ISSN: 2148-8177

Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

DOI: 10.17050

OCAK 2021
CİLT 8 - SAYI 15

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

DOI: 10.17050

ISSN: 2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, İSAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD ve EKUAL Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Divinity Review has been indexed in EBSCO Databases, ISAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD and EKUAL Kesif indexes.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE
Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84
e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com

YAYIN SAHİBİ / *PUBLISHER*
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / *On Behalf of Kafkas University Faculty of Divinity*
Prof. Dr. Hüsnü KAPU (Dekan V. /Dean Deputy)
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

EDİTÖR / *EDITOR IN CHIEF*
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN
huseyindogan5555@hotmail.com
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / *FIELD EDITORS*
(Temel İslâm Bilimleri / Basic Islamic Sciences)

Arş. Gör. Hayrunnisa KEKLİK
hayrunnisakeklik@gmail.com
Turkey
Konular: Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Şahin YETİK
sahinyetik@gmail.com
Turkey
Konular: Arapça
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. İbrahim AYHAN
iayhan_7221_@hotmail.com
Turkey
Konular: Hadis
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Kadir İLTİR
iltirkadir36@gmail.com
Turkey
Konular: Tefsir
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Yusuf ÇINAR
yusufcinar@kafkas.edu.tr
Turkey
Konular: İslâm Hukuku
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Samet KELLECİ
sametkelleci@hotmail.com
Turkey
Konular: Tasavvuf
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / *FIELD EDITORS*
(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religion Sciences)

Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM DEMİRKAN
saglam.fatma@hotmail.com
Turkey
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Abdurrahman YALÇİ
ayalcia@gmail.com
Turkey
Konular: İslâm Felsefesi
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / *FIELD EDITORS*
(İslâm Tarihi ve Sanatları / Islam History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI
gulcan-019@hotmail.com
Turkey
Konular: İslâm Tarihi
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Maşide Betül KAYA
masidebetul@gmail.com
Turkey
Konular: İslâm Sanatları
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRÜ (İngilizce / English)

Arş. Gör. Dr. Mahmut ÜSTÜN
mhmtstn@hotmail.com
Turkey
Konular: İngilizce
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Mustafa ARASOĞLU
mustafaarasoglu@gmail.com
Turkey

Konular: İngilizce
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRÜ (Kitap Değerlendirme / Book Review)

Arş. Gör. Nuray DURMUŞ
nuray1316@hotmail.com
Turkey
Konular: Kitap Değerlendirme
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Elif KELEŞ
elefkls95@gmail.com
Turkey
Konular: Kitap Değerlendirme
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Hasan GÜLER
hasan_safii@hotmail.com
Turkey
Konular: Kitap Değerlendirme
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

YAYIN KURULU / *EDITORIAL BOARD*

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN
iscan@atauni.edu.tr
Turkey
Kurum: Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ
fkazanc@hotmail.com
Turkey
Kurum: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Samsun)

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK
ozturkemine25@gmail.com
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ
mdalkilic@hotmail.com
Turkey
Kurum: Kayseri Üniversitesi Develi İslâmî İlimler Fak. (Kayseri)

Doç. Dr. Recep ÖNAL
onal1975@gmail.com

Turkey
Kurum: Giresun Üniversitesi İslâmî İlimler Fak. (Giresun)

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN
huseyindogan5555@hotmail.com
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK
buncalik@hotmail.com
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Halil İbrahim KAYA
hikaya75@gmail.com
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi Eğitim Fak. (Kars)

Doç. Dr. Habib ŞENER
habibsener@gmail.com
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Alparslan KARTAL
alparslan.kartal@kafkas.edu.tr
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ
ercancengiz1976@kafkas.edu.tr
Turkey
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK
muzaffer_barlak@hotmail.com
Turkey
Kurum: Sinop Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Sinop)

DANIŞMA KURULU / *ADVISORY BOARD*

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. İsa DOĞAN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniversitesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Turan KOÇ	İstanbul S. Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI	Uludağ Üniversitesi

DİZGİ VE TASARIM / *DESIGN*
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

KAPAK TASARIM / *COVER DESIGN*
Mehmet ÖZDEMİR & Muharrem ZENGİN

REDAKTE / *REDACTED*
Muharrem ZENGİN

BASKI TARİHİ / *PUBLICATION DATE* **OCAK** / *JANUARY* **2021**

HAKEM KURULU / *BOARD OF REFEREES* *

Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali İPEK	Iğdır Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniversitesi.	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	Trabzon Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayrım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN	Bingöl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Ordu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniversitesi	Edebiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Faiz KALIN	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Halil BALTACI	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hasan YILMAZ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Hacı Bayram Veli Ünv.	Polatlı İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ	Erzincan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Nurhan AYDIN	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi
Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Osman KARA	Namık Kemal Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR	Necmettin Erbakan Ünv.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edb. Fakültesi

BU SAYININ HAKEMLERİ / *REFEREES OF THIS EDITION*

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ	Ondokuz Mayıs Ünv.	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet BİLEN	Dicle Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN	Ordu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa USTA	Marmara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Adnan TAŞGIN	Atatürk Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kocatepe Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Doç. Dr. Halil İbrahim KAYA	Kafkas Üniversitesi	Dede Kor. Eğitim Fakültesi
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	Kırıkkale Ünviversitesi	İslami İlimler Fak.
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Hacı Bayram Veli Ünv.	İslami İlimler Fak.
Doç. Dr. İbrahim DİBO	Artuklu Üniversitesi	İslâmî İlimler Fak.
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ	Bozok Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi	Develi İslâmî İlimler Fak.
Doç. Dr. Muhammet Selim İPEK	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edeb. Fakültesi
Doç. Dr. Murat KAYACAN	Katip Çelebi Üniversitesi	İslâmî İlimler Fak.
Doç. Dr. Mustafa BOZKURT	İnönü Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mustafa KARA	Ondokuz Mayıs Ünv.	İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Recep ÖNAL	Giresun Üniversitesi	İslâmî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim KAPLAN	Korkut Ata Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EKİNCİ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ŞEN	Binali Yıldırım Ünv.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Alparslan KARTAL	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan POLAT	Ardahan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Esat AYYILDIZ	Kafkas Üniversitesi	Fen-Edeb. Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma S. DEMİRKAN	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fikret GEDİKLİ	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP	Ardahan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TOZLU	Binali Yıldırım Ünv.	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail AY	Atatürk Üniversitesi	Eğitim Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail YILDIRIM	Kayseri Üniversitesi	Develi İslâmî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud GAVSÂNÎ	Alparslan Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN	Bitlis Eren Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYHAN	Kocaeli Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT	Alparslan Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KARA	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN	Karabük Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK	Sinop Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Nural SAVCI	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY	İbrahim Çeçen Ünv.	İslami İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin AYDEMİR	Kayseri Üniversitesi	Develi İslâmî İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Şirin GÜL	Alparslan Üniversitesi	İslami İlimler Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Walid ALZEIR	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Fatih AKBAŞ	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Erdem GEZGİN	Kar. Mehmetbey Ünv.	İslami İlimler Fak.
Öğr. Gör. Mahmoud ALGUNIED	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Yeliz ÇİÇEK	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Dr. Haşim ÖZDAŞ	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi

*Dergimizin **8. Cilt/15. Sayısında** yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.*

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1. Bahâeddinzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin Şia'nın İmâmet Anlayışına Bakışı
Bahâeddinzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi's View on Shia's Understanding of Imamate
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-1-818660
Doç. Dr. İbrahim BAYRAM **(ORCID** 0000-0002-4752-0447**)……1-31**

2. Ta'rîf-Tenkîr Kavramları Bağlamında Lafzî Müteşâbih Âyetler
Lafzi Alliance Issues (Mutasabih) Sign in The Context of Ta'rîf-Tankîr
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-2-794906
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Fatih AKBAŞ **(ORCID** 0000-0001-8570-3917**)……32-59**

3. Dinî Eğilim Ölçeği
Religious Tendency Scale
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-3-824690
Doç. Dr. Halil İbrahim KAYA **(ORCID** 0000-0001-9015-887X**)- Dr. Öğr. Üyesi Devrin ERGİNSOY OSMANOĞLU (ORCID** 0000-0003-4698-7499**)- Arş. Gör. Muhammet COŞKUN (ORCID** 0000-0001-6556-6783**)……60-74**

4. Ünsî Hasan Şa'banî Divânı'nda Peygamberler ve Peygamber Kıssalarına Telmihler
The Prophets And The References To The Prophet Stories In The Dıwân Of Unsî Hasan Shabânî
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-4-840688
Dr. Öğr. Üyesi Murat VANLI **(ORCID** 0000-0002-6516-9937**)……75-102**

5. Seyyid Ahmed Han ve Çağdaş İslâm Düşüncesinde Dinî Düşüncenin Islahı Konusundaki Etkileri
دور السيّد أحمد خان في إصلاح التفكير الدينيّ في الإسلام المعاصر
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-5-829111
Dr. Khaled Mohamed ABDOU **(ORCID** 0000-0001-5235-6840**)……103-128**

6. Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi
The Theory of Kasb in The Kalam Tradition
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-6-810926
Dr. Bayram ÇINAR **(ORCID** 0000-0003-2813-4249**)……129-148**

7. Lem Yusalli Aleyhim Ehad Romanındaki Karakterler ve İnançları
The Characters and Beliefs in Lam Yousal Alyhoum Ahad
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-7-838280
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü ŞİRİN **(ORCID** 0000-0001-8881-9261**)-** ***Merve AVLAR*** **(ORCID** 0000-0002-3360-0462**)……149-177**

8. Ebû Hanîfe'de İnsan Hürriyeti
Human Freedom in Abu Hanifa
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-8-811242
Şerife ÖZKETEN **(ORCID** 0000-0002-8697-3924**)……178-197**

9. İbnü'l-Cezerî'nin Gâyetü'n-Nihâye Adlı Eserinin Muhteva Analizi
The Content Analysis of Ibn al- Jazari's Work Which Named Gāyet an-Nihāyā

https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-9-817536
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ **(**ORCID 0000-0002-3509-5340**)……198-210**

10. "Life of Pi" Filmi Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme
An Assessment In Terms of Sociology of Religion Over "Life of Pi" The Movie
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-10-823553
Öğr. Gör. Halil UZDU **(**ORCID 0000-0001-8582-5164**)……211-229**

11. Yeni Ahit'te ve Kur'ân'da İsâ'nın Doğumuna Mukayeseli Bir Yaklaşım
A Comparative Approach to the Birth of Jesus in the New Testament and in the Quran
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-11-840541
Dr. Hasan Hüseyin İSLAM **(**ORCID 0000-0001-9913-7055**)……230-254**

12. Kur'ân Müfredâtındaki Gariplik Sebepleri
Causes of Weirdness in the Quran Curriculum
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-12-811055
Öğr. Gör. Yakup EROĞLU **(**ORCID 0000-0001-6812-1229**)……255-276**

13. Rivâyetlere Göre Besmelenin Sûre Başlarında Müstakil Bir Âyet Olup Olmadığı ve Namazda Kıraati Meselesi
According To The Narrations Whether The Feeding İs A Separate Verse At The Beginning Of The Surah And The İssue Of Qıraat İn Prayer
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-13-813062
Sami BÜYÜKKAYNAK **(**ORCID 0000-0001-6234-3277**)……277-303**

14. İmâm-ı Şafiî'nin Mısır'a Taşındığında Eski Doktrininin Değişmesinin Gerçek Nedenleri
دراسة الأسباب الحقيقية لتغيير الإمام الشافعي لمذهبه القديم حينما انتقل إلى مصر
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-14-831332
Dr. Öğr. Üyesi Walid ALZEIR **(**ORCID 0000-0003-1654-6326**)……304-321**

15. Şafiî Mezhebine Göre Nikâhta Velâyet Yetkisi
Guardianship Authority in Marriage According to Shafii Sect
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-15-839124
Arş. Gör. Hasan GÜLER **(**ORCID 0000-0003-0226-2656**)……322-348**

16. Kur'ân-ı Kerîm'de Nasr Kavramı -Sebepleri ve Engelleri-
النصر أسبابه وموانعه في القرآن الكريم
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-16-825382
Öğr. Gör. Mahmoud ALGUNIED **(**ORCID 0000-0001-8941-707X**)……349-372**

17. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri
Examples Of Use Except The Context Of The Verse Of The Prophet And Companions
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-17-840713
Mehmet KURT **(**ORCID 0000-0002-1117-4925**)……373-392**

18. Klasik Arap Şiirinde Mersiye
Elegy in Classical Arabic Poetry
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-18-840699
Arş. Gör. Dr. Mahmut ÜSTÜN **(**ORCID 0000-0002-4902-1051**)……393-417**

19. Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Holizm (Bütünsellik): Tarihsel Gelişim Bağlamında

Kavramsal, Kuramsal ve Felsefî Bir Temellendirme
Holism as A Contemporary Educational Approach: A Conceptual, Theoretical and Philosophical Justification in the Context of Historical Development
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-19-836889
Seyfullah ŞAHİNOĞLU **(**ORCID 0000-0002-4675-2916**)……418-441**

20. Muhammed el-Furatî'nin Şiirlerinde Ötekileşme Hissinin Tezâhürü –Edebî Araştırma-
ملامحُ الاغترابِ فِي شعرِ محمَّد الفُراتِي دِراسةٌ أدبيَّةٌ
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-20-828230
Öğr. Gör. Ubeyda ŞİBLİ **(**ORCID 0000-0002-8119-6660**)……442-464**

Sempozyum Değerlendirme / Symposium Review

21. Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Toplumsal Boyutlarıyla)
International Higher Religious Education Symposium
(With its Academic and Social Dimensions)
https://doi.org/10.17050/kaüifd.O.2021-21-818983
Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN **(**ORCID 0000-0002-3509-5340**)……465-475**

EDİTÖRDEN / *FROM THE EDITOR*

Değerli Okuyucular,

Yılda iki kez altı (6) aylık periyodlarla yayın hayatına devam eden Dergimizin, 2021 yılı Ocak dönemi sayısını (15. Sayı) siz değerli okuyucu kitlesiyle buluşturuyor olmanın tarifsiz mutluluk ve kıvancını hep birlikte yaşıyoruz…

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yeni sayısında toplamda yirmi bir (21) adet makale yayınlanmıştır. Bir Sempozyum Tanıtım-Değerlendirmesi dışında diğer bütün makalelerin tamamı Araştırma Makalesi hüviyetindedir. 2020 yılı Temmuz sayımızdan itibaren makale kabul ve yayın geleneğine yeni bir renk ve tasarım katan Dergimiz, bu sayısında da yayınladığı ve siz değerli okuyucularıyla buluşturmuş olduğu makale ve yazılarıyla sürekli yayın kalitesini artırma ya da bir üste çıkarmanın arayışı ve mücadelesi içindedir. Daha önceki sayımızı yayınlarken de belirttiğimiz gibi bu telaş ve gayretimiz, en başta kurumsal kimliğimiz ve dergi editör ekibimizle birlikte bütünleşerek daha üst çıtayı oluşturan yeni yayın indekslerinde taranıncaya kadar durmaksızın devam edecektir.

Dergimizin yeni sayısında makale arşivimizi olabildiğince geniş tutarak kaliteli ve nitelikli makale ve yazıların yayınlanmasına vesile olduk. Bu bağlamda ülkemizin değişik üniversite ve kurumlarından Dergimizde yayın yapabilmek için ortaya konan talep ve ilgiyi büyük bir samimiyet ve mutlulukla karşıladık. Ayrıca bu sayımızda, hakem arşivimize paralel olarak hakem havuzumuzu da el verdiğince esneterek, ülkemizin çok değerli bilim insanlarının öneri, tenkit ve katkılarını makale ve yazıların değerlendirilmesi sürecinde yakinen gözlemledik. Bu, yayınlanan makale ve yazılara belli bir kalite kazandırdığı gibi Dergimizin etik ve yayın esaslarını güncellemesi ve önümüzdeki yeni sayılarda farklı açılım ve vizyonla hareket etmemize basamak oluşturması anlamında takviye edici bir durum olacaktır.

Ennihâye, Dergimizin yeni sayısında makale ve yazılarıyla Dergimize destek veren ve yeni sayımıza renk katan çok değerli yazarlarımız başta olmak üzere, bu sayının makalelerini büyük bir fedakârlık ve özveri ile okuma ve değerlendirme zahmetinde bulunan çok kıymetli hakem hocalarımıza teşekkür ve minnet borçlu olduğumuzu peşinen ifade etmem gerekir. Bu itibarla, yeni sayının ortaya çıkmasında üstün bir özveri ve gayretle çalışan ve makalelerin son okuma ve redaktesini gerçekleştirerek dizgi ve mizanpajda emeği geçen editör ekibime ve teşrik-i mesaide bulunduğum bütün can dostlarıma bir kez daha yürekten teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Dergimizin gelecek sayısında, yeni makale ve yazılarımızla siz değerli okuyucularımızla tekrardan buluşmak ümit ve temennisiyle…

Hüseyin DOĞAN / Editör

Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Theology,

Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Turkey.

Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

huseyindogan5555@hotmail.com ORCID 0000-0002-3509-5340

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALE YAZIM KURALLARI

(ARTICLE WRITING PRINCIPLES)

- Bu Dergi, ***Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi***'nin Bir Yayınıdır.

- Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (***Ocak-Temmuz***) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Ancak hangi dilde yazılırsa yazılsın makalede Türkçe özet bulunması zorunludur. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap değerlendirmesine de yer verilebilir.

- Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi ***yayın kurulu*** tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre ***en az iki hakem*** tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez. Ancak en geç 2 (iki) ay içinde makale yazarlarına süreçle ilgili geri bildirimde bulunulur.

- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide ***yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması*** gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez. Dergimizde yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez.

- Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca ***yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir***. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

- Dergimizin ***makale yazım ve yayım ilkeleri*** dergi park sistemi duyurular bölümünde yer almaktadır. (**https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat**)

KAÜİFD Editörlüğü

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-1-818660
15 (8):1-31,2021

Bahâeddinzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi's View on Shia's Understanding of Imamate

Ibrahim BAYRAM*

Abstract

One of the areas of intellectual competence Bahāeddīnzāde, one of the important scholars of the rise of the Ottoman Empire, is kalām. He commented on Abū Ḥanīfa's faith treatise called al-Fiqh al-Akbar. Author, who has written a more comprehensive work in relation to the sharhs made to the same work, has also systematically studied the imamate opinion of Shia. At the first stage, he conveyed his own approach to the Imamate, and then discussed the conditions of superiority, infallibility and that there be "nas" about his, which Shia sought for the imamate, unlike Ahl al-Sunnah. At this point, he objectively mentioned the evidence of Shia and immediately gave them answers. He then examined the claims and evidence of this sect that Hz. Alī carried the conditions necessary for the imamate and then responded to them. The author, who uses moderate language both in explaining and responding to Shia's views, has richly addressed the issue. Although he kept his answers short, his contact with different evidence on the subject and his response to them separately in general added richness to his presentation of the imamate issue.

Keywords: *Kalām, Bahāeddīnzāde, Shia, Imamate, Superiority.*

Bahâeddinzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin Şia'nın İmâmet Anlayışına Bakışı

İbrahim BAYRAM

Öz

Osmanlı'nın yükselme dönemindeki önemli âlimlerinden olan Bahâeddinzâde'nin ilmî yetkinlik alanlarından birisi de kelâmdır. Kendisi, Ebû Hanife'nin el-Fıkhu'l-Ekber adlı akaid risalesini şerh etmiştir. Aynı esere yapılan şerhlere nispetle daha kapsamlı bir çalışma kaleme alan müellif, Şia'nın imamet görüşünü de sistemli bir şekilde incelemiştir. İlk aşamada imâmet konusundaki kendi

* Associate Professor, University of Gazi Osman Pasa (Tokat) Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and Faithful Islamic Sects, Tokat, Turkey.
Doç. Dr., İbrahim Bayram, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye.
ibrahim.bayram@gop.edu.tr **ORCID** 0000-0002-4752-0447
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 30 October / Ekim 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 20 December / Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 Januray / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15**; Pages / Sayfa:** 1-31.
Suggested ISNAD Citation: İbrahim Bayram, "Bahâeddinzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin Şia'nın İmâmet Anlayışına Bakışı" *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 8/15 (Ocak-January 2021), 1-31.
www.dergipark.org.tr

yaklaşımını aktarmış, sonrasında Şia'nın Ehl-i Sünnetten farklı olarak imâmet için aradığı efdaliyet, masumiyet ve hakkında nas bulunma şartlarını ele almıştır. Bu noktada Şia'nın kanıtlarını objektif bir şekilde nakletmiş, hemen ardından da onlara cevaplar vermiştir. Daha sonra bu fırkanın, imamet için gerekli olan şartları Hz. Ali'nin taşıdığına yönelik iddia ve kanıtlarını incelemiş, ardından onlara mukabelede bulunmuştur. Şia'nın hem görüşlerini aktarırken hem de onlara karşılık verirken mutedil bir lisan kullanan müellif, konuyu zengin bir şekilde ele almıştır. Cevaplarını kısa tutmasına rağmen konuyla ilgili farklı delillere temas edip onlara genelde ayrı ayrı karşılık vermesi, imâmet meselesini sunuşuna bir zenginlik katmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Bahâeddinzâde, Şia, İmâmet, Efdaliyet.*

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in vefatını takiben ortaya çıkan halifenin kim olacağı sorunu Müslüman düşünce tarihini önemli ölçüde etkilemiş bir meseledir. Bu konuda kısa sürede sahabe arasında uzlaşının sağlanması, sonraki dönemler için tartışmaları sonlandıramamış, mesele, en azından entelektüel seviyede sıcaklığını sürekli korumuştur. Konuyla ilgili birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya çıksa da tarih boyunca genel olarak Ehl-i sünnet ve Şia'nın görüşü kendisine daha yoğun bir şekilde taraftar bulmuştur. Konunun hararetinin bir müddet sonra ulaştığı seviyeye bağlı olarak ikinci grup onu bir itikat maddesi haline getirirken ilk ekol de onu yazdıkları kelâmî eserlerin son kısmına dâhil etme mecburiyeti hissetmiştir.

İmamet konusunda daha çok sahabeye güven anlayışı üzerinden hareket edenler, ilk dört halifenin imamet makamına geçme sırasını, genel olarak olması gereken bir sıralama şeklinde algılamış, halifeler arasındaki fazilet sıralamasının da aynı tertip üzere olduğu teziyle mezkûr görüşlerine daha güçlü bir meşruiyet kazandırmak istemişlerdir. Bu yaklaşıma karşın bazıları, pek çok sahabeye karşı olumsuz duygular içerisinde bambaşka bir tavır sergileyerek, imamet makamının ilk üç halife tarafından haksız bir şekilde işgal edildiğini savunmuş, bu göreve layık olan tek kişinin Hz. Ali olduğunu, sonrasında da bu vazifenin Ehl-i beyt ailesine mensup kimselerce sürdürülmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.

İmameti, nübüvvetin bir devamı sayan Şia,[1] kimi düşünürlerinin kaleminden, muhtelif veçheleriyle imam-peygamber arasındaki ilişkiyi müstakil şekilde ele alan eserler yazacak kadar imamete değer atfetmiş,[2] buna karşın Ehl-i sünnet de mezkur kuruma böylesine aşırı bir misyon yükleyen bu anlayışa doğal olarak bir tepki geliştirmiştir. Bu meyanda ikinci ekolün mensupları ilgili kelam eserlerinde Şia'nın konuyla ilgili iddialarını gündeme alıp cevaplandırmışlardır.

1 Emrullah Yüksel, "İmamiyye Şi'asında İnanç Esasları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 30.

2 Metin Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006), 96.

İmamet konusunda düşünürler ortaya çıkan fikir ayrılıklarına bağlı olarak, mensubu bulundukları mezhebin anlayışı doğrultusunda bir yandan karşıt görüşü kıyasıya eleştirirken, diğer yandan kendi yaklaşımlarını teyit etme çabası içerisine girmişlerdir. Farklı fikirlerin birbiriyle çarpışması, o görüş sahiplerinin düşüncesini ne derecede etkilediği bilinemezse de, bu tartışmaların, entelektüel seviyede kalmak şartıyla, ilim havzasına oldukça zengin bir miras bıraktığı açıktır. Her ne kadar işin siyasi zemine kaydırılmasıyla ortaya çıkan olumsuz atmosferde bu tartışmaların götürüsü, belki getirisinden fazla olmuş olsa da bu durum, ortada çok güçlü bir fikrî reddiye ve eleştiri manzumesinin bulunduğu hakikatini değiştirmemektedir.

İmamet konusunda görüş bildiren zatlardan biri de Osmanlı âlimlerinden Bahâeddinzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi (öl. 952/1545) olmuştur. Açıkçası onun, idaresi altında yaşadığı, Sünnî kimliği haiz Osmanlı İmparatorluğu ile Şiî hüviyete sahip Safevî Devleti arasında gerçekleşen belki de en önemli muharebe olan Çaldıran Savaşı'nın yapıldığı tarihte (1514) hayatta olması bu konudaki görüşlerini daha ilginç kılmaktadır.

Kaynaklarda ismi Muhyiddîn Muhammed b. Bahâeddîn b. Lütfullâh şeklinde geçse de daha çok Bahâeddinzâde diye tanınan[3] ve Balıkesirli olduğu belirtilen müellifin[4] doğum tarihi hakkında bir bilgi yoktur. İlk eğitimini babasından alan müellif, sonrasında Hatibzâde, Muslihuddîn el-Kastallânî (Kestelî) ve İbnü'l-Muarrif (Muarrifzâde) gibi döneminin değerli ilim adamlarına talebelik yapmıştır. İlim yolculuğunu takiben tasavvufa gönül vermiş olan Bahâeddinzâde, Şeyh Yavsî Muhyiddîn el-İskilibî'ye (öl. 920/1514) bağlanmıştır. Ondan aldığı icazetle bir müddet Balıkesir'de kalmış, sonrasında İstanbul'a dönmüştür. Şeyhi Abdürrahîm Müeyyedzâde'nin vefatını takiben onun zaviyesinde irşat faaliyetinde bulunmuştur. Şeriatın hududuna, tarikatın adabına titizlikle bağlı olan müellif, vera ve takva üzere bir hayat geçirmiş, her daim hakkı haykıran bir tavır sergilemiştir.[5] Bayrâmiyye şeyhlerinden olan müellif,[6] 951 yılında gittiği hac yolculuğunu takiben 952 senesinde Kayseri'de vefat etmiş ve burada şeyhinin şeyhi olan İbrâhim el-Kayserî'nin yanına defnolunmuştur.[7]

Asıl ve fer'î bütün şer'î ilimlerde bilgin olan müellif, tefsir ve hadis dışında aklî ve arabî ilim sahalarında da maharet kesb etmiştir. Hem tasavvuf hem de diğer alanlarda sayı- sı

[3] Necmeddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*, thk. Halil Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/28; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1406/1986), 10/421; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn,* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts), 2/238.

[4] Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975), 259; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/28; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/421.

[5] Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 259; Gazzî, *el-Kevâkibü's*-sâire, 2/28-29; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/421.

[6] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/41.

[7] Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 260; Gazzî, *el-Kevâkibü's*-sâire, 2/29.

tespit edilemeyecek kadar çok risale kaleme almış olan müellifin en önemli eserlerinden birini de Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risalesine yaptığı şerh teşkil etmektedir.[8] *el-Kavlü'l-fasl* adıyla bilinen bu eserde müellif,[9] kelâm ve tasavvuf yolunu mezcetmiş, meseleleri çok sağlam bir şekilde ele almış, konuları ilim/haber seviyesinden adeta ʻıyân/fiilî müşahede düzeyine çıkarmıştır.[10] Onun ayrıca *Şerhü'l-esmâi'l-hüsnâ* adlı bir eseri ve bir tefsir çalışması da bulunmaktadır.[11] Kimi kaynaklarda ayrıca ona tevhid, kaderin sırrı, varlık hakkında, nihayet İbn Arabî müdafaanamesi tarzında müstakil risaleler de nispet edilmektedir.[12]

Daha çok bir kısım risalelerinin tahkiki üzerinden bildiri ve makalelere konu edinilen Bahâeddinzâde'nin[13] kelâmî sahadaki görüşleri müstakil bir şekilde incelenmemiştir. İlgili çalışmaların içerisinde kelâmı ilgilendiren konular varsa da bunlar, müellifin meseleye dair hususi fikirleri çerçevesinde ele alınmış değildir. Onunla ilgili yüksek lisans düzeyinde yapılan çalışmada ise müellifin *Şerhü'l-esmâi'l-hüsnâ* adlı eseri tahkik edilmiştir.[14] Kelâm ile tasavvufu yoğun bir şekilde mezceden bu eser üzerinde yapılan ilgili çalışmada doğal olarak müellifin itikadî görüşleri değil, eserinin tanıtımı üzerinde durulmuştur.

Görüldüğü üzere Bahâeddinzâde'nin itikadî bir meseleye dair görüşleri müstakil bir şekilde ele alınmamıştır. Bu bağlamda araştırmada Sünnî-Şiî çatışmasının çok güçlü bir şekilde hissedildiği bir zaman ve zeminde yaşamış olan müellifin ilk ekole bağlı bir şahsiyet olarak Şia'nın imamet konusundaki yaklaşımına nasıl bir karşılık verdiği hususunun incelenmesine gayret edilmiştir. Her ne kadar farklı bir dönem ve mekânda hayat sürse onun konuyla ilgili görüşlerinin çok ciddi bir değişikliğe uğrayacağı şeklinde bir iddia ortaya

8 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 259; Gazzî, *el-Kevâkibü's*-sâire, 2/29; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/421.

9 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1287; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/238-239.

10 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 259; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1287.

11 Gazzî, *el-Kevâkibü's*-sâire, 2/29; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/421; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 3/174.

12 İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/238-239; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/41.

13 Semih Ceyhan, "Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi=A Bayrami Sheikh Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi and His Treatise on the Unity of Existence", *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyum 14-16 Aralık 2012 Ankara=Hacı Bayrâm-ı Velî International Symposium December 14-16 2012 Ankara*, ed. Çiğdem Yazır (İstanbul: TÜRKKAD, ts.), 283-304; 624-637; Ahmet İnanır, "İbn Bahâeddin'in "Risâle Alâ Risâle Ali Çelebi fi'd-Deverân ve'r-Raks" Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 127-163; Mehmet Gel, "XVI. Yüzyıl "Lahn ve Tegannî" Tartışmalarına Dâir Bir Muammânın Çözümüne Doğru: "el-Kavlü'l-Vasît"in Müellifi İbn Bahâeddin mi?", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 35 (2015), 1-23; Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî Mes'eleti Bulûdi'l-Küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts* 2/1 (2019), 81-127.

14 Feyza Gören, *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-Esmâi'l-hüsnâ Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

atmak doğru değilse de bulunduğu ortamın görüşlerini hiçbir şekilde etkilemediğini söylemek de hakikat olmasa gerektir.

Araştırmada başta Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risalesi üzerine yazdığı şerh olmak üzere konuyla ilgili görüşleri incelenecek olan Bahâeddinzâde'nin önce kendi bakış açısına kısaca yer verilmiş; sonrasında Şia'nın ilkin genel anlamda imamet için aradıkları "ismet", "efdaliyet" ve "hakkında nas olma" şartlarına dönük delillerine ve müellifin onlara yönelik cevaplarına temas edilmiştir. Ardından onların mezkûr üç şartın Hz. Ali üzerinde toplandığına yönelik kanıtlarına ve müellifin bunlara verdiği karşılığa değinilmiştir.

1. Bahâeddinzâde'nin İmâmet Anlayışı

Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-Fasl* adlı eserinde Ebû Hanife'nin ifadelerini şerh ederken Şia'nın imamet konusundaki yaklaşımına geçmeden önce bu hususta kendi görüşlerini paylaşır. Bu meyanda bazı tespitlerde bulunup hükümler verir. Bu manada evvela ilk dört halifenin imamet için gereken İslâm, hürriyet, akıl, ergenlik, erkeklik, ictihad ve adalet gibi gerekli tüm şartları taşıdıklarına atıfla onların gerçek anlamda halife olduklarını belirtir. İmam seçimi için üç yol olduğunu düşünen müellif, bunların ilkini ilim ve riyaset ehlinden teşekkül eden "Ehlü'l-hal ve'l-akd"in seçimi şeklinde sunar. Bir sayı sınırı olmadan halkın bulunabileceği bu ortamda bütün belde ehlinin ittifakının aranmayacağını, itaate layık bir kişinin biatının dahi bu hususta yeterli olacağını belirtir. Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) halife seçimini bu ilk yola örnek verir. Bu konuda ilk aşamada bazı sahabeler özelinde gecikmeler yaşansa da sonuç itibariyle gerçekleşen bütün biatlar ile onun halifeliği üzerinde icma oluştuğunu söyler. Yine sonraki dönemde Hz. Ali'nin (öl. 40/661) halife seçiminin de bu ilk yolun diğer bir örneği olduğunu ilave eder.[15]

İmamet konusunda, Mâtürîdî kelamcı Ebü's-senâ el-Lâmişî (öl. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) Hz. Ebû Bekir'in hilafeti hakkında hem icma hem ittifak bulunduğunu belirtir.[16] Nûreddîn es-Sâbûnî ise (öl. 580/1184) imamet meselesinde icma ifadesini kullanmasa da konuyla ilgili bir ittifakın oluştuğunu söyler.[17] Diğer bir Mâtürîdî kelamcısı Ekmeleddîn el-Babertî ise (öl. 786/1384) bu meselede sahabenin icma ettiğine atıf yapar.[18] Mâtürîdî mezhebinin önemli kelamcılarından Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise (öl. 493/1100) bu hususta oluşan icmaya vurgu yaptıktan sonra Hz. Ali'nin buna yanaşmadığı için icmadan

15 Muhyiddîn Muhammed b. Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1418/1998), 305-306.

16 Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd,* thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 154.

17 Ebû Muhammed Nuruddîn es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn,* thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969), 100.

18 Ebû Abdullah Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*, tlk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr ([Beyrut]: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009), 129.

bahsedilemeyeceği yönündeki muhtemel bir itiraza da cevap verir. Onun ilk aşamada gizlice biat ettiğini, Hz. Fâtıma'nın vefatını takiben ise bu işi aleni hale getirdiğini kaydeder.[19]

Bahâeddinzâde, Şia ile Ehl-i sünnet arasında bir açıdan en tartışmalı halife olmasından olsa gerek Hz. Ali hakkında bazı ilave açıklamalara yer verir. Bu bağlamda onun imametinde bir icma bulunmadığı şeklindeki görüşün doğru olmadığını belirterek Hz. Peygamber'in "benden sonra hilafet otuz senedir"[20] hadisinin diğer üç halifenin yanı sıra onun hilafetini de teyit ettiğini söyler. Ayrıca kendisi, Hz. Peygamber'in kimi ifadelerinin de aynı şekilde onun hak ve gerçek bir halife olduğunu ispat ettiğini kaydeder.[21]

Müellif, imam seçiminin ilk yolunu aktarıp bunu birinci ve dördüncü halife üzerinden temsil ettikten sonra bu işin ikinci yolunu zikreder. Bu manada Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in (öl. 23/644) yaptığı gibi halifenin, halefini seçmesinin de ikinci yöntem olduğunu söyler. Burada ikincinin sadece işi şuraya havale etmek itibariyle birinciden ayrıldığını kaydeder. Nihayet bir kişinin etrafına galebe çalması ile imam seçilmesinin de bu konudaki üçüncü yol olduğunu belirtir. Hz. Muaviye'nin (öl. 60/680) imametinin de bu duruma örnek verilebileceğini söyler. Müellif, bu noktada Şia'nın düşüncesini reddetme amacıyla imamet için Hâşimî ailesine mensubiyet, masumiyet ve efdaliyet gibi şartların aranmadığının da altını çizer.[22]

Bahâeddinzâde, imamet konusunda dört halifenin aynı sıra üzerinden hilafetlerinin meşruiyetini ortaya koyarken, bir kısmını sadece burada, bir kısmını daha sonra Şia'nın aksi yöndeki görüşlerine cevap verme aşamasında ifade edeceği bazı delillere de değinir. Buna göre ilk seçimde sahabe, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali ve Hz. Abbas'tan birinin seçimi üzerine ittifak etmişken, diğerlerinin ilkine biatı onun hilafetinin meşruiyetine bir delildir.[23] Bu konuda Abdülkâhir el-Bağdâdî de (öl. 429/1037-38) ilgili zevatın bir müddet sonra Hz. Ebû Bekir'e biat etmelerini onun hilafetinin delili olarak sunar.[24] Bu hususta Şiî âlimlerinden Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî ise (öl. 310/922) Şia'nın Hz. Ali üzerine ittifak ettiğini ihsas ile üçüncü kişi olarak Sa'd b. Ubâde'nin ismini zikreder.[25]

Bahâeddinzâde konuyla ilgili delillerini aktarmaya devam eder. Ona göre yine vadinden dönmesi mümkün olmayan Allah'ın, inanıp da salih amel işleyenleri yeryüzünde egemen kılacağına[26] yönelik müjdesinin tecelli ettiğinin düşünülmesi de ancak bu halifelerin

19 Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003), 186.

20 Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Sünnet", 8; Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Fiten", 48.

21 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl,* 306-307.

22 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl,* 307.

23 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl,* 307.

24 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 282.

25 Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931), 2-3.

26 en-Nûr 24/55.

hilafetlerinin meşruiyetiyle anlam bulduğu için onlar gerçek halifelerdir. Yine "*Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız. Onlarla, teslim oluncaya kadar savaşacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir*"[27] ayetinde de müfessirlerin, çağıranın; Hz. Ebû Bekir, çağrılanın; Müseyleme ve onun kavmi yahut ilkinin; Hz. Ömer, ikincinin İranlılar olduğu şeklindeki izahları da onların hilafetinin meşruiyetine bir delildir. Bu noktada Hz. Ömer veya Hz. Ebû Bekir'den hangisi maksut olursa olsun onlardan birinin hilafeti, diğerinin de hilafetinin delili olduğu için ayette hangi mananın murat edildiği sonucu değiştirmez. Onlar gerçek halifelerdir. Yine Allah'ın sadık olduklarını haber verdiği kişilerin[28] (ashabın), Hz. Ebû Bekir'e "Resûlullah'ın halifesi" şeklinde hitap etmeleri de bu konuda kullanılabilecek bir diğer delildir.[29] Bu konuda Ebü'l-Hasen el-Eşarî de (öl. 324/935-36) mezkûr son ayetin yanına başka pek çok ilahi kelâm örneği ekleyerek, onları Hz. Ebû Bekir'in hilafetine delil olarak kullanır.[30] Öte yandan burada Bahâeddinzâde'nin zikrettiği son üç delilin tümüne Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin de (öl. 792/1392) yer vermesi dikkat çekicidir.[31]

Bahâeddinzâde'nin, Şia'nın tezlerini cevaplama aşamasında konuyla ilgili daha sonra hadislerden de istidlal yapacağı bu meselede kullanmış olduğu deliller daha çok davasını ispat için zikrettiği bazı karineler hüviyetindedir. Zaten Ehl-i sünnetin bu konuda nas bulunmadığı, ilk halife adına ortaya konulan kanıtların onun imametine zannî mahiyette bir delalet içerdiği yönündeki görüşleri de aynı hususu teyit etmektedir.

2. Bahâeddinzâde'nin Şia'nın İmâmet Düşüncesine Bakışı

İmamet konusunda Bahâeddinzâde, önce Şia'nın genel anlamda imamet için aradıkları masumiyet, efdaliyet ve nasların kişinin imametine delalet etmesi şartlarının kritiğini yapar ve onlara cevap verir. Ardından Şia'nın Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imamete layık olduğu iddialarını temellendirmek adına onun bu şartları taşıdığına yönelik kanıtlarını inceler. Henüz ilk aşamada hükmünü vererek ilgili iddiaların aksini gösteren başka durumlarla malul olduğunu ve bu hususta kullanılan delillerin söz konusu düşünceyi ispat edecek bir güce sahip bulunmadığını kaydeder. Daha sonraki süreçte, verdiği hükmü teyit eden hususi cevaplara yoğunlaşır.

---

27 el-Fetih 48/16.

28 el-Hucurât 49/15.

29 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl,* 307-308. Lâmişî de bu konuda Fetih suresinin 16. ayetini aynı şekilde delil olarak kullanır ve her iki seçeneğin Hz. Ebû Bekir'in hilafetine kanıt olacağını kaydeder. Bk. Lâmişî, *et-Temhîd,* 154-155.

30 Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshâk el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.), 253-254.

31 Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 5/265-266.

2.1. Şia'nın İmâmet için Aradığı Hususi Şartlara Bahâeddinzâde'nin Bakışı

2.1.1. Masumiyet Şartı

Bahâeddinzâde, masumiyet şartı konusunda önce Şia'nın imamet ile ismet arasında kurduğu bağa işaret eder ve onların bu hususta delillerini aktarıp onlara cevaplar verir. Ona göre Şia için imamet makamına gelmede ismet niteliğini haiz olmanın şart olduğunu gösteren ilk delil şudur: Dinin ikamesi ve ahkâmının yürürlükte olması noktasında nübüvvet ile imamet arasında bir paralellik vardır. Diğer bir ifadeyle ilgili iki hususta bu iki kurumun ortak bir paydası bulunmaktadır. Dolayısıyla Şia'ya göre nübüvvette şart bulunan ismet, imamette de şart olmalıdır. Müellif, onların ilk delilini böylece aktardıktan sonra hemen ona cevap verir. Buna göre bu işlerin (dinin ikamesi ve ahkâmının yürürlükte olması) vukuu için ismet kaynak/şart olarak gösterilemez. Bu noktada nübüvvette bulunan vahyin şerefi, onun teşrî makamı olması ve buna benzer ortaya konulabilecek diğer bir kısım hususiyetler de pekâlâ ilgili işlerin yürütülmesi için yeterli olur.[32]

Yukarıdaki yorumuyla Bahâeddinzâde, ismet ile sözü edilen iki husus arasında telâzümî bir ilişki kurulamayacağı için burada ona bağlı olarak tesis edilmeye çalışılan nübüvvet-imamet rabıtasının bir anlam ifade etmediğini göstermiş olur. Bu konuda Sâbûnî ise bir şeriat getiren peygamber için kendisine ittiba adına gerekli olan ismetin, aynı işleve sahip olmayan, aksine o resule uyma zorunluluğu bulunan imam için lüzumlu olmadığını belirtir.[33] Benzer vurguları Teftâzânî de dile getirir.[34]

Bahâeddinzâde, Şiî âlimlerden Şeyh Müfîd'in (öl. 413/1022) İmâmiyye Şia'sının üzerinde ittifak ettiğini belirttiği masumiyet maddesiyle[35] ilgili delillerini aktarmaya devam eder. Bu manada onlara göre ikinci olarak idareciye itaatin vacip olması için onun ismet niteliğini haiz olması gerekir. Zira aksi durumu ifade eden fısk sıfatı onu taşıyan kişiye muhalefeti gerektirir. Bu da itaat zorunluluğunun ancak ismet ile ortaya çıkacağını gösterir.[36] Nitekim Nasîrüddîn et-Tûsî de (öl. 672/1274) masum olmayan imama karşı muhalefet etmek gerekeceği teziyle onun ismet sıfatını taşımasının lüzumuna atıf yaparken aynı hususu dile getirmektedir.[37]

Bahâeddinzâde, imamın masum olma gerekliliğini ona itaatin sağlanması zaviyesinden ele alan işbu delile kısaca cevap verir. Buna göre imama zaten mutlak

---

32 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl,* 308.

33 Ebû Muhammed Nuruddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* thk. Muhammed Arûçî (Beyrut: Dârü İbn Hazm; İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1435/2014), 216.

34 Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, 5/248.

35 Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfîd, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Meşhed: el-Mü'temerü'l-Âlemi li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413), 39.

36 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 308.

37 Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye, 1996), 135.

anlamda itaat olunacak diye bir şart yoktur. Bu, ancak onun şeriata uygun fiillerinde geçerli olan bir davranıştır.[38] Bu ifadeleriyle müellif, imam olmak için ona hiçbir emrinde muhalefet edilmemesi gibi bir şartın bulunmadığını, dolayısıyla da, muhalefet ihtimalinin onun imametini ortadan kaldırmadığını söylemiş olur.

Bahâeddinzâde'nin aktarımı doğrultusunda Şia'nın bu konudaki üçüncü delili ise, günahın bir zulüm olması üzerine temerküz etmektedir. Buna göre zulme bulaşan kişinin imamet mevkiini ihraz etmesi söz konusu olamaz. Zira Allah, "*Bunun üzerine Rabbi, 'Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz' demişti*"[39] buyurmaktadır. Buradaki ahitten murat ise; ilgili ifadenin, Allah'ın Hz. İbrâhim'i imam/önder kılacağını söylemesini takiben onun kendi soyunu da bu vaade dâhil etme talebinin ardından gelmesinin gösterdiği üzere imamettir. O halde imamet için masumiyet şarttır. İlgili ayetin mezkûr şekilde yorumunu kabul etmeyen müellif, burada (imametin değil) nübüvvetin maksut olduğunu, zira hitabın peygamber İbrâhim'e dönük vuku bulduğunu söyler. Kaldı ki her günahın zulüm olmadığını ilave eder.[40] Böylece onların kendi iddialarını ispat için belirli bir mana üzerinden yorumladıkları ayetin, daha farklı bir bağlama sahip olduğunu göstererek onun sarf edildiği anlam üzerinden okunması, dolayısıyla tezlerine kanıt olarak sunulmasının yanlış olduğunu belirtmiş olur.

İsmet konusuyla alakalı olarak imamların peygamberler gibi masum olduğunu söyleyen İmâmiyye'nin önemli âlimlerinden Şeyh Müfîd ise delalet yönünü izah etmeden; bu hususta kendilerine taraf-ı ilahîden güzellik verilenlerin cehennemden uzak tutuldukları,[41] onların bir bilgi üzerine âleme üstün kılındıkları[42] ve Allah katında seçkin kişilerden oldukları[43] muhtevasındaki ayetlere yer verir.[44] Belli ki o, bu ayetlerin içeriğini imamlarla bağlantılı görmektedir. Yine masumiyet hususunda peygamber ve meleklerin yanına imamları da dâhil eden Şiî âlim Şeyh Sadûk da (öl. 381/991) bu konuda, meleklerin Allah'ın emrine isyan etmeyip, istenileni yerine getirdiklerini beyan eden ayete atıf yapar.[45] O da böylece meleklerin isyan etmeyeceğinden bahseden ilgili ayetin içerdiği masumiyet vurgusunu peygamber ve imamların masumiyetiyle ilişkilendirmiş olur.

İmamların masum olmaları gerekliliği konusunda Bahâeddinzâde'nin Şia'ya izafe ettiği dördüncü kanıta göre, imam tayininden amaç, şeriatın muhafazasıdır. Şeriatı bozan ve

38 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 308.
39 el-Bakara 2/124.
40 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 308-309.
41 el-Enbiyâ 21/101.
42 ed-Duhân 44/32.
43 Sa'd 38/47.
44 Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfîd, *Tashîhu i'tikâdâti'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Meşhed: el-Mü'temerü'l-Âlemi li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413), 129.
45 Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh, *Kitâbü'l-İ'tikâdât* (Kum: Peyâm-ı İmâm Hâdî, 1391), 33.

ona halel getiren bir kişinin ise bozduğu şeyin koruyucusu olması söz konusu değildir.[46] Nitekim Tûsî de imamın masum olma zorunluluğunu ortaya koyarken şeriatın muhafazası maddesine yer vererek aynı hususu teyit etmektedir.[47] İsmet sıfatına sahip olmayıp günah işleyen bir kişinin koruyucusu olarak getirildiği şeriatı muhafaza edemeyeceği üzerinden imamın ismet sıfatına sahip olması gerektiğini ileri süren bu anlayışa cevap veren müellif, yine onlara oldukça veciz bir mukabelede bulunur. Buna göre, muhafazanın pek çok farklı mertebesi vardır. Bunların bir kısmının yerine getirilmesi, diğer bölümü gerçekleşmese de, yeterlidir. Eğer bütün mertebeleri ile bunun temin edilmesi şart koşulursa, bu durumda nebi ile imam arasında bir fark kalmaz.[48]

Yukarıdaki ifadeleriyle de Bahâeddinzâde, imamette aranan ismet şartının tahakkukunun ortaya çıkaracağı açmaz üzerinden Şia'ya cevap vermiş olur. Ancak açıkçası müellifin, henüz ilk aşamada imamet için aranan ismet şartının nebi ile imam arasındaki farkı ortadan kaldıracağına vurgu yapmayıp, buna başka bir vesileyle daha sonra dikkat çekmesi ilginçtir. Hâlbuki bu konuda Ebu'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115) meselenin daha ilk aşamasında vahiy olmadan bilinemeyecek olan ismet sıfatının imamlar için gündeme getirilemeyeceğini ifade ile tavrını ortaya koymakta, daha sonra buna neden gerek olmadığını açıklamaktadır.[49]

2.1.2. Efdaliyet Şartı

Bahâeddinzâde, Şia'nın, imamın efdal olması şartını izah ederken ise, onların bu noktada ilk olarak hüsün-kubuh üzerinden bir delile tutunduklarını söyler. Bu doğrultuda bu fırka mensuplarının mefdûlün/kendisinden faziletlisi bulunanın, fâzıla/daha faziletlisi olana takdim edilmesinin kabih/çirkin olduğu, bunun ise caiz olmadığı görüşünü ileri sürdüklerini kaydeder.[50] Müellifin bu hususta Şia'ya nispet ettiği ilgili kanıtın bir yansımasını imamet konusunda bu düşünceyi benimseyen Tûsî'de bulmak mümkündür. Bu bahsi incelediği bir eserinde o, eşit olanda seçim şansı bulunmayacağını, bu noktada yapılacak bir tercihte ise mefdûlün öne çıkarılmasının kabih olacağını söylemektedir.[51]

Şia'nın konuyla ilgili getirmiş olduğu temel delili yukarıdaki şekilde aktaran Bahâeddinzâde, hemen ardından bu fırkaya cevap verir. Buna göre burada failini azaba düşürecek iş çerçevesinde kullanılan şer'î manadaki bir kabihin varlığı söz konusu olamaz. Zira bu noktada şer'î olarak onun hakkında bir yasak mevzu bahis değildir. Yine bir şe-

46 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 309.
47 Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 135.
48 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 309.
49 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 2/445-446.
50 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 309.
51 Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 135-136, 138.

yin aklen kabih olması için onun şeriatın kendisine hiçbir şekilde cevaz vermeyeceği bir iş olması gerekirken burada yine böyle bir durum olmadığından aklî bir kabihlik de söz konusu değildir.[52] Dolayısıyla ortaya atılan kabihlik iddiası yerini bulmadığı için, bu anlayışa istinat eden imamette efdaliyet fikri de aynı şekilde doğruluğunu yitirir.

Bahâeddinzâde efdaliyet konusunda ileri sürülen başka birtakım gerekçeleri zikredip onları da reddeder. Buna göre efdaliyet, insanların onu taşıyan kişiye bağlanmasına ve fikirleri ona ittiba üzere birleştirmeye daha müsait bir ortam oluşturur. Yine bu madde, Hz. Peygamber'in hilafetine fazilet mertebesi itibariyle ona en yakın kişinin geçmesine zemin hazırlar. Dolayısıyla imamın efdal olması gerekir.[53] Bu konuda Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin yanı sıra Teftâzânî de Şia adına son iki gerekçeyi aynıyla zikreder.[54] Yine Sâbûnî de Şia'nın imamda efdaliyet şartı ararken ortaya koydukları delillerden birinin son mezkûr husus olduğunu teyit eder.[55]

Bahâeddinzâde, imamın efdal olması gerekliliği hususunda Şia'nın tutunduğu üç gerekçeyi aktardıktan sonra bunlara cevap verir. Bu aşamada efdal kişi üzerinden ileri sürülen kazanımların mutlaka öyle olması gerekmediğine yönelik izahat getirir. Bu çerçevede mefdûl olan kişi, bazen sahip olduğu kudret veya işleri nizama sokma, insanları kontrol altında tutma ve buna benzer konularda haiz olduğu basiret ile halkın kabulüne daha üst seviyede mazhar olabilir. Dolayısıyla burada ortaya atılabilecek benzer sebepler ile mefdûl; hilafet makamına daha layık olabilir. Müellif, imam için efdaliyet şartı olmadığı konusunda yaptığı bu açıklamaları takiben burada icma üzerinden de istidlalde bulunulabileceğini söyler. Bu manada ilgili maddenin şart olmadığını teyit babından ulemanın kendilerinden daha faziletlisi bulunan bir kısım Emevî halifelerinin imametini kabulde fikir birliğine vardıklarına dikkat çeker. Yine Hz. Ömer'in, imameti, aralarında diğerlerinden daha faziletli olduğu bilinen Hz. Osman (öl. 35/656) ve Hz. Ali'nin de yer aldığı altı kişiden birine bırakma kararının da efdaliyet maddesinin geçerli olmadığına kanıt olduğunu belirtir. Aynı şekilde kendisine kolayca aşina olunamayacak faziletin imamette şart koşulmasının, işi yokuşa sürme ve düzeni bozma anlamı taşıması yönüyle de itibara alınacak bir husus olmadığını söyler.[56] Onun burada verdiği cevapların bir benzerini Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Teftâzânî de zikreder.[57]

Bahaeedinzâde son yorumlarıyla yine, Şia'nın imamın en faziletli kişi olması gerektiği hususunda tutundukları gerekçelerin, iddialarının gücü nispetinde kuvvete sahip olmadığını göstermiş olur. Bu noktada, Şia'nın söz konusu kanıtlarının içerdiği hususların,

52 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 309.
53 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 309.
54 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* 2/443; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, 5/246.
55 Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* thk. 216.
56 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 309.
57 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 2/443-444; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, 5/246-247.

aksi ihtimali reddedecek kati delil hüviyetini haiz olmadığını, bizzat ilgili karşıt ihtimalleri zikretmek suretiyle ortaya koymuş olur. Dolayısıyla bu deliller üzerinden imamın efdal olma gerekliliği ispat edilemeyeceği için, Şia'nın savunduğu görüşün aksini ifade eden böyle bir zorunluluk bulunmadığı fikrini ileri sürmenin de pekâlâ mümkün olduğunu dile getirmiş olur.

2.1.3. Nass Bulunma Şartı

Bahâeddinzâde, Şia'nın imamet makamına gelmek için ilgili kişi hakkında nassın bulunması gerektiği yönündeki iddialarına dayanak yaptıkları delilleri de aktarır. Onlara göre ilk olarak, imam için lüzumlu olan ismet ve efdaliyet gibi şartların oluştuğunu anlamak için o kişi hakkında nassın varit olması gerekir. Müellif, daha önce bu iki şart hakkında verdiği malumata atıfla bu konuda ilave bir izaha ihtiyaç olmadığını belirtip, onların zikrettiği ikinci delile geçer. Bu noktada Şia'ya göre daha cüzî meseleler, kişiler arası gerçekleşen hasımlıklar hususunda birbirine velayet hakkı olmayan ümmetin fertlerinin, imamet-i uzmâ konusunda birbirlerine velayetleri söz konusu olamaz. Burada mezkûr delili cevaplandırmaya başlayan müellif, önce şeriatın verdiği izinle insanların bu hakka malik olacaklarına atıf yapar. Peşi sıra bir imamın ve valinin bulunmadığı yerde genel anlamda her Müslüman için bir velayet hakkı bulunduğuna dikkat çeker.[58] Böylece imamette nassın gerekliliğine gerekçe gösterilen ilgili maddenin dayandığı temel düşüncenin yanlış olduğuna işaret etmiş olur.

Müellifin izahı çerçevesinde Şia'nın konuyla ilgili zikrettiği üçüncü kanıta göre insanların seçimine bırakılan imam tayini, hedeflenen işin (fitneyi ortadan kaldırma) zıddına, kargaşayı tetikler. Bahâeddinzâde, ilgili tehlikeye atıfla imamın nasla tayini gerektiğini savunan bu görüşü de cevaplandırır. Bu noktada ilgili seçimin insaf sahibi din ve hakikat ehli kimselerin irade ve ihtiyarı çerçevesinde teşekkül ettiğini, bunun da genel anlamda bir fitneye sebebiyet vermeyeceğini belirtir. Kimi insanların hak ve insaftan uzaklaşmaları itibariyle belki nadiren fitnenin zuhur edebileceğini ekler. Bu fitne ihtimalinin istisnası olmayacak şekilde tamamen engellenmesinin mümkün olmadığını, aynı sıkıntının nasla imamet tayini görüşünde de mevzu bahis olduğunu, nitekim bu doğrultuda pek çok fesadın ortaya çıktığını söyler.[59]

Şeyh Müfîd'in İmâmiyye Şiası'nın ittifak ettiği konular içerisinde zikrettiği nas bulunma meselesinde[60] aktarılan dördüncü kanıta göre imam, Allah ve resulünün halifesi olup, onların istihlafı/halef seçmeleri olmadan bu makama geçilemeyeceği için bu hususta bir nassa ihtiyaç vardır. Müellifin bu iddia/kanıta dönük cevabı oldukça kısadır. Buna göre

58 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 309.
59 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 309-310.
60 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 40.

insanların Allah ve resulünün emriyle imamı seçmeleri, Şârî'nin istihlafı yerine geçer. Şia'nın konuyla ilgili beşinci kanıtı, aksi ihtimalin (insanların seçiminin) içerdiği sıkıntı üzerine terettüp etmektedir. Buna göre insanların birbirlerinden habersiz bir vaziyette biat yoluyla iki farklı bölgede seçecekleri iki imamdan hangisine önce uyulduğu konusunda ortaya çıkan cehalet ve buna bağlı olarak oluşan tercih sıkıntısı, dönemin gerçek imamdan uzak geçmesine neden olabilir. Bahâeddinzâde, bu iddiaya verdiği cevapta da bu aşamada insanlara düşen işin, o iki biatın da adeta hiç yapılmamış gibi kabul edilerek yeni bir seçimin gerçekleştirilmesi ve o iki zattan biri veya başka bir kişinin bu vazifeye getirilmesi olduğunu kaydeder.[61] Böylece müellif getirdiği bu çözüm yoluyla, Şia'nın gündeme getirdiği meçhuliyetin giderilemeyecek bir problem olmadığını, dolayısıyla bu belirsizliğin imamın nasla seçilmesine dayanak yapılamayacağını belirtmiş olur.

Bahâeddinzâde, imam için nas bulunması gerekliliği konusunda Şia'nın altıncı kanıtına ve ona yönelik cevabına daha geniş yer ayırır. Şia'ya göre insanların fayda ve zararına olan hususları açıklamayı terk etmeyen, bir beldedeki kısa süreli yönetici seçimini dahi ihmal etmeyen Şârî'nin, dinî rükünlerin ikamesi, Müslümanların düzen içerisinde yaşamasının kendisine bağlı olduğu böylesi mühim bir işi (imam tayini) göz ardı etmesi düşünülemez. Ümmetine; babanın çocuğuna olan şefkati gibi merhametli olan bir zatın böyle bir şeyi terk etmesi, onun yöntem ve şefkatine uymaz. Müellif, bu noktada Şia'nın, Hz. Peygamber'in yol ve merhametine uygun olanın bu hususu beyan etmesinden geçtiği şeklindeki düşüncesini kabul eder; ancak hemen ardından onun bu konuda bir tayin cihetine gitmediğini belirtir.[62] Böylece ilgili farazi uygunluğun, ona ittibayı zorunlu hale getirmediğini ifade ile Şia'nın bu tez üzerinden ulaşmaya çalıştığı "nasla tayinin" gerçekleştiği şeklindeki görüşlerinin hakikati yansıtmadığını belirtmiş olur.

Şia'nın ilgili iddiasına verdiği bu cevabı açıklamaya başlayan müellif, Hz. Peygamber Efendimizin böyle bir tayin cihetine gitmediğine dönük özel kanıtlar zikreder. Önce şayet bu hususta bir nas olsa, ashabın bundan haberi olacağını, buna bağlı olarak (iddia edilen) hak yolu tamamen terk etmeyeceklerini ve ilgili nassı delil olarak kullanacaklarını söyler. Müellif, bu noktada Hz. Peygamber'in bir tayine gitmemesinde, imam seçiminde hakka uyup hevadan uzak duracaklarına dönük ashabına olan itimadının da bir payı olabileceğine dikkat çeker. Nitekim onun kendisinden sonra hilafetin otuz sene süreceğini haber verdiğini belirtir. Burada başka kimi hikmetlerin de söz konusu olabileceğine işaretle yetinip ilave bir izah getirmez.[63] Bu konuda Teftâzânî de ortada bir ihmalin olmadığını belirttikten sonra Hz. Peygamber'in bu işin tayinini ashabından hal ve akd ehli olan kimselerin tercihine tevdi ettiğini belirtir.[64]

61 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 310.
62 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 310.
63 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 310.
64 Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, 5/263.

2.2. Şia'nın İmâmet İçin Aranan Şartları Hz. Ali'nin Taşıdığı İddiasına Bakışı

2.2.1. Hz. Ali'nin Masumiyeti

Bahâeddinzâde, Şia'nın imamet için gerekli olduğunu düşündüğü ismet, efdaliyet ve hakkında nas bulunma şeklindeki üç sıfata dönük kanıtlarını aktardığı gibi onların Hz. Ali'nin bu nitelikleri taşıdığı ve bu manada onunla aynı konumda hiç kimsenin olmadığı yönündeki delillerini de nakleder.

Bu manada Şia'ya göre diğerlerinden farklı olarak Hz. Ali'nin masumiyetinde ittifak vardır. Onların ilgili fikrini bu ifadelerle aktaran müellif, bunun bir iddiadan ibaret olduğunu belirtir. Bu noktada şayet onların ilgili ifadeleriyle; Hz. Ali'nin hiç şirk koşmadığı, henüz çocuk iken İslâm'a girdiği, aklettiğinde ilahi daveti anlayıp Hz. Peygamber'e tabi olduğunu belirtmek istiyorlarsa, bunun doğru bir hüküm olsa da bu durumun masumiyet için yeterli olmadığını söyler. Sahabe arasında İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Zübeyr gibi hiç şirk koşmamış başka kimselerin de bulunduğuna dikkat çeker. Bu noktada Hz. Ali'nin ismeti nefyedilmese dahi, onun bu hususta yalnız olduğunun kabul edilemeyeceğini kaydeder. Burada şayet Hz. Ali'nin de dâhil olduğu Bedir Savaşına katılanların bağışlandığı şeklindeki nebevî ifadeye[65] işaret edilmek isteniyorsa, bu hususta başka insanların da aynı durumda olduğunu söyler. Hz. Osman bu savaştan geri kalmış olsa da mazereti kabul edildiği için onun da hükmen aynı konum üzere bulunduğunu ilave eder.[66] Bu kanıtı gündeme getirenlerden biri olan Tûsî, Hz. Ali'yi diğer hilafet makamına geçen kimselerle kıyas edip mezkûr hükmü verirken[67] müellifin, burada Hz. Ali'yi bütün ashap üzerinden değerlendirip ona hususi mahiyette biçilen ilgili durumu reddettiği görülür.

Bahâeddinzâde, ismeti Hz. Ali'ye hasreden Şiî anlayışı reddetmeyi sürdürür. Burada asıl hedefin Hz. Ali'den önceki halifeler olduğunun bilincinde olan müellif, açıklamalarını onlar üzerinden devam ettirir. Hepsi de cennetle müjdelenmiş kimseler olan halifelere dönük Şia'nın attığı iftiraların bir anlamı olmadığını, onların faziletlerinin nas ile sabit bulunduğunu belirtir. Bu bağlamda onların Hz. Ebû Bekir'in bir zaman şirk koştuğu, müşrikin de zalim olup imamete liyakati bulunmadığı şeklindeki ifadelerinin bizzat kendisinin zulüm olduğunu; zira İslâm'ın, kişinin mazisini temizlediğini kaydeder. Şia'nın Hz. Ebû Bekir üzerinden ortaya attığı çeşitli karalayıcı iddiaları reddetmeyi sürdüren

65 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Cihâd ve's-siyer", 141; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Fedâilü's-sahabe", 161.

66 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 310-311.

67 Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 138.

müellif, bu noktada onların Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'daki miras hükmünü çiğnediği, Hz. Peygamber'in mirasını dağıttırmadığı, ancak mütevatir haber ile tahsis edilebilecek bu ilahi kitabı, haber-i vâhid ile tahsis etmeye kalkıştığı, dolayısıyla ona kati bir surette muhalefet ettiği şeklindeki tezlerini de kabul etmez. Öncelikle onun burada "Biz peygamberler miras bırakmayız, bizim bıraktıklarımız sadakadır"[68] şeklinde Hz. Peygamber'den işittiği sözlerin kendisi açısından mütevatir haberden bile daha kuvvetli olduğunu kaydeder. Kaldı ki metni katî olsa dahi delaleti zannî olan bir ayetin, metin/sübût yönünden zayıf olsa bile delaleti kesin olan âhâd haber ile tahsisine cevaz verildiğini belirtir. Bunu da delaletin gücünün, naklin kuvvetine tercih olunması ile izah eder.[69] Böylece müellif, Şia'nın adeta aksi bir izah getirilemeyeceği tavrıyla ortaya koyduğu yorum ve onun üzerine bina ettiği hükmün doğru olmadığını belirtmiş olur.

Müellif, Şia'nın Hz. Ali'nin makamını gasp ettiğini düşündükleri Hz. Ebû Bekir ile ilgili diğer olumsuz fikirlerini aktarmaya devam eder. Onların Hz. Ebû Bekir'in Hz. Fâtıma'nın Fedek arazisinin, babası tarafından kendisine hibe edildiği yönündeki ifadesini, kocası ve Ümmü Eymen ona şahitlik ettiği, peygamber eşleri de bunu onayladıkları halde, (aksi yönde) hiçbir kanıta gerek görmeden reddettiği şeklindeki iddialarını da cevaplar.[70] Tûsî'nin de aynı şekilde aktardığı[71] bu haber doğru olsa dahi, ortada kocanın karısı üzerine şahitliğini reddeden ve şehadet hususunda bir erkekle bir kadını yeterli görmeyen bir ictihad olduğunu söyler. O, bu konuda yine Tûsî'nin de zikrettiği şekilde[72] hırsızın sol elini kestirmesi ve ninelerin mirası hakkında verdiği hüküm üzerinden eleştirilen Hz. Ebû Bekir'in ictihadî konumuna işaretle, bir müctehidin kimi hükümlerinde hata ve gaflete düşmesinin elbette mümkün olduğunu, bunun üzerinden ona ithamda bulunulamayacağını belirtir.[73]

Böylece Bahâeddinzâde, Ehl-i sünnetin, sahabenin kimi zaman üst noktalara taşınan ihtilaflarını, onların ictihad yetkinlikleri üzerinden izah eden tavrının bir benzerini sergilemiş, bu noktada ashaptan birinin bir eylemini, kendi düşüncelerine uymadığı için karalama gibi bir anlayışa gidilemeyeceğini ifade etmiş olur. Bunu da elbette ictihad makamına sahip olan kişinin, bu mevkiine uygun olarak tutunduğu bir görüşünde, hataya düşse dahi sevaba ulaşacağı anlayışı üzerine tesis etmiş olur.

Müellif, Hz. Ebû Bekir'e yapılan biatin, Allah'ın insanları kendisinden koruduğu bir fitne olduğuna dönük Hz. Ömer'den aktarılan ifadenin ilk halife aleyhine kullanılmasına da karşı çıkar. Tûsî'nin de Şia lehine kanıt olarak yer verdiği bu ifadeden[74] Hz. Ebû Bekir'in

68 Buhârî, "Megâzî", 14, 38.
69 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 311.
70 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*,
71 Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 139-141.
72 Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 143.
73 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 311.
74 Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 142.

hilafetini inkâr gibi bir mana anlaşılamayacağını, burada sadece bu mühim işe hazırlıksız yakalanıldığı yönünde bir itirafın söz konusu olduğunu kaydeder. Nitekim Hz. Ömer'in bunun fitnesinden Allah'ın insanları koruduğu şeklindeki ifadesinin de onun hilafetini kabul anlamı taşıdığını söyler.[75] Böylece o, seçilen ilk halifenin değil, seçim işinin birden ortaya çıkmasının Hz. Ömer tarafından bir fitne, insanları sıkıntıya sokan bir hal olarak anıldığını belirtmiş olur.

Müellif, Şia'nın Hz. Ali'nin hakkını gasp eden kişilerden birisi olarak gördüğü Hz. Ömer üzerinden ileri sürdükleri iddiaları yine aynı şekilde ele alır. Bu noktada onların, Hz. Ömer'i bir keresinde hamile, bir diğerinde mecnun zinakâr kadına recm cezası uygulatmaya kalkışması, yüksek meblağa ulaşan mehri yasaklamaya çalışması, ancak uyarılarla bundan vazgeçmesi, hatta mezkûr son olayda herkesin kendisinden daha fakih olduğu şeklinde bir ifade kullanması üzerinden onu dinî ahkâmı bilmemekle itham ettiklerini söyler.[76] Yine Tûsî'nin ilgili eserinde yer vermiş olduğu bu iddiaları[77] cevaplandıran müellif, ilk iki olayda haram şeklinde bir nehiy bulunmadığından onun söz konusu iki kadının hükmünü bilmediğini belirtir. Onun ilgili son olaydaki ifadesinin ise kendi cehaletinin bir itirafı olarak değil, nefsini kınama ve bir tevazu işareti olarak okunması gerektiğini kaydeder.[78]

Hz. Ömer üzerinden Şia'nın iddialarını aktarmayı sürdüren müellif, onların Kur'an'da yer alan açık ifadeye rağmen onun, Hz. Peygamber'in ölümünü kabul etmemesini bu yüce kitabı bilmediğine kanıt olarak kullandıklarını söyler. Müellif ise bu durumun olayın dehşetli atmosferinden kaynaklandığını belirtir. Ayrıca onun İslâm'ın bütün dinlere galebe çalacağına dönük ilahi kelâmın[79] içerdiği müjdenin Hz. Peygamber döneminde gerçekleşeceği şeklindeki tasavvuru nedeniyle böyle bir tepki verdiğini kaydeder. Nitekim Hz. Peygamber'in öleceğini bildiren ilgili ayet[80] bu atmosferde kendisine okunduğunda, onun sanki bunu hiç duymamış gibi olduğuna dönük ifadesinin, bildiği bir şeyin bir an zihninden gittiği; ancak tekrar aklına geldiğinin itirafı olduğunu belirtir.[81] Böylece ortada bir cehalet olmadığını söylemiş olur. Bu hususta Teftâzânî'nin de benzer Şiî savlarını dile getirip onlara yine aynı şekilde cevap verdiği görülür.[82]

Bahâeddinzâde, Şia'nın Hz. Ömer üzerinden iddialarını aktarıp onları cevaplandırmayı sürdürür. Buna göre Hz. Ömer, beytülmalde haksız kimi tasarruflarda bulunmuş, ondan hem kendine hem de istediği kimselere mal ayırırken, orada hakkı olan bazı kimseleri ise bundan mahrum etmiştir. Yine ganimet mallarında Hz. Peygamber'e

75 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 311-312.
76 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 312.
77 Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 144.
78 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 312.
79 et-Tevbe 9/33.
80 ez-Zümer 39-30.
81 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 312.
82 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 5/281-282.

ayrılan bölümden bir kısmı onun akrabalarına verilirken bunu kaldırmıştır. Yine daha önce eşit tutulan Muhacir ile Ensar, Arap ile Acem'in ilki ikincilere tercih edilmeye başlanmıştır. Hz. Peygamber döneminde uygulanan hac ve nikâh müt'ası da onun tarafından kaldırılmıştır. Müellif iddiaları bu şekilde aktardıktan sonra onları cevaplandırır. Öncelikle onun keyfince beytülmalde tasarrufta bulunduğu iddiası bir iftiradan ibarettir. Onun zühdü, verası, dinî salabeti ve hakka bağlılığı tevatür yoluyla bugüne ulaşmış bilgilerdir. Kendisine izafe edilen diğer işlerde ise o ictihadda bulunmuştur. Bu ictihadî görüşlerinde de mümkün mertebe sahabeden ulaşabildiklerine danışmış, istişaresiz bir şekilde hareket etmemiştir.[83]

Müellif, Hz. Ömer'den sonra Şia'nın Hz. Osman hakkında ileriye sürdüğü suçlamaları da inceler. Onlara göre Hz. Osman, idari makamlara Velîd b. Ukbe, Mervân b. Hakem gibi zülüm ve fesat ehlini getirmiş, yakınlarına dağıttığı paralarla beytülmalde israf etmiştir. Aksi yöndeki ilgili hadise rağmen[84] "himâ"da (özel mülkiyet altında olmayan bir arazinin hayvan otlatmak üzere kamu yararına tahsisi)[85] bulunmuştur. Yine Hz. Osman, İbn Mes'ud'un mushafını yakmış, onu iki kaburga kemiğini kıracak, Ammâr'ı fıtık olacak kadar dövmüş/dövdürmüş, Ebu Zerr'i hem darp etmiş/ettirmiş hem sürgüne göndermiştir. Aynı şekilde o, uygulaması gereken bir kısım kısas ve hadleri icra etmemiş, yaptığı iş ve eylemlere tepki gösteren sahabeler, onun ölümünü takiben defnine dahi yanaşmamış; ancak üç gün sonra mezara konulabilmiştir.[86] Müellifin Şia'ya nispet ettiği bu görüşlerin temel kaynağının yine Tûsî olduğu görülmektedir.[87]

Şia'nın Hz. Osman aleyhindeki iddialarını bu şekilde aktaran müellif, onlara cevap vermeye başlar. İlkin onun hilafeti üzerine aldığında zulüm olduğunu bilerek bir işi yapmaya kalkışmadığını ifade ile buradan onun bilinçli şekilde haksızlık yapmış gibi gösterilemeyeceği yorumunda bulunur. Beytülmalde israf yaptığı, "himâ"ya kalkıştığı, mezkûr ashabın ifade edildiği üzere darp edildiği haberlerinin tamamen yalan ve iftira olduğunu söyler. Burada kimi kişilere karşı uyguladığı tedip amaçlı dövme cezasının (tazir maksatlı) ictihada dayandığını kaydeder. Yine sözü edilen kısas ve had cezalarının ise bir şüpheye mebni düştüğünü belirtir. Nihayet ashabın, kendisinden yüz çevirdiği, defnine yanaşmadığı şeklindeki ifadelerin de açık bir yalan olduğunu söyler. Bunun ayrıca ashabın; Müslüman ölülerinin, hele de İslâm dinine ilk girenlerden biri olan, Hz. Peygamber'in sohbet halkasına katılıp rızasını kazanan, iki kızı ile evlenen, cennetle müjdelenen, kendisine itaati zorunlu olacak şekilde ümmetin başına geçen sonra da şehit edilen bir zatın naaşının defni

83 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 312.
84 Himâ hakkının Allah ve resulüne ait olduğunu bildiren ilgili hadis için bk. Buhârî, "Cihâd", 146; "Müsâkât", 11.
85 Hacı Mehmet Günay, "Himâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/52.
86 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 312-313.
87 Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 145-148.

gibi üzerlerine vacip olan bir işi yapmamak ile töhmet altında bırakılmaları anlamına geldiğini söyler. Şayet bu son haberin doğruluğu kanıtlanırsa, bunun fitne ateşinin kaynaması ve zalimlerin tasallutu gibi hallerin ortaya çıkardığı acziyet ve zaruret durumu ile açıklanabileceğini de ilave eder.[88]

Bütün bu yorumları üzerinden anlaşıldığı kadarıyla müellif, Hz. Ali'den başka hiç kimsenin bu makama layık olmadığını ispat için ilk üç halifeye ithamlarda bulunan Şia'nın bu suçlamalarının ya gerçeği yansıtmadığını, ya da onların başka şekilde bir açıklamasının bulunduğunu göstermiş olur. Böylece de onların yaptıkları bu ithamların kendilerini maksada ulaştırmayacağını ortaya koymuş, bunun üzerinden de Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'in hilafetine layık tek kişi olduğu şeklindeki çıkarımlarının gerçeği yansıtmadığını belirtmiş olur.

2.2.2. Hz. Ali'nin Efdaliyeti

Bahâeddinzâde, Şia'nın, Hz. Ali'nin efdaliyeti konusundaki iddia/kanıtlarını açıklarken diğer nakillerinden farklı olarak onları topluca zikreder. Yine aynı surette onlara karşılık verir. Şia'ya göre Hz. Ali'nin diğer adaylardan üstünlüğünü hem ayet hem de hadisler üzerinden ortaya koymak mümkündür. Bu manada Hz. Peygamber'i Necrân Hristiyanlarına mübâhele çağrısında bulunmaya davet eden ayetin[89] içerisinde yer alan "kadınlarımız" ifadesi; Hz. Fâtıma, "çocuklarımız" ifadesi; Hz. Hasan ve Hüseyin, "kendimiz/nefsimiz" ifadesi ise Hz. Ali'yi simgeler. Peygamber karşısında "nefis" konumunda bulunan kimseden daha faziletli bir kişi tasavvur edilemez. Onlara göre yine "*De ki: "Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum*"[90] ayetindeki "sevgi/meveddet" ifadesinden de Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve onların iki evladı maksuttur. Yine "*Eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır, Cebrail de, salih müminler de*"[91] ayetinde salih müminlerden kasıt da Hz. Ali'dir. Kur'an tarafından sevilmesi zorunlu tutulan, salahına atıf yapılan ve Hz. Peygamber'e yardımı sübut bulan bir zatın en faziletli kişi olduğu aşikârdır. O halde Hz. Ali insanların/sahabelerin en faziletli olanıdır.[92]

Müellifin aktarımına göre Şia ehli, hadislerin de Hz. Ali'nin en faziletli kimse olduğu hususunu teyit etiğini düşünmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber, "Hz. Âdem'in ilmine, Hz. Nûh'un takvasına, Hz. İbrâhim'in dostluğuna, Hz. Mûsâ'nın heybetine, Hz. Îsâ'nın ibadeti-

88 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 313-314.
89 Âl-i İmrân 3/61.
90 eş-Şûrâ 42/23.
91 et-Tahrîm 66/4.
92 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 315.

ne bakmak isteyen Ali b. Ebî Tâlib'e baksın"[93] buyurmuş, "sizin en faziletli olanınız Ali'dir"[94] demiştir. Yine onlar, Hz. Peygamber'in önündeki kuş etini Allah'a en sevgili kişiyle yeme yönündeki duasını takiben Hz. Ali'nin gelmesi ve beraberce yemelerine[95] de atıf yapmışlardır. Onlar, bünyesinde bu türden fazileti toplaması itibariyle peygamberlere denk olan, ashabın en bilgilisi olması yönüyle en sağlam hükmü veren şahıs konumunda bulunan, Allah'a en sevgili kişi mevkiini ihraz eden bir kimsenin, peygamberler dışında insanların en faziletlisi olacağına hükmetmişlerdir.[96]

Müellif, Şia'nın Hz. Ali'nin en faziletli insan olması üzerinden getirdiği ilgili delilleri aktarmaya devam eder. Onlara göre yine Hz. Peygamber'in Hayber Fethi'nden önce sancağı, Allah ve resulünü seven, kendisi de onlar tarafından sevilen bir kişiye vereceğini söyledikten sonra[97] onu Hz. Ali'ye vermesi, onun da bu kalenin meşhur kapısını apaçık bir keramet ile yerinden söküp atması kendisinin en faziletli insan olduğunu göstermektedir. Yine onun hakkında, "sen benim yanımda Mûsâ'nın yanındaki Hârûn gibisin",[98] "ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır",[99] "sen benim dünya ve ahiret kardeşimsin"[100] şeklinde nebevî hitap zikrolunmuştur. Onlara göre bu ifadelerin hepsi de meşhur ve sahih hadislerde kendilerine yer bulmuştur. Yine Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin dünyada da ahirette de "seyyid" olduğunu ifade ettikten sonra onu sevenin kendisini (Hz. Peygamber'i) sevmiş, ona buğzedenin kendisine buğzetmiş olacağını söylemiş, kendisinin sevdiğinin Allah'ın sevdiği, buğzettiğinin Allah'ın buğzettiği olduğunu belirtmiş, kendisinden sonra ona kin besleyene lanet etmiştir.[101] Onlar bu hadisi diğerleri kadar bir şöhret ve sıhhate sahip görmeseler de yine de onu delil olarak yeterli addetmişlerdir.[102]

Müellifin aktarımına göre yine Şia ayrıca, Hz. Ali'nin sahabenin en bilgini, peygamber sohbetine en çok katılanı, ondan istifadesi en devamlı bulunanı, nebevi talime ilk başlaya-

93 Tamamen aynı mealde bir hadise ulaşılamamıştır, lakin İmâmiyye'nin önemli âlimlerinden Şeyh Sadûk'un *Emâlî* adlı eserinde Hz. Ali üzerinden Hz. Peygamber'e "Hz. Yusuf'un güzelliğine, Hz. İbrâhim'in cömertliğine, Hz. Süleyman'ın ihtişamına, Hz. Dâvûd'un kuvvetine bakmak isteyen buna baksın" şeklinde bir ifade nispet edilmektedir. Bk. Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh, *Emâli's-Sadûk* (Beyrut: Müessesetü'l A'lâ li'l-Matbûâṫ, 1430/2009), 467.

94 Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfîd, *Kitâbü'l-Emâlî*, thk. Hüseyin Üstadülî-Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Matbaatü'l-İslâmiyye, 1303), 90.

95 Tirmizî, "Menâkıb", 20. Ancak Tirmizî, bu hadisi, onun zayıf ve garîb olduğunu söyleyen zevata atıf yaparak aktarmaktadır.

96 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 315-316.

97 Buhârî, "Cihâd", 102, 121, 143.

98 Müslim, "Fezâilü's-sahabe", 30-31.

99 Tirmizî, "Menâkıb", 20. Tirmizî yine bu hadisin garîb ve münker olduğunu belirtir.

100 Tirmizî, "Menâkıb", 20.

101 Yakın bir ifade ("Seni ancak mümin sever, sana ancak münafık kin besler. Seni seven beni sevmiş, sana buğzeden bana buğzetmiş olur. Benim sevdiğim, Allah'ın sevdiği, benim buğzettiğim Allah'ın buğzettiğidir. Benden sonra sana kin besleyene lanet olsun") için bk. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. Ivazullâh-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995), 5/87 (No. 4751).

102 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 315.

nı olması itibariyle de efdaliyetine hükmetmektedir. Onlara göre "*Onu sizin için bir ibret ve öğüt yapalım ve belleyici kulaklar onu bellesin diye*"[103] ayeti indiğinde o kulağın Hz. Ali'nin kulağı olması yönünde Hz. Peygamber'in duasını takiben onun, artık hiçbir şeyi unutmadığı şeklinde bir ifade kullanması da[104] kendisinin en faziletli kimse olduğunun bir başka delilidir. Yine Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den öğrendiği ilmin bin kapısından her birinin kendisine bin kapı daha açtığı şeklindeki ifadeleri de aynı hususu teyit etmektedir. Onun ilim deryasından tefsir ve hadis gibi nice alanda ümmet için nehirler oluşmuş, İbn Abbas gibi Kur'an tercümanı ona talebe olmuştur. Bu noktada kendisinden; ehline göre Tevrat, İncil, Zebûr ve Kur'an'la hüküm verecek bir ilmi bulunduğu, kara-deniz, ova-dağ, yer-gök, gece-gündüz, her ne zaman ve nerede kim için ne hakkında inmiş ayet varsa her birinin malumatına sahip olduğu nakledilmiştir. Bu ilmî melekesine bağlı olarak da ashap, müşkül meselelerde ona müracaat etmiştir.[105] Bütün bunlar Şia'ya göre Hz. Ali'nin en faziletli insan olduğunu göstermektedir.

Müellif, Şia'nın Hz. Ali'nin ilmi dışında cesareti, zühdü, âbidliği, cömertliği üzerinden yaptığı efdaliyet vurgusuna da değinir. Onlara göre Hz. Ali, insanların en cesaretli olanıdır. Nitekim bu mealde ondan başka gerçek kahraman, Zülfikar'ından başka hakiki kılıç olmadığı ifade edilmiştir. O ayrıca müminlerin en zahidi, şehevî ve tabiî lezzetlerden en uzak duranıdır. Bu noktada ondan dünyanın kendi gözünde en değersizden daha değersiz olduğu, dünyayı dönüşü olmayacak şekilde kendisinden boşadığı yönünde ifadeler nakledilmiştir. O aynı zamanda insanların en âbid olanıdır. Nitekim uzun secdesinden ötürü onun alnının adeta bir devenin dizine döndüğü aktarılmıştır. O bunların dışında ayrıca insanların en cömerdidir. Nitekim ilgili ayette arzuladıkları halde yiyeceklerini yoksul, yetim ve esire yedirdikleri ifade edilen[106] kimseler o ve onun ailesidir.[107]

Müellifin aktarımına göre Şia, Hz. Ali'nin en faziletli kişi olduğu hususunda onun başka özelliklerine de atıf yapmaktadır. Buna göre o, insanların en ahlaklı olanıdır. Oldukça geniş gönüllü ve affedicidir. Nitekim Hz. Peygamber'in verdiği habere bağlı olarak kendisinin elinde öldürüleceğini bildiği Abdurrahman İbn Mülcem'e (öl. 40/661) ihsanda bulunmuştur. Yine şahsına çok şiddetli adavet besleyen ve fitne ateşini harlamaya çalışan Mervân b. Hakem'i de Cemel Savaşı'nda eline geçirmesine rağmen affetmiştir. O, aynı zamanda insanların en fasih ve beliğ olanıdır. *Nehcü'l-Belâğa* kitabı bunun en büyük delilidir. O, ayrıca İslâm'a giren ilk kişidir. Zira o, bir rivayete göre Hz. Peygamber'in resul

103 el-Hâkka 69/12.
104 Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî b. Maksûd Ali Meclisî, *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (Kum: İhyâü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1388), (9) 35/329.
105 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 316-317.
106 el-İnsân 76/8.
107 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 317.

olduğu Pazartesi gününün ertesinde Müslüman olmuştur. Bütün bu değer ve hasletlere sahip olan kişinin en faziletli, dolayısıyla da imamete en layık kimse olduğu açıktır.[108]

Müellif, uzun uzadıya Şia'nın delillerini bölmeden aktardıktan sonra bunlara kimi hususi kimi genel mahiyette cevaplar vermeye başlar. Bu noktada ilgili cevabının onların hangi iddialarına dönük olduğunu tayin cihetine gitmez. Buna göre daha önce geçtiği üzere Necrân Hıristiyanlarının mübâheleye çağrıldığı ayetin içinde yer alan "nefsimiz" ifadesinden mutlaka Hz. Ali'nin kastedildiği iddiası doğru değildir. Zira bundan Hz. Peygamber'in maksut olması önünde bir engel yoktur. Nitekim bu şekilde "nefsimi şu işe davet ettim" gibi bir kullanım söz konusu olabilmektedir. Müellif yine Hz. Peygamber'in, önündeki kuş etini Allah'a en sevgili kişiyle yeme duasını takiben Hz. Ali'nin gelmesi üzerinden ileri sürülen efdaliyet delilini de kabul etmez. Buradan mutlak bir fazilet çıkarımı yapılmasının doğru olmadığını düşünen müellif, bunun yemek yeme birlikteliği şeklinde değerlendirilmesinin de pekâlâ mümkün olduğunu savunur.[109] Böylece her iki cevabında da iddia edildiği şekilde ortaya konulan kesinliğin bir karşılığının bulunmadığını, başka ihtimallerin mevzu bahis edilmesinin de hiçbir sıkıntıya sebebiyet vermeyeceğini belirtmiş olur.

Aslında müellif de, Hz. Ali'nin efdaliyetine kanıt mahiyetinde aktarılan delillerden onun kadrinin yüceliğine çıkarım yapmanın önünde bir mani olmadığını kabul eder. Nitekim Hâricî ve Yezîd sempatizanı gibi uçlarda yaşayan kişiler dışında hiç kimsenin onun faziletini inkâra kalkışmayacağını söyler. Ancak bu üstün meziyetlerin sadece Hz. Ali'ye hasr edilip de diğer üç halifenin bundan tecrit edilmesinin doğru olamayacağını belirtir. Onların da pek çok faziletle donatıldıkları yönünde meşhur hadislerin olduğunu, onlar hakkında da kimi ayetlerin indiğine dair rivayetlerin bulunduğunu söyler. Özellikle Hz. Ebû Bekir hakkında bunun pek çok örneğini görmenin mümkün olduğunu kaydeder. Ashabın sonraki Müslümanlara nispetle bu halifelerin faziletlerini, Hz. Peygamber katındaki değerlerini, içlerini dışlarını, öncelerini sonralarını, çok daha iyi bilip müşahede ettiklerini söyler. Durum bu iken sonrakilerin kendi istidlalleri ve görüşleri üzerinden doğruya ulaşmalarına kıyasla bu konuda ashabın hakka ve hidayete vasıl olmasının çok daha yüksek ihtimal olduğunu belirtir. Onlar, bu meselede şahide bakarak hüküm verirken, sonrakilerin, perde arkasından yaptıkları kıyaslarla, gaip üzerine yani müşahede etmedikleri durumlara dair hüküm vermeye kalkıştıklarını kaydeder.[110]

Böylece müellif, gözle görmenin haber almak gibi olmayacağı şeklindeki özlü sözün adeta bu konuya bir uyarlamasını yaparak sahabenin daha güçlü olan ilk, sonrakilerin ise

[108] İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 317-318.
[109] İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 318.
[110] İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 318.

daha zayıf olan ikinci bilgi vasıtasıyla hareket ettiklerini belirtmiş olur. Bunun üzerinden de itibara daha layık olan anlayışın birinci yaklaşım olduğunu göstermiş olur.

Müellif bu konuda genel mahiyette zikrettiği ilgili hükümlerin somut örneklerini aktarmayı da ihmal etmez. Bu noktada muhtemelen Hz. Ebû Bekir'i kast ile onun hakkında indiği rivayet edilen bazı ayetlere yer verir. Ardından ilk iki halifeyle ilgili ifade buyurulan övgü dolu bazı hadisleri zikreder. Bu manada, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e uyulmasını isteyen,[111] onların cennetteki orta yaş insanların efendisi,[112] ümmetinin en hayırlı kişileri olduğunu bildiren[113] hadislerini aktarır. Ona göre benzer övgü ifadeleri Hz. Ebû Bekir hakkında hususi olarak da varit olmuştur. Bu doğrultuda Hz. Ebû Bekir'in aralarında olduğu bir topluluğun içerisinde kimsenin onun önüne geçmesinin uygun olmadığı,[114] Allah dışında bir dost seçecek olsa Hz. Ebû Bekir'i seçeceği,[115] insanlar kendisini yalanlarken onun tasdik ettiği, canıyla malıyla desteklediği[116] ifade buyurulmuştur. Yine Hz. Peygamber'in bir vesileyle nebilerden sonra güneşin üzerine doğduğu en faziletli kişinin Ebû Bekir olduğunu söylemesi,[117] kendisine en sevdiği kişi sorulduğunda (erkeklerden) Ebû Bekir'in ismini vermesi,[118] onun faziletini göstermektedir. Yine Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamber'in henüz sağ iken kendi aralarında ondan sonra ümmetin en faziletlisinin Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman olduğu yönünde konuştuklarını belirtmesi de[119] aynı hususu teyit etmektedir.[120]

Ebu'l-Muîn en-Nesefî de bu son ifadeyi Hz. Ebû Bekir'in en faziletli olduğu hususuna delil olarak kullanır.[121] Ayrıca Muhammed b. el-Hanefiyye'nin babası Hz. Ali'den ümmetin en faziletli kişisinin Hz. Ebû Bekir olduğuna yönelik aldığı bir cevabı zikreder.[122] Bu konuda Bâbertî de, Hz. Muhammed'in, kendisinden sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e uyulması emri ile peygamberlerden sonra güneşin üzerine doğduğu en faziletli kişinin Hz. Ebû Bekir

111 Tirmizî, "Menâkıb", 16; Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen,* haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Mukaddime", 11.
112 Tirmizî, "Menâkıb", 34.
113 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 2/280; Ebû Dâvûd "Sünnet", 8.
114 Müellifin zikrettiği hadiste geçen "tekaddüm" ifadesinin yerine "imamlık/önderlik" ifadesinin kullanıldığı benzer içerikteki bir hadis için bk. Alauddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmüddîn el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, tsh. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekkâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985), 11/547.
115 Müslim "Fedâilü's-sahabe", 6.
116 Buhârî, "Fedâil", 5.
117 Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 9/43-44.
118 Müslim, "Fedâilü's-sahabe", 8.
119 Buhârî, "Fedâilü's-sahabe", 4.
120 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 318-320.
121 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Kitabü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dârü't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 1986), 408.
122 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm,* thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Ferfûr (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2. Basım, 1421/2000), 269-270.

olduğu hadisine atıfla hem onun efdaliyetine hem de hilafet sıralamasının doğruluğuna vurgu yapar.[123]

Bahâeddinzâde, muhtemelen Şia'nın gözünde hilafet makamına haksız şekilde geçen ilk zat olması itibariyle nispeten daha uzun şekilde zikrettiği Hz. Ebû Bekir'in faziletlerinden sonra kısaca Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın mertebesine de atıflarda bulunur. Buna göre pek çok hadisede vahiy Hz. Ömer'in görüşüne muvafık şekilde inmiş, Kur'an onu tasdik etmiştir. Hz. Peygamber, Hz. Osman'dan ise meleklerin dahi kendisinden hayâ ettiği kişi,[124] cennetteki refiki olarak[125] bahsetmiş, iki kızını ona vermiştir. O, halifeliği esnasında da ümmetin hak ve din üzere birbirine destek olması, beldelerin fethi, düşmanların kahredilmesi, İslâm'ın şevketinin artırılması, ahkâmının uygulanması ve halkın durumunun düzene sokulması gibi, kendi faziletini ve imamete liyakatini gösteren çeşitli işler başarmıştır.[126]

Müellif, Hz. Ali'nin efdaliyeti konusunda Şia'nın delillerini ve ona yönelik cevabî mahiyette açıklamalarını ortaya koyduktan sonra daha önceki bir tespitini yeniden teyit eder. Bu manada kişilerin sahip olduğu gerçek faziletin kapalı bir konu olduğunu, bu hususta deliller birbiriyle çatışır şekilde bulunabildiği için en uygun davranışın ashaba uymaktan geçtiğini belirtir. Bu noktada ilgili haberlerin verdiği izlenime göre hareket edildiğinde sahabe içinde en faziletli zatın önce Hz. Ebû Bekir sonra Hz. Ömer olduğunun anlaşıldığını, burada üçüncü sırayı Hz. Osman'ın mı yoksa Hz. Ali'nin mi aldığında ise bir muğlaklık bulunduğunu kaydeder.[127]

Bahâeddinzâde, yukarıdaki yorumlarıyla, Şia'nın Hz. Ali'nin efdaliyetini teyit babından zikrettiği hadis ve haberlerin, en azından bir benzerinin, onların hilafetini reddettikleri ilk üç halife hakkında da varit olduğunu göstermiş, dolayısıyla buradan bütün tartışmaları bitirecek şekilde bir efdal şahıs portresi çıkarmanın çok da kolay olmadığını ortaya koymuştur. Müellif, muhtemelen, daha çok Şia'nın ilgili iddialarını reddetmeye ve onlara cevap vermeye odaklandığı için dört halifenin faziletine dair aktarılan hadislerin birbiriyle mukayesesine çok fazla yoğunlaşmamış, bu hususta sadece genel bir değerlendirme yapmakla yetinmiştir.

2.2.3. Hz. Ali'nin İmâmeti Hakkında Nas Bulunduğu

Bahâeddinzâde, Şia'nın imamete liyakat için aramış oldukları "hakkında nas bulunma" şartını Hz. Ali'nin taşıdığına[128] yönelik kanıtlarını da ele alır. Onun aktarımı-

123 Bâbertî, *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*, 129.
124 Müslim, "Fedâilü's-sahabe", 26.
125 Tirmizî, "Menâkıb", 19.
126 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 320-321.
127 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 321.
128 Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 1/87; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 40.

na göre Şia'nın bu konuda tutundukları ilk delil "*Sizin dostunuz/veliniz ancak Allah, O'nun peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden müminlerdir*"[129] mealindeki ilahî kelâmdır. Onlara göre bu ayet bütün müfessirlerin ortak kanaati olduğu üzere rükû halinde yüzüğünü tasadduk etmiş olan Hz. Ali hakkında inmiştir. Ayetin başındaki "veli" kelimesi; "yardımcı" ve "mutasarrıf" anlamlarına gelmektedir. Ancak onun evvelinde hasr/tahsis ifadesi olan "innemâ"nın geçmesi ondan "yardımcı" değil, "mutasarrıf" manasının maksut olduğunu gösterir. Zira yardımcı olma hususunda tüm müminler zaten birbirleriyle ortaktır. Bu durum ise ilgili hasrın anlamını ortadan kaldırır. Bu hasr anlamını yakalayabilmek için buradaki "veli" kelimesini; "ümmetin işini yönetip onlara imam olan/idari tasarrufta bulunan" anlamı üzerine yormak gerekir. O kimse de Hz. Ali'den başkası değildir.[130] Bu konuda Tûsî de her ne kadar delalet veçhesini açıklamasa da mezkûr ayeti, doğrudan Hz. Ali'nin hakkında nas bulunduğuna örnek olarak zikretmektedir.[131]

Şia'nın burada meseleyi izah biçiminden onların öncelikle mezkûr ayetin Hz. Ali hakkında inmesine tutundukları, sonra da ilgili kelimeyi bir anlama tahsis edip onu Hz. Ali ile özdeşleştirmek suretiyle bu değerli zatın imametine çıkarım yaptıkları anlaşılmaktadır.

Müellif, Şia'nın ilgili delilini aktardıktan sonra hemen buna bir cevap verir. Müminlerden, Yahudileri ve Hıristiyanları veli/yardımcı edinmemeleri istenen ayetten[132] hareketle "veli" kelimesinde "yardımcı" ve "seven" şeklindeki anlamların maksut olduğunu söyler. Böylece onun "mutasarrıf/tasarrufta bulunan" anlamı üzerinden izah edilmesi, buradan hareketle Hz. Ali hakkında nas bulunduğu çıkarımı yapılmasının doğru olmadığını söylemiş olur. Ona göre ayrıca ayette yer alan "rükû edenler" ifadesi takyit için değil, medih gayesiyle kullanılmıştır. Dolayısıyla onun Hz. Ali'ye tahsisi gibi bir durum söz konusu değildir. Bu noktada mezkûr ifadenin yine bir takyit bildirmeksizin evveline atıf olunması da ihtimal dâhilindedir. Bu durumda mana "zekâtını verirler, (namazlarında) rükû ederler" şeklinde olur. Bundan da amaç Müslümanların, Yahudiler gibi rükûsuz şekilde namaz kılmadıklarını beyandır. Müellif, bu noktada Şia'nın ilgili deliline başka cevapların da verildiğini belirtir. Buna göre şayet bu ayet, Hz. Ali'nin imametine delil ise, onun bu ilahî kelâmın indiği, Hz. Peygamber'in resul olduğu zaman diliminde de imam olması gerekir. Bunun ise kabul edilemeyeceği açıktır. Yine burada cemi siygasının bir ferde hasr edilmesi doğru olmayacağı için de mezkûr ayetten, Hz. Ali'nin imametine çıkarım yapıl(a)maması gerekir.[133]

---

129 el-Mâide 5/55.
130 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 322.
131 Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 136.
132 el-Mâide 5/51
133 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 322. Müellif, esmâ-i hüsnâ hakkında kaleme aldığı eserinde de veli kelimesi hakkında bilgi verirken onun yakınlık, dostluk ve yardım gibi anlamlara geldiğini belirtir. Bk. Muhyiddîn

Şia'nın, Hz. Ali'nin imameti hakkında nas bulunduğuna yönelik iddia ve kanıtlarına müellifin verdiği cevabın, Osmanlı ilim dünyası üzerinde çok ciddi etkileri olduğu bilinen Teftâzânî tarafından benzer, fakat daha ayrıntılı bir şekilde aktarılmış olması[134] diğer kimi benzerlikler de göz önüne alındığında açıkçası onun bu Eş'arî kelamcıdan ciddi manada etkilendiğini hatıra getirmektedir.

Bahâeddinzâde bu cevabı takiben Şia'nın konuyla ilgili diğer delillerine geçer. Onlara göre Efendimiz, Hz. Ali'ye işaretle onun kendisinden sonra gelecek halifesi olduğunu belirtip onun sözünün dinlenilmesini ve ona itaat edilmesini emretmiştir. Yine ona doğrudan "sen benden sonra halifesin"[135] şeklinde hitapta bulunmuştur. Yine Hz. Peygamber, Abdülmuttalib oğullarına hitaben "içinizden bana biat eden ve destek veren, benim kardeşim ve benden sonra vasim ve halifem olur"[136] ifadelerini kullandığında Hz. Ali ona biat etmiştir.[137] Bu noktada Şiî imamet anlayışını benimseyen Tûsî de mezkûr sözleri onun hakkında nas bulunmasının bir örneği olarak zikretmektedir.[138]

Bahâeddinzâde, Şia'nın konuyla ilgili delillerini bu şekilde aktardıktan sonra onların bu hususta gelen haberlerin tevatür derecesine ulaştığı şeklindeki iddialarını da ele alır. Bunun bir ifrat örneği olduğunu düşünen müellif, bu yaklaşımın sahabeleri, hatta bizzat Hz. Ali'yi töhmet altına alan bir tavır olduğunu belirtir. Bunu da ilgili haberlerin nas olması durumunda onunla delil getirilmesi gerekirken, böyle bir şeyin hiçbir şekilde gündeme gelmemesi ile izah eder. Bu manada varlığı iddia edilen ilgili haberlerin ne Hz. Ömer'in halife seçimi işini havale ettiği şûrada, ne Sıffîn Savaşı'nda ne de bir hutbe iradı esnasında ortaya konulduğunu söyler. Bu aşamada müellif, Fahreddîn er-Râzî'ye atıfla onun hiçbir asırda çoğunluğa ulaşamamış Şiî imamlarının kendileri dışında kimsenin rivayet etmediği hadisler üzerinden tevatür iddiasında bulunmalarının tuhaf olduğunu belirten bir açıklamasını paylaşır.[139] Bu konuda Abdülkâhir el-Bağdâdî de benzer bir vurgu ile falanca kişinin imameti hususunda nas olmadığını söyleyen kimselerin, bunun olduğunu iddia edenlerden sayıca fazla olduğu halde böyle bir bilgiye sahip bulunmamalarının aksi fikri (tevatür olduğu) batıl hale getirdiğini belirtir.[140]

Muhammed b. Bahâeddîn, *Şerhü esmâi'l-hüsnâ* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.412 MUH 297.412 MUH 1), 69a. 1b-93a.

134 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 5/270-271.

135 Bir kaynakta ilgili ifade "Sen benden sonra her müminde halifemsin" şeklinde geçmektedir. Bk. Ebû Bekr İbnü'n-Nebîl Ahmed b. Amr b. Dahhâk İbn Ebû Âsım, *Kitâbü's-sünne* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980), 2/602 (No. 1351).

136 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Kitâbü'l-Emâlî* (Necef: Matbaatü'n-Nu'man, 1348/1964), 2/195-196.

137 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 322-323.

138 Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, 138.

139 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 323. Aynı ifadeyi Teftâzânî de Fahreddîn er-Râzî'ye nispet etmektedir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 5/262.

140 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 280.

Bu hususta Pezdevî, sahabeye yönelik inen övgü dolu bir ayete yer verdikten sonra Hz. Ali hakkında nas bulunduğu iddiasının, aksi istikamette hareket etmeleri itibariyle ashabı nassa muhalefet eden kimseler konumuna sokacağını söyler.[141] Benzer bir tepkiyi Ebü'l-Muîn en-Nesefî de verir.[142] Yine Sâbûnî de Şia'nın ilgili yaklaşımının, naslara muhalefet üzere ittifak etmeleri ve bu tavrı sürdürmeleri itibariyle sahabeyi; hakkını elinden alan kişiye biat etmesi ve nefsini zillete düşürmesi itibariyle de Hz. Ali'yi zan altında bırakacağını kaydeder. Böylece ne sahabenin ne de Hz. Ali'nin böyle bir duruma düşeceğini ihsas eder.[143]

Bahâeddinzâde, Şia'nın ilgili delillerine cevap verirken, onların iddialarının aksini ileri süren bazı fikirlere de değinir. Bu manada Hz. Peygamber'in namaz kıldırması için yerine Hz. Ebû Bekir'i bırakmasını, onun hilafetine dönük gizli bir nas olarak değerlendiren kimselerin olduğunu söyler. Yine kimi hadis ehlinin, Hz. Peygamber'in, iki kişinin ihtilaf etmeyeceği şekilde Hz. Ebû Bekir için/lehine yazı yazma amacıyla kâğıt istediği, sonra da Müslümanların ancak onu benimseyeceği tarzında kelâm ettiğine[144] dair haber aktardıklarını kaydeder.[145]

Nitekim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Hz. Peygamber'in, hastalandığında namaz kıldırması için Hz. Ebû Bekir'i belirlemesini onun imametine bir delil olarak kullanır ve dinî işlerdeki tayinin dünyevî işlerde de seçilme anlamı taşıdığına dikkat çeker. Yine Hz. Ali'nin de ona bu minvalde kelâm ettiğini belirtir.[146] Bahâeddinzâde gibi *el-Fıkhü'l-ekber* şarihlerinden olan Ali el-Kârî de (öl. 1014/1605), Hz. Peygamber'in önce kâğıt istemişken sonra bundan vazgeçip Müslümanların sadece Hz. Ebû Bekir'in hilafetine razı olacağı yönünde kelâm ettiğini belirtir ve bunun aslında mücerret bir ahitten daha kuvvetli olup müminlerin sözlü ve fiili olarak bu makama onu getireceklerine delalet içerdiğini söyler.[147]

Bahâeddinzâde, bu konuda işin nas kısmına bakıldığında aslında her bir halife için bir nas ve icma bulunduğu yorumunu yapmanın mümkün olduğunu belirtir. Ancak burada- ki nas ile her biri için hususi mahiyette bir nas bulunduğundan değil, Hz. Peygamber sonrası gelen kişilerin imametinin tahakkuk ettiğine dönük icmali mahiyette bir nas manasını kastettiğini söyler. Bu hükmünü teyit için "benden sonra hilafet otuz senedir"[148] hadisine atıf yapar. Göz önünde olan bu otuz sene içinde kendilerinden başka kimsenin imameti sözkonusu olmayınca onların gerçek manada halife olduklarının anlaşıldığını kaydeder. Bu noktada imamette adalet şart iken dört halifeden sonra gelen kimi imamların bu şartı

141 Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 187.
142 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* 2/449-450.
143 Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* 218-219.
144 Müslim, "Fedâilü's-sahabe", 10.
145 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 323-324.
146 Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 185.
147 Ebü'l-Hasan Nûreddîn Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.), 59-60.
148 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8; Tirmizî, "Fiten", 48.

yitirdikleri halde imametlerinin devamının Hz. Peygamber'in ilgili hadisini teyit ettiğini söyler. Onlardan sonra gelenlerin ancak imam olduklarını, her ne kadar ulema, Ömer b. Abdülazîz gibi sonradan gelen bir zatı halife şeklinde ansalar da burada muhtemelen asıl mananın onun imamet şartlarını taşıdığına vurgu olduğunu belirtir. O ve onun gibiler için kullanılan halife ifadesinin teşbîhî mahiyette olup bunu gerçek halife manasına yormanın doğru olmayacağını kaydeder. Bunu da imamette kemal/zirve anlamı içeren hilafetin, imametten daha hususî olması ile izah eder.[149]

Hilafet ile imamet arasını belirtildiği şekilde ayıran müellif işbu yaklaşımıyla, ilk üç halifenin, sonradan gelen zalim idareciler gibi gerçek halife olmadıkları yorumunu önlemeye çalışır ve Hz. Peygamber'in dolaylı yoldan hilafetini bildirdiği zevatın haksız şekilde o makama geçtiği minvalinde bir görüş serdedilemeyeceğini belirtmiş olur.

SONUÇ

Osmanlı'nın en kudretli döneminin önemli âlimlerinden olan Bahâeddinzâde, diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra kelâm sahasına da ilgi duymuş bir şahsiyettir. Bağlı bulunduğu Mâtürîdî düşüncenin temel dayanak noktalarından birini teşkil eden Ebû Hanife'nin meşhur akaid risalesi *el-Fıkhu'l-Ekber*'e yaptığı şerhle bu alana duyduğu alakayı satırlara dökmüştür. Bu meyanda incelediği konulardan biri de, idaresi altında yaşadığı devlet için o dönemlerde büyük bir tehdit olan Safevîlerin hükümdarı Şah İsmail'in bağlı bulunduğu Şiî düşüncenin imamet telakkisi olmuştur.

Şia'ya karşı kullandığı dilden anlaşıldığı kadarıyla Bahâeddinzâde, yaşadığı dönemin bu fırka aleyhine olan olumsuz atmosferinden etkilenmemiş, meseleyi objektif bir ilmî bakışla ele alıp incelemiştir. Bu manada o, Şia hakkında karalayıcı bir lisan geliştirmemiş, sadece bağlı bulunduğu Sünnî telakki doğrultusunda onların imamet anlayışına karşı tavrını ortaya koymuştur. Konuyu ele alırken, muhataplarının görüşlerini ve bu hususta dile getirdikleri kanıtları tahrif etmeden, delillerinin gücünü zayıflatmadan objektif bir şekilde aktarmıştır. Bu doğrultuda onların kanıtlarını, neredeyse onlara vereceği cevaptan daha uzun tutmaktan dahi çekinmemiştir.

Müellifin konuyla ilgili Şia'nın delillerini aktarırken, bunları daha çok Tûsî'nin eserinden iktibasla nakleden Teftâzânî'ye dayandığı anlaşılmaktadır. Onlara yönelik cevaplarında da zaman zaman bu Eş'arî kelamcıdan istifade ettiği görülmektedir. Bununla birlikte elbette yer yer özgün yorumlar da yapan müellifin meseleyi sunuş biçiminde, Şia'nın delillerini aktarırken tercih etmiş olduğu tasnif şeklinde ve yaptığı ihtisarda da bu özgünlüğü yakalamak mümkün gözükmektedir. İstisnaları bir tarafa bırakılacak olursa, Mâtürîdî kelâm sisteminde genel anlamda imamet konusunu oldukça derin şekilde işleyen eserlerin bulunmaması bu tercihte etkili olmuşa benzemektedir. Yine

149 İbn Bahâeddîn, *el-Kavlü'l-fasl*, 324-325.

bu ünlü kelamcının Osmanlı ilim dünyasında kurmuş olduğu ilmî otorite de, onun bu seçiminde ciddi bir paya sahip olmuş olsa gerektir.

Ehl-i sünnetin imamet düşüncesini ilk aşamada kısaca aktaran Bahâeddinzâde, Şia'nın görüşlerini ve delillerini cevaplandırırken de mensubu bulunduğu ekolün fikirlerini nakletme yoluna gitmiştir. Daha çok savunmacı bir anlayış ile meseleye yaklaşan müellif, bu noktada kimi zaman muhataplarının iddialarının hakikate dayanmadığını söylerken çoğu kez de dile getirilen kanıtların, ileri sürülen tezi ispat etmeye elverişli olmadığını belirtmiştir. Bunu yaparken de genellikle meselenin başka türlü anlaşılmaya müsait olduğunu göstermiş, bazen de kanıt olarak zikredilen hususların, iddialara karşılık gelecek bir kesinliğe sahip olmadığını ihsas etmiştir.

Bahâeddinzâde, Şia'nın imamet için belirlediği şartların Hz. Ali'ye uygunluğu konusunda getirdiği kanıtları incelerken hepsine aynı reaksiyonu göstermemiştir. Bu kanıtlardan ilkini teşkil eden masumiyet konusunda iş, genelde diğer halifelerin kendi fikirlerince hatalı/günah olan davranışlarına odaklandığı için burada daha çok reddedici bir dil geliştirmiştir. Bunların ikincisini teşkil eden efdaliyet meselesinde ise Hz. Ali'nin faziletine ilişkin hiçbir sıkıntısı olmadığı için özünde benimseyici bir lisan kullanmıştır. Sadece diğer halifelerin faziletini ortaya koyan hadislerin göz ardı edildiğine dikkat çekip, bunlar ortadayken onun efdalliğine hüküm verilemeyeceğini savunmuştur. Bunların üçüncüsünü oluşturan hakkında nas bulunma şartını Hz. Ali'nin karşıladığına dönük kanıt olarak zikredilenlere ise daha çok tevilci bir anlayış ile yaklaşmış, bu manada onların yorumlandığı şekilde kabulüne yanaşmamıştır.

Müellifin konuyla ilgili dikkat çektiği hususlardan biri de muhataplarının görüşünün kabulü halinde ashabın içerisine düşeceği durum olmuştur. Kur'an'ın en temel özelliklerinden biri olan mütevatir şekilde sonraki dönemlere ulaşma hususiyetini, oldukça sıkıntılı bir hale getirecek olan bu anlayışın kabulü mümkün değildir. İşte müellif, Şia'nın başta ilk üç halife olmak üzere pek çok sahabeye karşı Müslümanların güven duygusunu zedeleyen yaklaşımına karşı çıkmış, ilahi övgüye mazhar olan bu güzide topluluğun, bir nassı göz ardı etmek gibi bir yanlışın içerisine düşmeyeceğini ortaya koymuştur. Böylece bir yandan Şia'nın konuyla ilgili iddia ve kanıtlarını çürütmeye çalışmış, diğer yandan ilgili tezlerin en azından zımnen içerdiği tariz ve suçlamaların gerçek olamayacağını gösterme çabasına girmiştir. Bu meyanda Ehl-i sünnet kaynaklarında imamet konusu işlenirken genelde hemen onun ardından zikredilen tüm ashabın hayırla yâd edileceği vurgusunu yaparak aynı duruşunu teyit etmiştir.

KAYNAKÇA

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nûreddîn Ali b. Sultân Muhammed. *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.

Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâvî*. tlk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr. [Beyrut]: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Bozan, Metin. "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi*". Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006), 95-112.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim Cu'fî. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshâk. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshâk. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.

Gazzî, Necmeddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*. thk. Halil Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Günay, Hacı Mehmet. "Himâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 52-55. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Hindî, Alauddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmüddîn. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl.* tsh. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekkâ. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985.

İbn Bahâeddîn, Muhyiddîn Muhammed. *el-Kavlü'l-fasl şerhü'l-Fıkhi'l-ekber*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabî, 1418/1998.

İbn Bahâeddîn, Muhyiddîn Muhammed. *Şerhü esmâi'l-hüsnâ.* İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 297.412 MUH 297.412 MUH 1, 1a-93a.

İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr İbnü'n-Nebîl Ahmed b. Amr b. Dahhâk. *Kitâbü's-sünne*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.

İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavûd-Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen.* haz. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî b. Maksûd Ali. *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. 110 Cilt. Kum: İhyâü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1388.

Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât.* thk. İbrahim el-Ensârî. Meşhed: el-Mü'temerü'l-Âlemi li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413.

Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Emâlî.* thk. Hüseyin Üstadülî-Ali Ekber el-Gaffârî. Kum: Matbaatü'l-İslâmiyye, 1303.

Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Tashîhu i'tikâdâti'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Meşhed: el-Mü'temerü'l-Âlemi li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh.* haz. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm.* thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih Ferfûr. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2. Basım, 1421/2000.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Kitabü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd.* thk. Habîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn.* thk. Hüseyin Atay -Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ. *Fıraku'ş-Şia*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-dîn.* thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn. *el-Kifâye fi'l-hidâye.* thk. Muhammed Arûçî. Beyrut: Dârü İbn Hazm; İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1435/2014.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn. *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969.

Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh. *Emâli's-Sadûk.* Beyrut: Müessesetü'l A'lâ li'l-Matbûât, 1430/2009.

Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh. *Kitâbü'l-İ'tikâdât*. Kum: Peyâm-ı İmâm Hâdî, 1391.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. Ivazullâh-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü'l-Makâsıd.* thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. *Kitâbü'l-Emâlî.* 2 Cilt. Necef: Matbaatü'n-Nu'man, 1348/1964.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Tecrîdü'l-akâid.* thk. Abbâs Muhammed Hasan Süleymân. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye, 1996.

Yüksel, Emrullah. "İmamiyye Şi'asında İnanç Esasları". *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 18-36.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-2-794906
15(8):32-59,2021

Lafzi Alliance Issues (Mutasabih) Sign in The Context of Ta'rîf-Tankîr

Yasar Fatih AKBAS*

Abstract

In the Holy Quran, word repetition, repetition of the whole or a part of the verse without any difference, and the repetition of the whole or a part of the verse are mentioned. These similarities are named as literal mutaşâbih. Although the Quran is the peak of the Arabic language in literary terms, it is the unique peak text of the Arabic language A number of unfounded claims have been made by some circles that look at the issue with ulterior motives that there are unnecessary repetitions in the Quran due to the verses with formal similarities. Many works have been written to explain the similarities in the classical and modern periods, It has been explained and proved that the similarities are not unnecessary repetitions and that they are intended for a purpose. With this research, the meanings of ta kavramrîf-taqîr concepts in terms of rhetoric will be discussed, In order to benefit from the explanations of the works written in the classical and modern periods, the semantic dimension of the partial differences included in the verses with similar words at the level of ta'rîf-criticism Its value in literary terms will be revealed in the light of sample verses will be reveale.

Keywords: *Rhetoric, Mutaşâbih, Literal, Known, Unknown.*

Ta'rîf-Tenkîr Kavramları Bağlamında Lafzî Müteşâbih Âyetler[1]

Yaşar Fatih AKBAŞ

Öz

Kur'ân'ı Kerîm'de kelime tekrarı, âyetin tamamının veya bir kısmının bir farklılık olmaksızın tekrar edilmesi ve kısmen farklılık içermek suretiyle âyetin tamamının veya bir kısmının tekrarı ile oluşmuş lafız benzerlikleri bulunmaktadır. Bu benzerlikler lafzî müteşâbih olarak isimlendirilmiştir. Kur'ân'ın, edebi açıdan Arap dilinin zirvesini oluşturmasına, Arap dilinin emsalsiz zirve metni olmasına rağmen art niyetle meseleye bakanlar tarafından biçimsel benzerliğe sahip âyetlerden dolayı Kur'ân'da

* Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.
Dr. Öğr. Üyesi, Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
yfatihakbas@hotmail.com **ORCID** 0000-0001-8570-3917
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 14 September / Eylül 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 28 September / Eylül 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 32-59.
Suggested ISNAD Citation: Yaşar Fatih Akbaş, "Ta'rîf-Tenkîr Kavramları Bağlamında Lafzî Müteşâbih Âyetler", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 32-59. www.dergipark.org.tr

[1] Bu çalışma, 27.07.2020 tarihinde savunulan ve başarılı bulunan "Kısmî Farklılık İçeren Lafzî Müteşâbih Âyetler'in Belâgat İlmi ve Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi" İsimli Doktora Tezinden iktibasla hazırlanmıştır.

gereksiz tekrarlar bulunduğu yönünde bir takım asılsız iddialar dile getirilmiştir. Klasik ve modern dönemde ilgili benzerliklerin izahı noktasında birçok eser kaleme alınmış, benzerliklerin gereksiz tekrar olmadığı, mutlaka bir gayeye matuf olduğu izah ve ispat edilmiştir. Bu araştırma ile ta'rîf-tenkîr kavramlarının belâgat ilmi açısından delalet ettikleri manalar işlenecek, klasik ve modern dönemde yazılan eserlerin izahlarından da faydalanmak suretiyle benzer lafızlarla gelen âyetler'in ta'rîf-tenkîr düzeyinde içerdiği kısmî farklılıkların anlamsal boyutu, edebî açıdan değeri örnek âyetler ışığında ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Belâgat, Müteşâbih, Lafzî, Ta'rîf, Tenkîr.*

GİRİŞ

Benzerlik anlamına gelen "شَبَهَ" kelimesinin "تَفَاعُل " vezninden ismi faili olan "متشابه/müteşâbih" kelimesi, benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak şekilde birbirine benzeyen,[2] kendisinde bir kapalılık ve gizlilik bulunan[3] lafız ve söz dizimi olarak tanımlanmıştır. "ش ب ه" kök harflerinin Kur'an âyetlerinde yer alan farklı türevleri de "benzerlik" ve "kapalılık" tan oluşan bu iki temel mânâdan birisi için kullanılmıştır. Bir şeyin başka bir şe- ye ayırt edilemeyecek derecede benzemesine "تَشَابَهَ" denir. Örneğin {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً} *"O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir"* [4] ayeti ile Hz. İsa'dan bahseden {وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ}[5] *"Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gösterildi.(benzetildi)"* âyetlerinde geçen "مُتَشَابِهاً" ve "شُبِّهَ" kelimeleri, ayırt edilemeyecek derecede benzeşme anlamında kullanılmıştır.

Aynı kökten tefâul babının mazisi olan "تَشَابَهَ" kelimesi, "karışıklık" anlamına da gelmektedir. Bir şeyde mânâ açısından ayırt edilemeyecek derecede bir karışıklık bulunduğunda yine bu kelimenin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin {إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا}[6] *"Bu ineğin ne olduğunu anlayamadık."* âyetinde geçen "تَشَابَهَ" kelimesi "karışıklık/kapalılık" mânâsı kastedilmek üzere kullanılmıştır. Lafızda bir birine benzeyen" şeklinde de tanımı yapılan müteşâbih[7] Cürcani'ye (ö.816) göre cümlede geçen lafızların bir birine benzemesi anlamına gelmektedir.[8] Bunlar zihnin, iki şeyden (iki anlamdan) birisini tercih etmek hususunda aciz kaldığı kelimelerdir.[9]

Müteşâbih kavramı için âlimler tarafından birçok anlam belirlenmiştir. Bunlardan "muhtemel" manası, mânâsında birkaç ihtimali bulunan, anlam açısından çeşitli

2 İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensâri, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1996), şbh, 7/23-24; Râgıb el-İsfahânî, e*l-Müfredât,* (Şam: Dâru'l-Kalem–Beyrut: Dâru'ş-Şamiyye, 2009, şbh, 443-444

3 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr, (Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1973), 102.

4 el-Bakara 2/25.

5 en-Nîsâ 4/157.

6 el-Bakara 2/70.

7 Berhemon Fatıma Zehra, *Delâletü'l-Müteşâbihi'l-Lafzî fi-Siyagâtu'l-Kur'âniyye*, (Cezayir: Camiatu Jelali Liabes, Doktora Tezi, 2017) 23.

8 Cürcânî, Ali b. Muhamed es-Seyyîd, *M'ucemu't- ta 'rîfât*, thk. Muhammed Seyyîd el-Münşavî, (Suudi Arabistan: Daru'l-Fadile, ts,) 192.

9 Tehanevî Muhammed Ali, *Keşşafu İstilâhâti'l-Funûn*, thk. Ali Dehrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996) 2/1437.

ihtimaller taşıdığı için mütekellimin muradının dinleyiciye karışık geldiği lafız[10] olarak ifade edilmiştir. Bu tür lafızların mânaları ancak bir araştırma ve inceleme ile ortaya çıkmaktadır. Müteşâbih için belirlenmiş anlamlardan birisi de "müşkil" manasıdır. Kendisiyle kastedilen mânanın, ancak onu kuşatan karîne ve emâreler üzerinde incelemede bulunma ve derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabildiği lafız demektir. Bu tür lafızların mânaları da ancak bir araştırma ve inceleme ile ortaya çıkmaktadır.[11] Bir diğer mana عين kelimesinde olduğu gibi birçok mânaya konulmuş olan lafız[12] olarak tanımlanan "müşterek" manasıdır. Zira "عين" kelimesinin vücudun bir parçası olan göz mânâsının yanı sıra pınar, casus gibi anlamları da vardır.[13] Bu anlamların dışında lafzın bizzat kendisinde bir gizlilik bulunup idrak edilmesinin mümkün olmaması olarak tanımlanan "hafâ" anlamı,[14] iki şeyin bir birine aşırı derecede benzemesi ve uyum içerisinde olmasından dolayı bir birlerinden ayırt etmek hususunda bir karışıklığın meydana gelmesini ifade eden "iltibas" manası ve kavramlar arasındaki iltibasın bir neticesi olarak kapalılık meydana gelmesi şeklinde tanımlanan "ğumûd" manası da vardır.[15]

Görüldüğü üzere benzerlik, muhtemel, müşkil, müşterek, hafâ, iltibas ve ğumûd olmak üzere âlimler tarafından müteşâbih için birçok kelime anlamına işaret edilmiş olsa da kelimenin "benzerlik" ve "kapalılık/gizlilik" olmak üzere iki temel mânâsı ön plana çıkmıştır.[16] Lafzın kelime anlamı ve Kur'ân-ı Kerîmdeki manevi ve lafzî müteşâb âyetler dikkatte alınarak yapılacak uygun bir tasnifte müteşâbihin mânâdaki kapalılık boyutu göz önünde bulundurularak manevî müteşâbih, biçimsel benzerlik boyutu göz önünde bulundurularak da lafzî müteşâbih şeklinde iki kısma ayrılılması suretiyle daha genel ve kapsayıcı bir sınıflandırma yapılması mümkündür. Manevî olanı mânâdaki gizliliğe/kapalılığa, lafzî olanı ise belâgât ilmi içerisinde ele alınması gereken lafızdaki biçimsel benzerliğe hasretmek daha uygun olacaktır.

1. LAFZÎ MÜTEŞÂBİH

İki şeyin ayırt edilemeyecek derecede bir birine benzemesi[17] anlamına gelen ve müteşâbihin bir türü olan lafzî müteşâbih, şekil açısından müfret bir lafzın aynı siyak

10 Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *Külliyyât*. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 845.
11 Münâvî Muhammed Abdürraûf, *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Te'ârif*, thk. Abdulhamît Salih Hemedân, (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1990), 295; Cürcânî, *M'ucemu't- ta'rîfât*, 181.
12 Münâvî, *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Te'ârif*, 306; Cürcânî, *M'ucemu't- ta'rîfât*, 180;
13 Muhammed b. Raşid el-Bereket, *el-Müteşabü'l-Lafziyyi fi Kur'ani'l-Kerîm ve tevcîhuhu*, (Suudi Arabistan: Camiatu İmam Muhammed Suud el-İslamî, Yüksek Lisan Tezi, ts), 50
14 Tehanevî, *Keşşafu İstilâhâti'l-Funûn* 1437.
15 Berhemon, *Delâletü'l-Müteşâbihi'l-Lafzî fi-Siyagâtu'l-Kur'âniyye*, 21.
16 Kirmânî, Tâcülkurrâ Muhammed b. Nasr, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, (Beyrut: Daru'l- Kütübü'l-İ'lmiyye, 1986), 112.
17 Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Esâsu'l-Belağa*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l- İlmiyye, 2010) 1/493-494.

içerisinde veya farklı âyetlerde aynı mânâya gelecek şekilde tekrarı, cümlenin bir farklılık olmadan tekrar etmesi ve hazf-zikr, ta'rîf-tenkîr, ifrad-cem' gibi kısmî farklılıklar içermek suretiyle tekrar edilmesi olmak üzere üç farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Âlimlerin lafzî müteşâbih için yaptığı tanımlamalarda bu üç husus göz önünde bulundurularak tanımlamalar bu eksende yapılmıştır.

Âlimlerin ve araştırmacıların lafzî müteşâbih tanımları bir birinden farklılık arzetmektedir. Bir kısmı belli bir tarif içerisinde lafzî müteşâbihin hudutlarını belirlemiş, bir kısmı benzerliğin bazı türlerini zikretmekle yetinmiş bir kısmı ise lafzî müteşâbihe işaret eden ve ilkelerini ortaya koyan bir kısım açıklamalar yapmışlardır.[18] Lafzî müteşâbih için klasik dönem beş temel eserde[19] yapılan bazı tanımlamalar şu şekildedir:

Lafzî müteşâbih ilminin kurucusu sayılan İskâfi, (ö. 420) tekrar eden ve takdîm-te'hir, ziyade, ta'rîf -tenkîr, bir harfin yerine başka harf veya bir kelimenin yerine başka bir kelime getirilmesi suretiyle içerisinde kısmi farklılık bulunan ayetleri lafzî müteşâbih olarak tanımlamıştır.[20]

Kirmânî, (ö.505) el-*Burhân fî Müteşâbihi'l-Ḳur'ân* isimli eserinde Kur'an'da tekrar eden âyetlerin lafızlarının bir olduğunu fakat bu ayetlerin bir kısmında noksanlık-ziyade takdîm-te'hir, bir harfin yerine başka harfin kullanılması veya iki âyeti bir birinden farklı kılan başka şeyler içermek suretiyle kısmen farklı gelen veya noksanlık ve ziyade olmaksızın tekrar eden ayetler bulunduğunu, bunların sebep ve faydalarını beyan edeceğini ifade etmiştir.[21] Kirmânî'nin ifadelerine baktığımızda hem birebir benzeyen ayetleri hemde benzer olup kısmen farklılık içeren âyetleri lafzî müteşâbihin içine dâhil ettiği anlaşılmaktadır.

Gırnâtî, (ö.708) *Milaku't-Te'vîl* isimli eserinin mukaddime kısmında bir tanımlama yapmayıp "Kur'an ilimleriyle meşgul olup Kur'anın yüce nazmını göz ardı eden ve Kur'ân'da bire bir tekrar eden veya takdîm- te'hîr veya tabirlere yapılan bazı ziyadeleri ihmal eden âlimlerin bulunduğunu, lafzî müteşâbih âyetlerin anlaşılması noktasında iyi bir hafıza gerektirdiğini dile getirmiştir.[22] Söylenelerden anlaşıldığına göre Gırnâtî'nin lafzî

---

18 Reyma, bint Zeyd b. Abdurrahman el-Kahîz, *Belâgatu'l-Müteşâbihi'l-Lafzî fi Sûreti't-Tevbe,* (Arabiyye, Suudi Arabistan: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Külliyetu'l-Lugati'l-Arabiyye Yüksek Lisans Tezi, 1429/2008) 10.
Suyûti'nin Lafzî müteşâbih alanında yazılmış beş temel eser olarak isimlendirdiği eserler: Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Hatîb el-İskâfî'ye ait olan *Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl*, Tacu'l-Kurrâ Muhammed b. Hamza el-Kirmânî'ye ait olan "*el-Burhân fi-Tevcîhi Müteşâbihi'l-Kur'ân*.", Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm Zübeyr es-Sekafî el-Endelüsî el-Gırnâtî'ye ait olan "*Milaku't-Te'vîli'l-Katii' bi Zevi'l-İlhâd ve't-T'atîl fi Tevcîhi Müteşâbihi'l-Lafzî min Âyi't-Tenzîl.*" Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed İbrahim Sadullah ibn Cemâ'a el-Kinânî el-Hamavî eş-Şafiî'ye ait olan *"Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbih mine'l-Mesânî."* ve Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî'ye ait olan "*Fethurrahman bi Keşfi mâ Yeltebisu fi'l-Kur'ân*." İsimli eserlerdir.

20 İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb, *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl*, thk: Muhammed Mustafa Aydın, (Mekke: Vizaretü't-T'alimi'l-Âlî, Camiatu Ümmü'l-Kura, 2001) 15.

21 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳur'ân*, 19-20.

22 Gırnâtî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Endelüsî, *Milaku't-Te'vîl* thk. Abdulgani Muhammed Ali el-Fasî, (Beyrut: Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1971) 7.

müteşâbih tanımı, benzer lafızlarla gelip içerisinde kısmî farklık bulunan âyetleri ve bire bir tekrar eden âyetleri kapsamaktadır.

İbn Cemâ'a (ö.744) *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihi mine'l-Mesâni*, isimli eserinde lafzî müteşâbih bağlamında takdîm ve te'hire işaret etmiş, lafızların kısmen değişmesiyle beraber mânâların tekrar ettiğini, ibarelerin takdîm teh'ir veya zikr ve hazf ile çeşitlendiğini ifade etmiş,[23] lafzi müteşâbihin sınırlarını bu şekilde çizmeye çalışmıştır.

Ensârî, bu konuda (ö.926) *Fethu'r-Rahmân* isimli eserinin mukaddimesinde kitabında, ziyade, takdîm, bir harfin yerine başka bir harfin getirilmesi (ibdâl) ve buna benzer unsurların yer aldığını, müteşâbih âyetlere dair soru ve cevaplarla bu âyetlerdeki lafızların tekrar sebeplerini açıkladığını dile getirmektedir.[24]

Zerkeşî, lafzî müteşâbihi tek bir kıssanın çeşitli şekillerde ve farklı fasılalarla gelmesi olarak tanımlamıştır. Bunun daha çok kıssalarda ve enbiyaların zikredildiği âyetlerde olduğunu belirtmiştir. Lafzî müteşâbihin hikmeti olarak da; kelamda tasarruf ve lafzın kullanılması muhtemel varyantlarının tamamının kullanılarak insanların bu ifadeleri kullanmaktan aciz olduklarını onlara hissettirmek olduğunu ifade etmiştir.[25]

Suyûtî'nin tanımı ise Zerkeşî'nin tanımına benzemektedir. Lafzî müteşâbihi tek bir kıssanın çeşitli şekillerde ve farklı fasılalarla gelmesi olarak tanımladıktan sonra çeşitli şekillerden neyi kastettiğini açıklamıştır. Lafzın bir yerde öne alınıp başka bir yerde sonraya bırakılabileceğini, bir yerde ziyade olabileceğini başka bir yerde ziyade olmadığını, lafzın bir yerde ma'rife gelebileceği başka bir yerde nekre kullanılabileceğini, bir yerde tekil bir yerde çoğul kullanılabileceğini, bir harfin başka bir harfin yerine gelebileceğini söyleyerek lafzî müteşâbihin çerçevesini çizmeye çalışmıştır.[26] Suyûtî ve Zerkeşî'nin tanımında geçen "kıssa" kelimesi, mevzu, haber ve bunun dışındaki şeylere delâlet etmektedir.[27] Bu bir Kur'ân kıssasında olabileceği gibi Kur'ân'ın başka yerlerinde de geçebilir. Bu anlama geldiğinin delili ise lafzî müteşâbihlerin hem Kur'ân kıssalarında hemde Kur'ân'ı Kerîm'in farklı yerlerinde geçmiş olmasıdır.[28]

Lafzî müteşâbih ile ilgili eser veren âlimlerin eserlerin mukaddemelerinde lafzî müteşâbihin muhtevası hakkında zikretmiş oldukları görüşler doğrultusunda araştırmamızın konusu olan lafzî müteşâbih için yapılacak en kapsamlı ve genel tarif ise

---

23 İbn Cemâ'a, Muhammed b. Ebû Bekir, *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihi mine'l-Mesâni*, thk. Abdulcevad el-Halef, (Pakistan: Mektebetu ibn Teymiyye, 1990) 15.

24 Ebû Yahya Zekeriyya el- Ensârî, *Fethu'r-Rahmân bi Keşfi mâ Yeltebisu fi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, (Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1985) 8.

25 Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetu Daru't-Turas, 1984) I/112.

26 Muhammed Recaî Ahmed el-Cibâlî, *Tevcîhu'l-Müteşâbihi'l-Lafziyyi fi'l-Kur'ani'l-Kerîm Beyne'l-Kudemâ ve'l-Muhaddisîn*, (Kuala Lumpur: Camiatu Malay, Akademiyyetu Dıraseti'l-İslamiyyi, Doktora Tezi, 2012), 44.

27 Cibâlî, *Tevcîhu'l-Müteşâbihi'l-Lafziyyi fi'l-Kur'ani'l-Kerîm Beyne'l-Kudemâ ve'l-Muhaddisîn* 44; Şatrî Salih Abdullah Muhammed, el-Müteşâbihü'l-Lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Esraruhu'l-Belağiyye, (Suudi Arabistan: Camiatu Ümmü'l-Kura, Doktora Tezi, 1422/2007), 54.

28 İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl*, 54.

şu şekildedir: *Kur'an kıssaları veya konuları içerisinde mâna bir olmak şartıyla, bire bir tekrar eden veya takdîm-te'hir, zikr-hazf, tenkîr-ta 'rîf, ifrad-cem ', icaz-itnâb, bir harfin başka bir harfin yerine veya bir kelimenin başka bir kelimenin yerine kullanılması yoluyla çeşitli şekiller, üsluplar ve fasılalar içerisinde, zihne yerleştirilmek istenen ince bir mâna ve belâgat açısından bir takım gayelelerle, sadece Allah'ın ilim verdiği fehmi geniş kimselerin anlayabileceği benzer lafızların Kur'an âyetlerinde meydana gelen tekrarlarıdır*.[29]

2. LAFZÎ MÜTEŞÂBİHİN TÜRLERİ

Müfret lafızların tekrarı, bir farklılık içermeyen ayet veya fasılaların tekrarı ve kısmen farklılık içeren âyet veya fasılaların tekrarından meydana gelmektedir.

a. Müfret Lafızların Tekrarı ile Oluşan Lafzî Müteşâbih

Kelimenin farklı yerlerde aynı mânâya gelecek şekilde kullanılması suretiyle lafzın tekrarı, biçimsel bir benzerlik meydana getirmekte olup bu da lafzî müteşâbihin türlerinden birisini oluşturmaktadır. Buna misal olarak Meryem sûresi 45 { يَا اَبَتِ اِنِّي اَخَافُ اَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمٰنِ}, Sâffât Sûresi 102 { قَالَ يَا اَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ} ve Yûsuf sûresi 4. Âyette {يَا اَبَتِ اِنِّي رَاَيْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً} geçen "اَبَتِ /babacığım" kelimesi örnek olarak gösterilmektedir. Bu lafız âyetlerde *aynı* mânâyla tekrar etmesi sebebiyle lafzî müteşabih kabul edilmektedir. Kelimenin tasğîr formunda "اَبَتِ / Babacığım" şeklinde tekrar etmesi ile baba-oğul diyalogunda olması gereken hitap şekli ve baba-oğul ilişkisinde kendini gösteren sevgi tezahürü gibi birçok hikmetlere işaret edilmiştir.[30] "اَبَتِ /babacığım" kelimesi âyetlerde şifre özelliği gösteren anahtar bir kelime gibi aynı anlamlara gelecek şekilde tekrar edilerek kullanılmıştır.

Bir başka örnek ise nâs sûresinde beş kez tekrar eden "نَاس " kelimesidir. Terkîb oluşturduğu kavramlar değişmesine rağmen aynı mânâya gelecek biçimde beş kez tekrar edilmek suretiyle kullanılmıştır. Bu tür kullanımlar, lafzî müteşâbihin türlerinden birisi olan müfret lafızların tekrarına örnek teşkil eden kullanımlardır.

b. Âyet veya Fasılaların Birebir Tekrarı ile Oluşan Lafzî Müteşâbih

Âyetin bir bölümünün (fasıla) veya âyetin tamamının bir değişiklik olmaksızın tekrar edilmesi lafzî müteşâbih alanında eser veren âlimlerin ekseriyeti tarafından lafzî müteşâbihin içine dâhil edilmiştir. Zira biçimsel bir benzerlik olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu tekrarların lafzî müteşâbihin içine dâhil edilmesi kanaatimizce

[29] İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl*, 55; Şatrî, *el-Müteşâbihü'l-Lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Esraruhu'l-Belağiyye,* 8.

[30] Cüneyt Eren, "Kur' an'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akadami Dergisi* 3/2, (Güz 2001),107.

daha uygundur. Zira lafzî müteşâbih âlimlerinin ekseriyeti bu şekilde gelmiş olan birçok âyeti birer mesele olarak ele almış ve izahlarda bulunmuşlardır.

Rahmân sûresinde geçen {فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ} "Artık rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?" âyeti aynı lafızlarla otuzbir defa tekrar etmektedir. İbn Cemâ'a' âyetteki tekrarın gayesinin, Allah'ın nimetleri için şükretmek hususunda bir tenbih ve te'kîd içerdiğini ifade etmektedir. Sûrede, sonsuz dünya ve ahiret nimetleri sayılmış, bu nimetleri inkâr edenleri azarlamak, her nimete dikkat çekmek ve nimetlerini hatırlatmak gayesiyle " فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" âyeti defalarca kullanılmıştır.[31]

Kirmânî ise Allah'ın yarattığı ilginç varlıkların, yaratmadaki eşsizliklerin, mahlukâtın başlangıç ve sonunun zikredildiği âyetlerin ardından sekiz defa, cehennem ve onun şiddetinden bahsedildiği âyetlerin ardından cehennemin kapılarının sayısına denk olarak yedi defa, iki cennetin ve bu cennetlerin sakinlerinin tasvir edildiği âyetlerin ardından cennet kapılarının sayısına denk olarak sekiz defa, anılan cennetlerden farklı iki cennetten bahsedildiği âyetlerin ardından da sekiz defa "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" tekrar edildi" demiştir. Ayrıca tekrarın bu şekilde bir takım ince mânâlar içerdiğini, her âyetin, siyakta anlatılan kavrama uygun bir şekilde öncesinde geçen anlatıma uygun bir sayı ile tekrar edilmesi suretiyle anlatım açısından bir insanın konuşurken gözetemeyeceği bir inceliğin gözetildiğini ifade etmiştir.[32]

c. Kısmî Farklılık İçeren Âyet veya Fasılaların Tekrar Edilmesi ile Oluşan Lafzî Müteşâbih

Lafzî müteşâbihin bir türü de kısmen farklılık arzeden âyetlerdir. Farklılık içeren kısımlar açısından bir tasnife gidildiğinde farklılıklar, müfret lafızlarda ve terkiplerde olmak üzere iki tür olarak görülür.[33] Müfret lafızların farklılığı ibdâl, tezkîr-te'nis, ta'rîf-tenkîr ve ifrâd-cem' olmak üzere dört ana başlıktan oluşmaktadır.

İbdâl Düzeyinde Lafzî Müteşâbih Âyetler harfin, kelimenin veya cümlenin ibdâli olmak üzere üç kısımdır. Birincisi harfin yerine başka bir harfin kullanılması, ikinci kısım zahir isim yerine başka bir zahir ismin getirilmesi, üçüncüsü ise isim yerine fiil kullanılmasıdır. Bu ise fiilin siğasında bir değişiklik yapılarak veya siğa değiştirilmeden fiil yerine başka bir fiilin kullanılması olmak üzere iki farklı şekilde olmaktadır. İfrâd-cem' düzeyinde lafzî müteşâbih âyetler aynı lafızlarla gelen âyetlerde farklılık gösteren kelimelerden brisininin tekil, başka bir âyette ilgili kelimenin çoğul kullanılması şeklinde meydana gelen farklılıktır. Tezkîr-te'nîs düzeyindeki faklılıklar lafızlardan birisinin müzekker diğerinin müennes kullanılması şeklinde meydana gelen kısmî farklılıklardır.

---

31 İbn Cemâ'a, *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihi mine'l-Mesâni*, 347.

32 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳur'ân*, 231.

33 Reyma bint. Sekran b. Feyz er-Rüveylî, *Tevcîhu'l-Müteşâbihu'l-Lafzî fi'l-Ku'râni'l-Kerîm 'inde İbn Zübeyr el-Gırnâtî ve İbni Cemâ'a "*, (Suudi Arabistan: Camiatu Melik Faysal, Yüksek Lisans Tezi, 1438/2016), 17-21; Bereket, el-Müteşabü'l-Lafziyyi fi Kur'ani'l-Kerîm ve tevcîhuhu, 110-111.

Ta'rîf-tenkîr düzeyinde lafzî müteşâbih âyetler ise lafzî mütaşabih âyetlerde geçen kelimelerden birisinin ma'rifelik yollarından birisi ile ma'rife kullanılması, aynı lafızlara sahip başka bir âyette ilgili kelimenin nekre kullanılması veya her iki lafzın da marife kullanılıp marifelik yollarının farklı olması açısından lafzî müteşâbih âyetlerin kısmen farklılık içermesidir.

Terkîb düzeyindeki lafızların farklı geldiği lafzî müteşâbih âyetler, Takdîm-te'hir, hazf-zikr, fasl-vasl düzeyinde gerçekleşen kısmi farklılıklardır. Takdîm-te'hir düzeyinde lafzî müteşâbih âyetler, aynı lafızların kullanıldığı âyetlerde kelimenin kelime üzerine takdîmi veya tam bir cümlenin takdîm edilmesi şeklinde meydana gelen kısmî farklılıkları içeren âyetlerdir. Hazf-zikr düzeyinde lafzî müteşâbih âyetler, benzer lafızlara sahip âyetlerin birisinde harfin, kelimenin veya bir cümlenin hazfedilmesi yoluyla bir âyetin diğerine göre kısmî farklılıklar içermesidir. Fasl-vasl düzeyinde lafzî müteşâbih âyetler ise lafzî müteşâbih âyetlerin birisinde vasl için kullanılan "و" harfinin bulunup, kendisi ile benzer lafızlara sahip farklı bir âyette kullanılmaması yoluyla meydana gelen farklılıktır.

Bu araştırma da ele alacağımız husus lafzî müteşâbih âyetlerde ta'rîf-tenkîr düzeyinde meydana gelen kısmî farklılıklar olacaktır. İlgili âyetlere geçmeden önce ta'rîf-tenkîr kavramlarının tanımlarını ve belâgat ilmi açısından marife ve nekre lafızların ifade edebilecekleri manaları vermek yerinde olacaktır.

3. TA'RÎF-TENKÎR KAVRAMLARI VE MANÂYA DELÂLETİ

Belâgat âlimlerince ta'rîf-tenkir konusu "müsned ve müsnedün ileyhin halleri" başlığı altında incelenmiştir, Konu ahd, cins, umûm ve teşrîf gibi birçok anlamlara sahip olan "ال" ile yapılan ma'rifelik, has ismi mevsullerle (الذي، التي، اللذين, gibi) yapılan ma'rifelik ve bunun müşterek ismi mevsullerden (مَنْ ،ما gibi) farkı, izafetle gelen ma'rifeliğin hangi mânâlara delâlet ettiği, ismi işaretlerin delâlet ettiği mânâlar ve kullanım maksatları üzerinden değerlendirilmiş, belâgat ve nahiv âlimlerince bir araştırma ve inceleme konusu yapılarak bu alanda pekçok görüş belirtilmiştir.

3.1. Ta'rîf Kavramı ve Mânâya Delâleti

Belirli varlıklara delâlet eden, genel ve müşterek sıfatlarda kendisini diğer varlıklardan ayırt edecek özelliklere sahip olan isimlere ma'rife isimler,[34] hükmün ma'rifelik yollarından birisinin kullanılmasıyla muhataba bildirilmesi ise ta'rîf olarak isimlendirilmektedir.[35] Asıl olan müsnedün ileyhin ma'rife, müsnedin nekre gelmesidir.

[34] Abdurrahman Hasan el-Habenneka el-Meydânî, *el-Belâgatu'l'Arabiyye Ususuha ve ulûmuha ve Fünûnuha*, (Beyrût: Dârü'l-Kalem- Dârü'ş-Şamiye, 1996), 1/396; Abbas Hassan, *Nahvu'l Vâfi*, (Mısır: Daru'l Maârif, 1979),1/279.

[35] Bedevi Tabane, *M'ucemu'l-Belâgati'l-Arabiyye,* (Riyad: Dârü'l-Minare- Dâru'r-Rifaî, 1981), 417.

Ancak belirli maksat ve ihitiyaçlara binaen cümlenin umde denilen temel unsurları olan müsnedün ileyh (özne) ve müsned (yüklem) ma'rife türlerinden her hangi birisi vasıtasıyla dile getirilebilmektedir.

3.1.1. Müsnedün İleyhin Ma'rife Gelmesi

Müsnedün ileyh zamir, ismi işaret, alem, ismi mevsul, izafetle veya "ال" takısı ile marife gelebilmektedir. Bu kullanımların belagat ilmi açısından ifade edebileceği muhtemel manalar şu şekildedir:

a- Zamir olarak ma'rife gelmesi

Zamirler ismin yerini tutan ma'rife mebni kelimelerdir. Makamın mütekellim, muhatap ve ğaib için olması durumunda kullanılır.[36] Zamir hangi kelimenin yerine kullanılmışsa ona zamirin merci-i denir. Zamir kendisinden önce geçen sarih bir lafzın yerine kullanılabileceği gibi ta'zîm ve tefhîm mânâsı içeren şan zamirlerinde olduğu gibi zihindeki bir şeye raci olabilmekte veya siyakta bulunmayan ve kendisine lafzî bir karinenin delâlet ettiği ismin yerine de kullanılabilmektedir. {اِعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى} "Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur."[37] âyetinde takdir; العدل أقرب للتقوى şeklindedir.هُوَ zamiri lafzî bir karine olan "اِعْدِلُوا" fiilinin de işaret ettiği üzere siyakta bulunmayan "العدل" kelimesinin yerine kullanılmıştır. {قل هو الله أحد} örneğinde ise zamir, şan zamiri olup ta'zîm maksatlı kullanılmıştır. Zamirin merci-i zihindeki الشأن العظيم "kıymetli şey- kıymetli durum" gibi ifadelerdir. Lafzın zamir olarak marife gelme sebepleri kısaca şöyledir:

1-Zamir kullanımı bazen bir zorunluluktur. Kendisiyle alakalı konuşan kimse "ben" demek zorundadır. Kişinin kendisini ifade ederken kullanabileceği başka bir lafız bulunmadığı için zamir kullanımı bazen zorunlu hale gelmektedir.

2-Zamir bazen de aynı kelimenin gereksiz tekrarından kurtulmak içindir. Önceden zikri geçmiş sarih ismin metinde defalarca tekrar edilmesi bir çirkinlik olduğu için isim yerine bir zamir kullanılır. Bu şekilde bir usanma ve sikalin önüne geçilmiş olur. {يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا تُوبُوا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ} "Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tövbe edin. Umulur ki rabbiniz kötülüklerinizi örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlerine koyar."[38] âyetinde geçen "كُمْ" zamirleri "insan" lafzına racidir. Kelimenin defalarca seraheten kullanılmaması için kelime zamir ile getirilmiştir.

---

36 Sekkakî, Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftahu'l-Ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1987), 179; Teftâzânî, Sa'duddin, *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*, thk. Abdulhamit Hindavi, (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1971), 25.

37 el-Bakara 1/8.

38 et-Tahrîm 66/8.

3-Zamirle hitapta asıl olan muhatabın huzurda olmasıdır. Huzurda olmayan muhatabın kalbe yakınlığını ifade etmek için de zamir kullanılabilir.[39] {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.[40]

4-Bazen de bütün muhatapları kapsayacak biçimde belli bir kişiye hitap edilir. Kullanılan zamir umûmu kapsayıp başkalarına yönelik olur.[41] { وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُؤُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ} Keşke mücrimlerin, Rablerinin huzurunda başlarını eğdiklerini görsen.[42] Ayetteki "تَرَى" fiilinin müstetir zamiri olan "أنت" zamiri her hangi bir muhataba has olmayıp umûma yöneliktir.

b- Alem (özel isim) olarak ma'rife gelmesi

Özel isimler delâlet ettikleri mânâ açısından başka bir şeye ihtiyaç duymadan delâlet ettiği şeyi tam ve kesin olarak belirleyen kelimelerdir.[43] İsim, künye ve lakap olmak üzere üç çeşittir. Kullanım maksatları kısaca şöyledir;

1-Alem (özel ism) bizzat dinleyicinin zihnine getirmek için kullanılır.[44] {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} De ki; O Allah birdir.[45]

2-Ta 'zîm için: Genelde künye ve lakaplar vasıtasıyla bir şeyi yüceltmek ve büyük göstermek için getirilir.[46] {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ } Muhammed Allah'ın resulüdür.[47]

3-Telezzüz için: Zikrinden lezzet alındığı için özel isim kullanılır. يا سَمِيعُ يَا اللَّهُ، يَا عَلِيمُ يَا اللَّهُ، يَا غَنِيُّ يَا اللَّهُ Ey! Her şeyi işiten, her şeyi bilen, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Allah'ım.

4-Teberrük için: Hayır ve bereket ummak gayesiyle kullanılır.[48] الله الهادي Hidayete erdiren Allah'tır." demek gibi.

5-İhâne (hakaret- basit görme) için kullanılabilir.[49] {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ} "Ebu Leheb'in elleri kurusun", gerçi kurudu da![50]

c- İsmi mevsul olarak ma'rife gelmesi

39 Ahmed Mustafa Merâğî, *Ulûmu'l-Belâga*, (Beyrut: Daru'l- İlmiyye, 1993), 113.
40 el-Fatiha 1/5.
41 Kazvînî, Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb, *Telhisu'l-Miftâh*, (Karaçi: Mektebetu'l-Büşra, 2010), 18.
42 es-Secde 32/12.
43 Hassan, *Nahvu'l Vâfi*, 1/286.
44 Kazvînî, *Telhisu'l-Miftâh*, 18-19.
45 el-İhlâs: 112/1.
46 Kazvînî, Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb, *el-İdâh fi Ulûm'l-Belâga*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2003), 42; İbn Akîl el-Mekkî, *ez-Ziyâdetu ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Birleşik Arap Emirlikleri: Dârü'l-Kalem- Dârü'ş-Şamiye, 2006), 5/ 496.
47 el-Fetih 48/29.
48 Teftâzânî, *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*, 25.
49 İbn Akîl el-Mekkî, *ez-Ziyâdetu ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* 5/497; Teftâzânî, *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*, 25.
50 et-Tebbet 111/1.

Mübhem kelimelerden olan (bir gizlilik barındıran) ismi mevsuller anlamı ancak kendisinden sonraki sıla cümlesi ile anlaşılan ma'rife mebni kelimelerdir. Marifeliğini kendisinden sonraki sıla cümlesi ile kazanır.[51] Lafzın anlam açısından bir kapalılık içermesi sebebiyle Sekkâkî ismi mevsulleri "mübhemât" olarak isimlendirmiştir.[52] Müşterek ismi mevsullerin ismi mevsul olmak dışında başka şeyler için de kullanılması sebebiyle asıl ismi mevsul "الذي" ve türevleridir. Müşterek ismi mevsullerden olan "ما ve من" has ismi mevsullere göre tali bir özelliğe sahiptir.[53] İsmi mevsullerin kullanım maksatları kısaca şöyledir;

1-Zikredilecek ismin bilinmemesi durumunda kullanılır. Muhatabın bahsedilen kişi ile ilgili sıla cümlesindeki bilgi dışında bilgi sahibi olmamasından dolayı kullanılır.[54] {فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفاً يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُه} Şehirde korku içinde etrafı gözetleyerek sabahladı. Bir de ne görsün, dün kendisinden yardım isteyen adam bağırarak yine ondan yardım istiyor[55] âyetinde zikri geçen kişi tanınmayıp onu bilinir kılan tek şey dünkü yardım istemesi olduğu için ismi mevsul kullanılıp sonrasında bir açıklamaya gidilerek bir belirleme yapılmıştır.

2-İsmi açıklamanın çirkin kaçması durumunda[56] veya zikri geçen kişilerin basit görülmesinden dolayı isimlerin telaffuz edilmemesi sebebiyle kullanılır.[57] {وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ} *Evinde bulunduğu kadın, onun nefsinden murat almak istedi.*[58] âyeti ile ilgili olarak Şevkânî zikri geçen kişinin kim olduğu açıkça biliniyor olmasına rağmen Azizin eşi veya Zeliha demek yerine ismi mevsul ile ifade edilmesini, yapılan eylemin kötü olmasına bağlamıştır. Bahsedilen şeyin çirkin olması sebebiyle ismin zikrinin hoş olmayacağından dolayı "Zeliha" demek yerine ismi mevsul kullanılmıştır.[59]

3-Tehvîl (korkutmak) için: Meseleyi büyüterek meselenin önemine dikkat çekmek için kullanılır.[60] {فَغَشِيَهُم مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ} Deniz onları görülmedik bir şekilde kuşatıp yuttu.[61] Sadece فغشيهم kelimesi yeterli olabilirdi. Fakat meselenin önemine dikkat çekmek için aynı ifade bir de ismi mevsul ile kullanılmıştır.

---

51 Hassan, Nahvu'l Vâfi, ,1/340.
52 Sekkâkî, Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftahu'l-Ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1987), 178.
53 Gırnâtî, *Milaku't-Te'vîl*, 199.
54 Bedevi Tabane, *M'ucemu'l-Belâgati'l-Arabiyye*, 419; Hâşîmî, es-Seyyîd Ahmed, Cevâhiru'l-Belâga, (Beyrût: Mektebet'ül-'Asriyye, 1999), 114.
55 el-Kasas 28/18
56 Hâşîmî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 115.
57 Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşirûn, 2015), 406.
58 el-Yûsuf 12/23.
59 Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Fethu'l-Kadîr *el-Camiu Beyne Fenni'd-Dirâye ve'r-Rivaye min İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1994), 3/23.
60 Hâşîmî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 114.
61 et-Tâ-Hâ 20/78.

4-Muhatabın bir hataya düştüğüne dikkat çekmek için kullanılır.[62] {إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُم} *Allah'tan başka yalvardıklarınız, sizin gibi kullardır.*[63] âyetinde Allah'tan başkasına çağrıda bulunmaktan bahsedilmiştir. Bu kullanım bir hataya düşüldüğüne dikkat çekmek içindir.

5-Verilecek haberin gerçekleşeceğine dair îmâda bulunmak için kullanılır. Haberin gerçekleşeceği ile alakalı bir girizgâh mahiyeti taşır. {إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ} Bana kulluk etmeyi kibirlerine yediremeyenler aşağılanmış bir hâlde cehenneme gireceklerdir.[64]

6-Sıla cümlesinin içerdiği mefhum sayesinde ismi mevsulden önceki kavramın bir vasfını açıklamak için kullanılır.[65]

{شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ} Ramazan ayı doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur'an'ın indirildiği aydır.[66] "Ramazan" kelimesi ile ilgili birçok hususiyet söz konusudur. Âyette ismi mevsulden önceki "Ramazan" kelimesinin "kendisinde Kur'ân'nın indirildiği ay" oluşu gibi özel yönlerinden birisine dikkat çekilmiş, sadece ilgili vasfa dikkat çekilmek üze-re ismi mevsul kullanılmıştır.

7-Haberin büyüklüğüne işaret etmek için vesile olarak kullanılabilir.[67] Semarrâî bu hususu ta'zîm olarak değerlendirmiştir.

{شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ} Ramazan ayı doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur'an'ın indirildiği aydır.[68]

8-Sıla cümlesinin delâlet ettiği vasfın, cümledeki hükmün, üzerine inşa edildiği bir durum olduğunu göstermek için kullanılır.[69]

{إِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ } Şüphe yok ki iman edenler, güzel şeyler yapanlar, namaz kılanlar ve zekât verenlerin rableri katında ecirleri vardır.[70]

{ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَٰئِكَةُ} [71] "Rabbimiz Allah'tır" deyip de dosdoğru çizgide yaşayanlar, işte onların üzerine melekler müjdeyle inerler.[72] İsmi mevsul kendisinden sonra dile getirilen sıla cümlesindeki herkesi kapsamak üzere kullanılmıştır. Bakara sûresi 212. âyette {واللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ}

---

62 Hâşîmî, *Cevâhiru'l-Belâga,* 114.
63 el-A'râf 7/194.
64 el-Mü'min 40/ 60.
65 Meydânî, *el-Belâgatu'l'Arabiyye Ususuha ve ulûmuha ve Fünûnuha*, 1/ 430.
66 el-Bakara 2/195.
67 Abdülmüteâl es-Saidî, *Buğyetül İzah li Telhisu'l-Miftah*, (Kahire: Mektebetu'l-Adâb, 1999), 66.
68 el-Bakara 2/195.
69 Meydânî, *el-Belâgatu'l'Arabiyye Ususuha ve ulûmuha ve Fünûnuha,* 1, 433.
70 el-Bakara 2/277.
71 Meydânî, *el-Belâgatu'l'Arabiyye Ususuha ve ulûmuha ve Fünûnuha,* 1/ 433; Gırnâtî, *Milaku't-Te'vîl,* 309-310.
72 el-Fussilet 41/30.

ifadeleriyle geçen ismi mevsul de umum ifade etmekte, Allah'ın (c.c) kulların her birisini dilediği gibi rızıklandıracağını beyan etmektedir.

10-İbhâm mânâsı sağlamak için kullanılır. Bir kapalılık ve belirsizlik bulunduğunda ilgili durum ismi mevsul kullanılmak suretiyle ifade edilir.[73] İbhâm mânâsı has ismi mevsullerden ziyade müştereklerde vardır.[74] {عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَاَخَّرَتْ} "Herkes (dünyada) yaptığı ve (yapmak zorunda olup da) yapmadığı şeyleri bilecektir.[75] Yapılması gerekenler ve yapılmamış olanlar olmak üzere birçok şeyi içine alacağı için hakkında bir belirsizlik bulunmaktadır. Bu yüzden ismi mevsulle ifade edilmiştir.

d-İsmi işaret olarak ma'rife gelmesi

İsmi işaretler genelde hissi (duyu organları ile kavranabilir) şeyler olmak üzere manevi şeylere de işaret etmek üzere kullanılan ma'rife mebni kelimlerdir.[76] Kullanım maksatları kısaca şöyledir;

1-Temyîz: Başkalarından iyice ayırmak için kullanlır. [77] Bu da zikri geçen şeyin dinleyicinin zihnine hissî olarak iyice getirilmesi için yapılır.[78] Kasas suresi 15. âyette bu kullanımın güzel bir örneği vardır. Musa (a.s) şehre girdiğinde kavga eden iki adam görmüştü. Birisi kendi kavminden birisi de düşmanı olan bir kişidir. Bu ikisini bir birinden ayert etmek için âyette { وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلٰى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ اَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هٰذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ } "Mûsâ, ahalisinin farkedemeyeceği bir vakitte şehre girdi. Orada, biri kendi halkından, diğeri düşman taraftan olan iki adamın birbirleriyle kavga ettiğini gördü." buyurularak adı geçen kişilerden ismi işaret kullanılarak bahsedilmiştir.

2-İşaret edilen şeyin yakın, orta veya uzak mesafede olduğunu ifade etmek için kullanılır.[79] {وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذٰلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ}Sûr'a üfürülür; işte bu, geleceği vâdedilen gündür.[80] Vadedilen günün uzak bir gün olduğu gösterilmek kastıyla uzak için kullanılan bir ismi işaret kullanılmıştır.

3-Yakın ismi işaret kullanmak yerine uzak ismi şaret kullanmak suretiyle zikredilen şeyin derecesini artırmak gaysiyle kullanılır.[81] {تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا} Kullarımızdan, takvâ sahibi kimselere vereceğimiz cennet işte budur.[82]

---

73 Haşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 115.
74 Gırnâtî, *Milaku't-Te'vîl*, 309-310.
75 el-İnfitâr 82/5.
76 Hassan, *Nahvu'l Vâfi*, 1/321.
77 Kazvînî, *el-İdâh fi Ulûm'l-Belâga*, 44.
78 Suyûtî, *el-İtkân,* 406.
79 Haşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 112.
80 el-Kâf 50/20.
81 Abdülmüteâl es-Saidî, *Buğyetül İzah li Telhisu'l-Miftah*, 69.
82 el-Meryem 19/63.

4-Tahkîr: Zikredilen şey uzakta olduğu halde yakın ismi işaret kullanarak müsnedün ileyhi tahkîr etmek için kullanılır.[83] {أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ } Sizin ilahlarınızı diline dolayan bu mu?[84]

5-Muhatabın bön ve aptal olduğuna işaret etmek için kullanılır.[85] Muhatabın hissi şeyler- le işaret edilmeden bazı şeyleri anlayamadığını göstermek için yapılır.[86] {وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا} Rablerinin huzuruna getirildikleri zaman sen onları bir görsen! Allah: Bu (yeniden dirilme olayı), hak değil miymiş? diyecek, onlar da «Rabbimi- ze andolsun ki evet!» diyecekler[87]

6-Müşarun ileyhin kendisine ait sıfatlara layık olduğunu göstermek için kullanılır.[88] Kendisine işaret edilen müşarun ileyh, bir kısım sıfatlarla zikredilmişse, ismi işareti kullanmakla onun, kendinden sonra gelen bütün sıfatlara layık olduğunu göstermek gayesi güdülür. {أَلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ، وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ، أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِن رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} (Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar. Sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler ve âhirete de onlar kesin olarak inanırlar. İşte onlar Rablerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler. Ve kurtuluşa erenler de işte onlardır.[89] âyetinde ismi işaretler, kastedilen kişilerin kendilerinden sonra zikredilen hidayet ve kurtuluşa erme vasıflarına layık olduğunu göstermek gayesiyle getirilmiştir.

e- Harfi ta'rîf (ال) ile ma'rife gelmesi

En çok kullanılan ma'rifelik türüdür. Nekre ismin baş kısmına harfi ta'rîf getirilmesi sonucu kelime ma'rifeye çevrilmiş olmaktadır. Kullanım maksatları kısaca şu şekildedir; 1-Ahdi zihnîye veya ahdi zikrî'ye işaret etmek için kullanılır.[90] Önceden lafzı geçmiş olmayıp, muhatap ile mütekellimin zihininde mevcut bir şeye işaret etmek için harfi ta'rîf kullanılması ahdi zihnî,[91] öncesinde lafzı geçmiş olan bir şey için harfi ta'rîfin kullanılması ise ahdi zikrîdir. {رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى } Onu doğurunca, 'Rabbim! Dedi!'', "onu kız doğurdum.'' –Oysa Allah, onun ne olduğunu daha iyi bilir- Erkek, kız (çocuğu) gibi değildir.[92] Erkek evlat isteyen İmran'ın eşi Hanne, Allah'a (c.c) ''Ya Rabbim ben kız doğurdum'' şeklinde bir niyazda bulunmuştur. Bir önceki ayette "karnımdakini sana adadım'' ifadesi bulunmaktadır. Lafzı geçmemiş olsa da "الذَّكَرُ" kelimesinin başındaki

83 Kasım, Muhammed Ahmed-Dîb, Muhyiddin, '*Ulum'ul-Belaga*, *el-Bedî'-el-Beyân-el-Me'ânî,* (Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitab, 2003), 325.
84 el-Enbiyâ 21/36.
85 Sekkakî, *Miftahu'l-Ulûm*, 183.
86 Suyûtî, *el-İtkân,* 406.
87 el-En'âm 6/30.
88 Abdülmüteâl es-Saidî, *Buğyetül İzah li Telhisu'l-Miftah*, 70.
89 el-Bakara 2/3.4.5.
90 Teftâzânî, *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*, 224
91 'Âkûb, İsa Ali, *el-Mufassal fi 'Ulûmi'l-Belâgati'l-'Arabiyye,* (Halep: Câmiatu Haleb, 2000),121.
92 el-Âl-i 'İmrân 3/36.

harfi ta'rîf, Hz. Meryem'in zihninde mevcut olan bir şeye yani karındaki çocuğa işaret etmekte-dir.

"أنثى" kelimesi ise ayetin öncesinde zaten geçmiştir. "الأُنثَى" kelimesinin başındaki harfi ta'rîf, önceden zikri geçmiş olan ve nekre kullanılan "أُنثَى" kelimesine işaret etmek içindir.وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى ifadesi ile (وَهَبْتُ لَهَا) كالأنثى (الذي طلبَتْ إمرأة عمران) لَيْسَ الذكر ''onun istediği erkek çocuk verdiğimiz kız çocuk gibi kıymetli olamayacaktır'' mânâsı kastedilmektedir.[93]

2-Cins için kullanılır. "ال" takısı ile muayyen bir şey değil de, cinsin bütün fertle-ri kastedilirse "ال" takısı cins için kullanılmış olur.العلمُ خَيْرٌ مِنَ المالِ İlim maldan daha hayırlıdır." İfadesiyle bütün ilim türlerinin, bütün mal türlerinden daha hayırlı olduğu ifa-de edilmiştir.

3- "ال" takısı bazen istiğrâk ifade eder.[94] İstiğrâk hiçbir zaman ve mekân farkı olmadan elif lam takısının başına geldiği bütün fertleri içine almasıdır.[95]

الحمدُ لله "Hamd Allah'adır.'' ifadesinde "hamd" kelimesinin başındaki "ال" istiğrak içindir. "Kimden ve nereden olursa olsun hamdlerin tamamı Allah'a aittir" anlamına gelmektedir. Yine burada geçen "ال" takısı cins de ifade eder. Zira hamdin bütün türleri de Allah'a aittir. İsiğrak ise iki çeşittir.

a- Hakîkî istiğrâk: Tamamını kapsayan istiğraktır.{ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيم } O, gaybı da görünen alami de bilendir, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.[96] Bu özellikler tamamen Allah'a ait olduğu için hakîkî istiğrak söz konusudur.

b- Örfî (Mecâzî) İstiğrâk: İçerdiği fert ve eşya cinsinin tamamını değil örfle sınırlandırılmış genel mânâda bir kapsayıştır.[97]

جمَعَ الأمِيرُ الصّاغَةَ "Emir bütün mücevheratı topladı" ifadesinde Emir'in bütün mücevheratı toplaması mümkün değildir. Sadece kendi yöresinde bulunan mücevherat kastedilmiştir.[98] Bu yüzden ifade örfi istiğrak içerir.

f- İzafetle ma'rife gelmesi

İzafet iki ismin bir birine eklenmesi suretiyle aralarında bir anlam ilişkisi meydana gelmesi, birisinin diğerinin mânâsını tamamlamasıdır. Önde gelen muzaf sonrasında-ki kelime ise muzafun ileyh olarak isimlendirilir. Kullanım maksatları kısaca şöyledir;

1-En kısa yol olması sebebiyle icazlı bir anlatım için kullanılır. Bu marife türünün en yaygın kullanım amacı budur. Zikri geçen şeyi muhatabın zihnine getirmek hususunda en kısa yol olarak kullanılır.[99] Sıfatlamak veya ismi mevsul kullanıp sonrasında sıla cümle-

93 Teftâzânî, *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*, 223.
94 Kazvînî, *Telhisu'l-Miftâh*, 20.
95 Abdülmüteâl es-Saidî, *Buğyetül İzah li Telhisu'l-Miftah*, 72.
96 et-Tegâbun 46/18.
97 Suyûtî, *el-İtkân,* 407.
98 Kazvînî, *Telhisu'l-Miftâh*, 21.
99 Teftâzânî, *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*, 28.

si getirmektense daha kısa olan izafet tercih edilebilmektedir.{ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ} Şurası muhakkak ki benim kullarım üzerinde senin hiçbir nüfuzun olmayacaktır.[100] Örneğin İsmi mevsul kullanmak suretiyle aynı mânâ ifade edilmek istendiğinde izafetli kısmın " إنَّ العِبَادَ الذِينَ أَنَا إلهم" şeklinde ifade edilmesi gerekirdi ki bu da cümlenin uzamasına sebep olacaktır.

2-Muzaf veya muzafun ileyhi ta'zîm (teşrîf) etmek için kullanılır.[101] {وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} Kullarının küfre düşmesine razı olmaz.[102] "عباد" kelimesinin Allah'a raci olan "ـــه" zamirine muzaf oluşu kulların ta'zîmi içindir.

3-Muzaf veya muzafun ileyhi tahkîr etmek için kullanılır. وَلَدُ الحَجّامِ حَاضِرٌ Sünnetçinin çocu- ğu geliyor." gibi.

4-Umûm ifade etmek için kullanılır.[103] { فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ اَمْرِهٖ} Onun buyruğuna karşı gelmek isteyenler korkup sakınsınlar.[104] عن كلّ أمر الله "Allah'ın (c.c.) bütün emirlerinden" takdirindedir.

5-Tahsîs ifade etmek için kullanılır. [105]{ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيَاتِه وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } İşte Allah, âyetlerini (şer'î hükümleri) size böyle açıklıyor. Allah her şeyi bilir. Hikmet sahibi ve hükümrandır.[106] Eylemin kulların değil ancak Allah'ın yarattığı bir fiil olması sebebiyle, eylem sadece Allah'a tahsis edilmek üzere zamire muzaf olmak suretiyle ma'rife gelmiştir.

6-Teşbîh ifade etmesi için kullanılır. {يَا أُخْتَ هٰرُونَ مَا كَانَ اَبُوكِ امْرَاَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا} Ey Hârûn'un kız kardeşi! Baban kötü bir adam, annen de iffetsiz değildi."[107] âyetinde Hz. Meryem'e Harun'un kız kardeşi olarak hitapta bulunulmuştur. Aralarında uzun bir zaman aralığı bulunmasına rağmen bu şekilde bir hitabın maksadı takva ve dürüstlük açısından Hz. Meryem'in Hz. Harun'a benzetilmesidir.[108]

7-Tevbîh ifade etmesi için kullanılır. {ثُمَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ اَيْنَ شُرَكَاءِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ} Sonra kıyamet gününde Allah onları rezil eder ve der ki: "Uğruna mücadele ettiğiniz ortaklarım hani nerede? " âyetinde "شُرَكَاءِيَ" kelimesinin Allah'a raci olan "ي" zamirine muzaf yapılarak kullanılması muhatapları azarlama gayesi taşımaktadır.[109]

3.1.2. Müsnedin ma'rife gelmesi:

[100] el-İsrâ 17/65.
[101] Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâga Funûnuha ve Efnânuha, İlmu'l-Meânî*, (Ürdün: Daru'l- Furkan, 1417/1997), 322.
[102] ez-Zümer 39/7.
[103] Suyûtî, *el-İtkân,* 407.
[104] ez-Zümer 39/7.
[105] İbn Cemâ'a, *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihi mine'l-Mesâni*, 273.
[106] en-Nûr: 24/59.
[107] el-Meryem: 19/28.
[108] Ahmed Abdullah Hamûd' 'Anî, *el-Büna en-Nahvî ve Eseruha fi'l-M'ana*, (Bağdat: Camiatu Bağdat, Doktora Tezi, 2003), 155.
[109] 'Anî, *el-Büna en-Nahvî ve Eseruha fi'l-M'ana*, 155.

Asıl olan müsned konumundaki kelimenin nekre gelmesidir. Ma'rife gelmesi " هُوَ عَلِيٌّ" O Alidir." örneğinde olduğu gibi ya bir zorunluluktan kaynaklanır ya da belâgat açısından bir takım gayeler içindir. Müsnedin ma'rife kullanım gayeleri kısaca şu şekildedir:

1-Dinleyiciye onun tanıdığı ve bildiği bir konu üzerinde ma'rifelik yollarından birisiyle bir hüküm bildirmek için marife getirilir. Zaten ma'rife olan bir konuda ma'rifelik türlerinden birisiyle hüküm bildirmektir.[110] زيدٌ أخوك Zeyd kardeşindir.'' ifadesinde Zeyd ma'rife kullanılmıştır. Müsned de ma'rife getirilerek muhatabın zaten bilgi sahibi olduğu bir konu marifelik yollarından birisi ile ifade edilmiştir. Bunun tersi de mümkündür. Yani "أخوك زيد" şeklinde cümle kurup bu defa müsnedi âlem kullanarak ma'rife yapmak da mümkündür.

2-Cinsin gerçekten bir şeye tahsîs edildiğini ifade etmek için ma'rife kullanılır. Hükmün sırf müsnedün ileyhe ait olduğunu ifade eder. Böyle bir kullanımda gerçek kasr söz konusudur.[111] زَيْدٌ الأَمِيرٌ Emir zeyd'dir.'' Zeyd'den başka emir tanımam, en iyisi en şereflisi Zeyd'dir'' anlamı içermektedir. Cins için olan emirlik tamamen Zeyd'e tahsis edilmiştir.

3-Mübalağa (abartı) için müsned ma'rife getirilir. Müsnetteki bir sıfattan dolayı mübalağa ifade etmek için kullanılmaktadır."عَمْرُو الشُّجاعُ" Cesur olan Amr'dır.'' Bu kullanım mübalağa ifade eder. Zira Amr'dan daha cesur olanlarda vardır.

3.2. Tenkîr Kavramı ve Mânâya Delâleti

Ayniyle belli bir şeye delâlet etmeyen nekre lafızlar kendisini aynı özelliklere sahip benzerlerinden ayırt edebilecek özellikleri olmayan müphem lafızlardır. Ma'rife kelimelerde olduğu gibi nekre kullanılan kelimelerin de belagât açısından bir takım gayeleri bulunmaktadır.[112] Kuşkusuz bu mânâlar kelimenin bizzat kendisiyle değil siyak vasıtasıyla ortaya çıkmakta, nekre kelimeler zatı itibariyle belirli bir mânâya delâlet etmemektedirler.[113] Nekre lafzın genelde ifade ettiği mânâlar tekessür, ta'zîm, taklîl, tahkir, umûm ve nevîyyedir. (çeşit) [114] Asıl olan ise müsnedin nekre, müsnedün ileyhin ma'rife gelmesidir.

3.2.1. Müsned'in Nekre Gelmesi

1-Nekre gelişi müsnedin belli bir kişiye tahsis edilmediğini ifade etmek için olabilir.[115] Belirli bir ismin kastedilmediği yerlerde lafız nekre kullanılır.زَيدٌ كَاتِبٌ Zeyd

[110] Teftâzânî, *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*, 44.
[111] Abbâs Hasan, *el-Belâga Funûnuha ve Efnânuha İlmu'l-Meânî*, 324.
[112] Abbâs Hasan, *el-Belâga Funûnuha ve Efnânuha İlmu'l-Meânî*, 331.
[113] Halil İbrahim Kaçar, "Arapçada Nekre Kullanımların Semantik Boyutu", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 29/2, (Haziran 2005), 167.
[114] Kazvînî, *el-İdâh fi Ulûm'l-Belâga*, 50-51.
[115] Teftâzânî, *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*, 43

kâtiptir." cümlesinde "katip" kelimesinin nekre kullanılması katipliğin sadece Zeyd'e ait olmadığını ifade etmektedir.

2-Tefhîm/Ta'zîm (Müsnedin büyüklüğünü ifade etmek) için kullanılır.[116]

{ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ اَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ} *Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.*[117] Yukarıdaki âyette "رَسُولٌ" kelimesinin nekre kullanımı ta'zim gayesine yöneliktir.

3-Kemâl (Tamlık/Mükemmellik bildirmek) için kullanılır.

{ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فيهِ هُدًى لِلْمُتَّقينَ} (Bu Kitap) hiç şüphe yok ki takva sahipleri için bir hidayettir.[118] "هُدًى" kelimesinin belirsiz olarak getirilmesi Kur'ân'ın insanları doğruya davet etme ve erdeme kılavuzluk yapma niteliğinin kemâl derecede olduğunu ifade etmektedir.[119]

4-Tahkîr için kullanılmış olabilir.ما زَيْدٌ شَيْئًا Zeyd bir şey değil.'' ifadesi tahkir için ''Zeyd adam değil'' anlamında kullanılmıştır.

3.2.2. Müsnedün İleyhin Nekre Gelmesi

Mütekellim müsnedün ileyhi marifelik çeşitlerinden her hangi birisiyle bilmiyorsa lafız nekre kullanılır.[120] Bu durum, lafzın nekre kullanılması açısından bir zorunluluktur. جَاء رَجُلٌ يَسْأَلُ عنْكَ Seni soran bir adam geldi.'' ifadesinde mütekellim müsnedün ileyh (gelen kişi) ile alakalı her hangi bir malumata sahip olmadığı için "رَجُلٌ " kelimesini nekre kullanmak zorundadır.

1-Ta'mîm: Muayyen olmayan bir ferde delalat etmesi için nekre kullanılır.[121] {وَجَاء مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى}Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi.[122] âyetinde "رجل" kelimesi "*her hangi bir adam" geldi* mânâsına kullanılmıştır.

2-Nev'iyyet: Kullanılan kelimenin türünü göstermek ve özel bir anlam kastetmek için kullanılır.[123] {وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ}Gözleri üzerinde de bir perde vardır.[124] Kâfirlerin gözlerinde *bir tür* perde bulunduğundan bahsedilmektedir.

Nekre lafızlar nev'iyyet ve umûm mânâsı haricinde taklîl, tahkir, teksir ve tâzîm için de kullanılabilmektedir. Sekkâkî taklîl ile tahkir arasında ve teksir ile ta'zîm arasında bir

116 Sekkâkî, *Miftahu'l-Ulûm*, 103.
117 et-Tevbe: 9/128.
118 el-Bakara: 2/2.
119 Kaçar, "*Arapçada Nekre Kullanımların Semantik Boyutu*", 182.
120 Meydânî, *el-Belâgatu'l'Arabiyye Ususuha ve ulûmuha ve Fünûnuha* 1/400; Merâğî, *Ulûmu'l-Belâga,* 126.
121 Abdülmüteâl es-Saidî, *Buğyetül İzah li Telhisu'l-Miftah*, 76.
122 el-Yâsîn: 36/20.
123 Sekkâkî, *Miftahu'l-Ulûm*, 191.
124 el-Bakara: 2/7.

fark gözetmemiş,[125] taklîl ifade eden nekre lafzın tahkir de ifade edebileceğini, teksîr ifade eden lafzın ta'zîm de ifade edebileceğini dile getirmiştir.

3-Ta'zîm: Zikredilen şeyin azametini göstermek için kullanılır.[126]{وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ} Onlar için azim (büyük) bir azap vardır.[127] âyetinde "عَذَابٌ" kelimesi nekre kullanılarak büyük bir azaba işaret edilmiştir.

4-Tahkîr: Zikri geçen şeylerin aşağılık ve değersiz olduğunu ifade etmek için kullanılır.[128] وقال الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ اَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ، يَا قَوْمِ اِنَّمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَاِنَّ الْاٰخِرَةَ هِيَ دَارُ { الْقَرَارِ } Mü'min kişi şöyle dedi: "Ey kavmim! Bana uyun, sizi doğru yola götüreceğim. Ey kavmim! Bu dün-ya hayatı bir sürelik yararlanmadan ibarettir; âhirete gelince, ebedîlik yurdu işte orasıdır.[129] Âyeti kerîmede yer alan "مَتَاعٌ" "geçimlik" kelimesinin nekre kullanımının arka planında dünya hayatının dikkate alınmaması gereken, önemsenmeye bile değmeyen az bir geçimlik olması bulunmaktadır.

5-Teksîr: Çokluk ifade etmek için kullanılır.[130] { وَاِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ } Seni yalanlıyorlarsa senden önceki peygamberler de yalanlandı.[131] âyetinde geçen "رسل" kelimesi *nice peygamberler* anlamında çokluk için kullanılmıştır.

6-Taklîl: Azlık ifade etmesi için kullanılır.[132] {وَرِضْوَانٌ مِنَ اللّٰهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür.[133] "Allah'ın (c.c) *az da olsa* bizden razı olması, cennet nimetlerinin hepsinden daha kıymetlidir" anlamı taşımaktadır.

Görüldüğü üzere ma'rifeliğin bir maksadı olduğu gibi aynı şekilde kelimenin nekre gelmesinin de bir maksadı bulunduğu görülmektedir. Zira nekre kullanımların kendine mahsus bir konumu ve amacı bulunmakta olup bunun ma'rife ile karşılanması mümkün değildir.[134] Örneğin belirsizliği ifade etme kastı olan birisinin nekre bir lafız kullanmaktan başka imkânı bulunmamaktadır. Veya kendisine söylenecek isim hakkında muhatabın bir bilgisi bulunmadığında ma'rife türlerinden birisi olan ismi mevsul kullanıp sonrasında o kişiyi hatırlatıcı açıklamalar yapmaktan başka bir imkân yoktur. Yani ma'rife bir lafzın ifade ettiği mânâyı nekre bir lafzın yerine getirmesi, nekre bir lafzın ifade ettiği mânâyı ma'rife bir lafzın yerine getirmesi mümkün değildir.

Nitekim bir şey ne kadar meçhul olur ve bilinmezlik derecesi ne kadar fazla olursa, mahiyetini anlama ve künhünü idrâk etme hususunda muhatabın ilgi ve merakı o denli

125 Kazvînî, *el-İdâh fi Ulûm'l-Belâga*, 52.
126 Meydânî, *el-Belâgatu'l'Arabiyye Ususuha ve ulûmuha*, 1/404; Mayu Kadri, *el-Muîn fi'l-Belâga,*', (Beyrût: Alemü'l-Kutub, 2000), 159.
127 el-Bakara: 2/7.
128 Teftâzânî, *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*, 29.
129 el-Mü'min: 40/38-39.
130 Kasım -Dîb, '*Ulum'ul-Belaga*, *el-Bedî'-el-Beyân-el-Me'ânî*, 333.
131 el-Fâtır: 35/4.
132 Abbâs Hasan, *el-Belâga Funûnuha ve Efnânuha İlmu'l-Meânî*, 330.
133 et-Tevbe: 9/72.
134 Kaçar, "Arapçada Nekre Kullanımların Semantik Boyutu", 165.

fazla olmaktadır. Örneğin {إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ}[135] âyetinde geçen "شَيْءٌ" kelimesinin nekre kullanılması kıyamet sahnesinin çok daha derin boyutta algılanmasına zemin hazırlamıştır. Şöyle ki; bu kullanım sonucunda muhatap, "شَيْءٌ" kelimesinin ifade edebileceği sınırsız açıklamaları hayal dairesine taşıyarak söz konusu sahnenin kelimelerle ifade edilemeyecek kadar korkunç ve tüyler ürperten bir sahne olduğunu zihninde canlandırma imkânı bulur.[136]

Nekre kelime bulunduğu siyak içerisinde de farklı mânâlara delâlet edebilmektedir. Bakara sûresi 96. âyet {وَلَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ النَّاسِ عَلٰى حَيَاةٍ } ile 179. âyette { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰاةٌ } ifadelerinde geçen "حياة" kelimeleri siyaktan anlaşıldığı üzere farklı anlamlara delâlet etmektedir. 96. âyette geçen kelime *her hangi bir hayat*, 179. âyetteki kelime ise *kıymetli* bir hayata delâlet etmektedir. Başka bir ifadeyle lafzın ma'rife veya nekre kullanılması tesadüfî olmayıp, ya bir zorunluluktan kaynaklanmakta ya da sözcüklerle ifade edilmemiş bir takım mânâlar elde etmek gayesiyledir.

4. TA'RÎF-TENKÎR BAĞLAMINDA LAFZÎ MÜTEŞÂBİH ÂYETLER

Teşâbuh içeren âyetlerden birisinde kullanılan kelimelerden birisinin marife diğer âyette nekre gelmesi, marifelik sebeplerinin farklı olması suretiyle benzer âyetlerde bir farklılık meydana gelmesi ve farklı ismi mevsuller kullanmak suretiyle bir faklılığın meydana gelmesi şeklinde Kur'ân âyetlerinde meydana gelen kısmi farklılıklardır. Bu başlık altında ilgili farklılıkların belâgat, sarf ve nahiv ilimleri çerçevesinde lafızların ifade ettiği mânâlar örnek âyetler üzerinden izah edilmeye çalışılacaktır.

Bu farklılıklardan ilki Lafızlardan Birinin Ma'rife Diğerinin Nekre Kullanıldığı Âyetlerdir. Bakara sûresi 126. Âyette { وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهيمُ ربِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِنًا } İbrâhim, "Rabbim! Burayı güvenli bir şehir yap," diye dua etmişti" şeklinde buyurularak "بَلَداً" keliesi nekre kullanılmışken. İbrâhîm sûresi 35. âyette ise {وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا} İbrâhim, "Rabbim! Burayı güvenli bir şehir yap," diye dua etmişti" şeklinde buyutularak aynı lafız "الْبَلَدَ" şeklinde marife kullanılmıştır.

İskâfî, Bakara sûresinde geçen nekre kelime ile İbrahim'in (a.s) Hz. İsmail'i ve eşi Hz. Hacer'i daha sonra üzerinde Mekke'nin kurulacağı ekini olmayan çorak bir araziye ve henüz Mekke'ye yerleşmeden önceki duruma işaret edildiğini ifade etmektedir. Bu yüzden nekre bir kelimeyle yetinilmiştir. Diğer âyette ise Mekke'ye yerleşip orayı inşa ettikten sonra- ki duruma işaret edildiği için kelime ma'rife kullanılmıştır. Yani ilk âyette belde henüz bir yerleşim yeri olmadan yapılan bir dua söz konusuyken ikinci âyette yerleşim yeri olduk- tan sonra yapılan bir dua bulunmaktadır. İzahını gramer kuralları üzerinden destekleyen İskâfî, Bakara sûresindeki "بلد" lafzının ikinci meful, "آمنًا" kelimesinin ise sıfat konumun- da olduğunu, İbrahîm sûresindeki "البلد" lafzının ise birinci meful,

[135] el-Hac: 22/1.
[136] Kaçar, "*Arapçada Nekre Kullanımların Semantik Boyutu*", 167.

"آمنًا" kelimesinin ikinci meful konumunda olduğunu dile getirmiş, ma'rife kullanılan âyette "*Ey Rabbim beldeye çevirdiğin bu yeri güvenilir kıl*" denilerek dua edildiğini beyan etmiştir. Diğer âyette ise Mekân bir belde halini almadan önce yapılan bir dua söz konusu olup "*Bu yeri bir belde kıl! Ve güvenli hale getir*" anlamında bir dua yapılmıştır. İskâfî'nin ikinci yorumu ise Bakara sûresindeki âyetin, "اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ بَلَدًا آمِنًا" takdirinde olduğu, bir belde halini aldıktan sonra beldenin güven içinde olması için dua edildiği yönündedir. Bu durumda kendisine işaret edildiği için lafzın ma'rife kullanılmasına gerek kalmamıştır. Bu âyet tıpkı ma'rife kullanı-lan âyet gibidir. İskâfî'nin ikinci yorumuna göre dua aynı dua olup Allah Teâla bu konula- rı farklı yerlerde haber vermiş olmaktadır.[137]

Kirmânî ise izahının başında bu lafızla kastedilenin {بوادٍ غير ذي زَرْعٍ} "ekini olmayan bir vadi" olduğunu, lafzın Mekke'nin yerleşim yeri haline gelmeden öncesine delâlet etti-ği için nekre kullanıldığını, İbrâhim 35. âyette ise Kâbe yapıldıktan sonrasına işaret edildiğini ifade ederek İskâfinin her iki yorumuna da muvafakat etmiştir. Bütün bunlara ek olarak iki nekrenin tekrar etmesinin ma'rife hükmünde olacağına da değinmiştir.[138] İbn Cemâ'a,[139] Ensârî ve Zerkeşî'nin[140] yorumları[141] İskâfî'nin izahları ile örtüşmektedir.

