر، مسرح، رواية، قصة) هذا ما حصل مع الأديب السوري³⁸.

وقد ظهرت العديد من الأعمال المسرحية في ظلّ المأساة السورية، ومنها: مسرحية ”إنسان“ للكاتب المسرحي نورس برو، فقد أراد برو من خلال هذا العمل إيصال رسالة للإنسان السوري العادي البسيط، مفادها ”انظر الى نفسك، أرح تلك الغشاوة عن عينيك، وامض قُدماً الى مستقبلك، ومستقبل أبنائك، ومستقبل هذه البلاد التي ما فتئنا نخطيء في حقها دون معرفة منا“³⁹.

وكذلك مسرحية ”اللاجئان“ التي عُرضت على خشبة المسرح الفرنسي في الأردن للأخوين ملص، تناولت واقع اللاجئين السوريين وحالات اللجوء، وكذلك مسرحية ”الموت من أجل الحياة“ للكاتب السوري أسامة أبو عمرو، تحكي مسرحية الموت من أجل الحياة معاناة اللاجئين واختيارهم لطريق الموت وصولاً إلى حياة ملؤها الأمان والاطمئنان، وكيف كانوا يعيشون في وطنهم آمين، وفجأة تغيرت الظروف واندلعت الحرب؟

ومسرحية ”الغرف الصغيرة“ لوائل قنديل، وقد قُدّمت هذه المسرحية على خشبة المسرح الأردني⁴⁰ وكذلك مسرحية ”شكسبير في الزعتري“ للكاتب والفنان نوار بلبل والتي عُرضت في مخيم الزعتري للاجئين، أما الإجابة عن السؤال الثاني، فهي:

لقد أفرز المسرح السوري مسرحاً جديداً متصلاً بالإنسان السوري بشكل أكبر وبشكل مختلف عن السابق، إذ أخذ يلامس حياة الإنسان من جوانبها كافة، يحكي وجعها وهمومها واختلاجاتها، ”إذ وُظفت العديد من الأعمال المسرحية لمعرفة أسباب الحرب الدائرة في سورية، والأرضية التي انطلقت منها، وحاولت الإضاءة على تبعاتها وآثارها المختلفة التي على الإنسان، وحاولت التخفيف من تداعياتها“⁴¹.

والمعلوم لدى أبناء الفنّ المسرحي أنّ المسرح لا يمتلك عصاً سحرية لحلّ الأزمات، بل يعكس الواقع كما هو، وقد عبّر عن ذلك الكاتب المسرحي وائل أبو قنديل بقوله: ”ما حدث في سورية خلال العامين الماضيين سمح لنا برؤية الإنسان السوري بصورة أعمق بعيداً عن التسييس“⁴².

وعليه نصل إلى نتيجة مفادها أن المسرح السوري في ظلّ الحرب الدائرة لم يعد ساحة للترفيه فقط كما كان سابقاً. بل عمّل على توظيف الأحداث الدائرة في البلاد على الأصعدة كافة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وذلك من خلال العودة الى النصّ المحلي، والعودة الى

38 الهكار، فراس، الحراك الثقافي السوري في ظلّ الأزمة ما بين العقم الفكري وتسجيل الموقف، موقع تحولات، الجزائر، ع13، 2013، ص5.

39 الهكار، فراس، الحراك الثقافي السوري في ظلّ الأزمة ما بين العقم الفكري وتسجيل الموقف، ص5.

40 عابد، توفيق، ”الغرف الصغيرة“ مسرحية عن حياة السوريين،” مقالة مأخوذة من موقع الجزيرة، بتاريخ 4-7-2019، ten.reezajla.www

41 الخضر، أنا عزيز، واقع ومسؤوليات الإبداع المسرحي في سورية، جريدة الثورة، دمشق، بتاريخ 4-7-2019، psa.wiev_tnirp_ys.arwaht

42 عابد، توفيق، ”الغرف الصغيرة“ مسرحية عن حياة السوريين،” مقالة مأخوذة من موقع الجزيرة، بتاريخ 4-7-2019، ten.reezajla.www

نصوص ماغوطية ونوسية جديدة، والعودة الى الأرض والأصل والاكتفاء من مسرح روميو وجوليت، ومولير، وتشيوخوف، وغيرهم، وعدم العودة إليهم إلا بعد الاكتفاء والامتلاء من النص المحلي السوري الخالص والأصيل⁴³.

ومن الفوائد الإيجابية التي عادت بها المأساة السورية على فن المسرح السوري عموماً، والأديب السوري على وجه الخصوص، أنها ساعدته على الانتشار في كثير من بلدان العالم، إذ أخذت العروض المسرحية السورية تلاقى رواجاً واسعاً في العديد من دول العالم وعلى رأسها الأردن، ولبنان، وتركيا، والكويت، والعديد من البلدان الأوروبية، هذا الانتشار الواسع للمسرح السوري ما كان ليحدث لولا المأساة الحادثة في سورية، فالحضور لم يقتصر على السوريين بل على العديد من الجنسيات العربية والأجنبية الناطقة بالعربية أو على المهتمين والمتعاطفين مع الشأن السوري، وإن لم يفهموا اللغة العربية إلا أنهم أثروا الحضور تضامناً مع الشعب السوري.

الشعر

ليس هناك خيارات كثيرة أمام الشعر، فهو إما أن يكون مع الناس أو أن يكون ضدهم، ولا قيمة لشعر يقف في الوسط وينضم إلى مجموعة الحياد⁴⁴، بهذه الكلمات عبر الشاعر نزار قباني عن موقفه من الشعر، وبناء على هذه الكلمات الرفاقة نطرح سؤالاً يلخص لنا حالة الشعر في المأساة السورية، وهو:

أين الشعر من المأساة السورية؟ هل أثر أو تأثر؟ هل غاب أو حضر؟ هل وقف إلى جانب الناس أو كان ضدهم؟ هل جمل وجه البؤس؟!

لقد غاب الشعر عن المأساة السورية، ولكن غيابه لم يكن تاماً، وإنما كان يُطلُّ برأسه بين الفينة والأخر بإطلاقات خجولة، بدت في عين المتتبع لحركة الشعر السوري أنها مترجحة بين مؤيد للنظام، ومعارض له، وبين موقف ضبابي حاول الوقوف على مساحة واحدة من الطرفين. فنظن أن الأشعار قليلة، خجولة بعكس الحركة الروائية والمسرحية التي تقدم الحديث عنهما.

كما يظهر للمتتبع أن الشعر السوري أصيب بنكسة الانحسار في بدايات الحرب السورية، وبقية الفنون الأدبية هي من عوّضت هذا الانحسار، كالرواية، والمسرح على وجه الخصوص، فحال الشعر السوري لا يختلف كثيراً عن حال بلده من حيث التشطي والانقسام الذي أصيب به، فالمؤكد لدى معظم الأدباء والنقاد أن الشعر جلس في الصفوف الخلفية للمشاهد السوري، يتأمل ما يحدث. وهنا نطرح سؤالاً مفاده، هل هذا التأمل جاء نتيجة هول الكارثة والمأساة التي أصيب بها بلده؟ أم أن مقومات الكتابة الشعرية لم تنافر لدى شعرائه كالمعاناة الشخصية للكاتب، واصغائه لصوته الداخلي؟

إن المأساة السورية أثرت تأثيراً إيجابياً على الشعر السوري، ولكن آثارها لن تتبلور في الوقت القريب، وربما يحتاج الأمر إلى سنوات أخرى، وقد رأى بعض النقاد أن هذا التأثير يكمن في "انعطاف كبيرة على صعيد المعنى والشكل، فهذه الحرب السورية كانت مناسبة لاستيقاظ كل الأسئلة الفكرية والفلسفية المؤجلة منذ أمد بعيد، وقرياً ستودع كثير من

⁴³ الهكار، فراس، الحراك الثقافي السوري في ظل الأزمة ما بين العقم الفكري وتسجيل الموقف، مجلة تحولات، الجزائر، ع 13، 2013، ص 5-8.

⁴⁴ بني بكر، جهاد علي سالم، نور الحكمة "رحلة مع الحكماء والمفكرين والمشاهير"، دار الكتب الثقافي، إربد، 2013، ط 1، ص 112.

الكتابات الشعرية معجمها المعروف والمستخدم حالياً، وتتؤدي المأساة السورية إلى تشكيل معجم جديد بمصطلحات جديدة، تعبر عن المأساة التي عاشها الناس في ظل الحرب، إضافة إلى أن المعجم سيجيب عن أسئلة الانتماء، والهوية، والثقافة⁴⁵، هذا ما ذهب إليه الشاعر إبراهيم الشيخ حسن، إذ رأى أن سورية قد غدت بركاناً شعرياً زادت اشتعالاً ظروف الثورة والحرب، ومآلتها علي واقع السوريين، وأكد الشيخ حسن على تضاعف عدد الشعراء في سنوات المأساة، وكثرة النتاج الشعري، ولكنه يرى أن هذا الشعر تراوح بين الغث والسمين، وأن تصنيفه وغربلته سيتم بعد توقف الحرب ورسو سفينة السلام على الشواطئ السورية⁴⁶.

بعد أن بينا جانباً بسيطاً من حالة الشعر في المأساة السورية، سنتطرق الآن إلى جانب آخر يتعلق بالشعراء الذين حاولوا أن يواكبوا المأساة، فقد وجدنا بعد تتبع للشعراء الذين واكبوا تطورات الحراك السوري، أن موضوعات قصائدهم قد جاءت على النحو الآتي:

- الإنسان السوري في ظل القمع والتهديد.
- الموت والتشرد.
- الشرح الأفقي في بنية المجتمع السوري.
- الشهداء.
- الجماعات المسلحة والمتطرفة.
- التهديد والاعتقالات التي طالت الأدباء.

من أهم هؤلاء الشعراء: بشير العاني الذي أعدم على يدي مجموعات إرهابية، والشاعر محمد وليد المصري الذي استشهد في القصف، والشاعر وائل سعد الدين الذي أعتقل من قبل النظام، ومنهم من هاجر وتهجر أمثال أنس الدغيم، و خليل صويلح، وباسم سليمان، وحسن إبراهيم الحسن، عيسى الشيخ حسن، وعمار تباب، وقد اخترنا من الأشعار التي ظهرت في أثناء هذه المأساة شعراً للشاعر عمار رجب تباب الذي أجرى حواراً بين شخصين أحدهما متفائل بالنصر والآخر محبط بالهزيمة، إذ وقف أحدهما أمام الآخر فوصف حاله قائلاً⁴⁷:

<p>مَالِي أَرَى عَيْنِكَ مَلُؤَهَا الْأَسَى مَالِي أَرَى شَفْتَيْكَ تَرْتَجِفَانِ مِنْ فَأَجَابَهُ:</p>	<p>وَتَطُوفُ تَيْهًا بِالْمَدَائِنِ نَوْرَسَا خَفَقَانَ قَلْبٍ لَا يَفَارِقُهُ الْأَسَى</p>
<p>أَوْ مَا تَرَى مَا حَلَّ فِي وَطَنِي وَمَا أَوْ مَا تَرَى أَشْلَاءَ أُمَّتِي الَّتِي</p>	<p>حِيلَ الصُّبْحِ بِهِ كَثِيرًا كَالْمَسَا بِهَا طَرَّرَ التَّارِيخَ حُلَا وَكَتَسَى</p>

⁴⁵ إسماعيل، سامر، الشعر السوري بين داخل وخارج "قصيدة واحدة مكتوبة بقلم الحرب"، مجلة الفيصل، الرياض، ع479-480، 2016، (36-40)، ص36.

⁴⁶ علي، مبروكة، عيسى الشيخ حسن "القصيدة طائر سارق الحناء وأنا أركض وواء"، صحيفة العرب، ع10079، 2015، ص15.

⁴⁷ لم نعثر على ديوان للشاعر عمار تباب، ولا على مصدر لنوثق هذا الشعر، وإنما سمعنا من فم الشاعر مباشرة، عبر مقطع فيديو نُشر على صفحات التواصل الاجتماعي، لذلك لم يتسن توثيقه.

النتاج الأدبي السوري في عيون النقاد

رأى كثير من النقاد والعاملين في الميدان الأدبي أنّ الأدب السوري قد وقع في فخ الكتابة عن الإنسان السوري بطريقة نمطيّة، فجعله بين قالبَي "الضحية والبطل"، واتّجه إلى كتابة تكرّس العداء ضدّ استبداد الحاكم، وتهاجمه، وتحقّره، بينما رأى آخرون أنّ هذه الكتابة كرّست عقلية إقصاء الآخر وتخوينه، واكتفت برثاء الشهداء والتباكي على المدن. لتحوّل إلى مونولوج طويل مُمل أحياناً، لا يقدم غير الشحنة العاطفيّة بنوع من الرّيبة أو النفور. وقد سار في خطه العام على محاولة محاكاة الواقع، أي أنه لم يتدخل في المخفي، والمتعدّد، والمركب، ولم يمارس دوره في الكشف عن التناقضات التي تتولد بسبب هول الديكتاتوريّة، ولم يحاول البحث حثيثاً عن أسئلة جديدة تسهم في تشكيل هوية الإنسان أو المفكر السوري على المدى الطويل⁴⁸.

كذلك رأوا أنه من المبكر الحديث عن "رواية سورية ناضجة حققت ارتقاء لافتاً في مشهد المأساة السورية، واستهلّت أبعادها ومراميها دون أن تخرج عن معايير الكتابة وفق مقدرات الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه. لأنّ الكتابة عن حدث ساخن لا تستدعي الخفة في التسلسل إلى مضامينه الكبيرة التي لم تستقر بعد، والاكتفاء بالتعبير عنه في إطار تاريخي، وقد رأى بعض النقاد أنه على الأعمال الروائية التي واكبت تحولات المأساة السورية أن تركز إلى حالة من الانتظار والتأمل والتروي، مخافة أن تذهب سرودها الروائية إلى نفق الرواية التسجيليّة أو الوثائقيّة"⁴⁹.

النتائج

بناء على ما تقدّم ذكره في الحديث عن الرواية والمسرح والشعر، نستطيع الوصول إلى نتائج عدّة، من أهمّها:

- الأدب مرآة عاكسة للواقع بكل تفاصيله.
- استطاعت المآسي التي مرّت بها الشعوب أن تؤثر في الفنون الأدبية كالرواية والشعر والمسرح.
- حاول الأدب رصد مآسي ونكبات بلدانه، إلا أنه واجه صعوبات عدّة، منها:
 - أ. الموقف الضبابي لبعض الأدباء، بعد أن أرغم بعضهم على ترك البلاد تحت التهديد من قبل جميع الأطراف.
 - ب. ظهور فئة أدبيّة حاولت الانتفاع من المأساة السوريّة من خلال بعض القصائد والرّوايات، رغبة منها في اقتناص الأضواء، أو بدافع التحزّب والتعصّب لمعتقدات أو أفكار حزبية ضيقة تؤمن بها.
- اتّجه الأدب السوري بكل أنواعه، إلى طرق مواضيع جديدة لم تكن موجودة قبل المأساة، منها: الحديث عن الاستبداد، واللجوء، وتصوير القتل والدمار والمجاز، ووقف عند كمّ الأفواه، وانتقاد السلطة، وعرّها أمام المجتمع.
- ظهر نتاج أدبي غزير جداً، ولا سيّما الإنتاج الروائي والمسرحي، ففي السنوات الأربع الأولى من عمر المأساة، صدرت أكثر من خمسين رواية أدبيّة، إضافة لعشرات المسرحيات.

⁴⁸ عزاوي، عبد الوهاب، *الأدب السوري المعارض في مآزقه*، مجلة دلتا نون، دمشق - لندن، ع1، 2014، ص3.

⁴⁹ فخري، أسعد، *الرواية السورية والثورة*، مجلة الحرمل، سوريا، ع10، 2015، ص11.

- تحوّل النتاج الأدبي السوري من نتاج محلي إلى نتاج عالمي، فقد أدخلت المأساة الأدب السوري في دائرة الأدب العالمي من خلال بعض الأعمال الروائية والمسرحية التي ترجمت إلى العديد من اللغات العالمية، ولقيت اهتماماً منقطع النظير من بعض الصحف العالمية، حيث سلطت الضوء على المأساة السورية من خلال بعض النتاج الأدبي السوري.
- لم تخلُ الكتابة الأدبية من ضعف من قبل بعض الأدباء السوريين، فالشعر على سبيل المثال تراجع إلى الصفوف الخلفية للفنون الأدبية.
- يمكننا القول: إن الأدب السوري مازال في مرحلة الخداج على الرغم من مرور تسع سنوات، فهو يحتاج إلى المزيد من التوثيق والجديّة في الطرح من قبل الكتاب.

المصادر والمراجع

- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، **المحكم والمحيط الأعظم**، ت: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ط1، ج7.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسن، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، دون ط، ج5.
- أبو الوفا، أحمد، **الحماية الدولية لحقوق الإنسان**، دار النهضة، القاهرة، 2008، ط3.
- إسماعيل، سامر، **الشعر السوري بين داخل وخارج "قصيدة واحدة مكتوبة بقلم الحرب"**، مجلة الفيصل، الرياض، ع480-479، 2016، (40-36).
- الجاسم، محمود، **"نزوح مريم"**، دار التنوير، لبنان، ط1، 2015.
- الجاسم، محمود، **"غفرانك يا أمي"**، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2014.
- الجاسم، محمود، **"لاجئة بين زوجين"**، دار الآداب، ط1، 2016.
- الحسن، مها، **"حين تنهي الحرب السورية ستطفو الحكايات على السطح"**، جريدة الحياة، بتاريخ 2017-4-11 www.alhayat.com
- حسين، هيثم، **"الشعر المفقود والمنشود في زمن الثورة"**، موقع الجزيرة، بتاريخ 2017-4-9، <http://www.aljazeera.net/news/cultureandart>.
- حسيني، خالد، **عداء الطائرة الورقية**، ت: خالد حسيني، دال للنشر والتوزيع، 2010، ط1. حميدة، معاذ، **"الأدب في زمن الثورة سوريا نموذجاً"**، موقع عربي21، بتاريخ 2017-4-9، <https://arabi21.com/story>.
- الخضر، أنا عزيز، **"واقع ومسؤوليات الإبداع المسرحي في سورية"**، جريدة الثورة، دمشق، بتاريخ 2017-4-56، http://thawra.sy/_print_veiw.asp.
- خليفة، خالد، **"لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة"**، دار الآداب، بيروت ط1، 2013.
- خليفة، خالد، **مديح الكراهية**، دار أمسيا، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- خليفة، مصطفى، **"التوقعة"**، دار الآداب، بيروت، ط3، 2012.

- الخليل، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، العين، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج 6.
- خوري، إلياس، باب الشمس، دار الآداب، بيروت، 2010، ط6.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، 1999، ط5.
- سلامة، سارة، بين الحرب والسلام واقع المسرح السوري، صحيفة الوطن، سوريا، 2017، ع 2619.
- سليمان، نبيل، "فورة روائية وأسماء تتنافس على سرد المأساة بجذورها وتفصيلها"، جريدة الحياة، بتاريخ 2019-4-11، <http://www.alhayat.com>.
- شعيد، جمال، "رواية الثورة السورية مدهشة"، موقع ضفة ثالثة منبر ثقافي عربي، بتاريخ 2019-4-11، <https://www.alaraby.co.uk/diffah/editorialteam>.
- الصغير، مخلص نزوح مريم" وصف القيامة"، جريدة العرب الثقافي، ع10192، 2016.
- صليحة، نهاد، "المسرح بين الفن والحياة"، مكتبة الأسرة، الاسكندرية، 2000.
- عابد، توفيق، "الغرف الصغيرة" مسرحية عن حياة السوريين"، مقالة مأخوذة من موقع الجزيرة، بتاريخ 2019-4-7، <http://www.aljazeera.net/news>.
- العبدلي، سجا، "الشعراء السوريون حين يكون الوطن جريح النص"، مجلة المجلة، 2013، بتاريخ 2019-4-12، <http://arb.majalla.com>.
- العتوم، أيمن، خاوية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2016، ط11.
- عتيق، عمر، قضايا نقدية معاصرة في الرواية والقصة القصيرة، دار دجلة، عمان، 2016، دون ط.
- عثمان، ناريمان، "كان الرئيس صديقي"، جريدة الامناء، 2014.
- عزاوي، عبد الوهاب، "الأدب السوري المعارض في مأزقه"، مجلة دلتا نون، دمشق - لندن، ع 1، 2014.
- عطية الله، أحمد، القاموس السياسي، دار النهضة، القاهرة، ط3، دون ت.
- عقيل، حنان، "روائيون يكتبون التراجيديا الإنسانية على وقع قذائف الهاون"، جريدة العرب، ع 9677، لندن، 2014.
- علي، مبروكة، "عيسى الشيخ حسن" القصيد طائر سارق الحناء وأنا أركض وراءه"، صحيفة العرب، لندن، ع 10079، 2015.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، بيروت، 2008، ط1، ج3.
- فخري، أسعد، "الرواية السورية والثورة"، مجلة الحرمل، سورية، ع 10، 2015.

- فرزات، عدنان، "كان الرئيس صديقي"، دار المبدأ، الكويت، 2013، 7-4-2017، www.dailysabah.com.
- كاداريه، إسماعيل، قصر الأحلام، ت: حياة عطية الحويك، دار الجمل، بيروت - بغداد، 2016، ط1.
- الكردي، عبد الرحمن، الراوي والنص القصصي، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006، ط1.
- كنفاني، غسان، أرض البرتقال الحزين، منشورات الرمل، قبرص، ط1، 2013.
- كنفاني، غسان، عائد إلى حيفا، منشورات الرمل، قبرص، ط1، 1969.
- مصطفى، فارس علي، اللجوء السياسي بين عقد الأمان في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، جامعة ملايا، ماليزيا، 2012.
- المطroud، محمد، "رواية كان الرئيس صديقي" الثورة ضد الرئيس الصديق"، مجلة أوراق، رابطة الكتاب السوريين، ع4، 2014.
- مكسور، عبد الله، "أيام في باب عمرو"، دار فضاءات، عمان، ط2، 2013.
- نجم، مفيد، "رواية تفرع الأجراس في صمت العالم"، جريدة العرب، لندن، ع9428، 2014.
- الهكار، فراس، "الحراك الثقافي السوري في ظل الأزمة ما بين العقم الفكري وتسجيل الموقف"، مجلة تحولات، ع13، 2013.
- يزبك، سمر، "تقاطع نيران"، دار الآداب، بيروت، ط1، 2012.

KAYNAKÇA

- İsmâil, Sâmîr. *eş-Şi'ri's-Sûri Beyne Dâhili ve Hârici Kasîdetin Vâhidetin Mektûbetin Bikalemi'l-Harb*. Riyâd: Mecelletü'l-Faysal, 2016.
- Câsim, Mahmud. *Nüzûhu Meryem*. Lübnan: Dâru't-Tenvîr, 2015.
- Câsim, Mahmud. *Gufrâneke Yâ Ummî*. ed-Dâru'l-Arabiyyetu li'l-'Ulûm Nâşîrûn, 2014.
- Câsim, Mahmud. *Lâcietun Beyne Zevceyn*. Dâru'l-Âdâb, 2016.
- Hasan Meha. *Hîne Tenhi'l-Harb al-Suriyyetu Setatfu'l-Hikâyât 'Ala's-Sathi*. Cerîdetü'l-Hayât, 2017. www.alhayat.com
- Hüseyn, Heysem. *eş-Şi'ri'l-Mefkûd ve'l-Menşûd fî Zemeni's-Sevre*. Mevki'u'l-Cezîre, 2017. <http://www.aljazeera.net/news/cultureandart>
- Hamîde, Muaz. *el-Edeb fî Zemeni's-Sevreti Suriye Nemûzecen*. Mevk'iu Arabi 21, 2017. <https://arabi21.com/story/>
- Hıdır, Âna Azîz. *Vâk'iu ve Mes'uliyâtü'l-İbda'i'l-Mesrahi fî Suriye*. Cerîdetü's-Sevre: Dimaşk, 2017. http://thawra.sy/print_veiw.asp56.
- Halîfe, Halid. *Lâ Sekkâkîn fî Metâbihi hâzihi'l-Medîne*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2013.
- Halîfe, Halid. *Medîhu'l-Kerâhiyye*. Beyrut: Dâru Emsiyâ, 2006.
- Halîfe, Mustafa. *el-Kavki'a*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2012.
- Selâme, Sâre. *Beyne'l-Harbi ve's-Silmi Vak'iu'l-Mesrahi's-Sûriyy*. Suriye: Sahîfetü'l-Vatan, 2017.
- Süleymân, Nebîl. *Fevretün Rivâiyetün ve Esmâun Tetenâfesu Âla Sirdi'l-Me'sât Bicüzûriha ve Tefâsîliha*. Cerîdetü'l-Hayât, 2019. <http://www.alhayat.com>.
- Şehîd, Cemâl. *Rivâyetü'l-Sevreti's-Suriyyeti Müdhişeten*. Mevk'iu Diffeti Sâliseti Minberin Sekâfiyyin Arabiyyin, 2019. <https://www.alaraby.co.uk/diffah/editorialteam>.
- Sagîr, Muhlis. *Nuzûhu Meryem Vasfu'l-Kiyâme*. Cerîdetü'l-Arabi's-Sekafi, 2016.
- Salîha, Nihad. *el-Mesrah Beyne'l-Fenni ve'l-Hayât*. Mektebetü'l-Üsre, el-İskenderiyye, 2000.
- Âbid, Tevfik. *el-Ğuref es-Sağîra Mesrahiyyetun Ân Hayâti's-Sûriyyin*. Makaletun Me'hûzetun Min Mevk'i'l-Cezîre, 2019. <http://www.aljazeera.net/news>
- Abdelî, Secâ. *eş-Şu'arâ es-Sûriyyûn Hîne Yekûnu el-Vatan Cerîhu'n-Nass*. Mecelletü'l-Mecelle, 2013. <http://arb.majalla.com/>
- Osman, Nerimân. *Kâne'r-Reîsu Sadîkî*. Cerîdetü'l-Umenâ, 2014.
- Âzavî, Abdulvehhab. *el-Edeb es-Sûriyy el-Meârid fî Me'zekîhi*. Dimeşk-Londra: Mecelletu Delta Nûn, 2014.
- Akîl, Hanân. *Rivâiyun Yektûbune et-Tirâcediya el-İnsaniyye Alâ Vak'i Kazâfi'l-Havan*. Londra: Cerîdetü'l-Arab, 2014.

- Ali, Mebrûke. *İsa eş-Şeyh Hasan "el-Kasîde Tâirun Sariku'l-Hana' ve Ene Erkudu verâehâ*. Londra: Sahîfetü'l-Arab, 2015.
- Fahri, Es'ad. *er-Rivâyetu's-Sûriyye ve's-Sevre*. Suriye: Mecelletü'l-Hirmal, 2015.
- Ferzat, Adnan. *Kâne'r-Reîsu Sadîkî*. Kuveyt: Dâru'l-Mebde', 2013. www.dailysabah.com
- Matrûd, Muhammed. *Rivâyetun Kane'r-Reîsu Sadîkî", es-Secretu Dıdda'r-Reîs es-Sadîk*. Mecelletü Evrâk, Râbitatü'l-Kitabi's-Sûriyyin, 2014.
- Meksûr, Abdullah. *Eyyam fî Babi Amr*. Amman: Dâru'l-Fadaât, 2013.
- Necm, Müfîd. *Rivâyetun Tekra'u'l-Ecrâs fî Sımti'l-Alem*. Londra: Cerîdetü'l-Arab, 2014.
- Hekkâr, Firas. *el-Harrâku's-Sakafî es-Sûriyy fî Zilli'l-Ezmeti Mabeyni'l'akmi'l-Fikrî ve Tescilü'l-Mevkif*. Mecelletü'Tahavvulat, 2013.
- Yezbek, Semr. *Takâtu'u Nîran*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2012.
- Mengestu, Dinaw. *The Beautiful Things That Heaven Bears*. Riverhead Books: New York, 2007.



Sükûti İcmân Kaynak Değeri *The Value of Tacit İjma as a Resource*

Mehmet Ali Aytekin

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Çankırı Karatekin University, Faculty of Divinity, Department of Arabic
Language and Rhetoric
Çankırı, Turkey
maliaytekin@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0318-7515>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 **Sayı / Issue:** 24 **Sayfa / Pages:** 281-310

Atıf / Cite as: Aytekin, Mehmet Ali. "Sükûti İcmân Kaynak Değeri [The Value of Tacit İjma as a Resource]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 281-310.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.721320>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

İcmâ, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir asırda yer alan müctehidlerin dini bir mesele üzerinde ittifak etmeleri şeklinde tarif edilmekte ve ittifak şekline göre sarîh ve sükûtî olarak ikiye ayrılmaktadır. Âlimler sarîh icmân ayrıntısına dair olan bazı konularda ihtilaf etseler de temel çerçeveyi oluşturan hususlarda ittifak halindedirler. Sükûtî icmâda ise önemli ihtilaflar bulunmaktadır. İslam Hukuku doktrininde Hanefî ve Mâlikî ekolünden olan usûlcülerin ekseriyeti, Hanbelî ekolünün temsilcileri, Şâfiî ekolünden olan bazı âlimler ve Mutezilî usûlcülerin bir kısmı sükûtî icmâ, icmânın bir çeşidi ve İslam Hukukunun aslî kaynaklarından biri olarak kabul etmektedirler. Ancak Şâfiî ekolünün ekseriyeti, Hanefî ve Mâlikî ekolünden de bazı usûlcüler deliller hiyerarşisinde sükûtî icmâa yer vermemektedirler. Onu icmânın bir türü olarak gören âlimler de sükûtî icmân oluşum şartları, vakti, katî ve zannî olması gibi birtakım ayrıntılarda ihtilaf etmektedirler. Çalışmada sükûtî icmân delil olup olmaması ile ilgili ayrıntılara ve ihtilaflara temas edilerek onun kaynak değeri hakkında bir tercihte bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Delil, İcmâ, Sarîh İcmâ, Sükûtî İcma.

Abstract

Ijma, defined as the agreement of the mujtahid in the century after the passage of the Prophet (Pbuh) on a religious issue, is divided into two according to the form of the agreement either as explicit ijma (ijma' sarîh/ijma' qawli) or tacit ijma (silent ijma'/ijma' sakuti). Even though scholars disagree on some issues related to the detail of explicit ijma, they are unanimous with the subjects forming the basic framework. However, there are important disputes in tacit ijma. In the doctrine of the Islamic Law, the majority of the scholars from the Hanafi and Malikia schools, the representatives of the Hanbali school, some scholars from the Shafii school, and some of the Mu'tazilah consider it as one of the main sources of the Islamic law. Nevertheless, the majority of Shafii school and some of the Hanafi and Malikia schools do not include tacit ijma in the hierarchy of evidence. Those scholars, who consider tacit ijma as a type of ijma have disputes on a number of details such as the conditions of tacit ijma formation, its time, accuracy, and inaccuracy. The aim of the present is to reach a conclusion about the value of tacit ijma as a resource by providing information about the details and controversies.

Keywords: Islamic Law, Evidence, Ijmâ, Explicit Ijma (Icma sarîh/Ijma' qawli), Tacit Ijma (Silent ijma'/ijma' sakuti).

Extended Abstract

Being one of the fundamental sources of Islamic Law, ijma is also one of the most studied issues in the methodology of *Fiqh*. As it is assumed one of the most reliable cases ijma is placed into the third stage if it is compared with other evidence theories. Since from the period of the followers of the Prophet Mohammad, the case of the ijma has been examined in the studies of the methodology of *fiqh* as it contributed to the interpretation of the sacred means of the verses or hadiths. Having developed in time, ijma took its place in methodology books by its contents, and methods were described in detail. Therefore, in those studies, the contents, focuses, and characteristics of the ijma or the reliability of it and concerns making ijma an evidential source have been examined.

Mainly, ijma is known in two different forms. First one is explicit ijma which is known that all of the mujtahids make consensus on any case by their speeches and acts. The second kind of ijma is called tacit ijma which is meant that some of the mujtahids agree on any case however rest of the mujtahids just confirm the decision or case. While explicit ijma is accepted by negotiation of all mujtahids as evidence, tacit ijma is thought just as ijma and hujjat according to all of the believers belonged to Hanafi and Mālikī madhabs and scholars of the Hanbali and Mutazile sects. Also, some of the scholars who belong to Shafii madhab approve this fact. however, there are some Hanafi and Mālikī methodologists, Shafii scholars, and some Zahiri believers who reject this theory.

According to scholars who accepted the tacit ijma it is necessary to form the ijma, ideas or decisions should be completely revealed and any of the objections should not be made against this decision even in a certain period of time passed and they also say that if any rejection comes, these rejection is supposed to be made before the consensus of all madhabs. All these conditions even if they occur after the negotiation of all sects cannot be regarded as ijma. With the conditions and concerns mentioned previously methodologists claimed that tacit ijma must concern religious and juridical issues and they also state that any case of icma which was discussed and negotiation on it can not be regarded as sakuti i.e tacit ijma.

In general, scholars were said that they had a controversy with other scholars on subjects claiming that sukut or silence is supposed to assist to the agreement and into some significant concepts such as *inkırazul asr** which means that all of the mujtahids who accepts the decision pass away and then their arguments also disappeared. Hanafi and Mālikī scholars tho-

ught that it is not necessary to integrate action of sukut and agreement and there is no need for any sign for this. Among them, the decisions or judgments are revealed and after a period of time passed if the other mujtahids do not reject or obligate to this decision and stand in silence this referred to the correct decision and tacit ijma. However, Hanbali and Mutazile scholars are not satisfied with these conditions and they claim that there must be some sign that strengthens or makes visible that the decision given before is valid. Also, it is interesting that Hanafi and Mälikî methodologists rejected to the necessity of the *inkirazul asr* condition for approving the tacit ijma. Similarly, Hanbalis also supports this idea.

Most of the scholars regarded tacit ijma has more strong arguments and is valid as much as the explicit i.e ijma' sarih ijma. However, they claimed that the reliability or power of these two ijmās differs from each other. For example, while followers of the Hanafi madhabs see the explicit as more reliable and valid than tacit ijma at the beginning, later period, they recognized that tacit ijma has a more evidential character than sari ijma, the followers of the Hanbali madhabs thought that explicit ijma narrated by limited people should be understood as more valid and evidential than tacit ijma which was reported by crowds as rumors. Also if some of the scholars' approaches towards tacit ijma are examined, it is visible that similar to any person who rejects the absolute ijma is regarded as sinful and infidel, one who disagrees with tacit ijma should be announced as an infidel.

The general characteristic of the scholar not accepting the tacit ijma is that tacit can refer to some other concerns or facts except for the confirmation. There were some theories related to these possible concerns or possibilities made by İslamic lawgivers however it is important that they got convincing arguments related to their concerns by other groups. However, this does not mean that all fakih's i.e Islamic canonists have agreed on these issues. There were some controversies within them too. Nevertheless, when all concerns and questions are examined with their answers and the conditions forming the tacit ijma are sophisticated, it is visible that the arguments of the scholars who accept the tacit ijma can be seen as more powerful and valid. As some of the narrations reveal it can be easily seen that the forerunners never maintained any error or wrong decision, given by his predecessors. All these mean that there is no mental and religious reason to accept the tacit ijma as ijma and hujjat. Otherwise, it would be possible that tacit ijma which is seen as a source to comprehend the Quran, and Sunnah and also is regarded as one of the fundamentals of the Islamic law would be an issue that would not go further than theory and it might not be regarded as a methodological issue.

GİRİŞ

İslam hukukunun asli kaynaklarından olan ve deliller teorisinde üçüncü sırada yer alan icmâ, usûl-i fıkihta ayrıntılı olarak üzerinde durulan önemli konulardan biridir. Sahabe asrından itibaren hükümlerin istinbâtında dikkate alınan icmâ özellikle usûl-i fikhın tedvininden sonra ayrıntılı bir şekilde usûl kitaplarında ele alınmış, tarihi süreçte kavramsal çerçevesi belirlenerek icmâ teorisi oluşturulmuştur. Bu kapsamda icmân kaynak değeri, önemi, delilleri, dayanakları, şartları, çeşitleri ve hükmü gibi konulara geniş bir şekilde yer verilmiştir.

İslam dünyasında Şia ve Mutezileden Nazzâm (öl. 231/845) hariçte tutulursa icmân, şerî hükümlerin elde edilmesinde aslî kaynaklardan biri olduğunda âlimler ittifak halindedirler.¹ Ancak doktrinde bilhassa mez-

¹ İbrahim Kâfi Dönmez, icmâ teorisinin ortaya konmaya başlandığı sıralarda buna temelde karşı çıkanların bulunmadığını, icmâa itirazın gerçekte teorik anlamı ile oluşumuna mümkün gözüyle bakılmamasından kaynaklanan karşı çıkışlar olduğunu, meydana geldiğinden emin olunan bir icmâa karşı çıkışa hemen hiç rastlanmadığını ifade eder. Şia'nın icmâi tanımadığı yolunda Sünnî eserlerde yer alan bilgilerin Şii yazarlar tarafından şiddetle eleştirildiğini ve sadece şekil yönünden olan ayrılığın icmân inkârı gibi gösterilmesine karşı çıktıklarını; Nazzâm'a da bu konuda kendine ait olmayan görüşlerin izafe edildiğini ve bunlarda tereddütlerin olduğunu söyler (Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [İstanbul: TDV Yayınları, 2000], 21/421). Ayrıca Şia ve Nazzâm'ın icmâ hakkındaki görüşleri için bk. Ekrem Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 153; Yunus Vehbi Yavuz, "İcmân Hakikati ve İslâm Teşriindeki Yeri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3 (Nisan 2004), 97-98, 101. Şia ile Ehl-i Sünnet arasında icmâ konusundaki ihtilafın şekilde ve şartlarda olduğu söylene de Mustafa Hayta ihtilafın şekli aşan, öze ve itikada dayanan bir boyutunun varlığından bahsetmektedir (Bk. Mustafa Hayta, "Usûlü'd-dîn Anlayışının Usûlü'l-Fıkha Yansıması: İcmâ Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24 [Ekim 2014], 31). Ayrıca klasik usûl kitapların nerede ise tamamında (en azından bu çalışmada yer verdiğimiz usûl kitaplarının tamamında) Nazzâm'ın icmâi kabul etmediği ifade edilmekte, bu konuda farklı bir bilgi yer almamaktadır. Hatta Mutezilî âlim Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de Nazzâm'ın icmâi hüccet

hepler arasında icmâın dayanakları, oluşumu, şartları gibi ayrıntılarda önemli ihtilafların olduğu görülmektedir. İcmâi İslam hukukunun asli dellileri arasında sayan âlimler icmâi sarîh/kavlî ve sükûti olarak ikiye ayırmışlar, şartlarını taşıyan sarîh icmâi ittifaqla kaynak olarak kabul ederlerken sükûti icmâın kaynak değeri ihtilaf etmişlerdir.²

Günümüzde Türkiye’de icmâ hakkında akademik düzeyde pek çok çalışma yapılmış, bu çalışmalarda icmâ çeşitli yönleri ile ele alınmıştır.³

kabul etmediğini söylemektedir (Bk. Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî el-Mu’tezilî, *el-Mu’temed*, Nşr. Halil Meys [Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts] 2/4). Diğer taraftan, önemli bir Mutezili âlim olan Kâdî Abdülcebâr’ın sahabe ve tâbiînin, icmâi hüccet olarak kullandıkları bilgisinin tevâtürün sabit olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Ona göre icmâin hücciyetine dair gelen rivayetler mütevatir olup bunlar icmâ konusunda kesin bilgi meydana getirmiştir (Bk. Abdulvasîf Eraslan, “Haber Naklinin Aklen Temellendirilmesi Bağlamında İcmâ’ Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 [Aralık 2019], 464, 467). Ahmed b. Hanbel’den rivayet edilen “Kim icmâ iddiasında bulunursa yalan söylemiştir” sözü ve buna benzer rivayetler âlimler tarafından “icmâ hakkında bilgisi olmayanları sakındırmak veya bir meselede icmâ eden herkesi bilmenin çok zor olduğunu vurgulamak” şeklinde anlaşılmış bu sözlerden Ahmed b. Hanbel’in icmâi delil olarak kabul etmediğinin çıkarılamayacağı, ona göre de icmâin kesin bir delil olduğu söylenmiştir (Bk. Ebû Ya’lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ’ el-Hanbelî, *el-Udde fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ [Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1433/2002] 2/182-183; Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî el-Hanbelî, *Usûlü’l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed [Riyat: Mektebetü’l-Ubeykân, 1420/1999] 2/366-369, 371). Ahmed b. Hanbel’in sadece sahabe icmâını delil kabul ettiği yönde bazı rivayetler olsa da mezhepte muteber olan onun icmâi sahabeye tahsis etmediğidir (Bk. Necmüddîn Ebû’r-Rebî’ Süleymân et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî [Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1435/2014] 3/47-48).

² Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhıyyü’l-âm* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1425/2004) 1/78.

³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ekrem Keleş, “İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ” ve Şule Eraslan, “Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar” adıyla birer doktora tezi hazırlamışlardır. Ali Pekcan, “Dört Mezhep İmamına Göre İcmâin Hüccet Oluşu”; Mehmet Alper Kuyulu, “İcmâin Bağlayıcılığı”; Ali Can “Cessâs’ın *el-Fusul fi’l-Usul* Adlı Eserinde İcmâ Kavramı”; Ayşe Küsmez, “Cessâs’ın İcmâ Anlayışı”; Mehmet Cengiz, “Cüveynî’de İcmâ Teorisi” adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Ali Pekcan tezini, “Klasik Usûl Düşüncesinde İcmâ Doktrini” ismiyle kitap halinde neşretmiş, Bilal Aybakan “Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ” ismiyle bir eser telif etmiştir. İbrahim Kâfi Dönmez *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nin icmâ maddesini yazmıştır. Ayrıca Talip Türcan, “Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ” ve “Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâ”; Yunus Vehbi Yavuz, “İcmâin Hakikati ve İslâm Teşri’indeki Önemi”; Adem Yenidoğan, “İmam Şafii’nin İcmâ Anlayışı, Fetullah Yılmaz, “İbn Hazm’da İcmâ Kavramı”; Mustafa Hayta, “Usûlü’l-dîn Anlayışının Usûlü’l-Fıkha Yansıması: İcmâ Örneği”, Taha Nas, “İcmâ Teorisi ve Bâkillânî’in Etkisi”; Hadi Sağlam, “Şer’î Bir Delil Olma Açısından İcmâin Mahiyeti Hakkında Bir Tahlil”; Ali Duman, “Kâdî Abdülcebâr’ın *Şer’iyyat*’ında ve Gazâlî’nin *el-Mustasfâ*’sında İcmâ Anlayışlarının Karşılaştırması”; Rustem Azamatov, “İslam Hukuk Metodolojisinde Mürrekkeb İcmâ Kavramının Mâhiyeti”; Aydın Taş, “Ebû’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî el-Pezdevî’nin İcmâ Anlayışı”; Şule Eraslan, “Klasik İcmâ Teorisine Modern Yaklaşımlar: Fazlurrahman Örneği”; Yunus Araz, “Sahabe Döneminde İcmâ”; Yusuf Eşiç, “Fıkıh Usûlünde İcmâ Ehliyeti

Şahıs bazlı olan araştırmalarda söz konusu âlimin icmâ hakkındaki görüşleri detaylı bir şekilde incelenirken diğerlerinde icmân tanımı, kaynaklık değeri, oluşumu, delilleri, delillerin tahlili, sahabe icmâi, icmâ konusunda modern yaklaşımlar ve görüşler, mürekkep icmâ ve icmân çeşitleri gibi konular ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Çalışmalarda, ilk dönemden itibaren icmâ teorisinde lehinde ve aleyhinde birçok görüşün dile getirildiği sükûfî icmâa sadece birkaç cümle ile veya ana hatları ile bir-iki sayfa halinde temas edilmiştir. Görebildiğimiz kadarı ile metodolojide önemli bir yere sahip olan sükûfî icmâ hakkında akademik düzeyde müstakil bir çalışma da yapılmamıştır. Hâlbuki Sübkî'nin (öl. 773/1372) ifadesi ile kavâidü'l-ümmühâtan olup⁴ klasik dönemde İslam hukuku ekolleri arasında kaynak kabul edilmesi açısından önemli tarafları bulunan sükûfî icmân mukayeseli ve ayrıntılı herhangi akademik bir çalışmaya konu edilmemesi bu alanın bir eksikliğidir.

Bu nedenle çalışmamızda sükûfî icmâi; tanımı, şartları, kaynak değeri gibi açılardan tafsilatlı bir şekilde ele alıp isabetli olan görüşü ortaya koymaya çalışacağız.

1. İCMÂN TANIMI VE KISIMLARI

1.1. Tanımı

İcmâ kelime olarak, “dağınık şeyleri toplama” anlamına gelen جمع (c-m-a) kelimesinin if'âl babına nakli ile elde edilen أجمع (ec-me-a) fiilinin masdarıdır ve “ittifak etmek, dağınık olan şeyleri bir araya getirmek, de-veleri bir arada sevk etmek, bir şeyi kurutmak, bir işi yapmaya azmetmek” gibi anlamlara gelir.⁵

Üsûl kitaplarında, “azmetmek/kastetmek” ve “ittifak etmek” şeklinde iki anlamın ön plana çıktığı icmâ terim olarak genelde, “ümmet-i Muhammed'in müctehidlerinin Hz. Peygamberin vefatından sonra herhangi bir asırda şerî bir meselenin hükmü üzerinde ittifak etmeleridir”

Tartışmaları”; Davut Eşit, “el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ Anlayışı”; Abdulsavf Eraslan, “Haber Naklinin Aklen Temellendirilmesi Bağlamında İcmâ Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme”; Fatih Orum, “Serahsî'ye Göre İcmâ'nın Meşruiyeti”; Muhammed Nedim el-Hâc er-Rabî, “İcmân şartları Bağlamında Râzî ve Âmidî'nin İhtilaf Ettiği Konularda Subkî'nin Tercihleri” adıyla makale kaleme almışlardır.

⁴ Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî Tâcüddîn es-Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*, thk. Alî Muhammed Muavvaz vd. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999/1419) 2/204.

⁵ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, “cma”, *el-Kâmûsü'l-muhît*, nşr. Halîl Memûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1432/2011) 235-236; İbrahim Mustafa vd., “cma”, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996) 134-135.

şeklinde tarif edilir.⁶ Bazı usûl kitaplarında tarifte “müctehidler” ifadesi yerine “ulemâ” veya “ehlü'l-halli ve'l-akd” gibi ifadeler geçmektedir ki, bundan müctehidlerin kast edildiği tanımın izahında zikredilmektedir.⁷

İcmâ konusunda klasik literatürün sonraki dönemlerinde usûl âlimleri tarafından genel kabul gören bu tarifin efrâdını câmi ağyârını mâni olduğu görülmektedir. Zira “ümme-i Muhammed'in müctehidleri” kaydı ile müctehid olmayanlar ve gayr-i müslimler icmâ kapsamı dışında bırakılmış olmakta, “Peygamberin vefatından sonra” kaydı ile icmâın Hz. Peygamberin vefatından sonra olması, “herhangi bir asırda” kaydı ile ittifakın kıyamete kadar değil herhangi bir asırda olması, “şerî bir mesele” kaydı ile icmâa konu olan meselenin dini olması, “ittifak etmeleri” kaydı ile de o asırdaki tüm müctehidler görüşlerinin aynı hüküm üzerinde birleşmiş olması gerektiğini ifade etmektedir⁸ ki, bunlar aynı zamanda ana hatları ile icmâın oluşabilmesi için aranan şartlardır.⁹

1.2. Kısımları

Usûl kitaplarında icmâın taksiminde yeknesaklık bulunmadığı ve icmâın farklı açılardan değişik şekillerde taksim edildiği görülmektedir. Örneğin fukahâ metodunun önemli simalarından Hanefî usûl âlimi Cessâs (öl. 370/981); namaz vakitleri, ramazan orucu, hac, zinanın haramlığı gibi avam ve havas herkesin bilmek zorunda olduğu için iştirak ettiği icmâ ve zekât nisâb miktarları, hala ve yeğeni bir nikahta cem etmenin haramlığı gibi sadece ilim ehli bildiği için havâssın iştirak ettiği icmâ şeklinde ikiye ayırmıştır. Aynı ekolün diğer önemli bir temsilcisi Debûsî (öl.

⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011) 1/395-396; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 1433/2012) 2/5; Alâüddîn Abdülâzîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, thk. Abdullah Muhammed Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009) 3/337; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, 3/5-6; İbn Müflih el-Makdisî, *Usûlü'l-fikh*, 2/365-366; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakkı min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Subhî Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011) 267; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve Istilahâtı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.) 1/163.

⁷ Örneğin bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/407; Seyfüddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. İbrâhîm el-Acûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005) 1/168; İbn Müflih el-Makdisî, *Usûlü'l-fikh*, 2/365.

⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/5-7; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/6-7; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/337-338; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 267-268.

⁹ İcmâın oluşum şartları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/407-433; Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Emîru Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr fi 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996) 3/107-110; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 295-327.

430/1039) de icmâî; sahâbe icmâî, sahâbilerin bir kısmının görüşünün sarih bir şekilde açıklaması, diğerlerinin de sükût etmesi şeklinde oluşan icmâ, sahâbilerden sonraki dönemde müctehidlerin daha önce hakkında hüküm verilmemiş bir mesele üzerinde ittifak etmeleri ile oluşan icmâ ve selefin ihtilaf edip farklı görüşlerin serdedildiği bir meselede sonraki müctehidlerin bir görüş üzerinde ittifak etmeleri ile oluşan icmâ şeklinde dört kısma ayırmıştır. Bunlardan en kuvvetli olan icmâ ilk sıradaki, sonra ikinci, sonra üçüncü sonra da dördüncü sıradaki icmâdır.¹⁰

Mütekellim metodunun önemli isimlerinde ve Hanbelî fakihi Necmüddîn et-Tûfî (öl. 716/1316) ise icmâî; tevatüren nakledilen sözlü/sarih icmâ, âhâd olarak nakledilen sarih icmâ, tevatüren nakledilen sükûtî icmâ ve âhâd olarak nakledilen sükûtî icmâ şeklinde dört kısma ayırmıştır. Bunların her biri icmâ kabul edilmekle birlikte mertebe itibariyle aralarında fark vardır. Buna göre en kuvvetliden zayıfa doğru sıralama mütevatir sarih icmâ, âhâd sarih icmâ mütevatir sükûtî icmâ ve âhâd sükûtî icmâ şeklindedir.¹¹

Ekrem Keleş “İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ” isimli çalışmasından usûlcülerin tasnifini dikkate alarak icmâî şu kısımlara ayırmıştır: 1. Oluşum açısından: Sarih ve sükûtî icmâ; 2. Nakli itibariyle: Tevatüren, âhâd yolu ile ve şöhret yolu ile nakledilen icmâ; 3. Mertebeleri açısından: Sahâbenin sarih icmâî, sahâbenin sükûtî icmâî, sahâbeden sonra herhangi bir dönem müctehidlerinin daha önce ihtilaf edilmeyen bir mesele üzerinde icmâî ve sahâbeden sonra herhangi bir asırdaki müctehidlerin daha önce ihtilaf edilen bir mesele üzerinde icmâî; 4. Delil açısından: Katî icmâ ve zannî icmâ, 5. Fonksiyon açısından: Tekid edici (müekkid) icmâ ve başlı başına hüküm koyan (inşâî) icmâ; 6. Mürekkebe olup olmaması açısından: Mürekkebe olmayan icmâ ve mürekkebe icmâ, gibi kısımlara ayırmıştır.¹² İcmâî farklı açılardan kısımlara ayıran Keleş’in bu taksiminin daha kapsamlı ve dakik olduğu dikkat çekmektedir.

2. SÜKÛTÎ İCMÂ

Usûlcülerin beyanına göre, oluşumu itibariyle icmâ iki şekilde meydana gelmektedir. Birincisi tüm müctehidlerin dini bir meselenin hükmü

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010) 2/127; Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007) 31.

¹¹ Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, 3/126-127.

¹² İcmân kısımları ve bunların hükümleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, 136-145.

üzerinde kavli veya fiili olarak fikir birliği yapmalarındır ki, buna sarih icmâ denir. İkincisi de bazı müctehidlerin bir meselenin hükmünü kavli veya fiili olarak beyan etmeleri üzerine diğer müctehidlerin hükme muvafakat ettiklerine delalet eden sükût sonrasında oluşan ittifaktır ki, buna da sükûtî icmâ denir.¹³

Makalenin konusuna binaen bu bölümde sarih icmâa temas etmeyecek, sükûtî icmâ hakkında mezheplerin görüşlerini ele alacağız.