Gırnâtî Bakara Sûresi 126. âyetin öncesinde {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً} âyetinde geçen "الْبَيْتَ" ile kastedilenin "البلد" olduğunu, ismi işaretin kendisini açıklayacak ma'rife bir tabiye ihtiyacı olmadığını belirtmiştir. Bakara sûresi 126. âyette geçen "بلدًا" kelimesi ma'rife yapılması durumunda tekrar gibi olacağını, bu nedenle kelimenin nekre gelmesinin daha beliğ ve icazlı bir anlatım olduğunu söylemiştir. İbrâhîm sûresi 35. âyetteki "البلد" kelimesi-nin öncesinde ise kendisine işaret edilen ma'rife bir lafız geçmediğini bu nedenle, kelmenin ahd için olan harfi ta'rîf ile getirilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir.[142]

Modern dönem tefsir eserlerinden olan *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* isimli eserin müellifi İbn Aşûr (ö.1973) ise duanın yapıldığı zamanın âyetin anlamını belirleyeceğini ifade edip şöyle demektedir: "Dua, Mekke inşa edilmeden önce ise "بلدًا" kelimesi ile kastedilen yer, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i ve eşi Hacer'i bıraktığı yerdir. Dua Mekke inşa edildikten sonra yapılmışsa kastedilen yer Mekke'dir.[143]

Ebû Hayyân (ö. 745) ise *Bahru'l-Muhît* isimli tefsir eserinde nekre kullanılan âyetin takdirinin "اجْعَلْ هذا الْبَلَدَ بَلَدًا آمنًا" olduğunu, "بَلَدًا" kelimenin öncesinde "الْبَلَدَ", şeklinde mahzuf bir müşarun ileyh bulunduğu için iki âyetin eşit olduğunu, bu durumda her iki âyeti de

137 İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl*, 282-285.
138 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳur'ân,* 78.
139 İbn Cemâ'a, *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihi mine'l-Mesâni*, 105-106,
140 Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/ 128.
141 Ensârî, *Fethu'r-Rahmân bi Keşfi mâ Yeltebisu fi'l-Kur'ân*, 39.
142 Gırnâtî, *Milaku't-Te'vîl*, 50.
143 İbn Aşûr, Muhammed *Tâhir, et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/713.

Mekke'nin yerleşim yeri olduktan sonrası için kullanıldığını, nekre kullanılan kelimenin kendisinden sonra gelecek lafız için bir hazırlık mahiyeti taşıdığını beyan etmektedir.[144]

"جعل" fiilinin değişim dönüşüm anlamı bulunmaktadır. Bir şeyin başka bir şeye dönüştürülmesi durumunda kullanılır. Âyetlerin her ikisinde de bir dönüşümden bahsetmek mümkündür. Fakat lafzın nekre kullanıldığı âyette هذا şeklindeki müsnedün ileyhin بلدًا şeklindeki müsnede çevrilmesi istenmektedir. Yani "Bu" diye tabir edilen yerin belde haline getirilmesi istenmiştir. Lafzın ma'rife kullanıldığı âyette ise müsnedün ileyh هذا البلد şeklinde bir söz öbeği olup "bu beldenin" yani belde olarak kabul edilen yerin güvenli hale getirilmesi istenmektedir. Kanaatimizce marife kullanımda belde, belde halini almış olup güvenli hale getirilmesi istenmiş, nekre kullanılan âyette ise ilgili yerin bir belde haline getirilmesi istenmiştir.

Ta'rîf-tenkîr açısından ele alacağımız bir başka husus lafızların her ikisinin de ma'rife olup farklı yollarla marife gelmesi sebebiyle lafzî müteşâbih âyetlerde meydana gelen kısmî farklılıklardır. Hicr sûresi 35. Âyette {وَاِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ اِلٰى يَوْمِ الدّيْنِ} Kıyamet gününe kadar lânetlenmiş bulunmaktasın! Şeklinde buyurularak "lanet" kelimesi "ال" ile ma'rife yapılmışken, Sâd sûresi 78. âyette {وَاِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي اِلٰى يَوْمِ الدّيْنِ} Ceza gününe kadar lanetim senin üzerinedir" şeklinde buyurularak aynı kelşme zamire muzaf olmak suretiyle marife kullanımıştır.

İskâfî, her iki âyeti de kelimelerin kendisinden önce geçen kullanımlara biçim açısından muvafakat etmesini göz önünde bulundurarak bir izaha gitmiştir. Hicr sûresi 35. âyetin öncesinde geçen âyetlerde insan, cin ve meleklerden bahsedildiğini, bu lafızların tamamının cins için olan "ال" ile geldiğini, bu yüzden "اللَّعْنَةَ" kelimesinin de "ال" ile ma'rife olan kelimelere uygun bir şekilde "ال" ile ma'rife kullanıldığını dile getirmektedir. Sâd 78. âyetin öncesinde ise buna benzer lafızlar geçmemektedir. Âyetin öncesinde {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ}[145] buyurularak yaratma, izafet yoluyla Allah'u Teâlaya has kılınmıştır. Bu kullanıma benzer bir şekilde "لعنتِي" ifadesi de izafet yoluyla ma'rife yapılmıştır.[146] Kirmânî de İskafînin yorumunu özetleyerek ona muvafakat etmektedir.[147]

Gırnâtî, ma'rife gelen kelimedeki "ال" takısının ahd için değil cins için olduğunu zikretmiş, her iki âyetin de kendisinden önceki lafızlara uygun bir şekilde geldiğini beyan ederek İskâfî'nin izahına muvafakat etmiştir.[148] Ensârî'nin izahı da[149] İskafî ile aynı minvaldedir. İskâfî'nin izahını özetlemek suretiyle onunla aynı izahı yapmıştır.

144 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥrü'l-muhît*, (Beyrut: , Daru'l-'İlmiyye, 1993), 1/612.
145 es-Sâd: 38/75
146 İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl,* 816-817.
147 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳur'ân*, 155.
148 Gırnâtî, *Milaku't-Te'vîl*, 290.
149 Ensârî, *Fethu'r-Rahmân bi Keşfi mâ Yeltebisu fi'l-Kur'ân,* 297.

İbn Cemâ'a ise izafetin "teşrif" ve "tevbih" mânâsını göz önünde bulundurarak bir izaha gitmiştir. Sâd 78. âyetin öncesinde "إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا" denilerek Hz. Âdem'in (a.s) yaratılış haberinin, Hz. Âdem'i teşrif için izafet yoluyla[150] gelmesinden dolayı âyetin devamında onun düşmanının kovulmasının da tevbîh maksadıyla izafet yoluyla ma'rife geldiğini beyân etmektedir.[151]

Lanet kelimesi "kovma, azap ve beddua" mânâsı içeren bir lafızdır.[152] Allah'ın rahmetinden uzaklaştırma ve azap sadece Allah'tan sadır olabilmekle beraber, beddua insanlardan sadır olan bir eylemdir. Kanaatimizce lafzın "ال" ile marife yapıldığı kulanımda "ال" takısı istiğraku'l-cins ifade etmek üzere lanet adına her ne varsa bunun iblis'in üzerine olması kastedilerek kullanılmıştır. Lafzın izafetle marife kullanılmasında ise izafetin tahsis mânâsı göz önünde bulundurularak şeytan üzerine yapılan lanetin Allah'a (c.c) tahsis edilmesi amaçlanmıştır.

Ta'rîf-tenkîr açısından ele alacağımız son mesele ise farklı ismi evsuller kullanmak suretiyle biçimsel benzerliğe sahip âyetlerde meydana gelen farklılıklardır. Farklı ismi mevsullerin kullanımı daha çok "الذي" ve "ما" arasında olduğu için kısa bir izahta bulunmak faydalı olacaktır. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, asıl ismi mevsul olması sebebiyle âlimlerin tevcihleri daha çok "الذي" üzerinde olmuştur. İskâf'i bu lafzın ismi mevsul olan "ما" dan daha genel ve daha kapsayıcı olduğunu ifade etmektedir. Gırnâtî de aynı şekilde "الذي" ismi mevsulunün asıl olduğunu, "ما" ve "من" edatlarının ismi mevsul olmak dışında şart, istifham gibi farklı maksatlar için de kullanılabileceğini ifade etmektedir.[153] "الذي" ve "ما" arasındaki bir diğer fark ise "الذي" nin ahd için olması "ما" nın ibham/belirsizlik mânâsı içermesidir.[154] Bu şekilde gelen dört âyetten ikisi "الذي" ve "ما" arasındayken ikisi de "ما" ve "من" arasındadır.

Ra'd suresi 15. âyette {وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَــرْهاً وَظِلَالُـهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ} "Göklerde ve yerde kim varsa, ister istemez kendileri de gölgeleri de sabah akşam Allah'a boyun eğer" şeklinde buyurularak ismi mevsul olarak "من" kullanılmışken bu âyetle benzer lafızlara sahip Nahl sûresi 49. âyette {وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلٰئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ} "Göklerde ve yerde bulunan canlılar ve melekler büyüklük taslamadan Allah'a secde ederler (boyun eğerler) şeklinde buyurularak" ismi mevsul olarak "ما" kullanılmıştır.

Kirmânî, Ra'd sûresindeki âyetin öncesindeki 12,13 ve 14. âyetlerde şimşek, gök gürültüsü ve yıldırım gibi şeylerin zikredildiğini, ele aldığımız Ra'd 15. Âyette melekler ve onların tesbihatından, insanlardan ve onların küfre düşmelerinden bahsedilmesi sebebiyle akıl sahipleri için kullanılan "من" ismi mevsulünün getirildiği görüşündedir. Ona göre Ra'd sûresindeki âyette "وَالْأَرْضِ" kelimesinin başında "من" kullanılmama sebebi ise kâfirlerin ve

150 خَالِقٌ بَشَرًا İfadesinde "şibhi izafet" bulunmaktadır.
151 İbn Cemâ'a, *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihi mine'l-Mesâni*, 223
152 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/ 387.
153 Gırnâtî, *Milaku't-Te'vîl*, 199.
154 Şatrî, *el-Müteşâbihü'l-Lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Esraruhu'l-Belağiyye*, 240.

putların küçümsenme gayesidir. Nahl sûresindeki âyette Allah'ın yarattıklarından genel mânâda bahsedilmekte olup melekler ve insanlardan seraheten bahsedilmemiştir. Bu yüzden siyak "ما" ismi mevsulünün kullanılmasını gerektirmiştir.[155] Ensârî, Kirmânî'nin yaptığı izaha kelimesi kelimesine muvafakat etmektedir.[156]

Gırnâtî, daha anlaşılır bir açıklama yapmıştır. Ra'd sûresinde "من" ismi mevsulün kullanılmasını, Allah'ın emirlerine itaat edecek olanların akıl sahibi olması gerektiğine bağlamıştır. Râd sûresinde Allah'ın emirlerine itaat edecek olanların insan, melek ve cinlerden oluşması ve bunların da akıl sahibi olmalarından dolayı "من" kullanıldığını ifade etmektedir. Zaten "من" den sonra "كَرْهًا" ve "طَوْعًا" "isteseler de istemeler de" ifadesi bulunmaktadır. Nahl sûresindeki âyette ise hareket eden, debelenen akil ve gayri akil için kullanılan "دابة" kelimesine itibar edildiğini söyleyen Gırnâtî akil ve gayri akil bir araya geldiği için burada da "ما" kullanılmasının uygun olduğunu ifade etmektedir.[157]

İbn Cemâ'a ise Nahl sûresindeki âyette secde kelimesi ile "mutlak mânâda boyun eğme" mânâsı kastedildiği için "ما" getirildiği kanaatindedir. Âyetteki secde, akleden ve akletmeyen herkes için geneldir. Akıl sahibi ve akıl sahibi olmayan bir araya geldiğinde "ما" ismi mevsulünün kullanılması uygun olmuştur.[158] Ra'd sûresindeki âyetin öncesinde ise {سواءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ القَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ} şeklinde akıl sahiplerinden bahseden âyetler geçmektedir. Bu yüzden akıl sahiplerinden bahseden bir siyak içerisinde "من" kullanılması daha uygundur.[159]

Zemahşeri ise "ما" yerine "من" getirilemeyeceğini, "من" getirilmesi durumunda tağlib değil aksine tamamının akıl sahibi olduğunun anlaşılacağını, Nahl sûresinde "ما" kullanımının hem akıl sahiplerini hem de gayri akil olanları içine alması açısından uygun olduğunu ifade etmektedir.[160]

Sâmerrâî de Ra'd sûresindeki âyette "وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً" ifadelerinin kullanıldığını, bir şeyi gönül rızasıyla veya kerhen yapmanın ancak akıl sahiplerine mahsus bir şey olduğunu, bu yüzden âyette akıl sahipleri için "من" ismi mevsulünün kullanılmasının uygun olduğunu ifade etmektedir. Nahl sûresindeki âyetten önce ise {اَوَلَمْ يَرَوْا اِلٰى مَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّداً لِلّٰهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ}[161] şeklinde buyurularak gölgesi olan cansız varlıklardan bahsedilmiştir. İsmi mevsulün hemen sonrasında da "دابة" denilerek hayvanlardan bahsedilmiştir. Bu âyette de akıl sahibi olmayanlar için kullanılan "ما" ismi mevsulünün kullanılması uygun olmuştur.[162]

---

155 Kirmânî, *el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳur'ân*, 152.
156 Ensârî, *Fethu'r-Rahmân bi Keşfi mâ Yeltebisu fi'l-Kur'ân,* 287.
157 Gırnâtî, *Milaku't-Te'vîl*, 278-279.
158 Fatih Akbaş, *Arapça Sarf- Nahiv,* (Erzurum: Eser Basım Yayın, 2018), 411.
159 İbn Cemâ'a, *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihi mine'l-Mesâni*, 217-218.
160 Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağa*, 574.
161 en-Nahl:16/48.
162 Fâdıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Belâgatu'l-Kelime fi Ta'bîri'l-Kur'ân*, (Kahire: Şeriketü'l 'Âtîk li's-Sınâati'l-Kitab 2008), 100-101.

SONUÇ

Bazen müfret lafızların tekrarı ile bazen bir âyetin fasılası veya tamamının bir farklılık içermeden tekrarı, bazen de kısmî farklılık içeren âyetlerin tekrarı ile Kur'ân âyetleri arasında bir benzerlik meydana gelmiştir. Her ne kadar belâgat ilmi içerisinde edebi bir sanat türü olarak görülse de tekrarı, bir kusur ve ifade zaafiyeti olarak gören bir kısım çevreler, Kur'ân-ı Kerîm'de gereksiz tekrarların bulunduğu yönündeki iddiaları dile getirerek saldırırcasına Kur'an'ı Kerîm'i eleştirme gayreti içine girmişlerdir. Bu iddia beraberinde bir müdafa ihtiyacı hissettirmiş, ilgili iddiaların yanlışlığını ortaya koymayı gerekli kılmıştır. Bir kısım âlimler Kur'anı Kerim'de tekrar olmadığı bir kısmı ise tekrarın bulunduğunu fakat her bir tekrarın bir gayeye matuf olduğunu dile getirmişlerdir. Bunların haricinde Kur'ânın yazılı bir metin olmayıp şifahi (sözel) bir metin olması sebebiyle Kur'ân'da tekrarların bulunmasının doğal olduğunu, tekrar bulunup bulunmadığı yönündeki tartışmaların ve ilgili benzerlikler için bir açıklamaya gitmenin gereksiz olduğunu iddia ederek onlarca büyük âlimin bu alandaki gayretlerinin beyhude bir çaba olduğunu ima edenler de bulunmaktadır.

Kur'an'ı Kerîm'de tekrar olmadığını söylemek bir vakıayı inkâr etmektir. Zira Kur'ân'ı Kerîmde benzer lafızlarla gelen birçok âyet bulunmakta olup tekrar, bazı gayeleri olan bir belâgat özelliğidir. Tekrarı kabul edip şifahi bir metin olması sebebiyle bu tür kullanımların bulunabileceğini, bir izaha gitmenin lüzumu olmadığını söylemek de hatalı olacaktır. Zira Kur'ân'ın şifahi bir metin olduğunu söylemek Kur'anı tebliğ eden peygamberin Allah'ın muradına uygun olmayacak şekilde Kur'an lafızlarını kendiliğinden söylediği, ilgili mânâların tesadüfi bir takım lafızlara rivayet edildiği zannını ortaya koyar ki bu birçok yanlışlığın önünü açmış ve Kur'ânı tartışma alanı haline getirmiş olacaktır.

Bizim bu hususdaki kanaatimiz, Kur'ân'ı Kerîmde tekrarların bulunduğu, bunun lafzın zihne yerleştirilmesini sağlamak, ta'zîm, tehassur gibi bir takım maksatları bulunan bir belâgat özelliği olduğu, ancak her benzeyişin bir tekrar olmadığı, Kur'ân'ı Kerîm'de bir takım hususiyetleri olan biçimsel benzerliklerin bulunduğu yönündedir. Zira tekrar, aynı lafız veya fıkrin aynı siyak içinde yeniden kullanılmasıdır. İster lafız ister konu, ister bir fikir veya düşünce olsun aynı siyak içerisinde yeniden kullanılmadığı takdirde bir şey "tekrar" olarak değil ancak benzerlik olarak isimlendirilebilir. Bu ise bir çeşit belâgat keyfiyetidir. Kaldı ki tekrar dillerin karekteristik bir özelliği olup her dilin doğasında bulunan ve sıkça başvurulan bir ifade tarzıdır. Hitabın insana yapıldığı ilahi bir kitapta tekrarların bulunması ve bazı âyetlerin birbirine benzemesi dil ve anlatım yününden son derece tabii bir durumdur. Asıl olan gereksiz tekrarların bulunmamasıdır ki, incelediğimiz âyetlerin tamamında elde ettiğimiz sonuç, her tekrarın ve benzerliğin bir gayeye matuf olduğu ve ifade zaafiyeti oluşturacak şekilde bir tekrarın yapılmadığıdır. Zira Kur'ân sadece mânâ açısından değil aynı zamanda lafız açısından da icazlı bir anlatıma sahiptir.

Bu bağlamda lafzî müteşâbih âyetlerde kullanılan lafızlara ma'rifelik-nekrelik açısından bakıldığında gelişigüzel bir kullanımın eseri olmadığı görülmektedir. Örnek teşkil etmesi için verdiğimiz âyetlerin haricinde incelediğimiz birçok âyette tevbîh, umûm, kesret, zikri geçen şeyi müphem konumuna indirmek, umûmun nefyi veya belirsizlik mânâsı kastedilmek istendiğinde lafızların genelde nekre kullanıldığı, istiğrâk, tahsis, mübalağa, lafzen bir mutabakat sağlamak, fasılalara riayet etmek veya önceden zikri geçen şeylerden birisi ile ilgili bir belirlemeye gitmek istendiğinde ise lafızların marife kullanıldığı görülmektedir.

Âlimlerin yaptığı izahlar da, belâgat ve sarf-nahiv ilimlerinin ortaya koyduğu kurallar doğrultusunda, herkesçe kabul edilen kaideler göz önünde bulundurularak yapılmış, afâkî ve kabili mümkün olmayan izahlara gidilmemiştir. Lafzî müteşâbih âyetlerin izahında siyak-sibak, lafzın kime söylendiği, nüzul sırası ve sebebi, âyetlerin Kur'ân'daki tertibi, zaman ve mekânın farklılaşması, söyleyenin psikolojisi, lafzın kimin ağzından çıktığı, ifadenin kendisinden önceki yapıya şekil açısından benzemesini veya ses uyumunu sağlamak, karışıklığa engel olmak, yanlış anlaşılmayı gidermek, mübalağa, te'kîd gibi daha sayamadığımız birçok genel durum göz önünde bulundurulmuştur. İzahların büyük bir kısmı ise Kur'ân'nın göz alıcı güzelliklerini, üstün belâgat özelliklerini ortaya koymayı ve Âllah kelamı olması sebebiyle bütün noksanlıklardan uzak olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Bir kısmı Kur'ân'ın güzelliğini ortaya koymaktan ziyade akla gelebilecek bir takım eleştirilere cevap vermek mahiyetinde olmuştur.

Neticede Kurân'daki söz diziminin tesadüfi olmayıp lafız benzerliği bir çirkinlik değil aksine söze dökülmemiş birçok gizli mânâya delâlet etmesi, bir ifade güzelliği olması açısından Kur'ân'ın mu'cizu'l-beyan olduğunu gösteren birçok güzellikten sadece birisidir.

KAYNAKÇA

'Âkûb, İsa Ali. *el-Mufassal fi 'Ulûmi'l-Belâgati'l-'Arabiyye.* Haleb: Câmiatu Haleb, 2000.

'Abbâs, Fadıl Hasan. *el-Belâga Funûnuha ve Efnânuha İlmu'l-Meânî*. Ürdün: Daru'l-Furkan, 1417/1997.

Akbaş, Y. Fatih. *Arapça Sarf-Nahiv.* Erzurum: Eser Basım Yayın. 5.Basım. 2018.

'Ani, Ahmed Abdullah Hamûd. *el-Büna en-Nahvî ve Eseruha fi'l-Ma'na.* Bağdat: Vizaretü't-T'alimi'l-Âlî ve'l-Bahsu'l-'İlmî, Camiatu Bağdat, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Bereket, Muhammed b. Raşid, *el-Müteşabü'l-Lafziyyi fi Kur'ani'l-Kerîm ve tevcîhuhu.* Suudi Arabistan: Camiatu İmam Muhammed Suud el-İslamî, ts.

Berhemon, Fatıma Zehra. *Delâletü'l-Müteşâbihi'l-Lafzî fi-Siyagâtu'l-Kur'âniyye.* Cezayir: Camiatu Jelali Liabes, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Cibâlî, Muhammed Recaî Ahmed. *Tevcîhu'l-Müteşâbihi'l-Lafziyyi fi'l-Kur'ani'l-Kerîm Beyne'l-Kudemâ ve'l-Muhaddisîn.* Kuala Lumpur: Akademiyyetu Dıraseti'l-İslamî, Camiatu Malay, Doktora Tezi, 2012.

Curcânî, Ali b. Muhamed es-Seyyîd*. M'ucemu't- ta'rîfât.* thk. Muhammed Seyyîd el-Münşavî. Suudi Arabistan: Daru'l-Fadile, ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Baḥrü'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-'İlmiyye, 1993.

Ensârî, Ebû Yahya Zekeriyya. *Fethu'r-Rahmân bi Keşfi mâ Yeltebisu fi'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1984.

Eren, Cüneyt. "Kur' an'ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi*". Ekev Akadami Dergisi* 3/2. (Haziran 2001), 91-107.

Gırnâtî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Endelüsî. *Milaku't-Te'vîl* thk. Abdulgani Muhammed Ali el-Fasî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.

Hassan, Abbas. *en-Nahvu'l-Vâfî*. 4 Cilt. Mısır: Daru'l Maârif, 1979.

Hâşîmî, es-Seyyîd Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâga*. Beyrût: Mektebet'ül-'Asriyye, 1999.

İbn Akîl el-Mekkî. *ez-Ziyâdetu ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân.* 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Dârü'l-Kalem- Dârü'ş-Şamiye, 2006.

İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Cemâ'a, Muhammed b. Ebû Bekir. *Keşfu'l-Meânî fi'l-Müteşâbihi mine'l-Mesâni.* thk. Abdulcevad el-Halef. Pakistan: Mektebetu ibn Teymiyye, 1990.

İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an.* thk. Ahmed Sakr. Kahire: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1973.

İbn Manzûr, Cemalûddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır. 1996.

İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb. *Dürretü't-Tenzîl ve Gurretü't-Te'vîl.* thk: Muhammed Mustafa Aydın. 3 Cilt. Mekke: Camiatu Ümmü'l-Kura, 2001.

Kâhîz, Reyma, bint Zeyd b. Abdurrahman, *Belâgatu'l-Müteşâbihi'l-Lafzî fi Sûreti't-Tevbe.* Suudi Arabistan: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamî, Külliyetu'l-Lugati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans tezi,1429/2008.

Kasım, Muhammed Ahmed – Dîb, Muhyiddin. '*Ulum'ul-Belaga, el-Bedî'-el-Beyân-el-Me'ânî*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitab, 2003.

Kazvînî, Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb. *el-İdâh fi Ulûm'l-Belâga*. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2003.

Kazvînî*. Telhisu'l-Miftâh. Karaçi: Mektebetu'l-Büşra,* 2010.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *Külliyyât.* Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.

Kirmânî, Tâcülkurrâ Muhammed b. Nasr*, el-Burhân fî müteşâbihi'l-Ḳur'ân.* thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Daru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1986.

Merağî Ahmed Mustafa. *Ulûmu'l-Belâga*. Beyrut: Daru'l- İlmiyye, 1993.

Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Habenneka. *el-Belâgatu'l'Arabiyye Ususuha ve ulûmuha ve Fünûnuha.* 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem- Dârü'ş-Şamiye, 1996

Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâti't-Te'ârif.* thk. Abdulhamît Salih Hemedân. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1990.

Rüveylî, Reyma bint. Sekran b. Feyz. *Tevcîhu'l-Müteşâbihu'l-Lafzî fi'l-Ku'rani'l-Kerîm 'inde İbn Zübeyr el-Gırnâtî ve İbni Cemâ'a ".* Suudi Arabistan: Vuzaretu T'alimi'l-Âlî, Camiatu Melik Faysal, Yüksek Lisans Tezi, 1438/2016.

Saidi, Abdülmüteal. *Buğyetü'l-İzah li Telhisü'l-Miftah*. Kahire: Mektebetu'l-Adab, 1999.

Sâmerrâî, Fâdıl Salih. *Dirasetu'l-Müteşâbihi'l-Lafzî min Ayi't Tenzîl Fi Kitabi Mulâki't-Te'vil,* Tunus: Dâru ibn Kesîr, 2016.

Sekkâkî, Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftahu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1987.

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân,* 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Naşirûn, 2015.

Şatrî, Salih Abdullah Muhammed. *el-Müteşâbihü'Lafziyyi fi'l-Kur'anil-Kerîm ve Esraruhu'l-Belağiyye.* Suudi Arabistan: Vizaretü't-T'alimi'l-Âlî Camiatu Ümmü'l-Kura, 1422/2001.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. *Fethu'l-Kadîr el-Camiu Beyne Fenni'd-Dirâye ve'r-Rivaye min İlmi't-Tefsîr.* thk. Abdurrahman Umeyra. 5 cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1994.

Tabane, Bedevi. *Mu 'cemu'l-Belâgati'l-Arabiyye.* Riyâd: Dârü'l-Minare-Dâru'r-Rifâî, 1981.

Teftâzânî, Sa'duddin. *el-Mutavval Şerhu Telhîs'i Miftâh*. thk. Abdulhamit Hindavi. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1971.

Tehanevî, Muhammed Ali, *Keşşafu İstilâhâti'l-Funûn.* thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer. *Esasu'l-Belağa*. thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l- İlmiyye, 2010.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân. 4 Cilt.* Kahire: Mektebetu Daru't-Turas, 1984

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-3-824690
15(8):60-74,2021

Religious Tendency Scale

Halil Ibrahim KAYA*

Devrim ERGINSOY OSMANOGLU**

Muhammet COSKUN***

Abstract

The current study aims to develop a new measurement tool to use in various disciplines like psychology and sociology to measure individuals' religious tendency levels, which is thought to have influence on people's cognition, emotions, and behavior. This tool is also designed to be inclusive enough to be applied to all individuals from different faith systems, especially for the ones from monotheistic religions. While developing this scale for adults, steps of preparing the item pool in light of related literature and interviews with experts in theology field, receiving expert opinions for construct validity, trial implementations, data collection, Exploratory Factor Analysis, and reliability and validity analysis were carried out. In the final data collection, the Religious Tendency Scale was applied 411 university students. Factor analysis revealed 48 items with three subdimensions of "conviction", "practice/prayer", and "intellectual". Cronbach alpha coefficents of this self-report and Likert-type measurement tool was .98 for conviction subscale (25 items), .96 for practice and behavior subscale (13 items), and .95 for intellectual subscale (10 items). Maximum and minimum scores to be taken from the scale ranges between 48 to 240. As the results suggested, the RTS is a reliable and valid tool with its adequate psychometric properties.

Keywords: *Religious tendency, scale development, factor analysis, reliability, validity*

---

* Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Deda Korkut Education, Department of Education Sciences, Branch of Education Programs and Teaching, Kars, Turkey.
Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi Dede Korkut Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Eğitim Programları ve Öğretim Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
hikaya75@gmail.com **ORCID** 0000-0001-9015-887X

** Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Deda Korkut Education, Department of Education Sciences, Department of Branch of Guidance and psychological Counseling, Kars, Turkey.
Dr. Öğr. Üyesi, Kars Kafkas Üniversitesi Dede Korkut Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
erginsoy@hotmail.com **ORCID** 0000-0003-4698-7499

*** Research Assistant, University of Kafkas Faculty of Deda Korkut Education, Department of Education Sciences, Department of Branch of Guidance and psychological Counseling, Kars, Turkey.
Araştırma Görevlisi, Kars Kafkas Üniversitesi Dede Korkut Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
mcoskun@kafkas.edu.tr **ORCID** 0000-0001-6556-6783

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 12 November / Kasım 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 04 Januray / Ocak 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 Januray / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 60-74.
Suggested ISNAD Citation: Halil İbrahim Kaya, Devrim Erginsoy Osmanoğlu, Muhammet Coşkun, "Dinî Eğilim Ölçeği", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 60-74. www.dergipark.org.tr

Dinî Eğilim Ölçeği

Muhammet COŞKUN
Halil İbrahim KAYA
Devrim ERGİNSOY OSMANOĞLU

Öz

Bu çalışmada psikoloji ve sosyoloji gibi alanlarda kullanılmak üzere, bir dine eğilmenin kişinin düşünce, duygu ve davranış kaynaklı diğer özelliklerini nasıl etkileyeceğine dair çalışmalara kaynak sağlayacak bir ölçek geliştirilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca bu ölçek tek tanrılı dinler başta olmak üzere farklı inanç sistemlerine sahip tüm bireylere uygulanabilmesi açısından kapsayıcı bir nitelik taşımaktadır. Yetişkin bireyleri hedef alarak oluşturulan "Dini Eğilim Ölçeği" geliştirilirken sırasıyla; maddeleri hazırlama, kapsam geçerliği için uzman görüşü alma, deneme uygulaması, verilerin analizinde Açımlayıcı Faktör Analizi ve geçerlik güvenirlik çalışması yapılmıştır. Toplam 441 kişiye uygulanan "Dini Eğilim Ölçeği" " İnanç", " Davranış/İbadet" ve "Bilgi Edinme" olmak üzere 3 alt boyut altında toplanmıştır. 25 maddeden oluşan "İnanç" alt boyutunun güvenirlik katsayısı 0,98, 13 maddeden oluşan "Davranış/İbadet" alt boyutunun güvenirlik katsayısı 0,96 ve 10 maddeden oluşan "Bilgi Edinme" alt boyutunun güvenirlik katsayısı 0,95, ve 48 maddeden oluşan Dini Eğilim Ölçeğinin güvenirlik katsayısı 0,98 olarak hesaplanmıştır. Dini Eğilim Ölçeği bir özbildirim ölçeği olup 4'lü likert tipi olarak oluşturulmuştur. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 240 en düşük puan ise 48'dir. Bu sonuçlara göre toplam ve alt boyutlara ait güvenirlilik katsayılarının yüksek olduğu, ölçeğin hem teorik hem de istatistiksel açından kullanılmaya elverişli olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: *Arap Edebiyatı, Şiir, Mersiye, Mersiyenin Bölümleri, Mersiyenin Konuları*.

GİRİŞ

İngilizcede din anlamına gelen "religion" kelimesi kökenini Latincedeki 'religio' kelimesinden almaktadır.[1] Genel manada insanoğlu ile yaratıcı arasındaki bağlılık olarak tanımlanabilecek olan din (Çubukçu, 1988),[2] ruhsal inançların, uygulamaların ya da ikisinin de bir arada olduğu sistemin adıdır.[3] Evrensel ve genel bir tanımını yapmak ne kadar zor olsa da, dinin insan toplumu üzerine olan etkisi sosyal bilim alanlarındaki (psikoloji, sosyoloji, antrapoloji vb.) bilim insanları tarafından kabul edilmektedir.[4]

Psikoloji bilimine katkı sunan birçok kuramcının görüşlerine bakıldığında ise, din ve insan etkileşimi hakkında yargıları bu kadar net değildir ve etkileri hakkında farklı fikirler mevcuttur. Bu kuramcıların başında gelen Sigmund Freud dini bazen saplantı (obsesyon); bazen bebeklik arzularının tatmini ve bazen de yanılsama olduğu için tedavi edilmesi

1 Stephen W. Krauss – Ralph W. Hood Jr, *A new approach to religious orientation: The commitment-reflectivity circumplex* (Rodopi, 2013).
2 İbrahim Agah Çubukçu, "Kültürümüzde din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
3 Gary R. VandenBos, *APA dictionary of psychology* (American Psychological Association, 2007)
4 S. H. Alatas (1977). "Problems of defining religion", *International Social Science Journal*, 29/2(1977), 213-234.

gereken nevrotik bir durum olarak değerlendirmiştir.[5] Carl Gustav Jung ise dinin kişilerin tedavisi için gerekli olduğunu ancak temelde dinin bir mitoloji olduğunu savunmuştur. Hümanist ekolün temsilcileri olan Abraham Maslow, Erich Fromm ve Gordon Allport gibi isimler ise dinin insanoğlunun kendini gerçekleştirmesinde büyük öneme sahip olduğunu ve Varoluşcu kuramın önderlerinden Victor Frankl'da dinin anlam arayışında büyük rol oynadığını belirtmişlerdir.[6] Her ne kadar, bu inanç sistemi tarih boyunca inanış ve uygulama farklılıkları gösterse de insan psikolojisinin vazgeçilmezleri arasında yer almıştır ve günümüz yaşantısında da önemini korumuştur.

Din insanlık var olduğundan beri farklı toplumlarda ve farklı biçimlerde yaşanmıştır. Dini inancın gerçekliğinden veya hangi dini inancın doğru olduğu üzerinde sayısızca tartışma yapmak mümkün, ama psikoloji bilimi, doğru ve yanlışları sorgulamaktansa, bir inancın altında yatan sebepleri ve bu inancın bireye ve topluma etkilerinin tartışılması ön plana çıkmaktadır. Özellikle insanın kendinde ve çevresinde olup bitenleri anlama çabasının, varlığın başlangıcı ve sonu ile ilgili bilinmezlerinin, hayatın anlamı, ölüm sonrası neler olabileceği vb., nedenleri ve sonuçlarıyla açıklamaya çalışma ihtiyacının dine olan ihtiyacı doğurduğu söylenmektedir.[7] Bu konu üzerine araştırma yapan kuramlardan biri olan, Terör (dehşet) yönetimi kuramına[8] göre, düşünme ve hayal yetisi olan insanoğlunun ölüm ve yok olma gibi varoluşsal konular üzerinde düşünebilmesi, onda ölüm fikrinin verdiği bir dehşet yaşamasına sebep olur. Ancak, kişinin kültürel bir dünya görüşüne sahip olması, bu dünya görüşünün sağladığı sembolik anlam, istikrar ve ölümsüzlük hissiyatıyla kişinin ölüm veya yok olma fikriyle yaşayabileceği dehşeti (terörü) minimize eder.[9] Ölüm gibi hayatın gerçekleriyle yüzleşmede ve bu yüzleşmede kişinin özsaygısını, anlamlılığını ve devamlılığını sağlayan dünya görüşü, kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Bazıları bıraktığı sanat eserleriyle, bazıları ideal gördüğü yaşayış tarzıyla, bazıları yetiştirdiği insan ve diğer canlılarla (bitki vb.) kendilerine sembolik bir ölümsüzlük atfederek hayatta anlam kazandırırlar. Seküler inançlar da ölüm gibi olgulardan ortaya çıkan terörün yönetiminde katkıda bulunabilirken, toplumların büyük çoğunluğu ise daha geniş bir inanç sistemi olan dini benimsemiştir. Özellikle dini inancın bu dehşet

5 S. Susanto – S. Idris, "Religion: Sigmund Freud's infantile illusions and collective neurosis perspective" *Ar Raniry: International Journal of Islamic Studies*, 4/1 (2017), 55-70.

6 Ali Köse – Ali Ayten, *Din psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012).

7 İ. A. Çubukçu, "Kültürümüzde Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (1988), 131-141.

8 J. Greenberg – T. Pyszczynski – S. Solomon, The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory. R. F. Baumeister, (Ed.), *Public self and private self* (189-212). New York: Springer-Verlag, 1986).

9 S. Solomon – J. Greenberg – T. Pyszczynski, "A terror management theory of social behavior: The psychological functions of self-esteem and cultural worldviews", *Advances in Experimental Social Psychology*, 24 (1991), 93-159.

yönetimine daha uygun olduğu ve ölümün belirginliğinden ortaya çıkan ölüm anksiyetesini azaltmada önemli rol oynadığı iddia edilmiştir.[10]

Dini inançların insan hayatını nasıl etkilediği ile ilgili çalışmalar sadece varoluşçu düşüncelerin oluşturduğu endişelerle ilişkili kalmamış, ruh sağlığı, sosyoloji ve eğitim gibi alanlardaki birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda, dindarlık, günlük hayatta dini yaşantı, dini eğilim gibi farklı değişkenlerle bireyin psikolojik durumu ilişkisini incelemek amacıyla çeşitli kültürlerde araştırmalar yapılmıştır.[11] Örneğin, dindarlığın fiziksel ve psikolojik sağlık ile iyi oluş düzeyi üzerindeki etkisinin incelendiği çalışmalarda, kendilerini daha dindar olarak ifade eden katılımcılar daha sağlıklı ve mutlu olduklarını belirtmişlerdir.[12][13] Dini bağlılığın iyi oluş seviyesini ve yaşam doyumu düzeyini arttırmasında, dini servislere (cami, klise vb.) düzenli katılım ve sosyal ağın genişlemesi gibi davranışlara bağlı aracı faktörlerin de olduğu sonucuna ulaşılmıştı.[14] Diğer bir çalışmada,[15] dini inanç ve manevi bağlığın sağladığı huzur ve derin anlamın, ölümcül seviyeye gelmiş kalp yetmezliği bulunan hastaların bile hayat kalitesini arttırdığı, depresif belirtileri azalttığı ve tedaviye uyumlarına olumlu katkı sağladığını bulmuşlardır.

Ayrıca, örtük bir biçimde dini temalar belirginleştirildiğinde, katılımcıların davranışsal alanları üzerindeki karar verme becerilerinin artmasıyla öz-kontrollerinin geliştiği,[16] [17] kültürler arası fark olmaksızın Tanrı inancı olanların hırsızlık ve aldatma gibi ahlaki suçları daha az meşru gördüğü[18] gibi birçok araştırma mevcuttur.

Ne kadar dini inançların olumlu davranış ve sonuçlar doğurduğunu destekleyen çalışmalar çoğunlukta olsa da, bu ilişkilerin anlamsız olduğunu veya kültüre ve farklı inançlara göre farklılaşan sonuçların ortaya çıktığını söyleyen çalışmalarda mevcuttur. Bunları örneklendirmek gerekirse; Bloom (2012) şaşırtıcı bir şekilde dini inançların ahlaki

---

10 K. E. Vail – Z. K. Rothschild – D. R. Weise – S. Solomon – T. Pyszczynski – J. Greenberg, "A terror management analysis of the psychological functions of religion", *Personality and Social Psychology Review*, 14/1 (2010), 84-94.

11 A. Akın – Y. Altundağ – M. Turan, "Dini bağlılık ölçeğinin Türkçe'ye uyarlanması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 4/2 (2015), 367-375.

12 M. Green – M. Elliott, "Religion, health, and psychological well-being", *Journal of Religion and Health*, 49/2 (2010), 149-163.

13 A. Sahraian – A. Gholami – A. Javadpour – B. Omidvar, "Association between religiosity and happiness among a group of Muslim undergraduate students", *Journal of Religion and Health*, 52/2 (2013), 450-453.

14 C. Lim – R. D. Putnam, "Religion, social networks, and life satisfaction", *American Sociological Review*, 75/6 (2010), 914-933.

15 J. J. Naghi – K. J. Philip – A. Phan – L. Cleenewerck – E. R. Schwarz, "The effects of spirituality and religion on outcomes in patients with chronic heart failure", *Journal of Religion and Health*, 51/4 (2012), 1124-1136.

16 K. Rounding – A. Lee – J. A. Jacobson, & L. J. Ji, "Religion replenishes self-control", *Psychological Science*, 23/6 (2012), 635-642.

17 R. F. Baumeister – J. J. Exline, "Self-control, morality, and human strength", *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19/1 (2000), 29-42.

18 Q. D. Atkinson – P. Bourrat, "Beliefs about God, the afterlife and morality support the role of supernatural policing in human cooperation", *Evolution and Human Behavior*, 32/1(2011), 41-49.

davranışlar üzerinde spesifik etkisinin az olduğunu ifade etmiştir.[19] Rosmarin, Pargament ve Mahoney (2009) ise Yahudi dindarlığının ve Tanrıya olan güven duygusunun daha az kaygı ve depresyonla ilişkisi olduğunu fakat akıl sağlığı ile ilişkisiz olduğu sonucuna ulaşmışlardır.[20] Tek Tanrılı dinlere mensup katılımcıların toplum yanlısı davranışlarının incelendiği bir deney serisinde ise, dini inancı hatırlatılan kişiler grup içi bağış yapmayı tercih ederken, 'Tanrı' kelimesinin aşılandığı kişiler grup dışındaki insanlara bağış yapmayı tercih etmişlerdir çünkü yaratıcı tüm insanların ilahı olarak kabul edilmektedir.[21]

Araştırma sonuçları genel olarak dikkate alındığında, dini inancın insanın düşünce, davranış ve duygularını etkilediği göz ardı edilemez bir durumdur. Türkiye örnekleminde yapılan çalışmalara bakıldığında da; dini bağlılığın etik tutumu etkilediği[22], akademik başarı ile pozitif ilişkisinin olduğu[23], dini bilgi ve uygulamanın affetme davranışını olumlu şekilde etkilediği[24], dini inancın stresle başa çıkmada önemli bir rol oynadığı[25], inanç ve dünya görüşüne bağlılığın intiharın kabul edilebilirliğini azalttığı[26], dini başa çıkma ile hayat memnuniyeti, psikolojik sağlamlık ve umut değişkenleri ile pozitif etkileşiminin olduğu[27] belirlenmiştir.

1. Dinî inanç üzerine kullanılan ölçme araçları

Psikoloji alanındaki araştırmalar başta olmak üzere dini özelliklerin ölçümü için geliştirilen çok sayıda ölçme aracı mevcuttur.[28] İlk olarak, ilgili alanda dominant bir etki bırakan 'Dindarlık Eğilimi Ölçeği' (Religious Orientation Scale) Allport ve Ross (1967)

19 P. Bloom, "Religion, morality, evolution", *Annual Review of Psychology*, 63(2012), 179-199.

20 D. H. Rosmarin – K. I. Pargament, - A. Mahoney, "The role of religiousness in anxiety, depression, and happiness in a Jewish community sample: A preliminary investigation", *Mental Health, Religion and Culture*, 12/2(2009), 97-113.

21 J. L. Preston – R. S. Ritter, "Different effects of religion and God on prosociality with the ingroup and outgroup", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 39/11(2013), 1471-1483.

22 K. Özyer – Ö. Azizoğlu, "Demografik değişkenlerin kişilerin etik tutumları üzerindeki etkileri", *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/2(2010), 59-84.

23 B. Kümbül-Güler – H. Emeç, "Yaşam memnuniyeti ve akademik başarıda iyimserlik etkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,* 21/2(2006), 129-149.

24 V. Uysal, "Genç yetişkinlerde affetme eğilimleri ve dinî yönelim/dindarlık", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 48(2015), 35-56.

25 E. Kavas, "Dini tutum- stresle başa çıkma ilişkisi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 37(2013), 143-167.

26 F. G. Cirhinlioglu – Ü. Ok, "İnanç ya da dünya görüşü biçimleri ile intihara yönelik tutum, depresyon ve yaşam doyumu arasındaki ilişkiler", *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34/1(2010), 1-8.

27 V. Uysal – A. K. Göktepe – S. Karagöz – M. İlerisoy, "Dinî başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık arasındaki etkileşim üzerine bir araştırma", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 52/52(2017), 139-160.

28 J. E. King – M. R. Crowther, "The measurement of religiosity and spirituality: Examples and issues from psychology", *Journal of Organizational Change Management*, 17/1(2004), 83-101.

tarafından geliştirilmiştir ve büyük rağbet görmüştür.[29] İki faktörden (iç-güdümlü ve dış-güdümlü) oluşan bu ölçme aracı, dini inancın gerçek bir inanan olarak içsel bir motivasyon ve yönelimle mi, yoksa dini inanç ve pratiği sosyal ve kişisel sonuçlarını elde etmek gibi dışsal bir yönelimle gerçekleştiğini ayırt etmektedir (Allport & Ross, 1967). Türkçeye Kayıklık (2000) tarafından uyarlanan ölçeğin tek faktörlü 10 maddelik yapısıyla ülkemizde kullanılmaktadır.

Buna ek olarak, dindarlık gibi özelliklerin ölçümü için geliştirilen birçok ölçme aracı Charles Glock'un (1962) tüm dindarlık türleri için geçerli olabileceğini söylediği beş ana boyutu temel alarak oluşturulmuştur.[30] Bu ortak boyutlar şöyledir: 1) *inanç,* 2) *ibadet/uygulama*, 3) *bilgi*, 4) *etki* ve 5) *duygu*. Bu modeli kullanarak oluşturulan ve 25 ülkede, 100'den fazla çalışmada kullanılan en meşhur ölçeklerden birisi Huber ve Huber (2012) tarafından geliştirilen 'Dinin Merkeziliği Ölçeği/ The Centrality of Religiosity Scale (CRS)'dir.[31] Budist, Müslüman, Hristiyan ve Hindular ile çalışılan bu ölçeğin Türkiye kültürüne uyarlaması yoktur. Ancak, benzer model başta olmak üzere, Türkiye'de dindarlık çok boyutlu olarak Allport ve Ross (1967), Glock (1962) ile Glock ve Stark'ın (1965) modellerinden esinlenilerek geliştirilen ölçekler mevcuttur.[32] Dini Yönelim Ölçeği[33], Dindarlık Ölçeği[34], Dini Hayat Ölçeği[35] ve Ok-Dini Tutum Ölçeği[36] ülkemizde geliştirilmiş olan mevcut ölçeklerden bazılarıdır. Örnek olarak, Uysal (1995) Glock'un modelini kullanarak 26 soruluk 5 boyutlu Likert tipi bir dindarlık ölçeği geliştirmiş ve ölçeğini 'İslami Dindarlık Ölçeği' olarak adlandırmıştır. Ölçekte etki boyutunda 'Allah'ın rızasına uygun hareket etme.', inanç boyutunda 'Vahye ve meleklere iman' ve ibadet boyutunda 'Cemaatle namaz kılma sıklığı' gibi maddeler yer almaktadır. Bu anlamda Ok (2011) tarafından geliştirilen 'Ok-Dini Tutum Ölçeği', özellikle dine olan tutumu (olumlu veya olumsuz olarak) ölçtüğü için literatürde bu anlamda belli bir açığı kapatmaktadır. Diğer yandan ise, bu ölçek sadece İslami kültürü temel alarak yerel örneklemleri hedef almaktadır. 'Ezan, dua ve ayet gibi dini okumaları dinlediğimde duygulanırım' ya da 'Allah'ın bana çok yakın olduğunu hissediyorum' gibi maddeler bu yerelliği göstermektedir.

Bu çalışmada ise Uysal (1995), Ok (2011) ve diğer dindarlık seviyesini ölçen ölçeklerin aksine, güncel çalışmada psikoloji ve sosyoloji gibi belli alanlarda kullanıl-

[29] G. W. Allport – J. M. Ross, "Personal religious orientation and prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 5/4 (1967), 432.

[30] C. Y. Glock, "On the study of religious commitment", *Religious Education,* 57(1962), 98-110.

[31] S. Huber – O. W. Huber, "The centrality of religiosity scale (CRS)", *Religions*, 3/3(2012), 710-724.

[32] Köse - Ayten, *Din psikolojisi*.

[33] A. Onay, "Dini yönelim ölçeği", *İslamiyat Dergisi*, 5/4(2002), 181-192.

[34] V. Uysal, "İslami dindarlık ölçeği üzerine bir pilot çalışma", *İslami Araştırmalar*, 8(1995), 263-271.

[35] M. Yıldız, *Ölüm kaygısı ve dindarlık*. (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006).

[36] Ü. Ok, "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması",. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/2(2011), 528-549.

mak üzere, bir dine eğilmenin kişinin düşünce, duygu ve davranış kaynaklı diğer özelliklerini nasıl etkileyeceğine dair çalışmalara kaynak sağlayacak bir ölçek geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Mevcut çalışma tek tanrılı dinler başta olmak üzere farklı inanç sistemlerine sahip tüm bireyleri kapsayıcı bir ölçme aracı geliştirmeyi öngörmektedir.

2. YÖNTEM

2. 1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma yetişkin bireylerin dindarlık eğilimlerini belirlemek amacıyla geliştirilmiş olan "Dini Eğilim Ölçeği" nin geçerlik ve güvenirliğini test etmek amacıyla yapılmıştır. Envanteri geliştirmeye ilişkin süreçte sırasıyla; envanterin üç alt ölçeğinin her biri için (bilgi edinme, inanç, rehberlik/ibadet) maddelerini hazırlama, kapsam geçerliği için uzman görüşü alma, deneme uygulaması, verilerin analizinde Açımlayıcı Faktör Analizi ve geçerlik güvenirlik çalışması şeklinde bir yol izlenmiştir.

2.2. Örneklem

Araştırmanın örneklemini görülme sıklığı, duyarlılık ve kitle büyüklüğü dikkate alınarak, 2019 yılı içinde öğrenim görmekte olan 441 üniversite öğrencisi oluşturmakta olup, ulaşılabilir örnekleme yöntemiyle örneklem seçilmiştir.

2.3. Veri Toplama Aracını Geliştirme Süreci

Bu bölümde ölçeğin geliştirilmesi sürecinde izlenen aşamalar anlatılmıştır.

2.3.1. Literatür Taraması Ve Maddelerin Oluşturulması

'Dini Eğilim Ölçeği' nin hazırlanmasında aşağıdaki adımlar izlenmiştir.

Madde Havuzunun Hazırlanması: Dini Eğilim Ölçeği" nin geliştirilmesi sürecine madde havuzunun hazırlanmasına yönelik çalışmalarla başlanmıştır. Bunun için öncelikle ilgili alanyazın taranarak, dini duygulara ve dini yaşama biçimlerine yönelik bilgiler incelenmiştir. Bu belirlemeler doğrultusunda ilk taslak maddeler yazılmıştır. Taslak maddeler, kişinin dini yaşanma biçimleri dikkate alınarak yapılmıştır. Dini düşünce, davranış ve uygulama boyutlarını kapsayacak şekilde 68 madde oluşturulmuştur.

Madde Havuzunun Uzman Görüşü Çalışmaları: Geçerlilik çalışması için ölçek, ilahiyat fakültesi, eğitim bilimleri, rehberlik ve psikolojik danışmanlık alanlarında uzman 5 öğretim üyesi tarafından incelenmiştir. Uzmanlardan "Dini Eğilim Ölçeği"nde yer alan maddeleri çalışmanın amacına uygunluğu, açıklığı ve anlaşılırlığı açısından incelemeleri, gerekli gördükleri durumlarda maddelerin değiştirilmesi, düzeltilmesi ve çıkartılması ile ilgili görüşlerini belirtmeleri istenmiştir. Uzman görüşleri ve önerileri doğrultusunda maddeler üzerinde bazı düzeltmeler yapılarak "Dinî Eğilim Ölçeğine" ters düşen bazı maddeler ölçekten çıkarılmış ve toplam 57 maddelik bir havuz oluşturulmuştur.

Dini Eğilim Ölçeği'nin Pilot Çalışması: Buna göre hazırlanan 57 maddelik denemelik envanter, eğitim fakültesine devam eden farklı beş bölüme (sınıf, sosyal bilgiler, fen bilgisi ve okul öncesi öğretmenlikleri ile PDR) devam eden öğrencilerinden oluşan 143 kişilik bir gruba uygulanarak dil ve anlaşılırlık bakımından kontrol edilmiştir. Gelen öneriler doğrultusunda maddeler üzerinde ifade ve sayfa düzeni açısından gereken düzenlemeler yapılmıştır. Bu çalışmalar sonucunda son şekli verilen denemelik envanter formu, üç bölümden belirlenen 441 eğitim fakültesi öğrencisine, sınıf ortamında tek oturumda uygulanarak envanterin asıl uygulaması gerçekleştirilmiştir.

2.4. Dinî Eğilim Ölçeğinin Yapısı

Geliştirilen ölçek, dörtlü Likert tipi bir ölçektir. Maddelerdeki yanıt seçenekleri "Beni Tanımlyor", "Kısmen", "Nadiren", "Beni Tanımlamıyor" seçeneklerinden oluşmaktadır.

"Dini Eğilim Ölçeği" kişilerin dini eğilimlerinin düşünce, duygu ve davranış boyutunda güçlü olup olmadığını ölçmek amacıyla hazırlanmıştır. *"inanç", "davranış/ibadet", ve "bilgi edinme/araştırma*" olmak üzere 3 alt boyuttan oluşmaktadır. İnanç alt boyutu; "Yaratıcının olduğuna inanıyorum", "Dini emir ve yasakların doğru olduğuna inanıyorum." gibi maddelerden oluşan toplam 25 maddeden oluşmaktadır. Davranış/ ibadet alt boyutunda; "insanlarla ilişkilerimi dini hükümlere göre yaşamaya çalışırım", "dinin gerektirdiği ibadetleri tam olarak yapmaya çalışıyorum." vb. 13 madde, ve Bilgi edinme/ Araştırma alt boyutunda; "dini konular hakkında bilgi kaynaklarına başvururum", "inancımı güçlendirmek için dini kaynakları okurum" vb. 10 madde olmak üzere toplam 48 maddeden oluşmuştur. "Dini Eğilim Ölçeği" bir öz bildirim ölçeğidir.

2.5. Veri Toplama Yöntemi

"Dini Eğilim Ölçeği" uygulamaya katılan kişiler tarafından doldurulmuş ve ölçekler araştırmacı tarafından toplanmıştır.

3. Verilerin Analizi

"Dini Eğilim Ölçeği " ile toplanan veriler bilgisayar ortamına aktarılarak "SPSS 24" istatistik paket programı yardımı ile değerlendirilmiştir. Geçerlilik-güvenirlik testleri olarak "Faktör Analizi" ve "Cronbach Alpha" katsayıları hesaplanmıştır.

4. Bulgular ve Tartışma

Bu bölümde "Dini Eğilim Ölçeğinin" geçerlilik ve güvenirlilik analizlerine ilişkin sonuçlar tablolar halinde verilmiştir.

4.1. Faktör Analizi:

Dini Eğilim Ölçeğinin (DEÖ) faktör yapısını incelemek için SPSS (Statistical Package for Social Sciences) 24.0 programı kullanılarak açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Analiz öncesinde ilk olarak ters yüklü maddelerin çevrilmesi yapılarak tüm maddelerde yüksek puanların yüksek dini eğilimi gösterecek şekilde düzenlenmesi yapılmıştır. Yamaç birikinti grafiği (scree plot) ve total sütunundaki öz-değeri 1'den büyük olan faktör sayıları ele alındığında ölçeğin 3 faktörlü bir yapısı ortaya çıkmaktadır (Tablo 1). Eldeki verilerin faktör analizine uygunluğunu kontrol etmek için The Kaiser Meyer Olkin değerine bakılmıştır ve ilgili değer 985 olarak bulunmuştur. Ek olarak, Barlett Küresellik Testi sonucunda anlamlı düzeyde olduğu gözlemlenmiştir [X^2 (1225)= 31793, 207, p < .001]. Eldeki bu The Kaiser Meyer Olkin ve Barlett Küresellik Testi değerleri verilerin açımlayıcı faktör analizi uygulanabileceğini göstermektedir.

Ortaya çıkan üç faktörlü yapı toplam varyansın %78'ini açıklamaktadır. Üç faktör sırasıyla toplam varyansın: (1) % 67,4'sini, (2) % 7,8'ini, ve (3) % 3'ünü açıklamıştır. Birinci faktör 25 maddeden oluşmaktadır ve 'İnanç' boyutu olarak adlandırılmaktadır. İnanç boyutu altındaki faktörlerin yükleri .604 (Dinin gereklerine göre yaşamadığımda kendimi huzursuz hissederim.) ile .941 (Yaratıcının olduğuna inanıyorum.) arasında değişmektedir.

İkinci faktör ise 13 maddeden oluşmakta olup, 'Davranış/İbadet' olarak adlandırılmaktadır. Bu boyutun faktör yükleri .539 (Dinin emrettiği kurallarla davranışlarım uyumluluk gösterir.) ile .737 (Dini çalışmalarda rol alırım.) arasında değişmektedir.

Üçüncü faktördeki 10 madde ise 'Bilgi Edinme' boyutunu ölçmektedir. Buradaki faktör yükleri de .427 (İnancımı güçlendirmek için dini kaynakları okurum.) ile .823 (Dini konular hakkında radyo, tv, internet ve kitap gibi yollar aracılığıyla bilgi edinirim.) arasında değiştiği gözlemlenmektedir.

Tablo 1. Dini Eğilim Ölçeğinin Faktör Yapısı

No.	Maddeler	1	2	3
M1	Yaratıcının olduğuna inanıyorum.	.941		
M2	Duaları işitip kabul eden bir yaratıcının olduğuna inanıyorum.	.946		
M3	Her şeyden üstün bir yaratıcının olduğuna inanırım.	.939		
M4	Her zaman kuluyla birlikte olan bir yaratıcının olduğunu düşünüyorum.	.937		

M5	Dünyayı yaratan ilahi bir gücün varlığına inanıyorum.	.933	
M6	Her şeyden haberdar olan bir yaratıcının varlığına inanıyorum.	.927	
M7	Yaratıcının her şeye gücünün yettiğine inanıyorum.	.927	
M8	Varoluş ile ilgili düşünceler beni bir yaratıcının varlığına yönlendirir.	.916	
M9	Yüce bir güç tarafından cezalandırılabileceğime inanırım.	.898	
M10	Korku yaşadığımda bir yaratıcıya sığınırım.	.896	
M11	Yüce bir yaratıcıya kulluk ederim.	.878	
M12	Ölüm sonrası bir hayatın olduğuna inanıyorum.	.868	
M13	İbadet ve dualar sonrasında mutlu ve huzurlu hissederim.	.861	
M14	İnsanın kendisinin ve çevresindeki gördüklerinin bir yaratıcının varlığına delil olduğunu düşünüyorum.	.860	
M15	Yaratıcının gönderdiği elçi (Örn; Peygamber) benim için örnek teşkil eder.	.852	
M16	Dini öğretilerin gerçekliğine inanıyorum.	.838	
M17	Yaşamdaki her şey yaratıcının varlığını hatırlatır.	.830	
M18	Dine inanmak bende huzur ve güven gibi pozitif duygular oluşturur	.814	
M19	Dini emir ve yasakların doğru olduğuna inanıyorum.	.808	
M20	Yaratıcının bana yol göstermesi için dua ederim.	.808	
M21	İnanmayı bir ihtiyaç olarak görüyorum.	.798	
M22	Ölüm sonrası yaşam ve yargılanma gibi bir düşünce beni kaygılandırır.	.722	
M23	Bir yaratıcının varlığına inanmamak bende kaygı ve/veya korku gibi duyguları oluşturur.	.620	
M24	İnsanların doğru yaşayabilmesi için dini inançlarının olması gerektiğini düşünüyorum.	.613	
M25	Dinin gereklerine göre yaşamadığımda kendimi huzursuz hissederim.	.604	
M26	Dini çalışmalarda rol alırım.		.737
M27	Dinin gerektirdiği ibadetleri tam olarak yapmaya çalışıyorum.		.707

M28	Dini çalışmalarda görev ve sorumluluk almak benim için önemlidir.	.643	
M29	Günlük hayatımda içsel bir ilhamla ibadet ederim.	.641	
M30	İnsanlarla ilişkilerimi dini hükümlere göre yaşamaya çalışırım.	.637	
M31	Günlük yaşamdaki davranışlarımı dinin gerektirdiği emir ve yasaklara göre düzenlerim.	.633	
M32	İbadet etmek günlük hayatımın bir parçasıdır.	.622	
M33	Yalnız kaldığım zamanlarda ibadet ederim.	.614	
M34	Dinin emir ve yasaklarına uygun hayatımı sürdürürüm.	.611	
M35	Dinin emir ve yasaklarını yerine getirmede tatmin olmuş hissediyorum.	.604	
M36	Yaşantıma dair tüm kararlarımda dini kuralları ve değerleri rehber edinirim.	.590	
M37	Dinin gereklerine göre yaşarım.	.552	
M38	Dinin emrettiği kurallarla davranışlarım uyumluluk gösterir.	.539	
M39	Dini konular hakkında radyo, tv, internet ve kitap gibi yollar aracılığıyla bilgi edinirim.		.823
M40	Dini konular hakkında bilgi kaynaklarına başvururum.		.785
M41	Dini konular hakkında konuşmaktan hoşlanırım.		.754
M42	Dinin gerektirdiği kuralları öğrenmek için zaman harcarım.		.647
M43	İnancım gereği dini konular hakkında öğrenmeye ilgiliyimdir.		.630
M44	Dini konulara ilgim vardır.		.625
M45	İnancımı daha iyi öğrenmek için din içerikli kaynakları okurum.		.624
M46	İnancım gereği dinin gerektirdiği ahlak kurallarını araştırırım.		.615
M47	Din ile ilgili şüphelerim var ise bunu gidermek için çabalarım.		.587
M48	İnancımı güçlendirmek için dini kaynakları okurum.		.427

Geliştirilen ölçeğin ayırt edici geçerliliğini kontrol etmek için ise alt boyutları arasındaki Pearson korelasyonlarına bakılmıştır. Tablo 2'de görüldüğü gibi, alt boyutlar

arasındaki orta düzeydeki anlamlı ilişkiler ölçeğin ayırt edici geçerliliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 2. Dini Eğilim Ölçeği (DEÖ) Alt Boyut Korelasyonları (N=441).

DEÖ Alt Boyutları	İnanç	Davranış/İbadet	Bilgi/Araştırma
İnanç	-		
Davranış/İbadet	.739**	-	
Bilgi/Araştırma	.818**	.807**	-

** p < .01

Ayrıca, ölçeğin güvenirliliğini test etmek amacıyla ölçeğin alt boyutlarının ve toplam puanının iç tutarlılık (Cronbach *a*) değerleri hesaplanmıştır. Tablo 3'te görüldüğü gibi, ölçeğin kavramsal yapılarını çok yüksek düzeylerde tutarlı bir biçimde ölçtüğü saptanmıştır. Sonuç olarak, Dini Eğilim Ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Tablo 3: Dindarlık Eğilim Ölçeği Toplam ve Alt Boyutlara Ait Güvenirlik Katsayıları

	M (*N*= 441)	*SD* (*N*= 441)	Cronbach *a*
İnanç	61.26	31.90	.98
Davranış/İbadet	34.90	12.16	.96
Bilgi Edinme	25.92	10.92	.95
Toplam Puan	119.65	50.13	.98

SONUÇ

"Dini Eğilim Ölçeği" " İnanç", " Davranış/İbadet" ve " "Bilgi Edinme" olmak üzere 3 alt boyut altında toplanmıştır. Dini Eğilim Ölçeğinin "İnanç" ile ilgili alt boyutunda 25 madde, "Davranış/İbadet" ile ilgili alt boyutunda 13 madde ve "Bilgi Edinme" ile ilgili alt boyutunda 10 madde olup ölçek toplam 48 maddeden oluşmuştur.

Kaiser – Mayer - Olkin Örneklem değerinin 0.985 Bartlett değerinin 31793,2 p=0,000<.001olduğu, KMO değerinin yüksek çıkması ve Barlett testinin p<0,001 çıkması ile faktör analizinin uygulanabilirliği ve maddeler arası korelasyonun olduğu saptanmıştır.

Toplam 57 madde üzerinden yapılan analizlerin ve alt boyut bazında güvenirlik analizi gerçekleştirildiğinde; "İnanç" alt boyutunda ; 9., 45. maddelerin , "Davranış/İbadet" alt boyutunda ; 30., 31., 32., maddelerin , "Bilgi Edinme" alt boyutunda, 51, 53, 54, 55. maddelerin ayırıcı gücü düşük olduğu için ölçekten çıkarılmıştır.

Toplam ve alt boyutlara ait güvenirlilik katsayılarının yüksek olduğu görülmektedir. 25 maddeden oluşan "İnanç" alt boyutunun güvenirlik katsayısı 0,98, 13 maddeden oluşan "Davranış/İbadet" alt boyutunun güvenirlik katsayısı 0,96 ve 10 maddeden oluşan "Bilgi Edinme" alt boyutunun güvenirlik katsayısı 0,95, ve 48 maddeden oluşan Dini Eğilim Ölçeğinin güvenirlik katsayısı 0,98 olarak hesaplanmıştır. Güvenirlik katsayılarının yeterli düzeyde olduğu görülmektedir.

Dini Eğilim Ölçeği (DEÖ) alt boyut korelasyonları incelendiğinde "İnanç" alt boyutunun "Davranış ve İbadet" alt boyutuyla olan korelasyon değeri (.739**), "Bilgi Edinme" alt boyutuyla olan korelasyon değeri ise (.818**) bulunmuştur. "Davranış ve İbadet" alt boyutunun Bilgi Edinme" alt boyutuyla olan korelasyon değeri ise (.807**) bulunmuştur. Bu sonuçlara göre Dini Eğilim Ölçeğinin" alt boyutlarının birbirleriyle (** p < .01) yüksek korelasyon düzeyine sahip oldukları görülmektedir. Dini Eğilim Ölçeği bir özbildirim ölçeği olup 5 likert tipi olarak oluşturulmuştur. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 240 en düşük puan ise 48'dir.

KAYNAKÇA

A. Akın–Y. Altundağ – M. Turan, "Dini bağlılık ölçeğinin Türkçe'ye uyarlanması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* 4/2 (2015), 367-375.

A. Onay, "Dini yönelim ölçeği", *İslamiyat Dergisi*, 5/4(2002), 181-192.

A. Sahraian–A. Gholami – A. Javadpour – B. Omidvar, "Association between religiosity and happiness among a group of Muslim undergraduate students", *Journal of Religion and Health*, 52/2 (2013), 450-453.

Ali Köse–Ali Ayten, *Din psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012).

B. Kümbül-Güler–H. Emeç, "Yaşam memnuniyeti ve akademik başarıda iyimserlik etkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,* 21/2(2006), 129-149.

C. Lim–R. D. Putnam, "Religion, social networks, and life satisfaction", *American Sociological Review*, 75/6 (2010), 914-933.

C. Y. Glock, "On the study of religious commitment", *Religious Education,* 57(1962), 98-110.

D. H. Rosmarin–K. I. Pargament, - A. Mahoney, "The role of religiousness in anxiety, depression, and happiness in a Jewish community sample: A preliminary investigation", *Mental Health, Religion and Culture*, 12/2(2009), 97-113.

E. Kavas, "Dini tutum- stresle başa çıkma ilişkisi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 37(2013)*,* 143-167.

F. G. Cirhinlioglu–Ü. Ok, "İnanç ya da dünya görüşü biçimleri ile intihara yönelik tutum, depresyon ve yaşam doyumu arasındaki ilişkiler", *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34/1(2010), 1-8.

G. W. Allport–J. M. Ross, "Personal religious orientation and prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 5/4 (1967), 432.

İ. A. Çubukçu, "Kültürümüzde Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (1988), 131-141.

İbrahim Agah, Çubukçu, "Kültürümüzde Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 / 1 (Nisan 1988): 131-141 . https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000739Gary R.

J. E. King–M. R. Crowther, "The measurement of religiosity and spirituality: Examples and issues from psychology", *Journal of Organizational Change Management*, 17/1(2004), 83-101.

J. Greenberg–T. Pyszczynski – S. Solomon, The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory. R. F. Baumeister, (Ed.), *Public self and private self* (189-212). New York: Springer-Verlag, 1986).

J. J. Naghi–K. J. Philip – A. Phan – L. Cleenewerck – E. R. Schwarz, "The effects of spirituality and religion on outcomes in patients with chronic heart failure", *Journal of Religion and Health*, 51/4 (2012), 1124-1136.

J. L. Preston–R. S. Ritter, "Different effects of religion and God on prosociality with the ingroup and outgroup", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 39/11(2013), 1471-1483.

K. E. Vail–Z. K. Rothschild – D. R. Weise – S. Solomon – T. Pyszczynski – J. Greenberg, "A terror management analysis of the psychological functions of religion", *Personality and Social Psychology Review*, 14/1 (2010), 84-94.

K. Özyer–Ö. Azizoğlu, "Demografik değişkenlerin kişilerin etik tutumları üzerindeki etkileri", *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/2(2010), 59-84.

K. Rounding–A. Lee – J. A. Jacobson, & L. J. Ji, "Religion replenishes self-control", *Psychological Science*, 23/6 (2012), 635-642.

M. Green–M. Elliott, "Religion, health, and psychological well-being", *Journal of Religion and Health*, 49/2 (2010), 149-163.

M. Yıldız, *Ölüm kaygısı ve dindarlık*. (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006).

P. Bloom, "Religion, morality, evolution", *Annual Review of Psychology*, 63(2012), 179-199.

Q. D. Atkinson–P. Bourrat, "Beliefs about God, the afterlife and morality support the role of supernatural policing in human cooperation", *Evolution and Human Behavior*, 32/1(2011), 41-49.

R. F. Baumeister–J. J. Exline, "Self-control, morality, and human strength", *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19/1 (2000), 29-42.

S. H. Alatas (1977). "Problems of defining religion", *International Social Science Journal*, 29/2(1977), 213-234.

S. Huber–O. W. Huber, "The centrality of religiosity scale (CRS)", *Religions*, 3/3(2012), 710- 724.

S. Solomon–J. Greenberg – T. Pyszczynski, "A terror management theory of social behavior: The psychological functions of self-esteem and cultural worldviews", *Advances in Experimental Social Psychology,* 24 (1991), 93-159.

S. Susanto–S. Idris, "Religion: Sigmund Freud's infantile illusions and collective neurosis perspective" *Ar Raniry: International Journal of Islamic Studies*, 4/1 (2017), 55-70.

Stephen W. Krauss–Ralph W. Hood Jr, *A new approach to religious orientation: The commitment-reflectivity circumplex* (Rodopi, 2013).

Ü. Ok, "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/2(2011), 528-549.

V. Uysal–A. K. Göktepe – S. Karagöz – M. İlerisoy, "Dinî başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık arasındaki etkileşim üzerine bir araştırma", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 52/52(2017), 139-160.

V. Uysal, "Genç yetişkinlerde affetme eğilimleri ve dinî yönelim/dindarlık", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 48(2015), 35-56.

V. Uysal, "İslami dindarlık ölçeği üzerine bir pilot çalışma", *İslami Araştırmalar*, 8(1995), 263-271.

VandenBos, *APA dictionary of psychology* (American Psychological Association, 2007).

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10. 17050/kaüifd.O.2021-4-840688

15(8):75-102,2021

The Prophets And The References To The Prophet Storıes In The Dıwân Of Unsî Hasan Shabânî

Murat VANLI*

Abstract

Tekke poetry, whose first examples in Turkish poetry began to be given by Sufis such as Hâce Ahmet Yesevî, Yûnus Emre, Âşık Pasha, Gülşehrî in the 12th and 14th centuries; showing a great development in the 15th and 16th centuries, it evolved with the contributions of Eşrefoğlu Rûmî, Kaygusuz Abdal, İbrâhim Gülşeni, Üftâde, Şemseddin of Sivâsî, Pîr Sultân Abdal and many other poets; and it has completed its development with the contributions of poets such as Azîz Mahmûd Hüdâyî, Abdülmecîd Sivâsî, Sinân Ümmî and Niyâzî-i Mısrî etc. in the 17th century. During these processes, poetry became one of the means of spreading the thoughts of those who were engaged in Sufism, and gained a nature that can be read and listened with pleasure in the assemblies of Sufis and in religious rituals as a means of engaging in divine enthusiasm, experiencing spiritual pleasure, and interrupting the relationship with everything other than God. In the 18th century, when the Devlet-i Aliye began to lose its power, in parallel with the decline in artistic activities, it has been entered a period of pause and repetition in the poetry, which is one of the most important of these activities. Ünsî Hasan Şa'bânî, the representative of Tekke poetry, who stood one step ahead of his peers in such an era of decline, took his distinguished place in the 18th century as a poet-chanting poet and mystic.

In this article, after giving brief information about the life, literary personality and characteristics of the Divan of this talented sufi poet Unsî Hasan Shabânî, a member of the Shabâniyye branch of the Halvetiyye order, his imaginations about the prophets mentioned in the Quran will be tried to be analyzed based on 424 poems contained in his Divan. It will be determined which prophet, how many times and in which way Unsî, who gives importance to meaning rather than form in his poems and uses Sufi symbolic language very successfully, mentioned in his divan; and his love for the prophet will be demonstrated.

Keywords: *Ünsî Hasan Şhabânî, Diwân, Prophet, Poem, Story.*

Ünsî Hasan Şa'banî Divânı'nda Peygamberler ve Peygamber Kıssalarına Telmihler

* Assist. Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Branch of Turkish-Islamic Literature, Erzincan, Turkey.
Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye.
muradvanli@gmail.com **ORCID** 0000-0002-6516-9937
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 14 December / Aralık 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 07 Ocak / Ocak 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 Januray / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 75-102.
Suggested ISNAD Citation: Murat Vanlı, "Ünsi Hasan Şa'banî Divânı'nda Peygamberler ve Peygamber Kıssalarına Telmihler" *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 75-102.
www.dergipark.org.tr

Murat VANLI

Öz

Türk şiirinde ilk örnekleri 12-14. yüzyıllarda Hâce Ahmet Yesevî, Yûnus Emre, Âşık Paşa, Gülşehrî gibi mutasavvıflarca verilmeye başlanan Tekke şiiri, 15. ve 16. yüzyıllarda büyük bir gelişme göstererek Eşrefoğlu Rûmî, Kaygusuz Abdal, İbrâhim Gülşenî, Üftâde, Şemseddin Sivâsî, Pîr Sultân Abdal ve daha nice şairle tekâmül etmiş ve 17. yüzyılda Azîz Mahmûd Hüdâyî, Abdülmecîd Sivâsî, Sinân Ümmî ve Niyâzî-i Mısrî vb. şairlerle gelişimini tamamlamıştır. Bu süreçlerde şiir, tasavvufla iştigal edenlerin düşüncelerini yayma araçlarından biri olmuş ve ilâhî coşkuya kapılma, rûhî hazzı tatma ve Hak'tan gayrı her şeyden alakayı keserek vecde gelme vasıtası olarak sûfîlerin meclislerinde ve dinî âyinlerinde zevkle okunup dinlenir bir mahiyet kazanmıştır. Devlet-i Âliyye'nin kudretini yitirmeye başladığı 18. yüzyılda ise gerilemeye paralel olarak sanatsal faaliyetlerde, bu faaliyetlerin başını çektiği şiirde duraksama ve tekrar dönemine girilmiştir. Tekke şiirinin işte böyle bir inhitat devrinde akranları arasından bir adım öne çıkan temsilcisi Ünsî Hasan Şa'bânî, şiir terennüm eden şair ve mutasavvıf olarak 18. yüzyıldaki seçkin yerini almıştır.

Bu makalede Halvetiyye tarikatının Şa'bâniyye koluna mensup bu istidatlı şairinin yaşamı, edebî kişiliği ve Divân'ının hususiyetleri belirtildikten sonra Divân'ında yer alan 424 adet şiirinden hareketle Kur'ân-ı Kerîm'de zikrolunan peygamberler hakkındaki tasavvurları tahlil edilecektir. Şiirlerinde şekilden ziyade manâya önem vermiş olan ve tasavvufî sembolik dili gayet başarılı bir şekilde kullanan Ünsî'nin hangi peygamberi ne cihetle kaç defa zikrettiği de tespit edilip peygamber sevgisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Ünsî Hasan Şabânî, Divân, Peygamber, Şiir, Kıssa.*

GİRİŞ

Tekke/medrese çatışmalarının hararetinin henüz geçmediği bir zamanda[1] yaşamış olan Ünsî Hasan Şa'bânî (ö. 1136/1724), tasavvufî incelikleri manzum bir şekilde müridânına izah etmek isteyen mutasavvıf bir şairdir. Ehil olmayan kimselerin hakikat sırlarına vâkıf olmalarına mâni olma adına manevî hâllerini şiir alegorisinde şifreli bir şekilde vermeyi tercih etmiştir. Manzumelerinde tasavvufun girift ve tartışmalı meseleleri yanı sıra şeriat çizgisi dâhilindeki hususları da ele almış, bu doğrultuda şeriat ve tarikat dengesini gözetmiştir. Divân'ının birçok yerinde âyet ve hadislerden iktibaslar yapması, dinin temel vecibelerini dile getirmesi ve peygamber kıssalarına telmihlerde bulunması bu dengenin bir tezahürüdür.

1 Kadızâdeliler ve Sivâsîler münakaşası fiilî mücadeleye her ne kadar 17. yüzyılda dönüşmüş ise de bu kavgaların sebeplerinin anlaşılabilmesi için ondan da bir evvelki yüzyılın derinliğine inmek gerekmektedir. 16. yüzyıl âlimlerinden olan ve bir ara tarikata intisap etmek isteyip de riyâzet ve vahdet-i vücûd gibi kavramları idrâk edemediğinden kendisine sadece zâhirî ilimlerle iştigali tavsiye edilmiş olan Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981-1573)'nin mev'ize türündeki *Tarîkat-ı Muhammediye* isimli eseri, 17. yüzyıldaki bu fikrî ve hatta fiilî kavgaların tetikleyicisi olmuştur. Kadızâdelilerin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) mektebinden etkilenmiş olan fikrî seviyedeki lideri Birgivî'nin söz konusu tartışmaya esas teşkil edebilecek mahiyetteki bidat ve bâtıl olarak nitelenen şeyler hakkında mütalaaları için bkz. İmam Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivî, *Tarîkat-ı Muhammediyye*, çev. Mehmet Fatih Güneş (İstanbul: Kalem Yayınları, 1. Basım, 2006), 850-853. Kadızâdeliler ve Sivâsîler zümresi arasındaki münakaşalar ve bu münakaşaların taraftarları hakkında ayrıca bkz. Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/100-102.

Şiirlerini Ünsî mahlasıyla yazan Hasan Efendi, bu mahlasıyla klasik tasavvufî terimlerden olan ünsiyet makâmını tevriye oluşturacak şekilde kullanmıştır. İlâhileri şiir tekniği yönünden zayıf olmakla beraber muhteva yönünden son derece dolu ve mânidârdır. Bu ilâhilerinde Ünsî'nin hem ifade tarzı hem de işlediği konular bakımından Yûnus Emre (ö. 720/1320[?]) ve Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694) çizgisinden yürüdüğü gözlemlenebilmektedir. Şiirlerinde tasavvufî mefhum, mecâz ve istiareleri sıkça kullanan Ünsî, Divân'ında birçok şiirde İslâm'ın temel umdelerini şeriat dairesinde ele alarak dinî muhtevayı da ihmal etmeyip âyet ve hadislerden onlarca iktibas yapmış, Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmiş olan peygamberlerin 13 tanesini farklı veçheleriyle yüzlerce beyitte işlemiştir. Halvetiyye'nin Şa'bâniyye erkânında yetişmiş olan bu kıymetli mutasavvıfın Divân'ının tahlil edilmemiş ve peygamberler hakkındaki tasavvuratının ortaya konulmamış olması, bizi bu çalışmaya sevk etmiştir. Bu makalede biz, Ünsî'nin Divân'ında zikretmiş olduğu peygamberleri tespit ve tahlil etmeye, böylelikle 17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyıl başlarında yaşamış olan Halvetî bir mutasavvıf şairin peygamberlere dair duygu ve düşünce dünyasını araştırmacıların dikkatine sunmaya çalışacağız.

1. ÜNSÎ HASAN ŞA'BÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1055/1643 senesinde Kastamonu'nun Taşköprü ilçesinde doğan Ünsî, Halvetiyye tarikatının Şa'bâniyye koluna mensup bir mutasavvıftır. Hz. Pîr Şa'bân-ı Velî el-Kastamonî (ö. 976/1569)'nin kurmuş olduğu erkânın Karabaşiyye kolundan yetişmiş bir mürşid-i kâmil, âlim, ârif ve şâir bir kişidir. Mürşidi, "Pîr-i Sânî" diye anılan Karabaş-ı Velî nâmıyla şöhret bulan Şeyh Ali Alâeddin Atvel (ö. 1097/1686)'dir. İlköğrenimini memleketinde yapan Ünsî, küçük yaşlarda İstanbul'a gidip medrese eğitimi görerek yirmi yaşında müderris olmuş, Arapça ve Farsçayı bu dillerde şiir yazacak şekilde öğrenmiş ve bu genç yaşında Ayasofya Camii'nde *Beyzavî Tefsiri* ve *Mesnevî-i Şerîf* okutabilecek sûrette zâhirî ve bâtınî ilimlere vukûfiyetiyle temayüz etmiştir.[2]

Tasavvufa âşinâlığı babası dolayısıyla olan Ünsî, bir müddet sonra müderrislik görevinden ayrılıp Karabaş-ı Velî'ye intisap etmiştir. Onun gözetimi ve manevî eğitiminde seyr u sülûkunu tamamlayan Ünsî, 1085/1674'te mürşidinden icazet alarak Şa'bâniyye erkânını İstanbul'da yaymak üzere hilafetle memur olmuştur. İstanbul'da

[2] Ünsî hakkında en geniş malumatı halifesi İbrâhim-i Hâs Efendi'nin kaleme almış olduğu *Menâkıbnâme*'den edinmekteyiz. 1155/1742 tarihinde derleyip yazdığı bu eserde İbrâhim-i Hâs, mürşidinden sâdır olan olağanüstü hâllerden bizzat gördüklerini ve güvenilir kimselerin sözlerinden işittiği kerametlerden bazılarını kaleme alarak eseri telif ettiğini ifade eder. Bkz. İbrahim Hâs Şabânî, *Hasan Ünsî Halvetî ve Menâkıbnâmesi,* haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 1. Basım, 2016), 103. Biz de bu çalışmada Ünsî'nin hayatına dair olan malumatı mezkûr menâkıbnâmeden edindiğimiz bilgiler ışığında aktardık. İbrahim Hâs, *Menâkıbnâme,* 103-264. Bunun yanı sıra Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne*'sinden de istifade ettik. Bkz. Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ,* haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2015), 4/39-43. Vassâf'ın Ünsî hakkında *Cerîde-i Sûfiyye*'de de bir makalesi bulunmaktadır. Bkz. Hüseyin Vassaf, "Hasan Ünsî Hazretleri", *Cerîde-i Sûfiyye* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1332), 4/98, 19-20.

Alayköşkü yakınlarındaki Aydınoğlu ismiyle anılan Halvetî tekkesinin şeyhi olan Ünsî, 81 sene ömür sürmüş ve 1136/1724 tarihinde Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Kendi vefatına tarih düşüren veya konuşmalarında vefat tarihini imâ eden ender mutasavvıflardan biri olan Ünsî'nin vefâtına dair Hicrî 1136 senesi için düşürdüğü tarihlerden birisi şudur:

"*Bildi ömrü târihin oldu Hasen gamdan esen*
Bihi ni'am dâr muttakîn evc zihî cây-ı hasen"

Ser-tarîk Mehmed Efendi, Mustafa Ağa, Abdullah Sıdkî Efendi (ö. 1160/1747-48), A'rec Mustafa Efendi, Pîr Osman Dede Efendi, Hasan-ı Azakî, İbretî Şeyh Mustafa Efendi, İbrâhim-i Hâs (ö. 1175/1761-62) yetiştirmiş olduğu halifelerdendir. Ünsî'nin halifesi ve Türk tasavvuf tarihi ve edebiyatı araştırmaları için son derece mühim ve kaynak bir şahsiyet olan İbrâhim-i Hâs, aynı zamanda kendi şeyhinin eserlerinin de derleyicisidir. Ünsî'nin *Kelâm-ı Azîz, Sırr-ı Ahadiyyet, Etvâr-ı Seb'a* ve *Divân'*ı olmak üzere 4 eserinin varlığı bilinmektedir.

2. ÜNSÎ'NİN DİVÂN'ININ MAHİYETİ

Ünsî'nin incelemeye tabi tutmuş olduğumuz Divân'ı, "Divân-ı İlâhiyât"tır; yani ilahilerden oluşmaktadır. Nitekim Ünsî, Divân'ındaki manzumelerinden "ilâhî" diye bahsetmektedir. Divân, Mustafa Tatcı tarafından neşredilerek ilim âlemine kazandırılmıştır.[3] Divân'ın en önemli özelliği mürettep olmamasıdır. Şiirler, söyleniş sırasına göre yazılmış olup müridine: *"Eline geçeni yaz."* diye salık veren Ünsî'nin isteği doğrultusunda şiirlerin sıralanışında hurûf-ı hecâ tertibine itibar edilmemiştir.[4] Divân, 424 adet şiirden müteşekkil olup bu şiirlerin 259'u aruz vezniyle yazılmıştır. Aruzla yazılmış olan bu şiirlerin hemen hepsinde çok miktarda imâle ve zihâf kusurları mevcuttur. Aruzlu şiirlerin 221 adedi gazel, 4 tanesi murabba, 1'i muhammes ve yine 1 tanesi de müsedes nazım şekliyle yazılmıştır. Bunların dışında 1 adet mesnevî, 15 adet müfredât, 9 adet de rubâî bulunmaktadır. Hece vezniyle yazılmış olan şiirlerin 112 tanesi koşma şekliyle yazılmıştır. Heceli şiirlerin içinde 44 tanesi gazel şeklindedir. Hususen mutasavvıf şairlerde sıkça rastlanılan heceli gazellerin Ünsî'de de bir hayli örneğinin bulunması, Ünsî'nin de şekilden çok muhtevaya önem verdiğinin bir göstergesidir. Bunlardan başka Divân'ın sonlarında 6 adet tarih manzumesi bulunmaktadır. Bu manzumelerin 5 tanesi kendi vefatına düşürmüş olduğu tarihtir. Divân'da ayrıca 3 naat-ı şerif 1 adet de elif-nâme vardır.

3. DÎVÂN'DA İSMİ GEÇEN PEYGAMBERLER

[3] Ünsî Hasan Şa'bânî, *Dîvân-ı İlâhiyat,* haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2004).
[4] Biz de şiir ve beyit/bentlerin künyelerini verirken Divân'daki tertip sırasına riayet ettik.

Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri zikredilmiş olan peygamberler Âdem (as), İdrîs (as), Nûh (as), Hûd (as), Sâlih (as), İbrâhim (as), İsmâil (as), İshak (as), Lût (as), Ya'kûb (as), Yûsuf (as), Eyyûb (as), Zülkifl (as), Şu'ayb (as), Mûsâ (as), Hârûn (as), İlyâs (as), Elyesa' (as), Yûnus (as), Dâvûd (as), Süleymân (as), Lokmân (as), Üzeyr (as), Zülkarneyn (as), Zekeriyyâ (as), Yahyâ (as), Îsâ (as) ve Muhammed (sas)'dir. Bu 29 isimden Hızır (as), Lokmân (as), Üzeyir (as), Zülkarneyn (as) hakkında peygamber olup olmadığı hususunda çeşitli tartışmalar mevcuttur.[5] Biz bu tartışmalara girmeden bu isimlerden incelemiş olduğumuz Divân'da adları anılan Hızır (as) ve Lokmân (as)'ı da kronolojik sırasına uygun şekilde değerlendirdik. Bu tertibatta Hz. Muhammed (sas)'i nûr-ı Muhammedî[6] meselesinden ötürü en başta zikretmeyi muvafık bulduk. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilip de Divân'da hiç anılmayan peygamberleri de tespit ederek sonuç kısmında belirttik.

3.1. Hz. Muhammed (sas)

Ünsî'nin, Divânı'nda en fazla tebcil ve tazim ettiği peygamber hiç şüphesiz peygamberimiz Hz. Muhammed (sas) olmuştur. Şiirlerinde O'nun Ahmed ismini (193/22, 344/10) ve Resûl (123/4, 197/8) sıfatını kullanan Ünsî, Hz. Muhammed (sas)'i ayrıca Sultân (250/9), Hazret-i Sultân (344/11), Sultân-ı hayrü'l-beşer (377/1) olarak da tavsif etmiştir. Divân'ının 3 adet şiirini (126, 250, 377) naat türünde kaleme alan Ünsî, bu naatlerinde Hz. Peygamber (sas)'i methederek kendisine şefâat etmesini istemiştir. 'Şefâat kıl' redifli naatında adeta lirizmin hudutlarını zorlamıştır:

"Sen iki cihânın Sultân'ı, dertlilerin dermânısın; ben kuluna şefâat kıl (250/1). Aşkından âvâre oldum, derdinden gönlüm yaralarla doludur. Bu yaralarıma, ben bî-çârene şefâat kıl (250/3). Bu derde düştüğümden beri hiçbir yerde karârım kalmamıştır. Gözümden perdenin kalkması için bana lutfet, ben müştâkına şefâat kıl (250/4). Kalbimdeki tüm karışıklıklar gitsin, gönlüm itminana ersin. Beni herhangi bir iş, yaptığım hiçbir faaliyetim senin muhabbetinden uzaklaştırmasın. Ben fakirim, derviş olan benim; sen zenginsin. Senin muhtacın olmuş bu gedâya şefâat kıl."

Gitsin dilden cümle teşvîş
Sen ganîsin benim dervîş

5 Hızır (as)'ın nebî mi yoksa velî mi olduğu, hâlen yaşayıp yaşamadığı, Kur'ân-ı Kerîm ve sahih hadis kitaplarında belirtilen hususlara zamanla ne gibi hurafe ve mitolojik unsurların eklendiği hakkında görüşler için bkz. İlyas Çelebi, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/406-409. Diğerleri hakkındaki ihtilaf için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/259.

6 Bütün ruhlar, 'ilk ruh' denilen hakîkatin taayyun ve zuhûrlarıdır. Hz. Muhamed (sas)'in rûhu, bu ilk rûhun hakîkatidir. Ruh-ı Muhammed/ilk ruh ebu'l-ervâh (ruhların babası) olduğu gibi, beden itibariyle de oğlu olduğu kimsenin de mânen babası hâline gelmiştir. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 4. Basım, 2015), 30. Nûr-ı Muhammedî hakkında ayrıca bkz. Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 1-21.

Aldamaya beni bir 'îş
Muhtâcına şefâat kıl (250/5)

"Ben aşkının zebûnu olmuşum, senden seni istemekteyim. Aşk zincirini çekmekte olan bu dîvânene şefâat kıl (250/6). (Sana olan sevgim dolayısıyla) seni o Dost'tan ayrı görmemekteyim. Senin şevkinden gece gündüz inler, feryat eder bir vaziyetteyim. Âhımın uğultusu göklere erişmektedir. Senin (aşkının şarâbı ile) mestâne olmuş bu Ünsî'ye şefâat eyle."

Fark etmezem dostdan seni
İnilerim dünü güni
'Arşa çıkar âhım üni
Mestânene şefâ'at kıl (250/7)

"Ben ol Zât'a senden erdim, kemâlâta nâil olabilmem için ben dilencine şefâat kıl (250/8). Şol kapında kul olanı, sen Sultân'a yalvaranı Sübhân'a irgürerek (ulaştırarak) zelîline şefâat kıl (250/9). Aşkının şarâbından kandım, firkat ateşine yandım, senin şem'inin cemâline döndüm; ben pervânene şefâat kıl (250/10). Âlem seninle pür-nûrdur, seni görünce mesrûr oldum. Sînem senin hasretine Tûr olmuş durumdadur, Kelîm'ine şefâat kıl (250/11). Aşkının nârını severim (çünkü) bana Dost'un dîdârını o göstermektedir. Yarın (mahşerde) ben kemterînine şefâat kılmanı isterim (250/12). Bir gün bu dünyadan göçüp de âhiret yakasına vardığımda bir bana değil, bütün ümmetine şefâat kıl (250/13)."

Diğer bir naatında ise hemen her beyitte Hz. Muhammed (sas)'i ya bir âyet-i kerîme ile ya da hadis rivâyetiyle tebcil ederek onun üstün nitelikleri haiz olduğu hakikatini dile getirir. Şiirinin matla beytinde şânı için Allah (cc)'ın: *"Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım."*[7] dediğini;

*Şânına **levlâke levlâk** dedi ol Dost'un senin*
Yâ senâ vü medhini kim ede bir ânın senin (126/1)

[7] *'Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.'* manâsındaki bu söz, halk arasında hadîs-i kutsî olarak müştehir olmuş ise de muhaddisler nezdinde hadîs olarak kabul görmemiştir. Bununla birlikte Divân ve Tekke şiirinde çok fazla yer edinmiş ve pek çok şair hadis tekniği açısından sıhhat derecesini göz önünde bulundurmadan bu sözü beyitlerinde iktibas cihetiyle kullanmıştır. Çalışmamız hadîs tahrîci değil metin tahlili olduğundan ve incelemiş olduğumuz şairin bu söze hadîsmiş gibi kıymet vermesinden ötürü de burada zikretmeyi uygun gördük. Hadis araştırmacılarının bu söze dair malumatı için bkz. İsmail bin Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs,* thk. Ahmed el-Kalâşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 1405/1985), 2/214, (No: 2123). Hadîs tekniği açısından değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Ahmet Serdaroğlu, *Usûl-i Hadîs ve Mevzûât-i Aliyyü'l-Karî Tercemesi* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1966), s. 99. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 3. Basım, 2013), 132-134. Ekseriyetle 17-18. yüzyıl Divân ve Tekke şairlerinin divânlarından intihap edilen beyitlerle bu rivâyetin Klasik şiir üzerindeki tesirinin ortaya konulması bakımından Ali Yıldırım'ın yaptığı çalışma kayda değerdir. Vermiş olduğu örnek beyitlerle, bu sözün Klasik şiirdeki tezahürü açıkça müşahede edilebilir. Bkz. Ali Yıldırım, "Sen Olmasaydın Felekleri Yaratmazdım" Hadis-i Kudsîsinin Klasik Şiire Yansımaları, *ESTAD: Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi = Journal Of Old Turkish Literature Researches,* I/1, (2018), 154-168.

İkinci beytinde, tertemiz zâtı için Allah (cc)'ın kendisine Kur'ân-ı Kerîm'de "yüce bir ahlâk üzere"[8] olduğunu bildirdiğini;

Hak kelâmı ki buyurdu zât-i pâkin vasfına

*Mazhar-ı **le'alâ hulukın 'azîm** zâtın senin (126/2)*

Üçüncü beytinde *"Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim ve halkı, bilinmem için yarattım."*[9] sözünün ummânı olduğunu;

***Küntü kenz** ummânı sensin yâ şefîü'l-müznibîn*

Mecmaü'l-bahreyn olan medh ede her katren senin (126/3)

Beşinci beytinde Hz. Muhammed (sas)'i Fetih Sûresi'nin ilk âyeti[10] ile irtibatlandırarak tüm ilimlerin kendisine açıldığını;

*Sırr-ı sırrından buyurdun **innâ fetahnâ** dedin*

Sana ulûm feth ola çün kim ede vasfın senin (126/5)

Altıncı beytinde İnşirah Sûresi'nden doğrudan iktibasla sadrının şerh edilişini[11] ve kalbinde mübarek sözlerini (hadîs-i şerîfleri) taşımayan kimselerin bu şerh meselesini anlayamayacağını;

*Sadrı şerhinin çü şerhi kim **elem neşrah leke***

Olmayan sadrında şerhi ne bilsin kâlin senin (126/6)

Yedinci beytinde Enbiyâ Sûresi'nden[12] lafzen iktibasla âlemlere rahmet oluşunu;

*Rahmet oldun âleme ey **rahmeten li'l-âlemîn***

Sen ki Sultân şevketinden kim diye sırrın senin (126/7)

Dokuzuncu beytinde İsrâ Sûresi'ne[13] atıfla miraç hadisesindeki sırrını;

*Etse **sübhâne'llezî esrâ**daki sırrın zuhûr*

Kimsenin kudreti yokdur demeğe sırrın senin (126/9)

---

8 *"Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin."* Kalem 68/4.

9 Tasavvuf literatüründe sûfîlerin hadîs-i kutsî olarak değerlendirdikleri bu sözün şerhi niteliğinde irili ufaklı pek çok eser kaleme alınmış; bu rivâyet çerçevesinde gelişme gösteren 'Kenz-i Mahfî' edebiyatı vücûda gelmiştir. 'Kenz-i Mahfî' edebiyatı bağlamında bu söz üzerine yapılmış şerhler hakkında mufassal malumat için bkz. Ahmet Ögke, "Tasavvufta "Kenz-i Mahfî" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)'nin "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, V/12 (2004), 10-13. Bu türün en meşhur, en yaygın ve en hacimli eseri 18. yüzyılın mühim mutasavvıfı İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'nın şerhi olmuştur. Günümüz kütüphanelerinde çeşitli elyazması nüshaları bulunan, sonradan eski ve yeni harflerle defalarca basılan eserin matbu bir nüshası için bkz. İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî* (İstanbul: Hacı Mustafa Efendi Matbaası, 1290). Sözün aslı Aclûnî'de şu şekilde geçmektedir: *"Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim ve halkı bilinmem için yarattım. Ben kendimi onlara öğrettim, onlar da beni bilip tanıdılar."* Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II/173. (No: 2016). İbarenin hadîs tekniği açısından değerlendirilmesi ilgili olarak bkz. Serdaroğlu, *Mevzûât-i Aliyyü'l-Karî Tercemesi*, 92; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 109-110.

10 *"Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik."* Fetih 48/1.

11 *"(Ey Muhammed!) Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?"* İnşirâh 94/1.

12 *"(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."* Enbiyâ 21/107.

13 *"Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."* İsrâ 17/1.

Onuncu beytinde miraçta Allah (cc)'a iki yay arası kadar bir mesafeye[14] eriştiğini fakat miracın sırrını bilmeyenin kendisinin de sırrını bilemeyeceğini;

Kâbe kavseyn*'in bilinmez erilmez hod* ***ev ednâ****'na*
Sırr-ı mirâc bilmeyen ne bile mirâcın senin (126/10)

On ikinci beytinde vücûdunun/varlığının Allah (cc)'ın mükemmel bir sûrette tecelli ve zuhûr mahalli olduğunu ve kendisinin de Hz. Muhammed (sas)'in yüce zâtının mazharı bulunduğunu ifade ederek naatına son verir:

Mazhar-ı tâmdır vücûdun sana mazhardır âlem
Sana mazhar düşdü Ünsî âlîdir zâtın senin (126/12)

Hz. Muhammed (sas)'in Allah (cc)'ın zâtına mazhar oluşuna hiç şüphe yoktur. İnsanların en hayırlısı olan O Sultân(ın derecesi), her şeyden büyüktür (377/1). İlâhî, mahşer günü ben O'nun kapısının eşiğine başımı koyayım. İnsanlara ve cinlere rehber O'dur. O'na köle olmayan kimse insanların en aşağılık olanıdır (377/2). Hakikatler O'na bağlıdır, dokuz kubbe O'nunla ayakta durmaktadır (377/3). O'nun şânı, yaratılmış olan her şeyin övünç kaynağıdır; varlığı ism-i azamdır, arş O'na minber olmuştur (377/4). Felekler O'nun aşkıyla hayrân bir şekilde dönmektedir (377/6). *"Attığın zaman sen atmadın."* âyeti[15] O'nun için indirilmiştir. Allah (cc)'ın zâtı ile zâtı bir olmuştur, ayı da ikiye ayıran[16] kendisidir:

Çü ***mâ rameyte iz rameyte*** *ki geldi şânına azher*
Bir oldu zât ile zâtı ol eyledi ***şakka'l-kamer*** *(377/5)*

Görüldüğü üzere naatlerinde Hz. Muhammed (sas)'i üstün vasıflarıyla metheden Ünsî, ayın ikiye yarılması mucizesine, sadrının yarılıp temizlenmesi ve miraç hadisesine de telmihte bulunmuştur. Bunun yanı sıra mutasavvıflarca sıhhat derecesine bakılmaksızın çok beğenilmiş ve kullanılmış olan bazı kudsî hadis rivayetlerini de Hz. Muhammed (sas)'le münasebettar bir şekilde işlemiştir.[17] Naatleri haricinde Hz. Peygamber (sas)'i çok fazla anmayan Ünsî, ölümü konu edindiği bir şiirinde (344) enbiyâ ve evliyânın yer altını yurt edindiğini, Sultânlar Sultân'ı Hazret-i Sultân'ın bile toprak altında yatmakta olduğu-

14 *"İki yay miktarı" "Hatta ondan daha da yakın"* mealindeki bu ibareler Necm Sûresi 9. âyet-i kerimede geçmektedir. Önceki âyet-i kerîmelerle birlikte bkz. *"Çünkü onu güçlü kuvvetli ve üstün yaratılışlı biri (Cebrail) öğretti. Sonra en yüksek ufukta iken asıl şekliyle doğruldu. Sonra (Muhammed'e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu."* Necm 53/5-9.

15 *"(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."* Enfâl 8/17. Âyet-i kerîmede Bedir savaşında Hz. Muhammed (sas)'in hücum emri vereceği anda Cibril'in talimatı üzerine yerden bir avuç toprak alıp Kureyş ordusunun üzerine doğru fırlatarak "yüzleri kavrulsun" buyurmasına ve müşrikler gözlerine giren tozları gidermekle meşgul iken Hz. Peygamber'in orduya hücum emri vermesine işaret edilmiştir.

16 Beyitte *"ay yarıldı"* anlamına gelen ibare ile Kamer Sûresi'ne işaret edilmektedir. Bkz. *"Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı."* Kamer 54/1. Bu ibare ile edebiyatta Hz. Peygamber (sas)'in ayı ikiye ayırma mucizesi tedai ettirilir.

17 Peygamberimiz Hz. Muhammed (sas) ile 'Levlâke' ve 'Küntü Kenz' sözleri arasındaki tenasüp, yukarıda temas ettiğimiz yönleriyle Divân'da (63/3), (126/1), (126/3) numaralı beyitlerde mevcuttur.

nu (344/11) ifade ederken O'nu da zikretmiştir. Bir de nûr-ı Muhammedî mefhumu çerçevesinde kaleme almış olduğu beyitlerinde O'nu her şeyin evvelindeki rûh olarak tanımlamıştır. Her iki beyitteki düşünceler de bu cümledendir:

Herkesçe malûmdur ki Âdem, benî âdemin babası olmuştur; lakin manâda insan Muhammed (sas)'in oğludur (63/2). Fakat her ne kadar görünüşte insanlar Âdem (as)'in oğlu olsalar da Ahmed, küntü kenz âleminde (hiçbir şey yaratılmadan evvel) bütün ruhların babası olduğundan aslında insanlar onun evlâdı sayılırlar:

***Küntü kenzen** âleminde ebu'l-ervâh oldu Ahmed*
Sûret yüzünde ol velî Âdemoğlu oldu âdem (63/3)

3.2. Âdem Peygamber (as)

İlk insan ve aynı zamanda ilk peygamber olan Âdem (as), Divân'da yaratılışı (64/1, 78/2, 94/3, 94/4); tüm insanların babası oluşu (63/2, 63/3); bütün isimlerin Allah (cc) tarafından kendisine öğretilmesi (23/3, 64/1, 94/4); yasak meyveyi yiyerek cennetten çıkarılışı (240/1, 304/9, 323/1) cihetleriyle toplam 10 beyitte ele alınmıştır. Bunların içerisinde iki yerde ilk kadın ve aynı zamanda kendisinin eşi olan insan ırkının annesi Havvâ annemiz (240/1, 304/9) ve yine iki beyitte Peygamberimiz (sas)'le birlikte zikredilmiştir. Aşağıdaki beyitte Hicr[18] ve Secde Sûreleri'ne[19] telmih yapılarak Allah (cc)'ın Âdem'i balçıktan halk edip ona rûhundan üflemek sûretiyle cân vermesi hadisesi ile işlenir:

Âdeme nefh etdi rûhın dedi hayy-ı nefehât
Sırra bürhân çokdur ammâ mağz-ı Kur'ân gizlidir (78/2)

Allah (cc)'ın: *"Ona ruhumdan üfledim."*[20] sözü, nefesin ne olduğunu bilen kimselerce Âdem (as)'in yaratılışına işaret eder. Ey insan! Gafletten uyan da Allah (cc)'ın çamurdan yaratıp da ona ruhundan üflemek suretiyle can bahşettiği Âdem (as)'in nasıl da hayat bulmuş olduğuna bak:

*Âdem demidir **nefahtü** bunu bilir bilen demi*
Gel âdemâ ko gafleti dinle imdi sen Âdem'i (94/3)

İnsan "Âdem (as) yaratılmadan evvel ne idi, nerede idi, O'nun aslı nedir ve O ne ile hayat bulmuştur?" sorularının cevabına vâkıf olan kimsedir. Allah (cc)'ın Âdem (as)'e isimleri bir lahzada öğretmesi hadisesini bilmeyen/idrâk edemeyenler, Allah (cc)'ın nefesindeki sırrı kavrayamadıklarından Âdem (as)'in Allah (cc)'ın nefesiyle cana geldiğini bilemezler:

18 *"Hani Rabbin meleklere: 'Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin.' demişti."* Hicr 15/28-29.

19 *"O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı. Sonra onun neslini bir öz sudan, değersiz bir sudan yarattı. Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi. Sizin için işitme, görme ve idrak duygularını yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz!"* Secde 32/7-9

20 *"Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin."* Sâd 38/72. Ayrıca bkz. Hicr 15/28-29.

Âdem odur kim ol bile olmadın kimdir âdemi

***Alleme'l-esmâ** bilmeyen bilmez Ünsî sırr-ı demi (94/4)*

(Fakat) her kim Âdem (as)'in sırrını, esasında ne olduğunu bilip künhüne vâkıf olursa o kimse *"(Allah) isimleri öğretti."* meselesini de idrâk etmiş olur. Âdem (as) ilmini bilenler,[21] insanın mayasında ve özünde saklı olan cevheri anlayabilirler:

***Alleme'l-esmâ** remzini bildi bilen remz-i âdem*

Âdem'in ilmin bilenler anladılar dem-i âdem (64/1)

Bakara Sûresi'nin 31-33. âyetlerine[22] telmih yapılarak *alleme'l-esmâ* (isimleri öğretti) ibaresiyle anılmış olan aşağıdaki (23/3) ve yukarıdaki (94/4) beyitte Âdem, Allah (cc) tarafından kendisine isimlerin öğretilmesi ile temayüz eder.

***Alleme'l-esmâ** remzini bilmek diler isen sen de*

İsm-i Âdem mazhar-ı zât zâta envâr olandan sor (23/3)

Havvâ annemiz ile anıldığında yasak meyveyi yemeleri dolayısıyla her ikisinin de cennetten tecrit edilişlerine[23] telmih yapılır. Ünsî'ye göre, cennetten çıkarılışlarına sebep aşktır:

Ünsî bize dağ u bâğı nice gezdirmeye aşk

Sürdü Cennet'den çıkardı Havva ile Âdem'i (304/9)

Nitekim Âdem, Hudâ'nın aşkıyla ne yaptığını bilmez bir hâlde olmasa onu buğday tanesi belâya salamazdı:

Âdem'i aşk çün Hudâ'nın kılmasa mestânesi

Kim belâya salmaz idi anı buğday dânesi (323/1)

Halk arasında elma olarak bilinen yasak meyve, Ünsî Divân'ında buğdaydır ve Âdem (as) tarafından yenilmesiyle baş gösteren fitnenin tetikleyicisidir:

Yiyip buğdayı Âdem fitne kopdu gör bu kârını

Komadı bir dâne yıkıp bu gönülü dârını (240/1)

---

21 Yani vücudun birliğini idrâk etmiş olanlar. Âdem (as)'in anıldığı beyitlerin bir kısmında bu isim tevriyeli kullanılıp "insan" manâsını da tedai ettirecek şekilde beyitteki yerini alır. Şairin Âdem (as)'e dair olan beyitlerde "Âdem'in ilmini bilmek, Âdem'in sırrına vâkıf olmak, Âdem'in demini anlamak" gibi ifadeleriyle insanın özünü idrâk etmesi, kendisinde saklı olan cevheri keşfedip mahiyetini anlaması ve vücudun birliğini (vahdet-i vücûd) kavraması gerektiği fikrini ileri sürdüğünü, Divân'ının bütünündeki tevhid akidesini göz önünde bulundurarak söyleyebilmemiz mümkündür.

22 *"Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklere arz edip: 'Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin', dedi. Melekler: 'Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alîm ve hakîm olan ancak sensin', dediler. (Bunun üzerine): 'Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklere anlat', dedi. Âdem onların isimlerini onlara anlatınca: 'Ben size, muhakkak semâvat ve arzda görülmeyenleri (oralardaki sırları) bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim, dememiş miydim?' dedi."* Bakara 2/31-33.

23 *"Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: 'Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı. Şüphesiz ben size öğüt verenlerdenim.' diye de onlara yemin etti. Bu sûretle onları kandırarak yasağa sürükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rab'leri onlara: 'Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?' diye seslendi."* A'râf 7/20-22.

Âdem (as), Peygamberimiz (sas) ile münasebettar olarak iki beyitte zikredilmiştir. Âdem (as)'in Hz. Muhammed (sas)'le birlikte anıldığı bu beyitlerin nûr-ı Muhammedî kavramından hareketle Dîvân'da yer almış olduğunu ilgili başlık altında değerlendirmiş olduğumuzdan, burada sadece hatırlatmakla iktifa ettik.

3.3. Nûh Peygamber (as)

Nûh (as), Divân'da keştîbân (gemici, kaptan) oluşu (80/4, 174/10, 344/2) ve tûfân hadisesi[24] (44/3, 174/10, 344/2, 349/6) ile münasebettar olarak toplam 5 beyitte ele alınmıştır. Aşk denizinin damlası deryâ gibi coşunca Hak cümle âlemin içine gark olacağı tûfân yaratır (80/3). Bu sûretle (âşıkın) gönül deryâsında dalgalar meydana gelir ve Hak o kimseyi tûfânda boğulmayan Nûh (as) gibi gemi sahibi eyler. Âşık, köpüren dalgalar içerisinde aşkı sayesinde Allah (cc)'ın yardımına mazhar olur:

Gönlü deryâsında emvâc zâhir olur çün anın
Nûh gibi deryâda anı keştibân ede Hak (80/4)

Ünsî, elem ve ıstırapları sebebiyle mahzun olduğunu, gözlerinden akan kanlı yaşların Nûh (as) tûfânı gibi cihânı kapladığını ve Nûh (as)'un tûfânda gemisini yüzdürmesi gibi kendisinin de bu tûfânda varlığını yok ettiğini: "Kevn ü mekân içinde neler çektim bir bilseniz… Gözlerimden yaşlar aka aka cihân içinde tûfân peydâ oldu (44/1). Başıma taşlar vururum, gözümden kanlı yaşlar akıtırım. Dür ü mercânlar benim kanlı yaşlarımdan husule gelmiştir (44/2). (İşte) bu kanlardan tûfân ortaya çıkmıştır, ben de o tûfân içinde gemici oldum. Nûh (as)'un gemisini tûfânda yüzdürmesi gibi ben de varlık kayığımı (bu kanlı gözyaşlarımdan oluşmuş olan) tûfâna bıraktım (44/3)." sözleriyle dile getirir:

Bu kandan oldu bu tûfân ben oldum anda keştibân
Vücûdum zevrakın saldım şu Nûh gibi tufân içre (44/3)

Ünsî'nin gönlü aşk denizine öyle bir düşmüştür ki o denizin kıyısından da sahilinden de hiç haberi olamayacak şekilde o deryâda batıp boğulmaktan kurtulamamıştır (174/9). Ünsî'ye göre özünü Nûh (as) keştîbânına veren kimse, bütün âlem tûfân da olsa geminin batacağına dair endişe taşımaz:

Gel imdi Nûh keştîbâna tapşur özünü sen kim
Ola tûfân kamu âlem anın korkma yatasından (174/10)

Yukarıdaki beyitte mürşid-i kâmilin kendisine benzetileni olarak yer verilen Nûh Peygamber; ölüm hakikatinin anlatıldığı bir şiirde de: "Toprak altında halkı Hakk'a davet

24 *"Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca) Nûh'a dedik ki: 'Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift, bir de kendileri hakkında daha önce hüküm verilmiş olanlar dışındaki âilen ile iman edenleri ona yükle.' Ama onunla beraber sadece pek az kimse iman etmişti."* el-Hûd 11/40. *"Bunun üzerine Nûh'a: 'Bizim gözetimimiz altında ve vahyimize göre o gemiyi yap.' diye vahyettik. Bizim emrimiz gelip de tandır kaynamaya başlayınca, (sular coşup taştığında Nûh'a) dedik ki: Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift, bir de kendileri aleyhinde daha önce hüküm verilmiş olanlardan başka aileni gemiye al ve zulmeden kimseler hakkında bana hiç yalvarma! Şüphesiz onlar suda boğulacaklardır."* el-Mü'minûn 23/27.

ederken nice yüz bin belâ çeken gemi sahibi Nûh (as) peygamber yatar (344/2)." denilerek peygamberler zincirinin bir halkası oluşu vasfı ile söz konusu edilmiştir.

3.4. İbrâhim Peygamber (as)

Divân'da Halîl-i Rahmân (344/4) olarak nitelendirilen İbrâhim Peygamber, ateşe atılması hâdisesine telmihte bulunmak sûretiyle 5 beyitte zikredilmektedir. "Cemâle bak" redifli şiirinin aşağı aldığımız bendinde söz konusu edilmesine sebep, ateşe atılmasıdır:

İbrâhim-veş âteşe düş
Gülzâr ola sana ol hoş
Bülbül gibi feryâda üş
Dost bağında cemâle bak (20/4)

Yine bir başka yerde de ateşe atılmasına ve bu ateşin de gül bahçesine dönüşmesine[25] telmihte bulunulur (85/7). Aşağıdaki bentte de aynı şekilde ateşe atılması yönüyle işlenen İbrâhim (as), burada aşk ateşine düşen âşıkın müşebbehünbihi olarak zikredilir. Âşık, kendisini İbrâhim (as) gibi ateşe atarsa (ateşlere atılmaktan ihtiraz etmezse) o ateş tıpkı İbrâhim Peygamber'de olduğu gibi gül bahçesine dönecek ve âşık da orada Hakk'ın (serin) bahçesini bularak yanmayacaktır:

Nâr-ı aşka İbrâhim-veş
Kendin ata oda bir hoş
Gülzâr ola ana ateş
Bulmaz mı ol bostân-ı Hak (109/5)

Kim Dost deminde nefsini nâr-ı aşka yakarsa onun gönlü İbrâhim (in atıldığı ateş) gibi gülistâna döner:

Şu nefsin nâr-ı aşka kim yakarsa Dost deminde bu
Şu İbrâhim gibi döner anın gönlü gülistâna (162/9)

Divân'da herkesin bir gün öleceği teminin işlendiği şiirin aşağı dercettiğimiz beytinde ateşe atılmasının yanı sıra Kâbe'yi inşâ edişine[26] de yer verilmektedir. (Toprak altında) Nemrûd'un ateşine atılıp da ateşin kendisi için gülşen olduğu Beytu'llâh'ın bânîsi Halîl-i Rahmân yatmaktadır:

Nâr-ı Nemrûd'a atılıp gülşen olan âteş ana
Beytu'llâhı bünyâd eden ol Halîl-i rahmân yatur (344/4)

---

25 *"(İçlerinden bazıları), 'Eğer (bir şey) yapacaksanız, onu yakın da ilâhlarınıza yardım edin.' Dediler: 'Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol!' dedik. Ona böyle bir tuzak kurmak istediler. Fakat biz onları en çok zarar edenler durumuna düşürdük."* Enbiyâ 21/68-70. *"Kavmi: 'Onun için bir bina yapın, (içinde ateş yakın) ve onu ateşe atın!' dedi."* es-Saffât 37/97.

26 *"Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor: 'Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin.' diyorlardı."* el-Bakara 2/127.

3.5. İsmâil Peygamber (as)

Divân'da 'Sâhib-i kurbân' (344/9) olarak isimlendirilen İsmâil Peygamber teslimiyeti (139/5, 344/9); ahdinde durması (109/6), cânını hiçe sayarak kurban olmayı göze alması (20/5) hususiyetleri ile[27] 4 yerde bahis mevzuu edilmiştir. İsmâil (as) gibi Allah (cc)'ın emrini gözetip gönlü Dost'tan yana olan kimse Hakk'ın biryânı olacak (Allah aşkı ile pişecek)tır (139/5). Dost (Allah) yolunda kurbân olarak nefsin illetinden kurtulup İsmâil (as)'in cânını kurbân etmeye âmâde oluşu gibi kişi de cân vererek (ölmeden evvel ölerek) Hakk'ın cemâlini temâşa edebilecektir:

Kurbân ol Dost yolunda sen
Nefs elinden ol sen esen
Var İsmâ'îl gibi tâ sen
Cân ver câna cemâle bak (20/5)

Aşağıdaki bentte sözünde durması yönüyle yer verilen İsmâil (as), Hakk'ın dermânını bulmak isteyen kimseye temsil olarak sunulmaktadır. Allah (cc)'a (ezelde) vermiş olduğu sözü tutan ve gönlünde yaratıcısının derdini (amacını, gayesini) taşıyan kimse, İsmâil (as) gibi dermâna (maksûduna) kavuşacaktır:

İsmâil-veş ahde duran
Hak içün nefsin öldüren
Sîneye dost derdin uran
Bulmaz mı ol dermân-ı Hak (109/6)

Toprak altında, boğazlanmak suretiyle kurbânı emrolunup Hakk'ın emrine itaat eden ve (O'nun bu teslimiyeti neticesinde) göklerden (Allah tarafından) imdat yetişen Sâhib-i kurbân yatmaktadır:

Zebhi ile me'mûr olan emr-i Hakk'a mutî' olan
Göklerden imdâd yetişen ol Sâhib-i kurbân yatur (344/9)

3.6. Ya'kûb Peygamber (as)

Divân'da Pîr-i Ken'ân (152/4, 187/4); Ya'kûb-ı Ken'ân (344/3) olarak da isimlendirilen ve beyitlerde oğlu Yûsuf (as) ile olan irtibatı çerçevesinde işlenen Ya'kûb Peygamber, anılmış olduğu toplam 14 beytin 13 tanesinde Yûsuf (as) ile (14/8, 85/8, 87/1, 125/5, 152/4, 178/4, 187/4, 195/10, 264/8, 343/4, 344/3, 365/8, 372/13) zikredilmiştir. Sadece aşağıda: "Gam belimi büktü, beni Ya'kûb eyledi, bağrımı da kebâp etti." diye

27 *"Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona: 'Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?" dedi. O da: 'Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşaallah beni sabredenlerden bulacaksın.' dedi. Her ikisi de teslim olup, onu alnı üzerine yatırınca: 'Ey İbrahim! Rüyayı gerçekleştirdin. Biz iyileri böyle mükâfatlandırırız. Bu, gerçekten, çok açık bir imtihandır.' diye seslendik. Biz, oğluna bedel ona büyük bir kurban verdik. Geriden gelecekler arasında ona (iyi bir nam) bıraktık: 'İbrahim'e selam!' dedik. Biz iyileri böyle mükâfatlandırırız. Çünkü o, bizim mümin kullarımızdandır."* es-Sâffât 37/102-111.

gamdan şikâyet edilen beyitte münferiden anılarak ıstırap çekmesi yönüyle öne çıkarılmıştır:

Belim bükdü benim gam Ya'kûb bağrım kebâbım
Vücûdum hep yıkıldı harâb u hem yebâbım (281/1)

Ölüm duygusunun işlendiği aşağıdaki beyitte oğlu Yûsuf (as)'u kaybettikten sonra nice yıllar hasret ile ağlayıp cân Yûsuf'unu talep ederek hasta düşmesi[28] cihetiyle işlenmektedir:

Nice yıllar ağlayuban cân Yûsuf'un isteyüben
Hasret ile illet bulan ol Ya'kûb-ı Ken'ân yatur (344/3)

Yine aşağıdaki beyitte oğlu Yûsuf (as)'a olan hasreti dolayısıyla anılmaktadır. Gönle seslenilen beyitte gönül, cânâna hasret olan Ya'kûb (as)'a teşbih edilirken sevgili de Yûsuf (as)'a benzetilmektedir:

Ey gönül mânend-i Ya'kûb hasret isen cânâna
Bana yoldaş ol gidelim tâ Yûsuf-ı Ken'ân'a (87/1)

Yûsuf (as)'a olan bu hasrete bir de Mısır'a sultân olma ile ilgili düşünceler ilave edilir: "Cânân'ımın mihnetlerine sabreyledim, mülküne sultân eyledi. Görünüşte Ya'kûb gibi her der demde giryân eyledi lakin gerçekte Yûsuf gibi Mısr-ı zâta hân eyledi (125/5). Aşk meydânına girdiğimden beri cân Yûsuf'unun Yakûb'uyum. Ben bu hasretimle manâ Mısır'ının sultânıyım (343/4). (Ey dil), cân Yûsuf'unu Ya'kûb gibi hasret ile iste ki Mısr-ı ten zindânında gizli sultân olasın (264/8)."

Diğer iki beyitte ise Ya'kûb (as), maksûd uğrunda her türlü fedakârlığı göze alan kimselerin kendisine benzetileni olarak düşünülmüştür: "Nice yıllar Ya'kûb gibi hasret ve zâr ile dağları çölleri arayıp hep yâr ile olurdum. (Şimdi) cân Yûsuf'unu buldum, artık yâr ile mahremim (365/8). Bütün âlem, o bir yüze mazhar olmuştur. Lakin Yûsuf'u, Ya'kûb gibi Ken'ân'a gidebilenler ancak görebilir (178/4)."

3.7. Yûsuf Peygamber (as)

Bazı beyitlerde Yûsuf-ı Ken'ân (42/5, 87/1) olarak anılan Yûsuf Peygamber, zikredildiği 24 beytin 13 tanesinde babası Ya'kûb Peygamber ile olan münasebetiyle (14/8, 85/8, 87/1, 125/5, 152/4, 178/4, 187/4, 195/10, 264/8, 343/4, 344/3, 365/8, 372/13) konu edilir. Bunun dışında Ken'ân şehri (14/3, 221/13); Mısır ülkesi (88/9, 95/10, 120/7, 195/10, 203/9); zindân (85/6, 178/3, 221/12, 264/8); taht (203/9) ve saltanat (85/6,

28 *"Onlardan yüz çevirdi ve: 'Vah! Yûsuf'a vah!' dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu. Oğulları: 'Allah'a yemin ederiz ki, sen hâlâ Yusuf'u anıp duruyorsun. Sonunda üzüntüden eriyip gideceksin veya helâk olacaksın.' dediler. Yakub: 'Ben tasa ve üzüntümü ancak Allah'a arz ederim. Ben, Allah tarafından sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim.' dedi."* el-Yûsuf 12/84-86.

178/3, 203/9, 221/12, 264/8, 293/6, 343/4) unsurlarıyla da[29] münasebete getirilir. Babası Ya'kûb Peygamber ile olan münasebet ilgili bölümde işlendiği için burada söz konusu edilmeyecektir. Mısır ve taht ile zikredildiğinde Yûsuf (as), şâirin kendisidir ve varlık Mısr'ının sultânı olarak Yûsuf gibi şâh tahtında oturmaktadır:

Vücûdum Mısr'ının sultânıyam ben
Yûsuf gibi kurayım taht-ı şâhı (203/9)

Mısır ülkesi ve taht simgesine zindan unsurunun eklendiği beyitlerde Yûsuf (as)'un zindana düştükten sonra Mısır'a sultân olabildiğine çeşitli benzetmelerle telmihte bulunularak sultân olabilmek için öncelikle zindan mihnetinin çekilmesi gerektiği vurgulanır: "Aşk şehrine varıp da Yûsuf gibi zindâna konulmayan, vücûd Mısr'ına şâh olamaz (178/3). Vücudumun Mısr'ına sultân olmuşum, Yûsuf gibi âzâdeyim, dönüp de bu zindâna bakmam (221/12). (Ey dil), cân Yûsuf'unu Yakûb gibi hasret ile iste ki Mısr-ı ten zindânında gizli sultân olasın (264/8). (Allah'ın) cemâl aynası, Yûsuf (as) gibi birçok kulu nefs zindânından kurtarıp Mısır'a sultân eylemiştir:

Ol cemâl âyînesi Yûsuf gibi çok kulları
Kurtarıp nefs zindânından Mısr-ı zâta hân eden (85/6)

İçerisinde zindân kavramı geçmeksizin saltanat ile anıldığında ise şairin aşk vesilesiyle Yûsuf (as)'un eriştiği bir devlete erişerek (293/6) varlık ülkesinin sultânı (Yûsuf'u) oluşu (203/9) ve aşk meydânındaki bu coşkunluğu ile manâ Mısır'ının sultânı gibi saltanat sürüşü (343/4) ifade edilir:

Aşk beni bir devlete irgürdi kim Yûsuf gibi
Ben kul oldum şâh-ı aşka beni sultân eyledi (293/6)

İnsanın özünü ve mahiyetini anlattığı şiirin aşağıdaki beytinde ise Mısır kadınlarının Yûsuf (as)'un güzelliği karşısında ellerini kesmeleri hâdisesine[30] telmihte bulunmak sûretiyle hüsn-i talil cihetiyle Mısır kadınlarının Yûsuf (as)'un güzelliği karşısında kendilerinden geçmiş bir şekilde bu davranışı sergilemelerini, insanda mündemiç olan Allah (cc) varlığı ve nûrunun künhüne vâkıf olmalarına bağlamaktadır:

Bu sırra ermek istersen nazar kıl vech-i insâna
Ya ne yüzden kesdi elin görmez misin ehl-i kayat (120/7)

---

29 Yûsuf Peygamber'in kıssası ahsenü'l-kasâs (el-Yûsuf 12/3) diye tavsif edilir ve Kur'ân-ı Kerîm'in 12. sûresinde yine aynı isimle nakledilir. Ünsî'nin Yûsuf Peygamber'in kuyuya atılışı, köle pazarında satılıp Mısır azizi tarafından alınıp evlat edilişi, babası Yakûb'un onun hasreti ile mahzun olup hasta düşmesi, Züleyha ile olan meselesi, Mısır kadınlarının onun güzelliği karşısında hayranlıktan ellerini doğramaları, zindana atılması, zindandan çıkıp Mısır yönetiminde söz sahibi oluşu hakkında Kur'ân-ı Kerîm'den yapmış olduğu telmihler doğrudan Yûsuf Sûresi'nde işlenmiş olan bu en güzel kıssaya müstenittir.

30 *"Kadın, bunların dedikodularını işitince haber gönderip onları çağırdı. (Ziyafet düzenleyip) onlar için oturup yaslanacakları yer hazırladı. Her birine birer de bıçak verdi ve Yûsuf'a: 'Çık karşılarına!' dedi. Kadınlar Yûsuf'u görünce, onu pek büyüttüler ve şaşkınlıkla ellerini kestiler: 'Hâşâ! Allah için, bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir!' dediler."* el-Yûsuf 12/31.

3.8. Eyyûb Peygamber (as)

Eyyûb Peygamber, derde düşmesi[31] ve mihnetlere sabretmesi[32] özelliğiyle Divân'da sadece aşağı dercettiğimiz bentte zikredilmiştir. Bu bent dışında başka hiçbir yerde bahis mevzuu edilmemiştir:

Eyyûb gibi derde düşen
Derdi dermâna erişen
Dâim dost ile görüşen
Bulmaz mı ol bürhân-ı Hak (109/4)

3.9. Mûsâ Peygamber (as)

Peygamberimiz (sas)'den sonra en fazla anılan peygamberlerden biri olan Mûsâ (as) Kelîm (190/3, 250/11), Mûsâ bin İmrân (344/5), Hudâ'nın Kelîm'i (344/5) gibi sıfatlarla anılmış; tasavvufun mühim mefhumlarından ledün ilmi (23/7, 159/4, 346/3) ve tecelli (18/5, 81/5, 88/3, 88/13, 120/4, 144/5, 177/12, 194/1, 207/3, 248/13, 250/11, 285/7, 300/4, 346/3, 359/4) kavramlarının izahında vazgeçilmez bir unsur olarak Divân'da yerini almıştır. Mutasavvıfların aşk şehidi olarak kabul ettikleri Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ile 1 beyitte (128/2) ve peygamber olup olmadığı tartışmalı olan Hızır (as) ile de 6 beyitte (23/7, 79/10, 159/4, 177/12, 190/3, 346/3) birlikte zikredilmiştir.

Hızır (as) ile kullanımında Kur'ân-ı Kerîm'in Kehf Sûresi'ne[33] telmih yapılmıştır. Aşağıdaki beyitte, adı geçen sûrenin 60-61. âyetlerine[34] doğrudan göndermede bulunulmuştur:

Mûsâ gibi ilm isteyü var mecmaü'l-bahreyne bil
Hızırlayın o mazharı âlim-i yâr olandan sor (23/7)

Aşağı dercolunan bentte ise Allah (cc)'ın kendisine hitap etmesi dolayısıyla 'kelîm' sıfatı kullanılmıştır. Burada da yine Hızır (as) ile münasebeti üzerinde durularak onun Mûsâ (as)'ya ledün ilmini öğretişi dile getirilmiştir. Hızır ile zikredildiğinde Mûsâ (as) müride, Hızır da mürşide benzetilmek sûretiyle aynı zamanda mürşid ile mürid arasındaki hukuk da tedai ettirilmek istenmiştir:

Bu Mûsâ'yı Kelîm etdin
O Hızr'ını alîm etdin
Beni hep sen selîm etdin

---

31 *"Eyyûb'u da hatırla. Hani o Rabbine: 'Şüphesiz ki ben derde uğradım, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin.' diye niyaz etmişti."* el-Enbiyâ 21/83.

32 *"Şöyle dedik: 'Eline bir demet sap al ve onunla vur, yeminini bozma.' Gerçekten biz Eyyûb'u sabreden bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi.'* es-Sâd 38/44.

33 Bkz. el-Kehf 18/60-82)

34 *"Hani Mûsâ, beraberindeki gence şöyle demişti: 'İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim.' Onlar iki denizin birleştiği yere varınca, balıklarını unuttular. Balık denizde yolunu tutup kayıp gitti."* el-Kehf 18/60-61.

Şükür yâ Rabbi yâ Rabbi (190/3)

İlm-i ledünün ne olduğu, Hızır ile Musâ'ya sorulmalıdır. Ahmak olan ve şirkte kalan kimseler bu muammayı bilmezler:

İlm-i ledün remzini sen Hızr ile Mûsâ'ya sor

Bu mu'ammâyı ne bilsin ahmak u şirkde kalan (159/4)

Ünsî'nin bahsettiği bu ledün ilmi sırrını Hızır (as), Allah (cc)'tan öğrenmiştir. Musâ (nın Tûr-ı Sînâ'da Allahu Teâlâ'nın hitabını dinleyişi) gibi Hızır (as) da gönül Tûr'undan bunu dinlemiştir:

İlm-i ledün remzidir bu Hak'dan okudu Hızır

Mûsâ gibi Tûr-ı dilden dinler özge hoş hikâyet (346/3)

Sînâ Dağı ve tecellî kavramı, Mûsâ Peygamber'in tenasüp içerisinde zikredildiği diğer unsurlar olmuştur. Bu beyitlerde doğrudan A'râf Sûresi'nin 143. âyetinden[35] iktibas yapılmıştır. Mûsâ Peygamber, Allah Teâlâ'yı görmeyi talep etmiş, Allah (cc) da O'na kendisini asla göremeyeceğini bildirmiştir. Allah Teâlâ, Mûsâ (as)'dan dağa bakmasını istemiş; şayet dağ yerinde durabilirse kendisini görebileceğini belirtmiş ve dağa tecelli etmesiyle birlikte dağ paramparça olarak yerinde duramamıştır. Buna şahit olan Mûsâ (as) da baygın düşmüştür.

Ünsî, Allah (cc)'a münacat hâlindeki bir bendinde sır Mûsâ'sının Sinâ'yı istediğini belirterek tecellîye mazhar olabilecek şekilde vechini kendisine göstermesini Allah (cc)'tan dilemektedir (18/5). Ünsî'nin Sînâ Dağı, Mûsâ (as) ve tecelli kavramı hakkındaki tasavvurları şu şekildedir: "Ey âşıkına Mûsâ gibi aşk Tûr'una gelmesini söyleyip bir tecellî ile onu mest ü vîrân eyleyen (Allah) (88/3)! Ey Mûsâ gibi Tûr-ı sırda *erinî* diyeni tecellî-i cemâle mest ü hayrân eyleyen (Allah) (88/13)! Cemâl tecellîsinin nûru, beni külliyen mahv eyledi. Mûsâ (as) gibi Tûr-ı sırda aklım gelip gitti (207/3)." Ünsî, (Dost'un) yüzünü Mûsâ (as) gibi görebilme derdiyle ağlayıp sızlamakta iken o Dost'u Tûr'da görebilmiştir:

Mûsâla'yın ağlar idim dîdârını görsem diyü

Hamdüli'llâh Tûr'da gördüm yine bundan bana mihat (120/4)

Ünsî Mûsâ Peygamber ile yine tecelli ve Sînâ Dağı'nı işlediği aşağıdaki beyitlerinde ise Tûr-ı sırda Dost'un kendisine tecellî eyleyince cânına Mûsâ (ya ettiği) gibi nidâ eylediğini (300/4); Tûr-ı dil Mûsâ'sına ansızın tecellî edince kendisini nûr-ı cemâl içinde mahvolmuş bir hâlde bulduğunu (285/7) iddia eder. Sînâ-yı sırda Mûsâ gibi sırren *erinî* diyen âşığın, bu aşk ile tecellîye mazhar olacağını (81/5) belirtir. Mûsâ (as) gibi Dost'un yüzünü iştiyakla görmeyi isteyen gönlün, murâdına ansızın erivereceğini ve (bu durumda) gönül için sivâ (Allah'tan gayrı her şey) mefhumunun ortadan kalkacağını (359/4) dile

35 *"Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca: 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım.' dedi. Allah da: 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca: 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.' dedi."* el-A'râf 7/143.

getirir. Aşağı aldığımız beytinde de yukarıdaki sözlerine aşk Tûr'unda Mûsâ Peygamber gibi iştiyaklı olan kimsenin Hakk'ın varlığını hakikatler aynasında görmesi gerektiğini ilave eder:

Tûr-ı aşkda sen dahi Mûsâ gibi müştâk isen
Sen merâyâ-yı hakâyıkdan göresin var-ı Hak (144/5)

Ünsî, Mûsâ Peygamber'i tecellî ve Tûr-ı Sînâ mefhumlarıyla birlikte zikrettiği bazı beyitlerinde yukarıdaki telakkiler haricinde, Divân'ındaki remizli ifadelerinin menşeini tecelliye bağlamış ve Mûsâ Peygamber'e ağaçtan *"Ben Allah'ım!"* sesinin gelişiyle[36] kendisinin kalbine doğan düşünceleri açığa çıkarması arasında benzetme yapmıştır (356/21). Gönlüne hitap ettiği bir beytinde de gönlüne tecellî nûrunu isterse sır dağında durup orada kalmasını telkin ederek Tûr-ı Mûsâ nûrundan kendisinin haber verebileceğini (248/13) iddia etmiştir:

Bu tecellîyât zâtdan kalbe gelir kelimât
*Ol şecerden **innî ene** Mûsâ'ya da **erinî**dir (356/21)*

3.10. Hızır (as)

Peygamber olup olmadığı hususunda ihtilaflı görüşler bulunan Hızır (as),[37] Divân'da âb-ı hayât, âb-ı hayvân, zulmet, İskender, ledün ilmi, mecmau'l-bahreyn, Tûr-ı Sînâ, tecellî gibi birçok farklı unsurla beraber beyitlerdeki yerini almıştır. Hızır (as)'ın anıldığı yerlerde mitolojik unsurlar ağırlık kazanmakta, tasavvufî düşüncenin mecâzlı, remizli ve soyut dünyası öne çıkmaktadır. Anıldığı yerlerin 6 tanesinde Mûsâ Peygamber (23/7, 79/10, 159/4, 190/3, 177/12, 346/3) ile, 1 tanesinde de İlyâs (as) ile (344/16) birlikte zikredilmektedir. Mûsâ (as) ile olan tenasübü yukarıda işlendiğinden, burada sadece beyit numaralarının verilmesiyle iktifa edilmiştir.

Divân'da Hızır (as)'ın en fazla münasebete getirildiği kavram âb-ı hayâttır. Bulabilip de içen kişiye ölümsüzlük bahşettiğine inanılan âb-ı hayât, tasavvufî terminolojide irfânın müterâdifi olup nûrun pırıltıları ve ilâhî tecellîlerden kinâyedir. Yine sevgilinin sözü ve sohbeti, evliyânın öğüdü ve nefesi olarak da mecâzî bir kullanıma sahiptir.[38] Hızır (as)'ı, âb-ı hayât, zulmet, İskender, ledün ilmi gibi unsurlarla birlikte zikrettiğinde Ünsî, kendisini ölümsüzlük veren bu suya kavuşmuş Hızır (as)'a teşbih etmiş, O'nun gibi ebediyete kadar (mânen) diri kalacağını ileri sürmüştür. Âb-ı hayâtın yukarıda verilen tasavvufî manâları

---

36 *"Mûsâ, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım."* el-Kasas 28/30. Ayrıca bkz. *"Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl."* et-Tâhâ 20/14.

37 Ünsî, Divân'ında Hızır (as)'ın peygamber olup olmadığı hususunda herhangi bir görüş belirtmemiştir. O'na kutsiyet atfedip hürmet göstererek şiirlerinde çeşitli vesilelerle yer vermiştir. Bizim burada O'nu peygamberler halkası içerisinde göstermemizin sebebi, Ünsî'nın Hızır (as)'ı tazimi ve tebcili, peygamber olarak tasavvur etmesi sebebiyledir.

38 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2005), 20.

göz önünde bulundurulduğunda irfânı elde etmiş, ledün ilmine vakıf olmuş ve sevgilinin ünsiyetini kazanmış biri olarak şöhret bulan Ünsî'nin bu sözlerinde mübalağa etmediği söylenebilecektir. Aşağıdaki beyitlerinde kendisini Hızır (as) yerine koymuş veya Hızır (as)'a yoldaş olarak O'nunla âb-ı hayâtı bulduğunu iddia etmiştir:

"Zulmet içinde Hızır (as) gibi âb-ı hayât içip yâri görerek hayrân ve mest oldum (111/7). Ünsî, bu aşk zulmetinin dağında âb-ı hayâtı içti, onu Hızır (as) da içmişti, o da doyamamıştı (173/11). Hızır (as) gibi zulmet-i teninde âb-ı hayât bulup âb-ı marifeti iç (246/10). (Ey gönül), zulmet içinde Hızır (as)'a yoldaş olur gibi bana yoldaş olursan sana o âb-ı hayâttan ben haber veririm (248/8). Bana cünûn Hızır (as) oldu, onunla zulmete varıp âb-ı hayâtı buldum. Bunu içince artık kendime gelemez oldum (363/7). Ben vücûdum zulmetinde âb-ı hayât içmişim, (bu yüzden) Hızır (as) gibi ebede kadar diriyim."

Ben vücûdum zulmetinde içmişem âb-ı hayât
Hızır-veş ben hayyam ebed dil döner Yezdân'a hem (279/9)

Âb-ı hayât, âb-ı hayvân olarak da Divân'da sıkça zikredilmişse de bu ikili kullanım arasında herhangi bir fark tebellür etmemiştir: "Âb-ı hayvânı Hızır (as) gibi nûş etmişim, gâh ölü gâh diri olmuşum (95/8). Ben bu tenimin zulmeti içinde âb-ı hayvânı buldum, onu Hızır (as) elinden içtim (195/8). Ünsî, zulmette âb-ı hayvânı içip Hızır (as) gibi ölümsüz oldu."

Ünsiyâ zulmetde buldu âb-ı hayvân içdi çün
Ölmeyip Hızır gibi her ân ile ol ân olur (372/14)

Hızır (as), mürşid olarak düşünüldüğünde O'na uyup O'nu rehber edinenlerin âb-ı hayâtı (ledün ilmi, irfân) bulacağı, Hızır (as)'sız (mürşitsiz) yol almak isteyenlerin maksûda eremeyecekleri vurgulanır: "Ben ilm-i ledünü Hızır (as)'dan irfân ile okudum (193/7). Hızr-ı aşka yoldaş olanlar İskender gibi ayna erer (177/9). Zulmet içinde vesîlesiz bir şekilde yol alınırsa İskender (in ulaşamadığı) gibi maksûda ermek mümkün olmaz; âb-ı hayâtı sen Hızır (as)'a sorarak ölümsüzlük bahşeden o sudan haberdâr ol (224/2)"

Sikender-veş vesîlesiz yol olmaz zulmet içre çün
Hayâtü'l-aynı Hızr'a sor o mâ'dan sen haberdâr ol (224/2)

Allah (cc)'ın zâtı, zulmet içinde ilm-i ledündür, âb-ı hayvândır; lakin bunu bilen olmaz da Hızır'la âb-ı hayvânı aramaya gider:

Bu zâtı zulmet içre ilm-i ledün âb-ı hayvândır
Bilen olmaz n'ider gidip Hızır'la âb-ı hayvâna (177/8)

Aşağıdaki beyitte: "Ben Hızır gibi *allemenî Rabbî* (bu bana Rabbimin öğrettiği 'ilimlerdendir')[39] dediğim demlerden beri benim yol göstericim o Dost'tur. Benim ders

39 Beyit lafzen Yûsuf Sûresi'ne de göndermede bulunmakla birlikte 'allemenî Rabbî' ibaresi mânen Kehf Sûresi'nden iktibas edilmiştir. Bu ibareyi lafzî olarak Yûsuf Peygamber söylemektedir. Ünsî, Kehf Sûresi'ndeki ilgili âyete de işaret ederek her iki âyet-i kerimeyi de göz önünde bulundurmak istemiş olsa gerektir. Bkz. *"Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim*

arkadaşım (bu ilmi birlikte öğrendiğim) da yoktur (bu ilmi öğrenen nadide kimselerdenim)." diyerek mübalağa sanatı çerçevesinde kendisini Hızır (as)'dan üstün tutmaktadır:

*Hızır gibi **allemenî Rabbî** tâ ben diyeliden*
Ünsî hâcem ol dost durur olmaz sebakdaşım benim (71/5)

3.11. İlyâs Peygamber (as)

Kur'ân-ı Kerîm'de 3 yerde[40] ismi geçen ve halk anlatılarında Hızır (as) ile anılan İlyâs (as), Divân'da ismi birçok defa zikredilmiş olan Hızır (as)'ın tam tersine sadece 1 yerde ve yine birlikte anılmıştır. Aşağı dercettiğimiz bu beyitte de ismine Hızır (as) dolayısıyla yer verildiği gayet âşikârdır:

Bunda kimse kalmaz ebed Hızr u İlyâs olursa da
Cümle millet gider andan Türk ü Acem uryân yatur (344/16)

3.12. Süleymân Peygamber (as)

Saltanatı, tahtı, sayısız mülk ve sınırsız zenginlik sahibi oluşu[41] dolayısıyla Divân'da birçok defa zikredilen Süleymân Peygamber kuş dilini bilmesi[42] (23/12, 87/6, 177/6, 219/10, 264/16, 322/10, 326/9, 344/6); Âsâf isminde bilge bir vezire[43] (87/6, 322/5) ve Hüdhüd adında[44] marifetli bir kuşa sahip oluşu (222/4, 264/16) hasebiyle de beyitlerdeki yerini almıştır. Ankâ (224/4, 322/10) ve Kaf Dağı (224/4, 322/10) gibi alegorik unsurlarla da anıldığı beyitler mevcuttur. Ankâ, dünyayı çepeçevre kuşattığına inanılan mitolojik Kaf Dağı'nda[45] yaşadığı varsayılan ismi olup cismi olmayan efsanevî bir kuştur.

öğretmiştik." Kehf 18/65. *"Yûsuf dedi ki: Sizin yiyeceğiniz yemek size gelmeden önce, onun ne olduğunu bildiririm. Bu, bana **Rabbimin öğrettiklerindendir**. Ben, Allah'a inanmayan ve ahireti inkâr eden bir milletin dinini bıraktım."* el-Yûsuf 12/37.

40 *"Zekeriya'yı, Yahya'yı, İsa'yı, İlyas'ı doğru yola erdirmiştik. Bunların hepsi salih kimselerden idi."* En'âm 6/85. *"Şüphesiz İlyas da peygamberlerden idi."* Sâfât 37/123. *"İlyas'a selâm olsun."* es-Sâffât 37/130.

41 *"Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik."* Enbiyâ 21/79. *"Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz, her şeyi hakkıyla bileniz."* Enbiyâ 21/81. *"Bir de şeytanlardan, Süleyman için dalgıçlık eden ve daha bundan başka işler yapanları da onun emrine verdik. Hep onları zapteden bizdik."* el-Enbiyâ 21/82.

42 *"Süleyman, Dâvûd'a varis oldu ve: 'Ey insanlar, bize kuş dili öğretildi ve bize her şey verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lütuftur.' dedi."* en-Neml 27/16.

43 Neml Sûresi'nde 'kitaptan bilgisi olan biri' diye tavsif edilenin Âsâf (b. Berahyâ) olduğu söylenir. Âyet-i kerimede Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede Süleymân (as)'ın yanına getirdiği zikredilir. Bkz. en-Neml 27/40.

44 Neml Sûresi'nde (bkz. Neml 27/20-28) Hz. Süleymân'ın kuşu olarak zikredilir. Belkıs'a yazılan mektubu iletme vazifesi Hüdhüd'e verilmiştir.

45 Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)'ın Kâf Sûresi'nin başında yer alan 'Kâf' harfiyle (Bkz. Kâf 50/1) ilgili yapmış olduğu İsrâilî tevile ve Mukâtil'den Kaf Dağı mevzuunda nakillerde bulunan Sa'lebî (ö. 427-1035), Sem'ânî (ö. 489/1096), el-Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122), Kurtubî (ö. 671/1273), İsmail Hakkı (ö. 1137/1727) gibi müfessirlere göre yeşil zümrütten yaratılmış olan Kaf Dağı, dünyanın etrafını kuşatan çok büyük bir dağdır ve yaratılan ilk dağ odur. Gökyüzü, maviliğini varlıklar

Eski kültürde kemikle beslendiği için son derece kanaatkâr bir kuş olarak tahayyül edilmiş ve kanaatin timsali addedilmiştir.[46] Bu iki kavram aşağıdaki beyitte Süleymân (as) ile mütenasip şekilde anılmıştır. Beyitte insanın özündeki Ankâ'dan haberdâr olması yani mahiyetini keşfedebilmesi gerektiği telkin edilirken Süleymân Peygamber nefsini idrâk etmiş kâmil bir insan mesâbesinde zikrolunmuştur:

Ayaklar altına düşüp karınca gibi sürünme
Süleymân-veş Kûh-ı Kâf'da Ankâ'dan sen haberdâr ol (224/4)

Aşağıdaki beyitte de cinlerin Süleymân (as)'ın elindeki yüzüğü gizlice çalmaları[47] hadisesine telmihte bulunularak cin, nefsin kendisine benzetileni olarak işlenmiştir. Nefs-i ifritin elinden yüzük (geri) alınırsa varlık mülküne baştan başa Süleymân (gibi hükmeden) olunabilecektir:

Nefs-i ifrîtin elinden alır isen mührü sen
Ser-be-ser mülk-i vücûda sen Süleymân olasın (191/9)

Saltanatı dolayısıyla isminin alındığı beyitlerde (42/6, 88/11, 95/9, 322/10, 344/6), sınırsız mülkü (143/1, 162/2, 248/9) karşısına aşk konularak bu sonsuz mülk, dünye-vî şatafat ve sahibini makbul eden hükümranlık aşk karşısında tezyif edilir: "Murâdını terk edip aşktan bir zerre tat alan insan aşk mülkünün şâhı olur, Süleymân'a nazar etmez (162/2). (Ey gönül), sen âlemi Süleymân (a.s.) gibi uçtan uca gördüysen, bu görünen mülkten başka mülkten de sana ben haber vereyim (248/9). Aşka mübtelâ olanların gözünde Süleymân Peygamber'in mülkünün bir kıymeti yoktur. Aşk şâhına esir olan baş ile cânı neyler, aşk iline emir olan Süleymân (as)'ın mülkünü ne yapsın?"

Şâh-ı aşka esîr olan
Ol baş ile cânı n'eyler
Aşk iline emîr olan
Mülk-i Süleymân'ı n'eyler (143/1)

Süleymân (as)'ın beraber anıldığı unsurlardan biri de karıncadır[48] (79/8, 87/6, 177/6, 278/4). Bu birliktelik tezat üzerine kuruludur. Süleymân (as), saltanatı ile yüce bir

içerisinde onun bir benzeri yaratılmamış olan bu dağın renginden almıştır ve bütün dağlar ondan meydana gelmiştir. Allah (cc) yeryüzünde zelzele olmasını istediğinde yanındaki meleğe emreder ve bu melek, Kaf Dağı'nın bir kökünü sallar ve yeryüzünün belirlenen noktasında deprem meydana gelir. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ise Kaf Dağı hakkındaki bu rivayetleri eski zamanlarda yaşayan kişilerin efsaneleşmiş haberlerinden ibaret görmüştür. Mehmet Altuntaş, "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları", *Bozok Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 13/13 (Haziran 2018), 142-143.

46 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 41.

47 Bu vaka Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadis kaynaklarında mevcut olmayıp Kaf Dağı meselesinde olduğu gibi İsrailiyat menşelidir.

48 Süleymân (as)'ın karınca ile münasebeti yine Neml Sûresi'nde tahkiye edilmektedir. *"Süleyman'ın, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan meydana gelen orduları onun önünde toplandı. Hep birlikte düzenli olarak sevk ediliyorlardı. Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca: 'Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler.' dedi. Süleyman, onun bu sözüne tebessüm ile gülerek dedi ki: Ey Rabbim!*

şahıs, karınca da acziyetiyle hakir bir hayvandır: "Ey Ünsî, ayaklar altındaki zayıf karınca gibi ol, (bu sayede) kuş dilini bilip konuş ve Süleymân (as)'a Âsâf ol (87/6). Ben bir kanatsız mûrum fakat havada uçarım. Benim taht-ı Süleymân karşısında eyvânım da bulunmaktadır (278/4). Benim bu hâlim, aşkın beni tükenmeyen bir hazineye eriştirmesiyledir (278/5)."

Süleymân (as) ismi geçtiğinde bu ismin yanında olmaz ise olmaz bir kavram olarak kuş dili (mantıku't-tayr) muhakkak yerini almaktadır. Layık olmayan kimselerin, hakikat sırlarına vâkıf ve manâ hazinelerine mâlik olmasına mani olabilme adına erbâbınca sembol, remiz ve şifrelerle konuşulmasından kinaye, tasavvufa kuşdili denilmiştir.[49] Ünsî de kuş dili ve Süleymân (as)'ı zikrettiği beyitlerinde kuş diline vâkıf bir kâmil insân olarak karşımızdadır. Aşağıdaki beyitte Süleymân (as), kuş diline vâkıf mutasavvıflardan kinâye olarak beyitteki yerini almıştır:

Gel sen Süleymânlar gibi hâkim ol kuş dilin anla
Sen bu dili Kâf-ı sırda Ankâ-yı yâr olandan sor (23/12)

Ey Ünsî, ayaklar altındaki zayıf karınca gibi ol, (bu sayede) kuş dilini bilip konuş ve Süleymân'a Âsâf ol (87/6). Hakk'ın sırlarına vâkıf olmak isteyen (kuş diline vâkıf bir Süleymân (as) olan Ünsî gibi) bir Süleymân eteğini tutup ondan kuş dilini öğrenmelidir:

Sırr-ı Hakk'ı ister isen Ünsî'den al ders-i Hakk'ı
Var Mantıku't-Tayr öğren bir Süleymân eteğin tut (219/10)

Kuş dili mefhumuna bir de *Mantıku't-Tayr* müellifi Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) eklenerek tevriyeli bir kullanımla hem Attâr'ın *"Kuşların Dili"*[50] eserine işaret edilmiş hem de tasavvufun/vahdet-i vücûdun herkesçe anlaşılamayacağı iddiasında bulunulmuştur. Aşağı dercettiğimiz beyitte kendisini zamanın Süleymân (as)'ı olarak tavsif eden Ünsî, sözlerini de kuş diline benzeterek Attâr (gibi kuş dilini bilmeyen, onun gibi vahdet sırlarına vâkıf) olmayan kişilerin, kendisini yalancılıkla suçladığını/suçlayabileceğini ileri sürer. Yani

Beni; bana ve ana-babama verdiğin nimetlere şükretmeye ve razı olacağın salih ameller işlemeye sevk et ve beni rahmetinle salih kullarının arasına kat!" en-Neml 27/17-19.

49 Buradaki kuş dili tanımlaması tarafımıza aittir. Yaptığı tespitlere göre Safi Arpaguş da kuşdilinin tasavvufî edebiyatta vahdet-i vücûd anlayışını ifadede kullanılan sembolik bir anlatım olduğunu ve vahdet sırlarını ihtiva ettiğini belirtir. Bkz. Safi Arpaguş, "Tasavvufta Mantıku't-tayr, Mevlânâ'da Hz. Süleyman ve Kuşdili Tasavvuru", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 0/29 (Şubat 2005), 121.

50 Mantıku't-Tayr'ın konusu kısaca şöyledir: Kuşların rehberi olan Hüdhüd'ün irşâdından sonra sefer için gerekli tedarikleri yapan kuşlar, sırasıyla talep, aşk, marifet, istiğnâ, tevhîd, hayret, fakr-gınâ diye adlandırılan vadilerden geçerler. Sefer esnasında kuşların bir kısmı meşakkatlere dayanamayıp geri dönerken bir kısmı da maksûda ulaşamadan helâk olurlar. Sîmurg'un huzuruna, sadece yolculuğun ağır şartlarına sabır ve tahammül eden otuz kuş çıkabilir. Sîmurg'un huzûrunda kuşların benlikleri silinir, perdeleri kalkar; bu sayede kuşlar Sîmurg'un kendisinde, otuz kuş müşâhede ederler. Kendilerine baktıklarında da gördükleri yalnız Sîmurg'dur. Attâr, alegorik bir üslûpla kuşları beşerî nefsler, Sîmurg'u Allah (cc), vâdîleri ise seyr ü sülûkun makâmları ile ifade ederek tasavvufun mirâcî boyutunu bu eserinde mükemmel ve akıcı bir üslûpla işlemiştir. Farsça yazılmış olan bu mesnevînin Türkçe bir çevirisi için bkz. Feridüddin Attâr, *Mantık Al-Tayr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2015).

kendisini sadece kuş diline vâkıf olan Attâr (gibiler) anlayabilir, onun haricindekiler sözlerini yabana atarlar:

Ben Süleymân-ı zamânem söylediğim kuş dilidir
Attâr olmayan kişiler yalân içre atar beni (326/9)

Kuş dili ve Attâr'ın Süleymân ile kullanımına karıncanın dâhil edildiği beyitler de mevcuttur. Bu *Mantıku't-Tayr*'ı bilen, Attâr'ın sırlarını anlar ve nice sorulara karıncanın Süleymân (as)'a cevap vermesi gibi cevap verir (177/6). Zât dükkânında Attâr olup kuş dilini anlamak için gayret edilmeli; sakın bir karınca dahi hor görülmemelidir. Nitekim karıncada Süleymân (as) gizlidir:

Attâr ol dükkân-ı zâtda Mantıku't-Tayr anla sen
Görme hor bir mûru anda bil Süleymân gizlidir (79/8)

Aşağıdaki beyitlerde ise Süleymân (as)'ın Sebâ melikesi Belkıs ve veziri Âsâf ile olan münasebeti[51] çeşitli imge ve mecâzlarla işlenmektedir. Şair, tecrit sanatından istifadeyle sanki bir başkasına hitap ediyormuşçasına kendisine seslenerek karınca gibi mütevazı olup vezîri Âsâf gibi Süleymân (as)'la kuş dilini konuşmayı telkin eder:

Za'îf ol mûr gibi Ünsî ayaklar altına dâim
Bilip bu kuş dilin söyle Âsâf ol sen Süleymân'a (87/6)

Ünsî: "Varlığımdan eser yoktur, her ne kadar insana benzesem de benim sîretim Dost sîretidir (222/1)." diye başlamış oluğu şiirinin aşağı aldığımız beytinde kendisini aciz bir karıncaya teşbih eder. Bu acziyeti (fenâ hâline ulaşması) ile Ünsî, Sebâ melikesi Belkîs'ın Süleymân (as) tarafından gönderilen Hüdhüd'e nâil oluşu gibi bir mutluluğa hatta ondan daha büyük bir devlete (saadete) ermiştir. Çünkü varlığından sıyrılmıştır:

Bu ben za'îf bir mûr bir devlete erdim hîç beyân olmaz
Değil ki devlet-i Belkîs diye Hüdhüd Süleymân'a (222/4)

Kişi Süleymân (as) da olsa elbet bir gün toprak altına girecek, ecel şerbetini tadacaktır. Toprak altında mantıku't-tayra mâlik olan, tahtını rüzgâr getiren, hayvânları rabt u zabtına alan, insanlara ve cinlere hükümdârlık eden Süleymân Peygamber (bile) yatmaktadır:

Ol mantıku't-tayra mâlik tahtını rüzgâr getiren
Şol hâkim-i ins ile cin ol zâbit-i hayvân yatur (344/6)

3.13. Lokmân (as)

51 Süleymân (as) ile Belkıs arasındaki bu vaka Neml Sûresi'nde tahkiye edilmektedir. Bkz. Neml 27/22-44.

Belâ, dert, dermân ve aşk mefhumlarıyla birlikte zikredilen Lokmân (as), peygamber ya da velî olduğu hususunda ihtilaflar bulunan tarihî şahsiyetlerden biridir.[52] Divân'da hakîm (filozof) kimliği ile değil hekim (tabip, doktor) şahsiyetiyle yer alır:

Ey gönül bir derde duş ol anda Lokmân gizlidir
Gör bu derdin zerresinde şems-i rahşân gizlidir (77/1)

Beyitlerin bazılarında Allah (cc)'ın müşebbehünbihi olarak karşımıza çıkar:

Hasta edip derd içinde nice âşıklarını
Ana şifâ vermek içün kendi Lokmân olan Dost (82/7)

Dergâhın dertlilerin şifâ kapısıdır (hastahanesidir); sen dertliler Lokmân'ısın (236/3). Gözümden kan akıttırıp beni kan denizine daldıran, sînemde yaralar açıp o yaralara merhem süren ey Dost, sen benim Lokmân'ımsın:

Akıtdıran gözümden kan
Kan deryâsına daldıran
Sînem üzre yara uran
Yaram merhemi Lokmân'ım (42/3)

Bazı beyitlerde ise Ünsî, kendisini Lokmân (as)'a teşbih eder. Bu dert ile âvâre olup da yüreğinde yara bulunan dertli kimselere benim zamanın Lokmân (as)'ı olduğumu haber verin:

Kim bu derd ile âvâre yüreği pür-yaradır
Ünsî ol dertliye de gelsin ki Lokmân olmuşam (332/13)

Aşk ile anıldığında (her derde bir şekilde devâ bulan, her hastalığa şifâ olan) Lokmân (as), aşk karşısındaki çaresizliğiyle temayüz ettirilir ve O'nun dahi aşk derdine çare bulmakta âciz kalışı ifade edilir: "Aşk hastası olmuşum, bana Lokmân (as) neylesin? Ben dostun derdine ermişim, bu derde dermân ne yapsın? (218/1). Derd-i aşkın hastasıyım, bu hastalığıma Lokmân (as) dahi çare bulamamıştır (275/7). Aşk hastası olmuşum, zâri zâri inlemekteyim. Lokmân (as) dâhil kime bu derdin çâresini sordu isem kimse bir çâre bilememiştir (302/3). Her derdin devâsı olmasına rağmen benim derdim devâsızdır. Lokman (as) dahi benim bu derdimin devâsını bilmemektedir."

Her ki derdin devâsı var benim derdim devâsızdır
Hakîm değil dahi Lokmân bunun bilmez devâsına (361/4)

Ünsî, (velev ki aşk derdine çaresi de olsa) Lokmân (as)'ın kapısına gitmeye istiğna eder. Dert elinden (aşk derdi) başına yüz bin belâ gelse, hasta diye Lokmân (as)'ın kapısına gitmeyeceğini;

Derd elinden nice yüz bin gelse belâ başıma
Hasta gibi düşe düşe varmazam Lokmân'a ben (280/11)

52 Kur'ân-ı Kerîm'de aynı adı taşıyan sûrede ismi anılmaktadır. Sûrede Lokman (as)'a hikmet verildiği bildirilmiş ve oğluna hitaben çeşitli öğütleri aktarılmıştır. Bkz. Lokmân 31/12-19.

Dost (Allah) derdine düştüğü ve yârin gamıyla hasta olduğu hâlde dermâna minnet etmeyeceğini belirtir:

Dost derdine düşdüm velî
Dermâna yokdur minnetim
Yârin gamından hastayım
Lokmân'a yokdur minnetim (186/1)

3.14. Îsâ Peygamber (as)

Divân'da Îsâ Peygamber'i rûh-ı Yezdân (344/8) ve rûh-ı kuds (71/4) olarak tavsif eden Ünsî, şathiyât kabilinden bir şiirinin aşağı dercettiğimiz beytinde Îsâ (as) gibi babasız dünyaya geldiğini[53] iddia ederken Îsâ (as)'yı teşbih unsuru olarak anar:

Meryem gibi bir anadan doğdum ben bî-vâlidem ben
Îsâ'layın rûh-ı kudsem yokdur karındaşım benim (71/4)

İsminin geçtiği diğer beyitte ise Allah (cc) tarafından göğe çıkarılışı[54] ve kıyamete yakın bir zamanda da tekrar yeryüzüne indirileceği hususiyetiyle zikredilir. Bu merhaleden sonra bir gün O'nun da toprak altında yatacağı ifade edilir:

Kim göklere su'ûd eden hem dünyâyı koyup giden
Bir gün iner yer altına Îsâ rûh-ı Yezdân yatur (344/8)

SONUÇ

Ünsî Hasan Şabânî, Divân'ındaki 424 adet manzumesinde Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmiş peygamberlerden 14 tanesini, anlatılan kıssalar dairesinde toplam 196 beyitte çeşitli yönleriyle işlemiştir. Telmih unsuru olarak en fazla Hz. Muhammed (sas)'i (41 beyit), Hızır (as)'ı (28 beyit), Yûsuf (as)'u (24 beyit) zikretmiş; en az Îsâ (as)'yı (2 beyit), İlyâs (as)'ı ve Eyyûb (as)'ı (1'er beyit) anmıştır. Hz. Muhammed (sas) hakkında 3 adet naat kaleme almış ve toplam 41 yerde ayın ikiye yarılma mucizesi, Bedir savaşında düşmanın gözüne toprak atmak suretiyle müşriklerin savaş nizamlarını bozması, sadrının yarılıp temizlenmesi, miraç hadisesi gibi hususiyetleriyle hayatından kesitlere yer vermiştir. Yine bu naatlerinde Fetih, İnşirâh, İsrâ, Enbiyâ, Necm, Enfâl, Kamer Sûreleri'nin kendisiyle münasebettâr âyet-i kerîmelerinden bolca iktibaslar yapmış, mutasavvıflarca çokça istimal edilen *"küntü kenzen"*, *"levlâke levlâk"* gibi Türk şiirinde sıkça yer verilen sözlere atıfta bulunmuştur. Ünsî, diğer Tekke şairlerinde de görülebileceği gibi bu sözlerin sıhhat derecesini, hadis olup olmadığını irdelemeden bunları hadis-i kudsî imişçesine fikirlerini pekiştirmede araç olarak kullanmıştır.

53 Îsâ Peygamber'in babasız olarak olağanüstü bir şekilde dünyaya gelişi Kur'ân-ı Kerîm'de Meryem Sûresi'nde anlatılmaktadır. Bkz. Meryem 19/16-34.

54 Allahu Teâlâ, Îsâ Peygamber'i Yahudiler'den korumuş ve O'nu öldürmelerine müsaade etmeyerek kendi katına yükseltmiştir. Bu hadise Nisâ Sûresi'nde açıkça bildirilmektedir. Bkz. Nisâ 4/156-159.

Ünsî, Âdem Peygamber'i Hicr, Secde ve Bakara Sûreleri çerçevesinde yaratılışı, ilk insan oluşu, bütün isimlerin Allah (cc) tarafından kendisine öğretilmesi, yasak meyveyi yiyerek cennetten çıkarılışı dolayısıyla 10 beyitte; Nûh Peygamber'i tûfân hâdisesi ile 5 beyitte; İbrâhim Peygamber'i ateşe atılıp ateşten zarar görmeyişi ve Kâbe'yi inşa edişi cihetiyle 5 beyitte işlemiştir. İsmâil Peygamber'i ahdinde durması, cânını hiçe sayarak kurbân olmayı göze alacak kadar cesur oluşuyla 4 beyitte; Yakûb Peygamber'i oğlu Yûsuf (as)'un kayboluşu sebebiyle mahzun oluşuyla 14 beyitte zikretmiştir. Hz. Muhammed (sas)'den sonra en fazla andığı Yûsuf Peygamber'i, babası Ya'kûb Peygamber ile olan münasebeti, güzelliği sebebiyle Mısır kadınlarının onu gördüklerinde ellerini kesmeleri, zindana atılması, Mısır tahtına sultân oluşu yönleriyle 24 beyitte; Eyyûb Peygamber'i derde düşmesi ve mihnetlere sabretmesi özelliğiyle 1 beyitte bahis mevzuu etmiştir. Mûsâ Peygamber'i Tûr-ı Sînâ'da tecellîye mazhar olması, Hızır (as) ile yol arkadaşlığı yapması ve ledün ilmini talep etmesi ile 23 beyitte; Hızır (as)'ı âb-ı hayât, âb-ı hayvân, zulmet, İskender, ledün ilmi, mecmau'l-bahreyn, Tûr-ı Sînâ, tecellî gibi pek çok farklı unsurla 28 beyitte; İlyâs Peygamber'i Hızır (as)'la mütenasip olarak 1 beyitte işlemiştir. Süleymân Peygamber'i sayısız mülk ve sınırsız zenginliğe sahibi oluşu, kuş dilini bilmesi, saltanatı, tahtı, Âsâf ismindeki veziri ve Hüdhüd adındaki kuşu dolayısıyla ve Sabâ melikesini imâna davet edişi, karıncalarla olan diyaloğu, cinlerin elindeki mührü çalması hâdiseleriyle 18 beyitte anmıştır. Lokmân (as)'ı aşk, dert, dermân mefhumlarıyla ve tabip kimliğiyle 20 beyitte, İsâ Peygamber'i babasız dünyaya gelişi ve Allah (cc) tarafından göğe yükseltilmesi vakasına telmihle 2 beyitte zikretmiştir.

Divân'ındaki 424 şiirin 196 adet beytinde 14 peygamberi Kur'ân-ı Kerîm'den onlarca âyet-i kerimeden iktibas yapmak suretiyle işleyen, onların mütemayiz vasıflarını telmih, teşbih, mecâz ve hüsn-i talîl sanatları çerçevesinde değerlendiren Ünsî Hasan Şa'bânî'nin Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri anılan peygamberlerden hemen yarısına Divân'ında yer vermesi cihetiyle insanlığın yol göstericileri olan peygamberleri dinî bir vecîbe olarak sevdiğini ve her birini Kur'ân-ı Kerîm'de anılmış özellikleriyle beyitlerinde işlediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de ismi anılıp da Divân'ında hiç bahis mevzuu etmediği peygamberler de olmuştur. Bunlar [İdrîs (as), Hûd (as), Sâlih (as), İshak (as), Lût (as), Zülkifl (as), Şu'ayb (as), Hârûn (as), Elyesa' (as), Yûnus (as), Dâvûd (as), Zekeriyyâ (as), Yahyâ (as)]'dır. Yapılacak olan mukayeseli çalışmalarla Divân'da yer verilmemiş olan bu peygamberlerin sadece Ünsî tarafından mı anılmadığı yoksa diğer Tekke şairlerince de mi şiirlerde işlenmediği tespit edilebilecektir.

KAYNAKÇA

Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs.* thk. Ahmed el-Kalâşî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 1405/1985.

Altuntaş, Mehmet. "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Haziran 2018), 129-158.

Arpaguş, Safi. "Tasavvufta Mantıku't-tayr, Mevlânâ'da Hz. Süleyman ve Kuşdili Tasavvuru". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/29 (Şubat 2005), 121-135.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe* Sözlük. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 3 Cilt. 1. Basım, 2005.

Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadızâdeliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 24/100-102. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Çelebi, İlyas. "Hızır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 17/406-409. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Demirci, Mehmet. *Nûr-i Muhammedî*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.

el-Birgivî, İmam Muhammed b. Pîr Ali. *Tarîkat-ı Muhammediyye*. çev. Mehmet Fatih Güneş. İstanbul: Kalem Yayınları, 1. Basım, 2006.

Feridüddin Attâr. *Mantık Al-Tayr*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2015.

İbrahim Hâs Şabânî. *Hasan Ünsî Halvetî ve Menâkıbnâmesi*. haz. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları, 1. Basım, 2016.

İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfî*. İstanbul: Hacı Mustafa Efendi Matbaası, 1290.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 4. Basım, 2015.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Basım, 2012.

Ögke, Ahmet. "Tasavvufta "Kenz-i Mahfî" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)'nin "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5/12 (2004), 9-24.

Serdaroğlu, Ahmet. *Usûl-i Hadîs ve Mevzûât-i Aliyyü'l-Karî Tercemesi.* Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1966.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2005.

Ünsî Hasan Şa'bânî. *Dîvân-ı İlâhiyat.* haz. Mustafa Tatcı. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı, 2004.

Vassaf, Hüseyin. "Hasan Ünsî Hazretleri". *Cerîde-i Sûfiyye*. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 5/98, 1332.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 3. Basım, 2013.

Yıldırım, Ali. "Sen Olmasaydın Felekleri Yaratmazdım" Hadis-i Kudsîsinin Klasik Şiire Yansımaları. *ESTAD: Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi = Journal Of Old Turkish Literature Researches* 1/1 (2018), 154-168.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-5-829111
15(8):103-128,2021

دور السيّد أحمد خان في إصلاح التفكير الدينيّ في الإسلام المعاصر

Khaled Mohamed ABDOU*

ملخّص :

يسلّط هذا المقال الضوء على تجربة السيّد أحمد خان الإصلاحيّة، مناقشًا تلك الصورة التي رُسمت عنه في الكتابات العربيّة، والتي حجبت الكثير من آثاره التنويريّة باعتباره عند أغلب الكتّاب العرب خارجًا عن المألوف وهادمًا للكثير من المسلّمات الدينيّة، وهو الأمر الذي شكّل رؤية ضبابيّة لشخصيته وإنتاجه فأبرزت بعض الأفكار المثيرة للجدل وتغافلت الكتابات العربيّة مُنتَجه الأبرز والأهمّ، ومن هنا حاولنا إعادة قراءة تجربته على ضوء ما تركه من آثار بغية تصحيح هذه الصورة وإعادة الاهتمام بتجربته على هدي من آثاره.

فتناول المقال الرحلة الفكريّة للسيّد أحمد خان وأثره على المعاصرين من علماء الإسلام في الهند، من أمثال شبلي النعمان، وألطاف حسين حالي، كما عرّج على حضور أفكاره في المشروع التجديديّ لمحمّد إقبال. كما تناول تهمة الإلحاد لاحقت السيّد أحمد خان من قِبل معاصره جمال الدين الأفغاني وناقشها على ضوء ما كتبه خان والأفغاني، ثم انتقل لبيان معالم رؤيته الإسلاميّة والتي جسّدها تفسيره للقرآن ومقالاته في تهذيب الأخلاق، ونظرًا لأصول السيّد الصوفية وكتاباته الشارحة لتعاليم التصوّف أبرز المقال معالم تصوّفه الإيجابيّ، إضافة لأفكاره السلميّة في التعامل مع الآخر، والتي جذبت أنظار الباحثين إليه شرقًا وغربًا.

الكلمات المفتاحيّة : السيد أحمد خان، الدهلويّ، التصوّف في الهند، محمّد إقبال، تجديد التفكير الدينيّ

Seyyid Ahmed Han ve Çağdaş İslâm Düşüncesinde Dinî Düşüncenin Islahı Konusundaki Etkileri

Khaled Mohamed ABDOU

Öz

Bu makale, Arap yazarlarca, aydınlanmacı birçok görüşü örtülerek ele alınan, alışılagelenin haricinde ve dinî birçok "müsellemat" yıkan görüşlerinden dolayı şahsiyeti ve eserleri hakkında bulanık bir tablo çizilmiş olan Seyyid Ahmed Han'ın ıslah tecrübesine ışık tutmaktadır. Bazı tartışmalı görüşler ortaya atmış olan Seyyid Ahmed Han'ın çok önemli bazı görüşleri Arapça yazılan çalışmalarda görmezlikten gelindiğinden bu çalışmayla biz, yeni bir okuma yaparak, bu tablonun düzeltilmesini ve Seyyid Ahmed Han'ın göz ardı edilen düşüncesinin yeniden ele ele alınması gerektiğine vurgu yapmayı amaçlamaktayız.

Makalede Seyyid Ahmed Han'ın entelektüel yolculuğu ve şu anda Hindistan'daki Shibli al-Nu'man ve Lataf Husayn gibi çağdaş İslam âlimleri üzerindeki etkisi ve Muhammed İkbal'in rejeneratif projesindeki fikirlerinin varlığı ele alındı. Aynı zamanda Ahmed Han'a çağdaşı Cemaleddin el-Afgani tarafından yöneltilen küfür suçlaması tetkik edildi ve bu Han ve Afgani'nin yazdıklarının ışığında

* Doctor, Sevilla University, Faculty of Philology, Department of Arab and Islamic Studies, Spain.
Dr., Sevilya Üniversitesi, Filoloji Fakültesi Arap ve İslâm Çalışmaları Bölümü, İspanya.
elhallacmuhammed@gmail.com **ORCID** 0000-0001-5235-6840
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 20 November / Kasım2020
Accepted / Kabul Tarihi: 04 January / Ocak 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 Januray / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 103-128.
Suggested ISNAD Citation: Khaled Mohamed Abdou, "Seyyid Ahmed Han ve Çağdaş İslâm Düşüncesinde Dinî Düşüncenin Islahı Konusundaki Etkileri", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 103-128. www.dergipark.org.tr

müzakere edildi. Ardından Kuran yorumunda ve ahlakı konusundaki makalelerinde somutlaştırdığı İslami vizyonunun özellikleri açıklandı. Makale, müellifin, tasavvuf kökenleri ve tasavvuf öğretilerini açıklayan yazıları muvacehesinde, olumlu tasavvufun özelliklerini vurguladığı gibi, doğu ve batılı araştırmacıların ilgisini çeken, ötekiyle yaşama konusundaki barışçıl fikirlerini inceledi.

Anahtar Kelimeler: *Seyyid Ahmed Han, Dihlevî, Hindistan'da Sufizm, Muhammed İkbal, Dinî Düşüncede Tecdit.*

دور السيّد أحمد خان في إصلاح التفكير الديني في الإسلام المعاصر

"لا تعرض صورة الإسلام على الآخرين، بل عليك أن تعرض وجهك عليهم بصفتك تعتنق الدين الإسلامي القويم في التحلي بالأخلاق الحسنة والتسلّح بالعلوم والمعرفة والتمسّك بقيم التسامح".السيّد أحمد خان.

1-الرحلة الفكريّة للسيّد أحمد خان

شهد النصف الثانيّ من القرن التاسع عشر فترة ثرية مع قيام مجموعة كبيرة من المفكّرين المسلمين في أنحاء مختلفة من العالم، بفحص أصول التشريع الإسلاميّ دينيًا، وارتكزت المشكلات الدينيّة في قلب هذه الفحوصات على صلاحية المعرفة المستقاة من المصادر خارج القرآن، ومنهجية مصادر التشريع التقليدية، وتمثّلت الخطوة الإبستمولوجيّة التي قام بها هؤلاء في إعادة تفسير القرآن والحديث وتغيير الإجماع والقياس في ضوء العقلانية العلمية، ومن بين هؤلاء الذين كان لهم تأثير عميق في اتجاه الإصلاح: الأفغاني ومحمد عبده وأمير علي **وسيّد أحمد خان**[1]. لقد أعجب هؤلاء بالتقدّم العلمي الذي أحرزه الغرب، وحاولوا الدفاع عن عالمية الإسلام، وكونه بالضرورة قادرًا على استيعاب البيئة المتغيّرة في كلّ عصر[(2)].

كان السيّد أحمد خان معاصرًا لجمال الدين الأفغانيّ، وكان من رجال الإصلاح مثله، لكنّه ارتضى أنْ يسلك مسلكًا يختلف عن مسلك الأفغاني، فقد زار إنجلترا، واطلع على الحضارة الأوروبيّة، فأعجب بها، وبدا له أنّه من الخير للهند، وللمسلمين بصفة خاصة ألاّ يقفوا موقف الجمود والرفض لتلك الحضارة، فإنّ عوامل التطوّر قضت بأنْ تسبق الدول الأوروبية، ومن الخطأ أن يحتفظ المسلمون في الهند بالقديم لمجرّد قدمه، بل أجدر بهم إن أرادوا اللحاق بغيرهم، أن يقتبسوا الحضارة الغربيّة، وأن ينقلوها إلى الهند.

1: فيما يلي بعض الدراسات الأكاديمية المنشورة في الأدب التركي حول هذا الموضوع:
Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi, Akçağ Yayınları*, Ankara, 1997; Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Dîvân*, sy. 14, (2003/1), s. 137-164; Gülseren Halıcı Özkan, "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi", *NÜSHA*, sy. 8, 2003, ss. 147-156.

2): راجع كريمو محمّد، **الإصلاح الإسلامي في الهند**، ترجمة محمد العربي وهند مسعد، نشرة جداول، بيروت 2016 ص 52.

وبعد عودة السيّد أحمد خان إلى الهند عقد العزم على إصلاح أمور المسلمين، ففتح مدرسة في عليكرة على نسق ما شهده من نظم الجامعات الإنجليزية في أكسفورد وكمبردج، ثم أنشأ جريدة تنشر آراءه وسمّاها **تهذيب الأخلاق** وجعل يعالج فيها المشاكل الدينيّة والاجتماعية في جرأة وصراحة وأخذ يفسّر القرآن[3].

اجتهد سيّد أحمد خان في مجال الإصلاح الاجتماعيّ ودعا الناس إلى أنْ يتركوا العادات والأعراف التي تحول بينهم وبين التقدّم الاجتماعيّ. وحثّهم على أنْ يعتنقوا طريقة علميّة جديدة في شؤون حياتهم، ونصحهم أن يوسّعوا أفق تفكيرهم ويخرجوا من قيود التقاليد البالية والأعراف الزائفة، وصرّح "بأنّ أي شعبٍ لا يمكن له أن يتمتّع بالحياة المتحضّرة القويمة ما لم يتحرر من القيود التي تحدّق به من كلّ جانب".

كما حضّ على التخلّص من المعتقدات الدينيّة التي لا صلة لها بالدين الحقيقيّ، فالمعتقدات الدينيّة الجوفاء دائمًا ما تقف عقبة في طريق الحضارة، وبصورة خاصة المعتقدات الخرافية. وركّز خان على ضرورة تربية النشء تربية علميّة صحيحة، وتثقيف النساء وتعليمهم بعض الحِرف، وعليهم بذل كلّ الوسائل لتيسير العملية التعليمية، لأنّ ذلك من شأنه أنْ يطوّر الفنون والصناعات المختلفة[4].

وأصدر لتحقيق ذلك مجلّة **تهذيب الأخلاق** استهدف من خلالها تحفيز المسلمين في الهند، ورفع الوعي لديهم لإدراك قضايا العصر الحديث، وإصلاح ما فسد من أفكار توهن حيويّة المجتمع.

إنّ نظرة أولى على عناوين المقالات التي كتبها السيد أحمد خان في هذه المجلّة تقفنا على طبيعة نشاطاته وتأثيرها في مجال الإصلاح الاجتماعيّ، إذ يوضّح بعض هذه المقالات دائرة نشاطه وأبعاد حركته الإصلاحية، ونذكر هنا بعض تلك العناوين: "الثقافة – التعليم- التقاليد والمراسم- الثقة بالنفس- التضامن الوطني- حرية الفكر والرأي- التظاهر الكاذب- العصبيّة-حقوق المرأة- الاستعباد" وغير ذلك من جوانب الحياة الاجتماعيّة.

وأكّد السيد أحمد خان على العمل المتواصل والجزم الثابت لبقاء النوع البشريّ، وقال: "إن جمود القلب وبرودته أشد خطرًا من كسل الجسم، والعمل المستمر والحركة الدائمة هما وحدهما الضامنان للتقدّم البشريّ والرخاء العام"[5].

---

(3) : راجع محمود قاسم، **جمال الدين الأفغاني: حياته وفلسفته**، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 52. وقارن: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، نشرة بيروت ص ص 121-138.

(4) : راجع محمّد صلاح الدين العمري، **المختار من مقالات السير سيّد أحمد خان**، نشرة الهند، 2002 ص ص 39.

(5) : راجع محمّد صلاح الدين العمري، **المختار من مقالات السير سيّد أحمد خان**، ص 40، 41.

انتقد السيد أحمد خان تعامل المسلمين مع دينهم، وعبّر عن ذلك في صراحة قائلا: "الإسلام ليس وثنًا من طينٍ حتّى يستطيع أحد أن يراه، بل تتجلّى صورة الإسلام من خلال سلوك المسلمين وسيرتهم. وقد شوّه المسلمون صورة الإسلام إلى درجة أن كرهه الناس، فأتمنّى وأتطلّع إلى أن يبذل المسلمون سعيهم وجهدهم في سبيل اكتساب الشيم الموقّرة وإحراز العادات الحسنة، والسلوك اللطيف المتمدّن، ويحسّنوا حالتهم ويجوّدوا شخصيتهم، وبذلك يعرضوا على العالم صورة الإسلام النقيّة"[6].

وفي رأي سيد أحمد خان أنّ الاجتهاد وسيلة لازمة لإدراك غايات الدين وأغراضه الحقيقيّة. إذ بالاجتهاد وحده نستطيع بعث روح قوية ونشيطة في الدين، تجعله يستجيب لمتطلبات العصر، وفي رسالته إلى أحد معاصريه في الهند كتب يقول: "استمع لي يا أخي، مضى الوقتُ، والآن لا ينبغي لي أن أكتم عنك ما في ضميري، أقول بصراحة إنّ الناس إن لم يتركوا التقليد الأعمى، ولم يبحثوا عن نور القرآن والحديث، ولم يسوّوا الخلاف بين العلوم الجديدة والدين، فإنّه سوف يتلاشى الإسلام من الهند. وهذا القلق على الإسلام هو الذي أجبرني على أن أشتغل في دراساتي وأواصل نشاطاتي البحثية والتحقيقيّة، ولا أبالي بالطريقة التقليدية. وأنت تعلم جيّدًا أنني أرى أنه يظل الإنسان مسلمًا ولا حاجة له في تقليد الأئمة الكبار والفقهاء العظام"[7].

واستطاع سيد أحمد خان أن يحقّق بعض ما عزم عليه، فأسّس عام 1875 في عليكرة الكلية المحمّدية الأنجلو شرقية، كانت هذه الكلية تقدّم لتلاميذه تربية حديثة على النسق البريطاني، وكان من أشهر مربّي هذا المعهد شبلي النعمان، الذي جمع بين العلم الشرقي ووسائل البحث الغربيّ، وحقّق بذلك المثال الذي دعا إليه السيد أحمد خان، وقد أثّرت حركة عليكرة على الذوق الأدبي بين المسلمين الهنود من خلال المجلّات الأدبية ووجدت في الشاعر حالي صوتًا عاليًا يدعو بحماس إلى ما تنادي به من مثل، وساهم أحمد خان في التأثير على الرأي العام الإسلامي في الهند من خلال مجلته الأسبوعية تهذيب الأخلاق.

كان أحمد خان ومعاصروه من المسلمين الهنود يرون ضرورة تعلّم اللغة الإنجليزيّة، وإتقانها كما لو كانت لغتهم الأمّ، وحتّى حين كانوا يتحدّثون أو يكتبون بالأردية، كانوا يستخدمون المفردات الإنجليزيّة دون حدود، أمّا الجيل الجديد فقد بدأ يتجنّب الألفاظ الأجنبيّة، وحيث لم يسعفه قاموس اللغة الأردية، لجأ إلى الاستعارة من الفارسيّة والعربيّة، وبديهي أنّ هذه الاستعارات لا تمحو

---

(6) راجع **السابق نفسه**، ص 91.

(7) راجع محمد صلاح الدين العمري، **السير سيّد أحمد خان، حياته و أفكاره**، نشرة طابة، الهند 2011، ص 225.

ظاهرة الاستعارة في حدّ ذاتها، ولكنّها تقيم حدًّا فاصلاً بين المعطي والآخذ. وما لاحظه ألبرت تايلا هنا على المستوى اللغويّ، هو شيء قد تميّزت به حركة التجديد والتحديث في الهند[8].

2-**ألطاف حسين حالي**

كان ألطاف حسين حالي [1837-1914] من المؤمنين بأفكار أحمد خان، ويعتبر أحد أساطين الأدب الأرديّ الحديث، وعند بلوغه الأربعين عامًا كانت مقابلته مع السيد أحمد خان، التي دفعته إلى الإفصاح عن أفكاره ومشاعره تجاه المسلمين الهنود. وشارك أحمد خان في العديد من المسائل التي كانت مثارة آنذاك، وكتب العديد من المقالات، نذكر منها على سبيل المثال: مقاله عن "يُسر الدين"، وقد استند حالي في هذا المقال على أعمال شاه وليّ الله الدهلويّ، الذي سيعاود الرجوع إليه كثيرًا محمد إقبال في كتاباته الشعرية والنثرية، وبصورة خاصة كتابه **تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام**[9]. حاول ألطاف حسين حالي في ذلك المقال أنْ يثبت أنّ الإسلام أفضل من غيره من الأديان، وقارن بينه وبين المسيحيّة وبطبيعة الحال رجَحت كفة الإسلام الذي لم يسمح بالرهبنة والبدع والتحريف. وما يهمنا في مقالات حالي أنّه رغب كما رغب غيره من مصلحي تلك الفترة للعودة إلى نقاء الإسلام الأوّل وصفائه، وكما هو شأن إقبال، جاء موقف حالي من الشعر، تبريرًا لموقفه من تاريخ الفكر الديني الذي فسد بمرور الزمن، وهذا ما وجد أيضًا في تاريخ الشعر، ويرى حالي أنّ الشعر يعطي الإنسان متعة بيد أنّه يفضّل الشعر الذي يقود إلى عمل سياسيّ واجتماعيّ، وهو ما سنلاحظه عند إقبال حين يُبدي وجهة نظره في الشعر ودوره في التغيير الاجتماعي[10].

كتب حالي العديد من القصائد التعليميّة وغير التقليديّة، لكن رائعته الأدبية التي اشتهرت هي تلك التي تحمل عنوان: **الإسلام بين مدّ وجزر**، فقد استحوذت على عقول المسلمين الهنود، وفيها يصف حالي أحوال المسلمين في شبه القارة الهنديّة في عهد الإنجليز ويحضّ المسلمين على أن يغيروا ما بأنفسهم ليستردّوا كرامتهم وينزعوا نير المستعمر من رقابهم.

وتعدّ هذه المنظومة من أروع ما كُتب من شعر في الأدب الأورديّ. ومن كلام ألطاف حالي فيها:

---

(8) : راجع ألبرت تايلا، **إقبال وحركة التجديد الإسلامية**، مجلة فكر وفن، العدد 32، يناير 1979، ص 34.

(9) : راجع خليل الرحمان عبد الرحمان، **محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية**، أطروحة دكتوراه في جامعة أم القرى بمكة المكرّمة عام 1404 هـ، ص 31.

(10) : راجع: م . وسيم، **ألطاف حسين حالي وفكرة إليوت عن التراث**، مجلة الآداب الأجنبية، عدد رقم 54-55، يناير 1988، ص148. 34.

أبقراط ها سائل قد سأل أعندك علم بأدهى العلل.. فقال دواء لداء عياء من الله لا شكّ فيه الشفاء.. وفي زعمهم ليس هذا بداء إذا ظنّ قول الطبيب الهراء.. وما أدركوا قطّ عقبى المرض فكان لهم منه كلّ المضض.. هم القوم في الذّل والذل دام وينحط قدر لهم في دوام.

وختم حالي منظومته بدعاء جاء فيه:

نبيّ الهدى حان وقت الدعاء فحال أمتك اليوم ساء.. هو الموج من حولنا يلتطم ونعبر في زورق منحطم لأمّتك اليوم يخشى الضياع يناشبها الدهر طول الصراع[11].

كان ألطاف حسين حالي[12] قد كتب هذه الملحمة الشعريّة بناء على طلب من السير أحمد خان، وبعد أن طالعها خان علّق قائلا: "عندما يسألني الله أيّ عمل مجيد قمتُ به لأجل خلاصي؟ سأجيبُ أني جعلتُ ألطاف حسين حالي يكتب هذه القصيدة".

عالج حالي في قصيدته تاريخ المسلمين، وشروط الحياة في عصر الجاهلية، والمجد الذي أتى به النبي الكريم، وذكر الصحابة والأسلاف وما لهم من فضل في نشر الهداية وإشاعة العلوم، ثم سرد جزءًا من تاريخ المسلمين في العلم والفلسفة، حتى وصل إلى العصر الحديث وتناول الانحدار الذي أدّى إلى أفول تلك الثقافة في الهند من انحطاط في الأخلاق وسقوط في الهمّة، وصوّر فيها المجتمع الإسلاميّ المعاصر تصويرًا دقيقًا صادقًا[13].

3-محمّد إقبال على خطى أستاذه

لقد عرف إقبال طريقه إلى الشعر في وقتٍ كانت تنتشر فيه حركة عليكرة بين المسلمين في الهند. وكانت تحمل لواءها الطبقة المتوسطة من المسلمين، من أجل نهضة حضارية إسلاميّة، وكان هدف مؤسس هذه الحركة سيد أحمد خان تحرير المسلمين الخاضعين للاستعمار الإنجليزيّ في الهند من أحاسيس العدمية واليأس واللا مبالاة، التي سقطوا فيها بعد انهيار الإمبراطورية المغولية، وبعد فشل حركة التمرّد ضدّ الإنجليز عام 1857 فقد فُرضت عقوبات قاسية على المسلمين، وكان من جرّاء ذلك عزلة المسلمين وترددهم في المشاركة في الأمور السياسية والاقتصادية التي منحها لهم الحكّام البريطانيون، فكان هدف حركة عليكرة هو إعادة المسلمين ثانية إلى المشاركة في الحياة

---

[11] : راجع: ألطاف حسين حالي، **الإسلام بين مدّ وجزر**، ترجمة حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، 1990، ص 57.

[12] Hanif Fauq, "Hâlî", DİA, TDV, İstanbul, 1997, C. 15, s. 263.

[13] : راجع: م. وسيم، **ألطاف حسين حالي وفكرة إليوت عن التراث**، ص150. وقارن خليل الرحمان عبد الرحمان، **محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية**، ص 32.

العامة وإيقاظ إحساسهم بذواتهم، وقد أسهم إقبال في شبابه بحماس في هذه الحركة ودان بالفضل للسيّد أحمد خان وألطاف حسين حالي[14].

لقد رأى إقبال نفسه في طريق المصلحين العظام للإسلام في الهند، ويبيّن استخدامه لرموز الموت والبعث إلى أيّ مدى كان متمرّسًا بتراث الشعر الصوفيّ، وأيًّا كان الاسم الذي يخلعه على نفسه، وبصرف النظر عن الشخصيات الدينية التي جعلها تنطق بأفكاره في أشعاره، فلا بدّ من أنّه كان واثقًا أنّ كلمته قادرةٌ على القيام بمعجزة "قُمْ" (القيامة من الموت) بالنسبة لشعبه، وقادرةٌ أن تقودهم إلى بعث روحيّ هم في حاجة إليه إذا أرادوا لأنفسهم البقاء تحت ظروف أحسن.

رأى إقبال أنّ تجديد التفكير في المحيط الإسلامي يجب أن يتحقّق فيه التوفيق بين مراتب الدوام والتغيّر، بما يستتبع من توافق الفكر والسلوك، والنظر والعمل. والمفهوم أنّ المسلم لا يقول إنّه جدّد تفكيره الإسلاميّ، إذا تبنّى فكرًا غير إسلامي يتعارض مع أصول الإسلام، ولو قال ذلك جدلاً لكان كاذبًا، لأنّ هذا ليس تجديدًا، ولكنّه تنديد. إذ أنّ التجديد يجب أن يبدأ بإعادة النظر في التراث العقليّ الذي تكوّن حول الإسلام فهذا التراث العقليّ هو الفهم البشريّ الذي انتهت إليه جهود العقول في الحِقب السالفة وفاءً بمسؤلية هذه الأجيال السالفة تجاه دينها.

لكنّ إقبال لا يبدو قاطعًا بالنسبة لمفهوم إعادة النظر في هذا السياق، فلا يحقّ لقارئه مثلاً أن يدّعي أن إقبال كان يقصد بإعادة النظر إطراح هذا التراث والاستغناء عنه واستبداله بنظام فكريّ آخر، فإقبال في كثير من المناسبات يلفت النظر إلى أهمّ الأفكار الجيّد والثمينة من حيث دقّتها في هذا التراث[15].

ويمكن أن ينهض مثالاً على هذا اطراء إقبال في أطروحته **تطوّر الفكر الدينيّ في إيران** ابن عربيّ، وعقده مقارنة بين ابن عربيّ وعلماء الدين الجامدين في القرن الثالث عشر الهجريّ. وتقديره لفخر الدين العراقي في **تجديد التفكير الديني** باعتباره ممثلاً لوجهة نظر فعّالة حول فكرة المكان[16]، وتقديره لسنائي الغزنويّ، واعتباره الحلّاج داعية إلى عقد علاقة ذاتية فعّالة بين الله والإنسان، وكصوفيّ أراد إيقاظ المسلمين من سُباتهم الروحيّ بقيادتهم إلى المعنى الداخلي للوحي الإلهيّ[17].

---

(14) : راجع: يان مارك، **الفكر الاجتماعي عند محمد إقبال**، مجلة فكر وفن، عدد 32 ، يناير 1979، ص 72.

(15) : راجع محمد كمال جعفر، **من قضايا الفكر الإسلامي**، ص 72.

(16) : قارن محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص 227.

(17) راجع: **روضة الأسرار** لمحمد إقبال، ترجمة حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1977، ص 57-60. وفي هذه المنظومة: يجيب إقبال على تسعة أسئلة، فيها دقائق فلسفيةٌ وصوفيّةٌ، ويحل مشاكل وحدة الوجود على ضوء الفكر الحديث، مستندًا إلى كثير من أفكار التراث الصوفي الإسلامي.

من الواضح أنّ إقبال بالرغم من نقده القاسي لجوانب عدّة من جوانب التراث الصوفيّ -كما يلاحظ ذلك كل متابع لأعماله وما كُتب عنه- كان كما تقول أنّا ماري شيمل "على وعي كبير بالبصيرة العميقة لدى بعض القادة الصوفيّين، ويتضح هذا بشكل خاص في بعض ملاحظاته السيكولوجيّة في تجديد التفكير الديني[18]، فقد أحبّ قراءة أعمالهم أو استخدام بعض أفكارهم، مثلما حدث عندما طلب كتابًا لمحمّد غوث كواليارى في أثناء كتابته لجاويد نامه **رسالة الخلود** فالأحكام التي أطلقها عن انحلال الصوفية وافتقادها الدينامية الحيوية، كما عبّر عنها بوجه خاص في أثناء فترة كتابة ديوانه **الأسرار والرموز** وفي الخطابات التي كتبها خلال سنوات الحرب العالمية الأولى، هذه الأحكام لا تحجب حقيقة أنّ رجال الشرق الحكماء كانوا أكثر أهمّية لدى إقبال من الأوروبيّين الذين تحدّثوا عن أسرار كثيرة حول الوجود والعدم"[19].

عرض محمّد إقبال لقضية التجديد الفكري عرضًا فلسفيًا في كتابه **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، وبدأ عرضه بإبداء ملاحظة تتعلّق بحقيقة لانهائية الفكر الفلسفي، وهذه الملاحظة تبرّر بمجرّد إبدائها ضرورة التجديد وفائدته. ويمكننا استيعاب وجهة نظر إقبال بصورة عامّة إذا فهمنا الأساس الذي يقيم عليه وجهة النظر هذه، وتقوم وجهة النظر على عدّة نقاط جوهرية، تشكّل في مجموعها الخلفية التي أراد إقبال أن يعرضها، قبل التقدم برأيه الخاص بالتجديد الفكري[20].

ومن النقاط الجوهرية التي لاحظها إقبال –كما رصدها محمّد كمال جعفر-: أنّ التفكير الإسلاميّ اتجه اتجاهًا مباينًا لاتجاه التفكير اليونانيّ مباينة حادّة بالنسبة للمثل الأعلى الذي نشده الجانبان، فالمثل الأعلى عند اليونان تحكمه فكرة التناسب التي ملأت عقولهم فشدّتهم إلى الوجود المتناهي في الخارج بحدوده الواضحة المعيّنة، بينما هو في الفكر الإسلاميّ تحصيل السعادة بالوصول إلى المتناهي[21].

يستوحي إقبال هذه الفكرة من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [سورة النجم: آية 42]. إذ يقول: "إنّ هذه الآية تنطوي على فكرة من أعمق الفكر التي وردت في القرآن، لأنّها تشير على وجه قاطع إلى أنّ المنتهى الأخير يجب ألا يُبحث عنه في حركة الأفلاك، وإنّما يُبحث عنه في وجود كونيّ روحاني لا نهاية له. ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة"[22].

---

(18) : قارن محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص 209.

(19) : راجع: أنّماري شيمل، **إقبال في سياق حركات الإصلاح الهندية الإسلامية**، مجلة فكر وفن، عدد 32، يناير 1979، ص 46.

(20) : قارن محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص11.

(21) : راجع محمد كمال جعفر، **من قضايا الفكر الإسلامي**، ص 69.

(22) : قارن محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص152، وقارن محمد كمال جعفر ص 70.

لا يشكّل القرآن الأساس الذي يقوم عليه العالم الديني عند إقبال فحسب، وإنّما يمدّه بتصوره التاريخي للعالم. وربّما كان إقبال لا يعتنق الرأي الشائع عند كثير من المسلمين من أنّ النبيّ الكريم قد وضع أوّلاً أساس الحضارة العالية، وأنّ الجهل كان يحكم الأرض قبله، إلا أنّه يرى أنّ ظهور النبيّ صلى الله عليه وسلم يشكّل نقطة التحوّل العظمى في تاريخ العالم، كما يشكّل بداية عصر جديد، اكتشف فيه لأوّل مرّة أنّ الإنسان يملك حياة داخلية، يستطيع الانتفاع بها في تشكيل حياته الخارجية، في العائلة والدولة، ويستطيع بها أن يسعى إلى تحقيق الوحدة العليا من المثال والواقع، هذه الوحدة التي أخفق الدين المسيحي ببعده عن الواقع من السعي إليها، ويجتهدُ إقبال في إثبات هذا التقدّم، ليس فقط في ميدان الدين، وإنّما أيضًا في ميدان العلم، فهو يؤمن أنّ أسس العلم الحديث تعود إلى الإسلام.

وبينما نبحث عن أصول العلم الغربيّ عند الإغريق، ونبحث عن آباء الفكر عند فلاسفة اليونان من طاليس حتى أرسطو، فإنّ إقبال لا يقلّ رفضًا لهذا الفكر الكلاسيكيّ عن القرآن. وهو لا يستطيع إنكار الأثر البعيد لأفلاطون على الفكر الإسلاميّ في العصور الوسطى، إلا أنّه لا يرى لهذا الأثر بوجه عام حسنات ما، فهو ينكر على أفلاطون، وعلى سقراط أنّهما يقتصران بفكرهما على الإنسان، ويغضّان الطرف عن عالم الطبيعة، كما ينكر عليهما أنّهما يقللان من قيمة الحواس، والإدراك، ومن قمية المعرفة المكتسبة بواسطتها، ولا يضعانها في مصاف المعرفة الحقيقية. ولا يجذب إقبال من فلسفة أفلاطون غير تصوّره للمدينة الفاضلة في كتابه **الجمهورية**، ويرفض إقبال أرسطو بصورة أكبر.

يقول إقبال: "لقد كانت الفلسفة اليونانيّة –كما نعرف جميعًا- قوّة ثقافية كبرى في تاريخ الإسلام، ومع ذلك إذا أمعنّا النظر في القرآن وفي مختلف مدارس المتكلمين التي ظهرت تحت تأثير الفكر اليونانيّ، فستبرز لنا حقيقة ملفتة للنظر، وهي أنّ الفلسفة اليونانية التي عملت على توسيع آفاق النظر العقليّ عند المفكرين المسلمين بشكل كبير أبهمت رؤيتهم للقرآن، من ذلك نجد أنّ سقراط يركّز انتباهه على العالم الإنسانيّ وحده، فبالنسبة له: الدراسة الحقّة للإنسان هي دراسة الإنسان نفسه، وليس عالم النبات والحشرات والنجوم، وهذه نظرة مخالفة لروح القرآن الذي يرى في النحلة المتواضعة موضع إلهام إلهيّ، والذي يدعو القارئ دائمًا للنظر في تصريف الرياح المستمر وفي تعاقب الليل والنهار والسحب، والسماء ذات النجوم والكواكب السابحة في فضاء لا نهائي"[23].

(23): قارن محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص17.

كان دافع إقبال إلى التجديد إذن سببه الركود الذي أصاب الثقافة الإسلاميّة وأنّه قد أتى على الفكر الأوروبيّ زمان تلقّى فيه وحي النهضة عن العالم الإسلامي، ومع ذلك "فإنّ أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب" ولا يرى إقبال غبار على هذا المنزع فإن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي عنده ليست سوى ازدهار لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام" إلاّ أن ما كان يخشاه إقبال هو "أنّ المظهر الخارجيّ البرّاق للثقافة الأوروبية قد يشلّ تقدّمنا؛ فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها"[24].

وقد لقيت هذه الفكرة التي صرّح بها إقبال نقدًا من قِبل الدارسين في الغرب، فرغم تقدير ألبرت تايلا لأفكار إقبال وعنايته بتراثه، انتقد هذه المبالغة من إقبال، فتفسير إقبال للتاريخ الحضاري الغربي مختلف لما تعوّد عليه الغربيّون، مما يجعل تفسير إقبال بمثابة ردّ فعل ضدّ التقليل من قيمة الإسلام في الغرب.

فقد كانت الأسس الماديّة، والشروط اللازمة لنشأة حضارة راقية مزدهرة متوفّرة في البلاد الإسلاميّة الغنية بدرجة أكبر منها في أوروبا، بحيث أنّ التفوق الحضاريّ للإسلام في العصر الوسيط لا يبدو غريبًا، فقد استفاد الغرب المسيحيّ من المسلمين حضاريًّا بشكل واسع، فمكتبة المؤلفات العربيّة باللغة اللاتينيّة في أبواب الرياضة والطب والفلسفة والعلوم الطبيعيّة تشهد بذلك شهادة العيان، ومن الغبن أن نفترض أنّ الغرب قد حصل بهذه الوسيلة على العلوم القديمة، واستعاد بذلك ميراث آبائه، فالعرب بدون شكّ قد ضاعفوا هذا الميراث القديم وأثروه ... إلاّ أن إقبال يذهب إلى أبعد من ذلك، ويدّعي أن التفكير العلمي في الغرب، قد بُعث أوّلا بواسطة هذه الترجمات، وأنّ العلم الغربيّ الحديث هو في المقام الأخير من إنجاز الإسلام[25].

والذي لا شكّ فيه أنّ محمّد إقبال قد تأثّر في فلسفته بالفكر الأوروبيّ، رغم مخالفته لكثير من آرائه، وبخاصة مع بعض الأعلام أمثال: برجسون، ووليم جيمس، ونيتشه، وأينشتين، وهيجل، وكارل ماركس، وماسنيون، سواء في حواره الشخصيّ مع بعضهم في لقاءات خاصّة، ومنهم نيكلسون، وتوماس أرنولد، ووليم جيمس، وبرجسون، وراسل –كما وضّحنا ذلك في سيرة إقبال في الفصل المخصص لها- أو ممن ناقش آراءهم في آثارهم الفكرية والفلسفية التي صدرت وازدهرت في نهاية

(24): قارن محمد إقبال، **تجديد التفكير**، مرجع سابق، ص15.

(25): راجع ألبرت تايلا، **إقبال وحركة التجديد الإسلاميّة**، مجلة فكر وفن، العدد 32، يناير 1979، ص 39، 40. ولمزيد من التفصيل حول ما يتعلّق بهذه المسألة يمكن الرجوع إلى: عبد الرحمن بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، مكتبة الأنجلو المصرية، 1967، ص 15.

القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كما هو واضح باستفاضة في كتابه **تجديد التفكير الديني**[26].

إنّ من بين الأفكار التي اهتم إقبال بمناقشتها في عمله التجديديّ التصور الإسلاميّ عن الكون، فقد لاحظ اتجاه الفكر الإسلاميّ إلى تصوير الكون (متحرّكًا، متغيّرًا، متطوّرًا) تسري فيه الحياة ممثّلة للعلاقة الدائمة بين الزمان الإلهيّ والزمان المتجدّد، مما أتاح لإحدى النظريات الإسلاميّة أن تقول بالخلق المستمر، وهي فكرة تعني في نهايتها أنّ الكون ينمو ويزداد.

تبنّى إقبال هذا الرأي بناء على قراءته المتدبّرة للقرآن، وذكر العديد من الآيات التي تدعم فكرة أن العالم "قابل للزيادة، هو عالم ينمو، وليس صنعًا مكتملاً خرج من يد صانعه منذ حقبٍ بعيدة، وهو الآن ممتدٌ في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميّتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئًا، فهي من أجل ذلك ليست شيئًا"[27].

ويلاحظ إقبال إنّ لهذا التصور الديناميكيّ "دعامة أخرى في نظرية مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطوّرية، وفي رأي ابن خلدون في التاريخ، يربط إقبال بين التاريخ وبين المصطلح القرآني "أيّام الله"[28] لينبّه على أنّه من مصادر المعرفة، بناءً على ما جاء في القرآن. ومن ثمّ يدعو إلى النظر إلى عواقب الأمم الخالية والاعتبار بتجارب الناس وأحداث التاريخ في الماضي[29].

ويعلّق الدكتور جعفر على نظرية الخلق المستمر قائلاً: "الواقع أنّ نظرية الخلق المستمر لا تعني مجرد الازدياد الكمّي أو الكيفي للصور الداخلة إلى الوجود، بل تعني كذلك نشاط الخلق المستمر في الحفظ والرعاية على تفصيل طويل دقيق، ويجب ملاحظة أنّ هذه النظرية قد قُتلت بحثًا في ميدان علم الكلام، لكنها تُعالج في نطاق التصوف على مستوى خاص تضيف الكثير إلى نتائج علم الكلام، وبخاصة إذا دُرست لدى ابن عربي وعبد الكريم الجيلي"[30].

4-هل كان السيّد أحمد خان ملحدًا ومارقًا عن الدين؟

كان من أوائل من تناولوا أفكار السيد أحمد خان بالتعليق والنقد الذي وصل إلى حدّ التجريح ومحاولة النيل من شخصه جمال الدين الأفغاني، ففي مقال كتبه في **العروة الوثقى** وصفه بالدهريّ

---

(26): لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة راجع: عبد القادر محمود، **قراءة في فكر محمد إقبال**، مجلة القاهرة، عدد 58، أبريل 1986، ص 82-83.

(27): قارن محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص69.

(28): راجع حديث إقبال عن اليوم الإلهي في **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، فصل المعرفة والتجربة الدينية، ص86، 100.

(29): أولى هذه المسألة عناية محمد كمال جعفر في كتابه: **في الدين المقارن**، في الفصل المعقود بعنوان: "الدين والتاريخ" حيث عرض لوجهات نظر الأديان الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) وأظهر قيمة النظرة الإسلامية راجع نشرة دار الكتب الجامعية، القاهرة 1970، ص ص 93-121.

(30): راجع محمد كمال جعفر، **من قضايا الفكر الإسلامي**، ص 70.

والطبيعيّ، والمسيحيّ، واعتبره "أكبر دعاة هذا المذهب كان أحد مسلمي الهند، وهو أحمد خان بهادور. وكان أحد هؤلاء الذين أرادوا أن يصيبوا نفعًا خسيسًا بمساعدة الإنجليز لهم على تحقيق أهدافهم، فقدّم نفسه لخدمتهم، وبدأ بأن يؤلف كتابًا يبرهن فيه على أنّ التوراة والانجيل لم يحرفا، غير أنّه ما لبث أن أدرك أنّه لن يفيد أولياء نعمته شيئا بالطعن فى الإسلام، إذ سبقه المستشرقون إلى ذلك دون جدوى، كما أنّ اعتناقه للدين المسيحي لن يكون ذا خطر، إذ رأى أنّه لن يتّبعه أحدٌ من مسلمي الهند، ولذلك أخذ يظهر فى مظهر صاحب مبدأ فلسفي جديد، وهو المذهب الطبيعىّ، وطفق يدعو إليه، فتبعه بعض المسلمين تخلّصا من واجبات الشرع، وجريًا وراء الشهوات، ووجد الانجليز أنّ صاحبهم قد بدأ ينجح فى التفرقة بين المسلمين، فكرّموه وساعدوه على فتح مدرسته التى ظنّوا أنها ستكون أفضل وسيلة لاصطياد أولاد المسلمين لتربيتهم على الإلحاد".

وفي موضع آخر وصف الأفغانيّ السيّد خان بأنه كان ينادي "بأن لا وجود إلا للطبيعة العمياء، وليس لهذا الكون إله حكيم" وعمل على تفريق كلمة المسلمين "فمال إليه أشخاص تملّصًا من قيود الشرع الشريف، وسعيًا خلف الشهوات البهيميّة" وصرّح الأفغاني أنه من باب الدفاع عن الإسلام ألّف رسالته **الردّ على الدهريين** بسبب ما ينشره أحمد خان من تُرّهات هو وتلاميذه "فكتبنا رسالة في بيان مذهبهم الفاسد وما ينشأ عنه من المفاسد"، وكرّر الأفغانيّ تهمة عمالة أحمد خان لأوروبا وهي تهمة لا تزال تلصق بالرجل حتى يومنا هذا ويُلقّن الطلاب في البلاد العربية أن أحمد خان ما ألّف تفسيرًا للقرآن ولا كتب كلمة إلاّ بغرض إرضاء الإنجليز وسعيًا منه في هدم الدين[31].

ولسنا هنا بصدد البحث في إيمان السيد أحمد خان أو إلحاده، لنثبت له صفة التدين أو الإلحاد، لكننا آثرنا أن نثبت نصّ كلام الأفغانيّ نظرًا لسطوته واعتباره حكمًا غير قابل للنقاش، ومن ثمّ أخذ المفكّرون العرب في تبنّيه وإطلاقه على الرجل، مختزلين ما قام به من جهد في تطوير التفكير الديني والتعليم والاجتماع، وليس أدلّ على ذلك من تبنّي الدكتور محمّد البهي لهذه الرؤية وتكراره لها في غير موضع من كتاباته[32]. وكذلك فعل الدكتور عبد المنعم النمر[33]، وإن كانت هناك آراء عربية خالفت هذه الآراء إلاّ أنها لم تجد ذيوعًا وانتشارا كما حظيت بذلك الرؤية الأزهرية، فما كتبه أحمد أمين[34] عن دعوة السيد أحمد خان، وما ناقشه محمود قاسم[35]، ظلّ مهملاً، وسبب ذلك أنّ أحمد

---

(31) راجع جمال الدين الأفغاني، **مجلة العروة الوثقى**، ص ص 472-475.

(32) راجع محمّد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار**، مكتبة وهبة، القاهرة 1961، ص ص 27-33.

(33) راجع عبد المنعم النمر، **كفاح المسلمين في تحرير الهند**، مكتبة وهبة، القاهرة 1967، ص ص 42-44.

(34) راجع أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، بيروت، ص ص 121-138.

(35) راجع محمود قاسم، **جمال الدين الأفغاني، حياته وفلسفته**، مكتبة الأنجلو المصرية، ص52-53، 104-105.

أمين هو الآخر لاحقته تهمة الإلحاد، وكانت كتابات محمود قاسم كتابات تعليميّة اقتصر جمهورها على طلاّب دار العلوم في جامعة القاهرة.

من الطريف أنّ التهم التي ألصقها الأفغاني بالسيد أحمد خان لاحقت الأفغاني نفسه في حياته وبعد وفاته، فاعتبره البعض ملحدًا بناء على تبنّيه لأفكار كُفّر أصحابها في التراث الإسلامي، من مثل وحدة الوجود، والتسوية بين الفلسفة والنبوة، ومن خلال بعض الوثائق التي ظهرت بعد وفاة الأفغاني أكّد البعض أنّ الرجل لم يكن متدينًا وملتزمًا بالعقيدة السنّية، فممارساته الحياتية تبيّن انحرافه عن جادة الصواب، وقد ناقش محمّد الحدّاد هذه التهم بشكل جيّد، وعلّق عليها قائلا:

"إن الأفغانيّ قد تفاعل مع روافد مختلفة، جعلت آراءه مختلفة عن السائد في أحايين كثيرة، مصطدمة بنزعات المحافظين من كلّ صوب. والباحثون الذين يعرّضون بإلحاد الأفغاني كأنّهم يسلّمون بأنّ تلك النزعات تمثّل الديانة الصحيحة. ولكن من الخطأ أيضًا التسليم بتلك الصورة المبسّطة المنتشرة في كثير من الدراسات العربيّة التي تتعامل مع تلك المطاعن وكأنّها انطلقت من فراغ. ولا بدّ من الإقرار أنّ الثقافة العربية السنيّة ليست التعبير الوحيد عن الدين الإسلاميّ، وأنّ روافد هندية وفارسية قد أسهمت في تشكيل الوعي الديني للأفغاني، وهي أيضًا تدخل في صميم التراث الإسلاميّ بالمعنى الشامل لهذه الكلمة"[36].

لقد كان نصّ الأفغانيّ مفيدًا لنا –رغم أننا لا نوافقه على ما جاء فيه- لأنّه جعلنا نتابع البحث في تاريخ السيد أحمد خان، دون تسليم لما كُتب عنه عربيًا، ولأننا لا نرى التعامل العاقل مع أوروبا والمستشرقين تهمة، فلن نتوقف كثيرًا حول هذه المسألة، سنشير فحسب إلى بعض الدلائل التي تؤكّد أن الأفغاني نفسه لم ير بأسًا من التعاون مع الآخر، بل ومناشدته لمساعدته في تحقيق أغراضه (الإصلاحيّة).

ومن ذلك تلك الوثيقة (الرسالة) التي يتحدّث فيها الأفغاني إلى القنصل الإنجليزيّ بتركيا، قائلا: "سعادتكم، أنتم تمثّلون حكومة ترفع عاليًا لواء المدنية وتنشر المعروف الإنسانيّ في كلّ مكان. إنّ عملكم هذا يتحسّسه الشرقيون بصفة خاصة لأنّهم كانوا دائمًا ضحايا التعذيب والاستبداد سواءٌ أكانوا من النصارى أم من المسلمين. لقد كنتم دائمًا تحمون الضعيف القابع تحت نير الأطماع الظالمة الهمجية. إن يقيني بنبل مشاعركم يدفعني إلى أن أستسمحكم بأن أعرض على أنظاركم ما

[36]) راجع محمّد الحداد، **الأفغاني (صفحات مجهولة من حياته) دراسة ووثائق**، دار النبوغ، بيروت 1997، ص 48، 49.

يلي: أنا أفغاني من كابول وتابع للعرش البريطاني ... إنّي أتوجّه إليكم باسم الإنسانية لألفت أنظاركم إلى هذا الوضع وأرجو أن تأخذوا مسعاي بعين الاعتبار"[37].

لم يكن الأفغانيّ وحده الذي يتعامل مع الإنجليز ويناشدهم ويطلب منهم أن يتعاونوا معه لتحقيق أغراضه، بل فعل ذلك محمّد إقبال وكثيرًا ما مدح بعض المستشرقين الذين كانوا سببًا في تطوير تفكيره العلمي وإكماله دراساته المتعلّقة بالإسلام، وكتب جملة من أشعاره واصفًا شعوره النبيل تجاههم، في حياتهم وبعد وفاتهم، ولم يجد المحبّون لإقبال وأفكاره حرجًا في ذلك، ولا نعرف أحدًا من الدارسين العرب –رغم كثرتهم- اتهم محمّد إقبال بالإلحاد، ومن يتتبع سيرة حياة إقبال يعرف جيدًا كم كان إقبال مؤيدًا لعقائد السيد أحمد خان وكان أستاذ إقبال السيد مير حسن والذي هو أيضاً من أتباع أفكار السير السيد ونهضة عليكره قد وضعه في هذا التيار الفكريّ قبل سنوات. وكان السيد أحمد خان يعدّ تعرّف الشباب المسلم بالعلوم والفنون الحديثة ضرورة حياتيّة ويسعى إلى كسب امتيازات أكبر من الحكومة البريطانيّة لهذا الهدف. وكان تأسيس جامعة عليكره وتشجيع المسلمين على التفكير العلميّ والعقلانيّ وتعلم الأساليب الحديثة للحياة، خطوات على هذا المسار.

إنّ القراءة المتأنية لعمل إقبال **تجديد التفكير الدينيّ** في الإسلام تقفنا على كثير من أوجه الشبه بين إقبال وسيّد أحمد خان، بل إنّه في عمله هذا مدين لكثير من أفكار أحمد خان، وإن ضرب الدارسون صفحًا عن تناول هذه المسألة بالبحث والمناقشة.

5-السيّد أحمد خان والآخر الدينيّ

بالغ الأفغاني في خصومته لأفكار أحمد خان، فوصفه بالمسيحيّ، وردّد غير واحدٍ من الباحثين –كما أشرنا سابقًا- أنّ أحمد خان كان يكتب ويتفاعل مع المجتمع في الهند بغية إرضاء الأجانب والمستشرقين، إلاّ أنّ تتبعنا لسيرة السيد أحمد خان العلميّة أوقفتنا على ما يخالف ذلك، ويتجلّى ذلك واضحًا في العديد من آثاره، لذا سنخصص هذه الفقرة للحديث عن بعض آثاره التي تبيّن بجلاء حقيقة موقفه من الآخر الديني.

بداية الرحلة مع الآخر (سيّد أحمد خان في إنجلترا)

نال السيّد أحمد خان منحة دراسية للدراسات العليا في إنجلترا، ورافقه في هذه الرحلة ابنه. أراد خان أن يدرس بنفسه نظام التعليم الجديد في الجامعات البريطانية. كما أراد أن يعدّ كتابًا حول الإسلام يردّ فيه على كتاب السير وليم موير حياة محمّد Sir William muir's Life of Mahomet. فرأى أن يجمع المواد المتعلقة من المكتبات البريطانيّة. وقد بيّن سيّد أحمد خان تفاصيل رحلته إلى

[37] راجع محمّد الحداد، **الأفغاني (صفحات مجهولة من حياته)**، ص ص 136-137.

إنجلترا في سلسلة مكتوباته التي نشرت في جريدة معهد عليكره. وقد أظهرت مقالاته أهدافه الجليلة لرحلته في الخارج. في 4 مايو وصل سيّد أحمد خان إلى لندن وأقام هناك إلى سبتمبر 1870م. وفي أثناء هذه الفترة قضى أكثر أوقاته في الدراسات العلمية و خاصة في دراسة أحوال الشعب الإنجليزي. وبالإضافة إلى ذلك اجتمع مع الشخصيات الأوربية المعروفة والتقى بكار لائل Carlyle و تحدث معه طويلا حول تصنيفه Hero and Hero Worship و قابل الزعماء السياسيين أمثال اللورد لارنس Lord Lawrence و اللورد استينلي Lord Stanley و ديوك آف آركل Duke of Argyle و مار كوئس آف لورن The Marquis of Lorne وآخرين من رجال الدولة. وحضر اجتماعًا قرأ فيه جارلس دكنس Charles Dickens النصوص الأدبية من مصنفاته. وقد ذكر سيّد أحمد خان طرفًا من رحلته على النحو الآتي: "مضت ستة أشهر منذ أن وصلت إلى لندن ولم أستطع أن أشاهد جميع ما عزمت على مشاهدته بسبب قلّة النقود ولكنني مع ذلك رأيت كثيرا من الأشياء وذهبت إلى اجتماعات السادة والأمراء، واشتركت في الولائم والحفلات المسائية. وقابلت الصنّاع والعمّال، وزرت البنايات الشاهقة الشهيرة، والمتاحف ومصانع الهندسة ومؤسسات صناعة السفن، ومسابك المدافع، ورأيت كذلك شركات التلغراف البحريّ التي تربط القارات، وشاهدت البواخر الحربية، وحضرت جلسات الجمعيات".

ورأى أنّ إنجلترا مثال على التحضّر والثقافة العالية وعلى الذين يريدون إصلاح أحوال الهند أن يعلموا بأن الطريقة الوحيدة لتحقيق أهداف الإصلاح هي أن تترجم العلوم والفنون إلى لغتهم. وأودّ أن ينقش رأيي على قمّة جبال هملايا بأحرف واضحة جلية ليذكره الجيل بعد الجيل.

وفي أثناء قيامه في لندن بدأ يؤلف كتابه في الردّ على انتقادات واعتراضات السير وليم موير على الإسلام في تأليفه Life of Mahomet. وقد جمع مواده العلمية من الكتب و المؤلفات من مكتبات ألمانيا وفرنسا ومصر، وأجهد نفسه من أجل إتمام هذا العمل في مراجعة الكتب والمؤلفات في مكتبة انديا آفس India Office Library التي عدّها "مدينة الكتب"، وفي مكتبة برتش ميوزيم British Museum Library التي اعتبرها "غابة الكتب الكبيرة". وقد آلمه كثيرًا ما نثره ألصقه السير وليم موير بشخصية الرسول صلى الله عليه و سلم، ومن هنا صمّم على أن لا يغادر إنجلترا إلا بعد تأليفه في الردّ عليه، وإن أصابه الفقر والضعف، فالغاية النبيلة كانت تدفعه دفعًا لإتمام ما عزم عليه[38].

[38]:راجع **حياة جاويد** لألطاف حسين حالي، ص 148-150، ومكتوب سيّد أحمد خان إلى راجه جي كشن داس، **مكاتيب سرسيّد أحمد خان**، إعداد مشتاق حسين، ج 1، ص ص16-17، ومكتوب سيّد أحمد إلى صديقه النواب محسن الملك، **مكتوبات سرسيّد**، إعداد محمد إسماعيل باني بتي. ص 48، لاهور 1959.

عُرف السير وليم موير بموقفه المتزمّت من الإسلام والمسلمين التي ظهرت في مؤلفاته التبشيرية، إذ كان من جملة معتقداته: أنّ الإسلام هو خصم المسيحيّة المبين، وهو "الأخطر بالنسبة للمسيحيّة. أمّا باقي الديانات الوثنية، فلا خوف منها على المسيحيّة، لأنّها مجرد معروض سلبيّ من الظلمات الحالكة التي ستضمحل أمام ضياء الإنجيل. أمّا في الإسلام، فالأمر مختلف، فلدينا فيه عدوٌّ فاعلٌ وقويٌّ". بعد مطالعته لكتاب السير وليم موير **حياة محمّد**، وجّه أحمد خان رسالة إلى صديقه السيد محمد مهدي خان [ت 1907] معربًا فيها عن مشاعره الحزينة تجاه هذا المؤلف، ومما جاء فيها: "إنّي لمضطربُ البال في هذه الأيّام بسبب مطالعتي لكتاب السير وليم موير، فقلبي يحترق ألمًا، ويحزنني تحيّز المؤلف وتعصّبه ضدّ شخصية النبي، وقد عزمت الآن على أن أؤلف ردًّا على هذا الكتاب رجاء نشره، وإن أدّى بي ذلك إلى الإملاق". وصحّ عزم السيد على تأليف هذا الردّ –رغم ما تكبّده من مشاق وعناء إزاء ذلك- وكان قد بدأ ردّه في سلسلة من المقالات كتبها باللغة الأردية، ومن أجل تحقيق غايته في نشر ما ورد فيه من معلومات تصوّب وجهة النظر الغربية عن النبي، وظّف السيد أحمد خان رجلاً إنجليزيًا ليقوم بترجمة هذه السلسلة إلى اللغة الإنجليزية، فكان صدور هذه المقالات في صورتها الإنجليزية بين عامي 1869-1870 ثم نُشر الأصل الأردي بعد سبعة عشر عامًا.

نشر السيّد أحمد خان كتابه **خطبات أحمدية** إذًا لتفنيد آراء وليم موير التي وردت في كتابه "حياة محمد" في عام 1870، لكنه سبقه بكتابات أخرى اهتم فيها بموضوعات تتعلّق بالآخر الدينيّ، ومن ذلك أنه في عام 1861 نشر كتابه الهام: "تبيين الكلام في تفسير التوراة والإنجيل على ملّة الإسلام" راصدًا فيه أوجه اللقاء والاتفاق بين الإسلام والمسيحيّة، وقد أتقن السير خان مطالعة التوراة في أصلها العبري وحرص على نقل كتابه إلى اللغة الإنجليزية تحقيقًا منه لغاية تعرّف الآخر على ما يعتقده المسلم في شأن الكتاب المقدّس، ومحاولة منه لتصحيح الصورة الشائعة التي لا ترى في كتابات الآخرين إلا مجرّد ترّهات[39].

وممن تأثّروا بعمل السيّد أحمد خان ومنهجه في الردّ على المستشرقين العلامة شبلي النعمان، فحمل لواء حركة عليكرة في دحض الاتهامات التي أطلقها المستشرقون على الإسلام وخاصة ما يتعلّق بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وكانت آثار ذلك تأليف شبلي النعمان لكتابيه

[39]: للتعرّف على الموقف الإسلامي من التوراة والإنجيل، راجع الفصل الخاص بهذا النقاش في كتاب **نصوص في التحريف ودفاع عن الإنجيل**، خالد محمد عبده، نشرة بيروت 2017، ص ص 25-37.

سيرة النبي والفاروق عمر، وهما الكتابان اللذان حظيا بمزيد من الاهتمام في الهند والبلدان العربية فيما بعد[40].

تبع عمل خان السابق تأليفه رسالة في 1866 عن "طعام أهل الكتاب". لكنّ تمكّنه الحقيقي من رصد أوجه اللقاء والافتراق بين الإسلام والمسيحية تجسّد في عمله الهام **تفسير القرآن** الذي نشر العديد من أجزائه بين عامي 1876- 1891 الذي اعتبرته أنّا ماري شيمل ليس تفسيرًا للقرآن فحسب، بل تفسير للتوراة والإنجيل، ووصفت السيد أحمد خان بأوّل مفسّر مسلم في العصر الحديث للكتاب المقدس[41].

6-تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان

يمكننا أن نعتبر الرسالة التي كتبها السيّد أحمد خان **تحرير في أصول التفسير** بمثابة إطار نظريّ لتفسيره للقرآن، فقد حدد فيها العديد من المبادئ التي يجب على المفسّر للقرآن في العصر الحديث أن يراعيها، ومن جملة هذه المبادئ التي اعتمدها خان في تفسيره: عدم وجود تناقض بين العقل والوحي، وأنّ ما يحدث في الكون يحكمه قانون الطبيعة، وهو غير قابل للتغيير والتبديل، كما أنّ القرآن غير قابل للزيادة والنقصان.

نفى خان في تفسيره ما يُسمّى بخرق العادة والمعجز أو كسر قانون الطبيعة، ورأى أن القرآن يدعمه في هذا الرأي فالآية الكريمة: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [سورة الأحزاب:62] خير شاهد على ذلك. واستبعد خان أن يكون في القرآن ما نُسخ حكمه وتبدّل بفعل آيات أخرى، مشيرًا إلى أن ما يرد في القرآن من إشارة إلى النسخ يتعلّق بالشرائع التي كانت قبله والتي حلّ محلّها القرآن الكريم.

ومما أثار سخط المحافظين في وقته تفسيره للآيات المتعلّقة بقضية الجهاد والغزو، ففي رأيه أنّ الإسلام لا يسمح بغزو أيّ بلد لأجل قهره ونشر الإسلام بالقوة فيه؛ لأنّ الإسلام لا يجبر ولو شخصًا واحدًا على اعتناق مبادئه، وتؤكّد الآية القرآنية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[سورة البقرة: 256] ذلك. فقد فرض الإسلام الجهاد عند قيام الكفّار بشنّ حربٍ على المسلمين. وخلال قراءته للآية الشهيرة

---

[40]: لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة راجع الترجمة العربية لكتاب شبلي النعماني، بعنوان: **دائرة معارف سيرة النبي صلى الله عليه وسلم** بتقديم مفتي الديار المصرية الشيخ علي جمعة، القاهرة 2005.

[41]:ألف سيّد أحمد كتابه **تبيين الكلام في تفسير التوراة والإنجيل على ملّة الإسلام** في 1861م. وفي هذا الكتاب قدّم دراسة مقارنة بين القرآن والإنجيل. مشيرًا كما فعل الإمام الشوكاني إلى وجوه المماثلة بين القرآن والإنجيل، وموضّحًا عناصر التشابه بينهما. وقد استخدم من أجل إتمام عمله هذا عالمًا يهوديًّا تعلّم على يديه اللغة العبريّة. واعتمد في كتابه نتائج أبحاث العالم الهنديّ عنايت رسول جريا كوتي، الذي كان عالما كبيرًا في اللغتين العربية والعبرية. علاوة على ذلك استخدم سيّد أحمد خان أحد الأجانب براتب مائة روبية شهريًّا لنقل الكتاب معًا إلى اللغة الإنجليزية جنبا إلى جنب.

:﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[سورة الأنفال: 39] بيّن السيد خان خطأ بعض المفسرين في تفسير هذه الآية الذي يتلخّص في وجوب الجهاد في سبيل الله حتى يصبح الإسلام الدين السائد، ودحض هذه الفكرة معتمدًا على ما قاله الفخر الرازي في تفسيره الكبير، وغاية الآية كما يرى خان: أنّه يجب على المسلمين محاربة كلّ من يسعى إلى اضطهادهم حتّى يتمتّعوا بحرّية كاملة للوفاء بالتزاماتهم الدينية.

حاول السيّد أحمد خان في تفسيره أن يظهر عظمة الإسلام ويبرز صورة حضارية له في وقت كثرت فيه الخرافات وتشوّهت معالم الصورة الإسلامية، فاتُهم الإسلام بما هو ليس فيه، ومن هنا خصص خان جزءًا كبيرًا من تفسيره للدفاع عن الإسلام، مستبعدًا كل ما لُفّق في التفاسير القديمة من إسرائيليات أضرّت بالتفكير الديني لدى المسلمين[42].

ومن هنا تناول خان بالنقاش والتوضيح المسائل العقائدية التي أثارها خصوم الإسلام، من أمثال الجهاد والحجّ وصوم رمضان ومسائل الزواج والطلاق وملك اليمين والرق والعبودية، تناول كلّ هذا بأسلوب يتوافق مع متطلبات عصره باحثًا ومحققًا دون حرج ومعلنا في صراحة ووضوح اجتهاداته.

ومما أذاعه في تفسيره بعد بحث وتحقيق وكان صادمًا للمحافظين: أنّ الإجماع ليس حُجّة، والقياسُ كذلك ليس بحجّة شرعية، كما أن التقليد ليس واجبًا، لا يُراد بما جاء في القرآن من كلمتي (الشيطان وإبليس) الوجود الخارجي، وإنّما يُراد به النفس الأمّارة بالسوء والقوى الحيوانية. وفيما يتعلّق بمسألة الولاء والبراء اعتبر أن المولاة لجميع المخالفين في الدين جائز للمسلمين عدا من ورد ذكرهم في الآية ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الممتحنة: 9].

كما خلص إلى أنّ التوراة والإنجيل لم يرد فيهما أيّ تحريف لفظي، وما يتحدّث عنه القرآن من تحريف ينصب على أفعال القوم بتحريفهم معاني الكلم عن مواضعه الأصلية. ورأى أن التشبّه بمن لا يؤمنون بالإسلام ليس ممنوعًا، خاصة إذا تعلّق الأمر بصورة الزيّ واللباس.

كما اعتبر أن الاتكاء على آيات القضاء والقدر والإيمان بالجبر وتبعاته من التواكل والتقاعس عن آداء الواجبات إنّما هو ضد الشرع النقيّ. واعتبر قصّة آدم مع الملائكة وإبليس ليست إخبارًا عن

---

[42]: راجع محمود مرزا، **السير سيد أحمد خان ودوره في تكريس مبدأ الإصلاح الديني**- نظرة خاطفة، مجلة المجمع الهندي، مج 37، 2017، ص ص 115-125، وعبد العليّ، **الأفكار الدينية للسير أحمد خان- بعض الميزات الرئيسية**، مجلة الدراسات العربية والفارسية، مجلد 3، يناير 2017 ص ص 15-20.

حادث معيّن، بل هي مجرّد تمثيل لفطرة الإنسان التي فُطر عليها، والمقصود بها الإخبار عن بهيمية القوى الحيوانية.

ومن آرائه أنّ المعجزة ليست دليلاً على النبوّة، كما أنّه لم يرد في القرآن ذكرٌ لأية معجزة فعلها النبي محمّد لقومه. وتبعًا لاعتقاده في عدم ورود النسخ في القرآن رأى أنّ آية ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [سورة البقرة: 184]. لم تُنسخ بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [سورة البقرة: 185]. بل إنّها نزلت رخصة لجميع المسلمين عامة إذا كانوا لا يطيقون الصيام.

واعتبر أنّ ما جاء في القرآن من الآيات حول صفات الله تعالى وما ورد عن البعث والحشر والصراط والميزان والجنة والنار وما يتعلق بأمور الآخرة مجرّد مجازات خاطب الله بها عباده لا حقيقة كما يعتقد الناس في شأنها. ورأى أن ولادة عيسى بغير أبٍ لا يؤكد عليها أي من نصوص القرآن الكريم، فلا يقع في رأيه أي شيء في الكون ضدّ نواميس الكون[43]!

ويكمن إعجاز القرآن في نظره في تيسيره وتسهيل معناه حيث يفهمه العالم والأميّ والحكيم وراعي الغنم، مما يدلّ على كون معجزته في تيسيره للذكر لا في بلاغته وفصاحته كما يعتقد الناس!

إن كثيرًا من آراء السيد أحمد خان في تفسير القرآن اعتبرها البعض مخالفة لصريح القرآن، إلاّ أن كثيرين استفادوا منها وإن لم يحيلوا على كتاباته فتفسيره لمسألة تعدّد الزوجات في الإسلام هو نفس ما اعتمده الإمام محمّد عبده في تفسيره، كما أن رأيه في تفسير سورة الفيل عن الطير الأبابيل لقي رواجًا في الأوساط الدينيّة ونجد الفكرة ذاتها عن تقديم العلم على المعجز عند أغلب الإصلاحيّين من بعده، كما نجد رؤيته لما يتعلّق بشخصية المسيح عليه السلام تتردد في كافة مصنفات علماء الأزهر فكم من واحدٍ منهم أنكر نزول عيسى آخر الزمان، ورفعه إلى السماء، وكم من عالم اشتهر بجداله مع أهل المسيحيّة تبنّى فكرة رفع المسيح على الصلب، والسيد أحمد خان طرح الكثير من مثيلات هذه الأفكار قبل أن تصبح مجالا للدرس والمناقشة كما حدث في وقت لاحق[44].

7-السيد أحمد خان والتصوّف الإيجابيّ

[43]: للوقوف على المزيد من آراء السيد أحمد خان في تفسيره، راجع: صفي الرحمن الندوي، تفرّدات السيد أحمد خان العقائدية في ضوء تفسيره للقرآن، مجلة المجمع الهندي، مج 37، 2017، ص ص 223-235.

[44]:علّق المستشرق جب Gibb على طريقة سيّد أحمد خان في تفسيره للقرآن قائلا: "طريقة سيّد أحمد المنطقية لفهم الإسلام جلبت معها طريق إعادة تقييم الأخلاق الاجتماعية والتنوّر الفكريّ، وقد انجذب إلى تفاسيره الطبقة المثقّفة من المسلمين التي كانت مطّلعة على النقائص والعيوب الاجتماعية، من الاستعباد وتعدد الزوجات والطلاق وغيرها، والتي فشت في مجتمع المسلمين في وقته. وقد أثّرت طريقة تفكير سيّد أحمد في التفكير الإسلامي خارج حدود الهند. ومع أن هذا التقدم الفكري كان في أسلوب دفاعي إلى حدّ ما، لكنه في نفس الوقت كان بطريقة إصلاحية" H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1947), 63.

وُلد السيّد أحمد خان في السابع عشر من أكتوبر عام 1817 بدلهي، وقد أقام مراسم الاحتفال بانخراطه تلميذًا وتلقّيه العلم كما هي عادة المجتمع الهندي وقتئذ أحد الصوفيّة الكبار وهو الشاه غلام علي النقشبنديّ، وكما هو مذكور في سيرة حياته قضى السيد أحمد خان طفولته مع جدّه لأمه[45] ولمّا انتقل جدّه إلى جوار ربّه كان أحمد خان في سن الحادية عشرة من عمره[46].

كانت أسرة أحمد خان أسرة صوفيّة من الطراز الرفيع، إذ يرجع نسبه إلى أسرة عريقة استقرّت في دلهي، ويتصل نسب هذه الأسرة بالحسين بن علي رضي الله عنهما، تلقّى والده علوم العرفان والتصوّف من الشاه غلام علي وفعلت أمّه كذلك، فوالده ووالدته كانوا من المؤمنين بالأفكار الصوفيّة، ويبايعون مشايخ التصوّف على السمع والطاعة، وكانت والدته كثيرًا ما توجّه له النصائح ذات النفس الصوفيّ، ومن أمثلة ذلك قولها له: "ينبغي لك أن تعفو لأنّ العفو أحسن السلوك، وإذا أردت أن تأخذ الثأر من عدوك ففوّض أمرك إلى الله الواحد القهّار، لأن أخذك الثأر من عدوّك بتسليمه إلى الحكّام الضعفاء ليس إلاّ مجرّد حماقة".

لقد ساهم التصوّف على نحو واضح في تكوين شخصية السيّد أحمد خان، وإن كان شديد الاعتقاد في عقلنة كثير من الأمور الدينية التي جعلته يرفض الكثير من الأفكار التي كانت محلّ إجماع لدى المسلمين في وقته. إنّ هذا الجانب الصوفيّ في شخصيته لا يتمّ التركيز عليه عربيًا كما لم يتمّ تناوله بالدرس، كما هو الشأن مع محمّد إقبال الذي استفاد من أفكاره كثيرًا، التفت الدارسون للحديث عن جوانب فكره الإصلاحيّ وتغافلوا عطاءه في الدرس الصوفيّ، لذا سنذكر هنا بعض مؤلّفات السيد خان التي تبرز اهتمامه بالدرس الصوفيّ، وتوضّح إلى أي مدى كان مهتمًا بالتصوّف.

---

[45]:روى السيّد أحمد خان أن جدّه من الأم لمّا كان يغضب على أحد، كان يقول: " تو بى پيرا ہے، أي إنك لا مرشد لك ". وقد ظلت هذه الكلمة ذات أهمية بالغة في عصره مسلطة الضوء على الاعتقاد في الشيخ والمرشد الصوفيّ. فكلمة "بى بيرا" تفيد معنى الرجل الذي لا مرشد له، و لم يكن هناك أيّة شقاوة أكثر من أن يظلّ أحد بدون مرشد روحيّ كما قال خان. راجع: سيّد أحمد خان للنظامي، ص33.

[46]:الشاه عبد الله (1743- 1824م) المعروف بالشاه غلام علي، كان من مشايخ السلسة النقشبندية، يربو عدد تلامذته ومريديه على الآلاف. وزاويته في دلهي كانت مرجع الخلائق، يقصد إليها طلاب العلم والمعرفة من الأقطار الإسلامية. راجع: ملفوظات الشاه غلام علي باسم **درّ المعارف**، نشره تلميذه الشاه رؤف أحمد، مطبعة نادري،عام 1886م. وانظر ترجمته في **آثار الصناديد**، الباب الرابع. ومن المفيد هنا أن نذكر شخصية كانت بينها وبين أسرة سيد أحمد صلات الود والمحبة وهو الشاه عبد العزيز (1746-1824م) الابن الأكبر للشاه ولي الله الدهلويّ. قام بتدريس العلوم الدينية في المدرسة الرحيمية الشهيرة حوالي ستين سنة مستمرا، إلى حيث كان يقصد الطلاب من أنحاء البلاد، بالإضافة إلى انشغالاته التدريسية صنّف عدّة كتب أشهرها كتاب **تحفة اثنا عشرية**، ترجم سيّد أحمد خان بعض أجزاء هذا الكتاب إلى الأردية.

في عام 1842 ألّف السيد أحمد خان رسالته الموسومة **بجلاء القلوب بذكر المحبوب** وخصص هذه الرسالة لمعالجة سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، معتمدًا على المصادر الصوفية، من مثل كتاب الشاه وليّ الله لدهلوي **سرور المحزون**[47].

ثم في العام 1849 ألّف كتابه **كلمة الحقّ** في نقد بعض الشعائر الدخيلة التي انتشرت في بعض الطرق الصوفيّة المعاصرة، كما انتقد بعض المعتقدات التي شوّهت الفكر الصوفي وأدت إلى نتائج سلبية في المجتمع الهندي. بعد هذه النشرة للكتاب بعشرة أعوام صدرت له رسالة على نفس النهج، في عام 1859 انتقد فيها بعض البدع الصوفيّة التي رآها انحرافًا عن تعاليم الديانة الإسلاميّة النقية.

إن نقده لبعض التصرفات والاعتقادات الصوفيّة لم يكن ليعني خصومة مع التصوّف وأفكاره، بل كان محاولة منه لإصلاح الفكر الصوفيّ السائد، ومما يدلّنا على ذلك عنايته ببعض الأفكار الصوفيّة التي آمن بها، ففي عام 1852 ألّف بمزيد من العاطفة والإيمان رسالة عن "ضرورة الشيخ في الطريق الصوفيّ" مؤيّدًا فيها مصطلح السلسلة النقشبندية "تصوّر الشيخ" كوسيلة لمرتبة الكمال.

وقد كان لأعلام الصوفيّة مكانة كبرى عند السيد أحمد خان، فمن يتتبع آثاره العلميّة سيجد لحجة الإسلام الغزاليّ ت 1111م أثرًا كبيرًا على أفكاره وتصوّراته للروحانيّة الإسلامية، ويظهر هذا بشكل واضح في اهتمام السيد أحمد خان بترجمة بعض أعمال الغزالي إلى اللغة الأوردية، ففي عام 1863 ترجم جزءًا من كتاب الغزاليّ **كيمياء السعادة** معتمدًا على النسخة الفارسية. ونراه بعد عدة أعوام وتحديدًا في عام 1879 ينشر كتابًا موسّعًا بعنوان: **النظر في بعض مسائل الغزالي** موجّها بعض النقد إلى ما ورد في كتابات حجّة الإسلام **كالمنقذ من الضلال، والمضنون به على غير أهله** ومناقشًا بعض مسائل علم الكلام الواردة في **كتابيه الاقتصاد في الاعتقاد، والتفرقة بين الإسلام والزندقة**[48].

وقد أثّرت هذه الكتابات فيما بعد على المعاصرين للسيد أحمد خان، فألّف شبلي النعمان[49] في حيدر آباد عام 1901 كتابه عن الغزالي، وركّز فيه على معالجة آراء الغزالي الكلاميّة والصوفيّة

---

[47]: حدثت تطوّرات في أفكار السيّد أحمد خان الدينية فيما بعد وأعاد النظر في هذا العمل وعبّر عن عدم موافقته على الآراء والأفكار التي عبّر عنها من قبل.

[48]: تظهر ذلك آثار السيد أحمد خان ترجمته الصفحات التمهيدية لكتاب الإمام الغزاليّ **كيمياء سعادت** إلى الأردية، أنجزها في عام 1863م. ورسالته **النظر في بعض مسائل الإمام الغزالي** التي نشرت عام 1879م، وتشتمل على ملاحظاته الانتقادية وتعليقاته على كتابات الإمام الغزاليّ: **المضنون به على غير أهله والمنقذ من الضلال والاقتصاد في الاعتقاد والتفرقة بين الإسلام والزندقة**..

[49] Azmi Özcan, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", *İslamiyat* 7 (2004), sy. 4, s. 203. 197-204

والأخلاقيّة، تبعًا لإشارة السيد أحمد خان وحثه الدائم له على التصنيف في مثل هذه الموضوعات، وكثيرًا ما أشاد خان بكتابات شبلي، وقدّمها للقراء، وعرض لها في مجلة تهذيب الأخلاق، وإن انتقد شبلي في بعض كتاباته أفكار خان، إلاّ أنّ السيد خان كان يراه من أفضل الكتاب في وقته، ومما قاله في شأنه: "إذا كان أهل البلاد يألفون كتابات شبلي النعمان فإنّهم يوقنون بأنّه لو كتب عشرةُ رجالٍ حول موضوع واحد، لامتاز بينهم شبلي بمنهجه الفريد، فلا يهمه إذا كان غيره قد كتب حول الموضوع[50]".

ومن الجدير بالإشارة هنا تلك الصحبة الطويلة التي انعقدت أواصرها بين شبلي النعمان والسيّد أحمد خان[51]، الصحبة التي جعلت كلا منهما يشارك الآخر في همومه العلمية والمجتمعية، وكانت فرصة رائعة لأن يقدّم السيد أحمد خان أغلب أعمال شبلي النعمان، مما كان سببًا فيما بعد لذيوع صيته في الهند والبلدان العربية. لكننا نأسف بالفعل لانتقائية الكثيرين من الكتّاب العرب في إبرازهم صورة "شمس العلماء/النعمان" وحجبهم الصورة الصحيحة للسيد أحمد خان، فشبلي النعمان بالنسبة للعرب كاتب سيرة الرسول والمدافع عن عظمة الإسلام، في حين أن السيد أحمد خان هو الصديق للمستعمر والملحد في دين الله.

ولا يتم الإشارة ولو لمرة إلى كون أغلب المصنفات التي اهتم بها شبلي النعمان جاءت فكرته من خلال أعمال السيد خان وجهوده العلميّة، وقد أحسن الكتّاب الهنود مؤخرًا بإفراد العديد من البحوث التي تلقي الضوء على هذه الجوانب، وإن كانت في حاجة إلى عناية أكبر، إلاّ أنه مما يحمد لهم تقديم أغلب هذه الأعمال في اللغة العربيّة، مما يقيم الحجّة على كثير من كتّاب العرب، وينبّههم لعدم اجترار الأحكام السابقة وتطوير معارفهم عن هذه الشخصيات التي غُمطت حقها ولم تنل حظّها من العناية والدراسة.

8-التعصب والتسامح في رؤية أحمد خان الإصلاحيّة

---

[50] : راجع **مقالات السير سيّد أحمد خان**، إعداد محمد إسماعيل باني بتي، لاهور 1962، ص52.

[51] كان شبلي النعمان قد ساهم مع السيد أحمد خان في كلية عليكرة في بادئ الأمر، ثم أدرك بممارسته مع المستشرقين تعليم الطلاب أدرك عدم ثقتهم بمستقبل الإسلام وحاضره وكراهيتهم لماضيهم الغابر، فرأى أنه لا بد من تغيير جذري في مناهج التفكير والتأليف ، ولا بد من تأليف كتب جديدة في العقائد الإسلامية والشريعة والتاريخ والأدب، ينتهج فيها المنهج الأوروبي الجديد، واضطلع النعماني بهذه المهمة التي وصفها محمد إسماعيل الندوي في مقاله في مجلة الثقافة لأبي حديد العدد 104 يوليو 1965 بالعظيمة وأثنى على النعماني أيّما ثناء واستنكر عدم التفات العرب لآراء النعماني التجديدية. وإسماعيل الندوي - وإن كان متحفّظًا في قبول آراء المتصوفة إلاّ أنه لم ينكر على النعماني ما أصبح عند المتأخرين بدعة وانسياقًا وراء الغرب! قارن آراء محمد أكرم الندوي حول صياغة شبلي النعماني العقائد بأسلوب جديد في كتابه ، **شبلي النعماني: علامة الهند الأديب والمؤرخ الناقد الأريب**، نشرة دار القلم الشامية،دمشق، 2001، ص213. وجراهام بيلي (**الأدب الإسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية**) ترجمة حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988، ص317.

أنت تتكلّم عن طوبى ونحن نتكلّم عن منزلة محبوبنا، فتفكير كلّ شخص يكون بقدر همّته! في إحدى مقالاته المنشورة في مجلة تهذيب الأخلاق استشهد السيد أحمد خان بهذا البيت الشعري، الذي يحمل نفسًا صوفيًا جميلاً ينبهنا فيه إلى اختلاف أذواق البشر واختياراتهم، وعلى قدر ما يبذلون من همّة يكون واردهم وتكون غاياتهم.

حاول السيد أحمد خان أن يعيد أبناء عصره إلى "دين الفطرة" أو "الطبيعية" كن كما أنت! حاول أن تتعظّ من تجربة الأنبياء السابقين، فالله في رؤية خان "ليس هندوسيًا" ولا "مسلمًا بالمعنى المتداول" ولا مقلّد ولا غير مقلّد ولا يهوديًا ولا مسيحيًا .. الله نقيٌّ .. الله طبيعيٌّ! وما جاء دين الإسلام –بحسب رؤيته- إلاّ ليلغي القيود التي وضعها الإنسان للطبيعة.. فكلّما أهمل الإنسان قوانين الطبيعة أرسل الله رسولاً ليرشد الناس إلى دين الفطرة/ دين الطبيعة/ دين إبراهيم[52].

وفي رأيه علينا ألا نلتفت لما يحمله الناس عنّا من صورٍ مشوّهة بحسب قراءتهم لنا، فإذا فهم الناس دعوته إلى "الطبيعية" بسوء نيّة فإنه لا يلتفت إلى ذلك بالردّ على المخالفين، بل يتابع مهمته الإصلاحية وينشر أفكاره قائلا: "دع الناس يقولون ما شاءوا، ودعنا نحسن الظنّ بهم! دعهم يسلكوا مسلكهم ونسلك مسلكنا، صراط الله ملّة آبائي وملّة الأنبياء والرسل، ملّة إبراهيم".

ففي اعتقاد السيد أحمد خان أن التعصّب الأعمى ينافي التعليمات القرآنية والنبوية، كما ينافي الحساسية الإنسانية الصادقة وإنّ الطريقة التعصبيّة لا يمكن أن تهدي الآخرين هي منتجة للضغائن فحسب.

ومن هنا كان يوضّح للمسلمين خطأ بعض تصوراتهم في التعامل مع الآخرين: "فالذين يظنون أنّ توثيق عُرى الصداقة والمودّة مع رجال الدين الآخرين أمرٌ يضرّ بالعقيدة ولا يرضاه الدين هم مخطئون.. فما خلقه الله في طبيعة الإنسان حقٌّ وحقيقٌ بنا أن نتخلّق به.. فيجب على الإنسان أن يقيم أواصر الصداقة والحبّ والمودّة مع جميع الناس، سواء كانوا من أبناء ديننا أو من أهل الأديان الأخرى".

إننا نظنّ أحيانا بسبب تصوراتنا الزائفة للتدين أن التعصّب لما ندين به من أفكار عملٌ حسنٌ وكلّما تعصبنا أكثر حصلنا على جزاء أكبر من الله، ومن يبدي التشنج والتعصب في الدين ويزدري الآخرين من أهل الأديان ويشجب علومهم، ويهاجم فنونهم يستحقّ التمجيد والثناء، بل إنه في أحيان كثيرة يعدّ من أهل الرسوخ والتمكين في اتباع الدين الحقّ.. استنكر السيد أحمد خان هذه الصورة

[52]:راجع مجلة تهذيب الأخلاق، 1296هـ، ص 70، وقارن: خليق أحمد النظامي سيّد أحمد خان، ص 166.

وحاول تغييرها فرأى أن هذا التفكير هو الخطأ بعينه، ومثل هذا التدين الزائف هو ما أضرّ بالإسلام ودمّر عقول كثير من المسلمين، وأوقعنا في العديد من الأخطاء[53]!

9-الخاتمة

1- لاحظنا من خلال هذا العرض لبعض أفكار السيد أحمد خان أنّ جزءًا كبيرًا من تراثه حُجب عن الجمهور العربي، ويعود ذلك إلى عدم اهتمام الباحثين بترجمة آثاره منذ وقت مبكّر، إلاّ أن كثيرين من المثقفين العرب كانوا على دراية بتلك الأفكار، واستفادوا منها في أعمالهم، نذكر منهم على سبيل المثال: الشيخ طنطاوي جوهري الذي حاول في وقت لاحق للسيد أحمد خان أن يفسّر القرآن على ضوء العلم الحديث.

2- كما أنّ كثيرًا من المفكرين تغاضوا عن أوجه اللقاء والافتراق بين تجربة السيد أحمد خان وغيره من مفكري الهند في العصر الحديث، فيندر أن نجد واحدًا منهم عقد مقارنة بين أفكار شبلي النعماني في السيرة المحمدية والكتابات التاريخية وما تركه السيد خان من آثار. كما لم يقارن أحدهم بين ما كتبه أبو الكلام آزاد عن القرآن وبين تفسير السيد خان، ولو تعقّب القارئ بشكل جيّد أغلب ما طرحه محمّد إقبال في كتابه **تجديد التفكير الديني في الإسلام** وما بثّه السيد أحمد خان من رؤى إصلاحية وأفكار تجديدية في مقالاته العديدة في مجلة "تهذيب الأخلاق" وأعماله الأخرى، لعرف أن إقبال مدين للسيد خان بالكثير، ولو طالع القارئ العربيّ مقدّمات السيد خان لكتب شبلي النعمان لتوقّف كثيرًا عن ترديده للأوصاف التي تنال من ديانة السيد خان وعرف أنه بعيد عن تلك الأوصاف التي وصف بها من باب الخصومة فحسب!

3- أحبّ أنْ نشير إلى أنّ هذا المقال يدين بالفضل للأستاذ الدكتور محمد صلاح الدين العمري، فبسبب أعماله المهمّة عن السيد أحمد خان -دراسة وترجمة- تغيّرت نظرتي لجهود السيد أحمد خان الإصلاحيّة، وأحببت أن أشاركه الهمّ المعرفيّ في التعريف بجهود هذا المصلح

---

[53]: لخّص أحمد خان رؤيته في هذه الكلمة: "الفلسفة تكون في يدنا اليمنى والعلوم الطبيعية في يدنا اليسرى وإكليل 'لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله ﷺ' يزيّن رؤوسنا" وكثيرًا ما حضّ طلابه قائلا: "ألا تذكّروا أصدق الكلمات، ألاّ وهي كلمات 'لا إله إلاالله محمّد رسول الله ﷺ'، هذه هي الكلمات التى بفضلها يبقى وجود أمّتنا. وبدون الإيمان بهذه الكلمات لا يمكن لكم أن تبقوا مسلمين، حتى لو تكونوا قد أصبحتم نجوم السّماء. أودّ من صميم قلبى أن تضربوا خير مثال للنشاطات العلميّة والممارسات الدينيّة. يحتذى بكم، وإذن تُشرّف أمّتنا وتُحترم" راجع: ألطاف حسين حالي: **حياة جاويد**، دلهي، 2000، ص 66.

والمجدد التي أغفلها كثيرٌ من العرب، ولعل هذا المقال يكون فاتحة لمقالات أخرى تناقش أفكار السيد خان بالمقارنة مع أعمال المجددين في الهند.

المصادروالمراجع

1- أبو الحسن النّدوي، **ربّانيّة لا رهبانيّة**، دار الفتح للطّباعة والنّشر، بيروت،1966.

2- أبو الحسن الندوي، **رجال الفكروالدعوة في الإسلام**، دار القلم الكويت 1993.

3- أبو الحسن الندوي، **رو ائع إقبال**، نشرة دار الفكر، دمشق 1960.

4- أحمد معوّض، **العلامة إقبال حياته و آثاره**، نشرة دار الكتب المصرية، 1980.

5- ألبرت تايلا، **إقبال وحركة التجديد الإسلامية**، مجلة فكر وفن، العدد 32، يناير 1979.

6- ألطاف حسين حالي، **الإسلام بين مدّ وجزر**، ترجمة حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، 1990.

7- أنّماري شيمل. **الإنسان النوراني أو الإنسان الكامل**، ترجمة عبد الرحمن محمد الرافعي، مجلة ديوجين، عدد 90، 1989.

8- أنّماري شيمل، **إقبال في سياق حركات الإصلاح الهندية الإسلامية**، مجلة فكر وفن، عدد 32، يناير 1979.

9- جاويد إقبال، **النهر الخالد** كتاب عن حياة شاعر الشرق والإسلام العلاّمة محمد إقبال، ترجمة ظهور أحمد، نشرة المجلس الأعلى للثقافة،2005.

10- جراهام بيلي، **الأدب الإسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية**، ترجمة حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988. ونشرة الدار الثقافية للنشر، 2001.

11- جلال السعيد الحفناوي، **فن السيرة في الأدب الأردي عند شبلي النعماني**، دار النشر للجامعات مصر، 1998.

12- خالد محمد عبده، **نصوص في التحريف ودفاع عن الإنجيل**، نشرة بيروت 2017.

13- خليفة عبد الحكيم، **حكمة الرومي في وحدة الوجود**، ترجمة: هاني السعيد، ضمن الكتاب رقم 120 **'المولوية والتصوف التاريخ والآفاق'** الصادر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث- دبي. (ديسمبر 2015).

14- خليل الرحمان عبد الرحمان، **محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية**، أطروحة دكتوراه في جامعة أم القرى بمكة المكرّمة عام 1404 هـ.

15- شبلي النعماني، **دائرة معارف سيرة النبي صلى الله عليه وسلم**، بتقديم مفتي الديار المصرية الشيخ علي جمعة، القاهرة 2005.

16- صفي الرحمن الندوي، **تفرّدات السيد أحمد خان العقائدية في ضوء تفسيره للقرآن**، مجلة المجمع الهندي، مج 37، 2017.

17- عبد العليّ، **الأفكار الدينية للسير أحمد خان- بعض الميزات الرئيسية**، مجلة الدراسات العربية والفارسية، مجلد 3، يناير 2017.

18- عبد المنعم النمر، **كفاح المسلمين في تحرير الهند**، مكتبة وهبة، القاهرة 1967.

19- كريمو محمّد، **الإصلاح الإسلامي في الهند**، ترجمة محمد العربي وهند مسعد، نشرة جداول، بيروت 2016 .

20- م . وسيم، **ألطاف حسين حالي وفكرة إليوت عن التراث**، مجلة الآداب الأجنبية، عدد رقم 54-55، يناير 1988.

21- محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، نشرة مركز الحضارة، بيروت 2010.

22- محمد إقبال، **جاويد نامه**، رسالة الخلود ترجمة السعيد جمال الدّين، نشرة دار الشروق الدولية، القاهرة 2007.

23- محمد أكرم الندوي، **شبلي النعماني: علامة الهند الأديب والمؤرخ الناقد الأريب**، نشرة دار القلم الشامية، دمشق، 2001.

24- محمّد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار**، مكتبة وهبة، القاهرة 1961.

25- محمّد الحداد، **الأفغاني (صفحات مجهولة من حياته) دراسة ووثائق**، دار النبوغ، بيروت 1997.

26- محمد صلاح الدين العمري، **السير سيّد أحمد خان، حياته و أفكاره**، نشرة طابة، الهند 2011.

27- محمّد صلاح الدين العمري، **المختار من مقالات السير سيّد أحمد خان**، نشرة الهند، 2002.

28- محمّد صلاح الدين العمري، **المختار من مقالات السير سيّد أحمد خان**، نشرة الهند، 2005.

29- محمد ضياء الرحمن الأعظمي: **فصول في أديان الهند**: الهندوسيّة والبوذية والجينية والسّيخية وعلاقة التصوُّف بهَا، دار البخاري للنشر والتوزيع، المدينة المنورة- بريدة، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997.

30- محمد كمال جعفر **"التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا"** نشرة دار الكتب الجامعية، القاهرة 1970.

31- محمد كمال جعفر **في الدين المقارن**، نشرة دار الكتب الجامعية، القاهرة 1970.

32- محمود قاسم، **جمال الدين الأفغاني، حياته وفلسفته**، مكتبة الأنجلو المصرية،1992.

33- محمود مرزا، **السير سيد أحمد خان ودوره في تكريس مبدأ الإصلاح الديني**- نظرة خاطفة، مجلة المجمع الهندي، مج 37، 2017.

34- يان مارك، **الفكر الاجتماعي عند محمد إقبال**، مجلة فكر وفن، عدد 32 ، يناير 1979.

35- Düzgün, Şaban Ali, Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.

36- Fauq, Hanif, "Hâlî", DİA, TDV, İstanbul, 1997

37- Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Dîvân*, sy. 14, (2003/1), ss. 137-164;

38- Özkan, Gülseren Halıcı, "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh; Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi", *NÜSHA*, sy. 8, 2003, ss. 147-156.

39- Özcan, Azmi, "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", *İslamiyat* 7 (2004), sy. 4, ss. 197-204.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-6-810926
15(8):129-148,2021

The Theory of Kasb in The Kalam Tradition

Bayram CINAR*

Abstract

There have been important debates among both Mutakadimin (early period) and Muteahir (late period) theologians on the subject of " voluntary acts of man", which is one of the most fundamental topics in the history of Kalam. In this context, some theologians responded negatively to this question in connection with their imagination of God, while others responded positively. The scholars in the first group said that God does not create human acts, while Among the scholars in the second group, two different approaches emerged: some of them argue that God is the only creator of human actions and therefore these acts cannot be compared to man. Although some of them are God, the creator of human actions, still these actions argued that it can be pet. The theologians, who are in this second group and arguing that although God creates human acts, human actions can be attributed to him, applied to the concept of "kasb" which is a Quran term. Esh'arî and Mâturidî made an effort to establish a relationship between human responsibility and human action with an interpretation related to the term "kasb" in question. In this study, the "kasb" theory of different sects will be discussed. It aims to reveal the method of relating the sects in question to human actions with human responsibility.

Keywords: *Kalam, Kasb, Will, Power, Human Action.*

Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi

Bayram ÇINAR

Öz

Kelâm tarihinin en temel konularından biri olan "iradî insan fiilleri" konusunda hem Mütekaddimin (erken hem de müteahhirin (geç dönem) kelamcıları arasından önemli tartışmalar olmuştur. Söz konusu tartışmaların başında "İnsanın bilinçli-şuurlu(iradi) fiillerinin yaratıcısı Allah mıdır?" sorusu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, bazı kelamcılar sahip oldukları Tanrı tasavvuruyla bağlantılı olarak bu soruya negatif (olumsuz) cevap verirken bazıları da Pozitif (olumlu) yanıt vermiştir. İlk grupta yer alan âlimler(Mu'tezilî), Allah'ın insanın fiillerini yaratmadığını söylerken, insanı kendi fiilleri karşısında mûcid, hâlık ve muhdis olarak konumlandırmıştır. İkinci grupta yer alan âlimler arasında ise iki ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Bir kısmı, Allah'ın insanın fiillerinin yegâne yaratıcısı olduğunu ve dolayısıyla bu fiillerin insana nispet edilemeyeceğini savunur. Bunlar Cebrîyedir. Bu grubun diğer bir kısmı ise insanın fiillerinin yaratıcısı Allah olmakla birlikte yine de bu fiillerin insana nispet

* Teacher, Doctor, Ministry of Education, Gazi Vocational Training Center, Ankara, Turkey.
Öğretmen, Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Gazi Meslekî Eğitim Merkezi, Ankara, Türkiye.
kocacinarby@gmail.com **ORCID** 0000-0003-2813-4249
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 15 October /Ekim 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 22 December / Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 129-148.
Suggested ISNAD Citation: Bayram Çınar, "Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 129-148. www.dergipark.org.tr

edilebileceğini savunmuştur. Bu ikinci grupta yer alan ve insanın fiillerini Allah yaratmasına rağmen insanın fiillerinin kendisine nispet edilebileceğini savunan kelamcılar, bir Kur'an terimi olan "kesb" kavramına başvurmuşlardır. Eş'arî ve Mâtürîdî söz konusu 'kesb" terimi ile bağlantılı bir yorum ile insanın sorumluluğu ile insanın eylemi arasında bir ilişki kurma çabası göstermişlerdir.

Bu çalışmada farklı mezheplerin "kesb" teorisi ele alınacaktır. Söz konusu mezheplerin insan fiillerinin insan sorumluluğu ile ilişkilendirme yöntemini kesb kavramı üzerinden ortaya koymayı hedefler.

Anahtar Kelimeler: *Kelam, Kesb, İrade, Kudret, İnsan Fiili.*

GİRİŞ

İslam Kelamında kesb teorisi, Allah'ın mutlak irade ve kudreti karşısında, insan iradesinin ve kudretinin yerinin tespiti amacıyla ileri sürülmüştür. Zira insanın fiillerinin dinî sorumluluk açısından yerini belirlemek, onun ahiretteki konumu açısından önemlidir. İslam Kelamında tartışma, insan kudretinin ve iradesinin fiillerine etkisi var mıdır(?) var ise bunun oranı nedir(?)çekişmesi neticesinde şekillenmiştir.

İnsanın fiillerinin dinî anlamı, insanın evrendeki pozisyonu, İslam dindarlığında henüz Hz. Peygamber döneminde merak konusu olmuş ve ilgi uyandırmıştır. Müslim'in es-*Sahih*'inde 2648 nolu hadis olarak *kitabu'l- Kader*'de yer verdiği bir rivayete, İmam Ahmed ise *Müsned*'inde 14116 nolu hadis olarak yer verir. Bu rivayette; sahabenin Hz. Peygambere "*Ey Allah'ın resulü; biz hakkında hükmün kesinleşip, kalemin kuruduğu şeyler için mi yoksa henüz hakkında bir şeyler yapabileceğimiz, hükmün kesinleşmediği şeyler için mi uğraşıyoruz"* diye sorar. Rivayette; Hz. Peygamber'in bu soruya verdiği cevabın; *"hakkında hükmün kesinleştiği ve kalemin kuruduğu şeylerdir"* şeklinde olduğu aktarılır. Buna karşı Soruyu soran sahabe; *"o halde ameller ne içindir? Neden ibadet ediyoruz diye sorar..."* Rivayetin çalışmamız açısından önemi, konuya ilişkin merakın ilk kuşak İslam inananları arasında bulunduğu, bu merakın sonradan oluşmadığını tespite ek olarak, insan fiilleri ile bireyin ahirette karşılaşacağı sonuç arasında, bir gereklilik *(telâzum)* ilişkisinin de yine erken dönem İslam inananları arasında kurulduğunu göstermektir.

Kronolojik olarak insan fiillerini konu alan ve siyasi polemiklere de konu olmuş ikinci çıkış ise Hasan el-Basrî'nin halifeye yazdığı kadere ilişkin risaledir. Halifenin Hasan el-Basrî'ye konuya dair görüşlerini izah etmesini isteyen mektubu ve Basrî'nin cevabı, günümüze ulaşmıştır.[1] Hasan el-Basrî'nin bu çalışması, insan fiillerine ilişkin elimizdeki en eski eser olmasına karşın, halifenin mektubundan edinilen intiba konuya ilişkin çalışma yapan farklı âlim gruplarının da olduğu ve bunların Hasan el-Basri'den farklı kanaatlere sahip olduklarıdır.[2] Dolayısıyla insan fiillerine ilişkin İslam kültür geleneğinde tartışmalar farklı vurgularla, farklı zaman dilimlerinde tartışılmıştır. Hasan el-Basrî'nin çalışması

[1] Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 351–374.

[2] Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31–44.

elimize ulaşmış olmasına karşın, konuya ilişkin diğer çalışmaların olduğu, fakat günümüze taşınamadıkları söylenebilir. Eserine yansıdığı şekliyle, insan fiilleri ile onun sorumluluğu arasında güçlü bir bağ olduğu varsayılır.[3] Hasan el-Basrî'nin konuya ilişkin olarak; Allah'ın, insana ayetleriyle doğru yolu gösterdiğini, insanın ise bu ilahi rehberlikten sonra ya doğru yolu tercih ederek şükredici ya da yanlış yolu tercih ederek nankör olduğunu ifade etmektedir. O, Allah'ın takdirinin ise insan fiilleri üzerinde zorlayıcı olmadığını savunmuştur. Allah'ın iradesi ve takdiri ile insanın sorumluluğu arasındaki ayrım da insanın özgürlük ve tercih alanı olarak Basrî'nin çalışmasına yansımıştır. Ona göre Allah, insanı kendisine kulluk etmesi için yaratmış, dolayısıyla kullarına ibadet etmelerini emretmiştir. Allah kullarını bir iş için yaratıp, sonrada emr ettiği işle kulları arasına girmiş değildir.

Kavramsal eksikliklere karşın Basrî'nin çalışmasında, Allah'ın fiilleri ile insan fiillerini ayırmaya gayret ettiği, insanın eylemleri ile elde edeceği sonuç arasında sebep sonuç ilişkisi kurduğu görülür. Allah'ın insana kendinden istenen sorumluluğu eda etmek için yapma gücü (istitaat) verdiğini, dileyenin kendisine verilen bu güçle hedefine yürüdüğünü, dileyenin ise yine bu güçle saptığına dikkat çeker. Onun iyilik ve kötülüğü yapmak için farklı bir kudreti işaret etmemesini, Basrî'nin kudretin iki zıt fiile taallukunu kabul ettiği şeklinde yorumlamak mümkündür. En azından böyle bir tespitte bulunmamıza hiçbir engel görünmüyor. Öte yandan, istitâati insan fiili olarak görmediği, bu fiili icra edebilmesi için Allah'ın ona verdiği anlayışında olduğu da metinde, yine Hasan el-Basrî tarafından dile getirilmiştir.[4]

Öte yandan İslam mezhep geleneğinde insan fiillerine ilişkin organize ilk söylemin Cebrî söylem, olduğu İslam Kelam geleneğinde varsayılmıştır. Onlar (Cebriye) insan fiillerinin insana nispetinin mecazi olduğunu ileri sürmüş, evrende yegane *fail-i hakiki*nin ise Allah olduğunu dile getirmişlerdir. Buna göre; insana nispeti yapılan hiçbir edimin faili gerçekte insan değildir. Aslında bu edimler Allah'a aittir ve Allah tarafından icra edilirler. Bu fiiller mecazi olarak insana nispet edilirler, görüşünde olmuşlardır. İnsanın fiiller karşısındaki konumu, onların anlayışlarına göre nesne ya da mefuldür.[5]

İslam Kelam geleneğinde onların insanın fiile zorlanmışlığını ifade etmek amacına dönük olarak, *cebrî* denilmiştir. Buna göre Cebriye, insanı Allah tarafından önceden belirlenmiş işleri yapmaya zorunlu bir varlık olarak görmüştür. Bu anlayışa, siyasi-ideolojik yönlendirmelerin perspektif sağladıkları yönündeki iddialar dışarda tutulduğu takdirde; onların söylemlerinin irade ve yaratmasında Allah'ın birliğini koruma ve ona ortak tanımama çabasının rehberlik ettiği söylenebilir. Onlar, *tenzih* konusundaki bu aşı-

3 Kubat, "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)". 8/1, 351–374.

4 Kubat, "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)". 8/1, 351–374.

5 Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni* 31/ (2015), 25–50.

rı tutumları sebebiyle tüm eylemleri, Allah'ın takdir ve yaratması çerçevesinde ele almışlardır. Onların konuya ilişkin bu yaklaşımları, İslam dindarlığı içinde insanın sorumluluğunu (teklif) ise açıklayamamıştır. Bu anlayışın farklı sorun alanlarına yol açtığı ve İslam'ın öngördüğü yapı ile örtüşmediği gerekçesi ile tarihi süreçte rağbet görmemiştir. Onların insan fiillerine yaklaşımlarının doğurduğu sorun alanlarının ilki, İslam'ın ahiret inancı ve insan fiilleri ilişkisinin izah edilememiş olmasıdır.[6]

Evrende insanın eylem karşısındaki pozisyonunu varsayımsal başka öğeler ile değiştirmek ve onun evrendeki konumuna alternatif adaylar sunan dünya görüşleri, tasavvurlar ve felsefelerden söz edilebilir. Bu yönüyle cebrî düşünce bir insan zihin durumu, ruh halidir. İslam'a özgü değil, insana özgüdür. Bu yüzden farklı coğrafyalarda farklı inanç ve dünya görüşüne sahip insan grupları arasında görülmeleri bizi şaşırtmamalıdır. Bu tanrı ve evren algısının İslam dindarlığında ortaya çıkmış biçimi ise Cebriye olarak isimlendirilmiştir.

Bu yaklaşımın insanı görmezden geldiğini, onun evrendeki pozisyonunu yeterince takdir edilmediğini düşünen çevreler, insan sorumluluğunu konuya ilişkin algısının merkezine alan bir söylem geliştirdiler. İnsanın kendi fiilinin öznesi olduğunu savunan bu anlayışa da *tefvizci* anlayış denilmiştir. Tefviz kavramı Lisânü'l-'Arab, "fe-ve-za" başlığı altında yer alır. Başka birçok ayette yer aldığı gibi, Mumin suresi 44. ayette de bu ifadeye yer verilmiştir. Fıkıhta daha çok nikâh ve boşanmada, kişinin kendine ait hukukî bir yetkiyi, başkasının kullanmasına izin vermesi şeklinde kullanılmıştır. Kendisine bu iş havale edilene *müfevviz* ya da *müfevvize* denilir. Kişinin boşanma hakkını başkasına havale ettiği boşanmalara da kavrama vurgu ile *tefvîzu't-talâk* denilmiştir. Kelamda kavramın kullanılışında ise yetkiyi devralmak, izin verildiği kadarıyla asıl yetki sahibi adına, geçici bir süreyle yetki kullanmak anlamına gelir.[7] Kelamî kullanımda asıl yetki sahibi olan Allah'tır. Geçici bir süreyle bu yetkinin insana verildiği varsayılmıştır.

Mu'tezile tarafından temsil edilen ve gelenekte tefviz olarak görülen yaklaşım ise insana ayrılan fiil alanında Allah'ın hiçbir etkisinin olmadığını savunduğu ifade edilmiştir. Buna göre insan tam anlamıyla özgürdür, iradesiyle mümkünler âlemi içinde dilediği fiili seçer. Allah'ın kendisine verdiği güçle (kudret ve istitaat) eylemini gerçekleştirir. Netice olarak da insan, özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinden sorumlu tutulur. Dolayısıyla da söz konusu eylemin niteliğine göre ahirette ödül ya da ceza görür. İslam Kelam geleneğinde Mu'tezilî anlayışın, Cebrî görüşe muhalif olarak ortaya çıktığı varsayıldığı için, onun temel argümanlarına olumsuz yaklaştığı ve onun çözüm üretemediği alanlarda çözüm ürettiği düşünülmüştür. Mu'tezile, ahiret yaşamı ile insan fiilleri arasında determinist bir ilişki olduğunu varsaymış, bu yüzden de *teklif-i mâ lâ yutâk*'a onay

6 Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları",25-50.
7 Eş'arî Ebu'l -Hasan, *Makalatü'l-İslâmiyyîn thk. Helmut Ritter.* (Wiesbaden, 1980),1/93.

vermemişlerdir.[8] Çünkü mademki insanın sorumluluklarını yapması isteniyor, o halde yapabileceğini istemelidir şeklinde düşünmüşlerdir. "*La yukellifullalahu nefsen ille vusaha"*[9] ayeti de onları bu yöndeki söylemlerinde cesaretlendiren bir metin olmuştur. Zira onlara göre teklif sorumluluk demektir. Sorumluluğun olduğu yerde ise hürriyet olmalıdır, şeklindeki bu anlayış mantığa da yakın gelmektedir. Öte yandan *hürriyetten mahrum olmak teklifi ref' eder* (ortadan kaldırır*)* anlayışı, konuya ilişkin bir uzlaşı metnidir.

Mu'tezilî ekolün konuyu ele alışında, Cebrîye'nin insanı görmezden gelen anlayışına karşı, insanı öne çıkaran yaklaşımı; Allah'ın iktidar alanını tehdit ettiği, hatta sınırladığı varsayımı ile eleştirilere konu edilmiştir. Bu eleştirilerden en başta geleni, onların insanı kendi fiillerinin, öznesi olarak görmeleridir. İslam kültür geleneğinde onlara yapılan eleştiri Allah'a eş ikinci bir yaratıcı ihdas ettikleri yönündedir. Dolayısıyla onların bu yaklaşımla tevhid ilkesini ihlal ettikleri söylenmiştir.

İnsanın kader karşısındaki konumunu rüzgâr karşısında, bir yaprağınki ile kıyaslayan Cebriye'nin insan algısı ile insanı kendi fiillerinin öznesi olarak gören Mu'tezile'nin insan algılarının farklı olduğuna şüphe yoktur. Tarafların bu farklı anlayışları, Allah tasavvurlarında bir farklılığı gerektireceği gibi, insana evrende yükledikleri fonksiyonlar da doğal olarak farklı olacaktır. Bu iki akım, İslam geleneğinin konuya ilişkin iki zıt ucunu temsil eder.

İslam dindarlığı iki uç söylem arasında, insanı tümüyle ihmal etmeyen öte yandan Allah'ın irade ve kudretini de tehdit etmeyen daha yumuşak söylem çabalarına da sahne olmuştur. Bu ara formüller ancak X. Yüzyılda bir söylem gücüne ulaşmıştır. *Kesb* kavramı ekseninde kurumsallaşarak alanda söylem geliştirebilecek olgunluğa ulaşmış bu ara söylemler, süregiden tartışmanın üçüncü ayağını oluşturur.

Kesb kavramının alana entegresinde önemli oranda belirleyici olan, kavramın Kur'an'da *kazanmak* anlamında kullanılması olmuş görünüyor.[10] *"Kendi kesbinizin cezası olan azabı tadın"*[11] anlamı taşıyan Kur'an ayetleri alanda belirleyici olmuştur. Zira İslam dindarlığı içinde Cebrî anlayışın konuya ilişkin cevaplayamadığı, dolayısıyla cevabı aranan soru, insanın ahiretteki durumunun neye göre belirleneceğidir. Sorunun çözüm yolunda bu yüzden *kesb* bir Kur'an kavramı olarak görev üstlenmiştir denilebilir. Çünkü Kur'an'da, kesbin lügattaki kullanıma paralel olarak *"çalışıp çabalamak, kazanmak"* anlamı öne çıkarılmıştır.[12] Öte yandan kesb kavramı, Arapça'da *ceza* kavramı gibi nötr bir kavram olup, hem negatif hem de pozitif fiiller için ortak kullanılır.[13] Kişi hem iyiliğinin hem de

8 W Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac Company, Ltd, 1948),69.
9 Bakara 2/ 286.
10 Bakara 2/ 134, 141,225 281; Âl-i İmran 3/25,61; Mâide 5/89; En'âm 6/70, 158; Râ'd 13/33; İbrahim 14/51Tur 52/21; Leheb 111/2.
11 A'raf 7/39.
12 Ebu'l-Fadl İbn Manzur, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990). "ksb" mad.; Ragıb İsfehanî, *Mufredât li elfazi'l-Kur'an thk.Safvan Adnan Davudî* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009). "ksb" mad.
13 İsfehanî, *Mufredât li elfazi'l-Kur'an thk.Safvan Adnan Davudî*. "ksb" mad.

kötülüğünün ceza (karşılık) sını görür. Buna göre kişi hem hayır hem de şer kesb (kazanmak) edebilir.

1. Kesb Teorisi

Kesb teorisi, insan fiillerini cebrî ve tefvizci görüş karşısında anlamlı bir zemine oturtma çabasının ürünüdür. Fakat bu kavramı literatüre kimin kazandırdığı tartışmalıdır.[14] Kronolojik olarak erken bir döneme mensup olan Ebu Hanife'nin eserlerinde kavrama, insan fiilleri bağlamında yer vermiştir.[15] Abrahamov, Mu'tezilî âlimler en-Naccar ve Dırar b. Amr'ın bu teoride öncü olduklarını, fakat onların da İbadî ekolden Abdullah b. Yezid'den etkilendikleri görüşündedir.[16] Dırar b. Amr "Kulların fiilleri yaratılmıştır. Bir fiil, iki özneye taalluk edebilir; bunlardan biri bu fiili yaratır ki bu Allah'tır, diğeri de onu kesb eder, ki bu da insandır. Allah, kulların fiillerinin gerçek öznesidir. Kullar da aynı eylemin gerçek öznesidir"[17] şeklinde görüşünü ifadeye dönüştürür.[18]

Fakat özellikle batılı literatürde söz konusu teori Eş'arî ekol ile ilişkilendirilerek yorumlanma yoluna gidilmiştir. Buna göre Mu'tezile, kökenli Eş'arî, söz konusu İbadi âlimin etkisinde kalan en-Neccar'ın kesb teorisinden etkilenmiştir.[19] Eş'arî'ye göre âlemde meydana gelen her şey, sadece Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla oluşmaktadır. İnsanın ise Allah'ın irade etmediği şeyi yapması düşünülemeyeceği gibi, O'nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de düşünülemez.[20]

"…Allahu haliku külli şeyin…."[21] ifadelerinin yer aldığı ayetlere yükledikleri anlamda, tarafların ihtilafları görülebilir. Söz konusu ayet(ler)i Eş'arî düşünce, lafzında her hangi bir tahsis ve tehdit kullanılmadığı için, ayetin mutlak anlamda her şeyi kapsadığına hükmetmişlerdir. Buna göre onlar, söz konusu ayetleri *hiçbir şeyin Allah'ın kudretinin dışında kalamayacağı* şeklinde yorumlarken, Mu'tezile'nin burada kastın Allah'ın kendi fiilleri olduğu anlayışında olduklarını Eş'arî âlim Ensarî, kaydeder.[22] Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbâr, ayeti kast ederek "burada bütün söylenmiş fakat bir kısım kastedilmiştir"

14 Ünverdi Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (2015), 71–100.

15 Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *el Fıkhu'l-ekber* (Haydarabad: Meclisu'd- Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979).4; Ünverdi Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi", 51/1 , 71–100.

16 Abrahamov Bunyamin, "Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eşarî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi Çev. Hayrettin Güdekli", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 187–200.

17 Kâdî Abdulcabbâr el-Hâmedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse çev. İlyas Çelebi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013),2/44

18 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri çev. Ethem Ruhi Fığlalı* (Ankara: Umran Yayınları, 1981),241,242.

19 Abrahamov Bunyamin, "Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eşarî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi", 40/187–200.

20 Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a nşr. Hammûde Zeki Gurâbe* (Kahire: Matbaatu Mısr Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955),47.

21 En'âm 6/102; Ra'd, 13/16; Zümer 39/62; Mü'min 40/62.

22 Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010),837;

yorumuna gider.[23] Mu'tezilî düşünürler, *"külli"* ifadesinin her zaman mutlak ifade etmediğini, bu ayetlerde lafzî bir tahsis yok ise de akli bir tahsisin olduğuna hükmetmişlerdir.[24] Buna göre; insanların fiillerinde kubûhun bulunmasına karşın, bir araz olan kâbihin Allah'a nisbet edilme imkânının olmaması, sözünü ettiğim bu tahsis edicilerden kabul etmişlerdir.[25] Allah'ın kötülük yaratmayacağından hareketle Mu'tezilî âlimler, kulların irâdî fiillerini Allah'ın yaratmasına konu olan şeylerin dışında tutmuştur. Öte yandan, insanın amellerinin, onun ahiretteki kurtuluşunun sebebi olduğu Mu'tezile tarafından muhtemelen bir Cebriye eleştirisi olarak, sürekli gündeme getirilmiştir. [26] Onların konuya ilişkin bu kanaatlerinde bu faktörün de önemli olduğu bu yüzden varsayılabilir.

Mu'tezile'nin insan fiillerini Allah'a değil, insanın kendisine nispet etmeleri; *"Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"*[27] ayeti çerçevesinde de eleştirilere konu edilmiştir.[28] Onların yaklaşımlarının, Allah'ın her şeyin yaratanı olduğu anlayışıyla çeliştiği gerekçesiyle, eleştiri konusu edilmiştir.[29] Mu'tezile'nin söz konusu bu ayete ilişkin yorumu ise *şerrin yaratılmasının Allah'a nispeti, mecaz iledir* şeklindedir. Zira onlara göre; *Allah'a hakiki manada şer isnat etmiş olanın mümin kalması mümkün değildir*.[30]

Öyle görünüyor ki Eş'arî ekol, yaratmayı Allah'a has kılmada *"...Allahu haliku kulli şeyin ...."* benzeri metinleri bir argüman olarak kullanmıştır. Onlar anlayışlarının merkezi ögesi olarak belirledikleri bu anlayışa entegre ettikleri *; "Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da Allah'ın yaratması ile onların yaptıkları, [onlara göre] birbirine mi benzedi?"*[31] gibi Kur'an metinleri ise, yaratmada Allah'ı teferrüt etmelerine imkan vermiştir. Buradaki ilginç olan durum, hem Eş'ari âlimlerin hem de Mu'tezilî âlimlerin bunu gerçeğin ifadesi olarak görmek yerine, söz konusu ayet ifadelerini bir övünme cümlesi olarak ele almış olmalarıdır.[32] Onlara göre "Allah böylece yaratmakta yalnız olmakla övünmüştür. Dolayısıyla bu ayetin bir medih anlamı taşıdığı" şeklindedir.[33]

---

23 Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,2/*134-136.

24 *"...Allahu haliku kulli şeyin ...."* Ayetlerine ilişkin Keşşaf sahibi, ilişkin suskun kalmayı tercih etmiştir. Bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâ'ıkı ğavâmızı't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl. thk. Halil Me'mun Şeyhan* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2009),340,537,538,946,960

25 Ebu'l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar thk. Nyberg H.S.* (Beyrut: Evraku'ş- Şarkiya, 1993),27; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,2/*136.

26 Öte yandan Zümer suresi 61. Ayete ilişkin olarak, insan fiilleri ile felaha erme arasında bir ilişkiye yer veren bir aktarım İbn Abbas'tan yapılmıştır. Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâ'ıkı ğavâmızı't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl,* 946.

27 Sâffât, 37/96.

28 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*,69.

29 İbn Ebi'l -İzz el-Hanefî, *el-Akîdetü't-Tahâvîyye ve Şerhi Çev. Beşir M Eryarsoy* (İstanbul: Guraba Yayınları, 2008), 143.

30 Hayyat, *el-İntisar*, 85, 86.

31 Ra'd 13/16.

32 Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,2/*134-136; Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*,836, 837.

33 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*,837.

Eş'arî ekol açısından yorumunda zorluk çekilen ayet ise Saffat suresi 95. Ayet olmuş görünüyor. Bu ayette;

قَالَ اَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَۙ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُون

İbrahim onlara *"Yoksa yontuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz, oysa hem sizi hem de yaptıklarınız [yonttuklarınızı] (ve mâ ta'melûn) yaratan Allah'tır"*[34] dedi. Burada yontmak fiilini Hz. İbrahim'in muhataplarına nisbet etmesi, Eş'arî anlayış açısından sorun oluşturmuştur. Onlara göre, sizi ve yaptıklarınız (ve mâ ta'melûn) Allah yarattı ifadelerinin yalnız başına ekolün yorumları sebebiyle sorun oluşturuyor görünmüyorken, söz konusu ayette yontmak fiilinin insana nisbet edildiği kısım ile birlikte değerlendirildiğinde, ekol içinde yorumlama sorunlarını gündeme getirmiştir. Onlar da yontmak fiilinin kendisi değil, yontma fiilinin ürünü olan putlara tapınmak burada kast edilmiştir şeklinde bir yoruma gitmek durumunda kalmışlardır.[35] Muhtemelen bu yorum, ekol mensuplarını da tatmin etmemiş olmalı ki[36] konuya ilişkin Eş'arî literatürde bu (Sâffât 95) ayetin yorumuna hemen hiç rastlanmaz. Bu yüzden Ensarî, *"bu ayette bizim için çok hüccet yoktur"* derken, konuya değil, ekole vurgu yapar görünüyor.[37]

Eş'arî ekol açısından konuya ilişkin sorun oluşturan bir başka ayet ise Mu'münun suresi 14. ayette geçen;

... فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِين

vurgusudur. Bu ayete ilişkin ise onlar; Bunun "takdir edici" ve "tasvir edici" anlamıyla ele alma yoluna gitmiş; bunun yoktan yaratma anlamındaki "ihtira" ve "ibda" anlamında olmadığı şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Alî İmran 49. ayet de bu yorum çerçevesinde ele alınmıştır.[38]

Fakat Eş'arî teoride bu yorum anlamlı değildir, zira onların takdir ve tasviri insana nisbet ettiklerine ilişkin bir veriye rastlanmaz. Bu durumda ya ekol daha geç dönemlerde insana fiil nispetine yaklaşan bir genişleme göstermiştir dememiz gerekecek - ki çok sayıda Eş'arî âlimin, kuramın ilk hali ile çelişen yorumlarla sosyal tabanı tutmaya çalıştıkları görülmüştür- ya da Ensarî'nin bu yorumunu, ekolün anlayışına muhalefet olarak nitelemek gerekecektir.

Eş'arî ekol açısından sorun oluşturan bir başka ayette, Maîde Suresi'nin 110. ayeti ve Alî İmran 49. olarak görülmüştür.

34 Sâffât, 37/ 95,96.
35 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm, 337,838.*
36 İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri'ş-Şâmil fi usûli'd-dîn thk. Cemâl Abdunnâsır Abdulmun'im* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010),653,654.
37 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm,*837,838.
38 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm,* 852.

اِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ اِذْ اَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَاِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِاِذْنِي وَتُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ بِاِذْنِيَ وَاِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتٰى بِاِذْنِيَ وَاِذْ كَفَفْتُ بَنِي اِسْرَائِيلَ عَنْكَ اِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ اِنْ هٰذَا اِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ

Eş'arî âlim Ensarî, bu ayeti Hadid suresi 27. Ayeti şahid getirerek; burada fiilin, "sun' " anlamına genişlediğini ifade edip, daha fazla yorum getirmemiştir. [39] Oysa bize göre ayette sözü edilen fiil mucize olduğu için, insan elinden çıkmış olsa bile, zaten İslam Kelamında, mucize Allah fiilidir dolayısıyla, bu ayette kullanılan kavramlar insan fiili çerçevesinde tartışılamaz dolayısıyla da sorun yoktur.

Tüm bunlardan sonra Eş'arî gelenek kesbi; *"kendisiyle bir faydanın elde edildiği ya da bir zararın ortadan kaldırıldığı şey"* olarak tespit eder.[40] Buna göre Eş'arî gelenek, kesb teorisini "yaratma" ya ilişkin bir çağrışım dahi eklememeye gayret göstermiş görünüyor. Onlar, yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğundan hareketle, insanın fiilinin yaratıcısı olarak kabul edilemeyeceğini öne sürerler. Bu yönüyle, "kesb yaratmadan ayrıdır ve kesb, yaratma ile ayrıldığı noktada anlamını bulur" anlayışında ısrar etmişlerdir. Öte yandan Eş'arî gelenek, kesbi, yaratmadan ayıran nitelikleriyle tanımlama gayreti gütmüşlerdir de denilebilir. Onların buna ilişkin vurgularından biri de kesbin "hâdis kudretin kendisine illet olması ile ortaya çıkması" olmuştur. Onların bu vurgularının sebebi kadim/ezeli kudret sahibi Allah'ın kudret alanı dışında, insana bir kudret alanı tahsis etmiş olduğunun ekol içinde kabul edilmesi sebebiyle, bu iki alanın ayrımını yapmak amacı ile ilişkilidir.[41] Buna ek olarak, Eş'arî ekol hayvan fiillerini de bir bütün olarak Allah'ın takdirine nispet etmiş, tersini iddia edenin de Kur'an naslarına rağmen, ümmete muhalefet ettiğini iddia etmiştir. [42]

Görüldüğü kadarıyla Eş'ari, söyleminde Cebrî akımı muhatap almamıştır. Cebriye süreçte söylem gücünü yitirdiği ve alanda temsilcisi kalmadığı için söylemlerini Mu'tezilî ekol polemikleri üzerinden şekillendirmiştir denilmesi makuldür. Bu durumun bir diğer rasyonel sebebi ise Eş'arî'nin Mu'tezile kökeni sebebiyle onların iddialarına aşinalığı ile yorumlanabilir. Öte yandan kesb teorisi Eş'arî'nin savunduğu anlamda yaratmayı bir bütün olarak Allah'a vermek suretiyle Cebrî öğretiye bir muhalefet niteliği taşımaz. Gelenek onların, Cebrî anlayışı teğet geçen anlayışlarına vurgu ile onları *Cebr-i mutavassıt* olarak nitelemiştir.[43] Bir bütün olarak onların kesb anlayışı anlaşılması zor bir konu olmuş, *"edakku min kesbi'l- Eş'arî"* şekliye deyimsel bir nitelik kazanmıştır.[44]

---

39 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm, 803*.
40 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, 806.
41 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm, 806.*
42 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm,* 837.
43 İbn Kayyim el- Cevziyye, *Şifau'l-alîl fi'l-mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-ta'lil* (Beyrut, ts.), 93, 94, 242, 243.
44 Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam" çev.Gwendolin Goldbloom* (Leiden-Boston: Brill, 2019), 172.

İnsan fiillerinin Allah'ın meşiyeti içerisinde yorumlanıp yorumlanamayacağı şeklinde bir tartışmanın kronolojik olarak daha erken dönemlerde Haricî gruplar arasında süre-gittiğini ise Eş'arî aktarır.[45] Eş'arî, Meymuniye'nin, Ecâride'den ayrılmasını anlatırken; onların konuya ilişkin iddiasının Mu'tezilî etkiye sahip olduğuna vurgu yaparak, aslında Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşlerinin çerçevesini çizer. Eş'ar'î'nin aktardığına göre Meymuniye'nin*; "Allah kul fiillerini, insanın kendisine havale etmiştir. Onlara mükellef tutuldukları şeyleri yapmak için istitaat (yapma kudreti) vermiştir. Onlar bu istitaat ile isterlerse iman edebilir isterse inkâr edebilirler. Kul fiillerine ilişkin Allah'ın meşiyeti ise yoktur. Kul Fiilleri, Allah tarafından da yaratılmazlar."*[46] şeklinde görüşler savunduğunu ifade eder.

Bu gruplar arasında konuya ilişkin sürdürülen tartışmaların ise teorik ve spekülatif değil, yaşamın kendi pratiklerinden doğan güncel sorunlar temelli olduğu aktarılan metinde görülür. Eş'arî tarafından konuya ilişkin aktarılan anekdot şöyledir: Fırka'nın kendisine nisbet edildiği Meymun'un; yine kendisine fırka nisbet edilen bir başkasından (Şu'ayb) alacağı vardır. Bunu talep eder.

-Şu'ayb; *"Allah dilerse vereceğim."* der.

-Meymûn; *"Allah, borcunu bana vermeni şimdi diliyor."* der.

-Buna karşılık Şu'ayb *"Eğer Allah dileseydi sana borcumu vermeye gücüm olurdu"* der.

-Meymûn buna karşılık; "*Allah emrettiği şeyi dilemiştir. Emretmediği şeyi dilememiştir. Dilemediği şeyi de emretmemiştir"* diye cevap verir.

Aktarılan konu Allah'ın irade ve kudreti ile insanın fiillerinin ilişkisidir. Öte yandan konu hayatın içinden bir konudur. Spekülatif bir kurgu değildir. Fakat burada kritik bir analiz yapmak zorunluluğu var. Bu analiz; acaba borçlu olan kişi, dinî yaklaşımı sebebiyle mi borcu şimdi ödememek konusunda bir tavır takınmıştır yoksa borcunu ödeme imkânı olmadığı için böyle bir yoruma gitme gereği mi duymuştur? Soruyu daha kritik bir noktaya taşıyarak; şayet borçlu olan, alacaklı konumunda olsaydı aynı bakış açısını yine dile getirir miydi?

Eş'arî anlatısından, sanki borçlu dinî yaklaşımı sebebiyle bu tavrı takınmıştır iması yapar. Öte yandan o bu anlatısından insanların, tarafların bu ihtilafında farklı yerlerde kümelendikleri ve bu iddialardan birinin yanında yer aldıklarını ifade ederek, adeta mezhep oluşumunun nasıl gerçekleştiğine ilişkin basit bir prototip örneklemesi de yapmıştır.[47] Görüldüğü üzere basit yaşam pratikleri üzerinden konuya ilişkin tartışmaların derinleştiği ve bu basit yaşam pratiklerinden doğan görüşler etrafında, ekollerin teşekkül ettiği varsayılmıştır.

---

45 Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*,1/93.
46 Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*,1/93.
47 Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 1/94, 95.

Eş'arî ekol'ün *iktisabi fiil* ile *kesb* teorisine imkân tanıyan anlayışlarını şekillendirirken, insan fiillerinin ıztırarî fiil alanlarını bunun dışında tuttukları görülür. Dolayısıyla onlar, insanın fiil alanını, *kesbi* ve *zorunlu* ya da *istem dışı* fiiller şeklinde ayırırlar.[48] Fakat onlara göre insanın iradî fiilleri Allah yarattığı gibi, zorunlu fiilleri yaratan da Allah'dır.[49] Bu anlamda onların fiilleri iradi ve iztırari olarak ayırmalarına imkân tanıyan yegane kavram kesptir. Kesp kavramı dışında bu fiiller arasında Eş'arî öğreti açısından hiçbir fark yoktur. İbn Rüşd de onların algılarındaki bu handikapı görmüş ve "*bunun hükme katkısı olmayan sadece lafzî bir ayrım olduğuna"* dikkat çekmiştir.[50]

İnsanın ıztırarî ve iradî fiilleri ayırmak konusunda zorunlu bir bilgiye ise sahip olduğunu tespit eden Eş'arî, *kesbî* iradî fiil karşılığında kullanır.[51] Öte yandan Eş'arî, kesbi de insan fiili olarak görmez. Onun da Allah tarafından yaratıldığını ifade eder.[52] Zaten teoride de yaratmaya ilişkin; *evrende her ne var ise, bu Allah'a aittir* görüşü, bu ekol açısından net bir kuramsal ilke olarak benimsenmiştir denilebilir. Dolayısıyla yapılan şey malumun ilamıdır. Bu durum Eş'arî ekol açısından bir iç tutarlılık olarak görülebilir.

Kesb teorisini de Allah'ın irade ve meşiyetinin sınırları içerisinde ele alarak, Allah'ın küfür ve masiyetin yaratıcısı olduğunu söylemekte bir beis görmeyen Eş'arî, Allah'ın küfür ve masiyet ile hükmetti (kadâ) denmesini ise onaylamaz. *Hükmetti* kavramını *yarattı* kavramından, bu bağlamda ayırır.[53] Eş'arî, *kâdâ* (hükmetti) ifadesini radâ (razı oldukları) ya taalluk ettiğini, dolayısıyla Allah'ın hükmettikleri, kendisinden razı olduklarıdır sentezinde bulunur.[54] Eş'arî kurama göre, Allah emretmediklerinden ya da nehy ettiklerinden razı olmaz, dolayısıyla onlarla hükmetmez. Allah ancak razı oldukları ile hükmeder görüşündedir.[55]

Şerrîn Allahtan olup olmadığına ilişkin olarak verdiği cevapta ise konuya ilişkin genel teoriyi işaret ederek; "her şeyin Allahtan olduğuna hükmetti, şerr için ayrı bir belirlemede ise bulunmadı" der. Konuya ilişkin vurgusu; "şerr de bu bütünün parçası olması sebebiyle, o da buna dâhildir" şeklindedir.[56]

Fakat Eş'arî ekol içerisinde konuya ilişkin tekseslilğin sağlanamamış olduğu, dolayısıyla ortaya konulan teorinin, anlaşılma problemlerine sebebiyet verdiği görülür.[57] Cüveynî'nin ekolün genel söyleminden uzaklaştığı ve Mu'tezilî söyleme

48 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a, 75.*
49 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a ,77*.
50 Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *el-Keşf anMenâhicil-Edille fî-Akâidi'l-Mille thk. Muhammed Abid el-Cabirî* (Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l- Vehdeti'l- Arabiyye, 1998), 194.
51 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a, 76.*
52 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a,* 78,79.
53 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a* ,81,82.
54 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a ,82,83.*
55 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a ,82,83.*
56 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a,84.*
57 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambbridge- Massachusetts-London: Harvard University Press, 1976),691

yaklaştığı[58] iddia edilirken, özellikle son eserlerinde merkezden uzaklaşan bir çizgiye saptığına dikkat çekilmiştir. [59] Bu yüzden kendi öğrencisi konumundaki Ensarî, onun bu konudaki çizgisine vurgu yaparak ve Cüveyni'yi kast ederek "şehy, risaletu'n-Nizamiye adlı eseriyle, bizden (Eş'arî ekolden) ayrı kendine bir mezhep ihdas etti" diyebilmiştir.[60]

Cûveynî, Eş'arî söylemi, Allah'tan başka yaratıcı olmadığında, kulun kudretinin ve fiillerinin de yaratıcısı olduğunu onaylayarak, kulun kudretinin muhdes olduğu hususlarında müntesibi olduğu ekole aidiyetini sürdürse de kulun kudretinin, onun fiillerinde hiçbir tesiri olmadığı konusunda ekolün genel kabulünden ayrışır.[61] Çünkü ona göre bu durumda teklif anlamsız peygamberlerin gönderilmesi abestir.[62] Onun bu konuda ekolüyle farklılaşmasına İbn Rüşd de dikkat çekmiştir.[63]

Bâkıllânî'nin de yaratılmış kudrete tesir etme yetkisi verdiği ve bunu *muktesib*in sıfatı olduğunu söylediği aktarılmıştır.[64] Oysa genel akım Eş'arî ekol, fiili sadece ezeli kudrete nisbet etmektedir. Yaratılmış bir varlık olarak insana fiil isnadı ise bu ekolde tasavvur edilmez.[65] Eş'arî'ye nispet edile görüşte; onun, "insanın yaratılmış kudretinin, makdûra hiçbir etkisi yoktur, aslında her ikisinin fiili de Allah'ın kudretiyle gerçekleşir" görüşünü savunmuştur.[66] Öte yandan Ebu'l-İshak el- İsferâyînî de ekolün erken evrelerine ait bir âlim olarak, Eş'arî'nin kesb teorisi temelli sunumuna ikna olmuş görünmez. Ona göre; fiil ve onun sıfatlarının iki kudretle gerçekleştiği kanaatiyle Eş'ari'den farklılaşır görünür.[67]

Buna göre Eş'arî ekol, erken dönemlerden itibaren hiç değilse kesb teorisine bakış açısına, kendi ekol mensuplarından bazılarını ikna edebilmiş değildir. Özellikle *teklif-i mâlâ yutâk* konusundaki görüşlerinde ekolün öncüleri ile müteahhirin arasında farklar vardır.[68] Râzî de ekolün *kesb* konusundaki genel söylemine ikna olamayan grup içerisinde sayılabilir.[69]

Öte yandan Eş'ari ekolden İsferâyînî, *mukteseb fiil* ile *mahlûk fiili* yani insan fiili ile Allah'ın fiilini, *"yardımlaşarak yapılan her fiil, yardımlaşanlar arasındaki ortak kesb fiili-*

58 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm* ,903.
59 Ebu'l-Me'âlî El-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye thk. Muhammed Zâhid Kevserî* (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992),43,44.
60 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm, 903.*
61 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm,* 903
62 Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye, 44, 45.*
63 İbn Rüşd, *el-Keşf anMenâhicil-Edille fî-Akâidi'l-Mille*,188.
64 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm,* 902.
65 Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm* ,903.
66 Fahreddin Râzî, *Muhassal efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn thk. Tâhâ Abdurrûf Sad* (Kahire: Mektebetu Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991), 194.
67 Râzî, *Muhassal efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn,* 194.
68 İbn Rüşd, *el-Keşf anMenâhicil-Edille fî-Akâidi'l-Mille,*188.
69 Râzî, *Muhassal efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn,*194-222.

dir" şeklinde bir ayrıma gider.[70] Onun bu konuda ayrıma gitme çabalarının, konuyu anlama çabalarının bir neticesi olduğu söylenebilir.

Kesb teorisinin İslam Kelamında yaygınlık kazanması Mu'tezilî öncüler üzerinden olduğu varsayılır. Bunlardan biri de Dırar b. Amr'dır. Fakat onun daha sonra ekolün geri kalanı ile bu meseledeki görüşleri sebebiyle arasına mesafe koyduğu da iddia edilmiştir.[71] Watt, ona ilişkin bu iddiayı Eş'arî'ye dayandırır.[72]

Mu'tezili ekole göre kesb, bir kişiyi fail yapmak için yeterli değildir. Kesb fiilini yapana özne ya da faillik niteliği kazandırmaz. Dolayısıyla kesbin fiile etkisi olduğu bile, bu ekol açısından tartışmalıdır.[73]

Onların insana fiilleri konusunda öznelik nisbet etmeleri sebebiyle insanın eyleme karşı pozisyonu zaten bellidir. Dolayısıyla onların kesb teorisi için ekstra bir parantez açmaları beklenmemelidir. Zira kesb teorisi, insanın teklif karşısındaki sorumluluğu sebebiyle evrende yegâne yaratıcının Allah olduğu kabulünün doğurduğu sorun alanına bir genişlik kazandırmak ve ortamı rahatlatmak amacıyla ortaya çıkmış ara bir formüldür. Söz konusu bu gerilimin iki sebebinden biri Cebriye diğeri ise Mu'tezile'dir. Dolayısıyla konuya ilişkin Mu'tezilî çözüm modelinde bu kavrama ihtiyaç duyulmamıştır denilebilir.

Öte yandan onlar ekol içerisinde henüz net bir söyleme ulaşmadan önceki bir zaman diliminde, soruna çözüm arayışı evresinde farklı söylemler gündeme gelmiştir. Şahham'ın kesbi bir çıkış yolu olarak denediği, yine onun *Cihâtu'l- fiil* şekliyle daha sonraki dönemde Mâturidî ekolde öne çıkan bir yaklaşımı savunduğu ima edilmiştir.[74] Kesb'e ilişkin Mu'tezilî görüşün, Mu'tezile'nin bilgi teorisi ile ilişkili olarak *ilm-i ıztırarî*, *ilm-i ihtiyarî ve ilm-i iktisbî* şekliye ele alındığı da aktarılmıştır.[75]

Neccar'ın "*ha-la-ka"* yı Allah'a nisbet etmesine karşın "*fa-al-a"* ve "*ke-se-be"* yi ise insana nisbet ettiği ifade edilmiştir.[76] Fakat onun dolaylı fiil, bir fiilin etkisi ile oluşmuş *"mütevellidat"*, Allah'ın yaratmasıdır insanın bunun üzerinde etkisi yoktur görüşüne sahip olduğu söylenmiştir.[77]

---

70 *"Kullu fi'lin ve'ka' ala't-tevvun kâne kesben mine'l- mustei'n"* şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. Ensârî, *el-Ğunye fi'l-kelâm,* 807.

71 Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse , 2/106.*

72 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* ,240.

73 el Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî, thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî.* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 8/164,165.

74 Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam"*,57.

75 Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam"* , 57, 740 (5 ve 6. dipnot)

76 Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam"* ,170.

77 Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam",* 171.

Mâturîdî ekole göre fiil, yaratma (halk) yönüyle Allah'a, kazanma ve yapma (kesb) yönüyle ise insana aittir.[78] Buna göre Mâturîdî açısından fiilin iki yönü (cihet-vucûh) vardır. [79] Birinci yönü yaratma (halk) dır. İkinci yönü ise kesbtir ve eylem bu yönüyle insana aittir.

Mâturîdî'ye göre fiil yaratılma açısından zorunlu olup, bu açıdan kulun fiile bir dahli yoktur. İkinci yönü olan kesb açısından ise fiil ihtiyârîdir, tercihe dayanır.[80] Mâturîdî' anlayışa göre Allah yaratıcı olarak gerçek faildir, İnsan ise *kâsib* olarak gerçek faildir. Buna göre her ikisi de *fail-i hakiki*dir. Fakat ona göre buradaki kritik ayrım, insana fiil nisbet edildiğinde buradan anlaşılması gerekenin onun fiili kesb ettiğidir, söz konusu fiil Allah'a nisbet edildiğinde ise ondan anlaşılması gereken söz konusu fiilin mucidi ve yaratıcısı olduğudur.[81]

Mâturîdî'ye göre *efâl-i ibâd* (insan fiilleri) hakkındaki isabetli görüş, bu fiilleri gerçek anlamıyla hem insana hem de Allah'a nisbet etmektir. Buna göre Mâturîdî, aynı anda fiilin hem Allah'a hem de insana nispetinde de bir sakınca görmez.[82]

Mâturîdî, insana fiil nisbet etmesinin gereğine işaret ederken; dinî tekilfe vurgu yaparak, emir ve yasağa muhatap olan insana fiil nisbet etmesinin kökeninin olguya muvafakat olduğu imasında bulunur.[83] Zira ona göre var olan fiili durum, insana gerçek manada fiil ispat etmeyi gerektirmektedir. Bu *de facto* durumun ikinci yönü ise Allah'a çirkin fiillerin nisbet etmesinin tenzih ilkesi gereği hikmete uygun olmayacağı şeklinde ifade edilmiştir.[84] Üçüncü gerekçesi ise insana fiil nisbet edilmemesi durumunda Allah'a, emir ve yasaklar sebebiyle mükâfat ve cezaya konu fiillerin yüklenmesi endişesidir.[85] Mâturidî, bunu muhtemelen tenzih ilkesi gereği hikmetsiz görmüş ve insana gerçek manada fiil nisbet edilmesi gerektiğine karar kılmıştır.

Mâturîdî, insanın kendi fiilinin yaratıcısı olmadığına ilişkin olarak, insanın yaptığı (yarattığı) varsayılan bir fiili, zaman ve mekânı da içine alan diğer bütün niteliklerini koruyarak yeniden yapmaya güç yetiremeyeceğinden hareketle, yaratmanın insana nisbet edilemeyeceği sonucuna ulaşır.[86] Çünkü ona göre yaratmak, bir şeyi bütün bileşenleri ile planlayarak ve sebep sonuç ilişkisine hâkim olarak ortaya çıkarılmasını gerektirir. Oysa insanın bunu yapması bir yana, bunu anlaması dahi ona göre imkân dışıdır.[87] Öte yandan Mâturîdî'ye göre fiiller kesbi yönüyle ise insana nispet edilebilir.

---

78 Ebu Mansur Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd çev. Bekir Topaloğlu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014),349.
79 M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefi'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1988),42.
80 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd,349, 364.*
81 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd, 349.*
82 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd, 345.*
83 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd, 345.*
84 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd ,345.*
85 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd, 345.*
86 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd,* 350.
87 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd,* 350,351.

Kulun ihtiyari olan fiilinin oluşumunda, Allah'ın fiilinin kulun fiillinden farklı olduğunu dile getiren Mâturîdî, aynı eylem üzerinde Allah'ın fiilinin insanın eyleminden farklı olduğunu ifade ederken; insanın söz konusu fiilinin faili değil, mefulü (nesne) olduğunu söyler.[88] O bunu; *kula nisbet edilen eylem, onun fiilli değil mefulüdür* şeklinde ifade eder.[89] Konuya ilişkin yaptığı ilave açıklamada, vurgu yaptığı şey, insana nisbet edilen şeyinin de bizatihi eylemden etkilen olduğudur.[90]

Öte yandan Mâturîdî, insanın *fail-i muhtar* olduğunu da kabul eder.[91] İradi fiillerin tercih ve ihtiyarı gerektirmesi, onu bu söyleme ulaştırmış görünüyor.[92]

Mâturîdî, fiiller konusunda, bir fiil hem Allah'a hem de insana gerçek manada nisbet edilebileceği iddiasında bulunduğundan dolayı, muhtemelen, ona kulu fiil konusunda Allah'a şerik ve ortak kıldığı yönlü eleştiriler yapılmış olmalıdır. Çünkü o bu yönden bir eleştiriye Kâbî üzerinden cevap verir. Buna göre; âlemin mülkü aynı anda hem Allah'ın mülküdür hem de insanların. Bu onlar arasında nasıl ki bir ortaklık iddiasını gündeme getirmezse, bizim bu kurgumuz da bir ortaklığı gündeme getirmez şeklinde cevap verir.[93] Mu'tezile'den geldiği anlaşılan bu eleştiri, *kesb ile halk*ın aynı fiil üzerinde etkin olduğunu varsayması sebebiyle, teorik olarak Allah ile kulu bir fiilde ortak yapar şeklinde anlaşılmış olmalıdır. Zira Mâturîdî, bir fiilin iki faile ait olamayacağı tezinin Mu'tezile tarafından bir eleştiri olarak yöneltildiğine değinir.[94]

Mâturidî ekolün önemli isimlerinden Ebu'l–Muin en-Nesefî'nin konuya ilişkin spekülatif iddia ve görüşlerden olduğu anlaşılan, aletle fiillin *kesb*, aletsiz yapılan fiilin ise *halk* olduğu yönündeki görüş, XIV. Yüzyıla gelindiğinde Mâturîdî alimler tarafından sahiplenilmiştir.[95] Ebu'l-Berekât en-Nesefî'ye gelindiğinde; Mâturîdî'nin insana fiil nispetine imkân veren kesb, Allah'ın fiili olan *halk*tan ayrılma yolunda hayli mesafe alınmış, alandaki görüşlerden bazılarının sahiplenildiği görülmüştür. Buna göre; bir fiil alet ile yapılıyor ise, *kesb*, aletsiz yapılıyor ise *halk*tır şeklinde net bir söyleme dönüşmüştür.[96] Ebu'l-Berekât'a göre "insan fiilleri kesb olarak isimlendirilir, halk olarak değil. Bunun karşılığında Allah'ın fiilleri ise halk olarak isimlendirilir kesb olarak değil", şeklinde ifade edilmiştir. [97] O, "bu bize göredir" diyerek Mâturîdî ekolün görüşünü ortaya koyar.[98] İki

88 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd,* 362.
89 Mâturîdî, Kitâbu't-tevhîd, 362.
90 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd,* 362-365.
91 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd,*364 ,365.
92 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd,*364 .
93 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd* ,366.
94 Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd* ,366,367.
95 Ebu'l-Mûin Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din thk.Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün.* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004),2/242.
96 Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye. nşr. Ömer Bölükbaşı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 18.
97 en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.
98 en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.

kudretin bir fiil üzerinde etkili olabileceğini de Mâturîdî ekolün konuya ilişkin görüşü olarak aktarır.[99]

Öte yandan Mâturidî'nin *"yönler"* "cihet" ya da *"vucûh"* teorisi, Ebu'l Berâkat'a gelindiğinde *"cihet"* şeklinde onun eserine yansımıştır.[100] Buna göre, eylem ya da fiilin icad ciheti olan yoktan varlık sahasına çıkarma, Allah'a aittir. Kesb yönü ise insanın etkisindedir şeklinde ifade edilmiştir.[101]

Buradan hareketle, Mâturidî'den sonraki zaman diliminde yaratma ile kesb arasında net bir ayrımın yapıldığı görüldüğü gibi, Mâturidî'nin yaptığı "vucûh" kavramsallaştırması anlam ve içerik olarak korunmuş ıstılah özelliği kazanması, için lafzi formunun da korunması gerektiği ekol mensupları tarafından farkına varılarak korunmuş görünüyor.[102]

Mâturidî ekolün kesp teorisine katkısı bağlamında Ebu Muîn en-Nesefî, hayati bir tespitte bulunur. Bu, zıt iki görüş olan Cebrîve Mu'tezilî ekollerin ikisinin de bir eylem üzerinde iki kudretin etkisinin mümkün olmadığı konusunda uzlaşmış olduklarıdır.[103] Onun bu tespiti konuya ilişkin ilk söylem geliştirdiği varsayılan Cebrî ekolün, makul görünmeyen bu tezi nasıl savunabildiğine ilişkin bir ipucu verir. Onlar bir olgu olarak fiilin varlığını tesbit etmiş, eylemin bir özneye nisbet etmek zorunda kalmışlardı. Bir fiilin yalnızca bir öznesinin mümkün olabileceği algısına bağlı olarak, eylemi Allah'a nisbet etmek ile insana nisbet etmek arasında bir tercihte bulunmaları gerektiğinde, onlar tercihlerini Allah'tan yana kullanmışlardı. Mu'tezile'nin bu konu ekseninde Cebrî ekole nispetle bir aksiyon hareketi değil bir reaksiyon hareketi olduğu varsayıldığında, Mu'tezile'nin tezlerini izah etmek daha kolaydır. Zira onlar Cebrî teorinin insanın mükellef olduğunu açıklamakta yetersiz kaldığının farkına vararak, çözüm arayışına girdiler. Fakat onların da bir *makdur* ancak bir kudretin etkisinde kalabileceği yönünde bir kabulleri vardı. Onların da bu fiili nisbet edebilecekleri iki muhtemel fail adayı vardır. Onlar fiili Allah'a nisbet eden Cebriye'ye muhalefet ve insan sorumluluğuna gerekçe bulmak problemine odaklanmış oldukları için, tercihlerini insandan yana kullandılar. *Kesb*i de içine alan Mu'tezilî arayış, onların insanın fiilinde yegâne etkiye sahip olmadığını, Allah'ın insan fiilleri bağlamında görmezden gelinemeyeceği yönündeki farkındalıkları çerçevesinde değerlendirmek icap eder. Fakat sahip oldukları kavramsal argümanlar onlara Allah ve insanın eş zamanlı olarak fiil üzerindeki etkisini ayrı ayrı ifade etmeye yetmediği kanaati uyandırır. Kâdî Abdulcabbar gibi geç dönem bir Mu'tezilî âlimin bile insanın fiillerinin faili, muhdisi… vb. demesine

99 en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.
100 en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.
101 en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*, 18.
102 en-Nesefî, *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye,*18.
103 Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din,2/174.*

karşın, fillerinin halikıdır ifadelerini kullanamaması, onların söylemlerinde ulaştıkları duruluktan, çok da müsterih olmadıklarını ima eder.[104]

Onların insanın eylemlerinin öznesi olduğunu ifadeleri, bu gün yaygın olarak insan fiillerinin yaratıcısıdır şekliyle Türkçemizde kullandığımız formülasyon, muhtemelen hiçbir Mu'tezilî âlim tarafından bu kadar net ve katı ifadeler ile dile getirilmemiştir. Fiillerinin yapıcısı, eyleminin sahibi, fiilinin öznesi… vb. ifadeler olguyu ifade etmekte daha gerçeğe uygun ifadelerdir. Eylemde bulunmayı ya da fiil sahibi olmayı yaratma ile eşitleyen bir anlayış, Mu'tezile'ye haksızlık olmanın ötesinde olgunun tahrifi olduğu da açıktır.

Öte yandan Mu'tezile'nin konuya ilişkin söylemindeki kırılmanın Cubbâiler öncesi ve sonrası şekliyle ayrılması gerektiği önerilmiştir. Özellikle öncesi dönemde; Mu'tezilî ekolde yaratma Allah'a özgü kılınıp, kula nispet etmezken, Ali el-Cübbâî ile birlikte yaratmanın insan için de kullanılmasının söz konusu olduğu görülmektedir.[105] Onların konuya ilişkin varsayım ise insan fiili için kullanılan *mucid* (icad eden) i ve *muhteri* (tercih eden) si olduğudur. Kavramların anlam olarak yakın halk ifadesine yakın olması, onu böyle bir cürete yöneltmiştir. Bu gerekçe Eş'arî bir âlim olan Taftazânî tarafından ifade edilmiştir.[106]

Mâturidî ekol ise, söz edilen bu sorunu Nesefî ile aşmış görünüyor. Buna göre fiil, yaratma yönüyle Allah'ın kudreti ile ilişkilidir; dolayısıyla Allah'ın fiilidir. Kesb yönüyle ise insanın fiilidir.[107] Burada hem Allah fiilin mecazi olmayan gerçek öznesidir hem de insan mecazi olmayan gerçek bir öznedir.[108] Fakat insana nisbet edilen öznelik, mutlak bir öznellik değildir. Ona izafe edilen bir kudret ile özne olarak vasıflandırılması suretiyledir. Çünkü fiili yapabilme kudretini ve diğer tüm aygıtları/araçları insana Allah verir.[109] Kesb etme becerisi de bunlar arasındadır.[110] Nesefi'nin bu sonuca ulaşabilmesi ise bir makdur, iki kudretin etkisinde olabilir anlayışının sağladığı imkânlarla olabilmiştir. [111] Mâturidî ekolün kesp teorisine diğer bir önemli katkısı da makdurun iki kudretin etkisinde olabileceği görüşünün onaylanmasıdır.

Tüm bunlardan sonra Cebrî ekol insana mecazi bir öznelik nisbet ederken, Mu'tezile'nin yaklaşımında insan fiilleri bağlamında, Allah mecazi faildir. Oysa Mâturidî ekol sözü edilen bu ön kabulün sağladığı olanaklarla, hem insanı hem de Allah'ı farklı yönlerle olsa bile *faili-i hakiki* olarak görebilme imkânına kavuşmuştur.

Nesefî'ye göre insan eylemleri, Allah'ın mahlûk ve mefulüdür. Yaratmak itibarı ile insan fiili, Allah'ın yaratmasının objesidir. Fiil ibda, icad, inşa ifade eden yokluktan varlı-

104 Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,2/*46,60,96-98,130.
105 Saduddin Taftazânî, *Şerhu'l -Akaîd thk. Ali Kemal* (Beyrut: Dâru ihyai't- turasi'l- Arabiyye, 2014), 80, 81.
106 Taftazânî, *Şerhu'l -Akaîd thk. Ali Kemal,80,81*.
107 Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din ,2/230.*
108 Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din,2/175.*
109 Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din,*2/174,175.
110 Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din,2/223,224.*
111 Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din,2/226.*

ğa çıkarılması açısından Allah'ındır. İnsanın o fiili işlemesi ise Allah'ın onu yaratması gibi değildir. O, iki failin bir fiilde farklı yönleriyle olsa etkin olduğunu ifade etmekle insan fiilinin Allah'ın fiilinden ayrılığına dikkat çeker.[112] Oysa kendilerinden önce; gerek Cebriye gerekse Mu'tezile hem insanı hem de Allah'ı eşit failler olduğunu söyleyebilecek bir söylem olgunluğuna ulaşamamıştır. Mâturidî ekol ise bunu dile getirebilecek kavramsal olgunluğa ulaşabilmiştir. Buna karşın *ıztırarî f*iiller ise Mâturidî söylemde tümüyle Allah'ın ifade ve kudreti altındadır, insanın bunda dâhili yoktur. Oysa ihtiyarî fillerde insanın kesbi için gerekli kavramsal altyapı bu ekolde onaylanmıştır.[113]

SONUÇ

Kesb teorisi İslam'ın Allah tasavvuru olan yaratmada Allah'ın yegane oluşu ile insan sorumluluğunun gerekliliği arasındaki tanımsız bölgenin tanımlanma çabasının bir sonucu olarak İslam Kelamına dahil olmuştur. Konuya ilişkin temel sorun İnsan fiillerinin nisbetinin Allah'a mı yoksa insana mı yapılacağı dır.

Konuya ilişkin Kur'an ayetleri bir yandan insanın yapıp ettiklerinden hesaba çekileceğine dikkat çekerken öte yandan *sizi ve yapmakta olduklarını yaratan Allah'tır* şeklindeki bildirimlerle alanda bir kafa karışıklığına neden olmuştur.

Konuya ilişkin ilk organize söylemin Cebrî ekol olduğu kabul edilir. Sizi ve yapmakta olduklarınızı yaratan Allah'tır ayetlerini merkeze alan bir yapı inşa ederek, insanın Allah'ın mutlak iradesi ve kudreti karşısındaki pozisyonu ihmal eden bir söylem geliştirmişlerdir. Onların bu yorumları insanın sorumluluğu tartışmalarına kapı aralamıştır. Cebrî söylemin insan fiillerine ilişkin ifadeleri, fiillerin insana nispetinin mecazi olduğu vurgusuyla insanı tartışmaktan uzaktır dolayısıyla bu ekolün konuya yaklaşımında kesb teorisinin gündeme geldiğinden söz edilemez. Bu bağlamdaki tartışmalarda cebrî söylem karşısında tefvizci görüşü temsil eden muhalefet Mu'tezile olarak ortaya çıkar. Onların yaklaşımı ise insan fiillerinin Allah'a nispeti mecazendir şeklinde şekillenmiştir. İnsana kendi fiillerinin faili olarak gören bu yaklaşımda da kesb teorisinin tartışılmasına bir neden yoktur. Bu ekolde kesbe ilişkin söylenenler kesbi kabul eden ekollere karşı bir kesb eleştirisidir. Fakat Mu'tezile insanı fiillerinin öznesi gören bu anlayışına ulaşma sürecinde, bu ekole mensup farklı âlim grupları kesbi de içeren tartışmalar yapmışlardır.

Kesb teorisinin İslam Kelamında yaygın tartışılmasının ise Eş'arî ekolle birlikte olduğu kabul edilir. Eş'arî'nin konuyu daha önce tartışmış âlimlerden esinlenerek alandaki sorunları giderme yoluna gittiği iddia edilmiştir. Eş'arî ekolün kesb teorisine yüklediği anlam ile konuya ilişkin sağlanan açılım, onları ancak Cebrî mutavassıt olarak görülmesine yetecek derecede belirsiz olmuş görünüyor.

---

112 Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din,2/220.*
113 Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din,2/223.*

Kesb tartışmalarına yoğun ilgi göstermiş bir diğer ekol, Mâturidî ekol olmuştur. Onlar bu teoriye Eş'arîye nispetle daha etkin bir sorumluluk yüklemiş konuya ilişkin sorunları önemli oranda bu teori çerçevesinde çözme yoluna gitmişlerdir.

Bu teorinin sağladığı imkânlar ile falana ilişkin sorunlar azaltılma yoluna gidilmiştir. Fakat alanın bu teori ile bile tüm sonun alanlarından arındırıldığını söylemek ise mümkün görünmüyor.

KAYNAKÇA

Abrahamov Bunyamin. "Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eşarî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi Çev. Hayrettin Güdekli". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/ (2011), 187–200.

Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni* 31/ (2015), 25–50.

Cevziyye, İbn Kayyim el-. *Şifau'l-alîl fi'l-mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-ta'lil*. Beyrut, ts.

Çınar, Bayram. "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31–44.

Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî. *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye thk. Muhammed Zâhid Kevserî*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992.

Ebu'l-Kâsım el-Ensârî. *el-Ğunye fi'l-kelâm thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. *el Fıkhu'l-ekber*. Haydarabad: Meclisu'd- Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979.

Ebu Mansur Mâturîdî. *Kitâbu't-tevhîd çev. Bekir Topaloğlu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye. nşr. Ömer Bölükbaşı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a nşr. Hammûde Zeki Gurâbe*. Kahire: Matbaatu Mısr Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.

Eş'arî Ebu'l -Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyîn thk. Helmut Ritter 2 cilt.* Wiesbaden, 1980.

Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra "A History of Religious Thought in Early Islam" çev.Gwendolin Goldbloom*. Leiden-Boston: Brill, 2019.

Hayyat, Ebu'l-Hüseyn. *el-İntisar thk. Nyberg H.S.* Beyrut: Evraku'ş- Şarkiya, 1993.

İbn Ebi'l -İzz el-Hanefî. *el-Akîdetü't-Tahâvîyye ve Şerhi Çev. Beşir M Eryarsoy*. İstanbul: Guraba Yayınları, 2008.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab 21 cilt*. Beyrut, ts.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid. *el-Keşf anMenâhicil-Edille fî-Akâidi'l-Mille thk. Muhammed*

Abid el-Cabirî. Beyrut: Merkezi Dirâsâti'l- Vehdeti'l- Arabiyye, 1998.

İbnü'l-Emîr. *el-Kâmil fî usûli'd-dîn fî ihtisâri'ş-Şâmil fi usûli'd-dîn thk. Cemâl Abdunnâsır Abdulmun'im*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.

İsfehanî, Ragıb. *Mufredâti'l elfazi'l-Kur'an thk.Safvan Adnan Davudî*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009.

Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğnî, thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt.* Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.

Kâdî Abdulcebbâr, el Hâmedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse çev. İlyas Çelebi 2 cilt*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kubat, Mehmet. "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik B. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik B. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 351–374.

Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din thk.Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün 2 cilt.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Râzî, Fahreddin. *Muhassal efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn thk. Tâhâ Abdurrûf Sad*. Kahire: Mektebetu Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991.

Taftazânî, Saduddin. *Şerhu'l -Akaîd thk. Ali Kemal*. Beyrut: Dâru ihyai't- turasi'l-Arabiyye, 2014.

Ünverdi Veysi. "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi". *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (2015), 71–100.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri çev. Ethem Ruhi Fığlalı*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Watt, W Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac Company, Ltd, 1948.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambbridge- Massachusetts-London: Harvard University Press, 1976.

Yazıcıoğlu, M. Sait. *Mâturidî ve Nesefi'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1988.

Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâ'ikı ğavâmizı't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl. thk. Halil Me'mun Şeyhan*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2009.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-7-838280
15(8):149-177,2021

The Characters and Beliefs in Lam Yousal Alyhoum Ahad

Sükrü ŞIRIN*
Merve AVLAR**

Abstract

Khaled Khalifa, who is a Syrian writer, scriptwriter, and poet, is among the writers whose name has attracted attention in the world of Arabic literature with his works and awards. Despite the civil war in his country and the psychological destruction brought about by the war, he remains in his land, defending his homeland with his works against the government that dragged his country into civil war and speaks to the world. The work named Lem yusalli aleyhim ehad, which is preferred as a field of study, is the most recently published work of the author in which he fictionalizes the history of Aleppo through a Christian character. Khaled Khalifa, as we could not find a study about him, and the fact that his works were banned due to being regarded as anti-system gives the impression that he is worth studying. Although the work can be examined in terms of many fields, this study aimed to examine the religious structure that played an active role in recent history and had a great effect on the work, with inferences obtained from the characters. Again in this study, information about the religious life of the religions mentioned in the book will be presented by briefly introducing them.

Keywords: *Arabic Literature, Religion in Syria, Religious Life, Khaled Khalifa, Lam Yousal Alyhoum Ahad.*

Lem Yusalli Aleyhim Ehad Romanındaki Karakterler ve İnançları

Şükrü ŞİRİN

* Assist. Professor, University of Sakarya Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Sakarya, Turkey.
Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.
ssirin@sakarya.edu.tr **ORCID** 0000-0001-8881-9261
** Graduate Student, University of Sakarya Social Science Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Sakarya, Turkey.
Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye.
merveavlr25@gmail.com **ORCID** 0000-0002-3360-0462
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 09 December / Aralık 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 26 December / Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 149-177.
Suggested ISNAD Citation: Şükrü Şirin-Merve Avlar, "Lem Yusalli Aleyhin Ehad Romanındaki Karakterler ve İnançları", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 8/15 (Ocak-January 2021), 149-177.
www.dergipark.org.tr

Merve AVLAR

Öz

Suriyeli yazar, senarist ve şair olan Halid Halife, son zamanlarda eserleriyle ve aldığı ödüllerle Arap Edebiyatı dünyasında ismi dikkat çeken yazarlar arasında yer almaktadır. Ülkesindeki iç savaşa, savaşın beraberinde getirmiş olduğu psikolojik yıkımlara rağmen topraklarında kalarak eserleriyle vatanını, ülkesini iç savaşa sürükleyen yönetime karşı savunmakta ve dünyaya seslenmektedir. Çalışma alanı olarak tercih edilen Lem yusalli aleyhim ehad adlı eser, yazarın Halep'in yakın tarihini Hristiyan bir karakter üzerinden kurgulayarak anlattığı en son yayımlanan eseridir. Halid Halife hakkında yapılan bir çalışmaya ulaşamadığımız gibi eserlerinin sistem karşıtı olarak kabul edilmesi sebebiyle yasaklanmış olması da hakkında çalışmaya değer olduğu izlenimi vermektedir. Eser, pek çok alan açısından incelenmeye müsait olmakla beraber bu çalışma, yakın tarihi süreçte etkin rol oynayan ve eser içerisinde etkisi büyük olan dini yapıyı, karakterler üzerinden elde edilen çıkarımlar ile incelemeyi amaçlamıştır. Yine bu çalışmada eserde zikredilen dinlerin müntesiplerini kısaca tanıtarak onların dini yaşantısı hakkında karşılaştırmalı olarak malumat sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Arap Edebiyatı, Suriye'de Din, Dini Yaşantı, Halid Halife, Lem Yusalli Aleyhim Ehad.*

GİRİŞ

Suriye; etnik, dinsel, ulusal, mezhepsel açıdan çeşitlilik arz eden bir Ortadoğu ülkesidir. Bu çeşitlilik ülkeye kültürel anlamda zenginlik sağlasa da toplumsal sorunları da beraberinde getirmektedir. Suriye'nin etnik yapısını %90 oranında Araplar oluşturmaktadır. Geriye kalan %10'luk kısmın büyük çoğunluğunu Kürtler oluştururken kalan kısım içerisinde Türkmenler, Ermeniler ve Çerkezler bulunmaktadır.[1] Ülkenin dini yapısında yine en büyük orana sahip olanlar Müslümanlardır. Müslümanların ülke içerisindeki nüfusu %90 oranındadır. Kalan %10'luk kısmı ise çoğunluk sırasına göre Hristiyanlar ve Yahudiler oluşturmaktadır. Ancak İslamiyet'in ve Hristiyanlığın ülke genelinde nüfus bakımından hâkim iki din olduğu bilinmektedir.[2] Yahudiler ise ülkedeki %10'luk gayr-i Müslim tebaanın ikinci çoğunluğudur. Bölgedeki bu farklılıklar yörenin kültür ve medeniyetini de etkilemiş, orada yetişen yazarlar da eserlerine bunu yansıtmışlardır.

Eserleriyle ve aldığı ödüllerle Arap Edebiyatı dünyasında dikkat çeken Suriyeli yazar Halid Halife, son eserinde ülkesinde yaşanan iç savaştan uzaklaşarak yakın tarihe doğru tatlı bir yolculuğa çıkmıştır. *Lem yusalli aleyhim ehad* adlı son romanında, Halep'in yakın tarihini Hristiyan bir karakter üzerinden kurgulayarak anlatır. Çalışma konusu olarak belirlenen bu eser, pek çok yönden incelenmeye müsait olmakla beraber, yakın tarihi süreçte etkin rol oynayan ve eser içerisinde etkisi büyük olan dini yapıyı, karakterler üzerinden elde edilen çıkarımlarla incelemektedir. Bu bağlamda olmak üzere çalışmanın konusu, Suriyeli yazar Halid Halife'nin *''Lem yusalli aleyhim ehad*'' romanında din olarak belirlenmiştir. Halife'nin

[1] Yakup Mergen, *Suriye İç Savaşı ve Suriyeli Hristiyanlar* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

[2] Mergen, *Suriye İç Savaşı ve Suriyeli Hristiyanlar,* 6.

son eserinin tercih edilmesinin bir nedeni de bu eserinde dini figürlere diğerlerine nazaran daha geniş yer vermiş olmasıdır. Yazar, son romanıyla yakın geçmişte Suriye'de yaşayan Hristiyan, Müslüman ve Yahudilerin hayatlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini okuyucularına sunmaktadır. Eserde yoğun olarak yer verilmiş olan dinlerin müntesiplerine ve bunların dini yaşantılarına yönelik bu çalışmada, karakterlerin dini anlamdaki radikal veya rahat olarak tanımlanabilecek davranışları tespit edilerek bu davranışlar temelinde karşılaştırma ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Gerek tarihsel gerek kurgusal anlamda çok fazla zamansal atlamalar ve kırılmalarla dikkat çeken romanda, inanç olarak Hristiyanlık öncelenmiştir, zira başkahraman bir Hristiyan'dır.

1. Hristiyanlık

Halid Halife, Hristiyan bir ailenin yaşamış olduğu bir sorundan yola çıkarak romanının konusunu oluşturmuştur.[3] Romanında bu konuyu işlemesine vesile olan en büyük etken, ailesinin evinde bulduğu abisine ait mektuplardır. Kendisi, romanını kaleme alırken abisinin mektuplarından yararlanmış ve bu mektuplara romanında da yer vermiştir. Yazar, her ne kadar kurgusal bir olayı konu edinmiş olsa da, diğer eserlerinden farklı bir tarzla Halep'in yakın tarihine ışık tutmak istemiş, Halep tarihi içerisinde Hristiyan, Müslüman ve Yahudilerin yaşantısına değinmiştir.

Romanın konusunu, Hristiyan bir ailenin yaşamı oluşturmaktadır. Konu göz önüne alındığında ana kahramanların ve romanda yer alan diğer pek çok şahsiyetin de Hristiyan olması beklenen bir durumdur. Romanın başkahramanı Hanna Krekours'tur. Hanna, Hristiyan bir ailenin çocuğudur. 1856 yılında Mardin'de Osmanlı askerleri tarafından[4] aile üyelerinin hepsi öldürülmüş[5] ve hayatına Halep'te, Müslüman bir ailenin yanında devam etmiştir. Hanna'nın karısı Josephine, bakıcısı Margo, hizmetçisi Mariana roman içerisinde dikkat çeken diğer Hristiyan karakterlerdir. Hikâye içinde yer alan karakterler ve dini yaşantılarının ayrıntılı analizi, değerlendirme konusunda daha yararlı olacaktır.

1.1 Kişiler

[3] Halife, bu eserinin baştan sona kurgusal olduğunu beyan etmiştir. Eser hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşmak için bk. Romman, ''من هو حنّا؟'', (Erişim 4 Aralık 2020).

[4] Romanda katliam olarak bahsedilen bu olay hakkında resmi belgelerde bir bilgi söz konusu değildir. Kayıtlarda 1840'lı yıllarda merkezî idareye karşı küçük çaplı başkaldırının olduğu, yaşanan iç karışıklığın Mehmet Ali Paşa tarafından bastırıldığı ve ülke genelinde bir kolera salgını gerçekleştiği geçmektedir. 1840'lı yıllarda Mardin'de yaşayanlar hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Taştemir, '' Mardin '', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 14 Kasım 2020).

[5] Yazarın, 1856 Mardin Katliamı olarak okuyucuya sunduğu olay, Krekours ailesinin Osmanlı askerleri tarafından öldürülmesidir. Olayın sebebi; Krekours ailesinin Osmanlı askerlerinden bir subayı öldürmesi olarak bilinmektedir. İşlemiş oldukları cinayetin bedelini tüm aile canlarıyla ödemiştir. Hanna da cinayetin bedelini ödeyenler arasındadır. Ancak ailesinden farklı olarak o, psikolojik tahribatlar yaşayarak bu bedeli ödemiştir. Halid Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad* (Beyrut: Hachette Antonie, 2019), 15.

Romanın başkahramanı Hanna,[6] halk arasında kötü üne sahip olmasına rağmen, yoksul, fakir ve ihtiyaç sahiplerine cömertçe davranan, Hristiyan dünyasında patrik[7] gibi söz sahibi kimselerin emirlerine karşı vurdumduymaz tavır takınan, yalan söylemeyen, kadınlarla farklı hikâyelere sahip bir kişi olarak tanınmaktadır. Hanna, halk arasında etki oluşturacak ve sözü dinlenecek kadar yetkiye sahiptir. Kendisi Hristiyan olmasına rağmen[8] şehirdeki Müslümanlar, Yahudiler ve diğer Hristiyanlar onu destekler ve ona aykırı hareket etmezler. Bununla beraber, ailesinin Osmanlı askerleri tarafından öldürülmesi Osmanlı'ya karşı nefret duygusunun oluşmasına, Osmanlı'nın karşı çıktığı her ne varsa onu desteklemesine sebep olmuştur.[9] Hanna, Hristiyan olmasına rağmen Müslüman bir kızı sevmiş[10] fakat yine de Josephine isimli bir Hristiyan'la evlenmiştir.

Josephine her pazar kilisede[11] dua eden, kilisenin hayır işlerinde büyük bir özveriyle çalışan, züht[12] hayatı yaşayan, dinine düşkün bir kadın kimliği ile romanda ön plana çıkmaktadır. Eşinin ahlak dışı hayatını bilmesine rağmen bunu sorun yapmaz. Bir bayan olarak karşı karşıya kalmış olduğu durum, normal şartlarda kabul edilmesi mümkün değilken Josephine, eşine olan sevgisi nedeniyle, eşinin sorumluluk sahibi ve cömert olması gibi özelliklerini düşünerek kendini avutmakta ve bu durumu problem yapmayıp kabullenmektedir. Bu tavrının temelinde de Hanna ile evlenmeden önce onun, halk arasında kötü ahlakı ile ün yaptığını biliyor olması yatmaktadır.[13]

Margo, romanda Hanna'nın ailesinin hizmetçisi olarak tanınmaktadır.[14] Hanna'nın, 1856 Mardin hadisesinde ailesini kaybetmesiyle onun bakımını üstlenen cömert ve merhametli bir kadındır. Hanna ile beraber Mardin'den Halep'e gelerek Müslüman bir aileye sığınmıştır.[15]

---

6 Hanna hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Romman, ''من هو حنّا؟''.

7 Patrik, Ortodoks Mezhebi tarafından seçilmiş büyük dinî liderdir. Detaylı bilgi için bk. Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 479.

8 Hanna, Suriye'deki Süryânîlerden birisidir. Süryânîler, Suriye'de yaşayan Sami ırkına bağlı Hristiyanlardır. Farklı bir soy olmayıp bir mezheptir. Başlangıçta Arâmîlerle aynı çatı altında iken Arâmîlerin putperest bir kavim olması, ayrılmalarına ve Süryânî adı altında bir mezhep kurmalarına sebep olmuştur. Süryânîlerin ilk dini merkezleri Antakya'dır. Bu mezhep, İ.S. I. yy.da Suriye'nin tamamına yayılmıştır. Tarih içerisinde Anadolu ve Mezopotamya başta olmak üzere coğrafi olarak yaygınlık gösteren bu mezhebin günümüzdeki merkezi Şam'dır. Süryânîlerin tarihsel süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İrsat Seyda, ''Süryânîler ve Süryânîlik'', *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/10,11,12 (1998), 230-231.

9 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 36.

10 Hanna'nın âşık olduğu Müslüman kız Ahmed el-Beyazidî'nin kızı Suat'tır.

11 Hristiyanların ibadet yerlerine kilise denmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. '' Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 478.

12 Dünya'ya, içindekilere karşı olumsuz tavır takınmak anlamına gelen zühd; kılleti, ibadeti, hayırlı işleri hayatın merkezine koyan yaşam felsefesidir. Zühd hakkında bilgi için bk. Semih Ceyhan, ''Zühd'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Kasım 2020).

13 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 36.

14 Margo, Hanna'nın sadece kişiler ihtiyaçlarının hizmetini yapmamaktadır. O, aynı zamanda Hanna'ya Süryânîce'yi öğretmektedir.

15 Ahmed el-Beyazidî, evini sadece Hanna'ya açmamıştır. Evinde Margo için de yer ayırmıştır. Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 69.

Halife, William'ı okuyucunun karşısına kadınlara karşı ilgi duyan, dinini değiştirecek kadar aşkına sadık bir kişi olarak çıkarmaktadır.[16] Okul zamanlarını arkadaşları Hanna ve Zekeriya ile eğlenerek geçirmektedir.[17] Romanda kendisini dikkat çekici kılan tek nokta, Müslüman bir kıza duyduğu ilgi ve bu ilgi için ölümü göze almış olmasıdır.[18]

Mariana, roman boyunca Hanna'nın etrafında dolaşan, onu yönlendiren, onun beklenen aziz[19] olması için elinden geleni yapan, inatçı bir kimliğe sahip kişilik olarak rol oynamaktadır. Okumayı, yazmayı kilisede bir rahipten[20] öğrenmiştir.[21] Köyde ikamet eden çocuklara okuma – yazma eğitimi vermekle meşgul olmuştur.

1.2. Dini Yaşantı

İnsanların müntesibi oldukları dini yaşamaları, vecibelerini yerine getirme şekilleri değişkenlik göstermektedir. Kimi insanlar dinlerine kuvvetle bağlılık gösterirken kimilerinin dini inancı ise sadece benimseyişten öteye geçmemektedir. Bu durum yeryüzünde varlık gösteren her din ve dini inanış için geçerlidir. Bu başlık altında, romanda geçen Hristiyan karakterlerin din anlayışı ve yaşantıları ele alınacaktır.

Hanna Krekours, Hristiyan bir ailede dünyaya gelmiştir. Ailesini kaybettiği Mardin olaylarından sonra Müslüman bir ailenin yanına yerleşmiştir. Bu durum hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar tarafından olumsuz karşılanmıştır. Hristiyanlar, Hanna'nın Müslüman bir ailenin yanında yaşamaya başlamasını dinini değiştirmiş olabileceğine bağlamış ve halk arasında bunu yaymışlardır. Ancak Hanna, durumun böyle olmadığını belirtmek istercesine kiliseye gitmeye devam etmiştir.

---

16 William, Hristiyan olmasına rağmen Müslüman olan Ayşe'ye âşık olmuştur. Duyguları karşılık bulunca dinlerinin buyruklarına dikkat etmeksizin bir ilişki yaşamaya başlamışlardır.

17 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 132.

18 William'ın sevdiği kadın (olan) Ayşe, Osmanlı askeriyesinde bir subay olan Hikmet Paşa tarafından ailesine evlilik teklifi götürülmüş saygın bir kadındır. Ayşe'nin babası, bu teklife ılımlı yaklaşmıştır. Hikmet Paşa, Ayşe ile aralarında gerçekleşecek olan nişan için babası ile gün tayin etmiştir. Ayşe, Hikmet Paşa'ya her defasında kendisinin zor bir kişiliğe sahip olduğunu dile getirerek onun, bu işten vazgeçmesi için çabalamıştır. Lakin Hikmet Paşa, Ayşe'yi çok beğendiği için her durumda onunla hayatı paylaşmayı kabul ettiğini dile getirmiştir. Nişan akşamı Ayşe, gözünü karartıp William'la anlaşarak evden kaçmıştır. Olanları haber alan Hikmet Paşa, öfkesinden deliye dönmüş ve gözünü karartmıştır. Ayşe ve William'ın peşine düşmüş ve onları bulup öldürmüştür. Nitekim Hikmet Paşa, karşılaştığı bu durumu kimliğine ve şerefine büyük bir saygısızlık olarak kabul etmiştir.

19 ''Güçlü, değerli ve şerefli anlamındaki izz veya izzet kökünden sıfat olan azîz, Türkçe'de Batı dillerindeki saint kelimesinin karşılığı olarak 'Allah nezdinde değerli, Allah dostu' manasında kullanılmıştır. Arapça karşılığı kıddîstir. Dinî görevlerini yerine getiren, nefsini terbiye edip dinî hayatta her türlü fedakârlığa katlanan ve çeşitli kerametler gösterdiğine inanılan kimselere kilise tarafından verilen unvandır. Azîz; Hıristiyanlığın ilk devirlerinde bütün Hristiyanlar için kullanılırken sonraları, özellikle kiliseye bağlı olarak yaşayan ve bu uğurda canlarını feda edenlere (martyr) verilen bir unvan olmuştur.'' Detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, ''Azîz'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Kasım 2020).

20 '' Rahip, Allah'tan korkan ve uzlet halinde ibadet eden kişiyi ifade etmektedir.'' Bk. Salime Leyla Gürkan, ''Ruhban'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Kasım 2020).

21 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 101.

''...Hanna, pek çoğunun ortalığa yaydığının aksine Müslüman olmadığını, Hristiyan olmaya devam ettiğini herkese ispatlamak için gönülsüz olarak katılmaya devam ettiği Pazar günü ayininde[22] karşılaştığı İbrahim el-Hurânî'yi sessizce selamladı.''[23]

Müslüman bir evde yaşaması Hanna'yı inanç bakımından etkilememiştir.[24] Bilakis farklı bir dine mensup olan bu aile ile olumlu ilişkiler kurmuş ve bu ilişkileri ömrü boyunca devam ettirmiştir.

Hanna'nın en yakın arkadaşı Zekeriya'dır. Zekeriya; Müslüman olmasına rağmen Hanna, kendisi ile samimi bir dost, yoldaş, arkadaş ilişkisi içerisindedir. Hanna için arkadaşının Müslüman olması hiçbir zaman problem teşkil etmemiştir. Müntesibi olduğu Hristiyan ve içerisinde bulunduğu Müslüman camianın kendisine, arkadaşıyla olan ilişkisi hakkında sordukları soruları kayda değer görmemiştir.

''Hanna ve Zekeriya dinleri hakkında anlatılanları umursamazlardı. Onlara inançları hakkında sorular sorulduğunda Hanna, bazen Hristiyan olduklarını söyler, bazen de Müslüman olduklarını söylerdi.''[25]

Hanna, evin büyüğü Ahmed el-Beyazidî tarafından sahiplenilmiş, korunmuş ve her türlü bakımı üstlenilmiştir. Hanna, Ahmed el-Beyazidî tarafından oğlu Zekeriya ile birlikte askeri okula kaydedilmiştir. Osmanlı zamanında askeri okula Müslümanlar dışında başka bir dine mensup kişilerin alınması mümkün değildir. Ancak Ahmet Bey, Hanna'yı öz oğlundan ayırmamış, onu askeri okula kaydedebilmek için elinden geleni yapmıştır. Keza Ahmet Bey, Hanna'nın dinini yaşamasına hiçbir zaman engel olmamış; bilakis onu, dinini yaşaması konusunda desteklemiştir. Hanna'yı, kiliseye ibadet etmesi için götürmüştür.

Hanna'nın Hristiyan olarak Müslüman bir aile ile birlikte yaşaması kendisinin alışık olmadığı durumlarla karşılaşmasına ortam hazırlamıştır. Evde Müslüman genç bir kız

---

22 Roman içerisinde zikredilmiş olan Pazar Günü Ayini, Hristiyanlara özgü ibadetlerden bir tanesidir. İbadetler, Kiliselerde cemaatle ve papaz gözetiminde yapılmaktadır. Diğer dinlerde olduğu gibi Hristiyanlıkta da dua ve oruç gibi ferdi olarak yapılan ibadetler vardır. Genel itibariyle ibadetler; günlük, haftalık ve yıllık olarak üçe ayrılmaktadır. Günlük ibadetler; eskiden gün içerisinde yedi kez yapılırken sabah ve akşam olmak üzere ikiye indirilmiştir. Günlük ibadetlerin kilisede papaz nezaretinde yapılması daha faziletlidir. Günlük ibadetlerde Kutsal Kitap'tan kesitler okunur. Haftalık ibadetler pazar günü gerçekleştirilmektedir. Pazar gününün ehemmiyeti Hz. İsa'nın dirildiği ve havarilerine göründüğü gün olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Pazar Günü İbadeti, sabah ve akşam olmak üzere iki kere yapılmaktadır. Hristiyanlar için Pazar Günü Ayini, özel bir yere sahiptir. İsa Mesih'in dirilişini hatırlamak amacıyla her hafta düzenlenmektedir. Bu ayin için kiliseye temiz gelmek esas olandır. Hristiyanlıkta Pazar Günü İbadetine katılım Katolik Mezhebi'ne göre zorunluluk arz ederken, diğer mezheplerde serbestlik söz konusudur. Bazıları yılda bir defa katılımı yeterli görmektedir. Bu ibadet, kiliseye bağlılığın bir işaretidir. Pazar Günü, Ekmek – Şarap Ayini ile İsa Mesih'in vücuduna katılınmış olunacağına inanılmaktadır. Bu ibadette Kutsal Kitap'tan parçalar okunmaktadır. Diğer ibadetlerden farklı olarak, duruma göre vaaz verilmekte ve inanç tazelenmektedir. Yıllık ibadetler ise; bayram, anma ve kutlama günü olarak üç şekildedir. Noel, Paskalya, Epifani, Haç Yortusu ve Meryemana Günü yıllık ibadetlerdir. Bk. Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 481 – 482.

23 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 14.

24 Hanna, Müslümanların evinde yaşamasına rağmen dinini değiştirmesi, dinini yaşamaması ve kendileri ile olan ilişkilerinde sınırlı olması gibi baskılarla karşılaşmamıştır. O, dini ve kararları konusunda her zaman özgür bırakılmıştır.

25 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 89.

yaşamaktadır ve bu kızın Hanna ile aynı ortamda bulunması İslamiyet'e göre uygun değildir.[26] Ahmet Bey, Hanna ve kızı Suat arasında farklı durumlar yaşanmaması adına ve insanların sürekli olarak kendisine yönelttiği, Hristiyan olan Hanna'nın nasıl Müslüman çocuklarının kardeşi olabileceğine dair sorunun önüne geçebilmek için çocuklarının odasını ayırmıştır. Ancak Hanna, Hristiyan olmasına rağmen evin Müslüman genç kızı Suat'a âşık olmuştur. Bu durum kendisi için kolay olmamıştır. Çünkü Müslüman bir kızı sevmektedir. Beraber olabilmeleri için Hanna'nın Müslüman olması gerekmektedir.[27] Hristiyan birisinin Müslüman bir kızla evlenebilmek için dinini değiştirmesinin kolay olmadığına inanmaktadır. İsa Mesih'in bir kadın için dinini değiştiren adamı affedip affetmeyeceğini kendi kendine sormaktadır.[28] Hanna'nın dinini değiştirme konusundaki düşünce şekli, onun yaşayış olarak yeni bir dini benimseme taraftarı olmadığını göstermektedir. Müslüman olmayı tercih etmeyi düşünmesinin temelinde sevdiği kadın yatmaktadır. İslamiyet'i seçtiği takdirde İsa Mesih'in kendisini affedip affetmeyeceğini sorgulayan kişi, dinini değiştirmiş sayılmayacaktır. Ancak Hanna, yaşadığı zor durum sebebiyle ilk kez dinine düşkün bir Hristiyan gibi düşünmüştür.[29] Her ne kadar Suat'ı sevse de Hanna, nihayetinde Müslüman bir kızla evlenmemeye karar vermiştir. Çünkü aksi bir karar pek çok sorumluluğu beraberinde getirecektir. Hanna buna cesaret edememiştir.

Hanna'nın dünya görüşünü belirlemede, ilk çocukluk dönemini beraber geçirdiği ailesinin etkisi olmuş ve onların müntesibi olduğu dine göre hayatı şekillenmiştir. Bunun bir göstergesi olarak, ibadet için kiliseye gittiği ve kilise için yardımda bulunduğu belirtilmiştir.[30]

---

26 İslamiyet'e göre insani ilişkilerde mahremiyet esas olandır. Birbirlerine nikâh düşen kadın ve erkeğin İslami kurallar bağlamında birtakım sorumlulukları vardır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Yıldız, ''Kur'ân ve Sünnet'e Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi'', *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019), 87 – 105. Suat, bahsedilen zamanda her ne kadar küçük olsa da ikisi seneler boyunca aynı ortamda olacakları için mesafenin korunması gerekmektedir. Ahmed Bey, çevresindekilerin bu konudaki laflarını duyunca çocukların odasını ayırmıştır. Bunu yapmakla kızı Suat ve oğlu mesabesindeki Hanna ile aralarında meydana gelebilecek olan duygusal bağın önünü kapatmayı amaçlamıştır. Hristiyan kaynaklarında kadının mahremiyeti konusunda bir bilgiye rastlanılamamıştır. Ancak Hristiyanlıkta kadının yeri Yahudilik'teki anlayışa benzemektedir. Kadın; erkeğin kölesi, ihtiyaçlarının tamamlayıcısı ve ona muhtaç olan bir varlıktır. Aziz Paul'a göre erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Ameneh Baseri, ''Semavi Dinlerde (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) Kadına Şiddet Ve Saygının Karşılaştırılması'', *KMO Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16/ Özel Sayı 1 (2014), 124.

27 İslamiyet'e göre erkeğin ehl-i kitaptan birisi ile evlenmesi caizdir. Ancak kadının ehl-i kitaptan birisi ile evliliğinin hükmü erkeğe göre farklılık arz etmektedir. Müslüman bir kadının, ehl-i kitaptan bir erkekle evlenemeyeceğinde ittifak vardır. Detaylı bilgi için bk. İbrahim Acar, ''Evlenme Engeli Olarak Din Farkı'', *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2002), 36.

28 Hristiyan olan birinin, Hristiyan olmayan biri ile evliliği din farklılığından dolayı engel teşkil etmektedir. Nitekim 12. asırda Kilise Hukuku Hristiyanların, başka dine mensup olanlarla evliliğini hükümsüz saymıştır. Bk. Acar, ''Evlenme Engeli Olarak Din Farkı'', 25.

29 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 108. Roman içerisinde Hanna'nın yaşantısı dikkate alındığında onun dinden uzak bir karakter olduğu fark edilecektir. Burada Hanna'nın ilk kez dinine uygun bir şekilde hareket etmiş olması, onun bahsedilen noktaya kadar dinini dikkate almadığındandır.

30 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 14.

''Hanna, Ahmed el-Beyazidî'nin onu kiliseye ilk götürüşünü hâlâ hatırlıyordu. O sıralar on dört yaşındaydı. Kilisede ilk kez bulunuşu, Hristiyan cemaatinde bir yankı uyandırmıştı. Pek çok kişi, ona İslamiyet'in dayatıldığına dair hikâyeler anlatıyordu. Daha sonra Hanna'nın her Pazar kiliseyi ziyareti kutsal bir randevu hâlini aldı. Pek çok Hristiyan aile ile tanıştı.''[31]

''Hanna, yakındaki kilisede Pazar günü ibadetine düzenli bir şekilde devam etti. Rahiplerle selamlaşıyor ve yoksul Hristiyan ailelere yardım etme projelerini destekliyordu.''[32]

Ancak Hanna'nın zamanla uğradığı değişim gözden kaçmamaktadır.[33] Hayatında meydana gelen olumsuzluklar ruhen ve bedenen çökmesine sebep olmuştur. Yaşadıklarını, Allah'ın onun için yeni bir yaşam istemesine bağlamıştır. Lakin hayatın anlamını, içinde bulunduğu âlemi, benimsediği dini inanışı ve diğer dinleri sorgulamaya başlamıştır. Hristiyan olmasına rağmen, Hristiyanlıkta anlam veremediği bazı durumlar, bir zaman sonra kendine saçma gelmiştir. İsa Mesih, Hristiyanlıkta[34] önemli bir yere sahip iken Hanna, ömrü boyunca İsa Mesih üzerine bir kez düşünmüştür. Haftalarca farklı dinler ve ilahlar üzerine düşünmüş ve kendisine şu soruyu sormuştur:

''İnsan, dinsiz ve ilahsız yaşasa ne olur?''[35]

Hanna'nın kendi kendine sorduğu bu ve benzeri sorular günden güne artmaya başlamıştır. Ancak bir sorun vardır ki yardımcısı Mariana, Hanna'yı dinine uygun bir şekilde yaşamaya zorlamaktadır. Hanna, yapı itibariyle baskıyı sevmeyen ve her ne kadar Hristiyan olsa da patrik gibi söz sahibi kişilerin buyruklarına karşı çıkan bir kişiliği olduğundan dolayı bu baskılardan son derece rahatsız olmuştur. Mariana, Hanna'nın aziz olması için elinden geleni yapmıştır. Hatta onu bir geceliğine de olsa kilisede kalması için ikna etmiştir. Halka onun birtakım mucizeler gösterebildiğini anlatmış ve kilisede kaldığı akşam felç geçiren üç çocuğun başını eliyle okşadıktan sonra yürümeye başlamaları Mariana'nın söylemlerini destekler nitelikte olmuştur. İnsanlar Hanna'nın aziz olduğuna inanmıştır.[36] Fakat Hanna için durum aynı olmamıştır. O, bu durumdan son derece rahat-

---

31 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 103.

32 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 105.

33 Küçüklüğünde Mardin'de meydan gelen katliamda ailesini, olgunluğunda Halep'te meydana gelen tufanda eşini, oğlunu, yakınlarını ve yine 1840'lı yıllarda Halep'te meydana gelen kolerada pek çok arkadaşını kaybetmesi Hanna'yı son derece olumsuz etkilemiştir. Yaşadıkları, hayata bakış açısını değiştirmiştir. Yaşadıklarının Rab tarafından bir ceza dahi olabileceğini düşünecek kadar sarsılmıştır.

34 Hristiyanlık, Hz. İsa ile başlayan, onun öğretileri ile meydana gelen Mesih-İsa merkezli bir semâvî dindir. Hristiyanlık içerisinde İsa, sadece önderlik sıfatına sahip değildir. O, kurtarıcıdır. İnanılan görüşe göre İsa Mesih, dünyanın sonunda kral olarak gelecek ve mevcut olan bütün kötülükleri yok edip yeni bir düzen kuracaktır. Hristiyanlık içerisinde bulunan bu inanç sebebiyle Hristiyan biri, hayatını bu beklentiye göre düzenlemelidir. Bu inanış sadece Hristiyanlar arasında olmayıp Yahudilikte de mevcuttur. Ancak iki din arasındaki fark şudur: Hristiyanlar tekrar gelecek olan Mesih'in Hz. Meryem'in oğlu İsa'nın olduğuna inanırken Yahudiler ise yeni bir Mesih'in geleceğine inanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Emine Öztürk – Halil Celep, ''İslam ve Hristiyan İlahilerinde Hz. İsa Figürü'', *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 20 - 21.

35 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 98.

36 ''Hristiyanlıkta bir insanın azîz olabilmesi için belli şartları taşıması gerekmektedir. Öncelikli olarak azîz olacak kişinin mucizeler göstermesi ve bir konsil tarafından azizliğinin ilan edilmesi gerekmektedir. Azîzliği

sız olmuş ve yaşadıklarını anlamsız bulmuştur. Mariana'nın bu baskılarına dayanamayıp ona, aziz olmak istemediğini belirtmiştir.[37] Mariana ileri giderek onu bir yere kapatmış ve aziz olana kadar hiçbir arka-daş ve yakınlarıyla görüşmesine izin vermemiştir. Ruhsal olarak problem yaşayan Hanna daha da büyük bir çöküntüye uğramıştır. Allah'ın varlığından şüphe etmiş ve İsa'nın gelişinin hurafe olduğunu düşünmüştür.[38]

Hanna düşüncelerini ve zihninde dolaşan soruları Suat'a yazmış olduğu mektupta şu şekilde ifade etmiştir:

''Şayet mutsuzluk, meşakkat bizi bekliyorsa biz neden yaratıldık? İnsanların hakkında konuştuğu mutluluk nedir? Pek çok soru sayabilirim...''[39]

''Allah'ı görmemiz mümkün değil, o hâlde sevdiklerimizin yokluğuna alışacağız.''[40]

''Bir an, Allah'ın hakikatini ve farklı dinlerin oluşunu kavramaya çalışmanın boş bir çaba olduğuna inandım.''[41]

Yaşamı boyunca pek çok zorlukla karşılaşan Hanna, roman sonunda acıya, hüzne, çileye, mutsuzluğa, anlam veremediği hayata tahammül edemeyip kendini nehrin derin sularına bırakmıştır.

Zikredilen pasajlar ve verilen malumatlar sonucunda aslında Hanna'nın mütedeyyin bir Hristiyan olmadığı anlaşılmaktadır. Hanna'nın tam olarak dinine uygun yaşadığı söylenemez. Elbette onun Müslüman bir kızı sevmiş olması doğrudan dinine aykırı hareket ettiğini göstermemektedir. Lakin onun, evli olmasına rağmen başka kadınlarla yakın ilişkiye sahip olması, ibadetlerini hakkıyla yerine getirmemesi, patrik gibi Hristiyanlığın önde gelen temsilcilerine karşı gelmesi dinini pek de umursamadığını göstermektedir. Hanna dinini gelişigüzel yaşamaktadır. Belki de Halife, Hanna üzerinden bir din sorgulaması yapmaktadır. Karşı çıkılan din değil dini temsil ettiği ileri sürülen kişiler ve din adına dayatılan görüşlerdir. Romanda dine bağlı bir yaşam yerine laik diyebileceğimiz, inancın sadece kalp işi olduğu ve eylemlerin din ile alakalı olmadığı görüşü öne çıkarılmaktadır. Tanrı tasavvuru ve dinlerin genel olarak sorgulanması, yaşanılan travmalarla ilişkilendirilir. Nitekim ailesinin nehirde boğulması Hanna'nın kendisinin de aynı şekilde bir ölümü tercih etmesi sonucuna götürür.

Olayın başkahramanı üzerinden dikkat çeken bir husus da, yanında yetiştiği ailenin Müslüman olmasına rağmen aile içinde İslami bir yaşantının varlığına değinilmeyişidir. Kahramanların inançları farklı olsa da dine olan mesafeleri neredeyse aynıdır. Bununla beraber iyilik, yardımseverlik, dürüstlük gibi erdemlere sahip oldukları vurgulanır. Ancak

ilan edilen kişinin azizliği her mezhep tarafından kabul edilmemektedir.'' Bk. Murat Kaya, ''Çankırılı Bir Hristiyan Azizi: Hypatius'', *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 85.

37 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 196.
38 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 288.
39 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 339.
40 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 340.
41 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 340.

ahlaki değerler sorgulanmaz ve normal bir olaymış gibi aktarılır. Mesela bir Hristiyan kendi dininden olmayan bir kadına âşık olabilmiş ve bu normal olsa da biraz eleştiri almıştır. Hâlbuki Hanna'nın sevdiği Müslüman kız da Hanna'ya âşıktır ve onu beklemiştir. Ancak bu durum nedense inanç açısından kızın içinde bir etki oluşturmamış veya bu konudan bahsedilmemiştir.

Josephine, roman içerisinde pasif bir kahraman olarak yer almasına rağmen, onu dikkat çekici kılan özellik, dini inancına sıkıca bağlı olmasıdır. Aslında Hanna'nın kendisi ile evlenme kararı alması da onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Josephine her pazar kilisede ibadet edecek kadar mütedeyyin bir kişidir. Kilise için gerçekleştirilen projelere destek vermiş, evlenmeden önce vaktinin çoğunu ikamet ettiği yerde bulunan kilisede geçirmiştir. Papaz ile yakın ilişki içerisinde olup onun sözlerine son derece önem vermiş ve onunla beraber kilisede dini vecibelerini yerine getirmiştir.

''Küçük kilisenin işlerine itina göstermişti. Papazı büyük bir özenle dinliyordu. Fakir bir aile-nin ihtiyacını karşılamak için o ailenin yardım istemesini beklemiyordu. Zira o, gurur yarasının Hristiyan ahlakıyla ilgisi olmadığını düşünüyordu.''[42]

Josephine'in inancına uygun yaşamaya çalışması kendisini züht sahibi yapmıştır. Hanna ile evlendikten sonra kendisine sunulan imkânların[43] çoğuna ihtiyacı olmadığını, bunların kiliseye bağışlanması gerektiğini vurgulamıştır ki bu özelliği romanda özellikle vurgulanmıştır. Yazarın romanda bu vurguyu yapmasının temelinde, Josephine'in örnek Hristiyan niteliği taşıyor olması bulunmaktadır. Nitekim o, bir Hristiyan olarak inancını hayatına yansıtmaya çalışan tek karakter olarak okuyucunun karşısında bulunmaktadır. *''Josephine, münzevi idi. Çeyiz ayrıntılarını tartışmadı. Birkaç elbise ve Madam Hassania koleksiyonundan sade bir gelinlikle yetindi.''*[44]

Josephine, yaşam biçimini evlendikten sonra da devam ettirmiş ve her defasında eşine, sahip oldukları eşyaların çok fazla olduğunu söylemiştir. Hanna, Josephine'nin yaşam tarzını ve ihtiyaçları dışındaki eşyalarını kiliseye bağışlamasını anlayışla karşılamıştır.

Josephine, kendine görev edinmişçesine gün boyu İsa Mesih ve erdemli bir yaşam üzerine düşünmektedir. Bu yaşam felsefesi içinde kendine özen gösterme ve kendisini daha alımlı gösterecek şeyler için zaman ayırma gibi bir çabası yoktur. Zamanının çoğunu ibadetlerine ayırmıştır. Hayatının emanet olduğunu varsaymakta ve bundan dolayı onu, İsa Mesih'e hizmete adamak gerektiğine inanmaktadır. Evini İsa Mesih ikonaları[45] ve

---

42 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 38.

43 Hanna, babasının ölümü sonrasından büyük mal varlığına sahip olmuştur. Josephine ile evleneceği zaman beraber yaşayacakları ev için pek çok eşya satın almıştır. Ancak Josephine, alınan eşyaların çoğunu gereksiz görmüş ve kiliseye bağışlamıştır.

44 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 38.

45 İkona kavramı, ''Yunanca "eikon, eikein" kelimelerinden gelmektedir. Bu kavramlar, kelime olarak, "resim, suret, tasvir, benzemek, benzeşim, benzerlik" gibi anlamlar ihtiva etmektedir. İkona, "figür, imaj" anlamında da kullanılmakta ve dinî mahiyet taşıyan bir sanat eseri olarak değerlendirilmektedir. O, dinî hakikati açıklama amacına yönelik bir dua aracı olarak kutsal kişinin, olayın veya nesnenin tasvirini ifade etmektedir.

yakındaki okulun öğrencileri tarafından yapılmış İsa resimleri ile doldurmuştur.[46] Josephine, dinine saf duygularla bağlanmıştır. Başkaları tarafından fark edilen dini hassasiyeti suistimal edilmiştir. Bazı sanatçılar hususi olarak Josephine'nin evine gelip ona sahte tablolar satmıştır. Ancak Josephine için tabloların sahte ya da gerçek olması bir önem arz etmez. Onun için mühim olan bu şahısların hayatlarında bir kez de olsa İsa Mesih üzerine düşünmüş olmalarıdır.

Josephine'in mütedeyyin bir Hristiyan olduğu ve roman karakterleri arasında dinine bağlı, dinini hayatına tatbik etmeye çalışan nadir karakterlerden biri olduğu görülür. Ancak Josephine'in romanda sunulmuş olan dindar kimliğinin dikkat çeken noktası, bu özelliği ile çevresindeki insanlara özellikle de eşi Hanna'ya yeterince dini tavsiyelerde bulunmamış olmasıdır. Nitekim dindar bir kişinin, dini yaşantı noktasında etrafındaki insanları da düşünmesi beklenir. Elbette dinde zorlama yoktur. Lakin kendini dinine adamış bir insanın, diğer din kardeşleri için de endişelenmesi beklenen bir durumdur. Bunun en belirgin örneği Josephine'in Hanna ile evlendikten sonra onun özel olarak yaptıkları kaleye gitmesine engel olmamasıdır. Hanna'nın bu davranışı hem dini hem de ahlaki olarak uygun değildir. Hanna'nın eş seçiminde tercihini Josephine gibi dindar kabul edilen birinden yana kullanması, bireylerin, kendi inançlarını yeterince yaşayamasa da eşinin daha dindar olmasını tercih ettikleri gibi bir anlayışı desteklemektedir.

Halife'nin okuyucusuna dinine sıkıca bağlı olarak tanıttığı bir diğer karakter de Margo'dur. Margo, mütedeyyin karakterlerin başında gelen bir Hristiyan'dır. Hatta aynı evi paylaştığı Müslüman Ümm el-Hayr'ın İslamiyet'ten vazgeçip Hristiyanlığı seçmesi için uğraşmaktadır. Margo'nun bu çabası elbette tek taraflı değildir. Ümm el-Hayr da Margo'yu İslam'a davet etmektedir. Fırsat bulduğu her vakitte Margo ona, Hristiyanlığı seçtiği takdirde daha huzur bulacağını; onun için endişe ettiğini ve bu durumun ikisi arasında sır olarak kalacağını söylemektedir. Margo, Müslüman arkadaşının Hristiyan olması için uğraşmakta, bulduğu her fırsatta onunla din hakkında konuşmaktadır. Ancak romanda Margo'nun bu yaptığı misyonerlik faaliyeti olarak görülmemiştir. Lakin bir dinin

Hıristiyan kutsal kitaplarına konu olan olaylar ile İsa başta olmak üzere Meryem, Yahya, azizler, melekler gibi kutsal kişilerin/varlıkların veya haç gibi objelerin sergilendiği panelle için de "İkona" tabiri kullanılmaktadır.'' Bk. Mehmet Alparslan Küçük, ''İsa'nın Doğumu- İkonografi İlişkisi Üzerine'', *Dini Araştırmalar* 22/55 (Haziran 2019), 184 – 185.

46 ''İkonun teolojik temeli Enkarnasyon olayına dayanarak kurulmuştur. Bu yüzden, Enkarnasyon'a teolojik temelini dayandıran ikonun, insanın Tanrı'yla bütünleşmiş halini gösterdiği kabul edilmektedir. İkonun amacı, insanın vahyi anlamasından sonra, Tanrı'yla bütünleşme yolunda ona yardımcı olmaktır. Bunun için ikon, soyut bir gerçek olan Tanrı'yla insanın arasında bir iletişim köprüsü kurmak amacıyla şekillenmesinde sanattan faydalanan somut bir gerçek olarak tanımlanmalıdır. Tanrı'yla insanın arasında bir iletişim köprüsü kurma amacını mümkün kılan gerçek, ikonun içinde bulunan ve insanda bir anamnez işlemini uyandıran sembolizmdir. Kısaca, mutlak bir sembol olan ikon, insanın Tanrı'yla irtibata geçmesini ve Onunla bütünleşmesini sağlama konusunda, asetizm yollarında uygulanan yöntemler kadar uygun bir araçtır.'' Bk. Mario María Lázaro, *Hıristiyanlıkta İkon: Hristiyan Ana Mezheplerine Göre Farklı İkon Türlerinin Tarihsel Gelişimi, Dinsel Kullanımı ve Teolojik Önemi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6.

yayılması için yapılan faaliyet misyonerlik sayılmaktadır.[47] Margo'nun, Ümm el-Hayr'a yapmış olduğu dini davetin aralarında sır olarak kalacağına dair anlaşma yapması da zihinlerde soru işareti oluşturmaktadır. Margo, dinine bağlı bir kadın olmasına rağmen kilisede aktif rol oynamamaktadır. Misyonerlik faaliyeti için görevli kimseler ise kilise tarafından seçilmektedir. Margo'nun bu faaliyet için seçilmesinden bahsedilmediği için yazar, ikisi arasındaki bu anlaşmayı sır olarak sunmuştur. Margo, bu işi gizli tutarak el-Beyazidî ailesinin verebileceği tepkiden de sakınmış olabilir. Nitekim din farklılığına rağmen onlara evlerinin kapısını açanlar Müslümanlardır. Ancak yazarın, Müslüman kimliğine sahip olarak sunmuş olduğu karakterler de yeterince dini hassasiyeti olan kimseler değildir. Bunun en belirgin özelliği, el-Beyazidî ailesinden hiç kimsenin, evlerine aldıkları Hristiyanlara hiçbir şekilde dini tebliğde bulunmamalarıdır. Müslüman toplumlarda evlat edinme gibi bir davranış normal şartlar altında nasıl eleştirilirse, Hristiyan bir bireyin Müslüman bir ailede hiçbir dini telkinle karşılaşmaması da aynı derecede eleştiri alacak bir durumdur. Belki de yazarın çevresi de tıpkı romandaki aile gibidir. Zira yazarlar çevrelerinden esinlenerek eserler kaleme almaktadırlar. Bu durumun açıklaması yazarın zihin dünyasında yatan aile ve din algısının niceliğine bağlanabilir.

Margo, gençliğinde kendisi ile evlenmek isteyen pek çok Müslüman erkeğin varlığından bahsetmekte ve kendisiyle evlenebilmek için kiliseye gidip Hristiyan olduklarını söylemektedir. Keza, her ne kadar Müslüman bir aile ile birlikte aynı evde yaşamaya devam etseler de Hanna'nın Hristiyanlığını muhafaza etmesi için gerekenlerin yapılmasını kendisine kutsal bir görev bilmektedir.[48]

Margo, aynı zamanda onurlu bir Hristiyan'dır. Son zamanlarında Müslüman bir aileyle beraber yaşıyor oluşu onu rahatsız etmekte ve Hanna'dan kendisini Hristiyanların yetimhanesine götürmesini talep etmektedir. Çünkü Margo, Hristiyanların yanında ölmek istemektedir. İçten içe eğer birlikte yaşadığı Müslüman ailenin evinde ölürse, ölümü kendi cemaati için büyük bir utanç olacaktır, diye düşünmektedir.

William, romanın adını kendisinden aldığı, halk arasında yayılan bir aşk hikâyesinin kahramanı olarak okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Onu bu derece kahraman yapan olay ise kendisi Hristiyan iken Müslüman olan Ayşe'ye âşık olması ve aşkı için dinini değiştirecek kadar duyguları konusunda ciddi olmasıdır. William, Hristiyan olmasına rağmen dinini değiştirerek İslamiyet'i seçmek istemektedir. Dinini değiştirme konusunda kararlıdır. Ancak romanda William'ın Müslüman olduğunu gösteren hiçbir malumat sunulmamıştır. Onun da İslamiyet'i seçmek istemesinin temelinde Müslüman bir kadını seviyor olması yatmaktadır. William, İstanbul'a gittiği ve sevda ateşinin içine düştüğü vakit Hanna'ya olan

47 ''Misyon, görev ve yetki anlamına gelirken Misyonerlik, görevli kişi demektir. Misyonerlik özelde Hıristiyan yayılmacılığını ifade etmektedir.'' Misyonerlik hakkında detaylı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, ''Misyonerlik'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Kasım 2020).

48 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 72.

biten her şeyi mektuplarında anlatmıştır. Hanna, William'ın duygularını alaya almıştır ancak William ne kadar ciddi olduğunu, Ayşe ile kaçmaya karar verdiğinde ortaya koymuştur. William'ı Hanna'dan ayıran en önemli özellik de budur. Hanna, Müslüman bir kız olan Suat ile evlenmeye cesaret edemeyip onunla bir yola çıkamazken; William, Ayşe'yle ölüme gitmiştir.

William'ın dini konuda zayıf olmasının temelinde sanıldığı gibi Müslüman bir kıza karşı duygu beslemesi yatmamaktadır. Ayşe ile evlenebilmek için Müslüman olmak istemiş ancak bu isteğini gerçekleştirmeden Hikmet Paşa tarafından öldürülmüştür. Aslında William, hiçbir zaman kilise hayatını sevecek, kilisenin buyruklarını yerine getirecek kadar dindar olmamıştır. Onun dindarlığı, kimlikten öteye geçmemiştir. Din değiştirme konusunda ne kadar kararlı olsa da William, dini kimliğini koruyarak öldüğü için Hristiyan ritüellerine göre defnedilmesi gerekmektedir. Ancak Hanna, onun sevdiği kadından ayrılmasını istememiş, bundan dolayı kendisi için bir cenaze töreni yapılmayacağını belirtmiştir. Ancak onun ve sevdiği kadının bir Osmanlı subayı tarafından öldürülmesi Hristiyan cephesini ayağa kaldırmıştır.[49] Ölen insanlar, dinlerine uygun bir şekilde defnedilmektedir. İslamiyet'te ölen kişinin bedeni yıkanır ve cenaze namazı kılınır. Akabinde defnedilir. Ayşe, Müslüman olmasına rağmen dinine uygun defnedilmemiştir. Ayrıca ölümü sonrası ailesinden hiç kimse defin işlemi sırasında cenazenin yanında bulunmamıştır. Elbette ki Ayşe'nin William ile evlenip beraber olması da mümkün değildir. Ancak yazar nazarında yaşanılan durum çok tabii olsa gerek ki romanda bu ilişki son derece normal gösterilmiştir. Ayrıca Hristiyan bireylerin başka dinden biriyle evlenme konusunda yaşadıkları zihinsel çalkantılar kadar ileri derecede olması bir yana birkaç kelimeyle de olsa Müslüman birinin başka dinden biriyle evlenmek istediğinde neler hissettiğinden bahsedilmemiştir. Nihayet birlikte kaçarken öldürülen âşıkların defin işlemi sadece arkadaşları tarafından icra edilmiştir. Keza William, Hristiyan olarak ölmesine rağmen dini vecibelerinden olan 'Son Yağlama' ayini yerine getirilmeden defnedilmiştir. Her iki karakterin durumu okuyucuya dinlerin, müntesipleri tarafından ne ölçüde dikkate alındığını gözlemleme imkânı sunmaktadır. Her ikisinin hiçbir dini tören yapılmaksızın beraber gömülmelerine Hanna tarafından karar verilmesi de ayrıca tartışılır bir durumdur. Zekeriya ve kız kardeşi Suat da bir Müslüman olarak Hanna'ya itiraz etmemiştir.

Mariana; kiliseye, dinine ve özellikle İsa Mesih'e bağlılığı ile mütedeyyin Hristiyanlar olarak değerlendirilebilecek kişilere dâhil olan karakterlerden biridir. Hanna, Hanna

[49] Olayın yaşandığı bölgede Hristiyan ve Müslümanlar arasındaki anlaşmazlık ilk defa 17.yy.da ortaya çıkmıştır. Suriye, Mısır'ın egemenliği altında iken anlaşmazlık tohumları atılmış, Hristiyanların misyonerlik faaliyetleri bu anlaşmazlığı hızlandırmıştır. Şehirdeki ayaklanma sırasında Müslüman Osmanlı askeri tarafından Hristiyan olan William'ın öldürülmesi iki cemaati birbirine düşürmüştür. Geçmişten o güne kadar Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki anlaşmazlık bilinen bir durumdur. Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 152.