2.1. Mezheplerin Sükûtî İcmâ Hakkında Görüşleri

2.1.1. Hanefi Mezhebi

Hanefi usûlcülere göre müctehidlerin ittifakında azimet ve ruhsat olmak üzere iki yol/tarik vardır. Bir asırdaki tüm müctehidlerin bir meselede aynı hükmü vermeleri veya verilen hükümle amel etmeleri azimet tariki ile olan bir icmâdır. Azimet tarikinde söz konusu mesele hakkında kavli veya amelî icmâ, diğer bir ifade ile sarih icmâ meydana gelmiş olur. Bir mesele hakkında müctehidlerin bir kısmı hüküm verir veya onunla amel eder, diğer müctehidler de buna vakıf olup düşünebileceği bir zaman geçtiği halde sükût ederse ruhsat tariki ile icmâ gerçekleşmiş olur. Bu şekilde oluşan icmâa da sükûtî icmâ denir.¹⁴

İcmâm oluşması için azimet tarikini yani kavli/sözlü veya fiilî ittifakı şart koşmayan Hanefî usûl âlimleri ruhsat tariki ile de oluşan yani bir görüşün yayılmasından sonra bazı alimlerin aksi bir görüş beyan etmeyip veya verilen fetvaya itiraz etmeyip sessiz kalmaları neticesinde oluşan ittifakı da icmâ için yeterli görmüşlerdir. Çünkü bir meselede bütün âlimlerin şahsi görüşünü sözlü olarak açıklaması nerede ise imkansızdır. İcmâm oluşması için her âlimin görüşünü beyan etmesi şart koşulduğu takdirde sahabe asrı ve sonrası dâhil hiçbir asırda icmâm meydana gelmesi mümkün değildir. Sahabe ve tâbiîn döneminde bir meselede herkesin görüşünü sözlü olarak beyan etmesi ile oluşan icmâm varlığı da yok denecek kadar azdır. Bu nedenle icmâ için iki temel şart aranır: Birincisi ehlienden sadır olan fetvanın/görüşün tamamıyla intişar etmesi, ikincisi de diğer müctehidlerden, fetvayı duyduktan/fetva kendisine arz olunduktan sonra herhangi muhalif bir görüşün veya itirazın olmamasıdır (ترك النكير).

¹³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, 28; Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, Thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988) 2/690.

¹⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Ussûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1426/2005) 235; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/338-339; Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve İstilahâtı Fıkhîyye Kâmusu*, 1/165. Ayrıca bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/78-79.

Âlimlerin azlığı veya çokluğu¹⁵ ya da ölüncüye kadar bu hal üzere devam etmeleri (asrın inkırâzı) icmân münakit olması için şart değildir. Müctehidin, fetvayı duyduktan sonra mesele üzerinde düşünüp ictihad edebileceği bir vaktin geçmesi yeterlidir. Daha sonra da herhangi bir müctehidin veya şahsın şartlarını haiz icmâa muhalefet etmesi caiz değildir.¹⁶

Bu durumda sükûtun, verilen hükme muvafakat anlamına geldiğini söyleyen Hanefiler şartlar oluştuktan sonra halleri, karakterleri, maksatları farklı da olsa fetva ehlinde olan herhangi bir kimsenin muhalif olan görüşünü açıkça beyan etmemesinin caiz olmadığını ifade etmişlerdir. Zira bir meseleyi istişare ederken ileri gelen âlimler görüşlerini beyan ettiklerinde diğerleri ya muvafakat ettikleri için sessiz kalmışlar ya da farklı bir görüşü varsa bunu izhar etmişlerdir. Bu durum, âlimler arasında yerleşik bir usûl haline gelmiştir. Diğer taraftan selef-i sâlihîn bir meselede aralarında meydana gelen icmân sonraki nesiller için bağlayıcı bir delil olduğuna inanyorlardı. Bu nedenle bir konuda farklı görüşte olan âlimler kanaatlerini gizlememişler bilakis sonraki nesilleri ilzam eden bir icmân olmadığını göstermek üzere fikirlerini açıkça beyan etmişlerdir.¹⁷

Düşünebilecek bir zaman için âlimlerden, “haber ulaştıktan sonra meclis sonuna kadar, en fazla üç gün, en az üç gün” gibi farklı süreler nakleden İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474) kendisi bu süreyi, “haber yayılıp imal-i fikir yapabilecek vakit geçtikten sonra farklı görüşte olan bir müctehidin

¹⁵ Cessâs, sözünü izhar edenler çoğunlukta, sükût edenler de azınlıkta olur (ليرسب لرفن)، fetva intişar ettikten sonra sükût edenler farklı bir görüş beyan etmezlerse bunun sahih bir icmâ olduğunu; aksi durumda yani sözünü izhar edenler azınlıkta, sükût edenler çoğunlukta olur, fetva intişar ettikten sonra sükût edenler farklı bir görüş beyan etmezlerse bunun da fetvaya muvafakat anlamına geldiğini söylemektedir (Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/140-141). Cessâs'ın bu beyanından onun sükûtî icmâda sayıyı itibara aldığı ama bunu icmân oluşumu için temel bir şart görmediği, görüşün yayılmasından ve teemmül için yeterli vaktin geçmesinden sonra muhalefetin olmadığı her ittifaki icmâ kabul ettiği anlaşılmaktadır. (... وهذا يدل على أن سكوتهم بعد انتشار المقالة و ظهورها فيهم موافقة منهم للقائلين . Serahsî ve Abdülazîz el-Buhârî, “İmam Şâfiî'den, sözlü beyanda bulunan âlimlerin sayısı çok, sükût edenlerin sayısı da az olursa icmân meydana geldiği rivayet edilmiştir” şeklinde bir görüşten bahsetmekte ise de Şâfiî kaynaklarda bu bilgiyi teyit edemedik (Bk. Serahsî, *el-Usûl*, 235, 237; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/340).

¹⁶ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/127-128, 131; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, 28, 30; Serahsî, *el-Usûl*, 236-237, 239; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/139. İleride de görüleceği üzere farklı doktrinden olan âlimlerin bazıları sükûtî icmâda asrın inkırâzını şart görmektedir. Hanefî, Şâfiî, Eş'arî ve Mutezilî âlimlerin ekserisine göre sarih icmâda asrın inkırâzının şart olmadığını söyleyen Âmidî sükûtî icmâda asrın inkırâzının şart olmasını muhtâr olan görüş olarak beyan eder (Bk. Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/217).

¹⁷ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/131; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, 29-30; Serahsî, *el-Usûl*, 237, 239-240; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl* (İbn Emîru Hâc'ın *et-Takrîr*'i ile birlikte) (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996) 3/135-136.

görüşünü açıklayabileceği bir zaman diliminin geçmesi" şeklinde takdir etmiştir.¹⁸

Sükûti icmâ konusunda Hanefilerin tamamı aynı görüşte değildir. İmam-ı Âzam'ın öğrencilerinden İsâ b. Ebân (öl. 221/836) ile mezhebin önde gelen müctehidlerinden Ebü'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952) mücerret olarak farklı bir görüşün beyan edilmemesini veya itirazın olmamasını muvafakate hamletmemiş, dolayısıyla sükûti icmâı kabul etmemiştir. İsâ b. Ebân görüşünü Zülyedeyn kıssasına¹⁹ dayandırmış ve itirazın olmaması muvafakate delalet etse idi Zülyedeyn'in "Namaz kısaldı mı yoksa unuttun mu?" şeklindeki sorusuna Hz. Peygamber'in, insanların sessiz kalması (عدم النكير) ile iktifa edeceğini ve cemaate, "Zülyedeyn doğru mu söylüyor?" diye sormayacağını söylemiştir. Kerhî de ictihâdi konularda farklı fikirde olan hiçbir müctehide, diğer müctehidin görüşüne itiraz etmesinin veya o konudaki görüşünü açıkça beyan etmesinin vacip olmadığını, bu nedenle sükûtun muvafakate delalet etmediğini ifade etmiştir. Ancak diğer Hanefî fakihleri, Hz. Peygamber'in, sorunun yayılmasına ve sükûtun muhalefete ya da muvafakate delalet etmesine fırsat vermeden bunu diğerlerine sorarak teyit ettiği için Zülyedeyn kıssasının bu konuda delil olamayacağını söylemişlerdir. Kerhî'ye de cevap sadedinde mücerret olarak itirazın olmamasını muvafakate hamletmediklerini, görüşün intişar etmesinden ve herkese ulaşmasından sonra muhalif birinin fikrini beyan edeceği ve görüşün istikrar kazanacağı bir sürenin geçmesi durumunda sükûtun muvafakate delalet ettiğini beyan etmişlerdir.²⁰

Sükûti icmâın Hanefilerin ekseriyetine göre katî bir icmâ olduğunu söyleyen İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), sükûti icmâ için yukarıda zikredilen iki şarta, icmâın mezheplerin istikrarından önce olmasını²¹ ve sükût

¹⁸ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/135.

¹⁹ Kıssa için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (Riyad: Dâru's-Selâm 1419/1999), "Salât", 88 (No. 482); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Salât", 19 (No. 573).

²⁰ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/129-130; Serahsî, *el-Usûl*, 236, 238-239. Hanefî mezhebinde İsâ b. Ebân ve Kerhî dışında sükûti icmâı kabul etmeyen başka bir fakih görülmemektedir. Ancak İbn Emîru Hâc Kerhî'nin, sükûti icmâın zannî bir icmâ veya zannî bir hüccet kanaatine sahip olduğunu söylemektedir (İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/135). Bu iki âlim hariçte bırakılırsa Hanefilerin tamamının sükûti icmâı kabul ettiğini söylemek mümkün olacaktır. Bu nedenle Tûfî'nin "sükûti icmâ bazı Hanefilere ... göre icmâdır ve hüccettir" (Bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, 3/79) şeklinde verdiği bilgi isabetli bir bilgi değildir. Çünkü Hanefilerin nerede ise tamamı sükûti icmâı kabul etmektedir.

²¹ Mezheplerin hicrî 4'üncü asırda istikrar bulduğu dikkate alındığında (bk. Ferhat Koca, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* [Ankara: 2004] 29/538) Hanefilerin ve diğer usûlcülerin, "mezheplerin istikrarından önce" kaydı ile sükûti icmâı hicrî dördüncü

eden müctehidlerin muhalefetine engel -korku gibi- bir halin olmamasını da ilave etmiştir.²² İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr*'e yazdığı şerhte İbnü'l-Hümâm'ın zikrettiği şartları daha kapsamlı bir şekilde ele alarak sükûtî icmâ için şu şartları gerekli görmüştür:²³

1. Konunun dini/teklifi bir hüküm olması.
2. Verilen hükmün o zamanda yaşayan tüm müctehidlere ulaşmış ve müctehidlerin hükmü inkâr etmemiş olması. Bunun için hükmün her tarafa yayılması ve müctehidlerin muhalefet etmeyerek sükûtu tercih etmeleri yeterli görülmektedir. Bütün müctehidlere ulaştığı ve onların sükût ettiği kesin olarak bilirse icmâ kati olur; ulaşmasında ve sükût etmelerinde zan olursa zannî olur.
3. Sükûtun rıza ve korku gibi hallerden hali olması. İbn Emîru Hâc sükût rızaya delalet ederse Rûyânî (öl. 502/1108), Hârizmî (öl. 387/997), Kâdî Abdulvehhâb el-Mâlikî (öl. 422/1031) ve Râfiî (öl. 623/1226) gibi âlimlere göre de icmâm meydana geldiğini; sükûtun inkâra delalet etmesi halinde de icmâm oluşmadığını ve bu iki hususta ihtilafın bulunmadığını ifade eder.²⁴
4. Hüküm hakkında düşünebilecek yeterli bir sürenin geçmiş olması.
5. Uzun süre geçtikten sonra aynı durumun tekrar etmemiş olması.
6. Meselenin ictihad alanına giren yani daha önce üzerinde icmâ edilmiş bir mesele olması. Çünkü daha önce oluşan bir icmâa aykırı olarak verilen hüküm karşısındaki sükûta itibar edilmez.
7. Sükûtî icmâm mezheplerin istikrarından önce olması. Zira mukallit kendi mezhebine göre fetva verdiğinde muhalif hem kendi mezhebini hem de fetva veren kişinin mezhebinin o konudaki görüşünü bildiği için sükût etmeyi tercih etmiş olabilir.

Hanefiler sükûtî icmâi sahabe dönemine tahsis etmemişler, şartlarını

asrıdan önceye tahsis ettikleri anlaşılmaktadır. Bu dönemin de sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn dönemini ve (tebe-i tâbiîn döneminin hicrî 220'de sona erdiği göz önüne alınırsa) tebe-i tâbiînden yaklaşık seksen yıl sonrasını kapsamaktadır.

²² İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl* (İbn Emîru Hâc'ın *et-Tahrîr*'i ile birlikte) 3/135.

²³ İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 3/139-141.

²⁴ Hanefî mezhebinde sükûtun rızaya delaleti için intişar eden fetva karşısında sükût etmek ve ona itiraz etmemekle birlikte korkunun olmaması ve teemmül edecek bir zamanın geçmesi şart koşulmuştur. Zira korkunun olması ve uygun bir zamanın geçmemesi durumunda sükût rızaya delalet etmez (Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/340). Sükûtî icmâ kabul etmeyen âlimler ise mücerret sükûtun rızaya delalet ettiğini kabul etmemektedirler. Bu nedenle İbn Emîru Hâc, sükût somut bir şekilde rızaya delalet ederse bunun icmâ kabul edildiğinde, delalet etmezse icmâ kabul edilmediğinde ittifakın olduğundan bahsetmektedir.

ihtiva eden her icmâin sahabeden sonraki dönemde de hüccet olduğunu beyan etmişlerdir. Ancak daha önce geçtiği üzere kuvvet bakımından aralarında fark gözetmişlerdir. İbn Emîru Hâc sükûti icmâin sahabe asrında veya sonrasında oluşması arasında fark olmadığını, meseleyi mutlak olarak ele alan Âmidî (öl. 631/1233) ve sonraki usûl âlimlerinin değerlendirmelerinin de buna hamledileceğini, Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), Kâdî Abdulvehhâb (öl. 422/1031) gibi üsulcülerin meseleyi sahâbe bağlamında ele aldıklarını ama isabetli olanın, Sübkî'nin (öl. 771/1370) de dediği gibi, sahabe asrı ile diğer asırların bu konuda aynı kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.²⁵

2.1.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebinin sükûti icmâa yaklaşımı nerede ise Hanefî mezhebini yaklaşımı ile tamamen aynıdır. Ebû'l-Velîd el-Bâcî (öl. 474/1081), Kâdî Ebû Bekr el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) dışındaki Mâlikîler ile Şâfiîlerin ekseriyetinin sükûti icmâi kabul ettiğini söylemektedir.²⁶

Bu mezhebe göre de mezheplerin istikrarından önce bir mesele hakkında verilen fetva/görüş yaygınlık kazanır, istikrar bulur ve buna muhalif olan veya itiraz eden bir kişi de bilinmezse icmâ meydana gelir ve oluşan icmâ hüccettir. Zira hakikat söz konusu olduğunda iyiliği emretmek kötülüğü de nehyetmekle memur olan ve bu konuda kimseden çekinmeyen müctehidler yanlış olduklarına inandıkları bir fetva karşısında susmayıp kendi görüşlerini açıkça söylemişlerdir. Korku ve benzeri bir nedenle görüşlerini gizlemeleri özellikle de sahâbe için kabul edilebilir bir durum de-

²⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, 31; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/141. Sübkî'ye göre evla olan sükûti icmâ konusunda sahâbe ve sonraki dönemlerin eşit kabul edilmesidir (Bk. Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî Tâcüddîn es-Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*, thk. Alî Muhammed Muavvaz vd. [Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999] 2/215).

²⁶ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmeccid et-Türkî, (Tunus: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1429/2008) 1/480. Bâcî'nin, Şâfiîlerin ekseriyetinin sükûti icmâi kabul ettiğine dair verdiği bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Karâfi, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* adıyla Râzî'nin *el-Mahsûl*'üne yaptığı şerhte Kâdî Abdulvehhâb el-Mâlikî'den naklen sükûti icmâ konusunu dört maddede ele almış; sahâbe arasında yayılan bir görüşe diğer sahâbiler kavli veya fiili olarak ya da herhangi bir şekilde bu görüşe muvafak ederlerse o meselede icmâ meydana geldiğini ve buna aykırı davranmanın haram olduğunu, bazı müctehidler tarafından verilen fetva intişar ettikten sonra sükût eden müctehidler fetvayı tasvip ederler ama tasvipleri sözlü olmazsa bunun da Mâlikîlerin ekseriyetine göre icmâ olduğunu, intişar etmeyen bir görüşün usûlcülerin çoğunluğuna göre icmâ ve hüccet olmadığını, sahâbeden sonra yayılan bir görüş o asırdaki müctehidler tarafından sahih kabul edilirse bu görüş üzerinde icmâ meydana geleceğini söylemiştir (Bk. Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Abdülfettâh Ebû Sinne [Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1425/2005] 6/2805-2806).

ğildir. Görüş yayıldıktan sonra farklı bir icthadın ortaya çıkmaması rızaya delalet eder. Çünkü bir meselede herkesin kendi görüşünü açıkça beyan etmesi gerektiği söylendiğinde icmân oluşması mümkün değildir. İcmâ edilen meseleler arasında hakkında bütün sahabenin ve hatta onlardan elli kişinin görüşünün bilindiği tek bir mesele bulunmamaktadır.²⁷ Sükût her ne zaman rıza ve muvafakate delalet ederse icmâ meydana gelir. İcmâ, münakit olduktan hemen sonra hüccet kabul edilir ve asrın inkıraz şartı aranmaz. Sükûtî icmâ sadece sahâbe dönemi ile sınırlı olmayıp sonraki dönemler için de geçerlidir.²⁸

2.1.3. Şâfiî Mezhebi

Sükûtî icmâ kabul etmeyen âlimler söz konusu olduğunda zihinlere ilk önce Şâfiî mezhebi ve bu mezhebin âlimleri gelmektedir. Ancak bu ekolün bütün temsilcileri sükûtî icmâ konusunda aynı kanaate sahip değillerdir.²⁹ Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Ebû Ali İbn Ebî Hüreyre (öl. 345/956) gibi Şâfiî usûlcüleri Sükûtî icmâ kabul ederken ilerde görüleceği üzere Âmidî onun zannî bir icmâ olduğunu söylemektedir.³⁰

İcmâ hakkında eserlerinde oldukça ayrıntılı bilgiler veren İmam

²⁷ Nitekim "Sahabe Döneminde İcmâ" adlı tebliğinde Yunus Araz, sahabe döneminde icthada dayanan inşâî türden icmâ örneğinin sükûtî icmâ ve ortak mana icmâ şeklinde bulunduğunu, icthada dayalı sarîh icmâ türüne tesadüf edemediğini ifade etmektedir (Yunus Araz, "Sahabe Döneminde İcmâ" *İslâmın Kurucu Nesli Sahabe III -Sahabe ve Dirayet İlimleri- Tartışmalı İlmî Toplantı, Tebliğ ve Müzakereler* [İstanbul: 2018], 260).

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl*, 1/473, 479-486; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Hâcib, *el-Muhtasar* (Tâcüddîn es-Sübkî'nin *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib* adlı eseri ile birlikte) thk. Ali Muhammed Muavvaz vd. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999/1419) 2/203-204, 212, 214, 219. Sübkî *el-Muhtasar*'ın şerhinde, *إجماع أو حجة* ifadesinden İbn Hâcib'in sükûtî icmân katî mi yoksa zannî mi olduğu hususunda mütereddid olduğunu söylemektedir (Bk. Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*, 2/206, 207). Ancak İbn Hâcib'in ifadesi, "sükût rızaya delalet ediyorsa katî icmâdır, etmiyorsa hüccettir" şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Bâcî, Ebû Temmâm gibi bazı Mâlikî fukahâsına göre asrın inkırazının şart olduğunu söylemektedir (Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl*, 1/473) ki, bundan sükûtî icmâ kabul eden Mâlikîlerin asrın inkırazında ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır.

²⁹ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), s. 132-137.

³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/691; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/59; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/214. Bununla birlikte Şâfiî fukahâsından Ebû Bekr es-Sayrâfî'ye göre sükûtî icmân hüccet olduğunu ama bunun icmâ olarak isimlendirilemeyeceği; Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî gibi âlimlere göre de sükûtî icmân icmâ ve hüccet olduğu; sükûtun İbn Ebî Hüreyre'ye göre hâkimin hükmünde değil de fetvada, Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre de fetvada değil, hükmünde icmâ olduğu; İbn Kattân, Rûyânî gibi fakihlerin tercihlerine göre sükûtun asrın inkırazı şartı ile icmâ olduğu ve Râfiî'nin mezhepte bu görüşü en sahih kabul ettiği şeklinde farklı bilgiler de yer almaktadır (Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/691; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/135-136; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 311, 312).

Şâfiî'nin (öl. 204/820) sükûti icmâ konusunda net bir görüş ortaya koymadığı görülmektedir.³¹ Nitekim İbn Hâcib (öl. 646/1249) İmam Şâfiî'den sükûtun icmâ olduğuna ve icmâ olmadığına dair iki farklı görüş rivayet etmektedir.³² Şâfiî'nin sükûti icmâ ile ilgili görüşleri açık olmamakla birlikte *İmâm Şâfiî'nin İcmâ Anlayışı* adlı çalışmasında Adem Yenidoğan onun sükûti icmâi icmâ olarak görmediğini ama hüccet kabul ettiğini ifade etmektedir.³³ Sonraki dönemde de Şâfiî usûlcülerin görüşü ekseriyetle bu minvalde şekillenmiştir.

Şâfiî mezhebinde zâhir olan görüşe göre bir müctehidin görüşü yayıldıktan sonra diğer müctehidlerin sükût etmesi icmâ sayılmaz. Çünkü sükût eden kişiye söz isnâd edilmez. Örneğin farklı mezhepten âlimlerin olduğu bir mecliste bir kişi âlimlerin ihtilaf ettiği bir meselede Hanefî mezhebinden olan âlime soru sorar, o da kendi mezhebine göre cevap verir, diğerleri de sessiz kalırsa onların bu görüşü kabul ettiği anlamı çıkmaz, sükûtlarında tereddüt ve ihtimal olur. Diğer taraftan bu ictihadın bütün âlimlerin bulunduğu bölgelere yayıldığı da iddia edilemez. Yayıldığı farz edilse de belki bazı âlimler buna itiraz etmiş olabilir fakat onların itirazı

³¹ Akay, İmam Şâfiî'ye dair eserlerde konu hakkında kendisine ait açık ibarelerin yer almaması ve Şâfiî ulemâsının ona nispet ettikleri görüşlerin farklı olmasının ayrı bir problem oluşturduğunu söylemektedir. Meselâ, Cüveynî'nin beyanına göre sükûti icmâ hakkında Şâfiî'nin zâhirî görüşü şudur: "Sükûti icmâ, icmâ olmadığı gibi hüccet de değildir." Şîrâzi, Gazâlî, Râzi ve Âmidî gibi âlimler bunun, İmam Şâfiî'nin ilk görüşü değil de son görüşü olduğunu belirtmektedirler. Sem'ânî de bir rivâyete göre Şâfiî'nin bu konudaki görüşünün şu şekilde olduğunu ifade etmektedir: "Sükûti icmâ, hüccettir, fakat icmâ değildir. Çünkü kim sükût edene bir söz isnad ederse, ona iftira etmiş olur." Öte yandan sonraki Şâfiî âlimlerinden İmam Nevevî bu görüşlerin tam aksine bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre, İmam Şâfiî'nin bu meseledeki sahih görüşü, "sükûti icmâ, hem icmâ hem de hüccettir" şeklindedir. Çünkü muhakkik âlimler, İmam Şâfiî'nin, "sükût edene bir söz isnad edilemez" kelamını, zannî icmân değil de kat'î icmân nefyine hamletmişlerdir (Bk. Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, 133).

³² İbn Hâcib, *el-Muhtasar* (Tâcüddîn es-Sübki'nin *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'î-bni'l-Hâcib* adlı eseri ile birlikte) 2/204. Sübki, *el-Muhtasar*'ın şerhinde usûlcülerin ekseriyetinin İmam Şâfiî'nin sükûti icmâi kabul etmediğini naklettiklerini ve mezhepte zâhir olan görüşün de bu olduğunu söylemektedir. Ama bununla birlikte İmam Şâfiî'den bu konuda gelen rivayetlerin çelişkili olduğunu da kabul etmektedir (Bk. Sübki, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'î-bni'l-Hâcib*, 2/205, 209).

³³ Adem Yenidoğan "İmâm Şâfiî'nin İcmâ Anlayışı", *Marife* 13 (Bahar, 2013), 100-101. Yenidoğan, bazı âlimlerin Şâfiî'nin sükûti icmâi kabul ettiği yönündeki değerlendirmelerini isabetli bulmamaktadır. Ancak Şâfiî ulemâsının bu konudaki ihtilafına yukarıda işaret edilmişti. Bu değerlendirmesi ile Yenidoğan'ın, âlimler arasındaki ihtilafı görüşlerden birini tercih etmiş olduğu görülmektedir. İmam Şâfiî'nin icmâ anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yenidoğan, "İmâm Şâfiî'nin İcmâ Anlayışı", 89-105. Bilal Aybakan İmam Şâfiî'nin rey kökenli ictihadların icmâ kanalından akmasını önleme düşüncesinden hareketle sükûti icmâi kabul etmemiş olabileceğini ifade eder (Bk. Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ* [İstanbul: İz Yayıncılık, ts] 119).

tam olarak bilinemez. Sükûtun olduğu yerde bu ihtimallerin hepsi bulunur ve bu durumda kesinlikten bahsedilemez.³⁴

Şâfiî usûlcülerinin iki güçlü ismi Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Râzî (öl. 606/1210) bir müctehidin bazı sebeplerden dolayı sessiz kalabileceğini söyler. Bu sebepler şunlardır:

1. Kişinin derununda, bizim bilemeyeceğimiz ama bazen öfke olarak açığa çıkan, görüşünü açıklamaya mâni bir şey olabilir.
2. Kendi ictihadı başka bir görüşün doğru olduğu sonucuna götürmüş olabilir ki, bu durumda yayılan fetvaya muvafık olmanın ötesinde onun yanlış olduğuna inanmaktadır.
3. Sâkit, her müctehidin ictihadında isabet ettiğine ve ictihadi konularda diğerlerine itiraz etmeyi gerekli görmediğine, bunun farz-ı kifâyeye olduğuna inanıyor olabilir.
4. İntişar eden görüşü kabul etmiyor ve itiraz etmek için uygun bir vakti bekliyor, acele etmekte de herhangi bir maslahat görmüyor olabilir. Belki görüşünü açıklamadan da vefat edebilir.
5. Fetvaya itiraz ettiğinde belki ona itibar edilmeyeceğini hatta zillet ve aşağılanma gibi olumsuz durumlara maruz kalacağını düşünüyor olabilir. Nitekim Abdullah b. Abbâs avl meselesinde Hz. Ömer hayatta iken sessiz kalmasını, “heybetli idi, heybetinden korktum” şeklinde açıklamıştır.
6. Konu hakkında hala imal-i fikir yaptığı için henüz karar vermemiş ve tevakkuf halinde olabilir.
7. Bir başkasının bu görüşe itiraz ettiğini zannettiği için kendi kanaatini açıklama ihtiyacı hissetmemiş olabilir.
8. Fetvaya itiraz edilmesini küçük günahlardan gördüğü için itiraz etmemiş olabilir.

Dolayısıyla herhangi bir müctehid bu sebeplerden birine binaen sessiz kalabilir ki, bu durumda sükût, söz konusu tereddütler ve ihtimallerden dolayı muvafakate delalet etmez. İmam Şâfiî'nin “sâkite söz isnâd edilemez” sözünün anlamı da budur.³⁵

³⁴ Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Bürhân fi usûli'l-fıkh*, Nşr. Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1997) 1/270-271, 273; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/427.

³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/427-428; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/59-60. Sübkî, İmam Şâfiî'nin “sâkite söz isnâd edilmez” ifadesinden Şâfiî'nin sükûtü icmâi kabul etmediği şeklinde bir anlam çıkarmanın doğru olmadığını, çünkü bu ibareden sükût eden kişiye herhangi bir sözün nispet edilemeyeceğinin anlaşıldığını, sükût söze delil olamasa da muvafakate delil

Sükûtun icmâ olmadığını kesin bir dille reddeden Gazzâlî, onu hüccet olarak da görmez ve hüccet kabul edilmesini “tahakküm” olarak niteler. Râzî de Şâfiî’nin mezhebine göre sükûtun icmâ ve hüccet olmadığını, doğru olan görüşün de bu olduğunu ifade eder.³⁶ Ancak Gazzâlî ve Râzî’nin sükûtun delalet ettiği mezkûr ihtimalleri değerlendirmeye tabi tutan Âmidî bu ihtimallerin her birini eleştirir ve neticede sükûtî icmâm zannî icmâ olduğunu, onunla ihticâcın da katî olmadığını ifade eder.³⁷

Diğer taraftan Şâfiî mezhebinin usûl ve fûruda önemli ismi Ebû İshâk eş-Şîrâzî, müctehidlerin dini bir mesele karşısında farklı kanaatleri olduğunda görüşlerini açıkça ifade ettikleri, görüşlerini açıklamadıklarında bunun verilen hükme muvafakat ettikleri anlamına geldiği gerekçesinden hareketle mezhepteki genel kanaatin aksine sükûtî icmâm icmâ ve hüccet olduğunu söylemiş ve görüşünü Hz. Ömer’den naklettiği bazı olaylarla teyit etme cihetine gitmiştir.³⁸

Sükûtun korkudan kaynaklanabileceği yönündeki eleştirileri isabetli bulmayan Şîrâzî, insanların en heybetlisi olmasına rağmen Hz. Ömer’e ve Hz. Ali’ye dini konularda yapılan itirazları hatırlatır. İbn Abbâs’ın mirastaki avl meselesinde daha sonra Hz. Ömer’e muhalif olarak kendi görüşünü açıkladığında “Niçin o zaman bu görüşünü açıklamadın?” şeklindeki soruya “heybetli idi ve çekinilecek bir durum vardı” demesini de İbn Abbâs’ın o anda yaşının çok küçük olmasına bağlar ve daha sonra görüşünü açıklamasını da muhaliflerin aleyhinde bir delil olduğunu söyler. Zira Şâfiî mezhebinde iki görüşten birine göre bu tür icmâda asrın inkırazının şart olduğunu, İbn Abbâs’ın da asrın inkırazından önce kendi görüşünü açıkladığını, bu nedenle de icmâm oluşmadığını beyan eder.³⁹

olabileceğini ve sükûtun birçok meselede itibara alındığını ifade etmektedir (Sübkî, *Raf’u'l-hâcib an Muhtasar’i-bni'l-Hâcib*, 2/210-211).

³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/428; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/59. Ancak Gazzâlî, sükûtun rızadan kaynaklandığına karineler olursa bununla amelin caiz olduğunu söylemiştir (Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/428). (... إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضميرين الرضا جاز الأخذ به عند السكوت)

³⁷ Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/215-216. (و على هذا فالإجماع السكوتي ظني و الاحتجاج به ظاهر لا قطعي)

³⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/690-692. Şîrâzî mehir konusunda bir kadının Hz. Ömer’e olan itirazını, birçok meselede Hz. Ömer’in başlangıçta Hz. Ali, Muâz b. Cebel ve diğer bazı sahabilerle ayrı düşünmesine rağmen daha sonra onların görüşüne rücu etmesini ve Hz. Ömer’in “Ali olmasa idi Ömer helak olurdu”, “Kadınlar Muâz gibisini doğurmamıştır. Muâz olmasa idi Ömer helak olurdu” gibi hadiseleri ve sözleri sükûtî icmâ konusunda delil olarak zikretmektedir (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/692-693;). Hz. Ömer ile ilgili bu rivayetler için ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/215-216.

³⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/693-694. Şîrâzî burada mezhepteki iki görüşten birine göre bu tür

Sükûtî icmâ kavâidü'l-ümmühâttan biri olarak gören Şâfiî usûl ve fîru âlimi Tâcüddîn es-Sübkî, sükûtî icmâ için yedi şart zikrettikten sonra⁴⁰ Şâfiî mezhebinde hiçbir âlimin sükûtî icmâ katî bir delil (icmâ) olarak kabul etmediğine, aralarındaki ihtilafın sükûtî icmân zannî icmâ kabul edilip edilmeme hususunda olduğuna dikkat çekmiştir. Sübkî Şâfiî mezhebinde sükûtun icmâ olmadığı, zannî icmâ olup kesin bir hüccet kabul edildiği, asrın inkırâzı şartı ile zannî bir icmâ ve katî bir hüccet olduğu, zannî bir icmâ ve zannî bir delil olduğu şeklinde dört görüşten bahsetmiş⁴¹ ve Râfiî'den nakilde bulunarak Şâfiî mezhebinde meşhur olan görüşe ve kendi kanaatine göre sükûtî icmân icmâ değil, fetvanın herkese ulaşması durumunda hüccet olduğunu, bunun sahâbe dönemi ile tahsis edilmemesi gerektiğini söylemiştir.⁴²

2.1.4. Hanbelî Mezhebi

Sükûtî icmân kaynak kabul edilmesi noktasında Hanbelî mezhebi usûl âlimleri arasında bir ihtilaf görülmediği gibi sükûtî icmân ayrıtısı ile ilgili olan konularda da önemli bir ihtilaf bulunmamaktadır.

İmam Ahmed'in (öl. 241/855), teşrik tekbinin Arife günü sabah vak-

icmâda asrın inkırâzının şart olduğunu söylemektedir. Ancak birkaç sayfa ileride "İcmâda asrın inkırâzı şart mıdır?" sorusunun cevabında mezhepteki farklı görüşlere yer verdikten sonra kendi kanaati olarak herhangi bir icmâ türünün oluşumunda bunun şart olmadığını açıkça ifade etmektedir (Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/697-698, 701). Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye yapılan itirazlarla ilgili benzer değerlendirmeler için bk. Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*, 2/221-213.

⁴⁰ Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*, 2/204, 208-209. Tâcüddîn es-Sübkî'nin zikrettiği yedi şart, İbn Emîr Hâc'ın sükûtî icmâ için ileri sürdüğü ve yukarıda nakledilen yedi şart ile neredeyse birebir aynıdır. İbn Emîr Hâc'ın Sübkî'den yaklaşık bir asır sonra vefat ettiği dikkate alındığında onun, Sübkî'nin ibarelerini tekrar ettiği görülmektedir. Burada Sübkî'nin üçüncü şartta sükûtun rıza ve öfke gibi karinelere hâli olması gerektiği; rızaya delalet eden bir karine olursa bunun icmâ kabul edildiğinde, öfkeye delalet eden bir karine olursa icmâ kabul edilmediğinde ittifakın bulunduğunu söylemesi üzerinde durulması gereken önemli bir husustur (Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*, 2/208).

⁴¹ Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*, 2/209-210. Ancak Ebû İshâk eş-Şîrâzî, bu konuda katî veya zannî ayırımına gitmeksizin *حجة و أنه إجماع* ifadesinin kullanmış, devam eden sayfalarda da bu görüşünü hararetle savunmuştur.

⁴² Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*, 2/206, 211, 215-216. Sübkî sükûtî icmâ için sekiz merteye zikreder. Bu mertebeler: 1. Verilen fetvanın herkese ulaşması 2. Fetva verilen meselenin üzerinden uzun zaman geçtiği halde diğer müctehidlerin sessiz kaldığını herkesin bilmesi 3. Fetvanın herkese ulaşmasından sonra sükût edenlerin rızasına delalet eden alametlerin ortaya çıkması 4. Asrın inkırâz etmesi 5. Asrın inkırâz etmemesi 6. Fetvanın herkese ulaştığının zannedilmesi 7. Fetvanın herkese ulaştığının zan değil ihtimal dahilinde olması 8. Sükûtî icmân sahabe dönemi ile diğer dönemlerde olması, akıl ile idrak edilen veya edilemeyen bir meselede olması, görüşünü izhar edenlerin sükût edenlerden fazla olması (Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*, 2/211-212).

tinde başlayıp eyyâm-ı teşrikin dördüncü günü sona erdiği görüşünü Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah b. Mesûd (öl. 32/652-53) ve Abdullah b. Abbâs'ın (öl. 68/687-88) icmâna dayandırmasından hareketle onun sükûtî icmâi kabul ettiği mezhepte kabul görmüş ve bu mezhepte yerleşik bir görüş haline gelmiştir. Mezhebin temel usûl kitaplarında herhangi bir sahâbi/müctehid ihtihadda bulunup diğerleri de sükût ederse; ya diğerlerinin o konu hakkında icthad etmedikleri ya da icthad ettikleri ama icthadlarının bağlayıcı bir hükme götürmediği ya da icthadları neticesinde önceki icthad ile aynı veya ona aykırı bir hükme ulaştıkları fakat bunu izhar etmedikleri ya da takiiye yaptıkları (korktukları) gibi beş farklı durumun ortaya çıkacağı, fakat bunların hiç birinin müctehidler ve özellikle de sahâbe için söz konusu olamayacağı söylenmiş, sükût onay ve tasdike hamledilmiştir. Tüm bu ihtimallerin sükûtün rıza haline delalet etmesine nazaran çok zayıf kaldığı, hatta bu tür ihtimallerin asrın müctehidsiz kalmaya sebep olabileceği, bunun da "Allah'ın emri (kıyamet) gelinceye kadar ümmetinden bir grup hak üzere yardımlaşmaya devam edecektir"⁴³ hadisinin zahirine aykırı olduğu ifade edilmiştir. "Delil olmadan sâkîte bir söz nispet edilmez. Delil olursa kişinin sükûtu hakiki veya hükmi söz gibi kabul edilir" kaidesi sükûtî icmâa delili getirilerek, delil olduğunda sükûtun söz hükmünde kabul edildiğine dair birçok fıkhî mesele zikredilmiş ve herhangi bir karine olmadığında sükûtun rızaya delalet etmediği açıkça söylenmiştir. Ayrıca sükûtün rızaya delaleti kabul edilmediği takdirde icmân ya hiç oluşmayacağı ya da çok az oluşacağı, Hz. Peygamber'in ikrarının onun rızasına ve onayına delalet ettiği gibi Allah'ın yeryüzündeki tanıkları olan müctehidlerin sükûtunun da ikrara delalet ettiği, bunun da tâbiin zamanında çok karşılaşılan bir durum olduğu beyan edilmiştir. Tâbiinden bir âlim müşkil bir mesele ile karşılaşmış sahâbenin o konudaki hükmünü duyduğunda bunu inkâr etmemesinden ve başka bir görüşle de amel etmemesinden hareketle tâbiîn döneminde sükûtî icmân delil kabul edilmesi hususunda icmâ meydana geldiği söylenmiştir.⁴⁴

Hanbelî usûl âlimi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (öl. 458/1066) ve öğrencisi Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî (öl. 510/1116) sükûtî icmâi özellikle sahabe bağlamında ele alsa da Necmüddîn et-Tûfî sükûtî icmân sahâbeye has olmayıp konunun teklifi yani dini olması ve asrın inkırâz etmesi şartıyla her asırda geçerli bir durum olduğunu söylemiştir. İbn Müflih el-Makdisî de (öl. 763/1362)

⁴³ Buhârî, "İ'tisâm", 10 (No. 7311); Müslim, "İmâre", 53.

⁴⁴ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/229-232; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/78-82. İbn Müflih el-Makdisî, *Usûlü'l-fıkh*, 2/426-429. Benzer bir değerlendirme için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/696; Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl*, 1/482-482.

“mezheplerin istikrarından önce” kaydını koymakla sükûtî icmân sahabe ve sonraki dönemler için geçerli olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Esasında Ferrâ ve Kelvezânî'nin bu meseleyi sahabe bağlamında ele almasından onların sükûtî icmâi sahabeye tahsis ettiği gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Zira mezhebin görüşü sükûtî icmân sahabe ve sonraki dönemler için geçerli olduğu şeklindedir. Hatta Tûfî konuyu daha geniş bir çerçevede ele alarak hükümde ve fetvada mezheplerin istikrarından önce sükûtî icmâda herhangi bir farkın olmadığını ama mezhepler istikrar bulduktan sonra hâkimin hükmü ile müftünün fetvası arasında farkın olduğunu ve sükûtî icmân mezheplerin istikrarından sonra fetvada olabileceğini söylemiştir.⁴⁵ İbn Müflih el-Makdisî bazı usûlcülerin, sükûtün muhalefete olan ihtimalinin ortadan kalkması için asrın inkırâzını şart koştuklarını nakleder⁴⁶ ki, bu ifadeden asrın inkırâzı hususunda Hanbelî usûlcüleri arasında ihtilafın olduğu anlaşılmaktadır. Ancak asrın inkırâzının günümüze bakan yönü itibariyle pratikte herhangi bir yansıması olmayacağı için bu konudaki ihtilafın çok önemli olmadığı ifade edilebilir.

2.1.5. Diğer Mezhepler

Usûl kitaplarında Zâhiri mezhebinin imamı Dâvûd ez-Zâhiri'nin (öl. 270/884) sükûtî icmâi kabul etmediği rivayet edilir.⁴⁷ Bununla birlikte mezhebin asıl görüşünü daha ayrıntılı olarak İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *el-İhkâm* adlı eserinde görüyoruz.

İbn Hazm icmâi kelime-i şehâdet, beş vakit namaz, ramazan orucu, kan, leş ve domuzun haramlığı gibi hiçbir müslümanın inkâr edemeyeceği meseleler üzerine oluşan icmâ ve tüm sahâbenin Allah Rasûlü'nden gördüğü, bildiği veya Hz. Peygamber'in onların tamamına öğrettiği meseleler üzerine oluşan icmâ şeklinde ikiye ayırmış; birincisini tüm müslümanların icmâi, diğerini de sahabenin icmâi olarak nitelemiş ve bu iki icmân dışında tüm icmâ iddialarının batıl olduğunu söylemiştir.⁴⁸ Muhalifi bilinmeyen

⁴⁵ Kelvezânî de hüküm ile fetva arasında herhangi bir fark gözetmemektedir (Bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/329).

⁴⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/231-233; Ebû'l-Hattâb Maḥfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed b. Ali (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1406/1985), 3/323-327; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/81-83; İbn Müflih el-Makdisî, *Usûlü'l-fikh*, 2/428-429. Hanbelî mezhebinde şayet verilen hüküm yeterince intişar etmemiş ise icmâdan bahsedilmez (Bk. İbn Müflih el-Makdisî, *Usûlü'l-fikh*, 2/429; *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, Tûfî, 3/66).

⁴⁷ Bk. Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/214; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/135-136. Zâhiri mezhebi âlimlerinden İbn Vehb'den şu nakledilmiştir: “Dâvûd ve ashâbı icmân ancak sahâbe icmâi olduğuna inanıyorlardır.” (Bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fihûl*, 304).

⁴⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Mahmûd Hâmîd Osmân (Kahire: Dârul'Hadîs, 1426/2005) 4/553.

bir görüşün icmâ kabul edilip edilmemesi konusuna da temas eden İbn Hazm bunun zan ifade ettiğini ve zannın da batıl olduğunu, böyle bir görüşün icmâ kabul edilmesi durumunda üçüncü bir icmâ çeşidinin ortaya çıkacağını, hâlbuki buna gerek kalmadığını ifade etmiştir. Ayrıca sükûtî icmâ için ileri sürülen muhalifinin bilinmemesi, görüşün her tarafa intişar etmesi, itiraz edenin olmaması gibi şartları da eleştiren İbn Hazm bu gibi şeylerin bilinmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek görüşünü sahâbe döneminden getirdiği örneklerle desteklemeye çalışmıştır.⁴⁹ İbn Hazm'ın bu beyanatından onun, usûl-i fıkhıdaki anlamı ile sadece sahabe döneminde olan sarih icmâ kabul ettiği net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Mutezilî usûl âlimi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye (öl. 436/1044) göre sükût eden müctehidlerin sükûtuna delalet ediyorsa icmâ meydana gelir. Bu hususta herhangi bir ihtilafa yer vermeyen Basrî, sükûtun rızaya delalet etmemesi ve meselenin de ictihadî olması durumunda Mutezilî âlimlerin farklı görüşlerine yer vermiştir. Buna göre; Ebû Ali el-Cübbâ'î (öl. 303/916), görüşün yayılması ve asrın inkırâzı şartıyla sükûtî icmâ kabul ederken, Ebû Hâşim el-Cübbâ'î (öl. 321/933) bunu icmâ değil, hüccet kabul etmiştir. Ebû Abdullah el-Basrî'ye (öl. 369/979-980) göre bu ne icmâdır ne de hüccettir.⁵⁰ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin verdiği bu bilgilerden, en azından onun zamanına kadar, sükût muvafakate delalet ettiğinde Mutezile ekolünden olan usûl âlimlerinin icmân teşekkülünde ihtilaf etmedikleri, delalet etmediğinde ise ihtilaf ettikleri anlaşılmaktadır.

2.2. Görüşlerin Değerlendirilmesi ve Sükûtî İcmân Hücciyeti

Mezheplerin görüşleri analiz edildiğinde sükûtî icmâ ile ilgili genel olarak şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Hanefî ile Mâlikî mezhebinin ekseriyetine, Hanbelî mezhebine ve Mutezilî usûl bilginlerine göre, sükût neticesinde oluşan ittifak icmâ ve hüccettir. Bazı Şâfiî âlimler de bu görüştedir.⁵¹ Buna mukabil bazı Hanefî ve Mâlikî usûlcüler ile Şâfiî âlimlerin çoğunluğuna ve Zâhirî mezhebine göre bu şekildeki ittifak icmâ değildir. Sükûtî icmâ kabul eden âlimlerin ekseriyeti onun katî bir icmâ olduğunu

⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/573-575.

⁵⁰ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/65-67. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre icmâda aranan ittifak fiilî ve kavli olabildiği gibi rıza ile de olabilir (Bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mutemed*, 2/23).

⁵¹ Sükûtî icmâ konusunda mezheplerin görüşü bu iken bazı araştırmalarda sükûtî icmân, daha çok Hanefîlerin savunduğu bir delil olarak ifade edilmesi isabetli bir yaklaşım değildir (Örneğin bk. Musa Günay, "Hanefî Usulündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (Nisan 2012), 324.

söylerken bazıları zannî bir icmâ olduğunu söylemişlerdir. İcmâ kabul etmeyen âlimlerin bir kısmı ise onu hüccet olarak görmüşlerdir.⁵²

Sükûtî icmâ kabul eden âlimler -ki, fukahâ arasında cumhuru teşkil eder- icmân oluşması için görüşün tamamen intişar etmesini, ictihad edebilecek kadar bir süre geçtikten sonra muhalif bir görüşün veya itirazın bilinmemesini ve bunun mezheplerin istikrarından önce olmasını asgari şart olarak ileri sürmüşlerdir. Buna göre görüş intişar etmez veya yeterli bir süre geçmez ya da muhalif bir görüş ve itiraz olursa sükût, icmâ kabul edilmez. Tüm bu şartlar mezheplerin istikrarından sonra tahakkuk etse yine icmâ sayılmaz.⁵³ Ancak Necmeddîn et-Tûfî, hükümde değil de fetva da mezheplerin istikrarından sonra sükûtî icmâ mümkün görmektedir. Usûl âlimleri, görüş beyan eden müctehidler ile sükût edenler arasında azlık-çokluk gibi bir dengeyi dikkate almamışlar ve bu icmâ türünü sahabeye de tahsis etmemişlerdir.

Mezkûr temel şartlarla birlikte usûlcüler sükûtî icmân konusunun dinî/teklifi ve ictihadî olmasını da gerekli görmüşler, daha önce üzerinde icmâ edilen bir meseleyi sükûtî icmâ kapsamında değerlendirmemişlerdir.

Cumhur ulema sükûtun rızaya delalet etmesi ve asrın inkırâzı gibi şartlarda ise ihtilaf etmiştir. Hanefî ve Mâlikî mezhebi âlimleri sükûtun rızaya delaleti için herhangi bir karine aramamışlar, görüş intişar edip düşünebilecek bir süre geçtikten sonra diğer müctehidlerin sükût etmelerini muvafakate delil saymışlardır. Hanbelî ve Mutezilî usûlcüler ise bunları yeterli görmemişler, sükûtun rızaya delaleti için karinenin olmasını şart koşmuşlardır. Esasında bu durum Hanefî ve Mâlikî ulemasına göre de evleviyetle icmâ kabul edilir. Diğer taraftan usûlcüler sükûtun rızaya delalet etmediğine karine varsa bunun icmâ kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir. Bu takdirde âlimler, rızaya delalet eden karine olduğunda sükûtun icmâ kabul edildiğinde, rızanın yokluğunu gösteren bir karine olduğunda

⁵² Bk. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/229; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/214; Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravza*, 3/79; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/135-136. Sükûtî icmâ hakkında; akıl ile anlaşılamayacak bir meselede olursa icmâdır değilse icmâ değildir, sahabe asrında olursa icmâdır, diğer zamanlarda olursa icmâ değildir, sükût edenler azınlıkta olursa icmâdır değilse icmâ değildir şeklinde farklı görüşler de bulunmaktadır (Bk. Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'î-bni'l-Hâcib*, 2/204). Şevkânî, sükûtî icmâ hakkında on iki farklı görüşe yer vermiş, bu görüşleri ve görüş sahiplerini ayrıntılı olarak ele almıştır (Ayrıntılı bilgi için bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 311-315).

⁵³ Molla Fenârî mezheplerin istikrarından sonra sükûtun ittifakla muvafakate delalet etmediğini ifade etmiştir (Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Hamze el-Fenârî, *Füsûlü'l-bedai' fî usûli'ş-şerâi'*, thk. Muhammed Hasen İsmâil [Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006] 2/292).

da icmâ kabul edilmediğinde ittifak halindedirler. Nitekim Sübkî ve İbn Emîru Hâc, bu iki hususta âlimlerin ittifakından bahsetmişlerdir ki, buradaki ittifakın sükûtî icmâi kabul eden âlimler arasında olduğu nazarı itibara alınmalıdır. Zira Şâfiî ulemasının ekseriyeti sükûtî icmâi hiç kabul etmezken, bazıları karinenin olması durumunda hüccet kabul etmiştir.

Sükûtî icmâm münakit olması için asrın inkırâzı Hanefî ve Mâlikî usûlcülere göre şart değildir. Hanbelilerin ekseriyeti de aynı görüştedir. Çünkü icmâ münakit olunca hemen hüccet olur.⁵⁴ Ancak Hanbelî usûlcüleri arasında, muhalif görüşün ortaya çıkma ihtimalinin tamamen ortadan kalkması için asrın inkırâzını şart koşan âlimler de bulunmaktadır. Mutezilî âlimlerin bir kısmı da sükûtun rızaya delaletinde karine olmadığında asrın inkırâzını gerekli görmüşlerdir.

Sükûtî icmâ, Âmidî ve Râzî gibi zannî icmâ kabul eden usûlcüler olmakla birlikte cumhur, sarîh icmâ gibi katî ve bağlayıcı bir delil kabul etmiştir.⁵⁵ Ancak iki icmâ arasında kuvvet itibariyle fark gözetmişlerdir. Örneğin Hanefî mezhebinde sahâbenin sarîh icmâi sükûtî icmâdan, sükûtî icmâi da sonraki dönem oluşan sarîh icmâdan daha kuvvetli kabul edilirken Hanbelî mezhebinde âhad yolu ile nakledilen sarîh icmâ tevâtürden nakledilen sükûtî icmâdan daha kuvvetli görülmüştür.⁵⁶ Ayrıca katî icmâ inkâr eden kişinin tekfir edileceğini söyleyen âlimlerin⁵⁷ sükûtî icmâi inkâr

⁵⁴ Bk. Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl*, 1/474.

⁵⁵ Bk. Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/214; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/135-136.