Avlusuna[50] geri dönmek istediğinde arkadaşı Zekeriya ile birlikte ona eşlik etmiştir. Mariana gibi dinine bağlı bir kadının, biri Müslüman diğeri Hristiyan iki erkek ile aynı ortamda bulunması, onlarla beraber yaşaması, ihtiyaçlarını karşılaması hiç de anlamsız değildir. Zira bu davranışı, Mariana'nın da nefsine yenik düştüğünü göstermektedir. Çünkü o, Hanna'ya karşı özel bir duygu beslemektedir. Hanna, Mariana'ya göre esnek bir Hristiyan'dır. Mariana, Hanna'nın bu durumunu bildiğinden dolayı onu, dini anlamda yönlendirmektedir. Onu, zorla da olsa ibadet etmek için kiliseye götürmüştür. Bir aziz olması için elinden geleni yapmıştır.

''O, aptal bir kız değil; aksine son derece zeki ve nasıl olduğuna bakmaksızın hedeflerine ulaşmayı isteyen inatçı bir kız. Onu kilisenin her gün kendisine ihtiyaç duyduğu radikal bir mümine olarak vasıflayarak sözlerine devam etti. ...Mariana ile karşılaştığında Hanna'ya, bu masum kızın hâlâ son derece İsa Mesih'e bağlı olduğunu söyledi.''[51]

Mariana, Hanna'nın aziz olmasına o kadar inanmaktadır ki herkese onun birtakım mucizeler gösterebildiğini anlatmıştır. Hatta kiliseye gittikleri bir gün Hanna'nın geldiğini duyan halk, Hanna'dan başlarını okşamasını istemiştir. Aralarında bulunan felçli, âmâ ve başka hastalıklara sahip insanlar, onun başlarına dokunmasından sonra iyileşmiştir. Bu durum karşısında halk, Hanna'nın kutsal birisi olduğuna inanmış, onu daha fazla kutsamıştır.[52] Mariana bu durumdan son derece memnun olmuştur. Çünkü o, en başından beri bu tablo için uğraşmaktadır.[53] Mariana, kendini fazla kaptırmış olacak ki Hanna'yı aziz olana kadar bir odaya kapatmıştır. Hanna, çıkmak istediğinde ona:

''Bu odadan çıkmak yok, en azından kırk gün boyunca... Kulağına fısıldayarak, bu odadan çıkmak, hikâyenin son bulması demektir, demiştir.''[54]

Mariana'nın cümlesinde vurgulanan 40 sayısı oldukça ilginçtir. Zira 40 sayısı olgunluk ve sonsuzluğu ifade eden bir rakam olarak ifade edilmiştir. Yine belirttiğine göre 40 sayısı 1, 2, 4, 5, 8, 10 ve 20'ye tam bölünebildiği için bereketli kabul edilmiştir. Bu sayı sadece İslamiyet'te önem atfedilen bir sayı olmayıp diğer dinlerde de önemli görülmüştür. Bu rakamın önemli kabul edilişi ilk defa Babil'de Ülker yıldızının kırk günlük kayboluşundan sonra tekrar gökyüzünde görülmesi üzerine yeni yıl bayramı sebebiyle kutsanmıştır. Kitab-ı Mukaddes'te de Yahuda'nın temsili olan Satürn'ün kırk yönü bulunmaktadır. Eski Ahit'te insanın ideal ömrü 3×40 yıldır. İsrail krallarının hüküm süreleri 40 yıldır. Ortaçağ Hristiyanları yaşanan tufanı 40 gün olarak hesaplamış ve İsrailoğullarının çölde 40 yıl

50 Hanna Avlusu, Hanna'nın babası Gabriel tarafından isimlendirilmiş bir yerleşkenin adıdır. Gabriel, söz konusu olan mevkinin asıl sahibi olduğundan o mevkiye oğlu Hanna'nın adını vermiştir. O günden sonra köyün adı, Hanna Avlusu olarak kalmıştır.

51 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 190.

52 Bir Hristiyan'ın nasıl aziz olabileceği, Hanna ile ilgili bölümde anlatılmıştır. Aziz olmak için önemli olan, kişinin mucizeler gösterebilmesidir. Elbette bu azizlik, sadece mucize göstermekle bitmemekte, gösterilen mucizelerin bir Kilise tarafından onaylanması da gerekmektedir.

53 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 194.

54 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 195.

dolaşmaları, Hz. Musa'nın Tur Dağı'nda 40 gün kalması, yine Hristiyanlara göre İsa'nın kırk saat mezarda kalması, Paskalya öncesi Büyük Perhiz'in 40 gün sürmesi 40 sayısının önemine dikkat çekmektedir. İslamiyet'te 40 sayısının önemi daha çok tasavvufta görülmektedir. Tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi tarikata bağlananların ön perhizini temsil eden çilenin 40 gün olması, dünyayı döndürdüğü kabul edilen ermiş sayısının 40 olması gibi pek çok tasavvufi unsur bunlar arasında zikredilmektedir. Elbette ki İslamiyet'te 40 sayısının önemi tasavvufla sınırlı kalmamıştır. Nitekim Hz. Muhammed'in nübüvvetinin başlangıcı da 40 yaşında olmuştur. Açıktan davetin başlangıcı da inananların sayısı 40'a ulaşınca gerçekleşmiştir. Kur'ân'da da 40 sayısı, insanın kemale erdiği yaş olarak geçmektedir.[55]

Mariana, görüldüğü gibi son derece dinini dikkate alan bir kadındır. Yaşantısını da dinine göre belirlemektedir. Ancak onun bu derece dinine bağlılığı, akla ve mantığa uymayan davranışlar sergilemesine ve yakınlarına zarar vermesine sebep olmuştur. Hiçbir dinde aşırılık makul karşılanmamakta, orta yolun benimsenmesi tavsiye edilmektedir. Hanna, sırf bu hareketlerinden dolayı ondan uzaklaşmak istemiştir. Ancak Mariana, yaptıklarının farkına varamayacak kadar kendi dünyasına ve hedeflerine dalmıştır. Mariana'nın bu durumu, makul sayılacak bir dindarlık değildir.

2. Müslümanlık

Suriye, dini anlamda çeşitlilik arz eden bir ülkedir. Bu çeşitliliğin en kalabalık grubunu ise Sünni Müslümanlar oluşturmaktadır. Haliyle nüfusu fazla olan bu semavi din, Arap edebiyatı eserlerinin konuları arasında bulunmaktadır. Halid Halife, tıpkı diğer yazarlar gibi eserlerinde İslamiyet'e de yer vermiştir. Bu çalışmada ele alınan eserinde de İslamiyet ve Müslüman karakterler büyük rol oynamaktadır.

2.1. Kişiler

Roman içerisindeki Müslüman karakterler arasında ilk sırada bulunan hiç şüphesiz Zekeriya'dır. Zekeriya'nın ilk sırada oluşu dindarlık yönünden olmayıp Müslüman kimliğine sahip olan karakterler arasında romanda en aktif rol oynayan kişi olmasından dolayıdır. Zekeriya, el-Beyazidî ailesinin tek oğlu ve büyük evladıdır. Halep'te dünyaya gelmiştir. Küçüklüğünden beri kız kardeşi ve arkadaşları ile vakit geçirmekten hoşlanmaktadır. Babası, kendisine fayda sağlayacak bir iş ile meşgul olmasını çok istemiş, onu askeri okula kaydettirmiştir. Ancak Zekeriya, arkadaşı Hanna ile okulu terk etmiş ve hayalini kurmuş olduğu eğlence hayatına, başıboşluğa kendini vermiştir. Arkadaşı ile Venedik'e gitmiştir. İlerleyen zamanda atlara olan ilgisinden dolayı kendisini atların bakımına adamıştır.

Zekeriya ve arkadaşının Venedik'e gitmek için herhangi bir sebepleri bulunmamaktadır. İkisinin Venedik gibi bir yere gitmeleri tamamıyla Batı'ya olan merak

[55] İskender Pala, "Kırk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 2 Aralık 2020).

ve özentilerinden dolayıdır. Romanda bu gidiş, aileden hatta en yakın arkadaşları Suat'tan gizli gerçekleşmiştir. Zekeriya'nın babası Ahmed Bey, oğlunun yurtdışına gittiğini öğrenince elbette kızmıştır. Lakin onun kızgınlığı, Zekeriya'nın boş işlerle meşgul olmasına yöneliktir. Keza romanda Ahmed Bey'in, kızını yurtdışına eğitime göndermediği için duyduğu pişmanlık zikredilmektedir. Bu durum Halid Halife'nin diğer eserlerinde de dikkat çekmektedir. Romanlarındaki karakterlerden birkaçı mutlaka yurtdışına gitme hayali kurmakta ve hatta gitmektedir. Gitme hayali kurulan ve gidilen yerler genel itibariyle Batı'dır. Uzak Doğu'ya ya da Afrika'ya giden hiçbir karakter bulunmamaktadır. Dikkat çeken bir diğer husus ise; bu karakterler arasında herhangi bir din farkı yoktur. Müslüman olan birisi de böyle bir isteğe sahip olabilmektedir. Yazarın karakterlerine vermiş olduğu bu özellik, kendisi hakkında da okuyucuya bazı izlenimler sunmaktadır.

Zekeriya, ailesine ve memleketine duyduğu özleme dayanamayınca geri dönmüştür. Geri döndüğünde babası Ahmed Bey, oğlunu karşısına alıp konuşmamıştır. Çünkü babasının onu eğitim alması için okula yazdırmasına ve boş işlerle meşgul olmasına rıza göstermemesine rağmen o, macera yaşamak için ailesinden habersiz yurtdışına çıkmıştır. Romanda Müslüman olup da Batı'ya giden kişi olarak tanıtılan Zekeriya'nın yaşantısı, İslam'ın sunduğu yaşam tarzıyla örtüşmemektedir. Nitekim o, sadece eğlenmek ve ailesinden uzaklaşmak için yurtdışına çıkmaktadır. Bu noktada eleştirilmesi gereken husus, Zekeriya'nın nereye gittiği değil, hangi amaç uğruna gittiğidir. Kız kardeşi Suat ile birlikte özel dersler aldığı zamanlarda derslerden sıkılmış ve bir zaman sonra dersleri bırakmıştır. Babası Ahmed Bey, kızı Suat'ı ve oğlu Zekeriya'yı güzel sanatlar ve dil alanında özel derslere yollamaktadır. Yine Ahmed Bey'in neden çocuklarına Fransızca, Avrupa Görgü Kuralları gibi batıya yönelik dersler aldırdığı düşünülmesi gereken bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslüman bir babanın çocuklarına Fıkıh, Hadis, Arapça, Kelam gibi İslami ilimleri ders olarak aldırması alışılagelen ve beklenen bir durumdur. Hâlbuki yazarın Ahmed Bey karakteri ile sunmuş olduğu kimlik de diğerleri gibi gizlice Batı hayranı olabilmektedir. Tüm bunlar, bir anlamda yazarın düşünce dünyasını da ortaya koymaktadır. Nitekim Suat, ilerleyen yaşlarında almış olduğu özel dersler vesilesi ile Halep'te Avrupa modası üzerine defile hazırlamıştır. Kendisi, başta akrabaları olmak üzere çevresindeki insanlardan tepki alacağını bile bile bu işe kalkışmıştır. Halkın dindar kesimi, defile akşamı mekâna saldırmıştır.[56]

Zekeriya, tıpkı yakın arkadaşı gibi gece hayatı yaşayan, içki içen, her ne kadar evlendikten sonra bu alışkanlığını bırakmış olsa da evlenmeden önce kadınlarla eğlenme gibi olumsuz özelliklere sahip bir kişidir. Atların bakımını kendine hobi olarak edinmesi dışında herhangi bir mesleğinin varlığından bahsedilmemektedir.

56 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 251.

Zekeriya karakteri, ideal bir Müslüman olarak kabul edilmesi mümkün olmayan bir kişiliktir. Müslüman bir kişi, yaşantısında dininin yasak kıldığı davranışlardan uzak durmaya çalışmalıdır. Ancak yazarın, Zekeriya ile okuyucuya tanıttığı karakter, hayal dünyasında kurguladığı modern Müslüman kişiliği yansıtıyor olabilir. Nitekim yazarın yaşantısı dikkate alındığında aralarındaki benzerlik fark edilecektir. Yazar, İslami değerlerin neredeyse hiçbirini sayılan karakterde yansıtmamıştır. Hristiyanlıkta söz konusu olan değerler azıcık da olsa yer bulurken -kiliseye giden Josephine, azizlik için çabalayan Mariana, Pazar Günü Ayini, Tevrat okuyan Margo- İslamiyet'e özgü ibadetlere yeterince yer vermemiştir. Yazarın İslamiyet'e dair zikretmiş olduğu tek değer Ümm el-Hayr'ın Kur'ân okumasıdır.

Ahmed el-Beyazidî, Halep'teki Osmanlı Bankası'nın müdürü ve Osmanlı Valilerinin muhasebecisi olarak okuyucunun karşısına çıkan bir diğer Müslüman karakterdir. Ahmed el-Beyazidî, kültürlü bir iş adamı, çocukları için endişelenen bir baba, başkalarının ihtiyacını gideren yardımsever ve adaletli bir Müslüman kimliği ile tanıtılmaktadır.

Suat, el-Beyazidî ailesinin kızıdır. Küçük yaşlarda garip davranışlar sergilemiştir. Ailesi, bu davranışlarının halası Emine'den kendisine miras kaldığına inanmaktadır. Fransızca ve Avrupa görgü kuralları dersleri almaktadır. Babası tarafından eğitimi desteklenmiş, bilgili, kültürlü ve saygın bir kişiliğe sahiptir.

Emine, Ahmed el-Beyazidî'nin ablası, Zekeriya ve Suat'ın halasıdır. Emine, okuyucunun karşısına dindar ve mutasavvıf kimliği ile çıkmaktadır. Sessiz, kendi dünyasında yaşayan, odasından işi olmadığı sürece çıkmayan, insanlara sadece kötü haberler veren, garip davranışları ve sözleri ile dikkat çeken bir karakterdir. Sahip olduğu özelliklerinden dolayı çevresindeki insanlar kendisinden korkmaktadır ve bundan dolayı kimse onunla evlenmeye cesaret edememiştir. Ancak gelecekten haber veriyor olması, insanlar tarafından değerli görülmüştür. Pek çok insan, onu gördüğü yerde durdurup geleceği hakkında sorular sormaktadır. Önde gelen subaylar dahi onunla görüşmek için randevu ayarlamaktadır.[57]

Emine karakterinde Müslüman kimliğine sahip olmasına rağmen dikkat çeken nokta onun hem tasavvuf erbabından olması hem de gelecekten haberler vermesidir. 'Gelecekten haber verme' İslamiyet'te tasvip edilen bir davranış değildir. Yazarın zihnindeki İslamiyet tasavvuru, Emine gibi çelişki teşkil eden dindar bir karakter oluşturmasına sebep olmuş olabilir. Bu da yazarın zihninde İslamiyet'in nasıl algılandığına dair bir başka ayrıntı olarak dikkat çekmektedir.

Halife, Ümm el-Hayr'ı el-Beyazidî ailesinin hizmetini yapan karakter olarak okuyucunun karşısına çıkarmaktadır. Ümm el-Hayr'ın roman içerisindeki rolü, evde-

57 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 80.

ki hizmetçilikten öteye geçmemektedir; yani pasif rol oynamaktadır. Ancak Ümm el-Hayr, yumuşak bir kalbe sahiptir.

2.2. Dini Yaşantı

Zekeriya, romandaki Müslüman karakterler arasında rol almış olsa da dini vecibelerini yerine getirmeyen, din ile pek bir alakası olmayan bir karakter olarak okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Bir Müslüman olarak namaz kılmak, Kur'ân okumak vs. gibi dini bir davranış sergilediğine rastlanmamaktadır. Hatta İslamiyet'te yasaklanmış olan alkollü içeceklerden uzak durması gerekirken Zekeriya'nın bu içecekleri tükettiği göze çarpmaktadır. Kısaca Zekeriya, mensubu olduğu dinin emir ve yasaklarına uygun bir hayat yaşamamaktadır.

''Zekeriya, o partide çok rakı içti. Gecenin sonunda yorgunluk ve karnında şiddetli ağrılar hissetti. Alnı terledi ve vücudunun çarpıntısı durmadı.''[58]

Zekeriya, evlenmeden önce arkadaşı Hanna ile birlikte bayanlarla gece hayatı yaşamaktadır ki bu davranışı da mensubu olduğu dinin öğretileriyle uyuşmamaktadır. Zekeriya'nın içkiye aşırı düşkünlük zamanları babasının ölümünden sonraki zamanlara denk gelmektedir. Şayet babası yaşasa idi Zekeriya'nın bu davranışlarına tepki verir ya da bu davranışı sergilemesine engel olur muydu, bilinmesi mümkün olmayan bir durumdur. Kaldı ki, Ahmed Bey'in dini yaşantısı da tartışmaya açıktır. Nitekim Zekeriya halk arasında kaçık sıfatıyla ünlenmiş ve hatta evlenmek istediği kızın abisinin, Zekeriya hakkında kurmuş olduğu cümleler onun kişiliğini yeterli derecede ortaya koymuştur:

'' … Kız kardeşine sordu:

- *Kaçık Zekeriya ile evlenmeyi kabul ediyor musun?*

Şaha gülerek 'evet' dedi. Arif sözlerine şöyle devam etti;

- *Onun hayırsız bir adam olduğunu, evlilik hayatına saygı duymadığını ve Afrin yolunda karşılaştığı ilk bayan ile sana ihanet edeceğini bilmelisin.''*[59]

Aslında Zekeriya, başıboş bir Müslüman kimliğini temsil etse de onun için dini kimliği tartışmaya girmeyecek kadar değersizdir. *''Hanna ve Zekeriya dinleri hakkında anlatılanları umursamazlardı. Dinleri hakkında onlara sorulduğunda Hanna, bir seferinde Hristiyan olduklarını söyler, bir başka seferinde de Müslüman olduklarını söylerdi.''*[60] Zekeriya'nın Hanna'nın söylediklerine ne itiraz ne de tasdik anlamında bir katkıda bulunmaması, ona göre dinin ne ölçüde anlamsız ve değersiz olduğunu göstermektedir. Aslında Zekeriya'nın bu tavrıyla, dini kimliğini tam anlamıyla temsil etmediği anlaşılmaktadır. Belki onun bu tavrı, farklı dine mensup olan insanlarla insanî ilişkilerini koruması amacıyla sergilenmiş bir tavır olabilir ancak en nihayetinde bir insanın sahip

58 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 11.
59 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 9.
60 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 89.

olduğu değerlere saygı duyması ve bunları muhafaza etmesi beklenmektedir. Müslüman kimliğe sahip olan Zekeriya'nın dini hakkında kendisine yöneltilen sorulara ''Müslümanım'' şeklinde cevap vermesi beklenirken o, susmayı tercih etmiştir.

Zekeriya'nın, arkadaşı Hanna'nın hayalini kurmuş olduğu eğlence kalesinin inşasına yardım etmiş olması da değinilmesi gereken bir diğer olumsuz tavırdır. Zekeriya'nın Hanna ile kale hakkında konuşmaları esnasında söylemiş olduğu cümleler son derece dikkat çekicidir:

''Zekeriya şöyle dedi:

- *Hayalini kurduğumuz lezzet köşkünü inşa edeceğiz.*

Hanna:

... Ve intihar edenlere has bir sahne inşa edeceğiz, diyerek başını salladı.''[61]

Ahmed el-Beyazidî, dini kimliği ile ön plana çıkan bir karakter değildir. Aksine o, insanlığı ile ön plana çıkmaktadır. Muhtaçlara yardım etmesi, başka dine mensup olmasına rağmen Hanna gibi Hristiyan birisini akrabalarına ve Hristiyan cemaatine karşı koruması, ona evini açması onun insanlık yönünü ortaya koymaktadır.

Ahmed el-Beyazidî'nin dini yaşantısı ve din anlayışı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Öyle ki halk, Ahmed el-Beyazidî'nin Hanna'yı korumak için elinden gelen her şeyi yapmasını görmektedir ve onun gizlice Hristiyanlığını sürdürdüğünü düşünmektedirler. Onun dini hakkında net olarak elde ettiğimiz tek bilgi, kendisinin Hristiyan olup sonradan İslamiyet'i seçen bir aileden gelmiş olmasıdır. Halk, geçmişte el-Beyazidî ailesinin Hristiyan olduğunu bildiği için Ahmed el-Beyazidî'nin Hanna ile yakından ilgilenmesini ve onu küçüklüğünde ibadet etmesi için kiliseye götürmesini farklı yorumlamıştır. *''İçten içe dedesinin İslamiyet'i kabul etmesinin üzerinden yüz yıldan fazla zaman geçmesine rağmen Ahmed el-Beyazidî'nin hâlâ gizlice Hristiyanlığını koruduğunu düşünüyorlardı.''*[62]

Suat, Fransızca ve Avrupaî görgü kuralları dersleri alan modern Müslüman kimliği ile okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Onun da Müslümanlığı isimden öteye geçmemektedir. Küçük yaşta, halası gibi garip davranışlar sergilediği için ailesi endişe etmektedir. Annesi, kızını okutmak için bir hocaya götürmüştür. Suat; Hanna ve Zekeriya'ya, gitmiş olduğu hocanın kıyafetlerini beğenmediğini; onun kıyafetlerinin Mösyö Can'ın kıyafetleri gibi olmadığını söylemiştir. Suat da tıpkı diğer karakterler gibi Müslüman olmasına rağmen Batı hayatını ve yaşam tarzını sevdiği için Müslüman din adamlarının kıyafetlerini beğenmemekte, Batı'ya ait kıyafetleri yeğlemektedir. Yine bir hocadan moda dersi ve terzilik eğitimi aldığı görülmektedir. Suat'ın kurmuş olduğu şu cümleler dikkat çekmektedir. *''Suat, Hanna ve Zekeriya'nın odasına girdi. Onlara, hocanın kıyafetlerini beğenmediğini, her Cuma sabahı halasını ziyarete gelen Mösyö Can'ın şık kıyafetlerine*

61 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 20.
62 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 87.

benzemediğini söyledi."[63] Gayr-i Müslim olan Mösyö Can, her cuma Suat'ın halasını ziyarete gelen kişi olarak tasvir edilmektedir. O, el-Beyazidî ailesinin yakın tanıdığı olup giyim kuşamı Suat tarafından beğenilen bir kişidir. Bu beğeninin temelinde kıyafetlerinin Batı dünyasını temsil etmesi ve Suat'ın Batı'ya karşı ilgi duyması olabilir.

Suat, kardeşi Zekeriya gibi Hristiyan ve Yahudi çocuklarla arkadaşlık yapmaktadır.[64] Bu davranışı kendisinde bir gurur duygusu oluşturuyor ve *"Hristiyanlar ve Yahudilerle arkadaş olduğu için iftihar ediyordu."*[65] Suat, Müslüman olmasına rağmen aynı evde yaşadığı Hanna'ya karşı derin hisler beslemektedir ve duyguları karşılık bulduğu için bu ilişkiyi evlilik ile tamamlamak istemektedir. İslamiyet'te Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesi yasaklanmış olsa da Hanna'nın Hristiyan olması, Suat için sorun teşkil etmemektedir. Suat, her ne kadar Hanna ile evlenmemiş olsa da son zamanlarında onun yanında olmayı tercih etmekte ve evinden ayrılarak Hanna'nın yanına gitmektedir. Bu gayr-i ahlaki ilişki de elbette mensubu olduğu dinin ilkeleriyle uyuşmamaktadır.

"Sabah uyandı. Küçük çantanın içine birkaç eşya koydu. Bir taksi çağırdı. Taksi gecikmedi. Anahtarlarla odaların kapılarını kilitledi ve ardına bakmadan kapıyı kapattı. Taksiye bindi ve öğleden önce Hanna Avlusu'na ulaştı. Her yerden görülebilen Hanna'nın odasına doğru devam etti."[66]

Suat'ın dini vecibelerde zayıf olması halası Emine'nin de dikkatini çekmektedir. Müslüman bir bayanın tesettürüne, giyimine, yaşantısına dikkat etmesi gerekirken Suat, günden güne dini anlamda zayıflık göstermektedir. Öyle ki Suat, başını örtmeyi terk etmiş, sergilemiş olduğu bu tavır halası tarafından son derece yanlış kabul edilmiştir. Emine hala, çareyi onu uyarmakta bulmuştur. Ancak Suat'la halası arasında geçen konuşmalar, artık onun bu tür anlayışları umursamadığını veya daha kötüsünü yaptığı için bu davranışın çokta önemli olmadığına inandığını göstermektedir. *"Ellili yaşlardayken başörtüsünü çıkarması üzerine halası kendisini uyarır, tekrar başını örtmesi durumunda bu durum hiç yaşanmamış gibi davranacağını söyler ama o kendi düşüncelerini doğru bulur ve bunu savunur.*

"Suat sakince şöyle dedi:

- *Başörtüsünü çıkarmaktan daha beterini yapıyorum.*

Suat'ın sözleri Hacı Emine'yi kışkırtmadı. Sakince talebini tekrarladı:

- *Eşarbını tak ve dilediğini yap, dedi ve şöyle ilave etti:*
- *Seni yatak odandayken sadece Rabb'in görüyor; ama biz seni sokakta görüyoruz."*[67]

63 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 75.
64 Suat'ın hem erkek arkadaşının olması hem de bu arkadaşların kendi dininden olmaması İslamiyet açısından helal olmayan davranıştır.
65 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 51.
66 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 342.
67 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 240.

Emine el-Beyazidî, Müslüman karakterler arasında en dikkat çeken kişidir. Okuyucunun karşısına dini kimliğine, her türlü sonucu göze alacak kadar bağlı bir kadın olarak çıkmaktadır. Din, onun için hassas bir değerdir. Gününün çoğunu ibadetle geçirmektedir. Mütedeyyin olan Emine, zamanla halk arasında ünü yükselen Şeyh Ebu Hüdâ es-Sayyâdî'nin fikirlerine bağlı bir davetçiye dönüşmektedir. Yazara göre onun Müslümanlığı laftan ibaret değildir. O, kendini bu yola adayan bir müminedir.

''Emine, gün boyu Kur'ân okuyor ve vecd[68] ile ağlıyordu.''[69]

Emine, sadece kendi ailesi içerisinde dini bağlılığı ile ön plana çıkmış bir karakter olmayıp halk arasında ünlenmiş ve söz sahibi bir kişiye dönüşmüştür. Ahmed el-Beyazidî, Hanna'nın bakımını üstlenmek için elinden gelen her şeyi yapmış olmasına rağmen bu durumdan rahatsız olan Emine, derviş[70] ve mutasavvıf[71] Ebu Hüdâ es-Sayyâdî'ye bir mektup yazarak kardeşinin bu sorununa bir çözüm bulunmasını istemektedir. Nitekim Emine'nin din adamları arasında da bu derece söz sahibi olması, onun dini anlamdaki yetkinliğini göstermektedir. Yine romanda geçen şu cümleler Emine'nin dini kimliği hakkında okuyucuya bilgi vermektedir: *''Belediyenin fuhuş mesleği düzenlemesini kaldırmama kararına ve önde gelen din adamlarının halka açık fuhuş yerlerini kapatma taleplerine cevap vermemesine saldırı niteliğindeki sözleri şehirde dolaşıyordu.''*[72]

Emine, 1915'te Halepli askerlerin Osmanlı ordusu ile Çanakkale Savaşı'na gideceği zaman etkili sözlerini halka tekrar duyurmuştur. Galibiyet elde ederek geriye dönen Halepli askerleri pek çok kadınla karşılamaya gitmesinin üzerinden on yıldan fazla zaman geçtikten sonra kadınlar, şehitler için Allah'tan rahmet dilemiştir. Emine kadınlara, şehit olanların İslam'ın bayrağını yücelttikleri için kıyamet gününde Rasulallah'ın Ashabı ile haşr olacaklarını söylemiştir. Kadınlar da Emine'nin bu sözünü ezberlemişlerdir.[73]

Emine, sadece kendi hayatında dinini yaşamaya dikkat eden bir Müslüman değildir. Aksine o, ailesi için de endişe etmekte, onların dini anlamdaki yanlışlarını elinden geldiğince düzeltmekte, bu konudaki ciddiyetini ve kararlılığını korumaktadır. Bir gün yanına başı açık gelen yeğeni Suat'ın hareketinden hiç hoşlanmaz. Suat, halasının önüne oturur ve kendisi ile konuşmasını bekler. Ancak hala uzun süre susar. Önünde açık duran Kur'ân'ı kapattıktan sonra Suat'tan eşarbını çıkarma kararından vazgeçmesini ister. Suat, o sıralar elli yaşındadır. Halasının bu talebine binaen, eşarbını çıkarmaktan daha beterini yaptığını söyler. Halası, sakinliğini koruyarak yeğenine şu şekilde cevap verir:

---

68 Vecd hakkında bilgi için bk. Semih Ceyhan, ''Vecd'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Kasım 2020).

69 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 78.

70 Derviş kelimesi hakkında detaylı bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, ''Derviş'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Kasım 2020).

71 Mutasavvıf kelimesi için bk. Süleyman Uludağ, ''Mutasavvıf'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Kasım 2020).

72 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 239.

73 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad*, 239.

''Eşarbını tak ve dilediğin yap. Seni yatak odandayken sadece Rabb'in görüyor; ama biz seni sokakta görüyoruz.'' Hala sözlerine Peygamber'in *'Her kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltsin'* hadisini tekrarlayıp, gözetimleri altında olan caddelerde kadınların açık saçık gezmesine izin vermeyeceklerini söyleyerek devam eder. Ancak hadisin devamını okumadan *''Biz, kötülüğü elimizle düzelteceğiz, imanın en zayıfıyla yetinmeyeceğiz,* diyerek sözünü tamamlar.''[74]

Emine, bununla yetinmeyip Suat'a nasıl bir aileye sahip olduğunu ve ailesinin nasıl bir dini yaşantıyı benimsediğini hatırlatmaktadır. Ona ailesindeki kadınların tesettürlü olduğunu, uzun paltolar giydiğini, yüzlerini kapattığını, bir vakit namazı dahi terk etmediklerini hatırlatır. Ayrıca aileden hiç kimsenin Suat ve Zekeriya'nın yaptığı Yahudi ve Hristiyanlarla arkadaşlık yapmadıklarını söylerken seçtikleri arkadaşların, fahişeler için bir kale inşa edecek kadar küstah olduklarını da eklemiştir. Suat'a bunca günaha rağmen kıyamet günü Rabbi'ne ne diyeceğini de sormuştur.[75] Emine, söz konusu davranışların Müslümanlar tarafından yapılmasının mümkün olmadığını, bu davranışları sadece Yahudilerin ve Hristiyanların ya da dinden dönenlerin yapabileceğini düşünmektedir.

Emine sadece yeğeni Suat'ın karşısında durmamaktadır. Zekeriya'nın hareketlerinden, Hristiyan ve Yahudi çocukları ile arkadaş olmasından ve gayr-i ahlaki fillerı yayıp alenileştiren kalenin yapımına ortak olmasından da son derece rahatsızdır. Zekeriya'ya yaptığının yanlış olduğunu her fırsatta beyan etmektedir. Nihayetinde ona, kaleyi satın almayı teklif eder. *''Bu sandığın içinde çok miktarda altın var. Sen ve Hristiyan arkadaşın Hanna, zina kalesinin değerini belirleyebilirsiniz ve onu bize satabilirsiniz. Biz de onu, fazilet ve ihsan dinini yayan bir camiye dönüştürerek bağış yaparız.''* Zekeriya, halasının bu cümlesine karşılık alaycı bir üslupla bu kadar paranın ona nereden geldiğini sorar. Halası şu şekilde cevap verir:

'' …Hayırseverlerden. Muhakkak ki o, Allah'ın malıdır.''[76]

Emine'nin hakiki anlamda İslami değerlere uygun yaşadığı, çevresindeki insanların da dini emirlere uygun yaşaması için çabaladığı, başıboş, başta kendi ailesi olmak üzere gayr-i ahlaki tavırlar sergileyenler için ahiret ahvalleri açısından endişe etmekte olduğu vurgulanmaktadır. Bu davranışlarıyla, Müslüman kimliği ile tanınan roman karakterleri arasında en önde gelmektedir. Yazara göre Emine, İslamiyet'i sadece benimsememekte, aynı zamanda onun emir ve buyruklarını hayatına tatbik etmeye çalışmaktadır.

Ümm el-Hayr, el-Beyazidî ailesinin evinde hizmetçi olarak çalışan, romanda aktif rol oynamamasına rağmen daha çok Hanna'nın bakıcısı Margo ile girmiş olduğu dini tartışmalarla ön plana çıkan bir karakterdir. Margo ile sürekli olarak İsa Mesih ve Peygamber Muhammed (a.s) hakkında tartışmaya girmektedir. Öyle ki Ahmed el-Beyazidî,

74 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 240.
75 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 241.
76 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 254.

onlara birbirlerinden ayrılarak farklı odalarda yaşamaya devam etmelerini teklif etmiştir. Bitmek bilmeyen tartışmaları, ev halkının hayatlarının bir parçası hâlini almıştır. Aile fertlerinden Suat yaşı küçük olmasına karşılık, ikisi arasında meydana gelen problemi çözmek için müdahale etse de olumlu sonuç elde edememiştir. Kendisini Hristiyanlığa davet eden yakın arkadaşı Margo'yu bulduğu her fırsatta İslamiyet'e davet etmekte ve onun için üzüldüğünü belirtmektedir. *"Seni düşünüyorum. Senin Cennet'e gitmeni istiyorum."*[77]

Margo farklı dine mensup olmasına ve dinleri hakkında onunla sürekli tartışıyor olmasına rağmen Ümm el-Hayr, ona karşı büyük bir yakınlık hissetmektedir. Nihayetinde on üç senedir onunla aynı evi, aynı odayı paylaşmaktadır. Margo'nun son zamanlarında yanında olmakta, ondan sabırlı olmasını ve takvayı unutmamasını istemektedir.

Ümm el-Hayr, Margo'nun Hanna'ya Hristiyanların arasında ölmeyi arzuladığını ve son demlerinde hep İsa Mesih'in resimlerini görmek istediğini ifade ettiği konuşmalarını duymuştur. Ümm el-Hayr, Margo'nun elinden tutup ona, bulunduğu odanın tüm duvarlarını İsa Mesih'in resimleri ve tabloları ile dolduracağını, her sabah karşısında Hristiyanların duasını okuyacağını ve hiçbir şekilde yalnızlık hissetmesine izin vermeyeceğini söylemiştir.[78] Margo'nun evden ayrılıp Hristiyanlara ait yetimhanede geçirdiği son zamanlarında Ümm el-Hayr, her gün ona özel yemek pişirerek arkadaşını ziyarete gitmiştir.[79] Her ne olursa olsun Margo, Ümm el-Hayr için değerli bir arkadaştır. Onunla kavga etmekte ancak sonra barışmaktadır. Hüznünü, sevincini onunla paylaşmaktadır. Ümm el-Hayr için önemli olan arkadaşlık, dostluktur.

Aslında Ümm el-Hayr'ın, Margo'nun son anlarında ona dini telkinlerde bulunarak Müslüman olması için gayret etmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak o, böyle bir davranış yerine Margo'nun din tercihine saygı göstermiş, onu ikna etmeye çalışmaktan vazgeçmiştir.

Romanda sergilenen kurgusal hayatlar incelendiğinde eserdeki Müslüman karakterlerin dini yaşantılarının, genel kabul gören İslamî değerlerle tam olarak örtüşmediği ve hatta zaman zaman yazar tarafından farklı bir din anlayışının yansıtıldığı söylenebilir. Bu karakterlerin yazar tarafından oluşturulduğu ve yazarın gerek özel gerek de genel paylaşımları ön plana alındığı takdirde sunulan Müslüman kimliklerin İslamiyet'i temsil etme gibi bir amaca sahip olmadıkları görülmektedir.[80]

3. Yahudilik

Halife'nin romanında yer alan karakterler çerçevesine bakıldığında çok az sayıda müntesibine yer verilen din, Yahudiliktir. Bunun temelinde ise asırlardır Suriye'de yaşanan

77 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 88.
78 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 107.
79 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 108.
80 Yazar ile yapılan özel görüşmeler ve kamuya açık paylaşımlar sonucu zihnimizde oluşan yazara dair bazı düşünceler olsa da bu çalışmada söz konusu düşünce ve değerlendirmelere yer verilmeyecektir.

savaş ve iç huzursuzluk yatıyor olabilir. Nitekim ülkedeki dini nüfus dikkate alındığında diğer semavi dinlere nazaran en az nüfusa sahip olan Yahudilerdir. Ayrıca İsrail devletinin kurulması sonrası farklı coğrafyalarda yaşayan Yahudilerin oraya göçe zorlanması da mezkur bölgedeki Yahudi nüfusun neden azaldığını izah edecek bir başka hususdur.

Bu çalışmanın konusu olan '*Lem yusalli aleyhim ehad*' romanında dikkat çeken iki Yahudi karakter vardır. Bunlar Hayîm İstanbulî ve oğlu Azar'dır. Bahsedilen karakterlerin dini yönleri çok vurgulanmamış olsa da Yahudi olarak farklı bir din mensubu oldukları için ilgili şahıslar da değerlendirmeye dâhil edilecektir.

3.1. Kişiler

Hayîm İstanbulî, Yahudi yetimhanesinde görev yapmaktadır. Kendisi, 1822 yılında Halep'te meydana gelen şiddetli depremde, şehirdeki çoğu yıkılmış evlerin altından kurtulan az sayıda kişiden birisidir. Bu depremde 25.000 kişiden fazla insan hayatını kaybetmiştir. Hayîm, yedi yaşında iken evlerinin enkazı altında kalan anne, baba ve üç kardeşlerinin cesetlerini görünce bunalıma girmiştir. Tek başına kalan Hayîm, bulunduğu yerden ayrılarak şehrin yıkılmış binalarla, ağlayan kadınlarla, enkaz altında kalan eşyalarını çıkarmaya çalışan ailelerle ve tarlalara doğru kaçışan insanlarla dolmuş sokaklarında yürümeye başlamış, geceyi bir dut ağacının altında geçirmiştir. Ertesi sabah, Emeviyye Camii'ne doğru yola koyulmuştur. Önünde yürüyen, kıyafetleri düzgün bir çocuğun peşine takılmıştır. Bu çocuk on yaşlarında, meşhur bir ailenin çocuğu olan Zekeriya'nın dedesi Necip el-Beyazidî'dir. Hayîm İstanbulî, o günden sonra Necip ile yakın arkadaş olmuştur. Hayîm'in, el-Beyazidî ailesi ile ilişkisi sadece Necip ile sınırlı kalmamıştır. el-Beyazidî ailesinin ikinci kuşak çocukları ile kendi oğlu, babalarının yakın ilişkisini devam ettirmişlerdir.[81]

Azar, Hayîm İstanbulî'nin oğludur. Azar, Hanna'nın yakın arkadaşlarından birisi olarak tanınan terbiyeli, kibar, efendi, arkadaşlarını alaya almayan, uyumlu, utangaç gibi özellikleri ile okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Roma'da mimarlık eğitimi almıştır. Eğitimi sonrasında Halep'e geri döndükten sonra, şehirdeki Yahudilerin de yardımı ile babasının kendisi içi kurduğu ofisi açmıştır. Roma'daki okuluna ilk başladığı günde, İtalya Konsolosluğu Azar'ın zeki bir öğrenci olduğunu fark etmiş ve kendisine burs vermiştir.[82]

3.2. Dini Yaşantı

Hayîm İstanbulî, romanda aktif rol oynamayan bir karakterdir. Karakteri hakkında geniş bir bilgiye yer verilmediği gibi, dini yaşantısı hakkında da yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu konu hakkında Hayîm ile Necip el-Beyazidî arasında kısa bir diya-

81 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 23.
82 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 22.

log geçmektedir. Bu diyalogda Necip, Hayîm'ın cennete gitmesini istemekte ve bunun ancak Müslüman olduğu takdirde gerçekleşebileceğini belirtmektedir.

''Necip ellerini açtı. Kur'ân'dan ezberlediği sûreleri okudu. Hayîm'e:

- *Hakikaten kıyamet saati gelmiştir, dedi.*

Hayîm güldü ve Necip'e ilk kez isminin Hayîm İstanbulî, kendisinin de Yahudi olduğunu söyledi.

…Hayîm, Necip'e sordu:

- *Kıyamet, büyüklerin küçüklerle oynadığı bir oyun mudur?*

Necip, Hayîm'in korkusuz ve kıyamet gününe karşı umursamaz oluşuna şaşırdı. Ona, ikisinin de hesap gününe doğru yolda olduklarını, orada Allah'ı göreceklerini, Allah'ın onlara yaptıklarının hesabını soracağını anlattı. Necip, Hayîm'i dürterek:

- *Rahat ol. Cennet'e gideceğiz, dedi.*

Yahudilerin, cennete girip girmediklerini bilmediğini de ilave etti. Daha sonra Necip'in aklına bir fikir geldi ve ona:

- *Şayet benimle cennete gelmek istiyorsan Müslüman olman gerekiyor, dedi.*

Hayîm ona:

- *Nasıl Müslüman olurum? dedi.*

Necip, Hayîm'in işaret parmağından tuttu ve onu havaya kaldırdı. Ona:

- *Söyleyeceklerimi tekrarla; diyerek ondan gözlerini kapatmasını ve dediklerini tekrarlamasını istedi:*
- *Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve Rasûlüh. / Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna gönülden inanır, sözle de ifade ederim.*

Hayîm, huşuyla şehadeti üç kere tekrarladı. Gözlerini açtığında Necip'in kendisine sevinçle baktığını gördü. Necip, Hayîm'e:

- *Şimdi benimle cennete gelebilirsin, dedi.''*[83]

Necip ve Hayîm arasındaki bu diyalog sonucunda Hayîm'in Müslümanlığı tercih ettiği görülmektedir. İkisi arasında gerçekleşen bu konuşmadan sonra romanda Hayîm'in İslamiyet'e ait herhangi bir ritüeli yerine getirip getirmediğine dair bir malumat sunulmamıştır.

Hayîm, oğlu Azar'ın, bir gece arkadaşlarıyla beraber gayr-i ahlaki bir şekilde eğlenmeye gittiğini öğrenince çok sinirlenir. Azar eve geldiğinde, onu ayaklarından tavana asar ve yüzüne tükürür. Tabii bir şekilde hakaretler eder. Yaşadığı durum, oğlundan beklemediği bir şeydir. Babasının cümleleri ise Azar'ın kulağında çınlamaktadır. Yardımsever insanların parasıyla okuyan birisi genelevlere gitme hakkına sahip değildir. Hayîm, oğlunu sert bir şekilde döver. Onu üç gün boyunca yetimhanenin erzak odasına

83 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 24.

kilitler. Saçını keser ve okulu bırakması ya da arkadaşlarından uzak durması arasında bir seçim yapmasını söyler.[84] Hayîm, çocuğunun eğitimi için Yahudilerin desteğini ve yardımlarını almış bir babadır. Oğlunun bu yaptığını büyük bir ayıp olarak görmektedir ki sergilemiş olduğu tavırda kendince haklıdır. Nitekim Azar'ın davranışı sadece ailenin ahlaki değerlerini zedelememektedir. Bu davranış aynı zamanda Yahudi cemaatine de leke sürmektedir.

Azar'ın ve babasının dini yaşantıları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Azar kendi dininden bir kızla evlenmiştir. Evlendiği kız ise, kendisine yardım eden Yahudi cemaatinden bir yardımsever olan Raul'un kızıdır. Azar'ın Yahudi bir kız ile evlenme sebebi, kendisine yapılan yardımlardan dolayıdır.

Azar'ın, arkadaşlarının gece hayatını tasvip eder bir tavır sergilediği görülmemektedir. Nitekim bir gece eğlenmeye gittikleri zaman, bulunduğu ortamdan ve yaptıkları işten son derece utanç duymuştur. O an ailesinin evine dönmek istemiştir. Babasının onu hiç affetmeyeceğini, yıpranmış bir kemerle ona vuracağını düşünmüştür. Çünkü babası ona, kendisine verilen bursun, okula gidebilmesi, eğitim alabilmesi için olduğunu ve bursun fakirlere yardım etmeyi amaçlayan Yahudi Topluluğu Fonu tarafından karşılandığını her defasında hatırlatmaktadır.

Azar da tıpkı diğer arkadaşları gibi, diğer dinlere mensup kişilerle ilişki içerisinde olan bir karakterdir. I. Dünya Savaşı sonucunda yaşanan ve pek çok insanın ölümüne sebep olan kıtlık sonrası çok değişen Azar, Yahudi toplumundan olanların yanı sıra Hristiyan ve Müslüman arkadaşlarından da açlık nedeniyle ölenleri elleriyle defnetmiş, sonrasında da artık her şeyden korkar bir hâl almıştır.[85]

Azar, mutaassıp bir Yahudi değildir. İsrail Devleti'nin ilan edildiği gün Suat'a birkaç yıl sonra Halep topraklarında Yahudi bulamayacağını, onları doğup büyüdükleri bu topraklardan zor kullanarak da olsa göçe zorlayacaklarını söylemiştir.[86]

SONUÇ

Suriyeli yazar, senarist ve şair olan Halid Halife'nin son eseri *Lem yusalli aleyhim ehad,* ailesiyle yaşamlarına Mardin'de başlayıp ailesinin öldürülmesinden sonra tek başına Halep'e gelen ve hayatına Halep'te Müslüman bir ailenin yanında devam eden Hristiyan Hanna'nın hayatını konu edinmiştir. Halife'nin eserlerinin tamamı genelde Suriye'nin özelde Halep'in tarihi sokakları arasında cereyan etmektedir. Söz konusu eserin kurgu bölgesi de diğerleri gibi Halep olarak seçilmiştir.

---

84 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 90.

85 Halife, *Lem yusalli aleyhim ehad,* 243.

86 Azar'ın eşi Missha, İsrail Devleti'nin 15 Mayıs 1948 yılında kuruluşu ilan edildikten sonra Halep'ten çıkan ve İsrail'e ilk göç eden kişilerden biridir.

Yazar, diğer eserlerinden farklı olarak son eserini yeni bir yöntem ve ruhla kaleme almıştır. Çalışmanın konusu olan bu eser, diğer eserlerinden farklı bir kurgu taşımaktadır. Halife, ele almış olduğu konu ile Halep'in yakın tarihine ışık tutmayı amaçlamıştır. Konusunu kurgulayarak yazmış olsa da roman içerisindeki olayların gerçek-lik paylarına da değinerek romanını hem kurgusal hem de gerçeklik düzleminde tamamlamıştır.

Konuyu sadece Hristiyan bir ailenin hayatıyla sınırlandırmamış, bilakis Halep'in sahip olduğu etnik ve dini çeşitlilikten yararlanarak diğer dinlere de romanında yer vermiştir. Yazarın Halep'in yakın tarihine ışık tutmaktaki amacı, burada yaşayan farklı din mensuplarına dikkat çekmektir. Halep'te yaygın olan dinlerin mensuplarının geçmişten bugüne karşılaşmış oldukları sorunları gün yüzüne çıkarmayı amaçlamıştır. Halife, salt din olgusuna değinmek yerine karakterlerin dini yaşantısını ön plana koymuştur. Karakterlerin davranışlarını, inandıkları din ile ilişkilendirerek okuyucuya aktarmış, onların genelde ve özelde yaşantılarına detaylı bir şekilde değinmiştir.

Yapılan çalışma sonucunda Hristiyanlık ve Müslümanlıkta beş karakter, Yahudilikte ise iki karakter tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular neticesinde yazarın, okuyucusuna sunmuş olduğu ve dini kimlikleri ile ön plana çıkarttığı karakterlerin birçoğunun dindar kişiliği yansıtmadığı, bahsi geçen dinler arasında inanç ve yaşayış noktasında pek bir fark olmadığı görülmüştür. Din, bu karakterlerin hayatlarının merkezinde bulunmamaktadır. Yazar, dini hassasiyet noktasında bahsedilen dinler arasında bir ayrıma gitmemiş, üç dini de aynı düzlemde kaleme almıştır. Bununla birlikte aşırılığıyla ön plana çıkarttığı ve bundan dolayı yakınlarına zarar veren karakterler de bulunmaktadır. Hristiyan olan Mariana ile Müslüman olan Emine karakterleri bunun en güzel örneğidir. Çalışma sonucunda tespit edilen bir diğer husus, yazarın din değiştirme düşüncesine zihinsel ortamda epeyce yer vermiş olmasına rağmen gerçekten dinini değiştiren sadece bir kişiden bahsedilmekte ve devamında zihinsel ya da toplumsal bir değerlendirmeye yer verilmemesidir. Hristiyan ve Yahudi karakterlerden bazıları din değiştirme konusunda rol almıştır. Hristiyan olan Hanna ve William'ın, Yahudi olan Hayîm'ın Müslüman olmak isteyen kişiler olduğu, ancak bu değişimin sadece Hayîm tarafından yapıldığı görülmektedir. Beyazidî ailesinin de köken itibariyle Hristiyan olduğu ama çok önceden ailenin Müslümanlığı kabul ettiği senaryoda halk, hâlâ bir güven eksikliği göstermektedir ve Ahmed el-Beyazidî'nin Hristiyanlığını gizlice sürdürdüğü gibi bir düşünceye gidebilmektedir.

Halife'nin bu romanında din, birey ya da toplum için belirleyici faktör olmaktan ziyade tanımlayıcı kimlik olarak sunulmuş olup dindarlık veya din dışı ölçüsü ile değerlendirilebilecek bir muhteva taşımamaktadır.

KAYNAKÇA

Acar, İbrahim. ''Evlenme Engeli Olarak Din Farkı'', *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2002), 21 – 46.

Baseri, Amereh. ''Semavi Dinlerde (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) Kadına Şiddet Ve Saygının Karşılaştırılması''. *KMO Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16/ Özel Sayı 1 (2014), 123 – 127.

Ceyhan, Semih. ''Vecd''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 20 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/vecd

Ceyhan, Semih. ''Zühd''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/zuhd

Gündüz, Şinasi. ''Misyonerlik''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/misyonerlik

Gürkan, Salime Leyla. ''Ruhban''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/ruhban

Halife, Halid. *Lem yusalli aleyhim ehad.* Beyrut: Hachette Antonie, 2019.

Harman, Ömer Faruk. ''Azîz''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/aziz--hristiyanlik

Kaya, Murat. ''Çankırılı Bir Hristiyan Azizi: Hypatius''. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 79 – 94.

Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 7. Basım, 2016.

Küçük, Mehmet Alparslan. ''İsa'nın Doğumu- İkonografi İlişkisi Üzerine''. *Dini Araştırmalar* 22/55 (Haziran 2019), 181 – 212.

María Lázaro, Mario. *Hıristiyanlıkta İkon: Hristiyan Ana Mezheplerine Göre Farklı İkon Türlerinin Tarihsel Gelişimi, Dinsel Kullanımı ve Teolojik Önemi.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Mergen, Yakup. *Suriye İç Savaşı ve Suriyeli Hristiyanlar.* İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Öztürk, Emine – Celep, Halil. ''İslam ve Hristiyan İlahilerinde Hz. İsa Figürü''. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 15 – 40.

Pala, İskender. ''Kırk''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Aralık 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/kirk

Romman. ''من هو حنّا؟''. Erişim 4 Aralık 2020. https://www.annahar.com.

Seyda, İrşat. ''Süryânîler ve Süryânîlik''. *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/10,11,12 (1998), 230 – 235.

Taştemir, Mehmet. ''Mardin''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 14 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/mardin

Uludağ, Süleyman. ''Mutasavvıf''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/mutasavvif

Yazıcı, Tahsin. ''Derviş''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/dervis

Yıldız, İbrahim. ''Kur'ân ve Sünnet'e Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi''. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-8-811242

15(8):178-197,2021

Human Freedom in Abu Hanifa

Serife OZKETEN*

Abstract

These paper is dealt with and evaluated Abu Hanifa's views on human freedom. Abu Hanifa's influence on human freedom to the scholars who came after him was evaluated in the context of the Allah-human relaitionship. The examination of human freedom, which is difficult to explain and solve within the framework of the views of Abu Hanifa, will be an illuminating light on the issue. Human freedom is closely related to man and the will of Allah. Fort his reason, in order to achieve an explanatory conclusion on the subject, Allah and human aspects should be addressed together. The main question that arises is: In addition to the absolute will of Allah, whether man has freedom, if there is, what is the dimension of this will. In this context, the issue of human freedom was addressed through the title of divine will, human wiil, responsibility and whether it has an effect on human actions. Abu Hanifa's views on human freedom are remarkable in terms of preserving the Ahl al-Sunnah and preveting deviant thoughts. Our research, which covers a descriptf study based on literatüre as a method; it is important for people to address the extent of responsibility.

Keywords: *Kalam, Abu Hanifa, Freedom, Will, Kasb.*

Ebû Hanîfe'de İnsan Hürriyeti

Şerife ÖZKETEN

Öz

Bu makalede Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) insan hürriyetine ilişkin görüşleri incelenmiştir. Ebû Hanîfe'nin insan hürriyeti konusuyla ilgili kendisinden sonra gelen âlimlere etkisi Allah-insan ilişkisi bağlamında değerlendirilmişir. Açıklanması zor olan insan hürriyeti meselesinin Ebû Hanîfe'nin görüşleri çerçevesinde incelenmesi kendinden sonraki düşünürlere aydınlatıcı bir ışık tutacaktır. İnsan hürriyeti hem insanla hem de Allah'ın kudretiyle yakından ilgilidir. Bu sebeple konuyla ilgili açıklayıcı bir neticeye ulaşabilmek için Allah ve insanla ilgili yönü birlikte ele alınmalıdır. Ortaya çıkan temel soru; Allah'ın mutlak irâdesinin yanı sıra insanın irâde hürriyeti olup olmadığı, şayet var ise bu irâdenin boyutunun ne olduğudur. Bu bağlamda insan hürriyeti meselesi ilahî kudret sıfatı üzerinden ele alınmış, insan irâdesi, sorumluluğu ve insanın fiillerinde etkisinin olup olmadığı çerçevesinde tartışılmıştır. Ebû Hanîfe'nin insan hürriyetiyle ilgili görüşleri Ehl-i Sünnet inancının korunması, bidat ve sapkın

* Doctorate Student, University of Nacmattin Erbakan (Konya), Social Science Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam, Konya, Turkey.
Doktora Öğrencisi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.
serifeozktn@gmail.com **ORCID** 0000-0002-8697-3924
Type / Türü: **Research Article / Araştırma** Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 15 October / Ekim 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 24 November/ Kasım 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 178-197.
Suggested ISNAD Citation: Şerife Özketen, "Ebû Hanîfe'de insan Hürriyeti", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/14 (Ocak-January 2021), 178-197. www.dergipark.org.tr

düşüncelerin önüne geçmesi bakımından dikkat çekicidir. Yöntem olarak literatüre dayalı deskriptif bir çalışma alanını kapsayan araştırmamız; insanın sorumluluğunun boyutunu ele alması bakımından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kelam, Ebû Hanîfe, Hürriyet, İrade, Kesb.*

GİRİŞ

Kelâm ilmi, itikâtla ilgili klasik ve güncel problemleri ele almaktadır. İslâm'ın erken dönemlerinde zuhur eden siyasî olaylar, pek çok meselenin yanı sıra insan hürriyeti problemi-ni de gündeme getirmiştir. Güncelliğini muhafaza eden insan hürriyeti meselesi üzerine derinlemesine araştırmalar yapılmaya devam edilmektedir. Ayrıca bu mesele, Kur'an'ın hür irâde ile ilgili ifadelerini bilmek amacıyla incelenmektedir.[1] Fiillerin Allah'a mı yoksa insana mı ait olduğu, Allah'a ait ise insanın sorumluluğunun izahı, insana ait ise Allah'ın mutlak hâkimiyetinin nasıl ele alınması gerektiği, hürriyet meselesiyle ilgili tartışma konusu olmuştur.[2] Ayrıca insan hürriyeti meselesi; dinlerin üzerine çalıştığı, insanın insan olmasından kaynaklı evrensel bir problemdir.[3]

İnsanın fiillerinde hür olup olmadığı, düşünürler arasında görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Onun fiillerinde hür olduğunun kabul edilmesi neticesinde hürriyet alanının sınırları tartışılmıştır. Uç görüşte olanlar, insan hürriyetini toptan reddederek ona hareket alanı tanımamıştır. Özellikle Kelam tarihine etkisinin olduğunu düşündüğümüz Cebriyye tam da ifade ettiğimiz tarzda bir görüşe sahiptir. Öyle ki; insan fiillerini tercih edemez, rüzgârın önünde bir yaprak nasıl savruluyorsa, o da kader karşısında aynıdır.[4] Fiillerinin meydana gelmesinde insanın herhangi bir etkisinin olmadığını savunan bu düşünceye göre insan, fiillerinde mecbur olmakla beraber hür değildir. Ayrıca insanın kendisine ait bir kudreti bulunmamaktadır.[5] İnsanın fiil işlemesini ve tercih hakkını tamamen yok sayan Cebrî düşünce, onun hareketlerini cansız varlıklarla bir tutmuş,[6] insa- na irâde hürriyeti tanımadığından dolayı da Cebriyye olarak isimlendirilmiştir.[7]

Kaynaklarda Cebrî düşünce ile ilgili iki husus dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi; kazâ ve kader ile ilgilidir. Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin yaratılmadan önce Allah'ın ezelî ilim ve irâdesine göre Levh-i Mahfuz'da yazıldığı, böylece kaderin tayin

1 İbrahim Kaplan, "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (Eylül 2008): 144.
2 Osman Aydınlı, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/2 (Aralık 2002): 127.
3 Kaplan, "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı", 146.
4 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, (Ankara: İSAM Yayınları, 2015), 168.
5 Abdülkerim Şehrîstanî, *Milel ve nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi-*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 85.
6 Seydişehirli Mahmud Esad Efendi, *Mâtürîdi Akaidi*, sad. Bahaddin Karakuş (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019), 88.
7 Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm (Tarih-Ekoller-Problemler*), (Konya: Tekin Kitabevi, 2012), 247.

edildiği,[8] Allah'ın dilediği kullarını hidâyete erdirdiği, dilediklerini dalâlete sevk ettiğine[9] dair ayetler mevcuttur. Cebrî düşünce bu âyetleri; insanın iman-inkâr, itaat-isyan ve hidâyet-dalâlet kapsamında işlediği fiillerinin tamamını Allah'ın dilediği şeklinde yorumlamıştır. Buna göre kader çizgisinin sınırlarının dışına çıkmak mümkün değildir. Dolayısıyla insanın bütün fiilleri kaderin bir sonucu olup, Allah'ın ilim ve irâde sıfatlarına bağlıdır. Aksi takdirde onlara göre Allah'ın her şeyi bilmedi-ği ve mülkünde irâde etmediği birtakım fiillerin meydana geldiğini söylemek gerekir ki bu durum ulûhiyyet makamı için mümkün değildir. Meydana gelen iyi ve kötü fiillerin tamamı Allah'ın dilemesiyle gerçekleşmektedir. Buna bağlı olarak Allah'ın kullarına güç yetiremeyeceği sorumluluk yüklemesi de mümkündür. İman etme imkânı bulunmayan kâfirlerin sorumlu tutulması buna örnek olarak gösterilebilir. Cebriyye ile ilgili ikinci husus; insan fiillerinin yaratılması meselesidir. Kur'an'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu[10] bildirildiği için insanın fiillerinin de Allah tarafından yaratılmış olması gerekir. İnsana ait fiillerin kendisi tarafından yaratıldığının iddia edilmesi yaratıcılıkta Allah'a ortak koşulması anlamına gelir. Fiil işleme imkânından yoksun olan, fiilleri kendisine ait olmayan insanın hür olduğu söylenemez.[11]

Mu'tezile, Cebriyye'nin aksine insanın fiillerinde hür olduğu fikrini savunmaktadır. Özellikle bu düşüncenin ilk temsilcilerinden olan Ma'bed el-Cüheni (ö. 80/699) ve Gaylan ed-Dımeşki (ö. 126/763) kaderin olmadığını iddia ederek, insanın kendi fiillerini hür irâdesi ile işlediğini belirtirler. Onların düşüncesine göre; insan eylemlerinde özgürdür.[12] İnsan, fiillerine kendi hür irâdesiyle yönelmekte ve kudretiyle onları yaratmaktadır. Allah, insanın fiilleri meydana geldikten sonra onları bilebilir. Bu bağlamda insan fiilleri ezelde Allah tarafından takdir edilmemektedir. Dolayısıyla Allah'ın irâdesinin insanın fiilleri üzerinde herhangi bir müdahalesi bulunmamaktadır.[13] Allah, onlara göre sonradan meydana gelen izafi bir müriddir.[14]

Eş'arîler, insan hürriyeti meselesini Allah'ın sıfatları, ilahî irâde ve kudret bağlamında değerlendirmiştir. Onların düşüncesinde hürriyet meselesi ile ilgili net bir görüşe rastlamamaktayız. Bu konuda çekimser kalmayı tercih eden Eş'arîler, ne Cebriyye gibi insanın irâdesizliği fikrini ne de Mu'tezile'nin savunduğu bir irâde görüşünü kabul etmişlerdir. İnsan hürriyetinin keyfiyetini Allah'a bırakmayı uygun gören Eş'arîler, bu

8 Bk. el-Hadîd, 57/22.
9 Bk. el-Kasas, 28/56.
10 Bk. el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16.
11 İrfan Abdülhâmîd Fettâh, "Cebriyye" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7: 206-207.
12 Şehrîstanî, *Milel ve nihal*, 58.
13 Şehrîstanî, *Milel ve nihal,* 61.
14 Gölcük-Toprak, *Kelâm,* 248.

meseleyi açık açık ifade edemediklerinden dolayı cebr-i mutavassıt olarak nitelenmişlerdir.[15]

Mâtürîdîler ise insan hürriyeti meselesini kaza ve kader konusu içinde fiillerin yaratılma-sı kapsamında değerlendirmektedir. Allah'ın mutlak irâde sahibi olduğunu kabul eden Mâtürîdîler, insan hürriyeti ile ilgili Mu'tezile'ye yakın bir yerde durmaktadır. Onlar da Mu'tezi- le gibi insana irâde hürriyeti tanımışlardır. Mâtürîdîler, bir yandan eğer Allah'ta irâde olmasaydı kendisine zorunluluk meydana geleceği anlayışını benimserken diğer yandan Allah'ın irâdesinin maddi varlık âlemine ilgisinin zaman ve takdire göre oluşunu kabul etmiştir.[16] İnsana hürriyet alanı açtığını müşahede ettiğimiz Mâtürîdîler, bu alana irâde-i cüz'iyye ismini vermektedir.[17]

Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen Eş'arîler ve Mâtürîdîler'in Mu'tezile'nin aksine insan fiillerini ve sorumluğunu açıklama noktasında kesb kavramına büyük bir önem verdiklerini görmekteyiz. Özellikle Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdîlik kanadının, Eş'arîler'e nazaran, insanın eylemleri ve sorumluluğunu açıklama noktasında daha başarılı bir yöntem izlediğini, daha bağlayıcı tutamaklar sunduğu ve daha ikna edici argümanlar kullandığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdîlik teolojik antropolojisinde, el-ef'âlü'l-ihtiyâriyye, kesb, fiil, irade, hürriyet, sorumluluk, gayret, niyet, kasd gibi ahlak içerikli kavramların da kullanılması bu hususu açıkça göstermektedir.[18]

Ebû Hanîfe[19] için itikâdî meseleler büyük önem taşımaktadır. Özellikle insan hürriyeti ile ilgili görüşleri kendisinden sonra gelecek âlimlere yol göstermesi bakımından önemlidir. Onun *el-Fıkhu'l Ekber* isimli eseri Ehl-i Sünnet inancının korunması, bidat ve sapkın düşüncelerin önüne geçmesi bakımından dikkate değerdir.[20] Biz de çalışmamızda Ebû Hanîfe'nin insan hürriyeti ile ilgili görüşlerini ele alacağız; bunu yaparken Kelâm âlimlerinin mesele ile ilgili değerlendirmelerine karşılaştırmalı olarak yer vereceğiz. Konu ile ilgilenip fikir yürüten pek çok âlim vardır. Fakat hürriyet meselesinin çözümü bir hayli zor olmasının yanında hakkında net bir görüşe varmak mümkün gözükmemektedir. Yapılacak karşılaştırma ve yorumlamalar ile Ebû Hanîfe'nin görüşleri çerçevesinde meseleye aydınlatıcı bir ışık tutulacaktır. Ebû Hanîfe'nin konuya yaklaşım tarzını ele alınıp, tespit edilmeye çalışılacaktır.

---

15 Gölcük-Toprak, *Kelâm,* 249.

16 Şerafettin Gölcük, *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 74; Gölcük-Toprak, *Kelâm,* 248.

17 Gölcük-Toprak, *Kelâm,* 249.

18 Fethi Kerim Kazanç, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü", *OMUİFD*, 1/48 (Haziran 2020): 72.

19 Kendisinden övgü ile söz edilen, İslam'ın doğru anlaşılması ve yayılmasına katkı sağlayan büyük bir âlim olan Ebû Hanîfe, Ehl-i Sünnet'in ilk kurucusu kabul edilmektedir. Bundan dolayı onun hayatı ve görüşlerinin iyi bilinmesi gerekir. (Ahmet Ak, "İmam-ı Azâm Ebû Hanife'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/27 (Haziran 2016): 2).

20 Muhammed İhsan Oğuz, *Kazâ ve Kader Kitabı*, (İstanbul: Oğuz Yayınları, 2017), 153-154.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İnsan hürriyeti meselesi ile ilgili olarak fiil, hürriyet, irâde, meşîet, kesb, kudret, determinizm, indeterminizm kavramları karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramların açıklanması konunun daha net anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Yapmak, işlemek anlamına gelen fiil, aynı zamanda dış dünyada hakikati bulunan demektir.[21] Kelâm ilminde insanın fiilleri (ef'âl-i ibâd) kapsamında ele alınan bu kavram; iş ve eylem manasına gelmektedir.[22] Ehl-i Sünnet âlimle-ri, insanın her türlü fiillerini kader kapsamında değerlendirmektir. Mu'tezile ise konuya farklı bir boyut getirerek insana sorumluluk yükleyen fiilleri kaderle ilişkilendirmiştir.[23]

Hürriyet, insan irâdesinin dış dünya ile etkileşime geçerek mevcudiyet kazanması, insanın iç dünyasının zaman ve mekân planında dış dünyaya yansıması, irâdenin eyleme dönüşmesidir. Hürriyet meselesi ile ilgili ortaya çıkan temel soru; Allah'ın mutlak irâdesinin ya- nı sıra insanın da irâde hürriyeti olup olmadığı, şayet var ise bu irâdenin boyutunun ne olduğudur. Daha farklı bir ifadeyle; irâde, insan hürriyetinden bahsedebilmenin ön koşuludur. Hür insan ifadesini kullandığımızda; fiillerini yapmayı/yapmamayı tercih edebilen varlık anlaşılır.[24]

İstemek, dilemek, talep etmek anlamına gelen irâde terim olarak nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi gerçekleştirmeyi istemesi ve ona yönelmesi şeklinde tanımlanmıştır. İnsan için kullanıldığında yapılması veya yapılmamasına karar verilen bir şeye nefsin istekli olması, Allah için kullanıldığında ise fiilin sonucu kastedilmektedir. Buna göre irâde, Allah'ın bir şeyde karar kılması anlamındadır.[25] İrâde, aynı zamanda bir eylemi yapıp yapmama noktasında karar verebilme gücü, zorunluluk bulunmaksızın mümkün olan iki seçenekten birini tercih etmeyi gerektiren niteliktir.[26]

Kazanmak, elde etmek, yapmak, gerçekleştirmek gibi manalara gelen kesb, insanın irâdesi neticesinde meydana gelen fiillerin ortaya çıkmasındaki etkidir. Kelâm ilminde, insana ait irâdi fiiller ile ilişkilidir.[27] Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108) göre kesb, insanın kendisi için faydalı olan veya memnuniyet veren bir şeyi istemesidir. Kesb kelimesi bazen insana fayda vereceği sanıldığı halde zarar getiren fiiller için de kullanılmaktadır.[28] Seyyid

21 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 97.
22 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 75.
23 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 175.
24 Mevlüt Özler, "İnsan Hürriyeti Meselesinin Kur'an'ın Bütünlügü İçinde Tahlili", *EKEV Akademi Dergisi,* 1/3 (Kasım 1998): 19.
25 Râgıb el-İsfahânî, "rvd" md, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 448.
26 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 158-159.
27 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 184.
28 İsfahânî, "ksb" md, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 899.

Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ise kesbin; yarar sağlamaya ve zararı uzaklaştırmaya yönelik fiil olduğunu ifade etmiştir.[29]

Boyun eğmek, itaat etmek anlamındaki tav' kökünden türeyen istitâa güç yetirmek ve muktedir olmak demektir. Terim olarak; insanın eylemi gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarını kullanarak ihtiyarî fiillerini ortaya çıkarmasını mümkün kılan güçtür. Acz'ın karşıtı olan istitâa ile Kur'an'da insanın sınırsız gücünün olmadığına dikkat çekilir. Kelâm ilminde eylemin gerçekleşmesini sağlayan vasıtalar ve onu gerçekleştiren kudret manasında kullanılır.[30] Cürcânî'ye göre kudret; irâde kuvvetine etki eden bir niteliktir.[31] İrâde ile ilgili olan kudret, o olmadan tek başına fiil meydana getiremez. Fiilin meydana gelebilmesi için önce irâde sonra kudret gerekmektedir.[32]

Hürriyet meselesiyle ilgili felsefi bir terim olan determinizm düşüncesi, her olayın bir nedeni olduğunu savunmaktadır. Determinizm, insan da dâhil olmak üzere, evrendeki her şeyin nedensel yasalar tarafından idare edildiğini öne süren felsefi düşüncedir. Determinizmin insan fiilleri alanındaki karşıtı irâde hürriyeti anlayışıdır. Determinizmin doğal dünyadaki karşıtı evrensel nedenselliği reddeden endeterminizmdir.[33] Determinizmi insan fiilleri bağlamında ele aldığımızda karşılaşacağımız soru; insanın fiillerinin kendi hür iradesiyle mi yoksa irâdesinden bağımsız, zorunlu olarak belirlendiğidir.

İnsan hürriyeti meselesi ile ilgili sıhhatli bir neticeye ulaşabilmek için öncelikle Kur'anî temellerinin tesbit edilmesi gereklidir.[34] Bazı âyetlerde[35] insanın cebr altında olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır. Aynı şekilde insanın mutlak bağımsızlığını vurgulayan ayetler[36] de mevcuttur. Bu durum, ilk bakışta bir çelişki gibi gözükse de esasında böyle değildir. Kur'an'da bir çelişkinin olması mümkün değildir. Öyleyse bu iki kategorideki ayetleri birlikte dikkate aldığımızda onları nasıl anlamalıyız? Öncelikle iki kategorinin birlikte değerlendirilmesi gereklidir. Çünkü bir yönün göz ardı edilmesi ya cebre ya da insanın mutlak bağımsız olduğunun kabulüne götürebilir. Kanaatimizce insanın fiillerinde mecbur olduğunu ifade eden âyetler, Allah'ın mutlak irâde ve kudretini gösterirken; insa-

---

29 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât*, trc. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 185; Gölcük, *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*, 188.

30 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 168.

31 Cürcânî, *Ta'rifât*, 178.

32 Gölcük-Toprak, *Kelâm,* 250.

33 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 5. Baskı, (Ankara: Say Yayınları, 2015), "determinizm", 119.

34 Özler, "İnsan Hürriyeti Meselesinin Kur'an'ın Bütünlügü İçinde Tahlili", 20.

35 Bk. el-Bakara, 2/213; el-Bakara, 2/272; el-En'am, 6/39; el-Hud, 11/34; er-Ra'd, 13/33; en-Nahl, 16/93; el-Hacc, 22/16; en-Nur, 24/46; es-Secde, 32/13; eş-Şura, 42/44; eş-Şura, 42/46; el-Casiye, 45/23; ed-Dehr, 76/30; et-Tekvir, 81/29; en-Nisa, 4/83; el-En'am, 6/35, 107, 149; el-Yunus, 10/25; er-Ra'd, 13/27; en-Nahl, 16/9, 37; el-İsra, 17/97; el-Kehf, 18/17; er-Rum, 30/29.

36 Bk. el-Bakara, 2/81-82; el-Bakara, 2/108; el-Bakara, 2/215; el-Bakara, 2/281; el-Bakara, 2/286; en-Nisa, 4/170; et-Tevbe, 9/82; et-Tevbe, 9/95; eI-lsra, 17/15; el-Kehf, 18/29; en-Neml, 27/92; es-Secde, 32/l7; ez-Zümer, 39/41; el-Ahkaf, 46/13-14, el-Vakı'a, 56/24; el-Tegabun, 64/2; ed-Dehr, 76/3; en-Nahl, 16/93; el-Mü'min, 40/31.

na irâde ve hürriyet tanıyan ayetler Allah'ın üstün kudreti yanında insanın irâdesine dikkat çekmektedir. Âyetler bütünüyle değerlendirildiğinde insanın sorumluluğu ve istitaası inkâr edilmemekte, hiçbir zaman Allah'ın hükümranlık alanından da bağımsız olarak düşünülememektedir. Allah, sınırsız kudreti ile dilediği zaman olaylara müdahele edebilir. Bu noktada insan, sınırsız hürriyet sahibi olduğu düşüncesine kapılıp, Allah'ın sınırsız kudretini göz ardı etmemeli, kendisinin hareket alanının Allah'ın kudret alanı içinde olduğunun farkına varmalıdır.[37]

Cebrî ve Mu'tezilî düşünce açısından insan hürriyeti meselesinde kader problemi ortaya çıkmaktadır. Bu problemin çözümü ezelî ilmin belirleyiciliği ve insanın irâdeli bir varlık olduğu iddiaları arasındaki zihni dengenin kurulmasıyla gerçekleşebilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere nasların çoğunluğu Allah'ın mutlak ilmi ve belirleyiciliğinin yanı sıra insan irâdesinin sınırlılığını esas almaktadır. Bu noktada bir grup ilgili nasları gözeterek ve daha literal yaklaşarak ezelî ilim lehine ve insanın irâdesini göz ardı ederek cebre yönelmiş, tevhidi ve ona ilişkin tenzihi vurgulamış, bir başka grup ise ezelî ilmin belirleyiciliğini izah etmeden, insanın irâdesini ön plana çıkartmıştır. Birinci görüşü tercih edenler Cebrîler, ikinci görüşü tercih edenler Mu'tezîlilerdir. Bu iki uç yaklaşımın ortasında bir görüş benimseyen Ebû Hanîfe nasların ve aklın vazgeçilmez ilkelerini ihmal etmeden mümkün olduğunca gerçekçi açıklama şekli geliştirmeye çalışmıştır.[38]

Hürriyet, insanı ilgilendiren bir meseledir. Fakat bu problemin yalnızca insanla ilgili boyutunun ele alınarak çözülmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü doğumunun ve ölümünün irâdesiyle olmadığının farkında olan insan, varlığıyla birlikte sahip olduğu tüm kabiliyet ve imkânları bahşeden bir yaratıcının var olduğunu bilmektedir. Bu bağlamda hürriyet meselesi insan ile ilgili olmasının yanı sıra Allah'ın kudreti ile de yakından alakalıdır. Meseleyle ilgili açıklayıcı bir neticeye ulaşabilmek adına hem Allah hem de insan ile ilgili yönü birlikte ele alınmalıdır.[39]

2. KUDRET AÇISINDAN İNSAN HÜRRİYETİ

Ebû Hanîfe, imanın tanımını iman esaslarını da içine alacak tafsilatlı bir şekilde yapmaktadır. Buna ilaveten hiç kimseye fiilini yaratma gücünün verilmediğini ifade etmektedir.[40] Burada Ebû Hanîfe Allah'ın yaratma kudretine atıf yapmaktadır. Fakat Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminde insanın irâdesini göz ardı etmeme noktasında öyle keskin bir çizgi vardır ki; o istitaâti kula nisbet etmektedir. O, iman için gerekli şartları saymaktadır. Bu şartların tamamı kabul edildiği takdirde "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (el-

37 Özler, "İnsan Hürriyeti Meselesinin Kur'an'ın Bütünlügü İçinde Tahlili", 27-28.
38 Galip Türcan, "Ebû Hanife ve Ehl-i Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu,* ed. İsmail Hakkı Göksoy-Nejdet Durak (Isparta, 2007), 498-499.
39 Özler, "İnsan Hürriyeti Meselesinin Kur'an'ın Bütünlügü İçinde Tahlili", *20.*
40 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz, 15. Baskı (İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 35.

Kehf 18/29) âyetinin iman edip etmeme konusunda serbest bırakıldığımız şeklinde mi anlamamız gerektiği sorusuna da sözü geçen ayetin vaîd için olduğu cevabını vermektedir. Akabinde "Kur'ân gerçekten bir öğüttür, uyarıdır! Dileyen ondan öğüt alır. Allah dilemeksizin onlar öğüt alamazlar" (el-Müddessir, 74/54-56) ayetini delil getirmektedir.[41]

Ebû Hanîfe, insanın hareket etme ve durma gibi fiillerinin hakikatte kendi kesbi ile olduğunu ifade etmektedir. Bu fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Dolayısıyla insanın irâdesi Allah'ın yaratmasıyladır. Bu yaratma kula nispetle bir vasıftır, kulun kesbi değildir. Hareket etme ve durma Allah'ın dilemesi, bilmesi, takdir etmesi ve kazası ile olmaktadır. İyi ve faydalı fillerin tamamı Allah'ın emriyle kötü ve zararlı fillerin tamamı da O'nun bilmesi, takdîr etmesiyledir.[42] İnsanın fiillerinin kendi kesbi ile olması mecazî mânada değildir. Kazandığı iyilik insanın kendi lehine, kötülük aleyhinedir. Mu'tezîle'nin insanın ihtiyarî fiillerinin yaratıcısı olduğu iddiası doğru değildir. Cebriyye'nin ise insanın kesb ve irâde sahibi olmadığı fikri yanlıştır. Her iki düşünce de "Ancak sana ibadet eder, yalnız senden yardım dileriz" (el-Fâtiha, 1/5) ibâresine aykırıdır. İnsanın fiilini kendisinin kesb etmesi ile yaratması arasında fark vardır. Yaratma fiili yalnızca Allah'a mahsus özelliktir. İnsanın çalışıp bir işi başarabilmesine rağmen o işi yaratması imkân dâhilinde değildir.[43]

Akıl sahibi her insan irâdeye ve isteyip niyetlendiğini yapma kudretine sahiptir. İnsan bu kudretini kullanırken iyi ile kötü, doğru ile yanlış, faydalı ile zararlı arasında ayrım yaparak en iyi olanı seçmeye çalışmaktadır. Bu durum, her insan için bu şekilde kodlanmıştır. Fakat insanın seçimde bulunurken A'yı değil de B'yi seçmesi ya da tersini yapması onun eğitimiyle, içinde doğduğu şartlarla, diniyle, ahlakî kabulleriyle ilişkilidir. Her insan için belirlenen düşünce süreçlerinin dışında, tekil olarak bir insan için belirlenen bir şey yoktur. İyi de kötü açıkça ortada durmaktadır. Kur'an'ın ifadesiyle; "dileyen iman eder, dileyen inkâr" (el-Kehf, 18/29). Kuran, hayatın üzerine oturduğu iki temel kategorinin, yani iman ve inkârın, bütünüyle insanın irâdesine ve seçimine bağlı olduğunu ilan etmek suretiyle, bütün diğer alt kategorileri de insanın irâdesine bağlamaktadır.[44]

Allah'ın, küfrü, zulmü ve fıskı murad ettiği şeklinde bir iddia doğru değildir. Küfre düşmek, Allah'ın emri, tevfiki ve rızası ile değil, meşieti, kazası, takdiri ve yaratması iledir. Allah'ın insanı muvaffak kılması Levh-i Mahfuz'da onu yazması iledir. Mu'tezîle, Ehl-i Sünnet'in aksine Allah'ın kötülükleri murad etmesini inkâr etmektedir. Delilleri; "Allah asla kulları için zulmü istemez" (el-Mü'min, 40/31), "Allah kullarının nankörlüğüne razı olmaz" (ez-Zümer, 39/7), "Şüphesiz Allah kötülükleri emretmez" (el-A'râf, 7/28), "Allah bozgunculuğu sevmez" (el-Bakara, 2/205) âyetleridir. Onların görüşleri irâdenin,

41 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 36.
42 Fethi Kerim Kazanç, "İslam Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 1/7 (Şubat 2007): 193.
43 Aliyyül Kari, *Şerhul Fıkhıl Ekber*, trc. Yunus Vehbi Yavuz, 8. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016), 49.
44 Şaban Ali Düzgün, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11 / 2 (Temmuz 2013): 5-6.

muhabbetin, rızanın ve emrin birbirinden ayrılmaz mefhumlar olduğu inancına dayanmaktadır. Mu'tezîle'ye göre Allah, kâfirin iman etmesini murad etmiştir, küfre düşmesini değil. Yine O, isyan eden kişinin kötülük yapmasını değil itaat etmesini istemiştir. Onlar çirkin olan bir fiilin murad edilmesinin de çirkin olduğunu iddia ederler. Halbuki güzel işler gibi çirkin işler de kulun fiillerinden olup, dünyada kötülenmeyi, âhirette azabı gerektirir. Şu var ki; kötülükler Allah'ın rızası ile değil kazası ve irâdesi ile meydana gelir.[45]

Ebu'l Hasen el-Eş'arî (ö. 873-935) ise insanın bazen kudret sahibi olması, kimi zaman olmamasını kudretin insandan ayrı olduğunun kanıtı olarak değerlendirir. Dolayısıyla kudret, insanın öz varlığından kaynaklanmamaktadır. İnsan daima kudret sahibi değildir. Öyleyse kudret insandan ayrıdır.[46] Kudretin fiille birlikte bulunduğunu kabul eden Eş'arî düşüncede fiil meydana geldikten sonra kudret yok olmaktadır.[47] İnsan fiilini Allah'ın dileyip yarattığı hâdis kudretle gerçekleştirmektedir. Böylece insan bir kudretle de olsa, yaptığı fiilden sorumlu olmaktadır. Şayet insan, fiilini ilâhî irâde ve kudretten bağımsız olarak tek başına yapabilseydi, fiiline dilediği niteliği verebilmesi gerekirdi. Halbuki insanın iyi ve güzel olmasını arzu ettiği fiil çirkin olabilir. İlâhî fiillerin tamamı hikmet ve adâlet sıfatına uygun olarak irâde kapsamında gerçekleşmektedir. Bu fiillerde menfaat elde etme veya zararı bertaraf etme manasında hikmet aramak gereksizdir. Ayrıca Allah hakkında hiçbir şey vâcib değildir.[48]

Ebû Hanîfe'nin insan hürriyetine ilişkin meseleyle ilgili Allah'ın ezeli ilmi ve insan irâde- si arasında bir orta yol bulma çabasında olduğunu görüyoruz. Onun bu yaklaşımı son derece güçlü bir fikri yeterliliğe işaret etmekte, nasların daha ziyade cebr ağırlıklı ifadeleri ile felsefî ve kaderi baskı arasında sıkışan Ehl-i Sünnet düşüncesini tanımlamak için yollar aramakta ve belli ölçüde bir çıkış yolu bulmaktadır. Kendinden sonra gelen Ehl-i Sünnet kelamcıların bir çoğunun onun önceden yakaladığı bu tercihi, naslara tutunarak ve kaderî tercihlerin baskısı ile terk ettikleri ve belli ölçüde Allah'ın ilmi, irâdesi ve kudretine, insanın sorumluluğunu feda ettikleri kabul edilebilecektir. Mâtürîdîler, Ebû Hanîfe tarafından geliştirilen bu yaklaşımı devam ettirmiştir.[49]

Cebrî düşüncede insanın fiil işlemek için irâde ve istitâası yoktur. İnsanın hareketleri cansız varlıkların hareketinden farksızdır. Fakat insanın kendiliğinden meydana gelen hareketleri ile tercihleri ile olanları arasında fark vardır. Merdivenden çıkan ile ayağı kayıp düşen kimselerin hareketlerinde tercih ve zorunluluk açıktır. Ayrıca insanın fiillerinin zorunlu olarak meydana gelmesinin kabulü; onun fiillerinden sorumlu olmasını ve

45 Aliyyül Kari, *Şerhul Fıkhıl Ekber*, 52.
46 Ebu'l-Hasen Eşarî, *Luma' fi'r-reddi alâ ehliz'zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Hammûde Zekî Gurâbe, (Kahire: 1955), 93.
47 Eşarî, *Luma*, 96.
48 Kazanç, "İslam Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", 182.
49 Türcan, "Ebû Hanife ve Ehl-İ Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı", 498-499.

karşılığında mükâfat ya da ceza almasını geçersiz kılar.[50] İnsanın kendi fiillerine etkisinin olup olmadığı sorusu Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda o, insanın kendisi için fayda ya da zarar vermeye istitâasının olup olmadığı üzerinden gider. Bu durum reddedildiği takdirde o, Allah'ın kötülüğü yaratıp yaratmadığının sorulmasını ister. Bu sorunun cevabı evet ise kişinin kendi iddiasından vazgeçmiş olacağını ifade eder. Bu kişi hayır derse "Yarattığı şeylerden gelebilecek kötülüklerden Allah'a sığınırım" (el-Felak, 113/1-2) ayetinden dolayı küfre düşmüş olacaktır.[51] Böylece Cebrî düşüncenin geçersizli-ği ortaya çıkmış olur. Ayrıca bu düşüncenin doğruluğunu var sayarsak, Allah'ın insanı sevab veya günah işlemeye zorunlu tuttuğu görüşü ortaya çıkar. Bu durum Allah için muhâldir.

Cebrî düşünce Allah'ın ilim, irâde ve kudretini esas alarak insanın irâdesini ihmal etmektedir. Böylece Allah'ın adâletini reddederek, bir anlamda Allah'a zulüm isnat etmiştir. Mu'tezilî düşünce ise insan iradesini, va'd ve vaîd'in gerçekleşeceğini esas alarak Allah'ın ilim, irâde, kudret ve mutlak yaratıcılığını ihmal etmiştir. Onlar Allah'ın adil oluşunun vurgusunu yaparken, O'nun naslarda açıkça yer alan sıfatlarını izahlarının dışına çıkarmışlardır. Her iki düşüncenin de çokta isabetli olmadığını görmekteyiz. Bu konuda Ebû Hanife'nin farkı; erken sayılabilecek bir dönemde bugün bile aklî/felsefî bakımdan değerlendirilmeye konu yapılacak nitelikte güçlü bir kader telakkisini önümüze sermiş olmasıdır.[52]

3. İRÂDE AÇISINDAN İNSAN HÜRRİYETİ

İnsanın başına gelen bir musibetin Allah'ın belirlemesiyle mi yoksa kişinin kendi elde etmesiyle mi olduğu sorusuna Ebû Hanîfe, kişinin kendi eliyle işledikleri sonucunda olacağını ifade etmiştir. Ona göre kötülük insanın günahı sebebiyledir. Bu duruma "Sana gelen iyilik Allah'tan, kötülük ise nefsindendir" (en-Nisa, 4/79) âyetini örnek verir.[53] İnsana hürriyet tanıyan Ebû Hanîfe, onu fiillerinde etkisi olmayan bir varlık konumuna indirmek yerine sorumluluğuna vurgu yapmıştır.

İnsanın hür oluşundan hareketle fiilleri üzerinde etkisinin olduğunu ispat etmek amacıyla kesb kavramını ilk kullanan Ebû Hanîfe'dir. Onun kesb kavramından özellikle akâid risâlelerinde açıkça bahsetmesi dikkat çekicidir. İnsanın bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden Ebû Hanîfe, ihtiyarî fiillerinin meydana gelişinde kişinin sahip olduğu kudretin tesirini ön plana çıkarmaktadır.[54] Onun Kur'an'dan ilham alarak insan fiilleri meselesine kesb kavramıyla değinmesi muhtemelen İslâm âlimlerinin dikkatini çekmiş olmalı ki kendisinden sonra Dırâr b. Amr başta olmak üzere Muammer b. Abbâd,

50 Seydişehirli Mahmud Esad Efendi, *Mâtürîdi Akaidi*, 230.
51 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 37.
52 Türcan, "Ebû Hanife ve Ehl-İ Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı", 498-499.
53 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 36.
54 Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25: 304.

Ahmed b. Seleme el-Kûşânî, Hişâm b. Hakem, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, İbn Küllâb el-Basrî, Yahyâ b. Ebû Kâmil gibi âlimler üzerinde durmuşlardır.[55]

Ebû Hanîfe, insanın fiillerini gerçek anlamda kendi kesbi ile elde ettiği düşüncesindedir. Ona göre fiillerini kesb eden insan, yaratıcısı Allah'tır. İnsanın fillerinin tümünün Allah'ın ilmi, dilemesi, kaza ve kaderiyle meydana gelmekte olduğunu kabul eden Ebû Hanîfe'ye göre iyi-kötü fiillerin hepsi bu kategoriye girmektedir. Daha geniş bir ifadeyle; iyilikler ve kötülükler O'nun ilmi, dilemesi, kaza ve kaderiyle meydana gelmiştir. Fakat kötülükler Allah'ın rızası ve emri dışındadır.[56] Mu'tezile, insanın fiillerinin kendi kastıyla meydana geldiğini ve bu fiillere bağlı olarak övgü, yergi, ödül ve cezâyı hak ettiğini iddia etmektedir. Şayet mükâfat ve ceza Allah tarafından ileri gelseydi insanın böyle bir hakedişi mümkün olmazdı. O halde bu fiillerin Allah'a izafe edilmesi yalnızca mecaz yoluyla mümkün olabilir.[57]

İnsan, bilgi üretebilen ve ürettiği bilgiyle hareket eden bir üstün varlıktır. Yaratılışından itibaren sahip olduğu bu özellikleri insanı diğer varlıklardan farklı ve üstün kılmaktadır. İnsanın bu nitelikleri doğru yönde kullanmasında Allah tarafından kendisine verilen ilahi bilgiler ve akıl yol göstermektedir. İnsanlar akıl, güç, zekâ, yetenek, çalışkanlık, üretkenlik açısından farklıdır. Dolayısıyla bu özelliklerin belirlenmesi insanın çalışmasına bağlıdır.[58]

Her ne kadar Eş'arîler açık açık dile getirmeseler de onlarda Mâturîdîler gibi insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı, insan tarafından kesb edildiği noktasında benzer düşüncelere sahiptir. Gerek Eş'arîler gerekse Mâtürîdîler insanın müktesip olduğu konusunda ittifak etmelerine rağmen kesbin anlaşılması, buna bağlı olarak insanın fiilleri konusundaki etki alanları hakkında ihtilâf etmişlerdir.[59]

İnsanın fiilleri için gerekli olan istitâa Ebû Hanîfe'ye göre fiilden önce veya fiilden sonra değil fiil ile birliktedir. İstitâanın fiilden önce olması, insanın ihtiyacı anında Allah'tan bağımsız olarak fiilini gerçekleştirmesi anlamına gelirdi. Bu durum "Allah hiçbir şeye muhtaç değildir; sizler ise muhtaçsınız" (el-Muhammed, 47/38) ayetine ters düşmektedir. İstitâanın fiilden sonra olmasında ise fiilin onsuz meydana gelmesini gerektireceğinden dolayı mümkün değildir.[60] Ebû Hanîfe'ye göre insanın kendisiyle kötülüğü işlediği istitâa aynı şekilde onun iyiliği işlemesi için de elverişlidir. İnsan, Allah'ın kendisinde meyda-

55 Eşarî, *Luma*, 281.

56 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, *(İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz, 15. Baskı (İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 54.

57 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l usûli'l-hamse,* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 778-779; Kazanç, "İslam Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", 180.

58 Mehmet Evkuran (ed.), *Sistematik Kelam* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 209-210.

59 Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Haziran 2018): 41.

60 Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, *(İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz, 15. Baskı (İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 67.

na getirdiği kötülüklerden dolayı değil, iyilik için kullanılmasının emrettiği istitâasını o yönde kullanmaması neticesinde ahirette cezayla karşı karşıya kalacaktır.[61]

İmam Mâtürîdî, Ebu Hanîfe'den itibaren Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kabul ettiği istitâatı iki kategoride açıklar. İlki; fiil için gerekli vasıtaların eksiksiz ve sıhhatli oluşu, ikincisi; kudretin fiili meydana getirmesidir. Birincisi fiilden önce var iken, ikincisi fiil ile birliktedir. İnsanın sorumluluğuna esas teşkil eden birinci kısımda olup, fiilin meydana gelmesi ona bağlıdır. İkinci kısımda fiil ile birlikte olan kudret Allah tarafından yaratılarak insana verilmiş ve fiil için vardır. Fiil onun sayesinde nitelik kazanıp, mükâfat veya ceza ile ilişkilendirilir.[62]

İstitâat, insandaki sebep ve âletlerin sağlam olması durumunda fiilin işlenmesi anında Allah'ın yarattığı bir sıfattır. Şayet insan irâdesini iyi yönde kullanırsa; Allah onda o gücü yaratır. Aynı şekilde insan irâdesini kötüye kullanarak kötü işler yapmak isterse, Allah onda kötülük işleme gücünü yaratır. Bir başka ifadeyle; insan iyi veya kötü hangi işi yapmak isterse Allah o fiili işlemek için verdiği istitâatı elinden almaz. Çünkü insana fiil ile birlikte verilen istitâat, dünyada yaşadığı müddetçe kendinden ayrılmaz bir güçtür. Ebû Hanîfe'ye göre, istitâat, iki zıd manaya da yetkilidir. Yani aynı istitâat ile insan iyilikte kötülükte yapabilir. Öyle ki, küfre sarf edilen istitâat aynen imana sarf edilen istitâttır. Fakat bu ititâat hem iyiliğe hem de kötülüğe tâalluk etmez. Kâfir, mükellef bulunduğu imana gücü yetmesine rağmen kendi ihtiyarı ile bu istitâatını iman etmek için kullanmayıp, küfür için kullanarak zayi etmiştir. Bu sebeple kâfir kötülenmeye ve azaba lâyık olmuştur.[63]

Ebû Hanîfe'ye göre Allah, kullarını iman etmede serbest bırakmış, onlara irâde hürriyeti bahşetmiştir. Onları mü'min veya kâfir olarak yaratmamıştır. İman ve küfrü insanın kendisi tercih etmekte fiillerini de o yönde etkinleştirmektedir. Şayet bir kul imanı tercih etmişse Allah onu mü'min olarak bilir. Bunun tam tersi durum da söz konusu olabilir. Dolayısıyla iman veya inkâr eden kimse kendi tercihi sonucunda mü'min ya da kâfir şeklinde vasıflanmıştır.[64] Ebû Hanîfe'nin iman ve küfrü insanın bir fiili olarak değerlendirmesi çok önemli bir noktadır. İman ve küfür insanın fiili olarak kabul edilince, kişinin iman etmesi veya küfre düşmesi kendi fiilinin olduğu sonucuna varılır.

İnsan, Allah'ın kullarına hitap etmek suretiyle yaptığı uyarılara rağmen küfrü tercih ederse; Allah küfür fiilini onun için yaratır. Aynı durum iman için de söz konusudur. İnsan iman etmek için çaba gösterirse; Allah ona yolları kolaylaştırır. Böylece insan kendi isteği ve hür irâdesi ile imanı veya küfrü tercih etmiş olur. Allah, kulunun iman etmesini ister fakat küfre düşmesini istemez. O, insana belli bir alanda hürriyet tanımak ve sorumluluğuna esas olmak üzere, dilediği fiili işlemesine yardımcı olur. Allah'ın rızası küfür istikametin-

61 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 36.
62 Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd,* nşr. Fethullah Huleyf, (İstanbul: 1979), 256; *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. trc. M. Saim Yeprem. 2. Baskı. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 24.
63 Aliyyül Kari, *Şerhul Fıkhıl Ekber*, 53-55.
64 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 55.

de olmadığı için kulunu terkeder; yardım ve inayetini keser, bunun sonucunda insan da küfre düşmüş olur. İman yönünü seçen insan ise dilediği şekilde imanı tercih etmiş olur. Allah'ın rızası iman istikametindedir. Dolayısıyla sorumluluk, insanın hür irâdesi ile yaptığı tercihler sonucunda bizzat kendisine aittir. Başka bir varlığın etkisi söz konusu olmadığı için iyi ya da kötü fiillerinin sorumlusu bizzat insanın kendidir.[65]

İnsana ait olan cüz'i irâdenin yaratılmadığını ifade eden Mâtürîdîler, onun bu irâdeyi kullanarak sorumluluk altında bulunduğuna dikkat çekerler. İnsanın sorumluluğu konusunda daha anlaşılır bir tanım yapma amacında olan İmam Mâtürîdî'nin düşüncesi Ebu Hanîfe'nin temellerini attığı anlayışa dayanmaktadır. Nitekim Ebu Hanîfe'ye göre, Allah mahlukâtı küfür ve imandan soyutlanmış halde yaratmış, akabinde kullarını emir ve nehye tâbi kılmıştır. İnsan kendi fiilleri sebebiyle iman etmiş veya küfre düşmüştür. İman eden kişinin ikrârı ve tasdiki Allah'ın yardımı iledir. İnkâr eden kişinin küfre düşmesi ise Allah'ın isteğiyle ve yardımı ile değil kendi tercihiyledir.[66] İnsan irâdesine sık sık vurgu yapan Ebû Hanîfe'ye göre mü'min biri ölmek üzere iken şeytan onun imanını zorlama ve baskı ile alıp küfre düşüremez. Fakat kul irâdesi ile imanı terk ederse bu durum mümkün olur.[67]

Ebu Hanîfe'nin iman eden veya inkâr eden kişinin kendi tercihi ile bu yolu seçtiğine dair ifadesinin yorumunu şu şekilde yapabiliriz: İnsan, mü'min veya kâfir olarak değil, bu iki vasıftan soyutlanmış bir halde doğar. İlâhî hitap ile kullarını uyaran Allah, onlardan bazı davranışları yapıp/yapmamalarını istemiş onları bu noktada serbest bırakmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere insan, irâdesini kullanarak küfre meylederse, Allah onun için küfür fiilini yaratır fakat Allah'ın rızası bu yönde değildir. Ayrıca insan hür irâdesini bu istikamette kullanmaya devam ederse; Allah onu kendi haline bırakır ve istediği yola girmiş olur. Eğer insan iman yönünü seçerse Allah'ın rızası da iman yönünde olduğu için mü'min vasfı kazanır. Bu durumda Allah'ın yardımı o insan için devam eder. Daha geniş bir ifadeyle; insan hür irâdesiyle bu temel noktada kaderini kendisi tayin etmektedir.[68]

Bir kimsenin öldürülmesinin Allah'ın dilemesiyle meydana geldiğini ifade eden Ebû Hanîfe'ye göre, öldürme fiilini işleyen kişi maktul olduğu için insanlar onu kınar. Yine aynı şekilde bir kimse birine iyilik ettiği zaman o da Allah'ın dilemesiyle olur ve insanlar iyiliği yapan kimseyi överler. O kimsenin fiilleri de Allah'ın dilemesiyle meydana gelmektedir. Fakat insan günah işlediğinde onun fiilinde Allah'ın rızası yoktur. Dolayısıyla iyi ya da kötü fiilini tercih eden insandır.[69]

Ebu Hanîfe'nin düşüncelerine uymayan cebrî anlayışta insanın irâde hürriyeti ve ihtiyârı yok sayılarak, onu üretkenlikten yoksun pasifliğe sürükleyen bir düşünce hâkimdir.

---

65 M. Said Yazıcıoğlu, "Mâtüridî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 30/1 (Nisan 1988): 167.
66 Yazıcıoğlu, "Mâtüridî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", 166.
67 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 57.
68 Yazıcıoğlu, "Mâtüridî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", 166-167.
69 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 48.

Bu tavır Kur'ân'ın bildirimlerine aykırıdır. Cebrî görüş, insanın içinde yaşadığı sosyal ve iktisâdî faaliyetin birer safhası durumunda bulunan teşebbüs etme, çalışma, üretme gibi realitelerle bağdaşmamaktadır. Cebriyye'nin iktisâdî hayatta fakirlik sorunu karşısındaki tutumu; başa gelen her şeye rıza göstermek, pasif beklenti içerisinde olmak, yokluğa sabretmek, verilene kanaat etmek şeklinde formüle edilebilir. Bu formülasyonun sonucu ise açlık, darlık ve geçim sıkıntısı ve sosyal hayatta ilerleyememedir. Cebrî düşünce ikinci derecede ihtiyaçlara önem vermediği için maddî yönden zenginlere herhangi bir tavsiyede bulunmamakta, insanlara fakirliğe razı olunma-sı gerektiği ile ilgili uyarılar yapmaktadır. Nitekim bu düşünce sahipleri fakirliği asla bir problem olarak görmedikleri için rızkı insanlar arasında yağmur gibi taksim edilmiş bir kader olarak görürler. Onlardan fakirlikle ilgili bir çözüm bulmalarını beklemek zordur. Bu düşüncenin mevcudiyetiyle fakirliğin olanca şiddetinin devam etmesi beklenir.[70] Ebû Hanîfe'nin insanın çalışıp çabalamasıyla fiillerini elde edeceği fikrinden hareketle; insanın başarısının veya başarısızlığının kendi tercihi neticesinde olduğu bilinmelidir.

İnsan, hür irâdeye ve eylemde bulunma kudretine sahiptir. İnsanın hür irâdesi ve kudreti sayesinde yaptıklarından sorumlu tutulduğu açıktır. Fakat insanın irâdesinin dışında hazır bulduğu, kendisine verilen iki yapı mevcuttur. Bunlardan biri insanın fıtrî yapısı, diğeri bu fıtrî yapının gözlemleyip kararlarına kaynak yaptığı dış dünyanın ontolojik yapısıdır. İnsan, hem kendi fıtratını hem de dış dünyanın fıtratını hazır bulmaktadır. İnsanın hazır bulduğu bu iki yapı üzerinden idrak etmesi, düşünceler geliştirmesi, muhakemelerde bulunması ve sonuçlara ulaşması sağlanmaktadır. Bu iki alanın insana hazır verilmesi kader kapsamında değerlendirilir. Çünkü bunların elde edilmesinde onun bir etkisi bulunmamaktadır. Ama insan hem kendi fıtratını hem de dış dünyayı kullanmaya başladığı andan itibaren, irâdesi öne çıkmaya başlar ve sorumluluk alanının çizgileri netleşir. İlahî iradenin arzusu, insanın fıtratıyla dış dünyanın fıtratı arasında bir uyum olmasıdır. Doğru kararların verilebilmesi, bu iki alan arasında bir uyumla mümkün hale gelir. İnsanın kendisine verilen alanı hazır bulmuş olması, bu iki kaynak açısından zorunlu sonuçlar ortaya çıkarmamaktadır. İnsanın kendisine verilmiş bu yapıya sahip olması, mecbur olmadan düşünmesi ve eylemlerde bulunması onun kaderidir.[71]

Ebû Hanîfe'ye göre Allah, kullarına karşı adâletli, lütufkâr ve merhametlidir. Adâletinin bir gereği olarak kulunu işlediği bir günahtan dolayı cezalandıran Allah, lütfu neticesinde kulun işlediği sevabın karşılığını da fazlasıyla verir.[72] Mu'tezile, insanın fiillerinin değerlendirmesinde salah-aslah konusuna son derece önem vermiştir. Salah kelimesi fayda, menfaat gibi anlamlara gelmekte, aslah ise onun mübalağa ifade eden şeklidir. Allah'ın fiillerinde fayda, iyilik, güzellik gibi özellikler bulunmaktadır. Allah için

70 Kazanç, "İslam Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", 173.
71 Düzgün, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", 5.
72 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 56.

düşünülmesi caiz olmayan bu vasıfların tamamı insanlar içindir. Allah'ın yapacağı teklifler de salah-aslah özelliğini taşımalıdır. Bu vasıfları taşımayan fiiller Allah'a izafe edilemezler.[73] Allah'ın fiillerinde ve teklifinde salah-aslahı esas alan bu düşünce, O'nun bütün fiillerinin bir hikmete dayandığını ifade eder. Allah'ın bütün fiilleri iyi olmakla beraber insanın fiilleri için aynı durum söz konusu değildir. İnsanın bazı fiilleri iyi bazı fiilleri kötü olabilir. Bu sebeple insanın fiillerinin Allah'a izafe edilmesi uygun değildir.[74] Allah'ı için salah işlemenin vacip olduğunu ifade eden Mu'tezile, bu düşünceyle adâlet ilkelerini uyguladıklarını öne sürerler. Aslında onları bu fikre götüren vacip kavramına atfettikleri anlam olmuştur. Mu'tezile'ye göre vacipte esas olan onun güzel olmasıdır.[75]

Eş'arîler ve Mâtürîdîler, Allah'ın salahı işlemeye ve insanları hayırda tutmaya mecbur olmadığı hususunda ittifak halindedir. Allah'ın tek yaratıcı olduğu kâinatta kötülüklerle iyilikler yan yanadır. Şayet Allah'a salah işlemek vacip olsaydı, âlemde kötülüklerin olmaması gerekirdi. Ayrıca salah ve aslah olarak isimlendirilen fiiller görecelidir. Bunlar insan düzeyinde olup, Allah katında aynı anlamı ifade etmemektedir.[76]

Ebû Hanîfe'ye göre Allah, dilediği kulunu hidayete ulaştırdığı gibi, dilediğini de adâleti-nin gereği olarak delalette bırakabilir. Bu durum hızlan olarak adlandırılmakta, manası ise Allah'ın razı olacağı şeylerde adâleti gereği kulu muvaffak kılmayarak, yardımını kesmesidir.[77] Buna göre Allah, insanın kalbinde itaat ve nankörlüğü cebir ve zorlama yolu ile değil, istek ve kazancına, çalışıp çabalamasına göre yaratır. Allah, mü'min kullarına fazlı ve ihsanı ile imanı sevdirmiş, küfür, fasıklık ve isyanı da çirkin göstermiştir. Allah, adaleti ile küfre düşenlere hidayet etmeyi terk etmiş, onlara isyanı sevdirerek imanı çirkin göstermiştir.[78] Allah'ın saptırması, kuluna yar-dım etmemesidir. Buna göre Allah, küfrü tercih eden kullarını razı olduğu amellere muvaffak kılmaz. Bu da Allah'ın adâleti gereğidir. Zira başkası için gerekli olan hiçbir şeyi yaratmak Allah üzerine vacip değildir.[79]

İmanın ve küfrün insanın kendi kazancı ile olduğunu belirten Ebû Hanîfe, Allah'ın insanları selîm bir şekilde yarattığını, daha sonra onları emir ve yasaklara muhâtap kıldığını ifa-de etmiştir. İman ve küfür sonradan tercihle gerçekleşir. Dolayısıyla iman eden de küfre düşen de kendi irâdesi ile bu yolu seçmiş olur. İman da ısrar eden ve küfür yoluna girmeyi tercih eden kimsenin red ve inkârı Allah'ın ona yardım ve inâyetini kesmesinden ileri gelmektedir. Aynı durum inanan kimse için de söz konusudur. Yani o da Allah'ın yardım ve inâyeti ile iman yolunu tercih ederek mü'min olmuştur. Yarattığı kullarını iman ve inkârı tercih etmede serbest bırakan Allah, onları öncesinde mü'min ya da kâfir olarak

73 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l usûli'l-hamse,* 33.
74 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l usûli'l-hamse,* 357. 358.
75 Gölcük-Toprak, *Kelâm,* 277.
76 Gölcük-Toprak, *Kelâm,* 280.
77 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 57.
78 Aliyyül Kari, *Şerhul Fıkhıl Ekber*, 51.
79 Aliyyül Kari, *Şerhul Fıkhıl Ekber*, 83.

da yaratmadığı için iman ve küfür, insanın kendi irâdesi ve kesbiyledir. Ebû Hanîfe, Allah'ın insanın kalbinde itâat ve itâatsizliği onun irâde ve kesbine bağlı olarak var ettiğini, kâfir olanı küfür halinde iken kâfir olarak bildiğini, küfürden dönüp iman ederse, ilminde ve sıfatında bir değişiklik olmaksızın, aynı zamanda onu mümin olarak da bilip ve seveceğini ifade etmektedir.[80]

Ebû Hanîfe'nin tanımladığı irâde anlayışı insan hürriyeti meselesi ile ilgili ortaya atılan ve ileride Ehl-i sünnet çizgisiyle sistematize edilecek olan en sağlam temellerden birisini oluşturması bakımından önemlidir. Allah'ın ilmi, irâdesi ve kudretiyle etkin ve her an yeniden yaratıcı olmasının yanı sıra insanın irâde sahibi ve sorumlu bir varlık olması düşüncesi bizi bir yandan cebir, diğer yandan mutlak özgürlük fikrinden uzaklaştırmaktadır.[81] İnsan irâdesi meselesinde Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla birlikte ulûhiyet telakkîsini gözeten Ebû Hanîfe, bu bağlamda insanın müstakil bir varlık olarak irâdesini de işlevsel bir şeklide tanımlamıştır. Bu noktada insanın sorumlu tutulduğu tüm fiillerinin va'd ve vaîd'e sonuç vereceğini bildirerek hem insan irâdesi- nin etkinliğine hem de Allah'ın adalet sıfatına halel getirmeyen bir üslup belirlemiştir.[82]

4. İLİM AÇISINDAN İNSAN HÜRRİYETİ

Ebû Hanîfe, iyiliğin ve kötülüğün Allah'ın takdiri ile olduğunu ifade etmektedir. Şayet bir kimse bunun aksini iddia ederek iyi ve kötünün Allah'tan başkasına ait olduğunu söylerse, o kimse Allah'ı inkâr etmekle birlikte tevhid inancına aykırı görüş serdetmiş olur.[83] İyilik ve kötülük Allah'ın takdiri ile olduğu için kadere inanmak imanın şartlarından biridir. Varlık âlemini yoktan yaratan Allah, aynı zamanda onu oluşundan önce ezelde bilmektedir. Allah'ın ilmi, irâdesi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfûz'daki yazısı olmaksızın dünya ve ahirette herhangi bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Fakat bu yazılma işlemi bir hüküm değil, vasıftır.[84] Mesela; "falanca kimse mü'min falanca kimse ise kâfir olsun" şeklinde bir yazılma değildir. Öyle olsaydı; mü'min yazılan kimse iman etmeye, kâfir yazılan kimse de küfre düşmeye zorlanırdı. Yalnızca "falanca kimse kendi irâdesiyle imanı tercih etmiştir, falanca da kendi irâdesiyle küfrü tercih etmiştir" şeklinde olabilir. Bu durumda insanın fiilleri zorunluluktan kurtulmuş olur.[85]

Ebû Hanîfe'nin Allah'ın ilmi hakkındaki "Allah, ezelî ilmiyle kıyâmete kadar olacakları bilir ve buna göre 'Levh-i Mahfûz'a yazar. Olaylar zamanı gelince Allah'ın ilmine göre meydana gelir" şeklindeki tasnifi oldukça dikkat çekicidir. Fakat Ebû Hanîfe'ye göre

80 Kazanç, "İslam Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", 192.
81 Hülya Terzioğlu, "Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezlilik", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1/19 (Nisan 2012): 408.
82 Terzioğlu, "Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezlilik", 409.
83 Ebû Hanîfe, *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, 66.
84 Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 54.
85 Seydişehirli Mahmud Esad Efendi, *Mâtürîdi Akaidi*, 226.

Allah'ın 'Levh' teki yazısı hüküm olarak değil, vasıf olarak mevcuttur. Allah'ın bilmesi; yok olanı yokluğu halinde yok olarak, var olanı da varlığı halinde var olarak bilmedir. Ayakta olanı o haliyle, oturanı da oturduğu haliyle bilir. Allah'ın ilim sıfatı Ehl-i Sünnet kelâm ekolleri olan Eş'arî ve Matürîdiyye'ye göre ezelidir. Allah, var olanları bu ezeli bilgisiyle bilir. Ancak Allah'ın ezeli bilgisi varlıklar üzerinde zorlayıcı bir durum teşkil etmez. İnsan fiillerinin mahiyetine kitaplarında geniş yer veren Eş'arî kelâm âlimlerinden Fahreddin Râzî'ye göre Allah insanların fiillerinin meydana geleceğini veya gelmeyeceğini bilir. Ona göre meydana gelmeleri Allah'ın ilmi dahilinde olan şeylerin gerçekleşmesi zorunludur. Allah'ın ilmi dışında bir şeyin meydana gelmesi ise mümkün değildir. Matürîdî kelâm âlimlerinden İbn Hümam, Allah'ın külliyatı ve cüziyyatı bütün yönleriyle bildiğini ve O'nun ilminin dışında hiçbir şeyin cereyan etmediğini ve bütün hâdislerin, bütün cüzleriyle Allah'ın ilmine muhtaç olduklarını belirtir. Allah fiillerini gerçekleştirmede irade sahibidir. Çünkü O, bütün eşyayı yapıp yapmamada muhtârdır. Fâili Muhtâr'ın ise yapacağı şeyle-ri bilmesi gerekir. İhtiyâr ancak ilimle olur. Bir şeyi yaratmayı kasteden Allah, o şeyi bildikten sonra ona yönelir. Bu, zaruridir.[86]

Eş'arîler, kelam sistemlerinde Allah'ın irâdesine büyük önem verirler. Ancak onlara göre Allah'ın irâdesine yön veren ve O'nun eylemlerinin gerekçesi konumunda olan sebep bilgidir. Eş'arîler'in düşüncesine göre Allah'ın irâdesi O'nun ezelî bilgisine uygun olarak işlemektedir. Her şey Allah'ın ezelî bilgisinin içindedir. Allah, insanlar hakkında olmuş ve olacağı bilmekte, neyi ne şekilde bilmişse onu o şekilde irâde etmektedir. Allah'ın kendisi dışında var olan her şey O'nun irâdesiyle meydana geldiğine göre, var olan her şeyin Allah tarafından bilinmesi zorunludur. Çünkü Eş'arîler'e göre irâde eden varlık, ancak bildiği şeyi irâde edebilir.[87]

Ebû Hanîfe'nin Allah'ın Levh'teki yazısı hüküm olarak değil vasıf olaraktır, ifadesi dikkat çekici bir husustur. Allah'ın bilmesi, yok olanı yokluğu halinde yok olarak, var olanı da varlığı halinde Ebû Hanife'nin ezeli ilim ve kader anlayışı, Hasan el-Basrî ile Ömer b. Abdulaziz'in bu konudaki görüşlerine çok benzemektedir. Çünkü Ebû Hanife, hem ezelî ilmin Levh-i Mahfûz'a kaydedilmiş olup, bunların zamanı gelince gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ayrıca o, ilâhî ilmin 'tavsîfî' olduğunu iddia etmiş, ilâhî ilmin mâlûma tâbi olduğunu kabul etmiştir. Ebû Hanîfe, Allah'ın ezelî ilmini kabul etmektedir. Ancak insanın davranışı ile irâde özgürlüğü arasında bir çelişki görmemektedir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü şöyle formüle edebiliriz: "İnsanlar öyle yapacaklarından dolayı bilmektedir; yoksa O öyle

[86] Hamdi Gündoğar, "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü", *Marife*, 10/3 (Ocak 2010): 118-119.

[87] Muzaffer Barlak, İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları -I- Eş'arîler, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 24-25.

bildiğinden dolayı insanların davranışları Allah tarafından belirlenmiş değildir."[88] Böylece Cebri düşüncenin tutarsızlığı da ispatlanmış olmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin insan hürriyeti meselesine getirmiş olduğu itidalli bakış açısı, insanı zihni açıdan da rahatlatmaktadır. İnsana Allah tarafından bahşedilen kudret, irâde ve bilginin tamamı Allah'ın izni ve buyruğuyladır. Allah tarafından kendisine izin verilmediği sürece insanın bunların hiçbirini kullanması mümkün değildir. Dolayısıyla insan, yetilerini ve donanımlarını kullanma hakkını ilk baştan bu yana Allah'tan almıştır.[89]

SONUÇ

Ebû Hanîfe'nin tasvir ettiği insan prototipi; Allah karşısında ne tam bağımsız ne de tam bağımlı bir varlıktır. O, insanın yaratma bakımından Allah'a muhtaç olduğunu vurgularken, irâdesini kullanmada özgür olduğuna dikkat çekmiştir. Böylece Ehl-i Sünnetin kesb nazariyesi- nin temelini atmış, kendinden sonra gelen âlimlere de yol göstermiştir. Âlemdeki her şeyin Allah'ın takdiriyle meydana geldiğini kabul eden Ebû Hanîfe, insanın kendisine verilen cüz-i irâdeden dolayı yaptıklarından sorumlu olduğunu vurgulamıştır. Ebû Hanîfe'nin insan hürriyeti-ne ilişkin meseleyle ilgili Allah'ın ezeli ilmi ve insan irâdesi arasında orta bir yol bulma çabasında olduğunu görüyoruz. İnsana hürriyet tanıyan Ebû Hanîfe, onu fiillerinde etkisi olmayan bir varlık konumuna indirmek yerine sorumluluğuna vurgu yapmıştır. Onun düşüncesinde insan ne sınır-sız özgürlüğe sahip ne de fiillerinin farkında olmayan pasif bir varlıktır. Aksine fiillerini tercih edebilen irâde sahibi bir o kadar da Allah'ın sınırsız kudretinin farkında olan bilinçli bir varlıktır. İnsan, hür irâdesi ile tercih ettiği fiillerin neticesinde ahirette mükâfat ve cezayla karşı karşıya kalacağının farkında olarak eylemlerde bulunmalıdır.

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet. "İmam-ı Azâm Ebû Hanife'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/27 (Haziran 2016): 1-27.

Aliyyül Kari. *Şerhul Fıkhıl Ekber*. Trc. Yunus Vehbi Yavuz. 8. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016.

Aydınlı, Osman. "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader Anlayışı". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2002): 127-146.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*. 5. Baskı. Ankara: Say Yayınları, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rifât*. Trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

88 Abdulhamit Sinanoğlu, "Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/4 (Ocak 2004): 29-30.

89 Fethi Kerim Kazanç, Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 206.

Düzgün, Şaban Ali. "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkanı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11 / 2 (Temmuz 2013): 1-10.

Ebu Hanîfe. *el-Fıkhu'l-Ebsat (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri).* Trc. Mustafa Öz. 15. Baskı. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ebu Hanîfe. *el-Fıkhu'l-Ekber*, *(İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*. Trc. Mustafa Öz. 15. Baskı. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ebû Hanîfe. *Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti*, *(İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*. Trc. Mustafa Öz. 15. Baskı. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ebu'l-Hasen Eşarî. *Luma' fi'r-reddi alâ ehliz'zeyğ ve'l-bida'*. nşr. Hammûde Zekî Gurâbe. Kahire: 1955.

Mehmet Evkuran (ed.). *Sistematik Kelam.* Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Fettâh, İrfan Abdülhâmîd. "Cebriyye" *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 7: 205-208. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Gölcük, Şerafettin. *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Gölcük Şerafettin-Toprak Süleyman. *Kelâm (Tarih-Ekoller-Problemler*). Konya: Tekin Kitabevi, 2012.

Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü". *Marife* 10/3 (Ocak 2010): 115-133.

Kadı Abdulcebbar. *Şerhu'l usûli'l-hamse.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kaplan, İbrahim. "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Eylül 2008): 165-183.

Kazanç, Fethi Kerim. "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü". *OMUİFD* 1/48 (Haziran 2020): 51-95.

Kazanç, Fethi Kerim.. "İslam Kelâmında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1/7 (Şubat 2007): 125-212.

Kazanç, Fethi Kerim.. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul, 1979.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed*. Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. Trc. M. Saim Yeprem. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Oğuz, Muhammed İhsan. *Kazâ ve Kader Kitabı*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 2017.

Özler, Mevlüt. "İnsan Hürriyeti Meselesinin Kur'an'ın Bütünlügü İçinde Tahlili". *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998): 19-31.

Râgıb el-İsfahânî. "rvd" md. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Seydişehirli Mahmud Esad Efendi. *Mâtürîdi Akaidi*. Sad. Bahaddin Karakuş. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019.

Sinanoğlu, Abdülhamit. "Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (Ocak 2004): 27-44.

Şehrîstanî, Abdülkerim. *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sis- temler Tarihi-*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Terzioğlu, Hülya. "Ebû Hanîfe'nin Din Anlayışında İnsan Merkezlilik". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/19 (Nisan 2012): 399-417.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2015.

Türcan, Galip. "Ebû Hanife ve Ehl-i Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu.* Ed. İsmail Hakkı Göksoy-Nejdet Durak 491-502. Isparta: 2007.

Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 2018): 39-51.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 25: 304-306. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Yazıcıoğlu, M. Said. "Mâtüridî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Nisan 1988): 155-169.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.0.2021-9-817536

15(8):198-210,2021

The Content Analysis of Ibn al- Jazari's Work Which Named Gāyet an-Nihāyā

Mustafa TAS*

Abstract

Ibn al-Jazari(d.833/1429) takes part of the between of the scholars who need to be researched and put forward in every aspect because of his attribution to the Anatolia lands and living that region for a long years. Ibn al-Jazarî who had reached a peak in the field of Qıraah was taken part between one of the important scholars of investigator who endeavour to educate themselves in many fields in the first periods. He inclined to Hadith study significantly in his youth and he reached an important situation in this field. Ibn al-Jazari attracts the attention of researchers because of his composing numerous works in different fields of Islamic Sciences. It has importance for the tradition of knowledge to analyze the method and content of these works which he has compiled. One of his works which called Gayetû'n-Nıhâyâ which has an important role in terms of the tabaqat method. In this study, in the context of the aforementioned work, the place of Ibn al-Jazari in the science of Hadith is tried to be put forward. The method followed by the author in the work is examined in the context of the Hadith knowledge.

Keywords: *Hadith, Qıraah, Ibn al-Jazari, Gayetû'n-Nıhâyâ, Tabaqat, Method.*

İbnü'l-Cezerî'nin Gâyetü'n-Nihâye Adlı Eserinin Muhteva Analizi

Mustafa TAŞ

Öz

İslamî ilimlerin değişik alanlarında çok sayıda eser yazması, Anadolu topraklarına nispet edilmesi ve uzun yıllar bu bölgede yaşaması nedeniyle İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), üzerinde araştırma yapılması gereken âlimler arasında yer alır. O kıraat alanında zirveye ulaşmış olup ilk dönemlerde değişik alanlarda kendini yetiştirmeye çalışmış önemli muhakkik âlimler arasında yer almıştır. Gençlik yıllarında hadis tahsiline önemli ölçüde eğilmiş kendisi bu alanda da önemli bir konuma ulaşmıştır. Telif etmiş olduğu eserlerin metot ve muhteva analizinin yapılması ilim geleneği açısından önem arz etmektedir. Onun bu eserlerinden birisi de tabakat ilmî açısından önemli bir yerde bulunan Gâyetü'n-nihâye isimli eseridir. Kıraat âlimlerinin biyografilerini içeren eser kendi alanında ön önemli çalışmalardan biri kabul edilmiştir. Bu çalışmada mezkûr eser bağlamında İbnü'l-Cezerî'nin özellikle

* Assist. Professor, University of Fırat(Elazığ), Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Quran Reading and Recitation Sciences, Elazığ, Turkey.
Dr. Öğr. Üyesi, Elazığ Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlimleri Anabilim Dalı, Elazığ, Türkiye.
mustafa.tas@firat.edu.tr **ORCID** 0000-0002-3509-5340
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 28 October / Ekim 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 07 December/ Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 198-210.
Suggested ISNAD Citation: Mustafa Taş, "İbnü'l-Cezerî'nin Gâyetü'n-Nihâye Adlı Eserinin Muhteva Analizi", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/*15 (Ocak-January 2021), 198-210. www.dergipark.org.tr

hadis ilmindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Müellifin eserde izlemiş olduğu yöntem hadis ilmi bağlamında tetkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Kıraât, İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-Nihâye, Tabakât, Metot.*

GİRİŞ

Osmanlı dönemi âlimi olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) hadis ve kıraât ilminde önemli bir isim olup Şırnak ilinin Cizre ilçesine nispetle (Cezîre-i İbn Ömer) Cezerî nisbesiyle anılmıştır. Yıldırım Bayezid'in (1389/1403) daveti üzerine Anadolu topraklarına gelip burada ilmî faaliyetlerde bulunmuş, talebe yetiştirmiş ve eser kaleme almıştır. Telif ettiği eserlerin incelenmesi ve değerlendirilmesi önemli bir husustur. Kıraât ve hadis ilminde pek çok eser kaleme alan İbnü'l-Cezerî, kıraât imamları hakkında *Gâyetü'n-nihâye* isminde tabakât eseri telif etmiştir. Bu eserde İbnü'l-Cezerî kurrâ hakkında bazı bilgiler vermekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu çalışma mezkûr bilgilerin ve değerlendirmelerin incelenmesini konu edinmektedir. Öncelikle müellifin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında kısa ve öz bilgiler verilecektir.

1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî 25 Ramazan 751'de (26 Kasım 1350) Dımaşk'ta doğmuştur. Küçük yaşlardan itibaren ilim tahsil etmiş, Kur'an'ı ezberlemiştir. Babası Ebû Abdillah Muhammed el-Cezerî ilk hocalarındandır. Başta Mısır olmak üzere Hicaz, Irak, İran, Orta Asya ve Anadolu olmak üzere bazı bölgelere yolculuk yapmış ve otorite ilim adamlarından dersler almıştır. Devrin önemli ilim ve kültür merkezlerindeki medreselerde hocalık yapmış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.[1] Memlüklüler yönetimi Cezerî'nin tedris ve telif çalışmalarını takdirle izlemiş ve onu yönetimde yüksek mevkilere getirmiştir.[2] Dımaşk'ta kaldığı dönemlerde Âdiliyye Medresesi kıraât hocalığına ve daha sonra Dârü'l-Hadîsi'l-Eşrefiyye şeyhliğine getirilmiştir.[3] İbnü'l-Cezerî, Osmanlı devletinin o dönemde merkezi olan Bursa'da yedi yıl kalmış olup Yıldırım Bayezid tarafından büyük ilgi görmüştür. Meşhur kıraât ilimleri ile alakalı olan *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr* isimli meşhur eserini burada kaleme almıştır. Ankara Savaşı'nda Timur'a esir düşmüş, sahip olduğu ilmî birikimden dolayı Timur ülkesine dönerken İbnü'l-Cezerî'yi yanında götürmüş, ona saygı göstermiştir. Timur'un vefatının akabinde önce Semerkant ve Buhara'ya oradan da Herat'a gitmiştir. Herat'tan Yezd'e, İsfahan'a ve sonra da Şîraz'a uğramıştır. Buradan Mekke, Medine, Yemen ve Kahire'ye değişik vesilelerle seyahat ettikten sonra tekrar Şiraz'a dönmüştür. Hadis ve fıkıh gibi ilimlerde de uzman olmakla birlikte asıl olarak kıraât ilmiyle ön plana çıkmıştır. İbnü'l-

1 Harrâzî, Meşhur b. Merzuk, *el-İmam Muhammed el-Cezerî Muhaddisen*, 7-10.
2 Ali Osman Yüksel, "Meşhur Kıraât Âlimi: İbnü'l-Cezerî", *Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, (İstanbul 1999), 114.
3 Bk. Harrâzî, *el-İmam Muhammed el-Cezerî Muhaddisen*, 13.

Cezerî'yi vazgeçilmez kılan onun kıraât ilminin çeşitli alanlarında yetkin ve çok sayıda eser vermiş olmasıdır. 833/1429 tarihinde Şîrâz'da vefat etmiştir.[4]

2. Hadis İlmindeki Yeri

İbnü'l Cezerî'nin hadis sahasında otorite oluncaya kadar dirayetle bu ilmin rivayet ve tedrisine devam ederek sika hadis hafızlarından olduğu zikredilmiştir.[5] İbnü'l-Cezerî'nin kırâat ilmine yönelişinden sonra hadis ilmi ile de meşgul olmasının sebebi şudur: Bir gün hocaları ona şunu söylemişlerdir. Kırâat ilmi tâlibi daha fazla yormakla birlikte kapsamı dardır. Senin zihnin ise açık, anlayışın yücedir. Kim bu şekilde bir kapasiteye sahipse onun için hadis ilmi daha uygundur. Bunun üzerine İbnü'l-Cezerî hadis ilminde gayretini yoğunlaştırdı. Yüz bin hadisi senetleriyle beraber ezberledi. Hadis ıstılahları ilminde, beş yüz beyitlik eser yazdı. Bu eser Hafız Irâkî'nin (ö. 806/1404) *Elfiyesi*'nden daha kapsamlıdır.[6] İbnü'l-Cezerî, İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi zamanının muhaddislerinden hadis ilmini öğrendi. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin hadisleri, cerh ve ta'dîl bilgilerini ve ricâl ilmini ezberleyip öğrendiği ifade edilmiştir. Fıkıhta ön plana çıkmamış ama kırâat ilminde mâhir olmuş; hadiste de vukûfiyet sahibi olmuştur. *Sahîhayn*'da, Ebû Dâvûd'da (ö. 275/889), Nesâî'de (ö. 303/915), İbn Mâce'de (ö. 273/887) ve Dârimî'nin (ö. 255/869), Şafiî'nin (ö. 204/820), Ahmed'in *Müsned*'lerinde (ö. 241/855) ve Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ında, Yahya b. Yahya, Ebû Mus'ab, el-Ka'nebî, İbnü'l-Bekir kanalıyla senetlerini ortaya koymuştur. Beğavî (ö. 516/1122) ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) musannefâtında geçen senetlere ulaştırmıştır.[7]

Hadis sahasında yazmış olduğu eserler onun bu alanda uzman olduğunun bir alameti olarak değerlendirilebilir. Hadis ilminde daha çok hadis derleme ve şerhleriyle uğraşmıştır. Bunun yanında hadis usulü kitapları da kaleme almıştır. Hadis derlemelerin- de sahih hadisleri kullanmaya önem vermiş, çoğu kere de hadislerin tahriclerini yapmıştır. Hadis usulünde ise kendisinden önce gelenleri takip etmiş, onların kitaplarından faydalanmıştır. Özellikle *el-Muhtasar fî İlmi'l-Hadîs* adlı eserini İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime* ve Irâkî'nin *Şerhu't-Tezkira ve't-Tebsira* adlı kitaplarından özetlemiştir. Eseri tertip ederken kendisine has bir tertiple oluşturmuştur. Kitabı ne yıldıracak kadar uzun, ne de anlamı bozacak kadar kısadır. Bu kitabını daha sonra *el-Hidâye*

---

4 Hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibeti'n-Neşr*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 1996), 147-240; Recep Akakuş, "İlmi Kıraât Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", *Diyanet İlmî Dergi*, 26/4, (1990), 3-31; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1999), 20: 551-557.

5 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 178.

6 Kettânî, *Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî, Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyaḫât ve'l-müselselât,* thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1982), 1: 304.

7 Sehâvî, *Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi',* nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, (Beyrut: Menşûrât Dâru'l-mektebeti'l-hayât, 1353/1934), 9: 258, 259.

fî İlmi'r-Rivâye adıyla manzum hale getirmiştir.[8] Manzûm olarak kaleme alınan bu eserde, hadis usûl ilminin hemen her meselesine dair bilgilere yer yerilmiş, veciz ve akıcı bir üslup kullanıldığı görülmüştür. Eserde herhangi bir hadis usûlü eserini telhis ettiğini belirtmeyen İbnü'l-Cezerî'nin şekil, muhteva ve metodoloji açısından Râmhürmüzî (ö. 360/971) ve İbnü's-Salah'tan faydalandığı ihtimalinin ağırlık kazandığı ancak bazı konularda onlardan ayrıldığı (sahih hadisin tespiti gibi) kanaatine yer verilmiştir. Hadislerin sıhhat tespitinde isnad merkezli bir yaklaşımın benimsendiği eserde âli isnad vurgusu, hadis kitaplarını sıhhat açısından derecelendirme, rivayetlerin aktarımında hassas olunması, taassup duygusu ile hareket edilmemesi, cerh-ta'dîl lafızlarının sıralaması ve sahîh hadisin sonraki âlimler tarafından gereken şartları taşıması kaydıyla tespit edilebileceğine dair vurgular dikkat çekicidir. Ravinin kimliğine ve tanınmasına ehemmiyet atfettiği görülen müellif, isnad merkezli hadis anlayışını benimsemiş, bu nedenle Rivâyetu'l-Ekâbir Ani'l-Esâğir, Rivâyetu'l-Âbâ Ani'l-Ebnâ, Marifetu'l-İhve ve'l-Ehevât, el-Künâ, el-Esmâ, el-Elkâb ve'l-Ensâb literatürüne yönelik vurgular eserde ağırlık kazanmıştır.[9]

İslam ilim ve kültür tarihinin ilk dönem telif türlerinden biri tabakat kitaplarıdır. Tabakat kitapları müslüman âlimlerin bu kavram çerçevesinde sınıflandırılıp biyografilerinin anlatıldığı eserlerdir. Dinî-gayri dinî ayrımı yapılmaksızın hemen her ilmi disiplinde, hatta meslek ve sanat erbabını tanıtan bu tür eserlere rastlamak mümkündür. Birer biyografi niteliğinde olan bu eserler, telif tarzı bakımından diğer ricâl kitaplarından ayrılır.[10]

3. Kıraât İlminde Tabakât Geleneği

Tabakat, İslâm geleneğinde sahâbe, tâbiîn, âlimler, edip, şair ve sanatkârlar, sûfîler, düşünürler ve ayırıcı niteliklere sahip olan kişilerden söz eden telif türünü ifade eder. Sınıf, derece ve dönem ayırımı yapılmadığı halde muhtevaları alfabetik düzenlenen bazı biyografi eserlerine tabakat adının verilmesi, müelliflerin eserlerine aldıkları kişileri bağımsız birer sınıf ve kategori oluşturacak derecede önemli kişiler olduğunu kabul etmesi veya tabakât kavramının zamanla asıl anlamını yitirerek toplu biyografilerin yer aldığı kitapları ifade eden bir terim haline gelmesinden kaynaklanmıştır.[11]

Kıraât alanında günümüze ulaşan biyografi ve tabakat kitaplarının en genişi ve meşhuru Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Maʿrifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr ʿale'ṭ-tabakâti ve'l-aʿṣâr* adlı çalışmasıdır. Hz. Osman'dan müellife kadar gelmiş olan kıraât âlimlerinden önde gelenlerinin kıraât ilmindeki faaliyetleri, yetiştirdikleri talebeler, verdikleri eserler dikka-

8 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 222-225; Mehmet Savan, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Hadis İlmindeki Yeri, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 106.

9 Bayram Kanarya, "İbnü'l-Cezerî ve Hadis İlmi", *Turkish Studies*, Volume 13/25, (Fall 2018), 287-288.

10 Emin Aşıkkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı", *MÜİFA. Dergisi*, 32/1, (2007), 5.

11 İsmail Durmuş, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2010), 39: 288.

te alınıp on sekiz tabaka halinde düzenlenen eserin farklı nüshalardan hareketle dört ayrı neşri gerçekleştirilmiştir. Eserde bin iki yüz altmış dokuz biyografi yer almaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin de konuyla ilgili iki önemli çalışması vardır. Bunlar günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen *Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâ'i ricâli'l-ḳırâ'ât* ile müellifin bundan özetlediği, üç bin dokuz yüz elli beş biyografi içeren *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*'dır. (Gâyetü'n-Nihâye fî esmâ'i ricâli'l-ḳırâ'ât üli'r-rivâye ve'd-dirâye)[12]

4. Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ' Adlı Eserin (Gâyetü'n-Nihâye fî esmâ'i ricâli'l-kırâ'ât üli'r-rivâye ve'd-dirâye) Muhteva Tahlili

4.1. Eserin İsmi ve Kaynakları

İbnü'l-Cezerî'nin bu eseri *Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâ'i ricâli'l-kırâ'ât* isimli eserin muhtasarıdır.[13] İbnü'l-Cezerî esere Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ile Zehebî'nin kitaplarında bulunan kurrâyı aldığını ve bir o kadar da ilâvede bulunduğunu kaydetmektedir. Müellifin adlarını vermediği iki kaynak, Dânî'nin *Ṭabakâtü'l-kurrâ' ve'l-mukri'în*'i ile Zehebî'nin *Maʿrifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr* isimli eserleridir.[14] Müellifin belirttiğine göre eser 772 (1370-71) yılında yazılmaya başlanmış, 16 Cemâziyelâhir 774'te (13 Aralık 1372) Dımaşk'ta tamamlanmıştır.[15]

Eserin önemli bir özelliği kaynaklar için rumuz harflerin kullanılmasıdır. Mesela kendi eseri *en-Neşr* için Nûn (ن), Dânî'nin *Teysîr*'i için Te (ت), Dânî'nin *Câmiʿu'l-beyân*'ı için Cîm (ج), Hüzelî'nin *Kâmil*'i için Kef (ك), Kalânîsi'nin *Mebheci* için Mîm-Be (مب), Kalânîsi'nin *Müstenîr*'i için Sîn (س), Kalânîsî'nin *Kifâyetu'l-kübrâsı* için Fe (ف), Ebu'l-Alâ'nın *Gâye*'si için Ğayn ve Elif (غا) ve bütün bu eserlerin hepsi için de Ayn (ع) harfini kullanmıştır.[16]

4.2. Eserin Metodu

Eserde üç bin dokuz yüz elli beş kurrâ ve hâfız esas isimlerine göre alfabetik olarak tasnif edilmiştir. Her harfin sonunda tanıtılan kişilerin meşhur olan künye, nisbe ve lakapları kaydedilerek yanlarına isimleri yazılmış ve böylece eserdeki esas yerlerine atıfta bulunulmuştur. Bazı kişiler hakkında sadece bu kısımda asıl sıra numarası devam ettirilerek kısa bilgiler verilmiştir. Örneğin Bâbu'l-elif başlığı altında elifle başlayan isimleri

12 Abdulhamit Birışık, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 2010), 39: 291.

13 İbnü'l-Cezerî, *Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, nşr. Gotthelf Bergstraesser, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2006), 1: 9.

14 Abdurrahman Çetin, "Gâyetü'n-nihâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1996), 13: 414.

15 Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1999), 20/556-557; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibeti'n-Neşr*, 227-228.

16 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 9; *Yüksel, İbn Cezerî ve Tayyibeti'n-Neşr*, 228.

zikredip sonunda da mezkûr harfle başlayan künye, ensâb ve çocuklara yer vermiştir. Bu diğer alfabe harflerinde de böyledir.

Eserde yer alan şahısların kıraâti kimlerden aldığı, hocaları, talebeleri, varsa eserleri zikredilmekte; bazen de o kişiyle ilgili kıssalara, hakkında söylenenlere ve onun öğütlerine yer verilmektedir. Ayrıca bu kişilerin meşhur kıraât kitaplarında adları geçiyorsa buna da işaret edilmektedir. Müellif kârileri tanıtırken doğum ve vefat tarihlerini de zikretmiştir. Kimlerden hangi yöntemle kıraâti aldığını ve kendisinden de kimlerin kıraât aldığına yer vermiştir.

4.3. Kurrânın Kimlik Bilgisi

Tabakat kitaplarında kişiyi tanıtıcı bir şekilde isim, künye, lakab ve nisbe zikredilir. Râvinin kimlik bilgileri, kendisini hiçbir şüphe ve karışıklığa meydan vermeyecek şekilde başkalarından ayırt etmeye yarayan bilgiler olup bunlar kendisinin ve babasının adı, künyesi,[17] lakabı[18] ve nisbesidir.[19]

İbnü'l-Cezerî konu hakkında bazı ihtilaflara yer vermiştir. Örneğin el-Fadl b. Habbâb'ın isim ve künyesi hakkında ihtilaf olduğunu zikretmiştir.[20] Bazen kurrânın kimliğinde yapılan hatalara işaret ederek tashih etmiştir. Bu bağlamda Hüseyin b. Muhammed b. Şehriyâr'ı el-Hüzelî diye isimlendirdikleri ancak bunda hata edildiğini doğrusunun Muhammed b. Hüseyin b. Şehriyâr olacağını ifade etmiştir.[21]

Müellifler tabakat kaynaklarında şahısların doğum ve vefat tarihlerinin zikredilmesinde gayret göstermişlerdir. Doğum ve vefat tarihlerinin bildirilmesindeki maksat, râvinin içinde yaşamış olduğu nesli ya da tabakayı belirlemektir. Bu konuda bazı örnek kurrâ biyografileri şu şekildedir:

Gânim b. Velîd el-Mâlikî: 470/1077'de vefat etti.[22]

Gazvân b. el-Kâsım, 292/904 yılında doğdu.[23]

İbnü'l-Cezerî kurrâ biyografilerindeki doğum ve vefat tarihlerini bazen Buhârî'den nakletmektedir. Örneğin Ubeyd b. Akîl hakkında Buhârî onun Ramazan ayında 207/822

17 Künye, Arap toplumlarında kişiler için kullanılan ve genelde ebû kelimesiyle yapılan tanıtıcı ibareye denir. bk. Nebi Bozkurt, "Künye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV. Yayınları, 2002), 26: 558-559.

18 Lakap, bir kimseye asıl adından ayrı olarak sonradan takılan ikinci ad; şeref pâyesi; halife ve sultanların hâkimiyet alâmetine denir. bk. Nebi Bozkurt, "Lakap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2003), 27: 65-67; Abdurrahman b. İbrâhim el-Humeysî, *Mu'cemu ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî,* (Cidde: Dâru İbn Hazm, ts.), 49.

19 Nisbe, bir kabile, yer, mezhep veya mesleğe mensubiyeti veya ilişkiyi ifade eden isimdir. bk. Casim Avcı, "Nisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2007), 33: 142-144; Humeysî, *Mu'cem,* 54.

20 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 9.

21 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 227.

22 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 4.

23 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 4. Diğer örnekler için bk. 1: 192; 2: 170, 171.

tarihinde vefat ettiğini söylemiştir.[24] Yine meşhur sahabi Abdullah b. Amr b. el-Âs hakkında onun 69/688 yılında vefat ettiğini Buhârî'den naklen zikretmiştir.[25] Bu değerlendirmeler ışığında İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetu'n-nihâye* adlı eserinin kaynaklarından birinin Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'i olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim başka bir yerde bu esere *et-Târîh* adıyla atıf yapmıştır.[26]

4.4. Kıraât Öğretim Yöntemleri Hakkında Bilgi Verilmesi

Kıraât eğitiminde kıraâti hocadan dinleyerek alma anlamına gelen "semâ", kıraâti bizzat hocanın yakınında bulunarak onun ağzından alma ve gerekirse ona okuma ve tashih ettirme anlamına gelen "müşâfehe" ve bir hocanın huzurunda ona ezberden veya Mushaftan okuyarak kıraât dinletme anlamına gelen "arz" metotları uygulanmaktadır.[27] Hz. Peygamber'in Kur'an talimi sema ve arz usulü ile olmuştur. O, sema yoluyla Kur'an'ı Cebrail'den (as) almış, öğrendiklerini tekrar ona arz yoluyla sunmuştur. Resûlullah, Cebrail'in uyguladığı öğretim usulünü aynen ashabına uygulamış, ayetleri kendine has tilavet üslubu ile kadın ve erkeklere ayrı ayrı okuyarak sema usulünü uygulamıştır. Hz. Peygamber'in ashabından Kur'an'ı dinlemesi arz usulünün tatbikidir.[28]

Kıraâti hocadan dinlemek önemli bir husustur. Sahabe, Kur'an'ı Hz. Peygamber'den bizzat işiterek almış sonrakilere aktarmışlardır. Edâ tariki ise kıraât öğretiminde semâ ve arz yöntemlerinin bir arada uygulanması şeklinde mütalaa edilir.[29] İbnü'l-Cezerî *Gâyetü'n-nihâye* isimli eserinde bu hususta bilgiler vermektedir. Aşağıda bu konuda bazı örnekler verilmiştir.

Ebu'l-Hasan b. Şenebuz, Muhammed b. Seleme, Ahmed b. Muhammed'den kıraâtı arz usulüyle aldı.[30]

Hasan b. Serî, Muhammed b. Ahmed'den kıraâti semâ usulüyle rivayet etmiştir.[31]

Hasan b. Saîd kıraâti Âmir b. Ömer'den arz ve semâ yoluyla almıştır.[32]

4.5. Kurrâ Hakkında Cerh-Ta'dîl Değerlendirmeleri

Cerh-ta'dîl ilmi "Bir takım özel lafızlar kullanarak rivayetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir ilimdir" [33] Cerh sebeplerinden en önemlisi, bir râvinin rivayetinin makbul

[24] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 441.
[25] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 393.
[26] Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 343.
[27] Abdulhamit Birışık, *Kıraât İlmi ve Tarihi,* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 151.
[28] Birışık, *Kıraât İlmi ve Tarihi*, 34.
[29] Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraât ilmi Eğitim ve Öğretim Metodları,* (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2015), 97, 99.
[30] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 4.
[31] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 194.
[32] İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 196.
[33] Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi, Cerh-Ta'dil ilmi,* (İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 1997), 18; a.mlf., "Cerh ve Ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1993), 7: 394.

olması için gerekli olan şartlar ve vasıfların râvide bulunmamasıdır. Ta'dîl ise inceleme sonucunda belli bir râvide rivayet şartlarının mevcut olduğunu ikrar ve tespit etmektir. Yani râvide olması gereken şartların ve vasıfların o şahısta gerçekleşmesidir.[34]

İbnü'l-Cezerî'nin hadis sahasında da uzmanlaştığı, cerh-ta'dîl bilgisini öğrendiği daha önce ifade edilmişti. O, kâriler hakkında sika, sâlih gibi ta'dîl lafızlarını kullanmıştır. Aşağıda İbnü'l-Cezerî'nin kullanmış olduğu râviler ile diğer münekkitlerin değerlendirmeleri mukayeseli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ebû Yezîd Ebân b. Yezîd b. Ahmed el-Attâr el-Basrî (ö. 163/779-80?): İbnü'l-Cezerî sika ve sâlih olduğunu zikretmiştir.[35] Ali b. el-Medînî de sika,[36] İbn Hanbel İmrân el-Kattân'dan onun daha sebt olduğunu ifade etmiştir. (أبان بن يزيد العطار أثبت من عمران القطان)[37]

İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk et-Taberî el-Mâlikî (ö. 393/1002): İbnü'l-Cezerî sika olduğunu söylemiştir.[38] Kaynaklarda sika olduğu ifade edilmiştir.[39]

İbrâhîm b. el-Hasen b. Necîh el-Bâhilî (ö. 235/849) sikadır.[40] Ebu Zür'a "وكان صاحب قرآن كان بصيرا به وكان شيخا ثقة" (Kur'an'ı iyi bilen, üstad, sika).[41]

İbrâhîm b. Abdurrezzâk (ö. 339/950): İbnü'l-Cezerî sika olduğunu ifade etmiştir.[42] Ebû Amr ed-Dânî "هو مقرئ ضابط، ثقة مأمون" (mukrî, hafızası iyi, sika ve güvenilir).[43]

Amr b. Hârûn (ö. ?): İbnü'l-Cezerî sika olduğunu ifade etmiştir. Yine o İbn Ebî Hâtim'den onun hakkında "صدوق مرضي" (sadûk ve râzı olunmuş) ifadesini aktarmıştır.[44] İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.[45]

Amr b. Hişâm (ö. ?): İbn Ebî Hâtim "كان صدوقا ثقة" (sadûk ve sikadır).[46]

---

34 Cevâbî, Muhammed Tâhir, *el-Cerh ve't-ta'dîl beyne'l-müteşeddidîn ve'l-mütesâhilîn,* (y.y.; ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-kitâb, 1997), 20; Sabâbitî, Afîf, "Min tatbîkâti menheci'l-mukâreneti fi'd-dirâsâti'l-hadîsiyyeti", *el-Mişkât,* 5, (2007), 193-248.

35 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 11.

36 İbnü'l-Medînî Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî, *Suâlâtu Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe li Ali b. el-Medînî fi'l-cerh ve't-ta'dîl,* thk. Muvaffik b. Abdillah b. Abdulkadir, (Riyad: Mektebetu'l-me'ârif, 1984/1404), 71.

37 İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl,* nşr. Vasıyyullah b. Muhammmed Abbâs, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988/1408), 2: 318.

38 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 12.

39 Zeynuddîn Kâsım b. Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yaka' fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âli Muhammed, (Kahire: Mektebu İbn Abbâs, 2011), 2: 146.

40 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 17.

41 İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl,* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1953/1372), 2: 92.

42 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 21.

43 Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403), 15: 385.

44 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 532.

45 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-sikât,* thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, (y.y.: Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393), 8: 485; Mizzî, Ebü'l Haccac Cemaleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1994/1415), 22: 272.

46 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 532.

Yunus b. Abdul'alâ (ö. ?): İbn Ebî Hâtim ve Nesâî tevsik etmiştir.[47]

Yunus b. Habîb el-Isbahânî (ö. 267/880): İbnü'l-Cezerî bu râvi hakkında " مقرئ عدل ضابط ثقة" (mukrî, âdil, zâbıt/zabtı sağlam, sika) ifadelerini kullanmıştır. İbn Ebî Hâtim de sika olduğunu ifade etmiştir.[48] İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.[49]

Yusuf b. Ya'kûb (ö. ?): İbnü'l-Cezerî sika ve "أمينا في روايته ونقله" (rivayet ve naklinde emîn/güvenilir) olduğunu ifade etmiştir.[50]

Ya'lâ b. Hakîm (ö. ?): İbnü'l-Cezerî sika olduğunu ifade etmiştir.[51] Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn de sika olduğunu belirtmişlerdir.[52]

Muhammed b. el-Hasan (ö. ?): Ahmed b. Hanbel ondan tahdis etmiştir. Buhârî eserinde tahric etmiştir. İbn Maîn "ليس به بأس" (zararı yok) lafzını kullanmıştır.[53]

Bu bilgiler ışığında İbnü'l-Cezerî'nin sika olarak değerlendirdiği râvilerin diğer münekkitler tarafından da sika olarak değerlendirildiği tespit edilmiştir. İbnü'l-Cezerî bazı değerlendirmeleri İbn Ebî Hâtim'den nakletmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî'nin cerh-ta'dîl kaynaklarından birinin belki de en önemlisinin İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eseri olduğu söylenebilir.

Bu ta'dîl değerlendirmelerinin yanında İbnü'l-Cezerî bazı kâriler hakkında cerh ifadeleri de kullanmıştır. Bazen bu cerh ifadelerini Zehebî gibi münekkitlerden nakletmiştir. Aşağıda tespit edilen bazı kurrâlar diğer münekkitlerin değerlendirmeleriyle birlikte mukayeseli bir şekilde irdelenecektir.

İkrime b. Süleyman (ö. ?) hakkında İbnü'l-Cezerî Zehebî'den " شيخ مستور ما علمت أحدًا تكلم فيه" (mestur bir şeyh, onu tenkit eden birini bilmiyorum) şeklinde bir değerlendirme nakletmiştir.[54] Mezkûr râvi hakkında Zehebî'nin dediği gibi herhangi bir münekkidin değerlendirmesi tespit edilememiştir. Buna göre İbnü'l-Cezerî İkrime hakkında Zehebî'nin ifadelerini aktarmıştır.

Hâris b. Abdullah (ö. 65/684) hakkında İbnü'l-Cezerî onun tenkit edildiğini ve Şiî olduğunu ifade etmiştir.[55] Buhârî onun itham edildiğini ifade etmiştir.[56] İbnü'l-Medînî "كذاب", Nesâî "ليس بالقوي", Dârekutnî "ضعيف" lafızlarıyla değerlendirmişlerdir.[57] Görüldüğü gibi Hâris b. Abdullah münekkitler tarafından tenkit edilen bir râvidir. İbnü'l-Cezerî de bu tenkitleri

47 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 353.
48 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 353.
49 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9: 291.
50 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 351.
51 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 340.
52 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 9: 303.
53 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 110.
54 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 457.
55 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 184.
56 Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *Kitâbu'd-Duafâi's-sağîr,* (Nesâî'nin *ed-Duafâ*'sı ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406), 32.
57 İbnü'l-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkin,* thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdı, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986/1406), 1: 181; Zehebî, *el-Muğni fi'd-Duafâ,* thk. Nûreddîn Itr, (Katar: İdâretu ihyai't-turâsi'l-İslâmî, ts.), 141.

ifade babından "وقد تكلموا فيه" (münekkitler onu tenkit ettiler) değerlendirmesinde bulunmuştur.

İbnü'l-Cezerî bazı kârilerin meçhul[58] olduğunu ifade etmiştir. Aşağıda bu şekilde nitelenen râviler hakkında diğer münekkitlerin değerlendirmeleri mukayeseli bir şekilde araştırılmaya çalışılacaktır.

Hasan b. Nemes meçhuldür.[59] Kaynaklarda bu râvi hakkında herhangi bir değerlendirme ve bilgiye ulaşılamamıştır. Ahmed b. Ali Ebû Ca'fer meçhuldür, bilinmiyor.[60] Bu râvi hakkında da herhangi bir değerlendirme ve bilgiye ulaşılamamıştır. Aynı şekilde İbnü'l-Cezerî'nin meçhul olarak değerlendirdiği Bişr b. Nasr[61] hakkında da kaynaklarda bir değerlendirme tespit edilememiştir. Bu bilgiler ışığında İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-nihâye* isimli kurrâ tabakatı hakkındaki eserinde meçhul olarak vasfettiği râvilerle ilgili cerh-ta'dîl ve tabakat eserlerinde herhangi bir değerlendirme ve bilgi bulunmadığı bu nedenle İbnü'l-Cezerî'nin değerlendirmesinin isabetli olduğu ifade edilebilir.

Bu değerlendirmeler ışığında İbnü'l-Cezeri'nin bazı kurrâ hakkında sika, sâlih, mukrî,[62] zâbıt gibi ta'dîl ifadeleri kullandığı görülmektedir. Yaptığımız araştırmada dört yüze yakın râvi hakkında onun bu ifadeleri kullandığı tespit edilmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin Yahya b. Maîn, İbn Ebî Hâtim ve Nesâî gibi cerh-ta'dîl otoritelerinin değerlendirmelerini naklettiği görülmüştür. Bu bağlamda onun söz konusu ilmin meşhur kaynaklarını kullandığı söylenebilir.

SONUÇ

İbnü'l-Cezerî ilmî bir muhitte doğup yetişmiş, küçük yaştan itibaren ilim tedrisinde bulunmuş bir âlimdir. Kıraât ve hadis ilimlerinde ön plana çıkmıştır. Onun en meşhur eserlerinden birisi de tabakat türünde alanının en önemli çalışması olan *Gâyetu'n-nihâye* isimli eseridir. Farklı nüshalar esas alınarak neşri gerçekleştirilmiştir.

İbnü'l-Cezerî mezkûr eserinde önceki kaynaklardan faydalanmakla birlikte farklı bir tasnifle bazı eklemelerde bulunarak çalışmasını oluşturmuştur. Müellif dört bine ya-

58 Sözlükte "bilmemek, tanımamak" anlamındaki cehl (cehâlet) kökünden türeyen bir isimdir. Terim olarak hiç bilinmeyen veya yeterince tanınmayan râviyi ifade eden bir kavram olup ma'rûfun karşıtıdır. Bir râvi ismi, künyesi, lakabı, sanatı, sıfatı ve nisbesi gibi özelliklerinden biri veya birkaçı ile meşhur olmasına rağmen herhangi bir amaçla onun tanınmadığı bir özelliğiyle adlandırılıp farklı bir şahıs izlenimi verilmeye çalışılması veya kısaltma için adının hiç belirtilmemesi (ibhâm) ya da bir tek râvisinin bulunması halinde meçhul olur. Meçhul kavramı üçüncü dereceden bir cerh lafzı olup meçhul olduğu söylenen râvinin hadisi delil değeri taşımaz, ancak i'tibar için kullanılabilir. Bk. Emin Âşıkkutlu, "Meçhul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV. Yayınları, 2003), 28: 286-288.

59 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 212.

60 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 85.

61 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1: 160.

62 Kur'an öğreten okutan. Kur'an'ı tecvid kurallarına uygun olarak ve mehârici hurûfa riayet ederek tertil üzere okumayı öğretip okutan kimse. Bir başka tanıma göre de on kıraâtten her birini imamlarına nispet ederek okutan kıraât üstadı. Kıraâtleri bilen ve onları müşafehe yolu ile nakleden kişiye denir. Bk. Nihat Temel, *ve Tecvîd Istılahları,* (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2018), 127.

kın kurrâyı alfabetik olarak isim, künye ve lakablarına işaret ederek, doğum vefat tarihi, talebeleri, hocaları gibi kimlik bilgilerine yer vererek tasnif etmiştir. Kıraâti aldığı kişiler ile kendisinden kimlerin kıraât aldığını ve bu ilmin hangi yöntemle olduğunu özellikle zikretmeye gayret etmiştir.

Musannif eserde bazı kurrâ hakkında ta'dîl ifadeleri kullandığı gibi cerh ifadelerine de yer vermiştir. İbnü'l-Cezerî bu değerlendirmelerinde İbn Ebî Hâtim, Nesâî ve Zehebî gibi alanın uzmanlarının ifadelerine atıfta bulunmuştur. Münekkitlerin tenkitlerini ifade babından olarak "وقد تكلموا فيه" (münekkitler onu tenkit ettiler) şeklinde bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Yine onun meçhul olarak değerlendirdiği râviler hakkında bir bilginin olmadığı yani İbnü'l-Cezerî'nin bu ifadesinin yerinde olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî'nin değerlendirmelerinin diğer münekkitlerle mutabık olduğu ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

Akakuş, Recep. "İlmi Kıraât Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu kasım Paşa", *Diyanet İlmî Dergi*, 26/4, (1990), 3-31.

Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraât ilmi Eğitim ve Öğretim Metodları,* İstanbul: İFAV. Yayınları, 2015.

Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20: 551-557. İstanbul: TDV. Yayınları, 1999.

Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi, Cerh-Ta'dil ilmi,* İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 1997.

Âşıkkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı", *MÜİFA. Dergisi*, 32/1, (2007), 5-18.

Âşıkkutlu, "Meçhul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 28: 286-288. Ankara: TDV. Yayınları, 2003.

Avcı, Casim, "Nisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 33: 142-144. İstanbul: TDV. Yayınları, 2007.

Birışık, Abdulhamit, *Kıraât İlmi ve Tarihi,* Bursa: Emin Yayınları, 2014.

Birışık, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 291. İstanbul: TDV. Yayınları, 2010.

Bozkurt, Nebi, "Künye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 36: 558-559. Ankara: TDV. Yayınları, 2002.

Bozkurt _, "Lakap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37: 65-67. Ankara: TDV. Yayınları, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî, *Kitâbu'd-Duafâi's-sağîr,* (Nesâî'nin *ed-Duafâ*'sı ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406.

Cevâbî, Muhammed Tâhir, *el-Cerh ve't-ta'dîl beyne'l-müteşeddidîn ve'l-mütesâhilîn,* y.y.: ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-kitâb, 1997.

Çetin, Abdurrahman, "Gâyetü'n-nihâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 13: 414. İstanbul: TDV. Yayınları, 1996.

Durmuş, İsmail, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 288. İstanbul: TDV. Yayınları, 2010.

Harrâzî, Meşhur b. Merzuk, *el-İmam Muhammed el-Cezerî Muhaddisen*, http://www.almeshkat.com/books/open.php?cat=32&book=2835.

Humeysî, Abdurrahman b. İbrâhim, *Mu'cemu ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî,* Cidde: Dâru İbn Hazm, ts.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl,* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1953/1372.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl,* nşr. Vasıyyullah b. Muhammmed Abbâs, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988/1408.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-sikât,* thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmaniyye, 1973/1393.

İbnü'l-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-metrûkin,* thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986/1406.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, nşr. Gotthelf Bergstraesser, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye.

İbnü'l-Medînî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî, *Suâlâtu Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe li Ali b. el-Medînî fi'l-cerh ve't-ta'dîl,* thk. Muvaffik b. Abdillah b. Abdulkadir, Riyad: Mektebetu'l-me'ârif, 1984/1404.

Kâsım b. Kutluboğa, Zeynuddîn, *es-Sikât mimmen lem yaka' fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âli Muhammed, Kahire: Mektebu İbn Abbâs, 2011.

Kanarya, Bayram, "İbnü'l-Cezerî ve Hadis İlmi", *Turkish Studies*, Volume 13/25, (Fall 2018), 275-289.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-eşbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyaḫât ve'l-müselselât*, thk: İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1982.

Mizzî, Ebü'l Haccac Cemaleddin Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1994/1415.

Sabâbitî, Afîf, "Min tatbîkâti menheci'l-mukâreneti fi'd-dirâsâti'l-hadîsiyyeti", *el-Mişkât,* 5, (2007), 193-248.

Savan, Mehmet, *İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Hadis İlmindeki Yeri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *ed-Dav'ü'l-lâmiʿ li-ehli'l-karni't-tâsiʿ*, nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, Beyrut: Menşûrât Dâru'l-mektebeti'l-hayât, 1353/1934.

Temel, Nihat, *Kıraat ve Tecvîd Istılahları,* İstanbul: İFAV. Yayınları, 2018.

Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibeti'n-Neşr*, İstanbul: İFAV. Yayınları, 1996.

Yüksel, "Meşhur Kıraât Âlimi: İbnü'l-Cezerî", *Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, İstanbul 1999, 111-124.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403.

Zehebî, *el-Muğni fi'd-Duafâ,* thk. Nûreddîn Itr, Katar: İdâretu ihyai't-turâsi'l-İslâmî, ts.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-10-823553
15(8):211-229,2021

An Assessment In Terms of Sociology of Religion Over "Life of Pi" The Movie

Halil UZDU*

Abstract

Piscine Molitor Patel, Japanese ship aboard a family of a child named Pi, to go to Canada, the storm eventually sinking into the ocean. Those who succeeded in riding on a ship on the ship were a hyena with Pi, a broken zebra, a rat, a Bengal tiger called Richard Parker, and an orangutan that would join them later. Pi gives the survival struggle, which lasts for days in a small boat in the middle of the ocean. Pi enters a tough life struggle against Richard Parker, along with the natural conditions. The film "Life of Pi" carries this miraculous survival struggle that Pi, who is in search of a creator since his childhood, has embarked on the screen, has a characteristic that can be evaluated from different perspectives. We will also try to evaluate the film in terms of sociology of religion, in particular messages to prove the existence of God.

Keywords: *Movies, Life of Pi, God Belief, Sociology of Religion.*

"Life of Pi" Filmi Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme

Halil UZDU

Öz

Piscine Molitor Patel, kısaca Pi adında bir gencin ailesiyle birlikte Kanada'ya gitmek üzere bindikleri Japon gemisi, okyanusta çıkan fırtına sonucu batar. Gemiden bir filikaya binerek kurtulmayı başarabilenler, Pi ile birlikte bir sırtlan, bacağı kırılmış bir zebra, Richard Parker adında bir Bengal kaplanı ve onlara sonradan katılacak olan bir orangutandır. Pi okyanusun ortasında, küçücük bir sandalda günlerce sürecek hayatta kalma mücadelesine girişir. Tabiat şartlarıyla birlikte Richard Parker'a karşıda, zorlu bir savaş verir. Küçüklüğünden itibaren bir yaratıcı arayışında olan Pi'nin, giriştiği hayatta kalma mücadelesini perdeye taşıyan "Life of Pi" filmi, farklı perspektiflerden değerlendirilebilecek bir özelliğe sahiptir. Biz de filmi, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik Bu çalışmada farklı mezheplerin "kesb" teorisi ele alınacaktır. Söz konusu mezheplerin insan fiillerinin insan sorumluluğu ile ilişkilendirme yöntemini kesb kavramı üzerinden ortaya koymayı hedefler.

* Instructor, University of Kocatapa (Afyon), Afyon Vocational School, Department of Radio and Television Programming, Afyonkarahisar, Turkey.
Öğr. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu, Radyo ve Televizyon Programcılığı Bölümü, Afyon, Türkiye.
huzdu@aku.edu.tr **ORCID** 0000-0001-8582-5164
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 09 November / Kasım 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 01 December / Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 211-229.
Suggested ISNAD Citation: Halil Uzdu, ""Life of Pi" Filmi Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 211-229.
www.dergipark.org.tr

Anahtar Kelimeler: *Sinema, Life Of Pi, Tanrı İnancı, Din, Din Sosyoloji.*

GİRİŞ

Sinema, başta televizyonun olmak üzere diğer iletişim araçlarının kullanım alanlarının yaygınlaşmasına rağmen -*ilk dönemlerdeki kadar olmasa da*- cazibesini devam ettirmektedir. Görüntü ve ses teknolojilerindeki yeni gelişmelere paralel olarak ele aldığı konular ve anlatı teknikleri bakımından çeşitlenmiş, sektörel açıdan ise muazzam ekonomik güce ulaşmıştır. Bu çeşitliliğe rağmen insana ait temel değerler, sinemasal anlatıların en önemli dayanağı olmaya devam etmektedir. İnsana ait bu temel değerlerin başında *"tanrı inancı"/"dini inanç",* kısaca *"inanç"* gelir. Sinemasal anlatılar genelde az ya da çok, doğrudan ya da dolayı bir şekilde tanrı/din inancına yer vermektedir. *"Life of Pi"* İMDb'de 8,0 puana ulaşan, oldukça başarılı bir filmdir. Amerikan Sinema Sanatları ve Bilimleri Akademisi *(Academy of Motion Picture Arts and Sciences)* tarafından 24 Şubat 2013'te düzenlenen 85. Akademi Ödül *(Oscar Ödülleri)* töreninde 11 dalda aday gösterilip en iyi yönetmen dâhil 4 dalda Oscar Ödülü kazanan *"Life of Pi"*, tanrı inancını doğrudan ele alan bir film olarak kabul edilebilir. Pi adında bir Hintlinin hayatını anlatan *"Life of Pi"* filminde baskın tema olarak onun çocukluğundan itibaren devam eden inançla ilgili sorgulamaları ön plana çıkmış gözükmektedir. Tanrı inancının doğrudan ele alındığı böylesi önemli bir film, farklı disiplinler tarafından olduğu gibi din sosyolojisi açısından da değerlendirmeyi hak etmektedir. Her ne kadar yönetmen Ang Lee'nin *"Tanrı'nın varlığını anlatmaya yönelik mistik ve ruhani mesajları"*[1] filmin muhteşem görsel metaforlarının gölgesinde kaldığı iddia edilse de oldukça başarılıdır. Buradan hareketle, makalemizde *"Life of Pi"* filmini, kabaca her hangi bir görseli çıplak gözle izlemek anlamına gelen *"düz izleme"* yöntemiyle izleyerek, *"din sosyolojisi"* açısından insanın bir yaratıcı iradeye yani tanrıya inanmasına yönelik mesajları gösterilmeye çalışılacaktır.

1. "Tanrı İnancı"nın Görsel Anlatımı Olarak "Life of Pi"

1.1. Filmin Künyesi

Yönetmen	: Ang Lee
Senaryo	: David Magee, Yann Martel
Yapımcı	:W.M.Connor, D. Georgaris, Ang Lee,
Müzik	: Mychael Danna
Görüntü Yönetmeni	: Claudio Miranda
Eser	: Yann Martel

[1] Reha Muhtar, "Pi'nin yaşamı... Bengal kaplanı olan egonuz ve Allah'a teslimiyetiniz..." (Erişim Tarihi: 03.11.2020; http://www.gazetevatan.com/ reha-muhtar-511777-yazar-yazisi-pi-nin-yasami----bengal-kaplani-olan-egonuz-ve-allah-a-teslimiyetiniz---/)

Yapım	: ABD
Vizyon Tarihi	: 2012
Oyuncular	:
Pi, yetişkin	Irrfan Khan
Yazar	Rafe Spall
Pi, 16 yaş	Suraj Sharma
Pi, 11/12 yaş	Ayush Tandon
Pi, 5 yaş	Gautam Belur
Gita Patel	Tabu (Pi'nin annesi)
Santosh Patel	Adil Hussain, (Pi'nin babası)
Gemideki Aşçı	Gérard Depardieu
Rahip Michael	Andrea Di Stefano
Ravi, 18/19 yaş	Vibish Sivakumar, (Pi'nin abisi)

1.2. Filmin Öyküsü

Film, çocukluğu Hindistan'ın Fransız bölgesi Pondicherry'de geçen ve daha iyi bir hayat kurmak ümidiyle Kanada'ya göç eden Suraj Sharma'nın canlandırdığı Piscine Molitor Patel, kısaca *"Pi"* adında Hintli bir gencin hayatını konu eder. Hindistan'da ağırlaşan hayat şartları Pi'nin ailesini daha iyi ve yeni bir hayat kurma ümidiyle Kanada'ya göç etmeye zorlar. Nihayet Patel ailesi, bir Japon kargo gemisine biner. Pateller, Kanada'da satmak ve en azından bir süreliğine ihtiyaçlarını karşılamak için, yanlarına hayvanat bahçelerinden farklı türlerde hayvan da alırlar. Günlerce Pasifik de yol alan gemi, bir gece aniden çıkan fırtına sonucu batar. Pi, bir filikaya binerek gemiden sağ kurtulan tek kişidir. Küçücük bir filikanın için de uçsuz bucaksız okyanusun ortasında Richard Parker* adındaki bir Bengal Kaplanı ile birlikte tam 227 gün boyunca hayatta kalma mücadelesi verir. Arka planda artık olgun bir yaştaki Pi Patel'in (Irrfan Khan) kendisiyle röportaj yapmaya gelen bir yazara (Rafe Spall) yaşadıklarını anlatmasıyla başlayan film, anlatılara paralel olarak yaşanan olayların geriye dönüşlerle *(flashback)* perdeye yansıtılmasıyla sürer gider.

Filmin hikâyesi, Hindistan'a başka bir roman yazmak için giden ama romanına devam edemeyen Kanadalı roman yazarı Yann Martel'in, "iki yıl emek verdiği romanını yayımlamaktan vazgeçip yırttığı anda bir 'tesadüf' eseri olarak"[2] Pi'nin manevi amcası Mamaji ile tanışmasıyla başlar. Mamaji, ona *"Tanrı'nın varlığına inandıracak"* bir hikâyesi olduğunu söyleyerek halen Kanada da yaşamak-ta olan Pi'den bahseder ve "sizin

* Bir avcı tarafından daha yavruyken nehir kenarında su içerken yakalanıp büyütülen ve "Susamış" adı verilen kaplan, Patellerin sahibi olduğu hayvanat bahçesine satılır. Bu arada kâtibin hatası sonucu yanlışlıkla avcının adı olan Richard Parker kaplanın adı, Susamış olan kaplanın adı da avcının adı olarak hayvanat bahçesinin kayıtlarına geçer. Böylece kaplanın adı Richard Parker olarak kalır.

[2] Aykar Sönmez. "Edebiyatçı Gözüyle Pi'nin Yaşamı Hakkında", (Erişim Tarihi: 03.11.2020; https://mahaledebiyat.com/edebiyatci-gozuyle-pinin-yasami-hakkinda/)

birbirinizle tanışmanız kaderinizde yazılı olmalı" diyerek Pi ile konuşmasını önerir. Bunun üzerine yazar, Kanada'ya geri dönerek Pi Patel'i bulur. Onun tüm hayat macerasını çocukluğundan başlayarak bizzat kendi ağzından dinlemeye başlar. Pi, Hindistan'ın çok kültürlü, çok dinli, çok tanrılı ortamında, çocukluğundan itibaren inançla ilgili sorgulamaları olan; hayatın anlamını kavramaya, özellikle Tanrı'yı tanımaya çalışan bir gençtir. Çocukluğunda bir Hindu olmanın yanında onu namaz kılan bir Müslüman ve vaftiz olmak isteyen bir Hıristiyan olarak da görürüz.[3] Bu dinlerin hangisinin doğru olduğu sorgulaması, onu hepsine birden inanmaya götürür. Babasının *"her şeye aynı anda inanmakla, hiçbir şeye inanmamak arasında fark yoktur"* sözüyle aynı anda bütün dinlerin müntesibi olmayacağını anlasa da din hakkındaki arayışlarına son vermez.

Filmde "hangisinin doğru olduğu kararının seyirciye bırakıldığı iki farklı hikâye vardır." İlk hikâyede Pi, Hindistan'dan ailesiyle birlikte ayrılarak, yeni bir hayat kurmak üzere Kanada'ya giden bir Japon gemisine biner. Ancak gemi bir fırtına sonucu batar. Pi, fırtınayı seyretmek üzere uyanık olduğu için bir filikaya binmeyi başarır. Yanlarına almış oldukları hayvanlardan sırtlan, orangutan, zebra ve "Richard Parker" isimli Bengal kaplanı da filikaya biner. Böylece Pi için, günlerce sürecek hayatta kalma mücadelesi başlamış olur. Çeşitli özellikleri temsil eden diğer hayvanlar sırayla birbirlerini yok ettikten sonra Pi, Richard Parker ile yalnız kalır.[4] Bir yandan ona diğer yandan okyanusun tüm olumsuz şartlarına karşı nefes kesici bir mücadele verir.

Diğeri ise, -*sigorta tazminatlarını değerlendirmek ve geminin gerçek batış sebebini öğrenmek için Pi'nin tanıklığına başvurmak üzere tedavi gördüğü hastane- de ziyaretine gelen*- batan geminin sahibi Japon kargo şirketinin gönderdiği iki müfettişe anlattığı bambaşka bir hikâyedir. Zira Pi'nin başından geçenleri anlattığı ilk hikâye, müfettişlere hiç de inandırıcı gelmemiştir. Özellikle gemiden kurtulan orangutanın yüzen bir muz balyasının üstünde filikaya ulaşması ve hayat-ta kalmasını sağlayan en önemli duraklardan birisi olan mirketlerle[5] dolu etobur bir adaya çıkışı müfettişlere oldukça hayalî gelir. Müfettişlere göre, hem batan gemiden yüzen bir muz balyasının üstünde sağ kurtulan orangutanın varlığı –*onlara göre muz su yüzünde durmaz batar*- hem de etobur bir adanın varlığı gerçek hayatta inanılır şeyler değildir. Onlara göre bu olağanüstü hikâye, Pi'nin hayalinde canlandırdığı bir ütopyadır. Pi'den anlattığı bu hayalî hikâye yerine, kendilerini *"aptal gibi göstermeyecek"* ve hazırlayacakları rapora rahatlıkla yazabilecekleri -*şirket büyüklerinin inanabileceği, aslında hepimizin inanabileceği*- daha basit bir hikâye anlatmasını istemeleri üzerine Pi, onlara bambaşka bir hikâye uydurur. Filmde görmediğiniz, sürprizlerin, hayvanların ve adaların olmadığı başka bir hikâye! Bu ikinci hikâye de aslında

---

3 Asife Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: "Life of Pi" Örneği", *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS) 3/4,* 2015, 577.

4 Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi…", 2015, 577-78.

* Mirket: Bilimsel adı *"Suricata suricatta"* olan 30 cm boylarında, koloni hâlinde yaşayan, Afrika Kıtası'na özgü etobur memeli bir hayvan.

geminin batışına kadar aynıdır ama filikada yaşanan *"kötülük problemi"* ilk hikâyede olduğu gibi hayvan metaforuyla değil doğrudan insanlar üzerinden anlatılır.[6] Bu hikâyenin kahramanları, doğal olarak gemiden kurtulan diğer insanlardır.

1.3. Yaratıcısını Arayan İnsan: *"Piscine Molitor Patel"*

Pi, hayat hikâyesini bizzat ağzından dinlemek üzere evinde kendisini ziyarete gelen Yazar Yann Martel'in sorularını cevaplamaya, isminin nereden geldiğini izah-la başlar: "Mamaji, babama 'oğlunun temiz bir ruhu olsun istiyorsan, onu dünyanın en güzel havuzunda, kahve yapılabilecek kadar temiz suya sahip olan Piscine Molitor'da yüzdürmelisin' demiş. Babam da nedense bunu ciddiye alarak bana havuzun ismin olan *'Piscine Molitor'* adını vermiş." Yazar Martel'in: *"Mamaji, benim tanrıya inanmamı sağlayacak bir hikâyen olduğunu söyledi"* demesi üzerine: *"Ben hikâyemi anlatırım. Neye inanacağına kendin karar verirsin"* diyerek inancın öznelliğini vurgular. Hayvanat bahçesi işletmeci- si babası, botanikçi annesi ve ağabeyi Ravi ile Hindistan'ın Fransız sömürge bölgesi olan Pondicherry'de yaşayan Pi, ilk dini bilgileri annesinden öğrendiği için, öncelikle Hinduizm ile tanışır. Krishna ise tanıştığı 33 milyon Hint tanrısından ilkidir. Pi; çocukluğunda yaşadığı hastalık-tan dolayı, inancını kaybetmiş *"materyalist"* bir babanın oğludur. Küçükken çocuk felci geçiren baba, hastalığından dolayı büyük sıkıntılar çekerken Tanrı'nın nerede olduğunu merak etmiş, ancak onu kurtaranın Tanrı değil de batı tıbbı olduğunu görmesi, onun Tanrı inancını yitirmesine sebep olmuştu. Baba Santosh Patel artık yeni Hindistan'ın yani modern Hindistan'ın bir parçasıydı. Dini inançların terk edilerek "rasyonel aklın" ürünü olan bilimsel bilgiyi yegâne gerçeklik olarak unsuru olarak gören pozitivizm destekçisi bir "materyalist". O, çocuklarına da "din karanlıktır" diyerek dinin gereksizliğini anlatan ve onlara her şeye rasyonel bakmaları gerektiğini telkin eden bir babadır.

Böylece her şeye *"rasyonel"* bakmalarını telkin eder.[7] Pi'nin anne ve babası, çocuklarına din ve inançları konusunda baskı yapmayan yani özgür bırakan, hoşgörülü insanlardır.[8] Ne annesi ne de babası onlara neye inanacakları konusunda baskı yapmazlar. Bununla birlikte Pi din hakkında, özellikle de *"Hint Tanrıları"* hakkındaki ilk bilgileri annesinden öğrendiğinden dolayı, hayatı Hinduizm'in *"karma-samsara"*[9*]

6 Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi…", 2015, 578.
7 Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi…", 2015, 578.
8 Sönmez, "Edebiyatçı Gözüyle Pi'nin Yaşamı Hakkında"
* "Karma-Samsara: Karma (evrende var olan beşeri veya doğal tüm hareketlerin sebep ve sonuçlarını belirleyen değişmez yasa) ile Samsara (sürekli doğum çarkı) inanışları arasında yapılan soylu bir bileşim yoluyla tasavvuru mümkün her düzensizlik, evrenin tamamen akılcı ve geniş ölçekli bir açıklaması içersinde bütünleştiren" kısaca reenkarnasyon (sürekli yeniden doğum ya da ruh göçü) diye bilinen Hinduizm de dâhil Uzakdoğu dinlerinin temel inancı. Bkz. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, 139.

("Karma'nın yolu Tanrı'nın yolu" sözleriyle bunu zaten açıkça ifade eder) yöntemi ile yorumlar.[10]

Mutfakta hem yemek hazırlayan hem de Yann Martel'in sorularına cevap veren Pi, yemeğe başlamadan önce kendince içinden dua ederek *"amen"* der. Yazar Martel, onun*"amen"* demesine oldukça şaşırır. "Hinduların *'amen'* dediğini bilmezdim" der. Pi, Martel'in bu şaşkınlık ifade eden sorusuna *"Katolik Hindular der"* diyerek cevap verir. Yazar Martel bu kez çok daha şaşkın bir ifadeyle *"Katolik Hindular mı?"* şeklindeki vurgusuna, kendi dini inancını özetleyen cümlelerle karşılık verir: *"kendimizi bir tanrının değil, yüzlercesinin önünde günahkâr hissederiz."* Martel, araya girerek *"ama öncelikle bir 'Hindu' sun"* diye ısrar eder. Pi, Martel'in bu sözlerine "biri tanıştırmadan hiç birimiz tanrıyı tanıyamayız ki.[**] Ben tanrıyla ilk kez Hindu olarak tanıştırıldım. Hindu dininde 33 milyon tanrı vardır. Bir kaçıyla tanışmamak mümkün değil. İlk "önce '*Krişna*'yla tanıştım. Tanrılar çocukluğumun süper kahramanlarıydı *(Krişna'nın ağzından perdeye yansıtılan evren görüntüsü tam bir görsel şölendir)*. *Hanuman* (maymun tanrı), arkadaşı *Lakshman*'ı kurtarmak için koca bir dağı kaldırmıştı. *Ganesh* (fil başlı tanrı), annesi *Parvati*'nin onurunu korumak için hayatını riske atmıştı. *Vişnu* (en büyük ruh), var olan her şeyin kaynağı, O kıyısı olmayan kozmik okyanusta yüzerken uyur. Biz onun rüyasında yarattığı şeylerizdir".

Pi, ağabeyi Ravi'yle birlikte akrabalarını ziyaret için gittikleri Mumbai'deki (Bombay) bir kilisede, Rahip Michael tarafından İsa ile tanıştırılır. "İnancı Hinduizm'de tanıdım. Tanrının sevgisini İsa'da buldum ama Tanrının benimle işi henüz bitmemişti. Tanrının işine akıl ermez. Bana kendisini bir kez daha tanıttı. Bu defa adı *"Allah*" tı. Arapçam hiç iyi olmamıştı. Buna rağmen kelimelerinin kulağa hoş gelmesi ve içimde hissettirdikleri beni Tanrıya iyice yaklaştırdı. Namaz kılarken dokunduğum toprak kutsal toprak oluyordu ve içimde huzur ve kardeşlik hissediyordum". Bu ifadeler, Ünal'ın da dikkat çektiği gibi *"namazın ve İslâm'ın"* kelime anlamını vurgulayan, bir ifade olarak seyircinin hafızasına kaydedilir.[11] Nitekim bu gerçek Kur'an-ı Kerim'de *"Kalpler; ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşabilir"*[12] mealindeki ayeti kerimede açıkça zikredilir. Namazı, Allah'ı

---

10 Volkan Durmaz, "Pi'nin Yaşamı", *Mağara Fikir-Sanat-Edebiyat Dergisi,* (Erişim Tarihi: 03.11.2020; http://www.magaradergisi.com/component/ content/article/69-mansetler/423-pinin-yasami-

** Bu ifadeleriyle Pi, aslında İslami kavramlar olan tebliğ ve irşadın önemini vurgular. "Doğru yolu göstermek" anlamına gelen irşad, Müslüman olsun olmasın insanları doğru yola, Allah'ın emirlerine uymaya çağırmayı ifade eder. Fakat genellikle Müslüman olmayanları İslâm'a davet için tebliğ, Müslümanları Allah'ın emir ve yasaklarına uymaya çağırma ve din konusunda bilgilendirmeye de irşad denir. Peygamberlerin ayırıcı vasıflarından olan tebliğ aynı zamanda Müslümanların da başlıca görevleri arasındadır. Bkz. Bilal Yorulmaz, "Din Eğitimine Yardımcı Bir Araç Olarak 'Tebliğ Filmleri': 'Horton Hears A Who' Örneği", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 251.

11 Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi…", 2015, 578.

12 Rad, 13/ 28

zikretmenin esas yolu olduğunu düşürsek, insanın ancak namazla huzuru yakalayabileceğini anlamak hiç de zor olmasa gerektir.

Bir akşam birlikte yemek yerken Babası, Pi'ye: "aynı anda üç ayrı dine inanamazsın Piscine! Çünkü her şeye aynı anda inanmak, hiçbir şeye inanmamakla aynı şeydir. Bir dinden diğerine atlayıp duracağına, neden başta mantıkla başlamıyorsun? Son birkaç yüzyılda bilim, evreni dinin on bin yılda başaramadığı kadar iyi anlamamızı sağladı. Aklın ermediği bir şeye inanmanı, her şeye körü körüne inanmana tercih ederim ve bu her şeyden önce mantıklı düşünmeyle başlar". Bu ifadeler de bir yandan babasının dinle, inançla ilgili düşüncelerini yansıtırken, diğer yandan Pi'nin çocukluğundan itibaren yaratıcıya ulaşmak için en doğru yolu/dini bulma arayışında olduğunu anlatmaktadır.

Ancak annesi Gita, inançlı bir Hindu'dur. Baba Santosh Patel'in *"son birkaç yüzyılda bilim, evreni dinin on bin yılda başaramadığı kadar iyi anlamamızı sağladı" sözüne "baban doğru söylüyor, bilim dışarıda ne olduğunu gösterir ama (kalbini göstererek) burayı göstermez"* cevabı onun dini inancının ifadesidir. Annesinin bu ifadeleri, dinin akıldan ziyade kalple ilgili olduğunu, *"rasyonel aklın"* izah etmekten aciz kaldığı *"manevi dünya"*nın*/"gayb âlemi"*nin ancak kalple/imanla kavranabileceğini vurgulamaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim de müminleri tarif ederken: "Onlar, Allah, cennet, cehennem, melek, kıyamet, ahiret gibi duyu organlarıyla [*şehadet âleminde olduğu gibi*] algılanamayan; ancak vahiy sayesinde kavranabilecek gerçeklikler âlemi olan gayba [*gayb âlemine*] inanırlar. Hakikatin gözle görünenlerden ibaret olmadığını bilir, mutlak Hâkim olan Allah'a imanları sayesinde hissedebilir, kavrayabilirler"[13] tabirini kullanır.

Bu ayette de açıkça ifade edildiği gibi iman, "insanın iç eylemidir ve onun yeri kalptir." Kalp ise "insanın iç dünyasında hissettiği seziş ve kavrayışların merkezidir." İman, insanın duyuları aracılığıyla edindiği bilgilerin ötesinde "kalbi bir kabul olan sezgi ve kavrayışla" ulaşılan bilgilerin tasdikidir. Bir bilginin imana dönüşebilmesi için, kalbin ve duyguların da devreye girmesi, aklın kabul ettiğini, kalbin de benimseyip içtenlikle tasdik etmesi gerekir. İmanı, *"rasyonel akılla"* elde edilen bilgiden ayıran en önemli özellik, kalbin tatmin olması ve tasdik etmesidir. Bu kavrayış yani iman, inanan kişi için çok önemli olmakla birlikte, diğer insanlar için hiç de önemli olmayabilir. Zira iman, *"öznel"* niteliğe haiz bir duygudur.[14] Bununla birlikte *"iman etmek"* aklı tamamen inkâr ya da ihmal etmek anlamına da gelmez. Çünkü İslam'a göre, *"aklı olmayanın dini de olmaz."* Akli melekelerini kaybetmiş olan bir insan, dinen de sorumlu tutulamaz. Zira kalbi bir kabul olan iman, aynı zamanda akla ve akıl sahibine hitap eder. Burada söz konusu edilen *"rasyonel akıl"* ya da *"modern akıl"* dır. Neticede şunu rahatlıkla ifade edebiliriz: "kalp; aklı, düşünmeyi, anlamayı, kavramayı ve bedenin diğer sistemlerini kapsayan insanın biyolojik, fizyolojik, psikolojik,

[13] Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, Konya: Armağan Kitaplar, 2012, 14.

[14] Hasan Kayıklık, "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1, 2015, 134-35.

ahlâkî ve entelektüel bütünlüğünü"[15] kısaca insanın tüm benliğini ifade eden bir kavramdır. Bu nedenle imanda önemli olan kalbin onayıdır.

Pi; Hindistan'ın çok dinli, çok tanrılı, çok kültürlü zengin ortamında, Sönmez'in tabiriyle "adeta sıkıştırılmış bir dünya mozaiğinde kendi aklıyla gerçek dini, varlığın sebebini, Allah'ı bulmaya" çalışmaktadır.[16] Onun bu yaratıcı arama çabası bize, aynı zaman *"ilahi dinlerin ortak atası"* olan Hz. İbrahim'in[17] Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı şekliyle kendine has metoduyla Allah'ı bulmasını hatırlatır[18]. En'am Suresi 74. ayetten başlayarak takip eden ayetlerde anlatıldığı üzere[19], Hz. İbrahim'in kavmi, putperest bir kavimdir. Şirk ve inkârın hüküm sürdüğü bu kavimde, hurafe ve batıl inanışlar da sosyal hayatı tamamen kuşatmıştır. Hz. İbrahim, kavminin tutmuş olduğu şirk ve inkâr yolunun, akıl ve mantığıyla sorgulayarak yanlış bir yol olduğunu anlamış, bütün bu uçsuz bucaksız yerlerin ve göklerin, bütün kevn-ü mekânın/kâinatın, kendisinde hiçbir noksanlık bulunmayan yegâne/ mutlak güç ve kudret sahibi bir *"İlahı"*nın, bir *"Yaratıcısı"*nın olduğu yüce *"hakikatini"* kavramıştır. Dolayısıyla kâinatın/evrenin âlemlerin ve insanın yaratılmasının asla tesadüfî olamayacağını, akıl sahibi herkesin anlaması gerektiğine inanarak kavmini *"hak dine"*, *"tevhîd dini"*ne davet etmiştir. İşte Hz. İbrahim'in bu şekilde Allah'ı bulması, *"aklın", "mantık" ve "idrakin"* aslında insanın yaratılıştan gelen *–yaratıcının insana bir lütuf bir nimet olarak bahşettiği-* üstün özellikleri olduğunu, bununla birlikte insanın aşkın bir güce, bir yaratıcıya inanma ihtiyacı ve eğiliminin, onun fıtratında zaten içkin olduğu anlatılmak istenmiştir. Netice olarak, "insan hiçbir yol gösterici ile karşılaşmasa bile yaratılışındaki akıl, mantık ve irade ile Allah'ın varlığını ve birliğini bulma kapasitesine sahip"[20] *"zişuur"/"şuur sahibi"* bir varlıktır. Film de zaten bu ilahi hükmü yani tüm evreni olduğu gibi insanı da bir hikmete binaen yaratan yüce bir yaratıcının varlığının ispat edilmesi üzerine çekilmiş izlenimi veren, mesaj ve metaforlarla örülmüştür.

Çocukluğundan itibaren hayatın anlamını ve tanrının varlığını sorgulayan Pi, yazar Yann Martel'e anlattığı hikâyeden anlaşıldığı üzere, yaşadığı bu olağanüstü hayat tecrübesi sayesinde Allah'a inanmıştır. Pi'nin yazara anlattığı iki farklı hikâyeden sonra yazara, inancın kaynağını gösterecek asıl soruyu sorar: *"Sen olsan hangisine inanırdın?"* Yazar hayvanlı olanı seçer, daha iyi bir hikâye olduğu için. Sönmez'in de vurguladığı gibi bizler de varoluş konusunda birincisi *"ilahi dinlerin getirdiği gerçek"*, diğeri ise *"bizim kafamızda canlandırdığımız ve gerçek sandığımız"* iki farklı hikâyeye sahibizdir ve inanmak istediğimi-

15 Muammer Esen, "İman Kavramı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/1* 2008, 82-84.
16 Sönmez, "Edebiyatçı Gözüyle Pi'nin Yaşamı Hakkında"
17 Fethi Kerim Kazanç, "Tevhîd İnancı ve Evrensel Ahlâk İlişkisi: Hz. İbrâhîm Örneği", *Kelam Araştırmaları 9/11,* 2011, 79.
18 Vecihi Sönmez, "Hz. İbrahim'in Tabi Olduğu Hak Din ve Tevhidi İspat Metodu*", İslami Araştırmalar Dergisi* 27/1, 2016, 71-73.
19 Enam, 6/74-83
20 Ferhat Ağırman ve Fatma Ruveyda Özdemir, "İslam Düşüncesinde İrade Problemi" *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13, 2012, 19.

ze inanırız. Bu, bizim dini hükümlere göre belirtilen asıl gerçeklik ile bize göre olan gerçeklik –*ideolojiler, inançlar vs*- arasında yaptığımız tercihe benzer ve ikisinin arasındaki çatışmaya denktir.[21]

1.4. İnancın Gücünü Sınanana Kadar Bilemezsin

Pi, Martel'in *"şüpheye yer yok mu?"* sorusuna "Aaa! Tabii ki var. Hem de her katta. Şüphe faydalıdır. İnancı canlı hale getirir. Ne de olsa *'inancın gücünü sınana-na kadar bilemezsin'* değil mi?" Diyerek cevaplar. Pi'nin bu ifadeleri imanın sadece bir ikrardan ibaret olmadığını bu ikrarla birlikte, onun gereği olarak yaşadığı sürece Tanrı tarafından sınamaya tabi tutulacağını, gerçek imanın, kendi ifadesiyle *"inancın gücünün"* bu sınama sonucunda ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Nitekim Ankebut suresinin 11. Ayetinde ifade edilen "Allah, sizleri bu tür sınavlardan geçirerek gerçek inanç sahiplerini mutlaka seçip belirleyecek ve iman iddiasında bulunan ikiyüzlüleri de kesinlikle ortaya çıkaracaktır"[22] ilahi beyanı bu gerçeği izah etmektedir. Zira maddenin mukavemetini, nasıl ki, çeşitli testlerle tespit etmek mümkünse, manevi değerlerin –*iman/inanç*- gücünü de test etmek elbette mümkün gözükmektedir. İşte bir insanın en önemli manevi değeri olan iman, daha doğrusu *"inanç iddiası"* çeşitli şekillerde sınanmak suretiyle ölçülmektedir.

İslam'a göre, *"kader"*, *"alın yazısı"* veya *"mukadderat"* olarak ifade edilen bu sınama herkes için geçerli olan ilahi bir hükümdür. Zaten bu ilahi hüküm "Andolsun ki, sizi bazen korkularla, bazen açlıkla ve yoksullukla, bazen servetinizi, sağlığınız ve ürünlerinizi elinizden alarak imtihan edeceğiz"[23], "Ey iman edenler! Bu dünya hayatında, mallarınızla, canlarınızla mutlaka imtihan edileceksiniz"[24] gibi başka ayetlerle de ilahi hüküm altına alınmıştır. Bu bağlamda film, Ünal'ın da tespit ettiği üzere, İslam'ın *"tevekkül"* anlayışını güçlü bir mesaj olarak perdeye taşımaktadır. Tevekkül, insanın giriştiği herhangi bir iş için, elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra o işin neticesini Allah'a bırakmak, onun takdirine gönülden *"rıza göstermek"* demektir.[25] Neticede *"kader"* konusunda İslam'ın görüşü bu doğrultudadır. Allah insana cüzi irade vermiş ve bu irade dâhilinde yaptığı her şeyden sorumlu tutulmuştur. İnsanın cüzi iradesinin dışında kalan, kaza, bela, arızi veya semavi felaketlerde olduğu gibi müdahale etmekten aciz kaldığı çok geniş bir alanın varlığı da elbette söz konusudur. Pi Patel'in, uçsuz bucaksız okyanusun ortasında verdiği yaşam mücadelesinde bir beşer olarak elinden gelen hemen her şeyi yapmasına rağmen, tam da

---

21 Sönmez, "Edebiyatçı Gözüyle Pi'nin Yaşamı Hakkında"

22 Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali,* 175.

23 Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali,* 35.

24 Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali,* 81.

25 Hz. Yakup (as) Yusuf Suresinde geçtiği üzere (12/67), oğullarını Mısır'a gönderirken, "Oğullarım! Mısır'a vardığını zaman, şehre hepiniz tek bir kapıdan girmeyin, çünkü bu, gereksiz yere dikkatleri üzerinize çekmenize sebep olur. Onun için ikişerli üçerli gruplara ayrılın ve ayrı ayrı kapılardan girin. *Gerçi ben ne kadar tedbirimi alsam da, Allah'ın takdirini önleyemem. Dolayısıyla, sizi Allah'tan gelebilecek hiçbir şeye karşı koruyamam. Ben ancak, bir beşer olarak üzerime düşeni yapar, tedbirimi alırım. Takdir ise Allah'ındır."* Sözleriyle tevekkül konusunda tüm insanlığa mükemmel bir örnek olarak zikredilmektedir. Bkz. Kısa, 232.

hayattan ümidini kestiği bir anda, yeniden hayata tutunma gücü kazandığı etobur bir adaya çıkmış olması *"tevekkül"* konusunda verilen bir mesaj olarak kabul edilebilir.[26]

Bu arada bir defter ve kalem, zamanını günlük tutarak geçiren Pi'nin en değerli hazinesi haline gelmiştir. "Bir parça gölgenin bu kadar mutluluk getireceği hiç aklıma gelmemişti. Bir kaç alet, bir kova, bir bıçak ve bir kalem en büyük hazinelerim olmuştu. Richard Parker'ın yanımda olduğunu bilmenin bana huzur verebileceğini hiç aklıma getirmemiştim. Böyle zamanlarda onun da gerçek dünya konusunda benim gibi çok az tecrübesi olduğunu biliyorum. İkimiz de hayvanat bahçesinde aynı sahip tarafından büyütülmüştük, ikimiz de yetim kalmış ve en büyük sahibin karşısına birlikte çıkmıştık. Richard Parker olmasa çoktan ölmüş olurdum. Ondan korkum beni tetikte tutuyor. Onun ihtiyaçlarıyla ilgilenmek, hayatıma bir amaç veriyor. Neticede Pi'ye göre "kendisini tabiata gizlemiş olan Tanrı, elini bir kaplan- la uzatmıştı bu sefer!" Böylece insanın bir filika misali küçücük dünyasında yaratıcısın takdirine razı olması, elinde olanlarla yetinmesi, onların değerini bilmesi ve bu nimetlerin yokluğunu düşünerek haline şükretmesi metoforik olarak perdeye taşınmıştır. Nefsinin hırslarına, heva ve heveslerine hele hele doymak bilmeyen açgözlülüğüne mağlup olmaz da, yaratıcısının kendine bahşettiği nimetleri düşünür şükrederse; insanın mutlu olmasının hiç de zor olmadığı aksine küçücük şeylerin bile onu mutlu etmeye yetebileceğini bir mesaj olarak perdeye aktardığı düşünülebilir. Zira insanı yaratan da, rızkını takdir eden ve ona ihtiyaçlarını karşılamak için nice nice nimetler bahşeden de başkası değil ancak O'dur.[27] Bu örneklerde olduğu gibi film boyunca bizim inancımızda *"her şerde bir hayır vardır"** öğretisi çeşitli metaforlarla sıkça tekrar edilmektedir. Bu da filmde *"tevekkül"* konusunun doğrudan olmasa da *latent* bir vurgu halinde bir şekilde işlenmiş olduğuna işaret etmektedir.

1.5. İrade ve Nefis Mücadelesi

İnsanın dünyaya geliş amacı İslam dinine göre Allah'a kulluk etmek ve kimin daha iyi kulluk edeceğinin O'nun tarafından ölçülmesidir. Bu gerçek "O Allah ki, hanginiz daha güzel işler yapacak diye sizi imtihan etmek için ölümü ve her iki âlemde hayatı yaratmıştır"[28] ilahi hükmüyle, insanın çeşitli zorluklara tabi tutulacağı ifade edilmiştir. Bu zorluklar çok çeşitli, çok boyutlu ve çok katmalı olmakla birlikte öncelikli olanı kişinin kendi istek, arzu, ihtiras, heva ve heveslerine karşı vereceği amansız mücadeledir. Çünkü arzu/ihtirasları ve heva/hevesleri yani *"nefis, insanı daima kötülüğe çağırır"*** mealinde-

---

26 Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi…", 2015, 579.

27 Rum, 30/40 – A'raf, 7/10

* "…sizin hoşlanmadığınız bir şey aslında sizin için hayırlı olabilir, hoşunuza giden bir şey de sizin için kötü sonuçlar doğurabilir. Neyin faydalı, neyin zararlı olduğunu en iyi Allah bilir, siz bilemezsiniz." Bakara, 2/216

28 Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali,* 528.

** Yusuf, 12/53

ki ayette dikkat çekildiği gibi nefis, insanı daima kötülüğe çağırarak yaratıcısına isyana teşvik eder. Kimin daha iyi işler yapacağının ortaya çıkacağı bu imtihan dünyasında, ilahi hüküm gereğini getirmek yani iyi işler yapmak isteyen bir insan, nefsinin ihtiraslarına karşı ömür boyunca sürecek çetin bir mücadeleyi de göze almalıdır.

Filme geri dönersek, artık Pi biraz daha olgunlaşmıştır. Baba Patel, daha iyi şartlarda yaşamak ve çocuklarına daha güvenli bir gelecek hazırlamak için Kanada'ya göç etmeye karar verir. Nihayet Pasifik'te Kanada'ya doğru yola koyulmuş *"Tsimtsum"* adlı bir Japon kargo gemisinde ailecek yerlerini alırlar. Okyanusta günlerce yol alan gemi ilk molasını Manila'da verir. Manila'dan ayrıldıktan dört gün sonra, okyanusun ortasında hem de dünyanın en derin yeri olan *"Mariana Çukuru"*nun üzerindeyken *"Tsimtsum"* müthiş bir fırtınaya yakalanır. Fırtınanın gürültüsüyle gece yarısı uyanan Pi, yatağını terk ederek *"Tanrı'nın yüceliğini"* hissetmek için[29] hemen güverteye çıkar ve *"Fırtına Tanrısı"*na selam verir.[30]

Bu arada gemi fırtınaya daha fazla dayanamaz ve hızla batmaya başlar. Geminin batmakta olduğunu fark eden Pi, Anne ve babasını uyandırmak için kamaralarına geri dönmeye çalışır ancak onları kurtarmanın artık geç olduğunu fark eder. Tekrar güverteye geri dönen Pi, mürettebat tarafından zorla bir cankurtaran filikasına bindirilir. Ve bu sırada, Pi'nin yanına geminin güvertesinden, bir zebra atlar. Daha sonra filikaya bir sırtlan, bir Bengal Kaplanı *(Richard Parker)* ve muz balyasının üstünde gemiden kurtulmayı başaran bir orangutan *(Portakalsuyu)* da binecektir. Böylece batan gemiden kurtulanlar için gerçek mücadele aslında şimdi başlar. Normal şartlarda bir araya gelmeleri dahi mümkün olamayacak hayvanların küçük bir filikadaki bu zorunlu beraberlikleri de fazla sürmeyecektir. Uçsuz bucaksız okyanusun ortasında saatlerce aç ve susuz kalan hayvanlar, açlık ve susuzluğun artık dayanılmaz boyutlara ulaşmasıyla iyice saldırganlaşırlar. Sırtlan, *"sırtlanlığını yapar"*[31] önce zebraya ardından orangutana saldırır. Hem zebrayı hem de orangutanı öldüren sırtlan, kaplanın ortaya çıkmasıyla birlikte kendisi de av olmaktan kurtulamaz. Filikadaki diğer hayvanları sırasıyla yiyen Richard Parker, sonunda Pi ile baş başa kalır. Richard Parker'ın saldırılarından emin olmak için filikaya bağladığı bir can simidine binerek filikayı Richard Parker'a bırakan Pi, böylece tam 227 gün sürecek yaşam mücadelesine başlar.

Varlığın *"özünün su",* olduğuna yönelik iddia, Tales'ten itibaren Antik Yunan'dan günümüze varlık/ontoloji felsefesinin temel ilgi alanlarından birisi olmuştur.[32] Bu iddiaya göre her şey sudan gelmiştir ve sonunda yine suya dönecektir. Dolayısıyla dünya da sonsuz suyun içinde (okeanos-okyanus) yüzer. Nitekim Sönmez'in de ifade ettiği gibi "hayat da

29 Ünal, "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi…", 2015, 578.
30 Durmaz, "Pi'nin Yaşamı"
31 Sönmez, "Edebiyatçı Gözüyle Pi'nin Yaşamı Hakkında"
32 Mustafa Ergün, "Varlık Felsefesi", (Erişim Tarihi: 03.11.2020; http://mustafaergun.com.tr/wordpress/wp-content/uploads/ 2015/11/ varlikfelsefesi.pdf.)

ana rahminde suyla başlar ve İslam'a göre abdestle mezara gömülür. Su, '*Marifetullah'* tır."[33] Kur'an-ı Kerim'de "kâinat yaratılmadan evvel O'nun Arş'ı su üzerinde idi. Allah bütün canlı varlılara su ile hayat verdi"[34], "Böylece biz her canlı varlığı sudan yarattık"[35] ve "Allah bütün canlıları sudan yaratmıştır"[36] ayetleri gibi çok sayıda ayette mahiyeti tam olarak anlatılmasa da hayatın özünün su olduğu açıkça ifade edilmektedir. Diğer dinlerde su, kutsaldır. Örneğin filmde Pi'nin vaftiz olmak istemesi ve kilisede gizlice kutsal sudan içmesi, suyun Hıristiyanlıktaki kutsallığına yapılan özel bir vurgudur.

Hindistan'dan hayvanlarıyla birlikte ayrılmak zorunda kalıp da Tales'in bitmek tükenmek bilmez gibi görünen okyanusunda tüm ailesini kaybeden Pi için, küçük filikada baş başa kaldığı kaplan, okyanus şartlarını çok daha zorlaştırır. Richard Parker, metaforik olarak kendi nefsimizi sembolize eder. Pi, uçsuz bucak-sız okyanus ortasında tüm zorluklara karşı mücadelenin yanı sıra en zor mücadeleyi Richard Parker'a karşı verir. Zira diğer hayvanları birer birer yiyen kaplanın acıkınca kendine saldıracağı endişesiyle onun için balık tutmaya çalışır. Parker'ı doyurmak, ona yem olmamak çabası artık onu ayakta tutan yegâne şey yani hayatının anlamı olmuştur. Ona, yaşamak için bir sorumluluk, bir görev vermiştir. Onu hayata bağlayan tek şey, nefesini her an ensesinde hissettiği Richard Parker'dır. Etobur ada da bunlardan biridir. Burada biraz dinlenme ve yiyecek depolama fırsatı bulan Pi, orada tesadüfen bulduğu bir insan dişi sayesinde adanın etobur olduğunu anlayarak hemen uzaklaşır.

Finalde filmin en dramatik sahnesi perdeye yansır. Bu uzun ve maceralarla dolu okyanus yolculuğu nihayet bir gün son bulur. Meksika kıyılarına ulaştıklarında Richard Parker filikadan kumlara atlar; bacaklarını esnetir ve kıyıda gezinir. Ormanın kıyısında durur. Aşırı yorgunluktan bitap düşmüş bir halde kumsalda uzanan Pi, yol arkadaşının son bir kez kendisine bakacağından emindir. "Kulaklarını başına doğru dikip, gurur duyarak dönecek ve ilişkimizi bir anlamda sona erdirebilecekti. Ama sadece ormana doğru devam etti. Ve sonrasında Richard Parker, yani benim vahşi refakatçim, beni hayatta tutan dehşetli varlık hayatımdan temelli çıktı. Birkaç saat sonra kendi türümden birileri beni buldu. Ve ben bir çocuk gibi ağladım. Kurtulmanın etkisiyle kendimi kaybettiğim için değil, *-gerçi öyleydim-* Richard Parker beni kaba bir şekilde terk ettiği için ağlıyordum. Bu kalbimi kırmıştı." Hayatının anlamı olan, onu hayata bağlayan tek amacının böyle vefasız gidişi onu çok üzer.

İnsanda ruhla beraber bulunan nefis onu hayvanlaştırmak için onu aşağı çekecek her türlü lezzeti tattırmak ve kötülüklere bulaştırmak ister. Nefis ruha ga-lip gelirse onu kendi hükmü altına alır. Aklını da kendi istekleri doğrultusunda kullanır. Bu tür nefis, *"nefs-*

33 Sönmez, "Edebiyatçı Gözüyle Pi'nin Yaşamı Hakkında"
34 Hud, 11/7
35 Enbiya, 21/30
36 Nur, 24/45

i emmare"[*] adını alır. Zira bu nefis, zevki uğruna önündeki her türlü engeli kaldırarak kötülüklere dalmak ister. Neticede "nefis, ruha yaratıcısını dahi inkâr ettirir."[37] İrade (özgürlük, tercih etme hakkı vs) ve Nefs (ruh, arzu, istek vs) kavramları kadim zamanlardan beri hem felsefenin hem de dinlerin temel ilgi, tartışma alanlarındandır. İnsan iradesinin yanı sıra nefsinin de etkisine açıktır. Nefis daima kötülüğü emrettiği[38] için, eğer iyi insan olmak ve yaratıcısını razı etmek istiyorsa, nefsiyle çetin bir mücadele içine girmek zorundadır. İslam'a göre insanın yaratıcısına karşı sorumluluğu da, kendisine verilen irade ve nefis nimetlerden kaynaklanmaktadır.[39] Bu, Yüce Yaratıcının bir lütuf olarak bahşedilmiş olduğu *"irade"* nimetini insanın nasıl ve ne yönde kullanacağını ortaya çıkarmak için ona yüklediği büyük bir sorumluluktur.

Filmde Pi'nin koca okyanusun ortasında bir kaplanla birlikte verdiği yaşam mücadelesi, insanın uçsuz bucaksız bir evrende ömür denen bir zaman diliminde verdiği mücadeleye benzetilebilir. Nasıl ki Pi, sonsuz gibi gözüken bir okyanus- ta yalnız başına yol alıyorsa, insan da hayatta aynen bunun gibi tek başına yol almaktadır. Pi'nin içinde bulunduğu filika ise, insanın içinde yaşadığı dünyanın, kâinat içindeki durumuna benzemektedir. Kâinatın sonsuzluğu ve büyüklüğüne/genişliğine kıyasla dünyanın aslında ne kadar küçük olduğunu anlatmak ister gibidir. Pi, kendi istek ve iradesine rağmen zorunlu ve uzun bir yolculuğa çıkmış olsa da bir gün bu durum sona ermiş ve filika nihayet kıyıya vurmuştur. İnsan da aynen öyle zorunlu ve iradesi dışında çıktığı bu dünya yolculuğunda ne kadar yaşarsa yaşasın, hangi zorluklarla karşılaşırsa karşılaşsın mutlaka bir gün ömrü- nü tamamlayacak, küçük filikası olan kısacık ömrü mutlaka bir gün kıyıya vuracak yani ölecektir.[40] Dünya da aynen insan gibi zorunlu olarak yer aldığı uçsuz bucaksız bir okyanus misali sonsuz kâinatta, bu filika gibi kendine takdir edilmiş bir zamana kadar *bir felekte yüzecek*[41] ve mutlaka bir gün kıyıya vuracak yani kıyametin kopmasıyla[42] ömrünü

---

[*] Kur'an-ı Kerim'e göre, nefis ve ruh kavramlarının neyi ifade ettiği konusu, İslam âlimleri arasında günümüzde bile hâlâ tam olarak vuzuha kavuşturulmuş değildir. Bir kısım âlimler ruhun insanın ulvi yanın yani kötülüklerden uzak yaratıcısına karşı saygıyla dopdolu manevi yanını ifade ederken, nefsi ise insanın kötülük isteyen yaratıcısına karşı sorumsuz, saygısız hatta isyankâr yani süfli yanını ifade ettiğini düşünür. Onlar nefsi, "insanın özünü teşkil eden bir töz (cevher) değil de sırf kötü işler, fiiller olarak anlamak ve anlatmaktır. Bu durumda nefis bir cevher, yeti olmayıp şaşırma, örfe, dine aykırı arzu, istek ve heveslerden ibaret" kabul edilmektedir. Diğerleri ise nefs ve ruhun aynı şey olduğunu kurani delilerle izah ederek bu ayrımı kabul etmezler. Bu görüşü savunanlar, Kuran'ın nefsi, insanın tüm benliğini ifade etmek için kullandığını iddia ederler. Nefs "bedeni idare eden insanın özü ve tözü olarak bir güçtür. Bunun için, iyi de yapar, kötü de yapar. İyi ve kötü yapma yeteneği kendisine verilmiştir." Bkz. Hüseyin Atay, Nefs, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37/1* Mayıs 1997, 56.

37 Bağçeci, Muhittin. "Ruhun Muhtaç Olduğu Şey İmandır", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, 1987, 193-94.

38 Yusuf Suresi, 12/53.
Ferhat Ağırman ve Fatma Rüveyda Özdemir, "İslam Düşüncesinde İrade Problemi" Pamukkale Üniversitesi SBE Dergisi 13, 2012, 22.

40 Al-i İmran, 3/185 - Enbiya Suresi, 21/35 - Ankebut, 29/57.

41 Enbiya Suresi, 21/33.

42 A'raf Suresi, 7/187 – Hac, 22/7.

tamamlayarak içindekileri bir gün kıyıya, yani mahşer meydanına boşaltacaktır[43]. Bu zorunlu yolculukta nasıl ki, Pi'nin hayatta kalmasını sağlayan, ona bir amaç veren ve sorumluluk yükleyen Richard Parker, insanın hayat yolculuğunda en sevdikleri de dâhil herkes onu yalnız bırakmış olsa bile, onu asla yalnız bırakmayan nefsidir. Richard Parker, bizim ayrılmaz bir parçamız olan yani *"kısaca biz"* olan nefsimizin ifadesidir. Richard Parker nasıl Pi'ye hayatta kalmak için bir amaç vermiş ve sorumluk yüklemişse, aynen onun gibi insan da nefsinin, istek, arzu ve ihtiyaçlarını karşılamak için hayatta kalır. Nefsinin ihtiyaçlarını karşılamak, insana amaç verir ve sorumluluk yükler. Onlar, okyanusta tam 227 gün boyunca nasıl bir arada yaşadılarsa, insan da nefsiyle bir ömür boyu sürecek bir yolculuktadır. Filikanın kıyıya vurmasıyla, ömrünü tamamlayan insanın cesedinin toprağa verilmesini hatırlatırcasına, adeta bir ceset gibi, bitkin bir halde kumlara düşen Pi'yi, Richard Parker'ın ardına bile bakmadan yüzüstü bırakarak çekip gitmesi gibi, nefsi de bir ömür boyunca devam eden zorunlu beraberliklerinin sonunda insanı *amelleriyle* baş başa bırakarak aynen öyle gidecektir.

Müthiş görsellik, hayranlık verici bir zekâ ve derinlikle kurgulanmış filmde, insan kaybettiklerini düşündüğünde yaşamın tümü *"aldırmamak"* eylemine dönüşüyor.[44] Bu müthiş görsellik filme muazzam bir etki kazandırmakla birlikte filmin ana mesajına uygun olarak insana aynı derecede muazzam bir tefekkür imkânı da sunmuş olmaktadır. Çünkü insanın, bir yaratıcının varlığına inanmasını sağlayan en önemli delillerin başında kâinatın varlığı, yerlerin ve göklerin, Yıldızların, Güneşin ve Ay'ın filmde vurgulandığı gibi türlü türlü canlıların varlığı gösterilebilir. Zaten bu gerçekler Kur'an-ı Kerim'de defalarca zikredilerek *"Allah"*ın varlığının en büyük delili olarak[45] gösterilir. Ama insanı her zaman en çok yaralayacak olan şey sevdiklerinden ayrılırken, onlarla vedalaşamamasıdır. Bu da insanın ömrünün sonunda tüm sevdiklerinden en azından pek çoğuyla vedalaşma-ya bile fırsat bulamadan ayrılacağını vurgulayan ölüm metaforunu vurgular gibidir. Tıpkı, babasının yeni bir hayat kurma ümidiyle hayvanat bahçesindeki tüm hayvanları satarak Kanada'ya göç etmek için ailesiyle yola çıkmışken, ölümün ansızın onları yakalayıvermesi gibi, nefis hiç ölmeyecekmiş gibi uzun vadeli hedeflere kilitlenirken, aslında ölüm de her an bizimledir. Neticede filmde nefsin, insanı başta yaratıcısına karşı olmak üzere, insanlara karşı da *"nankör"*[46] olduğu ve kişinin ölümüyle onu da yüzüstü bırakabileceğine dair baskın bir mesaj verilmektedir. Bir ömür boyu birlikte olduğun, onun için türlü sıkıntılara katlandığın, üzerinde titrediğin kendi nefsinin bile, ölümünle birlikte bedenini terk ederek, seni amellerinle baş başa bırakacağı gerçeği metaforik olarak zihinlere işlenmektedir.

43 Casiye, 45/26.
44 Durmaz, "Pi'nin Yaşamı"
45 A'raf, 7/54 - Ankebut, 29/61
46 İbrahim, 14/34 – İsra, 17/67 – Hac, 22/66

1.6. Bencillik ve Merhamet

Yakında acıkacak olan Richard Parker'ın kendisine saldırmasından endişe eden Pi, onu doyurmak için balık tutmaya çalışır. Ancak açlığın dayanılmaz boyutlara ulaşmasıyla Richard Parker, onun balık tutmasını bekleyemez ve balık yakalamak için kendini okyanusun derin sularına bırakır. Richard Parker'ın suya girmesini fırsat bilen Pi, filikayı tekrar ele geçirir. Tam da suyun içindeyken ve en savunmasız anında eline aldığı çekici hışımla kaldırarak onun kafasına vurmaya yeltenir. Ancak onun çaresizce, masumca ve yalvarırcasına olan bakışlarına dayanamaz. Onu öldürmeye ya da okyanusun ortasında bırakmaya yani bile bile onu ölüme terk etmeye vicdanı el vermez. Nefsinin hoşuna gidecek bencilliği değil inancının gereği merhameti seçerek, Richard Parker'ı tekrar filikaya alır ve kendisi yeniden can simidine geçer. Bir ara Richard Parker için büyük bir balık yakalayan Pi, balığın güçlük çıkarması üzerine kafasına çekiçle vurarak onu öldürür. Balığın masmavi gözleri o kadar güzeldir ki, Pi, öldürdüğü balığa bakarak ağlar ve gözyaşları içinde ondan özür diler. Sonra da yiyeceği bir balık şeklinde geldiği için ve hayatlarını kurtardığı için tanrıya şükreder. "Filikaya her erzak almak için tırmanışımda hayatımı riske atamam. Bunu çözmemiz gerek. Eğer birlikte yaşayacaksak, iletişim kurmayı öğrenmemiz gerek. Belki Richard Parker ehlileştirilemez ama Tanrı'nın izniyle eğitilebilir". Nihayet Pi, ne onun vahşi, saldırgan, acımasız ve doyumsuz haliyle hayata devam etmesinin mümkün olduğunu ne de onsuz hayatın bir gayesi kalmayacağı gerçeğini idrak ettiği için, Richard Parker'ı eğitmeye ve filikada onunla birlikte yaşamaya karar verir. Bu da insanın hayatına dair bir metafor olarak düşünülebilir. Pi'nin, filikaya bağladığı bir can simidinde yaşamın mümkün olmadığını anlayıp kaplanı eğiterek onunla filika-da yaşamaya karar vermesi gibi, insanın da bir filika misali içinde bulunduğu dünyanın kenarında her şeyden bigâne, toplumdan tecrit olmuş, insanlardan uzak-ta bir *"inziva hayatı"* yaşaması mümkün olmadığı gibi, nefsinin etkisinden emin yaşaması da hemen hemen mümkün değildir. Neticede bir insan için, nefsinin etkinsinden emin olduğu bir hayat düşünülemez. Faraza eğer öyle bir hayat mümkün olsa bile, böylesi bir hayat insani, yani yaratıcısına karşı sorumlulukları olan bir hayat değil, olsa olsa sadece fizyolojik ihtiyaçlarının tatmini için hayvan misali yaşanan hayvani bir hayat olabilir. O halde bu dünyada kişi nefsinin, *"nefs-i emmare"* sinin emrinde ona tabi değil, tam tersine nefsini eğiterek onu kendi kontrolü altına alarak erdemlice ve yaratılış gayesine uygun bir hayat yaşayabilir. Bencilce, bohemce nefsinin güdümünde yaşanacak bir hayat inançlı bir insanın şiarı olamaz. Pi gerek Richard Parker'ı, kendi rahatı ve hayatı için ölüme terk etmeyip her türlü riske rağmen tekrar filikaya alması gerekse yakaladığı balığı çekiçle öldürdükten sonra yaşadığı üzüntü onun inancının gereği olan merhametinin yansımasıdır.

Bir süre sonra Pi ve Richard Parker'ın küçük filikaları bir adaya vurur. Tam da kurtulmaktan ümitleri kestikleri* bir anda karşılarına çıkan bu ada, onlara dinlenmek ve yiyecek bulmak için ilahi bir lütuf, bir rahmet olur. Kendi ifadesiyle: "Tanrı beni terk etmiş gibi gözükse bile, yine de beni gözetiyordu. Acılarım umurunda değilmiş gibi davransa da, beni izliyordu. Artık hiç kurtulma umudum kalmadığında, beni teselli etti. Bana yoluma devam etmem için işaret gönderdi." Ancak Pi, adanın etobur bir ada olduğunu fark eder ve ertesi gün filikayı erzakla doldurarak, Richard Parker'la tekrar okyanusa açılır. Nihayet, Pi'nin filikası Meksika kıyılarına ulaşır. "Kurtuluşa bu kadar yaklaşmışken yarım metrelik suda boğulmaktan korkuyordum. Kıyıya çıkmak için mücadele ettim ve kumun üzerine yığıldım. Ilık ve yumuşaktı, sanki yüzümü Tanrı'nın yanağına doğru bastırır gibiydi." Bu sahnede uçsuz bucaksız bir okyanusta yol alan filika gibi, kişinin küçücük dünyası olan ömrü de mutlaka bir kıyıya vuracak yani her insanı, ecel gelip bir gün mutlaka yakalayacaktır. Eğer kişi dürüst ve erdemlice bir hayat yaşayarak yaratıcısını razı etmiş-se ölüm onun için bu dünyanın türlü sıkıntılarından bir kurtuluş, *"sanki yüzümü Tanrı'nın yanağına doğru bastırır gibi"* yaratıcısının şefkatine ve merhametine kavuşma olacaktır. Aksi takdirde nefsine uyarak tanrıya isyanla ge-çen bir ömrün sonunda ebedi kurtuluş ve saadete ulaşmak varken, yani *"kurtuluşa bu kadar yaklaşmışken yarım metrelik suda"* boğulmak anlamına gelen, ebedi azaba duçar olmak olacaktır.

1.7. "Tanrı İçin De Aynısı Geçerli"

Meksika kıyılarında *"kendi türünden biri"* tarafından bulunarak hastaneye kaldırılan Pi, kargo şirketinin gönderdiği iki müfettişin kendisine yönelttiği sorula-rı cevaplar. Önce, yukarıda bahsettiğimiz ilk hikâyeyi anlatır. Ancak müfettişler, bu olağandışı hikâyeyi inandırıcı bulmazlar. Ne etobur adayı, ne de yüzen bir muz balyasının üstünde filikaya ulaşan orangutanı. Bu olağanüstü hikâye onlara dayanaksız, hayali, afakî hatta saçma gelir. Müfettişler, kendilerinin *"inanabilecekleri"*, onları *"aptal gibi göstermeyecek"* daha gerçekçi bir hikâye anlatmasını isterler. Pi de onlara gemin batışına kadar aynı olan, ancak gemiden kurtulan hayvanların yerine gemideki diğer insanların yer aldığı bambaşka bir hikâye uydurmak zorunda kalır. Pi'nin anlattığı bu hikâyeyi şaşkınlıkla dinleyen Yann Martel, *"yani hikâyelerde hem zebra hem de denizci ayaklarını kırmışlardı. Ve sırtlan zebrayı ve orangutanı öldürmüştü. Yani sırtlan aşçıydı, denizci zebraydı, annen orangutandı ve sen kaplandın"* sözleriyle hikâyeleri birleştirir. Pi'nin hayvanların yerine gerçek kişileri koyarak anlattığı

* Pi'nin erzak paketinde bulduğu hayatta kalma rehberinde de *"hepsinden önemlisi umudunuzu kaybetmeyin"* ikazında dikkat çekildiği üzere, hayatta kalmanın en önemli şartını ümit etmek olduğunu vurgular. Bu ikaz Kur'an-ı Kerim'de geçen *"yoldan çıkmış olanlardan başka kim Rabbi'nin sonsuz rahmetinden ümit keser"* Hicr, 15/55-56 ayetiyle örtüşen bir ikazdır. İşte etobur adanın karşılarına çıkması *"öldürmeyen Allah öldürmez"* deyimin de ifade edildiği gibi Allah'ın onlara sunduğu sonsuz rahmetinden bir cüz olarak düşünülebilir. Bkz. Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali,*251.

bu hikâye Martel'e göre alegoriktir.[47] Ona göre Richard Parker yani kaplan, Pi'nin kendisi, yani onun gücü ve hayatta kalma arzusudur. Nihayet, Yazar Martel'e tüm serencamını anlatan Pi, en sonunda bu kez kendisi yazara bir soru yöneltir.

Pi: Sana okyanusta olanlar hakkında iki tane hikâ- ye anlattım. İkisi de geminin neden battığını açıklamıyor değil mi? Hiç kimse gerçek olup olmadıklarını ispat edemez. İki hikâyede de gemi batıyor, ailem ölüyor ve ben acı çekiyorum. Sen hangisini tercih ederdin?

Martel : Kaplanlı olanı. O daha iyi bir hikâye.

Pi: Teşekkür ederim. *Tanrı için de aynısı geçerli*.

Sönmez'in[48] ifadesiyle "müfettişlerin, Pi'nin anlattığı hikâyeler karşısındaki tavrı çoğumuzun dinin gerçekliği ya da dinin bildirdiği gerçeklik ile bize göre olan yani duyu organlarımızla algıladığımız gerçeklik karşısındaki durumuna benzetilebilir ve aslında bu iki gerçeklik arasındaki çatışmaya benzetilebilir. Pi, bu tecrübeyle nihayet Allah'a inanmıştır. Filmin finalinde Pi, ailesiyle bir mutluluk tablosu çizerek bizi düşüncelere gark eder. Zira yaratıcısını bulan ve ona inanan bir insan, hem hayatın anlamını bulur hem dünyanın geçiciliğini bildiği için aşırı hırs göstermekten yani açgözlülükten kurtulur hem de mutlu aile tablosunda olduğu gibi dünyada mutluluğu yakalar. Bu sahnede aslında mutluluğun hiç de zor olmadığı vurgulanır. Neticede bizler, Pi'nin filmde müfettişlere anlattığı gibi, en az iki hikâyeye sahibizdir. İnanmak istediğimize inanırız. Pi, *"Tanrı için de aynısı geçerli"* ifadesiyle doğru sözlülüğe dikkat çekerek, iyi insan olmanın şartlarından ve O'nun rızasını kazanmanın yollarından birinin de *"doğruluk"*[49] olduğuna işaret etmektedir.

SONUÇ

Filmin kahramanının adı olan Pi, Yazar Martel'in de *"ben soyadından ötürü babanın bir matematikçi olduğunu sanmıştım"* sözüyle vurguladığı üzere, ilk bakışta bir matematik terimini akla getirir. Gerçekten de matematiksel bir kavram olan Pi, daireyle ilgili problemlerin çözümünde kullanılan ve dairenin çevresini çapına böldüğümüzde ele edilen oranı ifade eden, sonsuz uzunlukta irrasyonel bir sayıdır. Bir insanı tanımlamak nasıl uzunsa ve sonsuz kelimeler dizisi gerektiriyorsa irrasyonel bir sayı olan *"pi"* de öyle sonsuzdur. Daire ne kadar büyük -*ya da küçük*- olursa olsun *"pi"* nin matematiksel değeri değişmez, hep aynı kalır. Kâinatta her şey bir döngü halindeyken, bu sayının bir insanın ismi olması öylesine konulmuş veya bir rastlantı eseri değil, aksine Sönmez'in tespitiyle, kâinattaki sayısız varlığın birliğine işaret eden, bir metafor olarak düşünülebilir.

47 Sönmez, "Edebiyatçı Gözüyle Pi'nin Yaşamı Hakkında"
48 Sönmez, "Edebiyatçı Gözüyle Pi'nin Yaşamı Hakkında"
49 Ahzab, 33/71-72

Çocukluğundan itibaren yaratıcısını arayan ve ona ulaşmanın en doğru yolunu bulmaya çalışan Pi, sonunda hem Hindu hem Hıristiyan hem Müslüman ve hem de Musevi olur. Böylece filmde dinler, aynı doğrunun farklı biçimleri olarak sunulmaktadır. Onun inancı bu dinlerin hepsinin aynı anda kabulü olarak gözükmektedir. Ancak böyle bir inanış, bütün dinlerin inanç esaslarına göre söz konusu olamaz. Bununla birlikte, diğer din müntesiplerinin bakış açısını anlamamıza ve insanların farklı dinlere inanmalarına saygı duymamıza katkı verdiği kabul edilebilir.

Filmde bir insanın hayat yolculuğu, metaforik olarak perdeye taşınmıştır. Geminin batışından kumlara düşene kadar Pi'nin yaşadıkları, bir insanın dünyada geçireceği ömrünü, *-Pi'nin tam 227 gün boyunca okyanusun ortasında nefsiyle baş başa geçirdiği günler gibi-* yani hayat yolculuğunu simgeler. Nitekim bu yolculuğun filmin ana mesajlarından birisi olduğu ve mutlaka ölümle son bulacağı gerçeği, dikkatli gözlerin görebileceği iki metaforla perdeye yansıtılır. Tam da ümitlerini yitirdikleri bir anda yaratıcının bir lütfu/rahmeti olarak karşılarına çıkan etobur adanın uzaktan görüntüsü ile Pi'nin çocukken gittiği Mumbai'deki kilisenin manzarası içinde *-ufuktaki boşlukta-* bulunan uzanmış insan figürü hem birebir aynı görüntüdür hem de mezarı simgelemektedir. Bu iki metafor, ölümün mutlak bir hakikat olduğunu ima eden bir mesaj olarak kabul edilebilir.

"Life of Pi", hemen hemen izleyen herkesin de dediği gibi müthiş bir görsel şölendir. Film, Tanrı'nın varlığını ispat etmek ve varlığın sebebini açıklamak iddiasında oldukça başarılı gözükmekte. Adı gibi sonsuz olan Pi, aslında sadece o materya- list babanın çocuğu değil; bütün insanlığın hatta varlığın bir temsilcisi. Okyanus ise sonu belirsiz bir hayat yolculuğu gibidir. Ama aynı zamanda kendi başına bir sorun *-zorluklar, fırtınalar, köpek balıkları vs-* ve kendi başına bir nimet, *-her şeye rağmen yaratıcıya ulaşmak, şükretmek, gerektiğinde bir kaplanı bile sevebilmek için vs-* ilahi bir rahmet, bir lütuftur. Neticede Pi herkestir, *"hepimiz aslında birer Pi'yiz."* Çünkü Pi'ye göre, Tanrı için de gerçekten durum böyledir. Her insan sonsuz bir irrasyonel sayı gibi okyanusta yaşam savaşı vermektedir.

KAYNAKÇA

Ağırman, Ferhat ve Özdemir, Fatma Rüveyda. "İslam Düşüncesinde İrade Problemi", *Pamukkale Üniversitesi SBE Dergisi* 13 (Eylül 2012): 17-26.

Atay, Hüseyin. "Nefs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (Mayıs 1997): 1-58.

Bağçeci, Muhiddin. "Ruhun Muhtaç Olduğu Şey İmandır", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 179-209.

Bekaroğlu, Mehmet. "Bir Anahtar Kavram: Akıl". *1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu Bildiri Kitabı.* İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.

Durmaz, Volkan. "Pi'nin Yaşamı", *Mağara Dergisi* 2013. (Erişim Tarihi: 03.11.2020; http://www.magaradergisi.com/ component/content/article/69-mansetler/ 423-pinin-yasami-).

Ergün, Mustafa. "Felsefeye Giriş", (2015). (Erişim Tarihi: 03.11.2020; http://mustafaergun.com.tr/ wordpress/ wpcontent/ uploads/2015/11/varlikfelsefesi.pdf).

Esen, Muammer. "İman Kavramı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (Mayıs 2008): 79-91.

Kayıklık, Hasan. "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (Mayıs 2005): 133-155.

Kazanç, Fethi. "Tevhîd İnancı ve Evrensel Ahlâk İlişkisi: Hz. İbrâhîm Örneği", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 Şubat 2011: 77-126.

Kısa, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Konya: Armağan Kitaplar, 2012.

Muhtar, "Reha. Pi'nin yaşamı... Bengal kaplanı olan egonuz ve Allah'a teslimiyetiniz...", *Vatan Gazetesi* (Erişim Tarihi: 03.11. 2020, http://www.gazetevatan.com/reha-muhtar-511777- yazar-yazisi-pi-nin-yasami----bengal-kaplani-olan-egonuz-ve-allah-a-teslimiyetiniz---/)

Peter L. Berger. *Kutsal Şemsiye.* çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Sönmez, Aykar. "Edebiyatçı Gözüyle Pi'nin Yaşamı Hakkında", *Mahal Edebiyat Dergisi* (Erişim Tarihi: 03.11.2020; https://mahaledebiyat.com/edebiyatci-gozuyle-pinin-yasami-hakkinda/)

Sönmez, Vecihi. "Hz. İbrahim'in Tabi Olduğu Hak Din ve Tevhidi İspat Metodu", *İslami Araştırmalar Dergisi* 27/1 (Nisan 2016): 64-77.

Ünal, Asife. "Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: "Life of Pi, Örneği"", *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 3/4 (Ağustos 2015): 567-583.

Yorulmaz, Bilal. "Din Eğitimine Yardımcı Bir Araç Olarak 'Tebliğ Filmleri': 'Horton Hears A Who' Örneği", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 44/44 (Haziran 2013): 247-262.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-11-840541

15(8):230-254,2021

A Comparative Approach to the Birth of Jesus in the New Testament and in the Quran

Hasan Hüseyin ISLAM*

Abstract

One of the most important beliefs of all celestial religions is the belief in prophets. All scriptures speak of earlier prophets and their experiences. According to the Qur'an, one of these prophets is Jesus (pbuh). Jesus (pbuh), whose name is not mentioned in the Torah, is not accepted as a prophet by the Jews. The Bible says that Jesus (pbuh) is the Son of God and according to the Qur'an a prophet of Allah (swt). Although the roots of the three religions are one, there are three different definitions depending on your understanding of the three religions. These are: a) Jesus is not a prophet. b) Jesus is God, the Son of God. c) Jesus is the servant and prophet of Allah (swt). The main reason for these different definitions is the information in the holy scriptures of the three celestial religions (Judaism, Christianity and Islam). Accordingly, the information given in the New Testament about the birth of Jesus is the basis for the belief that God is the Son of God. Jesus (pbuh), which is the subject of this research, is no ordinary human being. In fact, in the eyes of millions of Christians, Jesus (pbuh) is not an ordinary man, but a "superhuman" perfection, a divine being, even the "Son of God". No doubt, this theme highlights a fundamental distinction between the two religions (Christianity and Islam). In order to clarify this situation, we have tried in this study to show to what extent the information in the Bible about the birth of Jesus Christ is compatible with the information in the Qur'an.

Keywords: *Commentary, New Testament, Koran, Jesus, Birth.*

Yeni Ahit'te ve Kur'ân'da İsâ'nın Doğumuna Mukayeseli Bir Yaklaşım

Hasan Hüseyin İSLAM

* Religious Comissary Doctor, Directorate of Religious Affairs DİTİB Dusseldorf Consulate General of Germany, Düsseldorf Attaché, Oberhausen, Germany.
Din Görevlisi Dr., Diyânet İşleri Başkanlığı Almanya DİTİB Düsseldorf Başkonsolosluğu, Düsseldorf Ataşeliği, Oberhausen, Almanya.
hislam@live.nl **ORCID** 0000-0001-9913-7055

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 14 December / Aralık 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 03 January / Ocak 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 230-254.
Suggested ISNAD Citation: Hasan Hüseyin İslam, "Yeni Ahit'te ve Kur'ân'da İsâ'nın Doğumuna Mukayeseli bir Yaklaşım", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 230-254.
www.dergipark.org.tr

Öz

Bütün semâvî dinlerde bulunan iman esaslarının en önemlilerinden birisi, peygamberlere imandır. Kutsal kitapların hepsinde de geçmiş peygamberlerden ve yaşadıkları tecrübelerden bahsedilmektedir. Kur'an'a göre bu peygamberlerden birisi de İsa'dır. Tevrat'ta ismi geçmeyen İsa (as), Yahudiler tarafından peygamber olarak kabul edilmemektedir. İncillerde ise İsa'nın (as), Tanrı'nın oğlu olduğu bildirilmekte, Kur'an'a göre ise Allah'ın (cc) bir peygamberi olduğu belirtilmektedir. Üç dinin aslı bir olduğu halde karşımıza üç dinin anlayışına göre üç farklı tanım çıkmaktadır. Bunlar: a) İsa, peygamber değildir. b) İsa, Tanrı'nın Oğlu Tanrı'dır. c) İsa, Allah'ın (cc) kulu ve peygamberidir. Bu farklı tanımların en önemli sebebi ise üç semâvî dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) kutsal kitaplarında verilen bilgilerdir. Buna göre Yeni Ahit'te İsa'nın doğumu ile ilgili verilen bilgiler, onun Tanrı'nın oğlu olduğu inancının temelini oluşturmaktadır. Çünkü bu araştırmaya konu olan İsa (as), sıradan bir şahsiyet değildir. Nitekim çalışmanın özü olan Hz. İsa milyonlarca Hıristiyan'ın gözünde sıradan bir insan/beşer değil, "beşer-üstü" bir mükemmellik, tanrısal bir varlık hatta "Tanrı'nın Oğlu'dur". Hiç kuşkusuz bu konu, iki din (Hıristiyanlık ve İslam) arasındaki temel bir ayrımın altını çizmektedir. Biz bu çalışmamızda bu durumun açıklığa kavuşması için Yeni Ahit'te İsa'nın doğumu ile ilgili verilen bilgilerin Kur'an'da verilen bilgilerle ne kadar uyuşup uyuşmadığını mukayeseli bir şekilde ele alarak ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Yeni Ahit, Kur'an, İsa.*

GİRİŞ

Yeni Ahit'te Hz. İsa'nın doğumu, çocukluğu ve gençliği hakkındaki bilgiler sınırlıdır. İsa'nın kitaplarına danışamıyoruz çünkü o kitap yazmamıştır; çağdaşlarının onun hayatı ve yaptıkları hakkında düştükleri kayıtlara da bakamıyoruz; çünkü böyle kayıtlar yok. Elimizde sadece yorumlar ve yorumların yorumları bulunmaktadır. İsa'nın hayatı hakkında Yeni Ahit'e baktığımızda ise Matta ve Luka İnciller'inin İsa'nın doğum öncesinden itibaren onun hayatını anlattığını, Markos ve Yuhanna'nın ise doğum öncesi ve doğum olayına temas etmeden doğrudan tebliğ hayatı ile anlatıma başladığını görmekteyiz. Matta ve Luka İnciller'i İsa'nın soy kütüğüne ve doğum mucizesine detaylı bir şekilde yer verirken, Markos ve Yuhanna ise ne İsa'nın şeceresinden ne doğumundan ne de çocukluğundan bahseder.[1] İsa'nın çocukluğu ve gençliği hakkındaki verilen çok kısa bilgilerde Fısıh (Paskalya) bayramı sebebiyle annesi Meryem ve babası Yusuf ile birlikte on iki yaşında iken Kudüs'e götürüldüğü, bayram sonrası evlerine dönerken İsa'yı kaybettiklerini anlayan anne ve babasının onu üç gün sonra tapınakta bulduklarını, tapınakta onu dinleyen herkesin onun zekâsına ve verdiği yanıtlarına hayran kaldıklarının anlatılması[2] şeklindedir. Yine tüm bunların dışında İsa'nın hayatının her anını nasıl yaşadığını, 12 ila 30 yaş aralığına kadar geçen on sekiz yıllık gençlik döneminde (ki bu 18 yıllık hayatı tamamıyla bilinmez-

[1] Şaban Kuzgun, *Dört İncil'in Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri.* (İstanbul: Berakat Yayınevi, 1991), 174.

[2] Luka 2/41-48.

lik içermektedir)[3] diğer insanlarla olan günlük işlerini gerçekte nasıl yürüttüğünü bildiren rivayetler çok az olduğundan tam olarak bilinmemektedir. Çünkü Hıristiyanlık teolojisine göre İsa'nın dünyevî hayatından çok ölümü, dirilmesi ve semaya urucu[4] daha büyük önem taşımakta ve bu yüzden İsa'nın hayatına dair en geniş bilgilerin verildiği Matta ve Luka İncilleri'nde onun dünyevî hayatına önem verilmediği görülmektedir. Nitekim bu İnciller'de İsa'nın vücut yapısı; boyu, kilosu ve yüz şekli gibi onu tanıtan şemâili hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Kur'an'da *ulu'l-Azm*[5] olarak zikredilen İsa'dan 93 ayette bahsedilmektedir. Bu ayetleri; 1. İsa'nın doğumu ve bebekken konuşması, 2. İsa'nın mucizeleri, 3. Hz. İsa ile Allah ya da Hz. İsa ile İsrâiloğulları arasındaki diyaloglar, 4. Hz. İsa'nın bir insan, bir kul ve peygamber olduğunu açıklayan onun hakkındaki "bağnaz" düşüncelerin terk edilmesini şart koşan ilahi tebliğler[6] şeklinde nitelendirebiliriz. Ancak Kur'an'ı Kerim'de de tıpkı İnciller'de olduğu gibi İsa'nın şemâili, çocukluğu ve gençliği hakkında detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan her iki kitapta da İsa'nın doğumu, doğum öncesi ve doğum sonrası yaşanan hadiseler zikredilmektedir ki bu çalışmamızda Yeni Ahit'te İsa'nın doğum olayı ile ilgili verilen bilgilerin ne kadarının Kur'an ile uyumlu olduğu sorusunun yanıtının bulunması amaçlanmıştır.

Bu çalışmadaki başvurduğumuz kaynakların başında Yeni Ahit ve Kur'an gelmektedir. Bunun yanısıra Yeni Ahit ile ilgili kitaplardan ve yüksek lisans çalışmalarından, Hıristiyan olan bir kısım yazarların kitaplarından, Arap dili lügatlarından, tefsir kitaplarından, dinler tarihi eserlerinden, DİA maddelerinden, konumuz ile ilgili makalelerden yararlanıldı. Çalışmamızda verdiğimiz İncil pasajları için Yeni Yaşam Yayınları'nın İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi'nin 1991 ve 2014 tarihli baskılarından faydalanılmıştır. Kur'an ayetlerinin meallerinde ise Diyanet Vakfı'nın yayımladığı meâlden yararlanılmıştır.

1. İsa'nın Kelime Anlamı

[3] "İsa'nın 12 yaşından 30 yaşına kadar geçen hayatının 18 yıllık zaman zarfında ne ile meşgul olduğunu araştıran ve karanlıkta kalan bu dönemi aydınlatmaya çalışan bilim adamları, 1947 yılında Filistin'in Lut gölü çevresindeki Tillo mağarasında "Lut Gölü Yazmaları" olarak bilinen bir kısım yazma belgeler bulmuşlardır. Bu belgeleri inceleyen bilim adamları İsa'nın 18 yıllık gençlik döneminin bu mağaradaki kütüphanede geçtiğini tespit etmişlerdir. Bu vesikaları değerlendiren bilim adamları İsa'nın sözleri ve öğretileri ile Atinalıların "Muallimu'l-Berr" lakaplı felsefi önderlerinin fikirleri arasında bir benzerlik bulmuşlardır." Bkz. Kuzgun, *Dört İncil'in Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri,* 175-176.

[4] Ömer Faruk Harman, "İsa", *DİA,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 466.

[5] el-Ahkâf 46/35.

[6] Tarıf Khalıdı, *Müslüman Hazreti İsa*, Çev. Sevda Ayar, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 40.

İsa, kurtarıcı anlamına gelmektedir. "Jesus" ise İsa'ya verilen bir sıfattır. Jesus Batı dillerinde İsa'nın karşılığı olarak kullanılmakta olup "Yahve kurtuluştur", "Yahve kurtarır" anlamındaki Yehoşua'nın kısaltılmış şekli olan Yeşua'dır. Bu kelime lesous şeklinde Grekçe'ye, oradan da lesus şeklinde Latince'ye geçmiştir. İnciller'de ve Pavlus'un mektuplarında "lesous" olarak geçen[7] bu sıfatın İsa'ya havarileri tarafından verildiği muhtemeldir.[8] Arapça üzerinde çalışan dilbilimciler ise genel olarak İsa kelimesinin İbranice veya Süryanice'den geldiğini kabul etmektedirler. Bunun yanısıra İsa kelimesinin Arapça menşeili olduğunu kabul edenlere göre de kelimenin iştikakı olan "e'yesu" أَعْيَسُ şeklinde kullanıldığında "beyazına siyahın karıştığı dişi deve" ve "donuk beyaz renkte olmak" anlamına geldiğini İsa'nın renginin beyazlığından ötürü kendisine İsa denildiğini belirtmektedirler.[9]

İnciller'e göre İsa'ya bu isim Cebrâil vasıtasıyla konulmuştur. Nitekim ilgili pasajda Cebrâil Meryem'e gelerek gebe kalıp bir oğlan çocuğu doğuracağını ve ismini İsa koyması[10] gerektiğini bildirmiştir. Aynı zamanda bir meleğin Yusuf'a rüyada gözükerek hamile olan Meryem'i kendisine eş olarak almasını Meryem'in bir oğul doğuracağını ve ismini İsa koyması[11] gerektiği anlatılmaktadır. Luka'da da İsa'nın doğumunu takip eden 8. günde sünnet edildiği ve isminin İsa konulduğu[12] belirtilmektedir. Kur'an'da ise İsa'nın isminin Cebrâil (as) tarafından müjdelendiği konusu açık bir şekilde bildirilmemekte; bu müjdenin Hz. Meryem'e melekler tarafından verildiği anlatılmaktadır. Nitekim Âl-i İmrân Suresi'nde geçen ayette meleklerin Hz. Meryem'e gelerek **إِذْ قَالَتِ الْمَلَٰئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ** "Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir kelimeyi müjdeliyor ki, adı Meryem oğlu İsa Mesih'dir."[13] dedikleri bildirilmektedir. Ancak Meryem Suresi'ndeki konuyla ilgili diğer bir ayette ise **فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِياً** "Derken, ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde göründü."[14] **قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَاماً زَكِياً** "Melek, "Ben ancak sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamak için rabbin tarafından gönderilmiş bir elçiyim" dedi.[15] ayetlerinde bu müjdeyi *rûh*un[16] yani Cebrâil'in verdi-

7 Harman, "İsa", 22: 465.

8 İhsan Süreyya Sırma, *İslamiyet ve Hıristiyanlık*, 2. Baskı, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1984), 34-35.

9 Ayrıca kelime "ays" عَيْس şeklinde müzekker (eril) olarak kullanıldığında ise "damızlık erkek devenin dölü" anlamına gelmektedir. Bkz. Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, "Ays", *Lisanü'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, h.1119), 3190; Ebu'l-Kasım Hüseyin İbn Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râğıb İsfehânî, "Ays", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an,* Thk. Muhammed Seyyid Geylânî, (Kahire: Dâru'l-Meymeniyye, h. 1324), 353; Mecdü'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, "Ays", *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Mısır: Umeyriyye matbaasının h.1302 tarihli 3. Baskı nüshası, 1400/1980), 2: 234.

10 Luka 1/31.

11 Matta 1/21.

12 Luka 2/21.

13 el-Âl-i İmrân 3/45.

14 el-Meryem 19/17.

15 el-Meryem 19/19.

16 "Kur'ân'da geçen ayetlerdeki "rûh", "Rûhanâ", "Rûhullah", "Rûhulkudüs" ve "Rûhulemin" kavramlarının anlamları hakkında İslam âlimleri arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte genel görüş olarak bu kavramlarla murad edilen mananın Cebrâil (as), olduğudur." Geniş bilgi için bkz. Hasan Hüseyin İslam, "Yeni

ği anlaşılmaktadır. İnciller'de meleklerin Meryem'e bizzat gözükerek; Yusuf'a ise rüyada bildirmek suretiyle (İsa'ya) İsa isminin konulması gerektiği bildirilmektedir.

Kur'an'da ise, Yusuf'la ilgili herhangi bir bilgi geçmediği gibi kendisine rüyasında bir meleğin gözükerek doğacak olan çocuğun isminin İsa olacağının bildirilmesi şeklinde bir bilgi de bulunmamaktadır. Sadece meleklerin Meryem'e gelerek onu İsa isminde bir evlatla müjdelediği belirtilmektedir. Yeni Ahit'te İsa'nın isminin melekler tarafından bildirildiği hakkında verilen bilginin –Yusuf'a rüyada gözüken meleğin, doğacak çocuğun ismini İsa koyması gerektiği hariç- Kur'an'da verilen bilgiyle bire bir örtüştüğü görülmektedir.

2. İsa'nın Diğer Vasıfları

Yeni Ahit'te İsa'nın Mesih,[17] rab,[18] kurtarıcı,[19] Tanrı'nın oğlu,[20] Tanrı'nın kulu,[21] Tanrı'nın Söz'ü,[22] peygamber,[23] Nasıralı İsa,[24] Tanrı kuzusu,[25] kral,[26] Yusuf oğlu,[27] ve Davud oğlu[28] gibi bir kısım sıfatları daha zikredilmektedir. Ancak İsa'nın Yeni Ahit'te en çok zikredilen vasıflarının başında "İnsanoğlu" sıfatı gelmekte ve bu sıfat yani İsa'ya atfedilen "İnsanoğlu" vasfı Sinoptik İnciller'de 69,[29] Yuhanna İncili'nde ise 13 defa[30] geçmektedir.

Ahit'te ve Kur'an'da Kutsal Rûh Kavramı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (Ocak 2020): 27.

17 Matta 16/15-16; Luka 2/12; Yuhanna 3/28-36; Korintlilere Birinci Mektup 5/19; 15/3-4; Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4/1-3; 5/20; Mesih ifadesi Ahdi Atik'te de geçmektedir. Ancak Ahdi Atik'te zikredilen Mesih İsrâiloğulları'nın peygamberlerine ve krallarına verilen umumi bir isim olup İsa'yla bir alakası bulunmamaktadır. Nitekim Mezmurlarda "Meshettiklerime dokunmayın, peygamberlerime kötülük etmeyin! dedi." denilerek buna işaret edilmektedir. Bkz. Mezmurlar 105/15; Ayrıca "Önümde milletlere baş eğdirmek, kralların belini gevşetmek ve kapılar kapanmasın diye önünde kapı kanatlarını açmak için elini tuttuğu Koreşe, mesihine rab şöyle diyor." Bkz. İşaya 45/1.

18 Luka 2/12; Filipililere Mektup 2/9-11.

19 Matta 1/21; Luka 1/69-71; 2/12; Elçilerin İşleri 13/22; Sırma, kurtarıcı anlamına gelen *Jesus* sıfatının ona muhtemelen havarileri tarafından verildiğini belirtmektedir. Bkz. Sırma, *İslamiyet ve Hıristiyanlık*, 36.

20 Matta 3/13-16; 3/17; 11/27; 14/33; 17/1-4; 24/36; 26/62-63; 26/64; Markos 1/11; 14/60-62; Luka 1/26-31; 1/32; 1/33; 1/34; 1/35; 22/66-70; Yuhanna 1/29-30; 1/33-34; 3/1-17; 3/22; 3/36; 4/15; 5/10; 5/11; 5/19; 5/20, 5/21; 5/22; 5/23; 5/26; 8/36; Elçilerin İşleri 13/33; Yuhanna'nın Birinci Mektubu 4/7-15; 5/5-10; İbranilere Mektup 1/2; Hıristiyanlar, İsa'nın Allah'la aynı özden "Tanrı Oğlu Tanrı" olduğuna inanmaktadırlar. Bu durum İznik kredosunda açıkça belirtilmektedir. Bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları,* 1. Baskı, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 84.

21 Matta 6/24; Luka 1/38; 16/13; Yuhanna 3/1-2; Elçilerin İşleri 3/13; 20/19;

22 Yuhanna 1/1; Kelime, "Allah'a adanmış, Allah'ın elçisi, mukaddesi" anlamlarına da gelmektedir.

23 Bkz. Matta 12/17-18; 13/57; 21/10-11; 21/45-46; Markos 6/4; Luka 1/76-77; 4/24; 7/16-26; Vahiy 22/9.

24 Markos 1/24.

25 Yuhanna 1/29; 1/36.

26 Matta 27/12; 27/29; 27/37; 27/41-42; Markos 15/2; 15/9; 15/12; 15/18; 15/26; 15/32; Luka 23/1-3; 23/36-38; Yuhanna 18/33; 18/36-39.

27 Luka 3/23; 4/22; Yuhanna 1/45; 6/42.

28 Matta 1/1.

29 Örnek olarak bkz. Matta 11/19; 12/32; 13/30-40; 16/21-27; 17/12-23; 24/30-33; 26/64; Markos 13/26;13/27; 14/69; Luka 9/43-44; 22/7-21; 22/22; Yuhanna 3/13.

30 Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları,* 82.

Kur'an'ı Kerim'de ise İsa'ya atfen direkt olarak veya kendisine işaret edilen "On beş sûre ve doksan üç âyette yer verilmiş olup Âl-i İmrân, Mâide ve Meryem sûrelerinde de doğumunun müjdelenmesi, dünyaya gelişi, tebliği, mucizeleri, dünyevî hayatının sonu ve Allah katına yükseltilişi ile ilgili olarak bilgi verilmektedir."[31] Dolaylı anlatımların dışında İsa, yaklaşık 65 ayette direkt olarak zikredilmektedir. Bunlardan 12 ayette İsa,[32] 3 ayette Meryem oğlu Mesih,[33] 13 ayette Meryem oğlu İsa[34], 4 ayette Meryem oğlu İsa Mesih,[35] 9 yerde İsa,[36] 2 ayette Mesih,[37] 1 ayette Meryem oğlu,[38] 21 ayette ise zamir[39] şeklinde geçmektedir. Zikredilen bu ayetlerde İsa'ya bir takım sıfatlar da verilmiştir. Buna göre İsa, müeyyed,[40] rûhullah,[41] Allah'tan bir kelime,[42] vecîh,[43] sâlih,[44] resul,[45] mübeşşir,[46]

31 Harman, "İsa", 22: 469.

32 el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/52; 3/55; 3/59; 3/84; en-Nisâ 4/163; el-Enâm 6/85; Meryem 19/22; ez-Zuhruf 43/58; 43/59; 43/63; 43/65.

33 el-Mâide 5/72; 5/75; et-Tevbe 9/31; Mesih, sıddık ve faruk gibi, şeref ifade eden lakaplardan bir lakaptır. Aslı, İbranicede "Mübarek" mânâsına gelen "Meşiha"dır. Bkz. Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr,* 4. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kur'an'i'l-Kerîm, 1402/1981), 1: 201; Ayrıca bkz. İsmail Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi,* (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, Seçil Ofset Matbaacılık, 2014), 146; Abdulehad Dâvûd, *İncil ve Salîb*, neşr. Kudret Büyükcoşkun, (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1999), 233; Zemahşerî Mesih kelimesinin İsa için bir isim değil onunla meşhur olduğu bir *lakap* olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbnu Ömer Zemahşeri, *el-Keşşaf hakāiku kavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîli fî vucûhi't-te'vîl,* thk. Adil Ahmed Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid, 6 Cilt. (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykān, 1418/1998), 1: 558; Râzî, İsa'ya lakap olarak verilen Mesih kelimesinin tıpkı Yuşa kelimesinin İsa, Mûşa kelimesinin de Mûsâ olduğu gibi İbranice Meşih kelimesinden muarreb (Arapçalaşmış) olan bir kelime olduğunu belirtmektedir. Râzî, ayrıca İsa'ya verilen Mesih kelimesinin manasını diğer peygamberlerin temiz yağla başlarını meshettikleri gibi kendisinin de o yağla mesholunduğundan, hastaları eliyle meshettiği zaman iyileştiğinden ve çok az zamanda büyük mesafeleri katetmesinden dolayı Mesîh lakabıyla lakaplandığını belirtmektedir. Bkz. Fahruddîn Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhi'l-gayb,* (Lübnan/Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı), 1401/1981, 8: 54-55.

33 el-Âl-i İmrân 3/44.

34 el-Bakara 2/87; 2/253; el-Mâide 5/46; 5/78; 5/110; 5/112; 5/114; 5/116; Meryem 19/34; el-Ahzâb 33/7; el-Hadid 57/27; es-Saf 61/6; 61/14; Âl-i İmrân Suresi 45. ayetin tefsirinde Meryem melekler tarafından İsa ile tebşir edildiği zaman doğuracağı çocuğun isminin عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ *Meryem oğlu İsa* olduğu belirtilmektedir. Oysa çocukların babalarına nisbet edilmeleri gerektiği halde (hitap edilirken) Meryem'e nisbet edilmesinin sebebinin onun babasız olarak doğduğunun açık bir şekilde belirtilmesi içindir. Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâ f hakāiku kavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîli fî vucûhi't-te'vîl,* 1: 559.

35 el-Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/157; 4/171; el-Mâide 5/17. Bkz. Muhammed Fu'âd Abdulbakī, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm,* (Kahire- Beyrut: y.y., h. 1364/1945), 494-495.

36 el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/52; 3/55; 3/59; 3/84; en-Nisâ 4/163; el-Enâm 6/85; eş-Şûrâ 42/13; ez-Zuhruf 43/63.

37 en-Nisâ 4/172; et-Tevbe 9/30.

38 el-Müminun 23/50.

39 Âl-i İmrân 3/46; 3/47; 3/49; 3/50; 3/51; 3/53; 3/60; en-Nisâ 4/156; 4/158; 4/159; el-Mâide 5/73; 5/111; 5/117; 5/118; Meryem 19/27; 19/30; 19/31; 19/32; 19/33; ez-Zuhruf 43/61; 43/64.

40 el-Bakara 2/87.

41 en-Nisâ 4/171.

42 Âl-i İmrân 3/39; Nisâ 4/171; Ateş, "kelime" hakkında şu ilginç açıklamayı yapmaktadır: "Her yaratışta Allah'ın *kün* (ol) emri mevcuttur. Fakat sebepler perdesi arkasına gizlenmiştir. Hz. İsa'nın yaratılışında ise bu perde kalkmış, sadece *kün* kelimesi kalmıştır. Bu nedenle Allah'ın kelimesi olarak tavsif edilmiştir." Bkz. Bünyamin Ateş, *Peygamberler Tarihi,* (Ankara, Yeni Asya Yayınları, 1993), 567.

43 el-Âl-i İmrân 3/45.

44 el-Âl-i İmrân 3/46.

45 el-Âl-i İmrân 3/49.

46 es-Sâf 61/6.

münebbi,[47] musaddık,[48] âyet,[49] merfû,[50] temizlenmiş,[51] göz aydınlığı,[52] abd,[53] Allah'ın kulu,[54] nebî,[55] mübarek,[56] ilim veya âlem[57] ve rahmet[58] sıfatlarıyla vasıflanmaktadır.[59] Yeni Ahit'te İsa'nın, kurtarıcı, rab, Tanrı'nın Oğlu şeklinde nitelendirilmesi Kur'an tarafından reddedilerek

> يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ اِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهُ اَلْقٰيهَا اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَاٰمِنُوا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَا تَقُولُوا ثَلٰثَةٌ اِنْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ اَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيلاً

"*Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu Îsâ Mesîh ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur. Şu halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "üçtür" demeyin, bundan vazgeçin; hakkınız-da hayırlı olan budur. Allah ancak bir tek ilâhtır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir, göklerde ve yerde ne varsa hepsi onundur. Güvenmek ve dayanmak için Allah yeter"*[60] denilmektedir.

Yukarıda Yeni Ahit'ten naklettiğimiz pasajlarda İsa hakkında zikredilen *rab, kurtarıcı, Tanrı'nın oğlu* gibi sıfatları, Kur'an'da bulunmamaktadır ve Kur'an'a zıtlık içermektedir. Öte yandan İsa'nın, *Mesih*, *Allah'ın kelimesi*, *peygamber*, *kul*, *insan*, şeklinde-ki vasıfları, Yeni Ahit'te ve Kur'an'da ortak olarak zikredilmektedir.

3. İsa'nın Şeceresi

Yeni Ahit'te İsa'nın soyu hakkında verilen bilgilerde çelişkiler bulunmakta-dır. Nitekim İsa'nın soyu hakkında Markos ve Yuhanna İncilleri'nde herhangi bir bilgi nakledilmezken, Matta[61] ve Luka İncillerinde ise detaylı olarak soy şeceresi verilmekte-

47 el-Âl-i İmrân 3/49.
48 el- Âl-i İmrân 3/50.
49 el-Mü'minun 23/50; Meryem 19/21.
50 en-Nisâ 4/158.
51 el-Âl-i İmrân 3/55.
52 el-Meryem 19/26.
53 el-Meryem 19/30.
54 el-Âl-i İmrân 3/51; en-Nisâ 4/172; el-Mâide 5/116; el-Meryem 19/30.
55 Meryem 19/30.
56 Meryem 19/31.
57 ez-Zuhruf 43/61.
58 Meryem 19/21.
59 Geniş bilgi için bkz. Harman, "İsa", 22: 469.
60 en-Nisâ 4/171; Ayrıca ilgili ayetlere bkz. el-Mâide 5/72; et-Tevbe 9/30.
61 Matta İsa'nın doğumuna o kadar önem vermiştir ki kitabının ismini "Milâd-i İsa (İsa Mesih'in Nesebinin Kitabı)" diye isimlendirmiştir. Bkz. Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi,* 204.

dir. Matta, Hz. İsa ile Hz. Âdem arasında 26 Baba sayarken[62] Luka 41 isim saymaktadır.[63] Renan, İsa'nın soyu ve şeceresi hakkında verilen bilgilerin ilk üç yüzyıl boyunca Hıristiyanlık âleminin büyük çoğunluğu tarafından reddedildiğini belirtmektedir.[64] Kur'an'da ise İsa'nın annesinin Meryem olduğu,[65] Meryem'in annesinin de İmrân'ın karısı olduğu[66] belirtilmektedir. Kur'an'da İsa'nın soyu hakkında verilen bu bilgilerin dışında bir bilgi verilmemektedir. Yeni Ahit'te İsa'nın soyu hakkında zikredilen soy kuşağı listesinden sadece Meryem'in İsa'nın annesi olduğu bilgisi Kur'an'la örtüşmektedir. Ancak İsa'nın soyunu oluşturduğu belirtilen diğer isimler hakkında Kur'an'da bir bilgi bulunmamaktadır.

4. Hz. Meryem

Hz. İsa'nın doğumunu Hz. Meryem'den ayırarak ele almak mümkün değildir. Çünkü Meryem, hem İsa'nın annesi hem de bütün kadınların üzerine üstün tutulan[67] bir kişiliktir. Hıristiyanlık'ta Hz. İsa ve Meryem en önemli iki isim olduğu halde Yeni Ahit'te Meryem ile ilgili verilen bilgilerin çok fazla olmadığı, özellikle Meryem'in anne ve babası ile ilgili hiçbir

62 Matta İncili'nde İsa için 26 baba ismi şu şekilde verilmektedir: "İbrahim İshak'ın babasıydı, İshak Yakup'un babasıydı, Yakup Yahuda ve kardeşlerinin babasıydı, Yahuda, Tamar'dan doğan Peres'le Zerah'ın babasıydı, Peres Hesron'un babasıydı, Hesron Ram'ın babasıydı, Ram Amminadav'ın babasıydı, Amminadav Nahşon'un babasıydı, Nahşon Salmon'un babasıydı, Salmon, Rahav'dan doğan Boaz'ın babasıydı, Boaz, Rut'tan doğan Ovet'in babasıydı, Ovet İşay'ın babasıydı, İşay Kral Davut'un babasıydı, Davut, Uriya'nın karısından doğan Süleyman'ın babasıydı, Süleyman Rehavam'ın babasıydı, Rehavam Aviya'nın babasıydı, Aviya Asa'nın babasıydı, Asa Yehoşafat'ın babasıydı, Yehoşafat Yoram'ın babasıydı, Yoram Uzziya'nın babasıydı, Uzziya Yotam'ın babasıydı, Yotam Ahaz'ın babasıydı, Ahaz Hizkiya'nın babasıydı, Hizkiya Manaşşe'nin babasıydı, Manaşşe Amon'un babasıydı, Amon Yoşiya'nın babasıydı, Yoşiya, Babil sürgünü sırasında doğan Yehoyakin'le kardeşlerinin babasıydı, Yehoyakin, Babil sürgününden sonra doğan Şealtiel'in babasıydı, Şealtiel Zerubbabil'in babasıydı, Zerubbabil Avihut'un babasıydı, Avihut Elyakim'in babasıydı, Elyakim Azor'un babasıydı, Azor Sadok'un babasıydı, Sadok Ahim'in babasıydı, Ahim Elihut'un babasıydı, Elihut Elazar'ın babasıydı, Elazar Mattan'ın babasıydı, Mattan Yakup'un babasıydı, Yakup Meryem'in kocası Yusuf'un babasıydı. Meryem'den Mesih diye tanınan İsa doğdu. Buna göre, İbrahim'den Davut'a kadar toplam on dört kuşak, Davut'tan Babil sürgününe kadar on dört kuşak, Babil sürgününden Mesih'e kadar on dört kuşak vardır." Bkz. Matta 1/1-17.

63 Luka İncili 42 baba saymaktadır. Buna göre İsa görevine başladığı zaman otuz yaşlarındaydı. Yusuf'un oğlu olduğu sanılıyordu. Yusuf da Eli oğlu, Mattat oğlu, Levi oğlu, Malki oğlu, Yannay oğlu, Yusuf oğlu, Mattitya oğlu, Amos oğlu, Nahum oğlu, Hesli oğlu, Nagay oğlu, Mahat oğlu, Mattitya oğlu, Şimioğlu,Yosek oğlu, Yoda oğlu,Yohanan oğlu, Reşa oğlu, Zerubbabil oğlu, Şealtieloğlu, Neri oğlu, Malki oğlu, Addi oğlu, Kosam oğlu, Elmadam oğlu, Eroğlu,Yeşu oğlu, Eliezer oğlu, Yorim oğlu, Mattat oğlu, Levi oğlu,Şimonoğlu,Yahuda oğlu, Yusuf oğlu, Yonam oğlu, Elyakim oğlu,Mala oğlu, Menna oğlu, Mattata oğlu, Natan oğlu, Davut oğlu, İşay oğlu, Ovet oğlu, Boaz oğlu, Salmon oğlu, Nahşon oğlu, Amminadav oğlu, Ram oğlu, Hesron oğlu, Peres oğlu, Yahuda oğlu,Yakup oğlu, İshak oğlu, İbrahim oğlu, Terah oğlu, Nahor oğlu, Seruk oğlu, Reu oğlu, Pelek oğlu, Ever oğlu, Şelah oğlu, Kenan oğlu, Arpakşat oğlu, Sam oğlu, Nuh oğlu, Lemek oğlu, Metuşelah oğlu, Hanok oğlu, Yeret oğlu, Mahalalel oğlu, Kenan oğlu, Enoş oğlu, Şit oğlu, Adem oğlu, Tanrı Oğlu'ydu. Bkz. Luka 3/23-38.

64 Ernest Renan, *İsa'nın Hayatı*, trc. Ziya İshan, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 161.

65 el-Bakara 2/87; 2/253; Al-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/157; 4/171; el-Mâide 5/17; 5/46; 5/72; 5/75; 5/78; 5/110; 5/112; 5/114; 5/116; et-Tevbe 9/31; Meryem 19/34; el-Ahzâb 33/7; el-Hadid 57/27; es-Saf 61/6; 61/14; el-Müminun 23/50. Bkz. Muhammed Fu'âd Abdulbakī, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm,* 494-495.

66 Âl-i İmrân 35.

67 Âl-i İmrân 3/42.

bilginin verilmediği[68] ve Meryem'in dünyaya gelişi ilgili herhangi bir bilginin de zikredilmediği görülmektedir. Bu konuda sadece Apokrif İnciller'de bilgi bulunmaktadır.[69] Öte yandan Meryem'in[70] Harun soyundan gelen Zekeriyyâ'nın hanımı olan Elizabet'in kız kardeşinin çocuğu olduğu[71] anlaşılmaktadır. Çünkü Zekeriya Peygamber'in karısı Elyesa'nın (Elizabeth) kuzeni olan Meryem, Zekeriya Peygamber tarafından yetiştirilmişti.[72] Yeni Ahit'te 19 defa ismi geçen[73] Hz. Meryem'in hayatı ile ilgili verilen ilk bilgilerin, Meryem'den İsa'nın doğacağı[74] Yusuf'la nişanlı olduğu[75] ve doğuracağı çocuğun ismini İsa koyması gerektiği[76] şeklinde başladığını ve İsa'nın ölümüne kadar olan kısmından bazı enstantanelerin nakledilmesiyle sona erdiğini görmekteyiz.[77] Nitekim Meryem'in, İsa'nın göğe yükselişinden hemen sonra diğer kadınlar ve İsa'nın diğer kardeşleriyle birlikte dua ettiklerinin[78] anlatıldığı pasaj, Yeni Ahit'te Meryem hakkında verilen en son bilgidir. Meryem'in, İsa'nın ölümünden sonraki hayatı, ölümü[79] ve kabri konusundaki bilgi-

---

68 Yeni Ahit'te Meryem'in anne ve babası hakkında bir bilgi yoktur. Ancak bu konuda Apokrif İnciller'den Yakup İncili'nde annesinin "Hanna", babasının ise "Yoahim (Joachim) olduğu belirtilmektedir. Yakup İncili 1/3; 2/1; Bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller),* (Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, 2009), 124-125.

69 Meryem'in doğumundan bahseden Apokrif İnciller'den olan Yakup İncili'nde şu bilgileri görmekteyiz: "Meryem'in babası Yoahim zengin bir adamdı. Fakat onun çocuğu olmamıştı. Tanrı'nın büyük günü gelip te İsrail oğulları kurban sunmak isteyince zenginliğinden ötürü (her defasında) rabbi için kurbanını iki kat sunan Yoahim ilk sunuyu kendisi yapmak isteyince Rubel (Ruben), Yoahim'e 'İsrâiloğulları arasında senin çocuğun olmadığı halde ilk sunuyu sunman sana yakışmıyor' der. Bu söz üzerine çok üzülen Yoahim İsrail oğullarından çocuğu olmayan tek kişi ben miyim diye araştırır. Netice olarak Tanrı'nın İbrahim'e son günlerinde İshak'ı hediye ettiğini bulur. Yoahim çöle çekilir. Orada çadır kurarak 40 gün oruç tutar ve 'Rabbim olan Allah benim bu duama cevap verinceye kadar çölden ayrılmayacağım der. Bunun üzerine karısı Hanna ağlayıp sızlamalarını iki kat artırır ve yalvararak 'Ey bizim babamız Allah'ım! Beni bereketli kıl ve Sara'nın rahmini bereketli kıldığın ve ona İshak'ı bir oğul verdiğin gibi benim de duamı kabul et' der. O sırada rabbin bir meleği gelerek Hanna rab senin duanı işitti. Hamile kalacaksın ve doğuracaksın' der. Daha sonra hamile kalan Hanna'nın doğumunu yaptığı ve lohusalıktan temizlendikten sonra onun ismini Meryem koyduğu" anlatılmaktadır. Bkz. Yakup İncili, 1/1; 2/1; 4/1; 5/1-5, Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller),* 124-126.

70 Matta 13/55.

71 Luka 1/5.

72 Muhammed Atâurrahîm, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa*, (İstanbul: İnsan Yayınları, Acar Matbaacılık, 1985), 31.

73 Süleyman Sayar, Prof Dr. Günay Tümer'e Göre "Hıristiyanlık'ta ve İslam'da Hz. Meryem", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* 7: 7 (1998), 405.

74 Matta 1/16; Luka 1/31.

75 Matta 1/18.

76 Matta 1/21.

77 Yuhanna 2/1-12; 19/26-27.

78 Elçilerin İşleri 1/14.

79 Hıristiyan inancına gore İsa çarmıha gerildiğinde Meryem, 50 yaşına yakındır. Çarmıhtan sonra ne kadar yaşadığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Hıristiyan teologlara göre çarmıh olayından sonra 10 veya 11,5 yıl yaşadığı ve 70-72 yaşlarında iken vefat ettiği tahmin edilmektedir. Bkz. Tümer Günay, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 78; İslami kaynaklara göre ise Meryem İsa'dan sonra 6 yıl daha yaşayıp vefat etmiştir. Bkz. M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi,* 18. Baskı, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 2: 339.

ler hakkında ise bir kısım tahmini bilgiler verilmekte ancak kesin bir bilgi bulunmamaktadır.[80]

Kur'an'da ise Hz. Meryem'e ayrı bir önem verilmektedir. Kur'an'da bir kadın ismi olarak sadece Meryem isminin geçmesi de bunu göstermektedir.[81] Nitekim Kur'an'ın 19. Suresi Meryem Suresi diye isimlendirilmekte, yaklaşık olarak 70 ayette direkt veya dolaylı olarak Meryem'den bahsedilmekte, 34 yerde ise bizzat Meryem adıyla zikredilmektedir.[82] Ayrıca onun soyu ile ilgili olarak Yeni Ahit'te verilmeyen bir bilgi verilmekte ve onun İmrân ailesinden olduğu; babasının isminin İmrân olduğu, annesinin ise İmrân'ın karısı olduğu[83] anlatılmaktadır. Kur'an'da İmrân ismi üç ayette geçmektedir.[84] Elmalılı, tarihte İmrân ailesi ile ilgili olarak iki aileden söz edildiğini birincisinin Hz. Musa ve Hz. Harun'un babaları, Yakub'un oğlu Levi'nin oğlu Yashür'ün oğlu İmrân olduğunu bu İmrân'ın da Meryem adında bir kızının olduğunu, ikincisinin ise Hz. İsa'nın annesi Meryem'in babası olan İmrân b. Metan olup, bu da İyşa oğlu Davud oğlu Süleyman peygamberin soyundan geldiğini ve karısının adının Hanne binti Fazuka olduğunu zikretmektedir.[85] Kur'an'da adı geçen İmrân'ın Hz. Meryem'in babası olduğu anlaşılmaktadır. Meryem'in annesinin "İmrân'ın karısı" olduğu bildirilmekte fakat ismi açık bir şekilde zikredilmemektedir. Kur'an'da Meryem'in daha doğmadan önce annesi tarafından Allah'a adandığı,[86] çocuğunu doğuran (Hanne'nin) Meryem'i şeytandan Allah'ın korumasına bıraktığı[87] anlatılmaktadır. Meryem'in rabbi tarafından yetiştirildiği ve kendisinin bakımını üstlenmek isteyen din bilginlerinin[88] kura çektiği,[89] kuraya göre onun bakımı ile Hz. Zekeriyyâ'nın görevlendirildiği,[90] anlatılmaktadır. Ayrıca Meryem'in rabbi tarafından rızıklandırıldı-

80 Ali İhsan Yitik, "Hz. Meryem ve Efes-Meryemana Evi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5 (2000), 70; Zekiye Sönmez, "İnciller ve Kur'an Işığında Hz. İsa", *Dinler Tarihi Derneği Yayınları,* 3 (Haziran 2002), 141.

81 Sabûnî, Kur'an'da Allah'ın, Meryem'den başka bir kadının ismini zikretmemesinin hikmetini şöyle açıklar: "Hıristiyanların, onun Allahın eşi olduğuna inanmalarını örtülü bir şekilde reddetmeğe işarettir. Çünkü yüce ve ulu kimse, insanlar arasında eşinin isminin söylenmesini istemez. İsa'nın babası olmaması itibarıyla onu Meryem'e nisbet etmek için ayette böyle buyrulmuştur." Bkz. Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr,* 1: 204.

82 el-Bakara 2/87; 2/253; Âl-i İmrân 3/36; 3/37; 3/42; 3/43; 3/44; 3/45; 3/45; en-Nisâ 4/156; 4/157; 4/171; 4/171; el-Mâide 5/17; 5/17; 5/46; 5/72; 5/75; 5/78; 5/110; 5/112; 5/114, 5/116; et-Tevbe 9/31; Meryem 19/16; 19/27; 19/34; el-Mü'minun 23/50; el-Ahzâb 33/7; ez-Zuhruf 43/57; el-Hadid 57/27; es-Saf 61/6; 61/14; et-Tahrim 66/12. Bkz. Abdülbaki, 665.

83 el-Âl-i İmrân 3/35.

84 el-Âl-i İmrân 3/33-35; et-Tahrim 66/12.

85 Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Baskı), 1979, 1093.

86 el-Âl-i İmrân 3/35.

87 el-Âl-i İmrân 3/36.

88 "Bu din bilginlerinden on dokuz kişi Car (Ürdün) ırmağına giderek Meryem'in bakımını üstlenmek için kura çekmeye karar verirler ve Tevrat'ı yazmakta kullandıkları kalemlerini suyun içine atarlar. Sadece Zekeriyya'nın (as) kalemi suyun yüzüne çıkar diğerleri suyun içine batar. Bunun üzerine onun bakımını Zekeriyya (as) alır." Bkz. Köksal, *Peygamberler Tarihi,* 2: 304-305; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhi'l-gayb,* 8: 50.

89 el-Âl-i İmrân 3/44.

90 Zekeriyya (as), mescidde Meryem için bir oda yaptırmış, ortasından da bir kapı koydurmuştu. Çünkü Kabe'nin içine merdivensiz çıkılamadığı gibi buraya da merdivensiz çıkılamazdı. Oraya Zekeriyya'dan (as)

ğı,[91] dosdoğru bir kadın olduğu ve yemek yediği,[92] Meryem ile İsa'nın mucize kılındığı,[93] Meryem'in iffetini koruduğu ve ona ruhun üflendiği, rabbinin sözlerini tasdik eden ve içtenlikle itaat edenlerden olduğu[94] zikredilmektedir. Çünkü Meryem kendisini öyle ibadetlere vermişti ki o zamanda kendisinin bir benzeri dahi yoktu. Meryem'in bu durumuna Zekeriyya (as) bile gıpta ediyordu. Bu haller içerisindeyken melekler gelerek Meryem'in Allah tarafından seçilerek tertemiz kılındığı ve âlemlerin kadınlarına üstün kılındığı müjdesini ve rabbine ibadet ve secde etmesi gerektiği emrini ilettikleri[95] bildirilmektedir. Elmalılı, Hz. Meryem'in bu emir üzerine bir örtü arkasında durarak toplu ibadete katılmasına müsaade edildiği veya Hz. Meryem'in erkeklerle ancak cemaatle namaz halinde beraber bulunduğunu ifade etmektedir.[96]

Yeni Ahit'te Meryem'in anne ve babası ile ilgili bir bilginin verilmediği gibi doğumu ile ilgili bir bilgi de bulunmamaktadır.[97] Ancak onun Zekeriyya'nın hanımı Elizabet'in kızkardeşinin çocuğu olduğu, Zekeriyya tarafından yetiştirildiği, bir çocuk doğuracağı ve ismini İsa koyması gerektiği ile ilgili bilgiler verilmektedir ki bu bilgiler, Kur'an'da onun bakımı ile Hz. Zekeriyyâ'nın görevlendirildiği, bir çocuk doğuracağı ve isminin İsa Mesih olacağı[98] bilgileriyle örtüşmektedir. Ancak Hz. Meryem'in Yusuf'la nişanlı olduğu,[99] ne kadar yaşadığı, ne zaman öldüğü ve İsa'nın doğumundan sonra evlenip evlenmediğiyle ilgili bilgiler Kur'an'da yer almamaktadır. Ayrıca Meryem'in Hz. İsa dışında çocuklarının bulunup bulunmadığı konusunda da Kur'an'da bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Meryem, Kur'an'a göre Hıristiyanlık'ta iddia edildiği gibi Tanrı'nın annesi değil, büyük faziletlere kavuşmuş bir peygamber annesi ve fazilet örneğidir.[100]

5. Meryem'in İsa'ya Hamile Kalması

Meryem'in hamileliği Yeni Ahit'in Matta ve Luka İncilleri'nde anlatılmaktadır. Matta İncili'nde çok kısa olarak anlatılan bu hadise şöyle nakledilmektedir: Yusuf, Meryem'le henüz nişanlıyken Meryem'in kutsal rûhtan hamile kaldığını anlar. Yusuf, Meryem'i

başkası çıkamazdı. Zekeriyya (as) her gün onun yiyeceğini, içeceğini götürüp bırakır ve dönüşte de kapıyı kilitlerdi. Ancak ne zaman Meryem'in yanına girse kış içinde yaz meyvesi, yaz içinde de kış meyvesi bulurdu. Zekeriyya (as), ey Meryem bunlar sana nerden geliyor diye sorar, o da bu Allah tarafından! diye cevap verirdi. Bkz. Köksal, *Peygamberler Tarihi,* 2: 305-306.

91 el-Âl-i İmrân 3/37.
92 el-Mâide 5/75.
93 el-Mü'minun 23/50.
94 et-Tahrim 66/12.
95 el-Âl-i İmrân 3/42-43.
96 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 1097-1098.
97 "Meryem'in annesinin adı İslamî kaynaklarda Hanne, Hıristiyanî kaynaklarda ise Anna şeklinde geçer." Bkz. Hayreddin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı), 2008, 1: 566.
98 el-Âl-i İmrân 3/45.
99 Matta 1/18.
100 Sayar, Prof. Dr. Günay Tümer'e Göre "Hıristiyanlık'ta ve İslam'da Hz. Meryem", 407-408.

herkesin önünde mahcup etmemek için Meryem'den gizlice ayrılmayı düşünmektedir. Bunun üzerine rabbin bir meleği ona rüyasında görünerek Meryem'i eş olarak almaktan korkmamasını, onun rahminde oluşanın kutsal rûhtan olduğunu, ismini İsa koyması gerektiğini bildirir. Yusuf uyanınca meleğin dediği gibi yapar ve Meryem'i eş olarak alır. Ancak İsa doğuncaya kadar onunla birleşmez.[101] Luka İncili'ne göre ise Tanrı, Melek Cebrâil'i Celile'de bulunan Nasıra adlı kente, Davut'un soyundan Yusuf adındaki adamla nişanlı Meryem adındaki kıza gönderir. Onun yanına giren melek, "Selam, ey Tanrı'nın lütfuna erişen kız! Rab seninledir" der. Söylenenlere çok şaşıran Meryem, bu selamın ne anlama gelebileceğini düşünmeye başlar. Ama melek ona, "Korkma Meryem" "Sen Tanrı'nın lütfuna eriştin. Bak, gebe kalıp bir oğul doğuracak, adını İsa koyacaksın. O büyük olacak, kendisine 'Yüceler Yücesi'nin Oğlu' denecek. Rab Tanrı ona, atası Davut'un tahtını verecek. O da sonsuza dek Yakup'un soyu üzerinde egemenlik sürecek, egemenliğinin sonu gelmeyecektir!" der. Meryem meleğe, "Bu nasıl olur? Ben erkeğe varmadım ki" deyince, melek ona şöyle yanıt verir: "Kutsal rûh senin üzerine gelecek, Yüceler Yücesi'nin gücü sana gölge salacak. Bunun için doğacak olana kutsal, Tanrı Oğlu denecek. Bak senin akrabalarından Elizabet de yaşlılığında bir oğula gebe kaldı. Kısır bilinen bu kadın şimdi altıncı ayındadır. Tanrı'nın yapamayacağı hiçbir şey yoktur. Ben rabbin kuluyum" der. Meryem, "Bana dediğin gibi olsun." der. Bundan sonra melek onun yanından ayrılır.[102] Apokrif İnciller'den Yakup İncili'nde de yaklaşık olarak aynı bilgileri bulmaktayız.[103]

Kur'an'da ise Meryem'in İsa'ya hamile kalması, Âl-i İmrân ve Meryem surelerinde anlatılmaktadır. Buna göre Meryem on üç, on beş veya yirmi yaşlarındayken[104] ailesinden ayrılarak mescidin doğu tarafındaki odasında ibadetle meşgul iken Âl-i İmrân Suresi'nde meleklerin,[105] Meryem Suresi'nde ise ruhun (Cebrâil), ona insan şeklinde görünerek[106] "Ey

101 Matta 1/18-24.

102 Luka 1/26-38.

103 "Rabbin bir meleğinin Meryem'e gelerek 'Meryem korkma Çünkü sen kâdir (Tanrı) önünde lütuf buldun ve onun kelamından hamile kalacaksın ve senden doğacak olanın ismini İsa koyacaksın!' der. Meryem, 'Ben rabbin kuluyum, senin sözün olsun!' diye cevap verir. Meryem daha sonra akrabası olan Elizabet'in yanına gider. Elizabet'in yanında üç ay kalan Meryem günden güne kilo alır. Meryem o anda 16 yaşındadır. Yusuf eve gelince onu hamile bulur. Bu durumdan muzdarip olan Yusuf, Meryem'e 'Bunu niçin yaptın Allah'ını niçin unuttun? Sen bir meleğin elinden yemek almıyormuydun? der. Meryem 'Ben bir erkek tanımıyorum. Allah şahittir onun bana nereden geldiğini bilmiyorum! diye cevap verir. Bunun üzerine Meryem'i terk etmeyi düşünen Yusuf'a rüyasında rabbin bir meleği görünür ve 'Bu kızın karnındaki kutsal rûhtan meydana geliyor. Bir oğlan doğuracak ve ismini İsa koymalısın!' der. Uykudan uyanan Yusuf, Meryem'i himayesine almaya devam eder." Yakup İncili, 11/1-3; 12//1-3; 14/1-2. Bkz. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller),* 130-131.

104 Bkz. Köksal, *Peygamberler Tarihi,* 2: 307.

105 Râzi, melekler (çoğul) tabiri ile Cebrâil'in kastedildiğini belirtmektedir. Bkz. Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhi'l-gayb,* 8: 52.

106 Meryem 19/16-17; Zemahşerî, ve İbnu Kesîr, Meryem'in hayız dolayısıyla mescidin doğu tarafına çekildiğini belirtmektedir. Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşaf hakāiku kavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîli fî vucûhi't-te'vîl,* 4: 11; Ebu'l-Fida İsmail İbnü Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm,* thk. Sami İbnu Muhammed, (Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Baskı) 1420/1999, 5: 219.

Meryem! Allah sana kendisinden bir kelimeyi müjdeliyor. Adı Meryem oğlu İsa Mesîh'tir."[107] dediği, Meryem'in "Senden Allah'a sığınırım Allah'tan sakınan birisi isen bana dokunma!" deyince, meleğin "Ben sana tertemiz bir erkek çocuğu müjdelemek için rabbin tarafından gönderilmiş bir elçiyim"[108] "*O, dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah'ın kendisine yakın kıldıklarındandır. O hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşacak ve sâlih kişilerden olacak"*[109] dediği, Meryem'in 'Ben iffetsiz olmadığım ve bana bir erkek dokunmadığı halde nasıl çocuğum olur?' deyince, meleğin bunun Allah'a kolay olduğunu[110] söylediği, Allah'ın ruhundan üflediği[111] ve böylece Meryem'in çocuğa gebe kalarak onunla uzak bir yere çekildiği[112] bildirilmektedir.

Yeni Ahit'in Matta ve Luka İncilleri'nde Meryem'in hamileliği hakkında yukarıda zikredilen bilgiler ile Kur'an'ın Âl-i İmrân ve Meryem Surelerinde anlatılan bilgiler arasında bir kısım benzerliklerin olduğu görülmektedir. Buna göre Yukarıda zikrettiğimiz Luka İncili'nde Meryem'in meleğe, "Ben erkeğe varmadan nasıl çocuğum olur?"[113] ifadesi ile Kur'an'da, "Bana hiçbir insan eli dokunmadığı halde benim nasıl çocuğum olur?"[114] ifadelerinin benzeştiği ve Luka'da meleğin ona cevaben "Tanrı'nın yapamayacağı hiçbir şey yoktur."[115] ifadesi ile Âl-i İmrân Suresi'nde geçen "Allah dilediğini yaratır, bir işin olmasını istedi mi ona sadece 'ol!' der, o da oluverir."[116] ifadelerinin örtüştüğü görülmektedir. Yine Matta İncili'nde geçen "Çünkü onun rahminde oluşan kutsal rûhtandır." ifadesi ile Enbiyâ ve Tahrim surelerinde geçen "Biz ona ruhumuzdan üfledik."[117] ifadelerinin (rûh ifadesi bakımından) benzerlik içerdiği düşünülmektedir. Ayrıca Matta'da Yusuf'a rüyasında doğacak çocuğun ismini İsa koyacaksın![118] şeklindeki bilgi ile Âl-i İmrân Suresi'nde Meryem'i müjdeleyen meleklerin (doğuracağı çocuğun) isminin Meryem oğlu İsa olduğunu[119] bildirmeleri hakkındaki verilen bilgilerin benzeştiğini görmekteyiz. Öte yandan Luka'da Meryem'e gelerek onu İsa'yla müjdeleyen meleğin Cebrâil olduğu[120] bilgisinin Kur'an'da Meryem'e meleklerin geldiği[121] bilgisi ve bunu açıklayan diğer ayet olan Meryem

107 el-Âl-i İmrân 3/45.
108 el-Meryem 19/18-19.
109 el-Âl-i İmrân 3/45.
110 el-Meryem 19/18-21.
111 el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrim 66/12.
112 el-Meryem 19/22.
113 Luka 1/34.
114 el-Âl-i İmrân 3/47.
115 Luka 1/37.
116 el-Âl-i İmrân 45-47.
117 el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrim, 66/12.
118 Matta 1/21.
119 el-Âl-i İmrân 3/45.
120 Luka 1/26.
121 Âl-i İmrân 3/45.

Suresi'nde "Biz ona rûhumuzu[122] gönderdik."[123] ayetlerinde *rûh* ile ilgili Kur'an'da verilen bilgilerle örtüştüğü görülmektedir. Bu açıklamalara göre hem Yeni Ahit'te hem de Kur'an'da Hz. Meryem'in kendisine bir erkeğin dokunmadan hamile kaldığının anlatıldığı bilgilerde büyük oranda uyum olduğu anlaşılmaktadır.

6. Hz. İsa'nın Doğumu

Hz. İsa'nın doğumu hakkındaki bilgileri Yeni Ahit'in Matta ve Luka İncillerinde ve Apokrif İnciller'den sayılan Yakup İncili'nde[124] bulmaktayız. Matta İncili'nde İsa Mesih'in doğumu ile ilgili olarak çok kısa bir bilgi verilmektedir. Bu bilgi de yukarıda zikredildiği üzere Meryem'in hamileliği döneminde Yusuf'la nişanlı olduğu, Yusuf'un Meryem'in hamile olduğunu anlamasıyla ondan ayrılmayı düşündüğü ve rüyasında bir meleğin ona gözükerek Meryem'in rahmindekinin kutsal rûhtan olduğundan onunla evlenmesi gerektiği söylenince Yusuf'un Meryem'i eş olarak yanına aldığı, ama oğlunu doğuruncaya dek ona dokunmadığı şeklindedir. Bu bölümde İsa'nın doğumu ile ilgili olarak sadece "Doğan çocuğun adını İsa koydu."[125] ifadesi ile Meryem'in İsa'yı doğurduğu bilgisi verilmekte ancak nerede ne zaman ve nasıl doğum yaptığı hakkında bir bilgi verilmemektedir. Luka'da ise doğumun yeri ve zamanı daha detaylı olarak şu şekilde anlatılmaktadır: O günlerde Sezar, bütün Roma dünyasında Augustus Kirinius'un Suriye valiliği zamanında bir nüfus sayımının yapılması için buyruk çıkarır. Bunun üzerine herkes yazılmak için kendi kentine gider. Böylece Yusuf da, Davut'un soyundan ve torunlarından olduğu için Celile'nin Nasıra Kenti'nden Yahudiye bölgesine, Davut'un kenti Beytlehem'e gider. Orada, hamile olan nişanlısı Meryem'le birlikte yazılacaktır. Onlar oradayken, Meryem'in doğurma vakti gelir ve ilk oğlunu doğurur. Onu kundağa sarıp bir yemliğe yatırır. Çünkü handa yer

---

122 Âlimlerin çoğuna göre bu ayette geçen rûh kelimesiyle kastedilenin Cebrâil olduğudur. Bkz. İslam, "Yeni Ahit'te ve Kur'an'da Kutsal Rûh Kavramı", 27.

123 el-Meryem 19/17.

124 Apokrif İnciller'den olan Yakup İncili'nde İsa'nın doğumu şöyle anlatılmaktadır: "Kral Augustus tarafından yayılanan emirnameye göre Beytlehem sakinleri Yudea'da yazılmak zorundaydı. Yusuf merkebini semerledi ve Meryem'i ona bindirdi. 3 mil kadar yol kat ettikten sonra Yusuf Meryem'e döndü ve onu üzgün görünce kendi kendine şöyle söylendi: 'Şüphesiz onun kendisinde taşıdığı meyve onu rahatsız ediyor.' Ve Yusuf ikinci defa Meryem'e döndü ve bu sefer onun güldüğünü gördü. Ve ona şöyle dedi: 'Ey Meryem! Senin neyin var ki, ben yüzünü bazen gülerken, bazen de üzgün olarak görüyorum?' Meryem Yusuf'a şöyle dedi: 'Gözlerim iki toplum görüyor, biri ağlayarak göğsüne vuruyor, diğeri ise neşe içerisinde sevinçten sıçrıyor.' Yolun yarısına gelince o orada bir mağara buldu ve Meryem'i oraya soktu. Ve işte dağdan inen bir kadın, O bana şöyle dedi: 'Ey adam! Nereye gidiyorsun?' Ben, 'Yahudi bir ebe kadın arıyorum' dedim. O bana 'İsrailî misin?' diye sordu, ben de 'evet' dedim. O tekrar 'Mağarada doğuran kadın kimdir?' dedi, ben de ona "O, nişanlımdır' dedim. O bana 'O senin karın değil mi?' dedi. Ben ona 'Bu rabbin mabedinden çıkarılan, bana kadın olarak verilen Meryem'dir, o benim kadınım olmamıştır, kutsal rûhtan hamile kalmıştır.' dedim. Ve ebe kadın ona 'Bu doğru mu?' diye sordu Yusuf ona 'Gel de gör!' dedi bilgin kadın onunla gitti. Mağaraya gittiklerinde mağarayı karanlık bir bulut örttü. Ebe 'Bu gün benim ruhum yüceldi. Gözlerim harikalar gördü. İsrail'e kutsal doğdu.' dedi. Böylece mağaradaki bulut kayboldu ve mağarada gözlerin taşıyamacağı büyüklükte bir ışık göründü. Bundan biraz sonra çocuk görününceye kadar ışık geri çekildi ve (çocuk) geldi ve annesi Meryem'in göğsünü aldı." Bkz. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller),* 133-134.

125 Matta 1/18-25.

bulunmamaktadır. Aynı yörede, sürülerinin yanında nöbet tutarak geceyi kırlarda geçiren çobanlara rabbin bir meleği görünür ve rabbin görkemi çevrelerini aydınlatır. Büyük bir korkuya kapılırlar. Melek onlara, "Korkmayın!" "Size, bütün halkı çok sevindirecek bir haber müjdeliyorum: Bugün Davud'un kentinde bir kurtarıcı doğdu. Bu, rab olan Mesih'tir. İşte size bir işaret: Kundağa sarılmış ve yemlikte yatan bir bebek bulacaksınız." der. Birdenbire meleğin yanında, göksel ordulardan oluşan büyük bir topluluk belirir. Tanrı'yı överek, "En yücelerde Tanrı'ya yücelik olsun, Yeryüzünde onun hoşnut kaldığı insanlara esenlik olsun!" derler. Melekler yanlarından ayrılıp göğe çekildikten sonra çobanlar birbirlerine, "Haydi, Beytlehem'e gidelim, rabbin bize bildirdiği bu olayı görelim" derler. Aceleyle gidip Meryem'le Yusuf'u ve yemlikte yatan bebeği bulurlar. Onları görünce, çocukla ilgili kendilerine anlatılanları diğer insanlara bildirirler.[126]

Yukarıda Yeni Ahit'in Matta ve Luka İncilleri'nden naklettiğimiz pasajlarda görüldüğü üzere Matta'da İsa'nın doğumu ile ilgili olarak çok kısa verilen doğumla ilgili bilgi, Luka'da detaylandırılmış; Yusuf ve Meryem'in doğum öncesi nüfus sayımı için Beytlehem'e gittikleri sırada Meryem'in doğum vaktinin geldiğinden İsa'yı bir ahırdaki yemlikte doğurduğu, doğum esnasında bir meleğin o yörede sürülerini otlatan çobanlara görünerek İsa'nın doğumunu müjdelediği ve göksel meleklerin ordularından bir grup meleğin daha geldiği ve harikulade bir halin yaşandığı, Meryem'in İsa'yı doğurarak kundağa sardığı ve yemliğe yatırdığı bilgileri anlatılmaktadır.

Kur'an'da ise Meryem'in Hz. İsa'yla müjdelenişini anlatan Meryem Suresi 22. âyetteki zahiri manadan anlaşıldığına ve meşhur görüşe göre Hz. Meryem'in diğer kadınların hâmilelik süreci gibi bir hâmilelik geçirdiği,[127] hamile kalınca insanlardan ve ailesinden ayrılarak Beytü'l-Mukaddes'in doğu tarafında uzak bir yere çekildiği[128] ve doğum vakti gelip te doğum sancısı başlayınca hurma ağacına dayanmış ve kendi kendine *"Keşke, bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım!"*[129] dediği anlatılmaktadır. O sırada kendisine rabbi tarafından aşağısından bir su kaynağı yaratılmış, insanları gördüğünde Rahman'a adakta bulunduğundan kimseyle konuşmayacağım demesi gerekti-

126 Luka 2/1-18.

127 Müfessirler Hz. Îsâ'nın (as) ana karnında kalış süresinde ihtilâf etmişlerdir. Cumhûrdan rivayet edilen en meşhur görüşe göre Hz. Meryem, onu dokuz ay karnında taşımıştır. İbn Cüreyc'in Mugîre İbn Osman İbn Abdullah es-Sekafî'den rivayetine göre o, İbn Abbâs'a Meryem'in hamileliğinin sorulduğunu işitmiş de İbn Abbâs şöyle demiş: Hâmile kalır kalmaz onu doğurmuştur. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm*, 5: 221; Beğavî ise İbn Abbâs'a göre bu hamileliğin müddetinin bir saat olduğunu, bir diğer görüşe göre diğer kadınların hamileliği gibi dokuz ay olduğunu, bir başka görüşe göre ise sekiz ay olduğunu sekiz aylık doğan bebeklerin yaşamadığını İsa'nın ise sekiz aylık doğmasının ve yaşamasının da bir başka mucize olduğu görüşünü nakletmektedir Bkz. Muhyi's-Sünne Ebî Muhammed el-Hüseyin İbn Mes'ûd Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî Meâlimu't-tenzîl*, Tahric ve thk. Muhammed Abdullah Nemir-Osman Cuma Humeyriyye-Süleymân Müslim el-Harş, (Riyâd: Dâru Tayyib, h. 1409), 5: 224-225.

128 Hıristiyanlar İsa'nın Beytü'l-Makdis'in doğu tarafında doğmasından dolayı Hz. İsâ'nın doğum yeri olan doğuyu kıble edindiler. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm,* 5: 224; Zemahşeri, *el-Keşşaf hakāiku kavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîli fî vucûhi't-te'vîl,* 4: 11.

129 el-Meryem 19/23.

ği bildirilmiştir.[130] Bu yerin Kur'an'da neresi olduğu belirtilmemesine rağmen "*Meryem'in oğlunu ve anasını kudretimize bir ayet kıldık, onları düz ve akarsulu bir tepede barındırdık".*[131] ayetinde anlatılan bu yerin Mısır'da olduğu yorumlanmıştır. Meryem ve oğlu oradayken birtakım fevkalâdelikler de meydana gelmiştir.[132]

İnciller'e ve Kur'an'a göre Hz. Meryem'in, Hz. İsa ile müjdelenmesinin, ona hamile kalmasının ve doğumunun anlatıldığı bilgilerin benzerlik arz ettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra İsa'nın doğumu olayında İnciller ile Kur'an arasında bir kısım farklılıklar da bulunmaktadır. Buna göre Hz. Meryem'in doğum olayı, Luka İncili'ne göre Beytlehem'de bir hanın yemliğinde meydana geldiği, doğum gerçekleştiğinde (her ne kadar açık bir şekilde ifade edilmese de o sırada) Yusuf'un Meryem'in yanında olduğu[133] anlaşılmaktadır. Kur'an'a göre ise Hz. Meryem'in doğumunu Beytülmukaddes'in doğu tarafında uzak bir yere çekilerek bir hurma ağacının yanında yaptığı,[134] doğum esnasında nişanlısı Yusuf'la beraber değil, yalnız olduğu anlatılmaktadır. Meryem'in doğum esnasında yalnız olduğunu bu ayetlerde geçen ifadelerden; hurma dalını kendisine doğru silkelemesi ve kimse ile konuşmaması emirlerinden, ayrıca doğum olayına şahit olan kimselerin varlığından söz edilmemesinden anlamak mümkündür. Yeni Ahit'te doğumun yapıldığı yer konusunda bildirilen bilgiler, Kur'an'a uymamaktadır. Ayrıca Yeni Ahit'e göre İsa'nın doğumu esnasında rabbin bir meleğinin aynı yöredeki çobanlara göründüğü sırada çevrelerini bir ışığın kapladığı ve göksel ordulardan oluşan büyük bir melek grubunun daha o meleğin yanında belirdiği[135] şeklinde bir kısım mucizevî olayların meydana geldiği

130 el-Meryem 19/24-26.

131 el-Muminûn 23/50.

132 Hz. Meryem, Mısır'da on iki yıl kaldı. İsâ'yı (as) halktan gizledi. Hiç kimse İsâ'nın (as), onun oğlu olduğunun farkına varmadı. Hz. Meryem'in, ne oğlunun hayatı hakkında, ne de, geçimi hakkında, hiç kimseye güvenci yoktu. Bir tarladan ekin biçildiğini işitti mi? hemen, oğlunun beşiğini bir omuzuna alır, toplayacağı başakları koyacağı kabı da öbür omuzuna yüklenerek tarlaya gidip başak toplardı. Hz. Meryem; İsâ (as), on iki yaşını tamamlayıncaya kadar böyle yapmağa devam etti. Hz.Meryem; Mısır halkından, bir çiftlik ağasının evine konuk olmuştu. Çiftlik ağasının evinde yalnız fakirler ve yoksullar otururdu. O sırada çiftlik ağasına âid bir mal, saklandığı yerden, çalınmıştı. Fakat, ağa, evinde barınan fakir ve yoksulları suçlamıyordu. Hz. Meryem ise, ağanın uğradığı bu musîbetten dolayı üzgündü. İsâ (as); annesinin Ev sahibinin musibetine üzüldüğünü görünce ona: 'Ey anneciğim! Çalınan malını ona göstermemi istermisin?' diye sordu. Hz. Meryem: 'Evet! İsterim ey oğulcuğum!' dedi. İsâ (as): 'Öyle ise ona, söyle: benim için, yoksulları, evine toplasın!' dedi. Hz. Meryem, Ev sahibine yoksulları evinde toplamasını söyledi. Yoksullar toplanınca İsâ (as), iki kişiyi suçlu buldu. Onlardan birisi âmâ, diğeri kötürümdü! İsâ (as), kötürümü kör'ün omuzuna bindirdikten sonra 'Onunla birlikte ayağa kalk!' dedi. Âmâ: 'Ben, bunu yapmaktan âcizim!' dedi. İsâ (as), 'Peki! Dün gece, ayağa kalkmağa, nasıl güc yetirdin?!' diye sordu. İsâ'nın (as) bu sözünü işittikleri zaman âmâyı ayağa kaldırdılar. Körün ensesine binen kötürüm oradan deponun penceresine kadar uzandı. İsâ (as), 'İşte, dün gece senin malını âmâ olan gücü ile, kötürüm olan da gözü ile birbirine yardım ederek böyle çalmışlardır!' dedi. Kötürüm ve âmâ, İsâ'nın (as) sözünü doğruladılar. Çiftlik ağasına malını geri verdiler. O da onu mal deposuna koydu ve 'Ey Meryem! Bu malın, yarısını sen al!' dedi. Hz. Meryem, 'Ben, bunun için, yaratılmadım!' dedi. Çiftlik ağası, "Öyle ise onu alıp oğluna ver!' dedi. Hz. Meryem, 'O, hal ve şan yönünden benden daha büyüktür!' dedi. O zaman, İsâ (as), on iki yaşındaydı." Bkz. Köksal, *Peygamberler Tarihi,* 2: 313-314.

133 Luka 2/5-7.

134 el-Meryem 19/22-23.

135 Luka 2/9-15.

anlatılmaktadır.[136] Kur'an'da da İsa'nın doğumu esnasında alt tarafından bir su kaynağının yaratıldığı, kuruyan hurma ağacının taze ve olgun meyveler verdiği tarzında bir kısım mucizelerin meydana geldiği nakledilmektedir. Hülasa Hz. İsa'nın Meryem'den mucizevî bir biçimde babasız olarak doğduğu ve doğumu esnasında hem Yeni Ahit'te hem de Kur'an'da bir kısım mucizelerin meydana geldiği zikredilmekte fakat zikredilen bu mucizelerin birbirinden farklı olduğu ve benzeşmedikleri görülmektedir.

6.a. İsa'nın Doğumu Sonrası Meydana Gelen Hadiseler

İsa'nın doğumu sonrası meydana gelen hadiseler, Yeni Ahit'in Matta ve Luka İncilleri'nde anlatılmaktadır. Matta İncili'nde doğum sonrası ile ilgili olarak verilen bilgilere göre Yusuf'un doğan çocuğun ismini İsa koyduğu[137] rabbin bir meleğinin Yusuf'a rüyada görünerek, "Çocukla annesini alarak, Mısır'a kaçmasını kendisine haber verinceye dek orada kalmasını çünkü Hirodes'in öldürmek için çocuğu bulmak isteyeceğini söyler. Bunun üzerine Yusuf, çocukla annesini alıp Mısır'a doğru yola çıkar.[138] Hirodes'in ölümüne kadar Mısır'da kalan Yusuf'a yeniden rabbin bir meleği rüyada görünerek çocukla annesini alarak İsrail'e geri dönmesini bildirir. Bunun üzerine Yusuf'un, Meryem ve İsa'yı alarak İsrail'e döndüğü ve Nasıra kentine yerleştiği anlatılır.[139] İsa'nın doğumu sonrası meydana gelen olayları daha detaylı bir şekilde ele alan Luka'ya göre ise İsa'nın doğumundan sonraki sekizinci gün, sünnet etme zamanı[140] gelince, ona İsa adı verilir. Kırk günlük olunca Yusuf'la Meryem, Musa'nın şeriatına göre çocuğu rabbe adamak için Yeruşalim'e götürürler. Çünkü rabbin Yasası'na göre ilk doğan her erkek çocuğun rabbe adanması gerekmektedir. Yeruşalim'de doğru ve dindar olarak tanınan Şimon/Simon adında bir kişi

---

136 Apokrif İnciller'den Yakup İncili'ne göre Meryem'in İsayı doğurduğu sırada tabiatın; gökyüzünün, havanın ve bütün canlıların; kuşların, koyunların, tekelerin ve insanların hareketsiz kaldıkları ve yeni doğan İsa'ya dokunan hasta Salome'nin iyileştiği şeklinde mucizeler anlatılmaktadır. Bkz. Yakup İncili 18/2; Sarıkçı, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller),* 133.

137 Matta 1/25.

138 Atâurrahim, Hz. Meryem'in, İsa ile birlikte Mısır'da Essenilerin bulunduğu bir cemaate katılmak üzere yola çıktığını, bu yolculukta Roma otoritesinden de Essenilerin yardımıyla kurtulduğunu, aslında bu yolculuğun da İsa'nın beşikte konuşması gibi bir mucize olduğunu ancak İnciller'in hiçbirinin bu konudan bahsetmediğini belirtmektedir. Bkz. Atâurrahîm, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa,* 32.

139 Matta 2/13-23.

140 Kutsal kitapta sünnet kavramının birçok anlamda kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Yasanın Tekrarı 30/6 pasajında Allah'ı yürekten sevmek, *yürekteki sünnet* olarak belirtilmekte, Yeni Ahit'in Romalılara Mektup bölümünün 2/28 pasajında *ruhta, yürekteki sünnet,* Koloselilere Mektup bölümünün 2/11 pasajında *günahlı benlikten soyunarak yapılan sünnet,* gibi farklı anlamlarda zikredilmesinin yanısıra Yaratılış bölümü 17/9'da "Aranızda her erkek sünnet olacaktır" ve Luka 2/27'de "İsa'nın sekizinci günde kutsal yasaya göre sünnet edildiği" ifadeleriyle gerçek anlamda; erkeklik uzvunun bıçakla sünnet edilmesi şeklinde nakledilmektedir. Yahudilikte yukarıda zikrettiğimiz ayet bağlamında her erkeğin 8 günlük iken sünnet edilmesi geleneği günümüzde de devam etmktedir. Ancak Hıristiyanlıkta ise İsa'nın kendisini çarmıhta feda etmesiyle sünnetin gerekli olmadığı Pavlus'un Galatyalılara Mektup'unun 5/11 pasajında açık bir şekilde ifade edilmektedir. Ayrıca Petrus'un "Tövbe edin, her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaftiz olsun. Böylece günahlarınız bağışlanacak ve kutsal ruh armağanını alacaksınız.!" ifadelerinden yola çıkan günümüz Hıristiyanlık'ında sünnetin yerine vaftiz uygulamasına geçildiği anlaşılmaktadır. Bkz. Elçilerin İşleri 2/38; Ayrıca bkz. 22/16.

yaşamaktadır. Şimon, kutsal rûhun yönlendirmesiyle tapınağa gelir. Yusuf ile Meryem İsa'yı tapınakta Şimon'a getirince Şimon O'nu kucağına alır, Tanrı'yı överek şöyle der: 'Ey Rabbim, verdiğin sözü tuttun; Artık ben, kulun huzur içinde ölebilirim.' Şimon onları kutsayıp çocuğun annesi Meryem'e 'Bu çocuk, İsrail'de birçok kişinin düşmesine ya da yükselmesine yol açmak ve aleyhinde konuşulacak bir belirti olmak üzere belirlenmiştir. Senin kalbine de adeta bir kılıç saplanacak. Bütün bunlar, birçoklarının yüreğindeki düşüncelerin açığa çıkması için olacak.' der. Daha sonra Meryem'le Yusuf, İsa'yı alarak Nasıra'ya dönerler.[141]

Kur'an'a göre doğum sonrası meydana gelen olaylar ise şöyle nakledilir: Meryem doğumunu yaptıktan sonra kucağında çocuğu ile halkının yanına gelince kendisine "Ey Meryem gerçekten çirkin bir iş yaptın. Baban kötü bir adam, annen de iffetsiz değildi![142] şeklinde kendisine iftira atılınca[143] Meryem çocuğu işaret eder. İnsanlar, 'Biz beşikteki çocukla nasıl konuşuruz' deyince onlara çocuk cevap vererek 'Ben Allah'ın kuluyum; o bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım beni kutlu ve erdemli kıldı ve bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti. Beni anama saygılı kıldı. Beni azgın bir zorba kılmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve diriltileceğim gün bana selâm (esenlik verilmiştir)'dediği[144] anlatılmaktadır. İsa'nın konuştuğu ile ilgili bu ayetlerin tefsirinde zikredilen rivayetlere göre İsa'nın bu konuşması üzerine bazı kimselerin Meryem ve İsa'nın dediğini kabul ettiği, bazılarının ise bunun bir sihir olduğunu söyleyerek inkâr ettiği belirtilmektedir.[145]

Yeni Ahit'te İsa'nın doğumu sonrası meydana gelen hadiseler hakkında anlatılan bilgilerden sadece doğan çocuğun isminin İsa konulduğu[146] bilgisi, Kur'an'da zikredilen[147] bilgi ile örtüşmekte diğer verilen bilgiler ise Kur'an'da bulunmamaktadır. Örneğin: Matta İncili'nde Yusuf'un Meryem'i eş olarak aldığı ve doğan çocuğun adını İsa koyduğunun[148] anlatıldığı, Luka İncili'nde geçen *"İlk çocuğunu doğurdu"*[149] ifadelerinden Hz. Meryem'in İsa'yı doğurduktan sonra Yusuf ile evliliğini devam ettirdiği ve Hz. İsa'dan sonra başka çocuklarının da olma olasılığını göstermektedir.[150] Nitekim Matta'da Yakup, Yusuf, Simun ve Yahuda'nın İsa'nın erkek kardeşleri oldukları ve kız kardeşlerinin de olduğunun anlatıldığı pasajlarda[151] açıkça belirtilmektedir.[152] Renan ise İsa'nın erkek ve kız

141 Luka 2/21-39.
142 el-Meryem 19/27-28.
143 en-Nisâ 4/156.
144 el-Meryem 19/29-33.
145 Ziya Kazıcı, *Kur'ân'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1971), 135
146 Matta 1/25.
147 el-Âl-i İmrân 3/45.
148 Matta 1/24-25.
149 Luka 2/7.
150 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Bedir, "Kur'an ve İncillere Göre, Hz. lsa'nın Var Olduğu İleri Sürülen Kardeşleri Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4/5 (1998): 127.
151 Matta 13/55/56; Markos 6/3; Yuhanna 2/12; 7/3.
152 Matta 12/47.

kardeşlerinin olduğu ve İsa'nın kardeşlerinin en büyüğü olduğunun sanıldığını ancak İnciller'de isimleri zikredilen bu dört kardeşin aslında onun teyzesi oğulları olduğunu belirtmektedir.[153] Öte yandan bazı araştırmacılar, Hz. Meryem'in ölünceye kadar bakireliğini koruduğu ve Hz. İsa'nın gerçek kardeşi olmadığını[154] ilgili pasajlarda geçen kardeşlerin Yusuf'un önceki evliliğinden olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat Yeni Ahit'te Yusuf'un Meryem'le ve İsa'yla Mısır'a giderken yanlarında bu çocuklardan bahsedilmemesi ve Yusuf'un Meryem'le evliliğinden önce bir evlilik yaptığı konusunda herhangi bir bilgi verilmemesi, ismi zikredilen bu kardeşlerin Yusuf'un diğer evliliğinden olan çocukları olduğu iddiasını çürütmektedir. Yeni Ahit'te Meryem'in Yusuf'la evlenmesi, İsa'nın dışında başka çocuklarının olma ihtimalinin olduğu ile ilgili verilen bu bilgiler, Kur'an'da bulunmamaktadır ve Kur'an'la uyuşmamaktadır. Öte yandan Kur'an'da İsa'nın bebekken konuşması[155] hakkında zikredilen bilgi hakkında Yeni Ahit'te ve Apokrif İnciller'de herhangi bir bilgi bulunmamakta bu konuda da Yeni Ahit ile Kur'an arasında bir bilgi birliği olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Yeni Ahit'te Meryem'in doğumunu yaptıktan sonra Yusuf'a kutsal ruhun bildirmesiyle Meryem'i ve İsa'yı alarak Mısır'a gittiklerinin anlatıldığı bilgi, Kur'an'da "*Onları düz ve akarsulu bir tepede barındırdık".*[156] ayetinde verilen bilgi-ye istinaden müfessirler tarafından yapılan yorumlar doğrultusunda Meryem'in İsa'yla birlikte Mısır'a gittikleri yönündeki bilgiyle örtüştüğü düşünülmektedir.

6. b. İsa'nın Doğum Tarihi

İsa'nın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hatta İsa döneminde yaşayan gerek Yahudi gerekse müşrik olan müelliflerden hiçbiri bu konuda bir bilgi vermemektedir. Örneğin İsa hakkında en eski bilgi kaynağı olabilecek Yahudi tarihçi Josepheus Filavius'un (M.37-91), *Yahudilerin Kadim Medeniyeti* isimli tarih kitabında herhangi bir bilginin verilmemesi ve İsa'nın çağdaşı olan Justus'un yazdığı *Yahudilerin Muharebeleri* ve *Agrippaya Kadar Yahudi Hükümdarlarının Tarihi* isimli her iki eserinde de İsa'dan bahsedilmemesi İsa ile ilgili bilgilerin ne kadar kısıtlı olduğu konusunda bizlere önemli bir fikir vermektedir.[157] Bu hususta bilgi vermeye çalışan Hıristiyan teologlar ise İsa'nın doğum tarihi hakkında net olmayan tahmini bilgiler vermekte, Hz. İsa'nın doğum tarihinin Miladî çağın başlangıcından altı yıl kadar önce olduğunu belirtmektedirler.[158] İsa'nın doğum tarihi hakkında bizzat en önemli bilgiyi veren Yeni Ahit aslında kendi içinde bir çelişkiye düşmektedir. Bu İnciller'den Luka'ya göre İsa milattan sonra 6 yıllarında yapılan bir

153 Renan, *İsa'nın Hayatı,* 5.
154 Sönmez, "İnciller ve Kur'an Işığında Hz. İsa", 141.
155 el-Âl-i İmrân 3/46; el-Mâide 5/110.
156 el-Muminûn 23/50.
157 Geniş bilgi için bkz. Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta İbadet,* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, Bayrak Matbaası, 2003), 30-31.
158 Bkz. Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem,* 69-70.

nüfus sayımında doğmuştur.[159] Ancak Matta'ya göre ise İsa'nın doğumu milattan önce 4 yıllarında Hirodes'in döneminde olmuştur.[160] Çünkü Hirodes[161] milattan önce 4 yılında ölmüştür. Vincent Taylor'a göre doğum tarihi milattan önce sekizlere kadar götürülebilir. Çünkü İsa'nın doğum haberi üzerine Beytullehem'de yeni doğan bütün çocukların öldürülmesine Hirodes karar verdiğine göre, doğum olayı Hirodes'in ölümünden önce olmuş olmalıydı.[162] 19. Yüzyılın en önemli filozof ve dinler tarihçilerinden biri olan Renan (1823-1892), İsa'nın hayatı isimli eserinde Hz. İsa'nın doğum tarihinin iyice bilinmediğini, Augustos devrinde Roma'nın 750. senesine doğru ve muhtemelen milattan birkaç sene önce vuku bulduğunu belirtmektedir.[163] Bazı yazarlar bu tarihi milattan 10 yıl öncesine kadar götürür. Bu konudaki farklılıkların Ortaçağ'da yaşamış bir Hıristiyan keşişin düzenlediği takvimden kaynaklandığı ileri sürülmektedir.[164] İsa'nın sadece doğduğu yıl değil, doğduğu ay ve gün konusunda da ihtilaflar bulunmaktadır. İsa'nın 25 Aralık'ta doğduğunu kabul eden batı kiliseleri, bu günü doğum günü olarak ilk defa IV. yüzyılda kutlamaya başlamışlardır. "Hippolyte, III. yüzyılın başında güneş ilâhı Mithra'nın bayramı olan 25 Aralık'ı doğum günü kabul ederken İskenderiyeli Clement ise 19 Nisan'ı, diğerleri ise 18 Nisan'ı, 29 Mayıs'ı veya 28 Mart'ı ileri sürmüşlerdir. Doğu ve Ermeni kiliselerinde ise 6 Ocak kabul edilmektedir."[165]

Yukarıda Yeni Ahit'ten naklettiğimiz pasajlarda İsa'nın doğum tarihi ile ilgili verilen bilgiler Kur'an'da bulunmamaktadır. Kur'an'da genel olarak zikredilen ve anlatılan olayların meydana geldiği yer ve zaman hakkında detaylı bir bilgi verilmemektedir. Çünkü Kur'an bir tarih, coğrafya veya bir bilim kitabı değildir. Binanenaleyh İsa'nın doğum tarihi hakkında da herhangi bir bilgi verilmeyerek dikkatlerin bu noktalara takılması önlenmekte, onun yaşadığı hadiselerden ders ve ibret alınmasının hedeflendiği düşünülmektedir.

6. c. İsa'nın Doğduğu Yer

159 Luka 2/1-7.
160 Matta 2/3.
161 İnciller'de verilen bilgiye göre İsa, Kral Hirodes günlerinde Beytlehem'de doğmuştur. Hirodes'in İsa'yı öldürme planı üzerine meleğin uyarısıyla Yûsuf, İsa'yı Mısır'a götürmüş ve Hirodes'in ölümünden sonra geri dönmüşlerdir. Tarihçi Josephus'a göre Hirodes otuz yedi yıl hüküm sürmüş, milâttan önce 4 yılında Paskalya'dan evvel, ay tutulmasından sonra ölmüştür. Astronomik hesaplar, ay tutulmasının Roma takvimine göre 750 yılının 12-13 Mart gecesi vuku bulduğunu göstermektedir. Bkz. Harman, "Hristiyanlık", 22: 466.
162 Atâurrahîm, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa,* 23.
163 Renan, *İsa'nın Hayatı,* 4.
164 Erbaş, *Hıristiyanlıkta İbadet,* 29.
165 Harman, "İsa", 22: 466.

Yeni Ahit'in Matta,[166] Markos,[167] Luka[168] ve Yuhanna İncilleri'nde[169] İsa'dan bahsedilirken *Nasıralı İsa* diye takdim edilmektedir. İncil'de geçen bu ifadeler doğrultusunda Renan da İsa'nın Nasıra'da doğduğunu belirtmektedir.[170] Matta ve Luka İncilleri'nde diğer iki İncil'de (Markos ve Yuhanna) bulunmayan farklı bir bilgi verilerek İsa'nın Yahudiye'de Davud'un şehri olan Beytlehem'de doğduğu belirtilmektedir.[171] Markos ve Yuhanna ise İsa'nın nerede doğduğu ile ilgili bir bilgi vermemektedir. İsa'nın dünyaya gelmeden önce annesi Meryem'in Nâsıra'da ikamet etmesinden[172], Mısır dönüşünde de yine Nâsıra'ya yerleşmesinden[173] ve İsa'nın otuz yıl boyunca burada yaşamasından ötürü İsa'ya Nasıralı denildiği[174] düşünülmektedir. Kur'an'da ise İsa'nın doğduğu yerin ismi verilmemekte, sadece مَكَانًا قَصِيًّا Meryem'in *ailesinden uzak bir yere gittiği*[175] bilgisi verilmektedir. İbn Kesîr ve Beğavî, bu ayetin tefsirinde bu uzak yerin Beytlehem olduğunu İsa'nın Beytlehem'de doğduğunu belirtmektedirler.[176]

SONUÇ

Yahudiler tarafından peygamberliği inkâr edilen, Hıristiyanlar tarafından aşırı övülen ve kendisine uluhiyyet isnad edilen İsa'nın (as) konumu, İslam Dini'nde ve Kur'an'da netliğe kavuşmuştur. Kur'an'a göre o, cismanî, beşerî sıfatlara hâiz; yiyen, içen, uyuyan, yok iken var olmuş, önce çocuk sonra genç olmuş ve Allah'ın katına yükseltilmiştir. O, ne bir Tanrı, ne "Tanrı'nın oğlu"dur (İbnullah); ne de üçün üçüncüsüdür. O, babasız olarak dünyaya gelmiştir. Meryem'in oğludur ve sadece bir peygamberdir. Ancak diğer peygamberlerden farklı bir takım özellikler taşıyan *ulu'l-Azm* olan peygamberlerdendir. Ayrıca İsa'nın annesi ilahi ilhama mazhar olan tertemiz, seçilmiş, âlemlerin kadınlarına üstün kılınan bir kadındır. İsa, babasız doğan bir çocuktur ve daha beşikte iken konuşmuştur. Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi,[177] peygamber olarak çok sayıda mucize göstermesi ve Yeni Ahit'te merhametli yaratıcı manasına gelen "eb" (baba) kelimesi "vâlid" (gerçek baba) manasına tevil edilerek İsa'nın insanüstü tanrı oğlu tanrı olduğu

166 Matta 13/54-57.
167 Markos 6/1-4.
168 Luka 4/16-24.
169 Yuhanna 1/45.
170 Renan, *İsa'nın Hayatı*, 160.
171 Matta 2/1-2; Luka 2/4.
172 Luka 1/26-27.
173 Matta 2/23.
174 Bkz. Harman, "İsa", 22: 466.
175 el-Meryem 19/22.
176 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm,* 5: 223; Beğavî, İbni Abbas'tan gelen rivayete göre Meryem'in, hamile kaldığını anlayınca mabetten ayrılarak gittiği yerin Beytlehem'in en son vadisi olduğunu, kavminin kendisinin babasız bir çocuk doğurmasından dolayı ayıplamalarından korktuğu için oraya gittiğini belirtmektedir. Bkz. Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî Meâlimu't-tenzîl*, 5: 224.
177 Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1: 572.

inancının yerleşmesine[178] sebep olmuştur. Yeni Ahit'te İsa hakkında kullanılan "tanrı", "oğul" ve "baba tanrı" inancı Kur'an'da reddedilmektedir. Kur'an'da geçen ayetlerden de açıkça anlaşılacağı üzere İsa'nın da Allah'a kulluk/ibadet etmekten çekinmeyeceği anlatılmakta, teslis inancından vazgeçilmesi gerektiği belirtilmektedir.[179] Kur'an'da İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi ile ilgili verilen bilgiler- le hem babasız hem de annesiz olarak topraktan yaratılan Âdem (as) arasında bir benzerlik kurularak[180] her varlığın Allah'ın kulu ve yaratığı olduğu; İsa'nın da Allah'ın bir kulu olduğu ispat edilmektedir. Nitekim Âdem (as) ile İsa (as) arasında yaratılış yönünden bir benzerlik bulunmakla birlikte söz konusu olan ayetten de anlaşılacağı üzere Âdem'in ne babası ne de annesi bulunmaktadır. Buna rağmen Âdem (as), ne Allah'tır ne de Allah'ın oğludur. Oysa İsa'nın bir annesi vardır. Bu durumda İsa'nın yaratılmış[181] olması daha makul olacaktır. Allah, annesiz ve babasız dünyaya gelen Âdem'in yaratıcısı olduğu gibi babasız olarak dünyaya gelen İsa'nın da yaratıcısıdır. Kur'an'a göre Hz. Âdem'in doğumu, bir anne ve babadan olmadığı için en büyük mucizedir. Madem ki Havva annesiz doğdu, o halde onun doğumu Hz. İsa'nın doğumundan daha büyük bir mucizedir.[182] Böyle olmasına rağmen insanlık tarihi boyunca ne Havva'ya ne de Âdem'e (as) uluhiyyetle ilgili bir vasıf isnad edilmiştir. İşte bu noktada Kur'an, İsa'nın Hz. Meryem'den babasız olarak doğduğunu[183] ve onu öldürmediklerini belirterek Hıristiyanların bu konudaki yanlış itikatlarını düzeltmeyi hedeflemiştir.[184]

Bu çalışmamızda Yeni Ahit'te İsa'nın doğum öncesi, doğumu ve doğum sonrası yaşanan hadiseler hakkında verilen bilgilerin birçok noktada Kur'an'da verilen bilgilerle örtüştüğü kanaatine ulaştık. Buna göre Yeni Ahit'te İsa'nın *Mesih*, *Tanrı'nın kulu*, *Tanrı'nın sözü, peygamber* ve *insanoğlu* şeklindeki zikredilen vasıfları hakkında verilen bilgilerin Kur'an'da verilen bilgilerle örtüştüğü görülmektedir. Ancak Yeni Ahit'te *rab*, *kurtarıcı*, *Tanrı'nın oğlu*, *Nasıralı İsa, Tanrı kuzusu, kral, Yusuf oğlu, Davud oğlu* şeklindeki sıfatları Kur'an'da bulunmamaktadır. Aynı zamanda Kur'an'da zikredilen *müeyyed, rûhullah, vecîh, sâlih, mübeşşir, münebbi, musaddık, âyet, merfû, temizlenmiş, göz aydınlığı, mübarek, ilim veya âlem* ve *rahmet* şeklinde zikredilen sıfatları da Yeni Ahit'te bulunmamaktadır.

İsa'nın şeceresi hakkında Yeni Ahit'in Matta bölümünde verilen 26 isim ve Luka'da verilen 41 isimden sadece Meryem'in, İsa'nın annesi olduğu bilgisi Kur'an'la örtüşmekte diğer isimler ise Kur'an'da bulunmamaktadır.

---

178 Cemal Sofuoğlu, *Kur'an'I Kerim'e ve Hadislere Göre Hz. İsa ve Hıristiyanlık*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 54.

179 en-Nisâ 4/171-172.

180 *"Allah nezdinde Îsâ'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol" dedi ve oluverdi."*Bkz. Âl-i İmrân 3/59.

181 el-Âl-i İmrân 3/51.

182 Atâurrahîm, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa,* 26.

183 el-Âl-i İmrân 3/45-46; Meryem 19/16-35.

184 en-Nisâ 4/157.

Yeni Ahit'te Meryem'in Zekeriyya'nın hanımı Elizabet'in kızkardeşinin çocuğu oldu-ğu hakkında verilen bilgi, ilgili Kur'an ayetleriyle uyum sağlamaktadır. Ancak Yeni Ahit'te Meryem'in doğumu, babası ve annesi ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir. Ayrıca Kur'an'da Meryem'in babasının isminin İmrân olduğu ve annesi hakkında verilen bilgiler ve Meryem'in dünyaya gelmezden önce annesi tarafından mescide adanması, Meryem'in bakımını yapılan kura çekimi sonunda Zekeriyya'nın üstlendiği, rabbi tarafından rızıklandığı ve itaat edenlerden olduğu gibi bilgiler de Yeni Ahit'te bulunmamaktadır.

Yeni Ahit'te Cebrâil'in Meryem'e gelerek hamile kalacağını ve doğuracağı çocuğun ismini İsa koyması gerektiğinin bildirildiği pasajlarda Cebrâil ile karşılıklı zikredilen diyaloglarında; "Ben erkeğe varmadan nasıl çocuğum olur? dediğini meleğin de buna istinaden verdiği cevapta "Tanrı'nın yapamayacağı hiçbir şey yoktur!" ifadeleri ile Kur'an'da verilen bilgiler arasında bir paralellik olduğu görülmektedir.

Yeni Ahit'te Meryem'in Yusuf'la nişanlanması, evlenmesi ve İsa'nın kardeşleri hakkında zikredilen bilgiler ile İsa'nın doğum tarihi ile ilgili verilen bilgiler Kur'an'da bulunmamaktadır. Bununla birlikte Kur'an'da doğum sonrası İsa'nın bebekken konuşması hakkındaki bilgi de Yeni Ahit'te bulunmamaktadır.

Yeni Ahitte İsa'nın doğum yeri olarak verilen Beytlehem bilgisi Kur'an'da Meryem'in uzak bir yerde doğumunu yaptığı yer (Beytlehem) bilgisi ile uyum sağladığı ve İsa'nın doğumu sonrası Yusuf'un Meryem ile İsa'yı yanına alarak Mısır'a gitmesi hakkında verilen bilgilerin Kur'an'daki ilgili ayet bağlamındaki bilgiler ile örtüştüğü düşünülmektedir.

Mukayeseli olarak yaptığımız bu çalışma, Yeni Ahit ile ilgili yapılacak her türlü araştırmanın Kur'an'ı Kerim'deki bilgilere yer vermeden yapılması durumunda çok büyük eksiklikler içereceği kanaatine ulaşmamızı sağladı. Çünkü ilahi kitapların sonuncusu olan Kur'an, Hz. İsa'nın yaşamını, öğretilerini ve peygamber olarak fonksiyonunu bilmemizde bir mihenk taşı mesabesinde en doğru bilgi kaynağıdır.

KAYNAKÇA

Abdulbakī, Muhammed Fu'âd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* Kahire-Beyrut: y.y., 1364/1945.

Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları.* 1. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

Atâurrahîm, Muhammed*. Bir İslam Peygamberi Hz. İsa.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Ateş, Bünyamin. *Peygamberler Tarihi.* Ankara: Yeni Asya Yayınları, 1990.

Bedir, Ahmet. "Kur'an ve İncillere Göre, Hz. lsa'nın Var Olduğu İleri Sürülen Kardeşleri Meselesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* 4/5 (1998): 124-131.

Beğavî, Muhyi's-Sünne Ebî Muhammed El-Hüseyin İbn Mes'ûd. *Tefsîru'l-Beğavî Meâlimu't-tenzîl*. Tahric ve thk. Muhammed Abdullah Nemir-Osman Cuma Humeyriyye - Süleymân Müslim el-Harş. Riyâd: Dâru Tayyib, h. 1409.

Dâvûd, Abdulehad. *İncil ve Salîb*. Neşr. Kudret Büyükcoşkun. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1999.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 3. Baskı. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Erbaş, Ali, *Hıristiyanlıkta İbadet.* İstanbul: Ayışığı Kitapları, Bayrak Matbaası, 2003.

Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. 3. Baskı. Mısır: Umeyriyye matbaasının h.1302 tarihli 3. Baskı nüshası, 1400/1980.

Harman**,** Ömer Faruk. "Hristiyanlık". *DİA.* 22: 465-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail İbnü Ömer. *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm.* thk. Sami İbnu Muhammed. 2. Baskı. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem. *Lisanü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, h.1119.

İncil, Müjde. *İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi.* İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014.

İncil, Müjde. *İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1991.

İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin İbn Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an.* thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Kahire: Dâru'l-Meymeniyye, h. 1324.

İslam, Hasan Hüseyin. "Yeni Ahit'te ve Kur'an'da Kutsal Rûh Kavramı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (Ocak 2020): 86-114.

Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Kazıcı, Ziya. *Kur'ân'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1971.

Khalıdı, Tarıf. *Müslüman Hazreti İsa*. Çev. Sevda Ayar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi.* 18. Baskı, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kuzgun, Şaban. *Dört İncil'in Yazılması Derlenmesi Muhtevası Farklılıkları ve Çelişkileri.* İstanbul: Berakat Yayınevi, 1991.

Râzî, Fahruddîn. *Tefsîru'l-Fahri'Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhi'l-gayb.* 1. Baskı, Lübnan/Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Renan, Ernest. *İsa'nın Hayatı*. Trc. Ziya İshan. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr.* 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kur'an'i'l-Kerîm, 1402/1981.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Diğer İnciller (Apokrif İnciller).* 2. Baskı, Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2009.

Sayar, Süleyman. Prof Dr. Günay Tümer'e Göre "Hıristiyanlık'ta ve İslam'da Hz. Meryem". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* 7:7 (1998), 399-408.

Sırma, İhsan Süreyya. *İslamiyet ve Hıristiyanlık.* 2. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 1984.

Sofuoğlu, Cemal. *Kur'an'I Kerim'e ve Hadislere Göre Hz. İsa ve Hıristiyanlık*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.

Sönmez, Zekiye. "İnciller ve Kur'an Işığında Hz. İsa". *Dinler Tarihi Derneği Yayınları,* 3 (Haziran 2002): 137-166.

Taşpınar, İsmail. *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi.* İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, Seçil Ofset Matbaacılık, 2014.

Tümer, Günay. *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Yitik, Ali İhsan. "Hz. Meryem ve Efes-Meryemana Evi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5 (2000): 55-70.

Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbnu Ömer. *el-Keşşâf hakāiku kavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîli fî vucûhi't-te'vîl.* thk. Adil Ahmed Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykān, 1418/1998.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-12-811055

15(8):255-276,2021

Causes of Weirdness in the Quran Curriculum

Yakup EROGLU*

Abstract

In Arabic grammar there are a group of words that differ in terms of their properties and shapes It is very important to understand the meaning of the words that are included in the curriculum of the Quran and are named as garib because their meaning is not known by everyone. In general, the Quran, which was downloaded as Arabic in the Quraysh dialect, contained words belonging to different dialects, and the presence of some words that were muarreb in Arabic from some other languages were seen as garib by people who were not familiar with these words. In addition, many new words that the Arabs never used before or used in different meanings became religious terms and concepts in time, and in Arabic mutter (two or more words having the same meaning), azdad (one word having two opposite meanings), common (one word meaning two or more) etc. The diversity of wording in many ways caused such words to be perceived as strange. Again, as a result of the Islamic conquests, the fact that the Arabs gradually moved away from corruption made it difficult to understand the Quran compared to the first period, and this was one of the most important reasons for more words to be regarded as garib.

At the same time, the most common features of the verbal adjectives in Arabic language were investigated in the article.

Keywords: *Qur'an, Language Odd, Dialect, , Mu'arreb, Common, Synonym, Antonym.*

Kur'ân Müfredâtındaki Gariplik Sebepleri

Yakup EROĞLU

Öz

Kur'ân müfredatı içerisinde yer alan ve manası herkes tarafından bilinmediği için garib olarak isimlendirilen kelimelerin anlamına vakıf olmak Kur'ân'ın doğru anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir. Genel anlamda Kureyş lehçesiyle Arapça olarak indirilmiş olan Kur'ân'da farklı lehçelere ait lafızların yer alması ve az da olsa diğer bazı dillerden Arapçaya girerek muarreb olan birtakım kelimelerin bulunması bu kelimelere âşina olmayan insanlar tarafından garîb olarak görülmüştür. Ayrıca Arapların daha önce hiç kullanmadığı ya da farklı anlamlarda kullandığı birçok yeni kelimenin

* Instructor, University of Ibrahim Cacan (Agrı) Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Agrı, Turkey.
Öğr. Gör., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ağrı, Türkiye.
y.eroglu2534@gmail.com **ORCID** 0000-0001-6812-1229
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 15 October / Ekim 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 08 November / Kasım 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 255-276.
Suggested ISNAD Citation: Yakup Eroğlu, "Kur'ân Müfredâtındaki Gariplik Sebepleri", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/14 (Ocak-January 2021), 255-276. www.dergipark.org.tr

zamanla birer dinî ıstılâh, kavram olması ve Arapça'da müterâdif (iki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesi), ezdâd (bir lafzın iki zıt manaya gelmesi), müşterek (bir lafzın iki ya da daha fazla manaya gelmesi) vb. birçok açıdan lafız çeşitliliği bulunması bu tür kelimelerin garip olarak algılanmasına sebep olmuştur. Yine İslâm fetihleri neticesinde Arapların yavaş yavaş fesâhatten uzaklaşmış olmaları ilk döneme göre Kur'ân'ı anlamayı zorlaştırmış bu da daha fazla kelimenin garîb sayılmasının en önemli sebeplerinden biri olmuştur.

Bu çalışmada zikredilenlerin yanı sıra sıfat fiillerin Arapçada diğer yaygın özellikleri de incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kur'ân, Dil, Garîb, Lehçe, Mu'arreb, Müşterek, Müterâdif, Ezdâd.*

GİRİŞ

"غَرُبَ-يَغْرُبُ-غَرَابَةً، غُرْبَةً" fiilinden türeyen "غَرِيب" kelimesi "فَعِيل" vezninde ism-i fâil manasında bir sıfat-ı müşebbehe olup; sözlükte ailesinden ve vatanından uzak kalan, kendi cinsi arasında benzeri bulunmayan, tek ve nâdir, eşsiz ve emsalsiz gibi manalara gelmektedir.[1] Belâgat açısından kelâmda "garîb" terimi ise mâna itibariyle kapalı ve anlaşılması zor, anlamı herkes tarafından bilinmeyen kelimelere denir.[2]

Aynı zamanda belağat ilminde dil ve edebiyat alimleri tarafından bir kelimenin fasîh olması için onun tenâfuru'l-hurûf, kıyasa aykırı olmak, kulağa hoş gelmemek gibi kuralların yanı sıra o kelimenin garabetten de uzak olması şart koşulmuştur. Arap edebiyatçıları tarafından nesir ve şiirde kullanılması alışkanlık haline gelmeyen bir kelimenin kullanılması garâbettir. Cahiliye devri Arap edebiyatında da bu meseleye çok önem verilmiş, içinde garâbet olan şiir ve nesir örnekleri fesâhat bakımından çok zayıf kabul edilmiştir.[3] Mesela; "والله اليوم اطلخم الحرب" "Vallahi bugün savaş şiddetlendi." cümlesinde Araplar tarafından nadir olarak kullanılan 'اطلخم' 'şiddetlendi' fiilinin bulunması nedeniyle garâbet oluşmuş ve cümlenin genel fesahati etkilenmiştir. Bu kelimenin yerine Araplarda yaygın olan "اشتد" fiili kullanılsaydı cümlede fesâhat korunmuş olurdu.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan, ancak kullanımı yaygın olmadığı için herkes tarafından anlaşılmayan, anlamını yalnız belli bir ilim, kültür ve birikime sahip olanların bilebildiği, bunun dışında sözlük yardımı olmaksızın anlamı bilinemeyen ya da muhtelif Arap

1 Ebu'l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzûr, "Garîb", *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), I/285-295; Ebü'l-Feyz Murtazâ ez-Zebîdî, "Garîb", *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmû'at mine'l-Muhakkikîn (Kahire: Dâru'l-Hidâye, ts.), 3/472-482; Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, "Garîb", *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1972), 2/647-648; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Elfâzi Garîbi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiye, 2012), 604-605; Hüseyin Elmalı, Şükrü Arslan, "Garib" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/374.

2 Abdülhalîm Uveys, *Mustalahâtu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Vefâ, Kahire 2007/1428. III, 13-14.

3 Detaylı bilgi için bkz: es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.), 20-32; Alî el-Cârim - Mustafâ Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdıha*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984), I, 5-8.

lehçelerine ait veya aslen yabancı olup sonradan Arapçalaştırılmış kelime ve terimleri ele alıp inceleyen ilim dalı ve bu alanda yazılmış eserlerin genel adına "Garîbu'l Kur'ân" denir.[4]

Ebû Hayyân el-Endelusî, (ö. 745/1344) Kur'ân kelimelerinin iki kısım olduğunu; birinci kısmın, manası herkes tarafından bilinen yer, gök, su vb. kelimelerden, ikinci kısmın ise manası kapalı olup ancak ilim ehli kişiler tarafından bilinebilen kelimelerden oluştuğunu, Garîbu'l-Kur'ân'ın konusunu ikinci grupta bulunan kelimelerin teşkil ettiğini ifade etmektedir.[5] Bu kelimeler, şazz (kural dışı) olmalarından değil konunun uzmanları ve diğer insanların bilgi seviyelerinin aynı olmamasından dolayı garib olarak isimlendirilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatapları olan sahâbiler, Arapçanın inceliklerine, Arap adet ve geleneklerine, âyetlerin nüzûl sebeplerine vâkıf olmaları nedeniyle Kur'ân kelimelerinin çoğunun anlamını biliyorlar, anlayamadıkları bazı kelimeleri ise Hz. Peygambere sorarak öğreniyorlardı. Ayrıca Kur'ân'ın edebi seviyesinin yüksekliği, muhtevasının genişliği, onda yeni konuların bulunması ve muhataplarının dil ve kültür bakımından farklı seviyelerde olmaları sebebiyle bazı kısımları açıklamaya ihtiyaç duyulmuş, Allah resulü ve onun vefatından sonra da bazı sahâbiler bu kısımları tefsir ederek Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına çalışmışlardır.[6]

Kur'ân müfredatı içerisinde manası herkes tarafından kolayca anlaşılamayan garîb kelimelerin sayısı İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren giderek çoğalmış; önceleri oldukça sınırlı sayıda kelimeyi açıklamak için yazılan Garîbu'l-Kur'ân kitaplarının hacimleri sonraki dönemlerde genişlemiş, Kur'ân'daki birçok lafız artık garîb olarak kabul edilerek bu kitaplarda yer almaya başlamıştır.[7]

Kur'ân-ı Kerîm'de garîb olarak kabul edilen bu kelimelerin gariplik sebepleri arasında muhtelif Arap lehçelerine ait olmaları, aslen yabancı olup Arapçalaştırılmaları, Arapların daha önce hiç kullanmadığı ya da farklı anlamlarda kullandığı birçok yeni kelime ve ifadenin ıstılâhî anlamıyla kullanılması, Arap dilinde terâdüf, müşterek ve ezdâd olgusunun bulunması ve İslam fetihleri neticesinde dilin bozulmasına bağlı olarak bazı Arapça kelimelerinin canlılığını yitirmesi yer almaktadır.

---

4 Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 74; Muhammed İbrâhîm el-Ceremî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1422/2001), 197; Musâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432), 328.

5 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tuhfetü'l Erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-Garîb*, thk. Semîr el-Meczûb, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983/1403), 40.

6 Muhammed Hüseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1: 29; Sadrettin Gümüş, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993), 12.

7 Şükrü Arslan, *İbnü'l-Yezîdî ve Garîbu'l-Kur'ân'ı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1982), 47.

1. Farklı Lehçeler ve Diller

Kur'ân-ı Kerîm genel anlamda Kureyş lehçesiyle Arapça olarak indirilmiş olmasına rağmen onda farklı lehçelerden ve az da olsa diğer bazı dillerden Arapçaya girerek muarreb[8] olan birtakım kelimelerin bulunması bu kelimelere âşina olmayan insanlar tarafından garîb olarak görülmüştür.

1.1. Kur'ân-ı Kerîm'deki Lehçeler

Birçok dil gibi Arapça da birbirinden az ya da çok farklılıklar gösteren birtakım lehçelerden oluşmaktadır. Lehçeler arasındaki bu farklılıklar kelimelerin harflerinde, hareke ve sükûnunda, mu'rab ve mebnîlik, idğamlı idğamsız olma, harf ilavesi veya düşürülmesi, müzekkerlik ve müenneslik, takdîm-tehîr vb. dil ve kırâata ait konularda olmaktadır. Ayrıca bir anlam çeşitli lehçelerde farklı lafızlarla ifade edilebilmektedir.[9] Kur'ân'ın bazı lafızlarındaki garipliğin en önemli nedenlerinden biri, onda her biri fasîh olan lehçelerden kelimeler kullanılmasıdır.

Arapça olarak inzâl olan Kur'ân'ın, Arapça'nın hangi lehçeleriyle indiği konusunda temelde iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi onun sadece Kureyş lehçesiyle indiği, diğeri de onda Kureyş lehçesiyle birlikte diğer bazı lehçelerin de olduğu görüşüdür.

Bazı âlimler, ﴿وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ {*Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki, (Allah'ın emirlerini) onlara apaçık anlatsın.*}[10] âyetine dayanarak Kur'ân'ın dilinin onu tebliğ etmekle görevlendirilen Hz. Peygamberin kullandığı lehçe ile aynı olması gerektiğini ifade ederek, Allah Resûlü Kureyş kabilesinden olduğundan Kur'ân'ın da Kureyş lehçesiyle nâzil olduğunu belirtmişlerdir.[11]

Ferrâ (ö. 207/822), Arapların Câhiliye döneminde her yıl hac mevsiminde Mekke'ye gelip Kâbe'yi tavaf ettiklerini, Kureyşin bu vesileyle Arapların dillerini dinleyerek onlardan güzel bulduklarını alıp konuştuklarını; bu sayede Arapların en fasîh konuşanı olduklarını ve dillerinin çirkin ifadelerden, kusurlu lafızlardan uzak olduğunu zikretmiştir.[12]

Kureyş'in üstünlüğünü savunan İbn Fâris (ö. 395/1004), *es-Sâhibî* isimli eserinde şöyle der: "*Arap diliyle uğraşan, Arapların tarihini, kondukları, göçtükleri yerleri bilen âlimlerimiz ve şiir râvilerimiz Kureyş dilinin en fasîh ve en saf dil olduğunda ittifak etmişlerdir. Tüm Araplar arasında Allah onları seçmiş, peygamberi (s.a.v.) onların arasın-*

---

8 İhticâc asırlarında yabancı dillerden Arapçaya giren ve Arapça kalıplara uydurulmak suretiyle bazı değişiklikler yapılarak kullanılan kelimelerdir.

9 M. Raşit Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü* (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 76.

10 İbrâhîm 14/4.

11 Mustafa Sâdık er-Râfiî, *İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâgatu'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1425/2005), 63.

12 Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, thk. Fuâd 'Alî Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/175.

dan göndermiş ve onları haremin sâkinleri ve komşuları kılmıştır. Mekke'ye hac için gelenler işlerinde Kureyş'e başvurmuş, Kureyşliler onlara gerekenleri öğretmiş ve aralarında hüküm vermiştir. Araplar da Kureyş'in üstünlüğünü kabul etmiş ve onları "ehlullah" diye isimlendirmişlerdir. Çünkü onlar İsmail'in nesebi temiz çocuklarıdır.[13]

Ebû Nâsr el-Fârâbî de Kureyş'in hac mevsiminde Beytü'l-Haram'a gelen Arapların lehçelerinden lafzen fasîh olan, dile kolay ve kulağa hoş gelen, sîgası, kalıbı düzgün olan kelimeleri seçerek nihâyetinde lehçelerinin en büyük mucize olan Kur'ân'ı Kerim'i taşıyacak olgunluğa eriştiğini belirtir ve Kur'ân'ın Kureyş lehçesinin terkip, lafız ve üslûplarından oluştuğunu ancak beşer dili ile Kur'ân dili arasında büyük üslûp farklılıkları bulunduğunu ifade eder.[14]

Abdul Âl Sâlim Mekrem ise; "*Kur'ân Kureyş lehçesi ile indirilmiştir*" ifadesiyle diğer Arap lehçelerini de içinde barındıran, birbirini takip eden gelişim aşamalarını geçtikten sonra oluşan ideal Kur'ân edebiyat dilinin kastedildiğini ifade etmekte; ayrıca Kureyş lehçesinin diğer Arap kabile lehçelerinden birçok özellik barındırdığını ve onların da dillerine ve kulaklarına garip gelmediğini ve neticede Kur'ân-ı Kerîm'in bu lehçe ile indiğini ve tüm Arapları ilzâm ettiğini belirtmektedir.[15]

Bazı âlimler ise meşhur şairlerin şiirlerini Kureyş lehçesi ile yazdıklarını, yazı, telif, hitâbet ve şiirde bu lehçenin kullanıldığını ve kendi lehçelerini bırakarak halkın bilhassa şiirde Kureyş lehçesini tercih ettiğini ve Arabistan'ın en asil ve en temiz lehçesinin bu lehçe olduğunu ifade etmişlerdir.[16]

Modern araştırmacılardan Tâhâ Hüseyin'e göre de Araplar İslâm'dan önce şiir gibi edebî ifadede Kureyş lehçesinde birleşmişlerdir. Ayrıca âlimler, râviler, hadisçi ve tefsirciler Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle indirildiği hususunda ittifak etmişlerdir.[17]

Kur'ân-ı Kerîm'in Kureyş lehçesiyle indiğine dair rivâyetler şunlardır:

Hz. Ömer, İbn Mes'ud'a bir mektup yazarak: "*Muhakkak Kur'ân, Kureyş diliyle inmiştir. İnsanlara Kur'ân'ı Kureyş lehçesiyle okut, Huzeyl lehçesiyle değil*"[18] diyerek Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle okunması gerektiğini hatırlatmıştır.

Hz. Osman ise Kur'ân-ı Kerîm'in istinsâhı ile görevlendirdiği Zeyd ile Kureyşli olan Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Âs ve Abdurrahman b. Hâris'e hitaben: "*Siz (Kureyşliler) Zeyd b. Sâbit ile Kur'ân-ı Kerîm'in herhangi bir kırâatında ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş*

13 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa ve Sünenü'l-'Arabî fî Kelâmiha*, nşr. Muhammed Alî Beydûn, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1997), 28.
14 Abdul Âl Sâlim Mekrem, *Zevâhiru'l-Luğaviyye* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1409/1988), 53.
15 Mekrem, *Zevâhiru'l-Luğaviyye*, 54.
16 Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977), 114.
17 İsmail Güler - Sevde Alan, "Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 336.
18 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerh-ü Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, 1379), 9/7.

lehçesiyle ile yazınız. Çünkü Kur'ân onların lehçesiyle indirilmiştir." dediği ve onların da böyle yaptıkları nakledilir.[19]

İbn Ebi Dâvûd şöyle demektedir: Hz. Ömer'den rivâyet edilen "*Siz dil konusunda ihtilafa düşerseniz onu Mudar lehçesiyle yazınız*."[20] sözünün manası da Mudar'ın, Kureyş, Kays, Hüzeyl ve diğerlerinin neseplerinin son bulduğu cedleri olması itibariyledir.[21]

Abdullah b. Abbâs da Kur'ân'ın Kureyş ve Huzâa dili ile indirildiğini ve bu ikisinin aynı kökten geldiğini söylemiştir.[22]

Bazı âlimlere göre ise Kureyş lehçesiyle nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm diğer Arap lehçelerinden de bazı kelime ve ifadeleri ihtivâ etmektedir.

Ebû Bekr el-Bakıllânî (ö. 403/1013): Hz. Osman'ın; "*Kur'ân Kureyş dili ile nâzil oldu*." sözünün manası, "Kur'ân'ın çoğu o lehçe ile indirildi" demektir. Zira Kur'ân'ın tamamının Kureyş dili ile nâzil olduğuna dair kesin bir delil yoktur. " ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ {*Gerçekten iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'ân yaptık*.}[23] âyetinin zâhiri anlamı, Kur'ân'ın bütün Arap lehçeleri üzere indiğini gösterir." demektedir.[24]

İbn Abdilberr ise: *"Bana göre Kur'ân-ı Kerîm'in Kureyş lehçesiyle nâzil olduğunu söyleyenlerin sözlerinin manası, onun büyük çoğunluğu bu dille inmiştir." demektir. Zira baştan sona bütün Kur'ân'da hemzeyi açıktan okuma gibi Kureyş lehçesi dışında lehçeler de vardır. Çünkü Kureyşliler hemzeyi açıktan okumazlar*."[25] diyerek farklı lehçelere işaret etmektedir.

Şeyh Cemâluddin b. Mâlik şöyle der: *"Cenâb-ı Hak pek azı hariç Kur'ân-ı Kerîm'i Hicâz diliyle indirmiştir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm* [26]"﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ اللّٰهَ﴾, [27]﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ *âyetlerinde idğam edildiği gibi Temîm dilinde nâzil olmuştur. İdğâm Temîm dilinde, fekk ise Hicâz dilinde kullanılır."*[28]

---

19 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002/1423), "Fezâilu'l-Kur'ân", 3, (6/99).

20 el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 9: 7.

21 İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâatı* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2006), 32.

22 el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 9/7; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1/61; Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2006), 1/283.

23 ez-Zuhruf 43/3.

24 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/283; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâatı*, 33.

25 Suyûtî, *el-İtkân*, 1/353.

26 el-Enfâl 8/13.

27 el-Mâide 5/54.

28 Suyûtî, *el-İtkân*, 1/353; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/285-286.

Mustafa Sâdık er-Râfiî (1881-1937) de *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eserinde bazı âlimlerin ﴿لَا يَلِتْكُمْ﴾[29] ifadesinin Benî Abs lügatinde "لَا يَنْقُصْكُمْ" anlamına geldiğini söylediklerini bildirir.[30]

Ebu Ubeyd (ö. 224/838) ise "yedi harf" hadisiyle[31] ilgi şu yorumu yapmıştır. "*Bununla her kelimenin yedi lehçe ile okunması kastedilmemiştir. Yedi lehçe Kur'ân'ın bütününe dağılmıştır. Bazı kelimeler Kureyş, bazı kelimeler Hüzeyl, bazı kelimeler Hevâzin, bazı kelimeler Yemen, bazı kelimeler de başka lehçelerle okunur. Bazı lehçelerin payına daha fazla düşmüştür.*[32]

İbn Fâris ise Kur'ân'ın, Arapların kullandığı temel üslûp ve tarzları kapsadığını şöyle ifade etmektedir: "*Allah'ın hüccetinin onlar üzerinde daha müessir olması ve onların, bizim lehçemiz ve üslubumuzla gelmediği için onun bir benzerini getiremedik dememeleri için Araplara ait bütün üslûp ve tarzlar Kur'ân-ı Kerîm'de vârid olmuştur. Gerçekten Allah, bir benzerini getirmekten âciz kalsınlar diye Kur'ân-ı Kerîm'i, onların şiir ve hitâbelerinde tanıyıp bildikleri lehçelerle indirmiştir.*"[33]

İbn 'Atiyye de Kur'ân'ın i'câzının ve fesâhatinin gereği olarak diğer kabileleri dışlamadığını, onların en fasîh olan ve muktezâ-yı hâli (durumun gereğini) en güzel şekilde ifade edecek kelimelerini seçerek, bunu Kureyş ve Hicâz lehçesiyle harmanladığını ifade etmiştir.[34]

Kur'ân-ı Kerîm'deki farklı lehçeler ve bunlara ait kelimelere *el-İtkân*'da müstakil bir bölüm ayıran Suyûtî (ö. 911/1505) eserinde özellikle İbn Abbâs'tan yapılan rivâyetlere yer verir. Kur'ân'daki garîb kelimeleri Arap lehçelerine göre açıkladığı *Garîbu'l-Kur'ân (Luğatu'l-Kur'ân)* adlı müstakil bir eseri bulunan İbn Abbâs, "اَنْ يَفْتِنَكُمْ" kelimesinin[35] Hevâzin dilinde "يُضِلَّكُمْ" "sizi sapıtan", "بُورًا" lafzının[36] Umman dilinde "هَلْكَى" "helak olan", "نَقَّبُوا" kelimesinin[37] Yemen dilinde "هَرَبُوا" "kaçtılar", "لَا يَلِتْكُمْ" ifadesinin[38] Beni Abs dilinde " لَا

29 el-Hucurât 49/14.
30 er-Râfiî, *İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâğatu'n-Nebeviyye*, 65-66.
31 **Yedi harf ile ilgili hadisler**: İmam Buhârî ve Müslim, İbn Abbâs'ın şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: Peygamber (sav) şöyle buyurdu: "*Cebrâil bana Kur'ân'ı bir harf üzerine okuttu. Tekrar ona döndüm ve bunu artırmasını istedim. O da yedi harfe varıncaya kadar artırmaya devam etti*." (Buhârî, "*Bed'u'l-Halk*" 6; Müslim, "*Salâtu'l-Musâfirîn*", 272); "*Bu Kur'ân yedi harf üzerine nâzil oldu. Hangisi kolayınıza geliyorsa onu okuyun*." (Buhârî, "*Fezâilu'l-Kur'ân*", 5)
32 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilu'l-Kur'ân*, thk. Mervân Atiyye, Muhsin Harrâbe, Vefâ Takıyyuddîn (Dımaşk-Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1415/1995), 309; Muhammed Abdulaziz ez-Zürkânî, *Kur'ân İlimleri (Menâhilu'l-İrfân Tercümesi),* çev. Halil Aldemir, Ramazan Şahan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 271.
33 Suyûtî, *el-Muzhir,* 1/342; Özbalıkçı, *Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, 66.
34 İbn Atiyye, el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abde'ş-Şâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 52.
35 en-Nisâ 4/101.
36 el-Furkân 25/18.
37 Kâf 50/36.
38 el-Hucurât 49/14.

يَنْقُصْكُمْ" "eksiltmez", "مُرَاغَمًا" kelimesinin de[39] Hüzeyl dilinde "مُنْفَسِحًا" "geniş yer" anlamına geldiğini söylemektedir.

Suyûti, Ebû Bekr el-Vasitî'nin *el-İrşâd fî Kırâati'l-Aşr* adlı eserinde Kureyş, Huzeyl, Kinâne, Ha'sam, Hazrec, Eş'ar, Nemir, Kays 'Aylân, Curhum, Yemen, Ezdeşenûe, Kinde, Temîm, Himyer, Medyen, Lahm, Sa'du'l-'Aşîra, Hadramevt, Sedûs, Amâlika, Enmâr, Gassân, Muzhic, Huzâ'a, Gatafân, Sebe', Umân, Benû Hanîfe, Sa'lebe, Tayy, Âmir b. Sa'sa'a, Evs, Muzeyne, Sekîf, Cüzâm, Beliyy, 'Uzre, Hevâzin ve Yemâme lehçeleri olmak üzere Kur'ân'da elli civarında lehçenin varlığından bahsettiğini ayrıca ﴿فَسَيُنْغِضُونَ﴾ {*başlarını sallayacaklar*}[40], ﴿مُقِيتًا﴾ {güçlü}[41] ve ﴿فَشَرِّدْ بِهِمْ﴾ {*cemiyetlerini dağıt*}[42] kelimeleri dışında Kur'ân'da Kureyş lehçesiyle hiçbir garîb kelime bulunmadığını, çünkü Kureyş dilinin kolay, yumuşak ve açık; diğer Arap lehçelerinin ise kaba ve garîb olduğunu zikrettiğini nakletmektedir.[43]

Suyûtî, Ebu'l-Kâsım'ın Kur'ân'da bulunan Hicâz dili dışındaki kelimelerle ilgili telif ettiği kitabında belirttiği (Kinâne lehçesinde 17, Huzeyl lehçesinde 37, Himyer lehçesinde 20, Cürhüm lehçesinde de 20 olmak üzere) 29 lehçe ve bu lehçelere ait toplam 158 kelimeyi zikreder.[44]

Kanaatimize göre Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ın en yetkin müfessiri olarak kabul edilen İbn Abbâs'a nispet edilen ve Kur'ân'daki bazı kelimelerin hangi lehçeye ait olduğunu gösteren Luğatu'l-Kur'ân adlı bir eserin olması, yedi kırâat ile ilgili hadisin birçok âlim tarafından yedi lehçe olarak açıklanması ayrıca Kur'ân kelimelerinde terâdüf, ibdâl, ezdâd ve lehçe temeline dayanan farklı kalıpların olması[45] Kur'ân'ı Kerîm'de Kureyş lehçesi dışında bazı lehçelere ait kelimelerin de bulunduğunu göstermektedir.

1. 2. Kur'ân-ı Kerîm'de Yabancı Kelime Konusu

Kur'ân-ı Kerîm'i dilbilimsel yönden ele alan İslâm âlimleri, onda Arapça olmayan kelimelerin bulunup bulunmadığı konusunda değişik fikirler ileri sürmüşlerdir. İslâm âlimlerinin önemli bir kısmı Kur'ân'da yabancı kelime bulunmadığını, onun bütün kelimelerinin Arapça olduğunu savunurken, diğer bir kısmı da Arapça dışında başka dillerden de bazı kelimelerin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bazı âlimler ise her iki guruba mensûb âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra uzlaştırıcı bir yol izlemişlerdir.

Kur'ân'da yabancı dillere ait olduğu ileri sürülen kelimelerin bir kısmı garîb olarak nitelendirildiği için bu konudaki farklı görüşleri delilleriyle birlikte zikredeceğiz.

---

39 en-Nisâ 4/100.
40 İsrâ: 17/51.
41 Nisâ: 4/85.
42 Enfâl: 8/57.
43 Geniş bilgi için bkz.: Suyûtî, *el-İtkân*, 2/122-123.
44 Suyûtî, *el-İtkân*, 2/108-121.
45 Soner Gündüzöz, *Kur'ân'ın Eşsiz Dili* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 41-51.

a) Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunmadığını Söyleyenler:

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu Kur'ân'da Arapça dışında herhangi bir dilden kelime bulunmadığı görüşündedirler. Başta İmâm Şâfiî, Ebû Ubeyde, İbn Cerîr et-Taberî, İbn Fâris, Kadı Ebû Bekr olmak üzere birçok âlim ﴿إِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ "*Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.*"[46], ﴿وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ {*Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın.*}[47] ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِينُ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ {*Uyarıcılardan olasın di- ye onu Rûhu'l-Emîn (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.*}[48], ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ {*Biz düşünüp anlamanız için onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.*}[49] ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيَاتُهُ ءَاَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ {*Eğer biz onu, yabancı dilden bir Kur'ân kılsaydık, diyeceklerdi ki: Âyetleri tafsîlatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Arab'a yaban- cı dilden (kitap) olur mu*?}[50] âyetlerini bu görüşlerine delil olarak getirmişler ve Kur'ân'da yabancı (asıllı) kelimelerin bulunduğunu kabul etmenin Kur'ân'la çelişeceğini ileri sürmüşlerdir.

İmam Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle* adlı eserinde Kur'ân'da yabancı kelime olduğunu söyleyenlere şiddetle karşı çıkmış ve bizzat Kur'ân, Allah'ın kitabında Arapça'dan başka bir lisan olmadığını söylüyor, demiştir. Daha sonra, Kur'ân'da muarreb kelimelerin bulunduğunu söyleyenlerin bu düşüncelerinin, Kur'ân'da Arapların bilmediği bazı özel ifadelerin bulunmasından kaynaklandığını belirterek, Arapçanın çok zengin bir dil olduğunu, onu Peygamberden başka hiçbir kimsenin tamamen bilemeyeceğini, bu yüzden bazı kelime ve ibârelerin Arapların bazıları tarafından bilinmemesinin normal olduğunu ifade etmiştir.[51]

Bu konuda Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ise şöyle der: "*Kur'ân-ı Kerîm açık bir dille Arapça olarak nâzil olmuştur. Onda Arapça olmayan kelimelerin varlığını kabul edenler ağır bir iddiada bulunurlar. Kim ne olduğunu bilmeden "طه" Nebatça'dır, derse çok büyük bir laf etmiştir. Zira o kelâmın başlangıcıdır. Sûrenin ismi ve şiârıdır.*"[52]

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ise her peygamberin tebliğinin bir fayda sağlayabilmesi için gönderildiği kavmin dili ile gönderilmesi gerektiğini söylemiş ve konuda {*Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik onlara (emredildikleri şeyleri) açıklasın.*} âyetini delil getirmiş, Hz. Peygamberin dili Arapça olduğuna göre Kur'ân'ın da

46 Yûsuf 12/2.
47 İbrâhîm 14/4.
48 ez-Zuhruf: 26/193-195.
49 eş-Şuarâ 26/195.
50 Fussilet: 41/44.
51 Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 40-47.
52 Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381), 1/17; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/355.

Arapça olduğunu ifade ederek Kur'ân'da; Farsça, Habeşçe, Nebatça ve benzeri dillerden alınan kelimelerin tefsirine dair bilgiler İbn Abbâs ve diğer sahâbeden vârid olduğuna göre bu kelimelerin, esasen Arap diline yerleşmiş, Araplar, İran'lılar ve Habeş'liler arasında müşterek kelimeler olduğunu söylemiştir.[53]

İbn Fâris de; "*Şâyet Kur'ân'da Arapça dışında kelimeler bulunsaydı, Arapların bunların benzerlerini bulmaktan aciz kaldıkları, dolayısıyla bilmedikleri lügatları kullandıkları şüphesi doğardı. Ayrıca, eğer zikrolunan şey doğru olsa, Farsça tercümesiyle namaz kılmanın câiz olması gerekirdi. Çünkü tercümede i'câz bulunmaz. Halbuki Allah (c.c) mu'ciz Kur'ân'ın okunmasını emretmiştir. Farsça tercümeyle namaz câiz olsaydı, Arapça tefsir ve Meâni'l-Kur'ân kitapları ile daha iyi câiz olması gerekirdi ki, bu düşüncede olan hiçbir âlim yoktur*." demektedir.[54]

Kur'ân-ı Kerîm'de Arapça dışında kelime olmadığı görüşünde olan ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ise Allah'ın Kur'ân'ı Arapça olarak indirdiğini, Kur'ân'ın kırâat ve tilâvetinin sadece bu dil ile (kendi lafzıyla) câiz olduğunu, Allah'ın peygamberine Kur'ân'ı onun peygamberliğine şahitlik eden ve onun risâletinin doğruluğunu kesin olarak gösteren bir mucize olarak verdiğini, Hz. Peygamberin de Arap edip ve şairlerine onun âyetleriyle meydan okuduğunu ayrıca bizzat Kur'ân âyetlerinin Arapça'dan başka bir dil olmadığına delâlet ettiğini ve âlimlerin çoğunun da bu görüşte olduğunu zikretmektedir.[55]

Suyûtî'nin el-İtkân'da belirttiğine göre bazı âlimler, bu kelimelerin gerçek Arapça olduğunu fakat Arap dilinin son derece geniş olması sebebiyle bunların birçok sahâbenin gözünden kaçmış olabileceğini, İbn Abbâs'ın da "فاطر" ve "فاتح" kelimelerinin manasını kavrayamadığını belirtmişlerdir. Ayrıca Ebu'l-Meâlî Uzeyzî b. Abdilmelik de; "*Bu kelimelerin Arap dilinde mevcut olması dilin genişliğine ve kelime yönünden zenginliğine bağlıdır. Esasen Arapça'da mevcut olan bu kelimelerin diğer dillerde eskiden beri kullanılmış olmaları da mümkündür*." demektedir.[56]

b) Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunduğunu Söyleyenler:

İslâm âlimlerinin bazıları ise Kur'ân'da yabancı kelimelerin varlığını kabul ederek bu durumun Resûlullah'ın bütün insanlığa peygamber olarak gönderilişinin bir gereği olduğunu, onu Arapça olmaktan çıkarmayacağını ifade etmektedirler.

Kur'ân'da başka dillerden bazı kelimelerin bulunduğuna dair rivâyetler İbn Abbâs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Meysere, İbn Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Vehb b. Münebbih ve 'Atâ b. Ebî Rebâh gibi ilk müfessirlere dayanmaktadır. Bu görüş sahipleri: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ {*Arapça*

53 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/6-10.
54 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 47.
55 Zerkeşî, *el-Burhân*, 287.
56 Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi)*, çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik (İstanbul Madve Yayınları, ts.), 1/366.

Kur'ân}[57] âyetini; nasıl ki, Farsça bir kaside de Arapça bir kelime bulunması Onu Farsça olmaktan çıkarmıyorsa, Arapça olmayan birkaç kelimenin Kur'ân'da bulunmasının da, Kur'ân'ı Arapça olmaktan çıkarmayacağı şeklinde yorumlamışlar; ﴿ءَاَعْجَمِيٌّ وَ عَرَبِيٌّ﴾ {*Arab'a yabancı dilden (kitap) olur mu?*}[58] âyetine de siyakına binâen "Yabancı bir kelâm ve Arap muhatap mı?" manası vermişler, buna gerekçe olarak da nahiv âlimlerinin "ابراهيم" gibi kelimeleri, özel isim ve yabancı dilden olması dolayısıyla gayr-ı munsarıf kabul etmelerini göstermişlerdir.[59]

Zerkeşî, *el-Burhân*'da İbn Abbâs, İkrime ve diğer âlimlerin Kur'ân'da Arapça dışında da kelimeler bulunduğu görüşünde olduklarını zikretmiş ve örnek olarak şu kelimeleri vermiştir:[60]

'dağ' *Süryânîce*, 'طفقا' (قصدا) 'başladılar' *Rumca*, 'القسط' (العدل) 'adâlet' *Rumca*, 'هدنا' (تبنا) 'döndük' *İbrânîce*, 'السجل' (الكتاب) 'kitap' *Farsça*, 'الرقيم' (اللوح) 'levha' *Rumca*, 'المهل' (عكر الزيت) 'yağ tortusu' *Ehl-i Mağrib*, 'السندس' (الرقيق من الستر) 'ince ipek' *Hintçe*, 'الإستبرق' (القليظ) 'kalın kumaş' *Farsça*, 'السرى' (النهر) 'nehir' *Yunanca*, 'طه' (يا رجل) 'ey adam!' *İbrânî-ce*, 'يصهر' (ينضج) 'olgunlaşıyor' *Ehl-i Mağrib*, 'سينين' (الحسن) 'güzel' *Nebatça*, 'المشكوة' (الكوة) 'kandil, menfez' *Habeşçe*, 'الدري' (المضيئ) 'aydınlatıcı' *Habeşçe*, 'الأليم' (المؤلم) 'acı veren' *İbrânîce*, 'إناه' (نضجه) 'pişmesini' *Ehl-i Mağrib*, 'الملة الآخرة' (الأولى) 'diğer, önceki din' *Kıptice*, 'وراءهم' (أمامهم) 'ilerisinde' *Kıptice*, 'اليمّ' (البحر) 'deniz' *Kıptice*, 'بطائنها' (ظواهرها) 'döşekler' *Kıptice*, 'الأب' (الحشيش) 'ot' *Ehl-i Mağrib*, 'ناشئة الليل' (قام من الليل) 'gece kalkmak' *Habeşçe*, 'كفلين' (ضعفين) 'iki kat' *Habeşçe*, 'القسورة' (الأسد) 'aslan' *Habeşçe*.

Kur'ân'daki yabancı kelimeleri ilk defa *el-Mühezzeb* isimli eserinde bir kitap halinde toplayan ayrıca bu konuya *el-İtkân*'da genişçe yer veren Suyûtî, sahâbe ve tâbiînden gelen rivâyetlere dayanarak kendisinin de aynı görüşte olduğunu söylemekte ve İbn Cerîr'in tâbiûnun ileri gelenlerinden Ebû Meysere'den yaptığı "*Kur'ân'da her dilden kelimeler mevcuttur.*" rivâyetini bu konudaki en kuvvetli delili olarak zikrederek benzer rivâyetlerin Saîd b. Cübeyr ve Vehb b. Münebbih'ten de yapıldığını belirtmektedir.[61]

Suyûtî'ye göre Kur'ân'da bu gibi kelimelerin kullanılmasındaki hikmet, onun önceki ve sonraki kavimlerin ilimlerini, her konudaki bilgiyi ihtivâ etmesidir. Kur'ân'ın her şeyi ihata etmesi bakımından değişik dil ve lugatlara yer vermesi de gereklidir. Bu yüzden Arapların çokça kullandığı, dile hafif düşen ve kulağa hoş gelen her lügatten kelimeler, Kur'ân diline girmiştir. {*Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.*"[62]

57 Yûsuf 14/2.
58 Fussilet 41/44.
59 Suyûtî, *el-İtkân*, 1/366; Semih Ebû Muğlî, *Kur'ân'ın Dilleri (Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimeler)*, çev. Muammer Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 80.
60 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/289-290.
61 Suyûtî, *el-İtkân*, 1/356.
62 İbrâhîm 14/4.

âyetinden anlaşıldığına göre Cenab-ı Hak, her kavme, kendi dilini konuşan bir elçi göndermiştir. Resûlullah (sav) ise bütün ümmetlere peygamber olarak gönderildiğinden, kendisine indirilen kitapta, kavminin dili asıl olmakla beraber, her kavmin dilinden kelimeler bulunmaktadır.[63]

el-Cüveynî ise; Kur'ân'da muarreb kelimeler bulunması hususunda başka bir fayda gördüğünü şu ifadelerle anlatmaktadır: "استبرق" kelimesi Arapça değildir. Arapça olmayan kelimeler de fesâhat ve belâgat bakımından Arapça kelimeler seviyesinde olamaz, denirse buna şu cevabı veririz: Dünyanın bütün fasîh konuşanları bir araya gelseler ve Kur'ân'da geçen bu kelimeleri kaldırıp, yerlerine fesâhat yönünden onlara denk kelimeler bulmak isteseler, bu konuda âciz olduklarını anlarlar. Fasîh dile sahip olan herkes "استبرق" kelimesinin karşılığını bulamayacağından, onu aynen kullanmak zorundadır. Benzeri bulunmayan fasîh kelimeden daha belîğ olan bir kelime düşünülebilir mi? demektedir.[64]

Kur'ân-ı Kerîm'deki muarreb kelimeler hakkında yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri Arthur Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân* adlı eseridir. Kitabının mukaddimesinde konuyu genel hatlarıyla inceleyen Jeffery, önce Arap dilbilimcileri ve müfessirler daha sonra da müsteşriklerin görüşlerini zikrederek kelimelerin kökenlerini ele aldığı eserinde alfabetik olarak sıraladığı 325 kelimeden (muarreb olarak) bahsetmiştir. Jeffery, Kur'ân dilinde, Arapça herhangi bir kök taşımayan tümüyle Arapça dışından olan kelimeler, Sâmî dillerde ortak bir köke sahip ve Arapça'da da bir kökü bulunan fakat Kur'ân'da Arapça'daki anlamından çok diğer Sâmî dillerdeki anlamında kullanılan kelimeler ve aslı itibariyle Arapça olan fakat anlamında İbrânice, Süryânice, Habeşçe vs. gibi diğer Sâmî dillerin etkisi bulunan kelimeler olmak üzere üç çeşit yabancı unsur görmektedir.[65]

Batıda da birçok eleştiriye maruz kalan eser hakkında Nâsûhi Ünal Karaarslan *Câmi' at-Ta'rîb* isimli çalışmasında başta Kur'ân kelimesi olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'in inanç ve ibadetle ilgili terminolojisinin neredeyse tamamını Arapça'dan başka dillere bağlama amacında olan bu eserin yalnızca Kur'ân kelimelerinin Arapça'nın kardeşleri olan diğer dillerle yapılan karşılaştırması bakımından faydalı olabileceğini ancak bu terminolojiyi mutlaka yabancı kaynağa bağlamanın ise, niçin Arapça değil de İbrânîce ve Süryanca sorusunu cevapsız bırakacağı için ilmî olmaktan uzak olduğunu belirtmiş; aynı kaynaktan gelen ilahi dinlerin getirdiği prensiplerde kavram benzerliğinin bulunması ne kadar tabii ise bu kavramlara delâlet eden aynı dil ailesine ait dillerin din terminolojisinde de benzerlik bulunmasının çok tabii olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Arapçada türeyebilecekleri köklerin bulunması ve bu dilin ses ve kalıplarına uygun türeme imkânı

63 Suyûtî, *el-İtkân*, 1/356-357.
64 Suyûtî, *el-İtkân*, 1/357-358; Muğlî, *Kur'ân'ın Dilleri*, 81.
65 Bilal Gökkır, "Kur'ân'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım", *Marife Dergisi* 2/3 (2002), 138; Detaylı bilgi için bkz.: Artur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân* (Baroda: Oriental Institue, 1938), 43-296.

bulunan 'دين', 'إيمان', 'إسلام', 'صلاة', 'صوم', 'طهارة', 'عبد', 'عالَم', 'قيامة', 'فاطر', 'فتح', 'فرقان' v.b. Kur'ân kavramlarının İbrânice, Habeşçe veya Aramca'da benzerleri var diyerek bu dillerden Arapçaya geçip sonra Kur'ân'da kullanıldıklarını iddia etmenin doğru olmadığını, bu kelimelerin Arapça olmaması için hiçbir sebebin bulunmadığını, Sâmi diller içinde bu dil ailesinin ana karakterlerini en iyi muhafaza etmiş olan Arapça'nın bu kelimelere sahip çıkma konusunda (İbrânice, Aramca ve Habeşçe gibi) akrabalarından daha layık olduğunu belirtmiştir.[66]

c) Kur'ân'daki Yabancı Kelimeler Konusunda Uzlaştırıcı Bir Yol İzleyenler

Kur'ân-ı Kerim'deki yabancı kelimeler konusunda bazı âlimler de her iki kesimi de doğrulayan bir tavır benimseyerek uzlaştırıcı bir yol izlemişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre Kur'ân'da yer alan ve yabancı olarak nitelenen kelimeler eski Arapların komşularından alıp, kendi dillerinin kalıplarına sokarak şekillendirdikleri lafızlar olup bunlar İslâm öncesi dönemde onların dillerinde yaygınlık kazanmışlardır. İslâm geldiğinde bu kelimeler Arap diline yerleşmiş onun ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu nedenle Kur'ân'da yer alan bu kelimeler asılları yabancı ve başka dilden alınmış olsalar da Arap dilinden sayılırlar.

Bu konudaki en önemli görüş İbn Faris'in Ebu Ubeyd'den yaptığı şu rivâyete dayanmaktadır. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam şöyle der: *"Bu konuda (Kur'ân'da Arapça'dan başka dillerden kelimelerin bulunup bulunmadığı hususunda) ihtilaf vardır. İslâm hukukçuları (fâkihler) var olduğunu Arap dilcileri de yok olduğunu savunmaktadırlar. Bana göre doğru olan her iki görüşü de doğrulayan yaklaşımdır. Şöyle ki; şüphesiz bu kelimelerin asılları fâkihlerin de belirttiği gibi, yabancıdır. Fakat bu lafızlar Araplara ulaşmış, onlar bunları lisanlarında kulanmış ve Arapçalaştırmışlar, böylece bu kelimeler Arapça olmuşlardır. Sonra bu ifadeler Arap diline dahil olmuşken Kur'ân nâzil olmuştur. Dolayısıyla bu kelimelerin Arapça olduğunu söyleyen kimse de bunların yabancı olduğunu söyleyen de doğru söylemektedir"*.[67]

Ebû Ubeyd'in bu görüşüne muarreb konusunda ilk eseri yazan Ebû Mansûr Cevâlikî'nin (ö. 540/1145) yanısıra İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve bazı âlimler de katılmaktadır. Cevâlikî, *el-Muarreb* isimli eserinde bu kelimelerin Arapçaya dışarıdan dâhil olduklarından esas itibariyle yabancı olduklarını ancak Araplar tarafından kullanılarak Arapçalaştırıldıklarını, bu yönüyle de Arapça olduklarını dolayısıyla her iki kesimin de doğru söylediğini savunmaktadır. [68]

66 Nasuhi Ünal Karaarslan, *Câmi' at-Ta'rîb ve Arapça'da Yabancı Kelimeler Meselesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1982), 66-67.

67 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/290; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/129.

68 Ebû Mansûr el-Cevâlikî, *el-Muarreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemî 'ale'l-Mu'cem* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1410/1990), 53.

Bazı âlimler ise Kur'ân'da yabancı olarak nitelenen bu kelimelerin, zaman içerisinde diller arasında oluşan bir ittifaktan başka bir şey olmadığını bunların Arap dilinde de diğer dillerde de mevcut olduğunu belirtmektedirler.

Nitekim Taberî, seleften "*Kur'ân-ı Kerîmde her dilden kelime vardır*" şeklinde nakledilen sözlerin, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bir kısım kelimelerin Arapçanın dışında başka dillerde de kullanıldığı anlamına geldiğini ve bu kelimelerin aslen belli bir dile mensup olup diğer bir dilde sonradan kullanıldığına dair herhangi bir delil bulunmadığından bu gibi iddialarda bulunmanın da tutarsız olacağını ve bu tür kelimelerin Arapçada ve alındıkları söylenen dillerde başlangıçtan beri bulunduğunu (tevâfuku'l-luğateyn/lügat), bunları ne Arapça'nın diğer dillerden ne de onların Arapça'dan almadıklarını, bu kelimelerin kök itibariyle Arapça olması için Arapların yabancılara bir üstünlüğü olmadığı gibi, yabancıların da bu konuda hak sahibi sayılmayacağını, çünkü bu kelimelerin her iki dilde de aynı anda mevcut olduğunu ifade etmektedir.[69]

Suyûtî, Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan yabancı kelimeler ve mensup oldukları diller ile ile ilgili; Habeşçe 25, Farsça 24, Nebatça 22, İbrânîce 16, Süryânîce 16, Rumca 8, Kıptîce 7, Berberce 7, Hintçe 3, Zencice 3 ve Türkçe 1 olmak üzere 11 ayrı dile ait toplam 132 kelime zikretmiştir. Fakat bu kelimelerin 20'si birden fazla yabancı dile nispet edilmiştir.