⁵⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 31; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/126-127. Zâhirî mezhebi hariçte tutulursa diğer mezhepler icmâm hüccet kabul edilmesi hususunda sahabe dönemi ile diğer dönemler arasında bir ayırım yapmamaktadırlar. Ancak usûlde Fukahâ ekolünün temsilcileri olan Hanefiler vahyin nüzulüne ve sünnetin vüruduna şahitlik yapan sahabeyi icmâ meselesinde önceleyip onu Kur'ân ve mütevatir sünnet gibi değerlendirirlerken Mütakellim ekolünden olan âlimler şartlarını hâiz icmâ arasında herhangi bir fark gözetmemektedirler (Bk. Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2/118-119; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/27-28; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/702-703; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, 2/191-193; Serahsî, *el-Usûl*, 246; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/414, 433; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/47-48). Sahabe icmâmını diğer nesillerin icmâlarından ayıran en önemli özelliğin, icmâa katılanların kimliği olduğunu söyleyen Türçan, Kur'ân ve Sünnet'in objektif bir tanımı ve onların otoritesine bağlanma ilkesini sahabe icmâna borçlu olduğumuzu, bu nedenle sahabe icmâmının diğer icmâlardan farklı olduğunu vurgular (Talip Türçan, "Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahabe İcmâi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27 [Nisan 2016] 64). Sahabe icmâi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Türçan, Talip, "Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahabe İcmâi", 57-67; Yunus Araz, "Sahabe Döneminde İcmâ" 241-261.

⁵⁷ Örneğin bk. Serahsî, *el-Usûl*, 246; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1/239, 240; İbn Müflih el-Makdisî, *Usûlü'l-fıkh*, 2/453; Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar-i-bni'l-Hâcib*, 2/267-268. İcmâm hükmüyle alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar-i-bni'l-Hâcib*, 2/266-276; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 293-295. Şîrâzî, icmâm hüccet olduğunu aklî ve naklî delillerle ispatladıktan sonra onun delil teorisinde hiyerarşik olarak haber-i vahid, mütevatir sünnet

eden kişi hakkında daha ihtiyatlı bir dil kullandıkları görülmektedir. Zira usûl âlimleri, hakkında ihtilaf olduğu için sükûfî icmâ inkâr eden kişinin tekfir edilemeyeceğini açık bir şekilde ifade etmişler, Âmidî'nin ifadesine göre, bu hususta ittifak meydana gelmiştir.⁵⁸ Bununla birlikte âlimlerin, sükûtu icmâ inkâr eden kişinin dalâlete veya fasıklığa nispet edileceğine dair, tespit edebildiğimiz kadarıyla, açık bir ifadesi de yer almamaktadır. Bu ihtiyatlı dilin kullanımında muhtemelen sükûfî icmâ kabul etmeyen âlimlerin böyle bir niteleme ile maruz kılınmaması gibi bir hassasiyet yer almaktadır.

Sükûfî icmâ kabul etmeyen âlimlerin en önemli argümanı, rızanın dışında diğer ihtimallere de delalet eden sükûtun ihtimaller ve tereddütler içerdiği, bu nedenle rızaya hamledilmesinin mümkün olmadığıdır. Buna dair birçok ihtimaller zikreden fakihlerin bu iddialarına, karşı tarafın verdiği cevapların mukni olduğu görülmektedir. Kaldı ki, bu tür iddialar yine aynı ekole sahip bazı fakihler tarafından eleştirilmiştir. Tarafların iddia-

ve Kur'an nassından önce olduğunu ifade etmektedir (Bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/682). Âlimlerin ittifakla zannî icmâ inkâr eden kişiyi tekfir etmediklerini ama katî icmâ inkâr eden kişiyi bazı âlimlerin tekfir ettiğini, bazı âlimlerin ise tekfir etmediğini söyleyen Âmidî, bu konuda şöyle bir kriter ortaya koymuştur: Şayet icmâ edilen husus beş vakit namaz, tevhit ve risâlet gibi dini bir husus ise inkâr eden kişi tekfir edilir; alışveriş gibi dini olmayan bir husus ise tekfir edilmez. Bununla birlikte Âmidî, dini olsun veya olmasın, meydana gelen bir icmâ muhalefet edilmemesi gerektiğini, çünkü nasların umumunun ümmetin hatadan korunduğuna ve icmâ edilen konuda ümmete tabi olunması gerektiğine delalet ettiğini ifade etmiştir (Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/239, 240). Tûfî ise şartlarını cem etmiş ve tevatüren nakledilen bir icmâ inkâr eden kişi hakkında; "kâfir olacağı, kâfir olmayacağı, beş vakit namaz gibi zarûrât-ı diniyyeden ise kâfir olacağı aksi takdirde olmayacağı" şeklinde farklı görüşler bulunduğunu söylemiş ve muhtâr olan görüşü şu şekilde açıklamıştır: Münkir şayet avam olur, icmân konusunu bilir ve onu inkâr etmeyi haram kabul ederse kâfir olur. Münkir, icmân kısımlarını ve delilleri bilen (havastan) biri olup dinin beş rûknü ve beş vakit namaz gibi zarûrât-ı diniyye kabilinden bir icmâ inkâr ederse kafir olur, değilse olmaz (Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/136-138). Bu tafsilatla birlikte Tûfî'nin, "icmâ inkâr eden kişiyi mutlak olarak tekfir etmenin şeriat açısından; mutlak olarak tekfir etmemenin de had cezasının uygulanmaması açısından ihtiyata daha uygun" olduğunu söylemesi dikkat çekicidir (Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/142). (واعلم)

(أن القول بتكفيره مطلقاً أحوط للشرعية و بعدمه مطلقاً أو بالتفصيل السابق أحوط للدماء)

⁵⁸ Âmidî'ye göre sükûfî icmâ inkâr eden dinden çıkmaz ve bu konuda ittifak vardır. Ancak beş vakit namaz, tevhit, risâlet gibi dinî olan hususlarda meydana gelen icmâ inkâr eden dinden çıkar; alışveriş gibi dini olmayan hususlarda meydana gelen icmâ inkâr eden ise dinden çıkmaz. İbnü'l-Hümâm sahabe'nin tevatüren nakledilen kavli veya fiili sarih icmâmî inkâr eden kişinin dinden çıkacağını, sahabe'den sonra meydana gelen icmâ inkâr eden kişinin dalaletle nispet edileceğini, sükûti icmâ inkâr eden kişinin ise küfre nispet edilemeyeceğini ifade etmektedir. Tûfî'ye göre ister mütevatir ister âhâd olsun sükûfî icmâ ve âhâd yolla rivayet edilen sözlü icmâ inkâr eden kişi tekfir edilemez (Bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/239; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/136-137; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* [İbn Emîru Hâc'ın *et-Tahrîr*'i ile birlikte] 3/151, 153).

ları, iddialara verilen cevaplar, sükûtî icmân oluşumu için ileri sürülen şartlar da dikkate alındığında sükûtî icmâ kabul eden âlimlerin gerekçelerinin daha güçlü ve tarihi gerçeklere daha uygun olduğu görülmektedir.

Zira dini hükümler söz konusu olduğunda selefin yanlış karşısında susmadığı ve hakikati söylediği herkes tarafından müsellemdir. Ayrıca, Mustafâ Ahmed ez-Zerkâ'nın da isabetle belirttiği gibi,⁵⁹ sonraki dönemlerde kaynağı tek başına icmâ olan meselelerin nerede ise tamamı râşid halifeler devrine veya ilk döneme aittir. Mâlikî usûlcüsü Ebü'l-Velîd el-Bâcî, bu dönemde icmâ edilen meseleler arasında sahâbenin tamamının görüşünün bilindiği bir mesele bulunmadığı gibi elli sahâbinin görüşünün bilindiği tek bir mesele dahi bulunmadığını söylemektedir.⁶⁰ Buna göre üzerinde icmâ edildiği iddia edilen meselelerin nerede ise tamamının ruhsat tarihi yani sükûtî icmâ ile sabit olduğu anlaşılmaktadır. Birçok âlim tarafından, ilk dönemlerde bir mesele hakkında âlimlerin önde geleni görüş beyan ettiğinde buna muvafakat eden ve yaş itibarıyla küçük olan diğer âlimlerin sükût ettiği ve bunun yerleşik bir adet olduğunun dile getirilmesi de bunu teyit etmektedir. Bu nedenle çizilen sınırlar ve getirilen şartlar çerçevesinde sükûtî icmân, icmâ ve hüccet kabul edilmesinin önünde dini veya akli bir engel bulunmamaktadır. Aksi takdirde İslâm Hukukunun iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnetin tanımlanmasında ve tanınmasında kilit öneme sahip olan ve deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada yer alan icmâ, teorik olarak ele alınıp tartışılan ama pratikte karşılığı olmayan bir usûl konusu olmaktan öteye gitmeyecektir.

Günümüze bakan yönü itibarıyla, sükûtî icmâ mezheplerin istikrarından önceye tahsis eden usûlcülerin bu beyanından onlara göre de bugün sükûtî icmân delil olamayacağını söyleyebiliriz. Zira günümüzde sükûtun rızaya delalet ettiğini söylemek adeta imkânsız hale gelmiştir. Kaldı ki, Ömer Nasuhi Bilmen'in ifadesi ile eskiden pek çok mesele hakkında ittifak meydana geldiği, ittifak ve ihtilaf edilen tüm meseleler kitaplarda tedvin edildiği ve ictihad konusunda günümüzdeki olumsuz şartlar da ictihadı sekteye uğrattığı için bugün icmâ-ı ümmetin artık meydana gelmesi çok zor bir ihtimaldir.⁶¹

⁵⁹ Zerkâ, *el-Medhalû'l-fihriyyü'l-âm*, 1/79.

⁶⁰ Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl*, 1/471-472.

⁶¹ Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve İstilahâtî Fıkhiyye Kâmusu*, 1/170. Bununla birlikte icmâ-ı ümmetin meydana gelmesi tamamen imkânsız değildir. Yeni çıkan meselelerin ve sorunların çözüme kavuşturulması için dünya çapında tüm ehliyet sahibi âlimlerin katılımı ile yapılacak şûrular veya ilmi istişare toplantılarında ittifakla alınan kararların icmâ sayılması usûl-i fıkıh açısından mümkündür. İcmâ teorik olarak bu aktüaliteye sahip olduğu gibi günümüzde tarihi fonksiyonunu icra edebilecek güce de sahiptir. Nitekim

SONUÇ

İcmâ teorisinin önemli konularından birisi sükûtî icmâdır. Doktrinde çok yönlü olarak ele alınan ve kaynak değeri hakkında ciddi tartışmalar yapılan sükûtî icmâ, fıkıh ekollerinin ekseriyeti ve âlimlerin cumhuru tarafından icmâ ve hüccet kabul edilmiştir.

Sükûtî icmân sahâbe dönemi ile sınırlı olmadığını söyleyen usûlcüler genel olarak, bir görüş yayılıp ictihad edebilecek bir süre geçtikten sonra, itirazın olmaması ve muhalif bir görüşün bilinmemesi şartıyla diğer âlimlerin sükût etmesini muvafakate hamletmişlerdir. Ancak sükûtun muvafakat ve rıza kabul edilmesini mezheplerin istikrarından önceki dönem olarak belirlemişler, mezheplerin istikrarından sonra sükûtun rızaya delaletini kabul etmişlerdir. Bu durumda sükûtî icmâ, sahâbe döneminden hicri dördüncü asra kadar olan zaman dilimini yani sahâbe, tâbiin, tebe-i tâbiin ve sonraki seksen yılı kapsamaktadır.

Bu dönemin şartları ve selef-i sâlihinin dini hükümler karşısındaki tavırları dikkate alındığında, âlimler tarafından belirlenen kriterler çerçevesinde sükûtî icmân icmâ ve hüccet kabul edilmesi daha isabetlidir. Bu itibarla sükûtî icmâ amel yönünden sarîh icmâ gibi olmakla birlikte delil olma yönünden ondan sonra gelir. Buna ilaveten katî olan bir icmâ inkâr eden kişinin tekfir edilmesi, dalalete ve fasıklığa nispet edilmesi söz konusu iken sükûtî icmâ inkâr eden kişi için bu tür nitelermeleri yapmak mümkün görünmemektedir. Mezheplerin istikrarından önceki dönem için mevzu bahis olan sükûtî icmân günümüz için de söz konusu olması çok uzak bir ihtimaldir. Çünkü bugün sükûtun muvafakate delalet ettiğini söylemek adeta imkânsız bir durumdur. Bu nedenle şartlar oluştuğu takdirde belki sadece sarîh icmân varlığından bahsetmek mümkün olabilecektir.

Ekrem Keleş, bugün icmân İslam Hukukunun gelişimine büyük katkı sağlayacak bir dinamizme sahip olduğunu, bütün meselenin bu dinamizmi harekete geçirecek ilim adamları yetiştirmenin ve gerekli teşkilatlandırmanın yapılması olduğunu, bu takdirde icmân günümüzde de sahâbe dönemindeki fonksiyonunu icra edebileceğini söyler (Bk. Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, 277). İcmân kaynak olarak aktüalitesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*, 271-305.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. Thk. Abdullah Muhammed Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2009.
- Akay, İhsan. *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Araz, Yunus. "Sahabe Döneminde İcmâ". *İslâmın Kurucu Nesli Sahabe III -Sahabe ve Dirayet İlimleri- Tartışmalı İlmî Toplantı, Tebliğ ve Müzakereler*. İstanbul: 2018.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.
- Âmidî, Seyfüddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Nşr. İbrâhîm el-Acûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *İhkâmü'l-füsûl fî ahkâmî'l-usûl*. Thk. Abdülmecîd et-Türkî. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûkî İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. Riyad: Dâru's-Selâm 1419/1999.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Füsûl fî'l-usûl*. Nşr. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2010.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah İmâmü'l-Harameyn. *el-Bürhân fî usûli'l-fıkıh*. Nşr. Salâh b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1997.
- Debûsî, Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*. Thk. Halîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. Hüseyin el-Hanbelî. *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2002.
- Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed*. Nşr. Halil Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Eraslan, Abdulvasıf. "Haber Naklinin Aklen Temellendirilmesi Bağlamında İcmâ' Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 451-468.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmusü'l-muhît*. Nşr. Halîl Memûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1432/2011.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011.
- Günay, Musa. "Hanefi Usulündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanife'ye Nispetinin Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012), 299-325.
- Hayta, Mustafa. "Usûlü'd-dîn Anlayışının Usûlü'l-Fıkha Yansıması: İcmâ Örneği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014), 11-32.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed el-Halebî. *et-Tahrîr ve't-Tahbîr fî 'ilmi'l-usûl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr. *el-Muhtasar* (Tâcüddîn es-Sübkî'nin *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar-i-bni'l-Hâcib* adlı eseri ile birlikte). Thk. Ali Muhammed Muavvaz vd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Mahmûd Hâmid Osmân. 8 Cilt (tek kitap halinde). Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- İbn Müflih el-Makdisî, Şemsüddîn Muhammed el-Hanbelî. *Usûlü'l-fikh*. Thk. Fehd b. Muhammed. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420/1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl*. (İbn Emîru Hâc'ın *et-Tahrîr*'i ile birlikte). 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 9 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1425/2005.
- Keleş, Ekrem. *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 1994.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed b. Ali. 4 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1406/1985.
- Koca, Ferhat. "Mezhap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/537-542. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamze. *Füsûlü'l-bedai' fî usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hasen İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmî'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1433/2012.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîkî'l-hakkı min 'ilmi'l-usûl*. Thk. Muhammed Subhî Hallâk. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm. *Şerhu'l-Lüma'*. Thk. Abdülmeçîd Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Tâcüddîn es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî. *Raf'u'l-hâcib an Muhtasar'i-bni'l-Hâcib*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz vd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1999.
- Tûfî, Necmüddîn Ebü'r-Rebî Süleymân. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.
- Türçan, Talip. "Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (Nisan 2016), 57-67.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "İcmâm Hakikati ve İslâm Teşriindeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (Nisan 2004), 85-112.
- Yenidoğan, Adem. "İmâm Şâfiî (öl. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı". *Marife* 13 (Bahar 2013), 89-105.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhıyyü'l-âm*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1425/2004.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutumları *Attitudes of Theology Faculty Students Towards Mobile Learning*

Mehmet Ali Kirman

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Professor, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Sociology of Religion
Adana, Turkey
makir-man@cu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3610-8190>

Sinan Schreglmann

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri
Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of
Religious Sciences
Hatay, Turkey
sinansch@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5738-3167>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Nisan / April 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 311-324

Atıf / Cite as: Kirman, Mehmet Ali- Schreglmann, Sinan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutumları [Attitudes of Theology Faculty Students Towards Mobile Learning]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 311-324.

<https://doi.org/10.35415/sirmakofd.708324>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Bu araştırma, İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin mobil öğrenme teknolojilerine yönelik tutumlarını incelemeyi amaçlanmıştır. Bu temel amaç doğrultusunda katılımcıların "Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeğinden" aldıkları puanların cinsiyet/sınıf değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğine bakılmıştır. Araştırma yöntemi olarak nicel araştırma yöntemlerinden nedensel karşılaştırma tercih edilmiştir. Araştırmanın örneklemini; Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi (MKÜ) İlahiyat Fakültesi'nde 1. Sınıfta (55) ve 2. Sınıfta (46) okuyan ve yaşları 18-30 arasında değişen toplam 101 gönüllü öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan öğrencilerin mobil öğrenmeye yönelik tutumlarına ait veriler nicel olarak Demir ve Akpınar tarafından 2016 yılında geliştirilen "Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeği" ile toplanmıştır. Araştırmada elde edilen nicel veriler SPSS 20.0 veri analizi programı ile çözümlenmiş ve bağımsız gruplar t-testi ile analiz edilmiştir. Araştırmanın ilk sonucuna göre çalışmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin cinsiyet değişkenine göre ölçek alt faktörlerinde (memnuniyet, öğrenmeye etki, motivasyon, kullanılabilirlik) ve ölçek toplam puanlarının anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. İkinci olarak katılımcılar arasında sınıf değişkenine göre kullanılabilirlik alt ölçeğinde anlamlı bir farklılık olmadığı; fakat memnuniyet, öğrenmeye etki, motivasyon ve ölçek toplam puanı açısından anlamlı bir farklılık olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim, İlahiyat, Mobil Öğrenme, Teknoloji.

Abstract

In this study, it is aimed to examine the attitudes of students studying at Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology towards mobile learning technologies. In line with this basic purpose, it was examined whether the scores the participants got from the "Attitude Scale towards Mobile Learning" differed significantly by gender / class variables. Quantitative research method was preferred as the research method. The study group of the research; A total of 101 volunteer students, aged between 18-30 and studying at the 1st grade (55) and 2nd grade (46) of the Faculty of Theology at Hatay Mustafa Kemal University (MKU). The data related to the attitudes of the students who participated in the research towards mobile learning were collected quantitatively with the "Attitude Scale towards Mobile Learning" developed by Demir and Akpınar in 2016. Quantitative data obtained in the study were analyzed with SPSS 20.0 data analysis program and independent groups were analyzed by t-test. According to the first result of the research, it was concluded that the students of the Faculty of Theology who participated in the study differed from the scale sub-factors (satisfaction, effect on learning, motivation, usefulness) and scale total scores, but this difference was not significant. Secondly, there was no significant difference in the usefulness subscale according to the class variable among the participants; but there was a significant difference in satisfaction, learning effect, motivation and scale total score.

Keywords: Religious Education, Education, Theology, Mobile Learning, Technology.

Extended Abstract

In the historical process, human-being needed to believe in a religion in order to make sense of their lives and they wanted to teach the religion they believe to others. At this point, the need and issue of religious education emerged. People satisfied these needs at different times with different methods. In the modern world, the reality of “mobile learning” has emerged due to the scientific and technological developments. Mobile learning is a system that the lesson is taught with the support of mobile technological tools (tablet, mobile phone etc.). It makes serious contributions to the educational environment, increases the success and performance of students, and helps to develop a positive attitude towards the lesson. When it comes to mobile learning, technology should not be considered only, it should be considered as the facilitating role of learning through mobile devices without the connection of time and space, that is, “the opportunity to establish the connection between learning in and outside the classroom”. Due to the coronavirus epidemic, which started at the end of 2019 but affected whole world in 2020, the fact that the distance education model is preferred at all levels of education has demonstrated the importance of mobile learning.

In this study, it is aimed to examine the attitudes of the students of the Faculty of Theology towards mobile learning technologies in the example of Faculty of Theology at Hatay Mustafa Kemal University undergraduate students. For this purpose, it was examined whether the scores obtained from the Attitude towards Mobile Learning Scale” show a significant difference according to gender and class variable. Quantitative research method was preferred as the research method. The study group of this study consists of 101 volunteer students. The data were collected quantitatively with the Attitude towards Mobile Learning Scale developed by Demir and Akpınar in 2016. The numerical data were analyzed by SPSS 20.0 and independent groups were analyzed by t-test technique.

The main assumption in this research is that although religious education is sometimes considered difficult to teach in terms of mind and emotions, it is thought that it will be learned better when it is taught with the support of materials including advanced technological tools such as mobile technologies. On the other hand, it can be said that the findings to be obtained in this research can also give an idea about the attitudes and behaviors of students of other Faculties of Theology towards mobile learning.

According to the data obtained in the study, it was concluded that there were no significant gender-related differences in the categories of satisfaction, impact on learning, motivation, and usability which are sub-categories of the Attitude Towards Mobile Learning Scale. When the total score of the scale was examined, it was seen that there was no significant difference in terms of gender. It can be said that it is seen that students of both genders adopt mobile learning courses at the same rate, mobile learning attracts their attention and the enriched course content effects on their interest in the same amount.

On the other hand, unlike the gender variable, there was differentiation in the class category except for the subscale impact on learning and usability. The mean score of the satisfaction subscale was higher and statistically significant in favor of the first grade. In other words, the first-year students are more satisfied than the second-year students that the lessons are taught through mobile learning. The same applies to motivation and the total score of scale. Interview with the lecturers who attended the course also supported this result.

In summary, it was concluded that the scores of scale sub-factors such as satisfaction, impact on learning, motivation, and usability, and scale total scores differed in terms of the gender variable of the students of the Faculty of Theology participated in the study, but this difference was not significant. There was no significant difference in usability subscale according to class variable; however, there was a significant difference in terms of satisfaction, impact on learning, motivation and total score of the scale.

Finally, when the findings of this study analyzing the students' attitudes of Faculty of Theology at Hatay Mustafa Kemal University (MKU) towards mobile learning are compared to the findings of another study on the internationalization perspective of the same Faculty students, a great similarity is observed between the findings of both studies. In other words, the views of Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology students towards internationalization in higher education and their attitudes towards mobile learning are generally positive. Whether this will continue or not will depend on the attitudes of the new students of later periods.

GİRİŞ¹

İnsanlar gerek inanma duygusunun bir gereği olarak ve gerekse insan hayatını anlamlandırmak için her devirde mutlaka bir dine inanmışlardır. İnanışları dinin esaslarını hem kendileri öğrenmek istemiş hem de başkalarına öğretmek istemişlerdir.² Bu noktada din eğitimi ihtiyacı ve meselesi ortaya çıkmıştır. İnsanlar din eğitimi ihtiyaçlarını çeşitli zamanlarda birbirinden farklı yöntemlerle karşılama yoluna gitmişlerdir. Modern dünyada ise yaşanan bilimsel ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak “mobil öğrenme” gerçeği ortaya çıkmıştır.

Mobil öğrenmenin eğitim-öğretim ortamına çok ciddi katkılar sağladığı düşünülmektedir. Bu bağlamda mobil öğrenmenin eğitim ve öğretim faaliyetlerine öğrenci performansını artırırken bilişsel yükü azaltması³, derse karşı olumlu tutum geliştirilmesine yardımcı olması⁴ gibi olumlu katkıları sayılabilir. Bunlara ek olarak ders materyallerine her yerden ulaşabilme imkânı vermesi⁵ de zikredilebilir. Öğrenciler çoğu zaman ellerinde bulunan tablet, telefon gibi elektronik cihazlar

¹ Bu makale, 23-25 Mayıs 2019 tarihlerinde düzenlenen 2. Uluslararası Akdeniz Sempozyumunda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir./ This article is a revised and extended version of the paper which presented at the 2nd International Mediterranean Symposium organized on 23-25 May 2019.

² Mehmet Akif Kılavuz-Hüseyin Yılmaz, “Örgün ve Yaygın Eğitimde Öğrenenlerin İhtiyaçları Doğrultusunda Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009).

³ Yen-Ting Lin-Yi-Chun Lin, “Effects of Mental Process Integrated Nursing Training Using Mobile Device on Students’ Cognitive Load, Learning Attitudes, Acceptance and Achievements”, *Computers in Human Behavior* 55/Part B (2016).

⁴ Florence Martin-Jeffrey Ertzberger, “Here and Now Mobile Learning: An Experimental Study on the Use of Mobile Technology”, *Computers & Education* 68 (2013).

⁵ Gimenez López vd., “Methods of Adapting Digital Content For the Learning Process via Mobile Devices”, *Procedia Social and Behavioral Sciences* 1/1 (2009).

ve uygun e-materyaller sayesinde, mobil ortam desteğiyle eğitim ve öğretim faaliyetlerini gerçekleştirebilir. Böylelikle; mobil ortamlar gibi bilgisayar teknolojilerinin yoğun olarak kullanıldığı öğrenme ortamlarında, bireyler çoğu bilgi ve beceriyi daha kolay bir şekilde anlamlandırmaktadır.⁶

Mobil öğrenme ortamları ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında⁷, öğrencilerin tablet bilgisayar kullanımında akademik performanslarında artış olduğunu ve tablet bilgisayar kullanımının öğrencilerin derse yönelik ilgisinin olumlu yönde arttığı ifade edilmiştir. Elçiçek ve Bahçeci ise, öğrencilerin mevcut öğrenme ortamlarını desteklemek amacıyla geliştirdiği Mobil Öğrenme Yönetim Sistemi'nin etkisinin ve katılımcı öğrencilerin deney grubu lehine akademik başarı ve tutum gibi değişkenlerde artışa sebep olduğunu ortaya çıkarmıştır.⁸ Literatürde yer alan bu araştırmalar genel olarak değerlendirildiğinde mobil öğrenme ortamlarının faydaları sık sık ortaya konmuş, deneysel olarak klasik öğrenme ortamları ile karşılaştırmalar yapılmış ve son on yıl içerisinde Türkiye'de mobil öğrenme ile ilgili yapılan çalışmalar incelenmiştir. Fakat mobil öğrenme ortamları ile din eğitiminin birlikte yer aldığı bir araştırmaya literatürde maalesef rastlanılmamıştır.

Akla ve duygulara hitap etmesi bakımından öğretilmesi zaman zaman zor olarak kabul edilen din eğitimi⁹; mobil teknolojiler gibi ileri teknolojik araç gereçlerin kullanıldığı materyaller desteğiyle öğretildiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin derslerini daha kolay öğreneceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla, bu araştırmanın temel amacı Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin mobil öğrenmeye yönelik tutumlarını incelemektir. Bu temel amaç doğrultusunda katılımcıların "Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeğinden" aldıkları puanların cinsiyet/sınıf değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğine bakılmıştır.

⁶ Rıdvan Demir, "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019).

⁷ Mehmet Yasir Poyraz, *Mobil Cihazların (Tablet Pc) Eğitim/Öğretime Etkisinin Belirlenmesi* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁸ Mithat Elçiçek-Ferhat Bahçeci, "Mobil Öğrenme Yönetim Sisteminin Öğrenenlerin Akademik Başarısı ve Tutumları Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/5 (2017).

⁹ Demir, "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu".

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu başlık altında araştırmada sıklıkla kullanılan bazı kavramlarla ilgili kısa açıklamalara yer verilmiştir. Bu kavramlar şunlardır: “din”, “din eğitimi” ve “mobil öğrenme”.

Din, bir bireyin ya da bir topluluğun hayatını anlamlı bir bütünlük içerisinde toplayan, geçmişin ve efsanelerin, beklentilerin ve ümitlerin, ritüel ve geleneklerin toplamıdır.¹⁰ Çünkü “din” insanlara rehberlik ederken aynı zamanda bireylerin hayatına anlam katar.¹¹ Günümüzde insan hayatını anlamlandıran diğer önemli unsurlardan birinin de eğitim olduğu düşünüldüğünde¹² insanlar inançlarını başkalarına eğitim kanalı ile yani “din eğitimi” ile aktarmışlardır.¹³ Böylelikle din eğitimi; bireysel ve sosyal bir olgu olarak eğitime konu edilmiş ve din kültürünün yetişmekte olan nesle aktarılması ve toplum bireylerinde din kişiliğinin geliştirilmesi faaliyetlerini meydana getirmiştir.¹⁴

Günümüzde en bilinen tanımıyla din eğitimi: “bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla veya kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme süreci” olarak tanımlanmaktadır.¹⁵ Ayrıca din eğitimi “dini bilgilerin, beden, zihin ve duygu gelişimleri dikkate alınarak bireylere aktarılması ve onlarda dini bilinçlenmenin sağlatılması süreci” olarak ifade edilmiştir.¹⁶ Yani din eğitimi, dinin sosyal bir gerçeklik olarak kabul edilip dinlerin kültürlerinin yetişen nesle aktarılması ve dini kişiliğin geliştirilerek öğretime dâhil edildiği faaliyetlerdir.¹⁷

Din eğitimi “genel eğitim” içerisinde yer alır. Genel eğitim içinde yer aldığı için “din eğitimi” aslında bir eğitim görevidir. Bu görevi yerine getirebilmesi ise eğitimin genel kaideleri ve metotları ile mümkündür.¹⁸ Duyuşsal ve bilişsel öğrenme alanlarının yoğunlukta olduğu din eğitiminde, bilginin sadece hatırla-

¹⁰ David A. Paillin, *Groundwork of Philosophy of Religion* (London: Epworth Press, 1986).

¹¹ Harvey Cox, *The Seduction of the Spirit* (NJ: Wildwood House, 1974); David A. Paillin, “Din Felsefesi Nedir?”, çev. Ferit Uslu, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005); Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 79.

¹² Fahri Temizyürek-Ümran Acar, “Çizgi Filmlerdeki Subliminal Mesajların Çocuklar Üzerindeki Etkisi”, *Cumhuriyet International Journal of Education* 3/3 (2014).

¹³ Kılavuz-Yılmaz, “Örgün ve Yaygın Eğitimde Öğrenenlerin İhtiyaçları Doğrultusunda Din Eğitimi ve Öğretimi”.

¹⁴ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1988).

¹⁵ Cemal Tosun, *Din Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2010).

¹⁶ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 59.

¹⁷ Abdulkadir Çekin, “Din ve Eğitimin Toplumsal Yönü Üzerine Değerlendirmeler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013).

¹⁸ Bayram Dalkılıç, “Bilimler Sınıflamasında Din Eğitiminin Yeri”, *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri*, ed. Komisyon (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010).

nacağı ve kısa süre sonra unutulacağı ezberleme işlemleri yerine, farklı teknolojik imkânların sınıf içerisinde kullanılması, öğrenci tarafından anlamlandırılan ve kalıcı hale getirilen öğrenmelerin gerçekleşmesini sağlayabilir. Bunlardan en yaygın olarak bilinen ve kullanılanı mobil öğrenme ortamlarıdır.

Mobil öğrenme, giyilebilir bilgisayarlar (akıllı saat vb.), tablet bilgisayarlar, dizüstü bilgisayarlar ve özellikle akıllı cep telefonları gibi elektronik aletler vasıtasıyla yapılan öğretme ve öğrenme aktiviteleridir.¹⁹ Mobil öğrenme dendiğinde sadece teknoloji akla gelmemeli²⁰, öğrenmenin zaman ve mekân bağı olmadan mobil cihazlar vasıtasıyla kolaylaştırıcı rolü yani “sınıf içinde ve sınıf dışındaki öğrenme arasındaki bağlantıyı kurma fırsatı” düşünülmalıdır.²¹

2019 yılı sonunda başlayan ancak 2020 yılında tüm dünyayı etkisine alan Korona virüs salgını nedeniyle eğitimin her kademesinde uzaktan eğitim modelinin tercih edilmiş olması mobil öğrenmenin önemini ortaya koymuştur. Uzaktan eğitim modeli ile yerel ve tekil unsurların, bir diğer ifadeyle ulusal ve uluslararası gibi kavramların önemini yitirdiği ya da küreselleşme sürecinde bilginin ve teknolojinin yaygınlaşması ile birlikte yeni ve kozmopolitan bir duruma geçilmesiyle artık bir ulusal ve uluslararası ayrımı yapmanın epistemolojik olarak mümkün olmadığı ileri sürülmüş olsa da²² henüz bu yaklaşımın bilimsel çevrelerde yaygın bir kabulü söz konusu değildir. Dolayısıyla özellikle küreselleşme çalışmalarında ulusal ve uluslararası kavramları hala kullanılmaya devam etmektedir.²³

2. YÖNTEM

Bu çalışmada nedensel karşılaştırma modeli nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır.

Araştırmanın örneklemini; 2018-2019 öğretim yılı Bahar döneminde Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. sınıfta (55) ve 2. sınıfta (46) okuyan, yaşları 18-30 arasında değişen (Ortalama: 20,5) ve mo-

¹⁹ Mudasser F. Wyne, “Merging Mobile Learning into Traditional Education, 2013-2016”, *The International Conference on E-Learning in The Workplace* (New York: 2015).

²⁰ Yaşar Kahraman vd., “Makine Mühendisliği Öğrencilerinin Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi: Sakarya Örneği”, *2nd International Congress on Political, Economic and Social Studies (ICPESS)*, ed. Fatih Yardımcıoğlu vd. (Sakarya: Beşköprü Yayınları, 2017).

²¹ Kadir Demir-Ercan Akpınar, “Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”, *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 6/1 (Kış 2016); Norbert Pachler vd., *Mobile Learning: Structures, Agency, Practices*, Gunther Kress (ed.) (Londra: Springer, 2010).

²² Beck, Ulrich. “The Cosmopolitan Condition”, *Theory, Culture and Society* 24 (2007), 287.

²³ Glick-Schiller, Nina. “Beyond the Nation-State and Its Units of Analysis”, Working Papers 33, Bielefeld: Center on Migration, Citizenship and Development, (2007), 5.

bil öğrenme geçmişleri bulunan toplam 101 (46 erkek, 55 kadın) gönüllü öğrenci oluşturmaktadır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin mobil öğrenmeye yönelik tutumları Demir ve Akpınar tarafından üniversite öğrenciler üzerinde 2016 yılında geliştirilen “Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeği” ile tespit edilmiştir. Bu ölçek 4 alt kategori halinde toplam 45 sorudan oluşmuştur. Elde edilen sayısal veriler SPSS 20.0 veri analizi programı ile çözümlenmiş ve normal dağılım göstermesi dolayısıyla bağımsız gruplar t-testi tekniği ile analiz edilmiştir.

Bu araştırmada ana varsayım şudur: Her ne kadar din eğitimi akla ve duygulara hitap etmesi bakımından öğretilmesi zaman zaman zor olarak kabul edilse de mobil teknolojiler gibi ileri teknolojik araç gereçlerin kullanıldığı materyaller desteğiyle öğretildiğinde daha iyi öğrenileceği düşünülmektedir. Öte yandan bu araştırmada elde edilecek bulguların diğer İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mobil öğrenmeye yönelik tutum ve davranışları hakkında da bir fikir verebileceği söylenebilir.

3. BULGULAR

Araştırmanın ilk bölümünde katılımcıların Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeğinden aldıkları puanların cinsiyet kategorisine göre değişip değişmediğine bakılmış ve bağımsız gruplar t-testi sonucu Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Katılımcıların Cinsiyet Değişkeni Açısından Bağımsız Gruplar t-testi Analizi

		n	Ortalama	Std. Sap.	Sig. (p)
Memnuniyet	Erkek	46	64,22	17,58	,960
	Kadın	55	64,38	14,58	
Öğrenmeye Etki	Erkek	46	37,28	8,69	,906
	Kadın	55	37,49	9,04	
Motivasyon	Erkek	46	23,80	5,61	,426
	Kadın	55	22,89	5,84	
Kullanışlılık	Erkek	46	22,70	6,40	,542
	Kadın	55	21,95	5,78	
Toplam	Erkek	46	148,00	30,21	,826
	Kadın	55	146,71	28,24	

Tablo 1'e göre memnuniyet alt ölçeği ortalamaları Erkek ve Kadın için sırayla 64,22 ve 64,38, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten büyük (0,960); öğrenmeye etki alt ölçeği ortalamaları Erkek ve Kadın için sırayla 37,28 ve 37,49, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten büyük (0,906); motivasyon alt ölçeği ortalamaları Erkek ve Kadın için sırayla 23,80 ve 22,89, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten büyük (0,426); kullanışlılık alt ölçeği ortalamaları Erkek ve Kadın için sırayla 22,70 ve 21,95, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten büyük (0,542); ölçek toplam puan ortalamaları Erkek ve Kadın için sırayla 148,0 ve 146,71, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten büyük (0,826) olduğu görülmektedir.

Araştırmanın ikinci bölümünde katılımcıların Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeğinden aldıkları puanların sınıf kategorisine göre değişip değişmediğine bakılmış ve bağımsız gruplar t-testi sonucu Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Katılımcıların Sınıf Değişkeni Açısından Bağımsız Gruplar t-testi Analizi

		n	Ortalama	Std. Sap.	Sig.(p)
Memnuniyet	1.sınıf	55	67,51	16,44	,025
	2.sınıf	46	60,48	14,56	
Öğrenmeye Etki	1.sınıf	55	38,91	8,58	,061
	2.sınıf	46	35,59	8,90	
Motivasyon	1.sınıf	55	24,35	5,75	,045
	2.sınıf	46	22,07	5,50	
Kullanışlılık	1.sınıf	55	23,13	7,15	,113
	2.sınıf	46	21,28	4,27	
Toplam	1.sınıf	55	153,89	29,59	,011
	2.sınıf	46	139,41	26,52	

Tablo 2'ye göre memnuniyet alt ölçeği ortalamaları 1. ve 2. sınıf için sırayla 67,51 ve 60,48, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten küçük (0,025), öğrenmeye etki alt ölçeği ortalamaları 1. ve 2. sınıf için sırayla 38,91 ve 35,59, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten büyük (0,061), motivasyon alt ölçeği ortalamaları 1. ve 2. sınıf için sırayla 24,35 ve 22,07, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten küçük (0,045), kullanışlılık alt ölçeği ortalamaları 1. ve 2. sınıf için sırayla 23,13 ve 21,28, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten büyük (0,113), ölçek toplam puan ortalamaları 1. ve 2. sınıf için sırayla 153,89 ve 139,41, bağımsız gruplar t-testi sonucu ise 0,05'ten küçük (0,011) olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Araştırmanın ilk bölümünde katılımcıların Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeğinden aldıkları puanların cinsiyet kategorisine göre değişip değişmediğine bakılmış; ölçeğin alt kategorileri olan memnuniyet, öğrenmeye etki, motivasyon, kullanılabilirlik kategorilerinde anlamlı bir farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Aynı zamanda ölçek toplam puanına bakılmış, burada da cinsiyet söz konusu olduğunda herhangi bir anlamlı farklılaşma olmadığı görülmüştür. Bu hususta mobil öğrenmeye yönelik tutumun İlahiyat Fakültesi öğrencileri açısından farklılaşmadığı, öğrencilerin e-öğrenme gibi bir alanda eşit tutumlar sergilediklerini söylemek mümkündür. Örnek olarak öğrencilerin her iki cinsiyette de mobil öğrenme ile işlenen dersleri aynı oranda benimsediği, aynı oranda mobil öğrenme ortamlarının ilgilerini çektiği ve aynı oranda zenginleştirilmiş ders içeriklerinin derse olan ilgilerini aynı miktarda etkilediği söylenebilir.

Araştırmanın ikinci bölümünde katılımcıların Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeğinden aldıkları puanların sınıf kategorisine göre değişip değişmediğine bakılmış araştırmanın ilk bölümünden farklı olarak cinsiyet söz konusunda değişim göstermeyen tutumun, sınıf kategorisinde “öğrenmeye etki” ve “kullanılabilirlik” alt ölçekleri haricinde değiştiği görülmüştür. Daha detaylı bakacak olursak örnek olarak memnuniyet alt ölçeğinin puan ortalaması birinci sınıf lehine daha yüksek ve istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır. Yani birinci sınıf öğrencileri ikinci sınıf öğrencilerine nazaran derslerin mobil öğrenme vasıtasıyla işlenmesinden daha memnundur. Aynı durum motivasyon ve ölçek toplam puanında da geçerlidir. Bu durumun sebebi, bilimsel olarak kanıtlanmasa da, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde derse giren öğretim üyelerinin birinci sınıf derslerinde bazı dersleri mobil taşınabilir cihazlar aracılığıyla (Cep Telefonu, Tablet vs.) yapılan e-öğrenme desteği ile işlemesi, ders materyallerini (sunu, video vb.) öğrenciler ile her hafta paylaşması, yeri geldikçe video-sunu vb. gibi çoklu ortam materyallerine derslerinde de yer vermesi, aynı zamanda öğrencilerin de sürece katıldığı, öğrencilerden “derste sunmaları için e-materyal (sunu, video vb.) hazırlamaları ve sanal ortamda bu materyalleri paylaşmalarını” istenmesi olabilir. Bu durum büyük ihtimalle bizim çalışmamızdaki mobil öğrenmeye yönelik olarak birinci sınıf öğrencilerinin tutumunu değiştirmiş olabilir. Dersin bu şekilde işlenmesiyle dersin kalitesi artmış, öğrenci her istediğinde güncel bilgiye ve ders materyallerine ulaşmış, öğrenmeler kolaylaşmış, derse ilişkin motivasyon ve sosyal etkileşim artmış, mobil cihazlar aracılığıyla öğrencilerin ödevlerini daha kolay yapmış olması söz konusu olabilir.

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi (MKÜ) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mobil öğrenmeye yönelik tutumlarının analiz edildiği bu araştırmadan elde edilen bulgular ile aynı Fakülte öğrencilerinin uluslararasılaşma bakışına dair yapılmış olan araştırmanın²⁴ bulgularıyla karşılaştırıldığında büyük oranda bir yakınlık arz ettiği görülmektedir. Bir diğer ifadeyle Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin gerek yükseköğretimde uluslararasılaşmaya bakışları ve gerekse mobil öğrenmeye yönelik tutumları genelde olumlu yöndedir. Ancak bu çizginin devam edip etmeyeceği daha sonraki dönemlerin öğrencilerinin tutumuna bağlı olacaktır.

²⁴ Dölek, İlbey - Taşçı, Gülşah. "Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Uluslararasılaşma Açısından Değerlendirilmesi", *Antakiyat* 1/2 (2018), 157-178.

KAYNAKÇA

- Beck, Ulrich. "The Cosmopolitan Condition", *Theory, Culture & Society*, 24 (2007), 286-290.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1988.
- Cox, Harvey. *The Seduction of the Spirit*. NJ: Wildwood House, 1974.
- Çekin, Abdulkadir. "Din ve Eğitimin Toplumsal Yönü Üzerine Değerlendirmeler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 36-48.
- Dalkılıç, Bayram. "Bilimler Sınıflamasında Din Eğitiminin Yeri". *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri*. ed. Komisyon. 72-83. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.
- Demir, Kadir-Akpınar, Ercan. "Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması". *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 6/1 (Kış 2016), 59-79.
- Demir, Rıdvan. "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 847-861.
- Dölek, İlbey - Taşçı, Gülşah. "Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Uluslararasılaşma Açısından Değerlendirilmesi". *Antakiyat* 1/2 (2018), 157-178.
- Elçiçek, Mithat-Bahçeci, Ferhat. "Mobil Öğrenme Yönetim Sisteminin Öğrenenlerin Akademik Başarısı ve Tutumları Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/5 (2017), 1695-1714.
- Glick-Schiller, Nina. "Beyond the Nation-State and Its Units of Analysis", Working Papers 33, Bielefeld: Center on Migration, Citizenship and Development, (2007).
- Kahraman, Yaşar, Bağcı, Hakkı - Aslan Bağcı, Özlem. "Makine Mühendisliği Öğrencilerinin Mobil Öğrenmeye Yönelik Tutumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi: Sakarya Örneği". *2nd International Congress on Political, Economic and Social Studies (ICPESS)*. ed. Fatih Yardımcıoğlu vd. 3/462-472. Sakarya: Beşköprü Yayınları, 2017.
- Kılavuz, Mehmet Akif - Yılmaz, Hüseyin. "Örgün ve Yaygın Eğitimde Öğrenenlerin İhtiyaçları Doğrultusunda Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 123-139.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Kirman, Mehmet Ali - Demir, Rıdvan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği". *Antakiyat* 1/1 (2018), 1-21.
- Lin, Yen-Ting-Lin, Yi-Chun. "Effects of Mental Process Integrated Nursing Trai-

- ning Using Mobile Device on Students' Cognitive Load, Learning Attitudes, Acceptance and Achievements". *Computers in Human Behavior* 55/Part B (2016), 1213-1221.
- López, Gimenez, Royo, T. Magal, Laborda, Jesus García-Calvo, F. Garde. "Methods of Adapting Digital Content For the Learning Process via Mobile Devices". *Procedia Social and Behavioral Sciences* 1/1 (2009), 2673–2677.
- Martin, Florence-Ertzberger, Jeffrey. "Here and Now Mobile Learning: An Experimental Study on the Use of Mobile Technology". *Computers & Education* 68/ (2013), 76-85. <http://doi.org/10.1016/j.compedu.2013.04.021>
- Pachler, Norbert, Bachmair, Ben-Cook, John. *Mobile Learning: Structures, Agency, Practices*. ed. Gunther Kress, Londra: Springer, 2010.
- Paillin, David A. *Groundwork of Philosophy of Religion*. London: Epworth Press, 1986.
- Paillin, David A. "Din Felsefesi Nedir?". çev. Ferit Uslu. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 121-154.
- Poyraz, Mehmet Yasir. *Mobil Cihazların (Tablet Pc) Eğitim/Öğretime Etkisinin Belirlenmesi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Temizyürek, Fahri-Acar, Ümran. "Çizgi Filmlerdeki Subliminal Mesajların Çocuklar Üzerindeki Etkisi". *Cumhuriyet International Journal of Education-* 3/3 (2014), 25-39.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Basım, 2010.
- Wyne, Mudasser F. "Merging Mobile Learning into Traditional Education, 2013-2016". *The International Conference on E-Learning in The Workplace*. New York: 2015.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Bakara Suresi 74. Ayet Bağlamında Taşlar ve Allah Korkusu *Stones and Fear of God in the Context of 74th Verse of al-Baqarah*

Merve Saçlı

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir

Şırnak, Turkey

mervebekci@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4138-3290>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 325-345

Atıf / Cite as: Saçlı, Merve. "Bakara Suresi 74. Ayet Bağlamında Taşlar ve Allah Korkusu [Stones and Fear of God in the Context of 74th Verse of al-Baqarah]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 325-345. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.717062>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de kullarına hitâben çeşitli hakikâtleri beyan buyururken onların idrâklerini de dikkâte almakta, zikrettiği hakikâtlerin kulların zihin dünyalarında somut birer sahneye dönüşmesini sağlamaktadır. Belâgat ilminde mecâz olarak adlandırılan bu üslup Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli anlatım özelliklerinden birisidir. Normalde beşerin algısına belki çok kapalı gelecek konular bu sayede daha kolay ve açık bir şekilde anlaşılabilir. Kur'ân'ın mecaz yoluyla ifade etmiş olduğu hakikâtlardan biri de Bakara Suresinin 74. âyetinde dile getirilen, kâfirlerin kalplerinin katılığı hakkındadır. Allah Teâlâ söz konusu âyette onların kalplerinin ne kadar katı ve sert olduğunu, zikretmiş olduğu taş temsiliyle anlatmakta, hatta onların kalplerinin taşlardan bile daha katı olduğunu beyan etmektedir. Taşların katı yapılarına rağmen kendilerinden ırmakların kaynayıp suların fişkırması yahut da Allah korkusuyla buldukları yerden düşmeleri gibi güzel vasıfları bulunduğuna, ancak katı kalpli o kâfirlerin kalplerinde ise hiçbir olumlu nitelik olmadığına işâret etmektedir. Cansız birer varlık olmalarına rağmen âyette taşların Allah korkusuyla anılmaları dikkati çeken bir husustur. Bu cihetle, çalışmanın ana odağında söz konusu durumun mahiyetini klasik tefsirlerin yanı sıra bilhassa tasavvufî tefsirler ışığında ortaya koymaya çalışmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Taş, Kalp, Allah Korkusu, İşârî Tefsir.

Abstract

While Allah Almighty declares various truths in his Qur'an, he considers his perceptions and ensures that the facts he mentions become a concrete scene in the minds of the servants. This style, which is called Metaphor in the science of rhetoric, is one of the most important narrative features of the Quran. The subjects, which would normally be very closed to understanding of human, can thus be understood more easily and clearly. One of the truths that the Qur'an expresses through metaphor is about the stiffness of the hearts of the infidels, which are mentioned in the 74th verse of the Surah al-Baqarah. In this verse, Allah explains how hard their hearts are with the stone analogy. He even declares that their hearts are harder than stones. Despite the solid structure of the stones, he indicates that there are some beautiful qualities such as the rivers boiling and the water gushing or falling from where they are due to the fear of Allah, but that there is no positive quality in the hearts of those hard-hearted unbelievers. Although they are an inanimate being, it is remarkable that the stones are mentioned in the verse for fear of Allah. In this regard, the essential focus of the study will be to try to reveal the nature of the situation in question, especially in the light of Sufi tafsir besides classical tafsirs.

Keywords: Tafsir, Quran, Stone, Heart, Fear of God, Sufi Tafsir.

Extended Abstract

Allah supported the person whom he made the caliph of the earth both materially and spiritually and did not leave him unattended and unassisted. He made the earth he would live on at his disposal. He reinforced him by giving animals, plants and inanimate beings to his service and benefit. He also reinforced him spiritually by sending prophets and holy books at the point of how he can live on His own behalf in the best way. In this sense, Allah has given people a well-equipped state and quality to live on earth and to reconstruct it as a requirement of his caliphate.

While the man surrounded by this authority and equipment is expected to act on the earth for a certain purpose, he sometimes goes out of the line of divine consent, unfortunately, by abusing his existing features. The biggest factors in this are undoubtedly the nafs he has in creation and the devil that promised him eternal hostility. However, the heart that struggles and resists these two enemies and has a very sensitive structure is also included in these factors. Because human heart is in a creation that is quite suitable to change and to transform into something else, in a way that is true to its name. In this sense, what people do affect the spiritual form of their heart. If the person does not fill his heart with the beautiful things that will obtain divine consent and continues to do things that cause the wrath of God beyond that, the condition of the heart deteriorates towards the negative. Such a heart can also go through the stages of covering, sealing, locking, and rusting over time, and at the last stage, it may turn into a solid state, even more than stone.

Allah expresses this issue clearly in the Quran, the last divine address, which He sent to support His servant. The crisis that occurred due to the fact that the murderer could not be found in a murder incident that took place in the time of Moses, one of the great prophets sent by Allah the Almighty to the Children of Israel, becomes clear after the incident of "sacrifice a cow", which is miraculous in all respects. However, despite such a clear miracle, the hearts of the denial Israelites still showed no signs of softening.

Although the verse points to the Jews of Madinah in the example of the Israelites, it presents a depiction for everyone who tends to solidify their hearts in general. It expresses this with a stone analogy. Because stone is the first thing that is known with its hardness in the universe and in this sense makes the first association in mind. However, throughout history, the stone has had a very important place and function in human life

and has served him in many areas in his life. In the verse, the stone is also acknowledged as servant. Although Stone is an entity that is considered lifeless, it is mentioned that there are many benefits to be made by the boiling of the rivers and the water gushing from the bosom. Even solidified hearts do not know what fear of God is, there is a mention of the stones falling from their places with the fear of God. The 74th verse of the Baqarah has a special feature that needs to be emphasized in this sense.

Many explanations and comments about this verse have been mentioned in classical tafsirs. Some of these comments will be given as much as necessary in our study so that the verse can be understood in a holistic framework. However, what we want to direct and focus on here is the fear of God, which is attributed to the stones that we consider as inanimate, and the action that stones are said to carry out in this direction. In this respect, we want to expand the scope of the research a little more, especially to include the Sufi perspective and to address the issue in line with Sufi comments.

This type of tafsir, which we know as Ishari tafsir, is the name given to the method of Sufi interpretation of the verses of the Qur'an through discovery and inspiration. When we look at the explanations in the literature of Ishari Tafsir, it is possible to say that this subject attracts the attention of the Sufis. Because, it is seen that quite different and comprehensive comments about this verse are mentioned. In fact, when this issue is evaluated in today's conditions, it is in a position where logic will have a hard time understanding. Because, considering the conditions of the modern age that we live in, it is certain that some emotions and actions attributed to inanimate beings have surpassed the mental mind of human beings. However, the Sufi perspective invites the human heart to a vast meaning and deep understanding that pushes the boundaries of insights in this sense. Because in this perspective, it is enough that God just says "Be" and examples of this have been witnessed many times in the past, especially during the time of the Prophet Muhammad (pbuh). This, of course, makes it possible for them to be realized. So, our aim in this study is to try to reveal and evaluate the richness of the spiritual interpretation that the Sufi commentators have presented to us within the framework of the 74th verse of Baqarah.