Farklı dilleri konuşan toplumların çeşitli vesilelerle kelime alışverişinde bulunması ve zamanla bu kelimelerin dillerine yerleşmesi doğal bir durumdur. Araplar da tarih içerisinde etkileşimde bulundukları diğer milletlerin dillerinden bazı kelimeleri alarak kullanmışlar ve zamanla bu kelimeler Arapçanın değişmez parçası haline gelmiştir. Ayrıca Kur'ân'da yer alan ve yabancı olduğu söylenen kelimelerin büyük çoğunluğunun Arapçanın da içinde yer aldığı Sami dillerine nispet edilmesi de bu konuda gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Zira aynı dil ailesine mensup dillerde ortak kelimelerin bulunması oldukça sık rastlanan bir durum olup Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlünden önce Arapça'ya girmiş ve Arapçalaşmış olan bu tür kelimelerin Kur'ân'da bulunması Kur'ân'ın Arapça olarak indirildiğini beyân eden ayetlerle herhangi bir tezat teşkil etmemektedir.

2. Dinî Kavramlar

Kur'ân-ı Kerîm'de Arapların daha önce hiç kullanmadığı ya da farklı anlamlarda kullandığı birçok yeni kelime ve lafız mevcuttur ki bunlar zamanla birer dinî ıstılâh, kavram olmuşlardır. Allah'ın isimleri, ahiretle ilgili lafızlar ve fıkhî kelimeler gibi İslâm inancına ve ibadet esaslarına ait bu terimler de Kur'ân müfredâtındaki garâbetin sebepleri arasında sayılmaktadır.

Meselâ, Câhiliye döneminde de kullanılan 'لَحْد' kelimesi "mezarın bir yanına yarılan oyuk ve mağarayı andıran, mahzen gibi ölülerin birbiri üzerine konulduğu ve işaretle

69 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/34.

belirlendiği bir yer" manasına gelir.[70] Bu kelimeden türeyen 'إِلْحَاد' kelimesi ise 'kabre bir oyuk yapmak' anlamına geldiği gibi, 'meyletmek ve yüz çevirmek' manasına da gelmektedir.[71] İslâmî literatürde ise 'haktan yüzünü dönüp, batıla meyleden ve batıl mezhep üzere olanlara' denir. Kur'ân-ı Kerîm'de farklı türevleriyle (يلحدون – إلحاد) dört âyette geçen bu kelimenin 'haktan sapmak, ayrılmak, saptırmak, inatla inkâr etmek' anlamında kullanıldığını görmekteyiz. [72] ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِيمٍ﴾ "*Kim de orada zulmederek haktan sapmak isterse, biz ona elem dolu bir azaptan tattıracağız.*"[73] ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِى اٰيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ "*Âyetlerimiz konusunda haktan (doğruluktan) sapanlar bize gizli kalmaz.*"[74]

Yine 'رُكُوع' kelimesi de İslâm'dan önce 'eğilmek, başı öne eğmek, putlara tapmamak, (zenginlikten sonra fakirliğe düşerek) düşkün olmak' anlamlarında kullanılmaktadır.[75] Kur'ân-ı Kerîm'de ise on üç âyette farklı türevleriyle geçen bu kelime 'namazın hareketlerinden biri olan kırâatin tamamlanmasından sonra baş ve sırt düz bir yüzey oluşturacak ve eller dizlere ulaşacak biçimde öne doğru eğilmek' anlamında özel bir mana kazanmıştır.[76] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ "*Ey iman edenler, rükû edin, secde edin, Rabbinize kulluk edin ve hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.*"[77]

Kur'ân'da aynı âyette iki defa geçen ve müfredi 'نفل' olan 'أنفال' kelimesi sözlükte 'bir asıl üzerine yapılan ziyade' anlamına gelmektedir. Câhiliyye döneminde de 'ziyade, bağış' anlamında kullanılan bu kelime,[78] Kur'ân-ı Kerîm'de ise ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ﴾ "*(Ey Muhammed!) Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: "Ganimetler, Allah'a ve Resûlüne aittir.*"[79] âyetinde lügat manalarının yanında özel bir anlam kazanarak Allah yolunda cihada çıkıp bu gayeyi gerçekleştirdikten sonra, ele geçen ganimetten Müslümanlara bir bağış ve hediye babından verilen 'savaş gelirleri' manasında kullanılmıştır.[80]

3. Arapçanın Zenginliği

Bilindiği gibi Arapça'da müterâdif (iki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesi), ezdâd (bir lafzın iki zıt manaya gelmesi), müşterek (bir lafzın iki ya da daha fazla

70 İbn Manzûr, "Lahd", 3/383; ez-Zebîdî, "Lahd", 9/134, *el-Mu'cemu'l-Vasît* , 2/817.
71 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Elfâzi Garîbi'l-Kurân*, 737.
72 Ûde, Halîl Ebu Ûde, *et-Tatavvuru'd-Delâlî* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 273-275; Ahmet Çelik, *Kur'ân Semantiği Üzerine* (Erzurum: EKEV Yayınları, 2002), 84-86.
73 el-Hac 22/25.
74 Fussilet 41/40.
75 İbn Manzûr, "Rükû'" 8/133; ez-Zebîdî, "Rükû'", 21/122; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, "Rükû'", 1/370.
76 Ûde, *et-Tatavvur'd-Delâlî*, 185-187.
77 el-Hac 22/77.
78 İbn Manzûr, "Nefel", 11/670; ez-Zebîdî, "Nefel", 31/16; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, "Nefel", 2/942.
79 el-Enfâl 8/1.
80 Ûde, *et-Tatavvuru'd- Delâlî*, 524-526.

manaya gelmesi) vb. birçok açıdan lafız çeşitliliği bulunmaktadır. Kur'ân kelimelerindeki garîbliğin sebeplerinden biri de bu tür çeşitliliğin Kur'ân'da da mevcut olmasıdır.

Terâdüf: Kur'ân-ı Kerîm'de 'بزغ' ve'طلع' kelimeleri farklı âyetlerde 'doğmak' anlamında eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Meselâ; ﴿فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّی هٰذَا اَكْبَرُ﴾ {*Güneşi doğarken görünce de "İşte benim Rabbim! Bu daha büyük" dedi.*}[81] ayetinde 'بَازِغَةً' kelimesi, ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ اِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَاِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ﴾ {*(Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün.*}[82] ayetinde ise 'طَلَعَتْ' kelimesi aynı anlamı gelmektedir.

İbn Fâris 'بزغ' ve 'طلع' kelimelerinin 'bir şeyin doğması ve ortaya çıkması' anlamında aynı manaya geldiklerini ifade etmiş,[83] Halîl b. Ahmed ise 'بزوغ' kelimesinin 'أول الطلوع' 'güneşin doğumunun başlangıcı' anlamında olduğunu söylemiştir.[84] Râgıb el-İsfahânî de ﴿فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسَ بَازِغَةً﴾[86] ﴿فَلَمَّا رَاَ الْقَمَرَ بَازِغًا﴾[85] âyetlerindeki 'بازغة' / 'بازغا' kelimesini 'طالعا منتشر الضوء' 'ışığını yaymış bir şekilde doğarken' şeklinde açıklayarak bu kelimelerin güneşin ve ayın doğuşu için kullanıldığını belirtmiştir.[87]

Müşterek: 'حين' kelimesi Kur'ân'da 'sene', 'ecellerin/vâdelerin sonu', 'saat (zaman, vakit, an)' ve 'muayyen bir sınırı olmayan belirsiz zaman' olmak üzere dört farklı anlamda kullanılmaktadır. Bu kelime; ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ {*Bu ağaç, Rabbinin izniyle her sene meyvesini verir.*}[88] ayetinde 'sene'; ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ {*Sizin için yeryüzünde belli bir vakte kadar barınak ve yararlanma vardır.*}[89] ayetinde 'ecellerin, vâdelerin sonu'; ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ. وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ {*Haydi siz, akşama ulaştığınızda (akşam ve yatsı vaktinde) sabaha kavuştuğunuzda, gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde Allah'ı tesbih edin (namaz kılın), ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur.*}[90] ayetinde 'saat, zaman, vakit'; ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ

81 el-En'âm 6/78.
82 el-Kehf 18/17.
83 Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/244.
84 Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Samarrâî (Lübnan: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.) 4/385.
85 el-En'âm 6/77.
86 el-En'âm 6/78.
87 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 122; Muhammed Nureddîn Müneccid, *et-Tezâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1999), 199-202.
88 İbrâhîm 14/25.
89 el-Bakara 2/36.
90 er-Rûm 30/17-18.

﴿نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ {*Onun haberlerinin doğruluğunu bir süre sonra mutlaka öğreneceksiniz.*}[91] ayetinde ise 'belirsiz zaman' anlamında kullanılmıştır.[92]

Ezdâd: 'قَرْء' kelimesinin çoğulu olan 'قُرُوء' lafzı 'hayız' ve 'temizlik' anlamında iki zıt manada kullanılmaktadır. Meselâ; ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ {*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.*}[93] âyetindeki 'قُرُوء' kelimesi hakkında âlimler iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bazı âlimler bu kelimenin 'hayız' anlamına geldiğini savunurken, bazıları ise 'temizlik' anlamında olduğunu belirtmişlerdir.[94] İbn Abbâs'tan her iki görüş de rivâyet edilmiştir. Ahmed b. Hanbel ise "*Önceleri 'قُرُوء' kelimesinin 'hayızdan temizlenme' manasında olduğunu söylüyordum. Ama şimdi onun 'hayız' manasında olduğunu düşünüyorum.*"[95] demiştir.[96]

Ebû Ubeyde bazılarının "قُرُوءٍ" kelimesine "hayız" bazılarının ise "temizlik" anlamı verdiğini aslında her iki kesiminde isabet ettiğini çünkü bazı âlimlerin bu kelimeyi "temizlik halinden hayızlı döneme geçiş veya hayızlı dönemden temizliğe geçiştir." şeklinde izah ettiklerini belirtmektedir.[97] Râgıb el-İsfahânî ise garîb kelimeleri açıkladığı Müfredât isimli eserinde bu konuda şöyle demektedir: "Gerçekte "قُرُوءٍ" kelimesi normal halde olan kadının özel günlerine geçmesini ifade eder. Be kelime kadının hem "temizlik dönemini" hem de onun ardından gelen "adet dönemini" ifade eden bir isim olduğu için, bu iki durumun her birisi için de kullanılabilir. Çünkü iki anlam için konulan her isim, tek başına olduğu zaman onların her birisi için de kullanılır.[98]

4. İslâm Fetihleri

İslâm fetihlerinin başlaması ve İslâm coğrafyasının genişlemesiyle Araplar başka milletlerle karışıp, farklı kültür ve dile sahip insanlarla beraber yaşamaya başlamışlardır. Fethedilen bu bölgelerde yaşayan ve Müslüman olan milletler büyük bir azimle Kur'ân-ı Kerîm'i okumaya ve onun dilini öğrenmeye çalışmışlardır. Tabii olarak Arap olmayan bu yeni Müslümanlar Arapçayı usûlüne uygun konuşamadıkları için Arap dilinin bozulmasına neden olmuşlardır.

---

91 Sâd 38/88;

92 'Abdu'l-'Âl Sâlim Mekrem, *el-Müştekü'l-Lafzî fi Dav'i Garîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Âlemü'l-Kutub, 2009), 108-109; Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kur'ân Terimleri Sözlüğü),* thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 276-278.

93 el-Bakara 2/228.

94 "قُرُوء" kelimesinin "temizlik" anlamında olduğunu söyleyenler Hicâz fakihleri, "hayız" anlamında olduğunu söyleyenler ise Irak fakihleridir.

95 Ebû Hayyân Endelüsî, *Bahru'l-Muhît*, thk: Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 2/454-456.

96 Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1987), 27-32; Sabri Türkmen, "Kur'ân-ı Kerim'de Ezdâd", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2010), 105-106.

97 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/4.

98 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2001), 789.

İbnü'l-Esîr özellikle konuşma dilindeki bu bozulma ile ilgili şöyle demektedir: *"Ülkeler fethedilip Araplar bu bölgelerde yaşayan Fars, Rûm, Habeş Nebâtî ve diğer kavimlere mensup insanlarla beraber yaşayamaya başlayınca dilleri birbirine karıştı. Daha sonra yetişen nesil Arapçayı günlük konuşma ihtiyacına yetecek kadar öğrendi. İhtiyaç duyulmadığı ve teşvik edici sebepler de az olduğu için daha fazlasını öğrenmeyi ihmal ettiler. Tâbiîn devrinden sonra Arapça yabancılaşmaya yüz tuttu ve Arapçayı iyi bilenlerin sayısı çok azaldı."*[99] İbn Haldûn ise: *"Arapçada manaları, i'râb adı verilen harekelerle anlatma melekesi bozulunca bu melekenin korunması için belli kaideler ortaya konuldu. Arap olmayan kavimlerle temasları ve kaynaşması neticesinde bu bozulma devam ederek kelimelerin anlamlarına da sirâyet etti. Araplaşmış olanların Arap dilinde kullanılan açık ifadelere aykırı olan lafızlara yönelmeleri sebebiyle birçok Arapça kelime asıl manalarının dışında kullanılmaya başlandı"*[100] diyerek Arap dilindeki bozulmanın zamanla kelime anlamlarını da etkilediğini ifade etmektedir.[101]

Arap dilindeki bu lahn[102] (hatalı kullanım) Câhiliye dömeninde ve İslâmiyet'in ilk yıllarında nadiren de olsa görülmektedir. Hz. Peygamberin (sav) huzurunda hatalı konuşan birisi için «أَرْشِدُوا أَخَاكُمْ فَإِنَّهُ قَدْ ضَلَّ» "*Kardeşiniz hata yaptı, onu (konuşmasını) düzeltiniz.*"[103] şeklinde uyarıda bulunduğu rivâyet edilmektedir. Hulefâ-i Râşidîn döneminde ise özellikle İslâm coğrafyasının genişlemesiyle lahn hadiseleri artış göstermiştir. Hz. Ömer bir gün yoldan geçerken atış tâlimi yapan kişilerin hedefi vuramadıklarını görünce onları uyarır. Onlarda atış tâlimi yaptıklarını ifade etmek için "نحن قوم متعلمين" şeklinde hatalı bir ifade kullanırlar. Bunun üzerine Hz. Ömer: "لحنكم أسوأ من رميكم" "Sizin konuşmanızdaki hatanız atışlarınızdaki isabetsizlikten daha kötüdür. Zira ben Resullulah'ın (sav) « رحم الله امرأ أصلح من لسانه» "*Dilini düzelten kişiye Allah rahmet etsin.*" dediğini işittim" der.[104] Yine Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den gelen "من أبو موسى" şeklinde yazan mektubu görünce yaptığı bu hata nedeniyle kâtibin cezalandırılmasını istediği nakledilmektedir.[105]

Konuşma dilindeki bu hataların Kur'ân kırâatine de yansıdığını gösteren ve nahiv ilminin vaz'ına sebep olarak zikredilen hadiselerden biri kaynaklarda şöyle anlatılmaktadır:

---

99 İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/5.

100 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 4. Baskı, Yay. Haz. Arslan Tekin, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2018), 2: 1234.

101 Arslan, *İbnü'l-Yezîdî ve Garîbu'l-Kur'ân'ı*, 51.

102 **Lahn**: Kelimelerin telaffuzunda, vezin ve manalarında, cümle terkip ve düzeninde ölçüyü aşmaya, i'râba muhalefet etmeye, konuşma dilindeki gramer hatalarına denir.

103 İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 2/10, 3/249; Suyûtî, *el-Muzhir*, 2/396. Hadis için bkz.: Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Safvet Sakkâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 1/611.

104 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/249; İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 244; Hadis için bkz.: Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004/1425), 2/23.

105 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/10; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl, 1423), 2/149; Mustafa Sâdık er-Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1394/1974), 1/237-238.

Hz. Ömer'in hilafeti sırasında bir bedevi gelerek kendisine Kur'ân'dan bir şeyler okutulmasını ister. Bunun üzerine ona Kur'ân okuyan kişi "Berâe" sûresindeki ﴿اَنَّ اللّٰهَ بَرِیۡٓءٌ مِنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ وَرَسُوۡلُهٗ﴾ {*Allah ve Resûlü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır*.}[106] âyetini hatalı olarak "وَرَسُولِهُ" şeklinde 'lam'ın kesriyle okur. Bunu duyan bedevi: "*Hiç Allah, Resulünden uzak olur mu? Eğer Allah Resulünden uzaksa ben daha uzağım*." der.

Dil bilimciler, Arap dilini bozulmalara karşı korumak ve yabancılara Arapçayı daha kolay öğretmek için ilk adım olarak dil müfredâtını bedevi Araplardan toplamak suretiyle lugat çalışmalarına, ikinci adım olarak da Arap dilinin kaidelerini koymaya başladılar. Bu dilbilgisi ve sözlük çalışmaları arasında halk dilinde hatalı kullanılan kelime, terim, terkip ve deyimlerin derlenip doğrularının verildiği dil çalışmaları önemli bir yer tutar.[107]

Arap dilinde hatalı kullanımların hızla yayılması ve özellikle Kur'ân kırâatında da görülmeye başlanması karşısında idareciler ve dilbilimciler, fasîh Arapçayı korumak amacıyla Arapçanın kural ve kaidelerinin tespit edilmesi başta olmak üzere çeşitli tedbirler almışlardır. Alınan bu tedbirler konuşma dilinde artan hatalı kullanımın azalması, yazı dilinin korunması ve Kur'ân'ın doğru okunup anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.

İslâm fetihleri neticesinde Araplar da yavaş yavaş fesâhatten uzaklaşmışlar bu da ilk döneme göre Kur'ân'ı anlamayı zorlaştırmış ve daha fazla kelimenin garîb sayılmasının en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Ayrıca bu fetihlerle beraber birçok yabancı kelime Arapçaya girerek, Araplar tarafından benimsenmiş bunun neticesinde de birçok Arapça kelime canlılığını yitirmiş ve garîb duruma düşmüştür.

SONUÇ

Arapça olarak indirilen Kur'ân-ı Kerim'de anlamı herkes tarafından bilinen, kolayca anlaşılan kelimeler bulunduğu gibi manası sadece ilim ehli tarafından bilinebilen ve garîb olarak isimlendirilen kelimelerde bulunmaktadır. Bu kelimelerin sayısı İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren giderek çoğalmış; sahâbe döneminde oldukça sınırlı sayıda kelime garib olarak görülürken zamanla daha fazla kelime garib olarak algılanmaya başlamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm, genel anlamda Kureyş lehçesi ile Arapça olarak indirilmesine rağmen onda diğer bazı Arap lehçelerinden ve az da Arapça dışındaki dillerden Arapçaya girerek muarreb olan birtakım kelimelerin bulunması bu kelimelere âşina olmayan insanlar tarafından garîb olarak görülmüştür. Kur'ân'ın bazı lafızlarındaki garipliğin en önemli nedeni, onda her biri fasîh olan lehçelerden ve dillerden kelimeler bulunmasıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Arapların daha önce hiç kullanmadığı ya da farklı anlamlarda kullandığı birçok yeni kelime ve lafız mevcuttur ki bunlar zamanla birer dinî ıstılâh,

[106] et-Tevbe 9/3.

[107] Şehabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 157.

kavram olmuşlardır. Allah'ın isimleri, ahiretle ilgili lafızlar ve fıkhî kelimeler gibi İslâm inancına ve ibadet esaslarına ait bu terimler de Kur'ân müfredâtındaki garâbetin sebeplerı arasında sayılmaktadır.

Arapça'da müterâdif (iki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesi), ezdâd (bir lafzın iki zıt manaya gelmesi), müşterek (bir lafzın iki ya da daha fazla manaya gelmesi) vb. birçok açıdan lafız çeşitliliği bulunmaktadır. Kur'ân müfredatındaki garîbliğin sebeplerinden biri de bu tür kelimelerin Kur'ân'da da mevcut olmasıdır.

İslâm fetihleriyle beraber farklı kültürlerle yakınlaşma neticesinde Arap dilinin bozulmaya başlaması ve Arapların yavaş yavaş fesâhatten uzaklaşmışları ilk döneme göre Kur'ân'ı anlamayı zorlaştırmış bu da daha fazla kelimenin garîb sayılmasının en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Ayrıca Arapça ile diğer diller arasındaki etkileşim sonucunda birçok yabancı kelime Arapçaya girerek, Araplar tarafından benimsenmiş bunun neticesinde de bazı Arapça kelimeler canlılığını yitirmiş ve garîb duruma düşmüştür.

KAYNAKÇA

Alî el-Muttakî, Hüsâmeddîn b. Abdilmelik. *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*. 5. Baskı. Thk. Bekrî Hayyânî - Safvet Sakkâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1401/1981.

Arslan, Şükrü. *İbnü'l-Yezîdî ve Garîbu'l-Kur'ân'ı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1982.

el-Askalânî, Ahmed b. 'Alî b. Hacer. *Fethu'l-Bârî Şerh-ü Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1379.

el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. 9 Cilt. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr. 1423/2002.

Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr b. Mahbûb Kinânî. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl. 1423.

el-Cârim, Alî – Emîn, Mustafâ. *el-Belâğatu'l-Vâdıha*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif. 1984.

el-Ceremî, Muhammed İbrâhîm. *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem. 1422/2001.

el-Cevâlikî, Ebû Mansûr. *el-Muarreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemî 'ale'l-Mu'cem*. Beyrut: Dâru'l-Kalem. 1410/1990.

Çelik, Ahmet. *Kur'ân Semantiği Üzerine*. Erzurum: EKEV Yayınları. 2002.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları. 2. Basım 2011.

Ebû Muğlî, Semih. *Kur'ân'ın Dilleri (Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimeler)*, Çev. Muammer Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Fezâilu'l-Kur'ân*. Thk. Mervân 'Atiyye. Muhsin Harrâbe - Vefâ Takıyyuddîn. Dımaşk-Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr. 1415/1995.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Thk. Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî. 1381.

Elmalı, Hüseyin–Arslan, Şükrü. "Garib" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13/374-375. İstanbul: TDV Yayınları. 1996.

Endelüsî, Ebû Hayyân. *Bahru'l-Muhît*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1420.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân. *Tuhfetü'l Erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-Garîb*. Thk. Semîr el-Meczûb. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî. 1983/1403.

Ergüven, Şehabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 155-183.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. 8. Cilt. Thk. Muhammed 'Avz Mur'ib, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî. 2001.

el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye. ty.

Gökkır, Bilal. "Kur'ân'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım". *Marife Dergisi* 2/3 (2002), 135-142.

Güler, İsmail-Alan, Sevde. "Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 327-341.

Gümüş, Sadrettin. "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6. (1993), 9-26.

Gündüzöz, Soner. *Kur'ân'ın Eşsiz Dili*. Samsun: *Etüt Yay*ınları. 2011.

el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Elfâzi Garîbi'l-Kurân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem – Dâru'ş-Şâmiye. 2012.

el-İsfahânî, Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü. Çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları. 2001.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdusselâm Abde'ş-Şâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1422.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa ve Sünenü'l-'Arabî fî Kelâmiha*. Nşr. Muhammed Alî Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye. 1418/1997.

İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1399/1979.

İbnü'l-Enbârî, Kâsım b. Muhammed. *Kitâbu'l-Ezdâd*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye. 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye. 1399/1979.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. 2 Cilt. Yay. Haz. Tekin Arslan. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları. 4. Basım. 2018.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2013.

Jeffery, Artur. *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*. Baroda: Oriental Institue. 1938.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. *Câmi' at-Ta'rîb ve Arapça'da abancı Kelimeler Meselesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1982.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâatı*. İstanbul: MÜİFV Yayınları. 5. Basım. 2006.

Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif. 1972.

Mekrem, 'Abdu'l-'Âl Sâlim. *el-Müşterekü'l-Lafzî fi Dav'i Garîbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Âlemü'l-Kutub. 2009.

Mekrem. *Zevâhiru'l-Luğaviyye*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle. 1409/1988.

Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Kur'ân Terimleri Sözlüğü)*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları. 2016.

Müneccid, Muhammed Nureddîn. *et-Tezâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr. 1999.

Özbalıkçı, Mehmet Raşit. *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Akademi Yayınları. 2006.

er-Râfiî, Mustafa Sâdık. *İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâgatu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. 8. Basım. 1425/2005.

er-Râfiî, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. 1974/1394.

er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân'i'l-Azîm*. Thk. Hüseyin Elmalı. Ankara: TDV Yayınları. 2018.

Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 10. Basım. 1977.

Türkmen, Sabri. "Kur'ân-ı Kerim'de Ezdâd". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2010), 97-108.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, Thk. Fuâd 'Alî Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1418/1998.

es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2004/1425.

es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi)* Çev. Sakıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Madve Yayınları. ts.

eş-Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*. Çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: TDV Yayınları. 2012.

Ûde, Halîl Ebu. *et-Tatavvuru'd-Delâlî*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr. 1405/1985.

Uveys, Abdülhalîm. *Mustalahâtu Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Vefâ. 2007/1428.

et-Tayyâr, Musâid b. Süleyman. *et-Tefsîru'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 3. Baskı. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî. 1432.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle. 1420/2000.

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 40 Cilt. Thk. Mecmû'at mine'l-Muhakkikîn. Kahire: Dâru'l-Hidâye, ts.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyn. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 2 Cilt, Mektebetü Kahire: Vehbe. 2000.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs. 1428/2006.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdulaziz. *Kur'ân İlimleri (Menâhilu'l-İrfân Tercümesi)*. 2 Cilt. Çev. Halil Aldemir - Ramazan Şahan. İstanbul: Beka Yayıncılık. 2015.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-13-813062

15(8):277-303,2021

According To The Narrations Whether The Feeding İs A Separate Verse At The Beginning Of The Surah And The İssue Of Qıraat İn Prayer

Sami BUYUKKAYNAK*

Abstract

The issue of the qıraat of the basmalah is a result of the fact that it is a verse of each verse and whether it is necessary to read it in prayer. It has been determined that the narrations of the narrations that indicate that this verse is a verse belonging to the beginning of the basmalah in the context of the examination made in the framework of the weaknesses. In the same way, it is revealed that the traditions which saw the need of the birds as necessary due to the fact that basmalah is a verse belonging to each verse is also a weak narrative. This situation has caused question marks about the views of the sects who regarded the verse as a verse belonging to each verse as assuming that the verse is read as prayer.

The qıraat is one of the obligatory prayers. The one who declared the condition of qıraat, which is obligatory, is Hz. Prophet. Basmalah is also a part of qıraat in prayer. The issue of the qıraat of the basmalah is a result of the fact that it is a verse of each verse and whether it is necessary to read it in prayer. It has been determined that the narrations of the narrations that indicate that this verse is a verse belonging to the beginning of the basmalah in the context of the examination made in the framework of the weaknesses. In the same way, it is revealed that the traditions which saw the need of the birds as necessary due to the fact that basmalah is a verse belonging to each verse is also a weak narrative. This situation has caused question marks about the views of the sects.

Keywords: *Hadith, Qıraat, Basmalah, Verse, Prayer.*

Rivâyetlere Göre Besmelenin Sûre Başlarında Müstakil Bir Âyet Olup Olmadığı ve Namazda Kıraati Meselesi[1]

* Doctorate Student, University of Nacmattin Erbakan (Konya), Social Science Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Hadith, Konya, Turkey.
Doktora Öğrencisi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.
skaynak48@hotmail.com **ORCID** 0000-0001-6234-3277
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 19 October / Ekim 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 24 November / Kasım 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 Januray / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 277-303.
Suggested ISNAD Citation: Sami Büyükkaynak, "Rivâyetlere Göre Besmelenin Sûre Başlarında Müstakil Bir Âyet Olup Olmadığı ve Namazda Kıraati Meselesi" *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 8/15 (Ocak-January 2021), 277-303. www.dergipark.org.tr

1 Bu makale Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi isimli çalışmamızdan istifade edilerek hazırlanmıştır. Bkz. Büyükkaynak, Sami, *Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya: 2005.

Sami BÜYÜKKAYNAK

Öz

Besmelenin kıraati meselesi, onun her sûreye ait bir ayet olup olmadığı ve onun namazda okunmasının gerekli olup olmadığıyla ilgili nakledilen rivâyetlerin bir sonucudur. Bu mesele çerçevesinde yapılan incelemeler neticesinde besmelenin başında yer aldığı sûreye ait bir âyet olduğuna delâlet eden rivâyetlerin sıhhatlerinin zayıf olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde besmelenin her sûreye ait bir âyet olmasından hareketle besmelenin kıraatini gerekli olarak gören rivayetlerin de zayıf rivâyetler olduğu sonucuna varılmıştır. Bu durum besmeleyi her sûreye ait bir âyet olduğu için besmelenin namazda okunmasını farz olarak kabul eden mezheplerin görüşleri hakkında da soru işaretleri oluşmasına sebebiyet vermiştir.

Kıraat namazın farzlarındandır. Farz olan kıraatin keyfiyetini beyan eden ise Hz. Peygamberdir. Besmele de namazda kıraatin bir cüzüdür. Bu sebeple besmelenin kıraati meselesi, onun her sûreye ait bir ayet olup olmadığı ve onun namazda okunmasının gerekli olup olmadığıyla ilgili nakledilen rivâyetlerin bir sonucudur. Bu mesele çerçevesinde yapılan incelemeler neticesinde besmelenin başında yer aldığı sûreye ait bir âyet olduğuna delâlet eden rivâyetlerin sıhhatlerinin zayıf olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde besmelenin her sûreye ait bir âyet olmasından hareketle besmelenin kıraatini gerekli olarak gören rivayetlerin de zayıf rivâyetler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum besmeleyi her sûreye ait bir âyet olduğu için namazda okunmasını farz olarak kabul eden mezheplerin görüşleri hakkında soru işaretleri oluşmasına sebebiyet vermiştir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Kıraat, Besmele, Âyet, Namaz.*

GİRİŞ

İbadetlerin baş tâcı kabul edilen namaz, müminin diğer dinlerin müntesiplerinden ayrılması noktasında en önemli ibâdet olarak görülmüştür. Kur'ân'ın ibâdet olarak üzerinde yoğunlukla durduğu bu ibâdetle ilgili rivâyetlerin hadis külliyâtı içerisindeki yeri de önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Bunun ortaya çıkış sebebi, Kur'ân'ın tafsilâtını açıklamaksızın namazı emretmiş olmasıdır. Onu sistematize edecek olan merci Peygamber (s.a.) olunca da yüklü bir rivâyet malzemesi ortaya çıkmıştır. Namazın içerisinde yer alan amellerin tümü hakkında rivâyet malzemesi pek çoktur. Besmelenin âyet olup olmadığı ve onun namazda kıraatinin gerekli olup olmadığı konusunda da farklı rivâyetlerin hadîs külliyâtı içerisinde yer alması bu konulardaki rivâyetlerin sıhhat durumunu araştırmayı gerektirmektedir. Bu çalışmada besmelenin âyet olup olmadığı ve namazda okunmasının gerekli olup olmadığı konusunda vârit olan rivâyetlerin sıhhat durumu araştırılarak değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. Besmelenin Âyet Olup Olmadığı İle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Hadîs külliyatında besmelenin âyet olduğuna delâlet eden rivayetler ile onun âyet olmadığına delalet eden rivâyetler yer almaktadır. Bu haberleri Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Abbâs rivayet etmektedirler. Besmelenin âyet olduğuna delâlet eden rivâyetlerden birisi İbn Abbâs'dan nakledilmiştir.

1.1. İbn Abbâs Rivâyeti:

حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَرَجِ الْأَزْرَقُ، ثنا حَجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَعْوَرُ قَالَ: قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي أَبِي أَنَّ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ أَخْبَرَهُ، فَقَالَ: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي} [الحجر: 87] قَالَ: " هِيَ أُمُّ الْقُرْآنِ " قَالَ أَبِي: وَقَرَأَ عَلَيَّ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حَتَّى خَتَمَهَا، ثُمَّ قَالَ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْآيَةُ السَّابِعَةُ " قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ لِأَبِي: وَقَرَأَهَا عَلَيَّ ابْنُ عَبَّاسٍ كَمَا قَرَأْتُهَا عَلَيْكَ، ثُمَّ قَالَ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْآيَةُ السَّابِعَةُ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَذَخَرَهَا اللهُ لَكُمْ فَمَا أَخْرَجَهَا لِأَحَدٍ قَبْلَكُمْ

Muhammed b. el-Ferec el-Ezrak[2]- Haccâc b. Muhammed el-A'ver'in[3] söylediğine göre İbn Cüreyc[4] şöyle demiştir: *"Babamın bana haber verdiğine göre, Saîd b.Cübeyr[5] ona şöyle demiştir: "Sana seb'u mesânî'yi verdik" ayetindeki seb'u mesânî, Ümmü'l-Kur'ân'dır. Babam dedi ki, Saîd b. Cübeyr bana Bismillâhirrahmânirrahîm'i okudu, bitirdi, sonra şöyle dedi: Bismillâhirrahmânirrahîm yedi âyettendir. Saîd b. Cübeyr babama sonra şöyle demiştir: "İbn Abbâs'a benim sana okuduğum gibi okundu, sonra dedi ki, Bismillâhirrahmânirrahîm yedin-*

2 Muhammed b. el-Ferec el-Ezrak'ın vefâtı 282/895'tir. Onun Haccâc b. Muhammed el-A'ver'den rivâyet aldığı ifade edilmiştir. Hâkim, Dârekutnî'nin onun zayıf olduğunu ifade ettiğini belirtmiş, Hatîb el-Bağdâdî ise, onun rivâyetlerinin sağlam olduğunu, onun hakkında münker bir değerlendirme bilmediğini, hocalarından sadece onun iyi hasletlerini işittiğini ifade etmiştir. İbn Hazm ise onun mechûl olduğunu söylemiştir. (bk. Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *et-Tarîhu'l-Bağdâdî*, nşr.İsmâil el-Ensârî (Riyad: y.y., 1395/1975), 3/159; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb,*(Beyrut: y.y., 1984), 9/354).

3 Haccâc b. Muhammed el-A'ver 205/820 senesinde vefat etmiştir. O İbn Cüreyc'ten hadis işitmiştir. Yahyâ b. Maîn, ömrünün sonlarına doğru karıştırmaya başladığını ifade etmiş, Ahmed b. Hanbel(v.241/855) hadisinin sahih olduğunu, Ebû Hâtim de sadûk olduğunu belirtmiştir. Müslim ise onun sika olduğunu belirtmiştir.(bk. Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Haşim en-Nedvî (by.: y.y., ts.), 2/380; Ebû Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl,* (Beyrut: y.y., 1271/1952), 3/166; Yusuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, thk. Beşşâr Marûf (Beyrut: y.y., 1980), 5/451).

4 Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc: Vefâtı 150/767 yılı olan İbn Cüreyc'in künyesi Ebû Hâlid ve Ebu'l-Velîd'dir. Dedesi Cüreyc Ümmü Habib'in rumlu kölesidir. İbn Cüreyc hakkında, imam, allâme, hâfız, Şeyhu'l-Harem, Sâhibu't-Tesânîf, Mekke'de ilmi ilk tedvîn eden diye ifadelerde bulunulmuştur. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, ''sika'', Yahyâ b. Saîd el-Kattân, ''sadûk'' değerlendirmesi yapmıştır. Ahmed b. Hanbel, ''İbn Cüreyc sahîh hadîsi iyice tahkîk eder, sağlamlaştırmadığı hiçbir hadîsi almazdı'', Ebû Hâtim, ''Sâlihu'l-Hadîs'', el-İclî, ''sika'' demiştir. el-Alâî, onun tedlîs yaptığını söylemiştir. Dârekutnî ise, İbn Cüreyc'in tedlîsinin en şerli tedlîs olduğunu, Mecrûh'tan işittiğinde tedlîs yaptığını ifade etmiştir.(bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 5/422; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/35; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Maʿrifetü'ş-şiḳât,* nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, (Beyrut: y.y., 1405/1985), 2/103; Salâhuddîn Ebû Saîd el-Alâî, *Kitabu'l-muhtelitîn,* thk. Rafet Fevzi Abdülmuttalib & Ali Abbdülbasît Fevzî (Kahire: y.y., 1996), *Câmiu't-tahsîl,* 229; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, thk., Âsım b. Abdullah el-Karyutî (Amman: y.y., 1983), 41; Muhammed b. Abdurrahmân Celalettin es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, (Beyrut: y.y., 1403/1982), 81; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmu'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut & Muhammed Nuaym (Beyrut: y.y., 1413/1992), 1/ 325).

5 Saîd b. Cübeyr, 95/713 senesinde vefât etmiştir, Abdullah b. Mesud, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Abbâs'tan hadis nakletmiştir. Onun hakkında Yahya b. Maîn ve Ebû Zür'a sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/9, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/11).

ci ayettir. Yine İbn Abbâs demiştir ki, Allah onu sizin için bir hazîne kılmıştır, sizden önce hiç kimse için onu ortaya çıkarmamıştır."[6]

İbn Abbâs rivâyeti muttasıldır. Çünkü râviler hem birbirlerinden rivâyet almışlardır, hem de yaşadıkları zaman itibariyle birbirleriyle görüşme imkânları vardır. Her tabaka diğeriyle mülâkî olabilecek zaman aralıklarında yaşamışlardır. Râvilerin adalet ve zabtı ile ilgili olarak yapılan tespitler ise hadisin ravileri hakkında cerh edici ifadelerin kullanıldığını göstermektedir. Muhammed b. Ferec el-Ezrak ve İbn Cüreyc hakkında cerh edici ifadeler vardır. Bu cerh ifadeleri hadisi sahîh olma durumunu zayıflatabilecek durumdadır. Bilhassa İbn Cüreyc'in tedlîs yapma gibi önemli bir cerhe sahip olması bu rivayeti hasen olarak değerlendirmeden ziyade rivayetin zayıf olarak görülmesine de sebebiyet verecektir. Bu hadis aynı zamanda merfû' değil, İbn Abbâs'tan nakledilen mevkûf bir haberdir. Rivayet metin olarak İbn Abbâs'ın fıkhî görüşünü aktarır mahiyettedir. Görüş yani mevkûf haber olması hasebiyle, işin içine şahsî kanaat girmekle birlikte, sahâbenin din konusunda ifade edecekleri görüş ve hükümlerin hükmen merfû' olacağı[7]şeklinde bir görüş vardır. Fakat sahâbenin din konusunda söylediklerinin hepsini hükmen merfû' olarak değerlendirmek de mümkün değildir. Çünkü sahâbe de insandır, bazı dış etkenler onun fikrini, muhayyilesini etkilemiş olabilmekte ve bu etkilenmeler onun farklı düşünce ve görüşlere sahip olması sonucunu da doğurabilmektedir. Bunun için, her kavle merfû' habermiş gibi bakmak da mümkün olmayabilir. İbn Abbâs'ın rivâyetine de bu açıdan bakmak gerekmektedir. Onun besmeleyi Fâtiha Sûresi'nin yedi âyetinden biri olarak kabul eden görüşü, *"Seb'u Mesâni"*yi, Fâtiha Sûresi olarak tefsir ve kabul etmesinin ve bu kabul çerçevesinde yedinci âyeti bulma çabasının neticesi olarak görülebilir.

1.2. Enes b. Malik Rivâyeti:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ، عَنِ الْمُخْتَارِ عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: بَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ بَيْنَ أَظْهُرِنَا إِذْ أَغْفَى إِغْفَاءَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مُتَبَسِّمًا، فَقُلْنَا: مَا أَضْحَكَكَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: «أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آنِفًا سُورَةٌ» فَقَرَأَ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ. فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ. إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ} [الكوثر: 2] ثُمَّ قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الْكَوْثَرُ؟» فَقُلْنَا اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: " فَإِنَّهُ نَهْرٌ وَعَدَنِيهِ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ، عَلَيْهِ خَيْرٌ كَثِيرٌ، هُوَ حَوْضٌ تَرِدُ عَلَيْهِ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، آنِيَتُهُ عَدَدُ النُّجُومِ، فَيُخْتَلَجُ الْعَبْدُ مِنْهُمْ، فَأَقُولُ: رَبِّ، إِنَّهُ مِنْ أُمَّتِي فَيَقُولُ: مَا تَدْرِي مَا أَحْدَثَتْ بَعْدَكَ

6 Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'anî, *el-Musannef*, thk., Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: y.y., 1403), *el-Musannef*, 2/90; Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk., Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: y.y., 1990), 1/736; Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk., Mustafa Abdülkadir el-Ata (Mekke: y.y., 1994), 2/66.

7 İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usulü*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 117.

Alî b. Müshir[8]- el-Muhtâr[9]- Enes (r.a.) anlatıyor: *"Bir gün Rasûlullah (s.a.) aramızda bulunduğu sırada birden uyuklamaya başladı. Sonra gülümseyerek başını kaldırdı. Biz: "Seni güldüren nedir? Yâ Rasûlallah" dedik. "Az önce bana bir sûre indirildi" buyurdu. "Bismillâhirrahmânirrahîm, İnnâ a'taynâ ke'l-kevser, Fesalli li rabbike ve'nhar, inne şânieke hüve'l-ebter." Bitirdikten sonra "Kevser nedir bilir misiniz?" diye sordu. "Allah ve Rasûlü en iyi bilendir" dedik. Buyurdu ki "O bir nehirdir. Rabbim onu bana vadetti. Onda pek çok hayır vardır. O bir havuzdur ki ümmetim kıyâmet günü onun başına gelecek. Onun kapıları yıldızlar sayısıncadır. Derken içlerinden bir kul oradan çekilir, atılır da ben, "Yâ Rabbi, o benim ümmetimdendir." derim. O da buyurur ki, "Sen bilmezsin, o senden sonra neler yaptı, neler."*[10]

Bu rivâyeti Müslim şu tarikle de nakletmiştir: Alî b. Hucr es-Sa'dî[11]61- Alî b. Müshir- el-Muhtâr b. el-Fülfül- Enes b. Mâlik

Enes b. Mâlik rivâyeti râvi zincirinin birbirleriyle bağlantılı olmaları açısından muttasıldır. Râviler ise adâlet ve zabt açısından rivâyeti zedeleyecek bir vasfa sahip değillerdir. Bunun için hadîsi sened olarak sahîh şeklinde değerlendirmek gerekmektedir. Enes b. Mâlik rivâyeti metin itibariyle, vahyedilen bir sûreyi Hz. Peygamber'in okuması ve o sûrede geçen bir ifadeyi açıklaması olarak göze çarpmaktadır. Burada önemli olan, vahyedilen sûrenin başında besmelenin Hz. Peygamber tarafından okunmasıdır. Bu metinde görünüş itibariyle bir problem yoktur.

1.3. Ebû Hureyre Rivâyeti

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ» ثَلَاثًا غَيْرُ تَمَامٍ فَقِيلَ لِأَبِي هُرَيْرَةَ: إِنَّا نَكُونُ وَرَاءَ الْإِمَامِ؟ فَقَالَ: «اقْرَأْ بِهَا فِي نَفْسِكَ»؛ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " قَالَ اللهُ تَعَالَى: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ

8 Ali b. Müshir el-Kuraşî, hicrî 189/804 senesinde vefât etmiştir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a, Nesâî sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Ahmed b. Hanbel ise, onun "sâlihu'l-hadîs" olduğunu belirtmiştir. Kütüb-ü Sitte müellifleri onun hadislerini nakletmişlerdir. Aynı zamanda el-Muhtâr el-Fülfül'den hadis nakletmiştir. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 21/135; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/47; İbn Hacer, *et-Tehzîbu't-tehzîb*, 7/335).

9 el-Muhtâr b. el-Fülfül el-Kûfî, Enes b. Mâlik'ten rivayet almıştır, ondan rivayet alanlar arasında Ali b. Müshir de vardır. Onun rivayetlerini, Müslim, Ebû Davûd, Tirmizî ve Nesâî nakletmişlerdir. Yahya b. Maîn, Ebû Hâtim, Ahmed b. Hanbel, İclî ve Zehebî onun hakkında sika değerlendirmesinde bulunmuştur. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 27/319; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/248).

10 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: y.y., 1409/1988), 6/305; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 3/102; Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî el-Müslim, el-Câmiu's-sahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Salât", 53; Beyhâkî, *es-Sünen'ül-kübrâ*, 2/43.

11 Alî b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî hicrî 244/858 senesinde vefât etmiştir. Ali b. Müshir'den hadis nakletmiştir. Nesâî onun hakkında sika değerlendirmesinde bulunmuş, Hatîb el-Bağdâdî (öl.463/1070) ise sadûk demiştir. Onun rivâyetlerini Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî nakletmiştir. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 20/355; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/36; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7/259).

عَبْدِي نِصْفَيْنِ، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: حَمِدَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} قَالَ اللهُ تَعَالَى: أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ}، قَالَ: مَجَّدَنِي عَبْدِي - وَقَالَ مَرَّةً فَوَّضَ إِلَيَّ عَبْدِي - فَإِذَا قَالَ: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} قَالَ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ "

Ebu Hûreyre , Hz. Peygamber'den (s.a.) şöyle işittiğini rivâyet etmiştir: *"Kim namaz kılar da Ümmü'l-Kur'ân'ı okumazsa o namaz güdüktür, tamam değildir." Bunun üzerine Ebû Hureyre'ye şöyle denildi: "Biz imamın arkasında da namaz kılıyoruz." Ebû Hureyre bunun üzerine şöyle dedi: "O zaman içinden oku. Ben Rasûlullah'ın(s.a.) şöyle buyurduğunu işittim: "Allahşöyle buyurmuştur: "Ben namazı kendimle kulum arasında ikiye taksim ettim. Rasûlullah(s.a.), "Onu okuyunuz", buyurdu. Kul "Elhamdülillahi Rabbi'l-alemîn" dediğinde, Allah Teâla "Kulum bana hamdetti"der. O, "er-Rahmâni'r-Rahîm" dediğinde, Allah Teâla "Kulum beni övdü"der. O, "Mâliki yevmi'd-Dîn" dediğinde, Allah Teâla "kulum bana senâda bulundu" der. O, "İyyâke na'büdü ve İyyâke nesta'în" dediğinde, Allah Teâla, işte bu âyetler benimle kulum arasındaki ayetlerdir, kuluma dilediği şey verilecektir. Kul, "İhdine's-sırâta'l-müstekîm, sırâta'l-lezîne en'amte aleyhim ğayri'l-mağdûbi aleyhim vele'd-dâllîn" der, bunlar kulumundur, kuluma dilediği şey verilecektir, buyurur.*[12]

İbn Mâce rivâyetinde, hadisin ilk kısmı yer almamakta, sadece Rasûlullah'ın (s.a.) Allah'tan naklettiği bölüm yer almaktadır. Bu rivâyeti İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî de nakletmiştir. Bütün rivâyetlerde ortak râvi, el-Alâ b. Abdurrahmân[13] olarak göze çarparken, Müslim, İbn Mâce ve Tirmizî'nin rivâyetlerinde ortak râvi, el-Alâ b. Abdurrahmân'ın babası, Abdurrahmân b. Yakûb'tur.[14]İmam Mâlik, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin rivâyetlerinde, el-Alâ'nın, Hişâm b.

12 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: y.y., 1370), "en-Nidâu's-salât", 174; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/239; Müslim, "Salât", 38; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen,* nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: y.y., 1409/1988), "Salât", 131; Ebû Îsa Muhammed Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: y.y., 1356), "Tefsîru'l-Kur'ân", 2; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen*, (Beyrut: y.y., ts.), "İftitah", 23; Ebu Abdillah Muhammed el-Kazvinî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: y.y., 1952), "Edeb", 52.

13 el-Alâ b. Abdurrahmân, hicrî 132/749 senesinde vefât etmiştir. Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Ebu's-Sâib Mevlâ Hişâm b. Züheyr'den ve babasından hadîs almıştır. Ondan ise, Süfyân b. Uyeyne, Abdülazîz b. Ebî Hâzim, Abdülazîz b. Muhammed ve Mâlik b. Enes rivâyet almıştır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, hadîsi hüccet demiş, Ahmed b. Hanbel, sika; Ebû Hâtim sâlihu'l-hadîs değerlendirmesi yapmış, Ebû Zür'a ise leyse bi'l-kavî demiştir. (bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 6/508; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 22/ 523; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/105; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme(Suriye: y.y., 1986), 435).

14 Abdurrahman b. Ya'kub, Ebû Hureyre ve Ebû Saîd'den hadis rivâyet etmiş, ondan da oğlu el-Alâ hadîs nakletmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim, Zehebî ve İbn Hacer sîka demişlerdir. (bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1/649).

Zühre'nin âzadlısı, Ebu's-Sâib'den[15] hadîsi rivâyet ettiği görülmektedir. Diğer taraftan İmam Mâlik bu rivâyeti, el-Alâ'dan rivâyet ederken, Müslim'in rivâyetinde, el-Alâ'dan, Süfyân b. Uyeyne'nin[16] rivâyeti aldığı, Müslim'in de, İshâk b. İbrâhim el-Hanzalî'den[17] aldığı görülmektedir. İbn Mâce ise bu rivâyeti Ebû Mervân Muhammed b. Osman'dan[18], o Abdülazîz b. Ebî Hâzim'den[19], o da el-Alâ'dan nakletmiştir. Ebû Dâvûd rivâyeti Mâlik b. Enes'ten rivâyet ederken, Tirmizî, Kuteybe b. Saîd'den[20], o Abdülazîz b. Muhammed'den, o da el-Alâ'dan nakletmiş, Nesâî ise Kuteybe b. Saîd'den, o Mâlik'ten, o da el-Alâ'dan nakletmiştir.

Ebû Hureyre rivâyeti, hadîs kitapları içerisinde değişik râviler tarafından aktarılmakla birlikte bütün rivâyetlerde ortak râviler mevcuttur. Bu rivâyetin bütün senedleri muttasıldır. Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî'nin rivâyet ettikleri senedlerin râvileri, adâlet ve zabt itibariyle sağlamdır. Bu rivâyetler sahîhtir. İbn Mâce'nin rivâyet ettiği senedi ise adâlet ve zabt itibariyle noksanlığı olan bir râvinin varlığı sebebiyle, sahîh olarak değil de hasen olarak değerlendirilebilir.

Bu rivâyete metin açısından bakıldığında iki kısımdan meydana geldiği görülmektedir. Birinci kısımda namazda Fâtiha okumayan kimsenin namazının tam olmayacağı ile ilgili Hz. Peygamber'in(s.a.) ifâdesi ve Ebû Hureyre'nin fetvâsı yer almaktadır. İkinci kısımda ise, Hz. Peygamber'in(s.a.) Allah'tan naklettiği kudsî ifâdeler vardır. Aslında hadîsin söyleniş aslı Fâtiha Sûresi'nin önemini vurgulamaktır. Fakat bu ikinci kısımda

15 Ebu's-Sâib Mevlâ Hişâm b. Züheyr, Muğîre b. Şu'be, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre'den hadîs rivâyet etmiş, el-Alâ ve Zührî de ondan hadîs nakletmiştir. el-Mizzî ve Zehebî onun sika olduğunu söylemişlerdir. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 33/338; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/428).

16 Süfyân b. Uyeyne, Hicrî 198/716 senesinde vefât etmiştir, sika, hâfız, fakîh olarak değerlendirilmiş, aynı zamanda ömrünün sonlarına doğru hıfzının değiştiği ifade edilmiştir. Zehebî sika olduğunu söylerken, İbn Hacer, tedlîs yaptığının söylendiğini ama sika olduğunu ifade etmiştir. Rivâyet aldığı kimseler arasında el-Alâ b. Abdurrahmân da vardır. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 11/181; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/449; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/245).

17 Künyesi Ebû Ya'kûb olup, 138/755 senesinde vefât etmiştir, İbn Uyeyne ve Vekî'den hadîs nakletmiştir. Sikadır. (bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 99).

18 Künyesi Ebû Mervân olan Muhammed b. Osman b. Hâlid, 241/855 senesinde vefât etmiştir. Abdülazîz b. Ebî Hâzim'den rivayet almıştır. İbn Mâce'de onun hadîslerini nakletmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim sika değerlendirmesinde bulunurken, Zehebî bazı münker rivâyetlerinin olduğunu söylemektedir. İbn Hacer ise, sadûk olduğunu ve hata ettiğini ifade etmektedir. (bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 2/199; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/496).

19 Abdülazîz b. Ebî Hâzim, 184/800 senesinde vefât etmiştir. el-Alâ b. Abdurrahman'dan rivâyet almıştır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn sika, sadûk, Ebû Hâtim, Sâlihu'l-hadîs, İclî ve Nesâî ise sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 18, 120; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/652; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6/297).

20 Kuteybe b. Saîd Ebu'r-Recâ el-Bâhilî, 240/854 senesinde vefât etmiştir. Abdülazîz ve Mâlik'ten hadîs almıştır. Onun hadîslerini, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce ve Tirmizî nakletmişlerdir. İbn Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî onun sika olduğunu ifade etmişlerdir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 23, 523; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 8/321).

besmelenin Fâtiha Sûresi açıklanırken aktarılmamış olması, besmele okunsa da olur, okunmasa da olur, mecbûriyeti yoktur, sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Burada râvinin unutmuş olma ihtimali olabileceği gibi, Allahbirebir kendisi konuştuğu için besmele-yi zikretmeyi gerekli görmemiş olabilir. Öte yandan râvinin unutmuş olma ihtimâli hadîsin illetli olabileceği şüphesini de uyandırabilir. Fakat hadîs âlimlerince böyle bir değerlendirme yapılmamıştır.

1.4. Ebu Hureyre Rivâyeti

عَنْ شُعْبَةَ، حَدَّثَنِي قَتَادَةُ، عَنْ عَبَّاسٍ الْجُشَمِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " سُورَةٌ فِي الْقُرْآنِ، ثَلَاثُونَ آيَةً، تَسْتَغْفِرُ لِصَاحِبِهَا حَتَّى يُغْفَرَ لَهُ: تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ "

Şu'be[21]-Katâde[22]-Abbâsel-Ceşmî[23]-Ebû Hureyre-Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: *"Kur'ân'da otuz âyet olan bir sûre vardır ki, okuyan kimsesini affettirinceye kadar ona istiğfarda bulunur. O "Tebârekellezî bi yedihi'l-Mülk"tür.*[24]

21 Şu'be b. el-Haccâc: Ebû Bistâm künyesi olup, 160/776 senesinde vefât etmiştir. Şu'be hakkında, İbn Mehdî "Şu'be hadîs konusunda emîru'l-mü'minîn idi", Hammâd b. Seleme, "hadîs isteyene Şu'be şarttır", Yahyâ b. Saîd, "Şu'be hadîs ezberlemede emirdir", Hammâd b. Zeyd, "Şu'be bir şey hakkında bana muhalefet ederse, ben kendi bildiğimi terkederdim", Ahmed b. Hanbel, "Şu'be ricâl isimlerinde yanılırdı. Şu'be hadîs hükümlerini en iyi bilendi, Şu'be olmasaydı hükmü'l-hadîs yok olurdu."değerlendirmelerini yaparlarken, Yahyâb. Maîn ve Ebû Hâtim ise onun hakkında "sika" demiştir. Şu'be Katâde'den rivayet etmiştir. Muhammed b. Ca'fer de ondan rivâyet almıştır. (bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/244; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/369- 372; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 22/491; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/485; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/266).

22 Katâde b. Diâme: Hicrî 117/735 senesinde vefât etmiş, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Serces ve Ebu't-Tufeyl'den rivayet almıştır. Kur'ân ve Fıkıh âlimi, zamanının hafızıdır. İbn Sirîn onun için "insanların en hâfızı" tabirini kullanmıştır. Saîd b. el-Müseyyeb ise "Iraklı, Katâde'den daha hâfızını görmemiştir" demiştir. Kendisi Enes b. Mâlik'in en sebatlı talebelerindendir. Sahîh eser sahipleri onun hadîsleriyle ihticâc etmişlerdir. Aynı zamanda tedlîsleri ile meşhurdur. Onun hakkında Yahya b. Maîn, "sika", Ahmed b. Hanbel ise, "hâfız, herşeyi hıfzından naklederdi" demiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/133; İbn Hibbân Muhammed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Şerafeddin Ahmed (Beyrut: y.y., 1975), 5/322; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mîzanu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz & Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: y.y., 1416/1995), 5/466; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb,* 8/316).

23 Abbâs el-Ceşmî'ye Abbâs b. Abdullah da denir. Ebû Hureyre ve Osman b. Affân'dan hadîs nakletmiş, ondan da Katâde hadîs nakletmiştir. Ondan bu rivâyet nakledilir. İbn Hibbân onu sika olarak kabul etmiş, Zehebî de sika demiştir. (bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VII, 4; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 14/264; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/523; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 5/18).

24 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/405; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/299; İbn Mâce, "Edeb", 52; Ebû Dâvûd, "Şehru Ramadan", 10; Nesâî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 67.

Ahmed b. Hanbel bu rivâyeti, Muhammed b. Ca'fer[25]- Şu'be- Katâde- Abbâs el-Ceşmî tarîkiyle rivâyet etmiş, İbn Mâce, İbn Ebî Şeybe-Ebû Üsâme[26] - Şu'be – Katâde-Abbâs el-Ceşmî, Ebû Dâvûd Amr b. Merzûk[27]-Şu'be- Katâde-Abbâs el-Ceşmî, Tirmizî ise Muhammed b. Beşşâr[28]-Muhammed b. Ca'fer-Şu'be- Katâde- Abbâs el-Ceşmî tarikiyle rivâyet etmiştir.

Bu rivâyetin senedi muttasıldır. Râviler birbirleriyle görüşmüşler, aralarında hadîs alışverişi olmuştur. Râvilerin adâlet ve zabt yönüne bakıldığı zaman ise, Ebû Üsâme'nin tedlîs yaptığı görülmektedir. Fakat onun tedlîsini beyan etmesi ve sonraları tedlîsten vazgeçmesi, hadîslerinin âlimler tarafından hüccet kabul edilmesini sağlamıştır. Ebû Dâvûd'un hadîs aldığı Amr b. Merzûk ise, zayıf değerlendirmelerine sahip bir râvidir. Bu yönüyle rivâyet hasen olarak kabul edilir. Başka eserlerde yer alan senedlerdeki râvilerinin de adâlet ve zabt yönü itibariyle sağlam oldukları göze çarpmaktadır ki bunlar Ebû Üsâme ve Amr b. Merzûk'un nakletmiş oldukları rivâyetin şâhidi durumundadırlar. Bu çerçevede rivâyetleri sahîh olarak değerlendirmek mümkündür.

Ebû Hureyre rivâyeti Mülk Sûresi'nin önemini ifade etmek için Hz. Peygamber'den (s.a.) nakledilmiştir. Bu hadîsin bu konuda ele alınmış olmasına sebep, Mülk Sûresi'nin ayet sayısıdır. Aslında bu rivâyetin doğrudan konuyla ilgisi olarak yoktur, ama besmelenin sûrelere ait olup olmadığı konusu bu rivayetin delil olarak kullanılmasına sebebiyet vermiştir. Mülk Sûresi besmele olmaksızın otuz âyettir. Bu haliyle rivâyet, besmelenin sûrelerin bir âyeti olduğu iddiasının üzerinde düşünülmesini gerektirmektedir. Diğer

25 Muhammed b. Ca'fer el-Hezelî 193/808 senesinde vefât etmiştir. Şu'be'den hadîs nakletmiş ve onun hadîsleri hakkında mütehassıs kabul edilmiştir. Muhammed b. Beşşâr ondan hadîs nakletmiştir. Şu'be hadîslerinde sika kabul edilmiş, onun hakkında Ebû Hâtim, İclî, İbn Hibbân sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 5/25; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/162; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9/84).

26 Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme el-Kûfî: Etbau't-Tâbiînden olan Ebû Üsâme, hicrî 201/816 yılında vefât etmiştir. Yahya b. Maîn onun hakkında ''sika'' ifadesini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel ise ''sebat ehli, az kalsın hata ediyordu'', derken, Ebû Hâtim, ''sahîhu'l-kitâb, sadûk'' demiştir. el-İclî ve İbn Şâhin ise ''sika'' demişlerdir. el-Ezdî, onun tedlîsinin çok olduğunu, sonra bu halinden vazgeçtiğini ifade ederken, İbn Saîd onun tedlîsinin çok olduğunu ama rivayetlerinin tedlîsini beyan ettiğini söylemiş, İbn Hacer ise, onunla ihticâc edileceğinde ittifak olduğunu, tedlîsinin çok olduğunu ama bu durumundan sonra vazgeçtiğini ifade etmiştir. İbn Hibban, onu ''sikat''ında zikretmiş, Kütüb-ü Sitte müellifleri onun rivâyetlerini eserlerine almışlardır. Şu'be'den hadîs nakletmiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/132; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 7/223; Zehebî, *Mîzanu'l-İ'tidâl*, 2/357; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb,* 3/3-4; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, 1/30).

27 Amr b. Merzûk el-Bâhilî Ebû Osman, 224/838 senesinde vefât etmiştir. Şu'be ve Mâlik'ten hadîs rivâyet etmiş, Buhârî ve Ebû Dâvud da ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim, İbn Hibbân, Zehebî sika demiş, İclî zayıf olduğunu, Dârekutnî vehminin çok olduğunu, Hâkim seyyiü'l-hıfz olduğunu ifade etmiştir. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 22/224; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/88; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 8/87).

28 Muhammed b. Beşşâr b. Osmân b. Davud b. Keysân el-Basrî, Hicrî 252/866 senesinde vefât etmiştir. Kütüb-ü Sitte müellifleri hadîsini nakletmişlerdir. el-İclî ve İbn Hibbân onun hakkında sika demiş, Ebû Hâtim sadûk, Nesâî sâlih değerlendirmesinde bulunmuştur. Muhammed b. Ca'fer'den hadis nakletmiştir. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 24/511; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/159; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9/61).

taraftan rivâyetin metin itibariyle bir problemi söz konusu değildir. İbn Mâce'de yer alan rivâyette "istiğfarda bulunur"ifadesi yerine "şefâatte bulunur." ifadesi yer almaktadır.

1.5. Besmelenin Ayet Olup Olmadığı İle İlgili İhtilafların Değerlendirilmesi

Besmelenin Fâtiha Sûresi'nin bir âyeti olup olmadığı meselesi, namazda onun nasıl kıraat edilmesi gerektiği üzerinde ihtilâfların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Çünkü Fâtiha Sûresi'nin bir âyeti kabul edilecek olursa, cemaat ile kılınan kıraati cehrî olan namazlarda onun da cehrî olarak okunması gerekecek ve buna göre hüküm verilecektir. Fakat o, Fâtiha Sûresi'nin bir âyeti değilse o zaman onun cehrî okunması söz konusu olmayacaktır.

Bu konuda mezheplerin görüşlerine bakılacak olursa, Hanefî ulemâsı besmeleyi Kur'ân'dan bir âyet olarak kabul etmişler, ümmetin onu yazılan iki şeyin arasını vahyin kalemi ile ayırmak için görevlendirildiğinde icmâ' ettiğini ifade etmişlerdir. İmam Muhammed'den Cessâs'ın naklettiğine göre, besmele Kur'ân'dan bir âyettir ve iki sûre arasını ayırmak için nâzil olmuştur, her sûreden bir âyet değildir.[29]

Mâlikî mezhebine göre, besmele sûrelerin başında bir âyet değildir. Çünkü Kur'ân'ın bir ayeti haberi vâhid ile sabit olamaz. Bir âyetin sabit Kur'ân ayeti olması için kendisinde ihtilaf olmayan kat'î mütevâtir bir rivâyetle onun sâbit olması gerekmektedir. İbn Arabî, insanların ihtilâf ettiği bir konunun Kur'ân'da olamayacağını kabullenmenin yeterli olduğunu söylemiştir. Ona göre Kur'ân'da ihtilâf söz konusu olamaz. Zira besmelenin Fâtiha Sûresi'nden olmadığına, sadece Neml Sûresi'nin âyeti olduğuna dair rivâyetlerin hakkında ta'n olmayan sahîh rivâyetler olduğu noktasında ihtilâf yoktur.[30]

İmam Şâfî, Saîd b. Cübeyr, Zührî, Atâ ve İbnü'l-Mübârek gibi besmeleyi başında bulunduğu her sûreden bir âyet olarak kabul etmektedir. Bu yüzden Fâtiha Sûresinin ilk ayeti besmeledir. Onunla birlikte Fâtiha Sûresi yedi ayet etmektedir. Diğer mezheplerin kabul ettikleri " انعمت عليهم " kısmı müstakil bir âyet değildir. İmam Şâfî'ye göre, eğer besmeleyi okumak terk edilirse, kılınan rekât câiz olmaz, yeniden kılınması gerekir.[31]

Hanbelî mezhebinde ise besmelenin Fâtiha Sûresi'nin bir âyeti olup olmadığı konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır:

---

29 Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, e*l-Mebsût,* (Beyrut: y.y., 2001), 1/96-97; Alâuddin Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, (Beyrut: y.y., 1982), 1/203.

30 Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Ferec el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Abdurrahîm el-Berdûnî (Kahire: y.y., 1372/1952), 1/94-95.

31 Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî, *el-Ümm* (b.y.: y.y., ts.), 1/93.

1. Besmele Fâtiha Sûresi'nin âyetidir. Hanbelî ulemâsından Ebû Abdullah b. Batta ve Ebû Hafs bu görüştedirler.[32]

2. Besmele Fâtiha Sûresi'nin âyeti değildir. Besmele iki sûrenin arasını ayırmak için nâzil olmuştur. O Neml Sûresi'nin bir âyetidir. Ulemâdan İbnü'l-Cevzî ve İbn Temîm bu görüştedirler. Aynı zamanda Hanbelî ulemâsının çoğunluğu da bu görüşü savunmaktadır. Mezhebin uygulaması da bu yöndedir.[33]

Besmelenin Fâtiha Sûresi'nin bir âyeti olup olmadığı noktasında nakledilen rivâyetler metin açısından gözden geçirildiğinde, İbn Abbâs rivâyetinde Rasûlullah'ın (s.a.) kıraate besmele ile başladığından bahsettiği görülmektedir. Kıraate besmele ile başlamanın, besmelenin o surenin bir âyeti olduğuna delalet etmeyeceği bir gerçektir. Çünkü sûrenin başından değil de ortasından kıraate başlanıldığı zaman besmele okunduğunda, besmelenin o sûrenin ortasından bir ayet olduğunu kabul etmek ihtiyacı hâsıl olacaktır ki bu mümkün değildir. Bu rivâyette Rasûlullah'ın (s.a.) kıraate besmele ile başladığının ifade edilmesi, onun besmeleyi teberrüken okuduğuna delâlet edeceği gibi, *"besmelesiz başlanılan her işin sonu kesiktir"*[34], hadîsine uygun hareket edildiğinin bir tezâhürü olduğu gerçeğini de ortaya çıkaracaktır. Diğer taraftan besmelenin Fâtiha Suresi'nin bir âyeti olduğunu ispatlamak için delil olarak öne sürülen İbn Abbâs rivâyetini bu konuda delil olarak kabul etmek de mümkün değildir. Çünkü besmelenin Fâtiha Sûresi'nin bir âyeti olup olmadığı tartışması vardır ve bu tevâtür isteyen bir konudur. Çünkü bir âyetin Kur'ân'ın bir âyeti olduğunu ispat etmek için, tevâtür derecesine ulaşmış bir rivâyetin olması gerekmektedir. Oysaki İmam Şâfî, böyle hassas bir konuda, hem haberi âhad hem de mevkûf bir rivayeti delil olarak öne sürmektedir. Kurtubî de bu noktaya dikkat çekerek, bir âyetin belirlenmesinde ancak ve ancak tevâtüre ulaşmış bir rivâyetin belirleyici olacağını ifade etmiştir.[35] Bu konuda tevâtür olduğunu söyleyenler, onun mushaflarda mevcudiyetini tevâtür olarak göstermekte ve resmin(çizim) ve tevâtür olan Kıraat-ı Seb'a'nın onu sabitlemiş olmasını tevatür için delillendirmektedirler.[36] Oysaki Cibrîl'in Hz. Peygamber'e(s.a.) ilk geldiğinde okuduğu ilk âyetlerde besmele yoktur. Direkt olarak Cibrîl(a.s.) ''Oku'' diye başlamış ve diğer âyetleri devam ettirmiştir.[37]

---

32 İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfî fî fıkhi'l-imami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, 1/130; Burhaneddin İbn Müflih, *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mükni'* (Beyrut: y.y., ts), 1/434.

33 İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Beyrut: y.y., 1405/1984), 1/286; Mansur b. Yunus b. Salâhiddîn Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' an mütüni'l-iknâ'*, (Beyrut, y.y., 1402/1981), 1/335.

34 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 2/359.

35 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/94.

36 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, (Kahire: y.y., ts.), 2/228.

37 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/232; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh,* (İstanbul: y.y., 1979), ''Bed'u'l-vahy'', 3; Müslim, ''Îman'', 252.

Besmelenin sûre başlarından bir âyet olmadığını kabul edenler ise çoğunlukla Ebu Hureyre'nin naklettiği قسمت الصلاة rivâyetini delil olarak kullanmaktadırlar. Bu rivâyette Fâtiha Sûresi Cenâb-ı Haktarafından telaffuz edilmekte, fakat sıralamada besmeleye yer verilmemektedir. Eğer besmele Fâtiha Sûresi'nden veya başka sûrelerden bir âyet olsaydı bu durum rivâyette zikredilmesi gerekirdi, savunmasında bulunmaktadırlar. Onların diğer bir delîli ise, "Tebâreke" Sûresi'nin otuz âyet olduğunu belirten Ebû Hureyre rivâyetidir.

Hanefîler, aslında bu iki görüşün ortasını bulmak istemektedirler. Çünkü Malikîler, Kur'ân'ın herhangi bir lafzının Kur'ân'dan bir âyet olduğunun açıkça ve tevâtür yoluyla belli olacağından, hakkında değişik görüşler bulunan bir sözün Kur'ân'dan olduğuna hükmedilemeyeceğinden ve Medîne halkının geleneğinden yola çıkarak, sûre başlarındaki besmelelerin ne Fâtiha Sûresi ne diğer sûrelerden ne de bütün Kur'an'dan özel bir parça olduğunu ve Neml Sûresi'ndeki ayetten başkasında sûre başlarındaki besmelenin Kur'ân'dan olmayıp sûreleri birbirinden ayırmak ve teberrük için yazıldığı görüşünü ileri sürmüşler ve bundan dolayı namazda okumayı gerekli görmemişlerdir.[38] Hanefîler ise besmeleyi sûre başlarının bir âyeti olarak kabul edenlerle, onu sûre başlarının bir âyeti olarak kabul etmeyenlerin arasında bir köprü vazifesi görmek amacıyla şu görüşü savunmuşlardır:

"Sûrelerin başındaki besmele başlı başına bir âyet olarak Kur'ân'dandır. Ve surelerin hiçbirisinin bir parçası olmayarak, sûreleri birbirinden ayırmak ve sûre başında teberrük olarak okunmak için inmiştir. Çünkü mushafın iki kapağı arasında Kur'ân'dan olmayan hiçbir şey yoktur ve bunda ittifak da vardır. O zaman sûre başlarındaki besmeleler de Kur'ân'dandır. Fakat başlı başına bir âyettir, başında bulunduğu sûrenin bir âyeti değildir."[39]

Aslında Ebû Dâvûd'un naklettiği İbn Abbâs rivâyeti de besmelenin iki sûrenin arasını ayırmak için nâzil olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، قَالَ قُتَيْبَةُ فِيهِ: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لَا يَعْرِفُ فَصْلَ السُّورَةِ حَتَّى تَنَزَّلَ عَلَيْهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

Saîd b. Cübeyr-Kuteybe- İbn Abbâs dedi ki,*"Peygamber(s.a.) Bismillahirrahmânirrahîm kendisine nâzil oluncaya kadar sûrenin sona erdiğini bilemezdi."*[40]

38 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili, (İstanbul*: Akçağ Yayınları, ts.), 1/37.
39 Kâsânî, Alâu'd-dîn, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/204.
40 Ebû Dâvud, "Salat", 122.

Bu rivâyette göze çarpan husus, Rasûlullah'ın (s.a.) besmeleyi sonradan sûrelerin arasını ayırmak için kullandığı sonucuna ulaştırmasıdır. Çünkü bu rivâyete göre Peygamber(s.a.), Neml Sûresi 30.âyette yer alan besmele nâzil olmadan önce, sûreler arasını ayırmıyordu. Bu âyet nâzil olunca, onu sûre başları için, iki sûreyi birbirinden ayırmak üzere yerleştirmiştir.

İbnü'l Arabî (öl.543/1148) konuyla ilgili olarak Malikî mezhebinin görüşünü ve delillerini destekler mahiyette şunları ifade etmektedir: "İnsanların ihtilaf ettiği bir konunun Kur'ân'dan olmadığını kabullenmek gerekir. Çünkü Kur'ân'da ihtilaf olmaz. Besmelenin Fâtiha Sûresi'nin bir âyeti olmadığına, sadece Neml Sûresi'nin bir âyeti olduğuna dâir delillerin hakkında ta'n olmayan sahîh haberler olduğu noktasında ihtilaf yoktur."[41]

Şevkânî (öl.1250/1839) ise konu ile ilgili olarak şunları ifade etmektedir: "Besmelenin başında bulunduğu sûreden bir âyet olduğunu söyleyenlere bir şey denilemeyeceği gibi, başında bulunduğu sûreden bir âyet olmadığını iddia edenlere de bir şey denilemeyeceği konusunda icmâ' vardır. Çünkü bu konu ihtilaflıdır. Tartışılabilir. Besmelenin bir harfi eksiltilemez veya ona başka bir harf ilave edilemez. Bunda ittifak vardır. Ayrıca besmele- nin Neml Suresi'nde bulunduğuna ve Berâe(Tevbe) Sûresi'nin dışında bütün sûrelerin başında yazılı olduğuna dair de icmâ' vardır. Okunuşuna gelince Berâe Suresi'nin dışında bütün sûrelerin başında okunacağına dair yedi kıraat imamı ittifak etmiştir.[42]

Bu noktada şu soru akla gelmektedir: Eğer Besmele sûre başlarında bir âyet ise o zaman Enfal Sûresi ile Berâe Sûresi arasında niçin Besmele bulunmamaktadır? Kurtubî tefsirinde bununla ilgili beş görüşün olduğunu ifade etmiştir:

1- Cahiliye zamanında iki taraf arasında anlaşma yazılacağı zaman beşmele yazılmazdı. Berâe Sûresi'nin başlangıcı da Müslümanlarla müşrikler arasında bir sözleşme, anlaşma içerdiğinden besmele yazılmamıştır. Rasûlullah (s.a.) tarafından hacca emir olarak gönderilen Ali b. Ebî Tâlib de bu sûreyi müşriklere hac mevsiminde okumuştur. Sözleşmelerde besmelenin terki işine uyarak Berâe Suresi'ni besmelesiz olarak okumuştur.

2. Besmelenin yazılmamasına sebep İbn Abbâs'dan nakledildiğine göre, Rasûlullah (s.a.) Berâe'nin Enfâl'den olup olmadığını beyan etmemiş, Sahâbe de ikisini bir sûre saymış

41 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/94.
42 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/219.

ve besmeleyi yazmamıştır,[43] böylece iki sûre tek bir sure olarak ''tıvâl'' olan sûreden kabul edilmiştir.

3-Berâe Suresi, Bakara Sûresi'yle eşit ve benzerdir. Bunun için Bakara Sûresi'nden kabul edilmiş ve besmele yazılmamıştır. Saîd b. Cübeyr, Sûre-i Bakara gibidir, demiştir.

4- Mushaf Hz. Osmân zamanında yazılmıştır. Sahâbe, Berâe ve Enfâl Suesi'nin tek bir sûre olup olmadığında ihtilaf etmiştir. Bazıları tek bir sûre derken, bazıları ise ayrı ayrı sûreler olduğunu kabul etmişlerdir. Tek bir sûre diyenlerin delilleri kuvvetli gelmiş ve uygulama bu şekilde olmuş ve besmele yazılmamıştır.

5- İbn Abbâs, Ali b. Ebî Tâlib'e Berâe Sûresi'nin başında niçin besmele yazılmadığını sormuş o da şu cevabı vermiştir: ''Çünkü Besmele bir emândır. Berâe kılıçla inmiştir. Onda emân yoktur.''[44]

Bu noktada resmu'l-mushafın tevkîfi olup olmadığı konusuna da değinmek gerekmektedir. Âyet ve sûrelerin Hz. Osmân'ın mushaflarındaki tertibi konusunda bazı ihtilaflar vardır. Âyetlerin sûreler içerisindeki tertibinin Hz. Peygamber'in (s.a.) bir tasarrufu olduğu ve bu tasarrufu Cebrâil'in isteği doğrultusunda yaptığı yönündeki hadise[45] dayanan âlimler, âyetlerin tertibinin vahye dayalı(tevkifî) bulunduğu konusunda fikir birliği içerisindedirler.[46]

Bu konuda Abdullah İbnü'l-Mübârek, hocası Abdülazîz Debbâğ'dan şu ifadeleri nakletmektedir: ''Kur'ân'ın resminde ne sahâbenin ne de başkalarının kıl payı kadar bir payı yoktur. O, tamamen tevkifî olup Peygamber'dendir. Bilinen şekli ile yazılmasını o emretmiştir. Nerede zâid elif yazılacak, nerede eksik yazılacak. Bu akılların bulamayacağı bir sırdır. Allah bu özelliği diğer kitaplar arasında Kur'ân'a has kılmıştır. Kur'ân'ın nazmı mûciz olduğu gibi resmi de mûcizdir.''[47]

Subhi Sâlih bu görüşe karşı çıkarak, Kur'ân'ın resminin (yazımının) tevkifî oluşunun mantıkla hiçbir ilgisi olmadığını, Rasûlullah'dan (s.a.) onun tevkifî oluşuyla ilgili sahîh bir hadîsin mevcut olmadığını ifade ettikten sonra Bakıllânî'den şu görüşü nakletmiştir: ''Yazıya gelince, Allah ümmet üzerine bundan bir şeyi farz kılmamıştır. Çünkü Kur'ân kâtiplerine ve mushafları yazanlara ''Şu yazıyı kullanacak ve diğerini kullanmayacaksınız.'',

43 Bu rivayet Sünen-i Tirmizî'de yer almış, Tirmizî bu rivâyeti hasen sahih olarak değerlendirmiştir. Tirmizî, ''Tefsîru'l-Kur'ân'', 10.

44 Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/61-63; Muhammed b. Ali, Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmiu beyne feyne'l-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: y.y., ts.), 2/331.

45 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/57.

46 Birışık Abdülhamit, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 26/387.

47 Subhi es-Sâlih, *Kur'ân İlimleri,* trc. M.Said Şimşek (İstanbul: Hibaş Yayınları, 1994), 286.

diye emir verilmemiştir. Böyle bir emrin vücûbiyeti ancak rivâyet yoluyla ve vahyin yönlendirmesiyle olur. Kur'ân'ın nasslarında ve nassların ruhunda Kur'ân resminin ancak belli bir şekil üzere vâcip olduğu ve bunun dışına çıkmanın câiz olmadığına dair bir delil bulunmadığı gibi, sünnette de bunun vücûbuna delil yoktur. Aksine sünnette hangi vecih kolaysa onun kullanılmasının cevâzına işaret vardır.''[48]

Diğer taraftan bazı Batılı ilim adamları tarafından bazı sûrelerdeki öncesi ve sonrası ile irtibatı kesik olduğu iddia edilen âyetlerin varlığı gerekçe gösterilerek âyetlerin tertibinde bazı ictihâd hatalarının bulunduğu ileri sürülmüştür. Oysaki bu yaklaşım âyetler arası ilişki konusunda şahsî görüşlere dayandığı için bir anlam ifade etmemektedir. Bu âyetlerin bir kısmı, nüzûlü Mekke'de tamamlanan ve Hz. Peygamber tarafından neredeyse yirmi yıla yakın bir süre okunan sûrelerde yer aldığından bunların sûre içerisindeki yeri konusunda hata ihtimali yoktur. Yine âyetlerin tertibinin Hz. Peygamber zamanında yapıldığına dair en önemli delil olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.) her Ramazan ayında Cebrâîl(a.s.) ile Kur'an'ı karşılıklı okuması gösterilmekte, içinde belli tertip bulunmayan metnin karşılıklı okunmasının ve takibinin mümkün olmadığı dile getirilmektedir.[49]

Bütün bu bilgiler ışığında, sûrelerin tertibinin, vahye dayanmasının zorunlu olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Çünkü Kur'ân'ın bütünlüğünü, Kur'ân'ın sûreler halinde nâzil olmasını isteyen vahiydir. Vahiyle Peygamber'in (s.a.) diline dökülen âyetlerin, bir bütünlük halinde yazılması, vahyin mantığının bir sonucudur. Çünkü Kur'ân anlaşılmaz bir kitap değildir. Eğer âyetler bir bütünlük arz etmeseydi, konularla ilgili âyetler farklı farklı yerlerde bulunsaydı, o zaman bir anlama problemi ortaya çıkacaktı. Böyle bir problemin ortaya çıkmamasını ancak vahyin doğrultusunda âyetlerin bir araya getirilmesi sağlamıştır. Her ne kadar bu düzenleme Peygamber'in (s.a.) yönlendirmesiyle yapılsa da, bu uygulamayı onun kendi içtihâdı ile yaptığı sonucunu da hâsıl etmez. Kendi içtihâdıyla yapsa dahi, yanlış bir uygulamada onu düzeltecek bir vahiy kurumu hâlâ işlemekteydi ve onun uygulaması düzeltilebilirdi. Sûre başlarında bulunan besmeleler de tevkifî bir düzenlemenin eseridir. Bu besmeleler eğer başında bulunduğu sûrenin bir âyeti olsaydı, o zaman Rasûlullah'tan (s.a.) nakledilen Tebâreke(Mülk) Sûresi'nin otuz âyet olduğu ile ilgili rivâyetin nakledilmemesi gerekirdi. Yine besmele her sûrenin bir âyeti olmuş olsaydı, ayrı ayrı isimlenmiş sûrelerin baş taraflarında da besmelenin olması gerekirdi. Çünkü bir ayetin kitâbetinin terkedilmesi, ancak tevâtür ile mümkün olur. Burada tevâtür olmadığı gibi, aynı sûreler olduğuna dair sahâbe arasında ihtilâf vardır. İhtilâfın var olduğu bir konuda kesin

48 Subhi es-Sâlih, *Kur'ân İlimleri,* 288-289.
49 Birışık, ''Kur'ân'', 26/387.

bir hüküm vermek mümkün değildir. Aslında Hanefîlerin görüşü iki zıt görüşün ortasını bulacak tarzdadır. Çünkü onlar her sûrenin başında müstakil bir âyet olduğunu kabul ederekle her sûrenin bir âyeti olduğunu kabul eden Şafiîlerle, sûre başlarında bir âyet olarak kabul etmeyen Malikî ulemânın görüşlerinin ortasını bulmuş olmaktadırlar. Sonuç olarak besmelenin bir âyet olduğunda şüphe yoktur. Çünkü Neml Sûresi'nin bir âyetidir. Sure başlarında besmelenin mevcûdiyeti ise bir gerçekliktir. Yani Besmele sûre başlarında mevcuttur. Onun sûrelere ait olması ise tartışılan bir konudur. Çünkü bu görüşün tevâtürle desteklenmesi gerekmektedir. Böyle bir tevâtür ise mevcut değildir, sadece âhad rivâyetler budurumu desteklemektedir. Âhad haberle, Kur'ân-ı Kerîm'in bir âyetinin tespitiniâlimler mümkün görmemektedirler. O zaman besmelenin başında bulunduğu surenin bir âyeti olduğu görüşü yerine, besmelenin sûre başlarında müstakil bir âyet olduğu görüşü Kur'ân'ın bütünlüğü açısından daha tutarlı görünmektedir.

2. Besmelenin Namazda Okunması İle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Besmelenin namazda okunup okunmayacağı ile ilgili farklı rivâyetler vardır. Bu rivayetlerin metni Hz. Peygamber'in (s.a.) ve ashâbın namazda besmelenin okunmasına vermiş olduğu önem üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu rivâyetlerden birisi de İbn Mâce'nin *Sünen*'de naklettiği Hz. Âişe rivâyetidir:

2.1. Hz. Âişe Rivâyeti

حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنْ حُسَيْنٍ الْمُعَلِّمِ، عَنْ بُدَيْلِ بْنِ مَيْسَرَةَ، عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: " كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَفْتَتِحُ الْقِرَاءَةَ بِالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Yezîd b. Hârun[50]- Huseyn el-Muallim[51]- Budeyl b. Meysere[52]- Ebu'l-Cevzâ[53]- Âişeşöyle demiştir: *"Rasûlullah (s.a.) kıraate Elhamdülillahi Rabbi'l alemîn ile başlardı."*[54]

Besmelenin kıraati konusunda nakledilen, İbn Mâce'nin naklettiği Âişe rivâyetinin râvileri, adâlet ve zabt açısından âlimlerin çoğu tarafından sika olarak değerlendirilmişlerdir. İttisâl açısından da hadisin senedinde bir inkıtâ yoktur. Râviler bu rivâyeti birbirlerinden nakletmişlerdir. Bu konuda rivâyet edilen diğer hadisi Ebû Hureyre nakletmiştir.

2.2. Ebû Hureyre Rivâyeti

Bu hadîs, İbn Mâce'nin Süneni'nde şu şekilde yer almaktadır:

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ وَبَكْرُ بْنُ خَلَفٍ وَعُقْبَةُ بْنُ مُكْرَمٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عِيسَى قَالَ: حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ رَافِعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عَمِّ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " كَانَ يَفْتَتِحُ الْقِرَاءَةَ بِالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

50 Yezîd b. Hârun 188/803 senesinde vefât etmiştir. Kütüb-ü Sitte müellifleri hadislerini nakletmişlerdir. Huseyn el-Muallim'den hadîs işitmiştir. Onun hakkında İbn Medînî, İbn Maîn, İclî, Ebû Hâtim sika değerlendirmesi yapmışlardır. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 32/262; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/39; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 11/321).

51 Huseyn el-Muallim b. Zekvân, Büdeyl b. Meysere'den hadis almış, ondan da Yezîd b. Hârun rivâyet etmiştir. Yahya b. Maîn, Ebû Hâtim, İclî, Nesâî onun hakkında sika değerlendirmesinde bulunmuştur. Kütüb-ü Sitte müellifleri onun rivâyetlerini nakletmişlerdir. (bk. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 6/372; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/332; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 2/324).

52 Budeyl b. Meysere el-Ukaylî el-Basrî, 130/747 senesinde vefât etmiştir. Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî rivayetlerini nakletmiştir. Ebu'l-Cevzâ'dan rivâyet almış, Huseyn Muallim de ondan nakletmiştir. Onun hakkında İbn Maîn, Ebû Hâtim, İclî, Nesâî, İbn Hibbân, Zehebî sika demiştir. (bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 1/264; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/371).

53 Ebu'l-Cevzâ Evs b. Abdullah er-Rabi'î el-Basrî, 83/702 senesinde vefât etmiştir. Ebû Hureyre, Âişe, İbn Abbâs ve Abdullah b. Amr'dan hadis rivâyet etmiştir. Ondan rivâyet alanlar arasında Büdeyl b. Meysere de vardır. Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, İclî, İbn Hibbân, Zehebî onun hakkında sika değerlendirmesi yapmış, Buhâri "isnâduhu nazar" demiştir. Kütüb-ü Sitte müellifleri rivâyetlerini eserlerinde nakletmişlerdir.(bk. Buhârî, *et-Tarihu'l-kebîr*, 2, 16; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 3/392; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/257; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 1/335).

54 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 41/301, İbn Mâce, *"İkâmetü's-Salât"*, 4.

Nasr b. Ali el-Cehdamî[55] ve Bekr b. Halef[56] ve Ukbe b. Mukrim[57]- Safvân b. Îsa[58]- Bişr b. Râfi'[59]-Ebu Hureyre'nin amcaoğlu Ebû Abdullah[60]- Ebû Hureyre- *"Rasûlullah (s.a.) kıraate "Elhamdülillâhi Rabbi'l-âlemîn" ile başlardı."*[61]

İbn Mâce'nin naklettiği bu rivâyet hakkında ise Âişe hadîsi gibi olumlu şeyler söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu haberin râvilerinden Bişr b. Râfi', dipnot-ta aktarıldığı gibi, adâlet ve zabt açısından sağlam kabul edilmemiştir. Onun münker rivâyetler hatta uydurma rivâyetler nakletmesi, adâlet açısından noksanlığını ortaya çıkarmaktadır. Bu durum yani Bişr b. Râfi'in adâlet yönünün eksikliği hadisi zayıf durumuna düşürmektedir. Besmelenin kıraati ile ilgili olarak rivâyet edilen İbn Mâce'nin nakletmiş olduğu iki habere metin açısından bakıldığında, bu iki rivâyette de Hz. Peygamber'in (s.a.) kıraate el-Hamdülillâhi Rabbi'l-alemîn ile başladığı ifade edilmektedir. Bu ifade bu haliyle eksik olarak göze çarpmaktadır. Çünkü Fâtiha Sûresi'nden önce iftitâh duasının kıraati vardır. Bunun zikredilmemesi bu uygulamanın ihmaline sebebiyet verebilir. Bunun için rivâyet metin olarak eksiktir. Diğer taraftan her işe besmeleyle başlanmasını isteyen Hz. Peygamber'in (s.a.) kıraate besmelesiz başlaması da düşünülemez. Burada besmelenin zikredilmiş olmaması ya ihmalden veyahut hadîsi nakleden sahâbenin besmeleyi âyet olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle de metin açısından haberde

55 Nasr b. Ali el-Cehdamî, 250/864 senesinde vefât etmiştir. Yahya b. Maîn, Zehebî, İbn Hacer onu sika olarak kabul etmiş, , Ebû Hâtim onu sadûk olarak değerlendirmiş, Safvân b. İsa'dan hadis nakletmiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/466; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/319; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/561).

56 Bekr b. Halef Ebû Bişr, 240/854 senesinde vefât etmiştir. Safvân b. İsâ'dan hadîs nakletmiştir. Onun hakkında Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve Zehebî sika demiş, Yahya b. Maîn ise sadûk değerlendirmesinde bulunmuştur. (bk. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dîl, 2/385; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 4/206; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/274; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/126).

57 Ukbe b. Mükrim el-Ammî el-Kûfî, 243/857 senesinde vefât etmiştir. Safvân b. İsa'dan rivayet almıştır. Onun rivâyetlerini Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî eserlerinde nakletmişlerdir. Onun hakkında Nesâî, Ebû Dâvud, Zehebî sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 20/22; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/30).

58 Safvân b. Îsa Ebû Muhammed el-Kuraşî ez-Zührî 198/813 senesinde vefât etmiştir. Bişr b. Râfi'den hadîs nakletmiş ondan rivâyet alanlar arasında, Bekr b. Halef, Ukbe b. Mükrim ve Nasr b. Ali vardır. Onun hakkında Ebû Hâtim, Zehebî ve İbn Hacer sika tabirini kullanmışlardır. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/425; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 13/208; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/504; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/277).

59 Bişr b. Râfi' en-Necrânî, Ebû Hureyre'nin amcaoğlundan rivâyet almış, Safvan b. İsa da ondan rivâyet nakletmiştir. Bişr, âlimlerin değerlendirmelerine göre zayıf bir râvidir. Onun hakkında Yahya b. Maîn münkerleri rivâyet eder demiş, Ebû Hâtim, Ahmed b. Hanbel, Zehebî, İbn Hacer zayıf olarak nitelendirmiştir. Buhârî hadisine mutâbi rivâyet yoktur değerlendirmesini yaparken, Tirmizî, hadîsi zayıftır demiştir. İbn Hibbân ise daha da ileri giderek, onun mevzû rivâyetleri naklettiğini ifade etmiştir. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 4/118; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/268; Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 2/28; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/123).

60 Ebû Abdullah ed-Devsî, adı Abdurrahman'dır. Bişr b. Râfi' ondan hadîs nakletmiştir. O da Ebû Hureyre ve Ebu'z-Zübeyr'den hadîs nakletmiştir. İbn Mâce ve Ebû Dâvûd hadîslerini eserlerine almışlardır. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 34, 27; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzan,* (Beyrut: y.y., 1986),7/472).

61 İbn Mace, "İkâmetü's-salât", 4.

noksanlık söz konusudur. Besmelenin kıraati ile ilgili nakledilen diğer bir rivâyet Enes b. Mâlik'ten aktarılan şu mevkûf haberdir.

2.3. Enes b. Mâlik Rivâyeti

عَنْ عَبْدِ الْمَجِيدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ خُثَيْمٍ، أَنَّ أَبَا بَكْرِ بْنَ حَفْصِ بْنِ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ: " صَلَّى مُعَاوِيَةُ بِالْمَدِينَةِ صَلَاةً فَجَهَرَ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ، فَقَرَأَ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لِأُمِّ الْقُرْآنِ، وَلَمْ يَقْرَأْ بِهَا لِلسُّورَةِ الَّتِي بَعْدَهَا حَتَّى قَضَى تِلْكَ الْقِرَاءَةَ، وَلَمْ يُكَبِّرْ حِينَ يَهْوِي حَتَّى قَضَى تِلْكَ الصَّلَاةَ، فَلَمَّا سَلَّمَ نَادَاهُ مَنْ شَهِدَ ذَلِكَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ: يَا مُعَاوِيَةُ أَسَرَقْتَ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتَ؟ فَلَمَّا صَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ قَرَأَ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لِلسُّورَةِ الَّتِي بَعْدَ أُمِّ الْقُرْآنِ وَكَبَّرَ حِينَ يَهْوِي سَاجِدًا

Abdülmecîd b. Abdülazîz[62] - İbn Cüreyc[63]- Abdullah b. Osman b. Huseym[64]- Ebû Bekr b. Hafs b. Umer[65]- Enes b. Mâlik şöyle demiştir: *"Muâviye Medine'de kıraati cehrî olan bir namaz kıldırdı. Fatihâ'dan önce besmeleyi okumadı. (Fatihâ)dan sonra gelen sûreden önce de okumadı. Eğilirken tekbîr almadı, bu şekilde namazı bitirdi. Selam verince Muhâcir ve Ensâr'dan her yerden bu durumu işiten kimseler şöyle dediler: "Ey Muâviye! Namaz-*

62 Abdülmecîd b. Abdüazîz, İbn Cüreyc'den hadis almış, İbn Cüreyc'in hadislerini en iyi bilen olarak tanınmıştır. Onun hadislerini Şafî, Ahmed ve Humeydî nakletmiştir. İbn Maîn, Ebû Dâvûd onu sika kabul etmiştir. Ebû Hâtim onun hakkında "hadis rivâyetinde kuvvetli değildir" demiş, Ahmed b. Hanbel "Lâ be'se bih" tabirini kullanmıştır. İbn Hibbân, onun terke müstehak olduğunu, haberleri kalbettiğini, meşhurlardan rivâyet ettiğini ve münkeru'l-hadîs olduğunu ifade etmiştir. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 18/271; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/662; Zehebî, *Mîzanu'l-i'tidâl*, 4/90; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6/339).

63 Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc: Vefâtı 150/767 yılı olan İbn Cüreyc'in künyesi Ebû Hâlid ve Ebu'l-Velîd'dir. Dedesi Cüreyc Ümmü Habîb'in rumlu kölesidir. İbn Cüreyc hakkında, imam, allâme, hâfız, Şeyhu'l-Harem, Sahibu't-Tesânîf, Mekke'de ilmi ilk tedvîn eden diye ifadelerde bulunulmuştur. Onun hakkında Yahya b. Maîn, "sika", Yahya b. Saîd el-Kattân, "sadûk" değerlendirmesi yapmıştır. Ahmed b. Hanbel, "İbn Cüreyc sahih hadîsi iyice tahkîk eder, sağlamlaştırmadığı hiçbir hadisi almazdı", Ebû Hâtim, "Sâlihu'l-Hadîs", el-İclî, "sika" demiştir. el-Alâî, onun tedlîs yaptığını söylemiştir. Darekutnî ise, İbn Cüreyc'in tedlîsinin en şerli tedlîs olduğunu, çünkü onun tedlîsinin kabih tedlîs olduğunu, Mecrûh'tan işittiğini tedlîs yaptığını ifade etmiştir. (bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 5/422; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/35; el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/103; Alâî, *Câmiu't-tahsîl,* 1/229; İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisîn*, 41; Suyutî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 81; Zehebî, *Siyer-i a'lâmü'n-nübelâ*, 1/325).

64 Abdullah b. Osman b. Huseym, 132/749 senesinde vefât etmiştir. İbn Maîn onun hakkında "leyse bi kavî" değerlendirmesinde bulunmuş, Ebû Hâtim onunla ihticâc edilmeyeceğini söylemiştir. İbn Hibbân sika yorumunda bulunurken, İbn Hacer onun hakkında "sadûk" demiştir. Abdülmelik b. Cüreyc ondan hadis almıştır. Ebû Bekir b. Hafs b. Ömer'den rivâyet aldığı eserlerde yer almamaktadır. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/111; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 15/280; Zehebî, *el-Muğnî,* (Beyrut: y.y., 1405/1984), 1/347; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/313).

65 Ebû Bekr b. Hafs b. Ömer'in adı, Abdullah'tır. Kütüb-ü Sitte müellifleri rivâyetlerini eserlerine almışlardır. Onun hakkında İbn Maîn sika, Ebû Hâtim, Lâ be'se bihî, demiştir. O naklettiği rivâyetleri, İbn Ömer ve Urve b. Zübeyr'den hadis almış, Enes b. Mâlik'ten hadis almamıştır. İbn Cüreyc ve Şu'be de ondan hadis almıştır.(bk. İbn Ebî Hâtim*, el-Cerh ve't-ta'dîl,* 9/338; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 12/28).

dan eksilttin mi, yoksa unuttun mu?'' Bu olaydan sonra Muâviye Fâtiha ve ondan sonra gelen sûre için besmeleyi okudu, secdeye eğilirken tekbîr getirdi."[66]

Abdürrezzâk(öl.211/826), Dârekutnî(öl.385/995) ve Beyhakî'nin(öl.458/1065) naklettikleri bu rivâyetin senedi sağlam görünmemektedir. Râvilerden İbn Cüreyc'in tedlîsi hadîsi zayıf hale getirmekle birlikte, İbn Cüreyc ile Ebû Bekr b. Hafs arasında yer alan Abdullah b. Osman b. Huseym'in varlığı hakkındaki şüphe de rivâyetin zayıflığını kuvvetlendirmektedir. Zira her ne kadar İbn Cüreyc ondan hadîs almış olsa da, Ebû Bekr b. Hafs'ın ona rivayet verdiği, onun da Ebû Bekir b. Hafs'dan rivâyet aldığı kaynaklarda yer almamaktadır. Ayrıca Abdullah b. Osman b. Huseym hakkında onun adâlet vasfını düşüren yorumlar da söz konusudur. Diğer taraftan Ebû Bekr b. Hafs b. Ömer'in Enes b. Mâlik'ten hadis rivayet ettiğine kaynaklarda değinilmemektedir. Bütün bu izahlar çerçevesinde Enes b. Malik rivâyetinin senedinin muttasıl olduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı râvilerin adâlet yönünün noksan olması ve senedinin muttasıl olmaması bu hadîsin şiddetli zayıf olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Aynı zamanda mevkûf bir rivayettir. Bu rivâyetin senedi zayıf olmakla birlikte metninde de illetli olma söz konusudur. Çünkü bu olay Muâviye namaz kıldırdığına göre, onun halîfeliği zamanında olmuştur. Bu haber, Muâviye gibi bir sahabînin senelerce Şam'da vali olarak imam olduğu namazları yanlış ikâme ettiği sonucunu ortaya çıkarır ki, bu mümkün değildir. Vali olarak atanan birisinin ibâdetten, muâmelata bütün hükümleri ve uygulanış biçimlerini bilmesi, onu bu makama lâyık kılan unsurlardır. Muâviye de bu unsurları bilen birisi olarak o makama atanmıştır. Onun namaz gibi en önemli ibâdeti yanlış kıldırmasının söz konusu olduğu düşünülemez. Bütün bu sebeplerden dolayı hadisin metni illetlidir.

Bu konuda İbn Ömer'in uygulaması ile ilgili nakledilen mevkûf bir haber daha vardır.

2.4. İbn Ömer Rivâyeti

مسلم وعبد المجيد، عن ابن جُريج، عن نافع، عن ابن عمر رضي اللَّه عنهما أنه كَان لا يَدَعُ بسم اللَّه الرحمن الرحيم لأم القرآنِ وللسورة التي بعدها

Müslim[67] ve Abdülmecîd - İbn Cüreyc- Nâfi'- *"İbn Ömer (r.a.), Ümmü'l-Kurân'dan önce, Ümmü'l-Kurân'dan sonra okunan sureden önce besmele okumayı bırakmazdı."*[68]

66 Abdürrezzâk, *Musannef*, 1/357; Ali b. Ömer Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Seyyid Abdullah Hâşim (Beyrut: y.y., 1966), 1/311; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 49.

67 Müslim b. Hâlid ez-Zencî, İbn Cüreyc'den hadis almıştır. Hadis mütehassısları onu sağlam görmemektedirler. Onun hakkında Ebû Zür'a, Buhârî, Ebû Hâtim, ''münker'ul-Hadis'', Ebû Dâvud ve Nesâî de zayıf demiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/183; Zehebî, *el-Muğnî*, 2/655; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/258).

68 Abdürrezzâk, el-Musannef, 2/90, Muhammed b. İdris eş-Şafî, el-Müsned, nşr. Ahmed b. Süleyman & Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: y.y. 1426/2005), 1/37.

Abdürrezzâk'ın naklettiği bu İbn Ömer rivayeti de, Müslim b. Hâlid ve Abdülmecîd b. Abdülazîz'in[69] adalet ve zabt yönüyle cerhedilmeleri sebebiyle zayıftır. Aynı zamanda rivayet mevkûftur. İbn Ömer'in uygulamasını nakleden bu haberin metni İbn Ömer'in besmeleyi okumayı gerekli gördüğü sonucunu doğurmaktadır. Bu metin, onun söz konusu uygulamayı farz olarak telakkî ettiği sonucunu ortaya çıkarabileceği gibi, aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.) devamlı yerine getirdiğinden hareketle besmelenin kıraatine ehemmiyet verdiğine de işaret edebilir. Bu yönüyle metinde bir illet söz konusu değildir.

Besmelenin kıraati hakkında Ebû Hureyre'den nakledilen başka bir rivayet daha vardır.

2.5. Ebû Hureyre Rivâyeti

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ، عَنْ شُعَيْبٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ، عَنْ نُعَيْمٍ الْمُجْمِرِ قَالَ: صَلَّيْتُ وَرَاءَ أَبِي هُرَيْرَةَ فَقَرَأَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ثُمَّ قَرَأَ بِأُمِّ الْقُرْآنِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقَالَ: «آمِينَ». فَقَالَ النَّاسُ: آمِينَ وَيَقُولُ: كُلَّمَا سَجَدَ «اللَّهِ أَكْبَرُ»، وَإِذَا قَامَ مِنَ الْجُلُوسِ فِي الِاثْنَتَيْنِ قَالَ: «اللَّهِ أَكْبَرُ»، وَإِذَا سَلَّمَ قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنِّي لَأَشْبَهُكُمْ صَلَاةً بِرَسُولِ اللَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

Muhammed b. Abdullah b. Abdü'l-Hakem[70] - Şuayb[71]- el-Leys[72]- Hâlid[73]- Ebû Hilâl[74]- Nuaym el-Mücemmir[75] şöyle demiştir: *"Ebû Hureyre'nin arkasında namaz kıldım.*

69 Bkz. 61 nolu dipnot.

70 Muhammed b. Abdullah b. Abdü'l-Hakem, Ebû Abdullah el-Mısrî 268/881 yılında vefat etmiştir. Şuayb b. el-Leys'den hadis nakletmiş, Nesâî onun rivayetini nakletmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim ve Nesâî, sika demiştir. (bk. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dîl, 7/300; Mizzî, Tehzîbu'l-kemâl, 25/497; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 9/232).

71 Şuayb b. el-Leys 198/813 senesinde vefat etmiştir. Babası el-Leys b. Sa'd'dan hadis nakletmiştir. Ondan rivayet alanlar arasında Muhammed b. Abdullah b. Abdü'l-Hakem de vardır. Onun hakkında İbn Hibbân, Zehebî gibi âlimler sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Müslim, Ebû Dâvud, Nesâî onun rivayetlerini aktarmışlardır. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl,* 12/532; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/488).

72 Leys b. Sa'd b. Abdurrahmân, hakkında İbn Maîn, İclî, Nesâî, Ebû Zür'a, sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Oğlu Şuayb ondan hadis almıştır. Onun rivâyet aldığı râviler arasında Hâlid b. Zeyd el-Mısrî de vardır. (bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 8/412).

73 Hâlid b. Yezîd el-Mısrî hakkında, Ebû Hâtim Lâ be'se bihî, İclî ve İbn Hibbân sika değerlendirmesinde bulunmuştur. Rivâyet aldığı râviler arasında Saîd b. Ebî Hilâl de vardır. Leys b. Sa'd ondan hadis alan râvilerdendir. (bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 3/119).

74 Saîd b. Ebî Hilâl, 138/755 senesinde vefât etmiştir. Cabir, Enes ve Nuaym el-Mücemmir'den rivâyetler almıştır. Onun hakkında Ebû Hâtim Lâ be'se bihî, İbn Hibbân ve İclî sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. (bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 11/94; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 4/83).

75 Nuaym el-Mücemmir b. Abdullah, Ebû Hureyre, İbn Ömer, Enes b. Malik ve Cabir'den hadîs nakletmiştir. Yirmi sene Ebû Hureyre'nin yanında kalmıştır. İbn Mâin, Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Hibbân ve Zehebî onun hakkında sika demişlerdir. Kütüb-ü Sitte müellifleri rivâyetlerini nakletmişlerdir. (bk.Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl,*29/487; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/234; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 10/414).

Bismillahirrahmanirrahim'i okudu. Sonra Ümmü'l-Kur'an'ı okudu. Selam verdiğinde şöyle dedi: "Allah'a yemin olsun ki, şüphesiz namazı Rasûlullah'a en çok benzeyen benim."[76]

Nesâî'nin nakletmiş olduğu bu rivayet, râvilerinin tarihsel olarak aynı zaman diliminde yaşamaları ve birbirlerinden rivâyet almaları ve râvilerinin adâlet ve zabt yönüyle sika olmaları sebebiyle sahîh bir hadîstir. Bu rivâyetin metninde de bir illet söz konusu değildir. Ebû Hureyre'nin etrafında bulunan sahabîlere Hz. Peygamber'in (s.a.) kıraatine besmeleyle başladığını aktarması şeklinde bu hadisin metni ortaya çıkmıştır. Burada besmelenin vurgulanması, Hz. Peygamber'in besmele okumayı kıraatten önce âdet haline getirmesinden dolayıdır. Besmelenin âyet oluşuyla ilgili olarak da nakledilen İbn Abbâs rivâyeti, besmelenin okunması konusunda değerlendirilmiştir. Bu rivâyetin sened ve metin açısından değerlendirilmesi, bir önceki konuda yapıldığı için burada tekrar edilmemiştir. (bkz. s.3)

2.6. Besmelenin Namazda Okunması İle İlgili İhtilâfların Değerlendirilmesi

Namazda besmelenin kıraat olarak yeri, Fâtiha Sûresi'nin evvelidir. Besmelenin Fâtiha Sûresi'nden önce okunup okunmayacağı ile ilgili olarak rivâyet eksenli görüşler ortaya çıkmıştır. Çünkü ibâdet ile ilgili bir düzenleme ya Kur'ân-ı Kerîm ya da hadis(Sünnet) tarafından yapılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm ibâdetin yapılmasını emretmiş, hadis(Sünnet) ise ibâdetin nasıl uygulanacağını Müslümanlara göstermiştir. Bu uygulamaların hüküm olarak adlandırılmasını ise ''fıkıh'' ilmi üstlenmiştir. Uygulamalara verilen hükümler, farz, vâcip, sünnet(müekkede-gayri müekkede), müstehâb, mübâh, mekrûh(tenzîhen-tahrîmen), haram şeklinde hükmî karşılıkları fıkıh ilmi mütehassıslarınca belirlenmiş, bu belirlemede de Kur'ân ve Sünnet esas teşkil edilmiştir. Besmelenin kıraati de namaz içerisinde şekillenmiş alt bir ibâdettir. Namaz bir ibâdettir, namaz içerisinde gerçekleştirilen bir uygulama ise onun içerisinde, bir alt konuma yerleşerek, ibâdetin ya olmazsa olmazı yani şartı, rüknu, farzı, vâcibi olmuş veya terk edilebilir yani mübâh, müstehâb konumunda yerini almıştır. Besmele de işte bu kategoride düşünülmüştür. Ancak onun terk edilip edilmeyeceği veya namazın olmazsa olmazı olup olmadığı noktasında âlimler ihtilâf etmişler ve üç ana görüş ortaya çıkmıştır:

1-Fâtiha Sûresi'nden önce besmele okunmaz. İster gizli olsun ister açıktan olsun besmelenin okunması diye bir uygulama söz konusu değildir. Bu görüşü Mâlikî ulemâ savunmuştur.[77]

---

76 Nesâî, ''İftitâh'', 21.

77 Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: y.y., ts.), 1/64; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî fürûi'l-Mâlikiyye (Beyrut: y.y., 1407/1986),* 40.

2-Fâtiha Sûresi'nin başında yer alan besmele Fâtiha Sûresi'nin yedi âyetinden birisidir. Bu yüzden nasıl Fâtiha Sûresi'ni okumak farz ise, onun bir âyeti olan besmeleyi de okumak farzdır, onun terk edilmesi halinde namaz sahîh olmaz. Bu görüş Şafî mezhebi âlimleri tarafından kabul edilmiştir.[78]

3-Fâtiha Sûresi'nden önce besmelenin okunması sünnet[79] veya müstehâbtır.[80] Çünkü Rasûlullah'ın(s.a.) besmeleyi Fâtiha Sûresi'nden önce okuduğu ile ilgili uygulama rivâyet olarak nakledilmiştir. Bu görüşü savunanlar ise Hanbelî ve Hanefî âlimlerdir.

Mâlikî ulemanın besmelenin kıraatini gerekli görmeme şeklinde tebellür eden görüşlerine İbn Mâce'nin rivâyet ettiği iki haber delil olmaktadır. Bu iki haberden ilki olan Âişe rivâyeti hadîs kriterleri açısından sahîh olarak değerlendirilirken, Ebû Hureyre rivâyeti zayıf olarak kabul edilmektedir. Bunun için takviye edici rivâyetlere ihtiyaç vardır. Diğer taraftan bu rivâyetlerden besmelenin okunmasını gerekli görmemek gibi bir sonuca ulaşmak da mümkün değildir. Bu rivâyetlerde okunması gereken kıraat işlemine Hz. Peygamber'in (s.a.) Fâtiha Sûresi ile başladığından bahsedilmektedir. Fatiha Suresi'nin kıraatinin öncesi bu rivâyette söz konusu edilmemiştir. Bunun için Fâtiha Sûresi'nden önceki kıraat işlemiyle ilgili rivâyetlerle bu rivâyet bir arada düşünülerek hüküm vermek doğru olandır. Mâlikî ulemâ bu konuda hüküm verirken bu durumu göz ardı etmiştir. Hem zayıf rivâyeti delil olarak kullanma hem de rivâyetleri bir arada değerlendirmeme bu hükmün doğruluğunu mümkün kılmamaktadır.

Şafiî mezhebi, besmelenin kıraati konusunda zayıf rivâyetlere dayanarak besmelenin kıraatinin farz olduğu şeklinde hüküm vermiştir. Onların delil olarak kullandıkları İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik rivâyetleri zayıf, mevkûf rivayetlerdir. Rivâyetlerin bu durumu, verilen hükmün doğruluğunu tartışılır hale getirmektedir. Namazın olmazsa olmazı olarak kabul edilen bir uygulamanın dinin birinci ağzından çıkan bir delile ve hadis kriterleri açısından sahih veya hasen olan delile dayanması gerekir. Fakat bu hassâsiyet, Şafî mezhebi âlimlerince ya ihmal edilmiş veya onlara bu haberler sağlam bir yolla gelmiş olmalıdır. Oysa yapılan araştırma neticesi, zayıf ve mevkûf haberler delil alınarak kuvvetli bir hüküm verilmiş olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun için Şafiîlerin bu hükmü tartışılabilir.

Hanefî ve Hanbelîlere delil olacak rivayet, Ebû Hureyre rivâyetidir. Sened ve metin olarak sahîh olan rivâyet, besmelenin kıraatinin sünnetteki uygulamasını Ebû Hureyre'nin çevresindeki insanlara aktarması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle besmeleyi

78 Muhammed b. İdris eş-Şâfî, *el-Ümm* (b.y.: y.y., ts.), 1/93.
79 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/94.
80 İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfî fî Fıkhi'l-imami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, 1/130; İbn Teymiyye, Abdü's-Selam b. Abdullah, *el-Muharrer fi'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (Riyad: y.y., 1404/1983), 1/53.

okumanın sünnetteki yeri beyan edilmiştir. Bu rivayet çerçevesinde Hanefî ve Hanbelî mezhebinin görüşlerini sağlam delile dayandırdıklarını söylemek mümkündür.

Aktarılan görüşler çerçevesinde konuya bakıldığı zaman, besmelenin Fâtiha Sûresi'nden önce okunması gibi bir uygulamanın varlığı söz konusudur. Sahîh rivâyetler bir arada değerlendirildiği zaman ortaya çıkacak sonuç, besmelenin Fâtiha Sûresi'nden önce okunmasının sünnette yerinin olduğudur. Bazı rivâyetlerde Fâtiha Sûresi ile kıraate başlamaktan bahsedilmektedir. Bu, kıraate sûre olarak Fâtiha Sûresi'nden başlandığını ifade etmek için dile getirilmiştir. Bu konuda vârit olan sahih rivâyetlerin bir arada değerlendirilmesi, Fâtiha Sûresi'nden önce besmelenin kıraatinin var olduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır. Söz konusu rivâyetleri bu çerçeveden değerlendirmek gerekmektedir. Ayrıca Besmelenin Fâtiha Sûresi'nin bir âyeti olduğundan hareketle, besmelenin kıraatini farz olarak kabul etmek, sahîh rivâyetlere dayandığını söylemenin zorluğu sebebiyle doğru olmayabilir. Çünkü bir hükmün doğruluğu, onun sağlam delillere dayanmasını gerektirmektedir. Eğer bu hüküm namazın olmazsa olmazı kabul ediliyorsa, onun sahîhliği hakkında menfi hiçbir şeyin söylenmemiş olması gerekir. Besmelenin kıraati rivâyetler çerçevesinde düşünüldüğü zaman onu sünnet olarak kabul eden mezheplerin görüşlerinin doğruluğunu söylemek, hakkı teslim etmek olacaktır.

SONUÇ

Besmele İslam dininde oldukça önemlidir. Zira Müslüman kişi bu ifâdeyi söyleyerek başladığı her işi Allah'ın adıyla yapmış kabul edilir. Besmele Kur'ân-ı Kerim'de Neml Sûresi 30. âyette yer alır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in besmelesiz başlanılan işin sonunun hayırlı olmayacağını bildiren ifadeleri vardır. Böyle önemli bir cümlenin her sûre başında yer alması onun her sûreye ait müstakil bir âyet olup olmadığını da gündeme getirmektedir. Onun müstakil bir âyet olup olmadığı ile ilgili bilgiyi sağlam olarak verecek olan ise Hz. Peygamber'dir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'den bu konuda vârit olan ve bir kısım ulemâ tarafından da delil olarak kullanılan besmelenin her sûre başında müstakil bir âyet olup olmadığı ile ilgili rivâyetler incelenmiştir. Buna göre onun sûre başlarında müstakil bir âyet olduğu ile ilgili delil olarak kullanılan rivâyetlerin sahih olmadığı ortaya çıkmıştır. Tabi ki onun müstakil bir âyet olduğu kabul edildiği takdirde onun namazdaki kıraatinin gerekliliği de söz konusu olacaktır. Aynı şekilde bu çalışmada besmelenin namazda okunmasının gerekli olduğu ile ilgili rivâyetlerin zayıf, okunmasının müstehâp olduğunu gösteren rivâyetlerin de sahih olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sebeple namazda besmele okumanın farz olduğu ile ilgili fıkhî hükmün hatalı olduğu neticesine varılmıştır.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'anî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt, Beyrut: y.y., 2. Basım, 1403.

Alâî, Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-. *Kitabu'l-Muhtelitîn.* thk. Rafet Fevzi Abdülmuttalib & Ali Abdülbasît Fevzî. Kahire: y.y., 1. Basım, 1996

Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb el-.*et-Tarîhu'l-Bağdâdî*. nşr. İsmâil el-Ensârî. Riyad: y.y., 1395/1975.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Mustafa Abdülkadir el-Ata. 10 Cilt. Mekke: y.y., 1994.

Birışık, Abdülhamit. ''Kur'an''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/387. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Buhârî, Ebû Abdillah, Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh.* 8 Cilt. İstanbul: y.y., 1979.

Buhârî, Ebû Abdillah, Muhammed b. İsmail el-. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Haşim en-Nedvî. 8 Cilt. b.y.: yy., ts.

Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-kına' an mütüni'l-iknâ'*.6 Cilt.Beyrut: y.y.,1402/1981.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: y.y., 1409/1988.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili.* 10 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, ts.

Hâkim, Muhammed b. Abdullâh.*el-Müstedrek ale's-Sahîhayn.* thk., MustafaAbdülkadir Ata.4 Cilt. Beyrut: y.y., 1990.

İbn Abdi'l-Berr, Ebû Ömer Cemâl Yusuf b. Abdullah. *el-Kâfî fî fürûı'l-Mâlikiyye*. Beyrut: y.y., 1407/1986.

İbn Abdi'l-Berr, Ebû Ömer Cemâl Yusuf b. Abdullah. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. 14 Cilt. Mağrib: y.y., 1387/1967.

İbn Adî, Abdullah Cürcânî. *el-Kâmil fi'd-duafi'r-ricâl*. nşr. Yahya MuhtârĞazâvî.7 Cilt. Beyrut: y.y.,3. Basım,1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Kitâbu'd-duafâ ve'l-metrûkîn.*thk. Abdullah el-Kadî. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1. Basım, 1406/1985.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Abdurrahmân. *el-Cerh ve't-ta'dîl.* 9 Cilt. Beyrut: y.y. 1371/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: y.y.,1. Basım, 1409/1988.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-tehzîb.* thk. Muhammed Avvâme. Suriye: y.y., 1. Basım, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîs-i Hidâye*, 2 Cilt.Beyrut: y.y., ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-tehzîb.* 6 Cilt.Beyrut: y.y., 1984.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* 23 Cilt. Beyrût: y.y., 1379/1959.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali.*el-İsâbe fî temyîzi's-Sıhâbe.* thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: y.y. 1992.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali.*Lisânu'l-mîzan*, 7 Cilt. Beyrut: y.y. 3. Basım, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tabakâtü'l-müdellisîn*. thk. Asım b. Abdullah el-Karyutî. Amman, y.y., 1. Basım, 1983.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Telhîsu'l-Habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-râfiiyyi'l-kebîr.* thk. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî. 4 Cilt. Medîne: y.y. 1964.

İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Şerafeddin Ahmed. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 1. Basım, 1975.

İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullah b. Muhammed. *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmami'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel.* thk. Züheyr eş-Şavîş. 4 Cilt. Beyrut, 5. Basım, 1408/1988.

İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullah b. Muhammed, *el-Muğnî*, 10 Cilt, Beyrut, 1. Basım, 1405/1984.

İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed el-Kazvinî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt, Kâhire: y.y., 1952.

İbn Müflih, Ebû İshâk Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mükni'*. 10 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

İbn Teymiyye, Abdü's-Selâm b. Abdullah.*el-Muharrer fi'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel.* 2 Cilt. Riyad: y.y., 2. Basım, 1404/1983.

İclî, Ahmed b. Abdullah b. Salih el-. *Ma'rifetü'-sikât*, thk. Abdülalîm el-Bestevî. 3 Cilt. Medine: y.y. 1. Basım, 1985.

Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed el-.*Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*.7 Cilt. Beyrut: y.y., 2. Basım, 1982.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Ferec el-. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Abdurrahim el-Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: y.y., 2. Basım, 1372/1952.

Malik b. Enes. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ.* 16 Cilt.Beyrut: y.y., ts.

Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Mısır: y.y., 1370.

Mizzî, Yusuf b. Ez-Zekî el-. *Tehzîbu'l-kemâl.* thk. Beşşâr Marûf. 35 Cilt. Beyrut: y.y., 1. Basım, 1980.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-. *es-Sünen*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl es-. e*l-Mebsût.* 30 Cilt. Beyrut: y.y., 2001.

Subhi es-Sâlih.*Kur'ân İlimleri*. trc., M.Said Şimşek. İstanbul: Hibaş Yayınları, 1994.

Suyutî, Muhammed b. Abdurrahman Celalettin es-. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: y.y., 1. Basım, 1403/1982.

Şafiî, Muhammed b. İdris eş-.*Müsned-i Şafi*.nşr. Ahmed b. Süleyman & Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 8 Cilt. Riyad: y.y., 1426/2005.

Şafiî, Muhammed b. İdris eş-. *el-Ümm.*8 Cilt. by.: y.y., ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr.*5 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr.* 9 Cilt. Mısır: y.y., ts.

Tirmizî, Ebû Îsa Muhammed et-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire, y.y., 1356.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâyetun fi'l-Kütübü's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt, Cidde: y.y., 1 Basım, 1992.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-. Siyeru a'lâmu'n-nübelâ, thk. Şuayb Arnavut & Muhammed Nuaym, 23 Cilt. Beyrut: y.y., 9. Basım, 1413/1992.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *el-Muğnî fi'd-duafâ.*Beyrut: y.y., 1405/1984.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-14-831332
15(8):304-321,2021

دراسة الأسباب الحقيقية لتغيير الإمام الشافعي لمذهبه القديم حينما انتقل إلى مصر

Walid ALZEIR *

ملخّص :
إن ظاهرة مذهبَي الشافعي القديم في العراق والجديد في مصر: ظاهرة استرعت انتباه العلماء والباحثين قديما وحديثا، فزعم أحمد أمين وغيره من المعاصرين أن الإمام الشافعي غيّر مذهبه القديم برمته لتأثره بالبيئة المصرية، وقد بيّنت أن هذا غير صحيح لسببين، الأول: أن الشافعي لم يغيّر مذهبه القديم كله وإنما بعض مسائل مذهبه القديم، الثاني: أنه إنما غيّر بعض أقواله لا لتأثره بالواقع الجديد، بل لأن اجتهاده قد تغير فيها لأسباب موضوعية شرعية كاطلاعه على أدلة جديدة ونحو ذلك.
هذا وقد ذكرت أسبابا أخرى لتغيير الإمام الشافعي لمذهبه القديم كاطلاعه على فقه جديد في مصر كفقه الليث بن سعد وفقه أشهبَ وغيره من أصحاب مالك رحم الله الجميع، ولكن هذا السبب نوقش وضُعّف. وذكرت أيضا أن العُرف له مدخل فقط في تغيّر الأحكام التي تناط به، وأن هذا ينص عليه الفقهاء سواء تغيّر عُرفهم أم لا، وأن الشافعي قد غيّر بعض أقواله حتى في مذهبه الجديد في مصر. والله أعل

الكلمات المفتاحيّة: *الشافعي، مصر، تغير، قديم، جديد*

İmâm-ı Şafiî'nin Mısır'a Taşındığında Eski Doktrininin Değişmesinin Gerçek Nedenleri

Walid ALZEİR

Öz

"Mısıra gittikten sonra İmam Şafiî'nin eski mezhebini değiştirmesinin gerçek sebepleri" araştırmasının özeti; Şafii'nin eski mezhebinin Irak'ta, yeni mezhebinin ise Mısır'da olguları. Eski ve yeni araştırmacı ve âlimlerin dikkatini çeken belirtiler. Bazı modern âlimler iddia etmişler ki, İmam Şafiî Mısır çevresinin etkisi ile eski mezhebini tümü ile değiştirmiştir. Bunun iki sebepten doğru olmadığını açıkladım. Birincisi İmam Şafiî eski mezhebini tümü ile değil, eski mezhebinin bazı meselelerini değiştirmiştir. İkincisi bazı fikirleri ve içtihadı yeni durum sebebi ile değil, yeni delillerle tanışması sonucunda objektif şerî sebeplerden değişmiştir.

Ben aynı zamanda İmam Şafinin eski mezhebini değişmesindeki diğer sebepleri de zikrettim. Onun Mısır'da Malik in arkadaşları Leys b. Sad, Eşhab gibi(Allah hepsine rahmet etsin) fakihlerin fıkhı gibi yeni fıkıhla tanışması buna örnek olabilir. Ancak bu sebep tartışılabilir zayıf sebeptir. Aynı şekilde hükümlerin değişmesinde bağlı olarak yine de uygulamanın bir giriş yolu vardır. Uygulamaların değişmesine bakmayarak fakihler bunu tayin etmişlerdir. Şafii de Mısır'da hatta yeni mezhebinde de bazı fikirlerini değiştirmiştir ki, doğrusunu Allah bilir.

* Assist. Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.
Dr. Öğr. Üyesi, Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
waleed1975m@gmail.com **ORCID** 0000-0003-1654-6326
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 25 November / Kasım 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 04 January / Ocak 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 January/ Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 304-321.
Suggested ISNAD Citation: Walid Alzeir, "İmâm-ı Şafii'nin Mısır'a Taşındığında Eski Doktrininin Değişmesinin Gerçek Nedenleri", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8/*15 (Ocak-January 2021), 304-321.
www.dergipark.org.tr

Anahtar Kelimeler: *El Shafei, Mısır, Değişim, Eski, Yeni.*

البحث كاملا[1] وهو في عشرة عناصر:

أولا: المقدمة:

اشتهر الإمام الشافعي بأن له مذهبين؛ مذهبه القديم في العراق، ومذهبه الجديد في مصر؛ إذ قد تغير اجتهاده في مسائل كثيرة لما انتقل إلى مصر؛ فظن بعض المعاصرين أن الشافعي لما تغيرت عليه البيئة غيّر مذهبه ليتناسب مع الوضع الجديد، وبناء عليه فيجب علينا ألا نبقى متمسكين بفقه السابقين كالشافعي وأبي حنيفة ومالك، لأنهم هم أنفسهم لم يتمسكوا بفقههم لما اقتضى الأمر وتغيرت الظروف كما فعل الشافعي، بل نحن أولى منهم في ذلك لأن الشافعي إذا غير مذهبه في فترة بسيطة فما بالنا نتسمك بفقه عمره أكثر من اثني عشر قرنا.

هكذا فهم بعض العلمانيين والعصرانيين ظاهرة مذهبي الشافعي، ومن هؤلاء الأستاذ أحمد أمين حيث ذكر ما خلاصته أن الشافعي تأثر بالبيئة التي كانت محيطة به في مصر، فغير مذهبه أو على الأقل بعض أقواله القديمة حين أتى إلى مصر مراعاة لما كان سائدًا فيها، وتماشيًا مع العرف ومسايرة للتقاليد والمعاملات التي كانت شائعة حينئذ.فمما ذكره: أن الشافعي رأى بعض حالات اجتماعية تخالف تلك التي رآها في الحجاز، فغير ذلك من فقه الشافعي في بعض أقواله، وأطلق عليه المذهب الجديد([2]).

ثانيا: بيان أن أحمد أمين هو أول من أثار الحديث عن أثر العرف في تغير مذهب الإمام الشافعي

---

[1] ملاحظة: هذا البحث هو في الأصل جزء من رسالتي للماجستير " عوامل الثبات والتغير في الأحكام الشرعية".

[2] ضحى الإسلام 331/2.

يعتبر أحمد أمين أول من أثار الحديث عن أثر العرف في فقه الإمام الشـــافعي، ولا سيما في مذهبه الجديد([3])، وضرب على ذلك أمثلة سنأتي عليها، ثم تابعه على قوله كثيرون مبتهجين بأن الشافعي لم يكن جامدا بل سرعان ما غيّر مذهبه لتغير الظروف.

وقد يكون بعضهم يقصد بذلك مدح الإمام الشافعي، وإظهار مرونته، وسرعة تأقلمه وهذا شيء حسن، فإن الفقيه المجتهد ينبغي أن يكون مدركا لأوانه وعصره ويستنبط الأحكام الشرعية لما استجد من الحوادث التي تحيط به.

ولكن العلمانيين يريدون بهذا الكلام نسـف الفقه الإسـلامي بحجة أنه لا يناسـب العصـر، وبذريعة ما فعله الشـافعي في مذهبيه، وفي ذلك يقول بعضـهم " صـاحب المذهب الشـافعى فى الفقه الإسـلامى، ومؤسـس علم أصـول الفقه، وتنسـب له آراء فقهية عدة وفتاوى قديمة، لكن الرجل ولتغيير المكان والزمان رأى إنها أصـبحت لا تناسـب العصـر والظرف المكانى الذى يتواجد فيه، فتراجع عنها بما يناسب صحيح الدين وظروف البلاد".[4]

كان للشـافعى مذهب فى العراق ومذهب فى مصـر حين قدم مصـر وقالوا أيضـا: " على نحو يتوافق وطبيعة البلد وأعرافه وثقافته وظروفه وطبيعة العصـر وأنه كان يفتى فى العراق بفتاوى ولما حط الرحال فى مصـر أصـبح يفتى بخلاف ذلك لاختلاف البيئة بين مصـر والعراق وبالتالى أصبحت له فتاوى تناسب أهل العراق وفتاوى تناسب أهل مصر "[5]

ولذلك أجدني مضـطرًا إلى مناقشـة أحمد أمين الذي أثار هذه القضـية من خلال ما سيأتي.

) انظر أثر العرف لسيد عوض ص3.600(

4 انظر مقالا لمحمد عبد الرحمن على موقع "اليوم السـابع" بعنوان: الفقه ليس جامدًا.. هذه الفتاوى تراجع عنها الإمام الشافعى عندما جاء إلى مصر.

5 انظر ذلك في مقال للأستاذ ماهر حسن على موقع "المصري اليوم" بعنوان: "الإمام الشـافعى بين مذهبى العراق ومصر". وقد نقل صاحب هذا المقال هذا الزعم عن غيره ثم ذكر تفنيدا مقتضبا له بقوله نقلا عن غيره: " وقالوا إن هذا الزعم ليس صحيحا فلم يثبت أنه كان للإمام الشافعى فتاوى تناسب أهل العراق وأخرى تناسب أهل مصر".

ثالثا: بيان أن الشافعي غيّر بعض مسائل مذهبه القديم وليس كله

مما يجب أن يُعلم أن الشـافعي لم يغير كل ما قاله في القديم، ويسـتبدل به قولاً آخر في مذهبه الجديد، بل غير بعض أقواله كما أقر بذلك أحمد أمين نفسه[6].

ومنشـأ هذا الوهم أن أصـحاب التاريخ والتراجم صـنفوا كتب الشـافعي إلى جديدة في مصر وقديمة في العراق، فجاء من توهم أن الشـافعي لما جاء مصـر نقض كتبه القديمة وألف كتبه الجديدة، وقد تصـدى الإمام أبو زهرة لدفع هذا التوهم فقال: إن الذي يتفق مع المعقول أن الشـافعي لا يصـنف من جديد في الموضـوعات التي كتب فيها من قبل ببغداد، إنما ينظر فيما كتب؛ فما يراه صـــالحا للبقاء، ولم يتغير فيه رأيه: أبقاه وأقرأه أصـــحابه، فنقلوه عنه وما يتغير فيه رأيه يكتبه أو يمليه على ما انتهى إليه، واسـتقر فكره عليه، فإنه ليس من المعقول أن ينقض كاتب كل ما كتبه، في دور من أدواره الفكرية، بأن يرجع عنه جملة، ثم يكتبه جملة.

ويؤيد ذلك بما قاله البيهقي: وبعض كتبه الجديدة لم يُعد تصـــنيفها، وعدد هذه الكتب.

ويدعم هذا؛ أن ابن النديم في الفهرست أطلق نفس اسم الكتاب الذي رواه الزعفراني في القديم وما رواه الربيع في الجديد كلاهما عن الشافعي ويسميه المبسوط، يقول ابن النديم في ترجمة الزعفراني: روى المبسوط عن الشـافعي على ترتيب ما رواه الربيع، وفيه خلف يسير وليس يرغب الناس فيه، ولا يعملون عليه، وإنما يعمل الفقهاء على ما رواه الربيع[7].اهـــ وهذا يدل على أن أصـــل الكتابين واحد ولكن حصـــل تغيير وتبديل وزيادة وحذف فيما كتب في

6. ضحى الإسلام 331/2.

7. الفهرست لابن النديم ص 265.)

بغداد فكان هو الكتاب الجديد بمصـــر؛ ويخْلص أبو زهرة إلى القول بأن الكتب الجديدة هي تمحيص وزيادة في الكتب القديمة[8].

ويزيل الإمام النووي ذلك الوهم الذي أشـــار إليه أبو زهرة، فيقول: اعلم أن قولهم : القديم ليس مذهبا للشـــافعي , أو مرجوع عنه , أو لا فتوى عليه , المراد به قديمٌ نصَّ في الجديد على خلافه , **أما قديم لم يخالفه في الجديد أو لم يتعرض لتلك المســـألة في الجديد, فهو مذهب الشـافعي واعتقاده , ويعمل به ويفتى عليه , فإنه قاله ولم يرجع عنه** .(9)

رابعا: ليس بالضرورة أن يكون قولًا الشافعي؛ الأول قديم في العراق والثاني جديد في مصر بل قد يكون كلاهما جديدين

فليس معنى أن للشـافعي قولين أن أحدهما في العراق والثاني في مصـر. بل كما قال النووي: قد يكون القولان قديمين، وقد يكونان جديدين، أو قديمًا وجديدًا، وقد يقولهما في وقت، وقد يقولهما في وقتين، وقد يرجح أحدهما وقد لا يرجح([10]).اهـــ وهذا صريح في أن الشافعي كان ينص أحيانا على قولين مختلفين في مسألة واحدة في موضع واحد، كما سنرى أمثلة على ذلك.

خامسا: أمثلة على مسائل للشافعي له فيها قولان أو أكثر حتى في الجديد

---

[8](انظر: الشافعي، حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه ص159ـ 160؛ للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي بالقاهرة، ط1948/2. وانظر أيضا: القديم والجديد من أقوال الإمام الشافعي من خلال منهاج الطالبين ص55، محمد سميعي الرستاقي، دار ابن حزم، ط1/ 2005م. المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص212، أكرم يوسف القواسمي، دار النفائس.

(9) المجموع 9.110/1(

[10](10) المجموع 107/1.(

وهذا يدلنا على أن تغير أو تعدد أقوال الشـــافعي لا علاقة له بكونه انتقل من العراق إلى مصر، لأنه في مصر كان له قولان أو أكثر.

وهذه طائفة من الأمثلة التي للشـــافعي فيها قولان أو أكثر في الجديد، وهي قســـمان: قســـم ينص على القولين في مواضـــع متفرقة من كتبه الجديدة، وقســـم ينص هو بنفســـه على القولين في موضع واحد، أو يذكر قولا أو قولين ويأتي تلميذه الربيع فيذكر في نفس الموضع: القول الثاني، أو القول الثالث.

أمثلة القسم الأول وهي: ذكر أقوال متعددة في مواضع متفرقة من كتبه الجديدة:

1. عدد من تثبت بهم رؤية هلال رمضان

قال الشـــيرازي في المهذب: في الشـــهادة التي يثبت بها رؤية هلال شـــهر رمضـــان قولان(11): قال في البويطي: لا تقبل إلا من عدلين؛ وقال في القديم والجديد: يقبل من عدل واحد وهو الصحيح اهـ. (12).

ومعنى هذا أن للشـــافعي في الجديد قولين قول لا يقبل إلا بعدلين كما نقله عنه البويطي وهو من رواة الجديد، وقول أن يقبل بعدل واحد وهو نصـــه في أكثر كتبه الجديدة، وهو مذهبه القديم. (13)

أمثلة القسم الثاني وهي: ذكر أقوال متعددة في نفس الموضع :

---

[11]( ) الجزم بأن في المســـألة قولين هو أشـــهر الطرق وعليه الجمهور، والطريق الثاني: القطع بثبوته بعدل للأحاديث، والثالث: إن ثبتت الأحاديث ثبت بعدل وإلا فقولان.انظر المجموع 285/6.

[12]( )والأصح باتفاق الأصحاب ـ كما قال النووي ـ أنه يثبت بعدل وهو نصه في القديم ومعظم كتبه في الجديد للأحاديث الصحيحة في ذلك المرجع السابق.

[13]( ) وثمة أمثلة أخرى منها : ***هل الأفضل أن يحرم من الميقات أم من دويرة أهله؟*** فيه قولان للشافعي. قال النووي: ثم إن هذين القولين منصوصان في الجديد، نقلهما الأصحاب من الجديد:أحدهما: الأفضل أن يحرم من دويرة أهله؛ نص عليه في الإملاء.

والثاني: الأفضل الإحرام من الميقات؛ نص عليه في البويطي والجامع الكبير للمزني. المجموع 205/7.

فقد ينص الشافعي نفسه أحيانًا في موضع واحد من كتابه الأم أن في المسألة قولين، ونضرب على ذلك بعض الأمثلة:

فمن ذلك: ما جاء في الأم: في **تغرير الزوج زوجته بنسبه**: انتسب لها إلى نسب فوجدته من غير ذلك النسب، ومِن نسب دونه ونسبها فوق نسبه؛ كان فيها قولان: أحدهما أن لها الخيار، لأنه منكوح بعينه، وغرر بشيء وجد دونه، والثاني أن النكاح مفسوخ كما ينفسخ لو أذنت في رجل بعينه، فزوجت غيره([14]).

وقد يبين الشافعي أحد قوليه في الأم، ويعلن الربيع بن سليمان المرادي ـ تلميذه ـ فينبه إلى القول الثاني، وقد يذكر في الأم قولين، فينبه الربيع أو المزني إلى قول ثالث.

ثالثًا: وأما الأمثلة التي ذكرها أحمد أمين كدليل على تأثر الشافعي بالعرف في مصر، فلدى الرجوع إلى تلك الأمثلة من الأم يتبين أنه ليس فيها ما ينهض حجة لما قاله أحمد أمين.

فأما ما استدل به أحمد أمين على تأثر الشافعي بالمصرية لكونه ذكر كلمة الفسطاط في صيغة الوقف، فما نقل الإمام الشافعي لهذه الوثيقة إلا مثلاً أراد أن يضربه لصور الوقف، يمكن أن يضع غير هذه الكلمة وإنما رأى أن يمثل به لتلاميذه ولم يفهم منه تلاميذه قطعًا(15) أن الحكم خاص بهذا البيت أو غيره من بيوت الفسطاط. فهذا التمثيل لا أثر له في صميم المسألة الفقهية(16).

([14]) الأم 5/89.

(15) حتى أصحابه المتأخرون لم يقفوا عند هذا المثال، فقد بحثت في شروح المنهاج، كالتحفة والنهاية والمغني فلم أجد للفسطاط ذكرا لا في باب الوصية ولا في غيرها، وكذلك في مثال الطين الأرمني، فلم يذكره الأصحاب في كتاب السلم أو السلف، وإنما ذكروه في كتاب الربا؛ كمثال لما يجرى فيه الربا من الأطعمة التي تتخذ أدوية كالزعفران والسقمونيا وغيرها.

(16) أثر العرف لسيد عوض ص604.

وأما المثال الثاني وهو: أنه كان يتكلم في الطين الأرمني، أو طين البحيرة، ويقارن بينه وبين طين رآه في الحجاز، فلا يصلح أيضًا كمثال للتأثر الفقهي بما وجده عن أعراف وعادات في مصر، وذلك لأن الإنسان لو قارن بين شيء رآه في بلد وشيء في بلد آخر، لما عد هذا مؤثرًا في أفكاره؛ وإعطاء الشافعي للطين الأرمني حكمًا لم يعطه لغيره، لا يعد انتقالاً من حكم قديم إلى حكم جديد، وإنما هما نوعان من الطين عرف أحدهما فأعطاه حكمًا، ثم عرف الآخر فأعطاه نفس الحكم إذا كان مماثلاً له، فإذا كان مخالفًا أعطاه حكمًا آخر فكيف يمكن القول: إن هذا يصلح دليلاً على تأثر الإمام الشافعي بالعرف في آرائه ومذهبه الجديد([17]).

ومما يدل على ذلك أيضا: أن الإمام الشافعي لما تكلم عن أنواع الطين وما يجوز السلف منه وما لا يجوز قال أخيرًا: والقول فيه كالقول في غيره.

ونفس الكلام يقال في القراطيس المصرية([18]) فإن الإمام الشافعي حين تكلم عن حكم السلف فيها، ذكر أنها إن كانت تعرف بصفة وذرع وطول وعرض وجودة ورقة وغير ذلك فيجوز السلف فيها وإن كانت مما لا تضبط بهذا فلا يجوز السلف فيها.

وهذا يفهم منه أن الشافعي لم يكن يعرف القراطيس المصرية من قبل، وليس له فيها رأي سابق، ولا دخْل لمصر في حديثه عنها، بدليل أنه قال في نفس الموضع "والقول فيها كالقول فيما أجزنا فيه السلف غيرها"[19]، فغاية ما في الأمر أن القراطيس أتاحت له موضوعًا جديدًا يبحث فيه، ويطبق أصول مذهبه عليه ولو وجد هذا المثال في العراق أو الحجاز، لتحدث فيه وبيّن؛ لأن المجتهد مكلف بأن يعطي ما يعرض له من الوقائع حكمًا شرعيًا مناسبًا، فحديثه عن القراطيس وبيان ما يجوز السلف فيها وما لا يجوز، ليس رجوعًا من قديم

)17.605 أثر العرف ص(

)18.125/3 انظر الأم (

)[19] المرجع السابق.(

إلى جديد، ولا تأثيرًا في مذهب الشافعي؛ بل إن هذا الموضوع هو الذي تأثر بفقه الشافعي نفسه([20]).

وكذلك المثال الرابع: وهو كلامه في شعراء مصر؛ فهذا أيضا لا دليل فيه على ما يريده؛ لأن الإمام الشافعي كان حين يتكلم في شعراء مصر([21])، كان يتكلم من حيث من تقبل شهادته منهم ومن لا تقبل، بذكره ضوابط لذلك كأن يكون الأول ممن لا يعرف بنقص المسلمين وأذاهم، وأنه إذا مدح صدق؛ وكأن يكون الثاني ممن يكثر الوقيعة في الناس على الغضب والحرمان، حتى يكون ذلك كثيرًا ظاهرًا مستعلنًا؛ فهذا لا يسوغ لأحمد أمين أن يقول: إنه استملى ذلك من حال الشعراء بمصر ليستدل بذلك على تأثره بالمصرية؛ لأن الشعراء في بيئة الشافعي الأولى كانوا أكثر منهم في مصر، والفقهاء كانوا ينظرون إليهم بتلك النظرة التي صورها الشافعي في عبارته، فليس في هذا بجديد وإنما يكون جديدًا لو كان في القديم يجيز شهادة الشعراء بإطلاق أو يمنعها بإطلاق، ثم رجع عن ذلك وترك ما قاله أولاً أو بعضًا منه، ثم قال بغيره(22).

سادسا: استنتاج وخلاصة من هذه الأمثلة:

وهكذا نرى أن الأمثلة التي أتى بها أحمد أمين ليستدل بها على تأثر الإمام الشافعي بمصر في بناء مذهبه الجديد، لا تنهض لتكون دليلا على المدعى، ولكن هذا لا يمنع من القول بأن مناظرات الإمام الشافعي رضي الله عنه مع فقهاء مصر واطلاعه على ما فيها له أثر في تمحيصه لبعض الآراء والأقوال التي كان يذهب إليها، وإحكامها أكثر من ذي قبل، وبخاصة أن الإمام الشافعي –رضي الله عنه– جاء إلى مصر في فترة نضوجه العلمي، ولم

) أثر العرف ص606.20(

) انظر الأم 224/6.[21](

) أثر العرف ص607.[22](

ينقصه شيء سوى الاستقرار الذي يجعل الفقيه والمجتهد يخرج للناس نتاج علمه، وخلاصة تفكيره وتحصيله، وهذا هو ما كان ينشده من رغبته في المجيء إلى مصر.

وكذلك كانت الفترة التي عاشها في مصر قصيرة لا تكفي لتكوين فكرة جديدة تجعله يترك من أجلها مذهبًا، كوّنه العُمرَ، وركزته الرحلات والأسفار مما جعله يشتغل بالتدريس دون تردد في جامع عمرو بن العاص، ويملي كتبه ومسائله على تلاميذه وطلاب علمه.

ومن رجع إلى كتاب الأم وجد أن أغلب المدارك التي يعتمد عليها راجعة إلى السنة والآثار، والتأثرُ الذي سببه الحديث أو الأثر لا يمكن أن ينسب إلى مصر أو غيرها؛ لأن أهل مصر كانوا متأثرين في الرواية بغيرهم من الصحابة وعلماء الحديث وليسوا مؤثرين[23].

نعم لقد راعى الإمام الشافعي العرف، ولكن مراعاته للعرف واعتباره في بناء الأحكام ليست بدعا، فقد راعى الفقهاء العرف في بناء الأحكام قبله وبعده كما سيأتي ذلك مفصلا.

والخلاصة أن الشافعي لم يغير مذهبه لتأثره بالبيئة المصرية كما زعم أحمد أمين وغيره، بل الواقع أنه لم يغير مذهبه كله بل غير بعض أقواله لا لتأثره بالواقع الجديد، وإنما تغير لأسباب موضوعية سيأتي بحثها.

وهذه النتيجة التي توصلت إليها قد توصل إليها بعض الباحثين الآخرين، حيث قال في سياق ذكره للأسباب التي ذكرت لظاهرة تغيير الشافعي لأقواله في بعض المسائل: "تغير البيئة والأعراف والعادات بين مصر والعراق: وهو سببٌ مشهورٌ، يذكره كثير من الباحثين، فهم يجعلونَ تغير اجتهادَ الإمام الشافعيّ بين العراقِ ومصرَ دليلا على تغيُّر الأحكام الشرعية بتغير المكان، وأن المجتمع المصري بعاداتِهِ وأعرافِهِ قد أثَّر على اجتهاداتِ الإمام فغيَّرها تبعا للمجتمع الجديد.

وهو سببٌ واهٍ جداً، ردَّه مجموعة من الباحثين منهم الباحث فهد الحبيشي في بحثه القيم (المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي) لسبعة أسباب نختار منها ما يلي:

[23]) انظر أثر العرف في التشريع الإسلامي، د. صالح عوض 609(

أ- لو كان الأمر كذلك لما شطب الإمام الشافعي كتاباته الأولى، ولما أنكر على من يروي آراءه القديمة، بل كان سيبيّنُ سببَ تغيُّرِ فتواه في البلدين بأن معطياتها وأسسها مختلفة.

ب- يؤيّد هذا أن الإمامَ الشافعي أبقى على مواضعَ من الصَّداق، ولو كان كما قيلَ لما أبقاه أيضاً، أو كان رفضُهُ لفتاوى متفرقة من كُتُبٍ مختلفة، لا أن يشطُبَ جميعَها عدا مواضعَ.

ت- يدعَمُ هذا أيضاً أن مذهبَ الإمامِ القديمَ كان مبنياً على أصول لم يرتضها الإمام الشافعي بعد ذلك ، كحُجِّيَّةِ مذهب الصحابي.

ث- ليستْ مسافةُ العاداتِ، والناس، والمكان، والزمان كبيراً بين مصرَ والعراق بحيثُ يؤدي هذا إلى التراجع عن مسائل القديم.

ج- أن فقهاء الشافعيَّةَ والذين هم أدرى بإمامهم ومذهبِهِ لم يذكروا هذا السبب، وعندما اختار بعضهم شيئاً من آرائه القديمة ذكروا عدم نسبةِ هذه الآراء لمذهبِ الإمام، وأن الأصحابَ إنما اختاروها لرجحانها بالأدلة من وجهة نظرهم.

فالذي يظهر أن الإمام الشافعي غيّر آراءه واجتهاداتِهِ لما ترجَّحَ لديه من ضعفها وصوابيَّةِ آرائه الجديدة لا لشيء آخر، يظهرُ ذلك من استقراء المسائل التي أُثِرَ فيها عن الإمام قولان: قديمٌ وجديدٌ، يتضحُ جليًّا فيها كونُ تغير اجتهاد الإمام نابعاً من نظره في الدليل لا إلى عُرْفِ المكان أو المجتمع"[24].اهـ

قلت: وهذا يؤكد من ذهبت إليه سابقا من عدم صحة مزاعم أحمد أمين من أن العرف كان هو العامل الرئيس في تغيير الشافعي لمذهبه، وهذا يقودنا إلى البحث في:

سابعا: الأسباب الحقيقية وراء تغيير الشافعي لبعض مسائل مذهبه القديم

[24] انظر مقالا على الشبكة العالمية للمعلومات (النت) بعنوان: المذهب الشافعي الجديد (سماته وأهم علمائه)، د. حسن الجازي. نقلا منه عن أكرم القواسمي، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، ص 307.

بداية لا غرابة في أن يغير الإمام الشـــافعي اجتهاده في بعض مســـائله في مذهبه القديم، فإن هذا يقع لكل مجتهد، لأن المســـألة التي ينظر فيها المجتهد ما دامت مســـألة اجتهادية، ليس فيها دليل قطعي الثبوت والدلالة، فهي مما تتجاذبها الظنون[25]، لذلك قال الإمام أبو محمد الجويني: ان اجتهاد المفتي يتغير في كل زمان ولهذا قلنا إنه لا يجوز لعامي أن يعمل بفتوى مضت لعامي مثله[26].اهـ

فكلما أعاد المجتهد النظر وقلب الفكر في المسـألة التي سـبق أن أعطى فيها رأيه، فقد يظهر له ما كان خافيًا عليه من قبل، أو يتبين له خطؤه فيعدل عنه إلى الصـواب، وهكذا، وهـذا أمر معروف ملموس، ورد عن كبـار الأئمـة، وليس في هـذا مطعن عليهم، بـل في هـذا منقبة ظاهرة لهم؛ حيث أدوا ما أوصـــلهم إليه اجتهادهم، دون التحرج من الرجوع عن رأي سابق لهم، وقد اشتهر عن بعضهم قوله: لأن أكون ذنبًا في الحق خير من أن أكون رأسًا في الباطل[27]، وقول بعضـــهم: الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل[28]؛ والخلاصـــة أن تعدد الأقوال للمجتهد الواحد أمر يعود إلى تغير الاجتهاد.

)البحر المحيط 8/361.25(

26(361 /8) البحر المحيط في أصول الفقه

27( ) تؤثر هذه العبارة الرشيقة عن قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن العنبري (ت 168هـ)، كما جاء في تاريخ بغداد ج10/ص308:إذ نبه على عن مسـألة غلط فيها فقال: إذاً أرجع وأنا صـاغر إذاً أرجع وأنا صـاغر؛ ***لأن أكون ذَنَبا في الحق أحب إلي من أن أكون رأسا في الباطل***. وانظر القصـة في تهذيب الكمال 25/19، والبداية والنهاية 161/10.

28 جاء في «تاريخ المدينة لابن شبة» (2/ 775):«كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى عبد الله بن قيس، سلام عليك، ... ولا يمنعك من قضاء قضيت به اليوم فراجعت فيه نفسك، وهديت فيه لرشدك، أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم، ولا يبطل الحق شيء، وإن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل،».اهـ وفي «البيان والتبيين» للجاحظ (2/ 33): «ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.».اهـ

أما عن وتغير الاجتهاد يكون لأســـباب عديدة بيّنها بعض الباحثين بقوله: ((

1- مراجعتُهُ :الأسباب التي دَعَتِ الإمامَ الشافعي إلى تغييرِ اجتهاداته فهي على النحو الآتي لأصــوله في الاســتنباط، وإعادتُهُ لتصــنيفِ كتابه (الرســالة) في أصــول الفقه، مما أدى إلى اختلاف اجتهاده في الفروع.

2- مراجعتُهُ لاجتهاداته في الفروعِ والنَّظَرُ فيها، وإعادتُهُ الاجتهادَ بناء على قياس أرجح، أو دليلٍ أقوى، شأنُ من يتحرَّى الحق ويرى رأيه صوابا محتملا للخطأ.

ويلخص د. لمين الناجي بعد اســتقراءه لمســائل القديم والجديد أســباب تراجع الإمام عن أقواله بقوله: "الرجل دائم الفحص في الأدلة، ينقدها ويمحِّصــها، دائمُ المناظرة مع تلامذته ومع غيرهم، ولذلك يقول قولاً ويرجع عنه، وقد يرجع إليه مرة أخرى، وقد يقول قولين أو أقوالاً ولا يتبيَّن له وجه الترجيح، فالظاهر أن الســبب الرئيس في تغير رأي الإمام الشــافعي هو عامل الترجيح، ومن خلال اســـتقرائي لاختلاف اجتهادات الإمام الشـــافعي بين القديم والجديد ظهر لي أن عوامل الترجيح ثلاثة:

أ- الترجيح بين الأدلة النقلية.

ب- التمسك بظواهر النصوص في مقابل قياس أو غيره.

ت- الترجيح بين الأقيسة"))29

فهذه أهم عوامل وأســباب تغير الاجتهاد، وليس من ضــمنها كما ترى تغير الاجتهاد بسبب تغير المكان والبيئة وإن كان هذا قد يكون سببا في تغير بعض الأحكام المبنية أصلا على العرف الذي قد يتغير بتغير الزمان والمكان كما سبق الإشارة إليه، أي أن المجتهد حين

29 انظر مقالا على الشـــبكة العالمية للمعلومات (النت) بعنوان: المذهب الشـــافعي الجديد (سماته وأهم علمائه)، د. حسن الجازي، نقلا منه عن لمين الناجي، القديم والجديد في فقه الشافعي، ج 2 ص 136، 224.

يجتهد في تلك الأحكام المبنية على العرف يجعلها في الأســاس أحكاما متغيرة بتغير العرف وليست ثابتة.

وفي ذلك: يقول القرافي في صدد جوابه لمن سأل عن الأحكام المرتبة على العرف لأئمة المذهب؛ هل تتغير هذه الأحكام إذا تغيرت العوائد المبنية عليها: إن إجراءَ الأحكام التي مُدْركها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلافُ الإجماع وجهالة في الدين؛ بل كل ما هو في الشــريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه ـــــ عند تغير العادة ـــــ إلى ما تقتضــيه العادة المتجددة[30].اهـ

فالحاصل أن تغيّر مذهب الشافعي القديم أو الجديد في بعض المسائل كان بسبب تغير اجتهاد الإمام الشافعي الذي يحكمه ما سبق من العوامل الموضوعية.

ثامنا: أسباب أخرى لتغير مذهب الشافعي ذُكرت ونوقشت

وذلك مثل اطلاع الشــافعي على أحاديث جديدة وعلى فقه جديد كفقه الليث بن سعد وأشهب وغيرهما.

فهل اطلاع الشــافعي على أحاديث جديدة كان عاملا من عوامل تغير اجتهاده؟ في الواقع: "يذكر بعض الباحثين أن من أســباب تغيير الإمام الشــافعي مذهبه هو كون الإمام اطلع على أحاديث بمصر فغيَّر بعض آراءه تبعاً لذلك.

ويرد على ذلك: أن الباحث الدكتور لمين بعد اســتقرائه لمســائل القديم ردَّ هذا السبب، حيث قال: إن مسند الشافعي المطبوع، جميع الأحاديث التي فيه يعرفها الإمام قبل دخوله مصر، بدليل رواتها الذين روى عنهم"[31].

30 .انظر الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص531

31 مقال على الشبكة العالمية : المذهب الشافعي الجديد (سماته وأهم علمائه)، د. حسن الجازي. نقلا عن لمين الناجي، القديم والجديد في فقه الشافعي، ج 1 ص 350.

وأما "اطلاعُ الإمام الشافعيُ على فقه الليثِ بن سعد من خلالِ تلاميذه هناك، وإفادتُهُ من عدد من كبار تلاميذ شيخه الإمام مالك مثل أشهبِ بن عبد العزيز، وغيره، ولكن هذا السبب ضعيف لعدم اهتمام الإمام الشافعي نفسه بذكر الليث بن سعد في مصنفاته، ولا تلاميذه من بعده"[32].

تاسعا: الأقوال التي تنسب إلى الشافعي قد تكون بالتخريج وقد تكون تلك النسبة غلطا

وبيانه أنه ليس كل ما قيل إن للشافعي فيه قولين، أن الشافعي نفسه قد نص على كلا القولين،بل ما ورد عنه من مسائل له فيها قولان أقسام(33)، منها ما يكون بالنقل والتخريج[34]، وهي أن يذكر الشافعي مسألتين متشابهتين في بابين، ثم يذكر الجواب في إحداهما بالنفي، وفي الأخرى بالإثبات؛ والأصحاب ينقلون جواب كل واحدة من المسألتين إلى الأخرى، ويقولون "فيها قولان" بالنقل والتخريج، قال الرازي: وهذا في الحقيقة ليس من الشافعي بل من الأصحاب، والمحققون من الأصحاب لا يذكرون هذين القولين.

وفضلا عن هذا قد **لا يثبت أحد القولين عنه**، أو وقع خلاف بين أصحابه في صحة نسبة أحد القولين له؛ مثال ذلك:

الخلاف في **الطهارة بالماء المستعمل**

المذهب الشافعي الجديد (سماته وأهم علمائه)، د. حسن الجازي.32

)قسم الإمام الرازي ما ورد عن الإمام الشافعي من مسائل قال فيها بقولين أو أكثر قد قسمها إلى خمسة [33](أقسام. انظر هذه الأقسام في كتاب مناقب الشافعي للفخر الرازي ص68، وقد نقلها عنه أبو زهرة في كتابه الشافعي ص158.

) مثال ذلك ما ذكره الإمام النووي في المجموع253/3، حيث قال في حكم من عكس تكبيرة الإحرام [34](للصلاة أو نحوها من الصيغ: إذا قال أكبر الله أو الأكبر الله نص الشافعي أنه لا يجزيه ونص أنه لو قال في آخر الصلاة : عليكم السلام يجزيه **فقيل فيهما قولان بالنقل والتخريج** , وقال الجمهور يجزيه في السلام ; لأنه يسمى تسليما وهو كلام منتظم موجود في كلام العرب وغيرهم معتاد، ولا يجزيه في التكبير ; لأنه لا يسمى تكبيرا. اهـ

فقد اختلف الشافعية في طريقة نقل مذهب الشافعي؛ فذهب أبو إسحاق وأبو حامد المروذي أن للشافعي قولين: أحدهما أنه طهور وهو المذهب القديم نقله عنه عيسى بن أبان، والثاني أنه غير طهور؛ قال النووي: هذا هو الصواب، وأن في المسألة قولين، وبهذا الطريق قطع الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في التنبيه.

وبعضهم كابن سريج وابن أبي هريرة ذكرا أن الماء المستعمل ليس بطهور قطعًا؛ أي قولاً واحدًا للشافعي فقد نص في جميع كتبه القديمة والجديدة: أن المستعمل ليس بطهور، وأن هذا ما نقله عنه جميع أصحابه سماعًا ورواية ، قال الماوردي: وهذا أصح. وعيسى وإن كان ثقة فيحكي ما حكاه أهل الخلاف، ولم يلق الشافعي فيحكيه سماعًا، ولا هو منصوص فيأخذه من كتبه، ولعله تأول كلامه في نصرة طهارته ردًا على أبي يوسف، فحمله على جواز الطهارة[35].

وبيان ذلك: أن أبا يوسف كان يذهب إلى أن الماء المستعمل نجس(36)، فحاجّه الشافعي في ذلك مثبتًا أنه طاهر، ففهم عيسى بن أبان أن هذا مصير من الشافعي إلى أن الماء المستعمل تجزئ الطهارة به، وهذا غلط لأنه لا يلزم من قول الشافعي بطهارته أنه طهور، لأن الشافعي يفرق بين الطاهر والطهور، فالطهور هو الذي تجزئ الطهارة به دون الأول، لذلك قسم الشافعية الماء إلى طاهر مطهر وهو الماء المطلق، وطاهر غير مطهر وهو المستعمل([37]).

عاشرا: الخاتمة

وهكذا يتبين لنا مما سبق أن ما زعمه أحمد أمين وغيره من أن الإمام الشافعي – رحمه الله– غيّر مذهبه القديم برمته حينما انتقل من العراق إلى مصر بسبب تأثره بالعرف

35. الحاوي الكبير للماوردي (1/ 296)، ط/ العلمية.

36) انظر مجمع الأنهر 30/1، العناية على الهداية 85/1، بدائع الصنائع 66/1، الاختيار 21/1.)

37) انظر الإقناع بحاشية البجيرمي 77/1.)

والبيئة المصـــرية، وأن هذا زعم مجاف للواقع أصـــلا إذ هو لم يغير مذهبه كله بل غيّر بعضَ أقوالِه في بعض المسائل التي اجتهد فيها ثم تغير اجتهاده لأسباب موضوعية، وأن هذا التغير كان يَحدث له حتى في مذهبه الجديد حيث يكون له في الجديد قولان كما سـبق بيانه من خلال أمثلة عديدة. والله أعلم

مصادر البحث:

1) "الفقه ليس جامدًا.. هذه الفتاوى تراجع عنها الإمام الشافعى عندما جاء إلى مصر"، مقال لمحمد عبد الرحمن على موقع "اليوم السابع".
2) أثر العرف في التشريع الإسلامي ، د. السيد صالح عوض، دار الكتاب الجامعي.
3) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للإمام أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الاسلامية بحلب، 1967
4) الأم، تأليف: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار النشر: دار المعرفة – بيروت – 1393، الطبعة: الثانية.
5) البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دار النشر: دار الكتبي، ط1/ 1994، بالإضافة إلى طبعة وزارة الأوقاف بالكويت.
6) البداية والنهاية، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، دار النشر: مكتبة المعارف – بيروت.
7) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف: علاء الدين الكاساني، النشر: دار الكتب العلمية.
8) البيان والتبيين، عمرو بن بحر أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (المتوفى: ٢٥٥هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام النشر: ١٤٢٣ هـ.
9) تاريخ المدينة لابن شبة، عمر بن شبة (المتوفى: ٢٦٢هـ)، حققه: فهيم محمد شلتوت، جدة، عام النشر: ١٣٩٩هـ
10) تاريخ بغداد، للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن ثابت الخطيب ت463هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
11) تهذيب الكمال، تأليف: يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت – 1400 – 1980، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. بشار عواد معروف.

12) حاشية البجيرمي على الإقناع للخطيب، سليمان بن محمد البجيرمي، دار الفكر.
13) الحاوي الكبير، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ -1999 م.
14) الشافعي، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربى، ط1978/2م.
15) ضحى الإسلام، أحمد امين، مكتبة النهضة المصرية، 1977.
16) القديم والجديد من أقوال الإمام الشافعي من خلال منهاج الطالبين، محمد سميعي الرستاقي، دار ابن حزم، ط1/ 2005م.
17) القديم والجديد في فقه الشافعي: الدكتور لمين الناجي، الطبعة الأولى، دار ابن القيم، الرياض، سنة 1428هـ.
18) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده، دار النشر: دار إحياء التراث العربي.
19) المجموع شرح المهذب للإمام العلم محيي الدين النووي ت676هـ، ط: المطبعة المنيرية، القاهرة.
20) المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص212، أكرم يوسف القواسمي، دار النفائس.
21) مقال على الشبكة العالمية : المذهب الشافعي الجديد (سماته وأهم علمائه)، د. حسن الجازي.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-15-839124
15(8):322-348,2021

Guardianship Authority in Marriage According to Shafii Sect

Hasan GULER*

Abstract

While guardianship expresses the authority to take legal action on behalf of others without their consent in legal language, in Islamic Family Law, it refers to the authority to marry a relative of the incomplete and incompetent with or without their consent. Guardianship, the subject of our research, will be discussed in detail in the Shafii sect. Shafiis agree that girls and widows cannot be married by their own will without the consent of the parents, due to the evidence on the subject of custody, while they are of the opinion that girls who have not been married before, whether they are young or older, can be married by force. However, they put forward some conditions in order to prevent the abuse of this authority given to the parents. If we are to enumerate them, there should be no open hostility between a parent and a daughter. The two must be equated between the male and the daughter to be married. Three, the man should have the opportunity to give mahr-i mu'ajjal. These conditions put forward in the Shafii sect are found in many sources in the sect literature. In our study, the conditions mentioned above will be examined in detail.

Keywords: *Marriage, Shafii Sect, Law, Custody, Guardian.*

Şafiî Mezhebine Göre Nikâhta Velâyet Yetkisi

Hasan GÜLER

Öz

Velâyet, hukuk dilinde başkaları adına onların rızası alınmaksızın hukukî işlemde bulunma yetkisini ifade ederken İslâm Aile Hukukunda ise eksik ehliyetli ve ehliyetsizlerin bir yakını tarafından rızaları alınarak veya alınmaksızın evlendirilme yetkisini ifade eder. Araştırmamızın konusu olan velâyet, Şâfiî mezhebi özelinde detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Şâfiîler, velâyet konusu hakkındaki delillerden ötürü âkil bâliğ kız ve dul kadınların velinin onayı olmaksızın kendi iradeleriyle nikâh akdi yapamayacakları konusunda hem fikir iken, ister küçük isterse büyük olsun daha önce başından evlilik geçmemiş kızların ise zorla evlendirilebileceği görüşündedirler. Fakat veliye verilen bu yetkinin kötüye kullanılmasına engel olabilmek için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunları sıralayacak olursak bir, velî ile kız arasında açık bir düşmanlık söz konusu olmamalıdır. İki, evlendirilecek erkek ile kızın arasında

* Research Assistant, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Islamic Law, Kars, Turkey.
Arş. Gör., Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı.
hasan_safii@hotmail.com **ORCID** 0000-0003-0226-2656
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 11 December / Aralık 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 31 December/ Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 322-348.
Suggested ISNAD Citation: Hasan Güler, "Şafiî Mezhebine Göre Nikâhta Velâyet Yetkisi", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 322-348. www.dergipark.org.tr

denklik olması gerekir. Üç, erkeğin mehr-i muacceli verme imkânına sahip olması gerekmektedir. Şâfiî mezhebinde ileri sürülen bu şartlar, mezhep literatüründe birçok kaynakta yer almaktadır. Çalışmamızda yukarıda zikredilen şartlar detaylıca ele alınarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Hukuk, Şafiî mezhebi, Nikâh, Velâyet, Veli.*

GİRİŞ

Velâyet, genel anlamı bakımından ehliyetsiz ve eksik ehliyetli kişiler adına hukukî işlemlerde bulunmak ve onların malî işlerini yürütmektir. İslâm aile hukukunda nikâh akdinin bir başkasının iznine bağlı olması ya da başkalarının rızalarını almaksızın evlendirme yetkisine sahip olmayı ifade eder. Tanımdan da anlaşılacağı üzere veliye bu yetkinin verilmesindeki amaç ehliyetsizler ile eksik ehliyetlilerin haklarını gözetip korumaktır. Nitekim söz konusu kişiler hukukî, malî vb. işlerini yürütmeye yetkili olmadıkları için onların bu tür işlemlerini kendileri adına yürütecek ve haklarını koruyacak hukukî bir temsilciye ihtiyaç duyarlar. İslam hukukunda bu yetkiyi velâyet müessesesi üstlenmektedir.

Evliliğin hem aile hem de toplum için oldukça önemli bir yeri bulunmaktadır. Dolayısıyla bu denli önemli bir konunun sadece damat ve gelin adayının takdirine bırakılması doğru bulunmamıştır. Zira olası bir problemin her iki tarafın ailesini de önemli ölçüde etkileyeceği kuvvetle muhtemeldir. Söz gelimi bu çiftler arasında meydana gelecek anlaşmazlık bir şekilde aileleri de bu sürece dâhil edeceğinden ailelerin de akdin kuruluş esnasında evlilik sürecine dâhil edilmeleri son derece doğal ve elzem bir durumdur. Bu anlamda örf ve adetlerin etkisinin de bir sonucu olarak nikâh akdinin kuruluş aşamasında özellikle kızın maslahatını gözetleyici birine ihtiyaç duyulmaktadır ki bu da velidir. Verilen bilgilerden hareketle evlilik esnasında velinin bulunmasındaki temel hedef öncelikli olarak kadının haklarını korumaktır. Veliye verilen bu yetki, kadının irade özgürlüğüne engel bir durum olarak veya kadının bazı haklarını gasp etmek şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere veliye verilen bu yetki kadının haklarını korumaya matuf kollayıcı önlemlerdir. Öte yandan velayet yetkisiyle evlilik akdinin neticesinde velilere yüklenen sorumlulukların korunması da hedeflenmektedir.

Şâfiî mezhebinde kadının kendi irade beyanıyla nikâh akdini gerçekleştirememesinden ötürü onun adına bu akdi yerine getirecek bir velinin bulunması nikâhın sıhhat şartları arasında yer almaktadır. Bundan dolayı nikâhta velinin karar yetkisinin keyfiyeti söz konusu olmaktadır. Bu ifadeyi açacak olursak veli, velâyeti altındaki kişinin rızasını almadan evlendirme yetkisine sahip mi, böyle bir yetki verilmişse velilerden kime verilmiştir? Bu konularda Şafii mezhebi diğer mezheplerden özellikle Hanefî mezhebinden farklı düşünmektedir. Bunların yanı sıra konunun detayında da Şâfiî mezhebinde farklı görüşler bulunmaktadır. Çalışmamızda ilgili konuyu daha detaylı bir şekilde incelemek için konuyu sadece Şâfiî mezhebi ekseninde sürdüreceğiz. Zira ülkemizde

nikâh akdinde velâyet konusuyla alâkalı Hanefî mezhebi özelinde birçok tez ve makale çalışması bulunmaktadır. Bizim amacımız bu makale ile alana mütevâzı bir katkıda bulunmak ve bir eksikliği gidermektir.

1. Velâyetin Tarifi

Velâyet kelimesi, sözlükte "yakınlık, sevmek, yardım etmek, akraba, dost" anlamındaki "vely" kökünden türemiş olup birinin işini üzerine almak, otoriter güç, birisini temsil yetkisiyle görevlendirmek ve din kardeşliği gibi manalarda kullanılmaktadır.[1] Ayrıca "velî" birine yaklaşmak ve onu takip etmek anlamına da gelmektedir. Veli'nin vilâyet şeklindeki kullanımda ise sultan (otorite) ve imâre anlamları kazandığı görülmektedir.[2] Bununla birlikte kelimenin gerek velâyet gerekse vilâyet şeklinde her iki kullanımında da aynı manaya geldiği ifade edilmiştir. Velâyet hakkını elinde bulunduran kişiye ise veli denir.[3]

Velâyet müessesesinin oluşumundaki temel hedef eksik ehliyetlilerin veya ehliyetsiz kişilerin haklarını korumak ve bunları güvence altına almaktır. Nitekim bu müessese, hem toplumun hem de ferdin haklarını gözetmektedir.[4] Velâyetin genel anlamından hareketle, farklı şekillerde, fakat içerdiği mana açısından birbirine yakın tanımları yapılmıştır. Bu bağlamda velâyetin hukukta "başkası adına hukukî işlemde bulunmak ve onun malî işlerini gözetip yürütmek"[5], fıkıhta "rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması"[6] İslâm aile hukukunda ise "nikâh akdinin bir başkasının iznine bağlı olması ya da başkalarının rızalarını almaksızın evlendirme yetkisine sahip olmak" şeklinde tanımı yapılmıştır.[7] Mezkûr tanımlarda dikkat çeken ortak özellik, kişiye bir başkası üzerinde yetki verilmesidir. Bu kurumun temel hedefinin ise başkasına verilen bu yetkiyle, yetkinin çerçevesine dâhil olanların menfaatinin korunması olarak zikredilebilir.

2. Velâyetin Çeşitleri

Velâyet hakkını elinde bulunduran veli, Hanefî mezhebinde nikâh akdinin nefaz (sonuç doğurucu) şartı görülürken Mâlikîlerin çoğunluğu ile Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise

---

1 Ebû Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6 c. (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 6: 4920; Hacı Yunus Apaydın, "Velâyet (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013). 43/15.

2 Heyet, *el-Müncid fi'l-lugati ve'l-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2007). 918-919; Mehmet Erdoğan, "Velâyet", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013). 602.

3 Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Âdil Ahmed Abülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2007). 19/119; Apaydın, "Velâyet (Fıkıh)". 43/15.

4 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009). 1/307; Mustafa Kelebek, *İslâm Aile Hukukunda Velâyet* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017). 6.

5 Mustafa el-Hin, v.dğr. *el-Fıkhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-imâmi'ş-Şâfiî*, (Dımaşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1996). 2: 56; Heyet, *İlmihal (İslâm ve Toplum)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013). 2/211.

6 Apaydın, "Velâyet (Fıkıh)". 43/15.

7 Talip Türcan, ed., *İslâm Hukuku El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016). 303; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014). 80.

veli nikâh akdinin sıhhat şartları arasında yer almaktadır. İslâm hukukuna göre velâyet hakkına öncelikli olarak sahip olanlar, kan hısımları olan akrabalardır. Akrabaların bulunmadığı durumlarda ise bu yetki kamuya verilmiştir.[8] Bu bağlamda evlendirme yetkisine sahip olma bakımından veliler, veliyy-i hâs (husûsi veli) ve veliyy-i âm (umûmi veli) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

2.1. Veliyy-i Hâs (Husûsi Veli)

Veliyy-i hâs veya hususi veli, velâyeti altında bulunan kimseleri evlendirme yetkisine sahip olan akrabaları ifade etmektedir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre tanımda geçen akrabalar grubuna asabe[9] olan veliler girmektedir. Hanefîlere göre ise akraba grubuna asabenin yanı sıra zevi'l-erhâm[10] da dâhildir.[11] İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) konu hakkındaki; "nikâhta sadece baba tarafından akrabalar velâyet hakkına sahiptir"[12] ifadesinden onun akrabalık sıfatıyla velâyet hakkına sahip olanları sadece asabe olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu velâyet türüne aynı zamanda hısım velâyeti de denilmektedir.[13]

İslam hukukçuları arasında velilerin sıralaması konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Şâfiî mezhebine göre husûsi velilerin sıralaması şu şekildedir;

1- Babalık (übüvvet) ilişkisi bakımından: baba, babanın babası (dede)…

2- Kardeşlik ilişkisi bakımından: anne baba bir erkek kardeş, baba bir erkek kardeş, anne baba bir erkek kardeşin oğulları, baba bir erkek kardeşin oğulları…

3- Amcalık ilişkisi bakımından: anne baba bir amca, baba bir amca, anne baba bir amcanın oğulları, baba bir amcanın oğulları…[14]

Şâfiîlerde diğer üç mezheple Müzenî (ö. 264/878) gibi bazı fakihlerin aksine oğul sadece oğul olma (bunuvvet) sıfatıyla veli olamaz. Örneğin oğul annesinin velisi olamaz. Nitekim anne ile oğul arasında nesep yönünden bir ortaklık (bağ) yoktur. Zira anne kendi babasına, oğlu da kendi babasına nispet edilmektedir.[15] Bu durum, aralarında nesep ortaklığı olmayan anne bir erkek kardeşin, kız kardeşine veli olamayacağına kıyas edilerek oğlun anneye veli olamayacağı sonucuna varılmıştır.[16] Ayrıca oğul her ne kadar asabeden sayılsa da bu onun velâyet hakkını ispat için yeterli değildir. Zira oğlun annesine veli

---

8 Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017). 121; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*. 83; Apaydın, "Velâyet (Fıkıh)". 43/17.

9 Asabe: Bir kimsenin araya kadın girmeden kendisine bağlanan erkek akrabaları.

10 Zevi'l-erhâm: Ashâb-ı ferâizden ve asabeden olmayan kan hısımları.

11 Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 122; Türcan, *İslâm Hukuku El Kitabı*. 304; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*. 83; Saffet Köse, "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003). 103.

12 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011). 6/37.

13 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1/307.

14 Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/59; Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 122.

15 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/142; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/59; Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 122.

16 Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, thk. Ahmed b. Abdülazîz el-Haddâd, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005). 2/428.

olması hususunda nass veya icmâ gibi herhangi bir delil bulunmamaktadır.[17] Aynı şekilde vasiyet edilmiş olsa bile vâsinin vasiyeti geçersiz olup oğul annesine veli olamaz.[18] Şayet oğul annesinin amcaoğulları arasında sayılabilecek bir konumda ise annesine veli olabilir. Meselâ anne, amcasının oğlu ile evliyken bir oğlu olur da daha sonra kocasının ölmesi veya boşanma yoluyla yeni bir evlilik yapacak olursa bu durumda önceki evliliğinden olan oğlu, baba cihetinden anne ile akraba yani amcasının oğlu sayıldığı için artık oğlan, oğul vasfıyla değil de annesiyle arasındaki nesep ortaklığı sebebiyle ona velî olur.[19] Bunun dışında oğul annesine farklı bir cihetle de veli olabilir. Örneğin, fıkıh literatüründe nikâh şüphesiyle yaşanmış ilişki olan, kişinin yanlışlıkla mahremlerinden birisiyle cinsel ilişkiye girmesi sonucu doğan çocuk veya mecûsîlerin mahremiyle evliliğinden doğan bir çocuğun olması ve bunların daha sonra Müslüman olması ile oğul yine annesine veli olabilmektedir. Her iki durumda da, şayet kadın babasıyla ilişki yaşamışsa oğul aynı zamanda annenin kardeşi, kardeşiyle ilişki yaşamışsa oğlu onun yeğeni, amcasıyla ilişki yaşamışsa oğlan kadının amcasının oğlu mesabesinde olmaktadır. Bu durumların tamamında oğlun annesine veli olabilmesinin şartı anneye oğlundan daha yakın bir akrabanın bulunmamasıdır. Ayrıca söz konusu oğul; kâdı, hâkim sıfatı veya annesinin kendisine vekâlet vermesi durumlarında da annesine veli olabilmektedir.[20] Oğlun annesine veli olabilmesi için bir diğer istisna ise oğlun annesine mâlik olması durumudur. Şöyle ki; oğul, mükâteb köle[21] iken efendisinin izni doğrultusunda annesine veli olup onu evlendirebilir.[22]

İmam Şafîi'nin görüşü de oğlun annesine veli olamayacağı yönündedir. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277), Şâfiî'den oğlun veli olamayacağı ile alâkalı şu ifadeleri nakletmektedir: "Velâyette asıl amaç şefkat duygusuna bağlı olarak kızın menfaatini ve hakkını koruyup gözetmektir. Halbuki oğul, annesine veli olup onu evlendirdiği takdirde bu durumun kendisi için bir utanç vesilesi olduğuna inanarak annesine şefkat göstermez ve onun menfaatini koruyamayabilir".[23] Şâfiî mezhebinde oğlun annesine veli olamamasının asıl gerekçesi nesebe bağlı olarak aralarında bir ortaklığın bulunmamasına bağlandığı halde mezhebin kurucu imamı Şâfiî'nin ortaya koyduğu gerekçeler meselenin daha çok sosyolo-jik ve kültürel yönüne işaret etmektedir. Söz gelimi oğlun annesine veli olup onu

17 'Avz b. Recâ el-'Ûfî, *el-Velâyetü fi'n-Nikâh* (Yüksek Lisans Tezi, el-Cami'etü'l-İslâmiyye, 2002). 2/91.
18 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/52.
19 Mehmet Keskin, *Şâfiî Fıkhı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018). 2/85.
20 Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, thk. Abdürrezzâk Şahûd en-Necm, (Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ- Dâru'l-Menhel, 2009). 4/107; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/142; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/59; Halil Günenç, *Büyük Şâfiî İlmihali* (İstanbul: Yasin Yayınevi, t.y.). 531.
21 Efendisi ile bir bedel karşılığında özgürlük elde etme üzerine akit yapan köle. Bk. Erdoğan, "Kitâbet". 312.
22 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1994). 9/96; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/107; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/143.
23 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/142.

evlendirmesinin utanç vesilesi sayılması bazı toplumlarda yaygın olup bu durum onların örf ve adetlerine ters düşebilmektedir. Fakat gerek mezhebin gerekçesi gerekse Şafii'nin görüşlerinden hareketle oğlun annesine veli olamamasının altında yatan temel sebebin, annenin menfaatinin ve haklarının korunamayacağı kaygısı taşındığı anlaşılmaktadır.

Husûsi velâyet, velâyeti altında bulunanları evlendirirken kadın adına karar yetkisine sahip olup olmaması, başka bir ifadeyle kadının rızasını almaksızın onu zorla evlendirme yetkisinin bulunup bulunmaması açısından zorlayıcı velâyet (velâyet-i icbâr) ve zorlayıcı olmayan velâyet (velâyet-i ihtiyar) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

2.1.1. Zorlayıcı Velâyet (Velâyet-i İcbâr)

Zorlayıcı velâyet; veliye, velâyeti altında bulunan kimseleri, onların izni ve rızalarını almaksızın evlendirme yetkisini vermektir.[24] Şâfiî mezhebinde bu çeşit velâyetin altına ehliyetsizler, eksik ehliyetliler ve buluğ çağına girmiş ve henüz başından evlilik geçmeyen kızlar girmektedir. Doğuştan dul kadın gibi doğanlar veya hiç evlenmediği halde yaşı ilerlediği için ve buna benzer durumlarla bekâreti ortadan kalkanlar da bekâr kız hükmündedirler.[25] Hanefî mezhebinde icbar velâyetinin illeti küçüklük iken Şâfiî mezhebinde bâkireliktir.[26] Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde mücbir veli olan baba ve dedenin küçük veya büyük olsun bâkire kızının rızasını almadan onu evlendirme hakkına sahip olduğu ittifakla kabul edilmiştir.[27]

Şâfiî mezhebinde zorlayıcı velâyet yetkisi, sadece babaya tanınmıştır. Onun olmadığı durumlarda ise, bu yetki babanın babası olan dedeye verilmiştir. Bu yetki baba ve dede dışında hiçbir veliye tanınmamıştır.[28] Hatta bu ikisinin dışında biri (fuzuli) bu yetkiyi kullanarak kızı nikâhlayacak olursa onun yaptığı bu nikâh bâtıl olduğundan iddet ve miras gibi hiçbir hukukî sonuç doğurmaz.[29] Bu yetkinin sadece baba ve dedeye tanınmasının sebebi, onların kıza şefkat gösterme ve onun maslahatını düşünmede diğer velilere nazaran daha içten olmaları yatmaktadır. Böylelikle kızın aleyhine oluşabilecek muhtemel zararlar önlenmeye çalışılmaktadır.[30] Mücbir veli, kızın iznini almaksızın yerine başkasını

---

24 Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim, (Dâru's-Selâm, 1997). 5/63; Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Hars Yayıncılık, 2007). 292; Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 123; Heyet, *İlmihal (İslâm ve Toplum)*. 2/212.

25 Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî, *Envâru'l-Mesâlik şerhu Umdeti's-Sâlik ve 'Uddetü'n-Nâsik*, thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir, (Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2014). 535; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/101.

26 Takiyyüddîn Ebûbekir b. Muhamed b. Abdülmü'min el-Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fî halli Gâyeti'l-ihtisâr*. (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011). 485; Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 123; Apaydın, "Velâyet (Fıkıh)". 43/17; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*. 292-293.

27 Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 484; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/157; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/98; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*. 2/86.

28 Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1997). 7/538; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/154; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/62; Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 123; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*. 2/86.

29 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/48.

30 Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/62; Apaydın, "Velâyet (Fıkıh)". 43/18.

vekil olarak tayin edebilir. Bu bağlamda veli, istediği kişiyi vekil tayin etme yetkisine sahip olduğu için bu tür vekâlette birinin belirlenmesi şartı aranmamaktadır. Yani vekilin belirli kişilerden olması zorunlu değildir. Vekâleti mutlak olarak verdiğinde vekilin, kızın menfaatini düşünerek onu denk biriyle evlendirmesi gerekir. Zira mutlak vekâlet denklik şartının aranmasına hamledilir.[31]

Buluğ çağına ermemiş küçük kızın evlendirilmesi hususunda *"Kadınlarınız içinden artık âdetten kesilmiş olanlarla henüz âdetini görmemiş bulunanlar(ın iddetlerinde)de şüphe ederseniz, onların iddetleri üç aydır"*[32] ayeti delil gösterilmektedir. Nitekim ayette, "henüz âdet görmeyenler" cümlesiyle küçük kızın evlenmesinin sahih olduğuna işaret edilmiştir. Öte yandan küçük yaştaki kız nikâh akdinde taraf olma salâhiyetinden yoksun olduğundan, ilgili ayette velinin bu yaştaki kızını evlendirmesi durumunda nikâh akdinin sahih olacağı anlaşılmaktadır.[33] Bunun yanı sıra Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber (s.a.v) ile henüz yedi yaşındayken evlendiğine dair rivayetler de küçük yaştaki evliliklerin geçerli olduğuna delil olarak gösterilmektedir.[34]

Nevevî, henüz buluğ çağına gelmemiş küçüklerin babaları tarafından kızın iznini almaksızın nikâh akdi yapılacağına dair yine Hz. Aişe'nin evlenmesini delil olarak göstermektedir. Nitekim Nevevî, Hz. Aişe'nin bu evlilikle alâkalı izninin alındığına dair herhangi bir bilginin bulunmadığını, aksine yapılan bu evlilikte ondan izin alınmadığının bilinen bir husus olduğunu ifade etmektedir. Konu hakkında Kur'ân ve sünnetin yanı sıra aklî deliller de ileri sürülmüştür. Örneğin, Küçük kızların denkleriyle evlenmeleri velileri için çok önemli bir husustur. Velilerin bu kızlara denk bir erkeği bulmaları da her zaman için mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla uygun bir aday çıktığında, küçüğün ergenlik çağına ulaşmasını beklemek bu fırsatın kaçmasına sebep olabilir. Öyleyse henüz küçükken evlendirilebilir. Akıl hastaları da temyiz gücüne sahip olmayan küçüklerin hükümlerine tâbidir.[35] Bununla birlikte kızın ergenlik yaşına kadar evlendirilmemesi bu yaşa geldiğinde ise kendisinden izin alınarak evlendirilmesinin müstehap olduğu belirtilmiştir.[36]

Ergenlik çağına gelmiş kızın icbâr velâyeti ile evlendirilmesine dair "dul kadın kendisiyle ilgili konularda velisinden daha fazla hak sahibidir. Bâkire kıza gelince kendisiyle ilgili konularda ondan izin istenir. Susması izin vermesi demektir"[37] hadisi delil gösterilmektedir. Konu hakkında hadisten yapılan çıkarım ise şu şekildedir; madem Hz. Peygamber (s.a.v) dul kadının kendisiyle ilgili konularda velisinden daha fazla hak sahibi

31 Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. 7/566; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/65-66.
32 et-Talâk 65/4.
33 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/157.
34 Buhârî, "Nikâh", 39; Müslim, "Nikâh", 69; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 33; İbn Mâce, "Nikâh", 13.
35 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/157; Türcan, *İslâm Hukuku El Kitabı*. 305; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1/300.
36 İbrahim b. Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir, (Ürdün: Dâru'n-Nûr, 2015). 2/1411; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/157.
37 Müslim, "Nikâh", 9.

olarak görmüş, öyle ise bu sözün mefhum-u muhalefetinden[38] velinin bâkire kızdan daha fazla hak sahibi olduğu anlaşılır.[39] Hadiste geçen "kendisinden izin istenir" ibaresi mübahlığa hamledilmiştir. Zira hadiste zikredilen dul kadın ile bâkire kız birbirlerinden farklıdırlar ve Hz. Peygamber (s.a.v) de ikisinin farklı hükümlere tâbi olduğuna işaret eden ifadeler kullanmıştır.[40]

Bâkire kızdan izin alınırken onun susmasının onay anlamına geldiği yönündeki kabulün sebebi daha önce evlilik geçirmediği için utanabileceği ihtimali gösterilmektedir. Ayrıca nikâhtan haberdar olduğu halde itiraz etmeyip susması, gülmesi veya ağlaması nikâhı onayladığına delâlet etmektedir. Fakat bağırma veya dövünme şeklindeki ağlama nikâhı onaylamadığı anlamına gelmektedir.[41] Bu durumdaki kızın velileri, mücbir sıfatına sahip oldukları halde kızdan izin istemeleri şöyle yorumlanmaktadır: Kızın iznine gerek duymaksızın onu evlendirebilecek mücbir velinin nikâh için kızdan ayrıca izin istemesi kızın gönlünü hoş tutmak ve kendisine değer verildiğini göstermek amacına matuftur. Ayrıca kızın evliliği etkileyecek bir hastalığının ve engelinin bulunması durumunda bunları haber vermesi de hedeflenmiştir. Bu da hem koca adayının hem de kızın menfaati açısından önemli bir yaklaşımdır.[42] Belki de günümüzde yapılması gereken en doğru yaklaşım, bulunulan yörenin örfünü dikkate alıp böylece kızın sergilediği tavrın neye işaret ettiğini anlamaktır.[43] Kızın ilgili evliliğe rızasının olup olmadığını tespit etmek için kızın yanına içerisinde annesinin de bulunduğu güvenilir bir kaç kadının gönderilmesi tavsiye edilmiştir.[44] Nikâh akdinde velinin kızdan izin istemesi her ne kadar müstehab görülmüşse de İmam Şâfiî'nin, bu durumdaki baba veya dedenin acele karar vermemeleri, kıza danışmalarını ve kızın iznini almak için yanına annesini gönderilmesini tavsiye ettiği ifade edilmektedir.[45]

2.1.1.1. Zorlayıcı Velâyette Aranan Şartlar

Zorlayıcı velâyette asıl yapılması gereken ergenlik çağındaki kızdan izin istemek ve onun rızasını almaktır. Bu durum mezhepte teşvik edilen bir yaklaşımdır. Ayrıca bunlara ilaveten velinin kızını mücbir sıfatıyla evlendirebilmesi için bazı şartlar öne sürülmektedir. Bu da velinin sınırsız bir yetkiye sahip olmadığını ve keyfîliğin önüne set çekilmeye çalışıldığını göstermektedir. Söz konusu şartların sayısı kaynaklara göre farklılık arz

38 Bir sözde sükût geçilen şeyin mantûk ve mezkûr olan şeye varlık ya da yokluk bakımından hükmen muhalif olmasıdır. Bk. Erdoğan, "Mefhum-ı Muhâlefet". 354.
39 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/157; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/62.
40 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/47; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/158.
41 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/158; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1/304.
42 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/47; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/66.
43 Nûreddîn Itır, *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûği'l-Merâm min ehâdîsi'l-ahkâm*, (Dımaşk: Dâru'l-Ferfûr-Daru'l-Yemâme, 1999). 3/311.
44 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1411; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/100.
45 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/47.

etmektedir. Bunların bir kısmı icbar velâyetine mâni olmayıp bununla birlikte teşvik edilen hususlardır. Diğer kısmı ise bulunmadığı takdirde icbar velâyetini düşüren şartlardır ki biz bu çalışmada bunlar üzerinde duracağız. 1- Veli ile kızın arasında açık bir düşmanlığın olmaması. 2- koca adayının kıza denk olması. 3- Koca adayının mehr-i muacceli verebilecek durumda olması şeklindedir.