GİRİŞ

Taşlar, insanın varoluşu boyunca hayatında barınmadan korunmaya ve ebedî serüveninde bedenini emanet etmeye değerli sağlamlığın ve sonsuzluğun timsâli olarak yüzyıllar boyunca insanla iç içe bir malzeme olagelmıştır.¹ Taş, dayanıklılığı sayesinde asırlar öncesini günümüze taşıyabilen önemli bir tanıktır.² İnsanı bir çatı altında barındırmaktan, duygularını ve düşüncelerini geleceğe aktarmasındaki aracılığına kadar hayli önemli bir güven ve sırdaşlık simgesi olarak görülmüştür.³

Taşın insan yaşamında oldukça mühim bir yeri ve fonksiyonu vardır. Tarih boyunca taştan çeşitli aletler ve kaplar yapılmış, birçok ev, saray, mabed ve kale inşa edilmiş, ayrıca pek çok heykel ve put yontulup tapınılmış, değerli olanlarından da süs ve ziynet eşyası olarak istifade edilmiştir. Gerek Eski Ahit ve Yeni Ahit'te gerekse Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde muhtelif vesilelerle taştan söz edilmektedir.⁴ Taşların dünyada ve insan hayatındaki bu yeri hiç şüphesiz onun yaratılış hikmetleri üzerinde tefekkür etmeyi gerektiren bir önemi hâizdir. Geçmişten bugüne gündelik yaşantısında insanoğluna adeta sessiz ve itaatkâr bir hizmetkâr görevi üstlenmiş olan bu malzemeyi Allah Teâlâ bizzat Yüce Kitabında anarak hem ona dikkatleri çekmekte hem de bazı niteliklerini tavsif etmek suretiyle bambaşka yönlerine nazarlarımızı celbetmektedir.

¹ Erdoğan Yüzer, "Taşlar Üzerindeki İzler (Ya Taşlar Olmasaydı!!)", *II. Uluslararası Mermer ve Doğal Taşlar Kongresi* (İzmir: Jeoloji Mühendisleri Odası, 2010), 5; Duran Serdar Karahan, *Dünyada ve Türkiye'de Doğal Taşlar* (MTA, 2018), 2.

² Aslı Çandarlı Şahin, "Bozkırın Mührü: Taş Heykeller", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (Eylül 2018), 419.

³ Cihan Özgün, "Mermer Taşı Osmanlı Anonim Şirketi'nin Kuruluşu", *Kültürümüzde Taş*, haz. Emine Gürsoy Naskali - Murat Koçak (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 347.

⁴ Nebi Bozkurt, "Taş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/141.

Kur'an-ı Kerim'de, nesnel niteliğine bağlı olarak, "taş" mefhumunun zikredildiği âyetlere baktığımızda birçoğunun olumsuz delâletleri⁵ çağrıştırdığını görürüz.⁶ Ancak araştırmamızın konusunu teşkil eden Bakara Sûresinin 74. âyetinde, başlangıçta her ne kadar olumsuz bir gidişat resmediliyor gibi görünse de devamında tablonun olumluya dönüştüğü görülmektedir. Çalışmamızda daha ziyâde üzerinde duracağımız kısım da söz konusu bu olumlu tablo çerçevesinde olacaktır.

1. SERTLİKTE TAŞLARI ARATMAYACAK KADAR KATILAŞAN KALPLER

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de biz kullarına her türlü misâli getirmiş,⁷ bunu yaparken de gerektiğinde konu ve duruma göre çarpıcı bir üslup tercih etmiştir. Nitekim Belâgat ilminde büyük önemi hâiz olan teşbih sanatı da Kur'an-ı Kerim'in içerdiği üslup zenginliklerinden bir tanesidir. Zira teşbihin, mânâya açıklık, güzellik ve güç katmak sûretiyle nefse büyük tesiri olduğu söylenmiştir. Bu anlamda Arap dili ve belâgatının zirvesi olan Kur'an'ın da böyle bir söz sanatından uzak olması düşünülememektedir. Kaldı ki Arap dili ve belâgâtî tedkikleri de Kur'an-ı Kerim'in inceliklerini anlamak amacı ile başlamıştır. Teşbih de öyle bir sanattır ki gizliyi açığa, aklî ve mânevî olanı da hissî boyuta çıkarmaktadır.⁸ Bu üslup sâyesinde zikredilen birtakım mücerred hakikâtlar sanki gözümüzün önündeymişçesine müşahhas bir hâle getirilerek beşerî algılarımızın idrâkine sunulmaktadır.

İnceleme konumuzu teşkil eden Bakara Sûresinin 74. âyetiñde de benzer bir anlatım biçimi söz konusu edilmiştir. Nitekim âyette: *ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لِمَا يُتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّ فِيخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ* "Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi vardır ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de vardır ki, çatlayıp bağrından su fişkırır; bazı taşlar da vardır ki, Allah korkusuyla yerinden düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir." (el-Bakara 2/74) buyrulmakta ve

⁵ Bk. el-Bakara 2/24; el-Enfâl 8/32; el-Hûd 11/82; el-Hicr 15/74; el-İsrâ 17/50; ez-Zâriyât 51/33; et-Tahrîm 66/6; el-Fil 105/4.

⁶ Sadık Kılıç, "Kutsalın Tezahürü ve Kur'an'da Taş Kavram Alanı", *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 11.

⁷ er-Rûm 30/58.

⁸ İsmail Durmuş, *Cahiliyye Şiirinde ve Kur'an-ı Kerim'de Benzetme* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 100.

zikri geçen kimselerin kalplerinin katılığı, yeryüzünde sertliğiyle ilk akla gelen nesne olan taş benzelmek sûretiyle ifâde edilmektedir.

Âyette zikredilen “kasvet”; sertlik ve katılık demektir.⁹ Kalplerin Allah’a yönelmekten, O’nun emirlerine itaat etmekten uzaklaşması anlamına gelmektedir.¹⁰ Âyette kalpleri taş kadar, hatta taştan daha da katı hâle gelenlerin kimler olduğuyla ilgili olarak tefsirlerde bazı yorumlar yapılmıştır. Ebu’l-Âliye (öl. 90/709) ve Katâde b. Diâme (öl. 117/735) burada kastedilenin, bütün İsrailoğullarının kalpleri olduğunu söylemişse de¹¹ İbn Abbas (öl. 68/687) buradaki maksadın, hemen önceki âyetlerde zikri geçen bakara kıssasında öldürülen kişinin mirasçılarının kalpleri olduğunu ifâde etmiştir.¹² Nitekim Taberî (öl. 310/923) de âyette kastedilenin İsrâiloğullarının inkârcıları, bunların da maktulün kardeşinin çocukları olduğunu ifâde etmektedir.¹³ Yine, burada kastedilenin Hz. Peygamber’in çağdaşı olan Yahudi bilginleri olduğu da söylenmiştir.¹⁴

Âyetin siyâk ve sibâkına baktığımızda, sûrenin 67-73. âyetlerinde İsrâiloğullarının tarihine ilişkin, Hz. Musa döneminde gerçekleşmiş olaylardan bir sahnenin anlatıldığına şâhit olmaktayız. Söz konusu hâdise aynı zamanda sûreye mevcut “Bakara” adını da vermektedir. Bu hâdisenin Kitâb-ı Mukaddes’te de geçmesi¹⁵ ve Hz. Peygamber dönemindeki Yahudiler tarafından da bilinmesi hasebiyle olsa gerek, Kur’ân’da ayrıntılarına dair bilgi verilmeyip yalnızca 72. âyette bir adam öldürme olayı zikredilmektedir. Bu vesileyle bazı sahabiler kitap ehlinen edinmiş oldukları bilgilerle hâdisenin detaylarına dâir izahlar getirmişlerdir.¹⁶ İlk dönem müfessirlerinin vermiş olduğu bilgilere göre, oldukça zengin ve yaşlı bir Yahudi’yi, mirasına göz koyan yeğenleri öldürmüş ve cesedi de iki köyün

⁹ Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, “ksv”, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (y.y.: Dâru’l-fikr, t.s.), 5/87; Mecduddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, “ksv”, *el-Kâmûsu’l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2005), 1324.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî - Muhammed Rıdvan Araksûsî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2006), 2/204.

¹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/204-205.

¹² İmâdü’d-dîn Ebu’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, ed-Dimeşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 1/456.

¹³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 2/129.

¹⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, çev. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 1/173.

¹⁵ *Kitâb-ı Mukaddes*, Tesniye 21/1-9.

¹⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/142.

tam ortasına bırakmak sûretiyle bu cinâyetten sıyrılmaya çalışmışlardır. Fâilin bir türlü bulunamaması sebebiyle halk arasında birbiriyle savaşmaya varacak derecede büyük bir infiâl doğmuştur. Bunun üzerine olay Hz. Mûsâ'ya intikal etmiş ve kendisinden bir çözüm bulması istenmiştir. O da Cibrîl (a.s.)'ın Allah'tan getirmiş olduğu vahye muvâfık olarak bir inek kesmelerini ve bunun bir parçasıyla öldürülen kimsenin cesedine vurmalarını emretmiştir. Uzun uğraşlardan sonra Hz. Musa'nın söylediğinin yapılması üzerine mevtâ dirilerek kâtilin kim olduğunu bildirmiştir.¹⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de bu hâdise, İsrailoğullarının kesmeleri icap eden ineğin ne nitelikte olması gerektiğiyle ilgili kısımlar¹⁸ hâricinde oldukça mücmel olarak zikredilmektedir. Kısadaki en can alıcı kısım ise kanaatimizce, kesilen ineğin etiyle maktule vurulduktan sonra maktulün dirilerek kâtilin ismini zikretmesine rağmen İsrailoğullarının göstermiş olduğu katı ve inkârcı tutumdur. Nitekim inceleme konumuzu teşkil eden 74. âyette de onların bu sert tutumları kınanmaktadır.

Olaya karışan Yahudiler, öldürülen kimse dirilip de kendisini öldürenin kim olduğunu haber verdikten sonra yeniden vefat edince katli olayını yine reddetmişler ve bu büyük mucizeyi gördükten sonra bile maktulün yalan söylediğini iddia etmişlerdir. Kalpleri hiç bu kadar kör olmamış, sonrasında peygamberlerini dahi bu derece şiddetle yalanlamamışlardır. Fakat, akabinde katilin öldürülmesi ile Allah'ın hükmü yerine gelmiştir.¹⁹

Kalp, sözlükte "bir şeyin bir yönden bir başka yöne döndürülmesi, çevrilmesi" anlamına gelmektedir. İnsan kalbinin bu şekilde isimlendirilme sebebinin ise çokça değişkenlik göstermesi olduğu söylenmiştir.²⁰ Nitekim kalp fikir, hissiyât ve inanç bakımından çok çeşitli hâller almaya müsait bir yaratılıştadır. Kalpteki bu değişim hem olumlu hem de olumsuz yönde seyredilmektedir. Kalp en başta imânın mahalli ve tecelligâh-ı ilâhî olup Kur'ân-ı Kerîm de çeşitli vesilelerle kalp temizliğine vurgu yapmakta-

¹⁷ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't-tarihi'l-Arabî, 2002), 1/113-115; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/121-123.

¹⁸ el-Bakara 2/68-71.

¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/205.

²⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, "●lb", *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-Dâru'ş-şâmiyye, 2009), 411.

dır.²¹ Bununla beraber Kur'an'da kalbin körlüğü,²² katılığı,²³ mühürlenmesi,²⁴ kilitlenmesi,²⁵ perdelenmesi²⁶ ve paslanması²⁷ gibi muhtelif vasıflarından da söz edilmektedir.²⁸

Âyette kâfirlerin kalplerinin, demir, tunç vb. gibi başka katı cisimlere değil de taşlara benzetilmesi de oldukça ilginçtir. Bunun hikmetiyle ilgili olarak İmam Mâturîdî (öl. 333/944), ateşin demiri ve tuncu yumuşattığını, ayrıca bunlardan kap kakak da yapıldığını, taşın ise ne ateş ne de bir başka bir şeyle yumuşadığını, kâfirin kalbinin bundan dolayı taşa benzetildiğini ifâde etmiştir. Hatta sertliğine, katılığına, anlama ve düşünme vasıtalarından yoksun oluşuna ve başkalarına söz anlatma yeteneğinden mahrum bulunuşuna rağmen taş Allah'a boyun eğmektedir de kâfirin kalbi anlama ve düşünme vasıtalarının mevcudiyetine ve algılama kapasitesinin genişliğine rağmen yumuşayıp Rabbine bir türlü boyun eğmemektedir.²⁹ Nitekim o kâfirler hiçbir şeyden ders ve ibret almamakta, hiçbir va'z u nasihat kendilerini yumuşatmamaktadır. Bunca şey işitmelerine, ölünün dirilmesi olayını dahi görmelerine ve kendilerine başka pek çok işaretlerin gösterilmesine rağmen, hiçbir şey onlara tesir etmemektedir; o kadar ki tüm bunlardan koskoca dağlar erir, sem sert kayalar da yumuşardı.³⁰ Ancak İsrâiloğulları pek çok ibretlik hâdisenin sonrasında bile ısrarlı bir şekilde yine anlayışsız ve bencil olmaya devam etmiş; taşlar dahi Allah'ın yasalarına uyup faydalı olabilirken onlar ilâhî emirlere karşı duyarsız kalarak asi olmaya devam etmiş ve bu şekilde kendisinde hayır ve fayda olmayan bir hayata sapmışlardır.³¹ Yüce Allah sert ve katı oluşlarına rağmen taştan oluşan dağlarda mahlukât için faydalanma vesileleri yaratmışken, dağdan nehirler çıkıp sular fıskırırken kâfirin kalbi imkân ve yeteneklerine rağmen kimseye fayda sağlamamaktadır.³² Belki de bu yüzden olsa gerek Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl.

²¹ el-Mâide 5/41; el-Ahzâb 33/53.

²² el-Hac 22/46.

²³ el-Mâide 5/13; el-En'âm 6/43; ez-Zümer 39/22.

²⁴ el-Bakara 2/7; el-A'râf 7/101; Yûnus 10/74; en-Nahl 16/108; el-Câsiye 45/23.

²⁵ Muhammed 47/24.

²⁶ el-Bakara 2/88; el-En'âm 6/25; el-İsrâ 17/46.

²⁷ el-Mutaffifîn 83/14.

²⁸ Süleyman Uludağ, "Kalp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/230.

²⁹ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1/187-188.

³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/173.

³¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/144.

³² Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/188.

638/1240) kasvet ve kalp katılığını, kalp kirlerinden biri sayıp her ne olursa olsun, temizlenilmesi gereken kirlerden biri olarak kabul etmektedir.³³

Bu noktada Resûlullah (s.a.v.), kalp katılığına karşı sunmuş olduğu reçeteyi zikretmekte fayda vardır.³⁴ O, bu konuda ümmetine şu sözlerle uyarıda bulunmaktadır: “Allah’ı zikretmenin hâricinde çok konuşmayın. Çünkü Allah’ı zikir dışında sözün çokluğu kalp katılığına sebep olur. İnsanların Allah’tan en uzak olanı ise, kalbi katı olandır.”³⁵

2. BAĞRINDAN SULAR AKAN TAŞLAR

Âyetin, hakikâti reddeden Yahudilerin kalplerindeki katılığı taş benzetmesiyle ifâde etmesi mânîdardır. Hatta daha da dikkat çekici olan, taşın dahi sahip olduğu bazı vasıflar sebebiyle onların katı kalplerine kıyasla daha kıymetli olduğuna işâret edilmesidir. Nitekim zikrettiğimiz âyette onların kalplerinin katılığı beyân edildikten sonra, devamında *وَأَنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لِمَا يُنْفَجِرُ مِنْهُ الْإِنهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ* “Taşın öylesi vardır ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de vardır ki, çatlayıp bağrından su fışkırır” buyrulur. Câmid bir nesne olan taşın yaratılış itibarıyla yeryüzündeki işlevi sebebiyle canlılık âlâmeti olan kalpten bile yeri geldiğinde daha üstün ve kıymetli sayılabildiği ifade edilmektedir. Onların kalpleri her ne kadar zâhiren ve fizyolojik olarak canlılık özelliği taşısalar da bâtinen ve mânâ olarak bir dirilik niteliği göstermemektedirler. Öyle ki taş bile canlı bir nesne olmadığı hâlde bağrından suların fışkırmasıyla bir hayat kaynağı hüviyeti kazanabilmektedir.

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) bu konuda taşların irade sâhibi olmalarına dikkati çekmektedir. Buna göre; taşların, Allah’ın emriyle kendi bünyesinde cereyân eden bir hâdiseden kaçınmaları söz konusu değildir. Katı ve sert bile olsalar sadece Allah’ın irâdesi doğrultusunda hareket etmektedirler ve O’nun görevlendirmesine itirazda bulunmamaktadırlar. Ancak söz konusu kâfirler ise kendilerine peş peşe sunulan mucizelere ve nimetlere rağmen Allah’a boyun eğmekten geri durmaktadırlar ve kalpleri hakikâti bilme konusunda asla yumuşamamaktadır. Bununla beraber taşlardan bazı açılardan faydalanılmaktadır. Bazı durumlarda onlardan su çıkmaktadır. Yahudilerin kalplerine gelince, onlarda asla bir fayda yoktur ve hiçbir sûrette Allah’a boyun eğme konusunda yumuşayacak değiller-

³³ Muhyiddîn Muhammed b. Alî İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 3/212.

³⁴ Ömer Çelik, *Hakk’ın Daveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 1/139-140.

³⁵ Tirmizî, “Zühhd”, 62.

dir.³⁶ Kalpleri o denli katıdır ki herhangi bir öğüdü kabul etmemekte ve bu vesileyle yönünü hidâyete çevirmemektedir.³⁷

Taşlar ve kalpler arasında âyetin kurmuş olduğu söz konusu ilişkiye dâir tasavvuf erbâbının yapmış oldukları yorumlar kanaatimizce önem arz etmektedir. Sufi bakış açısının bu meseleye farklı bir boyut ve renk kazandırdığını düşündüğümüz için konuyu daha ziyâde onların perspektifinden ele almaya çalışacağız. İmam Kuşeyrî (öl. 465/1072) âyette söz konusu inkârcıların kalplerinin taşla benzetilmesiyle ilgili olarak, bu kimselerin apaçık büyük mucizelere muttali olmalarına rağmen kendilerine hidâyetin nasip edilmediğini, bu mucizelerin ancak onların kalplerindeki katılığı arttırdığını söyledikten sonra, taşlar nasıl ki canlı varlıklar gibi yetişip büyüyemiyorsa benzer şekilde onların kalplerinin de hakikâti anlayıp kavrayamayacağını ifâde etmekte ve o kalplerin her türlü hayırdan uzak olduğunu dile getirmektedir.

Taşların bağrından su fışkırmasıyla ilgili olarak Muhyiddin İbn Arâbî (öl. 638/1240) de oldukça dikkat çekici yorumlara sahiptir. O'na göre; Allah Teâlâ taşları, tabiattaki tüm canlıların hayatlarının aslı ve özü olan suyun çıktığı mahal kılmıştır. Taşlar bir nevi hayat madenleridir. Cehâlet ölümüyle ölen insan da ilimle can bulmaktadır. Taşlar katı ve sert oldukları halde içlerinden ırmakları fışkırtarak ilim ve hayatı kendilerinde toplamaktadırlar. Çünkü kulluk makamında oldukça kuvvet sahibidirler, hiç sarsılmazlar, Allah'ın emri dışına çıkmazlar ve O'na itaatten asla ayrılmazlar. Bununla beraber taş, kendisine etki edilmesine engel olma gücüne sahip değildir. Kalp ise kendisine etki edilmesine engel olma gücüne şüphesiz sahiptir. Mesela kişinin başkasının kalbi üzerinde hiçbir yetkisi olamaz. Bu sebeple kalp, daha katı, yani direnci daha kuvvetlidir. Söz gelimi birine çok iyilik yapılmış olsa da bunun neticesinde iyilik yapılan kimsenin kalbinin iyiliği yapana karşı yumuşaması kesin değildir, bu tamamen o kişinin kendisine bağlıdır. Bu nedenle de kalplerdeki kasvet taşlardakinden daha fazladır. Öyle ki yeri geldiğinde taşlar kırılıp un ufak edilebilirler, ne var ki kalpleri kolay kolay yumuşatmak mümkün değildir.³⁸ Kendilerinden ırmaklar fışkıran bu taşlar esâsen kalplerdeki geniş ve bol ilimlerdir. Bu ilimlerin kalplerden fışkırması âlimlerin dilinde bunların değişik ilim dal-

³⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1981), 3/138.

³⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 3/139.

³⁸ Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, haz. Mahmûd el-Gurâb (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 1/149-150.

larında eğitim için ifade bulması anlamına gelmektedir. Yarılıp da içinden su çıkan taşlarsa kendilerine birtakım hâllerin gâlip geldiği ve zâhirde sahiplerinin diliyle, yarılıp parçalandıkları miktarda ve içlerinde bulunan ölçüde ilmi dışarıya çıkarırlar ve böylece insanlar da onlardan istifade eder.³⁹

Kübreviyye tarikatı şeyhlerinden Necmeddin-i Dâye (öl. 654/1256) âyette kalplerin katılıktaki seviyelerine işaret bulunduğunu söylemektedir. Ona göre, bazıları kendisinden ırmakların kaynaklığı taşlar seviyesindedir. Bunlar, kendisinde ruhun nurlarının üstünlüklerinin açığa çıktığı kalptir. Buna örnek olarak kendisinde bazı olağanüstü hâllerin sudür ettiği kâhin ve râhipleri örnek göstermektedir. Çatlayıp bağrından su fışkıran taşlar ise kendisinde bazı vakitlerde beşeriyet perdesinin yırtıldığı esnada rûhun nurlarının açığa çıktığı kalptir. Bazı filozoflar ve şairler için durumun böyle olduğunu zikretmektedir.⁴⁰

Tasavvuf büyüklerinden Abdürrezzak el-Kâşânî (öl. 736/1335) ise kalplerin ilmî nakıştan etkilenmediği için taş gibi olduğunu söyledikten sonra onların çeşitli niteliklerde olduğuna dikkat çekmektedir. İçinden ırmaklar kaynayan taşların, ilahî nurla aydınlanıp o nûra gömülmüş ve ilim denizine dalmış kalpler olduğunu ifade etmekte, bu tür kalplerden ilim nehirlerinin fışkırdığını, ondan içenin de ebedi hayata kavuşacağını beyan buyurmakta ve buna örnek olarak Hakk ehlinin kalplerini göstermektedir. Çatlayıp kendisinden suların fışkırdığı taşlarla ise ilimde derinleşen âlimlerin kalplerine işâret edildiğini zikretmekte, çünkü bu kalplerin ilmi kana kana içtiğini, ezberleyip anladığını ve insanların da onlardan faydalandığını ifâde etmektedir.⁴¹ Velhâsıl, taşlar dahi Yüce Allah'ın kendileri için koymuş olduğu kanunlara uygun olarak hareket edip hem bereketli hem istifâdeli olabilirken, bu denli katı kalplerin sahipleri Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına karşı kayıtsız kalmak sûretiyle kendilerine de başkalarına da fayda sağlayamamaktadırlar.⁴²

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/150-151.

⁴⁰ Ebü'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ Ahmed b. Ömer el-Hîvekî el-Hârizmî, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye fi tefsîri'l-İşâriyyi's-süfî* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015), 1/178. (Kaynaklarda Necmeddîn-i Kübrâ'ya atfedilen bu tefsir, aslında müridi Necmeddîn-i Dâye'nin *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî* adlı eseridir. Karışıklık, Kübrâ ve Dâye'nin aynı adı taşımalarından kaynaklanmaktadır. Bk. Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/500.)

⁴¹ Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Tefsîr-i Kebîr Te'vîlât*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kutsal Basım Yayın, 2008), 1/84. (*Te'vîlât*, geniş ölçüde İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği kavram ve terimlere dayalıdır, ancak yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye nispet edilmekte ve defalarca onun adıyla basılmaya devam etmektedir. Bk. Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzak", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/5.)

⁴² Çelik, *Hakk'ın Daveti*, 1/139.

Ne kadar ilginçtir ki âyetin anlatımında Allah'a asi gelen kalp, taş dönuşürken, yani canlı bir nesne, cansız bir nesne hâline gelirken; Allah'ın irâdesine boyun eğen taşlar ise suya dönüşmekte, cansız bir nesne canlı bir nesnenin, yani suyun kaynağı olmaktadır.⁴³

3. ALLAH KORKUSU SEBEBİYLE YUVARLANIP DÜŞEN TAŞLAR

Kur'an-ı Kerim kalp katılığına taşları misâl verip onların vasıflarını zikrederken, içlerinden ırmakların kaynayıp suların fıskırdığını söyledikten sonra taşların ilginç bir yönlerine dikkati çekmektedir. İlgili âyette وَأَنَّ مِنْهَا لَمَّا يَهْبِطُ مِنَ خَشْيَةِ اللَّهِ "Bazı taşlar da vardır ki, Allah korkusuyla yerinden düşer" buyrulmak sûretiyle taşlarla ilgili bambaşka bir boyut dile getirilmekte, önceki diğer iki niteliğinden farklı olarak taşların âdeta kalp sahibi mü'min bir kimse gibi haşyet duygusunun tesirindeymişcesine hareket ettiklerine dair bir tablo arz edilmektedir. Çalışmamızda en ziyâde üzerinde durmak istediğimiz husus da burasıdır.

Arapça خشى kökünden türeyen haşyet, ta'zimle karışık bir korkudur ve çoğunlukla kendisinden korkulan şeye dâir bilgi sahibi olmaktan kaynaklanır. Nitekim أَنَّمَا يَخْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ "Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar haşyet duyarlar"⁴⁴ âyetinde de bu durum ifade edilmektedir.⁴⁵ Şu hâlde haşyetin gerçekleşebilmesi için ortada bilgi ve bilinç sahibi bir nesnenin varlığından söz edebilmek gerekmektedir. Ancak âyette ise haşyet kavramı taşlarla ilgili olarak zikredilmektedir. Bu durum hayli dikkat çekici ve kanaatimizce üzerinde daha uzun durulmasını gerektiren bir konudur.

Tefsirlerde Allah korkusundan düşen taşların mâhiyetiyle ilgili çok çeşitli yorumlar zikredilmektedir. Örneğin Mücahid b. Cebr (öl. 103/721); "Bir dağın başından taş namına ne yuvarlanmışsa, bir taştan ne kadar nehir fıskırmışsa ve bir taştan ne kadar su çıkmışsa muhakkak ancak Allah korkusundandır. Kur'an-ı Kerim böyle buyurmaktadır."⁴⁶ demektedir.

Müfessir Taberî (öl. 310/923)'nin konuyla ilgili nakletmiş olduğu yorumlardan bazılarını ise şu şekilde zikretmek mümkündür:

-Bu taşların Allah korkusundan düşmeleri, onların gölgelerinin dönmesi anlamına gelmektedir. Burada أَوَّلَمَ يَرَوُا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّرُوا ظُلَالَهُ

⁴³ Dmitriy Vladimiroviç Frolov, "Kur'an'da Taş Motifinin Anlambilimsel İncelemesi", çev. Halil İbrahim Usta, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (Bahar 2014), 213.

⁴⁴ el-Fâtır 35/28.

⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, "hşy", 283.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 2/208.

عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ “Allah’ın yarattığı nesnelere görmüyorlar mı? Onların gölgeleri sağa ve sola dönmekte, Allah’a secde edip yere kapanmaktadır” (en-Nahl 16/48) âyetine işaret vardır.

-Taşların رَبُّهُ لِّلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّا “Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti” (el-A’râf 7/143) âyetindeki dağ olduğu söylenmektedir.

-Allah Teâlâ bazı taşlara marifet ve ilhâm vermiştir ve onlar bu sayede Allah’a itaat etmeyi akledilemekte ve itaat etmektedirler.⁴⁷ Tıpkı Allah Resûlü’nün hutbe esnasında dayandığı hurma kütüğünden yerini değiştirdiğinde kütüğün inlemesi gibi.⁴⁸ Yine onun “Bir taş bana peygamberlikten önce selâm verirdi. Ben o taşı şimdi de biliyorum”⁴⁹ dediği gibi.

-Âyetteki durum, el-Kehf 18/77 âyetindeki فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ “Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar” kavlinde duvarın yıkılmak üzere olduğunun “يُرِيدُ” (istiyor) fiiliyle ifade edilmesi gibidir, aslında onun bir iradesi yoktur. Bu şekilde söz konusu düşme, Allah’ın emrinin büyüklüğünü ifade içindir. Sanki o, Allah korkusuna boyun eğmekten haşyetle düşmektedir.

-Taşların Allah korkusundan düşmesinin anlamı, Yaratıcısına delâlet etmesiyle başkalarına haşyeti gerektirmesidir. (Yani kalpler taşların yaratılışından ibret aldığı ve onlara baktığında Allah korkusu gerçekleştiği için taşlara bakanların tevâzuu taşlara izâfe edilmiştir.⁵⁰) Tıpkı asâletinden ve atıklığından dolayı insanları kendisine rağbet etmeye, kendisini satın almaya sevk eden dişi deveye “tüccar deve”⁵¹ denmesi gibi. (Kendisini satan da kendisiymiş gibi.)

Taberî tüm bu mânâların, âyet için muhtemel olduğunu söylese de selef ulemasının tevîlinin bunun hilâfına olduğuna dayanarak söz konusu anlamları mümkün görmediğini ifâde etmektedir.⁵²

⁴⁷ Bu yorumu Mâverdî (öl. 450/1058) de zikretmektedir. Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn Tefsîru’l-Mâverdî*, nşr. Seyyid b. Abdumaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2015), 1/147.

⁴⁸ Buhârî, “Menâkib”, 25. Rivayete göre, Resûlullah (s.a.v.), hutbesini mescidin direklerinden biri olan bir hurma kütüğüne dayanarak irad ederdi. Fakat kendisi için bir minber yapılıncâ, artık hutbesini bu minbere çıkarak okumaya başladı. Resûlullah’ın daha evvel hutbesini kendisine yaslanmak sûretiyle okuduğu kütük bu ayrılığa dayanmadı ve mescidde bulunan ashâbın da duyabileceği bir şekilde, adeta bir devenin inleyişine benzer şekilde inledi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) minberden inip kütüğü kucakladı. Bundan sonra kütük sakinleşti. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 1/174.

⁴⁹ Müslim, “Fedâil”, 2.

⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/208.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/208.

⁵² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/137-138.

Mâverdî (öl. 450/1058) ise bazı kalamcılarının Allah korkusundan düşen taşların bulutlardan düşen dolu taneleri olduğunu nakletse de onların bu görüşlerinde münferid kaldıklarını ifâde etmekte ve müfessirlerin çoğunluğuna göre bunların sert dağların taşları olduğunu, çünkü onların son derece katı olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Şu hâlde mânâ şöyle olur: Şüphesiz dağlardan öylesi vardır ki, üzerine Kur’ân nâzil olsa, Allah korkusundan boyun eğerek düşerler.⁵³

Begavî (öl. 516/1122) konuyla ilgili olarak, Ehli sünnet ve'l-cemaat mezhebine göre Allah Teâlâ'nın cansız varlıklarda ve sâir hayvanlarda kendilerinden başkalarının vâkif olamayacağı, akıl hâricinde bir ilim yarattığını zikretmektedir. Bunun içerisine salât, tesbih ve haşyet de dâhildir. Nitekim Yüce Allah: *“O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız”* (el-İsrâ 17/44), *“Hepsi duasını ve tesbihini bilmektedir”* (en-Nûr 24/41), *“Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O’na secde etmektedir”* (el-Hacc 22/18) buyurmaktadır. Mü’min kimseye de buna iman etmesi ve ilmini Allah’a bırakması vâciptir.⁵⁴

Zemahşeri (öl. 538/1144) ise taşların haşyetinin, onların Allah Teâlâ'nın emirlerine itaat etmiş olduklarını, O'nun kendileriyle ilgili irade ettiği şeyleri reddetmeyen varlıklar olduklarını, söz konusu kimselerin kalplerinin Allah’a boyun eğmediğini ve kendilerine emredileni yapmadıklarını anlatma sadedinde bir mecaz olduğunu ifâdeyle kifâyet etmektedir.⁵⁵

Meselenin sûfi bakış açısında nasıl bir anlayışa tekâbül ettiğinin örneklerine geçmeden önce bu noktada çağdaş bir ses olarak Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) konu ile ilgili yorumuna da yer vermek isâbetli olacaktır. Elmalılı, burada taşların Allah saygısından yerlerinden oynayıp düştüğünü zikretmekte, bununla berabere söz konusu tesirin yağmurlar, kasırgalar, zelzeleler gibi kudret-i ilâhiyenin eseri olan olaylardan kaynak-

⁵³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* 1/146-147.

⁵⁴ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî-Meâlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah vd. (Riyad: Daru Taybe, 1409/1989), 1/111.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl, çev. Muhammed Çoşkun vd., ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/420.

lı olduğunu ifâde buyurmaktadır. Elmalılı bu şekilde haşyetle düşen taşların fizikî âlemdaki esbâbına da dikkati çekmektedir.

Taşların haşyeti konusu şüphesiz sûfi tevilde ve mutasavvıfların yorumlarında kendisine yoğun bir temâyül ve geniş bir anlam alanı bulmuştur. Örneğin, İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) *Fütûhât*'ta necâsetin nelerle temizlenebileceğini açıkladığı bâbda Bakara 2/74 âyetinin bâtinî yorumuna da yer vermektedir. Zikrettiğine göre Allah Teâlâ taşlar ile kalpler arasında bir ilişki ortaya koymaktadır. Taşların düşmesiyle aslında onlara benzeyen kalplerin düşmesi, izzetten kulluğa inmeleri ve aslen sahip oldukları noksanlık ve acizliğe bakışları ifâde edilmektedir. Burada taşın da su gibi temizleyici olmasının sebebinin de açıklamakta, suyun kaynağı olan taşların necaseti gidermedeki hükmünün, kendisinden çıkan suyun hükmü gibi olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte, taşların fiili olarak zikredilen "haşyet" in de kendisiyle temizlenen şeylerden biri olduğunu ifade etmekte, Allah tarafından kendilerinden razı olunmuş ve Allah'tan da razı olmaları istenmiş, Allah'ı bilen kimselerin vaşflarından biri olduğunu zikretmektedir. Delil olarak da *أَنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* "Kulları içinden ancak bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar" (el-Fâtır 35/28) ve *رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ* "Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Bu, Rabbini sayıp O'ndan korkan içindir" (el-Beyyine 98/8) âyetlerini göstermektedir. Dolayısıyla "haşyet", Allah'ı bilen âlim kulların husûsiyetlerindedir. Şu hâlde İbnü'l-Arabî'ye göre bilgi, bilhassa da takva duygusundan kaynaklanan bilgi hem temiz hem de temizleyicidir. Başka birtakım bilgilerin, temiz ve temizleyici olsalar dahi, kendisinin işaret etmiş olduğu bu bilginin kuvvetine sahip olmadığını söylemektedir.⁵⁶

İbnü'l-Arabî, Allah Teâlâ bu taşları "düşme" niteliği ile vafsetmiş olduğu için, bunlarla dağlardaki taşları kastetmiş olduğunu da beyan etmektedir. Yüce Allah'ın, dağlar vesilesiyle yerin sarsılmasını engelleyip onları yeryüzünün kazıkları (evtâd) kıldığını, bunun da onlara, konumlarının yüceliği itibarıyla bir iftihar vesilesi olduğunu söylemektedir. Bu taşların da Hak Teâlâ'nın *تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا* "Biz o ahiret diyarını yeryüzünde kibirlenme ve fesat irade etmeyen kimselere veririz. Akıbet müttakilerindir." (el-Kasas 28/83) âyetini duydukları vakit, Allah korkusundan düşüp yuvarlandıklarını zikretmektedir. Rableleri onlara yüce bir konum vermiş de olsa, onların yine de intikal edecekleri

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/212-213; ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/151.

ahiretteki saadet diyarında pay sahibi olamama endişesi ile Allah korkusundan yuvarlandıklarını ifâde etmektedir.⁵⁷

Necmeddîn-i Dâye ise, Allah korkusuyla yerinden düşen taşlarla kendisinde saflık ve temizlik bulunan, haşyet sahibi iman ehlinin kastedildiğini söylemektedir.⁵⁸ Kâşânî de bu tür kalbin ürperip boyun eğip teslim olup itaat ettiğini, Müslüman âbidlerin ve zâhidlerin kalplerinin böyle olduğunu zikretmekte, bu kalplerin en basit hâlinin, Allah korkusuyla yukarıdan aşağıya yuvarlanmak, yani Allah'ın emrettiğine boyun eğmek olduğunu dile getirmektedir.⁵⁹

Mutasavvıf yönüyle öne çıkan Osmanlı döneminin meşhur müfessirlerinden İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) ise konuyla ilgili Ehl-i sünnetin görüşünü naklederek hem cansız varlıkların hem de hayvanlar, bitkiler vb. diğer canlı mahlûkâtın da kendilerine özgü namazları, tesbihleri ve Allah'tan korkuları olduğunu söylemekte ve konuyla ilgili yukarıda zikrettiğimiz İsrâ 17/44 ve Nûr 24/41 âyetlerini delil getirmektedir. Burada insana düşen görevin, bu tür şeylere iman etmek ve bunlarla alakalı ilmi de Hak Teâlâ'ya havâle etmek olduğunu söylemektedir.⁶⁰

Konuyla ilgili yorumlarda bilhassa mutasavvıf âlimlerin zikrettikleri hayret uyandırıcıdır. Esâsen sûfîlerin âlem ve tabiata dair görüşleri incelendiğinde onların “cansızlık” diye bir kavramı kabul dahi etmedikleri görülmektedir. Varlık silsilesinde cansız varlıklar şeklinde kategorize edilen “cemâdât”ı cansız değil de donuk varlıklar olarak tasavvur etmektedirler. Bu noktada en büyük çıkış noktaları her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini bildiren İsrâ 17/44 âyetidir. Kainattaki tüm varlıkları tek bir varlığın, yani Kâdir-i Mutlak olan Allah'ın yaratmasının alâmetleri olarak saymakta ve her birisine belirli bir bilinç takdir edildiğini savunmaktadırlar. Zira söz konusu âyette “hamd ile tesbih etme” bunu ifâde etmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî varlıkların tesbihiyle ilgili bu âyetteki ifâdeyi oldukça açık bulmakta ve âyetin tevile müsait olmadığına dikkat çekmektedir. Burada “şey”lerin Hakk'ı tesbihi bazı kimselerin iddia ettikleri gibi hâl tesbihi de değildir, çünkü o takdirde âyette *وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ* “Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız” denmesinin anlamı kalmamaktadır. Zira ona göre Allah bazı kullarının gözlerini cemâdâtın canlılığını görmekten alıkoymuştur, ancak onlar da Allah'ı tesbih etmektedir ve O'nu tesbih eden her şey

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/150.

⁵⁸ Necmüddîn-i Kübrâ *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 1/178.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/84.

⁶⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/174.

canlıdır. Netice olarak İbnü'l-Arabî âyetlerden ve rivâyetlerden şu mantıksal sonuca varır: Birincisi; her şey Allah'ı tesbih eder. İkincisi; tesbih eden her şey canlıdır. Üçüncüsü; her şey canlıdır.⁶¹ Bu doğrultuda taşların Allah korkusuyla düşmesi de onların söz konusu tesbihine dahil olmaktadır.

Cemâdâtın tesbih ve zikriyle ilgili olarak Mesnevî şârihlerinden Ahmet Avni Konuk'un (öl. 1938) açıklamaları da dikkate değerdir. O, kelâmın cemâd ve nebâtta bâtın, hayvanda nâkıs, insandaysa kâmil olduğunu, cansız varlıkların tekellümünün bu âlemde sabit ve vâki olduğunu, bunu herkesin işitmesinin mu'tâd olmayıp yalnız sır kulağı açılmış olan âriflerin lisân-ı fasih ile işitebileceklerini söylemektedir.⁶² Yine bir diğer meşhur Mesnevî şârihi Tâhiru'l-Mevlevî (öl. 1951) de bu konuda makul bir öneri getirmekte, din ile dünyanın ayrılması gibi ilimler ve fenlerin de birbirinden ayrılması ve birinin kapsamının diğerine karıştırılmaması gerektiğini, ilimlerin bir kısmı tabiattan bahsederken bir diğer kısmının konusunun tabiatın fevkinde olup diniyyat, ilâhiyyat gibi bahislerin tabii ilimler gözüyle tedkik edilemeyeceğini, tedkike kalkılırsa da söz konusu ulûmun salâhiyyetine tecâvüz edilmiş olacağını ifâde etmektedir.⁶³

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm Bakara Sûresinin 74. âyeti zemininde bazı kalplerin ne kadar katılaşabildiği noktasında çarpıcı bir anlatımı gözler önüne sermektedir. Bu âyette birtakım kalplerin ne derece katı ve sert oldukları, sertlik denince zihinlerde ilk canlanan nesne olan taşlara benzetilmek sûretiyle dile getirilmektedir. Ancak onların durumu, söz konusu benzetmenin de sınırlarını aşmakta, katılıkta taşları dahi geride bırakacak bir raddeye varmalarına neden olmaktadır. Çünkü taşlar en azından fayda verme anlamında onlardan çok daha kıymet arz etmektedir. Nitekim Kur'an bu durumu onlardan ırmaklar kaynadığı, çatlayıp bağrılarından sular fışkırdığı ve hatta Allah korkusuyla düşüp yuvarlandıkları şeklinde bize bildirmektedir. Peki cansız bir nesne olan taş için haşyet duygusu nasıl söz konusu olabilmektedir?

Gerek klasik gerekse işârî tefsir kaynaklarında taşların âyette zikrolunduğu gibi Allah korkusuyla düşmelerinin mâhiyeti pek çok âlim tarafından farklı gerekçeler ekseninde açıklanmıştır. Burada Elmalılı Hamdi Yazır'a ait açıklama oldukça özet olsa da günümüz anlayışı doğrultusunda mutedil

⁶¹ Ekrem Demirli, "Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her Şey Tanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008), 2/67-69.

⁶² Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 2/71.

⁶³ Tahiru'l-Mevlevî Olgun, *Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, t.s), 1/1045.

bir bakış açısı olarak görünmektedir. Zira o, taşların düşmesindeki haşyet boyutunu da iptal etmeden bu düşüşün fizikî ve zâhirî sebeplerine de işâret etmektedir. Bununla birlikte Beğavî ve Bursevî'den naklen aktarmış olduğumuz Ehl-i sünnetin görüşü de mühim bir prensibe dikkati çekmekte, gerek cansız varlıkların gerekse insan dışındaki diğer canlıların da kendilerine has ibadet, tesbih ve Allah korkuları olduğunu ifâde etmektedir. Bu gerçek hâlihazırda bizâtihi Kur'an'da İsrâ Sûresinin 44. ve Nûr Sûresinin 41. âyetlerinde de haber verilmektedir. Esâsen bu noktada insana düşen görevle alâkalı Beğavî ve Bursevî'nin, Kur'ânî hakikâte olduğu gibi iman edip konuyla ilgili hakikî ilmi Allah'a havâle etmek şeklindeki formülü ideal bir duruştur. Bununla birlikte Allah Resûlü (s.a.v.)'in dayandığı hurma kütüğünün, kendisinden ayrıldığı zaman ağlarcasına inlediği ve risâletinden evvel taşların kendisine selâm vermesi hakkındaki rivâyetler sahih hadis kaynaklarında yer alan ve bu bağlamda üzerinde durup tefekkür edilmesi gereken hâdiselerdir. Bu anlamda Allah Teâlâ'nın bazı taşlara mahiyetini bilemediğimiz bir tarzda, kendi fitrat ve yaratılışlarına uygun olarak marifet ve ilhâm vermiş olması ve onların bu sayede Allah'a itaat etmeleri, bizim kanaatimizce de keyfiyetini Allah'a hâvale edip mevcûdiyetine iman noktasında teslim olunması gereken bir durumdur. Bununla beraber İbnü'l-Arabî'nin haşyetin, Allah'ı bilen âlim kulların husûsiyetlerinden olduğunu zikrederek, her bilginin bir olmadığını, haşyetin akabinde gelen takva duygusunun meydana getirdiği bilginin de tıpkı su ve taş gibi temiz ve temizleyici olduğunu söylemesi bu âyetin mânâ zenginliklerinden birini gözler önüne sermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini bildiren İsrâ 17/44 âyeti bağlamında cemâdâtı bu tesbih hürmetine cansız addetmeyip donuk olarak nitelemesi de oldukça incelikli ve derinlik içeren bir bakış açısı olarak dikkati çekmektedir. Tüm bu birikim bir arada düşünüldüğünde bizce gerek özelde taşların gerekse genelde cemâdâtın bizim mahiyetini idrâk edemeyeceğimiz bir tarzda haşyet taşıdıkları ve kendilerini yaratan Yüce Allah'ı tesbih ettikleri bilhassa İsrâ17/44 âyeti göz önünde bulundurulduğunda şüphe götürmez bir hakikât olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte söz konusu varlıkların bu haşyet ve zikirlerine bizlerin muttali olabilmesi Bakara 2/117 âyeti düşünüldüğünde tamamiyle Allah Teâlâ'nın iradesine bağlı olarak imkân dâiresi içindedir. Nitekim Allah Resûlü'nün hayatına bakıldığında durumu teyit eden pek çok vakanın tecrübe edilmesi de bu gerçeği destekler mahiyettedir.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid. "Necmeddîn-i Kübra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/498-500. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Tefsîru'l-Begavî-Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd.. Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Bozkurt, Nebi. "Taş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/141-142. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. çev. Abdullah Öz vd.. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Daveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Demirli, Ekrem. "Sûfilerin Âlem ve Tabiat Görüşü: Her ŞeyTanrı'ya İşaret Eden Canlı Bir Âyettir". *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*. 2/67-72. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008.
- Durmuş, İsmail. *Cahiliyye Şiirinde ve Kur'an-ı Kerim'de Benzetme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Frolov, Dmitriy Vladimiroviç. "Kur'ân'da Taş Motifinin Anlambilimsel İncelemesi". çev. Halil İbrahim Usta. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (Bahar 2014), 199-216.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. y.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Kesîr, İmâdü'd-dîn Ebu'l-Fidâ İsmail ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd.. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî. *Tefsîr-i Kebîr Te'vîlât*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Basım Yayın, 2008.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî. *Rahmetün mine'r-Rahmân Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun. haz. Mahmûd el-Gurâb. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-Dâru's-şâmiyye, 2009.
- Karahan, Duran Serdar. *Dünyada ve Türkiye'de Doğal Taşlar*. MTA, 2018.

- Kılıç, Sadık. "Kutsalın Tezahürü ve Kur'an'da Taş Kavram Alanı", *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 1-23.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı vd.. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî -Muhammed Rıdvan Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Tefsîru'l-Kuşeyrî Letâifu'l-işârât*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2015.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*. nşr. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2015.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Müessesetu't-tarihi'l-Arabî, 2002.
- Necmüddîn-i Kübrâ, Ebû'l-Cennâb Ahmed b. Ömer el-Hîveki el-Hârizmî. *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye fi tefsîri'l-işâriyyi's-sûfi*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2015.
- Olgun, Tahiru'l-Mevlevî. *Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, ts.
- Özgün, Cihan. "Mermer Taşı Osmanlı Anonim Şirketi'nin Kuruluşu". *Kültürümüzde Taş*. haz. Emine Gürsoy Naskali & Murat Koçak. 347- 390. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Şahin, Aslı Çandarlı. "Bozkırın Mührü: Taş Heykeller". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (Eylül 2018), 419-436.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Kalp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Kâşânî, Abdürrezzak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yüzer, Erdoğan. "Taşlar Üzerindeki İzler (Ya Taşlar Olmasaydı!!)". *II. Uluslararası Mermer ve Doğal Taşlar Kongresi*. 2-22. İzmir: Jeoloji Mühendisleri Odası, 2010.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*. çev. Muhammed Çoşkun vd.. ed. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

İslam Edebiyatında İlimin Adabına Dair Bir Değerlendirme *An Evaluation on Adab of Science in Islamic Literature*

Murat Ataman

Araştırma Görevlisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

*Research Assistant, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Rhetoric*

Bursa, Turkey.

murat-ataman58@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7049-3125>

Adnan Arslan

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

*Associated Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Arabic Language and Rhetoric*

adnan.arslan@bilecik.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 346-367

Atf / Cite as: Ataman, Murat - Arslan, Adnan. "İslam Edebiyatında İlimin Adabına Dair Bir Değerlendirme [An Evaluation on Adab of Science in Islamic Literature]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 346-367. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.711548>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Doğru davranışın ancak doğru bilgiden kaynaklanabileceği gerçeğinden hareketle, doğru davranışları hedefleyen İslam dininde, ilmin tahsiline son derece önem verilmiştir. Bu önem, İslam edebiyatında “ilim” konulu sayılamayacak nicelikte eserin vücuda gelmesinde kendini göstermektedir. Yine bu öneme binaen hadis ve Arap edebiyatı kaynaklarına baktığımızda ilim tahsilinde bulunacak öğrencilerin takınması gereken özel bir “ilim âdâbı” alanının oluştuğu görülmektedir. Aslına bakılırsa ilim öğrenmek her Müslüman’a farzdır. Ancak bu tür “ilim âdâbı” eserlerinde birinci derecede hedef kitle, hayatının bir kısmını ilme tahsis etmiş “talebe” kesimidir. İlim taliplisinin bir ömür boyu sürecek tahsil yolculuğunda kritik eşikler, savrulmaya müsait dönemeçler ve ilmin istismara uğrayabileceği riskli alanlara dair pek çok ikaz ve işaretler bu eserlerde bulunmaktadır. Zira kimi zaman ilmi bir yanlış ameli pek çok doğruya mal olabilmektedir. Bu çalışmada, ülkemizde İslami ilimler tahsili ile meşgul olan önemli sayıda bir kesime ve bu kesim içerisinde de özellikle “yeni başlayanlara” yönelik hadis ve Arap edebiyatı kaynaklarından derlenmiş prensipler ele alınmıştır. Çalışma ağırlıklı olarak sunum ve değerlendirmeye dayalı olacağı için konu çerçevesinde -rehberlik amaçlı- seçilen literal malzeme arz edilerek günümüz -İslami ilimler öğrencilerine- göre yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Hadis, İlim, Âdâb, İslami İlimler.

Abstract

Considering the fact that the right behavior can only arise from the right information, the education of science has been given utmost importance in the Islamic religion aiming at the right behaviors. This importance manifests itself in the inclusion of an unquestionable quantity of “science” in the Islamic literature. When we look at the hadith and the sources of Arabic literature due to this importance, it is seen that there is a special field of scholars of science that should be attached to the students who will study science. In fact, it is obligatory for every Muslim to learn science. However, the first degree of target audience in such works of “science ethic” is the “student” segment that has devoted part of its life to science. Critical thresholds, bendable bends and risky areas where science can be exploited are found in these works. Because sometimes a scientific mistake can cost many truths. In this study, the principles compiled from the sources of hadith and Arabic literature for a significant number of people engaged in the collection of Islamic sciences in our country and especially for the “beginners” were compiled. Since the study will be mainly based on presentation and evaluation, the selected material will be presented within the framework of the subject - for guidance purposes - and will be interpreted according to the present - Islamic sciences students

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Hadith, Science, Ethics, Islamic Sciences.

Extended Abstract

In many verses and hadiths, the virtue of science has been expressed in different ways. When we look at the classical literature sources that we can call a kind of culture collection for Muslims it is seen that the science is among the prioritized topics. Various materials, phrases, anecdotes etc. has been emphasized on the value of science for a long time. Literary sources are important in terms of reflecting Muslim society's view of science. In this article the recommendations for science students have been brought together in religious and literary texts. In summary what is said in the context of scientific advice is as follows: First of all it is emphasized in the literary books that the value that makes human beings real is "knowledge". If a person lacks science, it is not worth having a supreme lineage or being in a high position. For this reason, it has been advised that it is wrong to admire the fact that people favor their owners and owners. Because in the event that the property and its location disappear, the traits of none of these favors are read, all of them disappear. In every period, goods and properties have been at the top of what people love most and consume their lives to earn them. For this reason, when the value of science is tried to be explained, references to the property and property are generally made. Although it is a great value to have knowledge, it has always been a matter of interest when the power and value of the power are not known enough. An important reason for this is that the scientists themselves do not know the value of the science they carry, they exhibit behaviors and behaviors that do not suit them and are a bad example to people. Intention is a powerful motive that directs people in terms of affecting the work done. It is indisputable that there is a big difference between a student trying to pass an exam and a student who wants to apply what he has learned in his life. Therefore, the intention to learn should be primarily to eliminate one's own ignorance. When this happens, the knowledge learned will be internalized and will shape the life of man. Otherwise, an unwillingness towards science will emerge, considering that what is learned after a while does not make sense. Sometimes the student's enthusiasm for knowledge is broken when he is at the beginning of the road. When it is examined, it is understood that it is a situation related to falling down. Often, an inaccessible science and scholar portrait is drawn to encourage the so-called student. He sees the scientific position shown as the target and the profile of the scientist as inaccessible to the demand evaluating himself and his conditions; As a result, his enthusiasm for knowledge is broken. However, it must first be to target the minimum level of knowledge. In this regard, it is stated in the literary books that some philosophers say: My goal in science demand is not to reach the last point in science; my aim is to get the amount that ignorance cannot be excused. Although learning is

said to have no age, learning at a young age is compared to “embedding” in knowledge, and learning at an advanced age is compared to “trying to embroider” in water. It is stated that the virtues that the science demand should adopt should be a good listener at the very beginning. Being a listener in the course rings was seen as a superior merit than speaking. Because choosing to listen to speaking first of all implies that one’s mind; The way to have a strong science is only to be a good listener. It can be said that one of the most dangerous diseases transmitted to human beings in the duration of the demand for science is taassup. However, science is first and foremost a search for truth. Truth is not something that can be measured by religion, language, race, and piety. It can be said that one of the most important obstacles to scientific success is the way it works beautifully / systematically. For example, leaving it half while busy with another job, or doing it halfway with another job is some of them. Man of letters stated that this type of work would not only disrupt scientific success. It can be said that there are many factors that push the science student to work without a system. At the beginning of these, not knowing where and how to start, not being able to predict which science you want to deepen. Numerous information will emerge that the science student will encounter during his collectible life. There is no need to even explain the impossibility of having knowledge of all of this information. So what the ingenious traveler doing with science knows is that he knows how to act “selectively” about this information. Because the science square is as wide as possible and the roads to go are too many to count. Poetry, which is the divan of Arabs, contains whatever cultural, religious and moral belongs to Arab and has been passed down from generation to generation as a strong cultural heritage. One of the moral virtues in this heritage is to know how to keep quiet where it is needed. The wise silence, praised in the Qur’an and Sunnah, was seen as a requirement of the literary and devoted and also became an indicator of one’s social reputation. This meaningful silence has been the subject of poetry in Arabic poetry since the first period. One of the problems encountered in science education is that the demand is sometimes dealing with complex issues. Although such issues sometimes increase the enthusiasm for learning by attracting the interest and curiosity of the demand, it often confuses and gives a coldness and demoralization to deal with science. Human beings are hostile to what they do not know by their nature and tend to the subjects they can understand. Here, it is important to ask questions beautifully if needed. As a result, it is possible to say the following: It is emphasized that the demand that wants to engage in the science in general in Islam literature should keep his intention towards the knowledge sincere from the beginning and be always excited about what the purpose of knowledge is.

GİRİŞ

Âlimler ilmi, “bir şeyin hakikatini idrak etmek” olarak tarif etmişlerdir.¹ İlim maluma tabidir. Dolayısıyla her ilmin (bilmek) değeri, malumun (bilinen) değerine göre belirlenir.² Bu açıdan bakıldığında ilimler arasında İslami ilimlerin ayrı bir yeri vardır. Çünkü İslami ilimler insana en yüce olanı (Allah’ı) tanıtır ve varlık gayesini öğretir. Böylelikle insanoğlu dünyada ve ahirette saadete kavuşmanın yollarını öğrenmiş olur.

Birçok ayet ve hadiste ilmin fazileti değişik biçimlerde dile getirilmiştir.³ Müslümanlar için bir tür kültür koleksiyonu diyebileceğimiz klasik edebiyat kaynaklarına bakıldığında ise ilim bahsinin öncelik verilen konular arasında yer aldığı görülür. Çeşitli materyaller, vecizeler, anekdotlar, darbi meseller vs. kullanılarak ilmin kıymeti üzerinde uzun uzadıya durulmuştur. Bunun nedeni edebiyatın insana yüce bir kimlik kazandırma gayreti içerisinde olmasıdır.⁴ Keza Müslüman toplumların ilme bakışını yansıttığı olması bakımından önem arz etmektedir.

Her şeyden önce *edeb* kitaplarında insanı gerçek manada insan yapan değerler “ilim” olduğu üzerinde durulmuştur. Bir kimse ilimden yoksunsa yüce bir soya sahip olmasının veya yüksek bir mevkiye bulunmasının kıy-

¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Ku'rân*, thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1991), 580; Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed es-Siddîk el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 130.

² Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki şavâimidi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî 1987), 4/819.

³ İlimin fazileti ile ilgili bk. Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî (ed-Dammam: Dâru ibni'l-Cevzî, 1994).

⁴ M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2015), 16-21.

ğüne atıflar yapılmıştır. Mesela sultanlık herkesçe çok yüce bir mevki olarak kabul edilmesine rağmen ilmin-ilim sahibi olmanın çok daha yüce bir mevki olduğu çeşitli şekillerde dile getirilmiştir. Meşhur dil âlimi Ebü'l Esved ed-Düelî (ö. 69/688) bunu şu veciz sözüyle dile getirmiştir:

الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك

Sultanlar insanların hükümdarıdır. Âlimler ise sultanlara hükümdardır.

Keza edeb kaynaklarında Harun Reşid ile imam Malik arasında geçtiği rivayet edilen şu kıssada ilmin yüceliğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bir gün Halife Harun Reşid adamlarını imam Malik'in yanına göndererek huzuruna gelip hadis okumasını emreder. İmam Malik ise gelen adamlara halifeye "ilmin ayağına gelinir; ilim kimsenin ayağına gitmez." sözünün iletilmesini ister. Bunun üzerine Harun Reşid İmam Malik'in huzuruna gelir ve sırtını duvara yaslayarak oturur. (Bu şekilde oturulmasından hoşlanmayan) İmam Malik bu kez şöyle der: Ey müminlerin emri, (bilesin ki) ilmi yüceltmek Allah'ı yüceltmektir. Harun Reşid derhal kalkar ve İmam Malikin önünde diz çöker ve hadis dinler.¹³

İlim sahibi olmak çok büyük bir değer olmasına rağmen kadir ve kıymetinin yeterince bilinmediği her dönemde mevzu bahis olmuştur. Bunun iki önemli nedeni vardır. *Birincisi*: İlim ehlinin bizatihi kendilerinin, taşıdıkları ilmin değerini bilmemeleri, kendilerine yakışmayan hal ve davranışlar sergileyip insanlara kötü örnek olmalarıdır.¹⁴ Bu durumdan oldukça muzdarip olan Fudayl b. İyâz (ö.187/803) şöyle serzenişte bulunmuştur: *Âlimler halkın gönlünde bahar mevsimi gibiydiler. Hastalar onlarla birlikte olduğunda iyileşmeyi istemezlerdi. (Allaha kavuşma arzusundan) Fakirler onları gördüklerinde zenginliği arzu etmezlerdi. (Yaşadıkları örnek züht hayatı nedeniyle) Oysa şimdi sözüm ona ilim erbabı, insanlara fitne oldular.*¹⁵ Oldukça örnek bir kişiliğe sahip olan meşhur dil ustası Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö.175/791) bazı davranışlarının etrafındakilere fitne olabileceğinden çekindiği için, kendisinden alınması gereken yegâne şeyin ilim olduğunu şöyle dile getirmiştir: *اعمل بعلمي ولا تنظر إلى عملي ... ينفك قولي ولا يضرك تقصيري* (Benden ilmimi al, yaptıklarım ise aldırış etme. (Böyle yaparsan) Sözlerim işine yarar, davranışlarım zarar vermez sana.) *İkincisi*: Mum dibine ışık vermez misali, buldukları muhit ve çevrenin kendilerine aşına olmaları hasebiy-

¹³ Râgıb el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, 1/52.

¹⁴ İbn 'Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-'İkdü'l-ferîd, thk. Müfid Muhammed Kumeyha (Beirut: Dârü'l-küttübi'l-ilmiyye, 1983), 2/89.

¹⁵ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 2/93.

le insanların gözünde sıradanlaşarak basite alınmalarındır. Peygamberler dahi bu duruma maruz kalmışlardır.

Edeb kitaplarında anlatılana göre İncil’de konuyla alakalı şöyle bir anekdot yer alır: Hz. İsa (a.s.) insanlara mucizeler gösterip onlara hikmet dolu sözler öğretilince bir zaman sonra şöyle demeye başladılar: Ya bu (Hz. İsa) bizim marangozun oğlu değil mi?! Annesi Meryem, kardeşi Yakup, Yusuf, Şem’un ve Yehuza. Bunların hepsi bizim içimizden olan tanıdığımız bildiğimiz kimseler! Bu söz üzerine Hz. İsa (a.s.) onlara hitaben şöyle dedi: Bir peygambere ancak yaşadığı şehrindeki hemşerileri söver ve onu küçük görür.¹⁶

Hatta bu münasebetle İmam-ı Şâfiî (ö. 204/820) ilimle iştilal eden kimselerin bir yerde uzun süre kalmasını doğru bulmamıştır. Farklı coğrafyalar, yeni kültürler, değişik algı ve anlayışlar ilim erbabının ufkunu açan ve onun genişlik ve derinliğini artıran şeylerdir. Şair hayatına yansıttığı bu düşüncelerini şiir formunda aktarmak istediğinde zımnî/kapalı bir teşbihle şöyle söylemiştir:

إنني رأيت وقوف الماء يفسده
والأسد لولا فراق الغاب ما افترست
والشمس لو وقفت في الفلك دائمة
إن ساح طاب وإن لم يجر لم يطب
والسهم لو لا فراق القوس لم يصب
لملها الناس من عجم ومن عرب
Görüyorum ki suyun duruşu onun tadını bozmaktadır.

Akarsa güzel olur akmazsa kötü.

Aslanlar ormandan ayrılırsa avlanır.

Ok yaydan ayrılmazsa hedefini vuramaz da.

Güneş eğer sürekli gökyüzünde sabit dursa

Arap acem herkes ondan sıkılır.¹⁷

2. İLİM TAHSİLİNDE GENEL İLKELER

Niyet, yapılan işlere tesir etmesi bakımından insana yön veren güçlü bir saiktir. Sınav geçmek için çalışan bir talebeyle, öğrendiklerini hayatında uygulamak isteyen bir öğrencinin ilimden elde edeceği fayda arasında büyük fark olduğu tartışılmazdır. Bu manada ilim talebesinin nasıl bir maksat içerisinde olması gerektiğini Amr b. Dînâr (ö.126/744) şöyle ifade etmiştir: *İnsan, ilmi kendisi için öğrenecekse az bir ilim ona yeter; yok insanlar*

¹⁶ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/134.

¹⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Divânü'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 26.

için öğrenecekse insanların ihtiyacı hiç bitmez.¹⁸ Dolayısıyla öğrenme niyeti öncelikle insanın kendi cehaletini gidermek için olmalıdır. Böyle olduğunda öğrenilen bilgi içselleştirilecek ve insanın hayatına yön verecektir. Aksi takdirde bir zaman sonra öğrenilen şeylerin bir anlam ifade etmediği düşünülerek ilme karşı bir isteksizlik baş gösterecektir.¹⁹ Bu durum tıpkı savaş hazırlığında olan birinin durmadan silah yığıp ama bir türlü savaşa gitmemesine benzetilebilir. Silahlar nasıl ki savaş için bir araç ise ilimde amel etmek için bir araçtır denilmiştir²⁰

Kimi zaman da daha yolun başındayken öğrencinin ilme olan hevesi kırılır. Bunun nedeni tetkik edildiğinde ye'se düşmekle alakalı bir durum olduğu anlaşılır. Çoğu zaman sözüm ona talebeyi teşvik etmek için ulaşılmaz bir ilim ve ilim adamı portresi çizilir. Kendini ve şartlarını değerlendiren talebe, hedef olarak gösterilen ilmi konumu ve ilim adamı profilini ulaşılmaz olarak görür; neticede ilme karşı olan hevesi kırılır. Oysa olması gereken önce, asgari seviyedeki ilim seviyesini hedef göstermektir. Bu hususta *edeb* kitaplarında bazı filozofların şöyle dediği nakledilmiştir: *İlim talebindeki gayem ilimde son noktaya ulaşmak değildir; gayem cehaleti mazur görmeyecek olan miktarı elde etmektir.*²¹

Öğrenmenin *yaşı başı yoktur* denilmiş olsa da küçük yaşta öğrenmek bilginin “taşa nakşedilmesine”, ileri yaşlarda öğrenmek ise bilginin “suya nakşedilmeye çalışılmasına” benzetilmiştir.²² Benzer bir söze kulak misafiri olan Ahnef b. Kays (ö. 67/686-87) bunun nedeni -aslında ileri yaşta olan bir kimsenin akılcı küçük yaşta olandan çok daha güçlü olmasına rağmen-hayat meşgalesinin öğrenilen bilginin kalıcılığını zayıflattığına bağlamıştır.²³ Keza İmam Şâfiî erken yaşta ilim yapmanın önemini şu dizeleriyle dile getirmiştir:

ومن فاته التعليم حال شبابه فكبر عليه أربعاً لوفاته

Gençliğinde elde edememişse ilim

O vakit dört tekbir getir sen ona vefatı dolayısıyla.

Fakat hemen şunu da belirtmek gerekir ki yaş geçti diye cahil kalmaya razı olmak bir başka cehalet örneğidir. Abbasi Halifesi Me'mûn'la (ö.

¹⁸ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/142.

¹⁹ Tevhîdî, *el-Basâir ve'z-zehâir*, 5/177.

²⁰ Ebû Mansûr Se'âlibî, *Ş-Şekvâ ve'l-'itâb ve ma vaka'a beyne'l-hillân ve'l-eshâb*, thk. İlhâm Abdülfettah el-Müftî (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn, 2000), 222.

²¹ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 2/77.

²² İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/139.

²³ Ebû Osman 'Amr b. Bahr Câhiz, *Kitâbü'l-mehâsin ve'l-azdâd* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 30.

218/833) bir akrabası arasında geçen konuşma bu manada güzel bir öğüt içermektedir: Halife Me'mûn'a yaşını başını almış bir akrabası sorar: *Ey hünkârım! Benim bu yaşta ilim talep etmem uygun düşer mi sizce?* Me'mûn şöyle cevap verir: *Elbette! İlim talebesi olarak son nefesini vermen cehalete razı gelmiş biri olarak ölmenden yeğdir.*²⁴

İlim talebesinin prensip edinmesi gereken meziyetlerin en başında iyi bir dinleyici olması gerektiği belirtilmiştir. Ders halkalarında dinleyici olmak, konuşan olmaktan çok daha üstün bir meziyet olarak görülmüştür.²⁵ Çünkü dinlemeyi konuşmaya tercih etmek her şeyden önce o kimsenin aklına delalet etmektedir; güçlü bir ilme sahip olmanın yolu da ancak iyi bir dinleyici olmaktan geçmektedir.²⁶

Bir kimse eğer dinlemeyi bilmiyorsa fehimi güçlü olsa bile ilim öğrenimi için uygun görülmemiştir. Âlimlerin böyle kimselere ilim öğretmekten geri durdukları dahi olmuştur. Bunun nedeni dinlemeyi bilmemenin ilim ahlakıyla bağdaşmaması olabileceği gibi meselelerin kötü ezberlenmesine yol açması da olabilir. Birazdan nakledeceğimiz anektot anlatılanı beyan eder mahiyettedir:

Abbasi şairlerinden Ebû Yâkûb el-Hureymî'nin (ö. 214/829) naklettiği bir hadise konuyla alakalı olarak örnek gösterilebilir. Başından geçen olayı Hureymî şöyle anlatır: *Gün doğumundan sonra yolda Said b. Vehb ile karşılaştım. (Hayrola dostum) Nereye böyle, diye sordum? Said: Peygamberin bir hadisini işitirim diye (meclisleri) dolaşıyordum. Daha sonra yolda Enes b. Ebî Şeyh (ö.?) ile karşılaştım ve nereye gidiyorsun diye sordum. O "Ezberimde bir hadis var; onu nakletmek için anlayışı güçlü dinlemeyi beceren birini arıyorum" dedi. Bunun üzerine ben, "hadi onu bana naklet", dedim. Enes: Evet doğru, sen anlayışı güçlü birisin; ama maalesef çok kötü bir dinleyicisin. O yüzden onu sana aktaramam, dedi.*²⁷

İlim talebi süresinde insana bulaşan en tehlikeli hastalıklardan birinin taassup olduğu söylenebilir. Oysa ilim her şeyden önce bir hakikat arayışıdır. Hakikat ise din, dil, ırk, takva ile ölçülebilecek bir şey değildir. İlk dönem hadisçilerinden Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/749) sergilediği şu davranış bu hususta güzel bir örnektir: *İlim erbabı arasında öyle tanıdıklarım var ki dualarının Allah katında makbul olduğunu hüsni zan ederim. Ne var ki bana bir*

²⁴ Ebû't-Tayyib Veşşâ, *ez-Zarf ve'z-zurefâ*, thk. Kemal Mustafa (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî,1953), 12.

²⁵ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/137.

²⁶ Câhiz, *Kitâbü'l-mehâsin ve'l-azdâd*, 42.

²⁷ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/144.

hadis rivayet edecek olsa bunu katiyen kabul etmem.²⁸ Dolayısıyla ilme bakışı açısı edeb kitaplarında yer alan "hikmet (hakikat) müminin yitik malıdır; şirk ehlinde de olsa onu öğrenin." sözünde olduğu gibi olmalıdır.²⁹ Taassuptan uzak olmanın formülü ise farklı hocalardan ders almaktan geçmektedir. Öyle ki insan böylelikle hocalarının yanlışlarını görebilir ve onlardan birine taassup etmekten uzak kalabilir.³⁰

İlmi başarının önündeki en önemli engellerden biri de gelişi güzel/sistemsiz çalışma biçimidir denilebilir. Örneğin bir işle meşgulken onu yarım bırakıp başka bir işle meşgul olmak veyahut yapılan işi yarım yamalak yapmak bunlardan bazılarıdır. Edipler bu türden bir çalışma tarzının yalnızca ilmi başarıyı sekteye uğratmakla kalmayacağını, aynı zamanda insanın anlayışına da zarar vereceğini ifade etmişlerdir.³¹ Her ne olursa olsun yapılan işin layıkıyla yapılması başarıya giden yolda oldukça önemli bir prensiptir. Bu manada peygamberden rivayet edilen bir hadis dikkat çekicidir: *Allah'ın resulü oğlu İbrahim'in mezarındaki bir kerpiçte yarık görür ve bunun derhal düzeltilmesini ister. Ardından da şöyle der: Evet, bu yarığın olmasının (ölü için) hiçbir zararı ve faydası yoktur. Fakat Allah, kulunun bir işi düzgün yapmasını sever.*³²

İlim talebesini sistemsiz çalışmaya iten birçok faktörün olduğu söylenebilir. Bunların en başında ise nereden ve nasıl başlanması gerektiğini bilmemek, hangi ilimde derinleşmek istediğini kestirememek gösterilebilir. İbn Sîrîn'e göre (ö. 110/729) öncelikli olarak yapılması gereken her ilimden en temel bilgiyi elde etmektir.³³ Sonrasında ise önem sırasına göre bir cetvel takip edilmelidir. Her şeyden önce farz olan ilimlere öncelik verilmelidir.³⁴ Sonrasında ise insan en çok merak ettiği, hoşlandığı ve kolay gördüğüne yönelmelidir. İlmi derinliğin ancak bu şartlar yerine geldiğinde gerçekleşebileceği söylenmiştir.³⁵

İlim tahsilinde karşılaşılan sorunlardan biri de ezberin mi yoksa fehm (anlamanın) mı öncelenmesi gerektiğidir. Çağımızda eğitim ve öğretim alanında ezberciliğin ciddi manada tenkit edildiği bilinen bir gerçektir. Çok yönlü bir ilim adamı olan Câhız bu sorunu şöyle değerlendirmiştir: *Önde gelen filozoflar ve fikir adamları ezberciliği kötü görmüşlerdir. Zira onlara göre ezbercilik aklı ihmal etmek olup ezberlenen şeye dayanıp güvenmektir. Bu nedenle şöy-*

²⁸ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 2/85

²⁹ İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-ahbâr*, 2/139.

³⁰ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 7/295.

³¹ İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-ahbâr*, 2/183

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnâût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36/524; Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *eş-Şekvâ ve'l-'itâb*, 224.

³³ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 1/5.

³⁴ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 2/77.

³⁵ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 2/81.

le demişlerdir: *الحفظ عذق الذهن* ezber zihni budamaktır. Bir diğer neden ise ezberin aslında bir taklitten ibaret olmasıdır. Oysa düşünce neticesinde yapılan çıkarımlar insanı hakikate ve güvenilir bilgiye götürür. Ancak doğru ve isabetli olan şudur ki uzun süre ezberle meşgul olmak meselelerden çıkarım yapma işini zayıflatır. Sürekli çıkarım yapmak ise ezber kabiliyetine zarar verir. Bununla birlikte ezberin akli çıkarımlar yapmaktan daha değerli olduğunun altını çizmek gerekir. Düşünce ihmal edildiğinde anlamın yakalanması yavaşlar. Ezber ihmal edildiğinde ise anlam kalıpte kalıcı olmaz. Her ikisinin de iyi bir şekilde yapılabilmesi ise şu iki şeyle mümkündür: Kalpten meşguliyetlerin atılması ve şiddetli bir şekilde arzulamak.³⁶

3. BİLMİYORUM DİYEBİLMENİN ÖNEMİ

Melekler, Allah'ın "Bunların isimlerini bana söyleyin."³⁷ hitabına karşı; "Senin bize öğrettiğinden başka ilmimiz yok."³⁸ diyerek cevap vermişlerdir. Allah ile melaike arasında geçen bu mükâleme, bir bakıma bilgimiz olmayan konularda "bilmiyorum" diyebilmenin "melaike"ye yaraşır bir ahlak olduğunu göstermektedir. Bunu teyit eden bir rivayete göre, bir adam Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) yanına gelerek; "En hayırlı yerler nelerdir?" ve "En şerli yerler nelerdir?" şeklinde iki soru sormuştur. Hz. Muhammed (s.a.v.) bu iki sorunun ikisine de لا أدري "Bilmiyorum." diyerek cevap vermiştir. Hadisin devamına göre aynı sorulara Cebrail de (a.s.) "Bilmiyorum." cevabını vermiştir. Sonrasında ise bizzat Allah bu soruları cevaplandırmış ve "Yeryüzünde en hayırlı yerler mescitler; en şerli olanları ise çarşılardır." buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.v..) bilmediği konularda لا أدري dediğine dair başka rivayetler de bulunmaktadır. Bir keresinde "Bilmiyorum Tubba' melun muydu değil miydi? Zülkarneyn peygamber miydi? cezalar günahlara kefarete olur mu? Bunları bilmiyorum." Hz. Peygamber (s.a.v.) dahi bilgisi olmadığı konularda tekellüfe girmez; ya sükût eder ya da "bilmiyorum" diyerek Allah'tan gelecek izahı beklerdi.

Abdullah b. Mes'ûd da (ö. 32/652-53) kişinin bir konuda bilgisi varsa söylemesini eğer bilmiyorsa çekinmeden "Allah daha iyi bilir." demesini tavsiye etmiştir. İbn Mes'ûd, Sâd sûresinde geçen "Sizden bir ücret istemiyorum. Ben tekellüf sahibi değilim." ayetindeki "tekellüf"ü, bilmediği halde biliyormuş gibi davranma manasında tevil etmiştir.³⁹

³⁶ Ebû Osman 'Amr b. Bahr Câhiz, *er-Resâilü'l-edebiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 2004), 200.

³⁷ el-Bakara 2/31.

³⁸ el-Bakara, 2/32.

³⁹ İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 826-831. (Bu kaynakta ilgili hadislerin tahriri yapılmıştır.)

Hız. Ali ise *يا بردها على الكيد أن تقول لما لا تعلم: الله أعلم* (Bilmediğin konuda “Allah daha iyi bilir demenden daha ferahlatıcı ne olabilir ki?) diyerek “tekellüfe girmeden cevap vermenin huzur verici tarafına dikkat çekmektedir.”⁴⁰ Tâbiinden olan Şa’bî (ö. 104/722) ise *لا أدري نَصْفُ الْعِلْمِ* (Bilmiyorum demek ilmin yarısıdır.) demiştir.⁴¹

4. SEÇİCİ DAVRANMAK VE ÖNCE SUSMAYI ÖĞRENMEK

İlim talebesinin tahsil hayatı boyunca karşılaşacağı sayısız bilgiler çikacaktır. Bu bilgilerin hepsine vakıf olmanın imkânsızlığını izah etmeye dahi gerek yoktur. O halde ilimle işğal eden marifet yolcusunun yapacağı şey, en başta bu bilgiler hakkında “seçici” davranmasını bilmesidir. Zira ilim meydanı olabildiğince geniş ve gidilebilecek yollar da sayılamayacak kadar çoktur. İbn Abbâs’ın (ö. 68/687-88) dediği gibi hesabı tutulamayacak kadar bilgi vardır. Burada “seçici” davranmanın lüzumu tebarüz etmektedir. Bu yüzden bazı âlimler “Kişinin seçimi aklının yarısıdır.” demiştir. Ayrıca ünlü nahivci Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ise; “İyi seçim ancak kişinin neye ihtiyacı olmadığını bilmesiyle olur.” diyerek ilim talebesinin her şeyden önce neye ihtiyacı olduğunu ya da olmadığını tayin etmesinin önemine işaret etmiştir.⁴² İlim tahsilinde deyim yerinde ise “kuluçlama öncesi” olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde ilim talebesine yakışan en güzel ahlaklardan birisi de uygun tercih yapabilmesi için susmasını öğrenmesidir. Zira bu dönem henüz nelerin öğrenilip nelerin sonraya bırakılacağına dair araştırma safhasıdır. Bu aşamada ilim taliplisi bu yolda kendinden önceki yolcuların tecrübelerine danışmalı ve kendi görüşünü ortaya koymaya çalışmamalıdır. Zamanı geldikçe meselelere vukûfiyeti artıkça zaten fitri olarak güzel sorular soracaktır. Burada susma ile ilgili klasik Arap edebiyatında ilgi çekici pasajlara yer vermek yerinde olacaktır.

Arapların divanı olan şiir, Araplığa ait kültürel, dini ve ahlaki her ne varsa içinde barındırmış ve güçlü bir kültürel miras olarak nesilden nesile aktarıla gelmiştir. Bu mirasın içerisindeki ahlaki erdemlerden bir tanesi de gerektiği yerde susmasını bilmektir. Kur’ân ve Sünnet’te övülen bilgece suskunluk, edebî ve vakarın bir gereği olarak görülmüş ve kişinin sosyal itibarının da bir göstergesi olmuştur. Arap şiirinde ilk dönemden itibaren bu anlamlı suskunluk şiire konu olmuştur. Araplar tarafından sosyal ha-

⁴⁰ Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Kitâbu'l-müsnedi'l-câmi'*, thk. Nebîl Burhân (Mekke: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2013), 137.

⁴¹ Dârimî, *Kitâbu'l-müsnedi'l-câmi'*, 138.

⁴² Veşşâ, *ez-Zarf ve'z-zurafâ*, thk. Kemâl Mustafâ (Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1953), 2.

yatta ziyadesiyle önem verilen “mürûet/itibar” olgusunun umdelerinden biri olan diline hâkim olmak ve gerektiğinde susmasını bilmek özellikle zühd ve hikmet eğilimli şairlerce işlenmiştir. Bu şairlerden birisi de Arap edebiyatında zühd denildiğine ilk akla gelen isim Ebu'l-Atâhiye'dir (ö. 210/825). Ebu'l-Atâhiye'nin şu şiiri susmanın meziyetine dair belki de söylenmiş en güzel sözler arasında yer almaktadır:

إذا كنت عن أن تحسن الصمت عاجزاً فأنت عن الإبلاغ في القول أعرج
يخوض أناس في المقال ليوجزوا وللصمت عن بعض المقالات أوجز

Şayet güzelce susmasını bilmekten aciz isen, sözü güzelce söylemekten daha acizsindir.

İnsanlar veciz söz söylemeye kalkışirlar; hâlbuki bazı sözlerde susmak en veciz olanıdır.⁴³

Ebu'l- Atâhiye, içinden gelen konuşma isteğini susma iradesiyle durdurmaktan aciz olan kişinin, konuştuğu zaman güzelce meramını anlatmaktan daha da aciz olacağını ifade etmektedir. O halde konuşma maksadını zihninde iyice tasarlayıp israf-ı kelama girmeden beyanda bulunabilmenin ön koşulu “susma iradesi” gösterebilmektir. O halde Ebu'l-Âtâhiye'ye göre susma iradesi “güzel konuşma” sanatından daha da öncelikli olmalıdır. Diğer beyitte ise şair bazı kimselerin edebiyatçı havasına girerek “veciz” sözler söylemeye çalışmasını iğneli bir üslupla tenkit etmektedir. Hâlbuki böyle kimseler için en veciz ifade biçimi susmak olmalıdır. Maksadını en veciz bir şekilde dile getirmek için tekellüfe giren kimselerin her şeyden evvel susmasını öğrenmesi evladır. Hatta değil kendi düşüncesini ifade etmesi, başka birinden duyduğu bir sözü aktarırken de kişi sözü olduğu gibi aktarabilme gayretinde olması hatta söylenen sözden emin değilse o anda da susmasını bilmelidir. Zira ünlü Arap şairi Ebu'l-Maarrî'nin de dediği gibi:

والنقل غير أبناء سمعت بها وآفة القول تقليل وتكثير

“Ve aktarım, duyduğun şeyleri hep değiştirmiştir. Sözüün afeti ise azaltma ve çoğaltmadır.”⁴⁴

Hafızasının güçlülüğü ile bilinen el-Maarrî'nin dikkat çekmek istediği konu gayet hassastır. Zira çoğu kez kaynağından çıkan söz kulaklara ulaşınca kadar biçim ve içerik bakımından epey bir aslından uzaklaşmaktadır. O halde ilim talebesinin başkalarına ait düşünceleri aktarırken de yapması doğru olan şey sözün aslını tam olarak tespit ve tahkik edinceye kadar yine susmasını bilmesidir.

⁴³ Veşşâ, *ez-Zarf ve'z-zurafâ*, 6.

⁴⁴ Ahmed Kubeş, *Mecmau'l-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-Arabî* (Şam: Dâru'n-neşr, 1985), 292.

Susma adabı üzerine pek çok şiir ve hikemi sözler söylenmiş hatta müstakil eserler dahi kaleme alınmıştır. Ahlaki erdemler ve zühd üzerine eserlerinin çokluğu ile bilinen âlimlerden birisi de İbn Ebü'd-Dünyâ'dır. Müellif, *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân* adlı eserinde susma sanatı hakkındaki literatürü bir araya getirmiştir. Bu eserde Müslümanca konuşma üzerine söylenmiş pek çok hadis ve kavil bulunmaktadır. Hadislerde yer alan *من صمت نجا* "Susan kurtulur."⁴⁵ *طوبى لمن... خزن لسانه*; "Dilini tutana ne mutlu!"⁴⁶ *ما شيء أحق بطول سجن من اللسان*; "Dilden daha çok hapsedilmeye hak eden bir şey yoktur."⁴⁷ vb. cevamiu'l-kelim kabilinden ifadeler, susmaya dair akıld kalıcı veciz uyarılardır. Bunun dışında eserde azımsanmayacak sayıda şiir pasajları da yer almaktadır. Eserde el-A'var eş-Şeniyy'ye nispet edilen şu beyit insanı insan yapan değer in asıl dil ve gönül olduğunu vurgulamaktadır:

لسان المرء نصف ونصف فؤاده
ولم يبق إلا صورة الدم واللحم
وكأين ترى من ساكت لك معجب
زيادته ونقصه في التكلم⁴⁸

Kişinin lisanı onun yarısıdır; diğer yarısı da kalbi.

Bundan başka da sadece et ve kandan ibarettir.

Nice sessiz kimseleri görürsün; hoşuna gider.

*Onun gözünde büyümesi ve küçülmesi onun konuşmasındadır.*⁴⁹

Mevlâna Celaleddîn Rûmî'nin "Ey Birader! Sen ancak endişesin, o düşünceden ibaretsin, geri kalan şeyin, kemik ve deriden başka bir şey değildir." sözünü hatırlatan bu şiire göre insan olmak bir süreçtir.⁵⁰ Ömür boyu devam edecek bir tekâmül yolculuğu olan "insan oluş", iki şairin de vurguladığı gibi "et, kan ve kemik" in ötesinde, başka boyutlarda cereyan

⁴⁵ İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd, *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân*, thk. Ebû İshâk el-Huveyni (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 49.

⁴⁶ İbn Ebü'd-Dünyâ, *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân*, 53.

⁴⁷ İbn Ebü'd-Dünyâ, *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân*, 57.

⁴⁸ Şairin iki beytinin sıralamasının ve bazı kelimelerinin, Seyyid Ziyâuddin el-Hayderî tarafından tahkiki yapılan şaire ait divanında farklı olduğu görülmüştür. Divandaki iki beyit şöyledir:

زيادته ونقصه في التكلم وكأن ترى من صامت لك معجب

فلم يبق إلا صورة اللحم والدم لسان الفتى نصف ونصف فؤاده

İlgili ayrıntı için bk. el-A'var eş-Şeniyy, *Divân*, tah. Seyyid Ziyâuddin el-Hayderî, (Beyrut: Dâru'l-mevâhib, 1999), 39.

⁴⁹ İbn Ebü'd-Dünyâ, *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân*, 72.

⁵⁰ Benzer yaklaşımı geçen yüzyılın varoluşçu felsefecilerinden Gabriel Marcel'de de (ö. 1973) görmek mümkündür. Marcel'e göre; insan olmuş, tamamlanmış bir ürün olmayıp oluş halindeki bir varlıktır. Emel Koç, "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Aralık 2008), 171-194.

etmektedir. Ebü'd-Dünyâ bu tekâmülü dil ve kalpte görmüş, yükseliş ve alçalışın göstergesi olarak da kişinin kalamını nazara vermiştir.

Burada “susma” hususunda ölçüyü kaçırmama adına bir hatırlatma da bulunmak gerekmektedir. Zira ne susma ne de konuşma mutlak surette yerilecek ya da övülecek şeylerdir. Hemen hemen her ahlaki tutum ve davranışta olduğu gibi bunların da fazilet sayılacağı “bir yeri” olmalıdır. Daha açıkça söylemek gerekirse yerine göre konuşmak ve yerine göre susmak elzemdır. Şair Nâbî'nin (ö. 1712) *Olma mecliste ne bir güne hâmuşvakt ile gâh zehân ol gehgûş (Mecliste tekdüze durup susma; yeri geldikçe dil ol, yeri geldikçe kulak)*⁵¹ dediği gibi vasat çizgiye riayet etmelidir. Zira meşhur Arap edebiyatçısı Câhız'ın da (ö. 255/869) dediği gibi *susmanın erdem olduğu yerler “hâss” iken konuşmanın fazileti “hâss” ve “âmm”dır.*⁵² Yani sosyal ilişkilerimizde ve hayatın doğal akışı içinde genel olan “konuşmak” iken bazı hususi durumlarda “susmak” en doğru olanıdır. Bu, hem dünyevi hem de uhrevi hayatımızın selameti açısından bir dengeyi zorunlu kılmaktadır. Konuşma ve susma arasındaki dengeyi sağlayabileceğimiz terazi “vicdan”larda kuruludur. Dolayısıyla ne ölçüde ve hangi zamanlarda susulması ve konuşulması gerektiği hususlarında her ne kadar “edeb/âdâb” literatürümüz zengin olsa da bunu uygulatacak olan nihayetinde vicdanımızdır; ortamın gerektirdiği en uygun davranışı kulağımıza fısıldayacak olan yine ferasetimizdir.

5. TUZAK NİYETLİ SORULARDAN SAKINMAK

İlim tahsilinde karşılaşılan sorunlardan birisi de talebenin kimi zaman karmaşık meselelerle muhatap olmasıdır. Kimi zaman bu tür konular talebenin ilgi ve merakını cezbederek öğrenmeye olan şevkini artırsa da çoğu zaman aklını karıştırıp ilimle iştigale karşı bir soğukluk ve moral bozukluğu vermektedir. İnsan doğası gereği bilmediği şeye düşman olmakta ve anlayabildiği konulara meyletmektedir. Burada ihtiyaç halinde güzelce soru sormanın ehemmiyeti ortaya çıkmaktadır. Zira İbn Ömer'den naklen Allah Rasûlü (s.a.v.) *حُسْنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ* (Güzel soru sormak ilmin yarısıdır.) buyurmuştur.⁵³ Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735) *حسن المسألة نصف الفقه* “Güzel soru sormak anlayışın yarısıdır.” demiştir. Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) kendisine sorulan bir soru karşısında “Sen önce soru sormasını

⁵¹ Nurullah Aydeniz, *Şair Nâbî'den Öğütler*, (Hayriyye Üzerine Bir Değerlendirme) (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2018), 102.

⁵² Câhiz, *Raseil'ul-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-cil, ts.), 4/233.

⁵³ Abdülhatib Tebrîzî, *Şerhu mişkâti'l-misbâh*, thk. Cemâl Aytânî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 9/264.

öğren, sonra gel sor.” diyerek soru sormanın da bir adabı olduğunu hatırlatmıştır.⁵⁴ İlk dönem İslam bilginlerinden İbn Kuteybe (ö. 276/889) “ilim ve beyan” a tahsis ettiği kitabında yer verdiği ilk hadisin bu konuya ayrılması dikkatimizi çekmiştir. Muâviye b. Ebî Süfyân’ın (ö. 60/680) naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) “الأغلوطات” denilen şeylerden sakındırıştır. Sözlükte safсата anlamına gelen ve Türkçemizde de kök itibarıyla “mugallata” olarak kullanılan bu kelimeye Evzâî, (ö. 157/774) “صعاب المسائل” yani “zor sorular” ya da “karmaşık meseleler” anlamını vermiştir.⁵⁵ Bu hadiste geçen الأغلوطات kelimesinin şerhine dair muhaddisler benzer yorumlarda bulunmuşlardır. Bu yorumlara bütün halinde bakmak hadisten kastedilen manayı anlamaya dair faydalı olacaktır.

Bağavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhus's-Sünne'* si üzerine şerh yazan Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) الأغلوطات kelimesi hakkında؛ المسائل التي يغالط بها المفتي؛ şeklinde izahta bulunmuştur. Hadiste yasaklanan الأغلوطات “kendisinden fetva istenilen kimsenin kafasını karıştırmak ve onun düşüncesini ıskat etmek için sorulan sorular”dır.⁵⁶

Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yasakladığı الأغلوطات içerikli “tuzak sorular”ın mahiyetine ilişkin bir yorumda bulunmaktadır. İçeriği itibarıyla soruya muhatap olan kişiyi zor durumda bırakıp soranın üstünlüğünü gösterecek sorularla âlimleri ters köşe etme niyeti, tamamen الأغلوطات kapsamındadır. Hatta soru soran kişinin niyeti sadece ve sadece soru sorulan kişiye “eza vermek” ise bunun “haram” olduğu ifade edilmiştir. Zira burada soru soran kişinin niyeti “eza”dır. Hâlbuki mümine eziyet vermekten âyetler açıkça sakındırmaktadır.⁵⁷ Diğer taraftan böyle bir niyet sahibi “fitne ve düşmanlık” kışkırtacak şekilde tahrikkâr davranış göstermektedir. Şarihe göre perde arkasında “fitne, düşmanlık, eziyet, büyüklük taslamak” gibi kötü ahlakları barındıran bir sorgu şekli hakikaten de “haram” olmalıdır.⁵⁸

Hattâbî (ö. 388/998) ise الأغلوطات hakkındaki hadisin, insanın sormaya ihtiyacı olmadığı meselelerde derinleşmeye ve tekellüfe girmesinin kerahetini ifade ettiğini belirtmiştir. Sorulacak kişide eğer söz konusu ilmin bulunmadığı hissedilirse soru sormaktan sakınmak gerekir. Übeyy b. Ka'b'a

⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' liahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd ed-Tahhân (Riyâd: Mektebetu'l-maârif, 1983), 213.

⁵⁵ İbn Kuteybe, *Kitâbu uyûni'l-ahbâr*, 2/117.

⁵⁶ Kâdî Beydâvî, *Tuhfetu'l-ibrâr şerhu mesâbihi's-Sünne*, thk. Nureddîn Tâlib (Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf, 2012), 1/162.

⁵⁷ İlgili âyetler için bk. el-Ahzâb 33/58, el-Mâide 5/2.

⁵⁸ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002), 1/319.

(ö. 33/654) bir adam gelerek muğlak şeyler hakkında sorular sormuştur. Ka'b ise cevap vermeye çalışmak yerine bu sorduğu şeylerin olup olmadığını sormuş ve hayır cevabı alınca o zaman olduğu zaman görüşürüz demiştir. Yine başka bir adam Mâlik b. Enes'e gelerek bir adamın namaz esnasında unutarak bir şey içerse hükmünün ne olduğunu sormuştur. Kişinin namazda olduğunu unutarak bir şeyler içmesinin son derece düşük bir ihtimal olduğunu ve dolayısıyla da bu türden bir soruyla yapay bir sorun üretmenin anlamsızlığını kastederek "Neden zehir içmedi?" demiş ve üstü kapalı bir üslupla şahsı kınamıştır.⁵⁹

Sadece bir şeyler öğrenmek maksadı dışında garazkâr sorular sormanın çirkin bir davranış olduğunu belirten başka mealde hadisler de vardır. Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Câmiu's-Sagîr* adlı eserinde geçen bir hadis ve San'ânî'nin (ö. 1182/1768) bu rivayete yaptığı şerh "soru soranların niyeti" hakkında ikaz edicidir: *سيكون في أمتي أقوام يتعاطى فقهاؤهم عضل المسائل أولئك شرار أممي* "Ümmetim içinde fakihleri muğlak meseleleri ele alan kavimler çıkacak. Bunlar benim ümmetimin en şerli olanlarıdır."

Zor meseleler olarak çevirdiğimiz *عضل المسائل* ibaresinin şerhe muhtaç bir ifade olduğu açıktır. Zira öyle konular vardır ki kimine göre gayet kolayken o meselede edna bir vukûfiyeti olmayan kimseler için gerçekten de karmaşık ve muğlaktır. San'ânî hadise getirdiği şerhinde hadisin "kişinin niyetini" hedef alan bir yönü olduğuna zehâb etmektedir. *أولئك شرار أممي لأنهم لا يقصدون بذلك إلا التفهيق والتغليظ للغير وإظهار عجزه وإبراز شرافة أذهانهم وكله ينافي مقصد العلم والتعليم* "Onlar ümmetimin en şerli olanlarıdır. Zira onlar; başkalarına kaba davranabilmek, ayrıntılara dalabilmek, başkalarını aciz bırakmak ve kendi üstünlüklerini göstermek maksadıyla ilimle meşguldürler. Bütün bunlar ise ilim ve talim maksadına münafi şeylerdir."⁶⁰

Görüldüğü gibi şerh, hadiste geçen *عضل المسائل* ibaresini kayıtlamaya çalışmaktadır. Zira biraz önce değindiğimiz gibi müzakere edilen meselelerin zorluk/kolaylık keyfiyeti belki de çoğu zaman sübjektif kalmaktadır. Müçtehit imamların ele aldığı konuların neredeyse tamamı ehli olmayan kimseler için *عضل المسائل* olabilmektedir. O halde hadisin metninde geçen şerli âlimler San'ânî'nin şerh ettiği şekliyle mücerred üstünlük taslamak kastıyla karmaşık konulara girmeyi adet edinmiş ilim ehli olmalıdır. O halde herhangi bir meselede tartışma açan kişiye düşen, niyetini en başta halis tutmaya çalışması ve ilimle dalaletle düşen kimseler olmaktan kaygı duymasıdır.

⁵⁹ Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, thk. Muhammed Râgib Dabbâh (Halep: Matbaatu'l-ilmiiyye, 1934), 4/186.

⁶⁰ Emîr es-San'ânî, *Kitâbu't-tenvîr şerhu'l-câmi'i's-sagîr*, 6/446.

Yukarıda zikredilen الأغلوطات kelimesine benzer olarak aynı kökten türeyen bir başka kelime, الأغاليط yine İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071 *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadlihî* adlı eserinde yer almaktadır. Yahyâ b. Eyyûb'e nispet edilen bir sözde şöyle denilmektedir. إذا أراد الله ألا يُعَلِّمَ عبده خيراً، أشغله بالأغاليط "Allah bir kuluna hayır öğretmek istemezse onu karmaşık meselelerle meşgul eder."⁶¹

Buraya kadar zikredilen kavillere bir bütün halinde bakıldığında ilim talebesinin ilim öğrenmek için gayretli olması gerektiği gibi diğer başka hususlara da riayet etmesi gereklidir. Neden ilim öğreniyorum sorusuna cevap bulabilmelidir. İlim noktasında kendisine sebkat eden kimselere soru sorma adabından tahsil etmeye niyetlendiği malumatın içeriğine kadar daha pek çok incelik kendisinden dikkatli olmasını gerekli kılmaktadır.

"Bazı kavimler çok soru sorduğu için helak olmuştur."

Gördüğümüz kadarıyla, ilimle iştiğal eden kimselerin çokça duyduğu bu sözün hadis kaynaklarında bir karşılığı bulunmaktadır. Buhari'de geçen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ın haram kıldığı şeyler arasında كثرة السؤال "çok soru sormak"ı zikretmiştir.⁶²

Muzhiruddîn Zeydâni (ö. 767/1366) bu hadisin şerhinde; kastedilenin âlimlerden ihtiyaç olmayan konularda معارضة ve معاندة (inatlaşma ve muhalefet etme) maksatlı soru sorma olduğunu belirtmiştir. Yoksa ihtiyaç olan konularda soru sormanın müstahsen bir iş olduğunu ve bunda da bir ecir beklenilebileceğini ifade etmiştir. İlim öğrenme maksadıyla soru sormanın mekruh değil bilakis müstehab olduğunu vurgulamıştır.⁶³ Diğer bir şerhe göre Kâdî İyâz (ö. 544/1149) hadisten kastedilen nehyin كثرة السؤال عن (İnsanların haberleri ve zamanın olaylar hakkında çok soru sormak) ile alakalı olabileceğini söylemiştir. Zira bu tür sorularda dinde açıkça yasaklanan "dedikodu"ya yaklaşma riski bulunmaktadır.⁶⁴ Şerefuddîn et-Tîbî (ö. 743/1343) ise yasaklananın "كثرة السؤال في العلم للامتحان" (Karşısındakini sınamak ve münakaşa çıkarmak için çok soru sormak) olabileceğini düşünmüştür.⁶⁵ İmam Nevevî (ö. 676/1277) ise konuyla ilgili şerhinde يقع عن السؤال عما لا يقع diyerek hadisin yasakladığı

⁶¹ İbnu Abdî'l-berr, *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadlihî*, 1078.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u'ş-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "el-İ'isâm", 96 (No. 7292).

⁶³ Muzhiruddîn Zeydâni, *el-Mefâtîh fî şerhi'l-mesâbil*, thk. Nureddîn Tâlib (b.y. İdâratu's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 5/203.

⁶⁴ Kâdî İyâz, *İken-mâlu'l-muallim bifevâid-i Muslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (el-Mansûra: Dâru'l-vefâ, 1998), 5/569.

⁶⁵ Şerefuddîn et-Tîbî, *el-Kâşifan hakâiki's-Sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvi (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), 10/3158.

hususun henüz vuku bulmamış farazi şeyler üzerinden soru sormaya dair olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁶ Bu yorum ise daha önce Übeyy b. Ka'b'ın verdiği "Olursa düşünürüz." cevabındaki yaklaşımına benzemektedir. Burada Nevevî'nin hadiste yasaklanan hususu "henüz vuku bulmamış" şeyler üzerine soru sorma ile yorumlaması önemlidir. Zira kimi zaman ilim talebesi belki kötü niyetle de değil, farkında bile olmadan zihninde beliren imgeler üzerinden olası sorunlar üretebilmektedir. "Şöyle ya da böyle olursa nasıl olur? Ne demek lazım?" gibi o anlık vücuda gelmemiş şeylere dair cevaplar aramak hikmetli bir davranış olmasa gerektir. Zira bu tarzda farazi meseleler üzerine sınırlandırma yapmak mümkün değildir ve hayalin bu bakımdan nerede duracağı da meçhuldür. Dolayısıyla kişinin lüzumlu meselelere sarf etmesi gerektiği akli melekesini hayalin peşine takarak şimdilik varlığı bile bulunmayan konulara dalması, çözümler araması söz konusu hadisin sakındırdığı bir konu olması mümkündür. Bu yoruma göre hoş karşılanmayan durum, sorulan sorunun içeriğinden ziyade taalluk ettiği şeyle ilgilidir. Nitekim kişiyi ilgilendirmeyen hususların peşine düşmemesi ve araştırmaması ile ilgili epey bir sakındırma zaten mevcuttur. "Bilginin olmadığı şeyin peşine düşme."⁶⁷ âyeti ve "Kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi onun İslamiyet'inin güzelliğindedir." hadisi⁶⁸ üzerinde durduğumuz konunun daha geniş bir çerçevesini çizmektedir.

SONUÇ

Şiir, nesir ve hadis türü Arap edebiyatı kaynaklarından hareketle ilmin önemi ve ilim tahsilinde yol almak isteyen talebe açısından ilim yolculuğu esnasındaki kilometre taşlarına dair bu çalışmada, erken dönem edebi metinler taranmış ve günümüz İslami ilimler öğrencilerine yönelik olacak şekilde yorumlanmıştır. Daha ziyade erken dönem Arap edebiyatçılarının ilim tahsiline yönelik tavsiye ve değerlendirmelerine yer verilmiş ve ilim konulu hadis şerhleri belirli bağlamlar çerçevesinde anlam bütünlüğü oluşturacak şekilde derlenmiştir. Bu metinler üzerinden meseleye bakıldığında genel olarak ilimle meşgul olmak isteyen talebenin en baştan itibaren hayatı boyunca ilme karşı niyetini samimi tutması ve ilimden maksadın ne olduğu hususunda hep müteyakkız bulunmasının altı çizilmiştir.

⁶⁶ Ebû Zekeriyya en-Nevevî, *Sahîh-i Muslim bişerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matbaatu'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1930), 12/11.

⁶⁷ el-İsrâ 17/36.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/259.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnâût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002.
- Aydeniz, Nurullah. *Şair Nâbî'den Öğütler*. (Hayriyye Üzerine Bir Değerlendirme). İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Hatîb. *el-Câmi' liahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd ed-Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-maârif, 1983.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2015.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsirinnâsir. 9 Cilt. Dâru'tavki'n-necât. 1422/2001.
- Câhiz, Ebü Osman 'Amr b. Bahr. *er-Resâilü'l-edebiyeye*. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 2004.
- Câhiz, Ebü Osman 'Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-mehâsin ve'l-azdâd*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- Câhiz, Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Raseil'ul-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-cîl, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Dârimî, Ebü Muhammed. *Kitâbu'l-müsnedi'l-câmi'*. thk. Nebîl Burhân. Mekke: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2013.
- Hattâbî, EbüSüleymânHamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Meâlimu's-sünen*. thk. Muhammed RâgîbDabbâh. Halep: Matbaatu'l-ilmîyye, 1934.
- İbn 'Abdirabbih, Ebü Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha. 8 Cilt. Beyrut:Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd. *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân*.thk. Ebü İshâk el-Huveyni. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Uyûnu'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- İbnu Abdîlberr, Ebü Ömer CemâlüddînYûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadhîhî*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî. 2 Cilt. Riyâd: Dâruİbni'l-Cevzî, 1994.
- Kâdî Beydâvî. *Tuhfetu'l-ebâr şerhu mesâbihi's-Sünne*. thk. NureddînTâlib. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf, 2012.

- Kâdî İyâz. *İkmâlu'l-muallim bifevâid-i Muslim*. thk. Yahyâİsmâîl. el-Mansûra. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.
- Koç, Emel. "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (Aralık 2008): 171-194.
- Kubeş, Ahmed. *Mecmau'l-hikem ve'l-emsâl fi's-şî'ri'l-Arabî*. Dimeşk: Dâru'n-neşr, 1985.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Sahîh-i Muslim bişerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1930.
- Râgıp el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Ku'rân*. thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1991.
- Râgıp el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Muhâdarâtü'l-üdebâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr. *eş-Şekvâ ve'l-'itâb ve mavaka'abeyne'l-hillân ve'l-eshâb*. thk. İlham Abdülfettah el-Müftî. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn, 2000.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Dîvânü'l-İmâmi's-Şâfiî*. nşr. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.
- Şeniyy el-A'var. *Dîvân*. thk. Seyyid Ziyâuddin el-Hayderî. Beyrut: Dâru'l-mevâhib, 1999.
- Tebrîzî, Abdülhatîb. *Şerhu mişkâti'l-misbâh*, thk. Cemâl Aytânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 2001.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân el-Endelusî. *el-Basâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'Sâdir, 1988.
- Tîbî, Şerefuddîn. *el-Kâşif an hakâiki's-Sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvi. 13 Cilt. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998.
- Veşşâ, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ. *ez-Zarf ve'z-zurafâ*. thk. Kemâl Mustafâ. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1953.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987.
- Zeydâni, Muzhiruddîn. *el-Mefâtîh fi şerhi'l-mesâbih*. thk. Nureddîn Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: İdâratu's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2012.

Türk ve Arap Mitolojisinin Ortak ve Özgün Figürleri *Common and Original Elements of Turkish and Arabian Mythology*

Selman Yeşil

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim ve
Tercümanlık Bölümü

*Assistant Professor, Siirt University, School of Foreign Languages, Department of Translation and
Interpreting*

Siirt, Turkey

syasil4@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5885-0302>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 368-392

Atıf / Cite as: Yeşil, Selman. "Türk ve Arap Mitolojisinin Ortak ve Özgün Figürleri [Common and Original Elements of Turkish and Arabian Mythology]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 368-392 <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.693513>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelere riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Mitoloji, 'insanoğlunun doğa olaylarını ve metafizik âlemini anlama ve anlamlandırma amaçlı anlatıları' olarak özetlenebilir. Mitolojinin, kültürel gelişmişlik seviyelerine bakmaksızın hemen hemen tüm toplumların başvurduğu bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür. Mitolojinin temel özelliği, aykırı ve zıt olguların tek varlıkta birleştirilmesi veya bir varlığın alışagelmışin dışında tasvir edilmesidir. Tarih boyunca iç içe yaşayan, dinî, ticarî ve sosyal birçok ortak paydaları bulunan Araplar ve Türkler, mitolojiyi etkin şekilde kullanmıştır. Bin yılı aşkın süredir aynı dini benimseyen, coğrafi olarak da yakın olan Türkler ve Araplar, dil, kültür ve yaşam biçiminin yanı sıra mitolojik unsurlarda da karşılıklı etkileşime maruz kalmışlardır. Bu etkileşimin doğal bir neticesi olarak da özgün figürlerinin yanı sıra ortak figürler de oluşmuştur. İnsanlık tarihinin bir bütün olarak tanınması ve dünya milletlerinin mitolojik anlatılarının insanlığın kültürel mirası içerisindeki konumunun anlaşılması için karşılaştırmalı mitoloji araştırmalarının önemi her geçen gün artmaktadır. Etkileşimlerini görmek amacıyla çalışmamızda derin ilişkilere sahip olan Türklerin ve Arapların mit anlayışlarına değinilecek, özgün mitolojik figürleri tanıtılacak ve İslam dini ile tanışmalarının ardından her iki toplumun mit anlayışında ortaya çıkan ortak figürlere ve yaşanan değişime de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Mitoloji, Türk Mitolojisi, Arap Mitolojisi, Kutsal, Efsane, Put, Kâhin.

Abstract

Mythology can be encapsulated as narratives endeavouring to clasp the natural phenomena and the metaphysical realm of mankind. While this method is distinctive in primitive societies, it is also resorted to by civilized societies. The main feature of mythology is the unification of antithetical phenomena in a single embodiment or the depiction of an entity outside the box. Arab and Turkish societies having lived throughout history on the common grounds of religious, commercial and social sharings have effectively utilized mythology. Moreover, they were subjected to the interaction in mythological beliefs as well as language, culture, and life. As a corollary of this interaction, besides the unique figures, common ones have emerged, as well. The importance of comparative study of mythology is ascending to recognize of the human history as a whole and to conceive the position of the mythological narratives of the world nations in the cultural heritage. Therefore, the mythological conceptions and figures will be introduced to see the reciprocal interaction between Turks and Arabs who had deep relations, and the changes and common figures in the myths of two nations after Islam will be indicated.

Keywords: Arabic Literature, Mythology, Turkish Mythology, Arabian Mythology, Holy, Myth, Idol, Seer.

Extended Abstract

Mythology can be summarized as all of the narratives and beliefs in societies for understanding the natural events and metaphysical realm and giving meaning to them. It is a phenomenon found in almost all societies regardless of cultural development level. The main feature of mythology is to combine contradictory and opposite phenomena in one being or depiction of a being unusually. Undoubtedly, the only creature that lives in this universe is not human beings. Each of the creatures that live with human beings are equipped with various physical abilities to survive. However, human being is equipped with reasoning rather than physical equipment to fight against difficulties. Human being is the only creature with the desire to analyze the events and to reach a higher level.

While other creatures content with the level they had when they started life, thanks to the ability to reason, people succeeded to build civilizations, skyscrapers, to subjugate all other living creatures and use them in his service by getting over the level of life in the cave. However, despite all his talent and power, human being is amazed by the existence of events that surpass himself/herself in nature and cannot manage and direct it, and also despite himself/herself, he made an effort to understand the cause of the events that developed and to turn them in his/her favor or to protect himself/herself from their malignancy. As a result of this effort, each society has reached different results. In some societies, symbols of some of these results have been created and visualized. These images were sometimes chosen from inanimate beings and sometimes from living creatures. Human beings applied to these symbols to make the rain rain, which is one of their basic needs, to have fertilized crops, to develop unity and victory against the enemy, to reach peace in the after-life as well as for protection from the damage of lightning flashing, overflowing floods, raging waves in the sea and diseases in the society. As a result, mythology has developed in societies and has been used in many fields. Hero or superhuman figures have appeared; these figures also laid the groundwork for the emergence of fairy tales and legends.

As in many sociological events, there is a mutual interaction of societies in mythology. Since the discovery of the mysterious aspect of natural events and creation, making sense of life and determining its purpose are common areas that all humanity dwells on. Arabs and Turks, who have lived together in history and have many common denominators in the religious, commercial and social area, have effectively used mythology. The Turks and Arabs, who have adopted the same religion for more than a thousand years and are geographically close to each other, have been exposed to mutual interaction in mythological elements as well as language, culture, and lifestyle. As a natural result of this interaction, common figures were formed besides their original figures. The importance of comparative mythology research is increasing day by day for the recognizing the history of humanity as a whole and understanding the position of mythological narratives of the nations of the world in the cultural heritage of humanity. In our study, in order to see their interactions, the understanding of myths

of Turks and Arabs, who have deep relations, will be welcomed, their original mythological figures will be introduced, and following their meeting with the religion of Islam, the common figures and the change that occurred in the understanding of myth of both communities will be included. Arabs include a nation, which survives today and originates in the oldest periods. Arabs are divided into two main groups by the historians: 'Arab-ı Bâide' (extinct/withdrawn from history scene) and 'Arab-ı Bâkiye' (those whose lineages continue/survivors). Arab-i Khaki whose lineage continues is originally based on the Prophet Abraham and they are the first in terms of number and expansiveness area of Sami tribes that are still alive. The language they speak is also the richest and most advanced one of the Sâmi languages. Although the phenomenon of mythology does not exactly match with the definition of mythology today, it was defined with the word "üstür/esâtır" by the Arabs in the classical period. The origin of the Turks, one of the most established nations in the world, is based on Prophet Noah's son Yafes, according to the general consent.

The oldest known homelands are the region between the north of the Altai mountains and the southwest of the Sayan mountains. When we look at the pre-Islamic Turkish mythology, it is seen that certain symbols such as the moon, star, water, fire, light, iron and gray wolf mentioned in epics are used as mythology elements. In addition to the original mythological figures, there are common figures in the Turks and Arabs. Metaphysical field is an area where myths are widely used. Within this context, while the idols are common in the Arabs, there are some mythological figures believed to be creative or to be tasked in any position in the Turks. Lat, Uzzâ, Hübel and Vedd are the most famous godly mythological figures of the Arabs. In the Turks, Kara Khan, who is accepted as the most authoritative god of the sky, Ulgen, who is considered to be the son of Kara Khan, Ak Ana who inspires to create the god of Ulgen, and Erlik Khan, who is accepted as the source and representative of evil, are the popular mythological figures. Arabs and Turks have some mythological figures that it is believed that they can give information about the future. While the Arabs called the people belonging to this structure as "soothsayer", the Turks called it "shaman". One of the beings in the mythological narratives of the Turks and Arabs is the jinn. Both in Arabs and Turks believe that the soothsayers and shamans, who predict the future, were in contact with the jinn. One of the areas with mythological figures in both societies are phenomenon of holy places and time. In the Arabs, Kaaba, Arafat Mountain and especially Masjid al-Aqsa, following the Islam, have been accepted as a sacred place all along. In Turks, Kaf Mountain, Golden Mountain and Ergenekon Mountain are the places considered sacred. As an example of holy time myths, Receb, Shaban, Ramadan and Muharram regarded as haram months in the Arabs, and they were regarded so after Islam as well. In addition, extraordinary people have also taken place in both communities mythologically. Some characters, such as Battal Gâzi, are mythological figures known and accepted by both Arabs and Turks.

GİRİŞ

İnsan, bu evrende hayatını sürdüren tek canlı varlık değildir. Kendisiyle birlikte yaşayan canlıların her biri hayatını sürdürebilmek için çeşitli fiziki yetilerle donatılmıştır. Ancak insan zorluklara karşı mücadele için fiziki donanımdan ziyade akıl yetisiyle donatılmıştır. İnsanoğlu olayları ve şartları analiz edip daha iyi seviyeye gelme arzusuna sahip yegâne canlıdır. Diğer canlılar hayata başladıklarında sahip oldukları seviyeye yetinirken, insan düşünme yeteneği sayesinde mağaradaki yaşam seviyesinden sıyrılarak medeniyetler kurmayı, gökdelenler dikmeyi ve diğer tüm canlıları boyunduruğu altına alıp hizmetinde kullanmayı başarmıştır. Ancak tüm bu yeteneğine ve gücüne rağmen doğada kendisini aşan ve yönlendirip yönetemediği olayların varlığı karşısında hayretler içerisinde kalan insan, kendisine rağmen gelişen olayların nedenini anlamaya ve bunları kendi lehine çevirmeye veya kötülüklerinden korunma çabasına girmiştir.

Bu çaba neticesinde her bir toplum farklı sonuçlara ulaşmıştır. Kimi toplumlarda bu sonuçların bir kısmının sembolleri oluşturulmuş ve görselleştirilmiştir. Bu görseller bazen cansız varlıklardan bazen de canlılardan seçilmiştir. İnsan bu sembollere temel ihtiyaçlarından olan yağmurun yağması, ektiği ekinin verimli olması, düşmana karşı birliğinin gelişmesi ve zafere ulaşması, ölüm sonrası hayatında huzura kavuşması amacıyla başvurduğu gibi çakan şimşegın, taşan selin, denizdeki azgın dalgaların ve toplumdaki hastalıkların zararından korunma gayesiyle de başvurmuştur. Bunun neticesinde toplumlarda mitoloji gelişmiş ve birçok alanda kullanılır hale gelmiştir. Kahraman veya insanüstü güç sahibi figürler ortaya çıkmış; bu figürler de masalların ve efsanelerin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.¹

¹ Mit olgusu hakkında geniş bilgi için bk. Behçet Necatigil, *100 Soruda Mitologya* (İstanbul:

Köken olarak Yunancaya dayanan mit/myth'in, 'geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücünün etkisiyle biçim değiştiren alegorik bir anlatımı olan halk hikâyesi, efsaneleşen anlam veya kişi' anlamını ifade ettiği gibi 'bir ulusa, bir dine ya da uygarlığa ait efsanelerin tümü'nü ifade ettiği iddia edilmiştir.² Hakkında birçok yorum ve tanım yapılan mitoloji, uzmanları tarafından doğa olaylarının nedenlerini, hayvanların kökenini, toplumdaki törenlerin ve âdetlerin ortaya çıkışını ele alan, ya da tarihî olayları anlatan son olarak da macera ve eğlence amaçlı olan mitler olmak üzere üç kısımda incelenmiştir.³

Mitlerin incelenme şekli ve mitlere yaklaşım tarzı farklılık arz etse de mitolojik figürlerin temel ilkesi karşıtlık ve olağana aykırılık ve bir varlığın alışagelmışin dışında tasvir edilmesi veya emsaliinde bulunmayan yetilerle donatılması olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle bir canlının veya nesnenin kendi emsaliinden ayrı görülmesidir. Şunu göz ardı etmemek gerekir ki mitlerin ait olduğu toplumda kabul görmesi onun gerçekliğine veya doğruluğuna kanıt teşkil etmez. Ancak bu gerçeklik mitlerin değerini azaltmaz. Zira mitler, içinden çıktıkları toplumun kültüründen ve tarihinden izler taşır. Toplumun edebi ve kültürel olarak gelişimine katkı sağladıkları gibi toplum tarihi hakkında bilgi edinmeye de imkân verirler. Bu nedenle safсата ve hurafe olarak görülüp göz ardı edilen mitlerin bu açılardan değerlendirilmesinin toplumların tanınmasına önemli katkı sunacağı inancındayız.

Bu çalışmamızda ele alacağımız mitoloji olgusunu -doğru veya yanlışlığına dair bir iddiada bulunmaksızın- Türk ve Arap toplumlarındaki konumu açısından ele alınacaktır. Bu bağlamda her iki toplumdaki mitlerin ortak paydaları ve bu ortak paydaların yaşamlarına yansımaları örnekler ışığında irdelenecektir.

1. ARAPLARDA VE TÜRKLERDE MİTOLOJİ

Araplarda mitoloji olgusuna değinmeden önce günümüzde varlıklarını sürdüren Arapların tarihsel gelişimine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Tarihçiler Arapları öncelikle 'Arab-ı Bâide' (soyları tükenenler/ tarih sahnesinden çekilenler) ve 'Arab-ı Bâkiye' (soyları devam edenler/ varlıklarını sürdürenler) olmak üzere iki ana gruba ayırmaktadır. Soyları

Gerçek yayınevi, 1988), 3; Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi* (İstanbul: İnkılab Kitabevi, 1997), 1; Celal Beydili, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük* (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2005), 392-394; Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, ed. Cem Alpan (İstanbul: Merkez Kitapçılık, 2014), 9-25.

² *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, "Mit" (Erişim: 13.10.2019).

³ Mihâil Mesût, *Esâtîr ve mu'tekadâtü'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1994), 29-30; Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 15-17.

devam eden Arab-ı bâkiye, köken olarak Hz. İbrahim'e dayandırılırlar ve yaşamakta olan Sâmi kavimlerin sayı ve yayılış sahası bakımından birincisidirler. Konuştukları dil de Sâmi dillerinin en zengini ve gelişmişidir.⁴

Arap tarihinin ilk devirleri hakkında detaylı bilgiye sahip değiliz. Eski devir tarihleri, Arap yarımadasının tarihiyle iç içe olan Arapların ana yurtlarının Arabistan olduğu ilim âlemince kabul edilmesine rağmen farklı görüş ileri sürenler de vardır. Büyük bir kısmının çöl olması sebebiyle oldukça güç olan arkeolojik araştırmalar yapılmaya kadar bu konuda kesin bir şey söylemek zordur. Araplar hakkındaki en eski bilgiler komşu kavimlerin yazılı belgelerinden elde edilmektedir.⁵

Araplarda mitoloji olgusu günümüz mitoloji tanımıyla tam örtüşmese de üstür/esâtir kelimesi ile ifade edilir. Kur'ân'da da kullanılan bu kelime, köken olarak 'yazmak, çizmek, çizgi çekmek ve tanzim etmek' gibi anlamlara gelen (سطر) kökünden elde edilmiştir.⁶ Kureyşlilerin Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği ilahi vahyi 'usture/esâtir' olarak niteleyip vahiy olmasından ziyade eskilerin birbirinden naklettikleri aslı astarı olmayan iddialar olduğunu öne sürmeleri, (bk. Furkân, 25/5) eski çağlarda dahi Araplar nezdinde mitolojik anlatıların revaçta olduğuna dair bir kanıt olarak görülebilir. Araplarda esâtir olgusu, hayali anlatılar, şiir ile edebiyatın kaynağı ve ilk aşaması olarak kabul edilebilir.⁷

Doğanın gizemlerini anlamada ve anlamlandırmada kutsal kitaplardan veya felsefi bilgilerden yoksun olmaları, İslam öncesi Araplarda anonim ve sözlü anlatım geleneğine dayalı mitolojinin daha yaygın ve etkin olmasının bir nedeni olarak görülebilir. Araplarda metafizik alanı dışında hastalığın tedavisinde, düşmana karşı zaferin elde edilmesinde, doğa felaketlerinden korunmada hatta en basit bir kararın alınmasında bile mitolojik yaklaşımlar görmek mümkündür.⁸

Dünyanın en köklü milletlerinden olan Türklerin kökü çoğunlukla

⁴ Konu hakkında detay için bk. M. Fatih Duman, *Kureyş kabilesi: İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017), 70-75.

⁵ Arap tarihi hakkında bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Arap" (tarih), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/272-276.

⁶ Hafîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn* (Beyrut: Müessesetü'l-alem li'l-matbû'ât, 1988), 7/210-211; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi elfâzi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 2002), 410.

⁷ Muhammed Abdülmuîd Han, *el-Esâtiru'l-Arabiyye kable'l-İslâm* (Beyrut: Mektebetü'n-nâfîze, ts.), 11-12.

⁸ Klasik Arap inançları hakkında geniş bilgi için bk. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.)

Hız. Nuh'un oğlu Yafes'e dayandırılır.⁹ Bilinen en eski yurtları Altay dağlarının kuzeyi ile Sayan dağlarının güneybatısı arasındaki bölgedir.¹⁰

İslam öncesi Türk mitolojisine bakıldığında genel olarak destanlarda bahsedilen ay, yıldız, su, ateş, ışık, demir ve bozkurt gibi belli başlı bazı simgelerin mitoloji ögesi olarak kullanıldığı görülür. Türk mitolojisinde su hayatın ve türeyişin kaynağı, demir kutsal gücün kaynağı, ışık hayat veren özellikte bir olgu, kırk, yedi ve üç gibi sayılar ise önemli zaman ve olayları anlatmak için kullanılan mitolojik sayılardır.¹¹

İslam öncesi Türk mitolojisi hakkındaki bilgilerin çoğu destanlardan elde edilmektedir. Son dönemlerde Türk mitolojisi alanında önemli akademik araştırmalar yapılmıştır.¹² Orta Asya'dan göç edip Anadolu'ya yerleşmeleri ve eski inançlarından tamamen farklı olan İslam dinine girmeleri, Türklerin mitolojik inançlarının büyük ölçüde değişim geçirmesine neden olmuştur. Türkler mitolojinin en etkin alanı olan inanç alanında önemli ölçüde İslam dininden etkilenmiştir. Zira sosyal ve kültürel etkileşimin en doğal ve pratik yolu birlikte yaşama haidir. Birlikte yaşamının doğurduğu bu doğal etkileşim, Türklerin ve Arapların aynı inanca mensubiyetiyle daha da artmış ve her iki toplum arasında birçok ortak mitolojik unsurun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

2. TÜRKLERDE VE ARAPLARDA MİTOLOJİK FİGÜRLER

Türklerin ve Arapların metafizik anlamdaki mitolojik figürleri isim ve şekil açısından farklılık gösterse de bazı ortak noktalara sahiptir. Yaşam biçimlerinin kendilerine sağladığı derin tasvir yeteneği, Arapları metafizik güçleri görselleştirme eğilimine sevk etmiştir. Bu nedenle de tanrı olarak gördükleri varlıkları görselleştirip sembolleştirmişlerdir.¹³ Arapların sahip olduğu mitolojik inanç örneklerine Kur'an'da da işaret edilmiş ve bazıları yerilmiştir. Yerilen bu tür mitolojik inançların başında melekleri tanrının kızları olarak tasavvur etmeleri (Nahl, 16/57) ve taş, altın, ağaç vb. mad-

⁹ Ahmet Taşağıl, "Türk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/ 467-474.

¹⁰ Mehmet Suat Bal, "Uygurluk Tarihi, Türk Uygurluğu", ed. İsmail Güven (Ankara: Pegem Akademi, 2010), 248.

¹¹ Türklerde sayıların mitolojik değeri hakkında geniş bilgi için bk. Bayram Durbilmez, "Kırım Türk Halk Anlatılarında Sayı Simgeçiliği", *Millî Folklor* 76 (Kış 2007), 177-190.

¹² Türk mitolojisi üzerine yapılan araştırmalar hakkında geniş bilgi için bk. Eda Aydın, *Sürelî Yayınları'daki Türk Mitolojisi Üzerine Yapılan Çalışmaların Halk Bilimi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

¹³ Ebu'l-Munzir Hişam b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 2000), 27.

delerden şekillerini oluşturdukları putları kendileri ile tanrı arasında aracı olarak görmeleri (Zümer, 39/3) gelmektedir.

Arap mitolojisi birçok Müslüman ulusun mit anlayışına etki ettiği gibi Türk mitolojisine de etkide bulunmuştur. Zaman, yer, şahıs ve sayılar, etkileşimin en belirgin görüldüğü alanlardır. Arap ve Türk mitolojisi karşılaştırıldığında yaygın olarak ortak bileşenlerin dinsel figürlerde olduğu görülür. Birçok Türk ve Arap mitolojik anlatıda sadece kahramanların isimlerinin ve olay yerinin değiştirilmesi ile hemen hemen aynı senaryoların varlığı¹⁴ bunun bir kanıtıdır. Her iki toplumun aynı dine inanmalarıyla başlamış olması nedeniyle Arapların İslam öncesi mitolojik figürlerinin Türklere yansması ise yok denecek düzeydedir. Her iki toplumun ortak ve özgün mitolojik figürlerini altı başlıkta incelememiz mümkündür.¹⁵

2.1. Tanrılar/Putlar

Arap ve Türk toplumları tarafından 'tanrı' olarak görülen bazı figürler vardır. Türk ve Arapların mitolojik anlamda en çok çeşitliliğe sahip oldukları alan, inanç alanıdır. Arapların geneli kâinatta gelişen doğa olaylarının kaynağı olarak tanrıları görmekle beraber bu tanrıların niteliği ve mahiyeti hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Kimi Araplar yaratıcıyı kabul etmekle beraber putları ona yardımcı olarak görürken kimisi de putları kendisini tanrıya yakınlaştıran araçlar olarak görürlerdi (ez-Zümer, 39/3). Bazıları da hayatın her aşaması için farklı bir putun görevlendirildiğini iddia eder ve her biri için ayrı bir sembol edinirlerdi.¹⁶

Köken olarak Budizm'in 'Buddha' kavramına dayanan ve 'but' olarak Farsçaya oradan da put şeklinde Türkçeye geçen bu kavram, "*bilinçli ve canlı olduğuna inanılan sûret veya heykel, tamamen veya kısmen bir dinî yapı içinde kurumsallaşmış ibadet konusu haline getirilmiş maddî obje, Allah'tan başka ilâh edinilen nesne*" diye tanımlanabilir.¹⁷İndiği dönemde Araplar arasında yaygın olan put olgusunu yoğun şekilde ele alıp eleştiren Kur'ân-ı Kerîm, bu kavramı ifade etmek için esnâm/sanem (En'ân, 6/74), ensâb/nusb (Mâide, 5/3,90), evsân/vesen (Hac, 22/30), cibî ve tâğût (Nisâ, 4/51) gibi isim ve vasıflar kullanmıştır.

¹⁴ Bu tür anlatılar için bk. Hüseyin Mecîd el-Misrî, *el-Üstûretu beyne'l-Arabi ve'l-Fursi ve't-Türk* (Kahire: ed-Dâru's-sikâfiyye, ts.), 17-180.

¹⁵ Yedinci başlık olarak görülebilecek hayvan figürleri daha önce yayınlanan bir çalışmamızda ele alındığından tekrara düşmemek adına bu çalışmada ele alınmamıştır.

¹⁶ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 33.

¹⁷ Ahmet Güç, "Put", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/ 364-365.

Putlar cahiliye dönemi Araplarının önemli bir figürüydü. Kabe'deki yaklaşık dört yüz putun yanı sıra her aileye özel putlar da bulunmaktaydı.¹⁸ Genelde ağaç veya taşın yontulup şekillendirilmesi ile yapılan bu putların yakut ve altın gibi değerli madenlerden yapılanları da vardı. Kimi putları kendileri icat ederken kimilerini ise kendilerinden önceki kavimlerden miras almışlardı. Arapların Kur'ân'da da adları geçen meşhur tanrıları şunlardır:

Menât: Araplardaki üç tanrı inancından birisini teşkil eden Menât putu Medine'de yaşayan Araplarca kutsal addedilen önemli bir puttur. Siyah bir taştan insansı bir şekle büründürülen bu figür Araplar tarafından tanrının kızı olarak da telakki edilmiştir. Mekke ile Medine arasındaki Müşellel adlı bölgede bulunurdu. Bu put Araplarca kader tanrıçası olarak kabul edilmiştir.

Lât: Araplar nezdinde bereket tanrısı olarak kabul edilen bu put, coğrafi olarak kuzey Arabistan bölgesinde bulunurdu. Önde gelen üçlü tanrılardan biri olarak görülürdü. Hilal şekli, süt ve başak onun sembollerindedir.¹⁹

'Uzzâ: Arapların güçlü ve önder olarak gördükleri üçlü tanrılardan biri olan 'Uzzâ, Tâif yakınlarında bulunurdu. Kendisine adak olarak insanlar dahi sunulurdu. Kutsallıkta Kabe'ye rakip konumunda bir tapınakta bulunur, aşkın ve ailenin koruyucu tanrısı olarak değer görürdü. Kureyşliler tarafından da kabul görmüş bir puttur. Mekke'nin fethinden sonra Halit b. Velîd tarafından yıkılmıştır.²⁰

Hübel: Yağmur, ticaret ve ziraat tanrısı olarak kabul edilmiştir. Kırık kolu altın bir kol ile tamamlanmıştır. İslâmî döneme yakın kendisine olan ilgi yoğunlaşmıştır. Yanındaki hizmetlisi gözetiminde ok ve fal bakılır, ticaret ve evlilik gibi konularda görüşüne başvurulurdu. Bazı Araplar tarafından Hübel, Lât'ın çocuğu olarak kabul edilmiştir. Hübel peygamberimiz Hz. Muhammed'in babası Abdullah'ın kurban edilip edilmemesi olayında develer ile arasında huzurunda fal bakılan puttur.²¹

Vedd: Amr b. Luhay tarafından Mekke'ye getirildiği rivayet edilir. Kelb kabilesinin tanrısıdır. Suvâ', Yağûs, Ye'ûk ve Nasr isimli putlarda olduğu gibi Araplar Vedd putunu da Hz. Nuh kavminden tevarüs etmişlerdir (Nuh, 71/23). İnsan şeklinde tasvir edilen Vedd, savaş ve dostluk tanrısı

¹⁸ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 27; Muhammed b. Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurrauf (Kahire: Şirketu't-tibae, ts.), 72.

¹⁹ Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab* (Beyrut: Bağdat Üniversitesi Yayınları, 1993), 6/231.

²⁰ Bu putun yıkımı esnasında yaşandığı iddia edilen olaylar hakkında dikkat çekici rivayetler bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ebû Mansûr Abdullah b. Muhammed *es-Se'âlibî, Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mansûb* (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1985), 23.

²¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 77.

olarak kabul edilmiştir.²² Araplardaki put geleneğinin her evde bir putun bulunması boyutuna ulaştığı gerçeği göz önüne alındığında Araplardaki mitolojik put figürlerinin saydıklarımızdan ibaret olmadığı anlaşılacaktır.

Metafizik, İslam öncesi Türk toplumunda mitolojik unsurların en yaygın olduğu alanlardan biridir. İslam dinine girmeleriyle birlikte tevhit inancı benimsenmiş ve inanç konularında tevhit inancı ağır basmıştır. Ancak İslam öncesi Türk toplumunda tanrısal mitlerin varlığı azımsanmayacak düzeydedir. Türklerdeki yaratıcı veya herhangi bir konumda görevli olduklarına inanılan bazı mitolojik figürler bulunmaktadır. Yaygın olan figürlerden bazıları şunlardır:

Kara Han: Kara Han özellikle Altay Türklerinde gökyüzünün en yetkili ve etkili olan tanrısı olarak kabul edilir. İnanca göre tüm tanrıların atasıdır ve evrenin kaderini tayin eden tanrılar tanrısıdır. Dünyanın yaratılış ve yok oluş sürecinde ön planda olan tanrıdır. Göğün on yedinci katında oturduğu kabul edilen Kara Han, yeryüzünü yarattıktan sonra diktiği dokuz dallı çam ağacının her bir dalından bir ulusun türemesini istemiştir.²³ Kara Han putlardan çok, Arapların putların yardımcısı olduğu ve kendilerini ona ulaştırdıklarını iddia ettikleri tanrı ile benzerlik arz eder.

Ülgen: Kara Han'ın oğludur. Ay ve güneşin ötesinde babasının bir kademe altında göklerin on altıncı katında altından yapılmış bir dağda oturur. Gök cisimlerinin yönetiminden yağmurun, gök gürültüsünün ve şimşeklerin işleyişindeki yetkili tanrıdır. Bu yönüyle Araplardaki Hübel putu ile ortak paydalara sahiptir. İnsanlara ateşi yakmayı öğreten odur. İyiliksever bir tanrı olan Ülgen, insan şeklinde tasvir edilir. Dünyayı taşımaları için üç balık yaratmıştır. Taşdığı topuz, yaşam ağacının köklerini temsilen dallı budaklıdır. Kendisi şamanların ulaşamayacağı bir yerdedir. Sağında ve solunda iki ak güneş bulunur.²⁴

Ak Ana: Yaratılış serüveni başlamadan ve her yer uçsuz bucaksız sudan oluşurken sudan çıkıp tanrı Ülgen'e yaratma ilhamı veren tanrıdır. Akabinde tekrar suya dalmıştır. Soyut bir beden olarak tasvir edilen Ak Ana hayatın başlangıç aşamasında varlıklara ruh bahşederek yaşam serüvenini başlatandır.²⁵ İslam inancındaki sura üfleyen İsrâfil'in rolüne benzer bir role sahip olduğu söylenebilir.

²² İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 50-53.

²³ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 165.

²⁴ Ülgen hakkında geniş bilgi için bk. Ramazan Volkan Çoban, "Türk Mitolojisinde İyilik Tanrısı Ülgen'in İnanıştaki Yeri, Tasviri ve Kökeni", *Bilim ve Kültür Dergisi* 1/1 (Mart 2013), 192-198.

²⁵ Deniz Karakurt, *Türk Mitoloji Ansiklopedisi* (PDF: 2011), 44.

Erlik Han: Temel ilkesi karşıtlığa ve aykırılığa dayanan mitolojide Erlik Han, iyiliksever ve merhametli tanrıların karşıtı olarak görülür ve kötülüğü temsil eder. Erlik kelime olarak kudretli, güçlü ve kuvvetli anlamlarına gelir. Erlik Han Altay Türklerinin inancına göre kötü ruhların başıdır. Şaman metinlerinde Erlik Han'a Kayrakan ifadesi de kullanılmıştır. Erlik Han insanların çektiği acıların ve ıstırapların kaynağıdır. Yer altı karanlık şehirlerinde farklı biçimlerde tasvir edilmiştir. İddiaya göre ikamet ettiği saray, insanların gözyaşlarından beslenen dokuz nehrin birleşerek oluşturduğu Toybodım nehri kenarındadır. Kendisine biçilen rollere bakıldığında Araplardaki iblis/şeytan figürünü çağrıştırdığı görülür. Saydığımız tanrı figürleri Türklerin mitolojisinde önde gelen figürlerdir. Bunların haricinde de farklı alanlardan sorumlu ve farklı yetkileri haiz tanrısal figürler bulunmaktadır.²⁶

2.2. Kâhinler/Şamanlar

Kehanet, 'geleceğe dair öngöründe bulunmak, gelecekteki olayları sezinlemek ve bilinmeyen olayları aydınlığa çıkarmak' olarak tanımlanabilir.²⁷ Bu eylemleri yapan veya yaptığını iddia edenlere de 'kâhin' denilir.²⁸ Bu kavram günümüzde zihinlerde olumsuz bir anlam çağrıştırsa da kehanetin tüm türleri ile kötü olmadığını belirtmekte fayda vardır. Zira dönemin şartları göz önüne alındığında o dönemde kehanetin eldeki imkânlarla doğruya ve iyiye ulaşmada araç olarak da kullanıldığı söylenebilir.

Kâhinler Arap toplumunda gizli bilgilere, derin sezgilere ve olağanüstü güçlere sahip olduklarına inanılan seçkin bir zümreyi ifade eder. Bu nedenle kendilerinden çekinilir ve hışımalarına uğramamak için mümkün derece arzuları yerine getirilerek razı edilirlerdi. Toplumdaki temel rolleri danışmanlık ve rehberlik etmektir. Bu kâhinlerin çoğu aynı zamanda şair vasfına da sahiptiler. Kehanetin kullanım amacı toplumdaki farklılıkları gösterse de Araplar kehaneti başta kişilerin fizyolojik yapısına bakarak geleceğine dair öngöründe bulunmak, çocuğun soyunu tespit etmek, kararlaştırılması düşünülen eylemin sonuç itibarıyla olumlu veya olumsuz olacağına dair sezgide bulunmak ve ona göre karar vermek gibi amaçlarla kullanmışlardır.²⁹

Araplardaki kâhinlerin yüklendiği misyon İslam öncesi Türk toplu-

²⁶ Geniş bilgi için bk. Karakurt, *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*.

²⁷ Cemâluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Amir Ahmed Haydar (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Arabîyye, 2009), 13/445.

²⁸ Ömer Faruk Harman, "Kâhin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/170-171; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/446.

²⁹ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 18/47 (2018), 127-148.

munda şamanlar tarafından ifa edilmiştir. Şaman kelimesi ‘ruhlardan esinlenen kişi’ anlamını ifade eder. Şamanlar, Türklerin İslam dini ile tanışmalarının akabinde ozan ve âşık kisvesine bürünmüşlerdir. Türkler açısından bakıldığında Araplardaki kadar aktif ve yaygın bir kâhin zümresinin varlığını iddia etmek söz konusu değildir. Ancak Türk toplumunda özellikle İslam öncesi dönemde³⁰ geleceğe dair haber almak veya gizli bilgileri öğrenmek için başvurulmuş bir zümrenin varlığından bahsetmek mümkündür. Bu zümre ‘şaman’ olarak isimlendirilirdi. Türkler şamanları ‘*kâhin, bilge, filozof*’ anlamlarına gelen ‘*kam, baksı/bahşi*’ gibi isimlerle isimlendirirdi.

Altaylarda şamanlık veraset yolu ile babadan oğula geçerdi. Bu nedenle şaman olabilmek için şaman bir aileden gelmek şarttı. Şaman, atanın ruhu seçilen bir aile ferdine destek verir onu şaman olmak için destekler ve yönlendirirdi. Bu ruhun desteği olmadan şaman olmak ve kötü ruhlarla başa çıkmak mümkün değildir.³¹

İslam dininde gayb bilgisi sadece Allah’a ait bir olgu olarak kabul edilmiş (Neml, 27/65) falcılık yasaklanmış (Mâide, 5/90) ve peygamberimizin uyarısı ile kâhinlere inanmak ve onların söylemlerini doğru kabul etmek inkâr ile eşdeğer kabul edilmiştir.³² İslam’ın bu yaklaşımı neticesinde Araplardaki kâhinler önemlerini yitirdikleri gibi Türklerdeki şamanlar da önemini yitirmiştir.

Ancak İslam dini, Arapların ve Türklerin mit anlayışına aynı oranda etki etmediği gibi söz konusu toplumların kahinlik ve şamanlık müessesesi aynı akıma evirilmemiştir. Araplarda daha çok şairlik boyutu kalıcı olurken Türklerde ise halk ozanlığı ve âşıklık kurumuna evirildiğini söylemek mümkündür. Tüm boyutlarını kesinlikle kastetmeden tasavvufu her iki toplumdaki gelecekte haber verme mitinin İslami kisveye bürünmüş biçimi olarak görmeyi mümkün olduğunu ileri sürebiliriz. Zira tasavvuf-ta da keramet olgusu kabul gören bir durumdur.

2.3. Cinler

Cinler Araplar ve Türkler arasında mitolojik olarak yaygın kullanılan

³⁰ Harun Güngör, “Şamanizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/325.

³¹ Detaylı bilgi için bk. Ensar Aslan, “Şamanizm ve Şamandan Aşığa İntikal Eden Trans Olgusu”, *Halk Bilimi Dergisi/Motif Dergisi* 2/3-4 (2009), 19-22.

³² Bu konuda birçok hadis bulunmaktadır. Bunlardan bir örnek vermek konunun anlaşılması için yeterli olacaktır: Kim bir kâhine gider ve dediklerini tasdik ederse Muhammed’e indirilene inkâr etmiş olur. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, el-Buhârî, *el-Câmiü’s-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Boğa (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987), “İcâre”, 20.

figürlerden biridir.³³ Cinler; 'duyularla algılanamayan, insanlar gibi idrak yetisine sahip, iyi ve kötülere bulunan, gayb alemine bilen ve bazen insanlarla iletişime geçen varlıklar' olarak bilinir.³⁴ İnsanlarla olan iletişimlerine Kur'ân'da da (Neml, 27/39-40) Hz. Süleyman'ın Melike Belkis'in tahtını getirmesi olayında işaret edilir. Araplarda özellikle putların, şair ve kâhinlerin olağanüstü güçlerini cinlerden aldıklarına dair yaygın bir inanış vardır. Öyle ki bazı şiirlerin bizzat cinler tarafından söylendiğine inanılırdı.³⁵ Buna yakın bir inanç olarak Türklerde de şamanların cinlerle bağlantılı olduğuna inanılmaktaydı. Şamanlar başta kötülük tanrısı Erlik olmak üzere kötü ruhlardan korunmak ve hastaları tedavi etmek için cinlerden yararlanırdı.³⁶

Araplar cinleri sahip oldukları güç ve yeteneklerinin yanı sıra sergiledikleri davranışlarına göre İfrit, Şeytan, Amîr, Gûl gibi farklı isimlerle de isimlendirirlerdi.³⁷ Ayrıca farklı canlıların şeklinde tezahür etme yeteneğine sahip olduklarına inandıkları cinlerin genellikle yılan, köpek veya kedilerin suretine büründüklerine inanılırdı.³⁸

Göçebe bir hayat yaşayan ve genelde تنها yerlerde hayatlarını sürdüren Araplarda cinlere dayalı mitolojik anlatılar azımsanmayacak derece yaygındır. Bununla bağlantılı olarak cinlere ait olduğu veya cinlerin uğrak yerleri olduğu iddia edilen birçok mekân bulunmaktadır. Bu mekânlara örnek olarak; *Vâdil-abkar*, *Erdu vebâr*, *Hirkâne*, *Erdu'd-duvv* ve *Rimâlu'l-hûş* gibi yerleri göstermek mümkündür.³⁹ Bu düşünceler İslami kaynaklarda da varlığını sürdürmüştür. Nitekim birçok fıkıhçı Hz. Peygamberin arazi çatlaklarına işemeyi yasaklamasını söz konusu yerlerin cinlerin meskeni olmasıyla gerekçelendirmiştir.⁴⁰

Mitlerin şekillenmesinde din algısının önemli bir rolü vardır. Bu nedenle Türk toplumunda İslam öncesi ve sonrası mit anlayışında belirgin farklar oluşmuştur. Cinler ve kötü ruhlar özellikle İslam öncesi Türk top-

³³ Geniş bilgi için bk. Nehhâd Tevfik Ni'met, *el-Cinnu fi'l-edebi'l-arabiyyi* (Beirut: Amerika Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1960).

³⁴ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 204-205; M. Süreyya Şahin, "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/4-5.

³⁵ Bu tür şiire örnek olarak *قَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ - وَلَيْسَ قُرْبٌ قَبْرُ حَرْبٍ* beyti verilmiştir. Sa'duddîn b. 'Umer b. 'Abdillâh et-Teftâzânî, *Muhtasarû'l-me'ânî* (İstanbul: Mektebetü'l-hâşimiyye, 2017), 42; Ahmed b. İbrâhim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf Sûmeylî (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2010), 32.

³⁶ Güngör, "Şamanizm", 325.

³⁷ Nehhâd, *el-Cinnu fi'l-edebi'l-arabiyyi*, 9-35.

³⁸ Nehhâd, *el-Cinnu fi'l-edebi'l-arabiyyi*, 7.

³⁹ Bu yerler hakkındaki mitler için bk. Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, 61-64.

⁴⁰ Takiyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hüseynî el-Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Gâyeti'l-ihstisâr*, thk. Abdulkâdir el-Arnâut- Tâlib Avvâde (Beirut: Dâru'l-beşâir, 2001), 47.

lumunda önemli bir yere sahiptir. Türk mitolojisinde cin ve şeytan figürlerine sıkça rastlanır. İnançlarına göre şeytanlar insanları sapıtmak ve kandırmak üzere Erlik Han emrinde görevlidirler. Temel görevleri fitne ve fesat çıkarmak ve toplumu kötülüğe sevk etmektir. Şekil değiştirip insan veya herhangi bir hayvan şekline bürünme yetisine sahiptirler. Başlarında boynuzları bulunmaktadır.⁴¹

Şaman inancına göre bu dünyada kötülük yapan insanların ruhu bedenden ayrılıp yer altı aleminde kötülük tanrısı Erlik Han'ın boyunduruğuna girer. Bedenden ayrılan ruhların belli bir süre yeryüzünde başıboş gezindiklerine inanıldığından Altaylılar bu süre zarfında korku içerisinde yaşardı. Bu sürede başlarına kötü bir şeyin gelmesini bu ruhlara bağlar ve o yerden göç ederlerdi.

Türklerin İslam dini ile tanışmaları sonrasında cin ve şeytanlar hakkındaki yaklaşımları İslami düşünceyle uyumlu bir şekilde değişim geçirmiştir. İslam düşüncesine göre de Yüce Allah insanoğlundan önce cinleri yaratmıştır (Hicr, 15/26-27). Cinler tıpkı insanlar gibi erkek ve dişi cinsiyetine ve üreme yetisine sahiptirler (Rahmân, 55/55-56). İnanıp inanmamakta serbesttirler. Konuşur, yer ve içerler.⁴² Bu varlıklar uzunca bir süre dünyada hakimiyet kurmuş, yaptıkları bozgunculuk nedeniyle tarumar edilerek dağlara sürülmüşlerdir. Dağ kovuklarını, kuytu, tenha, harabe, virane yerleri ve su kenarlarını mesken edinmişlerdir.⁴³

2.4. Kutsal Yerler

Her toplum yaşadığı tarihi süreçte farklı nedenlerle kutsal addettiği bazı mekanlara sahiptir. Araplar da putların veya tapınaklarının olduğu mekanlara veya değer verdikleri bir önderin inşa ettiği bazı yapılara kutsallık atfetmişlerdir. Bunun en güzel örneği Arapların ve peygamberlerin atası olarak kabul gören Hz. İbrahim'in inşa ettiği Kâbe'dir. Bunun yanı sıra Sindâd, Ğumdân ile Riam tapınakları, Uzzâ ve Necrân hurmalıkları Araplarca kutsal görülen yerlerdir. İslam dini sonrasında da Arafat, Medine, Hira mağarası, Cudi ve Sevr dağları gibi yerler de kutsallık kazanmıştır. Türklerin İslam dini ile tanışmadan önce kutsal gördüğü yerlerin yanı sıra İslam dinine girmeleriyle kutsal kabul ettikleri mekanlar ortaya

⁴¹ Detay için bk. Beydili, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, 28-32.

⁴² Cinlerin özellikleri ve yaratılışları hakkında Kur'an'da farklı yerlerde bilgiler verilmiştir. En detaylı ve derli bilgiyi Cin suresi 72. ayette görmek mümkündür.

⁴³ Ebû Muhammed b. Mes'ûd, b. Muhammed el-Bagavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Abdurrezzak Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-turasi'l-Arabi, 1420/2000), 1/101.

çıkmıştır. Hem Araplarda hem de Türklerde kutsal kabul edilen özgün mekanların yanı sıra ortak mekanların en önemlileri şunlardır:

Mekke: Mekke insanlık tarihinin eski yerleşim yerlerinden biridir. Kur'ân'da ilk mabedin (Kâbe) kurulduğu şehir olarak gösterilen Mekke'nin adı 'Bekke' olarak (Âli İmrân, 3/96) geçmektedir. Mekke şehri, kutsal mabet olan Kâbe ve bereketli zezem suyu sayesinde Araplar nezdinde İslam öncesinde kutsal kabul edildiği gibi İslam sonrasında da kutsal kabul edilmiştir. İslam sonrasında da hac ibadetinin farz kılınmasıyla kutsallığı artmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mekke'nin hem Türkler hem Araplar hem de tüm Müslüman toplumlar için önemli bir konuma sahip olduğu görülür.

Arafat Dağı: Arafat dağı Mekke'nin doğusunda yer alır. Hac ibadetinin en önemli unsurlarındandır. İslam öncesi Arap toplumunda da bilinen ve önemsenen bir mekandır. İnsanların atası Hz. Adem ile Havva'nın yer yüzüne atıldıktan sonra burada karşılaştığı kabul edilir.⁴⁴ İslam sonrasında da hac ibadetinin önemli bir rüknünün eda edildiği yer olmasıyla kutsallığı süreklilik kazanarak artmıştır.

Mescid-i Aksa: Hz. Davut tarafından yer tespiti yapılan ancak inşası oğlu Hz. Süleyman'a nasip olan Mescid-i Aksa aslında İslam diniyle tanışmadan önce hem Araplar hem de Türkler nezdinde çok tanınmamaktaydı. Ancak Hz. Peygamberin namazda bir müddet oraya yönelmesi ve İsrâ olayının içinde yer edinmesi, Müslümanların da bu mekânı kutsal olarak telakki etmelerine neden olmuştur. Bugün bile bu mekân hem ilk kibleleri olması hem de Hz. Peygamber'in İsrâ yolculuğunda uğradığı yer olması nedeniyle Müslüman Arap ve Türklerde kutsal bir konuma sahiptir.

Yukarıda ele alınan mekânlar din kisvesiyle kutsallık kazanmış Müslüman Türk ve Arapların ortak kutsalıdır. Araplarda millî ve ırka dayalı duygular gibi din harici bir bağ ile kutsallık kazanmış mekanlar çok nadirdir. Ancak Türklerde özellikle İslam öncesinde millî duygular ve nedenlerle kutsallık kazanan yerler bulunmaktadır. Bu durum, Arapların kabilecilik yaşam tarzına karşın Türklerin millî ve ırksal bağlantılara verdiği önemle izah edilebilir.

İslam öncesinde özellikle dağ kültü Türklerin inancında önemli bir yer tutmuştur.⁴⁵ İslam dinine intisap etmeleri sonrasında İslam dünyasında kutsal görülen Arafat, Cudi ve Sevr dağı, Hira mağarası, Mekke ve Medine

⁴⁴ Abdullah A. Boks, "Arafat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/263.

⁴⁵ Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları* (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 28-32.

gibi yerler Türklerde de kutsallık kazanmıştır. Kutsal yerler bağlamında bakıldığında Türklerde yerleşim yerlerinden ziyade dağların önemli bir yer tuttuğu görülür. Birçok dağ isminin tanrısal figürlerle ilişkili adlarla anılması da bunu destekler mahiyettedir. Dağlar tanrısal figürlerin meskeni⁴⁶ olarak görüldüğü gibi yeryüzünü ağırlıklarıyla sabit tuttıkları gerekçesiyle de kutsal görülür.⁴⁷ Bu bağlamda baktığımızda Türklerin önem atfedip mitolojik değer verdikleri dağların azımsanmayacak sayıda olduğu görülür. Dağlar Türk edebiyatında da önemli bir yer tutar. Nitekim birçok Türk atasözünde dağ temel özne olarak kullanılmıştır.⁴⁸ Yaygın olarak bilinen bazı örnekler şunlardır:

Kaf Dağı: Türk/İslam mitolojisinin önemli motiflerindedir. Araplardan Türklere geçmiştir.⁴⁹ Hakkında birçok mitolojik anlatılar bulunmaktadır. Yaygın kanaate göre tüm dünyayı çevreleyen, yeşil zümrüitten yaratılmış bir dağdır. İklimler ve coğrafi bölgeler Kaf dağına göre ayarlanırdı. Zümrüdü Anka adlı mitolojik kuşun meskeni olarak bilinir. Adı olup kendisi olmayan bir figürdür. Ulaşılmazlığın ve geçilmezliğin simgesidir.

Altın Dağ

Türk mitolojisinin dağ figürleri arasında Altın dağın önemli bir yeri vardır. Altay Türklerin mitolojik anlatılarında sık kullanılır. İnanışa göre altın dağ gök kubbe altında som altından yapılan bir dağdır. Büyük tanrı Ülgen yeryüzünü yaratırken orda oturmuş ve yaratılışı buradan yönetmiştir. Bu dağın zirvesi hep güneşi görür geceyi yaşamazdı.⁵⁰

Ergenekon Dağı

Türk mitolojisi açısından Ergenekon dağı Araplardaki Kafdağı konumunda görülebilir.⁵¹ Ergenekon dağı Türk mitolojisinde özgürlüğün ve azmin sembolüdür. Rivayete göre Türk boyları arasında cereyan eden iç karışmadan sağ kurtulan iki kadın ve iki erkeğin sığındığı yerdir. Kaostan çeken bu insanlar, saklandıkları Ergenekon vadisinde zamanla çoğalıp önemli bir kitle haline gelirler. Etrafı Ergenekon dağlarıyla çevrili olan bu dar vadiye artık sığmayan Türkler vadiden çıkabilmek için çıkış yolu ararlar. Ancak

⁴⁶ Tanyu, *Dinler tarihi*, 37-38.

⁴⁷ Tanyu, *Dinler tarihi*, 5-20. Dağların, ağırlıklarıyla dünyanın sabit kalmasına katkı sağladığı düşüncesi Kur'an ayetinde de ifade edilmiştir. Bk. Nebe' 78/6-7.

⁴⁸ 'Dağ dağa kavuşmaz insan insana kavuşur. Dağ gibi adam. Fare dağa küsmüş dağın haberi olmamış.' gibi söylemler bunu kanıtlar mahiyettedir.

⁴⁹ Detay için bk. Beydili, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, 281-282.

⁵⁰ Ögel, *Türk Mitolojisi*, 423.

⁵¹ Ögel, *Türk Mitolojisi*, 68.

sarp dağlarda bir çıkış yolu yoktur. Farklı bir yol arayan Türkler dağdaki demiri eritip yol açmak için büyük bir ateş yakarlar. Bunun neticesinde eriyen demir sayesinde vadiden çıkmayı başarırlar. Ergenekon destanı Türklerin en zor şartlarda bile özgürlüğe olan düşkünlüklerinin bir sembolüdür. Anlatılan bu olay, Kur'ân'da konu edilen Zü'l-Karneyn kıssasındaki olay ile kısmi bir benzerlik arz etmektedir. Zira Kur'ân'da detaylıca anlatıldığı üzere Ye'cûc ve me'cûc toplumunun bozgunculuğundan ve saldırganlığından bıkan bir topluluk Zü'l-karneyn'den kendileri ile onlar arasında aşılmaz bir set inşa etmesini istemiş Zü'l-karneyn de onların isteğine uygun olarak aralarında aşılmaz bir şekilde demirden bir set yapmıştır (Kehf, 18/95-87).

2.5. Zaman ve Sayılar

Birçok toplumda olduğu gibi hem Araplarda hem de Türklerde bazı sayıların özel bir konuma sahip olduğuna dair bir inanç bulunmaktadır. Rakamlar Arap kültüründe sembolik olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ebced hesabı⁵² günümüzde bile geçerliliğini ve cazibesini korumaktadır. İslam sonrasında hem tasavvuf hem de işârî tefsir alanlarında hurûflük olgusu⁵³ yaygın bir kullanım alanına sahip olmuştur. Bu inancın arka planına bakıldığında rakamların ilişkilendirildiği birtakım olayların olduğu görülür.⁵⁴ Örneğin yedi rakamı göklerin yedi kat oluşu, haftanın gün sayısının yedi oluşu, cennet ile cehennem yedi tabakadan oluştuğu gibi olguları sembolize eder. Bu tür inanışlar İslam öncesi dönemde olduğu gibi İslam sonrası dönemde de önemini korumuştur. Nitekim inanışa göre Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiş, gökler, cennet ve cehennem yedi kat olarak yaratılmıştır. Kâbe yedi defa tavaf edilir. Bir sayısına da Allah'ın birliğine işaret ettiği gerekçesiyle değer atfedilmiştir. Aynı şekilde ayların on iki olması ve benzeri nedenlerle on iki sayısı da kutsallık kazanmıştır.⁵⁵

⁵² Menşei Yahudilere dayanan ebced hesabı, İbrânîlerde rakam bulunmadığı için geliştirilmiş bir sistem olup hesaplamalar harflere değerler verilerek yapıyordu. Ebced hesabı, daha sonra Müslümanlar tarafından çeşitli amaçlarla kullanılmıştır. Bilgi için bk. İsmail Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992); Mustafa Uzun, "Ebced", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/68-70.

⁵³ Hurûflük; Rakam ya da harflerle şifreleme yöntemi olarak özetlenebilir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/390.

⁵⁴ Detaylı bilgi için bk. Metin Özarslan, Mukhdın Salkynbaev, Rauan Dossymbekova, "Şark Dünya Görüşüne Göre Kutsal Sayıların Oluşumu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih coğrafya Fakültesi dergisi* 54/2 (2014), 157-164.

⁵⁵ Detay için bk. Adnan Demircan, "İslam Kültüründe On İki Rakamı", *İstem Dergisi* 2/4 (2004), 9-34.

Zaman kavramı da mitolojik olarak kayda değer bir önemi haizdir. Toplumlarda özellikle tarihlerini etkileyen olayların geliştiği veya önderlerin doğduğu ya da öldüğü veya dini bazı ritüellerin icra edildiği zaman dilimleri kutsal bir kisve kazanır. Araplarda da bu durum vaki olmuştur. Özellikle de İslam dinine geçişleri sonrasında Ramazan ayı⁵⁶, cuma günü⁵⁷, peygamberimizin doğumu ve vefatı, bedir savaşı Mekke'nin fethi gibi tarihi olayların cereyan ettiği zaman dilimleri önem kazanmıştır.

Eski Türk inancı olan Şamanizm döneminde ve İslam sonrası dönemde Türk mitolojisinde bazı sayılar efsunlu ve tılsımlı kabul edilerek diğerlerinden ayrıcalıklı görülmüştür. Bu bazen olumlu bazen de olumsuz şekilde tezahür edebilmektedir. Nitekim kimi sayılar uğurlu görülürken kimi sayılar da uğursuz addedilmiştir. Örneğin on üç sayısı birçok insan tarafından uğursuz sayı olarak görülür. Bir, üç, beş, yedi, dokuz, on iki ve kırk gibi sayılar ise mitolojik anlamlara sahip kutsal sayılar olarak kabul edilmiştir. Özellikle Türklerin İslam dinine girmeleri ile başta bir sayısı olmak üzere bazı sayılar sembolik anlamlar kazanarak kutsal bir kisveye bürünmüştür.⁵⁸

Bir sayısı Allah'ın birliğini temsil ettiği gibi toplumun kenetlenmesini, birlikteliğini ve düşmana karşı yekvücut olmayı temsil eder. Üç sayısı Şamanizm'de alemin üç bölümünü temsil ettiği gibi Karluk Türklerinin üç kolunu da temsil eder. İslam sonrası dönemde önemi kaybolmamış ve Türk kültürüne 'Allah'ın hakkı üçtür' sözüyle yansımıştır. Kız isteme, nişan ve düğün, yeni gelinlerin üç gün sonrasında baba evlerini ziyaret etmesi, ilk üç güne kadar kayın babası ve kaynanası ile karşı karşıya gelmemesi, İslam'da üç günden fazla küs kalmanın yerilmesi gibi günlük yaşamın birçok evresi, üç aşamadan oluşur.

Yedi sayısı da Türk mitolojisinin önemli rakamlarındandır. Altay Türklerine göre ayın tutulması, yedi başlı ejderha nedeniyle. Soy göbeği ailede yediye kadar takip edilip bilinmelidir. Hafta yedi günden, gök yedi kattan oluşur. İslam sonrası dönemde yedi sayısı özellikle de 'Yedi uyurlar/Ashâbi Kehf' olayı ve yedi turdan oluşan tavaf gibi bazı dini ritüeller nedeniyle daha da önem kazanmıştır. Yedi sayısı günlük yaşamı-

⁵⁶ Ramazan ayının özellikle de Kadir gecesinin kutsallığının ayette Kur'an'ın inişi ile ilişkilendirilmesi, (Kadir, 97/1-5) zaman mefhumunun kutsallığının kendisinde cereyan eden olaylarla direkt ilişkisine bir örnek olarak görülebilir.

⁵⁷ Cuma'nın önemine dair hadis için bk. Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî b. Haccâc Muslim, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-turâsi'l-Arabiyyi, ts.), "Cuma", 17-18, 27; "Taharet", 16.

⁵⁸ Özarlan, Salkynbaev ve Dossymbekova, "Şark Dünya Görüşüne Göre Kutsal Sayıların Oluşumu", 157-160.

mızda 'yediden yetmişe, yedi cedit gelse, yedi bela' gibi söz öbeklerinde vurgu amaçlı kullanılmaktadır.

Türklerde eskiden beri kutsal ve ayrıcalıklı görülen sayılardan biri de kırk sayısıdır. Bu Rakam Manas destanında kırk yiğit, kırk savaşçı, kırk gelin gibi ifadelerle yüzden fazla kez geçmektedir. İslam sonrasındaki dönemde de bu sayıya kutsal bakış artarak devam etmiştir. Bazı fıkıh mezheplerinde Cuma namazının farz olabilmesi için kırk kişinin olması zorunlu görülmüştür.⁵⁹ Kırk sayısı birçok inançta önemli bir rakam olarak görülür. Nitekim Kur'an'da Hz. Musa'nın Tûr Dağı'nda kırk gün geçirdiği (A'râf, 7/143) açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca peygamberimizin de vahiy öncesinde Hira mağarasında kırk gün riyazette kaldığı ve tasavvuftaki çilenin de bu olaylara atfen kırk günlük süreyle sınırlandırıldığını söylemek mümkündür.⁶⁰ Günümüzde de ölünün kırkı çıkınca bir anma merasiminin düzenlenmesi bunun bir yansıması olarak görülebilir.

2.6. Olağanüstü Güce Sahip İnsanlar

Toplumların mitolojik unsurlardan biri de kendilerine olağanın dışında rol biçilen, değer atfedilen ve haklarında birçok mitolojik olaylar anlatılan efsanevi insanlardır. Bu insanlar genelde ahlaki değerlerle bilinen ve savaşlarda büyük kahramanlıklar göstermiş gerçek veya hayali kişilerden oluşmaktadır. Araplardaki bu şahsiyetlerin bir kısmı Kur'an'da da zikredilmiştir. Bu anlatılardaki amaçlardan biri de kanaatimizce toplumdaki bireylerin motive edilerek benzer kahramanlıkları yapabileceklerine inandırma çabasıdır. Mitolojik anlatılarla çocuk ve gençlere rol model olarak sunulan kahramanlara bir özentili oluşturularak benzer hareket gösterme eğilimi oluşturulmasının amaçlanmış olduğunu söylemek mümkündür.

Türk ve Arapların ortak kahramanlarının yanı sıra her toplumun özgün bazı şahsiyetleri de vardır. Ortak kahramanlar İslam dini sonrasında ortaya çıkan figürlerdir. Arapların İslam öncesi mitolojik insan figürleri şunlardır:

Lokmân b. 'Âd: Araplar arasında bilgeliği uzun ömrü ve adaletiyle bilinen bu şahıs hakkında birçok rivayet bulunmaktadır. Kimisi onun Kur'an'da adı geçen Hz. Lokman olduğunu iddia etse de genel kanaat bunun aksi yönündedir.⁶¹ Ömrü hakkında da farklı görüşler mevcuttur. Beş yüz, bin, hatta üç bin gibi abartılı rakamlar verenler olmuştur.⁶²

⁵⁹ el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 163.

⁶⁰ Eraydın, *Tasavvuf ve tarikat*, 139.

⁶¹ Câhiz, *el-Beyan ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, 1423/2003), 1/123.

⁶² Geniş bilgi için bk Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, 60-65.

Zülkarneyn: Kur'ân'da adı geçen bu şahsın kim olduğu hakkında detaylı ve her kesim tarafından kabul gören bir bilgiye sahip değiliz. Kur'ân'da adil kişiliği ve yaptığı bir sefer hakkında özet bir bilgi mevcuttur (Bk. Kehf 18/83-110). Yunan krallarından Büyük İskender ile özdeşleştirilenler olsa da konu netliğe kavuşmuş değildir. Kur'ân'da bahse konu edilen Zülkarneyn'in yaşam süresi hakkında farklı rakamlar verilmektedir. Oysa Yunanlı büyük İskender'in 36 yıl yaşadığı ve 13 yıl iktidarda kaldığı kabul edilmektedir.⁶³

Seyf b. Zîyezen: Himyerlilerden soylu bir aileye mensuptur. Habeşlilerin Yemen'deki hakimiyeti esnasında özellikle de Ebrehe'nin oğlu Mesruk döneminde zulme maruz kalan Himyerlileri esaretten kurtarmıştır. Bu başarısı, etrafında birçok destansı olayın oluşmasına neden olmuştur.⁶⁴ Peygamberimizin doğduğu dönemde vefat ettiği rivayet edilir.⁶⁵

Dahhâk: Fiziki olarak varlığı hakkında ciddi şüpheler vardır. İnsan ve hayvan bileşiminden olduğuna dair iddialar mevcuttur. Bu figür Araplara mahsus bir mitoloji figürü değildir. Fars, Hint ve Ermeni kültüründe de yakın isimlerle izine rastlamak mümkündür. Yılan veya aslan şeklinde birden çok ağza ve göze sahip bir yaratık olarak tasvir edilir. İslam kültüründe zalim ve kötülüğün kaynağı bir figür olarak bilinir. Genelde anlatılarda Deccal ile yakın şekilde anlatılır.⁶⁶ Araplarda haklarında özet mahiyetinde bilgiler verdiğimiz bu şahsiyetler dışında da birçok mitolojik figür bulmak mümkündür.

Her iki toplumunun ortak figürüne örnek olarak verilebilecek bazı şahsiyetler vardır. Bunların en önemlisi Battal Gâzî'dir.

Battal Gâzî: Endülüsten Orta Asya'ya kadar tüm İslam aleminde bilinen önemli bir mitolojik kahramandır. Hakkında değişik rivayetler bulunmaktadır. Emevîler döneminde özellikle Hıristiyan Bizans'a karşı gösterdiği kahramanlıklarla efsaneleşmiştir. Battal kahraman anlamında olup gösterdiği kahramanlıklar nedeniyle kendisine verilmiş bir lakaptır. Asıl adının Abdullah olduğu rivayet edilmiştir. Bazı kaynaklar dokuzuncu yüzyılda Malatya'da yaşadığını kaydetse de bunu ispatlayacak kanıt

⁶³ Ebu'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûki ve'l-umem* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1992), 1/428; Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/564-567.

⁶⁴ Bu olaylar hakkında geniş bilgi için bk. Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-eğâni* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2008), 17/308-310. Hüseyin Yazıcı, "Siretü Seyf b. Zîyezen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/271.

⁶⁵ İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2010), 1/346.

⁶⁶ Kürşat Demirci, "Dahhâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/408.

elimizde mevcut değildir. Battal gazi Türk coğrafyasında da sevilen ve efsaneleşen bir kahramandır. Türkler nezdinde veli-gâzî bir Alp eren kisvesinde düşünülmüştür.⁶⁷ Günümüzde de Anadolu'da tanınan ve Türk sinemasında filmleri çekilen bir kahramandır.

SONUÇ

Aynı dine inanmanın ve birlikte yaşamanın milletlerin mitoloji anlayışları üzerindeki etkisini görmek amacıyla yapılan bu çalışmada ortak din, tarih ve kültüre sahip Türk ve Arap toplumları ele alınmış ve varılan bulgular aşağıda sıralanmıştır:

1. Her iki toplum yeni bir din ile tanışma evresi yaşamış ve bunun neticesinde özellikle teoloji alanında köklü bir mitolojik anlayış evrimi geçirmişlerdir.

2. Araplarda İslam öncesi devirde mitolojik figürler en çok tanrılar alanında oluşturulmuşken Türklerde daha çok milli duygular ve kabile bağları üzerinde kurgulanmış mitolojik anlatılar gelişmiştir.

3. İslam dini ile Araplardaki ve Türklerdeki birçok mitolojik inanç ortadan kalkmıştır. Ancak bazı âdetlerde ve deyimlerde geçmişin izlerini görmek mümkündür.

4. Araplarda şair ve kâhinlere yönelik hem mitolojik anlamda hem de toplumsal önderlik anlamında aşırı bir değer atfı gözlemlenirken bu değer atfı Türklerde yüzeysel kalmıştır.

5. İslam öncesi Araplarda sayılarda derinlemesine bir mitoloji gözlemlenmezken İslam sonrasında bazı sayılar önem kazanmıştır. İslam öncesi Türk mitolojisinde ise sayılar mitolojik bir değere sahiptir. İslam sonrasında sayılar özelinde Türklerde de Arapların yönelimine benzer bir yönelim ortaya çıkmıştır.

6. Araplarda ve Türklerde kutsal zaman ve mekân algısı İslam sonrasında daha da gelişmiş ve çeşitlenmiştir.

7. Günümüzde hem Arap hem de Türk toplumunun İslam öncesi mitoloji kalıntılarına rastlamak mümkündür. Anadolu'da duvarlarda geyik desenli resimlerin yaygın oluşu, günlük hayatımızda bazı rakamların ayrıcalıklı olduğunu gösteren deyim ve ifadeler, bunun birer kanıtı olarak görülebilir.

8. Son olarak Kur'an'ın şifreleri iddiasıyla modern dönemde bazı araştırmacıların rakamlardan yola çıkarak farklı anlamlar elde etme gayretine girmelerinin de geçmişin etkisi olarak kabul edilebileceğini söylemek mümkündür.

⁶⁷ Battal Gâzî'nin hayatı ve hikâyeleri hakkında Geniş bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Battal Gazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/204-205.

KAYNAKÇA

- A. Boks, Abdullah. "Arafat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Âlûsî, Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009.
- Aslan, Ensar. "Şamanizm ve Şamandan Aşığa İntikal Eden Trans Olgusu". *Halk Bilimi Dergisi/Motif Dergisi* 2/3-4 (2009), 19-22. <https://dergipark.org.tr/download/article-file/441899>
- Aydın, Eda. *Sürekli Yayınlardaki Türk Mitolojisi Üzerine Yapılan Çalışmaların Halk Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Bal, Mehmet Suat. *Uygurluk tarihi, "Türk Uygurluğu"*. ed. İsmail Güven. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2010.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Beydili, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2005.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. "Hurûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/390. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devrinde Araplarda Kehanet ve Kâhinlik". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 18/47 (2018), 127-148. <https://nusha.com.tr/wp-content/uploads/2019/03/10.32330-nusha.471924-593493.pdf>
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiü's-sahîh*. I-VI. nşr. Mustafa Dîb el-Boğa, Beyrut: Dâru İbn Kesir: el-Yemâme, 3. Basım. 1987.
- Câhiz, Ömer b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu hilâl, 1423/2003.
- Câhiz, Ömer b. Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2011.
- Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: İnkilab Kitabevi, 1997.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab*. Beyrut: Bağdat Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Çoban, Ramazan Volkan. "Türk Mitolojisinde İyilik Tanrısı Ülgen'in İnanıştaki Yeri, Tasviri ve Kökeni". *Bilim ve Kültür Dergisi* 1/1 (Mart 2013), 192-198. <https://docplayer.biz.tr/155860177-Turk-mitolojisinde-iyilik-tanrиси-ulgen-in-inanistaki-yeri-tasviri-ve-kokeni.html>
- Demircan, Adnan. "İslam Kültüründe On İki Rakam". *İstem* 2/4 (2004), 9-34. http://isamveri.org/pdfdrd/D02535/2004_II_4/2004_II_4_DEMIRCANA.pdf
- Demirci, Kürşat. "Dahhâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/408. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Duman, M. Fatih. *Kureyş Kabilesi: İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Durbilmez, Bayram. "Kırım Türk Halk Anlatılarında Sayı Simgeçiliği", *Millî Folklor* 19/76 (2007). 177-190.

- Ebhîşî, Şihâbuddîn. *el-Mustadraf fi Külli Fennin Mustazraf*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1992.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut: Müessesetü'l-alem li'l-matbûât, 1988.
- Güç, Ahmet. "Put". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.
- Güngör, Harun. "Şamanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/325. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. "Kâhin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyânî ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf Sûmeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2010.
- Hüzeli, Ebu'l-Hasen Alî b. Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî. *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1994.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Amir Ahmed Haydar. b.y.: Dâru'l-kutubi'l-Arabiyye, 2009.
- İbnu'l-Kelbî, Ebu'l-Munzir Hişam b. Muhammed. *Kitâbu'l-esnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 2000.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi târihi'l-mulûki ve'l-umem*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2010.
- İsfehânî, Ebu'l-Ferec. *Kitâbu'l-eğânî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2008.
- İsfehânî, Râgib. *el-Müfredât fi elfâzi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 2002.
- Karakurt, Deniz. *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*. PDF: 2011. [https://turuz.com/storage/Dictionary/2012/0575-Turk_Mitoloji_Ansiklopedisi-Achiqlamali-Resimli-Turk_Soylence_Sozlughunun_Ansiklopedik_Versiyonu_\(Deniz_Qaraqurt\)_2012\).pdf](https://turuz.com/storage/Dictionary/2012/0575-Turk_Mitoloji_Ansiklopedisi-Achiqlamali-Resimli-Turk_Soylence_Sozlughunun_Ansiklopedik_Versiyonu_(Deniz_Qaraqurt)_2012).pdf)
- Mısrî, Hüseyin Mecîd. *el-Üstüretu beyne'l-Arabi ve'l-Fursi ve't-Türk*. Kahire: ed-Dâru's-sikâfiyye, ts.
- Mihâil, Mesût. *Esâtîr ve mu'tekedâtu'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1994.
- Muslim, Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî b. Haccâc. *Sahîhu Muslim*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsi'l-'Arabiyyi, ts.
- Muhammed Abdülmuîd Han. *el-Esâtîru'l-Arabiyye kable'l-İslâm*. Mektebetü'n-nâfize, ts.
- Muhammed b. Hişâm. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabiyyi, 1990.
- Necatigil, Behçet. *100 Soruda Mitologiya*. 4. basım. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1988.

- Nehhâd Tevfîk Nî'met. *el-Cinnu fi'l-edebi'l-arabiyyi*. Beyrut: Amerika Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1960.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Battal Gazi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/204-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ögel, Bahaeddin. "Türklerde Kartal ve Kartal Arması". *Türk Kültürü dergisi (ordu sayısı)* (Ağustos 1972), 1128-1146.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Özarslan, Metin, Mukhıdın Salkynbaev, Rauan Dossymbekova. "Şark Dünya Görüşüne Göre Kutsal Sayıların Oluşumu". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54/2 (2014), 155-166.
- Öztürk, Mustafa. "Zülkarneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/564-567. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdullah b. Muhammed. *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mansûb*. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1985.
- Şahin, M. Süreyya. "Cin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/4-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Takiyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hüseynî el-Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Gâyeti'l-ihisâr*. thk. Abdulkâdir el-Arnâut-Tâlib Avvâde. Dımaşk: Dâru'l-beşâir, 2001.
- Tanyu, Hikmet. *Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Teftâzânî, Sa'duddîn b. 'Umer b. 'Abdillâh. *Muhtasaru'l-me'ânî*. İstanbul: Mektebetü'l-hâşimiyye, 2017.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. Erişim 13.10.2019. <https://sozluk.gov.tr/>
- Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Uzun, Mustafa. "Ebced". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yakıt, İsmail. *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992.
- Yazıcı, Hüseyin. "Sîretü Seyf b. Zîyezen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/271. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Arap" (tarih). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/272-276. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1984.

Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vîl Tefsirinde Teşbih Sanatı
The Art of Tashbih in the Commentary of Madariq al-Tanzil and Haqaiq al-Tawil

Yunus Akça

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Millî Eğitim Bakanlığı
Religious Culture and Ethics Teacher, Ministry of National Education
Elazığ, Turkey
akcayunus@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7969-433X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Mart / March 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 24 Sayfa / Pages: 393-425

Atıf / Cite as: Akça, Yunus. "Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vîl Tefsirinde Teşbih Sanatı [The Art of Tashbih in the Commentary of Madariq al-Tanzil and Haqaiq al-Tawil]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/24 (June 2020), 393-425. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.677219>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Belâgatın önemli olduğu bir dönemde inmeye başlayan Kur'ân ayetleri gerek belâgat gerekse nazım yönüyle insanları hayranlığa sevk etmiştir. Kur'ân'daki teşbihler, en önemli belâgat ve i'câz türlerinden sayılır. Söz sanatı ve anlatım tekniği olarak kullanılan teşbih, Beyân ilminin de ilk konusunu teşkil etmektedir. Birbirinden farklı kısımları bulunan bu teşbih sanatının birçok âyette kullanılması âlimlerin dikkatini çekmiş ve bununla ilgili müstakil eserler yazmışlardır. Aynı zamanda Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında da başlı başına bir ilim olarak ele alınmıştır. Hicri VIII. asırda yaşayan ve birçok alanda eserler veren Neseî, "*Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*" adlı tefsirinde sözü daha etkili kılmak amacıyla, hakikat veya mecaz yönüyle aralarında benzerlikler bulunan şeyleri, birbirine benzeterek anlatma sanatı olarak bilinen teşbihe önem vermiştir. Tefsirinde teşbihin unsurları olan müşebbeh, müşebbehün bih, benzetme edatı ve benzetme yönüyle ilgili olan hususları örnek vererek anlatmıştır. Teşbih ve istiâre arasındaki farklara değinen müfessirimiz zaman zaman konuyu diğer âyetlerle ve şiirle açıklama yoluna gitmiştir. Ayrıca o, teşbihin kısımlarından olan belîğ, müfred, mürekkeb, temsili, hissi vb. teşbihleri zikretmiş ve âyetin daha iyi anlaşılması için de gerekli açıklamalarda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Neseî, Teşbih, Belâgat, İ'caz.

Abstract

Quran versicles which came while declamation was very important at that time impelled people's admiration in terms of both declamation and laconical. The similitudes in Quran are regarded as the most important declamation and laconical types. The declamation used as an elocution and instruction technique, also constitutes the first topic of the declaration science. Usage of this similitude art in many versicles which have different parts from each other took the attention of the scholars and they wrote separate works about it. At the same time, it was handled as a science independently in the book of Ulumul Quran. Neseî who lived in the 8th century in Hijri and wrote works in many fields in "*Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*" commentaries gave importance to the similitude art which is known as the art of explanation of something by resembling the things that resemble to each other in terms of reality and metaphor to make the word more effective. In his commentary, he explained the matters by giving examples in terms of analogy, preposition analogy, resembling, resembling to himself which are the components of similitude art. Our commentator who mentioned the differences between the similitude and metaphor, tried to explain the topic with other versicles and poem from time to time. Besides, he mentioned the similitude like fluent, singular, compound, representative, feeling, etc, and he made necessary explanations to get the versicles understood much better.

Keywords: Tafsir, Nasafî, Tashbih, Balaghat (Rhetoric), Ijaz.

Extended Abstract

In order to understand the Qur'an descended in Arabic better, we need to know the science of rhetoric which is divided into three sections: beyân (Declaration), meânî and bedîî. The declaration science is divided into sections such as similitude, truth- trope, metaphor and allusion. By means of these literary arts, obliqueness in verses is eliminated, diverting the message is prevented and permanent marks are kept in mind. In the Qur'an, basic issues such as "belief, worship, morality, the world and the life of the hereafter" are sometimes described by concreting with similitudes and representations. The art of similitude which takes place in the Qur'an in approximately sixty suras and in one hundred and forty-two places, is one of the important subjects of the science of beyân(declaration). The similitude was not only mentioned in the Qur'an, but also it was widely used in the Hadiths and among the Arabs. The similitudes in the Qur'an are described in a way that people can perceive and comprehend. These similitudes are not limited to the narrow circles of the Arabs but have a universal quality. Because the things that are the subject of emulating are among the indispensable of humanity.

As it is understood from the definitions made in the field of eloquence and ulumu'l Qur'an, similitude is to show that they are in common at this point by comparing one thing to another because there are similarities between them in terms of real or metaphorical terms. In similitude, similitude is made to the one who is more superior in terms of the characteristics, that is, the müşebbehün bih (simulated to itself) must be more superior and stronger than the müşebbeh (simulated). By means of similitude, It is seen that the distant meanings in expressions are brought closer and made more comprehensible. The main purpose of making similitude is to declare the existence of müşebbeh, its state, the state's quantity or declaring the state or making its situation beautiful, ugly or interesting. These goals are generally intended for the müşebbeh.

The items used while making similitude are referred to as "the elements of the similitude". These are listed in the form of müşebbeh, müşebbehün bih, vech-ı şebeh and edâtü't-teşbih. Müşebbeh and Müşebbehün bin which are known as the "sides of similitude" must be exist in each similitude. The elements of the similitude may contain qualities such as sensation, intellect, singular and plural. The analogy aspect is also defined as the common features that must be found on the sides of the similitude. These features may be real or imaginary. The prepositions that enable the convey of the similitude are divided into three parts: noun, verb and letter.

It is possible to list the similitude taking into account the müşebbeh

and the muşebbehun bih as follows: Eloquent similitude, Maklub similitude, The mind and feeling similitude, The implied similitude, Mufred and murekkeb similitude, Tahyili similitude.

We can order the similitudes as follows whether there is analogy preposition or not: Mürsel similitud, Muekked similitude.

In terms of Veçhi şebeh, it is possible to list the similitudes as follows: Mufassal (detailed) similitude, Mucmel (succinct) similitude, Representative similitude.

There are many commentators who study the verses by giving importance on the language and eloquence aspect of the Qur'an. Neseff's "Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vil" commentary is one of them. He gave importance to the eloquent Arts in this work, and tried to reveal the beauty that they added to the word and the richness that they brought to the meaning. In his work, Neseffi used the commentary method of paraphrasing verse by verse while explaining the similitudes mentioned in the verse with other verses. He has done this in such ways as to include other verses in which he has examined the similitude, to reinforce the meaning by showing another verse that expresses the same meaning as the one addressed, and to exemplify the saying he used in explaining the similitude by the verse. Another source that Neseffi used while explaining the similitude in the verse is the Hadith. He explained the saying in the verse by exemplifying the hadith, or exemplified the subject by giving examples from the Hadiths. Neseffi made the explanation of the words in the verse containing the similitude by exemplifying its use among the Arabs, by giving place to the knowledge of grammar and syntax, or by explaining the meaning of the word.

While commenting the verses that referred the art of similitude, Neseffi explained the issues related to the elements of similitude, the muşabbehun bih, the preposition of analogy, and the aspect of analogy. The metaphor occurred as müşebbeh secluded, accepted the confusion of the eloquent similitude on the basis of "the fatal is decreed as aforementioned" as eloquent similitude and rejected the opinions of those who call it as metaphor. He also stated that the condition of the metaphor is ruling out the müşebbeh totally. He sometimes used the words of representation and similitude interchangeably and explained the verses containing the representative similitude widely.

Neseffi explained the similitudes practically without mentioning explicitly, which are named as mürsel which occurs when the preposition of similitude or vechi şebeh secluded, muekked, mufassal, mücmel. He made necessary explanations by referring some names of the similitudes such as eloquent, single, combined, representative and feeling.

GİRİŞ

İslam'ın temel kaynaklarının özellikle de Kur'ân'ın Arapça olması nedeniyle Arap dili etkisini, varlığını ve canlılığını her zaman korumuştur. Bu kaynakları iyi bir şekilde anlamak için Arap dili ve belâgatını¹ bilmek gerekir. Ahmed el-Hâşimi (öl. 1363/1943) "Cevâhirü'l-Belâga" adlı eserinde belâgat ilminin beyân, meâni ve bedî olmak üzere üç kısma ayrıldığını söylemektedir.²

Belâgat terimi olarak beyân; herhangi bir anlamı farklı sözlerle, usûllerle anlatan ve kendine ait kâideleri olan bir ilimdir.³ Beyân ilmi teşbih, hakikat-mecâz, istiâre ve kinâye gibi bölümlere ayrılmaktadır.⁴ Teşbih sanatı, beyân ilminin en önemli konularının başında yer almaktadır. Arap dili ve edebiyatının önemli âlimlerinden Müberred (öl.286/899), "el-Kâmil" isimli eserinde teşbihi anlatırken Arap şiirinden ve günlük konuşmalarından çokça örnekler vererek Arapların bu sanatı çok fazla kullandıklarını ifade etmiştir.⁵ Hicri V. asırda yaşayan İbn Nâkiyâ el-Bagdâdî'nin (öl.

¹ Belâgat; fâsîh kelime ve cümlelerle şartların gerektirdiği durumlara uygun biçimde söz söyleme sanatıdır. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İdâhu fî ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 1/41; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/46. Mehmet Soysaldı, *Dînî Hitabet* (İstanbul: Step Ajans Reklam ve Matbaacılık, 2014), 143.

² Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 217.

³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyan ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 2002),1/11; Sadettîn et-Taftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî* (b.y.: Dârû'l-Fikr, 1411/1990), 183; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhul-ulûm*, thk., Naim Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 162.

⁴ Teftâzânî, 187; Sekâkî, *Miftâhul-ulûm*, 332, 356, 369, 402; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 1/217; Şeyh EmînBekrî, *el-Belâgatu'l-arabiyye fî sebbihe'l-cedîd (İlmu'l-Beyân)* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982), 11.

⁵ Muhammed b. Zeyd el-Müberred, *el-Kâmil* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 25-33.

485/1092) yazdığı “*el-Cümân fi Teşbihâti'l-Kur'ân*” adlı eserde teşbih konusu müstakil olarak ele alınmıştır.⁶

Kur'an, ilahi kaynaklı bir kelim olmasına rağmen dilinin beşerî oluşu sebebiyle teşbih, istiare, tariz ve kinâye gibi anlatım tarzlarının yer aldığı görmekteyiz. Zira bunların âyetlerdeki kapalılığı gidermek, mesajın başka yönler çekilmesini engellemek ve zihinlerde kalıcı izler bırakmak gibi amaçlarla yapıldığını söylemek mümkündür. Burada asıl önemli olan husus bu sanatların ilâhî mesajın anlaşılmasında oynadığı roldür. Karşılaştırmalara ve benzetmelere dayanan aynı zamanda etkili bir anlatım tarzı olan teşbih sanatına âyetlerde geniş bir şekilde yer verildiğini görmekteyiz. Kur'an'da teşbih sanatı yaklaşık olarak altmış surede yüz kırk iki yerde geçmektedir.⁷ Tefsir kaynaklarında ise teşbih içerikli âyetler müfessirler tarafından açıklanmış hatta Arap şiirinden örnekler verilerek konunun Araplar arasındaki önemine de vurgu yapılmıştır.

Teşbihli anlatım tarzı Kur'ân'da olduğu kadar hadislerde de çokça geçmektedir. Zira Hz. Peygamber, âyetleri açıklarken toplumun dilini ve sanatlarını kullanarak onlara hitap etmiştir. İbnü'l-Esîr (öl. 606/1209); “Muhakkak ki, Allah'ın Resûlu, lisan bakımından Arapların en fasîhi, beyân bakımından en vâzihî, nutku en hoş olanı, lafız ve lehçe bakımından en düzgün ve en açık konuşanı, hüccet yönünden en kuvvetlisi, hitâp açısından da en iyi bileni ve en isabetli yolu gösterenidir.”⁸ ifadesiyle Hz. Peygamberin sözün inceliklerine önem verdiğini ve buna göre hareket ettiğini anlatmak istemiştir.

Bu alanda yazılmış önemli eserlerden biri olan Tirmîzî'nin (öl. 320/932) “*el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*” adlı eserinde Hz. Peygamberin teşbihi ne şekilde kullandığı güzel bir örnekle şöyle anlatılmaktadır: “Mü'min kişinin benzeri, yeşil ekin dalı gibidir. Hangi taraftan rüzgâr esse onu kâh eğer kâh doğrultur ancak kırılmaz. Münafık olan kişinin benzeri de sert ve düz çam gibidir. Allah (cc), onu kökünden sökünceye kadar dimdik durmakta devam eder.”⁹ Burada mü'min, yeşil ekin dalına benzetilirken, münafık sert çam ağacına benzetilmiştir.

⁶ Bedruddin Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed abu'l-Fadl İbrahim (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 3/414; Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Heyetü'l-Mısriyye, 1974), 3/142.

⁷ Fatma Seymen Gökdağ, *İbn Nâkiyâ'nın “el-Cümân” Adlı Eseri Çerçevesinde Kur'an'da Teşbih* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 4.

⁸ Abdülkerim eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâyetü fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser* (Beirut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 1/4.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Merzâ” 1 (No. 5643).

Kur'ân'ın dil ve belâgat yönüne önem vermiş ve bunu eserlerinde ele almış birçok müfessir vardır. Bunlardan biri de Zemahşerî'den ve onun tefsirinden oldukça etkilenen Neseî'î'dir. Neseî'î, âyetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla onları dil ve belâgî yönden geniş bir şekilde tefsir etmiş, “*Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*” adlı eserinde belâgî sanatları göstermeye, onların söze kattığı güzelliği, manâya kazandırdığı kuvvet ve zenginliği ortaya koymaya çalışmıştır. Neseî'î, Kur'ân'ın en belirgin üslup özelliklerinden biri olan teşbih sanatının geçtiği âyetler üzerinde durmuş ve bu sanatla ilgili bilgiler vermiştir. Makalemiz, teşbih içeren âyetleri ortaya koymak ve Neseî'î'nin bu âyetleri yorumlama şeklini tespit etmek amacıyla yazılmıştır. Zira Neseî'î, eserinde dil ve belâgatla ilgili çokça izahlarda bulunmuş ve birçok kıraate yer vermiştir. Ancak makalenin hacmini artıracığından dolayı Kur'ân'daki bütün teşbih âyetlere yer verilmemiştir. Öncelikle beyân ilminin konularından olan “teşbih” sanatıyla ilgili kısaca bilgi verilecek sonra da Neseî'î'nin bunu tefsirinde nasıl işlediği örnek âyetlerle gösterilecektir. Çalışmamızın temel kaynağı Neseî'î'nin “*Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*” adlı tefsiri olacaktır. Bunun yanında gerekli görüldüğü yerlerde belâgat, ulumu'l-Kur'ân kitaplarına ve bazı müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerine de yer verilecektir. Günümüz araştırmacıları da Kur'ân'da teşbih konusuna değinmişler ve bununla ilgili birbirinden değerli tezler ve makaleler yazmışlardır.

1. TEŞBİHİN LÜGAT VE İSTİLAHİ MANASI

Şe-be-he (شبه), sözlükte (الشَّبَهُ والشَّبَهُ والشَّبِيه) gibi vezinlerde kullanılmakta olup benzer, eş, aynı cinsten olan şey anlamlarına gelmektedir. (شَبَهُ) şeklinde kullanıldığında benzetmek, (أشبهه) olarak geldiğinde ise benzetmek manasına gelir.¹⁰ (الشَّبَهُة), karışıklık, anlaşılmazlık ve şüphe; (المُشْتَبِهَات), işlerin içinden çıkılmayan problem, açmaz ve sorun; (التَّشْبِيه), bir şeyi başka bir şeye benzetmek; (المُتَشَابِه), ise benzerlik, lafzında veya manasında anlaşılma zorluğu bulunan gibi anlamlara gelmektedir.¹¹

Beyân ilminde teşbih, aralarındaki benzerlikler sebebiyle iki şey ara-

¹⁰ Muhammed b. Mükerrremîbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâder, 1994), 13/503-505; Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1992), 1/443; Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/493; Muhammed bin Yakub el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/1247.

¹¹ Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâdel-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-arabiyye* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyi'n, 1987), 6/2236; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/503; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/493; İsfehânî, *Müfredât*, 1/443.

sında benzetme edatı kullanarak veya kullanılmaksızın bir benzerlik kurmak şeklinde tanımlanmaktadır.¹² Belâgat âlimlerinden biri olan Ebû Hilâl el-Askerî (öl.395/1004) teşbihi, benzetme edatı ile iki mevzuftan birinin diğersinin yerine geçmesi şeklinde tanımlarken,¹³ Sekkâkî (öl. 626) ise iki şeyin bir manada, ortak olduklarına delalet eden söz olarak tanımlamaktadır.¹⁴

Ulumu'l-Kur'ân alanında eser vermiş olan ez-Zerkeşî'ye (öl. 794/1391) göre teşbih, bir şeyin, kendi vasfını taşıyan başka bir şeye ilhâk ederek bu noktada müşterek olduklarını göstermektedir.¹⁵ es-Suyûtî'ye (öl. 911/1505) göre de teşbih, sözü güçlendirmek için aralarında ortak nitelik ve benzerlikler bulunan iki şeyi birbirine benzetmeye denir.¹⁶

Gerek belâgat gerekse ulumu'l Kur'ân alanında yapılan tanımlardan anlaşıldığı gibi teşbih; aralarında gerçek veya mecâzî yönden benzerlikler bulunması sebebiyle bir şeyi başka bir şeye benzetererek bu noktada müşterek olduklarını göstermektedir. Teşbihte vasıf yönüyle daha üstün olana benzetme yapılır yani müşebbehün bih, müşebbehten daha üstün ve kuvvetli olması gerekir. Teşbih vasıtasıyla ifadelerdeki uzak manalar yakınlaştırılarak daha anlaşılır bir hale getirilir.¹⁷ Kur'ân'da yer alan teşbihler insanların algılayıp kavrayabileceği bir tarzda anlatılmıştır. Bu teşbihler, Arapların dar olan çevreleriyle sınırlı olmayıp evrensel bir niteliğe sahiptir. Çünkü benzetmeye konu olan şeyler insanlığın vazgeçilmezleri arasındadır.¹⁸

2. TEŞBİH ÇEŞİTLERİ

Teşbih; müşebbehe isnâd edilen şeyin, mümkün olduğunu açıklamak, müşebbehin durumunu, miktarını belirtmek, müşebbehin zihinlere yerleşmesini sağlamak, müşebbehe olan rağbeti arttırmak veya onu çirkin göstererek ondan uzak durulmasını sağlamak gibi amaçlarla yapılır.¹⁹

Teşbihde mürsel, müekked, mücmel, mufassal ve belîğ gibi bölümler bulunmaktadır. Teşbih yapılırken kullanılan öğeler, (أركان التشبيه) "Teşbih'in rükünleri" olarak ifade edilmiştir. Bunlar, müşebbeh (المُشَبَّه), müşebbehün bih (المشبه به), vech-i şebeh (وجه شبه) ve edâtü't-teşbih (أداة التشبيه) şeklinde

¹² Cürcânî, Târifât, 58; Teftâzânî, *Muhtesaru'l-meânî*, 188; Bekrî, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 15; Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki, *Urûsu'l-efrâh fi şerhi telhisi'l-miftâh*, Abdu'l-Hâmîd Hindâvî (Beirut: Meketebetu'l-Asriye, 1423/2003), 2/20.

¹³ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-sinaateyn* (Beirut: Meketebetu'l-Asriye, 1419/1998), 239.

¹⁴ Sekkâkî, *Miftâhul-ulûm*, 332.

¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/414.

¹⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/142.

¹⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/415.

¹⁸ Adnan Zerzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân* (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1981), 320-323.

¹⁹ Sekkâkî, *Miftâhul-Ulûm*, 340-342.

sıralanmıştır. Her teşbihte (طرفي التشبيه) “teşbîh tarafları” olarak bilinen müşebbeh ve müşebbehün bih bulunmak zorundadır.²⁰

Teşbihin öğeleri hissi, akli, müfred ve mürekkeb gibi vasıflar içerebilmektedir. Benzetme yönü (وجه شبه) de teşbihin taraflarında bulunması gereken ortak özellikler olarak tanımlanmaktadır. Bu özellikler hakiki olabileceği gibi hayali de olabilmektedir. Teşbihin aktarılmasını sağlayan edatlar ise isim (مِثْلُ شَيْءٍ شَبِيهٍ نَظِيرٍ مِثْلَيْ), fiil (يُنْشِبُهُ - يَمَانِلُ - يَنَاظِرُ) ve harf (كَ - كَأَنَّ) olmak üzere üçe ayrılmıştır.²¹

2.1. Müşebbeh ve Müşebbehün Bih Açısından Teşbihler

Müşebbeh ve müşebbehün bih'i dikkate alarak teşbihleri, belîğ teşbih, maklub teşbih, akli ve hissi teşbih, zımnî teşbih, müfred ve mürekkeb teşbih, tahyîlî teşbih şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

2.1.1. Teşbih-i-Belîğ

Müşebbeh ve müşebbehün bih'in bulunduğu, benzetme edatı ve benzetme yönünün ise hafzedildiği teşbihlerdir. Bu teşbihler diğerlerine nazaran kapalı olmasına rağmen belâgat yönünden daha üstündürler.²² Çünkü müşebbeh olan, müşebbehün bih seviyesinde değerlendirilmektedir.

Örnek 1: Allah (cc), Bakara Sûresinde 8. âyetten başlayarak münâfıkların durumlarını anlatmış ve onların daha açık bir şekilde tanınmaları için şöyle bir misal vermiştir:

صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فَهَمُّ لَا يَرْجِعُونَ“ Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden geri de dönmeyezler.”²³

Âyette, münâfıkların durumu teşbihi belîğ yapılarak anlatılmıştır. Zira burada benzetme edatı ve benzetme yönü kullanılmamıştır. Aslında bu lafızlar صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي، هُمُّ بَكْمٌ، هُمُّ صُمُّ takdirindedirler. Neseî, âyette teşbih ile istiâre arasındaki farka temas etmiş ve âyetteki ifadelerin sıfatlarla ilgili olduğunu söyleyerek teşbihi belîğ yapıldığını, istiârenin ise yapılmadığını ifade etmiştir. Zira müşebbeh olan münâfıklar burada zikredilmiştir. Müşebbeh durumunda olan münâfıklarduydu organları sağlıklı olduğu halde kulaklarını hakka karşı tıkamaları, dilleriyle hakkı söylememeleri, gözle-

²⁰ Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-Arabiye* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996), 2/162-163; Hâşimî, *Cevâhirul-belağa*, 219; Bekri, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 17; Taftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 1/188.

²¹ Meydânî, *el-Belâğatu'l-Arabiye*, 2/163.

²² Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 242; Meydânî, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, 2/173-174.

²³ el-Bakara 2/18.

riyle hakkı görmemeleri nedeniyle duyularını ve hislerini tamamen yitirmişlerdir. Böyle olunca da kulakları sağır, dilleri lâl ve gözleri de kör hale gelmiştir. Bu ifadelerle münâfıkların şaşkınlık içinde oldukları, yerlerinde kalakaldıkları ileri ya da geriye doğru hareket edemedikleri anlatılmıştır.²⁴

Bazı âlim ve müfessirler, müşebbehin lafzen zikredilmeyip, sadece müşebbehün bih zikredildiği örnekleri teşbih değil istiâre olarak kabul etmişlerdir. Zemahşerî,²⁵Beydâvî²⁶ ve Neseî gibi âlimler, müşebbeh tarafından mukadder olup ifadenin “هم صم” takdirinde olması gerektiğinden ve “mukadder olanın da mezkûr hükmünde bulunduğunu” söyleyerek bu şekilde gelen âyetleri istiâre değil teşbih-i belîğ olarak kabul etmişlerdir.²⁷ Ebu's-Suud da burada istiârenin değil belîğ bir teşbihin yapıldığı görüşündedir. Bu âyet ile münâfıklar rezil-rüsvâ edilmiş ve âyetin son cümlesi isim cümlesi şeklinde gelerek de onların içinde buldukları bu hallerin sürekli olduğu anlatılmıştır.²⁸

Âyeti istiâre olarak değil teşbihi belîğ olarak değerlendiren müfessirlerimizin görüşü daha uygun gözükmektedir. Neseî'nin de dediği gibi burada müşebbeh olan münâfıklar her ne kadar lafzen zikredilmemişse de takdîren anlatılmıştır. Bu âyet bizlere gerçek sağırlığın, dilsizliğin ve körlüğün, Allah ve peygamberinden uzaklaşmak olduğunu zihinlerimize ve ruhlarımıza işleyecek şekilde teşbihli bir anlatımla açıkça ortaya koymuştur. Bizler de münâfıklarla aynı duruma düşmemek, onların özelliklerini üzerimizde bulundurmak için kulaklarımızı hakka tıkamamalı, gözlemlerimizi haktan gayrısına çevirmemeli ve dillerimizi hakkı söylemekten ve hakkı zikretmekten alıkoymamalıyız.

Örnek 2: Ahzâb Sûresinde Peygamber eşlerinin, mü'minlerin anneleri olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir. Bu anneliğin hakiki bir annelik olmadığı da 53-55. âyetlerde ifade edilmiştir.

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي الْكِتَابِ اللَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا
Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır, eşleri de onların an-

²⁴ Ebü'l-Berekât Abdullah İbn Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998), 1/56.

²⁵ Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabi, 1986), 1/ 77.

²⁶ Bk. Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997), 1/50.

²⁷ İsmail Durmuş, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ocak 2020).

²⁸ Muhammed b. Muhammed Ebussuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l akli's-selim ilâ mezâyali'l-kitebi'l-kerimi* (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 1/52.

neleridir. Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında (mirasçılık bakımından) birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar; dostlarınızınza lütüfta bulunmanız başkadır. Bu hüküm kitapta kayıt altına alınmıştır.”²⁹

Âyette de açıkça ifade edildiği gibi Peygamber eşleri, mü'minlerin annelerine benzetilmiştir. Bu benzetmede teşbih edati ve benzetme yönü hazfedildiğinden teşbih-i belîğ yapılmıştır. Neseî, nikâhın yasaklığı ve onlara karşı hürmet gösterilmesi hususunda Peygamber eşlerinin, mü'minlerin annelerine benzetildiğini söyler. Bu durumun dışında yer alan miras vb. durumlarda ise diğer yabancı kadınlar gibi olduklarını da ifade eder. Bundan dolayı da bu yasaklık Peygamber kızlarını kapsamamıştır.³⁰

İbnu'l el-Cevzî, Mesrûk'tan şöyle bir rivayete yer verir: “Bir kadın, Hz. Âişe'ye: anne, diye seslendiğinde, O: ben senin annen değilim, ancak erkeklerinizin annesiyim” buyurmuştur. Bu bizlere anneliğin nikâhı kapsadığını yani onlarla evlenmenin haramlığını göstermektedir. Ayrıca âyet, Hz. Peygambere itaati içermektedir. Zira nefislerimiz bizleri helâka çağırırken, Allah'ın Rasûlü kurtuluşa çağırılmaktadır. Bu da O'nun, nefislerimizden bize daha yakın olduğunun bir göstergesidir.³¹

2.1.2. Teşbih-i Maklûb

Benzetme yönünün müşebbehün bih'ten daha üstün olduğu ileri sürülerek müşebbehle müşebbehün bih'in yer değiştirmesiyle yapılan teşbihlerdir.³²

Örnek 1: Toplumda ekonomik dengelerin alt üst olmasına neden olan faiz, âyetlerde bildirildiği gibi yasak edilmiştir. Onun çirkinliği ve kötülüğü âyette teşbihli bir şekilde şöyle anlatılmaktadır:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, Alım satım da ancak faiz gibidir demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmiştir. Artık kime Allah'tan bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişte yaptığı

²⁹ el-Ahzâb 33/6.

³⁰ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3/18.

³¹ Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2000), 3/448.

³² Meydânî, *Belagatü'l-Arabiyye*, 2/201; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/147.

kendisine aittir, işi de Allah'a kalmıştır. Kim de yine faizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir.”³³

Âyette müşebbeh, müşebbehün bih yerine konulmuş ve alışveriş, faize benzetilerek mablûb bir teşbih yapılmıştır. Eğer böyle bir teşbih yapılmamış olsaydı cümle “faiz alışveriş gibidir” şeklinde gelecekti. Neseî, âyeti açıklamaya ribâ kavramıyla başlar ve ribâ'nın verilen mal karşılığında bir bedel olmadan o maldan veya paradan fazla olarak alınan şey olduğunu söyler. Neseî, âyetin konusunun alışveriş değil faiz olduğunu söylemekte ve alışverişin faize benzetilme sebebini de mübalağa yapmak için olduğunu belirtmektedir. Zira bu kişiler kendi kanaatlerince faizi helal kabul ettiklerinden dolayı onu bir alışveriş gibi görmüşler ve alışveriş faiz gibidir demişlerdir. Oysaki Allah (cc), alışverişini helal, faizi ise haram kılmıştır. Bu nedenle haram ile helal olan bir şeyin eşit olarak gösterilmesi kıyasen de mümkün değildir. Zaten âyetin devamındaki bu durum onların yaptıkları kıyası geçersiz ve bâtil kılmaktadır.³⁴

İbn Abbas, faizle alışveriş yapanların ve alışverişini de faiz gibi gören kimselerin kıyamet gününde şeytan tarafından çarpılmış bir şekilde kalacaklarını, bunu yemeye devam ettikleri takdirde de ebedi olarak Cehennemde kalacaklarını söylemektedir.³⁵ Bursevî, âyetin “faiz alanlar” şeklinde değil de “faiz yiyenler” şeklinde gelme sebebini, malın genel olarak yenilmek amacıyla alınması ve faizin çoğunlukla yiyecek maddelerinde yaygın olmasına bağlamaktadır. Faiz ile alışverişini aynı derecede görenler her ikisinin de kâr getirdiğine bakarak değerlendirmektedirler. Onlara göre alışverişte elde edilen kâr nasıl helâl ise faizle elde edilen de helâldir. Bir dirhem karşılığında iki dirhem alınabilir, çünkü bir dirhemlik mal iki dirheme satılabilmektedir.³⁶

Alışverişini faiz gibi görmememiz gerektiği mablûb teşbih kullanılarak onların bu yanlış görüşleri mübalağalı bir şekilde anlatılmıştır. Faizin çirkinliğini ve kötülüğünü anlatan birçok hadis vardır: “Faiz yiyene ve yedirene, şahitlik edene ve yazana lânet olsun”,³⁷ “Mî'rac'a götürüldüğümde

³³ el-Bakara 2/275.

³⁴ Neseî, *Medârikû't-tenzîl*, 1/224.

³⁵ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celalüddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/102.

³⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 1/436.

³⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *es-Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabiyye, ts.), “Müsâkât”, 54 (No. 1597-1598); Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Buyu”, 4 (No. 3333); Ebü İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Şirketü Mektebe, 1975), “Buyu”, 2 (No. 1206); Ebü

karınları odalar büyüklüğünde olan bir topluluk gördüm. Bunların karınlarında dışarıdan görülen yılanlar vardı. Ben bunların kim olduğunu sorduğumda, Cebrail, bunlar faiz yiyenlerdir dedi.”³⁸bu hadis faiz yiyenlerin ahiretteki âkıbetleri güzel bir şekilde anlatılmıştır.

Örnek 2: Nahl suresinde Allah’ın varlığına, birliğine ve yaratıcılığına ve kullarına sunduğu sayısız nimetlerin olduğu anlatılmaktadır. Bununla Müşriklerin taptıkları putlara dikkat çekilmekte ve onların bir şey yaratmaya kâdir olmadıkları hatırlatılarak düşünmeye sevk edilmektedirler.

“أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ” *O halde yaratanla yaratamayan bir olur mu? Siz düşünmez misiniz?*³⁹

Âyetteki ifadede müşebbeh, müşebbehün bih ile yer değiştirmiş ve mablûb teşbih yapılmıştır. Neseî, asıl mananın ve cümlenin akışının “Yaratmayan nasıl yaratan gibi olur?” şeklinde gelmesi gerektiğini ancak puta tapanları ilzam etmek ve susturmak için “yaratanla yaratamayan bir olur mu?” şeklinde geldiğini söylemektedir. Ayrıca âyette, ilim ve akıl sahibi kimseler için kullanılan “مَنْ” edatının gelmesi de puta tapanların, putlarını ilah olarak isimlendirmeleri ve onlara tapmaları sebebiyledir. Bu da bizlere onların, putları ilim ve akıl sahibi olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Müşrikler, putlarını Allah’a benzeterek ilâh diye adlandırmışlar, onlara isim vermede ve tapmada Allah’a denk tutarak aciz varlıkları O’na benzetmişlerdir. İşte âyette müşebbeh ile müşebbehün bihin yer değiştirerek gelmesi onların bu sakat olan görüşlerini reddetmek içindir.⁴⁰

Kurtûbî de “مَنْ” edatına dikkat çekmiş ve bunun Arapların kullanımlarına uygun bir şekilde akli eren varlıklar için geldiğini söylemiştir. Allah (cc) hakkında “kim” ile ilgili soru sorulabilir, ancak “ne” şeklinde bir soru sorulamaz. Zira bu şekilde cins isimler hakkında da soru sorulabilmektedir. Oysaki Allah (cc), cins ve türünden bir varlık değildir. Bu nedenle “Firavun, “Sizin rabbiniz de kimmiş ey Mûsâ? dedi.”⁴¹dediğinde, Hz. Musa (as)

Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Şam: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmî, 1986), “Zinet”, (No. 5104); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Ticârât”, 58 (No. 2277); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed Dârâni (b.y.: Dâru'l-Muğni, 2000), “Buyu”, 4 (No. 2577).

³⁸ Mâce, “Ticârât”, 58 (No. 2273).

³⁹ en-Nahl 16/17.

⁴⁰ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2/207.

⁴¹ Tâhâ 20/49.

bu soruya cevap vermiş, ancak "Firavun, "Âlemlerin rabbi de nedir?"⁴² diye sorduğunda ise soru tutarsız olduğundan cevap vermemiştir.⁴³

2.1.3. Müfred ve Mürekkeb Teşbih

Teşbih, müşebbeh ve müşebbehün bih'in müfred veya mürekkeb olması açısından dört kısma ayrılır.⁴⁴ Müşebbeh ile müşebbehün bih arasındaki benzerliğin tek bir kelimeyle ifade edilebilen bir anlamdan çıkarılmasına müfred teşbih denirken, birçok yönün benzeşmesiyle çıkarılmasına da mürekkeb teşbih denir.⁴⁵

Örnek 1: "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ وَمَا لَهَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَشَقُّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَهَيْطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا لَهَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ" Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fıskırır; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir."⁴⁶

Âyette Yahudilerin kalpleri taşa benzetilerek müfred bir teşbih yapılmıştır. Zira müşebbeh ve müşebbehün bih tek lafızdan oluşmuştur. Neseî, kalplerin yumuşamasına neden olabilecek bunca olaydan sonra bile Yahudilerin kalplerinin katılaşması ve kararmasının olaylardan ders çıkarmadığı, öğüt almadığı gerçeğinin bir göstergesi olduğunu söyler. Onların kalplerinin aldığı bu durum katılıkta taşa hatta ondan daha katı olabilecek olan demir gibi şeylere benzetilmiştir. Âyette, "اقسى" kelimesi yerine "اشد" kullanılması bu kelimenin direk olarak şiddet manası içermesi ve diğerine nazaran daha fazla katılığı ve kararmayı göstermesidir. Ayrıca üstünlük gerektiren ismi tafdil zamirinin terk edilmesi de bir karışıklık ve benzerlik olmaması içindir.⁴⁷

el-Cevzî, "قَسَتْ" kelimesinin lügatte kalınlaşmak ve kurumak gibi manalara geldiğini söyler. Kalplerden rahmetin, yumuşaklığın ve huşunun gitmesini de kalplerde meydana gelen katılaşmanın belirtisi olarak yorumlar.⁴⁸

⁴² eş-Şuarâ 26/23.

⁴³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Atfeş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 10/93.

⁴⁴ Bekrî, *el-Belâgatü'l-arabiyye*, 22-23.

⁴⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 1/223.

⁴⁶ el-Bakara 2/74.

⁴⁷ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/101-102.

⁴⁸ Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/79.

Örnek 2: “يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ” O gün insanlar sağa sola dağılmış kelebekler gibi olur.”⁴⁹

Diriltirme vaktinde insanların başına gelecek olan durum kelebeklere benzetilerek müfred bir teşbih yapılmıştır. Neseî, insanların tekrar diriltilmeden sonraki hallerinin, çoklukta, zayıflıkta ve zillette her yöne doğru uçuşan aciz kelebeklerin durumuna benzetildiğini söyler.⁵⁰

Râzî, yeniden diriltmeden sonra insanların içinde bulunacakları durum “كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ” şeklinde anlatılırken başka bir âyette ise “كَانَهُمْ جَرَادٌ”⁵¹ olarak ifade etmektedir. Dirilişten sonra insanların pervanelere benzetilme sebebi onlar gibi hareket etmelerinden dolayıdır. Zira pervaneler uçuşmaya başladıklarında her biri farklı yönlere doğru uçmaktadır. İnsanlar da o günün dehşetinden ne yapacaklarını bilmeden farklı yönlere doğru hareket edeceklerdir.⁵²

Örnek 3: “حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَفَهُ” Bunları, Allah'ın birliğine -şirke sâpmadan- iman etmiş olarak yapın. Allah'a ortak koşan kişi, gökten düşüp parçalanan ve kuşların kapıştığı yahut rüzgârın ücra bir yere sürüklediği nesnelere benzetilmiştir.”⁵³

Allah'a şirk koşan kimseler, gökten düşerken kuşların parçaladığı veya rüzgârın uzak yerlere götürdüğü nesnelere benzetilerek mürekkebe teşbih yapılmıştır. Neseî, âyette geçen teşbihin “تشبيهاً مركباً ويجوز أن يكون” mürekkebe ya da müferrak olmasının caiz olabileceği görüşündedir. Mürekkebe olması durumunda mananın şöyle olabileceğini söyler: Allah'a şirk koşan kimse nefsini öyle helâke sürüklemiş olur ki, sanki o gökten düşmüş de onu kuşlar kapmış ve parçalara ayırmıştır. Ya da o, şiddetle esen rüzgârın uzak, kurtuluşu olmayan yerlere sürüklediği kimse gibidir. Şayet müferrak olursa o zaman mana şöyle olur: İmana sahip olmak semada yükselmeye, Allah'a şirk koşmak semadan düşmeye, helâk edici arzulara sahip olmak kapıcı kuşlara, şeytan ise uzak ve kurtuluşu olmayan yerlere sürükleyen rüzgârlara benzetilmiştir.⁵⁴

Örnek 4: “إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا أَنْزَلْنَا لِلنَّاسِ وَالْأَنْعَامِ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلِهَا أَنَّهُم قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا

⁴⁹ el-Kâria 101/4.

⁵⁰ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3/673.

⁵¹ el-Kamer 54/7.

⁵² Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtilu'l-gayb)* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 32/266.

⁵³ el-Hac 22/ 31.

⁵⁴ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2/440.

أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su misalidir ki, insanların ve hayvanların yediği yer bitkileri o su sayesinde gürleşip birbirine girer. Yeryüzü bu güzelliğe kavuşup süslendiğinde ve sahipleri bu güzellikleri kendi güçlerine bağladıklarında oraya, bir gece vakti yahut güpegündüz emrimiz ulaşır da onu -sanki dün de yokmuş gibi- kökünden biçilmiş hale getiririz. Düşünenler için âyetlerimizi işte böyle açıklıyoruz.”⁵⁵

Nesefî, âyette geçen teşbihin “هذا من التشبيه المركب” ifadesini kullanarak mürekkebe teşbih olduğunu söylemektedir. Zira dünya hayatının geçici olan nimetleri, elde edildikten kısa bir süre sonraelden çıkması; yağmurla birlikte yeşerip yeryüzünü saran, süsleyen bitkilerin büyüyüp geliştikten hemen sonra bir felâket sebebiyle çöp haline gelmesine benzetilmiştir. Nesefî, âyette geçen teşbih ile hayatın ilk dönemlerine, berrak ve tertemiz anları olan gençliğe; bulanık, yıkık dökük harabe olan haller ile de yaşlılığa dikkat çekildiğini söyler. Ayrıca o, değişik özelliklerde ve renklerde olan bitkilerin sarmaş dolaş birbirleriyle iç içe girdikleri gibi çamurdan yaratılan insanın da dünya ve din maslahatlarıyla bezenmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁶ Suyuti, âyette on cümle olduğunu ve bunların tamamının bir terkip oluşturduğunu söylemektedir. Bu terkiplerden herhangi biri cümleden çıkarılacak olursa teşbihin bozulacağı bildirilmektedir.⁵⁷

2.1.4. Hissî ve Akli Teşbihler

Müşebbeh ve müşebbehün bih dikkate alınarak yapılan sınıflandırmada teşbihler hissî ve akli olması bakımından ikiye ayrılır. Hissî teşbihler, insanın kendi dışındaki varlıkları duyu organlarıyla algılayabildiğini ifade ederken, akli teşbihler ise bunların zihnen algılanabildiğini ifade etmektedir.⁵⁸ Akli ve hissî teşbihler de kendi aralarında şu şekilde sınıflandırılmaktadır.⁵⁹

- Müşebbeh ile müşebbehün bih'in hissî olduğu teşbihler.
- Müşebbeh ile müşebbehün bih'in akli olduğu teşbihler.
- Müşebbehün bih'in hissî, müşebbeh'in ise akli olduğu teşbihler.
- Müşebbehün bih'in akli, müşebbeh'in ise hissî olduğu teşbihler.

⁵⁵ Yûnus 10/24.

⁵⁶ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/16-17.

⁵⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/144.

⁵⁸ Bekrî, *el-Belâgatü'l-arabiyye*, 18-19.

⁵⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/143.

a) Müşebbeh ile müşebbehün bih'in hissî olduğu teşbihler:

Örnek 1: Kâinat ve içindekiler Allah'ın kudretini gösteren muhteşem sanat eserleridir. Bunlar değişmeyen bir düzen içinde hareket ederek yüce bir yaratıcıya işaret ederler. Yâsîn suresinde ayın geçirdiği evreler teşbihli bir anlatımla şöyle ifade edilmektedir:

“وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنْزِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ” *Ay için de menziller belirledik; sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) yullanmış sapı gibi olur.*⁶⁰

Âyetin “عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ” kısmında müşebbeh olan ay, müşebbehün bih olan hurma salkımına benzetilmiştir. Her ikisi de duyu organlarıyla algılandığından dolayı yapılan teşbih hissidir. Neseî, ay içinde yirmi sekiz tane menzilin olduğunu ve ayın bu menzillere girerek akıp gittiğini söyler. İşte ay bu menzillerde akıp giderken sona yaklaştığında inceler ve yay şeklini alır. Ay bu yönüyle hurma salkımına benzetilmiştir. Zira o da eskidiğinde inceler, eğrilir ve sararır.⁶¹

Allah (cc), gece ve gündüzün bilinmesi için güneş'i, ayların bilinmesi için de ay'ı yaratmıştır. Güneş, yaz ve kış aylarında farklı yerlerde doğar ve batar, böylece gece ve gündüzler kısalıp uzar. Ay ise ilk gecesinde ışığı az ve zayıf bir şekilde doğar, daha sonraları ise menziller katettikçe ışığı artar, bu durum ayın 14. gününe kadar devam eder ve sonunda dolunay halini alır. Sonra ayın sonuna kadar eksilerek menziller geçer ve eski hurma sapı halini alır.⁶²Ay'ın menzilleri olduğu ve bu yerlerde belirli bir süreç geçirdiği Araplar tarafından bilinen bir şeydi. Zira onlar bu konakları şu şekilde sıralamışlardır: “Şertan, butayn, süreyya, deberan, hek'a, hen'a, zira', nesre, tarf, cebhe, zübre, sarfe, avva, simâk, gafir, zubânâ, iklîl, kalb, şevle, neâim, belde, sa'düzzâbih, sa'dübûla', sa'düssüud, sa'dül'ahbiye fer'uddelvil, muahhar, reşa.” Yazır, âyette geçen benzetmenin çok mükemmel olduğunu söyler. Zira bu benzetme ile ay'ın sadece ilk ve son şekli anlatılmaz, aynı zamanda ay'ın menzillerde hareketiyle dünya etrafında bir ayda kat ettiği yörünge de gözler önüne serilmiş olur. Eski ifadesinin kullanılmasıyla da ay'ın geçtiği her menzilde sahip olduğu hacim insanların hayal âlemine sunulmuş olur.⁶³

⁶⁰ Yâsîn 36/39.

⁶¹ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3/104-105.

⁶² Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 6/514.

⁶³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 7/79.

Örnek 2: Ad kavminin, Hûd (as)'ı yalanlamaları üzerine kendilerine gönderilen azabın şekli teşbihli bir şekilde şöyle anlatılmıştır:

“كَانَ النَّاسُ كَأَنَّهُمْ كَانُوا نَخْلًا مُنْقَعَرٌ” İnsanları sökülmiş hurma kütükleri gibi çekip alıyordu.”⁶⁴

Müşebbeh olan Ad kavmi, müşebbehün bih olan elle tutulup gözle görülebilen fırtınanın dağıtıp ortalığa saçtığı hurma kütüklerine benzetilmiştir. Her ikisi de duyu organlarıyla algılandığından dolayı yapılan teşbih hissidir. Neseî, hissi yapılan bu teşbihi şöyle yorumlamaktadır: Ad kavmi peygamberlerini yalanladıkları için üzerlerine rüzgârgönderilmiştir. Bu rüzgâr onları birbirlerinin ellerini tutmalarına, yer altındaki suyollarına saklanmalarına, kuyular kazıp içlerine girmelerine rağmen onları yerlerinden söküp çıkarıyor, boyunlarını kopararak başsız cesetler halinde hurma kütükleri gibi yere seriyordu.⁶⁵

Taberî'nin bildirdiğine göre Âd kavminin yok edildiği güne “Uğursuz ye uğursuzluğu devam eden bir gün” denmiştir. Çünkü helâk edildikleri günün uğursuzluğunu cehenneme girinceye kadar çekmeye devam edeceklerdir. Âd kavminin içleri boş hurma kütüklerine benzetilme sebebi, rüzgârın onları havaya kaldırıp yere sermesi neticesinde başlarının koparılması ve geri kalan vücutlarının çürümüş kütükler halini almasıdır.⁶⁶

b) Müşebbeh ile müşebbehün bih'in aklî olduğu teşbihler:

Örnek 1: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınsınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.”⁶⁷

Burada Hz. Peygamberin ümmetine orucun farz kılınması, geçmiş ümmetlere orucun farz kılınmasına benzetilmiştir. Bu durum duyu organları ile algılanamadığından aklî bir teşbih yapılmıştır. Neseî, âyette yapılan teşbihin sebebini eski ümmetlerin hepsinde de günlere dayalı oruçla sorumlu tutulduklarını göstermek olduğunu söyler. Zira geçmişte peygamberler ve ümmetleri belirli günlerle sınırlı olan orucu tutmakla yükümlüydüler. İşte sizler de onlar gibi sınırlı olan günlerde oruçla sorumlu tutulduunuz denmektedir.⁶⁸

Ebu Hayyân, âyette geçen “الكاف” edatının bir şeyi diğer bir şeye ben-

⁶⁴ el-Kamer 54/20.

⁶⁵ Neseî, Medârikü't-tenzîl, 3/403.

⁶⁶ Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, Câmîu'l-beyân, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 22/588-589.

⁶⁷ el-Bakara 2/183.

⁶⁸ Neseî, Medârikü't-tenzîl, 1/158.

ve Zerkeşî bu şekildeki teşbihlerin Kur'an'da yer almadığını söylemektedir.⁷⁴ Râzî, hissini akla teşbihi, asıl olanın fer'i olmasını, fer'i olanın ise asıl olmasını gerektirdiğinden dolayı bu tarz teşbihleri kabul etmez.⁷⁵ Neseî tefsirinde de bu tür bir teşbih bulunmamaktadır.

2.1.5. Teşbih-i Zımnî: Müşebbeh ve müşebbehün bihin açık olmadığı, teşbih olduğu ancak sözün manasından anlaşılan teşbihlerdir.⁷⁶

Örnek 1: *إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ* “Bizim âyetlerimizi asılsız sayanlar, büyüklenip onlardan yüz çevirenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız!”⁷⁷

Burada kâfirlerin cennete girememeleri, devenin iğne deliğinden geçme imkânsızlığı şekline benzetilerek anlatılmıştır. Neseî, kâfirlerin cennete girme durumu hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olan devenin iğne deliğinden geçme şartına bağlandığından dolayı ebedi olarak cenneti göremeyeceklerini söylemektedir.⁷⁸

İbn Abbas, âyette geçen “الْجَمَلُ” kelimesini “cümme”, Said ibn Cübeyr “cümel” şeklinde okumuşlardır. Buna göre anlam “deve” değil birçok ipin bir araya getirilmesiyle meydana getirilen “kalın organ” olmaktadır. Zaten İbn Abbas, Allah'ın “deve” anlamını kastederek “cemel” kelimesiyle teşbih yapmaktan yüce ve münezzeh olduğunu söylemektedir. Zemahşerî, İbn Abbas'ın bu görüşüne katılmaz, doğru olanın çoğunluğun görüşü olan devenin iğne deliğinden geçmesi şeklinde olduğunu söylemektedir. Yani büyük ve geniş kapılardan geçmesi mümkün olan deve nasıl daracık olan bir iğne deliğinden geçemezse, onlarda asla cennete giremeyeceklerdir.⁷⁹ Sâbûnî ve Zuhaylî, âyette yapılan teşbihin zımnî bir teşbih olduğunu söylemektedir.⁸⁰ Derveze, kâfirlerin asla cennete giremeyecek olmaları, kuvvetli bir teşbih ve iğneleyici bir söz olan “devenin iğne deliğinden geçmesi” şeklinde onların anlayacağı dilden ifade edildiğini

⁷⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/420; Suyûtî, *el-İtkan*, 3/144.

⁷⁵ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyetü'l-i'câz* (Beyrut: Dâr Sâder, 2004), 104.

⁷⁶ Bekrî, *el-Belâgatü'l-arabiyye*, 53-54; Ali el-Cârimi-Mustafa Emin, *Belâgatü'l-vâdîha el-beyân el-meânî el-bedî* (b.y.: Dâru'l-Meârif), ts., 46-47.

⁷⁷ el-A'râf 7/40.

⁷⁸ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/ 568.

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/103-104; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 14/241.

⁸⁰ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru's-Sabûnî, 1997), 1/416; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsır, 2007), 8/204.

söylemektedir.⁸¹ Esed de âyette geçen “الْجَمَلُ” kelimesiyle kastedilenin deve değil kalın halat olduğu görüşündedir.⁸² Ateş ise bu görüşe karşı çıkmakta ve halat ile iğne deliği arasındaki ilgi deve ile iğne deliği arasındaki ilgiden fazla görünse bile cumhurun verdiği “deve” anlamını daha doğru bulmaktadır. Zira Matta İncili’nde de (19/24) buna benzer şu ifade geçmektedir: “Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın, göklerin melekûtuna girmesinden daha kolaydır.”⁸³

Nesefî’nin de içinde bulunduğu cumhurun görüşü diğerine nazaran her ne kadar ilgisiz gibi görünse de daha doğru gözükmetedir. Zira bu tarz kullanım Arapların kendi arasında da kullandıkları bir sözdü, ayrıca Derveze’nin de dediği gibi burada onları iğneleyici bir sözle yaptıklarının yanlışlığı anlatılmıştır.

2.2. Benzetme Edatı Açısından Teşbihler

Teşbihte benzetme edatının bulunup bulunmamasına göre teşbihler mürsel ve müekked olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

2.2.1. Mürsel Teşbih

İçinde benzetme edatının yer aldığı teşbihlerdir.⁸⁴

Örnek 1: Münâfikûn sûresinin 4. âyetinde, ikiyüzlü insanların özelliklerinden bahsedilerek onların iyi bir dış görünüşe sahip oldukları anlatılır. Bunun yanında inançsızlığa saplanmaları nedeniyle inanca karşı duyarsızlıkları teşbih ile şöyle ifade edilmektedir:

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ خَشْبٌ مُسْنَدَةٌ يَحْسِبُونَ
 إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ خَشْبٌ مُسْنَدَةٌ يَحْسِبُونَ
 Onlara şöyle bir baktığımda dış görünüşleri sana iyi bir izlenim verir; konuşurlarsa sözlerine kulak verirsin. Ama onlar sanki bir yere dayanmış kütükler gibidir (böyle güvendenmiş gibi görünürler). Ama her güürültüyü de kendilerine yönelik sanırlar. Asıl düşman onlardır, onlardan korun! Allah kahretsin onları! Nasıl da haktan yüz çeviriyorlar!”⁸⁵

Âyetteki “كَأَنْهُمْ خَشْبٌ مُسْنَدَةٌ” ifadesinde teşbih-i mürsel vardır. Vech-i şebehi hazfedilerek anlatılan bu teşbih cümlesinde, ⁸⁵ yani Münâfiklar du-

⁸¹ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1963), 2/393.

⁸² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 1/278.

⁸³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 3/337.

⁸⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/146; Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâga* (b.y.: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1904), 288; Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiye*, 2/173.

⁸⁵ el-Münâfikûn 63/4.

vara yaslanmış kütüklere benzetildiği için müşebbeh; ⁸⁶ خُشْبٌ مُسَدَّدٌ müşebbehün bih; كَأَنَّ ise teşbih edatıdır.

Nesefî, âyette geçen teşbihi şu şekilde açıklar: Giyinişleri ve konuşmaları ile göz kamaştıran bir kısım münâfıklar, yakışıklılığı ve düzgün konuşmasıyla da tanınan Abdullah b. Übeyy'i de yanlarına alarak Hz. Peygamberin meclisine gelirler, duvara yaslanarak otururlar ve dikkat çekici sözler söylerlerdi. Onların bu halleri Hz. Peygamber ve orada bulunanlar tarafından beğenilir ve sözlerine kulak verilirdi. Ancak Allah (cc), onların bu hallerini imandan ve hayırdan uzak kimseler olduklarını bildirmek için duvara yaslanmış kendisinden istifade edilmeyen kütüklere benzetmiştir. Zira kendisinden istifade edilen bir kütük bazen tavanda bazen de istifade edilen başka bir yerde olur. Ancak o kütük duvara yaslanmış bir vaziyette bırakılmış ise kendisinden istifade edilmediğini göstermektedir. O münâfıklar ruhsuz kalıplara ve duygusuz bedenlere sahip olduklarından dolayı da kütüklere benzetilmiştir.⁸⁶

Nesefî, teşbihle anlatılan bu âyeti açıklarken müşebbeh ile müşebbehün bih arasındaki ruhsuzluk, duygusuzluk ve işe yaramazlık gibi ortak noktalara dikkat çekerek münâfıkların özelliklerinden bir kısmını ortaya koymuştur.

Örnek 2: İnkârcıların âhirette karşılaşacakları cezalar âyetlerde açık bir şekilde anlatılmaktadır. Bu insanların dünyada iken yaptıkları iyilikler ve güzelliklerin ne olacağı ise teşbihli bir şekilde şöyle anlatılmaktadır:

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَيْهِ شَيْئًا ذَلِكَ هُوَ الصَّلَالُ الْبَعِيدُ Rablelerini inkâr edenlerin yapıp ettikleri, fırtınalı bir günde rüzgârın savurduğu kül gibidir. Kazandıkları hiçbir şeye yaramaz. İşte bu (sonucu gerektiren davranış) derin sapkınlıktır.⁸⁷

Kâfirlerin tutum ve davranışları, fırtınalı bir günde rüzgârın savurduğu küle benzetilmiştir. Benzetme yapılırken teşbih edatı kullanıldığı için burada teşbihi mürsel yapılmıştır. Nesefî, kâfirlerin amellerinin akraba bağlarını devam ettirmeleri, köleleri azad etmeleri, esirleri hürriyetlerine kavuşturmaları, misafirlerine deve kurban ederek ikramlarda bulunmaları şeklinde olduğunu söylemektedir. Onların bu iyi amelleri temeli olmayan, yok oluşta ve işe yaramazlıkta fırtınalı bir günde rüzgâr önünde savrulup yok olan küle benzetilmiştir. Onlar Allah'a iman temelinden mah-

⁸⁶ Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/485.

⁸⁷ İbrâhîm 14/18.

rum oldukları için amelleri de yok olmaya mahkûmdur.⁸⁸ İbn Atiyye de kâfirlerin amellerinin, fesatlıklarının ve masiyetlerinin rüzgârın kaldırdığı yerinden ettiği ve geride hiçbir şeyin kalmadığı küllere benzetildiğini söyler ve onların yaptıklarından hiçbir karşılık alamayacaklarını ifade eder.⁸⁹

Âyette de bildirildiği gibi temelinde Allah'a ve iman edilmesi gereken şeylere imanı olmayan kimselerin yaptıkları iyilikler ne olursa olsun mahşerde mükâfat ya da azaplarının hafifletilmesi yönünde herhangi bir işe yaramayacağı güzel bir teşbih örneği verilerek anlatılmıştır.

2.2.2. Mükked Teşbih

Teşbih edatı hazfedilerek yapılan teşbihlerdir.⁹⁰ Edatı hazfedilerek yapılan teşbih, hazfedilmeyenden daha belîğdir. Zira müşebbeh (teşbih edilen), müşebbehün bih (teşbih olunan) seviyesinde kullanılmıştır.⁹¹

Örnek 1: Kıyametin gerçekleşme zamanı, bu esnada kâinatta meydana gelecek olan değişiklikler ve bunlara şahit olan insanların içinde buldukları durum, yaşayacakları korkular birçok âyette anlatılmaktadır. Kıyamet konusu, birbirinden farklı varlıklar ele alınarak teşbihli bir şekilde işlenmiştir. Bunlardan biri de teşbih yapılarak yeryüzünde meydana gelecek olan şu durumun anlatıldığı âyettir:

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ
 إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ *Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır.*"⁹²

Kıyamet vaktinde dağların yürütülmesi, rüzgârın önünde hareket eden seri bulutlara benzetildiği bu teşbihte, benzetme edatı zikredilmeyecek mükked bir teşbih yapılmıştır. Âyeti incelemeye lafızları ele almakla başlayan Neseî, "جَامِدَةً" kelimesini, yerinde hareketsiz bir şekilde duran, donup kalan ve debelenmeyen şekilde tanımlar. Âyetin, Şam Okulu, Hamza, Yezid ve Âsım kıraatlerinde "تَحْسِبُهَا" şeklinde, diğerlerinde ise "تَحْسِبُهَا" şeklinde okunduğunu söyler.

"Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler" ifadesinde geçen "وَهِيَ تَمُرُّ" ibaresinin "تَحْسِبُهَا" kelimesinde mansub olan zamirden hal olarak geldiğini söyleyen Neseî âyete şöyle mana verir. "Sur'a üfürüldüğü zaman

⁸⁸ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2/168.

⁸⁹ İbn Atiyye, *Tefsîri İbn Atiyye*, 3/331.

⁹⁰ Kazvîni, *et-Telhîs*, 287; Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 2/173; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/146.

⁹¹ Cârîmî, *Belâgatü'l-vâdiha*, 24; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/146.

⁹² en-Neml 27/88.

sen, dağları büyüklükleri ve azametleri nedeniyle yerinde sabit bir şekilde durur zannedersin. Hâlbuki onlar, âdetâ rüzgârın önünde hareket eden bulutların geçişi gibi hızlı bir şekilde hareket etmektedirler. Dağlar kadar büyük ve azametli olan diğer cisimler de aynı şekilde hareket ettiklerinden dolayı neredeyse hareketleri görülmez. Nesefî, âyetteki bu anlatımı Şâir Nabiga'nın şu ifadelerine yer vererek açıklar: "Büyük bir ordu ile savaştık ki, sen onları ihtiyaç için duruyor sanırsın. Hâlbuki onlar yürümektedir."⁹³

Yazır'a göre âyette, her an oluş ve yok oluş gösterilerek kıyamet ve yeniden dirilmenin düşündürülmesi sağlanmıştır. Kâinatta en sabit görünen dağlar, kendilerinde her an meydana gelen kimyasal değişimler ile yeni yaratılışlar devam edip durmakta ve kıyâmete doğru gitmektedir. Nihayetinde sûr'a üfürme ile dağlar bütün yoğunluklarıyla birlikte yürütülecek ve yeryüzü başka bir yeryüzüne çevrilecektir.⁹⁴

Örnek 2: Birçok âyette cennet ve cennete gideceklerin özellikleri anlatılmaktadır. Cennetin takvâ sahipleri için hazırlandığı ifade edilen bir âyette şöyle buyrulmuştur:

"وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ" *Rabbimizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!*⁹⁵

Âyette geçen "وَعَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" ifadesinde benzetme edatı hazfedildiği için müekked teşbih, benzetme yönü de hazfedildiği için teşbih-i belîğ yapılmıştır. Nesefî, mağfiret ve cennet nimetlerine kavuşmanın, beş vakit namaz, Cuma namazı, Allah'a itaat, ihlas ve tövbe gibi amellerle olabileceğini söyler ve âyette geçen teşbihi şöyle yorumlar: Rabbimiz, yaratılmışların en geniş ve yayılmış olanına benzeterek cenneti tanıtmaktadır. Özellikle "genişlik" ifadesi kullanılarak cennetin uzunluğuna da dikkat çekilmiştir. Müfessirimiz, aynı zamanda bu âyeti cennetin şu anda yaratılmış olduğuna da delil olarak göstermektedir.⁹⁶

Zeccâc (öl.311/923), insanların zihinlerindeki en büyük şeyin göklerin ve yerin ölçüsü olduğunu bu nedenle de cennetle ilgili böyle bir benzetme yapıldığını söylemektedir.⁹⁷ Zemahşerî de Allah'ın bağışlamasının ve cennetine koşmanın, kendisiyle bağışlanma ve cennetin hak edildiği şeylere

⁹³ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/623-624.

⁹⁴ Yazır, *Hak dini*, 6/362.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/133.

⁹⁶ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/292.

⁹⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâb* (Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1408/1988), 5/128.

yönelmek olduğunu söyler. Ona göre cennetin genişlik şeklinde anlatılması normal açıdan genişliğin mübalağaya uzunluktan daha yakın olması sebebiyledir.⁹⁸

2.3. Vechi Şebeh Açısından Teşbihler

Vechi şebeh açısından teşbihleri, mufassal teşbih, mücmel teşbih ve temsili teşbih şeklinde sınıflandırabiliriz.

2.3.1. Mufassal Teşbih

Benzetme yönü zikredilerek yapılan teşbihlerdir.⁹⁹

Örnek 1: *Allah إِنَّ مَثَل عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَل آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* "Allah nezdinde İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona ol dedi ve oluverdi."¹⁰⁰

Bu âyette teşbih öğelerinin dört unsuru da yer almaktadır. عِيسَىٰ (as) Hz. Âdem'e (as) benzetildiği için müşebbeh; آدَمَ (as) kendisine benzetilen olduğu için müşebbehün bih; مَثَلٍ kelimesi teşbih edatı ve تُرَابٍ kelimesi de vech-i şebektir.

Nesefî, âyette geçen teşbihi şu şekilde açıklar: Allah (cc), Hz. İsa'nın yaratılmasında garipsenecek ve yadırganacak bir durum olmadığını göstermek için O'nun yaratılışını Hz. Âdem'in yaratılmasına benzetmiştir. Hz. İsa (as), babasız olarak yaratıldığı gibi Hz. Âdem (as) de topraktan babasız ve annesiz bir şekilde yaratılmıştır. O halde Hz. İsa'nın yaratılışında şaşılacak ne var ki? Eğer bu durum şaşılacak ve yadırganacak bir durum ise Hz. Âdem'in yaratılması ondan daha garipsenecek bir durum olmaz mı? Zira Hz. Âdem'in yaratılış durumu Hz. İsa'nın yaratılışına göre daha olağan dışı bir durumdur. Nesefî, âyette geçen teşbih ile garip olan bir olayın kendisinden daha garip olan diğer bir olaya benzetilerek anlatılmasının muhatabı konuşamaz ve tartışamaz bir hale getirdiğini söylemektedir. Böylece akl-ı selim olan bir insan kendisince yadırgadığı bir olayı ondan daha çok yadırganması gereken bir olayla karşılaştığında hakkı teslim etmeli, boyun eğmeli ve kabullenmelidir. Müfessirimizin teşbih içeren bu âyeti gayet güzel bir şekilde açıkladığı ortadadır. Ayrıca O, konuyla ilgili bir rivayete yer vererek Hz. İsa'ya ibadet edenlere güzel bir cevap vermiştir. Nesefî, Hz. İsa'nın yaratılışıyla ilgili kuşkuların âyette geçen teşbih ile

⁹⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/415.

⁹⁹ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiye*, 2/173.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/59.

giderildiğini ve tartışmalara son noktanın konulduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Zemahşeri, Hz. İsa'nın süregelen adetler dışında bir yaratılışının olduğunu ve aynı yaratılışın Hz. Âdem de de olduğunu söyleyerek bu iki noktada onlar arasında benzerlik kurulduğunu söylemektedir.¹⁰²

Örnek 2: "فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ كَانَتْهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفَرَةٌ فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذَكُّرَةِ مُعْرِضِينَ" Böyle iken onlara ne oluyor ki âdeti aslından ürkiüp kaçan yaban eşekleri gibi öğütten yüz çevirip kaçıyorlar!"¹⁰³

Bu benzetmede "هُمْ" (müşrikler) müşebbeh, "حُمْرٌ" (yaban eşekleri) müşebbehün bih, "فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ مُسْتَنْفَرَةٌ" (ürkmek, kaçmak) veçhi şebeh, "كَانَ" ise teşbih edatıdır. Burada teşbihin dört unsuru da zikredildiği için mufassal bir teşbih yapılmıştır.

Allah'ın uyarılarını dikkate almayan, Kur'an'dan ve nasihatten yüz çeviren müşriklerin içinde buldukları bu durum, aslıdan korkup tüm gayretleriyle kaçan yaban eşeklerine benzetilmiştir.¹⁰⁴ Yaban eşeklerinin kaçışında bir çaresizlik ve tehlikeden kaçış vardır. Ancak öğütten kaçanlar ise tehlikeden ve çaresizlikten değil, kurtuluştan ve kurtarıcıdan kaçarak kendileri için fayda yerine yok oluşa doğru koşmaktadırlar.¹⁰⁵

2.3.2. Mücmel Teşbih

Benzetme yönü hazfedilerek yapılan teşbihlerdir.¹⁰⁶

Örnek 1: "مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ" Bu iki grubun durumu, kör ve sağır olan kimse ile gören ve işiten kimsenin durumuna benzer. Bunlar eşit olur mu? Hâlâ ibret almıyor musunuz?"¹⁰⁷

Âyette teşbih edatı (ك) zikredilirken, vech-i şebeh hazfedilmiştir. Bundan dolayı burada mücmel bir teşbih yapılmıştır. Neseî, âyette kâfirler grubunun Allah (cc) tarafından körlere ve sağırlara, mü'minler grubunun ise görenlere ve işitenlere benzetildiğini söylemektedir. Yani gören ile kör, işiten ile sağır bir olmadığı gibi mü'minler ile kâfirler de bir değildir. Allah (cc) verdiği bu örnekle bir ders çıkarılmasını istemektedir.¹⁰⁸

Râzî, âyetteki benzetme yönünü şöyle açıklamaktadır: Allah (cc), insanı beden ve ruhtan oluşan bir varlık olarak yaratmıştır. Bedenin gözü ve

¹⁰¹ Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/260.

¹⁰² Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/367.

¹⁰³ el-Müddessir 74/49-51.

¹⁰⁴ Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/569.

¹⁰⁵ Yazır, *Hak Dimi*, 9/198.

¹⁰⁶ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiye*, 2/173.

¹⁰⁷ Hûd 11/24.

¹⁰⁸ Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/53.

kulağı olduğu gibi, ruhun da gözü ve kulağı vardır. Bedendeki göz kör, kulak sağır olduğunda kişi şaşkınlık ve karanlıklar içinde kalır, yolunu bulamaz. Ruh gözünü ve kulağını kaybeden cahil kimseler ise cehalet batağında, dalâlet karanlıklarında kalır. Ancak âyetin devamında yer alan “*Hâlâ ibret almıyor musunuz?*” ifadesi bu dalâletten kurtulmanın mümkün olabileceğini gösterir.¹⁰⁹

Örnek 2: Cehennem anlatıldığı âyetlerde, oranın korkutuculuğu, oraya girecek olanların karşılaşacakları azap, onlara verilecek olan yiyecek ve içecekler teşbihli ifadeler kullanılarak anlatılmaktadır. Saffât suresinde cennet ve onun nimetlerinden bahsedildikten sonra cehennem ve oraya gireceklerin kendisinden başka bir yiyecek bulamayacağı, iğrenç ve tiksindirici olan zakkum ağacı şöyle anlatılmaktadır:

“أَذْلَكَ خَيْرٌ نَزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الرَّقُومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ”
 “*Bu mu daha iyi bir ikramdır yoksa zakkum ağacı mı? Biz o zakkumu zalimler için bir sınama aracı yaptık. O, cehennem ta dibinde yetişen bir ağaçtır. Tomurcukları sanki şeytanların kelleleri gibidir.*”¹¹⁰

Âyette bildirilen ağacın tomurcukları şeytanların başlarına benzetilmiştir. Buradaki benzetme tahyili olduğu gibi benzetme yönü hafzedildiğinden dolayı da mücmel bir teşbihtir. Zira bizler şeytanları göremediğimiz için onları ancak hayalimizde canlandırabiliriz. Neseî, âyette geçen “*نَزْلًا*” kelimesini bir mekânda misafir için hazırlanan rızık anlamında olduğunu söyler. “*الرَّقُومِ*” ise Tihâme bölgesinde yetişen acı bir ağaçtır. Zalimler, bu ağacı “*Ateş içinde nasıl ağaç olur ki? Ateş ağacı yakar*” sözleriyle yalanlamışlardır. Neseî, “*طلع من شجرة الرقوم من حملها وشبه برؤوس الشياطين*” ifadelerini kullanarak bu tomurcukların şeytanların başlarına benzetilme sebebini iğrençliğin son derecesini göstermek ve çirkin olan görünüşü belirtmek için olduğunu söyler. Zira şeytan insanlar nazarında iğrenç, çirkin ve korkutucu bir varlıktır.¹¹¹

Müfessirler genellikle, “...*Kur'an'da lânetlenen ağaç...*”¹¹² ifadesiyle zakkum ağacının kastedildiğini söylemektedirler. Araplar çirkin olan şeylere “*şeytanın kellesi*” tabirini kullanırlardı. Ayrıca bir yılan çeşidine “*şeytan*” adının verildiği, bu nedenle de âyette geçen zakkumun bir yılan başına benzetilebileceği de gelen rivayetler arasındadır.¹¹³

¹⁰⁹ Râzî, “*et-Tefsîru'l-kebîr*”, 17/335.

¹¹⁰ es-Sâffât 37/62-65.

¹¹¹ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3/125.

¹¹² el-İsrâ 17/60.

¹¹³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 4/473.

2.3.3. Temsili Teşbih

Benzetme yönü, birbirinden ayrıştırılamayacak şekilde olan iki veya daha çok vasıftan oluşan teşbihlerdir. Cürcânî'ye (öl. 471/1078-79) göre teşbih genel, temsil ise özeldir. Bu nedenle her temsil teşbih olduğu halde her teşbih temsil değildir.¹¹⁴

Nesefî, âyetlerdeki temsili teşbih sanatlarına önem vermiş ve gerekli açıklamalarda bulunmuştur. O'na göre bu sanat, gerçeklerin ortaya çıkmasında, kapalı olan şeylerin açıklanmasında etki yönüyle çok önemlidir. Zira Kur'an'da yer alan bu anlatımın örneklerine semavi kitaplarda da çok fazla rastlamak mümkündür. Hatta İncil içinde yer alan surelerden birinin adı da "Emsal Suresi"dir. Arapçada "misl" olarak geçen bu kelime, "eşit, benzer ve denk" anlamlarına gelmektedir. Örneğin "misl, mesel ve misil" gibi bu da tıpkı "şibh, şebah ve şibih" kelimelerine benzerdir. Atasözlerinde de bu kelimenin "mesel" şeklinde geçtiğini görmek mümkündür. Ancak bu kendisinden bir ders çıkarmanın mümkün olduğu anlarda kullanılır, aksi durumda ise kullanılmaz. Bu amacı muhafaza etmek için bu kalıplara dokunulmamış örneklerin aynı şekilde kalması sağlanmıştır.¹¹⁵

Örnek 1: *مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظِلْمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ* Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlatığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlık içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır.¹¹⁶

Temsili teşbih şeklindeki anlatımlara Kur'anın birçok yerinde rastlamak mümkündür. Bu âyette Allah (cc), münafıkların içinde bulunduğu ruh hallerini temsili bir şekilde anlatarak ortaya koymuştur. Nesefî, âyetin açıklanmasına geçmeden önce şu hususa dikkat çeker: Allah (cc), önceki âyetlerde münafıkların gerçek özelliklerini anlattıktan sonrakonunun daha iyi anlaşılabilmesi ve onların içinde buldukları durumun vehâmetini ortaya koymak için örneklerle anlatmıştır.

Nesefî âyette geçen temsili şu şekilde izah etmektedir: münafıkların halleri, geceleyin ateş yakarak etraflarını aydınlatmaya çalışan kimse-lerin durumuna benzetilmiştir. Münafıklar, sırf dünya menfaatini elde etmek için dilleriyle söyledikleri sebebiyle az da olsa çıkar sağlamışlardır. Ancak onların kısa süreliğine elde ettikleri şeyin arkasında nifak ve

¹¹⁴ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 95.

¹¹⁵ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/54.

¹¹⁶ el-Bakara 2/17.

sonrasında da ebedi olan karanlıklar yer almaktadır. Zira onlar hidayet yerine dalaleti satın aldıkları için Allah (cc), tarafından karanlıklar içinde bırakılmışlardır.¹¹⁷

İbn Nakya'ya göre, münafıkların hali gece ateş yakan kişinin durumuna benzetileceği gibi, içinde gök gürlemelerinin ve şimşeklerin bulunduğu yağmura tutulmuş kimsenin haline de benzetilebilir. Ya da onların bu durumu her iki şekle de benzetilebilir.¹¹⁸

Örnek 2: “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ *Şüphesiz Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah'tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise Allah misal olarak bununla neyi kastediyor? derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.*”¹¹⁹

Darb-ı mesel'in, ders alınacak örnekler göstermek manasına geldiğini söyleyen Neseî, âyeti şöyle açıklamaktadır: Kendisi için örnekleme yapılan şey ne kadar büyük ve önemli olursa, örnek verilen şey de o kadar değerli olur. Nitekim hak, açık ve büyük olması yönüyle ziya ve nur ile örneklendirilmiştir. Şayet kendisi için örnekleme yapılan şey basit ve aşağı bir şey ise örnek verilen de o nispette olur. Bundan dolayı hakkın zıttı olan bâtil, zulmet örneği ile açıklanmıştır. Allah'ı bırakıp başka varlıklara ibadet eden, onlara yalvarıp yakaran kimselerin inançlarının zayıflığı da örümcek evi örneklemesiyle anlatılmıştır. Hatta onların içinde buldukları durum sinekten daha aciz olan sivrisinek benzetmesiyle ifade edilmiştir. Âyetlerde verilen örneklerin hiçbir şekilde yadırganmaması ve küçümsenmemesi gerektiği bildirilerek onların bu inkârcı tutumları reddedilmektedir. Zira temsil getirmek o şeyle ilgili mana derinliğini ortaya çıkarmak, gerçeğin anlaşılmasını net bir şekilde göstermektir. Getirilen bu temsiller mü'minlerin hidayetlerine, doğru yolu bulmalarına sebep olurlarken, fâsıkların ise sapıklığına neden olmuştur.¹²⁰

¹¹⁷ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 1/55-56.

¹¹⁸ Eb'ul Kasım Abdullah b. Hüseyin İbn Nakya, *Kitâbü'l-Cumân fi teşbihâtî'l Kur'ân*, thk. Mahmud Hasan eş-Şeybânî (Riyad: b.y., 1987), 53.

¹¹⁹ el-Bakara 2/26.

¹²⁰ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 1/71-74.

SONUÇ

Dirayet tefsirinin önde gelen âlimlerinden olan Neseî, “*Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*” adlı tefsirinde, beyân ilminin önemli konularından biri olan teşbihi ve çeşitlerini ilgili âyetlerde ele almış ve bu sanatın inceliklerini açıklamıştır. Neseî, âyetlerdeki teşbihleri tespit etmekle yetinmemiş, zaman zaman teşbihin rükünleri üzerinde durarak müşebbeh ve müşebbehün bih hakkında açıklamalarda bulunmuştur.

Neseî, âyetlerdeki benzetme edatı ve benzetme yönüyle ilgili bilgiler vererek âyeti açıklamıştır. Teşbih edatının veya veçhi şebihin mahzûf olmasıyla oluşan mürsel, müekked, mufassal ve mücmel olarak isimlendirilen teşbihleri açık bir şekilde zikretmeden uygulamalı olarak açıklamıştır. Belîğ, müfret, mürekkeb, temsili ve hissi gibi teşbihlerin isimlerini ise zikrederek gerekli açıklamalarda bulunmuştur.

Müşebbehin mahzûf olması nedeniyle meydana gelen istiare, belîğ teşbih karışıklığını “*Mukadder mezkûr hükmündedir*” kaidesine belîğ teşbih kabul etmiş ve istiare diyenlerin görüşlerini reddetmiştir. İstiarenin şartını da müşebbehin tamamen hazfi olarak ifade etmiştir. Bazen temsil ve teşbih lafızlarını birbirinin yerine kullanmış, temsili teşbih içeren âyetleri geniş bir şekilde açıklamıştır. Âyetlerdeki teşbihleri açıklarken zaman zaman diğer âyetlerden ve Arap edebiyatından örnekler vermiştir.

Neseî, âyetlerdeki teşbihleri açıklarken bunları sadece bir edebî sanat olarak değerlendirmemiş, aynı zamanda içerdiği mesajların daha anlaşılır bir hale getirildiğini yaptığı yorumlarla da ortaya koymuştur. Yaptığı yorumların ve getirdiği delillerin Kur’ân ve sünnete aykırı olmadığını, âyetin içeriği ile uyumlu olduğu bir gerçektir. Zaten eserini de değerli ve okunur kılan en önemli özelliklerden biri de onun bu yaklaşımlarıdır.

Neseî, gerek Kur’ân’da gerekse hadislerde geçen teşbihli anlatımlara önem vermiş ve bunları açıklayarak, Kur’ân’ın beyân yönüyle de insanları aceze düşürecek benzetmelerde bulunduğunu ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitabu's-smaateyn*. Beyrût: Meketebetü'l-Asriye, 1998.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Bekrî, Şeyh Emîn. *el-Belagatu'l-arabiyye fi sevbihe'l-cedîd (İlmu'l-Beyân)*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982.
- Beydâvî, Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır. 9 Cilt. y.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Râhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyan ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Cârimi Ali-EminMustafa. *Belâgatü'l-vâdiha el-beyân el-meânî el-bedî*. (y.y.: Dâru'l-Meârif), ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevzî, Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifat*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrâru'l-Belâga*. Kâhire: Dâru'l-Medeni, ts.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed Dârâni. y.y.: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Derzeve, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1963.
- Durmuş, İsmail. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Temmuz 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesbih--edebiyat>
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezadî es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd. 4 Cilt. Beyrut: Meketebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed Mustafa. *İrşâdü'l akli's-selim ilâ mezâyali'l-kitebi'l-Kerim*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Firuzâbâdî, Muhammed bin Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

- Gökdağ, Fatma Seymen. *İbn Nâkıyâ'nın "el-Cümân" Adlı Eseri Çerçevesinde Kur'ân'da Teşbih*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî. *Tefsîri İbn Atiye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2001.
- İbnü'l-Esîr, Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâyetü fi Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser*. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1994.
- İbn Nakya, Ebû'l Kasım Abdullah b. Hüseyin, *el-Cumân fi teşbihâtî'l Kur'ân*. thk. Mahmud Hasan eş-Şeybânî. Riyad: y.y., 1987.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Karaman, Hayrettin. *Kur'ân Yolu Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- Kazvînî, Celâluddin Muhammed b. Adirrahmân. *el-İdâhu fi ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Kazvînî, Celâluddin Muhammed b. Adirrahmân. *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâğa*, y.y.: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1904.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Atfeş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habanneke. *el-Belâğatu'l-Arabiye*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Müberrid, Muhammed b. Zeyd, *el-Kâmil*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-kuşeyrî. *es-Sahih*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. Şam: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmî, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.

- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyetü'l-i'câz*. Beyrut: Dâr Sâder, 2004.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safoetü't-tefâsir*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Sabûnî, 1997.
- Sekâkî, Ebû Ya'kub Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Naim Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1987.
- Soysaldı, Mehmet. *Dînî Hitabet*. İstanbul: Step Ajans Reklam ve Matbaacılık, 3. Basım, 2014.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. y.y.: Heyetü'l-Mısıriyye, 1974.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî. *Urûsu'l-efrâh fi şerhi telhisi'l-miftâh*. Thk. Abdu'l-Hâmid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Meketebetu'l-Asriye, 2003.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taftâzânî, Sadeddîn. *Muhtasâru'l-meânî*. y.y.: Daru'l-Fikr, 1411/1990.
- Tirmizî, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe, 1975.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Meânî'l-Kur'ân ve irâb*. Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-Arabi, 1986.
- Zerkeşî, Bedruddin. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyai'l-Kütubi'l-Arabiyye, 1957.
- Zerzûr, Adnan. *Ulûmu'l-Kur'ân*. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1981.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsir, 2007.

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Yayıncı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Şırnak/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Yayın Sıklığı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (15 Haziran ve 15 Aralık) olarak yalnızca elektronik ortamda (çevrimiçi) yayımlanan çift taraflı kör hakemli bir dergidir.

Makale Değerlendirme Süreci – Dergimize gönderilen yazılar, önce Dergi Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Yayın Dili – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir. Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, öz (150-250 kelime arası), anahtar kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakçayı içerir.

Atıf ve Referans Sistemi – Dergimiz makale yazım kuralı olarak (dipnot ve kaynak gösterme biçimi, başlıklar, öz/abstract, anahtar kelimeler/keywords, kısaltmalar vb.) İSNAD-dipnotlu atıf sistemini (www.isnad-sistemi.org) esas almaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu formata uygun biçimde hazırlanıp gönderilmesi gerekmektedir. İSNAD atıf sistemine uygun olmayan makaleler değerlendirmeye alınmamaktadır.

İntihal Tespit Politikası – İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Benzerlik oranı %15'ten yüksek olan yazılar kabul edilmemektedir.

Açık Erişim Politikası – Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek

içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Arşivlenme – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazıların; ilgili alanda bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olması şartı aranır. Makalelerin Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanabilmesi için daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla iki çalışma (farklı yayın türlerinden olmak kaydıyla) yayımlanabilmektedir.

Sayfa Düzeni – Yazı dosyasına sayfa numarası eklenmemeli, üst bilgi ve alt bilgi konulmamalı, herhangi bir tasarım uygulanmamalıdır. Aşağıda belirtilen biçimsel özelliklere göre düzenlenen makaleler 30 sayfayı aşmamalıdır.

Kağıt Boyutu:	A4 Dikey
Sayfa Kenar Boşlukları:	2,5 cm (Her yönden)
Yazı Tipi/Karakteri:	Palatino Linotype
Yazı Puntosu (Metin):	11
Yazı Puntosu (Dipnot):	9
Paragraf Aralığı (Metin):	Önce 6 nk – Sonra 6 nk
Paragraf Aralığı (Dipnot):	Önce 0 nk – Sonra 0 nk
Satır Aralığı (Metin):	1,5
Satır Aralığı (Dipnot):	Tek
Paragraf Girintisi (Metin):	İlk satır – 1,25 cm
Paragraf Girintisi (Kaynakça):	Asılı – 1,25 cm