2.1.1.1.1. Veli ile Kızın Arasında Açık Bir Düşmanlığın Bulunmaması

İcbar velâyetinde kızdan izin almaksızın nikâh akdinin sahih olabilmesi için veli ile kız arasında açık (zâhir) bir düşmanlığın olmaması gerekir. Şayet böyle bir düşmanlık varsa velinin kızını icbar etmesi caiz değildir.[46] Zira bu durumda velâyetin temel hedefi olan kızın maslahatı tahakkuk etmiş olmaz. Çünkü velinin kıza olan şefkat, merhamet ve onun iyiliğini düşünmek gibi duyguları ortadan kalkmıştır. Veli ile kız arasındaki açık düşmanlıktan maksat, bu durumun o çevrede yaşayan insanlara gizli kalmayıp onlar tarafından aşina olmasıdır. Fakat bu düşmanlık açık seçik bir durumda değilse o takdirde nikâhın sıhhatine zarar vermez.[47]

İkinci bir düşmanlık meselesi ise kız ile koca adayı arasındaki düşmanlıktır. Önceki durumun aksine kız ile koca adayı arasında ister açık isterse gizli bir düşmanlık olsun, bu durum nikâh akdinin sıhhatine engeldir. Çünkü bunlar birbirlerinin hayat arkadaşı olarak beraber yaşayacaklar. Dolayısıyla aralarında düşmanlık sayılabilecek küçük bir durum bile icbar ile evlendirmeye manidir. Fakat kız, koca adayını sırf çirkinlik ve yaşlılık gibi bir özelliğinden dolayı kerih görürse mekruh olmakla beraber bu durum icbar velâyetine engel değildir.[48] Bazı eserlerde söz konusu istisnalar yapılsa da Şâfiî, velinin kıza zarar verecek veya ona bir eksiklik getirecek şekilde onu evlendirmesinin caiz olmadığı şeklinde genel ifadeler kullanarak bir bakıma bunları nefyetmiştir.[49]

2.1.1.1.2. Koca Adayının Kıza Denk Olması

Konuya başlamadan evvel denklik (kefâet) hakkında kısaca bilgi vermekte yarar vardır. Denklik; evlenecek olan erkeğin, dinî, iktisadî ve sosyal konumu bakımından evleneceği kızdan aşağı olmaması demektir. Evlenmede denklik erkek tarafında aranır. Erkek, kendisine denk olmayıp daha aşağı bir statüde olan bir kızla evlenebilir. Fakat Şâfiî mezhebinde mücbir veli de olsa kızını; Müslümanlık, nesep, hürriyet ve meslek gibi özellikler açısından kendisine denk olmayan bir erkekle evlendiremez. Nikâh akdinde denkliğin itibara alınmasındaki temel amaç kızın evliliğinin mutlu bir şekilde devam

46 Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. 7/537.
47 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/158; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/99-100; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 485.
48 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/99-100; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1412.
49 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/49.

etmesi ve ailenin saygınlığına halel getirecek tutumlardan kaçınmaktır.[50] Kefâetin önemi-ne dair Şâfiî'nin kullandığı ifadeler dikkat çekicidir: "Velilerin, evlilikte kızlarını denk biriyle nikâhlamaları gerektiği hususundan daha önemli bir meselenin olduğunu bilmiyorum."[51]

Koca adayının kıza denk olma şartı, kefâette dikkate alınması gereken şartlar bakımından ele alınması gerekmektedir. Bu bakımdan mezhepte genel olarak denk-lik hususunda ittifak edilen şartlar; dindarlık (iffet), nesep, hürriyet, meslek ve fizikî ve ruhî hastalıklardan uzak olmak şeklindedir. Denklik, nikâh akdinin sıhhat şartlarından olma-sa da söz konusu kefâet kriterlerine uyulmadan evlendirilen kadının, nikâhı feshetme hakkı vardır.[52]

a. Dindarlık (iffet): Burada kastedilen, erkeğin özellikle büyük günahlar-dan kaçınması ve dinî vecîbelerine riayet etmesidir. Bu itibarla içki içmek ve zina yapmak gibi büyük günahlar işleyen veya namaz ve oruç gibi ibadetlerini yerine getirmeyen bir erkek, dindar ve namuslu bir kıza denk sayılamaz.[53] Zira bunların denk olmadığı ayetlerde bildirilmiştir. *"İman etmiş kimse günaha batmış kimse gibi olur mu? Bunlar elbette eşit değiller."*[54] *"Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadın-la da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu mü'minlere haram kılınmıştır."*[55]

b. Nesep (soy): Nesep bakımından denklik, kızın soyunun erkeğin soyuna göre daha itibarlı ve saygın görülmesidir. Nesepte denklik baba tarafından dikkate alınmakta-dır. Örneğin Arap olmayan birinin annesi Arap olsa da bu kişi aslen Arap olana denk sayılmaz. Fıkıh kitaplarında ilk olarak Arap ile Arap olmayanlar daha sonra ise Arap kabileleri arasında denklik kriterlerine yer verilir. Bunun dayanağı ise, "Allah Teâlâ, Araplardan Kinâne kabilesini, Kinâne'den Kureyş kabilesini, Kureyş'ten ise Benî Hâşim kabilesini seçti"[56] şeklindeki rivayet gösterilmektedir. Görüldüğü kadarıyla nesep açısın-dan denklik öncelikle Araplar için aranmaktadır. Sonrasında ise İslâm'a giriş önceliğine göre denklik dikkate alınmıştır.

Sonuç olarak her iki durum da problemli görülmüş ve en sahih görüşün Araplar-la Arap olmayanların birbirine denk sayılması gerektiği şeklinde olmuştur.[57] Çünkü bütün insanlar eşittir ve yukarıya doğru gidildiğinde hepsi de Âdem'de (a.s) birleşmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında uygulamada böyle bir durum söz konusu da değildir.[58] Nitekim gerek soy gerekse ırk ile övünmeyi benimsemeyen ve de Allah katın-

50 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*. 9/100; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/39; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1/310; Türcan, *İslâm Hukuku El Kitabı*. 283; Günenç, *Büyük Şâfiî İlmihali*. 532.
51 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/39.
52 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/49; Günenç, *Büyük Şâfiî İlmihali*. 532,
53 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/189.
54 es-Secde 31/18.
55 en-Nûr 24/3.
56 Müslim, "Fedâil", 1.
57 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/145-146.
58 Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*. 5/84.

da şeref ve üstünlüğün sadece takva ile olduğunu ifade eden âyet ve hadisler ile İslâm'ın genel prensipleri çerçevesinden meseleye bakılınca nesep bakımından denkliğin genel geçer bir kural olamayacağı aşikârdır.[59] Ayrıca Şâfiî furû fıkıh modern eserlerinden biri olan *el-Fıkhu'l-Menhecî* isimli eserde de kefâette nesep ve köle şartlarına yer verilmemesi, günümüzde bu iki özelliğin geçerliliğini yitirdiğine işaret etmektedir.[60]

c. Hürriyet: Köle bir erkek ister müdebber isterse mükâtep olsun hür bir kadına denk değildir. Aynı şekilde âzâd edilmiş erkek köle, doğuştan hür olan bir kadına denk sayılamaz. Fakat âzâd edilmiş erkek köle, âzâd edilmiş kadın köleye denktir. Ayrıca kölelik bir erkeğin babasına ve dedesine isabet etmiş ise bu kişi de hür bir kadına denk olamaz. Bunlar arasında denkliğin olmaması iki sebebe bağlanmaktadır. Birincisi erkek köle olduğu için eşine ve çocuklarına nafaka sağlayamaz. İkincisi ise kadının böyle biriyle evli olması hem kendisi hem de akrabaları için utanç vesilesi olarak görülmektedir.[61] Şâfiî de bu durumun kadın için bir kusur sebebi olduğunu ifade etmiştir.[62]

d. Meslek: Bu tür denklikte erkeğin mesleğinin kadının mesleğinden daha alt derecede sayılabilecek bir meslek olmamasıdır. Aksi takdirde denklik olmaz. Söz gelimi çöpçü, hacamatçı, çoban, hamamcı vb. meslek sahibi bir erkek, tüccar veya kumaş işiyle uğraşan birinin kızına denk sayılamaz. Klâsik eserlerde bunlara benzer örnekler geçse de âlimlerin bu hususta genel kanaatleri, mesleklerin değerlerinin zamana, yere örf ve âdetlere göre değiştiği, dolayısıyla bu değişkenlere göre meslekler arasında denklik ölçütünün belirlenmesi gerektiği şeklindedir.[63]

e. Fizikî ve ruhî hastalıklardan uzak olmak: Fizikî ve ruhî hastalıkların kapsamına genelde akıl hastalıkları, cüzzam (deri hastalığı), baras (cilt hastalığı), cinsel organın kesikliği ve iktidarsızlık gibi hastalıklar alınmaktadır. Bunların yanı sıra âma (körlük), bir uzvun kesik olması ve çirkinlik de dâhil edilmektedir. Bu hastalıklara sahip bir erkek sağlam bir kıza denk sayılmamıştır.[64]

Sonuç itibariyle mücbir veli kızının rızasını almadan onu evlendirebilmesi için denkliğin şart koşulması, velinin keyfi tutumlarda bulunmasının önüne geçmektedir. Kaldı ki zikredilen denklik şartları dışında mezhepte zenginlik, yaş gibi kefâet şartları da tartışmalıdır.[65] Ayrıca bu konu incelenirken kefâetin dönemsel, bölgesel ve toplumların örfüne göre değişiklik gösterebildiği dolayısıyla günümüz şartları açısından meseleye yaklaşmanın isabetli olacağı kanaati hâsıl olmaktadır. Nitekim Acar bu hususta şu tespitte bulunmaktadır: "Evlenecek eşler arasında denklik mutlaka aranmalı ancak

59 Türcan, *İslâm Hukuku El Kitabı*. 284.
60 Bk. Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/39-40.
61 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/189-190; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/143-144; Günenç, *Büyük Şâfiî İlmihali*. 532.
62 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/49.
63 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/190; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/147-148.
64 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/49; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/191-192; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/143; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/40.
65 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*. 9/106.

günümüz anlayışı çerçevesinde hangi hususlarda denkliğin aranması gerektiği yeniden gözden geçirilerek güncellenmelidir."[66]

2.1.1.1.3. Koca Adayının Mehr-i Muacceli Verebilecek Durumda Olması

Bu şarttan maksat velinin kızı hali vakti yerinde birisiyle evlendirmesi anlamındadır. Mehr-i muacceli bile veremeyecek durumda olan erkek zor durumda olduğu anlaşılmaktadır ki bu da icbar velâyetine engel olarak görülmektedir.[67] Bu durum zenginliğin kefâet şartı olup olmadığı meselesiyle ilintilidir ve bu da mezhepte tartışmalıdır. Zenginliği denklik şartı olarak kabul etmeyenlere göre -ki tercih edilen görüş budur- zenginlik gelip geçici bir durum olduğu için şahsiyetli insanlar böyle arızî bir özellikle övünmezler. Karşıt görüşte olanlar bunu kölenin durumuna kıyas ederler. Zira kölenin hür kişiye denk sayılmamasının bir sebebi de onun geçimini sağlayamayacağıdır. Öyleyse fakir de zengine denk olamaz. Zenginliğin ölçütü ise mehir verebilmek ve nafaka temin edebilmek şeklinde belirlenmiştir.[68] Sonuçta mücbir velinin kızını izinsiz evlendirebilmesi için koca adayında en azından zikredilen ölçütlerin bulunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

2.1.2. Zorlayıcı Olmayan Velâyet (Velâyet-i Nedb/Velâyet-i İhtiyâr)

Velâyet-i ihtiyâr; velâyet hakkına sahip olan kişiye, velâyeti altında bulunan kimseyi ancak onun izni ve rızasını alarak evlendirebilme yetkisini ifade eder.[69] Şâfiî mezhebinde bu velâyet türünün altına daha önce başından evlilik geçmiş kadınlar girmektedir. Velileri tarafından nikâh akdi yapılmakla birlikte mutlaka rızaları da alınmalıdır. Bu yetkiyi elinde bulunduran veliler ise husûsi veliler başlığı altında zikredilen ve o sıralamaya göre sayılan velilerin hepsidir.[70]

Velâyet-i icbârın aksine mezhepte ittifakla kabul edilen, baba ve dede dâhil olmak üzere herhangi bir veli, başından evlilik geçmiş hür, akıllı kadını onun rızasını almadan evlendirirse nikâh geçersiz sayılmaktadır.[71] Buna delil olarak şu hadis gösterilmektedir: "Hansâ bnt. Hizâm el-Ensârî'yi babası evlendirdi. Hansâ bu durumdan rahatsızlık duydu ve Hz. Peygambere gelip söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber de bu nikâhı geçersiz saydı."[72] Ayrıca daha önce geçen hadiste de dul kadının kendisiyle ilgili konularda velisinden daha fazla hak sahibi olduğu ifade edilmişti.[73] Nitekim dul kadın, nikâhın zararlarını veya faydalarını daha iyi kavrayabilir. Çünkü o, evlilik durumunu pratikte yaşayarak tecrübe etmiştir. Bekâr kızdan izin alınırken onun susması onay olarak kabul edilirken dul

66 Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 120.
67 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1412; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/62; Günenç, *Büyük Şâfiî İlmihali*. 530.
68 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/190-191; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/148.
69 Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 123; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*. 82; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*. 292.
70 Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/63; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*. 292; Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 123.
71 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/48; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 485; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*. 2/86.
72 Buhârî, "Nikâh", 43; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 24; İbn Mâce, "Nikâh", 12.
73 Müslim, "Nikâh", 9.

kadında onay olabilmesi için konuşması şart koşulmaktadır. Zira bu durumdakiler daha önce başlarından evlilik geçtiği için utanma duyguları bakımından bekâr olanlar gibi değildirler. Ayrıca susmak tereddüt ifade etmektedir. Konuştuğu dilin dışında başka bir dilde "belki, olabilir" gibi ifadeler kullanması da izin verdiği anlamına gelmektedir. Dul kadın eğer dilsiz ise bu durumda kesin onay verdiğine dair işaretler kullanması gerekmektedir.[74]

Mezhebin fıkıh kitaplarına göre; sahih veya fâsit bir nikâh akdi sonucunda meydana gelen ilişki ya da zina ve nikâh şüphesiyle yaşanan ilişki gibi durumların herhangi birini yaşayan bir kız, dul kadın olarak adlandırılmaktadır. Şâfiî'nin kavl-i kadîminde zina sonucu dul olan kadın, bâkirenin hükmüne tabi tutulduğu halde bu görüş zayıf kabul edilmiştir. Bir hastalıktan dolayı veya bir yerden düşmesi sonucu vb. durumlarda bekâreti bozulan kişi dul kadın sayılamaz.[75] Dul kadın eğer sadece akıl hastası (cünun) ise ya da hem akıl hastası hem de buluğa ermemişse baba ve dede icbar velâyeti ile onu evlendirebilir. Zira ikinci durumda velâyet hakkı pekiştirilmiş olmaktadır. Baba ve dede bulunamadığında diğer veliler ve hâkim, bunları buluğa ermeden evlendiremez. Bu durumdakiler mahza evlenme ihtiyacından dolayı nikâhlanmayıp, nikâh sonucunda mehir ve nafaka gibi menfaatleri temin edeceklerinden ötürü evlendirilmektedirler. Dul kadın hür olup ergenlik çağına ulaşmamış ise izni alınsa dahi evlendirilemez. Zira küçüklerin buluğa ermeden verdiği izne itibar edilmemiştir.[76]

Velisi tarafından evlendirilecek olan bekâr bir kız, dul olduğunu ya da dul olduğu halde bekâr olduğunu iddia ederse mezhep müçtehitlerinin çoğunluğuna göre mükellef ise fâsık olsa bile sözüne itibar edilir. Zira o, kendi özel durumunu daha iyi bilir, dolaysıyla bu konuda onun üstüne fazla gidilmez. Fakat şöyle bir itiraz da yapılmıştır: Bekâr kızın söylediğine itibar edilemez. Zira velisinin evlendirmek istediği kişiyle değil de başkasıyla evlenmek istediğinden dul olduğunu iddia etmiş olabilir. Bu durumda kendisinden yemin istenerek tasdik edilir.[77] Velâyet-i ihtiyârda veli, kadından izin almadan onu evlendiremediği için ondan izin almadan vekil de tayin edemez.[78]

2.2. Veliyy-i Âm (Umûmi Veli)

Husûsi veli bulunmadığında ya da veli tarafından yetkinin kötüye kullanılması durumunda bu yetkinin devlet başkanı veya hâkime geçmesidir. Bu durum, toplumu ilgilendiren hizmet ve menfaatlerin gerçekleştirilmesi maksadıyla bir kişiye belirli

74 Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*. 5/67; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. 7/541; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/159; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 485; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/63.

75 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/48; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/100-101; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/63; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 486.

76 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1413; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 485.

77 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/159-160; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/101-102; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 486.

78 Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/66.

yetkilerin verilerek onun devlet başkanı seçilmesinin bir tezahürüdür. Nikâh akdi hususundaki yetki de bunlardan biri olup bizzat devlet başkanı ya da hâkim veliyy-i âm olmaktadır.[79] Meseleye delil olarak "velisi olmayanın velisi devlet başkanıdır"[80] şeklindeki hadis gösterilmektedir.

Şâfiî mezhebinde devlet başkanının veya ona bağlı yetkili birisinin evlendirme velâyeti, velâyetteki sıralamada en son yer alan velâ-i atâkadan[81] sonra gelmektedir. Velâ-i atâka ya da onun asabesinden bir kimse de bulunmazsa yukarıda geçen hadisten dolayı yetki devlet başkanına geçer. Bu yetkinin devlet başkanına geçtiği birçok durum söz konusudur. Bunlardan birisi gâib ve mefkûd durumlarıdır. Gâib; yeri bilinen fakat burada bulunmayan veya yaşadığı bilindiği halde nerede olduğu bilinmeyen kimsedir. Mefkûd ise hayatta olup olmadığı bilinmeyen kimsedir.[82]

Veli, mefkûd ise onun öldüğüne hükmetmemek şartıyla velâyet devlet başkanına geçer. Zira ölümüne hükmedilirse yetki devlet başkanına değil, yakınlık derecesine göre sonraki veliye geçer. Gâiblikte ise veli, seferî sayılabilecek bir mesafede ise ve özel bir vekil de tayin etmemişse devlet başkanı velinin iznine ihtiyaç duymaksızın nikâh akdini gerçekleştirir. Fakat bu mesafe seferîlik mesafesinin altında ise veliden izin alınmadan bu yetki kullanılamaz. Şayet veliye ulaşılamazsa o takdirde izin almaksızın yetkiyi kullanır.[83] Şâfii de velinin mefkûd veya gâib olması durumunda yetkinin devlet başkanına geçtiğini ifade etmektedir.[84] Her iki durumda da velâyet yetkisinin derece bakımından sonra gelen veliye değil de devlet başkanına geçmesinin mantığı şudur: Gâib veya mefkûd olan kimseden haber alınamadığı zaman öldüğüne hükmedilmediği sürece hayatta olduğu varsayılır ve her türlü hukukî hakları devam eder. Örneğin bu kişinin borcu varsa babası değil de devlet başkanı ona niyabeten (vekâleten) malından alarak borcunu öder. Dolayısıyla velâyette de velâyeti devam ettiği için devlet başkanı onun naibi olarak veli olur.[85]

Veli sıfatını taşıyan kimsenin, amcasının kızıyla evlenmek isteyip de kendisinden başka velinin bulunmaması, velinin hapiste olup kendisine ulaşılmasının yasaklanması, gizlenip ortaya çıkmaması ya da hac ve umre için ihrama niyetlenmesi vb. durumların hepsinde devlet başkanı veli olabilmektedir. Aynı şekilde hacir (kısıtlılık)[86] altında bulunup

79 Acar, *İslâm Aile Hukuku*. 124; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1/308; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*. 84.
80 Buhârî, "Nikâh", 39; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; Tirmizî, "Nikâh", 15; Dârımî, "Nikâh", 11.
81 Efendi ile köle arasında âzâd sonucu meydana gelmiş bir velâ ve yardımlaşmadan ibarettir ki, âzâd edilen kölenin bir cinayet işlemesi halinde diyetini efendisi verir. Vefat edip de derecesi daha yakın olan bir varisi olmadığı zaman mirasına efendisi nail olur. Bk. Erdoğan, "Velâ-i Atâka". 602.
82 Erdoğan, "Gâib". 151.
83 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/150-151; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/113-114; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1404.
84 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/38.
85 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/150-151.
86 Tam ehliyetsiz ya da eksik ehliyetlilerin tek başlarına hukuken geçerli tarzda sözlü tasarrufta bulunamamasına denir. Hacir altına alınan kişiye de mahcur denir. Bk. Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018). 240.

baba ve dedesi olmayan gerek erkek gerekse kız çocuğu, akıl hastası ve sefeh (harcamalarda tedbirsizlik)[87] de aynı hükümlere tâbidir. Ümmü veled, Müslüman olursa gayr-i müslimin Müslüman kimseye velâyeti caiz olmadığı için devlet başkanı onun velisi olur. Müslüman cariye için de aynı durum söz konusudur.[88]

Devlet başkanına velâyet yetkisinin geçmesi hususunda yukarıda temas edilen durumların dışında belki de en önemlisi ve en çok karşılaşılan çeşidi velinin kızını evlendirmekten kaçınması (adel) meselesidir. Daha önce değinildiği üzere mücbir veli, velâyeti altında bulunan kimseyi ondan izin almaksızın evlendirebilir. Fakat evlilikte asıl olan kızın denk biriyle evlendirilmesi olduğu için âkil bâliğ olan bir kadın kendisine denk biriyle evlenmek istediği takdirde velisi onu evlendirmek zorundadır.[89] Bu durumda veli, baba olsa bile kızını evlendirmekten kaçınırsa kız bu durumu mahkemeye taşır ve söz konusu velinin velâyeti düşürülerek yetki devlet başkanına geçer.[90] Meseleye delil olarak şu hadis gösterilmektedir: "Anlaşmazlığa düşerlerse devlet başkanı (veya onun görevlendireceği kişi) velisi olmayanın velisidir."[91]

İmam Şâfiî yukarıdaki hadisi şöyle tevil etmiştir: "Bu hadis şuna işaret etmektedir; veli haksız yere kızı evlendirmekten kaçınıyorsa devlet başkanı ona, kızı evlendirmesini emreder. Veli bu nikâhı kıyarsa bir hakkı yerine getirmiş olur. Reddederse bir hakkı engellemiş olur. Bu durumda devlet başkanı onun velâyetini düşürür ve kendisi ya da vekâlet verdiği bir kişi bu yetkiyi kullanır."[92] Mezhep içinde bazı âlimlerin evlendirmekten kaçınma meselesinin devlet başkanının huzurunda gerçekleşmesini şart koşmaları muhtemelen Şâfiî'nin yukarıdaki ifadelerine dayanmaktadır.[93] Şâfiî, yukarıdaki ifadelerinin devamında *"...evlenmelerine engel olmayın"*[94] ayetine istinaden bu durumdaki velinin âsî (günahkâr) olacağını vurgulamış mezhep âlimleri de onunla aynı görüşü paylaşmışlar.[95]

Kız, akıl hastası, cüzzam (deri hastalığı) ve baras (cilt hastalığı) gibi rahatsızlıkları olan biriyle evlenmek isterse velinin buna engel olma hakkı vardır. Zira bu durumlar toplum içinde velinin utanmasına sebep olmaktadır. Fakat veli, mehir az diye veya mehir olarak verilecek bedel, o yörenin kullanmadığı bir şey ise engel olamaz. Çünkü mehir sadece kadının hakkıdır. Dolayısıyla onun razı olması yeterlidir.[96] Aynı şekilde faydalan-

87 Gerçekte aklî melekeleri yerinde olmakla beraber, kişiyi aklın ve şer'î esasların gereğine aykırı tarzda davranmaya yönlendiren bir tedbirsizlik halidir. Bk. Zekiyüddîn Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018). 390.

88 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/114-115; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1404-1405.

89 Bedri Aslan, "İslâm Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velâyetinin Kime Geçeceği Konusunun Değerlendirilmesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Ocak 2016). 32-33.

90 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/116; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/64; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*. 2/86.

91 Tirmizî, "Nikâh", 14.

92 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/35.

93 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/153.

94 el-Bakara 2/232.

95 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/35; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/153.

96 Günümüzde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki illerimizin birçoğunda başlık parası uygulaması vardır ki çoğu zaman kız isteme esnasında ortada bir mal varmış gibi başlık miktarını belirlemek için çetin

ma açısından kızı ilgilendiren bir durum olması hasebiyle, koca adayının cinsel iktidarsızlık gibi bir rahatsızlığı varsa veli evlenmesine engel olamaz. Son olarak bâkire kız kendine denk birini bulmuş, veli ise başka denk birini bulmuş ise bu konuda veli daha tecrübeli olduğu için kendisinin belirlediği denk kişiyle evlendirir.[97]

3. Velâyette Sıralama

Velâyetteki sıralamaya geçmeden önce velâyet hakkı kazandıran sebeplere kısaca değinmek yerinde olacaktır. Mezhepte velâyet sebepleri dört taneden müteşekkildir ki bunlar; babalık vasfı (ubuvvet), asabe olmak, velâ[98] ve devlet başkanlığı şeklindedir. Velâyet hakkı, bu gruptan her birisi için ayrı ayrı sabit olmayıp bunların tamamı için tertip üzere sabittir.[99] Aslında husûsi veliler başlığı altında, velâyetteki sıralama tertip üzere zikredilmişti. Bu başlık altında ise meselenin detay kısımları ele alınacaktır.

Şâfiî mezhebine göre velâyetteki sıralama, nesep açısından bakıldığında babalık ilişkisi bakımından ilk sırada baba gelmektedir. Zira diğer velilerin hepsi nesep yönüyle babaya bağlanmakta ve baba bunların içinde kıza en kâmil şefkati gösterecek kişidir. Baba olmadığında ise sıralamada babanın babası gelmekte ve bu şekilde yukarıya doğru devam etmektedir. Fıkıh kitaplarında bu ifadenin kullanılmasının sebebi velâyetin baba tarafından devam etmesidir. Örneğin annenin babası veya dedesi ve bunların usûlü veli olamamaktadır.

Mâlikîlerin, mirastaki sıralamaya binaen kardeşin dededen daha çok velâyete hak sahibi olduğunu savunmalarına karşılık şöyle cevap verilmiştir: Mirasta durum öyle olsa da dede ile baba arasında babalık yönüyle ortak özellikten dolayı dede de babaya benzemektedir. Ama bu özellik kardeşte yoktur.[100] Nesep cihetinden velâyetteki sıralama daha sonra kardeşlik ilişkisi bakımından öz erkek kardeşten sonra baba bir erkek kardeş ve onların furû'u, amcalık ilişkisi bakımından aynı şekilde öz olanından baba bir olanına şeklinde sıralanmaktadır. Şâfiî kavl-i kadîminde bu grupta yer alan öz erkek kardeş ile baba bir erkek kardeşi aynı seviyede görmüşse de kavl-i cedîdinde öz erkek kardeşi öne almış ve mezhepte de tercih edilen görüş bu olmuştur.[101] Nitekim mirastaki sıralama, vasiyet ve öz kardeşinin cenaze namazını kıldırmada da öne alınmıştır.[102]

---

bir pazarlık yapılmakta ve bunun sonucunda genellikle fâhiş bir rakam belirlenmektedir. Bunun İslâmî prensiplerle örtüşen bir tarafı yoktur. Zira yukarıda görüldüğü üzere mezhebin anlayışında velisiz nikâh caiz olmadığı halde veli, mehrin azlığı gerekçesiyle nikâha engel olursa velâyeti düşmektedir. Bu da mevcut uygulamaların ne denli yanlış olduğunu gözler önüne sermektedir.

97 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/116; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1405; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/64.

98 Âzâd yoluyla veya iki kişi arasında yapılan bir anlaşmayla meydana gelen miras, kan bedeline iştirak ve evlendirme velâyeti gibi sonuçlar doğuran bir dostluk anlaşmasıdır. Velây-ı atâka ve velây-ı muvâlât olmak üzere ikiye ayrılır. Bk. Kelebek, *İslâm Aile Hukukunda Velâyet*. 68-69.

99 Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*. 5/63; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1400.

100 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*. 9/91

101 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/35; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/104-105; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1400-1402.

102 Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*. 5/69; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. 7/546.

Yukarıda zikredildiği üzere aynı anda birden fazla veli bulunması durumunda velâyetteki sıralama göz önünde bulundurulmaktadır. Söz gelimi daha yakın bir veli bulunduğu halde sıralamada daha sonra gelen velinin kıydığı nikâh sahih değildir. Fakat yakınlık bakımından aynı dereceye sahip birden fazla veli bulunursa o takdirde bazı kriterler dikkate alınmaktadır. Meselâ veli olarak iki öz erkek kardeş ya da iki tane baba bir erkek kardeş varsa bunlardan nikâhın mahiyetini daha iyi bilenin öne alınması müstehaptır. Daha sonra bunların en takvalısına öncelik verilir. Zira o, kızın mutluluğunu daha çok arzu eder. Son olarak tecrübeden dolayı en yaşlısı öne alınır. Bununla beraber söz konusu velilerin uyum içinde hareket etmeleri amacıyla birbirlerinin rızalarını almaları daha güzel bir durumdur. Şayet anlaşmazlığa düşerlerse aralarında kura çekilir ve kura kime çıkarsa o velâyet hakkına sahip olur. Bu sıralamanın aksine biri veli olması durumunda eğer kız bunların her birine izin vermişse o kişinin velâyeti de sahihtir. Fakat bu gruptan sadece birine izin verirse buna rağmen başka biri veli olursa, kadının izni ve rızası olmadığından nikâh sahih olmaz.[103]

Nesep yönüyle sayılan velilerin yokluğu durumunda sıralamada köle âzâd etmekten dolayı meydana gelen velâyet bağı gelmektedir. Bu durumda efendi (mevla'l-mu'tik), âzâd ettiği kölesinin velisi olmaktadır. Mevla'l-mu'tik bulunmadığı zaman velâyet asabesine geçer. Bu da akrabalık velâyetindeki sıralamaya göre devam etmektedir. Nihayetinde asabeden de kimse kalmazsa velâyet yetkisi devlet başkanına ya da ona bağlı yetkili kişiye geçer.[104]

4. Nikâh Akdinin Veli Tarafından Yapılması

Şâfiî mezhebinde velî, nikâh akdinin rükünlerinden olup büyük veya küçük, bekâr veya dul fark etmeksizin her kadının nikâh akdinin yapıldığı mecliste mutlaka bir velisinin bulunması gerekmektedir. Kadın adına nikâh akdini gerçekleştiren bir velinin bulunmaması durumunda nikâh geçersiz sayılır. Tam ehliyetli bir kadın, velisinden izin almış olsa bile kendi irade beyanıyla ne kendisinin ne de başka bir kadının nikâh akdini yapamaz. Bunun bir yansıması olarak Şâfiî fıkıh kitaplarında nikâh akdinin rükünleri sayılırken erkek ile kadın değil de erkek ile kadının velisi şeklinde geçmektedir. Sahâbe, tâbiîn ve fukahâdan birçok kişi bu görüştedir.[105]

---

103 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/35-37; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*. 9/120; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/64-65; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 484.

104 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/37; Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*. 5/58; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. 7/546; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. /107-112; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1402-1404.

105 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*. 9/38; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/57; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*. 2/85; Türcan, *İslâm Hukuku El Kitabı*. 309; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1/305; Apaydın, "Velâyet (Fıkıh)". 43/18. Bu bakımdan sünnî mezheplerin dışında kalan Zeydiyye mezhebinde de buna benzer bir durum söz konusudur. Zira bu mezhepte de veli olmadan kıyılan nikâh bâtıl sayılmaktadır. Bk. Ahmet Ekinci, *Zeydî Fıkhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 226.

Yukarıda geçen bilgilerin naklî dayanaklarına bakılacak olursa ilk olarak şu âyet gelmektedir: *"Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında, aralarında mâkul ve meşrû ölçüde rızalaştıkları takdirde boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın."*[106] Ayette kadınların tercih ettikleri kişi ile evlenmelerine engel olunmaması gerektiği cümlesinin muhatabı velilerdir. Zira yasaklanan durum ancak yasağı koyan kişi tarafından yapılırsa tahakkuk eder. Bu da nikâhta yetkinin kadında değil, velide olduğunu göstermektedir. Öyle ise kadının kendi başına akit yapması sahih olmaz.[107] Şâfiî de bu âyet hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "Bu âyet, nikâhta velinin kadınla birlikte söz sahibi olduğuna ve kadın meşru bir şekilde razı olduğu biriyle evlenmek istediğinde velinin buna engel olmaması gerektiğine dair Kur'an-ı Kerim'deki en açık delildir."[108]

Ayetin nüzûl sebebiyle alâkalı rivayet edilen şu olay yukarıdaki yorumları destekler mahiyettedir: "Ma'kil b. Yesâr'ın Ebu'l-Beddâc ile evli bir kız kardeşi vardı. Ebu'l-Beddâc daha sonra onu boşadı ve kadının iddeti bitene kadar bekledi. Sonra onu boşadığı için pişman olup tekrar istedi ve kadın da buna razı oldu. Fakat Ma'kil kardeşini vermeyi reddetti. Bunun üzerine âyet nâzil oldu ve Hz. Peygamber (s.a.v), Ma'kili çağırıp ona şöyle dedi: Eğer gerçek bir mü'min isen kardeşinin Ebu'l-Beddâc ile evlenmesine engel olma. Bunun üzerine Ma'kil şöyle dedi: Allah'a iman ettim ve kardeşimi onunla evlendiriyorum."[109] Rivayette görüldüğü üzere kadın kendi irade beyanıyla evlenme yetkisine sahip olsaydı kardeşi Ma'kil'in velâyetine ihtiyaç duymazdı. Öyleyse ayetteki nehyin muhatabının eşler olması uzak bir ihtimal olup buradaki hitabın asıl velilere oldu-ğu kuvvetle muhtemeldir.[110]

Muhatabın veliler olduğu ve kadının irade beyanıyla nikâh akdi yapamayacağına dair şu âyetler de delil gösterilmektedir: *"İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin..."*[111] *"... İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin..."*[112] Fakat bu iki âyet için yapılan yoruma şöyle bir itiraz da gelmiştir: Ayetlerde asıl muhatap sadece veliler değil, insanların tamamıdır. Allah Teâlâ burada mü'minlere hitaben evlenme hususunda birbirlerine yardımcı olmalarını ve nikâha teşvik etmelerini istemiştir. Öyle ki içlerinde imkânsızlıktan dolayı evlenemeyen hiçbir bekâr kalmasın. O zaman yapılması gereken, kadının nikâhta taraf olamayacağına dair delilleri bu ayetlerden değil, sünnetten çıkarmaktır.[113]

---

106 el-Bakara 2/232.
107 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/125;
108 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/32.
109 Buhârî, "Nikâh", 37; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 20.
110 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/126; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/93; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 479.
111 en-Nûr 24/32.
112 el-Bakara 2/221.
113 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâi'u'l-Beyân Tefsîru âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010). 2/177.

Velisiz nikâhın sahih olamayacağı ile alâkalı şu hadis dayanak olarak gösterilmektedir: "Nikâh ancak veli ile olur."[114] Hadisteki ifadeler genel olduğu için tam ehliyetli kadınlar, ister kız isterse dul olsun, velilerinin aracılığı olmadan evlenemezler. Kadının kendi irade beyanıyla nikâh akdini gerçekleştiremeyeceği hususunda ise "hiçbir kadın başka bir kadını evlendiremez. Kendi kendini de evlendiremez"[115] hadisi delil gösterilmiştir. Bu da kendi kendini evlendiren kadının nikâhının bâtıl olduğunu göstermektedir.[116] Ancak burada bir istisna yapılmaktadır. Şayet kadın devlet başkanı ise umûmi veli sıfatıyla başkasını evlendirebilir. Bu görevde iken yakın veliler olduğu sürece kendi kızlarını evlendiremez. Yine bu görevdeyken kendi kendini asla evlendiremez. Ancak yardımcılarından birine, kendisini evlendirmesi için izin verirse o yardımcısı da kadını evlendirir.[117] Yukarıda sıralanan naklî deliller aslında ümmetin bir uygulaması sayılmaktadır. Zira sahâbîlerden başlayarak sonraki nesillere varıncaya kadar İslâm toplumunda meşhur ve ma'ruf bir uygulama vardır ki o da kadınların nikâh akitlerinin erkek velileri tarafından gerçekleştiği gerçeğidir.[118]

Nikâhın ancak veli aracılığıyla kıyılabileceği ile ilgili aklî delil olarak şunlar söylenebilir: Evlenmenin birçok amacı vardır. Bunlardan birisi de bu nikâhla birlikte damadın ailesi ile kızın ailesi arasında yeni bir bağ oluşmasıdır. Bu çift arasında evlilik hayatında meydana gelebilecek her türlü olumlu ya da olumsuz hâdiselerin, aileleri de bir şekilde etkileyeceği ihtimal dâhilindedir. Ayrıca kadın, velisine kıyasla koca adayı hakkında genellikle daha az malumat sahibi olabilmektedir. Bu sebeple ideal bir tercih yapması da zor olur. Özellikle kadınların ekserisi fıtrat olarak erkeklere göre daha duygusal oldukları için hayatını önemli ölçüde etkileyecek böyle bir konuda gerçekçi davranamayıp hislerine kapılarak yanlış bir tercihte bulunabilir. Bu da hem kendilerine hem de ailelerine zarar verici sonuçlar doğurmaktadır. Dolayısıyla evlilikten beklenen maslahat gerçekleşmiş olmaz. Öyle ise yapılması gereken, gerek koca ve kız gerekse ailelerin menfaati için kadının velisi olmaksızın kendi irade bayanıyla nikâh akdi gerçekleştirmemesidir.[119] Bunların yanında şöyle bir yorum da yapılmaktadır: Genel olarak toplumlarda gelenek ve örfleri gereği kadının kendi nikâh akdini yapması, kadında bulunması gereken hayâ duygusuna ters düştüğü gerekçesiyle hoş karşılanmamıştır.[120]

Nikâh akdinde velinin bulunması gerektiği halde velisiz evlilik gerçekleştiği takdirde şu hadise dayanılarak bazı hükümler çıkarılmıştır: "Velisinin iznini almaksızın evlenen herhangi bir kadının nikâhı bâtıldır (üç defa tekrarladı). Eğer cinsî münase-

114 Buhârî, "Nikâh, 36; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19.
115 İbn Mâce, "Nikâh", 15.
116 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/126.
117 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1391; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/94.
118 'Ûfî, *el-Velâyetü fi'n-Nikâh*. 1/263.
119 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/126; Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015). 41; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1/305; Türcan, *İslâm Hukuku El Kitabı*. 309-310.
120 Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/57.

bet olmuşsa o takdirde kadına mehir verilmesi gerekir."[121] Hadiste geçen 'her kadın' ifadesi genel olduğu için bu kapsama küçük, büyük, bâkire ve dul kadın fark etmeksizin hepsi dâhil olmaktadır. Veli, yerine bir vekîl tayin edebilir. Söz konusu nikâh fasit sayıldığı için kadına mehr-i misil gerekir. Ayrıca ilişki gerçekleşmiş her türlü fâsit nikâhta mehrin tahakkuk ettiğine delâlet etmektedir.[122] Tercih edilen görüşe göre böyle bir nikâh, aslı itibariye bâtıl olduğu için fesih veya talâka ihtiyaç duymaz. Böyle bir durumda erkek kadını boşasa bile bu, talâk yerine geçmez. Zira talâk sahih nikâhın bir sonucu olarak vâki olmaktadır.[123]

Velisiz nikâh sonucunda gerçekleşen ilişki had cezası gerektirmez. Kişilerin bu nikâhın haram olduğunu bilip bilmemesi arasında bir fark yoktur. Had cezasının uygulanmamasının sebebi ise nikâhta velinin durumu hususunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmasıdır. Dolayısıyla ihtilafın bulunduğu yerde şüphe meydana gelmektedir. Şüphe meydana geldiğinde ise had cezaları düşmektedir. Bununla beraber bu kişilere ta'zir cezası uygulanır. Şayet nikâh akdinde hem veli hem de şahit bulunmazsa had cezası uygulanır. Zira burada mezhepler arsında bir ihtilaf söz konusu değildir.[124]

5. Velide Bulunması Gereken Şartlar

Daha önce ifade edildiği üzere nikâhta velâyetin asıl ve en önemli amacı kadının maslahatını gözetmektir. Bu maslahatı gerçekleştirmenin bir yolu da veli olacak kişi için bazı kriterlerin konmasıdır. Dolayısıyla İster mücbir sıfatıyla baba ve dede olsun, ister diğer akrabalar olsun veli için aranan bazı şarlar vardır ki bunlar aşağıda ayrı ayrı ele alınacaktır.

5.1. İslâm

Burada üç farklı durum söz konusudur. Bunlar; kâfirin Müslümana velâyeti, Müslümanın kâfire velâyeti ve kâfirin kâfire velâyetidir.

a. Kâfirin Müslüman kadına velâyeti: Müslüman olmayanın Müslüman kişiye velâyeti caiz değildir. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"…Allah kâfirlere, mü'minler aleyhine asla yol vermeyecektir."*[125] *"Mü'minlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velîleridir…"*[126] İlk âyet aslında ahirette kâfirlerin, Müslümanların aleyhine bir delil getiremeyeceklerini ifade etmektedir. Fakat umumi manada bakılacak olursa kâfirlerin Müslümanlara hâkim olacakları yollar kapatılmak isteniyor ki velâyet de bu yollardan birisidir. Dolayısıyla bu ayetlerden hareketle evlilikte de Müslüman olmayan, Müslüman bir kadına hiçbir durumda veli olamaz. Nitekim velâyet, mirastaki asabe gibi

121 Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; İbn Mâce, "Nikâh", 15.
122 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/35; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*. 9/46-47; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/130; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/95.
123 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/132; Itır, *İ'lâmü'l-Enâm*. 3/304.
124 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/95-96; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/58.
125 en-Nisâ 4/141.
126 et-Tevbe 9/71.

düzenlenmiş olup din farkı birbirine vâris olmaya engel olduğu gibi veli olmaya da engel teşkil etmektedir. Ayrıca velâyet, kadının haklarını korumak amacıyla tesis edilmiştir. Din farkının buna engel oluşturması kuvvetle muhtemeldir.[127]

b. Müslümanın kâfire velâyeti: Kişinin kendi kızı bile olsa Müslüman gayr-i müslime veli olamaz. Bunun delili şu âyettir: *"İnkâr edenler birbirlerinin velîleridir."*[128] Burada Müslümanlarla kâfirler arasında velâyetin olamayacağı vurgulanmaktadır. Gayr-i müslim kızın kâfir bir velisi de yoksa "velisi olmayanın velisi devlet başkanıdır"[129] hadisi umum ifade edip hem Müslüman hem de gayr-i müslim kıza şâmil olduğu için devlet başkanı onun velisi olur.[130] Kişinin gayr-i müslim bir cariyesi varsa İmam Şâfiî'ye göre buna veli olabilir.[131] Bu konuda sonraki mezhep âlimleri arasında ihtilaf olmuşsa da tercih edilen görüş Şâfiî'nin görüşü olmuştur. Çünkü din farkı, mülkiyette bulunan böyle bir köleye sahip olmaya engel olmadığı gibi velâyete de engel değildir.[132]

c. Kâfirin kâfire velâyeti: Bu hususta velide adalet şartı aransa da tercih edilen görüşe göre gayr-i müslim gayr-i müslime veli olabilir. Zira küfür tek millettir. Bunun delili ise *"ey iman edenler! Yahudileri ve Hıristiyanları veli edinmeyin. Onlar birbirlerinin velileridir"*[133] âyetidir. Buna göre evlilikte Yahudiler Yahudilerin, Hıristiyanlar da Hıristiyanların velisi olabilirler.[134]

5.2. Hürriyet

Mutlak olarak köle ister müdebber isterse mükâteb olsun velî olamaz. Çünkü kendine velâyeti olmayanın başkasına evleviyetle olmaz. Nitekim köle, ne mirasçı ne de şahit olabilir. Nikâhtaki velâyet ise tam bir serbestliğe bağlıdır. Köle, efendisinin izni veya vekâleti dahi olsa nikâhta îcab tarafında olamaz. Ancak kabul tarafında olabilir.[135]

5.3. Akıl

Bu şartın altına öncelikle cünun (akıl hastalığı) girmektedir. Akıl hastalığı sürekli bir şekilde olan kişi ittifakla veli olamaz. Çünkü bu durumda kendisi başkasının velâyetine muhtaçtır. Akıl sağlığı bazen iyi olup bazen kötü olan veya zaman zaman bayılıp bir süre sonra kendine gelen kişi ile alâkalı tercih edilen görüşe göre cünun durumu sürekli olmadığı için kişi kendine gelene kadar beklenir. Bunun velâyeti düşmez. Aynı şekilde bayılma hususunda da kişi uyuyan biri olarak kabul edilir ve ayılması beklenir. Çünkü baygınlık durumunun ortadan kalkması uzun sürmemektedir.[136] Yaşlılıktan dolayı aklî melekele-

---

127 Nevevî, *el-Mecmû'*. 197147; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/59; Keskin, *Şâfiî Fıkhı*. 2/86; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1/308-309.
128 el-Enfâl 8/73.
129 Buhârî, "Nikâh", 39; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; Tirmizî, "Nikâh", 15; Dârımî, "Nikâh", 11.
130 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/122; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 480.
131 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/38.
132 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/148.
133 el-Mâide 5/51.
134 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/122; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 480; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/60.
135 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/143; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1396; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 481.
136 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/146; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/61.

ri zayıflamış olan, zihnî bozukluklar yaşayan veya sürekli ve çok ağır hastalığı olan kimselerin de velâyeti düşer. Ayrıca ne söylediğini bilemeyecek derecede sarhoş olmak da aynı hükme tâbidir. Zira bunlar velisi oldukları kız için denk birini seçme hususunda aciz kalmaktadırlar.[137]

5.4. Adalet

Adalet kelimesi sözlükte "istikamet, zulmün zıddı ve hak üzere hüküm vermek" gibi manalara gelmektedir.[138] Terim olarak ise "zulüm ve eziyet etmeyip herkes hakkında doğru hüküm vererek hakkı yerine getirmek" demektir.[139] Adalet kavramı, Şâfiî mezhebine ait fıkıh kitaplarında ise "büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek ve kişiliğe halel getirecek davranışlardan uzak durmak" şeklinde tarif edilmektedir.[140] Bu tanımdan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: velinin âdil olmasından maksat, dinî hayatında ibadetlerine dikkat etmesi, günahlardan olduğunca uzak durması ve bulunduğu toplumda hal ve tavırlarıyla saygın bir kişiliğe sahip olmasıdır.

Adalet kavramına getirilen tanımın ilk kısmı aslında fâsıklığın zıddı gibi görünmektedir. Nitekim bazı eserlerde fâsık kişinin veli olamayacağı ifade edildikten sonra fâsıklık "dinde haram kılınan davranışlarda bulunmak, küçük günahlarda ısrar etmek ve itaatten çok isyan yönü ağır basmak" diye tarif edilir ki bu da adalet kavramına yapılan tanıma zıt olmaktadır.[141] Meseleye dayanak olarak getirilen "nikâh ancak mürşit bir veli ve âdil iki şahitle olur"[142] rivayetindeki "mürşit" kelimesine de mezhepte "adalet" anlamı verilmektedir. Nitekim Şâfiî de velide aranan şartları sıralarken "adalet" yerine "rüşd" kelimesini kullanır ve nakledildiğine göre bununla adaleti kastettiği ifade edilmektedir. Ayrıca konunun detayında müellifler tarafından adalet ve fısk kelimeleri sık sık birbirinin karşıtı olarak kullanılmaktadır.[143]

Mezhep içerisinde fâsıklık durumu dört farklı şekilde ele alınmıştır. Birincisi fâsık nikâhta veli olamaz. İkincisi, fâsık veli olabilir. Çünkü ilk dönemlerde fâsıklık velâyete engel olarak görülmemiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu görüşü savunanlar arasındadır. Ona göre Şâfiî, kadîm ve cedîd görüşünün ikisinde de bu görüşteydi. Gazzâlî, daha sonra görüşünü şöyle temellendirmektedir: "Fâsık veliden velâyeti aldığımız takdirde bu sefer yetkinin fâsık ve zalim bir devlet yetkilisine geçme ihtimali vardır."[144] Üçüncüsü, eğer fâsık mücbir veli grubunda ise o takdirde veli olamaz. Fakat mücbir veli sıfatını taşımıyorsa veli olabilir. Zira

137 Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. 7/550; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/117-118; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1395; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 481.
138 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. 4/2838.
139 D. Mehmet Doğan, "Adalet", *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008). 13.
140 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1397; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/60.
141 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/120.
142 Şâfiî, *Müsned*, 3/2389 (1100).
143 Şâfiî, *el-Ümm*. 6/38; Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/143; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/120-121; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/60.
144 Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-Mezheb*. 5/72.

bu durumda kadının iznini aldığı için bir nevi vekîl konumundadır. Dördüncüsü fâsık, malını saçıp savuran biriyse veli olamaz. Fakat dünyevî işlerinde olgun davranışlar sergiliyorsa veli olabilir. Mezhepte bu şekilde farklı görüşler ileri sürülse de genel olarak ilk görüş tercih edilip fâsık kişinin veli olamayacağı yönünde eğilim hâkimdir. Cariyesini evlendiren fâsık bu durumdan istisna edilmiştir.[145]

Velide adalet şartının aranmasına şu itirazlar da yapılmıştır: Evlilikte adalet şartı aranmamalıdır. Çünkü nikâhta velâyet hakkı akrabalık bağının bir sonucu olarak sabit olmuştur. Bu bağdan dolayı veli, velâyeti altındaki kişiye şefkat besler ve onun maslahatını gözetir. Öyleyse bu şefkatin, fâsıkta da âdil kişide de bulunması mümkündür. Ayrıca günümüzde adalet duygusunun azalmasından dolayı böyle bir şartın koşulması insanları sıkıntıya sokabilmektedir. Nitekim bir gayr-i müslimin kendisi gibi gayr-i müslim kızına veli olabilmesinin mefhumundan fâsıkın da veli olabileceği çıkmaktadır. Çünkü o, fâsık da olsa Müslümandır. Son olarak tarihî seyir içinde herhangi bir asırda fâsık kişilerin, velâyeti altındaki kişilere veli olmalarının engellendiği de bilinmemektedir.[146]

5.6. Ergenlik

Ergenlik çağına ulaşmayan kişi veli olamaz. Zira bu durumda kendi velâyetine bile sahip olmadığı için başkasının velâyetine evleviyetle sahip olamaz. Ayrıca çocuk, kadının menfaatini gözetebilecek bir yetkinliğe de sahip değildir. Zaten eksik ehliyetli olduğu için kendi malında da tasarrufta bulunamaz.[147]

5.7. Erkeklik

Velinin erkek olma şartı, aslında kadının kendi irade beyanıyla nikâh kıyamamasının ve mutlaka bir erkek velisinin bulunması gerektiği anlayışının bir sonucudur. Hünsa olanın da veli olması caiz değildir. Ancak hunsa kişi, nikâh akdinden sonra aslında erkek olduğunu ifade ederse bu akit sahih olur.[148]

5.8. İhramlı Olmamak

Hac veya umreye niyet etmek diğer bir ifadeyle ihramlı olmak, kişiyi normal hayatta yapabildiği birçok şeyden dinî açıdan alıkoymaktadır. Bunun sebebi ise kişinin sadece o ibadetiyle meşgul olmasıdır.[149] Dolayısıyla ihramlı kişi bu durumda velâyet hakkını kullanamaz. Bunun delili de "İhramlı olan kişi evlenemez ve evlendiremez"[150] şeklindeki hadistir. Veli, koca adayı veya kız bunlardan herhangi biri ihramlı ise nikâh akdi fasit olur. Tercih edilen görüşe göre veli ihramlıyken, velâyet hakkı bir sonraki veliye değil, dev-

145 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/143; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/120; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 481.
146 Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/60.
147 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/143; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 480; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/60.
148 Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. 2/1396; Hisnî, *Kifâyetü'l-Ahyâr*. 481.
149 Aslan, "İslâm Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velâyetinin Kime Geçeceği Konusunun Değerlendirilmesi". 40.
150 Müslim, "Nikâh", 41.

let başkanına geçer. Çünkü velinin ihramlı olması velâyet hakkını geçici bir sebepten elinden almış, tamamen ortadan kaldırmamıştır. Bu durumda veli, vekîl de tayin edemez.[151]

5.9. Hacir Altında Bulunmamak

Sefeh (harcamalarda tedbirsizlik) durumundan dolayı hacir altında olan kişinin velâyeti hususunda iki görüş bulunmaktadır. Birincisi, hacir altında bulunan, malında tasarruf yetkisine sahip olmadığı için evlilikte de velâyet hakkına sahip olması caiz değildir. İkincisi, bu kişi malını zayi etmesinden korkulduğu için hacir altına alınmıştır. Fakat evlilikte velâyeti altındaki kişi için sağlıklı karar verebilir. Dolayısıyla velâyeti caizdir. Fakat mezhepte tercih edilen görüş ilki olmuştur. Ayrıca hacir altındaki kişi, vekil tayin ederse kölenin durumunda olduğu gibi bu vekil îcab konumunda değil, sadece kabul konumunda olabilir.[152]

Son olarak şunu ifade etmekte yarar vardır. Velide bulunması gereken şartlar içerisinde "ihramlı olmamak" dışındaki şartlardan herhangi birinin bulunmaması durumunda velâyet hakkı sıralamaya göre bir sonraki veliye geçmektedir. Fakat velinin ihramlı olması onun velayet hakkını düşürmez. Zira ihram geçici bir engeldir. Dolayısıyla velâyet hakkı devam etmektedir. Onun yerine devlet başkanı ya da yetkili başka biri veli olarak nikâhı kıyar.[153]

SONUÇ

Şâfiî mezhebi özelinde, nikâh akdinde velinin konumunu delilleriyle birlikte ele aldığımız bu çalışmada, başta mezhebin kurucu imamı olmak üzere mezhep müçtehitlerinin hüküm verirken naslara sıkı sıkıya bağlı kaldıklarını ve bunlar ışığında içtihatlarını temellendirdiklerini müşâhade ettik. Konunun genelinde vardığımız bazı sonuçları birkaç madde halinde özetlemek mümkündür.

1- İmam Şâfiî ile mezhep müçtehitlerinin, Kitap delilinden evlilikte velinin yetkisini belirlerken dayanak aldıkları âyetlerin muhatabının kadınlar değil, onların velileri olduğu noktasından hareket etmişlerdir. Sünnetten ise başka rivayetlerle birlikte özellikle "velisiz nikâh olmaz" hadisine atıfta bulunmuşlardır. Söz konusu delillerle kadının kendi irade beyanıyla evlenemeyeceğine hükmetmeleri son derece önemli ve isabetli bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Zira söz konusu âyet ve hadislerin bu sonucu güçlü bir şekilde teyit ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bütün mezhepler evlilik akdinde velâyete büyük bir önem vermişlerdir. Bu durum söz konusu mezheplerin de bu hususstaki delillere kayıtsız kalmadıklarını göstermektedir. Diğer taraftan genel olarak toplumların da örflerinde velâyete ayrı bir yer verdiği görülmektedir. Özellikle günümüzde bazı gençlerin anne ve babalarına haber vermeden iki şahit bulup gayr-i ciddi bir şekilde nikâh akdi yapmaları hem

151 Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/123-124; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/61.
152 Nevevî, *el-Mecmû'*. 19/143; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*. 4/118; Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/61.
153 Hin - v.dğr., *el-Fıkhü'l-Menhecî*. 2/61.

büyüklerini üzmekte hem de kendileri için çoğu zaman istenmeyen sonuçlar doğurmaktadır. Dolayısıyla meseleye bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşıldığında velâyetin ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

2- Mezhepteki icbar velâyetine baktığımızda, baba ve dedenin bekâr kızının rızasını almadan evlendirebilmesi hususu ilk bakışta veli açısından keyfîliğin önünün açıldığı, kız açısından ise küllî bir zararı doğurduğu intibaı uyandırmaktadır. Fakat meselenin detayına inildiğinde durumun hiç de öyle olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki; öncelikle bu yetki, kıza karşı duydukları kâmil şefkatlerinden dolayı sadece babaya, baba olmadığında ise babanın babası dedeye verilmiştir. Sonrasında asıl yapılması gerekenin kızdan izin almak olduğu vurgulanmakta ve mezhebin kurucu imamı da velinin kıza danışmasını ve ondan izin alması gerektiğinin açıkça ifade etmiştir. Daha sonraki aşamada ise bu yetkinin sahih olabilmesi için bazı şarlar öne sürülmektedir. Biz de çalışmamızda bunlardan üç tanesini inceledik ki bu şartların bulunmaması durumunda velinin icbar velâyeti sâkıt olmaktadır. Ayrıca ister velâyet-i icbârda isterse velâyet-i ihtiyarda olsun, kız kendine denk biriyle evlenmek istediğinde veli onu evlendirmekten kaçınırsa (adel) bu takdirde velâyet hakkı ortadan kalkmış olur.

3- Diğer mezheplerden farklı olarak mezhepte oğulun sadece oğul (bunuvvet) olma sıfatıyla veli olamaması görüşünün yerinde olduğu kanaatindeyiz. Meseleye hem naklî deliller hem de nesep cihetinden bakılması bir yana Şâfiî'nin sosyolojik ve kültürel yönden meseleye yaklaşması son derece dikkat çekicidir. Sonuç olarak diğer hususlarda olduğu gibi burada da kadının haklarının korunması hedeflenmiştir.

KAYNAKÇA

Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2017.

Apaydın, H. Yunus. "Velâyet (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aslan, Bedri. "İslâm Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velâyetinin Kime Geçeceği Konusunun Değerlendirilmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Ocak 2016).

Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Hars Yayıncılık, 6. Basım, 2007.

Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî. *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*. thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir. 3 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 1. Basım, 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.

Dârımî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârımî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Mustafâ, 1. Basım, 2011.

Doğan, D. Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar Yayınları, 21. Basım, 2008.

Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.

Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2019.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 4. Basım, 2013.

Gamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *Envâru'l-Mesâlik şerhu Umdetü's-Sâlik ve 'Uddetü'n-Nâsik*. thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 1. Basım, 2014.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-Mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrahim. 7 Cilt. Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1997.

Günenç, Halil. *Büyük Şâfiî İlmihali*. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.

Heyet. *el-Müncid fi'l-lugati ve'l-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 42. Basım, 2007.

Heyet. *İlmihal (İslâm ve Toplum)*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 21. Basım, 2013.

Hin, Mustafa - v.dğr. *el-Fıkhü'l-Menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1. Basım, 1996.

Hisnî, Takiyyüddîn Ebûbekir b. Muhamed b. Abdülmü'min. *Kifâyetü'l-Ahyâr fî halli Gâyeti'l-İhtisâr*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 3. Basım, 2011.

Itır, Nûreddîn. *İ'lâmü'l-Enâm şerhu Bulûği'l-Merâm min ehâdîsi'l-ahkâm*. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Ferfûr-Daru'l-Yemâme, 7. Basım, 1999.

Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi'ş-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1. Basım, ts.

İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 1-6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.

Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2014.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2009.

Kelebek, Mustafa. *İslâm Aile Hukukunda Velâyet*. Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Keskin, Mehmet. *Şâfiî Fıkhı*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2018.

Köse, Saffet. "İslâm Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003).

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-Kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut:

Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc en-Neysâbûrî. *Sahîhü Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1997.

Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Âdil Ahmed Abülmevcûd - v.dğr. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.

Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-Tâlibîn*. thk. Ahmed b. Abdülazîz el-Haddâd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2005.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâi'u'l-Beyân Tefsîru âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

Şâban, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 30. Basım, 2018.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 2011.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2005.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. thk. Abdürrezzâk Şahûd en-Necm. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel, 1. Basım, 2009.

Tirmizî, Muhammed b. Îsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1. Basım, ts.

Türcan, Talip (ed.). *İslâm Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2016.

Mes'ûdî, Muhammed b. Radîd. *el-Mu'temed min Kadîmi Kavli'ş-Şâfiî 'ale'l-Cedîd*. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1. Basım, 1996.

Ûfî, 'Avz b. Recâ. *el-Velâyetü fi'n-Nikâh*. Medîne: el-Cami'etü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV Yayınları, 13. Basım, 2015.

Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 18. Basım, 2018.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-16-825382
15(8):349-372,2021

النصر أسبابه وموانعه في القرآن الكريم

Mahmoud ALGUNIED*

ملخّص:

فإن من أجلّ النعم التي منّ الله بها على الأمة الإسلامية أن جعل هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس، بأمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر، وقد اختار الله سبحانه وتعالى هذه الأمة من بين الأمم لتكون شهيدة عليهم يوم القيامة، وأرسل إليها أفضل الأنبياء، وخصّها بأعظم كتاب هو مصدر انتصارها وضمان عزتها، من عمل به فاز ونجا، ومن حكم به ظفر وانتصر، ألا وهو القرآن الكريم الذي تكفل الله تعالى بحفظه على مدى الأزمان، قال الله تعالى:"ثُمَّ صَدَقْنَـٰهُمُ ٱلْوَعْدَ فَأَنجَيْنَـٰهُمْ وَمَن نَّشَآءُ وَأَهْلَكْنَا ٱلْمُسْرِفِينَ" ، وإننا لنرى كيف أن المسلمين فهموا كلام الله تبارك وتعالى بالشكل الصحيح، وعملوا بأوامره واجتنبوا مناهيه، فإذا بهم أمة عزيزة قوية، لم يقبلوا الهوان لأنفسهم ولم يرضوا بالذل، فكانت الكلمة العليا لهم في كل وقت وحين، إلا أنه جاء من بعدهم أناس تفرقوا إلى جماعات، وجعلوا القرآن العظيم وراءهم ظهريا، ونسوا أو تناسوا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، مما أدى ذلك إلى نشوء ضعف وهوان وذل في صفوف المسلمين، ولا يمكن الخلاص من هذا الحال إلا بعودة حميدة إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم، قال تعالى: "وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ" ، ومن هنا وقع بصري بالبحث في هذا الموضوع: (النصر: أسبابه وموانعه في القرآن الكريم)، ودراسته دراسة موضوعية والوقوف على دقائق معانيه، ففي هذه المرحلة الخطيرة من تاريخ هذه الأمة ينبغي أن تتضاعف الجهود للتصدي للمحن التي تواجهها، وأن تجتمع الكلمة لكي تتجاوز الأمة محنتها، ثم تسير بخطى واثقة لتبني مجدا يورث لها نصرا عزيزا وينقلها من الذل الى العزة والكرامة ومن الهزيمة إلى النصر والريادة.

الخلاصة: إننا لنرى واقع أمتنا الإسلامية تعيش حالة واسعة من الضعف والهزيمة، وتكتسي بكسائهما في حين أن أمة الكفر منتشية تلبس كساء الغلبة والنصر، ويظن بعض المسلمين لرؤيتهم ذلك الضعف وتلك الهزيمة التي غشيت الأمة أن الدين الإسلامي بدأ يضعف ويتراجع، دون أن يعلموا أن هذا كله إنما هي مرحلة مؤقتة، يريد الله من خلالها اختبار المسلمين وامتحانهم، وماهي إلا غمامة صيف تأتي وتذهب بسرعة، وما هو إلا وقت سينظر الله إلى عباده بعين العناية والرعاية وينصرهم على عدوهم، وذلك بعد أن نرى عودة المسلمين إلى كتاب ربهم وسنة نبيهم المطهرة، قال الله تبارك وتعالى: "إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَـٰدُ" ، فلا بد في خضم هذا الواقع المرير الذي نعيشه من تسليط الضوء على عوامل النصر وإبراز أهميتها وإثبات أن النصر والهزيمة يخضعان لسنة إلهية وقوانين ربانية لا بد من تطبيقها، فإن النصر لا يصنع نفسه والأمر ليس من باب الصدفة والعشوائية، ولابد من العمل والجهد والمثابرة، وهذه سنة الله تعالى في الكون، قال تعالى: "يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ" ،إننا نرى كيف أن الله تعالى رتب النصر على قدر الإيمان الذي يمتلكه المسلمون، وعلى قدر جهادهم في سبيله تعالى بأموالهم وأنفسهم، وبذلك نتيقن أن لكل شيء ثمنا، وأن ثمن النصر الذي تسعى إليه الأمة الاسلامية في زماننا هذا هو نصرة هذا الدين الحنيف، الذي هو السبب الأول والأخير في سعادة المسلمين في الدنيا والآخرة.

الكلمات المفتاحيّة: *التفسير، النصر، الأسباب، الموانع، المعاني*

* Instructor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.
Öğr. Gör., Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
mahmudaljunied210@gmail.com **ORCID** 0000-0001-8941-707X
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 13 November / Aralık 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 04 December / Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 Januray / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 349-372.
Suggested ISNAD Citation: Mahmoud Algunied, "Kur'ân-ı Kerîm'de Nasr Kavramı -Sebepleri ve Engelleri-", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 349-372. www.dergipark.org.tr

Kur'ân-ı Kerîm'de Nasr Kavramı -Sebepleri ve Engelleri-[1]

Mahmoud ALGUNİED

Öz

Nusret, çağımızın en önemli konularından birisidir. Özellikle günümüzde bu hal Müslümanlar için beklenen ve istenen bir durumdur. Hiç şüphe yok ki, biz bu asrımızda zayıflık ve mağlubiyetten muzdarib bir halde hayat sürdürüyoruz. Bundan dolayı Nusret ve mağlubiyetin nedenini bilmek, genel olarak Müslümanlar tarafından göz önünde bulundurulması gereken bir şeydir. Özellikle din bilimi uzmanları, ilahiyatçılar, bu konuyu tartışmalı, Nusret'in geliş sebeplerini bilmeli ve araştırma yapmalıdırlar. Bununla birlikte yenilginin de nedenleri araştırılmalı, bu konuda çalışmalar yapılarak özel bir gayret gösterilmelidir. Müslümanların istedikleri Nusret, işte bu Hanif olan dinin Nusret'idir. İşte bu olay iki dünya saadetine sebep olan bir devirdir.

Bu nacizane çalışmamız giriş, önsöz ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında konunun ehemmiyeti, önsöz kısmında Nusret'in önemi, İslam Ümmeti hayatındaki önemi, aralarındaki şefkat ve izzetini arttırması ve Nusret'in Müslümanların temel gayelerine ulaşmasını hedeflemektedir. Bundan sonra ise bahis hakkında bilgiler, Nusret'in tanımı, onun oluşum sebepleri, incelemeleri, engelleri ve engellerden kurtulma çareleri izah edilmiştir. Birinci bölümde Nusret'in tanımı, dil ve terminolojik yönden açıklamaları ve diğer anlamları ele alınmıştır. Burada geniş bilgi kaynaklarından istifade edilmiştir. Bu bölümde Nusret terimi için diğer anlamları hakkında da söz yürütülmüştür. Nitekim Nusret sadece muharebe alanında elde edilen bir zafer değildir ve bu konuda geniş bilgi çalışmada izah edilmektedir. Bununla birlikte Nusret açıklamaları Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerîf'ler ışığında da açıklanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise Nusret'in tanımı, Sünnetullah'a yani; Allah'ın koyduğu kanun ve nizama göre anlatılmış, İkinci bölümün son kısmında Allah'ın zaferine ancak bu yol ile ulaşılabileceği fikri yürütülerek Allah'ın Nusret'ine ulaşabilmenin fedakârlık gerektirdiğinden bahsedilmiştir. Konu ile irtibatlı olarak şehadetin önemi, Yüce Allah'ın ve insanların katındaki değeri dile getirilmiş, zaferin elde edilmesi hususundaki etkileri üzerinde de durulmuştur. Çünkü şehadet konusu doğrudan Nusret konusu ile yan yanadır. Sonuç kısmında ise Nusret'e erdiren sebepler, temel bulgular ve bir takım öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Nasr, Sebep, Engel, Mana.*

مدخل

يكتسب هذا الموضوع أهمية قصوى بالنظر إلى أنه يلامس واقع الأمة الاسلامية، فالصراعات الدائرة في محيط الامة الاسلامية وفي داخلها، والأطماع التي تحيط بخيراتها والضعف الذي قد سيطر عليها أفقد المسلمين مبدأ ربانيا ألا وهو النصر الذي وعده الله تعالى لعباده الصالحين، إن ماعليه الأمة ضعف وهوان وهزيمة يعود سببه الرئيسي إلى ابتعاد المسلمين عن مبادئ الدين الاسلامي، الذي يكفل العزة والكرامة والنصر لمن آمن به وعمل بمضمونه، قال الله تعالى:

[1] هذه المقالة مأخوذة من من أطروحة الماجستير التي حصلت عليها في جامعة اغدير، مع التغيير البسيط بزيادة أو نقصان في مضمونها.

"وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ" [2]، ومن هنا كانت رغبتي بأن أكتب في هذا الموضوع، وأن أبيّن من خلاله الطريق الذي ينقلنا من ذل عهدناه إلى عزة نسعى بكل جهدنا للوصول إليها، ومن ضعف ويأس سيطر على شبابنا إلى قوة ندعو الله أن يلهمنا إياها، ومن فقر شاب منه الصغير قبل الكبير إلى غنى يعين الناس على أداء واجباتهم بالشكل الذي يرضي الله تعالى، ومن هزيمة عاشها المسلمون زمنا طويلا إلى نصرمنشود قريب، وأن أُبرز الأسباب القوية التي تساهم في ترجيح كفة المسلمين على عدوهم، وأبيّن أن هذه الأسباب تساهم بشكل مباشر في نزول نصر الله تعالى وتأييده، فإن أحسنت هذه الأمة وسارت في الطريق المستقيم في عباداتها وأعمالها أحسن الله إليها وأعانها ونصرها وفرج همها وأزال بأسها، قال الله تعالى: "إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ" [3]، هذه حقيقة ما ينبغي أن نتناساها أو أن تغيب عن بالنا ولو لحظة.

عناصر المقالة:

المقدمة

الخلاصة

التمهيد

المبحث الأول: النصر أسبابه وموانعه في القرآن الكريم

المطلب الأول: مفهوم النصر، الأسباب والموانع في اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني: معان أخرى للنصر في القرآن الكريم

المبحث الثاني: الأسباب والموانع

المطلب الأول: تفصيل في أسباب النصر في القرآن الكريم

المطلب الثاني: تفصيل في موانع النصر في القرآن الكريم

المطلب الثالث: سنة الله وقانونه في النصر

الخاتمة

[2] سورة آل عمران آية 103
[3] سورة الرعد آية 11

فهرس المصادر والمراجع

المبحث الأول: النصر أسبابه وموانعه في القرآن الكريم:

المطلب الأول: مفهوم النصر والأسباب والموانع في اللغة والاصطلاح:

أولا: النصر لغة: "نصره منه أي: نجاه وخلصه، والنصير:الناصر، والنصرة حسن المعونة، والاستنصار: استمداد النصر، وتناصروا: تعاونوا على النصر، استنصره عليه: سأله أن ينصره" [4]، "والنصر: إعانة المظلوم، نصره على عدوه" [5]، "ونصرتنا لله هو النصرة لعباده أوالقيام بحفظ حدوده وإعانة عهوده وامتثال أوامره واجتناب نواهيه" [6]، أما تعريف النصر اصطلاحا فمن خلال مراجعتي لكلام المفسرين في تعريف النصر اصطلاحا لم أجد أنهم أكثروا في الخوض فيه بالمعنى الاصلاحي، ولم أجد أحدا منهم قد اهتم بتعريف النصر اصطلاحا، وغالبا ما يشير أحدهم إلى معنى النصر مختصرا ظاهرا معتمدا على المعنى اللغوي، وأمثلة ذلك: فإن النصر هو: "التأييد الذي يكون به قهر الأعداء وغلبهم والإستعلاء عليهم" [7]، ومن خلال هذا التعريف نعلم أن كلمة النصر تدل على وصول أحد طرفي النزاع إلى مبتغاه، وإننا نجد أن هناك علاقة ظاهرة بين المفهوم اللغوي والاصطلاحي للنصر، إذ كلاهما يدل على معنى متقارب للآخر.

ثانيا: تعريف الأسباب في اللغة والاصطلاح: الأسباب لغة:جمع سبب باللغة، "ويطلق على ما يتوصل به إلى غيره" [8]، ومن ذلك إطلاق السبب على الطريق، وأحيانا يذكر السبب ويراد به الحبل كما في قوله تعالى: " فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ" [9] أي بحبل إلى السقف" [10].

أما تعريف السبب اصطلاحا: فقد ورد على النحو الآتي: عرّفه الإمام البزدوي بقوله: "هو في الشريعة عبارة عما هو طريق إلى الشيء من سلكه وصل إليه" [11]، وقال الإمام السرخسي: "السبب عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به" [12]، وهو عبارة

---

[4]محمد الفيروز آبادي، القاموس، المحيط تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة /1426ه2005م/ 483/1 .

[5]ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبدالله علي الكبير محمد أحمد حسب الله، دار المعارف القاهرة مادة نصر 4439/6.

[6]الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني أبو الفيض الملقب بمرتضى الزبيدي المتوفى 1205ه، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية 224/14.

[7]الشوكاني، محمد بن علي بن محمد فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، موقع التفاسير الشاملة /2000/م 76/8.

[8]الرازي، مختار الصحاح زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي المتوفى 666ه، تحقيق يوسف الشيخ محمد المكتبة العصرية ،الدار النموذجية بيروت الطبعة الخامسة 1420ه 1999م 140.

[9]سورة الحج آية15

[10]علاء الدين البخاري، انظر كشف الأسرار، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري المتوفى 730ه، تحقيق عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1418ه 1997م 242/4.

[11]مرجع سابق، أصول البزدوي بهامش كشف الأسرار 242/4.

[12]السرخسي، أصول السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي المتوفى 383ه، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1414ه 1993م 301/2.

عما هو أخص من المفهوم اللغوي، و" هو كل وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعي على كونه معرّفا لحكم شرعي" [13]. والمراد بالوصف في هذا التعريف: "المعنى وهو ماقابل الذات، والمراد بكونه ظاهرا أي غير خفي، ومعنى كونه منضبطا أي محددا لا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، ومعنى كونه معرفا لحكم شرعي، أي علامة على الحكم الشرعي من غير أن يكون له تأثير فيه" [14] ومن خلال هذه التعاريف نعلم أن السبب هو الشيء الذي لا يتم الوصول إلى أمر مراد إلا من خلاله، فمثلا للنصر أسباب لا يمكن أن يتحقق إلا إذا توفرت الظروف المواتية لتحقيقه.

ثالثا: تعريف الموانع في اللغة والاصطلاح: الموانع لغة: اسم فاعل من المنع، كما جاء في المعجم الوسيط: "المانع ما يمنع من حصول الشيء وهو خلاف المقتضي" [15]، و" المنع أن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده، وهو خلاف الإعطاء، ويقال: هو تحجير الشيء، منعه يمنعه منعا" [16]، و" منع: المنع يقال في ضد العطية يقال: رجل مانع ومنّاع أي بخيل، قال تعالى: "ويمنعون الماعون"[17]، ويقال في الحماية ومنه مكان منيع، وقد منع" [18]، والمانع من الأسماء الحسنى، وفي معناه أقوال كثيرة نذكر منها: "أنه هو الذي يمنع عن أهل طاعته ويحوطهم وينصرهم" [19]، وقيل: "يمنع من لم يستحق إلا المنع" [20]، وفي الحديث "أنه كان ينهى عن عقوق الأمهات وعن منع وهات، أي عن منع ما عليه إعطاؤه وطلب ماليس له، وفيه (سيعوذ بهذا البيت قوم ليست لهم منعة) أي قوة تمنع من يريدهم بسوء" [21].

وأما تعريف المانع بالمعنى الاصطلاحي فلم أجد له صلة بموضوع البحث، ولذلك لم أتطرق إليه وخاصة أن هذا بحث متصل بأصول الفقه.

المطلب الثاني: معان أخرى للنصر في القرآن الكريم:

إن للنصر صورا عديدة، وليس محصورا في انتصار المعارك فحسب، وهو يتعداه إلى معان أخرى، فقد يطرد الناس من أرضهم، ويسجن العالم والداعية، ويموت المجاهد، ومن الناس من يعاني في

[13] مرجع سابق، كشف الأسرار عن أصول البزدوي 242/4.
[14] البرديسي، أصول الفقه، محمد زكريا البرديسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1983م ص97-98.
[15] المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى أحمد الزيات حامد عبد القادر محمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية دار الدعوة 888/2.
[16] لسان العرب لابن منظور، مادة منع 4276/6 مرجع سابق .
[17] سورة الماعون آية 7
[18] الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المتوفى 502ه، تحقيق محمد سيد كيلاني دار المعرفة ، مادة منع 475/1.
[19] الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، الجزري ابن الأثير المتوفى 606ه، دار المكتبة العلمية بيروت، طبعة 1399ه 1979م، تحقيق طاهر أحمد الزاوي محمود محمد الطناحي مادة منع 365/4.
[20] مرجع سابق ،لسان العرب مادة منع 343/8.
[21] الجزري. النهاية في غريب الحديث مادة منع 365/4 مرجع سابق.

حياته من شدة وكرب وظلم، وبالرغم من ذلك كله تجد هؤلاء قد تغلبوا على الصعاب التي تعترضهم، محققين بذلك ظفرا عظيما، قال الله تعالى: " وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ" [22]، فمن اعتقد أن معنى النصر محصور فقط في ساحة المعركة ومن خلال الأسلحة القوية فقد جانب الصواب، ولم يدرك المعنى الحقيقي للنصر في الاسلام، ولهذا سأذكر بعض المعاني الأخرى للنصر مستعيناً بآيات القرآن والأحاديث الواردة عن النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم، وهي كما يلي:

المعنى الأول: انتصار المسلم على نفسه.

المعنى الثاني: انتصار المسلم على شيطانه.

المعتى الثالث: انتصار المسلم على المثبطين.

المعنى الرابع: هلاك الكافرين ونجاة المؤمنين.

وهناك معان كثيرة للنصر، لكن نكتفي بذكر هذه المعاني الأربعة، وإليكم التفصيل:

أولا: الانتصار على النفس:

إن تغلّب المسلم على نفسه وعدم الإنصياع لها ولوساوسها من أعظم أنواع النصر الذي يمكن أن يحققه المسلم في حياته، وخاصة أن النفس دائما ما تدعو المسلم إلى العصيان ومخالفة الشرع الحنيف، قال تعالى: "إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ" [23]، ففي حفظ النفس أمام شهوات الدنيا وزخارفها، وتوجهها إلى ما أعده الله تعالى له في اللآخرة، لأعظم دليل على أن بين الإنسان ونفسه حرب لا يمكن للمسلم أن ينتصر بها إلا إذا عاد إلى خالقه تعالى بتوبة نصوح تغير الأحوال إلى أفضلها وأنعمها.

ثانيا: الانتصار على الشيطان:

وبعد أن تكلمنا عن انتصار المسلم على نفسه وأن الانتصار على النفس إنما هي بوابة يدخل من خلالها المسلم إلى النصر الأعظم، ننتقل إلى عدو ربما هو أشد خطرا على المسلم الذي يسعى جاهدا لتحقيق النصر المنشود، ألا وهو الشيطان و وساوسه، قال الله في حقه: "إِنَّ ٱلشَّيْطَـٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۚ إِنَّمَا يَدْعُواْ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنْ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ" [24]، وإننا في هذه الدنيا أمام حروب كثيرة وعلى جميع الأصعدة، ولعل من أشدها خطورة هي تلك الحرب بين المسلم وشيطانه،

[22] سورة الروم آية 47
[23] سورة يوسف آية 53
[24] سورة فاطر آية 6

فمن انقاد لشيطانه فقد خسر دنياه قبل آخرته، وهذه حقيقة لا يمكن أن ينكرها من كان صاحب بصيرة، انظروا إلى أحوال أكثر الناس، انظروا إلى تعاملاتهم وإلى بيعهم وشرائهم، إلى أسواقهم، إلى منتدياتهم، إلى مجالسهم وسهراتهم، وحتى إلى بيوتهم لتجد أن أكثرهم منقادون تماما لشياطين الجن وأعوانهم من شياطين الأنس، وقد قرر الله تعالى في كثير من الآيات أن النصر لن يكون إلا لتلك الفئة المؤمنة، التي انصاعت بأقوالها وأفعالها وأحوالها لأوامر الله تعالى، هذه الفئة التي تسعى وبكل السبل أن تندرج تحت قول الله تعالى: "فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ" [25]، وهذه الفئة تعلم يقينا أن الخسران والهزيمة لأولئك الذين حادوا عن الصراط المستقيم، واتبعوا سبيل الشيطان، وفي الحديث الطويل -وفيه- نبهنا النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المعنى، " عَنْ سَبْرَةَ بْنِ أَبِي فَاكِهٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ الشَّيْطَانَ قَعَدَ لِابْنِ آدَمَ بِأَطْرُقِهِ، ..... ثُمَّ قَعَدَ لَهُ بِطَرِيقِ الْجِهَادِ، فَقَالَ: تُجَاهِدُ فَهُوَ جَهْدُ النَّفْسِ وَالْمَالِ، فَتُقَاتِلُ، فَتُقْتَلُ، فَتُنْكَحُ الْمَرْأَةُ وَيُقْسَمُ الْمَالُ، فَعَصَاهُ فَجَاهَدَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، ....." [26].

ثالثا: الانتصار على المثبطين:

هذا المبدأ مهم جدا للوصول إلى النصر، وهو ألا يلتفت المسلم المجاهد للمتقاعسين والمثبطين الذين ينشرون اليأس بين الناس، وكثيرا ما نجد من هؤلاء في زماننا هذا، حيث أنهم يتفيهقون بتأويل النصوص على الشكل الذي يخدم تثبيطهم للأمة عن الجهاد وعن السير في طريق النصر، والله تعالى بين لنا نفاقهم وكذبهم بقوله: "لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ" [27]، فالله سبحانه وتعالى أوضح أن هؤلاء المتخلفين أظهروا أنفسهم أنهم يريدون الخروج مع المسلمين إلى الجهاد في سبيل الله إلا أن بعض الأعذار منعتهم من الخروج وكانت سببا في البقاء في المدينة، إلا أن الله تعالى بين كذبهم وبين أن تلك الأعذار التي اعتذروا بها ما هي إلا أعذار واهية وباطلة، وأنهم لم يستعدوا بالأصل ولم يسعوا في أسباب الخروج وبلوغ النصر، قال تعالى: "وَلَوْ أَرَادُواْ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً" [28]،" ولو أراد هؤلاء الذين استأذنوك في التخلف الخروج معك" [29]، لكنهم ما قاموا بأي شيء من هذا فعلم أنهم ما أرادوا الخروج أبدا.

ثم ذكر الله تعالى الحكمة من ذلك؛ وهي أن خروج مثل هؤلاء المثبطين لا يجلب للمسلمين إلا الضعف والنقص، إذاً هدفهم هو نشر الفتن والشر والقطيعة فيما بين المسلمين، "وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ"، "فيعلّم عباده كيف يحذرونهم ويبيّن لهم من المفاسد

[25] سورة المائدة آية 56

[26] ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الثانية 1414ه 1993م 10/453 رقم الحديث /4593.

[27] سورة التوبة آية 47

[28] سورة التوبة آية 46

[29] القرطبي المالكي، الهداية إلى بلوغ النهاية في معاني القرآن وتفسيره، أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختارالقيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي المتوفى 437ه، تحقيق مجموعة رسائل جامعية الطبعة الأولى 1429ه 2008م 4/3015.

الناشئة من مخالطتهم" [30]، فقلوب مثل هؤلاء لا يمكن إلا أن تبث الضعف والهوان في صفوف المسلمين، ومثل هؤلاء يشكلون خطرا جسيما على الأمة وعلى جيشها، لأنها غالبا ماتعمل لصالح أعداء الأمة، ولو خرج هؤلاء المنافقون مازادوا المسلمين إلا اضطرابا وفوضى، ولأسرعوا بينهم بالوقيعة والفتنة والتفرقة والخذلان، ومما يؤسف له أن بين المسلمين من يسمع لقولهم ويعينهم على فسادهم وطغيانهم، إلا أن الله الذي يرعى دعوته ويكلأ رجالها المخلصين يحفظ المسلمين من شر فتنتهم، فترك المنافقين المتخاذلين قاعدين" وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ"، والمراد بالظالمين هنا: "هم المشركون، فقد ضمّهم كذلك إلى زمرة المشركين" [31].

رابعا: هلاك الكافرين ونجاة المؤمنين:

إن من معاني النصر أيضا هو أن يهلك الله الكافرين والمشركين أعداء الأمة الاسلامية وينجي عباده الصالحين السائرين في طريق الحق نصرة لدينه الحنيف، فقد قال الله سبحانه وتعالى حاكيا عن سيدنا نوح عليه السلام: "فَدَعَا رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ" [32]، فلسان حال سيدنا نوح عليه السلام يقول: يا رب نفدت طاقتي نفدت قوتي انتهى جهدي، ولسانه يقول: "أَنِّى مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ"، فالنصر منك يارب، انتصر لعبادك ودعوتك، انتصر لدينك الحق انتصر للمظلومين من أجل إعلاء كلمتك، فالأمر كله بيدك وراجع إليك، وها أنا قد قمت بما أقدر عليه، وما إن انتهى من دعواته تلك متضرعا إلى الله بها، وإذا بالاستجابة من الله تعالى، من القادر القاهر يرسل إلى نبيه بشائر النصر، "فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ"، جاءت هذه القدرة الربانية لتمحي ذلك الدنس وذلك الظلم الغاشي الذي جعل سيدنا نوح عليه السلام في حالة يأس من أمره، وهذه الواقعة بأحداثها المعروفة ستبقى آية وعبرة للأجيال القادمة ولمن أراد العبرة والتذكرة.

"وما كان سقوط دول الاتحاد السوفيتية إلا أعظم برهان على هذه الحقيقة، إذ كانت قوة دول السوفييت أقوى بكثير مما كانت عليه قوة المجاهدين آنذاك، بل وتفوق قوتهم أضعافا كثيرة، إلا أنهم بسبب معاداتهم لدين الله تعالى وقتلهم للأبرياء من المسلمين ابتلاهم الله تعالى بكثير من البلايا من فقر وفتن وأمراض وفساد حيث أدى ذلك كله إلى ضعف الاتحاد السوفييتي وبالنتيجة إلى سقوطه، فمن ادعى أن دول السوفييت سقطت بسبب النظام الشيوعي الاشتراكي قلنا له هاهي دول ما زالت على

[30] السعدي، تفسير السعدي تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله السعدي المتوفى 1376ه، تحقيق عبدالرحمن بن معلا اللويحق مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1420ه 2000م 339/1.

[31] سيد قطب، في ظلال القرآن، سيد قطب ابراهيم دار الشروق القاهرة، موافقا للمطبوع 1663/3.

[32] سورة القمر آية 10-14

ذلك النظام ولم تسقط، ومن نسب سقوطها إلى عجزها الاقتصادي فقد جانب الصواب، لأنه في وقت سقوط الاتحاد السوفييتي كانت هناك دول مثقلة بالديون والعجز التجاري أشد منها ومع ذلك لم تسقط، ومن عزا السقوط إلى الحكم العسكري الديكتاتوري فقد ابتعد عن الحقيقة، لأنه في ذلك الوقت توجد دول أشد بطشا وقهرا لكنها باقية ولم تسقط" [33]، والأدلة على ذلك كثيرة جدا وهي أجلّ من أن تعد، وإننا نرى أن السبب الحقيقي لسقوط الاتحاد السوفييتي هو تدخل القدرة الربانية في نصرة عباد الله المسلمين، فإن لم يكن النصر للمسلمين اليوم فلا بد أنه سيكون غدا أوبعد غد بإذن الله تعالى وهذه سنة الله تعالى في تعامله مع خلقه إلى يوم القيامة.

المبحث الثاني: النصر أسبابه وموانعه في القرآن الكريم

ونريد هنا أن نتعرف على الأسباب الموصلة للنصر الذي وعد الله عباده الصالحين به، وسنكتفي بذكر أهم مابيّنه القرآن الكريم في طياته وما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجل تعليم أمته الطرق الموصلة إلى النصر المنشود، مسلطين الضوء على بعض النقاط المهمة.

المطلب الأول: تفصيل في أسباب النصر في القرآن الكريم:

أولا: الإيمان والعمل الصالح:

مما لا شك فيه أن الإيمان والعمل الصالح من أول مقومات النصر والتمكين، "وبدون الإيمان والعمل لا قيمة لغيره من المقومات" [34] قال تعالى: "وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ" [35]، أي" ليجعلن دينهم ثابتا مقررا بحيث يستمرون على العمل بأحكامه ويرجعون إليه في كل ما يأتون وما يذرون، والتعبير عن ذلك بالتمكين الذي هو جعل الشي مكانا لآخر" [36]، فالايمان يمثّل سلاحا فعالا للأمة الإسلامية في مواجهتها لقوى الكفر والظلم والطغيان فإذا وجد الإيمان مقرونا بالعمل وجد السبيل الى النصر، وإن فقد فلا تغني أسلحة الدنيا جميعها ولو اجتمعت، ففي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يا أيها الناس إن الله تبارك وتعالى يقول لكم: مروا بالمعروف، وانهوا عن المنكر قبل أن تدعوني فلا أجيبكم، وتسألوني فلا أعطيكم،

[33] الخلاصة في معاني النصر الحقيقية، علي بن نايف الشحود دار المعمور الطبعة الأولى 1430ه 2009م ص53-54 بتصرف.

[34] محمد يوسف، التمكين للأمة الاسلامية في ضوء القرآن الكريم الطبعة الأولى دار السلام للطباعة والنشر 1402ه 28.

[35] سورة النور آية 55

[36] أبو السعود، ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى المتوفى 982ه، دار إحياء التراث العربي بيروت الباب 55 6/.191

وتستنصروني فلا أنصركم" [37]، وقد أثبتت التجارب الطويلة من الصراعات التي قامت بين أصحاب الحق والباطل أن الثبات في المعارك لا يستطيعه إلا أصحاب الايمان، والايمان هو محصلة العمل الصالح وثمرته، ينبغي أن يتنبه المسلمون إلى هذا المعنى الخطير، فبدون الاخلاص يفقد المسلمون الأجر من الله تعالى، وكذلك يفقدوا العز والنصر والقوة ويكونوا آخر الأمم، فالأمة اليوم في زمن أحوج ما نكون فيه إلى القوة الغالبة قوة الله تعالى، والواجب عليهم أن يسلكوا الطريق الذي يوصلهم إلى تلك القوة، فإذا قووا الارتباط بالله تعالى من داخلهم واستشعروا مراقبة الله تعالى لهم، كما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام أدركتهم قوة الله وعنايته واستقامت أحوالهم وقويت شوكتهم، وإن لم يكونوا كذلك تسلطت عليهم الأمم الكافرة بكل ما أوتيت من قوة، لتنهب الخيرات وتنشر الخلافات والنزاعات فيما بينهم، والسؤال الذي يطرح نفسه: حقيقة لماذا لم تكن هذه العبادات التي يؤديها المسلمون شفيعا لهم باستجلاب نصره تعالى؟ والجواب مسموع ومقروء ومعلوم لكل مسلم، المسلمون اليوم يفتقدون لروح العبادة ولبها ألا وهو الاخلاص لله تعالى، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: " قال الله تبارك وتعالى أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه معي غيري تركته وشركه" [38].

ثانيا: الصبر والمصابرة:

اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون المنحة بعد المحنة، والعطاء بعد الابتلاء، فكلما قوي الايمان كلما قوي الابتلاء، وكلما اشتد البلاء تضاعف الأجر من الله تعالى أضعافا مضاعفة، أخبرنا بذلك الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى في الحديث الذي رواه مصعب بن سَعْد عن أبيه قَالَ: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ النَّاسِ أَشَدُّ بَلاءً ؟ قَالَ: الأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الأَمْثَلُ فَالأَمْثَلُ، فَيُبْتَلَى الرَّجُلُ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ، فَإِنْ كَانَ دِينُهُ صُلْبًا اشْتَدَّ بَلاؤُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي دِينِهِ رِقَّةٌ ابْتُلِيَ عَلَى حسب دينه فَمَا يَبْرَحُ الْبَلاءُ بِالْعَبْدِ حَتَّى يَتْرُكَهُ يَمْشِي عَلَى الأَرْضِ مَا عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ" [39]، فلابد أن يجد أهل الايمان في الدنيا الكثير من الابتلاءات، وخير دليل على ذلك رسولنا الأكرم صلى الله عليه وسلم الذي عانى من قريش شتى أنواع الإيذاء والابتلاء، ومع هذا كان يجابه ذلك الايذاء بالصبر، وكم عانى أصحابه

[37] الامام أحمد بن حنبل، مسند الامام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية 1420ه 1999م رقم الحديث/25255/ 149/42.

[38] الامام مسلم، صحيح مسلم مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، باب من أشرك في عمله غير الله رقم الحديث/5300/ 254/14.

[39] الترمذي، سنن الترمذي أبو عيسى الترمذي المتوفى 279ه، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي ابراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر الطبعة الثانية 1395ه 1975م رقم الحديث/2398/ 601/4.

أيضا من إيذاء قريش، وكانوا يقابلون ذلك بالصبر والايمان، قال تعالى: "الم أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ" [40]، وأعظم أنواع الصبر وأجلّها الصبر في الحرب عند لقاء العدو، لذا أثنى الله تعالى على هذه الفئة الصابرة قال تعالى: "وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟" [41]، أي"الصبر في القتال والجهاد في سبيل الله" [42]، والصبر في هذا الموقف عنصر ضروري لتحقيق النصر لأن النصر لا يمكن تحقيقه إلا"بعد ليل طويل حالك من الشدائد والمحن المتعاقبة" [43]، فالصابر حين اليأس ووقت الشدة والابتلاء لا شك أن الله عزوجل سيعينه وينصره ويكن معه، قال تعالى: "وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ" [44].

ثالثا: إعداد العدة والتوكل على الله وحده:

ومن الأسباب الموصلة إلى النصر إعداد العدة وصدق التوكل والاعتماد على الله تعالى، والتوكل على الله معناه كما أورده ابن حجر في شرحه لصحيح البخاري: قال المهلب "أن ترك السؤال من التقوى، ويؤيده ان الله مدح من لم يسأل الناس إلحافا، فإن قوله خير الزاد التقوى، أي تزودوا واتقوا أذى الناس بسؤالكمإياهم والإثم في ذلك، قال وفيه أن التوكل لا يكون مع السؤال وإنما التوكل المحمود أن لا يستعين بأحد في شيء، وقيل هو قطع النظر عن الأسباب بعد تهيئة الأسباب، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اعقلها وتوكل" [45].

وهنا لابد من توضيح مسألة مهمة وهي أن الأخذ بالأسباب لا يتعارض مع التوكل على الله تعالى، لأن الله تعالى بحكمته رتب نتائج أي عمل على السعي الذي يقوم به المسلم، فالمريض الذي يعلم أن الشفاء لا يكون إلا من الله تعالى عليه أن يذهب إلى الطيب ليعالجه أخذاً بالأسباب، والعامل الذي يعلم أن الرزاق هو الله تعالى يجهد في نهاره لتأمين لقمة عيشه ولأولاده، وهذا أيضا من باب الأخذ بالأسباب، وفي قصة السيدة مريم عليها السلام حين أمرها الله تعالى أن تهز جذع النخلة ما فيه الكفاية لمن أراد حقيقة التوكل على الله تعالى مع الأخذ بالأسباب، فالمتأمل في كلام المفسرين لقوله

[40] سورة العنكبوت آية 1-3

[41] سورة البقرة آية 177

[42] الرازي، التفسير الكبير، محمد بن عمر بن الحسين المتوفى 606ه، دار الكتب العلمية طهران الطبعة الثانية 45/3.

[43] يوسف القرضاوي، الصبر في القرآن، الطبعة الأولى 1397ه 1977م، دار غريب للطباعة القاهرة ص45.

[44] سورة البقرة آية 249

[45] ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني المتوفى 852ه، باب وتزودوا فإن خير الزاد التقوى رقم الحديث/1426/ 161/5

تعالى: "وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا" [46]، لسوف يجد الحكمة الربانية العجيبة، "روي أنها كانت نخلة يابسة لا رأس لها ولا ثمر وكان الوقت شتاء فهزتها فجعل الله تعالى لها رأسا وخوصا ورطبا" [47]، ففي الوقت الذي كانت فيه السيدة مريم حاملا وعلى وشك أن تضع حملها، ولا يخفى كيف تكون الحالة النفسية للمرأة التي على وشك الوضع، وما تعانيه من الألم والخوف، وبالرغم من هذا فقد أمرها الله تعالى أن تحرك جذع النخلة التي غالبا لا يستطيع أن يهزها العصبة من الرجال لكبرها وعظمها، وزيادة على ذلك فقد كانت هذه النخلة يابسة لا ثمر فيها إذ كانت في فصل الشتاء، ومن المعلوم أن شجرة النخيل لا تثمر إلا في فصل الصيف، ثم نجد كيف أن السيدة مريم استجابت لأمر الله تعالى ووضعت يدها على النخلة وما إن وضعت يدها على النخلة حتى سقط الثمر، دون أن تبدي أي اعتراض على أمر الله تعالى، والخلاصة من هذه القصة أن الله عزوجل أراد أن يعلمها أن تأخذ بالأسباب وأن تترك النتيجة لمسبب الأسباب، فإن الله قادر أن يعطي ويهب وينصر دون سبب، لكن لحكمة الهية أراد الله أن يكون ذلك العطاء وتلك الهبة وذلك النصر مرهون بعمل وسعي يقدمه المؤمن بقدر استطاعته ومهما كان هذا العمل قليلا.

رابعا: وحدة صف الأمة وتجنب الفرقة:

ليس أشد خطرا على المجتمعات الاسلامية واستقرارها من التفرقة والتنازع، ولذلك يتفق العقلاء في كل وقت وحين على أن اجتماع صف الأمة سبب كل خير، وتنازعها سبب كل شر، اجتماع الأمة في زماننا غدا مطلبا حتميا لا يمكن للأمة أن تستغني عنها في طريقها للوصول إلى نصر الله تعالى، كيف لا ووحدة الصف ونبذ التفرقة أصل من أصول النصر والتمكين، قال الله تعالى"وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً" [48]، إن دول الكفر تسعى جاهدة للنيل من وحدة الأمة والنيل من كرامتها، فهم يعملون بالليل والنهار في سبيل الوصول إلى تمزيق الأمة وتجزئتها إلى قطع متناثرة ليسهل السيطرة عليها وعلى خيراتها فيما بعد، والأحداث التي تعصف بالأمة من كل حدب وصوب أكبر دليل على ذلك، فلا شك أن العمل على تحقيق الوحدة تعترضه الكثير من العراقيل، فكرية واجتماعية

[46] سورة مريم آية 25

[47] البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي المتوفى 685ه، تحقيق محمد عبدالرحمن المرعشلي دار إحياء التراث العربي بيروت الطبعة الأولى 1418ه 9/4، وانظر تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفى 864ه وجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى 911ه دار الحديث القاهرة الطبعة الأولى 398/1 .

[48] سورة آل عمران آية 103

واقتصادية وحتى عرقية وغيرها الكثير من العراقيل، حيث تقوم دول الكفر باستغلال هذه العراقيل المختلفة بذكاء لتنفيذ مخططاتهم النكراء واضعاف الأمة الاسلامية، ومع الأسف الشديد فإن الأمة الاسلامية تقابل هذه النشاطات المشبوهة باللامبالاة واللامسؤولية، مما أدى ذلك كله إلى نجاح بلاد الكفر في تطوير التخلف في البلاد الاسلامية وتطبيق مخططاتها الاستعمارية بكل سهولة ويسر، والواقع المرير التي تعيشه الأمة الاسلامية اليوم أكبر دليل على ذلك، ويعلل سيد قطب أن الفشل والتنازع والاختلاف الحاصل بين المسلمين مرده إلى اتباع الهوى الذي يعمي البصر والبصيرة، فلا يرى الق إلا من خلال المصلحة الشخصية فيقول: "فليس الذي يثير النزاع هو اختلاف وجهات النظر إنما هو الهوى الذي يجعل كل صاحب وجهة يصر عليها مهما تبين له وجه الحق فيها" [49]، فعلى جميع المسلمين بكافة طوائفهم ومذاهبهم أن يتحدوا وأن يجدو الحلول المناسبة لجمع الأمة في صف واحد أولا، وثانيا لمواجهة الجماعات التكفيرية الضالة ووضع حد لها والتي تعمل لصالح دول البغي والظلم من بلاد الكفار بقصد أو بدون قصد، وثالثا وهو الأهم مواجهة المخططات الاستعمارية التي تستهدف بالدرجة الأولى أمن الدول الاسلامية، والعمل على تقسيمها إلى دويلات ليسهل السيطرة عليها فيما بعد.

خامسا: الحذر من اليأس والقنوط:

اليأس من نصر الله تعالى والشك في وعده لا يصح أن يكون عليه حال المؤمنين، فالمؤمن الذي قرأ في كتاب الله تعالى وفهم نصوصه يعلم أن اليأس والقنوط إنما هو من صفات الكافرين، قال تعالى: "إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ" [50]، فشأن المؤمن السعي لنصرة هذا الدين الحنيف بقدر طاقته باحثا عن أسباب النصر والطرق الموصلة إليه، فالمؤمن لا ييئس من نصر الله مهما تأخر، بل يبذل جهده منتظرا ومترقبا نصر الله الذي وعد به عباده المؤمنين، فالصراع موجود بين أهل الحق وأهل الباطل منذ فجر التاريخ وإلى يوم أن تقوم الساعة، والنصر في نهاية المطاف لأهل الحق بلا شك ولا ريب، وهذا مقرون ببذل أهل الإيمان طاقتهم كاملة، "فحين طال بهم الترقب صادفهم اللطف بغتة وتحقق لهم المبتغى فجأة" [51]، فالبلاء والمحن والبأساء والضراء والشوق إلى النصر والخلاص كلها أمور مر بها النبي الكريم عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام رضوان

[49] مرجع سابق، سيد قطب في ظلال القرآن 1529/3.
[50] سورة يوسف آية 87
[51] القشيري، لطائف الاشارات تفسير القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبدالملك القشيري المتوفى 465ه، تحقيق ابراهيم البسيوني دار الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر الطبعة الثالثة 174/1.

الله عليهم، وكذلك مر بها رسل الله وأنبياؤه السابقون وأولياؤه المقربون، يقول الله عز وجل مؤكدا هذه السنةَ الربانية: "أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ" [52].

سادسا: الاتصال بالله بالذكر والدعاء:

إن من متطلبات النصر الأساسية تقوية الصلة بالله تعالى، ولا يتصور من أمة أن تحقق النصر أو تطلبه إذا لم تكن علاقتها بالله سبحانه على أكمل وجه، وذلك لأن الله تعالى هو الذي يهب النصر وهو الذي ييسر أسبابه فكيف تطلب الأمة النصر إذا لم تكن علاقتها بمصدر النصر قائمة وهو الله سبحانه وتعالى، ومن أهم صور الصلة بالله تعالى التي تحتاج إليها الأمة عند مواجهة عدوها الذكر والدعاء، فالذكر هو استحضار عظمة الله تعالى وتذكر قدرته وجبروته، "واعلم أن الذكر على أنواع كثيرة: فمنها التهليل والتسبيح والتكبير والحمد والحوقلة والحسبلة وذكر كل اسم من أسماء الله تعالى والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والاستغفار وغير ذلك" [53]، وأما الدعاء فهو الاستعانة بالله تعالى واللجوء إليه لجلب النفع والخير ودفع الشر والأذى" [54]، إن حال أمتنا بأمس الحاجة إلى ذلك السلاح الذي ما فتىء النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه الكرام في استعماله، ألا وهو كثرة الإلتجاء إلى الله بالتذلل والانكسار أن يغير الله حال الأمة إلى حال أفضل، ينبغي على المسلمسن أن يلجؤوا إلى ذلك السلاح الفعال الذي نبه إليه الرسول الأكرم بقوله: "إنما ينصر الله هذه الأمَّة بضعيفها بدعوتهم وصلاتهم وإخلاصهم" [55]، ويكاد يجمع المفسرون على أنه من أنجع الأسلحة التي يستخدمها المسلمون في معاركهم ضد أعدائهم، وما قصة محمد الفاتح مع شيخه آق شمس الدين عن هذا المعنى ببعيد، وذلك لأن الحال عند قادة المسلمين الذين خرجوا من أجل الله ونصرة لدين الله واحد ومتشابه لايتغير، وكيف يتغير ومعلمهم الأول هو رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي شرعه وطريقته من أفضل وأقصر الطرق للوصول إلى نصر الله تعالى، ففي إحدى غزواته في ذات صباح دخل محمد الفاتح على شيخه في المسجد" فوجد شيخه ومعلمه ومربيه آق شمس الدين

---

[52] سورة البقرة آية 214

[53] ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله ابن جزي الكلبي الغرناطي المتوفى 741ه، تحقيق د عبدالله الخالدي شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم بيروت الطبعة الأولى 1416ه 102/1 .

[54] المقدسي، الترغيب في الدعاء والحث عليه، تقي الدين أبو محمد بن عبدالغني بن عبد الواحد بن علي الجماعيلي الحنبلي المتوفى 600ه، تحقيق فالح الصغير دار العاصمة للنشر الطبعة الأولى 1417ه 1996م ص 54.

[55] النسائي، المجتبى من السنن =السنن الصغرى أبوعبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي المتوفى، 303ه تحقيق عبدالفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الاسلامية حلب الطبعة الثانية 1406ه 1986م رقم الحديث/3178/ 45/6،

منطرحا بين يدي ربه مستغرقا بالدعاء، فاستبشر خيرا بالنصر، وحين كان المجاهدون يهيئون للمعركة عدتها كان هتافهم يالله يالله! ولما فتحت القسطنطينية رآه الناس وهو يمرِغ وجهه في التراب تواضعا لله والمؤمنون يهنئونه بالنصر، وهو لا يزيد على أن يقول النصر من عند الله، النصر من عند الله" [56].

المطلب الثاني: موانع النصر في القرآن الكريم:

لعل هذا المطلب متعلق تماما بالمطلب الأول وهو أسباب النصر في القرآن الكريم، فعندما نتكلم عن موانع النصر فإننا بالضرورة نتكلم عن أسباب النصر لكن بمعناها المعاكس، وهنا ينبغي أن نضرب مثلا للتوضيح (فإذا كان من أسباب النصر الإيمان والعمل الصالح فمن موانع النصر النفاق والعمل الفاسد وإذا كان الاخلاص لله من المجاهدين سبب للنصر فإن الرياء سيكون مانعا من النصر وهكذا..) وبالتالي إن عدم تحقيق أسباب النصر الآنفة الذكر في المطلب السابق يعتبر مانعا من موانع النصر، وهو سبب من أسباب الضعف والهزيمة، ولهذا لن نتوسع كثيرا بذكر موانع النصر وسنكتفي بذكر بعض منها آخذين بعين الاعتبار واقع المسلمين اليوم.

أولا: الاختلاف والتنازع:

عندما ينهى الله تعالى الأمة الاسلامية بالابتعاد كل البعد عن الخلافات والمنازعات، فهذا يعني أنه يدعوهم إلى ما فيه قوتهم ووحدتهم، وما أمرهم بالوحدة والمحبة والألفة فيما بينهم إلا لكي يبعد عنهم الضعف والهوان، فما نجحت أمة ونهضت إلا من خلال وحدتها وتآلفها، وما فشلت أمة من الأمم إلا بسبب اختلافاتها، فالوحدة وعدم التنازع طريق للقوة بدون منازع، وكذلك الخلافات والمنازعات بين أبناء الأمة طريق إلى الانحطاط والضعف وسوء الحال، قال تعالى: "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ الله جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا" ، انظروا إلى هذا النداء الرباني اللطيف من الله تعالى لعباده المؤمنين، كأن الله تعالى يقول لعباده أروني منكم التوافق والتوحد والاعتصام بحبلي ولسوف تجدون مني المعية في كل أحوالكم، وإلا فسأترككم لاختلافاتكم ونزاعاتكم ومن ثم سيسهل السيطرة عليكم من قبل عدوكم، يمارس عليكم الظلم والطغيان بكل أنواعه وينهب خيرات بلادكم، نحن أمام عدو غاشم يسيطر على الأمة بأكملها، سالبا منها حقوقها، مهيمنا على خيراتها، جاعلا من أهلها أناسا منشغلين فقط بالطعام والشراب والمنام، ولا شك أن هذا العدو يعمل مع حكومات اسلامية، لكنها اسلامية بالشكل، أما

[56] عقيلان، أبطال ومواقف، أحمد فرج عقيلان، دار اليقين للنشر والتوزيع 2004م ص 450-451.

المضمون فقد تنصلت هذه الحكومات من التزاماتها مع الله وتخلت عن مبادئها وأعلنت الانقياد التام لأعداء الأمة الاسلامية.

ثانيا: ارتكاب الذنوب والمعاصي:

إن من أعظم الأسباب المانعة لنصر الله تعالى ارتكاب المعاصي، فإن ضررها على الإنسان أشد خطرا من ضرر الأمراض البدنية، إذ الأمراض البدنية تعود بالضرر على الانسان ذاته وهو مأجور عند الله تعالى إن صبر، وأما الذنوب والمعاصي فإنها لا تعود بالضرر على المذنب فحسب بل على مجمع المسلمين، وقد جاء في الحديث ما يؤيد هذا المعنى: "عن زينب بنت جحش أن النبي صلى الله عليه وسلم استيقظ من نومه وهو يقول: لا إله إلا الله، ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه، وعقد سفيان بيده عشرة، قلت: يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم إذا كثر الخبث" [57]، فكل معاناة الأمة كانت بسبب الذنوب والمعاصي ،كم نسبة المسلمين اليوم الذين تحاكموا إلى القوانين الوضعية التي ابتكرها البشر جعلوا من أنفسهم أربابا من دون الله، كم نسبة المسلمين اليوم الذين يؤدون صلاتهم بالشكل الصحيح وفي أوقاتها، وكم نسبة المسلمين اليوم الذين استحسنوا المنكر وعكفوا عليه؟ وما أكثرهم اليوم، قال تعالى: "ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَـٰرَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوٓاْ إِلاَّ لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهاً وَٰحِداً لاَّ إِلَـٰهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَـٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ " [58].

ثالثا: البطر والرياء:

ومما لا شك فيه أن البطر والرياء من أهم موانع النصر وذلك لأنه يقوم على مبدأ العتو والتكبر والسعي لنيل الثناء فصاحب البطر والرياء يعتمد على المادة والقوة دون النظر إلى مانح القوة وهو الله سبحانه والقوة وحدها لا تحقق النصر بل إنها قد تؤدي إلى الهزيمة والخسران لأن الله تعالى لايعطي النصر إلا لمن جاهد من أجل مرضاة الله ودفاعا عن دينه، وهذا تفسير ما جرى مع المشركين في غزوة بدر؛ فقد كانوا يمتلكون القوة الكافية لكن اعتمادهم على القوة وحدها بما تمنحه لهم من كبر وبطر وخيلاء جعلهم ينهزمون شرهزيمة، قال تعالى: "وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِم بَطَرًا وَرِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ" [59]، وهنا لا بد أن نذكر

[57] مرجع ساب،ق صحيح مسلم رقم الحديث/5128/ 14/48.
[58] سورة التوبة آية 31
[59] سورة الأنفال آية 47

شيئا هو من الأهمية بمكان؛ أن الرياء ليس مانعا للنصر فحسب بل هو أيضا محبط للعمل، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل أُستشهد فأتي به فعرّفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت. قال: كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال جريء، فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار. ورجل تعلم العلم وعلّمه وقرأ القرآن، فأتي به فعرّفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن. قال: كذبت، ولكنك تعلمت العلم ليقال عالم وقرأت القرآن ليقال هو قارئ، فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار، ورجل وسّع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله، فأتي به فعرّفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك. قال: كذبت، ولكنك فعلت ليقال هو جواد، فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه ثم ألقي في النار" [60]، فليس الرياء محبط للعمل الصالح فحسب بل يتعداه إلى تعرض المرائي لأشد أنوع العذاب يوم القيامة، فكم من عامل ليس له من عمله إلا التعب.

رابعا: النفاق والمنافقون في صفوف المجاهدين:

جعل الله تعالى الناس أصنافا: فهم مؤمنون خلص وكافرون خلص، وبينهم طائفة لا ينتمون لا إلى المؤمنين ولا إلى الكافرين، ألا وهم المنافقون الذين لا تستطيع أن تحكم عليهم بإيمان أو كفر لأنهم يظهرون خلاف ما يبطنون، فهم يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر أبدانهم مع المؤمنين وقلوبهم مع الكافرين، لكن الله تعالى بين لنا صفاتهم فى كتابه لئلا يغتر بهم المؤمنون بل أفرد لهم سورة خاصة سميت باسمهم ألا وهي سورة المنافقون، وجعل الله لهم مكاناً في جهنم، فقال تعالى: "إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا" [61]، وذلك لخطرهم على المسلمين وشدة خداعهم، ولندقق النظر في المعجزة التي أخبر عنها نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، فقد أعلمنا حال المنافقين وصفتهم، وكيف أنهم سيظهرون في آخر الزمان، فما نرى من آيات أو أحاديث تتكلم عن المنافقين وأحوالهم إلا ظننا أن تلك الآيات والأحاديث إنما تخص منافقي زماننا هذا، بل وتنطبق حرفيا على تصرفاتهم وأقوالهم، هؤلاء المنافقون الذين بنفاقهم وأفعالهم الضارة يعتقدون أنهم يسعون لإصلاح

[60] مسلم، صحيح مسلم مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري المتوفى 261ه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي بيروت، رقم الحديث/1905/ 3/1513

[61] سورة النساء آية 145.

المجتمع، وهيهات هيهات، فقد تولوا قوما كافرين من دون المؤمنين سعيا منهم لبلوغ مكاسب سلطوية أو اقتصادية بل وعلى كافة الأصعدة، جاعلين أحكام الشريعة الاسلامية وراءهم ظهريا، وهم لا يدرون أن بأفعالهم هذه يحولون المجتمعات الاسلامية إلى إلى دويلات تابعة للدول الغربية يسهل السيطرة عليها في كل وقت وحين، يفعلون كل هذا بدعوى التمدن والتقدم، وأن ما سعوا هذا السعي إلا للوصول إلى الإصلاح والترقي بين المجتمعات، هذه دعواهم، وبطلانها واضح لكل ذي بصيرة وفكر، قال تعالى: "وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ" [62].

المطلب الثالث: الحكمة من تأخير النصر وموقف المسلمين منه:

إن الله تعالى وعد عباده المؤمنين بالنصر، ومن يعدهم الله بالنصر فحتما سيصلون إليه لأنه من الله الذي لايخلف الميعاد، لكن السؤال الذي يطرح نفسه، لماذا يتأخر نصر الله تعالى عن المسلمين، ولماذا يقاتل المسلمون أعداءهم ويضحون بكثير من الأرواح وتصيبهم الجراح ووالبلاء والمشقة والمحن، والنتيجة معلومة ومقروءة في كتاب الله تعالى أن النصر في نهاية المطاف سيكون حليف المؤمنين، إذ أن الله تعالى وهو القادر يستطيع أن ينصر عباده المؤمنين بدون هذه التضحيات، وبدون تلك المشقة، "والجواب: أن حكمة الله في هذا هي العليا وأن لله الحجةَ البالغة، والذي ندركه نحن البشر من تلك الحكمة، ويظهر لعقولنا ومداركنا من تجاربنا ومعارفنا، أن الله سبحانه لم يرد أن يكون حملة دعوته وحماتها من الكسالى الذين يجلسون في استرخاء، ثم يتنزل عليهم نصره سهلا هينا بلا عناء لمجرد أنهم يقيمون الصلاة ويرتلون القرآن ويتوجهون إلى الله بالدعاء كلما مسهم الأذى ووقع عليهم الاعتداء" [63]، وإن من يقرأ النصوص القرآنية بالميزان الرباني لا يفاجأ إذا تأخر النصر في فترة من الفترات، لأنه يعلم أن تـأخر النصر وإبطاءه إنما هو جزء من قدر االله الذي يخضع لحكم ربانية عظيمة.

ولعل في تأخير النصر حكمة عظيمة أيضا: وهي أن الأمة الاسلامية لم تصل إلى مرحلة من القوة تحافظ على نصرما، فما زالت هناك الكثير من الخلافات والمنازعات قائمة بين أبنائها، فلربما أراد الله تعالى من تأخيره للنصر أن تصلح الأمة من حالها وتقوي الصلة التي بينها وبين الله لتكون أهلا

[62] سورة البقرة آية 205

[63] مرجع سابق، سيد قطب في ظلال القرآن 2426/4.

لنصره سبحانه وتعالى، وقد يؤخر الله نصر عن عباده حتى تتخلى الأمة عن كل الشوائب التي تتعارض مع المقصد الصحيح أثناء جهادهم، فقد بينا فيما مضى أن هناك من يقاتل من أجل الغنائم والمكاسب، وهناك من يقاتل حمية أو لغايات أخرى، فإن الله تعالى يؤخر النصر حتى تنصلح هذه النوايا ويكون الجهاد من أجل الله ومرضاته، وقد يؤخر الله تعالى النصر عن المؤمنين لأن هناك الكثير من المنافقين لم ينكشف حالهم بعد لأعين الناس، فهم يظهرون أمام الناس أنهم على الحق وهم في الحقيقة ضده، فإن الله تعالى يؤخر نصره عن عباده حتى يتعرى الباطل ويظهر على حقيقته ويكتشف المؤمنون مثل هؤلاء ويضعوا حدا لأفعالهم التي تخدم بالدرجة أعداءهم من المشركين، قال الله تعالى: "سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا" [64]. فمن السنن الكونية لله سبحانه و تعالى سنة تأخير النصر ومجيئهما بعد يأس أهل الإيمان من قوتهم التي أعدوها وعقدهم الأمل على الله وحده لا شريك له، قال تعالى: "حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَافَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ" [65]، والمؤمن لا ييئس من رحمة الله ونصره، بل يستمر بجهاده وعمله مع حسن ظنه بالله والرغبة فيما عنده سبحانه، قال تعالى: "وَلا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الكَافِرُونَ" [66]، ولنعلم أن الأمور كلها بيد الله سبحانه، وقد كتب سبحانه مقادير الخلائق وما هو كائن إلى يوم القيامة قبل أن يخلق الخلق، قال تعالى: "مَا أَصَابَ مِن مُصِيبَةٍ فِي الأَرضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِن قَبلِ أَنْ نَبرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِكَيْلَا تَأسَوا عَلَى مَا فَاتَكُم وَلَا تَفرَحُوا بِمَا آتَاكُم وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُختَالٍ فَخُورٍ" [67]، وإيمان المسلم بالقلضاء والقدر يجعله قائماً عند المصائب في منزلة الصبر والرضا بما كتبه الله تعالى وقدره، ونور الله الذي يريدون إطفاءه لم ولن ينطفئ، والله متم نوره ولو كره الكافرون، ولا بد من ساعة تتغير فيها الأحوال لصالح المسلمين وتصب في صالحهم وتكون الكلمة العليا لهم والكلمة السفلى لأعدائهم، لأن سنة الله تعالى هكذا اقتضت، والحكمة الربانية هكذا حكمت، فالنصر وعد حتمي من الله تعالى لعباده، وسيأتي ذلك اليوم الذي سينتصر فيه المسلمون وتعلوا رايتهم، يقول الله تعالى: "مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ

[64] سورة الفتح آية 23
[65] سورة يوسف آية 110
[66] سورة يوسف آية 87
[67] سورة الحديد آية 22-23

لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ" [68]، فمن اعتقد أن الله لن ينتصر لدينه وأنه سيترك عباده المؤمنين، فقد ابتعد كل البعد عن الصواب، والله تعالى يخبر من يظن مثل هذه الظنون أنه إذا نزل النصر من الله على عباده فليمنع هذا الظان ذلك النصر إن قدر على ذلك، ولن يستطيع إلى ذلك سبيلا، فلا بد من ساعة يقدر الله فيها إحداث التغيرات اللازمة عند المسلمين ما يجعلهم أهلا لنصره، فإن النصر في نهاية المطاف للمسلمين بإذن الله تعالى.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد الخلق محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه وسلم:

تم بعون الله تعالى ومنته الإنتهاء من هذا العمل المتواضع: (النصر في القرآن الكريم: أسبابه وموانعه)، ومن خلال هذا البحث اتضحت أمامنا النقاط الهامة التالية:

أولاً: إن النصر من المواضيع التي قل البحث فيها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن العلماء ينظرون إلى موضوع النصر نظرة ثانوية، وأن هذا الموضوع بديهي لا يحتاج إلى جهد في البحث عنه، وإننا وجدنا من خلال بحثنا أنه من المواضيع الأكثر أهمية في زماننا هذا، لأن واقع المسلمين مع أعدائهم اليوم بين النصر والهزيمة.

ثانياً: إن النصر لا ينحصر في نصر المؤمنين في ساحات الجهاد فحسب، بل يتعداه إلى معان أخرى، ومن هذه المعاني: انتصار المؤمن على نفسه وشيطانه، وكذلك من معاني النصر الأخرى أن يهلك الله الكافرين بخارقة من عنده وينتصر المسلمون دون قتال، أو تكون الفتنة فيما بينهم فيضعفون أنفسهم بأنفسهم.

ثالثاً: إن لتحقيق النصر أسباب لا بد من توافرها عند المؤمنين حتى يصلوا إلى نصر الله تعالى، نذكر بعضا منه: الايمان بالله تعالى والعمل الصالح، والاخلاص، والصبر والمصابرة، واعداد العدة وصدق التوكل على الله، ووحدة الصف وتوحيد الجماعة، وغيرها من الأسباب.

رابعاً: كما أن لبلوغ النصر أسباب لا بد من تحققها، فكذلك هناك بعض الأعمال إن وجدت في صفوف المؤمنين كانت سببا مانعا من نصر الله تعالى، ومن هذه الأعمال: الاختلاف والتنازع، وارتكاب الذنوب والمعاصي، والنفاق والاغترار بالعدد والكثرة، وغيرها من الأعمال.

[68] سورة الحج آية 15

خامساً: في مسألة تأخر النصر، فإنه كما رأينا قد يؤخر الله نصره على عباده المؤمنين لما في ذلك من حكمة هو سبحانه وتعالى يعلمها، فقد يكون التأخير ابتلاء من الله لعباده ليميز الخبيث من الطيب، والصادق من الكاذب، وقد يكون التأخيردعوة مبطنة للمؤمنين أن يعودوا إلى كتاب الله وسنة رسوله.

سادساً: مهما فعل المسلمون ومهما قدموا لبلوغ النصر، لن يصلوا إليه البتة إن لم يأذن الله تعالى به، فالنصر بمشيئة الله وإرادته، والقرآن الكريم أكد هذا المعنى في كثير من الآيات.

سابعاً: بالرغم من أن النصر بيد الله تعالى ولا يمكن أن يتحقق بدون مشيئته فإن المسلمين مطالبون بالأخذ بأسباب النصر، فلا بد من التضحيات، ولا بد من إعداد العدة وبذل الغالي والرخيص في سبيل الوصول إلى مرضاة الله ونصره.

ثامناً: هناك الكثير من الآيات والأحاديث تحمل في طياتها البشائر بأن الأمة الاسلامية في يوم من الأيام ستنتصر على أعدائها، وسيتحول ضعفها إلى قوة، وذلها إلى عز، وهزيمتها إلى نصر، وكلنا أمل أن نكون في نهايات الضعف والذل والهزيمة، ليمن الله علينا فيما بعد هذا بوعده، إذ قال: "وكان حقا علينا نصر المؤمنين" [69].

-هذه هي أهم النقاط التي توصلنا إليها في بحثنا المتواضع، وإننا نأمل أن يكرمنا الله تعالى بأن نرجع إلى الطريق الذي بينه لنا القرآن الكريم والمنهج الذي رسمه لنا حتى نرى ذلك النصر الموعو وقد تلألأ في سماء بلاد المسلمين، رافعا عنهم تلك الآلام والأوجاع والظلم، فهو خير من سُئل وأكرم من أعطي، والحمدلله رب العالمين.

"وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ ۖ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا" [70].

فهرس المصادر والمراجع

-محمد الفيروز آبادي، القاموس، المحيط تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة /1426ه2005م.

-ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبدالله علي الكبير محمد أحمد حسب الله، دار المعارف القاهرة.

-الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني أبو الفيض الملقب بمرتضى الزبيدي المتوفى 1205ه، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.

[69] سورة الروم آية 47

[70] سورة الاسراء آية 51

-الشوكاني، محمد بن علي بن محمد فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، موقع التفاسير الشاملة /2000/م.

-الرازي، مختار الصحاح زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي المتوفى 666ه، تحقيق يوسف الشيخ محمد المكتبة العصرية ،الدار النموذجية بيروت الطبعة الخامسة 1420ه 1999م.

-علاء الدين البخاري، انظر كشف الأسرار، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري المتوفى 730ه، تحقيق عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1418ه 1997م.

-السرخسي، أصول السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي المتوفى 383ه، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1414ه 1993م.

-البرديسي، أصول الفقه، محمد زكريا البرديسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1983م.

-المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى أحمد الزيات حامد عبد القادر محمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية دار الدعوة.

-الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المتوفى 502ه، تحقيق محمد سيد كيلاني دار المعرفة.

-الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، الجزري ابن الأثير المتوفى 606ه، دار المكتبة العلمية بيروت، طبعة 1399ه 1979م، تحقيق طاهر أحمد الزاوي محمود محمد الطناحي.

-ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الثانية 1414ه 1993م رقم الحديث /4593/.

-القرطبي المالكي، الهداية إلى بلوغ النهاية في معاني القرآن وتفسيره، أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختارالقيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي المتوفى 437ه، تحقيق مجموعة رسائل جامعية الطبعة الأولى 1429ه 2008م.

-السعدي، تفسير السعدي تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله السعدي المتوفى 1376ه، تحقيق عبدالرحمن بن معلا اللويحق مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1420ه 2000م.

-سيد قطب، في ظلال القرآن، سيد قطب ابراهيم دار الشروق القاهرة، موافقا للمطبوع.

-الخلاصة في معاني النصر الحقيقية، علي بن نايف الشحود دار المعمور، الطبعة الأولى 1430ه 2009م.

-محمد يوسف، التمكين للأمة الاسلامية في ضوء القرآن الكريم الطبعة الأولى دار السلام للطباعة والنشر 1402ه.

-أبو السعود، ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى المتوفى 982ه، دار إحياء التراث العربي بيروت.

-الامام أحمد بن حنبل، مسند الامام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية 1420ه 1999م رقم الحديث/25255/.

-الامام مسلم، صحيح مسلم مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، باب من أشرك في عمله غير الله رقم الحديث/5300/ .

-الترمذي، سنن الترمذي أبو عيسى الترمذي المتوفى 279ه، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي ابراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر الطبعة الثانية 1395ه 1975م رقم الحديث/2398/.

-الرازي، التفسير الكبير، محمد بن عمر بن الحسين المتوفى 606ه، دار الكتب العلمية طهران الطبعة الثانية.

-يوسف القرضاوي، الصبر في القرآن، الطبعة الأولى 1397ه 1977م، دار غريب للطباعة القاهرة.

-ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني المتوفى 852ه، باب وتزودوا فإن خير الزاد التقوى رقم الحديث/1426/ .

-البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي المتوفى 685ه، تحقيق محمد عبدالرحمن المرعشلي دار إحياء التراث العربي بيروت الطبعة الأولى 1418ه.

-تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفى 864ه وجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى 911ه دار الحديث القاهرة الطبعة الأولى.

-القشيري، لطائف الاشارات تفسير القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبدالملك القشيري المتوفى 465ه، تحقيق ابراهيم البسيوني دار الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر الطبعة الثالثة.

-ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله ابن جزي الكلبي الغرناطي المتوفى 741ه، تحقيق د عبدالله الخالدي شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم بيروت الطبعة الأولى 1416ه .

-المقدسي، الترغيب في الدعاء والحث عليه، تقي الدين أبو محمد بن عبدالغني بن عبد الواحد بن علي الجماعيلي الحنبلي المتوفى 600ه، تحقيق فالح الصغير دار العاصمة للنشر الطبعة الأولى 1417ه 1996م .

-النسائي، المجتبى من السنن =السنن الصغرى أبوعبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني النسائي المتوفى، 303ه تحقيق عبدالفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الاسلامية حلب الطبعة الثانية 1406ه 1986م رقم الحديث/3178/ .

-عقيلان، أبطال ومواقف، أحمد فرج عقيلان، دار اليقين للنشر والتوزيع 2004م.

-مسلم، صحيح مسلم مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري المتوفى 261ه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي بيروت، رقم الحديث/1905/ .

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-17-840713

15(8):373-392,2021

Examples Of Use Except The Context Of The Verse Of The Prophet And Companions

Mehmet KURT*

Abstract

One of the most important points to be careful about correctly understanding any word in written and spoken texts is to pay attention to the context of the word. Because the real place where the meaning is revealed is the context in which it is located. This fact is also valid for the Quran. Therefore, it is extremely important to consider the context in which the verses are to be understood correctly.

We are confronted by the fact that the verses were understood by detaching them from the context for various reasons, from the earliest times when the Quran was sent down to the present day. One of the reasons for this is Hz. We think that the Prophet (saas) and the Companions sometimes used verses out of context. But the need for Hz. It is believed that such understandings of the Prophet and the Companions are generally in harmony with the integrity of the Quran, and those who are not in harmony with the Prophet. It should be said that it was corrected by the Prophet (saas) and other Companions. In this study, the examples of using the verses of our Prophet (saas) and his companions out of context will be dwelled on, and from this point of view, at least within the framework of the integrity of Islam and the Quran, it will be tried to draw attention to the possibility of understanding out of context.

Keywords: *Hz. Prophet (sav), Companion, Verse, Context, Undestanting.*

Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri[1]

* Teacher, Ministry of Education, Yavuz Selim Secondary School Branch of Religious Culture, Kahramanmaras, Turkey. Doctorate Student, University of Kahramanmaras Sutcu Imam University, Social Science Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Tafsir, Kahramanmaras, Turkey.
Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Yavuz Selim Ortaokulu Din Kültürü, Kahramanmaraş, Türkiye.
Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmâm Üniversitesi,Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Bilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye.
mehmedkurt@gmail.com **ORCID** 0000-0002-1117-4925
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 14 December / Aralık 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 01 January / Ocak 2021
Published / Yayın Tarihi: 15 Januray / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15**; Pages / Sayfa:** 373-392.
Suggested ISNAD Citation: Mehmet Kurt, "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Sahâbenin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanım Örnekleri" *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 8/15 (Ocak-January 2021), 373-392.
www.dergipark.org.tr

[1] Bu Makale, "*Sebep ve Sonuçları Açısından Kur'an'ı Anlamada Parçacı Yaklaşım*" İsimli Tamamlanmak Üzere Olan Doktora Tez Çalışmasından İktibasla Hazırlanmıştır.

Mehmet KURT

Öz

Yazılı ve sözlü metinlerde herhangi bir sözü, doğru anlama hususunda dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri, sözün bağlamına dikkat etmektir. Zira anlamın açığa çıktığı asıl yer, içinde bulunduğu bağlamdır. Bu gerçek Kur'ân için de geçerlidir. Dolayısıyla âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasında, içinde bulundukları bağlamın göz önünde tutulması son derece önem arz etmektedir.

Kur'ân'ın nazil olduğu ilk zamanlardan günümüze kadar, çeşitli sebeplerden dolayı, âyetlerin bağlamından koparılarak anlaşılmaya çalışıldığı gerçeği ise karşımızda durmaktadır. Bunun nedenlerinden biri, Hz. Peygamber (sav) ve sahâbenin bazı durumlarda, âyetleri bağlam dışında kullanmaları olabilir. Fakat gerek Hz. Peygamber'in, gerekse sahâbenin bu tarz kullanımlarının genel olarak Kur'ân bütünlüğüyle uyum içinde olduğunu belirtmek gerekir. Bu çalışmada Peygamberimizin (sav) ve sahâbenin âyetleri bağlam dışında kullanma örnekleri üzerinde durulacak ve buradan hareketle İslâm ve Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde bağlam dışı anlamanın imkânına dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Hz. Peygamber (s.a.v.), Sahâbe, Âyet, Bağlam, Anlama.*

GİRİŞ

Kelimeler ve bunlardan oluşan cümleler, her ne kadar kendi başlarına belli bir anlamı ifade etseler de asıl anlamını içinde yer aldıkları bağlamdan alırlar. Dolayısıyla kelime, cümle veya cümle gruplarının ifade ettiği gerçek anlamı ortaya çıkarmanın yolu, bunların bağlamını bilmekten geçer. Kur'ân âyetlerinin de doğru anlamlarına ulaşmak, âyetlerin, gerek indiği dönemdeki bağlamını (dış bağlam), gerekse metin içindeki bağlamını (iç bağlam) tespit edebilmeye bağlıdır.

Kur'ân âyetlerinin, bağlam dışı anlamalara konu olduğu ve bunun neticesinde farklı anlamların, hatta Kur'ân mesajlarıyla uygun olmayan birtakım anlamların çıkarıldığı bir vakıadır. Kur'ân'ın nüzûlünden günümüze kadar ki süreç incelendiğinde, âyetlerin bağlam dışı anlamalara konu edildiği görülecektir. Tarih boyunca Kur'ân ayetlerinin fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi ilmi ekollerde bağlam dışı anlamalara dayandırılarak yorumlandığı aşikârdır.

Âyetlerin bağlam dışı anlamalara konu edilmesinde birçok etken rol almış olabilir. Kanaatimizce bu sebeplerden biri de hem Hz. Peygamber'in (sav) hem de sahâbenin bu tarz kullanım örnekleri sunmuş olmalarıdır. Bu örneklerin Kur'ân bütünlüğüne aykırı olmadıklarını fakat içinde yer aldıkları âyet veya pasaj bağlamına uygun olmadıklarını söylemek mümkündür.

Bu çalışmada teferruatına girmeden bağlam kavramı üzerinde kısa açıklamalar yaptıktan sonra, Hz. Peygamber (sav) ve sahâbenin âyetleri bağlam dışı kullanım örnekleri gösterilecek ve bunların Kur'ân bütünlüğü açısından uygunluklarına dikkat çekilerek, böyle bir kullanımın imkânı gösterilmeye çalışılacaktır.[2]

[2] Sahâbe, Kur'ân bütünlüğü açısından uygun bulmadığı bağlam dışı kullanımı düzeltmiştir. Buna şu olay örnek olarak verilebilir: "Rivâyet edildiğine göre, Yemen halkından bir kişi İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) gelerek İsra suresi 72. *"Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır."* âyeti

1. Bağlam ve Önemi

Sözlükte bağlam kelimesi "Herhangi bir olguda olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü veya bağlantısı" ve "Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü"[3] gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca "bir kelime veya ifadenin anlamını belirlemede katkısı olan koşulların tümü"[4] şeklinde de tanımı yapılmaktadır. Dilbilimde ise bağlam, "bir ifade veya metinde belirli bir linguistik birimi inceleyen ve takip eden seslerin, kelimelerin veya ibarelerin oluşturduğu bütün" anlamına gelir.[5]

İslâmi ilimlerde özellikle de Kur'ân'ın incelenmesi hususunda bağlam kelimesine karşılık kullanılan kavram siyâk-sibâk kelimeleridir. Bu kavramlarla kastedilen, ilgilenilen kelimenin, âyetin veya pasajın kendisinden önceki ve sonraki kelime, âyet veya pasajla olan irtibatını incelemektir. Siyâk kelimesi: ساق– يسوق- سوقا fiilinin mastarı olup sürmek, sevk etmek, göndermek gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca bu manalardan biraz daha farklı olarak ruhun bedenden ayrılması ve ölmek manasına da gelmektedir.[6] Terim olarak ise "sözün gelişi, ifade tarzı, üslup, tarz, anlatım biçimi" gibi manalarda kullanıldığı gibi, bir terkip olarak siyâku'l-kelam da "sözün gelişi, sevk edilişi" anlamına gelmektedir."[7] Sibâk kelimesi سبق fiilinin fi'âl vezninde mastarı olup, öne geçmek, bir şeyde öncü olmak, bir şeyi geride bırakmak[8] gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak "bir şeyin geçmişi, öncesi, üst tarafı, başlangıcı, dil açısından bir ifadenin öncesi, yukarısı"[9] gibi manalarda kullanıldığı gibi; bir terkip olarak sibâku'l-kelam, "sözün ilk halindeki bağlantısı, sözün evvelinde geçenden çıkan mana"[10] anlamında kullanılır.

---

hakkında 'bana bir şey söyle ahirette nasıl kör olur' der. İbn Abbas o kişiye meseleyi anlamadığını, âyetin sibâkını, 66. âyetten okumasını ister ve adam 70. âyete kadar okur, İbn Abbas bunun üzerine, 'kim ayan beyan gördüğü Allah'ın insanlara verdiği bu dünya lütfuna karşı kör kesilir görmezse, o ayan beyan görülmeyen ahiret işinde kördür, yolunu daha da şaşırmıştır' der." Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr,* thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkez-i Hicr, 1424/2003), 9/405; Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği", *Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu (Sivas, 22-23 Mayıs 2015),* ed. Hasan Keskin ve Abdullah Demir (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 188.

3 Türk Dil Kurumu Sözlükleri, "Bağlam", erişim: 08 Aralık 2020, https://sozluk.gov.tr/.

4 Ahmet Öz, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam,* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 28.

5 Mustafa Ünver, "Kur'ân'ı Kerim'in Anlaşılmasında Siyâk-Sibâkın Önemi", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu (Samsun 22-23 Ekim 1992),* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Samsun İlim Yayma ve Eğitim Vakfı, 1992), 102.

6 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn-i Manzur, "Svk", *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab ve Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, 18 cilt (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1419/1999), 6: 434-438.

7 Ali Bakkal, "Kur'ân'ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü,* ed. Bilal Gökkır v.dğr., (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009), 12.

8 Halil bin Ahmed, "Sbk", *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1424/2003), 2: 214., İbn-i Manzur, "Sbk", *Lisânu'l-Arab*, 6:160-161.

9 Bakkal, "Kur'ân'ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi", 13.

10 Abdullah Yeğin, "Sibâk", *İslâmî, İlmî, Edebî, Felsefî Yeni Lûgat*, (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 2008), 909.

Bağlamın ne olduğunu ve de hangi unsurları içine aldığını ifade eden açıklamalar da göstermektedir ki bağlamla ilgili yapılan tanımlar bağlamın içine aldığı unsurları tamamıyla ortaya koyma açısından yeterli gözükmemektedir. Aynı yetersizlik siyâk-sibâk kavramaları için de söz konusu olmaktadır. Çünkü mana olarak sözün, evveli ve sonrasıyla ilgisini ortaya koymak olan bu terkip, anlam bakımından dar bir alana sıkıştırılmaktadır. Bu haliyle de siyâk-sibâk ya da sadece siyâk kavramlarının 'bağlam' kavramına denk gelmesi mümkün gözükmemektedir. Bu kavramlar bu dar anlamıyla olsa olsa ancak bağlamın bir çeşidi olan 'iç bağlam'a dair hususlardan sadece bir kısmına işaret edebilir. Dolayısıyla anlamanın doğru bir şekilde gerçekleşmesi için Tiyek'e göre bağlamla birlikte şu hususlara da dikkat edilmelidir.

-"Metnin veya sözün dilsel özellikleri,
-Kelime veya cümlenin içinde bulunduğu konu,
-Konunun geneliyle ulaşılmaya çalışılan amaç,
-Konuya hâkim olan temel ilke ve prensipler,
-Konuşan veya yazanın bireysel özellikleri ve yetişme şartları,
-Okuyan ya da muhatabın durumu, özellikleri,
-Kaynak ve alıcının ortaklaşa bildiği ve ifade edilmeyen bilgiler/ön bilgiler,
-Zaman ve mekân faktörleri (tarihsel ve kültürel faktörler),
-Kelime ve kavramların birbiriyle ilişkisini gösteren semantik alan,
-Metnin veya konuşmanın teması hakkında ipucu veren odak kavramlar."[11]

Bu hususlardan yola çıkılarak bağlam şu şekilde tarif edilebilir: "Konuşan veya yazanın bildiği ya da mesajına örtük bir şekilde etki eden dolayısıyla da muhatap konumundaki kimsenin de bilmesi gereken mesajın öncesi ve sonrasındaki bilgileri, dilsel özelliklerini, konusunu, amacını, bütünlüğündeki ana fikri, temel ilke ve prensipleri, bu mesajın oluşumuna dolaylı olarak etki eden zaman ve mekân faktörlerini, bireysel özellikleri; mesaj içerisindeki kelime ve kavramlar arası ilişkileri içine alan bütüne denir."[12] Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere 'bağlam' sadece bir kelimenin veya cümlenin öncesine ve sonrasına bakıp anlamını tayin etmekten ibaret değildir. Anlamın doğru bir şekilde tespiti için yukarıda zikredilen hususlar da göz önünde tutulmalı ve 'bağlam' daha geniş boyutlarıyla ele alınmalıdır. Bu tanımla metni anlamanın iki önemli ayağı denilebilecek iç bağlam ve dış bağlama dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Zira metni anlama noktasında sadece iç bağlam yeterli olmayabilir. Bu yüzden metnin nasıl bir ortamda ve neden vücut bulduğu, metni oluşturanla metne muhatap olanların bildiği, fakat metne dâhil olmayan hususların anlaşılması gibi durumları ifade eden dış bağlam bilgilerine de ulaşmak

[11] Fatih Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Kayseri: Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014), 17-18.
[12] Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar,* 18-19.

gerekmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, metnin doğru anlaşılması için hem dış bağlam hem de iç bağlam bilgilerine sahip olunmalıdır.

Anlama ile bağlam arasında çok sıkı bir ilişkinin olduğu son derece aşikârdır. Bağlamından koparılmış bir sözü veya yazıyı anlamak ile bağlamına riâyet edilerek anlaşılmaya çalışılan bir söz veya yazı arasında önemli farklar olacaktır. Bu da anlama ile bağlam arasındaki sıkı ilişkinin önemli kanıtlarından biridir. Anlamanın doğru bir şekilde gerçekleşebilmesi için bağlamın bilinmesi bu sebepten dolayı gereklidir.[13] Kelimenin anlamı, dil içindeki kullanımı veya kullanılırken üstlendiği görevden ibarettir. Dolayısıyla anlam, ancak anlamı oluşturan birimlerin/kelimelerin bir araya gelişlerinde yani farklı bağlamlardaki mevkilerinde açığa çıkar ve kendini gösterir. Kelimelerin çoğu diğer kelimelerle bitişik durumdadır. Buna göre kelimelerin anlamlarını ortaya çıkarmak veya anlamlarını sınırlandırmak, ancak onlara mücavir olan diğer kelimeleri göz önünde tutmakla gerçekleştirilebilir.[14] Bu yüzden de doğru anlama ulaşmada, bağlam çok önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bağlam bilgisi Kur'ân'ı anlama noktasında da son derece önemli bir yere sahiptir. Fakat Kur'ân'ın nüzûlünden günümüze kadar ki süreçte, âyetlerin bağlam dışı kullanılmaları hep olagelmiştir. Bu tarz anlamaların bazısı Kur'ân bütünlüğüne uymayan bir yapı arz ederken, bazısı ise her ne kadar âyet ve pasaj bütünlüğüne uymasa da Kur'ân bütünlüğüne uygunluk arz etmişlerdir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla âyetleri bağlam dışında kullanma nüzûl döneminde de karşılaşılan bir durumdur. Gerek Hz. Peygamber (sav), gerekse sahâbe bazı durumlarda âyetleri bağlamı dışında da kullanmışlardır. Fakat bizim dikkatimizi çeken bir husus, bu tarz kullanımların genel olarak Kur'ân bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde ilgili bütünlükle uyum içinde olduğudur. Zaten âyetlerin bağlam dışı kullanımları genel olarak Kur'ân'a aykırı olduğunda başta Peygamberimiz (sav) olmak üzere diğer sahâbîler tarafından düzeltilmiştir. Biz bu çalışmada daha çok hem Peygamberimizden (sav) hem de diğer sahâbîlerden bir nevi onay almış örnekler üzerinde duracağız.

2. Peygamberimizin (sav) Âyetleri Bağlam Dışı Kullanması

Kur'ân'ı doğru ve eksiksiz anlama noktasında, Hz. Peygamber'e (sav) yetişmek mümkün değildir. Vahyin bizatihi alıcısı, onu insanlara tebliğ ve gerekli olan yerlerde beyan edecek kişi odur. Dolayısıyla onun vahyi yanlış anlaması söz konusu olamaz. Âyetleri yanlış anlama ihtimali olmayan Peygamberimizin (sav), bazı ayetleri kendi bağlamları dışında kullanması kayda değer bir hususdur. Şimdi bunun örnekleri üzerinde duralım.

[13] Celal Kırca, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'ân'ı Anlama (Sorunlar-Yöntemler),* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2010), 163.

[14] Ahmet Muhtar Ömer, "Bağlam Teorisi", trc. Şahin Güven, *Bilimname* 20/1 (Mart 2011), 197-198.

2.1. Peygamberimiz (sav) ve Hz. Ali'nin Diyalogu

Hz. Ali'nin (ö. 40/661) bildirdiğine göre Peygamberimiz, (sav) bir gece kızı Hz. Fatıma (ö. 11/632) ile Hz. Ali'nin kapısını çalar ve onlara "Namaz kılmıyor musunuz?" buyurur. Hz. Ali "Ey Allah'ın Rasûlü canımız Allah'ın elindedir. Eğer bizi kaldırmak isterse kaldırır" der. Hz. Ali bu şekilde cevap verince Peygamberimiz ona bir şey demeden dönüp gider. Fakat Hz. Ali'nin ifade ettiğine göre Peygamberimiz dönüp giderken bir yandan dizlerine vururken bir yandan da "ve kâne-l-insânu ekśera şey-in cedelâ*(n)*"[15] âyetini okur.[16]

Peygamberimizin (sav) Hz. Ali'nin yukarıdaki sözünün akabinde okumuş olduğu âyet, Kehf sûresinin 54. âyetinin bir kısmıdır. Âyet mealen *"Gerçekten biz bu Kur'ân'da insanlar için her türlü misali açıkladık. İnsan ise çok mücadeleci oldu."* şeklindedir. Bu âyetten önceki âyetlere bakıldığında sureye de ismini veren mağara arkadaşlarından bahsedildiği[17] ve onların kıssası üzerinden öldükten sonra dirilmenin mutlak surette gerçekleşeceği mesajı verilmektedir. Ayrıca biri Allah'a ortak koşan, diğeri ise Allah'ın varlığına birliğine inanan ve bahçe sahibi olan iki kişinin misali üzerinden dünya malının geçici olduğu, Allah'ın dilerse bunları helak edebileceği, kimsenin buna engel olamayacağı ve Allah'tan gayrı kimsenin yardıma gelemeyeceği ifade edilmektedir.[18] Bundan sonra ise ilgili âyete gelene kadar genel olarak kâfirlerin hallerinden bahsedilmektedir.[19] Bu âyetten sonra da kâfirlerden bahsedilmeye devam edilmektedir.[20] Hatta 56. âyette "ve yucâdilu-llezîne keferû bilbâtili liyudhidû bihi-l hakk(a) vettehazû âyâtî vemâ unzirû huzuvâ(n)" buyrulmakla, inkârcıların hakkı ortadan kaldırmak için mücadele ettikleri vurgulanmaktadır. Bu bağlam göz önünde bulundurulduğunda 54. âyetteki "ve kâne-l-insânu eksera şey-in cedelâ(n)" ifadesinin inkârcılara yönelik olduğunu söylemek mümkündür.

Peygamberimiz, (sav) böyle bir bağlamda yer alan ilgili âyeti, Hz. Ali ile olan bu konuşmasında, onun vermiş olduğu cevabı beğenmediğine bir işaret olarak okumuş gözükmektedir. Bağlam açısından esas itibariyle inkârcılardan bahseden âyet, Peygamberimiz (sav) tarafından ilk inananlardan biri ve halifelerin dördüncüsü olan damadı Hz. Ali'ye yönelik okunmuştur.

2.2. Peygamberimizin (sav) Namaz Kılan Sahâbîye Seslenmesi

15 el-Kehf 18/54.
16 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, "Teheccüd", 5, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki v.dğr., (Kahire: El-Mektebetü's-Selefiye, 1400/1980), 1/351.
17 el-Kehf 18/10-21.
18 el-Kehf 18/32-43.
19 el-Kehf 18/49-53.
20 el-Kehf 18/55-59.

Ebu Said b. el-Mu'allâ diyor ki: "Mescidde namaz kılıyordum. Peygamberimiz beni çağırdı. Ona cevap veremedim. Sonra dedim ki: "Ey Allah'ın Resulü namaz kılıyordum." Bana "Allah "Yâ eyyuhâ-llezîne âmenû-stecîbû li(A)llâhi ve lirrasûli izâ de'âkum"[21] buyurmadı mı?" dedi.[22]

Peygamberimizin (sav) okumuş olduğu âyet, Enfâl Suresi 24. âyetin bir kısmı olup, tamamı 'Yâ eyyuhâ-llezîne âmenû-stecîbû li(A)llâhi ve lirrasûli izâ de'âkum limâ yuhyîkum va'lemû enna(A)llâhe yahûlu beyne'l mer-i ve kalbihi ve ennehu ileyhi tuhşerûn(e)' şeklindedir. Meâl olarak da *"Ey iman edenler! Allah ve Resulü, sizi, size hayat veren şeylere çağırdığı zaman itaat edin. Bilin ki gerçekten Allah kişi ile kalbi arasına girer ve şüphe yok ki O'nun huzurunda toplanacaksınız."* anlamına gelmektedir.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), âyetin tefsirinde, iman edenlerden icabet etmeleri istenen şeyin, savaş emri konusunda itaat etmeleri olduğunu ve iman edenlere hayat veren şeyin ise zilletten sonra hayat veren, zayıflıktan sonra kuvvet veren Allah yolunda harp etmek olduğunu söylemektedir.[23] Mâtürîdî (ö. 333/944) de âyeti öncelikle Allah yolunda savaşmak bağlamında ele almakta ve "sayınızın azlığı, bedenlerinizin zayıf olması ve düşmanın sayı ve kuvvetinin fazlalığı nedeniyle savaşmak için düşmana karşı çıkmayı nefisleriniz hoş görmeseler de Allah ve Resulü'nün sizi çağırmış olduğu şeye (savaşmaya) icabet edin"[24] demektedir. Enfâl Sûresininî Bedir Savaşı'ndan sonra indirildiği göz önünde bulundurulduğunda, âyet hakkında yapılan bu yorumların doğru olduğunu söylemek mümkündür. Yani bu âyetle kastedilen, müminlerin Allah yolunda cihad etmeye çağrılmaları ve müminlerin de bu çağrıya icabet etmeleri gerekliliğidir.

Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi âyetteki daveti, Allah'ın emir ve yasaklarının tümüne ve de Allah Resulü'nün ahiret hayatıyla ilgili[25] konulardaki davetine teşmil etmek de mümkündür. Fakat bizim kanaatimiz bu davetin Allah yolunda cihad etmeye yönelik olduğudur. İster Allah yolunda cihad olsun, isterse bütün emir ve yasakları içine alan bir davet olsun, netice itibariyle Peygamberimiz bu âyetteki ilgili ifadeyi başka bir anlamda yani bir kişinin başka bir kişiyi çağırması anlamında normal bir davet, çağırma ve seslenme anlamında kullanmıştır.

2.3. Bazı Kapların Kullanımını Yasaklaması

Saîd bin Cübeyr'in (ö. 94/713 [?]) İbn-i Abbâs (ö. 68/687-88) ve İbn-i Ömer'den (ö. 73/693) işitip rivâyet ettiğine göre Peygamberimiz (sav) dubba, hantem, muzeffet ve

21 el-Enfâl 8/24.
22 Buhârî, "Tefsir", 1, *El-Câmi'u's-Sahîh*, 3/189.
23 Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman,* thk.Ahmed Ferid (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1424/2003), 2/11-12.
24 Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1425/2004), 2/341.
25 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* 2/341.

nakir[26] isimleri verilen kapların kullanımını yasaklamıştır. Daha sonra da Haşr suresinin yedinci âyetinin "vemâ âtâkumu-rrasûlu fehuzûhu vemâ nehâkum 'anhu fentehû" (Peygamber size neyi verdiyse onu alın neyi yasakladıysa da ondan uzak durun) kısmını okumuştur.[27]

Haşr sûresi 7. âyeti incelendiğinde fethedilen memleketlerden elde edilen fey[28] mallarının Allah'a, peygambere, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmış kişilere ait olduğu bildirilmiştir. Ayrıca bu taksimin yapılmasının nedeni olarak malların sadece zenginler arasında dolaşan bir nimet olmaması gerektiği vurgulanmıştır. Devamında ise 'Peygamber size neyi verdiyse onu alın neyi yasakladıysa da ondan uzak durun' buyrulmuştur. En son olarak da Allah'a karşı takva sahibi olunması emredilmiş ve Allah'ın cezasının çok şiddetli olduğu ihtar edilmiştir.[29] Âyetin öncesine ve sonrasına bakıldığında da yine aynı konudan bahsettiği görülecektir. Bir önceki âyette savaşmadan elde edilen Hz. Peygamber'e (sav) verilen fey malları için müminlerin at ve deve koşturmadıkları yani herhangi bir savaşa ve zahmete girmedikleri ifade edilmektedir.[30] Sonraki âyette ise yedinci âyette belirtilen fey mallarının verileceği kimselere fakir muhacirler de dâhil edilmişlerdir. Onların Allah'ın lütfunu ve rızasını arayan kimseler olduğu, bu uğurda yurtlarından çıkarıldıkları ve mallarını kaybettikleri ayrıca onların Allah ve Resulü'ne yardım eden sadık kimseler oldukları belirtilmiştir.[31]

İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman, (ö. 150/767) âyetin 'Peygamber size ne verirse' kısmını tefsir ederken -mine'l-fey'-[32] ifadesini kullanarak bağlama uygun bir mana vermiştir. Taberî (ö.310/923) de "ma âtâkum mine'l-ganâim"[33] -yani size verilen ganimetlerden alınız- ifadesiyle âyeti bağlamına göre tefsir etmiştir. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) âyetin bu kısmını öncelikle ganimetler bağlamında izah eder. Ayrıca İbn-i Mesud'un (ö. 32/652-53) kıraatine göre "size dünyadan neyi verirse onu alın neyi de yasaklarsa ondan uzak durun" anlamına da geleceğini ifade etmektedir.[34]

---

26 Bunlar içerisine hurma şırası konulan içki kapları olup Peygamberimiz bu kapların kullanımını daha sonra serbest bırakmıştır. Bkz. Abdullah Yıldız, "Serahsi'nin (483/1090) Hadis Anlayışı – 2 Nesh ve İhtilafu'l-Hadisle Alakalı Meseleler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5/5 (1999), 262.

27 Nesâî, Eşribe, 37; *Sünenü'n-Nesâ'î bi-Şerhi's-Süyûtî ve Hâşiyeti's-Sindî*, thk. Mektebu Tahkîki't-Turasi'l-İslâmî (Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.), 8/710.

28 "Terim olarak gayri müslimlerden alınan haraç, cizye, ticarî mal vergisi (uşûr) ve diğer bazı gelirleri ifade eder. Fey terimine, ganimet de dahil olmak üzere gayri müslimlerden alınan her türlü malı içine alacak şekilde kapsamlı bir anlam verenler olmuşsa da yaygın görüşe göre ganimet feyin kapsamı dışındadır." Mustafa Fayda, "Fey",*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/511.

29 el-Haşr 59/7.

30 el-Haşr 59/6.

31 el-Haşr 59/8.

32 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman,* 3/340.

33 Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dar-ı Hicr, 1422/2001), 22/522.

34 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 5/88.

Hz. Peygamber'in (sav) mezkûr kapları yasak ettiğini söyledikten sonra Haşr suresi 7. âyetinin ilgili kısmını okuması, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere gerek âyetin iç bağlamı gerekse siyâk-sibâk/pasaj bağlamının gösterdiğine göre fey mallarından bahseden âyeti, kendi sözlerini desteklemek için kullandığını göstermektedir.

3. Sahâbîlerin Âyetleri Bağlam Dışı Kullanmaları

Kur'an'ı doğru anlama hususunda, vahyin inişine tanıklık eden sahâbe nesline, hiçbir nesil yetişemez. Fakat bu, bazı sahâbîlerin Kur'ân'ı yanlış veya eksik anlamadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Onlar da bazı âyetleri anlamamış veya âyetlere yanlış mana verebilmişlerdir. Bu yanlış veya eksik anlamalar kimi zaman Hz. Peygamber (sav) tarafından kimi zaman da Kur'ân'ı daha iyi bilen sahâbîler tarafından düzeltilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sahâbîlerden bazıları da âyetlerin bir kısmını bağlamından koparak kullanmışlardır. Sahâbede görülen bu tarz kullanımların daha sonrakiler için birer örnek teşkil etmiş olabileceğini düşünüyoruz. Şimdi tespit edebildiğimiz kadarıyla sahâbîlerin bağlam dışı kullanımları üzerinde durmak istiyoruz.

3.1. Amr b. Âs'ın Yıkanmadan Namaz Kıldırması

Amr bin Âs'tan (ö. 43/664) şu şekilde bir rivâyet nakledilmiştir: "Zâtü's-Selâsil gazvesinde soğuk bir gecede ihtilam olmuştum. Yıkandığım takdirde helak olacağımdan korktum. Bunun üzerine teyemmüm alarak benimle birlikte gazveye katılan arkadaşlarıma sabah namazını kıldırdım. Daha sonra bu olayı Allah Resulü'ne (sav) söylediler. O da "Ey Amr, arkadaşlarına cünüp haldeyken namaz mı kıldırdın?" buyurdu. Ben de beni yıkanmamdan men eden şeyi ona anlattım ve Allah'ın *"Kendinizi öldürmeyin, muhakkak ki Allah size karşı çok merhametlidir"* (en-Nisâ 4/29) buyurduğunu işittiğimi söyledim. Allah Resulü (sav) güldü ve her hangi bir şey söylemedi."[35]

Amr b. Âs'ın yaptığı davranışa delil olarak zikrettiği âyet, Nisâ suresinin 29. Âyetinin tamamı olmayıp bir kısmıdır. Âyetin bağlamı dikkate alındığında görülecektir ki bu âyette Allah, müminleri kendi aralarında mallarını batıl/haksız bir tarzda yememelerini ve ancak karşılıklı rızaya dayalı bir ticaretle muamelede bulunmalarını emretmektedir. Ayrıca kendilerini öldürmemeleri gerektiğini ve Allah'ın çok merhametli olduğunu ifade buyurmaktadır. Bu âyetin tefsirinde İbn-i Kesîr (ö. 774/1373), 'velâ taktulû enfusekum' kısmıyla ilgili olarak "Allah'ın haram kıldığı şeyleri yapmak, ona isyan etmek ve birbirinizin mallarını aranızda batıl yolla yemek suretiyle birbirinizi öldürmeyin"[36] demektedir. İbnü'l-

[35] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *"Tahâret", 125. Sahihu Sünen-i Ebî Dâvûd,* mlf. Muhammed Nasıruddin el-Elbani (Kuveyt: Dar-ı Gerâs, 1423/2002), 2/154.

[36] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* thk. Sami bin Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dar-ı Tayyibe, 1418/1997), 2/269.

Cevzî (ö. 597/1201) ise âyetin ilgili kısmını tefsir ederken beş farklı görüş olduğunu belirtir. İlk olarak zahir manaya göre kişinin kendini öldürmesinin yasaklandığını, ikinci olarak birbirinizi öldürmeyin şeklinde bir nehiy olduğunu, üçüncü olarak mezkûr Amr b. Âs rivâyetini aktarmak suretiyle kişinin kendisini ölüme götürecek işler yapmaması gerektiğini, dördüncü olarak nefsin haz aldığı şeylerden gaflet edilmemesi gerektiğini zira bunun ölüm gibi olduğunu, beşinci olarak ise kişinin kendisini isyan etmek suretiyle öldürmemesi gerektiğini yani günah işlemenin kişinin kendini öldürmesi gibi olduğunu ifade etmektedir.[37]

Âyetin ilgili kısmını "birbirinizi öldürmeyin"[38] şeklinde anlayanlar olmuştur. Hatta Seâlibi (ö. 875/1471), âyetin bu kısmıyla ilgili olarak "insanların birbirlerini öldürmekten nehiy edildiklerine dair önceki âlimlerin ittifak halinde olduklarını"[39] belirtir. Günahları işleyip,[40] bunlarda da ısrar etmek ve tövbeyi terk etmek şeklinde kendinizi helak etmeyin anlamını verenler de olmuştur.[41] Âyetin ilgili kısmını gerek 'birbirinizi öldürmeyin' gerekse 'kendiniz öldürmeyin (intihar etmeyin)' şeklinde açıklamakla birlikte bu kısmın tefsirinde yukarıdaki rivâyeti nakledenler de olmuştur.[42]

Âyeti kendi bağlamı içinde değerlendirdiğimizde müminlerin birbirlerinin mallarını batıl/haksız/haram yollarla yememeleri gerektiğini, ancak karşılıklı rızaya dayalı bir alışveriş yapmaları gerektiğini ifade etmektedir. Âyetin ilgili kısmı ise kanaatimizce İbn-i Kesîr'in de ifade ettiği gibi birbirinizin mallarını haksız/haram yollarla yemek suretiyle birbirinizi öldürmeyiniz anlamını taşımaktadır. Yani müminlerin mallarını kendi aralarında batıl/haksız bir yolla yemeleri birbirlerini öldürmekle eşdeğer tutulmuş ve müminler bu konunun vahameti konusunda uyarılmışlardır.[43]

Âyetin 'velâ taktulû enfusekum' kısmı, ister "birbirinizi öldürmeyin" ister "kendinizi öldürmeyin" isterse âyetin bağlamı çerçevesinde yukarıda zikrettiğimiz anlama gelsin Amr b. Âs'ın içinde bulunduğu durumu veya yapmış olduğu fiili âyetin bu kısmına dayandırması oldukça ilginçtir. Gerçi "kendinizi öldürmeyin" şeklinde anlaşılacak olsa -ki zaten öyle anladığı rivâyetten açığa çıkıyor- ortada garip karşılanacak bir durum yok gibidir.

37 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr, 3. Baskı (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984), 2/61-62.

38 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman,* 1/226; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* 1/407.

39 Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *Cevahirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kurân*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve dğr. (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1997), 2/224.

40 Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât,* thk. Said Katife (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiye, t.y.), 2/19.

41 Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî,* thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1423/2002), 53.

42 Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitabi'l-lahi'l-Aziz,* thk. El-Hac bin Saîd Şerîfî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/372; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî, *Kitabu Tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Sad b. Muhammed es-Sad (Medine: Daru'l-Meâsir, 1423/2002), 2/661.

43 Bünyamin Erul, "İlk Dönem Kur'ân Okumaları (Sahâbenin Kur'ân'ı Anlama Çabaları Üzerine)", *VII. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân ve Müslümanlar (Kayseri 15-16 Mayıs 2004),* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005), 29.

Fakat yine de bu ifadenin evvelemirde intihar etmeyin manasına geldiği kabul edilecek olursa o zaman yine farklı bir anlamadan söz ediyoruz demektir. Netice itibariyle hangi anlam esas alınırsa alınsın Amr b. Âs'ın yaptığı şey, ilgili kısmı âyetin bağlamından koparark yapmış olduğu davranışa delil getirmiş olmasıdır. Özellikle âyet ticaret bağlamında ele alındığında -ki bizim kanaatimiz bu yöndedir- Amr b. Âs'ın yapmış olduğu şey, âyetin mezkûr kısmına bağlam dışı yaklaşmaktır. Fakat onun bu yaklaşımının Hz. Peygamber (sav) tarafından takrir edilmesi ve yanlış olduğuna dair bir beyanda bulunulmaması çok önemlidir. Zira eğer ortada Kur'ân'a, İslâm'a ve sünnete uygun olmayan bir anlayış söz konusu olsaydı, Hz. Peygamber (sav) muhakkak bu duruma müdahale ederdi ve yanlış anlamayı tashih ederdi. Dolayısıyla Amr b. Âs'ın anlamasını her ne kadar bağlam dışı olsa da Hz. Peygamber (sav) tarafından onaylanması hasebiyle yanlış bir anlama olarak nitelendirilmemeli diye düşünmekteyiz. Belki de burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, Amr b. Âs'ın âyete dayandırdığı bu anlayışının Kur'ân'a, sünnete ve İslâm dininin genel kurallarına aykırı olmadığı, aksine kişinin canını korumasının İslâm dininin önemli emirlerinden biri olduğu hususudur. Peygamberimizin (sav) bu anlamayı takrir etmesini de bu açıdan ele alabiliriz.

3.2. Allah'ın Lanet Ettiği Kişiler

Burada vereceğimiz misal de Haşr suresi yedinci âyetle ilgilidir. Fakat bu sefer bu âyeti söylemiş olduğu söze delil olarak getiren kişi, Peygamberimiz değil sahâbîlerin en önemlilerinden biri olan Abdullah b. Mesûd'dur.

Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) İbn-i Mesûd'dan rivâyet ettiklerine göre o şöyle demiştir. "Allah, dövme yapan ve yaptıran, yüzden kıl yolan ve yolduran, güzellik için diş törpülettiren, Allah'ın yarattığını değiştiren kadınlara lanet etti." Abdullah b. Mesûd'un bu sözü Esed oğullarından olan ve 'Ümmü Yakup' adı verilen bir kadına ulaştı. Kadın o anda Kur'ân okuyordu.[44] Kadın hemen kalktı ve İbn-i Mesûd'un yanına geldi ve ona "dövme yapan ve yaptıran, yüzden kıl yolan ve yolduran, güzellik için diş törpülettiren, Allah'ın yarattığını değiştiren kadınlara lanet ettiğin bir sözün bana ulaştı"[45] dedi. İbn-i Mesûd " Allah Resulü'nün lanet ettiği kimselere ben niye lanet etmeyeyim, zaten bu Allah'ın kitabında da var" şeklinde karşılık verdi. Bunun üzerine kadın "ben Mushaf'ın iki kapağı arasındakileri okudum fakat senin söylediğin şeyi onda bulamadım" dedi. İbn-i Mesûd bunun üzerine "Eğer sen gerçekten onu okusaydın söylediğim şeyi bulurdun" dedi

44 "Kadın o anda Kur'ân okuyordu" ifadesi Müslim'in rivâyetinde var fakat Buhârî'nin rivâyetinde yok.
45 Buhârî'de bu uzun cümle yerine "keyte keyte" böyle böyle dediğin bana ulaştı" ifadesi bulunmaktadır.

ve 'vemâ âtâkumu-rrasûlu feẖużûhu vemâ nehâkum 'anhu fentehû'[46] âyetini okudu."[47] Rivâyet biraz daha devam ediyor fakat meramın anlatılması noktasında bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Abdullah b. Mesûd'un söylemiş olduğu mezkûr ifadeden dolayı adeta hesap sormak için kendisine gelen kadına bu âyeti zikredip kadını ikna etme çabası oldukça önemlidir. İbn-i Mesûd'un bu âyetin bağlamını bilmediğini onun için bu şekilde bir istidlalde bulunduğunu iddia etmek oldukça güçtür. Dolayısıyla âyetin bağlamını bildiği halde böyle bir çıkarımda bulunduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Muhtemelen onu bu tarz bir istidlale sevk eden amillerden birisi de bir önceki misalde üzerinde durduğumuz şekliyle, âyetin bizzat Peygamberimiz (sav) tarafından bu minvalde kullanılmasıdır. Çünkü Allah Resulü (sav) içki için kullanılan bazı kapların kullanımını yasaklamış ve devamında da bu âyeti okumuştur. Hem Hz. Peygamber (sav) hem de sahâbîlerin en önemlilerinden olan İbn-i Mesûd tarafından, âyetin bir kısmının alınıp bağlamı dikkate alınmadan kullanılması meselemiz açısından son derece öneme haizdir. Zira bu misaller, parçacı yaklaşım olarak ifade edilen anlama tarzının, bizatihi Hz. Peygamber'e, sahâbeye ve nüzûl dönemine kadar götürülebileceğinin önemli delilleri olmaktadır.

İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1008) âyetin tefsirinde ilginç bir ifade kullanmaktadır. 'Vemâ âtâkumu-rrasûlu feẖużûhu' kısmının tefsirinde "Ganimet hakkında nazil olmuştur. Daha sonra ise bütün dinde (dini konularda) geçerli olmuştur" demektedir. 'Fentehû' ifadesiyle ilgili olarak da 'bütün dinde (dini konularda) geçerli olmuştur"[48] şeklinde yine aynı manaya gelen açıklamalar yapmaktadır. Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) de âyetin ilgili kısmının tefsirinde öncelikle Peygamberin (sav) verdiği ve alınması gereken şeyin ganimet veya fey' olduğuna dair rivâyetlere yer vermektedir. Sonra alınması gereken şeyin itaat ve emirler, yasaklanan şeyin ise ma'siyet olduğuna ilişkin rivâyete yer verir. Daha sonra ise bizim yukarıda zikrettiğimiz Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin âyetle istidlalde bulunduğu rivâyeti ve burada üzerinde durmuş olduğumuz İbn-i Mesûd ile ilgili rivâyeti nakletmekte ve âyetin tefsirinde bu rivâyetleri kullanmaktadır.[49]

3.3. İbn-i Abbas'a Getirilen Dava

"İbn Ebû Müleyke'nin (ö. 117/735) rivâyetine göre: "Bir evde veya odada iki kadın deri dikiyorlardı. Derken onlardan birisi avucuna bir çuvaldız batırılmış olarak dışarı çıktı,

46 el-Haşr 59/7.

47 Buhârî, *"Tefsîr", Suretu'l-Haşr, 4, el-Câmi'u's-Sahîh, 3/305:* Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî,* (Kahire: el-Matbaatu'l-Mısriyeti bi'l-Ezher, 1349/1930), 14/106-107.

48 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ el-Mürrî el-Kurtubî İbn Ebû Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Aziz,* thk. Ebu Abdillah Hüseyin bin Ukkâşe ve Muhammed bin Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 1423/2002), 4/368.

49 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, 14/365-366.

diğer kadının aleyhinde dava açtı. Sonra bu dava İbn-i Abbas'a götürüldü. İbn-i Abbas da bunun üzerine: "Hz. Peygamber (sav): "Eğer insanlara davalarına göre (her istedikleri) verilse idi, bir toplumun malları ve kanları kalmazdı." buyurdu. Dava açılan kadına Allah'ı hatırlatın ve ona *"Şüphesiz Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir fiyat karşılığında satanlar var ya işte onların ahirette hiçbir nasibi yoktur."* (Al-i İmran 3/77) âyetini okuyunuz." dedi. Kadına bunu hatırlattılar, o da itiraf etti. Bunun üzerine İbn-i Abbas: "Hz. Peygamber (s.a.v.): 'Yemin, hakkında dava açılana gerekir' buyurdu." demiştir.[50]

İbn-i Abbas'ın kendisine getirilen bir davayı çözmek maksadıyla davalı olan kişiye Âl-i İmrân suresinin 77. âyetini hatırlatması konumuz açısından kayda değerdir. Çünkü âyetin öncesine ve sonrasına bakıldığında burada söz konusu edilen kişilerin, yani Allah'a söz verip, yemin eden sonra da bunu az bir karşılığa satanların Müslümanlar değil ehl-i kitap olduğu anlaşılmaktadır. Bu âyetin evveli incelendiğinde görülecektir ki ehl-i kitabın Hz. İbrahim (a.s.) ile ilgili yapmış olduğu münakaşa eleştirilmektedir. Tevrat ve İncil'in ancak ondan sonra indiği hatırlatılmakta ve onlar akletmeye davet edilmektedir.[51] Hz. İbrahim (a.s.) ile ilgili bilgi sahibi olmadıkları halde tartışma yapmaları anlamsız bulunmaktadır.[52] Onun Yahudi ve Hıristiyan olmadığı aksine Hanîf olduğu, ona en yakın kişilerin Hz. Muhammed (sav) ve müminler olduğu söylenmektedir.[53] Ehl-i kitabın hakikati gördükleri halde iman etmemeleri sorgulanmakta ve bildikleri halde hakkı batıl ile karıştırmaları ve hakkı gizlemeleri tenkit edilmektedir.[54] Ehl-i kitaptan bir grubun *"günün evvelinde Kur'ân'a iman edin günün sonunda ise onu inkâr edin ta ki müminler dinlerinden dönsünler fakat sizin dininize tabi olmadıkları sürece onlara inanmayın"* dedikleri haber verilmektedir.[55] Ehl-i kitaptan bazılarının kendilerine verilen emanete riâyet eden kimseler oldukları fakat bazılarının ise az bir para bile emanet edilse başlarında durup vermeye zorlanmadıklarında bu emaneti iade etmeyecekleri vurgulanmakta ve sözünü yerine getiren ve takva sahibi olan kişilerin Allah tarafından sevileceği söylenmektedir.[56]

Daha sonra ise yetmiş yedinci âyetin *"Şüphesiz Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir fiyat karşılığında satanlar var ya işte onların ahirette hiçbir nasibi yoktur."* kısmı ve devamı gelmektedir. Bu âyetin kendi içinde devamında ise Allah'ın kıyamet gününde (yeniden dirilme anında) bu kimselerle yani söz ve yeminlerini az bir fiyat karşılığın-

50 Buhârî, "Tefsîr", Suretu Âl-i İmrân, 3, e*l-Câmi'u's-Sahîh*, 3/207-208; Buhârî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih*, trc. Abdullah Feyzi Kocaer (Konya: Hüner Yayınevi, 2009) , 2/253.
51 Âl-i İmrân 3/65.
52 Âl-i İmrân 3/66.
53 Âl-i İmrân 3/67-68.
54 Âl-i İmrân 3/70-71.
55 Âl-i İmrân 3/72-73.
56 Âl-i İmrân 3/75-76.

da satanlarla konuşmayacağını, onlara bakmayacağını, onları temizlemeyeceğini ve onlar için elîm bir azabın olduğunu haber vermektedir.[57]

Bu âyetten sonra ise ehl-i kitaptan bir fırkanın, kitabı değiştirerek Allah katından olmadığı halde sanki O'nun katından geliyormuş algısı oluşturarak, bilerek Allah'a karşı yalan söyledikleri haber verilmektedir.[58]

Âyetin siyâk-sibâkından da anlaşıldığı üzere bu âyet ehl-i kitaptan bahsetmektedir. Fakat İbn-i Abbas, bu âyeti, Müslüman olan iki kişi arasındaki bir davayı çözmek maksadıyla kullanmıştır. İbn-i Abbas gibi Kur'ân noktasında bir otorite olarak kabul edilen birinin bu bağlamı bilmediğini iddia etmek son derece güçtür. Bundan dolayı onun bu uygulamayı bilerek yaptığını söylemek kanaatimizce yerinde olacaktır.

3.4. Ebû Hüreyre'nin Çok Hadîs Rivayet Etmesi

Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) rivâyet ettiğine göre insanlar "Ebû Hüreyre çok fazla hadis rivâyet ediyor" dediler. Bunun üzerine o "Eğer Allah'ın kitabında iki âyet olmasaydı hiç hadis rivâyet etmezdim" dedi ve Bakara suresi 159-160 âyetlerini okudu. Sonra şunları söyledi: "Muhacir kardeşlerimiz çarşıda ticaretle meşgul olurken, Ensar kardeşlerimiz bahçede/mezrada mallarıyla iştigal ederken, Ebû Hüreyre karın tokluğuna Allah Resulü'nü (sav) tercih ediyordu. Onların hazır olmadıkları ortamda hazır bulunuyor ve onların ezberleyemedikleri/öğrenemedikleri şeyleri ezberliyor/öğreniyordu.[59]

Ebû Hüreyre'nin kendisini fazla hadis rivâyet etmekle eleştiren kişilere yapmış olduğu serzeniş ve neden fazla hadis rivâyetinde bulunduğunun gerekçesini ortaya koyarken Bakara suresinden iki âyeti delil getirmesi dikkate değer bir olaydır. Bakara suresi 159-160 âyetleri mealen şu şekildedir: *"Bizim indirmiş olduğumuz açık delilleri ve doğru yolu, kitapta açıklamamızdan sonra gizleyenlere, işte onlara, Allah ve tüm lanet edenler lanet eder. Ancak tövbe eden, kendini ıslah eden ve gizledikleri şeyleri açıklayanların tövbelerini kabul ederim. Ben tövbeleri çokça kabul eden ve çok merhamet sahibi olanım."* Bu iki âyetin öncesindeki âyette Safa ve Merve'nin Allah'ın şe'ârinden olduğu, hac veya umre yapan kişilerin bu ikisini tavaf etmelerinde herhangi bir sakınca olmadığı ifade edilmektedir.[60] Dolayısıyla bu iki âyetle birlikte yeni bir konuya geçilmiş gözüküyor. Sonraki âyetlere baktığımızda ise Allah'ın, meleklerin ve insanların hepsinin lanetinin, inkâr eden ve o şekilde yani kâfir bir vaziyette olan kimselerin üzerine olacağından bahsedilmektedir.[61] Bu

57 Âl-i İmrân 3/77.
58 Âl-i İmrân 3/78.
59 Buhârî, "İlim", 42, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 1/58.
60 el-Bakara 2/158.
61 el-Bakara 2/161.

şekilde ölenlerin ise onda[62] sonsuza kadar kalacakları, onların azabının hafifletilmeyeceği ve onlara bakılmayacağı/içinde bulundukları durumla ilgilenilmeyeceği[63] söylenmektedir.

Mukâtil b. Süleyman'a göre bu âyetler Yahudilerle ilgili olarak nazil olmuştur. Onun verdiği bilgilere göre Muâz b. Cebel, (ö. 17/638) Sa'd b. Muâz, (ö. 5/627) ve Hârise b. Zeyd, Yahudilere Peygamberimizin durumunu, recmi ve bunun dışında bazı şeyleri sordular. Yahudiler kendilerine sorulan bu şeyler hakkındaki bilgileri gizlediler.[64] Dolayısıyla Mukâtil, âyette Allah'ın kitabındaki bazı şeyleri gizlediği ifade edilen kişilerin Yahudiler olduğu kanaatindedir. Taberî de bu kimselerin Yahudi ve Hıristiyan âlimleri olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebini de "kendi yanlarında yazılı olarak bulunan Tevrat ve İncil'de yer aldığı halde Hz. Muhammed'in durumunu insanlardan gizlemeleridir"[65] şeklinde izah etmektedir.

Ebû Hüreyre'nin gelen eleştirilere karşı kendisini savunmak maksadıyla bu iki âyetle cevap vermesi bağlam dışına çıkarak âyete anlam verilmesinin örneklerinden biridir. Zira âyetlerin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda ve âyetlerle ilgili yukarıdaki rivâyetler düşünüldüğünde bu âyetlerin ehl-i kitap hakkında indiğini söylemek yanlış bir çıkarım olmayacaktır. Fakat Ebû Hüreyre, bağlamından ehl-i kitap hakkında olduğu anlaşılan âyetleri kendisini müdafaa etmek için kullanmış ve adeta 'eğer ben bu hadisleri söylemeyip gizlersem Allah'ın ve lanet edenlerin lanetine maruz kalırım' demek istemiştir. Dolayısıyla kendisini fazlaca hadis rivâyet etmeye sevk eden en önemli amilin bu âyetler ve âyetlerdeki tehdit olduğunu ifade etmiştir.

Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27) Bakara suresi 159. âyetin tefsirinde sadece yukarıda zikrettiğimiz hadisi daha ayrıntılı bir şekilde aktarmış ve ehl-i kitap hakkında indiğine dair herhangi bir ifade kullanmamıştır.[66] Buna dikkat çekmemizin nedeni Ebû Hüreyre'nin bağlam dışı yapmış olduğu bu anlamanın kimi âlimler[67] tarafından kabul edildiğini ortaya koymaktır.

3.5. Peygamberimizin Ehl-i Kitap Tarafından Tanınması

62 Âyetin aslında 'fîhâ' ifadesi geçmektedir. 'Onda' şeklinde çevirdiğimiz bu ifadeden kastedilen 'o lanetlenmiş halde' şeklinde olabileceği gibi 'cehennemde' şeklinde de olabilir. Zira âyetin devamında azabın hafifletilmemesinden bahsetmektedir.

63 el-Bakara 2/162.

64 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman,* 1/89.

65 Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân,* 2/729.

66 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîru'l-Kur'ân,* thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1989), 1/64.

67 Mesela İbn Ebû Hâtim, (ö. 327/938) bu rivâyeti bazı şeyleri gizleyenlerin ehl-i kitap olduğunu belirten birinci rivâyetten sonra ikinci bir rivâyet olarak zikreder. (Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm,* thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezâru'l-Bâz, 1417/1997),1/268.)

Bu örnekte üzerinde durmak istediğimiz âyet Bakara suresi 146. âyettir. "Ellezîne âteynâhumu-l kitâbe ya'rifûnehu kemâ ya'rifûne ebnâehum ve inne ferîkan minhum leyektumûne-l hakka ve hum ya'lemûn(e)" *(Kendilerine kitap verdiğimiz kişiler onu kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanırlar. Gerçekten onlardan bir grup ise hakkı bilerek gizlerler.)* Bu âyette 'ya'rifûnehu' kelimesindeki 'hu' zamiriyle neyin kastedildiği ve bunun nasıl anlaşıldığı incelemek istediğimiz hususdur. Bu zamirden hareketle âyetin bağlamı dışında nasıl anlaşıldığını konu edinmek istiyoruz.

Bu âyetten önceki âyetlere bakıldığında görülecektir ki 142-145 arası âyetler, kıblenin değiştirilmesi, bunu tenkit eden ehl-i kitabın eleştirilmesi,[68] bu değişikliğin samimi olanla olmayanı birbirinden ayıran bir nitelik arz etmesi,[69] Hz. Peygamber'in (sav) razı olacağı kıbleye çevrileceği ve artık kıble olarak Mescid-i Haram'a yönelmesi[70] ve ehl-i kitabın Hz. Peygamber'in kıblesine dönmeyecekleri, onun da ehl-i kitabın kıblesine dönmemesi gerektiği[71] gibi konulardan bahsetmektedir.

Âyetin sonrasına bakıldığında ise hakkın Allah tarafından geldiği ve buna karşı şüphe içerisinde olunmaması gerektiği,[72] herkesin yöneldiği bir taraf olduğu, önemli olanın hayırda yarışmak olduğu, nerede olursanız olun Allah sizi bir araya getirir hakikatinin ihtar edilmesi[73] gibi konuların ele alındığı görülecektir. Dolayısıyla 146. âyet bu bağlam içinde ele alındığında 'ya'rifûnehu' kelimesindeki 'hu' zamirinin 'kıble/Mescid-i Haram' anlamı taşıdığı açığa çıkar diye düşünmekteyiz.

Bu âyetin nüzûl sebebi ile ilgili olarak şu rivâyet nakledilmektedir: "Yahudilerden bazı kişiler Peygamberimize (sav) 'neden Kâbe'yi tavaf ediyorsunuz ki o taştan yapılmış bir yapıdır' dediler. Peygamberimiz (sav) 'Gerçekten siz de biliyorsunuz ki beytin/evin (Kâbe'nin) tavaf edilmesi haktır. Muhakkak ki onun kıble olduğu Tevrat ve İncil'de yazılmıştır. Fakat siz, Allah'ın kitabında onun bir kıble olduğu gerçeğini gizliyorsunuz ve bunu inkâr ediyorsunuz' dedi. Onlardan biri 'Biz kitabımızdan hiçbir şeyi gizlemiyoruz' dedi. İşte bu hadise üzerine Allah bu âyeti indirdi.[74] Dolayısıyla 'ya'rifûnehu' kelimesindeki 'hu' zamirinden kastedilen Beyt-i Haram olup bu kelimenin anlamı 'Beyt-i Haram'ın (Kâbe'nin) kıble olduğunu biliyorlar'[75] şeklinde olmaktadır.

68 el-Bakara 2/142.
69 el-Bakara 2/143.
70 el-Bakara 2/144.
71 el-Bakara 2/145.
72 el-Bakara 2/147.
73 el-Bakara 2/148.
74 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman,* 1/85.
75 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman,* 1/85.

Taberî de âyetin tefsirinde şunları söyler: "Yahudi ve Hıristiyan âlimleri, Beyt-i Haram'ın kendilerinin, Hz. İbrahim'in (as) ve senden -Hz. Peygamberi kastediyor- önceki peygamberlerin kıblesi olduğunu kendi çocuklarını bildikleri gibi biliyorlar."[76]

Fakat bu âyetin tefsirinde 'ya'rifûnehu' kelimesindeki 'hu' zamirinden kastedilen şeyin Hz. Muhammed, (sav) daha doğru bir ifadeyle onun Allah'ın resulü olduğu gerçeğini iddia edenler de olmuştur. Kelimenin anlamının ise 'Onlar Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu biliyorlar'[77] şeklinde olduğu söylenmiştir. Bir başka yerde ise "Yahudi ve Hıristiyanlar, kendi kitaplarında Hz. Peygamber ve sıfatlarının olduğunu kendi çocuklarını bildikleri gibi biliyorlar"[78] denilmiştir.

Bu âyete bağlam dışında mana verilmesini incelememizdeki asıl maksat, böyle bir kullanımın Hz. Ömer (ö. 23/644) tarafından yapılmasıdır. Rivâyete göre Hz. Ömer, Abdullah b. Selâm'a (ö. 43/663-64) bu âyete atıfla "Ehl-i Kitap, Hz. Peygamber'i kendi çocuklarının bildikleri gibi biliyorlar. Bu marifet nasıldır ey İbn-i Selâm?" diye sordu. O Hz. Ömer'in sorusuna şöyle cevap verdi: "Onu aranızda gördüğümüzde Allah'ın peygamberi olduğunu Allah'ın vasıflandırdığı şekliyle biliriz. Bu tıpkı bir adamın başka oğlan çocukları arasında kendi oğlunu gördüğü zaman bilmesi gibidir. Ben Hz. Muhammed'i (sav) kendi oğlumdan daha iyi tanırım." Bunun üzerine Hz. Ömer "Bu nasıl olur" dedi. O da şu şekilde karşılık verdi: "Onu, Allah'ın bize kitabımızda vasıflandırması sayesinde bilirim ki odur. Fakat oğlum için aynısını diyemem zira annesinin ne yaptığını tam olarak bilemem." Bu sözlerden sonra Hz Ömer "Allah seni muvaffak eylesin, isabet ettin ve de doğru söyledin."[79] diyerek Abdullah b. Selâm'ı tasdik etti.[80] Bu rivâyet gerçekten çok önemlidir, çünkü Hz. Ömer gibi bir sahâbînin âyeti bağlamı haricinde anlaması ve kullanması âyetleri bağlam dışı anlamanın imkânı açısından dikkate değerdir.

SONUÇ

Âyetleri bağlam dışı kullanmanın, Hz. Peygamber (sav) ve sahâbe dönemine kadar uzandığını söylemek mümkündür. Zira bizzat Peygamberimiz (sav), bunun örneklerini sergilemiş ve Amr b. Âs rivâyetinde de görüldüğü üzere böyle bir anlamayı onaylamıştır. Ayrıca sahâbenin en önemlilerinden Hz. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mesûd ve Ebû Hüreyre gibi zatların âyetleri bağlamları haricinde anlayabildiği ve kullanabildiği

[76] Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân,* 2/670.

[77] Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitabi'l-lahi'l-Aziz,* thk. El-Hac bin Saîd Şerîfî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/156.

[78] İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm,*1/255.

[79] el-Hevvârî, *Tefsîru Kitabi'l-lahi'l-Aziz,* 1:156.

[80] Ehl-i Kitap bilginlerinin, Peygamberimizi tanımalarının onun fiziksel özelliklerinden dolayı olmadığını, vahiy ve vahyin içeriğine dair olan bilgilerinden kaynaklandığını ve Peygamberimizin vahiyle ilgili konulardan bahsetmeye başlaması üzerine onun peygamber olduğunu anladıklarını ifade eden bir çalışma için bkz. Ömer Cide, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (Haziran 2017), 148.

görülmüştür. Bu tarz bağlam dışı kullanımların, daha sonra gelen ve Kur'ân'ı anlamaya çalışan kimseler için birer örnek oluşturduğu söylenebilir. En azından, tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda, bağlam dışı anlama sebeplerinden birinin, mezkûr örnekler olduğu ifade edilebilir. Fakat şu da belirtilmelidir ki bu örneklerdeki bağlam dışı kullanımlar, ne Kur'ân'a, ne sünnete ve ne de İslâm dininin ruhuna aykırı olan kullanımlardır. Belki âyetin içinde bulunduğu bağlam, anlaşılan manayı ifade etmiyor olabilir, fakat o anlamın, diğer bazı âyet/hadislerle teyit edilmiş ve desteklenmiş bir anlam olduğu söylenebilir. Bu tarz kullanımlar, ayet veya pasaj bağlamı denilebilecek bağlam dışında bir anlam olsa da Kur'ân bütünlüğünde/bağlamında sahih kullanımlardır. Burada sahâbenin hepsinin bu tarz anlamalarının doğru olduğunu söylemiş olmuyoruz. Sahâbe de âyeti yanlış bir bağlamda yanlış anlamış ve kullanmış olabilir. Fakat genelde bu tarz anlamalar ve kullanımlar ya Hz. Peygamber (sav) tarafından ya da diğer sahâbîler tarafından düzeltilmiştir. Bizim söylemek istediğimiz sahâbede görülen bazı bağlam dışı kullanımların Kur'ân, sünnet ve İslâm bağlamında doğru olduğunu ve buradan hareketle de her ne kadar kendi bağlamında farklı anlamlar vermenin mümkün olmadığı bazı âyetlere, Kur'ân, sünnet ve İslâm bağlamına uygun olan farklı anlamlar verme imkânının olduğunu göstermektir.

KAYNAKÇA

Bakkal, Ali. "Kur'ân'ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü.* ed. Bilal Gökkır vd. 11-48. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki v.dğr. 4 cilt. Kahire: El-Mektebetü's-Selefiye, 1400/1980.

Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih*. trc. Abdullah Feyzi Kocaer. Konya: Hüner Yayınevi, 2009.

Cide, Ömer. 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi. *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (Haziran 2017), 138-153.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sahihu Sünen-i Ebî Dâvûd*. mlf. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî. 7 cilt. Kuveyt: Dâr-ı Gerâs, 1423/2002.

Erten, Mevlüt. "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği". *Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu. (Sivas, 22-23 Mayıs 2015),* ed. Hasan Keskin ve Abdullah Demir. 171-196. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Erul, Bünyamin. "İlk Dönem Kur'ân Okumaları (Sahâbenin Kur'ân'ı Anlama Çabaları Üzerine)". *VII. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân ve Müslümanlar (Kayseri 15-16 Mayıs 2004).* 23-40. Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.

Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 12/511-513. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Henedâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1424/2003.

Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitabi'llahi'l-Aziz.* thk. El-Hac bin Saîd Şerîfî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm.* thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezâru'l-Bâz, 1417/1997.

İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ el-Mürrî el-Kurtubî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Aziz.* thk. Ebu Abdillah Hüseyin bin Ukkâşe-Muhammed bin Mustafa el-Kenz. 5 cilt. Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 1423/2002.

İbn-i Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami bin Muhammed es-Selâme. 8 cilt. Riyâd: Dar-ı Tayyibe, 1418/1997.

İbn-i Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânu'l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab ve Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. 6:434-438. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 1419/1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr.* 9 cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 3. Baskı. 1404/1984.

Kırca, Celal. *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'ân'ı Anlama (Sorunlar-Yöntemler).* İstanbul: Marifet Yayınları, 2010.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-İşârât.* thk. Said Katife. 6 cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevfikiye, t.y.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1425/2004.

Mukātil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman.* thk.Ahmed Ferid. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1424/2003.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî.* 18 cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Mısriyeti bi'l-Ezher, 1349/1930.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâ'î bi-şerhi's-Süyûtî ve Hâşiyeti's-Sindî.* thk. Mektebu Tahkîki't-Turasi'l-İslâmî. Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.

Nîsâbûrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir. *Kitabu Tefsîri'l-Kur'ân.* thk. Sa'd b. Muhammed es-Sad. 2 cilt. Medine: Dâru'l-Meâsir, 1423/2002.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *Tefsîru'l-Kur'ân.* thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1989.

Seâlibî. Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *Cevahirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kurân*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1997.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr.* thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Kahire: Merkez-i Hicr, 1424/2003.

Ömer, Ahmet Muhtar. "Bağlam Teorisi". trc. Şahin Güven. *Bilimname* 20/1 (Mart 2011), 197-208.

Öz, Ahmet. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlam.* İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.

Taberî, Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân.* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî . 25 cilt. Kahire: Dar-ı Hicr, 1422/2001.

Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar.* Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Bağlam". erişim: 08 Aralık 2020. https://sozluk.gov.tr/.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîru't-Tüsterî.* thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1423/2002.

Ünver, Mustafa. "Kur'ân'ı Kerim'in Anlaşılmasında Siyâk-Sibâkın Önemi", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu (Samsun 22-23 Ekim 1992).* 99-114. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Samsun İlim Yayma ve Eğitim Vakfı, 1992.

Yeğin, Abdullah. "Sibâk". *İslâmî, İlmî, Edebî, Felsefî Yeni Lûgat*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 2008.

Yıldız, Abdullah. "Serahsi'nin (483/1090) Hadis Anlayışı – 2 Nesh ve İhtilafu'l-Hadisle Alakalı Meseleler". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5/5 (1999), 255-298.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-18-840699
15(8):393-417,2021

Elegy in Classical Arabic Poetry

Mahmut USTUN*

Abstract

While elegy, one of the oldest themes of Arabic poetry was a part of classical ode in the early periods, it has become an independent genre and divided into sections within itself in the historical process. Elegies, consisting of sections of crying, praise and patience, can be regarded as conditional poems because they are mastered against death or loss. The role of mourning customs and women of Jahiliyya in shaping the elegies, which have many examples in Arabic literature, is so important. Mersiye poems, which gained a religious identity in the Sadru'l-Islam period, have also gained diversity in terms of subject since this period. It can be said that the elegies, which were shaped by the influence of politics during the Umayyad period, have completed their formation during the Abbasid period. The elegies, which had a narrow frame in terms of subject in the early periods, expanded this frame in the historical process and even made animals and inanimate beings subject to them. In this article, the formation, development and change of mersiye poetry in the last period are discussed.

Keywords: *Arabic Literature, Poetry, Elegy, Parts of Elegy, Subjects of Elegy.*

Klasik Arap Şiirinde Mersiye[1]

Mahmut ÜSTÜN

Öz

Arap şiirinin en eski temalarından biri olan mersiye, ilk dönemlerde klasik kasidenin bir bölümü iken tarihsel süreçte müstakil bir tür haline gelmiş ve kendi içerisinde bölümlere ayrılmıştır. Ağlama, övgü ve sabır bölümlerinden oluşan mersiye şiirleri, ölüm veya kayıp karşısında nazmedildikleri için şartlı şiirler olarak kabul edilebilirler. Arap edebiyatında birçok örneği olan mersiyelerin şekillenmesinde Câhiliye dönemi yas adetlerinin ve kadınların rolü oldukça büyüktür. Sadru'l-İslâm döneminde dinî bir hüviyet kazanan mersiye şiirleri, bu dönemden itibaren konu bakımından da çeşitlilik kazanmıştır. Emevîler döneminde siyasetin etkisiyle şekillenen mersiyelerin Abbâsîler döneminde oluşumunu tamamladığı söylenebilir. İlk dönemlerde konu bakımından dar bir çerçeveye

* Research Assistant Doctor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.
Arş. Gör. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
mhmtstn@hotmail.com **ORCID** 0000-0002-4902-1051
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 14 December / Aralık 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 22 December / Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 Januray / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 393-417.
Suggested ISNAD Citation: Mahmut Üstün, "Klasik Arap Şiirinde Mersiye", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 8/15 (Ocak-January 2021), 393-417. www.dergipark.org.tr

[1] Bu Makale, *"Mersiye Şiirinde İslâm'ın İzleri ve Hz. Peygamber'e Yazılmış Bazı Mersiyeler"* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016) İsimli Yüksek Lisans Tezinden İktibasla Hazırlanmıştır.

sahip olan mersiyeler, tarihsel süreçte bu çerçeveyi genişletmiş, hayvanları ve cansız varlıkları bile kendisine konu edinmiştir. Bu makalede mersiye şirinin geçen dönemde oluşumu, gelişimi ve değişimi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Arap Edebiyatı, Şiir, Mersiye, Mersiyenin Bölümleri, Mersiyenin Konuları.*

GİRİŞ

Geleneksel kasidenin ana bölümlerinden biri olan mersiye, bütün zamanlarda itibar edilen bir tür olmuştur. İnsanoğlu, sevdiği bir kişinin veya nesnenin kaybından dolayı duyduğu üzüntüsünü ağıt yakarak dile getirmiştir. İlk dönemlerde terennüm edilen ahenkli sözler, zamanla manzum kalıplara dökülmüş ve bugünkü halini almıştır. Bu tür şiirleri belli bir topluluğa veya gruba mal etmek uygun olmayacaktır. Fakat mersiye şiirlerinin Arap edebiyatında geniş bir yere sahip olduğu ve eşsiz örneklerinin bulunduğu da bir gerçektir.

1. Mersiye'nin Tanımı ve Tarihsel Süreçte Şekillenmesi

Farklı dillerde değişik lafızlarla ifade edilen mersiye (مرثية-ج-مراثى), Arapça' da "ölü- ye ağıt yaktı veya ölüye ağladı" gibi anlamlara gelen "resâ" (رثى) fiilinden türemiştir. Bu kelime, sözlüklerde ise daha çok "ölüye ağlayıp iyi hallerini yâd etmek, ölünün iyi hallerini şiirle anlatarak ağıt yakmak, ölünün iyiliklerini ve faziletlerini şiir veya nesir yoluyla sayarak ağlamak, ölünün ayrılışından kaynaklanan derin acıyla ağlayıp ağlarken de ölen kişinin düşmanlarının yokluğuna sevineceği fazilet ve erdemleri saymak" gibi anlamlara gelirken bazen de "birinden söz veya haber zikretmek, ondan duyduklarını anlatmak veya nakletmek" gibi anlamlar için kullanılmıştır.[2]

Hayatın en önemli gerçeklerinden biri olan ölüm, bu gerçeğin bilincinde olan insanoğlunun zihnini sürekli meşgul etmiş ve bu meşguliyet de sanat ve edebiyatta kendisine oldukça geniş bir yer bulmuştur. İnsanlar, ilk dönemlerde sevilen bir varlığın veya nesnenin kaybedilmesinden dolayı duygularını ağlamayla karışık olarak ifade etmiş olsalar da bu faaliyet, sonraki dönemlerde kollektif duygunun yanı sıra yerini ferdi duyguların kımıldanmalarına bırakmış ve terennüm edilen güfteler zamanla mana kazanmaya başlamıştır. Gün geçtikçe daha estetik bir hal alan bu faaliyet, bütün dünya edebiyatlarında yer alan bir tür haline gelmiştir. Sevilen bir varlığın veya nesnenin kaybedilmesinden dolayı meydana gelen üzüntüyü ifade etme aracı olan bu faaliyet, bütün kültürlerde şekil yönünden farklılıklar arz etse de içerik yönüyle aynı olmuştur.[3]

Bu tür duyguların ifade edildiği şiirler ise mersiye olarak adlandırılmıştır. Câhiliye döneminde klasik kasidenin asıl mevzularından biri olan mersiye, zamanla müstakil bir tür olmuş ve bu türde birçok şiir nazmedilmiştir.[4] İlk mersiye şiirinin, Kabil'in Habil'i

2 Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisanu'l 'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), "rsa", 14/307-309; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tâcu'l- Luğa*, (Beyrut: Dâru'l İlm li'l Melâyin, 4. Basım, 1990), "rsa", 2352.

3 Mustafa İsen, *Acıyı Bal Eylemek (Türk Edebiyatında Mersiye)*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1994), 1.

4 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 61.

öldürmesi üzerine ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem tarafından söylendiğini rivayet edilir.[5] Oğlu Kâbil'in Hâbil'i öldürmesi üzerine Hz. Âdem'in, söylediği birkaç beyitlik mersiyesinin sadeleştirilerek tercüme edilmiş hâli şu şekildedir: " *Yöreler ve orada yaşayanlar çok hoyratlaştı. Her şeyin rengi ve tadı farklılaştı, güzel yüzlerin gülümseyişi azaldı. Zulme uğrayarak mezara konulmuş oğlum Hâbil'e yazık*".[6]

Mersiye şiirleri, ölüm veya gönülde taht kurmuş bir şeyin kaybedilmesi sonucunda dile getirildikleri için bir nevi şartlı şiirlerdir. Ebû 'Ubeyde bir bedeviye en iyi şiirlerinin hangisi olduğunu sorunca, "*Babalarımıza ve çocuklarımıza ağıt yaktığımız şiirlerdir, çünkü bunları söylerken yüreğimiz yanar*" demiştir. Ayrıca şair ile mersiye yazılacak olan varlık veya nesne arasında bir ilişkinin olması da mersiyenin vazgeçilmez bir ögesidir.[7] Bazı kaynaklarda ilk mersiyenin Arap dilinde söylendiği, bazılarında ise ilk mersiyenin Arap dilinde söylenmemiş olmasına rağmen, bir tür olarak Arap Edebiyatında ortaya çıktığı ve Arap geleneğinin de etkisiyle bu türün örneklerine "mersiye" isminin verildiği rivayet edilmiştir.[8]

Arap edebiyatında mersiyenin başlangıcı, Câhiliye döneminde cenaze törenlerinde kadınlar tarafından dile getirilmiş olan seçilmiş ve ahenkli sözlere kadar uzanır.[9] Bu seçilmiş ve ahenkli sözlerin sonraki dönemlerde manzum kalıplara dökülmesi sonucunda ise bugünkü mersiyeler ortaya çıkmıştır.[10] Fakat mersiyelerin aslını putperest Araplaların örf-adet ve geleneklerine borçlu olduğu da bilinmesi gereken bir gerçektir.[11] Bu dönemde ölünün ardından gerçekleştirilen bazı ritüeller şöyle sıralanabilir:

- Kadınların saçlarını tıraş etmeleri veya kesmeleri.
- Kadınların yakalarını yırtıp paralamaları.
- Kadınların ölüler için bazen bir yıldan daha fazla süre ağlamaları.
- Eşi ölen kadınların bir yıl boyunca yas tutmaları.
- Kadınların ağlama işinde birbirlerine yardımda bulunmaları.
- Kadınların boyunlarına ayakkabı bağlayıp ayakkabıları birbirine vurarak ses çıkarmaları.
- Kadınların ağlarken yüzlerine vurmaları.
- Kadınların ağlarken caiz olmayan sözler sarf etmesi.

5 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 138; M. Faruk Toprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/215-217.

6 Gencay Zavotçu, "Mersiyenin Tarihçesi Hakkında", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 13 (1999), 169-173.

7 M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 43; İsen, *Acıyı Bal Eylemek (Türk Edebiyatında Mersiye)*, 3.

8 Seyfullah Korkmaz, "Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi'', *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002), 185-202.

9 Şevkî Dayf, *er-Rişâ*, (Kahire: Dâru'l- Meâ'rif, 4. Basım, 1955), 9.

10 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, 138.

11 Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literarü*, çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 22.

- Kadınların ağlarken intikam dolu sözler terennüm etmeleri.
- Ölen kişinin intikamı alınıncaya kadar kabrinin başında bir kuşun beklediğine inanmak.
- Ölen kişinin kabrini geçmiş günleri yâd etmek için ziyaret etmek ve orada çeşitli faaliyetlerde bulunmak.
- Ölen kişileri 'Aleyke's-Selâm (عليك السلام) diyerek selamlamak.

Yukarıdaki ritüellerde görüldüğü üzere kadınların bu konudaki rolü, azımsanmayacak derecede büyüktür. Cenaze törenlerinde bir araya gelip ağlamak, eski çağlardan bugüne kadar süregelen bir adettir. Hatta bazı dönemlerde zengin kişilerin cenaze törenlerine ölen kişinin sevenlerinin çok olduğunu göstermek için para karşılığında insanlar getirilmiştir. Câhiliye döneminde ise ölen kişinin sevenlerinin çok olduğunu göstermenin dışında özellikle ağlamak ve feryat figan etmek için kiralanan kadınların varlığı malumdur. Hatta bazı kadınlar bu işi meslek edinmişlerdir. Zaten mersiye şiirlerinde de ağlama işini yapanların kadınlar olduğu vurgulanmıştır. Bu dönemde ölünün arkasından ağlamak için kadınların bir araya gelmesine *menâha* (مناحة), ağlayan kadına *nevvâha* (نوّاحة), *ressâe* (رثّاءة) veya *ressâye* (رثّاية) denilmiştir.[12]

Câhiliye döneminde nazmedilen mersiye şiirlerinde ölen kişinin cesaret, kahramanlık, cömertlik, himaye etme ve yardımseverlik gibi vasıfları dile getirilmiş, ölen kişiye bolca ağlanmış ve ölen kişinin yakınları intikama çağrılmıştır.[13] Fakat Sadru'l-İslâm dönemine gelindiğinde toplumun her alanında başlayan değişiklik, kaynağını toplumdan alan şiirde de kendisini göstermiş ve mersiye şiirlerinde ölünün arkasından ağıt yakma, yüz tırmalama, yakaları yırtma vb. gibi Câhiliye dönemine ait ritüeller, Kur'ân-ı Kerîm ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadîsleri ile yasaklanmış[14] ve artık ölen kişinin çeşitli sebepler çerçevesinde İslâm dini için yaptığı hizmetler ele alınmıştır. Böylece mersiye şiirleri, İslâmî bir hüviyet kazanmıştır.[15]

Emevîler dönemine gelindiğinde ise siyasetin etkisiyle birlikte mersiye şiirlerine konu olan varlıklarda belirli bir çeşitlilik ve fazlalık göze çarpsa da bu tür şiirlerin genel anlamda Sadru'l-İslâm dönemi mersiyeleri ile hemen hemen aynı özellikleri taşıdığı söylenebilir. Fakat Emevîler döneminde tekrar canlanan kabilecilik anlayışından olsa gerek Câhiliye dönemi mersiye şiirlerinin içeriğine benzeyen şiirler nazmeden şairlerin varlığı da malumdur.[16]

---

12 Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, 31.

13 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, 138; Toprak, "Mersiye", 29/215-217.

14 Konu hakkında geniş ve detaylı bilgi için bk. Mahmut Üstün, *Mersiye Şiirinde İslam'ın İzleri ve Hz. Peygamber'e Yazılmış Bazı Mersiyeler*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2016), 67-85.

15 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru'l-İslam Dönemi*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 110-111.

16 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-III Emeviler Dönemi*, (Erzurum: Eser Ofset, 2012), 68-69.

Abbâsîler döneminde gelişen sosyal hayat ve refah ile birlikte bütün şiir türlerinde olduğu gibi mersiye şiirlerinde de ciddi bir gelişme yaşanmıştır. Farklı kavimlerin bir arada bulunması ise şiirde kullanılan lafızların, daha yumuşak ve anlaşılması kolay olanlardan seçilmesine sebep olmuştur. Mersiye şiirlerine konu olan varlıklarda açık bir artışın olduğu ve bu türde ahiret hayatının önemi ve dünyanın faniliği gibi yeni mefhumların ele alındığı dönem ise bu dönemdir.[17] Geçmişten günümüze kadar nazmedilen mersiye şiirlerine bakıldığında şekil olarak hemen hemen aynı olduğu fakat içerik olarak kısmı değişikliklerin yaşandığı söylenebilir.

Arap edebiyatında mersiye şiirlerinde öne çıkan şairler, Mühelhil b. Rebî'a (ö. 525-?), el-Hansâ' (ö. 24/645), Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670), Hassân b. Sâbit[18] (ö. 60/680 [?]),Cerîr b. Atiyye (ö. 110/728 [?]), el-Ferezdak (ö. 114/732) ve İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896) şeklinde sıralanabilir. Fakat bu isimlerin dışında birçok eşsiz mersiye şiiri nazmeden isimler de vardır.

Mersiye şiirleri klasik kaynaklarda methiye şiirleri ile aynı kefeye konulmuş ve aralarında pek fazla bir farkın olmadığı ve aralarındaki tek farkın ise mersiyelerin dili geçmiş zaman kullanılarak ölen kişinin meziyetlerinin sayılması anlamına geldiği ifade edilmiştir.[19] Fakat dikkat edilmesi gereken birkaç husus vardır. Bunlardan birincisi methiye şiirleri, takdir ve şükran duygusunun edebi olarak dile getirmek bazen de maddi menfaat elde etmek için nazmedilen şiirler[20] iken, mersiye şiirleri, ölen kişinin arkasından hüzünle yazılan ve herhangi bir menfaatin güdülmediği şiirlerdir. İkincisi ise mersiye şiirlerinde işlenen ağlama (النَّدْبُ) ve teselli (العَزاء) konuları methiye şiirlerinde mevcut değildir. Modern dönemde yapılan çalışmalarda ise bu iki şiir türünün arasındaki farklara dikkat edildiği söylenebilir. Çünkü bu çalışmalarda mersiye şiirleri, ağlama (النَّدْبُ), övgü (التأبين), teselli (العَزاء) veya sabır (الصبر) diye isimlendirilen üç bölüme ayrılmıştır.[21] Bazı kaynaklarda ise kader (الدهر) diye bir bölüm de dile getirilmiştir.[22]

2. Mersiyenin Bölümleri

2.1. Ağlama (النَّدْبُ)

Sözlükte, n-d-b (ب - د - ن) kök harflerinden türeyen ve yasını tutmak, mateme girmek gibi anlamlara gelen "nedb" kelimesi, Şevkî Dayf tarafından ölüye iyi hallerini zikrederek, yüksek sesle ağlamak şeklinde tanımlanmıştır.[23]

17 Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, (Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1998), 77.

18 Hassan b. Sâbit'in bir mersiye örneği için bkz. Şen, Ahmet. "Hassân b. Sabit'in Hz. Hamza İçin Söylediği Mersiyeler". Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 / 7 (Haziran 2016): 36-50.

19 Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî el-Ezdî, *el-'Umde fî Mehâsini'ş-Şi'r ve Âdâbih ve Naḳdih*, (b.y.: t.s.), 308. (Bâbu'r-Risâ')

20 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, 129.

21 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, 138; Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, 33-35; Dayf, *er-Riṣâ*, 12, 54, 86.

22 Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, 36.

23 Ebûbekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, thk. Yusuf el-Şeyh Muhammed (Beyrut: ed-Dâru'n-Numuzeciyye, 5. Basım, 1999), "ndb", 1/131; Dayf, *er-Riṣâ*, 12.

Geçmiş dönemlerden beri ağlama davranışına yüklenen anlamlar, detaylı olarak incelenmemiş, müstakil bir olgu olarak ele alınmamıştır. Bazen sevinç bazen ise üzüntü sonucunda meydana gelen ağlama davranışı, bireyin tasadan kurtulabilmesinde veya gerginliğini azaltmasında etkin olan bir faaliyettir.[24] Kaybedilen varlık veya nesne karşısında duyulan üzüntünün ilk yansıması olan ağlama da mersiye şiirlerinin giriş kısmında kendisine yer bulmuştur. Bu bölümde bazen şiiri nazmeden kişi ağlamış, bazen kadınlar ağlamaya teşvik edilmiş bazen de gözlere bolca ağlaması için çağrıda bulunulmuştur.

Örneğin Arap edebiyatının meşhur kadın şairlerinden biri olan el-Hansâ', kardeşi Sahr için birçok mersiye şiiri nazmetmiştir. Bunlardan birinde ağlama bölümünde şöyle demiştir:[25] (Mütekârib)

1- أعَيْنَيَّ جُودَا وَلا تَجْمـَدَا ألاَ تَبْكِيَان لِصَخْرٍ النـَّدَى؟

- ألا تَبْكِيَان الجَرِىءَ الجَمِيلَ ألاَ تَبْكِيَانِ الفَتَى السَيـّدَا؟

1- Ey gözlerim! Cömert olun (ağlamada) sakın durmayın (kurumayın), cömert ve civanmert Sahr için ağlamaz mısınız?

2- Bu güzel cesura ağlamaz mısınız, bu efendi gence ağlamaz mısınız?

Başka bir mersiye şiirinin ağlama bölümünde, Câhiliye dönemi adetlerinin yansıması görülmektedir. İbn Uhban el-Fak'asî (ö. ?) kardeşi için nazmetmiş olduğu mersiyesinde şöyle demiştir: (Tavîl)[26]

1- عَلَى مِثْلِ هَمَّامٍ تَشُقُّ جُيُوبَها وتُعْلِنُ بالنَّوْحِ النِّساءُ الفَواقِدُ

1- Dul kadınlar, Hemmâm gibisi için yakalarını yırtarlar ve yüksek sesle feryat figan ederler.

Peygamber efendimizin şairlerinden biri olan Kâ'b b. Mâlik ise Hz. Hamza'ya yazdığı bir mersiyesinde Abdulmuttalib'in kızı Safiyye'ye şöyle seslenerek ağlama bölümünü dile getirmiştir:[27] (Mütekârib)

---

24 Metin Çelik- Emine Durmuş, "Duygusal Ağlamanın Bilmecesi: Ne Zaman ve Neden Ağlarız?", *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi* 2/4 (2018), 415-428.

25 Hansâ', *Dîvânu'l- Hansâ'*, (Beyrut: Dâru'l- Marife, 2. Baskı, 2004), 31.

26 Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ali b. eş-Şeybanî et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li't-Tebrîzî*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2000), 1/141.

27 Kâ'b b. Mâlik, *Dîvânu Kâ'b b. Mâlik*, thk. Sâmî Mekkî el-'Âmî (Bağdat: Matbâ'tu'l-Meârif, 1966), 216.

1- صَفيّةُ قُومِي ولا تَعْجَزي وبكِّي النساءَ عَلَي حَمْزَة

2- ولا تَسْأمِي أن تُطِيلي البُكَا عَلَي أسَدِ الله في الهِزَّة

1- Ey Safiyye! Kalk! Acizlik etme, kadınları Hamza'ya ağlat.

2- Bu sarsıntıda Allah'ın aslanına ağlamayı uzatmaktan bıkma, usanma.

Başka bir mersiye şiirinin giriş veya ağlama bölümünde ise ağlayan kişi kınanmıştır. Bu mersiye şiiri Mutemmim b. Nuveyre (ö. 30/650)'ye aittir. Mutemmim b. Nuveyre Irak'a gelmiş ve bir kabrin yanında ağlamaya başlamıştır. Bu durum karşısında etrafında-ki insanlar şaşkın bir halde kardeşinin açık bir arazide öldüğünü ama onun Irak'ta bir kabrin başında neden ağladığını sorarlar. Bunun üzerine Mutemmim b. Nuveyre, Ridde savaşları[28] sırasında ölen kardeşi Mâlik için nazmettiği mersiyesini dile getirmiştir. Bu mersiyenin giriş veya ağlama bölümünün bir kısmı şöyledir:[29] (Tavîl)

1- لَقَدْ لاَمَنِي عِنْدَ القُبُورِ عَلَى البُكَا رَفِيقِي لتَذرَافِ الدُّمُوعِ السَوَافكِ

2- فَقَالَ أ تَبْكِي كُلَّ قَبْرٍ رَأيْتَه لقبرٍ ثَوَى بَيْنَ اللّوَى فالدَكَادِكِ

3- فقلتُ لَهُ انَّ الشّجَا يَبْعَثُ الشّجَا فَدَعْنِي فَهَذَا كلُّهُ قَبْرُ مالكِ

1- Dostum, kabirlerin başında ağladığım ve bol bol gözyaşı döktüğüm için be-ni kınadı.

2- Ve dedi ki: Liva ve Dekâdik arasında bulunan herhangi bir kabre, gördüğün her kabre ağlar mısın?

3- Bende ona dedim ki: Hüzün, hüznü diriltir, bu yüzden bırak beni. Çünkü bu mezarların hepsi Mâlik'in.

2.2. Övgü (التَّأْبِينُ)

et-Te'bîn (التَّأْبِينُ) kelimesi Arapça (أ-ب-ن) kök harflerinden türemiştir. Bazı klasik kaynaklarda ölüye ya da yaşayan birine övgü dizmek anlamında kullanılan bu kelime, bazı kaynaklarda da kişiyi ölümünden sonra övmek anlamında kullanılmıştır.[30]

28 Geniş bilgi ve bibliyografya için bk. Mustafa Fayda, "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/91-93.

29 Ebû Alî İsmâîl b. el-Ḳâsım el-Ḳâlî Bağdâdî, *Kitâbu'l-Emâlî*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1975), 2/3.

30 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, t.y), "ebn", 4/151; Ebû'l-Ferec 'Abdirrahman b. 'Ali b. Muhammed b. 'Ali İbnu'l-Cevzî, *Ğarîbu'l-hadîs*, thk. Emin el Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1985), 1/8.

Mersiye şiirlerinin bu bölümü ise ölen kişinin iyiliklerinin veya faziletlerinin sayıldığı bir bölümdür. Bu bölümde sarf edilen sözler, bir yandan ağlama duygusunun biraz hafiflediğini gösterirken diğer yandan da ölen kişi için ağlamanın ne derece yerinde olduğuna delil teşkil eder niteliktedir. İlk dönemlerde bu bölümde kişinin asalet, cömertlik ve atılganlık gibi faziletleri dile getirilirken, sonraki dönemlerde İslâm dini ile birlikte kişinin adalet, takva ve sadakat gibi faziletleri ile İslâm dinine yapmış olduğu hizmetler ifade edilmiştir.

Örneğin Evs b. Hacer (ö. 620), Esed oğullarından Fadalâ b. Kelede'nin ölümü üzerine nazmetmiş olduğu mersiyesinde onun cömertlik ve yardım severliğini şöyle anlatmıştır:[31] (Münserih)

1- إِنَّ الَّذي جَمَّعَ السَماحَةَ وَالنَـ جدَةَ وَالحَزمَ وَالقُوى جُمَعا

2- الأَلمَعِيَّ الَّذي يَظُنُّ لَكَ الظَـ نَّ كَأَن قَد رَأى وَقَد سَمِعا

3- وَالمُخلِفَ المُتلِفَ المُرزَّأَ لَم يُمتَع بِضَعفٍ وَلَم يَمُت طَبَعا

1- Eli açıklığı, yardım severliği, güç ve kuvveti hepsini kendinde toplayan,

2- Sanki seni görmüş ve dinlemiş gibi senin için iyilikler düşünen zeki,

3- Malını sarf ederek yardım eden, bundan dolayı mal yokluğu çeken, zayıflık bilmeyen ve tamah ederek ölmeyen (kişidir).

Peygamber efendimizin diğer bir şairi olan ve Mûte Savaşı'nda şehid düşen Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Rafi' b. Budeyl b. Verkâ' için nazmettiği mersiyede onu şöyle diyerek övmüştür:[32] (Hafîf)

1- صَابِرٌ صَادِقٌ وَفِيٌّ إِذا مَا أَكثَرَ القَومُ قالَ قَولَ السَدادِ

1- O sabırlı, güvenilir ve vefakârdır, insanlar çok söz söylediğinde o, sözün en uygun olanını, doğrusunu söylerdi.

Kâ'b b. Mâlik ise Hz. Hamza için nazmettiği mersiyesinde Hz. Hamza'yı şöyle diyerek övmüştür:[33] (Kâmil)

31 Evs b. Hacer, *Dîvânu Evs b. Hacer*, thk. Muhammed Yusuf Necm (Beyrut: Dâru Sadr, 2009), 53.

32 'Abdulmelik b. Eyûb el-Humeyrî Cemaluddin b. Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm*, thk. Mustafa Sekkâ (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Babî, 2. Basım, 1955), 2/188.

33 İbn Mâlik, *Dîvânu Kâ'b b. Mâlik*, 180.

1- والتارِكُ القِرْنَ الكَمِيَّ مُجَدَّلاً يَوْمَ الكَرِيهَةِ والقَنا يَتَقَصَّدُ

2- وتَراهُ يَرْفُلُ في الحديدِ كَأَنَّهُ ذُو لِبْدَةٍ شَثْنُ البراثِنِ أَرْبَدُ

1- Harp gününde mızraklar kırılırken, zırhlı rakibini yere serendir,

2- Onu zırh içinde iri pençeli yeleli bir çöl aslanı gibi çalımlı yürürken görürsün.

2.3. Sabır (العَزاء) / (الصَّبْر)

Mersiye şiirlerinin sonuç bölümü niteliğinde olan sabır veya teselli kısmı için es-Sabr veya el-'Azâ' kelimeleri kullanılmıştır. Arap dilinde s-b-r (ص-ب-ر) kök harflerinden türeyen sabr (الصَّبْر) kelimesi sözlükte; zor bir durum karşısında kendine hâkim olmak anlamına gelirken,[34] el- 'Azâ'u (العَزاء) kelimesi ise 'a-z-v/y (ع-ز-و/ع-ز-ي) kök harflerinden türemiş ve kaybedilen bir şey veya bir güzellik karşısında sabretmek anlamına gelmektedir.[35]

Mersiye şiirlerinin bu bölümü, artık çaresizliğin idrâk edildiğinin veya yapılacak bir şeyin olmadığının tezahürü niteliğindedir. Fakat bütün mersiyelerde bu durumun kabul edildiğini söylemek de uygun olmayacaktır. Çünkü bazı mersiyelerde sabrın veya tesellinin zor olduğu dile getirilirken, bazı mersiyelerde ise ölen kişiden kalan manevi miras sayesinde sabır gösterileceği veya teselli olunacağı dile getirilmiştir. Bu durumun en iyi örnekleri de Müslümanlar için en güzel emanetleri bırakan Peygamber Efendimiz için nazmedilen mersiyelerde ele alınmıştır.

Örneğin Hz. Osman'ın vefatı üzerine derin bir acı hisseden Kâ'b b. Mâlik, Hz. Osman için nazmetmiş olduğu mersiyesinde kendisinde sabır veya teselli yönünden bir şey kalmadığını dile getirerek hor görülmemeyi istemiştir. Kâ'b b. Mâlik'in bu mersiyesinin sabır bölümünün bir kısmı şöyledir:[36] (Tavîl)

1- ولا كان نَكَّاثا بِعَهْدِ مُحِمَّد وَلَا تَارِكا لِلْحَقّ فِي النَّهْيِ وَالْأَمْرِ

2- فإن أبكِهِ أُعْذرُ لِفَقْدِي عَدْلِه وِمالِي عَنْهُ مِنْ عَزَاء وَلا صَبْر

1- Muhammed'in devrini terk etmedi o, emir ve yasaklardaki hakkı, gerçeği terk etmedi.

34 Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, "sbr", 1/172.
35 Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "azv", 3/38.
36 Ebû Bekr Muhammed el-Huseyn b. Abdillah el-Bağdâdî el-Âcurî, *Kitâbu'ş-şerî'a'ti li'l-Âcurî*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), 4/1962.

2- Benim onun adaletinin yokluğuna ağlamam mazur görülür, bende o yokluktan dolayı ne sabır kaldı ne teselli.

Kardeşi Sahr için nazmetmiş olduğu mersiyeleriyle ün kazanan el-Hansâ', başka bir mersiyesinde ise kendisini başkalarıyla kıyaslamış, ağlamanın normal olduğunu dile getirmiştir. Daha sonra ise etrafta ağlayanların kendisi gibi ağlayamadığını dile getirmiş ve onların ağlamasını teselli olarak görmüştür. el-Hansâ' nın kendisini teselli ettiği bölümler şöyledir:[37] (Vâfir)

1- وَلَوْلَا كثرةُ البَاكِينَ حَوْلي عَلَي إِخْوَانِهِم،لَقَتَلْتُ نَفْسِي

2- ولَكِن لا أزالُ أَرَى عَجُولاً و بَاكِيَةً تَنُوحُ لِيَوْم نَحْسِ

3- أراها وَالِهًا تَبْكِي أَخَاهَا عَشِيَّةَ رُزْئِه، أو غِبَّ أمْسِ

4- ومَا يَبْكُون مِثْلَ أخِي ولَكِن أُعَزِّ النَفْسَ عَنْهُ بالتَّأسِّي

1- Etrafımda, kardeşlerine ağlayanlar çok olmasaydı, kendimi öldürürdüm.

2- Fakat ben uğursuz bir gün için koşuşturan birini ve feryat figan eden bir kadın görüyorum.

3- Onu, kardeşinin felakete uğramasından veya dünkü yokluğundan dolayı kardeşine ağlarken kendini kaybetmiş bir halde görüyorum.

4- Onlar benim kardeşime ağladığım gibi ağlamıyorlar, ama onların ağlamasıyla kendimi teselli ediyorum.

Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle dünyanın süsü mahiyetinde olan çocukların kaybedilmesi ise ebeveynleri derinden etkileyen bir durumdur. Emevî devleti halifelerinden biri olan Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720) de oğlunu kaybedince çok üzülmüş fakat etrafındakiler, kendisine *"Baban köküdür, çocuğun ise dalın, kökü olmayan bir şeyin dalı da kalmaz"* diyerek tesellide bulunmuşlardır. Bu sözden yola çıkan bir şair ise Ömer b. Abdulazîz'i şöyle diyerek teselli etmiştir:[38] (Tavîl)

1- تَعَزَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّهُ لِمَا قَدْ تَرَى يُغْذَى الصَّغِيرُ وَيُولَدُ

[37] Hansâ', *Dîvânu'l- Hansâ*, 72.

[38] Ebû'l-Meâlî Bahâuddîn Kâfi'l-Küfât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî b. Hamdûn el-Bağdâdî, *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*, thk. İhsân Abbâs ve Bekr Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, 1996), 4/273.

2- هَلِ ابْنُكَ إِلَّا مِنْ سُلَالَةِ آدَمٍ لِكُلٍّ عَلَى حَوْضِ الْمَنِيَّةِ مُورَدُ

1- Ey Emiru'l- Mü'minin! Metîn ol, bildiğin gibi çocuklar beslenirler ve yeniden doğarlar.

2- Yoksa senin oğlun Âdem soyundan değil mi? Ölüm havuzunda herkesin bir payı vardır.

3. Mersiye Şiirlerine Konu Olan Kişiler ve Varlıklar

İnsanoğlu, geçmişten beri ölümsüzlük için birçok çare aramış fakat bütün bu arayışlar sonuçsuz kalmış ve ölümün değişmez bir gerçek olduğunu kabullenmiştir. Kendisi için ölümsüzlük isteyen insanoğlu, sevdiği bir kişiyi, varlığı veya nesneyi kaybedince ise derin bir acıya gark olmuştur. Her ne kadar acının veya hüznün kişilerde veya toplumlarda oluşturduğu durum ruhen veya şeklen farklılık arz etse de dili aynı olmuştur. Yani mevcut toplumların çoğunda ölen kişiler için ağlandığı ve ağlarken de bazı sözlerin terennüm edildiği gerçeğinin var olduğu söylenebilir. Kayıptan dolayı meydana gelen ağlama veya terennüm edilen sözlerin derinliği, kaybeden ile kaybedilen şey arasındaki yakınlık veya akrabalık bağına değil, kişinin kaybettiği şeye karşı olan sevgisine bağlıdır. Dolayısıyla en iyi mersiye şiirlerinin manevi değeri en fazla olan kişiler veya varlıklar için nazmedildiği ni söylemek yerinde olacaktır. Herhangi bir kişinin veya nesnenin manevi değerinin belirlenmesinde ise kişide bıraktığı tesirin dışında bir de toplumun etkisi vardır. Çünkü bazı dönemlerde ve bölgelerde çok fazla ehemmiyet görmeyen bazı şeyler, sonraki dönemlerde ve bazı bölgelerde oldukça fazla değer görmüştür.

Konuya bu pencereden bakıldığında anne, baba, kardeş gibi aile fertleri ilk dönemlerden beri mersiye şiirlerine öncelikli olarak konu olurken, kadınlar bu durumdan muaf tutulmuş hatta kadınlar için mersiye şiiri nazmeden şairler hor görülmüştür. Fakat Sadru'l-İslâm döneminde manevi değerlerin değiştiği ve bunun da mersiye şiirlerinde ciddi derecede hissedildiği söylenebilir. İslâmi dönemde her ne kadar kadınlar mersiye şiirlerine konu olsa da Emevîler döneminde yine kadınlar için mersiye şiiri nazmetmek utanç kayna- ğı olarak görülmüştür. Fakat bu dönemin nakida şiirleriyle meşhur üç isminden biri olan Cerîr, eşine sevgi dolu bir mersiye şiiri nazmetmiştir. Abbâsîler dönemine gelindiğinde ise farklı etnik unsurların bir arada olması, kültürlerarası etkileşim, şehirleşme, zevk ve eğlence hayatı ve fetihlerde elde edilen ganimetler neticesinde meydana gelen sosyal refah, söz ve düşünce hürriyeti ile birlikte mersiye şiirlerine konu olan varlıklarda ciddi bir çeşitlilik yaşanmıştır. Mersiye şiirine konu olan varlıklar ana hatlarıyla Hz. Peygamber, halifeler, şehitler, şairlerin kendileri, aile fertleri, hayvanlar ve şehirler şeklinde sıralanabilir.

3.1. Hz. Peygamber

Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesi ile âlemlere rahmet olarak gönderilen Peygamber Efendimiz, İslâm dini inmeden önce ve sonrasında bütün yönleriyle örnek bir şahsiyet olarak hayatını sürdürmüş ve kendisi için tanınan süre dolunca Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. İslâmî ilkeler ile içerisinde bulunduğu toplumu tamamen değiştiren Peygamber efendimizin vefatı ise İslâm ümmetini derinden üzmüş ve O'nun için birçok mersiye şiiri nazmedilmiştir. Mersiye şiiri nazmeden kişiler, şiirlerinde daha çok Hz. Peygamber'i Kur'ân-ı Kerîm ayetleri ile anlatmışlardır. Bu tür şiirlerin birçok örneği olmasına rağmen daha çok *"Peygamberin Şairleri"* olarak üne kavuşan üç isimden ikisi olan Kâ'b b. Mâlik ve Hassân b. Sâbit'in şiirleri öne çıkmıştır.[39] Örneğin Hassân b. Sâbit, Hz. Peygamber için nazmettiği bir mersiyesinde O'na olan sevgisini ifade etmiş ve O'nun vefatından sonra ki çaresizliğini şöyle dile getirmiştir:[40] (Kâmil)

1- بأبي وأمّي مَنْ شَهِدْتُ وَفَاتَهُ في يومِ الاثْنَيْنِ النبيُّ المهْتَدي

2- فَظَلِلْتُ بَعْدَ وَفَاتِهِ مُتَبَلِّداً يالهْفَ نَفْسِي لَيْتَني لم أُولَدِ

3- نُوراً أضَاءَ عَلَى البَرِيّة كُلّهَا مَنْ يُهْدَ للنُّورِ المبَارَكِ يَهْتَدِ

1- Anam babam, pazartesi günü vefatına şahit olduğum hidayet Nebisine feda olsun.

2- Onun vefatından sonra çaresiz kalakaldım, vahlar olsun bana keşke doğmasaydım.

3- Mahlûkatın tümünü aydınlatan bir ışıktı, kim nura ve kutsala iletilirse, hidayet bulur.

Kâ'b b. Mâlik'in ise Hz. Peygamberin ne derece takvalı, şerefli, asil ve lütufkâr olduğundan bahsetmiş olduğu mersiyesinin övgü bölümleri şöyledir:[41] (Mütekârib)

1- عَلَي خَيرِ مَن حَمَلَتْ ناقَةٌ أتْقَى البَرِيَّةِ عند التَقَى

2- عَلَي سَيّدٍ ماجِدٍ جَحْفَلٍ و خَيْرِ الأنامِ و خَيْرِ اللَهَا

3- له حَسَبٌ فوق كلِّ الأنا مِ من هشامٍ ذَالِك المُرْتَجَى

39 Abdullah b. Revâha, Hz. Peygamberden önce vefat etmiştir.

40 Hassân b. Sâbit el-Ensârî, *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, şrh. 'Abraa Muhennâ (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l 'İlmiyye, 2. Basım, 1994), 65-66.

41 İbn Mâlik, *Dîvânu Kâ'b b. Mâlik*, 173.

4- تُخَصُّ بِمَا كَانَ مِنْ فَضْلِهِ و كَانَ سِراجاً لنا في الدُّجَى

1- Devenin taşımış olduğu en hayırlıya, takvalılar arasında insanların en takvalısına.

2- Kerem sahibi, şerefli bir efendiye, mahlûkatın ve hediyelerin en hayırlısına(ağla).

3- Onun bütün insanlar üzeri asil bir soyu vardır, işte o ümit olunan Hişam'dan.

4- Onun lütfu ile nasiplenilir, o zifiri karanlıkta bize ışıktı.

3.2. Hulefâ-i Raşidîn

Hz. Peygamberden sonra Hulefâ-i Raşidîn için nazmedilen mersiyelere bakılabilir. Şairler, Hulefa-i Raşidîn'e yazmış oldukları mersiyelerde ise onların hayatlarını, faziletlerini, adil hükümlerini, İslam'a olan hizmetlerini ve Peygamberden onlara kalan mirası ele almışlardır. Bu mersiyelerin övgü bölümlerinde öne çıkan tema ise halifelerin yaşamış oldukları dönemde maruf oldukları özellikleri olmuştur. Örneğin Mağara Hadisesi'nde Hz. Peygambere refik olan Hz. Ebûbekir, *es-Sıddîk* olarak meşhur olmuş ve bir ayet-i kerimede kendine işaret edilmiştir. Hassân b. Sâbit ise Hz. Ebûbekir için nazmettiği mersiyesinde onun sadakatinden ve onu işaret eden ayet-i kerimeden istifade ederek şöyle demiştir:[42] (Basît)

1- إذا تذكرتَ شجواً مِنْ أخِي ثِقَةٍ فَاذكُرْ أخَاكَ أبا بَكْرٍ بِمَا فَعَلا

2- التَّاليَ الثَّانيَ المحمُودَ مشهدهُ وأولَ النَّاسِ طراً صِدْقَ الرُسُلا

3- والثانيَ اثْنَينِ في الغَارِ المنِيفِ وقدْ طَافَ العَدُوُّ بِهِ إذْ صَعَّدَ الجَبَلا

4- وكَان حبَّ رسولِ اللهِ قد عَلِمُوا مِنْ البَرِيّةِ لَمْ يَعْدِلْ بِهِ رَجُلا

1- Güvenilir kardeşimden bahsedeceksen, amelleriyle kardeşin Ebubekir'den bahset.

2- O, iki kişiden biri ahlakı övülmüş, peygamberlere inanan insanların ilkidir.

3- O, yüce mağaradaki iki kişinin ikinciydi ve dağa tırmandığında düşmanlar etrafını sarmıştı.

4- Allah'ın elçisinin sevdiğiydi ve insanlar arasında denginin olmadığını bilirlerdi.

[42] Ensârî, *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, 179; Muhammed İlyas 'Abdurrahman el-Fâluze, *el-Mevsûa'tü fî sahihi's-sîreti'n-nebeviyye*, (Mekke: Metâbiu' Safa, Mekke, 1423/2002), 1/144.

Adaletiyle bilinen ikinci halife Hz. Ömer, bir gün Medine çarşısında gezerken, Mugîre b. Şû'be'nin Hristiyan kölesi Ebû Lü'lü ile karşılaşmış ve aralarında geçen konuşmanın sonrasındaki sabah namazında safları düzenlerken bu köle tarafından yaralanmış ve o akşam vefat etmiştir. Bunun üzerine derin bir üzüntü yaşayan eş-Şemmâh b. Dirâr (ö. 24/645), bu olayı anlatan bir mersiye şiiri nazmetmiştir. eş-Şemmâh b. Dirâr, bu mersiye şiirinin bazı bölümlerinde ise Hz. Ömer'i şöyle diyerek övmüştür:[43] (Tavîl)

1- وَكُنْتَ تَشوبُ العدلَ بِالَبرِّ والتُّقى وحُكْمٍ صَلِيبِ الدينِ غير مُرَقَّقِ

2- أمِينُ النَبيِّ في وحْيِهِ و صَفِيُّهُ كَساهُ المليك جبَّة لم تُمَزَّقِ

3- مِن الدِّينِ و الاِسْلامِ و العَدْل والتُّقى وبابُك من كلِّ الفَواحِشِ مُغْلَق

1- Sen adaleti, iyilik takva ve içinde yumuşaklık olmayan bir din hükmü ile birleştirdin.

2- Nebinin vahyinde güvenilen biri ve O'nun samimi dostudur, Allah (el-Melîk) ona parçalanmaz bir hırka giydirmişti.

3- Bu hırka din, İslâm, adalet ve takvadan oluşuyordu, kapın da bütün kötülüklere kapalıydı.

Edeb timsali olan Hz. Osman'a yazılan bir mersiye de ise övgü, ağlama veya sabır konularından ziyade şehit edilirken evde yaşananlar dile getirilmiştir. Evinde Kur'an okurken kapı kilitlenip yardım alması engellenerek şehit edilen Hz. Osman için Kâ'b b. Mâlik'in nazmettiği mersiye şiiri şöyledir:[44] (Tavîl)

1- فَكَفَّ يَدَيهِ ثُمَّ أغْلَقَ بَابَهُ وَأَيْقَنَ أنَّ اللهَ لَيْسَ بِغَافِلِ

2- وَقَالَ لِمَنْ في دارِهِ لا تُقاتِلُوا عَفَا اللهُ عَنْ كُلِّ امرئٍ لم يُقَاتِلِ

3- فَكَيْفَ رأيتَ اللهَ صَبَّ عليهمُ الْعَدَاوَةَ والبَقْضَاءَ بَعْدَ التّوَاصُلِ

4- وكيفَ رَأيتَ الخيرَ أَدْبَرَ عَنْهُمُ وَوَلَّى كإِدْبَارِ النَّعامِ الجوافِلِ

43 Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed b. Manzûr, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1989), 19/32.

44 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyer'u-a'lâmi'n-nubelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985), 2/527; İbn Mâlik, *Dîvânu Kâ'b b. Mâlik*, 264.

1- Allah'ın gafil olmadığını bildikleri halde önce ellerini kestiler sonra kapıyı kapattılar.

2- Evindekilere dedi ki; karşılık vermeyin, Allah karşılık vermeyen herkesi affetti.

3- Allah'ın onlara bitmek bilmeyen kini ve husumeti nasıl verdiğini gördün.

4- Hayrın ürkek bir deve kuşunun sırtını dönüp gitmesi gibi onlara nasıl sırtını döndüğünü gördün.

Hz. Ali için nazmedilen mersiyelerde ise ağlama bölümü oldukça fazla uzun tutulmuştur. İbn Mülcem tarafından planlanan bir pusuda gizlice zehirli bir kılıçla yaralanan Hz. Ali, aynı günün gecesinde şehit olmuştur. Dönemin siyasî olaylarının etkisinden de olsa gerek Hz. Ali için nazmedilen mersiye şiirleri, diğer halifelere nazaran oldukça fazladır. Bekir b. Hammâd (ö. ?)'ın Hz. Ali için nazmetmiş olduğu mersiyenin bazı bölümleri şöyledir:[45]

1- قُلْ لِابْنِ مُلْجَمِ وَالْأَقْدَارُ غَالِبَةٌ هَدَمْتَ وَيْلَكَ لِلْإِسْلَامِ أَرْكَانَا

2- قَتَلْتَ أَفْضَلَ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمٍ وَأَوَّلَ النَّاسِ اسْلَامًا وَإِيمَانَا

3- وَأَعْلَمَ النَّاسِ بِالْإِيمَانِ ثُمَّ بِمَا سَنَّ الرَّسُولُ لَنَا شَرْعًا وَتِبْيَانَا

4- صِهْرُ النَّبِيِّ وَمَوْلَاهُ وَنَاصِرُهُ أَضْحَتْ مَنَاقِبُهُ نُورًا وَبُرْهَانَا

5- وَكَانَ مِنْهُ عَلَى رَغْمِ الْحَسُودِ لَهُ مَكَانُ هَارُونَ مِنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَا

1- İbnü Mülcem'e söyleyin: Kader galip geldi, yazıklar olsun sana İslâm'ın esaslarını yıktın.

2- İman eden ve teslim olan insanların ilkini ve yaşayanların en faziletlisini öldürdün.

3- İnsanların iman yönüyle en bilginini, üstelik Peygamberin bize getirdiği kuralları (en iyi şekilde) düzenleyen ve açıklayanı (öldürdün).

4- Nebi'nin damadı, dostu ve yardımcısıydı, onun menkıbeleri ışık ve delil oldu.

5- Ali, hasetlerin çokluğuna rağmen Peygamberdendir, Ali'nin Harun'a Musa b. 'İmran'dan kalan yer gibi bir yeri vardır.

[45] Muhammed Süleyman el-Mansurfûrî, *Rahmetün li'l-'Âlemîn*, çev. Samir 'Abdulhamid İbrâhîm (Riyad: Dâru's-Selâm, 1998), 331.

3.3. Şehitler

Mersiye şiirlerine konu olan diğer önemli bir tema ise İslâm dininde en büyük mertebelerden biri olan şehitliktir. Kur'ân-ı Kerîm ayetleri ve Hadîs-i Şerifler ile teşvik edilen şehitlik, İslâmi dönem mersiyelerinde oldukça fazla işlenmiştir. Örneğin Uhud savaşında şehit edilen, Allah'ın aslanı Hz. Hamza için birçok mersiye şiiri nazmedilmiştir. Bunlardan birisi ise Abdullah b. Revâha'ya aittir. Abdullah b. Revâha'nın mersiyesinin giriş bölümleri şöyledir:[46] (Vâfir)

1- بَكَتْ عَيْنِي وَحُقّ لَهَا بُكَاهَا وَمَا يُغْنِي الْبُكَاءُ وَلَا الْعَوِيلُ

2- عَلَى أَسَدِ الْإِلَهِ غَدَاةَ قَالُوا أَحَمْزَةَ ذَاكُمْ الرّجُلُ الْقَتِيلُ

3- أُصِيبَ الْمُسْلِمُونَ بِهِ جَمِيعًا هُنَاكَ وَقَدْ أُصِيبَ بِهِ الرَّسُولُ

4- أَبَا يَعْلَى لَكَ الْأَرْكَانُ هُدَّتْ وَأَنْتَ الْمَاجِدُ الْبَرُّ الْوُصُولُ

5- عَلَيْكَ سَلَامُ رَبِّكَ فِي جِنَانٍ مُخَالِطُهَا نَعِيمٌ لَا يَزُولُ

1- Ağladı gözlerim, ağlaması haktır, ama ağlamak feryat figan etmek fayda vermiyor.

2- Allah'ın aslanı için şafak vakti sordular: Şu ölen adam sahibiniz Hamza mıdır?

3- Ölümüyle Müslümanların tümü musibete uğradı, orada Elçi de musibete uğradı.

4- Ey Ebû Ya'lâ! Sen şanlı dürüst ve yoldaş olduğun halde sana olan güvenimiz yok oldu.

5- Rabbinin selamı, karışımı bitmek tükenmek bilmeyen nimetler olan cennetlerde üzerine olsun.

3.4. Şâirlerin Kendileri

İslâm dininde kişinin sürekli olarak ölümü düşünmesi ve ona göre yaşaması tavsiye olunur. Fakat insanoğlu nedense ölümü hep başkaları için düşünür ve yakınlarımı kaybedersem ne yaparım diye kendini sorgular. Oysaki kaçınılmaz bir son olan ölüm, her canlı için haktır. Bunun farkına varan bazı şairler, bu tür mersiyelerinde kendileri öldükten sonra yapılacak olan merasimi dile getirmişlerdir. Kendisini mersiye şiirine konu eden ilk kişinin Yezîd b. Hezzâk (ö. ?) olduğu rivayet edilir.[47] Kendisi için mersiye nazmeden di-

[46] Ebû'l-Fidâ İsmail 'İmadu'd-Din İbn Ömer İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye min el-Bidâye ve'n-Nihâye li-İbni Kesîr*, thk. Mustafa 'Abdulvahid (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1976), 3/117; Mansurfûrî, *Rahmetün li'l-'Âlemîn*, 337.

[47] Şiir için bk. Ebûbekr Ahmed b. Mervan ed-Dîneverî el-Mâlikî, *el-Mucâlese ve Cevâhiru'l-'İlm*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhur b. Âl-Selmân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998), 2/410; Muhammed b. 'Ubeydullah Ebû

ğer bir kişi ise Hubeyb b. 'Adî (ö. 4/625)'dir. Uhud gazvesinde müşrikler tarafından esir alınan sahâbe, İslâm dininden vazgeçmediği için günlerce aç susuz bırakılmış ve çeşitli işkencelere maruz kalmıştır.[48] Daha sonrasında ise idam edilerek şehit olan Hubeyb b. 'Adî'nin darağacına çıkmadan önce orada olanları ve ruh halini anlatan bir mersiye şiiri söylediği rivayet edilir. Bu şiirin bazı bölümleri şöyledir:[49] (Tavîl)

1- لَقَدْ جَمَّعَ الْأَحْزَابُ حَوْلِي وَأَلَّبُوا قَبَائِلَهُمْ وَاسْتَجْمَعُوا كُلَّ مَجْمَعِ

2- وَقَدْ جَمَعُوا أَبْنَاءَهُمْ وَنِسَاءَهُمْ وَقُرِّبْتُ مِنْ جِذْعٍ طَوِيلٍ مُمَنَّعِ

3- إِلَى اللَّهِ أَشْكُو غُرْبَتِي ثُمَّ كُرْبَتِي وَمَا أَرْصَدَ الْأَحْزَابُ لِي عِنْدَ مَصْرَعِي

4- فَذَا الْعَرْشِ صَبِّرْنِي عَلَى مَا يُرَادُ بِي فَقَدْ بَضَعُوا لَحْمِي وَقَدْ بَانَ مَطْمَعِي

5- لَعَمْرِي مَا أَخْفُلُ إِذَا مُتُّ مُسْلِمًا عَلَى أَيِّ حَالٍ كَانَ لِلَّهِ مَضْجَعِي

1- Bütün grupları etrafımda topladılar, kabilelerini kışkırttılar ve herkesin toplanmasını istediler.

2- Çocukları ve kadınları topladılar ve sağlam uzun bir kütüğe doğru götürüldüm.

3- Önce garipliğimi Allah'a havale ediyorum sonra kederimi, oradaki gruplar ölümüm esnasında beni gözetmedi.

4- Ey Arşın Sahibi, benden istenilene karşı sabır ver bana, etimi parçaladılar, ümidim bitti.

5- Ömrüme yemin olsun ki, Müslüman olarak öldükten sonra Allah için ne şekilde ölürsem öleyim buna aldırmam.

3.5. Aile Fertleri

Mersiye şiirlerinde önemli bir yere sahip olan diğer varlıkların başında ise aile fertleri gelmektedir. Bazı dönemlerde erkekler, eşlerine mersiye yazmayı utanç kaynağı olarak görürken bazı dönemlerde eşler için en güzel mersiyeler nazmedilmiştir. Anne, baba, eş, kardeş ve oğul gibi aile fertleri, mersiye şiirlerine bolca konu olmuştur. Örneğin el-Ferezdak, eşi için nazmettiği bir mersiyesinde onu aşağılarken,[50] Cerîr eşine yazdı-

'Abdillah b. Sellâm, *Tabâkatu fuhûli'ş-şu'arâi*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Muduni, t.s.), 275; Dayf, *er-Rişâ*, 30.

48 Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr b. 'Abdilmelik Ebû'l-'Abbas Şihabuddin, *İrşâdu's-sarî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Mısır: el-Matba'atu'l-Kübra, 7. Basım, 1323/1905), 6/620-621.

49 Ebû'l-Hasan Nuruddîn 'Alî b. Ebîbekr b. Süleyman Haysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Husamuddin el- Kuddusî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 6/200.

50 Şiirin tamamı için bk. Muhammed b. Yezid el-Muberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabi, 3. Basım, 1997), 4/24.

ğı mersiyede ona karşı olan sevgisini ve gönül bağını dile getirmiştir.[51] Eşine karşı sevgisini en güzel şekilde dile getirenlerden birisi ise Hz. Ali'dir. Hz. Fâtıma'nın vefatı üzerine uzun bir mersiye şiir nazmeden Hz. Ali, bu şiirinde her şeyin farkında olduğunu, ölümün nasıl bir şey olduğunu bildiğini fakat yine de ondan vazgeçemediğini dile getirmiştir. Bu şiirin bazı bölümleri şöyledir:[52] (Tavîl)

1- أَلاَ هَلْ إِلَى طُولِ الحَيَاةِ سَبِيلُ وَأَنىَّ وَهَذَا الْمَوتُ لَيْسَ يَحُولُ

2- وَإِنّي وَإِنْ أَصْبَحْتُ بِالْمَوتِ مُوقِناً فَلِي أَمَلٌ مِنْ دُونِ ذَاكَ طَوِيلُ

3- وَإِنّي لَمُشْتَاقٌ إِلىَ مَنْ أُحِبُّهُ فَهَلْ لِي إِلىَ مَنْ قَدْ هَوَيْتُ سَبِيلُ

4- وَإِنَّ افْتِقَادِي فَاطِماً بَعْدَ أَحْمَدٍ دَلِيلٌ عَلَى أَنْ لاَيَدُومَ خَلِيلُ

5- وَكَيْفَ هُنَاكَ الْعَيْشُ مِن بَعْدِفَقْدِهِم لَعَمْرُكَ شَيْءٌ مَا إِلَيْهِ سَبِيلُ

1- Hey! Hayatın uzamasının bir yolu var mıdır? Nasıl olur ki bu ölüm engellenemezken?

2- Ben her ne kadar ölümü kesinkes bilir hale geldiysem de, yine de onun ötesinde bir ümidim var.

3- Ben sevdiğime hasretim, acaba benim için sevgilime ulaşmanın bir yolu var mıdır?

4- Ahmet'ten sonra Fatma'yı kaybetmem hiçbir dostun kalmadığına delildir.

5- Onları kaybettikten sonra yaşamanın ne anlamı olabilir ki, ömrüme ant olsun ki bunun hiçbir yolu yok.[53]

Aile fertleri arasında çocukların ayrı bir yeri vardır. Çocuklar üzerine kurulan hayaller veya onların günahsız olmaları ise yaşanan acının daha fazla olmasına sebep olmuştur. Çocukların henüz büyümemiş ve faziletlerinin oturmuş olmaması, çocuklar için nazmedilen mersiyelerde övgü bölümünün yok denecek kadar az olmasına sebep olmuştur.[54] Fakat büyümüş gençler için yazılan mersiyeler, mersiye şiirlerinin bütün özelliklerini taşımaktadır. Örneğin Ğaylân b. Seleme es-Sekafî (ö. 23/644)'nin Halid b.

51 Şiirin tamamı için bk. Muhammed b. el-Mubarek b. Muhammed b. Meymûn, *Muntehâ't-talebi min Eş'âri'l-'arab*, thk. Muhammed Nebil Târifî (Beyrut: Dâru Sadr, 1999), 5/72-74.

52 Ali b. Ebî Tâlib, *Dîvân li-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Abdurrahman el-Mustavî (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 3. Basım, 2005), 134.

53 Nevzat H. Yanık, *Alî b. Ebî Tâlib Divanı*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 166-168.

54 Uhayha b. el-Cellâh el-Evsî, *Dîvânu Uhayha b. el-Cellâh*, (b.y.y:, t.s.), 20.

Velid komutasında Dûmetü'l- Cendel Gazvesinde şehit olan oğlu Nafi' e söylediği mersiyesi ise şöyledir:[55] (Kâmil)

1- مَا بالُ عَيْنِي لا تُغَمِّضُ سَاعَةً إلاَّ اعْتَرَتْنِي عَبْرَةٌ تَغْشَانِي

2- أرعَى نُجُوم اللَّيْل عِنْدَ طُلُوعِها وَهْناً وهُنَّ مِن الغُرُوب دوانِ

3- يَا نَافِعاً مَن للفَوَارِسِ أحْجَمَتْ عَن فَارِس يَعْلُو ذُرَى الأقْرَان

4- فَلَو اسْتَطَعْتُ جعلْتُ مبّي نَافِعاً بَيْنَ اللَّهَاةِ وبَيْنَ عَقْدِ لِسَاني

1- Gözlerimin neyi var dolu dolu ağlamak dışında bir an bile kapanmıyor.

2- Gece yıldızlarını doğarken takatsiz, halsiz bir şekilde izliyorum ve onlar batmaya mahkûmdur.

3- Ey Nafi'! Süvarilerden hangisi kendisine saldıran rakibinden geri durur, çekinir.

4- Eğer yapabilseydim, Nafi' i boğazımın ve dilimin sözü yapardım.

Mersiye şiirlerinde konu olarak en çok ismi geçen varlığın kardeşler olduğu hatta mersiye şiirlerinin el-Hansâ'ın kardeşine yazdığı şiirlerle ayrı bir hüviyet kazandığını söylemek abartı olmayacaktır. İslâm dini de kardeşliğe ayrı bir önem vermiştir. *"Müminler ancak kardeştirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını bulup düzeltin ve Allah'tan korkup sakının, umulur ki esirgenirsiniz"*[56] ayet-i kerimesi ise bunun en açık delilidir. Her ne kadar kardeş için mersiye şiiri denilince akla ilk gelen isim el-Hansâ' ve kardeşi Sahr olsa da Safiyye bint Abdülmuttalib'in de kardeşi Hz. Hamza için güzel bir mersiye şiir vardır. Bu şiirin bazı bölümleri şöyledir:[57] (Tavîl)

1- فَقَالَ الْخَبِيرُ إنَّ حَمْزَةَ قَدْ ثَوَى وَزِيرُ رَسُولِ اللَّهِ خَيْرُ وَزِيرِ

2- دَعَاهُ إلَهُ الْحَقِّ ذُو الْعَرْشِ دَعْوَةً إلَى جَنَّةٍ يَحْيَا بِهَا وَسُرُورِ

3- فَذَلِكَ مَا كُنَّا نُرَجِّي وَنَرْتَجِي لِحَمْزَةِ يَوْمَ الْحَشْرِ خَيْرِ مَصِير

4- فو الله لَا أَنْسَاكَ مَا هَبَّتْ الصِّبَا بُكَاءً وَحُزْنًا مَحْضَرِي وَمَسِيرِي

[55] İbn Hacer Askelanî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Said b. Besyûnî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2014), 6/227.

[56] el-Hucurât 49/10.

[57] İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Mısır: Dâru's-Sahâbe, 1995), 3/145-146.

5- فَيَا لَيْتَ شِلْوِي عِنْدَ ذَاكَ وَأَعْظَمِي لَدَى أَضْبُعٍ تَعْتَادُنِي وَنَسُور

6- أَقُولُ وَقَدْ أَعْلَى النَّعِيُّ عَشِيرَتِي جَزَى اللَّهُ خَيْرًا مِنْ أَخ وَنَصِير

1- Haberci, Resulullah'ın en hayırlı yardımcısı Hamza'nın vefat ettiğini söyledi.

2- Arşın sahibi gerçek Hak, onu cennette mutluluk içinde yaşasın diye çağırdı.

3- Bu yüzden bizim Hamza için umduğumuz ve beklediğimiz şey de mahşer gününde en hayırlı varışın onun olmasıdır.

4- Allah'a yemin olsun ki, seher yeli estikçe unutmam seni kardeşim, ağlamakla ve yanmakla geçer hem gelişim, hem gidişim

5- Keşke orada benim cesedim ve kemiklerim olsaydı, sırtlanlar ve kartallar beni parçalayaydı.

6- Ölüm habercisi kabileye haberi verdiğinde derim ki: Allah böyle kardeş ve yardımcıya hayır versin.

3.6. Hayvanlar

Daha önceki bölümlerde ifade edildiği gibi değişen toplumla beraber şiirin içeriği değişmiş ve farklı temalar şiire konu edilmiştir. Bu farklılıklardan en dikkate değer olanı ise hayvanlardır. Arap edebiyatında hayvanlara yazılmış birçok mersiye örneği vardır. Şairler, bazen bir keçi, bazen bir köpek bazen de bir kuş veya bir kedi için mersiye şiiri nazmetmişlerdir. Bu türü konu alan mersiye şiirlerinde de önceki türlerde olduğu gibi ağlama, övgü ve sabır bölümlerinin bazıları uzun bazıları kısa olarak ele alınmıştır.

Bu mersiye şiirlerinden bazıları, şairin siyasi otoriteden kedini emin kılmak için sığındığı bir liman vazifesi görürken bazıları gerçekten sevdiği bir hayvanı kaybeden şairin duygularına tercüman olmuştur. Örneğin İbn 'Allâf (ö. 318/930), komşusunun güvercinlerinin yavrularını yediği için öldürülen kedisi için uzun bir mersiye nazmetmiştir. Fakat bir rivayete göre Abbâsî halifesi el-Muktedir (ö. 320/932)'in veziri Ali b. İsa'nın cariyesi, İbn 'Allâf'ın bir kölesine âşık olmuştur. Ali b. İsa da bu durumu öğrenince ikisini de öldürüp, derilerini yüzerek içlerine saman doldurmuştur. Acısını açık şekilde ifade edemeyen İbn 'Allâf, duygularını kedisi üzerinden kinaye yoluyla dile getirmiştir.[58] Fakat Abbâsîler döneminin yenilikçi şairlerinden biri olan Ebû Nuvâs (ö. 198/813 [?]) ise çok sevdiği köpeği Cellâb'ı kaybedince onun için bir mersiye şiiri nazmetmiştir. Bu mersiyenin bazı bölümleri şöyledir:[59] (Recez)

1- يا بُؤسَ كَلبي سَيِّدِ الكِلابِ قَد كانَ أَعناني عَنِ العُقابِ

[58] Zehebî, *Siyer'u-A'lâmi'n-Nubelâ*, 14/515-517; Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, 51.

[59] Hasan b. el-Hâni Ebû Nuvâs, *Dîvanu Ebî Nuvâs*, (Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010), 93-94.

2- وَكانَ قَد أَجزى عَنِ القَصّابِ وَعَن شِراءِ الجَلَبِ الجَلّابِ

3- رِقْشاءُ جَرْداءُ من الثيابِ كأنّما تُبصرُ من نِقابِ

4- كَالبَرقِ بَينَ النَجمِ وَالسَحابِ كَم مِن غَزالٍ لاحِقِ الأَقرابِ

1- Ey köpeklerin efendisi benim yazık köpeğim! Sıkıntılara karşı bana yardım etmişti.

2- Cellâb, kasaplardan ve süt satıcılarından geçinirdi.

3- Elbisesi (derisi) benekli ve tüyleri yumuşak ve kısaydı, sanki peçe altından bakıyordu.

4- O bulutlar ve yıldızlar arasındaki şimşek gibiydi, nice ceylanlara yetişmişti.

3.7. Şehirler

Şehirler ya da başka bir ifade ile memleket, insanoğlu için her zaman farklı bir değere sahip olmuştur. İçerisinde geçen günlere nispetle bazen övülen bazen yerilen şehirler, kaybedildiklerinde ise mersiye şiirinin ana konularından birisi olmayı başarmıştır. Daha çok acıyla yoğrulan mersiyeler, nitelik ve nicelik bakımından şehirler için yazılan şiir türleri arasında ilk sırayı almıştır. Şehir mersiyelerini diğer mersiye türlerinden ayıran özellik ise belirli bir grubun değil, içerisinde yaşayan bütün ahalinin duygularına tercüman olmasıdır.

Şehir mersiyeleri denilince akla ilk gelen mersiye Ebû'l-Bekâ Salih b. Şerif er-Rundi (ö. 684/1285)'nin Endülüs için kaleme aldığı mersiyesidir.[60] Endülüslü şairlerin bu türde Doğulu şairleri açık ara geride bıraktıklarına dair şüphe yoktur. Fakat Doğu'da da bu türün güzel örnekleri vardır. Örneğin Abbâsî halifelerinden el-Emîn (ö. 198/813) ve el-Me'mûn (ö. 218/833) arasındaki taht kavgası savaşa dönüşmüş, Bağdat'ın surları mancınıkla dövülürken bir taraftan da surlardan kızgın yağlar dökülmüş ve ortalık yangın yerine dönmüştür. Bu durumdan muzdarip olan bazı şairler, Bağdat kuşatıldıktan sonra bir mersiye şiiri nazmetmişlerdir. Bu mersiyenin bazı bölümleri şöyledir:[61] (Vâfir)

1- بَكَيْتُ دَمًا عَلَى بَغْدَادَ لَمَّا فَقَدْتُ غَضَارَةَ الْعَيْشِ الْأَنِيقِ

[60] Şiir için bk. el-Makkarî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 4/487-488; Şekîb Arslân, *el-Hulelu's-Sundûsiyye fi'l-ahbâri ve'l-âsâri'l-Endelusiyye*,(Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1355/1936), 3/546-548.

[61] Ebû'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer 'Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dârû'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997), 5/439.

2- تَبَدَّلْنَا هُمُومًا مِنْ سُرُورٍ وَمِنْ سَعَةٍ تَبَدَّلْنَا بِضِيقِ

3- أَصَابَتْنَا مِنَ الْحُسَّادِ عَيْنٌ فَأَفْنَتْ أَهْلَهَا بِالْمَنْجَنِيقِ

4- فَقَوْمٌ احْرَقُوا بِالنَّارِ قَصْرًا وَنَائِحَةٌ تَنُوحُ عَلَي غَرِيقِ

1- Bağdat, güzel yaşamın rahatlığını kaybedince gözlerim ona ağladı.
2- Neşemiz kedere, bolluk ve bereketimiz de sıkıntıya dönüştü.
3- Haset edenlerin nazarı değdi bize ve o nazar Bağdat halkını yok etti.
4- Bir topluluk sarayı yakarken, bir kadın da boğulan bir kişiye ağlıyordu.

SONUÇ

Geleneksel kasidenin ana bölümlerinden biri olan mersiye, tarihsel süreç içerisinde müstakil bir tür haline gelmiş ve kendi içerisinde de ağlama, övgü ve teselli veya sabır olmak üzere üç temel bölüme ayrılmıştır. Bu üç bölümün ise mersiye şiirleri müstakil bir tür olduktan sonra günümüze kadar nazmedilen bütün mersiye şiirlerinde dahi ele alındığını görmek mümkündür. İlk dönemlerde konu yönünden dar bir çerçeveye sahip olduğu söylenebilecek olan mersiye şiirleri, diğer bütün şiir türleri gibi toplumsal olaylar etrafında çeşitlenmiş ve zenginleşmiştir. Örneğin bazı dönemlerde ağlama işini yapan ve cenaze törenlerinde esas söz sahibi olan kadınlara mersiye şiiri nazmetmek utanç kaynağı olarak görülürken İslâmî dönemde bu algı değişmiş ve kadınlar için birçok mersi- ye şiiri nazmedilmiştir. Ayrıca İslâmî dönem, mersiye şiirlerinin dini bir hüviyet kazanmasına sebebiyet vermiştir. Bazı klasik kaynaklarda mersiye ve medih şiirlerinin hemen hemen aynı olarak görülmesi ise henüz o dönemlerde mersiye şiirinin gelişim sürecini tamamlamadığından veya müstakil bir tür haline gelmediğinden kaynaklanıyor olabilir. Gönülde taht kuran bir şeyin kaybedilmesi sonucunda dile getirildikleri için bir nevi şartlı şiirler olan mersiye şiirleri, dönemin psiko-sosyal durumu hakkında da bilgiler vermektedir.

KAYNAKÇA

Âcurî, Ebû Bekr Muhammed el-Huseyn b. Abdillah el-Bağdâdî. *Kitâbu'ş-şerîa'ti li'l-Âcurî*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.

Arslân, Şekîb. *el-Hulelu's-Sundûsiyye fî'l-ahbâri ve'l-âsâri'l-Endelusiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1355/1936.

Askelanî, İbn Hacer. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Said b. Besyûnî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2014.

Bağdâdî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Ḳâsım el-Ḳâlî. *Kitâbu'l-Emâlî*. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1975.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *Tâcu'l- Luğa*. Beyrut: Dâru'l İlm li'l Melâyin, 4. Basım, 1990.

Çelik, Metin-Durmuş, Emine. "Duygusal Ağlamanın Bilmecesi: Ne Zaman ve Neden Ağlarız?". *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi* 2/4 (2018), 415-428.

Çetin, Nihad. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

Dayf, Şevkî. *er-Rişâ*. Kahire: Dâru'l- Meâ'rif, 4. Basım, 1955.

Demirayak, Kenan. *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1998.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru'l-İslam Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-III Emeviler Dönemi*. Erzurum: Eser Ofset, 2012.

Ebû Nuvâs, el-Hasan b. Hâni. *Dîvanu Ebî Nuvâs*. Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010.

Ensârî, Hassân b. Sâbit. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. şerh. 'Abraa Muhennâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l 'İlmiyye, 2. Basım, 1994.

Evsî, Uhayha b. el-Cellâh. *Dîvânu Uhayha b. el-Cellâh*. B.y.y.:, t.s.

Ezdî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde fî Mehâsini'ş-Şi'r ve Âdâbih ve Naḳdih*. b.y.: t.s.

Fâluze, Muhammed İlyas 'Abdurrahman. *el-Mevsûa'tü fî sahihi's-sîreti'n-nebeviyye*. Mekke: Metâbiu' Safa, Mekke, 1423/2002.

Fayda, Mustafa. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/91-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literarü*. çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.

Hansâ'. *Dîvânu'l- Hansâ'*. Beyrut: Dâru'l- Marife, 2. Baskı, 2004.

Haysemî, Ebû'l-Hasan Nuruddîn 'Alî b. Ebîbekr b. Süleyman. *Mecme'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Husamuddin el- Kuddusî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.

İbn Ebî Tâlib, Ali. *Dîvân li-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*. thk. Abdurrahman el-Mustavî. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 3. Basım, 2005.

İbn Hamdûn, Ebû'l-Meâlî Bahâuddîn Kâfi'l-Küfât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî b. Hamdûn el-Bağdâdî. *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*. thk. İhsân Abbâs ve Bekr Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1996.

İbn Hişâm, 'Abdulmelik b. Eyûb el-Humeyrî Cemaluddin. *es-Sîretu'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm*. thk. Mustafa Sekkâ. 4 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Babî, 2. Basım, 1955.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail 'İmadu'd-Din İbn Ömer. *es-Sîretü'n-Nebeviyye min el-Bidâye ve'n-Nihâye li-İbni Kesîr*. thk. Mustafa 'Abdulvahid. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1976.

İbn Mâlik, Kâ'b. *Dîvânu Kâ'b b. Mâlik*. thk. Sâmî Mekkî el-'Âmî. Bağdat: Matbâ'tu'l-Meârif, 1966.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisanu'l 'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed. *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*. 29 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1989.

İbn Meymûn, Muhammed b. el-Mubarek b. Muhammed. *Muntehâ't-talebi min Eş'âri'l-'arab*. thk. Muhammed Nebil Târifî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1999.

İbn Sellâm, Muhammed b. 'Ubeydullah Ebû 'Abdillah. *Tabâkatu fuhûli'ş-şu'arâi*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Muduni, t.s.

İbn Hacer, Evs. *Dîvânu Evs b. Hacer*. thk. Muhammed Yusuf Necm. Beyrut: Dâru Sadr, 2009.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdirrahman b. 'Ali b. Muhammed b. 'Ali. *Ğarîbu'l-hadîs*. thk. Emin el Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1985.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer 'Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Dârû'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997.

İsen, Mustafa. *Acıyı Bal Eylemek (Türk Edebiyatında Mersiye)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.

Korkmaz, Seyfullah. "Tokatlı Şâır Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi''. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002), 185-202.

Makkarî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

Mâlikî, Ebûbekr Ahmed b. Mervan ed-Dîneverî. *el-Mucâlese ve Cevâhiru'l-'İlm*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhur b. Âl-Selmân. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.

Mansurfûrî, Muhammed Süleyman. *Rahmetün li'l-'Âlemîn*. çev. Samir 'Abdulhamid İbrâhîm. Riyad: Dâru's-Selâm, 1998.

Muberred, Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabi, 3. Basım, 1997.

Râzî, Ebûbekr Muhammed b. Zekeriyyâ. *Muhtâru's-sıhâh*. thk. Yusuf el-Şeyh Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'n-Numuzeciyye, 5. Basım, 1999.

Şihabuddin, Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr b. 'Abdilmelik Ebû'l-'Abbas. *İrşâdu's-sarî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Mısır: el-Matba'atu'l-Kübra, 7. Basım, 1323/1905.

Tebrîzî, Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ali b. eş-Şeybanî. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li't-Tebrîzî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kalem, 2000.

Toprak, M. Faruk. "Mersiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/215-217. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Toprak, M. Faruk. *Endülüs Şiirinde Mersiye*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Üstün, Mahmut. *Mersiye Şiirinde İslam'ın İzleri ve Hz. Peygamber'e Yazılmış Bazı Mersiyeler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2016.

Yanık, Nevzat H. *Alî b. Ebî Tâlib Divanı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

Zavotçu, Gencay. ''Mersiyenin Tarihçesi Hakkında''. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 13 (1999), 169-173.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, t.y.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyer'u-a'lâmi'n-nubelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-19-836889
15(8):418-441,2021

Holism as A Contemporary Educational Approach: A Conceptual, Theoretical and Philosophical Justification in the Context of Historical Development

Seyfullah SAHINOGLU*

Abstract

All societies planning to build up a more comfortable and livable world agree that the most correct and virtuous movement towards this goal is to meet the educational needs and expectations of young generations. In this context, creating educational platforms where the most modern facilities and opportunities are offered is among their main duties. In this way, keeping individuals who complete their development through a whole and integrative educational process, in a protected position requires a very particular care and importance. Nowadays, where education problems have gained a global dimension, people and states have sought a more effective and comprehensive approach and model in order to find and implement common solutions to the issue. As a result, societies and nations considering that the most important task of developing a human model capable of overcoming global problems falls into education, realized that it is more correct and important to raise people who adopt universal principles and values such as love, respect, compassion, mercy, self-awareness and social justice along with having a sense of responsibility towards nature, earth and the universe instead of raising monotonous individuals who focus only on economic efficiency as envisaged by modern educational systems and understandings.

In this article, the claim of the holistic approach which is as an effective education model on a global scale that deals with issues and events in the context of wholeness and integrity will be studied in terms of meeting educational goals and expectations.

Keywords: *Holism, Education, Approach, Nature, Universe.*

Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Holizm (Bütünsellik): Tarihsel Gelişim Bağlamında Kavramsal, Kuramsal ve Felsefî Bir Temellendirme

Seyfullah ŞAHİNOĞLU

* Doctorate Student, University of Istanbul Social Science Institute, Department of Philosophy and Religion Sciences, Branch of Education of Religion, Istanbul, Turkey.
Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
seyfayseomer@gmail.com **ORCID** 0000-0002-4675-2916
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 07 December / Aralık 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 10 December / Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 418-441.
Suggested ISNAD Citation: Seyfullah Şahinoğlu, "Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Holizm (Bütünsellik): Tarihsel Gelişim Bağlamında Kavramsal, Kuramsal ve Felsefî Bir Temellendirme", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/14 (Ocak-January 2021), 418-441. www.dergipark.org.tr

Öz

Daha müreffeh ve yaşanabilir bir dünya inşa etmeyi kurgulayan tüm toplumlar, bu amaca dönük en doğru ve erdemli hareketin genç kuşakların eğitimine dair ihtiyaç ve beklentileri karşılamak olduğunu kesinlikle kabul etmektedir. Bu kapsamda en çağdaş imkân ve fırsatların sunulduğu eğitim platformları oluşturmak, onların belli başlı en önemli görevleri arasında yer almaktadır. Bu şekilde tam ve eksiksiz bir eğitim sürecinden geçerek gelişimini tamamlayan bireylerin korunaklı bir konum ve ortama sahip olmaları ise, ayrı bir önem arz etmektedir. Eğitim sorunlarının küresel bir boyut kazandığı günümüzde insanlar ve devletler, konuya ilişkin ortak çözüm bulmak ve uygulamak amacıyla daha etkin ve kapsamlı bir yaklaşım ve model arayışına koyulmuştur. Neticede toplum ve uluslar, küresel sorunların üstesinden gelebilecek kabiliyet ve donanımı haiz bir insan modeli ortaya koymada en önemli görevin eğitime ait olduğunu fark etmiş ve modern eğitim anlayışının öngördüğü şekliyle ekonomik verimliliği esas alan tekdüze bireyler yetiştirmek yerine, sevgi, saygı, şefkat, merhamet, öz farkındalık ve sosyal adalet duygusu gibi evrensel ilke ve değerleri benimseyen, doğa, yeryüzü ve evrene karşı sorumluluk bilinci taşıyan erdem ve fazilet sahibi insan yetiştirmenin çok daha doğru ve önemli olduğunu kavramaya başlamıştır.

Bu makalede, konu ve olayları tamlık ve bütünlük bağlamında ele alan holistik (bütünsel) yaklaşımın küresel ölçekte etkin bir eğitim modeli önermesinden dolayı eğitime dair hedef ve beklentileri karşılama iddiası araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Holizm, Eğitim, Yaklaşım, Doğa, Evren.*

GİRİŞ

Genel de eğitim özelde din eğitiminde temel amaç, kolektif bir bilincin kodlarını taşıyan inanç, düşünce, ahlak, değer ve kimliğe dair her türlü içerik ve ayrıntıyla şekillenen toplumsal ve kültürel zenginliğin devamını sağlayacak kaliteli ve nitelikli kuşaklar yetiştirmektir. Aslında günümüzde sıklıkla dile getirildiği üzere, insan kaynaklı tahribatın ana nedeni olarak gösterilen ve neredeyse alternatif tüm eğitim yaklaşımlarının tetikleyicisi olan Aydınlanma Çağı'nın mekanistik ve indirgemeci(redüksiyonist) eğitim düşünce ve anlayışında bile söz konusu faydaya sürekli bir vurgu yapılmaktadır. Bu eğitim sistemini savunanlar, insanlığın önüne koydukları her türlü imkan ve yenilikle yaşamsal dinamizme güç ve ivme kattıklarını ve daha iyi bir geleceğin kapısını araladıklarını iddia etmektedir. Netice itibarıyla tüm bu söz, tespit ve iddialar iyimser bir yaklaşım olmanın ötesine geçememiş ve nükleer silahlanma, biyolojik savaşlar, çevre kirliliği, açlık ve kuraklık, kaynak israfı, bir türlü gerçekleşmeyen kadın hakları, işsizlik ve gelir adaletsizliği gibi insanlık tarihinde hiç olmadığı kadar zorlu ve büyük sorunlar küresel bir anlam ve hüviyet kazanarak gün yüzüne çıkmış ve insanlık gündemini meşgul eder olmuştur.

1980'lerin ortalarından itibaren adı, yeni bir eğitim hareketi olarak Kuzey Amerika'da duyulmaya başlayan, 'Mekanistik' veya 'Kartezyen-Newtoncu' dünya görüşüne uyarlı ana akım eğitim sistemlerine bir tepki olarak ortaya çıkan holistik(bütünsel) eğitim modelinde, insanın tek ya da avantaj sağlayan birkaç yönüyle değil maddi-manevi tüm yönleriyle ele alınması ve bu çerçevede belirlenecek bir eğitim stratejisine bağlı kalınarak öğretimini tamamlaması en temel şart olarak ileri sürülmüştür. Hayatın, canlı ve anlamlı pek çok parçadan meydana gelen eşsiz bir bütünü temsil ettiğini düşünen holistik eğitimcilere göre buradaki temel amaç, holistik eğitim modelinin uygulandı-

ğı okullarda öğrencilerin, kendilerine sunulan fayda ve avantajlardan haberdar edilmesidir. Dönemsel bir rahatlama veya aydınlanmanın rağbet görmeyip holistik ilke ve kuralların gözetildiği bu okullarda öğrenciler, doğal olarak zengin bir içerik ve kapsamlı bir müfredata sahip olmanın yanı sıra geleneksel ve baskın eğitim anlayışının neden olduğu kaygı ve sorunların tam ve bütünlük kriterleri dikkate alınarak çözüme kavuştuğu daha uygun, etkin ve kalıcı bir eğitim imkân ve ayrıcalığına sahip olmaktadır.

'Holizm (bütünsellik)' ve 'holistik (bütünsel)' kavramları, günümüzde farklı ilmi disiplin ve bilimsel alanlarda yaygın olarak kullanılmaktadır. Sürekli ve hızla artan popülaritesi yanında etkinlik ve kapsamı da genişleyen ve holistik bir dünya görüşü yahut bakış açısını simgeleyen bu kavramlar başta eğitim, felsefe, psikoloji ve tıp olmak üzere; sanattan müziğe, hukuktan işletme ve ekonomiye, tıp ve eczacılıktan mimarlık ve mühendisliğe yahut dil ve ekoloji çalışmalarından hemşirelik ve beslenmeye, profesyonel bir çok alanda giderek artan bir rağbetle karşılaşmaktadır.

1. Holizm (Bütünsellik) Nedir?

1.1. Sözlük Anlamı

En yaygın ve kabul gören şekliyle holizm (bütünsellik); bütünün, meydana geldiği parçaların toplamından daha anlamlı, önemli ve değerli olduğunu savunan felsefi bir görüştür. Kelimenin sıfat hali olan holistik (bütünsel veya bütünselliğe ait) ise, 'bir şeyin veya bir kimsenin parça olarak değil de bir bütün olarak konu edilmesi' ni ifade etmektedir.[1]

Holizm (bütünsellik) bazen 'bütünün, kendisini meydana getiren parçaların toplamından daha büyük olduğuna dair bir teori' olarak tanımlanırken bazen 'böyle bir teori veya inanca dayalı bir uygulama', bazen de 'İnsanı ruh ve beden olarak bölünmez bir bütün kabul eden felsefi görüş' veya 'doğanın bütünlüğü inancı' ya da 'evrendeki her şeyin birbirine hem bağımlı hem de bağlantılı olduğu bir düşünce' şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Yunanca tüm(all), bütün(whole) ve toplam(total) anlamına gelen holos kelimesinden türeyen holizm (bütünsellik), belirli bir sisteme (sosyal, ekonomik, zihinsel, dilsel, biyolojik, kimyasal vb.) ait tüm özelliklerin, bileşen parçalar tarafından tek başına belirlenemeyeceği veya açıklanamayacağı bir kavramı ifade etmektedir.[2]

Anlamsal bir derinlik elde etmek amacıyla bütün-parça ilişkisi bağlamında kapsamlı bir değerlendirme yapmak kaçınılmaz görünmektedir. Buna göre; "Bütün, kendini oluşturan parçalara muhtaçtır. Amaç bütünün görevini yerine getirmesidir. Parça

---

1 Colin McIntosh, *Cambridge Advanced Learner's Dictionar,* (England: Cambridge University Press, 2013), 744.

2 Michael Schemmann, "The Holistic Curriculum in Higher Education", *Abai Üniversitesi Yıllık Bilimsel Konferans,* (Almatı: 30 Nisan 2008).

da yalnızca buna hizmet eder."[3] Aristo'nun ifadesiyle 'parçaların birlikteliğinden yahut toplamından daha öte ve farklı bir değer kazanan bütün', aslında çok daha önemli bir olgu haline gelmektedir. Bundan dolayı holizm (bütünsellik), "birbiri ile ilgili ve birbirine eklemlenmiş parçaların bir arada değerlendirilmesi ile öznenin gerçek niteliğinin kavranabileceğini kabul eden bir yaklaşım biçimi"[4] olarak da bilinmektedir.

1.2. Terim Anlamı

Holizm(bütünsellik) terimini ilk defa kullanarak tanımını yapan Güney Afrikalı devlet adamı General Jan Christiaan Smuts olmuştur (1870 - 1950).[5] 1926 yılında yazdığı kitabında[6] holizmi, doğada evrimsel bir süreç geçiren tüm parçaların kendi toplamından daha büyük bütünleri oluşturma eğilimi olarak tanımlamıştır. Smuts, eserinde bu terimi 'hol, holistik, holizm, hologram, katolik, all, whole' vb. daha pek çok kelimenin kökenini oluşturan Yunanca bütün anlamına gelen 'olos' kelimesine dayandırmıştır.[7]

Bütünsellik anlamına gelen holizm terimini fikir, felsefe ve eğitim programı bağlamında ele alıp sanatsal, felsefi ve bilimsel yazına kazandıran General Jan Christiaan Smuts, esasen Hollanda kökenli bir İngiliz düşünür olup 19. yüzyılın ilk yarısında Büyük Britanya hegemonyasındaki Güney Afrika'da 2 yıl, toplamda ise 14 yıl başbakanlık yapmış biridir. Anlaşılan o ki Smuts, holizm (bütünsellik) terimini bilimsel yöntemin temel yaklaşım biçimi olan redüksiyonizmin (indirgemeciliğin) dikotomik (daimi tümleşik)[8] karşıtı olsun diye benimsemiştir. Bu amaçla yazdığı düşünülen Holism and Evolution adlı eseri, aralarında Sistem Teorisi'nin kurucusu Ludwig von Bertalanffy'nin de bulunduğu birçok bilim insanına ilham kaynağı olmuştur. Kitapta öne çıkan diğer bir temel vurgu ise 'bütünün, bileşenlerinin toplamından daha değerli ve önemli' olduğu şeklindeki tespitin ilkesel bir boyut kazanarak "evrim olgusu içinde genel bir geçerliliğe sahip olduğunun"[9] ifade edilmesidir.

Öte yandan bu girişimin gerçekleştiği 1926 yılında mikro fizikte kuantum kuramı konusunda holistik (bütünsel) görüşün bir ürünü olarak görülebilecek Kopenhag yorumunun redüksiyonist (indirgemeci) görüşe üstünlük kazandığını dile getiren Özcan'a göre bu dönemi, 'holistik-devrimsel zirve' olarak adlandırmak mümkündür. Ona göre bu holistik dönem, takriben beş çeyrek asır önce, 19. yüzyıl başlarında J. Dalton ve

3 Ömer Demir, "Din Eğitiminde Bütüncül Dünya Görüşü Çerçevesinde Bütünsel Öğrenme", *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1, (Bayburt: 2015), 76.
4 Demir, "Din Eğitiminde Bütüncül Dünya Görüşü Çerçevesinde Bütünsel Öğrenme", 76.
5 Schemmann, "The Holistic Curriculum in Higher Education", 3.
6 Jan Christiaan Smuts, *Holism and Evolution*, (Maine: The Gestalt Journal Press, 2013).
7 R.H. Clarken, "Wholistic Education: Toward a Definition and Description", *The 2006 Annual Meeting of the American Educational Research Association,* (San Francisco: 7-11 Nisan, 2006).
8 Mustafa Özcan, "Holistik Bilim", Temmuz 18, 2012 http://kadikoydusunceplatformu.org/holistik-bilim-mustafa-ozcan-18-07-2012/ (Erişim: 03/09/2020).
9 Mustafa Özcan, "Holistik Bilim", Temmuz 18, 2012, http://kadikoydusunceplatformu.org/holistik-bilim-mustafa-ozcan-18-07-2012/ (Erişim: 03/09/2020).

J.L.Proust tarafından ortaya atılan tamamen atomistik nitelikte bir redüksiyonist (indirgemeci) yaklaşım olan 'analitik-devrimsel zirve' dönemine diyalektik bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Sosyolojinin kurucularından Fransız sosyolog Emile Durkheim'e göre holizm (bütünsellik) kavramı, "toplumların, sadece bireylerden oluşan kuru birer yığın ve kalabalıklar olduğu fikrini çürütmektedir."[10]

Holizmin antropolojide üç farklı kullanım alanına sahip olduğunu söyleyen ve bunları geniş bir biçimde ele alan Louis Dumont(1911-1998)[11] holizm ve bireyselliği iki farklı toplum türü olarak ele alıp karşılaştırır ve bunlardan birinin bireyci bir toplumda yaşayan modern insanlar, diğerinin ise kimlik ve kişiliklerini ait oldukları toplumun bütününde görebilen ve bulabilen eski Yunanlılar olduğu sonucuna varır.[12]

Anna Lemkow, bu dünya görüşünün ana prensibini özetlemeye çalıştığı The Wholeness Principle (Bütünlük Prensibi)[13] adlı eserinde "Bütün yaşamın birliği ve tekliği, nihai Hakikat ya da Mutlak'ın her yere yayılmış olması, çok boyutluluk ya da varoluşun hiyerarşik karakteri…"[14] ifadeleriyle konunun inanç, ahlak ve maneviyat varyantlarında ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Holistik eğitim fikrinin öncülerinden Ron Miller'e göre holizm(bütünsellik); bölünmemiş ve her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu bütün bir evren görüşünü savunmakta ve bu bütün, birçok katman ya da konteks aracılığıyla her şeyi kapsayan yaratıcı bir kaynağı temsil etmektedir. Miller ayrıca, varoluşun hiyerarşik karakterinden söz eden Lemkow'un aslında bununla içinde daha az kapsayıcı fenomenlerin anlam kazandığı geniş kontekslere sahip daha kapsayıcı ve kucaklayıcı (daha bütün) bazı fenomenleri kast ettiğini öne sürmektedir.[15]

Bazı holistik düşünürler ise bu bağlamda holarchical kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Bunlardan biri olan Ken Wilber [16] bununla realitenin, esasında bütünler içindeki bütünlerden oluştuğuna işaret etmektedir. Bu durumda, "Hiçbir şey bir tür konteks olmaksızın var olamaz, hiçbir şey yalnızca ayrılmış, bağlantısı koparılmış bir parça değildir."[17] tespitinde bulunmaktadır.

Bilimde de karşılığı olan ve bir hayli rağbet gören holizm kavramının, bir sistem düşüncesine delalet ettiği bilinmektedir. Bu doğrultuda peşi sıra ortaya çıkan ve türev-

---

10 Schemmann, "The Holistic Curriculum in Higher Education", 3.
11 Bruce Kapferer, "Louis Dumont and a Holist Anthropology", *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology,* ed. Ton Otto & Nils Bubandt, (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 187-208.
12 Schemmann, "The Holistic Curriculum in Higher Education", 3.
13 Anna F. Lemkow, *The Wholeness Principle: Dynamics of Unity Within Science, Religion, and Society,* (Illinois: Quest Books, 1990).
14 Lemkow, *The Wholeness Principle: Dynamics of Unity Within Science, Religion, and Society,* 23.
15 Ron Miller, "Bütüncül Eğitimin Felsefi Kaynakları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10, (İstanbul: 2005), 37.
16 Ken Wilber, *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution,* (New York: Shambhala Publications, 1995).
17 Miller, Bütüncül Eğitimin Felsefi Kaynakları", 37.

sel anlamı olduğu varsayılan "kaos ve karmaşıklık"[18] gibi durumlar ise yeni veya acilmiş gibi duran ancak bir elemanın özellikleriyle açıklanamayacak derecede karmaşık bir yapıya sahiptir.

Bilgi ile birlikte 'know-how', 'know-who', 'know-what' ve 'know-why' gibi tekniklerin önemli bir faktör olarak algılandığı mevcut işletme ekonomilerinde ise, holistik (bütünsel) teori "inovatif (yenilikçi) sistemin"[19] zaman içinde nasıl geliştiğini hesaba katmaktadır.

Michael Esfeld, "20.yüzyılın başlarından itibaren holizm kavramının başta felsefe ve quantum fizik alanında yaygın olarak kullanıldığını daha sonra sağlık/tıp ve din alanında ciddi bir popülerite kazandığını[20] ifade etmektedir. Letcher, "kelimenin kökünün insanlık tarihi bağlamında daha da gerilere, eski Yunan ve Mısır medeniyeti dönemlerine kadar uzandığını vurgulayarak holizm kavramını sanatsal bir bakış açısıyla"[21] ele alıp yorumlamaktadır.

Günümüzde yabancı dil öğretiminde aktif olarak kullanılan holizm (bütünsellik) tabanlı yöntem, teknik ve yaklaşımların sürekli artan varlığı neticesinde bir dönem özellikle tıp literatüründe sıkça rastlanılan bu kavram, eğitim alanında da boy göstererek daha etkin ve yaygın bir kullanımla eylem ve uygulama sahasını olabildiğince genişletmiştir. Bu açıdan bakıldığında, alan entegrasyonunu tamamlayan ve öz itibariyle madde ve mana bütünlüğünü ifade etmek için kullanılan holizm, geleneksel ve çağdaş kuramlara birlikte yer veren yapısıyla bir tercih olmaktan ziyade zorunluluk vurgusuyla anılmaya başlanmıştır.

'Kavramsal olarak tüm boyutların birlikte değerlendirildiği bir yaklaşım veya orta ve dengeli bir yol' gibi anlamları olan holizm (bütünsellik), özellikle eğitim sürecinde uygulanan tüm aktif teknik ve yöntemlere eşit derecede önem ve değer verdiğinden eğitim çevrelerinde 'holistik (bütünsel) yaklaşım' adıyla bilinir olmuştur.

Ron Miller'e göre holistik (bütünsel) bir eğitim; her insanın içinde yaşadığı toplum ve doğal dünyada şefkat ve barış gibi manevi değerler yordamıyla kurduğu irtibatlarla kendine sunulan imkân ve kabiliyeti fark edip anlam ve tecrübe ilişkisinden doğan kaza- nım ve birikimle de yaşamsal kimlik ve amaca kavuşma öncülüne dayanmaktadır.[22] Miller, "Bütünsel eğitim, belirli bir yöntem veya teknik olarak tanımlanmamalıdır; aksine, bir

18 Ludwig von Bertalanffy, *General Systems Theory: Foundations, Development, Applications,* (New York: George Braziller Inc., 1968).

19 Schemmann, "The Holistic Curriculum in Higher Education", 4.

20 Michael Esfeld, "Holism and Analytic Philosophy", *Mind* 107/426, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 365-380.

21 Natalie Letcher, *Holism in Ancient Egypt and Greece* , https://sacredaesthetic.wordpress.com/about/about-natalie/ (Erişim: 14/09/2020).

22 Ron Miller, "Holistic Education: A Brief Introduction", *the encyclopaedia of informal education,* 2000, http://infed.org/mobi/a-brief-introduction-to-holistic-education/ (Erişim: 16/09/2020).

paradigma yani değişik şekillerde uygulanabilen bir dizi temel varsayım ve ilke olarak görülmelidir."[23] diyerek konuya farklı bir bakış açısı getirmektedir.

Abraham Maslow'a göre ise holistik (bütünsel) bir eğitim, her insanın entelektü- el, duygusal, sosyal, fiziksel, sanatsal, yaratıcı ve manevi potansiyellerini geliştirerek öğrencilerin kendini gerçekleştirme yoluyla zirvenin en tepesinde olmalarına yardımcı olmaktadır.[24]

Doğal olarak bu tanım ve ifadeler bizi, "holistik (bütünsel) eğitimin bir insanı her yönüyle, bilişsel ve duyuşsal düzeylerdeki tüm gelişim aşamalarını en kapsamlı bir biçimde ele aldığı"[25] sonucuna götürmektedir. Diğer bir deyişle eğitim açısından **holizm,** "Kişinin imkân dâhilinde en iyi ya da en güzel olmasını sağlamak adına bir insanı meydana getiren tüm unsurları dikkate alan en insani gelişmeyi amaçlamaktadır."[26]

2. Holizmin (Bütünsellik) Felsefi Temelleri

2.1. Tarihsel Arka Plan

Her ne kadar birçok araştırmacı[27], holizm kavramını Yunanca olos kelimesinden türeterek günümüzdeki bütünsellik anlamıyla ilk defa kullananın, Holism and Evolution adlı kitabı 1926 yılında yayınlandığında tüm dikkatleri üzerine çeken Güney Afrikalı biyolog ve devlet adamı General Jan Christiaan Smuts olduğunda hemfikir olsa da her biri farklı araştırma sahasında yetkin ve holistik yaklaşımdan azami derecede istifa- de etmiş önemli bazı bilim insanı ve araştırmacı[28] ise tam aksine, holizm kavramını ilk kullananın Smuts olmadığını ve tarihsel seyrinin eski Yunan medeniyetine kadar uzandığını iddia etmektedir. Kökü Yunan, Mısır, Hint ve Çin gibi kadim medeniyet geleneklerine kadar uzanan holistik dünya görüşü; tam bir program ve denge içerisindeki her şeyin birbiriyle uyumlu olarak ana düzenin sürdürülmesine hizmet ettiğini öngörmektedir.

Nitekim Freeman, dünya savaşları arasındaki dönemde çeşitli düşünce okullarında, Smut'un özgün fikirlerinin ötesinde holizm kavramının gelişmek için uygun bir zemin bulduğundan bahsederek[29] bu konudaki düşüncesini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

---

23 Ron Miller, *What are Schools for: Holistic Education in American Culture,* (Brandon, VT: Holistic Education Press, 1992).

24 Schemmann, "The Holistic Curriculum in Higher Education", 3.

25 Karan Singh, "Education for the Global Society" *, Learning: The Treasure Within, The Report to UNESCO of The International Commission on Education for The Twenty First Century,* (Paris: UNESCO, 1996).

26 Sirous Mahmoudi v.d., "Holistic Education: An Approach for 21 Century*", International Education Studies* 5/2, (Isfahan-Iran: 2012), 179.

27 Bu araştırmacılar arasında özellikle 'Michael Esfeld, H.L. Ansbacher, G. Becht, R.H. Clarken, J. Freeman, C. Jolliot, L. McEvoy, & A. Duffy, M.J. Owen & C.A. Holmes, G.R. Taylor, S.J. Hawkins, & D.S.Harvey' örnek olarak gösterilebilir.

28 Bunlar arasında, 'Natalie Letcher, M.J. Owen & C.A. Holmes, G.R. Taylor, S.J. Hawkins, & D.S.Harvey' öne çıkan isimlerdir.

29 Joshua Freeman, "Towards a Definition of Holism", *British Journal of General Practice* 55/511, (London: Royal College of General Practitioners, 2005), 154-155.

Holizmin kavramsal varlığı ve kullanım alanını milattan önceki dönemlere kadar götürenlere göre holistik ideal, devrin yerli kültürlerinde izine rastlanılabilen bir olgudur. Bu yüzden olsa gerek bir aborijin veya yerli kişi, genellikle dünyayı ve evreni anlamla aşılanmış olarak görür. Holistik eğitimciler de, eğitimde var olan bu anlam ve amaç duygusunu geri kazanmak için çaba gösterirler.

Evreni, parçalara indirgenemeyen entegre bütünlerden oluşan bir yapı olarak gören ve bu durumu holizm kelimesine kaynaklık eden holon kavramıyla açıklayan Yunanlılar, öğrenmede holistik bir yaklaşımı savunmuştur. Bu nedenle, "know thyself! (kendini tanı!) ifadesi ve çağrısıyla her insanı kendi yaşamını incelemeye teşvik eden Sokrates, holistik bir eğitimci olarak görülebilir."[30]

20. Yüzyılın başlarında bir kavram olarak kullanılmaya başlayan ve özellikle 1960 ve 1970'li yıllarda Amerika'da gerçekleşen bilim ve kültür hareketliliğinde tarz ve tavrını belli eden holistik paradigma, 1980'lerde değişik alanlarda canlı ve tutarlı bir entelektüel hareket olarak ortaya çıkarak bir çok düşünür ve araştırmacı tarafından yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Ancak holistik eğitim, o sıralar revaçta olan Yeni Çağ hareketi ile özdeş bir yapıya sahip değildir. Yine 1960'larda görülmeye başlayan karşı kültür hareketine ait bir ürün de değildir. Aksine, Aldous Huxley'in[31] perennial felsefe olarak tanımladığı, eski manevi gelenek ve kozmolojilerde derin kökleri olan bir harekettir. Fakat 18. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan ve neredeyse tamamında etkili olan sözde Aydınlanma hareketinin getirdiği analitik düşünme ve bilimsel mantık her alanda hâkimiyet kurunca, insanlığın gelişen kozmosla olan yakın bağlantısının tanınması ve bilinmesi anlamına gelen söz konusu perennial hikmet, romantizm etiketli muhalif bir harekete dönüşmüştür.[32]

Bir tepki akımı olan ve çıkış nedenleri arasında holizm ile ciddi benzerlikler bulunan Romantizm, içinde Jean Jacques Rousseau, Johann Heinrich Pestalozzy ve Fredrich Fröbel gibi bilim insanlarının holistik eğitim teorilerine dair derin kökler barındırmaktadır.[33] Aslında Maria Montessori ve Rudolf Steiner ile Transandantalizm (Deneyüstücülük/Aşkıncılık)[34] akımına mensup Rulf Waldo Emerson, William Ellery Chaning, Henry David Thoreau, Bronson Alcott ve Fransis Parker gibi 19. ve 20. yüzyıl holistik eğiticileriyle birlikte bu üç isim; Rousseau, Pestalozzy ve Fröbel, her fırsatta insanoğlunun manevi yönüne vurgu yapmıştır.[35]

---

30 Jack Miller, "Holistic Education: Learning for An Interconnected World", *Education for Sustainability,* ed. Robert V. Farrell & George Papagiannis, (Oxford, United Kingdom: EOLSS Publishers, 2009), 291.

31 Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy,* (England: Collins Fontana, 1959).

32 Mahmoudi, "Holistic Education: An Approach for 21 Century", 179.

33 Ron Miller, "Holism and Meaning: Foundations for a Coherent Holistic Theory", *Caring for New Life: Essays on Holistic Education (Foundations of Holistic Education Series),* (Brandon, VT: Resource Center for Redesigning, 2000), 19-40.

19.yüzyılın başlarında Ralph Waldo Emerson öncülüğünde başlayan Amerikan edebi, politik ve felsefe akımıdır. O dönemin düşünce akımına ve insanların Tanrı'ya körü körüne bağlılığına bir tepki olarak ortaya çıkmış ve insanın doğaya yönelmesini istemiştir.

35 Mahmoudi, "Holistic Education: An Approach for 21 Century", 180.

Eski Yunanlılar, insanı bir birey olarak hakkıyla anlamak için "doğanın bir bütün olarak anlaşılması gerektiğine inanırdı."[36] Anadolu'da Efes'te yaşayan Sokrates öncesi (Pre-Socratic) bir filozof olan Efesli Heraklitus (M.Ö.500), "parçalardan ve onları anlamak için kullanılan anlatılardan oluşan bir bütün meydana getiren her şeyin"[37] birbiriyle bağlantılı olduğunu düşünmekteydi. Uyumla birlikte uyumsuzluk ve anlaşmazlık durumlarının varlığına olan inancı ve bunu bir zaruret kabul etmesi, Heraklitus'un **holistik** felsefesini destekler nitelikteydi. Ona göre, "çiftler, hem her şeydir hem her şey değildir. Birlikte çizilen ayrı ayrı, parça parça da çizilir. Uyumluluk varsa uyumsuzluk da vardır. Bir (tek olan) her şeyden oluşur ve her şey de birden sadır olur (çıkar)."[38]

Değişime tabi olmaksızın evrende olduğu gibi kalan ve başka bir varlığa dönüşmeyen hiçbir nesnenin bulunmadığını söyleyerek, "panta rei"[39] (her nesne akar) görüşünü ortaya atan Heraklitus'a göre, evrende var olan her şey zıttı ile kaim olup tüm varlıklar varlık gerekçesini bu zıt unsurlardan birini temsil etmeye borçludur. Bu yüzden hiçbir varlık zıttı olmadan tanımlanamaz. İyi-kötü, sıcak-soğuk ve doğru-yanlış gibi kavramlar göreceli olup birbirlerine karşı mutlak bir üstünlük iddiasında bulunamazlar. Evrende görülen muhteşem denge ve düzen, söz konusu zıtlık sayesinde meydana gelmektedir. En küçük bir şaşma yahut denge kaybı logosun ölçü ve kararına zarar vermektedir.

Heraklitus, 'savaş' kavramını farklı bir şekilde ele almaktadır. İnsan, toplum ve ulusların gereksinim duyduğu denge ve düzenin inşa ve devamında savaş ve çatışmaların önemli bir rol oynadığını iddia etmektedir. Anlaşılan o ki 'zıtlıkla gelen denge' fikri, onun siyasi düşüncelerinin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur.

Ancak evrende gözlemlenen tüm bu değişim ve dönüşüm sürecinde hiçbir zaman değişmeyen, düzenleyici niteliğiyle evrensel kurallar koyarak evrenin genel uyumunu sağlayan ve 'temel ilke, yasa, öz, us, kural ve söz' gibi anlamları olan evrensel bir varlık, Logos'tan söz edilmektedir. Bireyin doğru bir çizgide gelişmesi tamamen Logos ve ilkelerine uymasına bağlıdır. Böylece evrende değişim ve dönüşüm hareketliliğinden doğan ve sadece bir görüntüden ibaret olan çokluk yerine gerçek olan birliğin farkına varılarak onun mutlak egemenliğine şahit olunur. Kaldı ki Heraklitus, hayat ve ölüm arasında mahiyet itibarıyla ciddi hiçbir farkın olmadığını savunmaktadır.

---

36 Michael J. Owen & Clive A. Holmes, "Holism in the Discourse of Nursing", *Journal of Advanced Nursing* 18/11, (New York: Wiley Publishing, 1993), 1688-1695.

37 Matthew Meyer, *Heraclitus on Meaning and Knowledge Legitimation: Unity and Fragmentation in Primary Thinking,* (Oxford, United Kingdom: Lambert Academic Publishing, 2010).

38 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy,* (London, United Kingdom: Taylor & Francis Group, 2005), 51.

39 Vishwanath Prasad Varma, "Sri Aurobindo and Greek Philosophy", *Philosophy East and West* 10/3-4, (Hawaii: University of Hawaii Press, Ekim 1960 - Ocak 1961), 135-148.

Antik Çağ Yunan filozofu Platon (M.Ö.400) da, "Bağlantılılığın önemini açıklamak ve sembolizmi soyut akıl yürütmeyle birleştirerek…." ifadeleriyle holistik düşünceyi benimsediğini göstermiştir. Bu tespiti yapan Cynthia Hampton, bazı bilginlerin Platon'un holizmine dair bir takım çekinceleri olmasına rağmen, manevi içerik dâhil olmak üzere insan deneyiminin genişliğini kapsama ve bunları rasyonel olarak açıklama yönündeki girişimlerinin söz konusu amaca uygun olduğunu ve esas itibarıyla da bütünsel bir yapı arz ettiğini ileri sürmektedir.[40]

Antik Yunan filozofu Aristoteles (M.Ö.384-322) de, holistik düşünceleriyle tanınmaktadır. Özellikle ona ait olduğu belirtilen "somut holizm (gerçek bütünsellik)"[41] kavramı, bir hayli popülerdir. Theodore Scaltsas, bu holizm biçiminin, bir öznenin parçaları şeklinde değil de esas (nihai) özneler olarak ayrıntılara odaklandığını belirtmektedir. Ona göre, bir özne olmak, bir maddeye ait olan elementlerin birleştiricisi olmaktır. İşte bu, Aristoteles'in somut holizminin temel taşıdır. "Söz konusu birleşme, unsurları (elemanları) bir küme ile ilişkilendirerek değil, temel biçim ilkesine göre öğelerin yeniden tanımlanması ile gerçekleşir."[42]

Bundan hareketle, Yunan kültüründe resmen kabul edilmese de Sokrat öncesi dönemden 17. yüzyıla kadar olan zaman aralığında, hayatın kendisi ve anlamına dair genel kapsamda öz bir betimleme yapmak amacıyla holistik dünya görüşü ve bakış açılarından büyük ölçüde yararlanıldığı söylenebilir.[43] Buradaki 17. yüzyıl ibaresiyle özellikle Descartes'in (1596-1650) dört kartezyen kural üzerine inşa ettiği ve geliştirdiği bilimsel metodun ortaya çıkış tarihine vurgu yapıldığını belirtmekte fayda var. Bu kurallar; "kanıta dayalı açık ve belirgin fikirler, sorunları yönetilebilir parçalara ayırarak analiz etme, basitten karmaşığa ilerleme ve derin düşünme yoluyla sentezleme"[44] olarak özetlenebilir.

Ancak Heidegger (1889-1976) Platon'un öğretilerinin pek çok akademisyenin anladığı ve savunduğu şekliyle holistik olmadığını, aksine o sıralar özellikle somut ve gözle görülür olan şeylere odaklanmayı bir gereklilik kabul eden Descartes'ın fikirlerinin adeta öncüsü niteliğinde olduğunu iddia etmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da Batı toplumunda, her varlığın kendisini meydana getiren kısım, parça ve özellik gibi tümdetaylarıyla ayrı ayrı ele alınmasının daha doğru ve uygun ve hatta zorunlu olduğuna dair yeni ve güçlü bir inanç ortaya çıkmıştır. Böylece bu fikirler, Batı bilimsel ve felsefi düşünce sistemine iyice yerleşmiş ve insanı çevreleyen somut şeylere odaklanmak bu yeni

Cynthia Hampton, "Overcoming Dualism: The Importance of the Intermediate in Plato's Philebus", *Feminist Interpretations of Plato,* ed. Nancy Tuana, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994), 217-242.

41 Theodore Scaltsas, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics,* (New York: Cornell UniversityPress, 1994).

42 Scaltsas**,** *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics,* 7.

43 Owen, "Holism in the Discourse of Nursing", 1688-1695.
Derek Johnston**,** *A Brief History of Philosophy. From Descartes to Derrida***,** (London, Great Britain: Continuum, 2006).

durum için temel bir esas kabul edilmiştir. Şu da bir gerçek ki bu tecrit (izolasyon) duygusu, varlıklar arasındaki ilişkileri görmezden gelerek her şeyin bütünüyle insan tüketimi için öngörüldüğü bir ortam yaratmıştır.[45]

Burada Shroff'un[46] Owen ve Holmes[47] tarafından holizmin tarihsel köklerinin tanınmasına dair gündeme getirilen konulara ilişkin yaptığı ekleme ve katkıları unutmamak gerekir. Ona göre, aslında yaklaşık dört yüzyıl öncesine uzanan bir geçmişe sahip holistik bir dünya görüşü, o sıralar holistik karakter taşımayan mevcut pek çok görüş ve düşünceye rağmen evrensel olarak kabul edilen baskın bir düşünce biçimidir. Hatta holizmin tarihsel seyri dikkatle incelendiğinde, zaman ve bölge açısından bir takım farklılıklar gözlemlenmiş olsa da temel kavramların değişmeyerek hep sabit kaldığı görülmektedir. Söz konusu ilavesinde, "insanlar da dâhil olmak üzere evrendeki tüm varlık ve sistemler, müstakil parçaların ayrıştırılarak (izole edilerek) incelenmesi ile anlaşılamayacak birleşik bir bütünün parçası olarak görülmektedir"[48] diyerek Aristoteles'in 'Bütün, kendini oluşturan parçaların toplamından daha fazladır." sözüne de bir anlamda açıklık getirmektedir.

2.1.1. Batı Dünyası ve Holizm (Bütünsellik)

Heidegger'in söz konusu keskin çıkışının ardından bilimsel platformlarda sıklıkla gündeme gelen holistik yaklaşım, hakkında en çok konuşulan konulardan biri haline gelmiştir. Özellikle 80'li yılların ortalarından itibaren etkisini iyiden iyiye hissettirmeye başlayan holistik yaklaşım, Batı dünyasında farklı algı ve iz düşümlere sahne olmuştur.

80'li yılların ortalarından itibaren ilk olarak Kuzey Amerika'da görülmeye başlayan holistik (bütünsel) eğitim hareketi, etki ve kapsamı sadece eğitimle sınırlı olmayan başta sağlık/tıp, psikoloji, felsefe, dil, hukuk ve fizik olmak üzere diğer bilimsel alanlarda da yansıması olan güçlü bir dünya görüşüne dayanmaktadır. Kökü Yunan, Mısır, Hint ve Çin gibi kadim medeniyet geleneklerine uzanan holistik dünya görüşü; tam bir denge ve program içindeki her şeyin birbiriyle uyumlu bir şekilde ana düzenin devamına katkı sunduğunu öngörmektedir. Yaklaşık dört asırlık bir zaman diliminde Batı dünyasındaki beşeri kültür ve medeniyet tekâmülünün hemen her aşamasında önemli bir tesir icra eden holistik yaklaşım; bilimsel ve felsefi birçok farklı görüş, düşünce, akım ve hareket tarafından adeta kuşatılan Batı uygarlığında zaman zaman etkisini yitirmiş gibi gözükse de

---

45 William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought,* (New York: Fordham University Press, 2003).

46 Farah M. Shroff, "Conceptualizing Holism in International Interdisciplinary Critical Perspective: Toward a Framework for Understanding Holistic Health", *Social Theory & Health,* 9/3, (United Kingdom: Palgrave Macmillan Ltd., Ağustos 2011), 244-255.

47 Owen, "Holism in the Discourse of Nursing", 1688-1695.

48 Shroff, "Conceptualizing Holism in International Interdisciplinary Critical Perspective", 244-255.

gerçekte öz ve varlığını hiçbir zaman kaybetmeyerek bugünlere kadar varlığını sürdürme başarısı gösteren etkili bir paradigmadır.

Ancak Batı'ya ait bilim, sanat ve teknoloji alanında ortaya çıkan her türlü buluş, keşif, icat ve yenilik, birey ve toplumlara aradığı huzur ve sükûnu vermek bir yana yaşamsal kaygı, endişe, korku ve çekincelerin ciddi ölçüde artmasına neden olmuştur. Bu gidişin önünü almak ya da en azından hızını kesmek adına dönemin bilgin, düşünür ve bilim insanları, geleneksel kalıplamayla ekonomik bir üreten haline dönüştürülmeye çalışılan insanı bu tür sistem ve modellere karşı dirençli hale getirmek amacıyla onu ruh, zihin, duygu, akıl ve maneviyat bütünlüğünde ele alan holistik bir bakış açısıyla onarmaya, güçlendirmeye ve deyim yerindeyse formatlamaya karar vermiştir.

Ortaçağ'dan tevarüs eden her türlü inanç, fikir ve düşünceden Aydınlanma felsefe-si sayesinde kurtularak adeta bir arınma dönemi yaşayan Batı dünyası, özellikle 18. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan zaman diliminde mekanist, Kartezyen-Newtoncu, redüksiyonist (indirgemeci) ve parçacı dünya görüşlerine teslim olmuş, kurtulduğunu sandığı sancı ve buhran dolu bir dönemin ardından sıkıntı ve bunalımlı başka bir sürece girmiş ve kendini yeniden çıkış yolu arayan bir durumda bulmuştur. Bu çerçevede, örneğin Jean Jacques Rousseau (1712-1778) bir başkaldırı veya çıkış olarak okunması gereken anlamlı bir teşebbüste bulunarak 'Doğacı Yaklaşımı' öne sürmüştür. Bünyesinde **holistik** bir öz barındıran doğacı yaklaşım sistematiğinde "Rousseau;

a) akılcılığa karşı duyguculuğu,

b) toplumculuğa karşı bireyciliği,

c) baskıcılığa karşı özgürlüğü savunmuştur."[49]

Rousseau, 'Emile' adlı eseriyle aralarında Pestalozzi, Froebel ve Montessori gibi isimlerin yer aldığı kendinden sonraki pek çok batılı eğitimciyi derinden etkilemiştir. İnsanın duyusal, duygusal ve zihinsel olduğu kadar sosyal özellik ve yetenekleriyle de bir bütün olarak algılanması ve gelişiminin buna göre planması gerektiğini öne sürerek holistik bir duruş sergileyen Rousseau'nun insan doğasına yönelik özgün tespit ve görüşleri, eğitimde alternatif yöntem ve model arayışında olanlara öncülük ve rehberlik etmeye devam etmektedir.

Bununla birlikte Rousseau, savunduğu eğitim anlayışının ilkelerini ortaya koyarken holistik bir tutum ve duruş sergilemekten ziyade bir 'hümanist' gibi davranmayı tercih etmiştir. Ancak buna rağmen, holistik bir eğitim için gerekli temel bazı düsturları dile getirmekten geri durmamıştır. Bununla da yetinmeyip çocuğun öz itibariyle iyi olduğunu, iyilik yapmaya yatkın yaratıldığını ve bu nedenle çocuğun ruhsal anlamda kendi doğal yapısına göre gelişmesine imkân verilmesi gerektiğini söylemiştir. Çocuğun doğal olarak ve mutlak manada 'iyi, saf ve temiz' olduğu görüşünü, holistik eğitim anlayışının temel ve

[49] Bülent Akdağ, "Alternatif Eğitim Modelleri", *Zil ve Teneffüs Dergisi* 6, (Ankara: Algı Yayıncılık, 2006), 34-44.

vazgeçilmez yapı taşlarından biri görüp bu veçhile savunanlar, elbette dönemin 'her çocuk günahkâr doğar' şeklinde ifade edilen etkin ve yaygın köktenci görüşünü tümüyle reddetmiştir.[50]

Daha sonraki yıllarda Mario Montessori de, hem eğitim anlayışında hem de kurucusu olduğu okul müfredatlarında çocuk ve doğasına ilişkin görüş ve düşüncelerini izah ederken Rousseau ile aynı çizgide olduğunu açıkça beyan etmiş ve dönemin fundamentalist dindarlarının tepkisini üzerine toplamıştır. Montessori, Rousseau'nun 'bütün insanlar doğuştan iyidir' düşüncesine katıldığını açıklamış ancak Hristiyanlıktaki ilk günah inancına uygun düşmeyen bu yaklaşımından dolayı, dönemin dindar kesimlerince ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.[51]

Holistik düşüncenin, Batı topraklarında esasen 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başlarına denk düşen Romantik dönemde bir hayli faal ve popüler olduğu kabul edilmektedir.[52] Öyle ki, dönemin eğitim felsefecileri, inançları hakkında bir şeyler yazarken bile holistik uygulamaları deneyimlemekteydi. Neticede bu çalışmalar, şiirsel yazılara ve çağdaşı oldukları bazı insanların görüşlerine ivme kazandırmıştır.[53]

18. Yüzyıl sonlarında yaşamış 'Novalis' lakabıyla bilinen Alman şair ve idealist Georg Friedrich Philipp von Hardenberg (1772-1801) de Rousseau gibi Romantik dönemin önemli temsilcilerinden biridir.[54] Novalis, "çağdaşı Hölderlin and Schelling ile beraber Newton gibi bilim adamlarınca ileri sürülen; doğanın, birbiriyle çarpışan ancak kendi içerisinde yaşamdan yoksun bireysel ve rastgele hareket eden parçacıklardan oluştuğu yönündeki mekanistik ve indirgemeci görüş ve iddialara karşı çıkmış"[55] ve akademik çevrelerin neredeyse tamamını etkisi altına alan ve postmodernizmin temel payandası kabul edilen söz konusu 'parçacı ve indirgemeci' (fragmentation and reductionism) düşünce akımları nedeniyle horlanan, dışlanan ve pasifize edilen holistik yaklaşımın yeniden önem ve değer kazanarak canlanmasına vesile olmuş ve duyarlı kesimler tarafından 'sönmeye yüz tutan holistik ateş korlarını canlandıran adam' olarak adlandırılarak özel bir iltifat ve itibara layık görülmüştür.

---

50 John (Jack) P. Miller, *The Holistic Curriculum: Second Edition,* Düzeltilmiş ve genişletilmiş baskı, (Toronto, Canada: University of Toronto Press, 2007).

51 Akdağ, "Alternatif Eğitim Modelleri", 34-44.

52 Jennifer J. Baker, "Natural Science and the Romanticisms ", *ESQ: A Journal of the American Renaissance* 1/4, (Basel, Switzerland : Project Muse, 2007), 387- 412.

53 Mahmoudi , "Holistic Education: An Approach for 21 Century"**;** Scott H. Forbes, *Holistic Education: An Analysis of Its Intellectual Precedents and Nature, (*Oxford, England: University of Oxford, 1999)**;** Delores S. Harvey, George R. Taylor, and Stephanie Johns Hawkin, *Applying Twelve Different Learning Theories to Improve Classroom Teaching: Ways to Close the Achievement Gap,* **(**Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2008).

54 Kristin Gjesdal, "Georg Friedrich Philipp von Hardenberg (Novalis)", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalt, (Stanford, CA: Stanford University, 2009).

55 Geoff Taggart, "Dewey and the Romanticism of Holistic Education**",** *Encounter: Education for Meaning and Social Justice* 14/2, (Brandon, VT : Holistic Education Press, 2001), 17-22.

"Romantizmin en gerçek yanı ve özü, bireysel anı veya bireysel durumu mutlak hale getirmek, evrenselleştirmek ve sınıflandırmaktır"[56] diyen Novalis'in diğer bir çağdaşı olan Coleridge(1772-1834) ise, dünyanın bir insan zihninde, onu anlayabilmesi ve sanatçının yaratıcı düşüncesinin ortaya çıkmasına olanak sağlayacak en elverişli platformun kurulması için inşa edildiğini söyleyerek Novalis'in bu öncü tespitine önemli bir katkı sunmuştur.[57]

Dönemin bir başka yazar ve filozofu olan ve "Alman edebiyatında çoğunlukla 'Fırtına ve Stres' hareketinin babası olarak bilinen"[58] ve aynı zamanda holistik bir dünya görüşünü teşvik eden Johann Georg Hamann (1730-1788), 1758'de Londra'da bir dönüşüm deneyiminden sonra dönemin aydınlanma görüşlerini reddederek Tanrı'nın (İncil'in) merkezde olduğu kutsal ve teolojik bir bağlamı, savunageldiği felsefesinin temeline sabitlemiştir.[59] Hamann, düşüncesini bir adım daha ileriye taşıyarak, Tanrı'nın yaratıcı olarak kabul edilmeksizin salt akıl yordamıyla doğayı anlama ve özümseme çabalarının beyhude olup netice itibarıyla doğanın yanlış anlaşılmasına sebebiyet vereceğini iddia etmiştir.[60]

2.1.2. Afrika ve Doğu Dünyası'nda Holizm (Bütünsellik)

Hayat ve evrene ilişkin görüş ve düşüncelerin holistik felsefe ve bakış açısı ile ilişkilendirilmesi sadece Batı dünyasına özgü bir durum değildir. Dünyanın en eski uygarlıklarına ev sahipliği yapmış Asya, Afrika ve Hint Alt Kıtası'nda bilim, sanat ve kültürel alanları kapsayan tarihsel en basit bir araştırma bile, bu coğrafyada yaşayan insanların inanç ve düşünce sistemlerinin oluşumunda derin ve köklü izler bırakan 'holizm' kavramının, etkin, yaygın ve geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu göstermektedir.

Hatta holistik düşüncenin, söz konusu bölgelerde evrensel bir yapıya bürünerek belirginlik kazandığı da bilinen bir gerçektir. Çin tıp geleneği,[61] geleneksel Hint insan bütünlüğü vizyonu,[62] kozmosu(evreni), manevi bir bütünlük içinde bir (tek) olarak gören ve her şeyin birbirine bağlı ve bağımlı olmasından dolayı ruhun maddeden ayrı

Henri Peyre, "Romantic Poetry and Rhetoric", *Yale French Studies, 50 Years of Yale French Studies: A Commemorative Anthology* 96/ 1: 1948-1979, (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1999), 29-41.

57 Taggart, "Dewey and the Romanticism of Holistic Education", 17-22.

58 James C. O'Flaherty, "Some Major Emphases of Hamann's Theology", *The Harvard Theological Review* 51/1, (United Kingdom: Cambridge University Press, 1958), 39-50.

59 Ted Kinnaman, "Johann Georg Hamann (1730-1788)", *Internet Encyclopedia of Philosophy,* t.y.

60 O'Flaherty, "Some Major Emphases of Hamann's Theology", 39-50.

61 John (Jack) P. Miller, "Introduction: Holistic learning", *Holistic Learning and Spirituality in Education: Breaking New Ground,* Ed. John P. Miller vd. (Albany, NY: State University of New York Press, 2005), 1-6; Richard E. Nisbett vd. " Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition", ***Psychological Review*** 108/2, (Washington, USA: American Psychological Association,2001), 291-310.

62 Miller, "Introduction: Holistic learning", 1-6.

düşünülemeyeceğine inanan Afrika kültürüne ait görüş ve fikirler,[63] Mısır sanatı ve dili,[64] evrende birlik konusu çerçevesinde şekillenen İlk Amerikan Ulus felsefeleri[65], Yeni Zelanda yerlisi olan Maori şifacılarının hauora (sağlık felsefesi) ve refah hakkındaki görüşleri[66] ve İslam'dan önce Hun İmparatorluğu ve Göktürk Devleti gibi bir çok büyük devlet kurmuş Türklere ait Gök Tanrı dini ile bu dindeki kozmoloji yani kainat tasavvuru[67], bu konuda verilebilecek en güzel örneklerdendir.

Emperyalizmin tüm dünyada, hayatın hemen her alanında etkisini göstermeye başladığı yıllarda bu inanç ve görüşlerin birçoğu Batılı ve Batıcı analitik ve bilimsel sistem ve düşünceler tarafından itibarsızlaştırılıp deyim yerindeyse ıskartaya çıkartılmıştır.[68] Bununla birlikte, son zamanlarda özellikle felsefe, sağlık ve bilim alanında yaşanan kıpırdanma ve canlanmalar, Batı'nın sistematik dayatmasıyla oluşan tüm düşünsel ve kültürel yapılanmalara karşı ciddi bir başkaldırı, meydan okuma ve hatta sistemik bir müdahaleyi göze alma cesaretine tanıklık etmemizi sağlamıştır.[69]

Bu arada Freeman, holizm kavramının dünya savaşları arasındaki dönemde değişik düşünce okullarında Smuts'a atfedilen özgün düşüncelerin ötesinde bir gelişme kaydettiğine vurgu yaparak holizmin yeniden keşfi ve güçlenmesiyle ilgili bazı yeni görüşler ileri sürmüştür.[70]

Holistik düşünce okulları bölgeden bölgeye değişiklik gösterse de zaman içerisin- de ortaya çıkan yeni gelişmelere bakıldığında farklılıklardan ziyade benzerliklerin hâkim bir unsur olarak algılanıp kabul edildiği görülmektedir. Bir hayli sağlam ve köklü bir dizi prensipten oluşan söz konusu benzerliklerin, onları bir arada tuttuğu bilinen bir gerçektir. "İnsanlar da dâhil evrendeki tüm varlık ve sistemler; müstakil parçalara ayrıştırılsa (izole edilse) dahi üzerinde inceleme, araştırma ve değerlendirme yaparak bir sonuca varma-

63 Shroff, "Conceptualizing Holism in International Interdisciplinary Critical Perspective", 245.

64 Natalie Joyce Letcher, *The Ancient Art of Holistic Thinking: Philosophies of Holism in Ancient Egypt & Greece,* (California, USA: Smashwords Edition, 2015).

65 Shroff, "Conceptualizing Holism in International Interdisciplinary Critical Perspective", 245.

66 Mason H. Durie, "A Maori Perspective of Health", *Social Science and Medicine* 20/5, (Netherlands: Elsevier, 1985), 483-486; Glenis Tabetha Mark & Antonio C. Lyons, "Maori Healers' Views on Wellbeing: The importance of Mind, Body, Spirit, Family and Land", *Social Science and Medicine* 70/11, (Netherlands: Elsevier, 2010), 1756-1764.

67 Hikmet Tanyu, *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1986); Ünver Günay ve Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi,* (Ankara: Ocak Yayınları, 1997); Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi: Birinci Kısım, İslamiyetten Evvel Türk Medeniyeti*, haz. Dr. Ali Duymaz (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015); İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini,* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlan, 1980); Ali Ahmetbeyoğlu ve Hüseyin Şen, "Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi ", *Türk Dünyası Araştırmaları* 119/234, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2018), 45-74.

68 Mahmoudi , "Holistic Education: An Approach for 21 Century",

69 Heinz Ludwig Ansbacher, "Rogers Formative Tendency, Smuts, and Adler - Humanistic Consensus", *Journal of Humanistic Psychology* 18/3, (California, USA: SAGE Publications, 1978) .87-92; Doreen Kronick, "Holism and Empiricism as Complementary Paradigms", *Journal of Learning Disabilities* 23/1, (California, USA: SAGE Publications, 1990), 5-8; Owen, "Holism in the Discourse of Nursing"; Shroff, "Conceptualizing Holism in International Interdisciplinary Critical Perspective".

70 Freeman, "Towards a Definition of Holism".

nın ya da anlam çıkarmanın zor ve neredeyse imkânsız olduğu bir bütüne ait kısım ve parçalardır"[71] şeklinde ifade edilen ve savunulan bu görüş, yaygın olarak da benimsenen en temel ilkelerdendir. Onlara göre bu parçalar aktif olup birbirleriyle sürekli bir ilişki içerisindedir. Birbirine bağlı, bağımlı ve bağlantılı olma durumu benzer şekilde madde için de geçerli olup sürekli bir değişimle ortaya çıkan bu dinamik yapı, bir anlamda zamana değer ve anlam katan dönüşümün de yegâne sebebidir.

Holistik dünya görüşü, sadece beden veya organizmaya değil, çoğu zaman manevi ve dini düşünce biçimleriyle ilişkilendirilerek çok daha büyük bir dünyaya yani evrene odaklanmaktadır. Holizmin özünde, mevcut her şey ve tüm olayların teklik ve birliğinin önem ve gerekliliğine dair özel bir vurgu vardır. Bunun yanı sıra karşılıklı iletişim ve etkileşim, bu farkındalık kapsamında ele alınmaktadır. Buradaki her şey, birbirine bağımlı ve ayrılmaz olarak görülmektedir.[72] İşte bu nihai ve bölünmez gerçekliğe Hinduizm'de 'Brahman', Budizm'de 'Dharmakaya' ve Taoizm'de 'Tao' denir. Tüm kavram ve kategorileri aştığı için, Budistler buna 'tüm formların toplamı veya toplamına yakın' anlamında 'Tathata-Suchness' de derler.[73]

Hinduizm'de de, benzer bir vurgudan söz edilmektedir. Temel bir Hindu prensibi, yaratılan her şeyin 'birliğinden' bahsetmektedir. Evrende var olan devasa çeşitliliğin arkasında, bu 'birlik' vardır. Bireysel ruhların arkasında ise, ilahi karakterde bir tek 'Benlik' bulunmaktadır. Sadece insan değil, hayvan hayatı da dâhil olmak üzere tüm yaratılmış yaşam bu bir 'birliği' simgelemektedir. Tek bir kaynaktan gelindiği için farklılık ve bölünmeler gerçek değildir. Ortak bir kaynaktan çıkmaya dair bu inanç, elbette bazı etik sonuçlar doğurmaktadır. Bu da bizi bir anlamda saygı, nezaket, anlayış ve uysallığın hâkim olduğu bir dünyaya götürecektir.[74] Hinduizme ait temel dini metinlerden Vedaların sonunda yer alan ve konuları farklı da olsa; sonsuz nedir? Öz nedir? Öze nasıl ulaşılabilir ve öz nasıl ortaya çıkar? türünden hep aynı temaları işleyen 'İşa Upanişadlar' da bu hususu belirten pek çok ifadeye rastlanmaktadır.

Bu görüşler, diğer kıta geleneklerinde de yankılanmaktadır. Örneğin, Afrika'ya özgü holistik görüşlere göre, kozmos bir tane olup spiritüel bir bütün olarak karşımızda durmaktadır. Her şey birbirine bağlı olduğu için, ruh maddeden ayrı değildir. Afrika holistik düşüncesinde, her şeyin ilahi bir kuvvetle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Onlar, belirli bir amaç uğruna yaratılmış maddenin yaşamla etkileşime girip karşılıklı enerji alışverişinde bulunarak hayatta kaldığına inanmaktadır.[75]

---

71 Val Dusek, *Philosophy of Technology: An Introduction,* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006).

72 Shroff, "Conceptualizing Holism in International Interdisciplinary Critical Perspective", 2.

73 Vinod D. Deshmukh , "Neuroscience of Meditation", *The Scientific World Journal* 6, (Kahire, Mısır: Hindawi Publishing Corporation, 2006), 2239-2253.

74 Shroff, "Conceptualizing Holism in International Interdisciplinary Critical Perspective", 2.

75 Molefi Kete Asante & Ama Mazama, *Encyclopedia of African Religion*, Cilt 1, (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2009).

Kanada ve Amerika civarında yaşamış, bilinen ilk yerli halkın inanç ve yaşam algısı etrafında şekillenen felsefelerde de benzer yaklaşımlar mevcuttur. Dönemin 'İlk Uluslar' halkasına mensup bu yerli insanlar kendilerini, üzerinde hiçbir tasarruf ve yetkilerinin olmadığı 'Kutsal Çember' yahut 'Yaşam Döngüsü'nün ayrılmaz bir parçası olarak görmektedir. Yine, yaşamla aralarındaki dengeyi korumak ve sürdürmek için hem çok dikkatli olmak hem de yoğun bir çaba sarf etmek zorundadırlar.[76]

İnsanlar, geniş ve zengin iklim ve coğrafya koşullarında doğal ve zorunlu bir etkileşim bağlamında hareketli bir yaşam tarzı sürerken sadece fiziksel veya bilişsel değil duygusal, duyuşsal ve psiko-mantık açıdan da her türlü tesire açıktır. Böylece sosyal uyum, kendilerini İlk Milletler topluluğuna dahil gören bir çok yerli halkın kozmo-vizyon anlayışında, bireysel refahı etkileyen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu amaca dönük dönemin şifacıları (doktorluk mesleğini icra eden kimseler), sosyal entegrasyonu tesis ve teşvik etmek adına beraber yaşayan tüm insanların birbirlerini arkadaş ya da ailenin bir üyesi gibi görmelerini tavsiye etmektedir. Buradaki bağlantı ve uyum; tüm insan, hayvan ve bitkiler ile yıldız ve gezegenleri de kapsayan yaratılmış her şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.

Eski Türk dini hakkında bilgi kaynakları oldukça sınırlı olmasına rağmen komşu kavimlerin[77] Türkler hakkında verdikleri bilgilerden, Türklerin diktikleri abidelerden[78] ve geç dönem Arap seyyahların[79] verdiği malumatlardan faydalanmak suretiyle ele alacağımız eski Türk dini olan Gök Tanrı inancında da tam bir holistik bakış açısı hâkimdir.

Birçok araştırmacıya göre Türkler, toprağa bağımlı bir yaşam anlayışını benimsemediğinden inanç akideleri arasında 'tanrılar' veya 'tanrıçalar' bulunmamaktadır. Bozkır kavimlerinde yaşayan Türkler, Gök Tanrı dinini kabul etmelerine rağmen kutsal evlilikler ile bu evliliklerden olan çocukları dini anlayışlarına dâhil etmemiştir. "Türkler kâinatı bir bütün olarak ele aldıkları için dişi veya erkek olarak nesneleri parçalamamışlardır. Bu durum düşünmemize ve düşündüğümüzü yansıtmamıza yarayan dilimize de yansımış kelimelerde dişi ve erkek ayrımına gidilmemiştir. Bu sebepten dolayı da Türklerde Tanrıça kavramı bulunmamaktadır."[80]

---

76 Linda M. Hunter vd. "Aboriginal Healing: Regaining Balance and Culture", *Journal of Transcultural Nursing* 17/1, (California, USA: SAGE Publication, 2006), 13-22.

77 Türklerin eski dini ile alakalı bilgi bulunan en önemli Çin kaynakları , 'Wei shu' ve 'Sui shu' yıllıklarıdır. Daha fazla bilgi için bkz. Ali Ahmetbeyoğlu ve Hüseyin Şen, **a.g.m.,** s.48.

78 Konumuzla alakalı bu Göktürk Abideleri şunlardır: Bilge Kagan Abidesi, Kül Tigin Abidesi ve Tonyukuk Abidesi. Daha fazla bilgi için **bkz.:** Ali Ahmetbeyoğlu ve Hüseyin Şen, **a.g.m.,** s.49-52.

79 **İbn Fadlan Seyahatnamesi,** bunların en meşhurlarındandır. (10.Yüzyılda Bağdad'dan, itil Bulgar kaganı Yıltavar'a, Yıltavar'ın halifeden istediği din adamı ve bir miktar paranın ulaştırılması için hareket eden heyette katip olarak çalışan Ahmed ibni Fadlan'ın **er-rıhle** adıyla kaleme aldığı seyahat notlarıdır. Türk tarihi hakkında, özellikle de Ortaçağ Türk Tarihiyle ilgili çok değerli bilgiler verir. Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.

80 Ahmetbeyoğlu, "Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi", 48.

Eski Türk dinindeki evren tasavvurunda her şeyin idare edicisi, uyum ve düzenin yaratıcısı ve insanlara nimet bahşedenin 'Tengri(Tanrı)' olduğu sürekli vurgulanmaktadır. "Zira yönetme yetkisi kagana Tanrı tarafından verilmiştir. Göklerin ve âlemin yöneticisi Tanrı'dır. Yerde onun temsilcisi bir nevi gölgesi ise, Türk Kaganıdır."[81] Araştırmacılar, metinlerde geçen 'Tengri' veya 'Teg Tengri' ifadelerini, genellikle; 'Tanrı sadece kendisine benzeyip başka hiçbir şeye benzememektedir. Ve başka hiçbir şey de, O'na asla benzememektedir' şeklinde yorumlamıştır. Kaldı ki bu ifadelerin, İslamiyet'teki 'Vacibu'l-vucud', kendi zatıyla kaim 'Allah' inancıyla aynı anlama geldiği vurgulanmıştır. Buradan yola çıkarak Tanrı'nın her şeyi sevk ve idare ettiği sonucuna varmak mümkündür.

Bu yönüyle Türkler, evrendeki kusursuz düzenin mimarı olan Tanrı'nın varlığı kadar birliğinin de önemli olduğunu her fırsatta dile getirerek holistik düşüncelerinde ne denli tutarlı bir seviyeye sahip olduklarını ortaya koymuşlardır. Nitekim İbn Fadlan Seyahatnamesi'nde, "İtil Bulgar Devleti'ne yaptığı seyahati esnasında güzergâhı üzerinde bulunan Oğuz yurdundan geçmiş ve onlar hakkında; göçebe olduklarını ve güç şartlarda yaşadıklarını bildirmiştir. Ardından şu şekilde devam etmiştir: 'İçlerinden biri zulme uğrar ve sevmediği bir şeyle karşılaşırsa başını semaya kaldırır ve 'bir Tanrı' der. Bu Türkçede 'bir Allah' anlamındadır. Türkçe'de 'bir', Arapça'da 'vahid'; 'Tanrı' ise 'Allah' karşılığıdır.' şeklinde önemli bir bilgi vermektedir."[82]

2.2. Kavramsal Arka Plan ve Kuramsal Gelişim

Holistik yaklaşım, bir felsefe değildir. Tarihte eski uygarlıkların hüküm sürdüğü dönemlerde bile popüler olan holizm, derin ve kapsamlı bir içeriğe sahip olup özellikle insan, doğa ve evreni anlama ve anlamlandırma amacıyla kullanılmış kılavuz bir kavramdır. Bireysel farkındalığa yüklediği önem nispetinde kolektif yaşam mücadelesinde tasarlanan başarı hedeflerine ulaşmada sosyal uyum ve dengenin rolüne de vurgu yapmaktadır. Bunu yaparken, varlık boyutunda temaşa edilen dinamik değişim ve dönüşüm sürecindeki mükemmel gelişimin temel nedeni olarak gösterilen etkileşim, iletişim ve bağıntı derinliğini geniş bir biçimde açıklamaktadır. Bu yönüyle nesnel bir karakteristiğe sahip holizm, etimolojik ve semantik açıdan ele alındığında ilk bakışta öne çıkan geniş kavramsal içeriğin arka planında yer alan değişik felsefi kuram, psikolojik hareket, sistem, teori, akım, görüş, düşünce çeşitliliği ve zenginliğiyle gerçekten göz kamaştırmaktadır.

Bu çerçevede, mesela holistik bir eğitimci olan Ron Miller'e göre holizm; alternatif bir eğitim yaklaşımı olarak 1960 ve 1970'li yıllarda Amerika'da baş gösteren entelektüel ve kültürel tatminsizliğin neden olduğu karşı kültür refleksinin doğal bir sonuç ve yansıma-

81 Ahmetbeyoğlu, "Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi", 50.
82 Ramazan Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi,* (İstanbul: Yeditepe Yayınlan, 2010), 10.

sı olan elit bir toplumsal direnç bağlamında değil, esasen insan tecrübesindeki çeşitlilik ve kişisel gelişim bağlamında öne çıkan manevi konulara bakan yönüyle değerlendirilmelidir.

'Dünya Çekirdek Müfredatı' çıkışıyla ünlenen Birleşmiş Milletler Genel Sekreter Yardımcısı Robert Muller, 1985 yılında 'Barış ve Eğitim' konulu bir konferansta[83] holizmin, insanlığın ihtiyaç duyduğu yeni bir dünya görüşü için (izlenmesi ve uygulanması gereken) ilk emir olduğunu belirterek dikkatlerin bir kez daha holistik bakış açısına çevrilmesine neden olmuştur. O sıralar hızla artan popülaritesiyle evrensel bir olgu haline gelen holizmin, geniş yığınlar tarafından çeşitli araştırma ve çalışmalara konu edilmesi, Muller'in söz konusu tespitinin doğruluğunu adeta pekiştirmiştir. Kaldı ki bu tespit ve izlenimler, hem holistik eğitim hem de Montessori'nin kozmik vizyonuyla büyük oranda uygunluk göstermektedir.

Holistik hareket kısmen özgürlük, bireysellik ve insan potansiyelinin artması bağlamında kişisel bir arayışı temsil etse de, daha geniş bağlamda aralarında "sistem teorisi, integral felsefe, transpersonel psikoloji, kuantum mekaniğinin etkilerine odaklanmış bilimsel teori, ekolojik bilinçlilik, küresellik ve feminizmin olduğu alt yapısı sağlam birkaç felsefi ve kültürel akımın" kaynaşmasını ifade etmekte ve de vurgulamaktadır."[84]

Benzer bir şekilde, çağdaş holistik eğitimin dayandığı belli başlı felsefe, teori ve dünya görüşünün sayısını altı ile sınırlandıranlar da mevcuttur. Bunlar, "perennial felsefe, yaşam felsefesi, yerli halka ait dünya görüşleri, ekolojik dünya görüşü, sistem teorisi ve feminist düşünce " olarak bilinmektedir.[85]

Bu bakış açısından hareketle, her ne kadar küresel ölçekte etki alanı günden güne artan bir yaklaşım, dünya görüşü ve hareket olarak holizm; Epistemolojik Holizm (Epistemological Holism) veya Onay Holizmi (Confirmation Holism) ve de Semantik Holizm (Semantic Holism) şeklinde iki ana başlıkta kategorize edilse de bu tasnifi, "Gerekçelendirme Holizmi (Holism of Justification), Sosyal Holizm (Social Holism), Metodolojik Holizm (Methodological Holism) ve Ontolojik Holizm (Ontological Holism)"[86] olarak detaylandıranlar da bulunmaktadır.

---

83 Bu konferans, üyeleri arasında **Holistik Eğitim'in** öncü isimlerinden Ron Miller, Ed Clark, David Purpel, David Marshak, Jack Miller ve diğerlerinin bulunduğu, **Eğitimde Küresel Dönüşüm İttifakı - GATE(The Global Alliance for Transforming Education) 'nin** icra direktörü Philip Snow Gang tarafından düzenlenmiştir. Daha dazla bilgi için bkz. "Deep Roots of Holistic Education: An Interview with Philip Snow Gang", *Library,* http://www.holisticedinitiative.org/library/ (Erişim: 10/10/2020).

84 Ron Miller, "Philosophical Sources of Holistic Education**",** *Journal of Values Education-Turkey* 3/10, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 33- 40.

85 Yoshiharu Nakagawa, *Education for Awakening: An Eastern Approach to Holistic Education (Foundations of Holistic Education Series),* (Brandon, VT: Resource Center for Redesigning Education, 2000).

86 Michael Esfeld, "Philosophical Holism", **Unity of Knowledge (in Transdisciplinary Research for Sustainability),** Ed.Gertrude Hirsch Hardon, C.1, Oxford, UK, Eolss Publishers / UNESCO, 2009, s.110-128.

SONUÇ

Hiç kuşkusuz günümüzde; sanattan müziğe, hukuktan ekonomiye, tıp ve eczacılıktan mühendislik ve mimarlığa yahut dil çalışmalarından psikolojik araştırmalara kadar neredeyse tüm felsefi ve bilimsel alanlarda holistik bir dünya görüş ve bakış açısının artan güçlü etkisine tanık olmak, sanılanın aksine olağan bir durum haline gelmiştir. Holizm merkezli araştırmaların sayısal çokluğu yanında bu kapsamda yürütülen akademik ve bilimsel çalışmaların sıkça telaffuz edilmesi de söz konusu entelektüel ilginin sürekli bir artış kaydettiğinin en açık göstergesidir. Bir örnek olarak, holizm ile ilgili konuların, dil ve zihin felsefesine dair tartışmaların odağında yer almaya devam ettiği söylenebilir. Hatta bundan otuz yıl önce, bir holist (bütüncü) olmak, herhangi bir anlam veya içerik bilimi hakkında septik (şüpheci) olmakla aynı kefeye konmaktayken son yıllarda bilişsel bilimin buna tahammül edip edemeyeceği konusunda derin ve heyecanlı bir tartışma gözlemlenmektedir.

Holistik (bütünsel) yaklaşıma ait görüş ve düşüncelerin eğitim alanındaki tezahürünün tespiti, son derece önemli bir husustur. Eğitim ve öğretimde yıllardır çözülemeyen sorunların merkezinde sıkışıp kalanın bir insan olduğu göz önüne alındığında konunun önem ve ciddiyeti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yüksek standartlarda ideal bir yaşam arzulayan bireyden beklenen, holistik yaklaşım müfredatıyla işlevselleştirilmiş okullarda ve ortamlarda içsel farkındalık mekanizmalarını harekete geçirip potansiyel sevgi, şefkat ve coşku gibi manevi dinamiklerle hızlı, yapıcı ve sürdürülebilir bir etkileşime girmek ve elde edilen bilgiyi koruma ve geliştirme konusunda kendini sorumlu hissetmektir. Bu açıdan bakıldığında holistik yaklaşım, bir eğitim dönemi içerisinde öğrencinin tüm yönleriyle bilinmesi ve tanınması, şayet varsa ihmal edilmiş diğer yönlerinin de dikkate alınmasını istemektedir. Böylece holistik yaklaşım eğitim sürecindeki insanı, sadece bilişsel veya duyuşsal yahut fiziksel veya zihinsel olarak tek taraflı değil, 'the whole child - the whole person' (her yönüyle çocuk-her yönüyle kişi) prensibine göre çok yönlü olarak eğitmeyi ve yetiştirmeyi amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmetbeyoğlu, Ali - Şen, Hüseyin. "Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi". *Türk Dünyası Araştırmaları* 119/234. (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2018):45-74.

Akdağ, Bülent. "Alternatif Eğitim Modelleri", *Zil ve Teneffüs Dergisi* 6, (Ankara: Algı Yayıncılık, 2006): 34-44.

Ansbacher, Heinz Ludwig. "Rogers Formative Tendency, Smuts, and Adler - Humanistic Consensus", *Journal of Humanistic Psychology* 18/3. (California, USA: SAGE Publications, 1978): 87-92.

Asante, Molefi Kete - Mazama, Ama. *Encyclopedia of African Religion***,** Cilt 1. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2009.

Baker, Jennifer J. "Natural Science and the Romanticisms ", *ESQ: A Journal of the American Renaissance* 1/4, (Basel, Switzerland : Project Muse, 2007): 387- 412.

Bertalanffy**,** Ludwig von. *General Systems Theory: Foundations, Development, Applications.* New York: George Braziller Inc., 1968.

Clarken, R. H. "Wholistic Education: Toward a Definition and Description", *The 2006 Annual Meeting of the American Educational Research Association.* (San Francisco: 7-11 Nisan, 2006).

Demir, Ömer. "Din Eğitiminde Bütüncül Dünya Görüşü Çerçevesinde Bütünsel Öğrenme". *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1. (Bayburt: 2015): 74-98.

Deshmukh , Vinod D. "Neuroscience of Meditation", *The Scientific World Journal* 6. (Kahire, Mısır: Hindawi Publishing Corporation, 2006): 2239-2253.

Durie, Mason H. "A Maori Perspective of Health", *Social Science and Medicine* 20/5. (Netherlands: Elsevier, 1985): 483-486.

Dusek, Val. *Philosophy of Technology: An Introduction.* Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

Esfeld, Michael. "Holism and Analytic Philosophy". *Mind* 107/426. (Oxford: Oxford University Press, 1998): 365-380.

Forbes, Scott H. *Holistic Education: An Analysis of Its Intellectual Precedents and Nature.* Oxford, England: University of Oxford, 1999.

Freeman, Joshua. "Towards a Definition of Holism", *British Journal of General Practice* 55/511. (London: Royal College of General Practitioners, 2005):154-155.

Gjesdal, Kristin. "Georg Friedrich Philipp von Hardenberg (Novalis)", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalt. Stanford, CA: Stanford University, 2009.

Gökalp, Ziya. *Türk Medeniyeti Tarihi: Birinci Kısım, İslamiyetten Evvel Türk Medeniyeti***,** haz. Dr. Ali Duymaz.İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.

Günay, Ünver - Güngör, Harun. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi.* Ankara: Ocak Yayınları, 1997.

Hampton, Cynthia. "Overcoming Dualism: The Importance of the Intermediate in Plato's Philebus", *Feminist Interpretations of Plato,* ed. Nancy Tuana. 217-242. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Harvey, Delores S. vd. *Applying Twelve Different Learning Theories to Improve Classroom Teaching: Ways to Close the Achievement Gap.* Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2008.

Hunter, Linda M. vd. "Aboriginal Healing: Regaining Balance and Culture", *Journal of Transcultural Nursing* 17/1. (California, USA: SAGE Publication, 2006): 13-22.

Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy.* England: Collins Fontana, 1959.

Johnston, Derek. *A Brief History of Philosophy. From Descartes to Derrida*. London, Great Britain: Continuum, 2006.

Kafesoğlu, İbrahim. *Eski Türk Dini.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlan, 1980.

Kapferer, Bruce. "Louis Dumont and a Holist Anthropology", *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology.* ed. Ton Otto & Nils Bubandt. 187-208. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

Kinnaman, Ted. "Johann Georg Hamann (1730-1788)", *Internet Encyclopedia of Philosophy.* t.y.

Kronick, Doreen. "Holism and Empiricism as Complementary Paradigms", *Journal of Learning Disabilities* 23/1. (California, USA: SAGE Publications, 1990): 5-8.

Lemkow, Anna F. *The Wholeness Principle: Dynamics of Unity Within Science, Religion, and Society.* Illinois: Quest Books, 1990.

Letcher, Natalie. *Holism in Ancient Egypt and Greece.* Erişim. 14 Eylül 2020. https://sacredaesthetic.wordpress.com/about/about-natalie/

Letcher, Natalie Joyce . *The Ancient Art of Holistic Thinking: Philosophies of Holism in Ancient Egypt & Greece.* California, USA: Smashwords Edition, 2015.

Mahmoudi, Sirous v.d., "Holistic Education: An Approach for 21 Century", *International Education Studies* 5/2. (Isfahan-Iran: 2012): 178-186.

Mark, Glenis Tabetha - Lyons, Antonio C. "Maori Healers' Views on Wellbeing: The importance of Mind, Body, Spirit, Family and Land", *Social Science and Medicine* 70/11. (Netherlands: Elsevier, 2010): 1756-1764.

Meyer, Matthew. *Heraclitus on Meaning and Knowledge Legitimation: Unity and Fragmentation in Primary Thinking.* Oxford, United Kingdom: Lambert Academic Publishing, 2010.

Miller, John (Jack) P. *The Holistic Curriculum: Second Edition.* Toronto, Canada: University of Toronto Press, Düzeltilmiş ve genişletilmiş baskı, 2007.

Miller, Jack. "Holistic Education: Learning for An Interconnected World", *Education for Sustainability,* ed. Robert V. Farrell & George Papagiannis. 290-309. Oxford, United Kingdom: EOLSS Publishers, 2009.

Miller, John (Jack) P. "Introduction: Holistic learning", *Holistic Learning and Spirituality in Education: Breaking New Ground,* Ed. John P. Miller vd. 1-6. Albany, NY: State University of New York Press, 2005.

Miller, Ron. "Bütüncül Eğitimin Felsefi Kaynakları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10. (İstanbul: 2005): 33-40.

Miller, Ron. "Holistic Education: A Brief Introduction". *the encyclopaedia of informal education.* Erişim 16 Eylül 2020. http://infed.org/mobi/a-brief-introduction-to-holistic-education/.

Miller, Ron. *What are Schools for: Holistic Education in American Culture.* Brandon, VT: Holistic Education Press, 1992.

Miller, Ron. "Holism and Meaning: Foundations for a Coherent Holistic Theory", *Caring for New Life: Essays on Holistic Education (Foundations of Holistic Education Series).* (Brandon, VT: Resource Center for Redesigning, 2000): 19-40.

McIntosh, Colin. *Cambridge Advanced Learner's Dictionary.* England: Cambridge University Press, 2013.

Nakagawa, Yoshiharu. *Education for Awakening: An Eastern Approach to Holistic Education (Foundations of Holistic Education Series).* Brandon, VT: Resource Center for Redesigning Education, 2000.

Nisbett, Richard E. vd. "Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition", ***Psychological Review*** 108/2. (Washington, USA: American Psychological Association,2001): 291-310.

O'Flaherty, James C. "Some Major Emphases of Hamann's Theology", *The Harvard Theological Review* 51/1, (United Kingdom: Cambridge University Press, 1958): 39-50.

Owen, Michael J. - Holmes, Clive A. "Holism in the Discourse of Nursing", *Journal of Advanced Nursing* 18/11. (New York: Wiley Publishing, 1993): 1688-1695.

Peyre, Henri. "Romantic Poetry and Rhetoric", *Yale French Studies, 50 Years of Yale French Studies: A Commemorative Anthology* 96/1: 1948-1979.(New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1999): 29-41.

Richardson, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* New York: Fordham University Press, 2003.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy.* London, United Kingdom: Taylor & Francis Group, 2005.

Singh, Karan. "Education for the Global Society". *Learning: The Treasure Within, The Report to UNESCO of The International Commission on Education for The Twenty First Century.* Paris: UNESCO, 1996.

Scaltsas, Theodore. *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics.* New York: Cornell University Press, 1994.

Schemmann, Michael. "The Holistic Curriculum in Higher Education", *Abai Üniversitesi Yıllık Bilimsel Konferanı.* (Almatı: 30 Nisan 2008).

Shroff, Farah M. "Conceptualizing Holism in International Interdisciplinary Critical Perspective: Toward a Framework for Understanding Holistic Health", *Social Theory & Health* 9/3. (United Kingdom: Palgrave Macmillan Ltd., Ağustos 2011): 244-255.

Smuts, Jan Christiaan. *Holism and Evolution*. Maine: The Gestalt Journal Press, 2013.

Şeşen, Ramazan. *İbn Fadlan Seyahatnamesi.* İstanbul: Yeditepe Yayınlan, 2010.

Özcan, Mustafa. "Holistik Bilim". *Kadıköy Düşünce Platformu*. Erişim 3 Eylül 2020. http://kadikoydusunceplatformu.org/holistik-bilim-mustafa-ozcan-18-07-2012/

Taggart, Geoff. "Dewey and the Romanticism of Holistic Education**",** *Encounter: Education for Meaning and Social Justice* 14/2. (Brandon, VT : Holistic Education Press, 2001): 17-22.

Tanyu, Hikmet. *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı***.** İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1986.

Varma, Vishwanath Prasad. "Sri Aurobindo and Greek Philosophy", *Philosophy East and West* 10/3-4, (Hawaii: University of Hawaii Press, Ekim 1960 - Ocak 1961): 135-148.

Wilber**,** Ken. *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution.*New York: Shambhala Publications, 1995.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-20-828230
15(8):442-464,2021

ملامحُ الاغترابِ في شعرِ محمَّد الفُراتِي

- دِراسةٌ أدبيَّةٌ -

Ubeyda ŞIBLI*

ملخّص :
تسعى هذه الدراسة الأدبيّة للوقوف على الاغتراب كظاهرة شعريّة في حياة الشاعر(محمد الفراتي) فهي النزوع نحو عالمٍ منشود بعيدٍ عن الواقع، وذلك بشحنة من العواطف والأحاسيس المتضاربة لديه بين القبول والرَّفض، والحزن والألم، وبين الذَّات والآخر، وليس المراد به الغُربة بمفهومها العام، بل العيش ضمن حدود الوطن وعدم الخروج عنه، فقد سيطر الاغتراب عليه ضمن مجتمعه وبيئته، وهو بنوعه الداخلي الانعكاس النفسي للشخصية المبدعة؛ إذ إنَّهشعور الفرد بالوحدة والفراغ النفسي، فقد غدا أسيراً للخيبة والتشاؤم، كما أنَّ الاغترابَ الخارجي لديه مرتبطٌ بالواقع والآخر، ومايعكس عنهما من علاقة الشاعر بالمجتمع والناس. وقد شكَّل الاغتراب هاجساً وجودياً وذاتياً وحضورياً في شعره، فكان الشعر هو الميدان العريض والرحب لكثيرٍ من عوالم هذا الاغتراب، حمل وعي الواقع وحضور الذات وصورة الآخر، ثم نقل تلك الرؤى شعراً فعلت فعلها التأثيري والإبداعي فينا، ونقلتنا إليها.

الكلمات المفتاحيّة : *الاغتراب- الملامح- محمد- الفراتي- شعر*

Muhammed el-Furatî'nin Şiirlerinde Ötekileşme Hissinin Tezâhürü

-Edebî Araştırma-

Ubeyda ŞİBLİ

Öz

Bu edebi çalışma şairin (Muhammed el-Furati) hayatında şiirsel bir fenomen olarak ötekileşmeyi, gerçeklikten uzak bir dünyaya doğru bir eğilim, kabul edilme ve reddedilme, üzüntü ve acı arasında sahip olduğu çelişkili duygu ve düşünceler, gerçeklikten uzak, arzulanan bir dünyaya yönelme eğilimini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Genel anlamda ötekileşme için gurbet hissi denilmez. Aksine, kendi vatanından ayrılmadan toplum içinde yaşadığı halde ötekileştirmenin hâkim olduğu ortamdaki kişiliğin oluşturduğu psikolojik yansımasıdır. Kişide yalnızlık ve psikolojik boşluk duygusu olduğu için, hayal kırıklığı ve karamsarlığın esiri olmuş, dıştan ötekileştirilmesi ve dışlanma görünümü şairin

* Instructor, University of Kafkas Faculty of Science and literature, Eastern Languages and Literatures, Kars, Turkey.
Öğr. Gör., Kars Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
obaidashibly12113@gmail.com **ORCID** 0000-0002-8119-6660
Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 19 November / Aralık 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 03 December / Aralık 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 Januray / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 442-464.
Suggested ISNAD Citation: Ubeyda Şibli, "Muhammed el-Furatî'nin Şiirlerinde Ötekileşme Hissinin Tezâhürü", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 442-464. www.dergipark.org.tr

toplum ve insanlarla olan ilişkisiyle bağlantılıdır. Yabancılaşma hissi şairin şiirinde öznel ve varoluşsal bir saplantı oluşturmaktadır. Bu yüzden şiir, ötekileşme dünyasında geniş ve iç açıcı bir alana sahiptir. Bununla birlikte gerçekliğin farkındalığını, benliğin varlığını ve ötekinin imgesini taşımaktadır. Sonunda ise şiir bu vizyonu bize etkileyici ve oluşturucu olarak aktarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Ötekileştirme, Görünüm, Muhammed, Furatî, Şiir.*

مدخل

لقد أصبح الاغتراب في العصر الحديث موضوعاً محورياً... وقد بدأ هذا الموضوع في مختلف تنوعاته ينتشر من خلال الفكر النقدي والتحليلي الأدبي بشكل خاص في مختلف الثقافات والتيارات الأدبيّة البارزة، فكما هو متأصل في الثقافة الغربيّة كذلك أضحى في الثقافة العربيّة؛ إذ نجد بذوره لدى كثير من المفكرين العرب تعبيراً عن إحساسهم بالعجز الداخلي في علاقاتهم الذاتيّة والنفسيّة والاجتماعيّة؛ إذ هو حالة اللاقدرة أو العجز التي يعانيها المبدع والشاعر فيرسمها في شعره لوحاتٍ متعددةَ الأنماطِ والأشكال، يحاول من خلالها رصدَ تلك الظاهرة والتعبيرَ عنها في مظهر من مظاهر سيطرتها وتجلّيها في النَّص الشِّعري.[1]

وقد قسم البحث إلى ثلاثة مباحث، فأمّا المبحث الأول فقد خُصِّص لدراسة مظاهر الاغتراب بين اللغة والاصطلاح، والعلاقة بين الاغتراب والصورة الشعرية، وربطها بجماليات الأدب، وأمّا المبحث الثاني فقد خُصِّص لدراسة مظاهر الاغتراب الداخلي المتمثل بعوالم الشاعر الذاتية والخاصة، وانعكاساته في الفنّ الشعريّ بين الخيبة والتشاؤم، وأمّا المبحث الثالث خُصِّص لدراسة مظاهر الاغتراب الخارجي وفق معناه المترابط بالواقع والآخر لعلاقة المبدع والشاعر بالآخر ومحاورها، ثم انتهى البحث بخاتمة اشتملت على أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

[1] انظر: بركات، حليم، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، عام: 2006م، ص35.

المبحث الأول: الاغتراب بين اللغة والاصطلاح.

1- الاغتراب لغةً:

جاء في لسان العرب:"غربتِ الشَّمسُ تغربُ غروباً ومُغَيْرِباناً: غابتْ في المغربِ، والغرب: الذهاب والتنحّي عن النّاس، وقد غربَ عنّا، يغرب، غرباً، وأغربَهُ: أي: نحّاه"[2] وأمّا لفظ اغتراب: في قولهم فلان، فهو إذا تزوج إلى غير أقاربه، وفي الحديث الشريف:"اغتربوا لاتضووا" أي: لايتزوج القرابة فيجيء ولده ضعيفاً وهزيلاً، في الزواج من غير أقاربه عند العرب القدامى يصبح غريباً عن العادات المألوفة في بني قومه.[3] ولعلّ من أهم معانيها اللغويّة ماعبّر عنه أبو حيان التوحيدي بقوله:[4]

إنَّ الغريبَ بحيثُ مَا حطَّتْ ركائِبه ذليلُ

والنَّاسُ ينصرُ بعضُهمْ بعضاً وناصِرهُ قليلُ.

على أنَّ الجامع بين التعريفات اللغويّة لمعاني الاغتراب هو كونها تجوب في أفق معنى واحد وهو البعد بمعانيه المكانية والنفسية، كذلك أثر الواقع ودلالاته المرفوضة لدى الشاعر الذي أنبرت أقلامه لتصوير كلَّ هذه المعاني بأسلوبه الشِّعري.

2- الاغتراب اصطلاحاً:

2 انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة، غرب.

3 انظر: ياسين، معتز، الاغتراب في شعر أحمد مطر، مجلة دراسات البصرة، السنة السابعة، العدد: 14، عام: 2012م، ص48.

4 انظر: علي، عبد الخالق، ظاهرة الاغتراب وصداها في الشعر المعاصر بمنطقة الخليج، بحث، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانيّة، جامعة قطر، السنة السابعة، العدد: السابع، عام: 1995م، ص97- 98.

لقد كان الاغتراب من أكثر المصطلحات تداولاً في الكتابات التي تعالج المشكلات الاجتماعية، فهو في نظر كثير من المفكرين علامةٌ وسمة من سمات العصر الحديث، ويرى كثير منهم أنَّ هذا المصطلح مازال يعاني كثيراً من الغموض، وذلك لاضطراب تعريفاته الاصطلاحيّة واختلافها في تناول هذا المصطلح.[5]

لقد تنوعت التعريفات الاصطلاحيّة لمصطلح الاغتراب؛ إذ ورد الاغتراب بشكل أو بآخر في الكتابات الفلسفيّة واللاهوتيّة القديمة، ويبدو أن جذور هذا المفهوم ترجع إلى كثير من الملاحظات التي طرحها بعض الفلاسفة الإغريق القدامى كسقراط، وتبرز فكرة الاغتراب أيضاً في سِفر التكوين في الدراما الإنسانيّة المتعلّقة بخلق وسقوط الإنسان، وانفصاله والتمثّل في قصة الإنسان وخروجه من الجنّة، ومواجهته الحياة المزدوجة القائمة على الصِّراع الدائر بين الجسد والروح في الفكر المسيحي، واستمرّ كموضوع يجذب إليه الكثير من المفكرين في الحضارة الغربيّة بعد أن كانت التفسيرات القديمة لهذا المفهوم تنطلق من الأسس الغيبيّة والروحيّة التي صارت مع مرور الزَّمن تعتمد على عناصر الواقع الاجتماعي في معالجة وتحليل هذا المفهوم، ثم انتقلت إلى ميادين الدراسات الأدبيّة والنقديّة وكانت علامة بارزة للتطور النقدي بمذاهبه ودراساته.[6]

والاغتراب في علم النفس يتضح من خلال إعطاء مفهوم واضح للذات الإنسانيّة وعلاقتها بصاحبها؛ إذ يرى كثير من علماء التحليل النفسي كفرويد، وإيريك فروم، وهوراني أنَّ الاغتراب حالة

[5] انظر: الزين، محمد موسى، الاغتراب والحنين في الشعري المهجري، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور: المهدي مأمون أبشر، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، عام: 2010م، ص4- 5.

[6] انظر: النوري، قيس، الاغتراب مصطلحاً ومفهوماً وواقعاً، بحث، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويت، إبريل- مايو- يونيو، عام: 1979م، ص19.

نفسيّة يعاني أصحابها من الشعور بعدم الارتياح وعدم الاستقرار، والقلق والشعور بالضياع والعزلة، وعدم الفعاليّة، والوحدة والتضاؤل، وهذا الشعور كثيراً مايؤدي إلى نتائج نفسية منها تفكك مشاعر الفرد وإحساسه بعدم أهميته والفصاميّة والذهانيّة ومن ثمّ اختلال الشخصيّة.[7]

بينما يرى عبد اللطيف حماسة أن الاغتراب في الاصطلاح هو الارتباط بالبعد النفسي؛ إذ هو مفهوم عام وشامل يشير إلى الحالات التي تتعرض فيها الشخصيّة للانشطار أو للضعف والانهيار، وبتأثير العمليات الثقافيّة والاجتماعيّة التي تتمّ داخل المجتمع، بمعنى أن الاغتراب النفسي يتضمن مفهوم الاضطراب النفسي حيث يشير إلى النّمو المشوَّه للشخصيّة الإنسانيّة؛ أي: تفقد فيه الشخصية الإحساس بالمتكامل.[8]

ولقد تناولت الوجوديّة عدة موضوعات تتصل عميقاً بتجارب الاغتراب كمشاعر التعلّق بحقّ الاختيار ومايرافقه من أحاسيس المسؤوليّة والقلق والعبث والغربة والعجز واللانتماء، ورسمت صورة للإنسان الحديث على أنّه في الوجود كمسافر فوق بحر لاخريطة له ويعيش في قلق مهما كان اتجاهه.[9]

وأياً كان مفهوم الاغتراب وتعدد معانيه اللُّغويَّة فهو يشير إلى انعطاف قلق يعاني منه المغترب تُجَاه كلِّ مألوف، أو تجاه الأزمات، فيصاب بالسأم والاضطراب والتوتر؛ لذا يلوذ بالشوق والنزوع

7 انظر: الفلاحي، أحمد علي، الاغتراب في الشعر العربي، ط1، دار غيداء للنشر، عام: 2013م، ص23.

8 انظر: زليخة، جديدي، الاغتراب، مجلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، العدد الثامن، جامعة وادي سوف، الجزائر، عام: 2012م، ص352.

9 انظر: بركات، حليم، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، ص45- 46.

النفسي نحوَ واقع أو مكان أو زمان يبحث عنه ليصل إليه من خلال صورته الشعريّة ويبحر في عوالمه.

3- الاغتراب والصورة الشعريّة:

لاريب أنَّ هناك علاقة وثيقة متينة الأواصر بين الاغتراب والصورة الشعريّة؛ إذ يرتبط بناحيتين، ويظهر بمظهرين سلبي وإيجابي، فالسلبي يتمحور حول استلابية على صعيد الفرد أو الطبقة كما هي لدى **ماركس** مثلاً: في اغتراب الطبقة العاملة، وكذلك لدى **فويرباخ** في الاغتراب الديني الذي عده أصل ومنشأ جميع أنواع اغترابات الإنسان، ولدى **فرويد** ونخبة طويلة من الفلاسفة، وأمّا المظهر الإيجابي فيكون بتلازمه للمبدع أو الفنان أو الأديب، وإنّ اعتزال المجتمع ليس ظاهرة استلابية للمثقف المبدع تقعده عن الفعالية الإبداعية، بل هي عامل تحفيز لممارسة نقدية لظواهر المجتمع المنحرفة الواجب التصدي لها وتعريتها شعرياً.[10]

إنّ الشعر صناعة من جملة الصناعات، وهذه الصناعة تقوم على مجموعة من الأسس والمقومات والتي بدونها لايكتمل البناء الشعري، فالشاعر سمّي بهذا الاسم؛ لأنه يختلف عن الإنسان العادي في أن لديه إحساساً مرهفاً يفوق مالدى الإنسان الطبيعي، ويمتلك عيناً لاقطةً تستطيع تسجيل كلِّ ماتراه حتى ولو كان الحدث الذي يعرضه علينا ضئيل الشأن في ظننا نحن، ولذلك فإننا نجد أن الشاعر يعرض علينا تجارب وخبرات قد نظن أنها تافهةً، ولكنها ليست كذلك بالنسبة للمبدع؛ إذ إن قيمة العمل الأدبي ليست بموضوع هذا العمل، ولكن قيمته بجودته شكلاً ومضموناً.[11]

10 انظر: اليوسف، محمد علي، الاغتراب في الأدب والفن، مقال منشور في صحيفة المثقف الإلكترونية، العدد: 4524، تاريخ: 2019/01/24.

11 عبد الباري، ماهر شعبان، التذوق الأدبي، طبيعته- نظرياته- مقوماته- معاييره- قياسه، ط3، دار الفكر، عمان، الأردن، عام: 2011، ص 37.

ومصطلح الصّورة الشعريّة من أهم المصطلحات التي لابدّ للأدب من دراسة ظاهرة الاغتراب خلالها عبر التوسل بها في دراساته الشعريّة والأدبيّة؛ لأنّها تمتلك القدرة الفاعلة، التي نتوصل بها إلى إدراك تجربة الشاعر، والإبداع الشعريّ لديه عن طريق نموّه اللّغوي، فالصورة الشعرية هي التي تنمو في داخل الشاعر مع النّص الشعريّ، وتكون قويّة بقدرتهاعلى"الإيحاء بالصورة لا في التصريح بالأفكار مجرّدة، ولا المبالغة في وصفها، تلك التي تجعل المشاعر والأحاسيس أقرب إلى التعميم والتجريد منها إلى التصوير والتخصيص."[12]

4- جماليات الاغتراب والأدب:

إن مجرد كون شيء ما مدوناً ليس هو الأمر الحاسم، ولعلّ هذا يقود بنا إلى التّصديق يقيناً أن كل صور الكتابة ينبغي أن تستنطق، إلا أن الوظيفة المعتادة للكتابة تكمن في أنها تحيلنا إلى فعل أصلي ما من أفعال القول، حتى إن النص بهذا المعنى لايدعي أنه يتحدث بفضل قدرته الخاصة، فعندما أقرأ الملاحظات التي دونها شخص ما، فإن المتحدث لا النص هو الذي ينبغي أن يبدو كما لو كان يُستنطق من جديد، ومع ذلك، فإنه في حالة النَّص الشعري يكون من الواضح الأثر والتأثير الجمالي.[13]

ولاريب أنَّ التطور والتجديد هو قانون الحياة وقدر الأحياء منذ الأزل، فعلامَ نرضى بهما في كل مجالات الحياة، ونحرِّمهما على الشعر؟ لقد أصبحت القصيدة المعاصرة قصيدة معقّدة بقدر ما أصاب نفوسنا من تعقيد، ودخل حياتنا من تركيب، وماشمل الدّنيا من صِراع، فالسّمة الأساسيّة لحركة

12 هلال، محمد غنيمي، دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، دار النهضة، القاهرة، مصر، د.ت، ص 60.

13 انظر: جادامر، هانزجيورج، تجلي الجميل، ترجمة: سعيد توفيق، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، عام: 1997م، ص285.

الشعر الآن هي مايمكن أن نسمّيه "ضد التوقّع"؛ لذلك أصبحت القصيدة المعاصرة –وشعر الاغتراب من مظاهرها العميقة– بنيةً حيَّةً جديدةً توحّد بين الشاعر وعالمه، وتجمع بين الواقع والتراث، وتضم الكون في إهاب رحبٍ فسيحٍ، يتناغم مع عصر العولمة، وبناءً على هذا تظهر جماليات القصيدة بصورها الشعريّة، فلم يعدْ هناك معيار نقدي جاهز للتطبيق، بل لابدَّ من الولوج إلى عالم النصّ نقدياً لمعرفة أبعاده وعوالمه.[14]

على أنَّ الإبداع الإنساني بنمطه الشعري يحدد ملامح الاغتراب من خلال عدم قدرته على صياغة تصوراته للعالم إلا بتحويلها رموز بمعنى الانتقال من الصورة إلى علامة لهذه الصورة، وبالتالي فإنّ تمثل فني للعالم سواء كان شعراً أو فناً من الفنون الأدبيّة الأخرى، يفيد بالضرورة من المادة الخاصة به، يقول **شليغل** أديب الرومنطقية وناقدها: كل عرض مادي خارجي مسبوق بآخر داخلي في فكر الفنان، والإنسان يلجأ إلى التعبير بوصفه يفضي إلى التخلص من لحظة تتراكم فيها الأحاسيس والمشاعر والأفكار والمعاناة على نفسه، فيلقي بها على كاهل الصورة واللغة.[15]

والاستجابة الذاتية لموضوع الاغتراب في الشعر هي استجابة لعلم الجمال بما فيه من تذوق نقدي وأدبي، فحاجتنا إلى الجمالية هي حاجة ملحّة نابعة من تعلقنا بعلمنا أنَّ الاستجابة الجماليّة تترجم إلى سلوك، أو تدفع إلى سلوك معين يؤثر في الذات، فلا تتم الاستجابة الجماليّة إلا من خلال التأثر والتأثير المتبادل بين الذات والموضوع الجمالي المُعطى في إطار ميادين الجمال المختلفة.[16]

14 انظر: وادي، طه، الشعر والشعراء، جماليات القصيدة المعاصرة، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، مصر، عام: 2000م، ص13.

15 انظر: عبيد، كلود، جمالية الصورة، في جدلية العلاقة بين الفن التشكيلي والشعر، ط1، مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، عام: 2010م، ص10.

16 انظر: تكروني، رضية، الأسس الجماليّة في النقد الأدبي عند الجاحظ، رسالة ماجستير، إشراف: محمد بن إبراهيم شادي، جامعة أم القرى، السعودية، عام: 2002م، ص13.

فالفلسفة الجمالية هي الفن الجميل، إنّها فلسفة للوعي الجمالي، وفلسفة للقدرة على الإبداع الأكثر صدقاً وجمالاً، فلسفة للتذوق الأكثر قدرة على الاستيعاب والتذوق النقدي بوسائل المقارنة الأدبيّة.[17]

إنَّ فهم الاغتراب في الأسلوب الشعري الحديث هو تطبيق لفهم واستيعابنا الغامض للفن، وتفسيره، وهو يشكل بذلك تحدياً؛ إذ لايتوانى عالم الجماليات عن رفعه، ونحن نستطيع دون مشقة قياس صعوبة هذه المهمة؛ لأنّ الجمالية ورثت غموض الفن، وهذا نشاط عقلاني يشترط من جهة، وعلينا التفكير في الفن بعد إنتاج الأعمال طبعاً، فالجماليّة الأدبيَّة في عصرنا الرَّاهن هي الصورة الماثلة في روح الإبداع والتَّجدد، المميزة لممارسة الفن وذائقته النقدية.[18] وبهذه الملامح يتبيّن لنا تلك العلاقة الروحيّة والمنسجمة بين الأدب وجماليّة الاغتراب كمصطلح شعريّ.

المبحث الثاني: ملامح الاغتراب في الصورة الشعريّة.

لاريبَ أنَّ الشعور النَّفسي بالاغتراب في حدود الوطن يلوح في أفق الشاعر ووجدانه، ويعتلج في صدره؛ فهذا الشعور قابعٌ في أصقاع النفس، يقود الشاعر إلى اللوذِ بالكتابة للتعبير عن دواخله، وليس للشاعر مندوحةً من التَّمسك بالصورة الشعريَّة، والتي تمثّل الوجه الحقيقي للاغتراب بملامحه ومعانيه، فليس ثمَّةَ دورٌ للكلمة الشعريَّة التي تحمل شحنةً شعوريَّةً لاحدودَ لها دونَ الصورة الشعريَّة، فهي ترجمان الاغتراب ومنبع الصور الشعورية لديه.

أولاً: الاغتراب الداخلي.

17 انظر: الشامي، صالح أحمد، الظاهرة الجماليّة في الإسلام، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، عام: 1986م، ص29.

18 انظر: جيمينيز، مارك، ما الجمالية، ترجمة: شربل داغر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، عام: 2009م، ص20– 21.

يُرَادُ بالاغتراب الداخلي تلك الحالةٌ النفسية الشعورية التي تنبع من داخل الإنسان ولا تتطلب سفراً ولا ابتعاداً عن الأهل والأحباب, ولاغربةً تكتوي فؤادَه, وتخرج بمكنونات نفسه, وإنّما تقتضيها المواقف الذاتية لدى الشاعر والانطباعات التي تؤثر في نفسه ونظرته للحياة وسلوكه, فتفرض عليه اغتراباً ذاتياً يخلقه بنفسه ليعيش خلف قضبانها منعزلاً عن العالم.

1- الخيبة:

لعلَّ الشعور"بالانعزالية والوحدانية والابتعاد عن مورث أو رؤى لاتتناسب مع فهم الأديب والفنان، هي مصدر اغترابه النفسي الداخلي؛ فنراها تأخذ ملامح وأوجه متعددة، فهي غربة ذاتية يعيشها الشاعر في تجربته فيعبر عنها بشعر.[19] فقد عاش الشاعر **محمد الفراتي**[20]هذا الاغتراب نتيجة الحزن والأسى على حال المسلمين في أنحاء الأرض وما يتعرَّضون إليه من الفقر والذل والخضوع, ممَّا سبب لديه ضغوطاً نفسية كثيرة جعلته يشعر كأنه غريبٌ في وطنه, وحيدٌ بين أهله وإخوانه, وبدأت تتجلى في شعره ملامح هذا الاغتراب, وماتحمله من دلالات باطنية، فالشاعر يريد من العقل الباطني أن يعطيه هدوءً واستقراراً في زمن اللاستقرار أو في زمن الشظايا الفكرية والعقائدة. قال في قصيدته"لسانُ الحالِ عنّي يترجمُ": [21]

حليفُ سُهادٍ نازحُ الدَّهرِ مُعدَمُ ومالي سوى حسنُ اصطباري مَغنَمُ

أبيتُ ومن دمعي بِحارٌ زواخرٌ وفي باطنِي جمرُ الغضَا يتضرَّمُ

---

[19] انظر: جمال نصاري، سايكولوجية الغربة في شعر محمود درويش، مقالة، 2014/12/11.

20 **محمد الفراتي**: شاعر سوري مجيدٌ، ولد في مدينة دير الزور عام:1880م، ودرس في مدارسها، انتقل إلى حلب ليكمل دراسته، سافر إلى القاهرة ليدرس في الأزهر الشريف، له العديد من الدواوين الشعرية، والقصصية، وكذلك الترجمة عن لغات أخرى، توفي رحمه الله في مدينته دير الزورفي 17 حزيران عام 1978م، ودفن فيها بعد ثمان وتسعين عاماً مليئة بالعطاء.

21 الفراتي، محمد، الديوان، ط2، المكتبة السليمية، دير الزور، عام: 1959م، ج1، ص111.

أروحُ وأغدو لا أرى لي مُسعِفاً وأرعى نجومَ اللَّيلِ والنَّاسُ نُوَّمُ

أطاردُ دهري حاسراً مُتجرّداً وطَوعُ لواءِ الدَّهرِ جيشٌ عرمرمُ

لَعَمرُكَ ما أدري وإني لصَابرٌ متى ينجلي هذا الشَّقاءُ المُحتَّمُ

وإنّي لَأُخفي الهمَّ عن كلِّ شامتٍ ولكن لسانُ الحالِ عنِّي يترجمُ

ثلاثةُ أعوامٍ أقاسِي بها الأَسَى أُجرَّعُ كأسَ الصَّبرِ والصَّبرُ علقمُ

لكنَّ قضاءَ اللهِ بالعبدِ نافذٌ وما قَدرَ الرَّحمنُ لا شكَّ مُبرَمُ.

لقد أصبح الشاعر أخا السَّهرِ والهمِّ, صديقَ البكاء والحزن(**حليفُ سُهادٍ– من دمعي بِحارٌ– أطاردُ دهري– الشَّقاءُ المُحتَّمُ)** سميرَالأوجاع والآلام, يلوذُ بالصبر حيناً وبالتجلدِ والتَّماسك أحياناً أخرى, مُداراةً لحاله التي لا تُخفى ولا تستتر, ولا مناصَ منها بغير انفراج الحال عن إخوانه المظلومين, وإحلال الأمن في بلادهم؛ فينعمَ معهم بالراحة والهدوء.

ولمّاعاد الفراتي من رحلته الأخيرة في البحرين، وحطَّ الرِّحال في مدينته دير الزورعام 1930، ولم يرَ أمامه سوى التعليم لكنَّ القائمين عليه آنذاك لم ينصفوه وفي هذا يقول:"بقيت معذباً.. مرَّةً معلماً ابتدائياً ومرة خارج الوظيفة ومرة معلماً في مدرسة البنات" وبقيت حال الفراتي هكذا إلى أن أنشئت مكتبة وطنية بدير الزور، فأصبح قيّماً عليها إضافة إلى تدريسه بدار المعلمات.. ورغم ذلك فإن راتبه الزهيد منها لم يدفعْ عنه شطفَ العيش...وظلَّ يَنْفُثُ آهاتِه الحزينة في كلِّ المناسبات الوطنية والاجتماعية..وعندما تعرض صديقه الحميم الشَّيخ سعيد العرفي إلى الإهانة من قِبل رجلٍ من عملاء

المستعمر الفرنسي ويُدعى"خليل"هبَّ الفراتي صائحاً في وجه ذلك العميل[22] قائلاً هذه القصيدة تعبيراً عن خيبته النَّفسية، وشعوره بالاغتراب الدَّاخلي:

لك الويلُ ما هذا التَّأثرُ والحِقْدُ فمِثلُ "سعيدٍ" لا يُقالُ له وَغدُ

فقُمْ وأتِ بالبُرهانِ إن كنتَ صادقاً وإلَّا فقولُ الزُّورِ أولى بهِ الردُّ

كفانا كفانا يا "خليلُ" تحمُّلاً فما هِينَ قبلَ اليومِ عالِمُنا الفَردُ

وما شئتَ فاصنعْ يا "خليلُ" فمالنا سلاحٌ ولا مالٌ لنا ولا جُندُ

وليسَ لنا إلا يراعٌ مُسدّدٌ لهُ الفَصلُ في الأحكامِ في حدِّهِ الحدُّ

يراعٌ إذا ما لامسَ الطِّرسَ وانبرى تخرُّ لهُ الأذقانُ ما تَطبَعُ الهِندُ

تربَّتْ فوجهُ العدلِ أبيضُ ناصِعٌ لَعَمري ووجهُ الظُّلمِ أسودُ مِربَدُّ.

نرى أنَّ الشاعر لم يكتفِ في هذا الردِّ بالدفاع عن صديقه العالِم الجليل سعيد العرفي, وإنَّما سالت قريحته، وفاضَ قلمُهُ بما هو مكنونٌ في نفسه منذُ زمنٍ, من القهر والألم والكبت الَّذي وجدَه منفساً(**التَّأثُّرُ والحقد–لا يُقالُ له وغدُ–إلا يراعٌ مُسدّد– أسودُ مِربَدُّ**) فخرجَ كصرخةٍ مدويّةٍ في وجه الظالم تذكّرُه أنّ هذا الصبر له حدود, وأن السُّكوت لا يعني الرِّضا عمَّا يقترفه بحقِّ النَّاس, وأنّ نهاية الظالمين قريبةٌ وعاقبتهم وخيمةٌ.

2– التشاؤم:

22 انظر:العايد، غازي سعيد، محمد الفراتي، سيرته... نماذج من شعره، مقال، موقع ستارتايمز.

المتشائمون قومٌ قست الحياة عليهم فحرمتهم قليلاً أو كثيراً مما حبَتْ سواهم، فثاروا عليها وكالوا لها قسوة بقسوة، وجَزَوها على حيفها بمرير الذم والتفنيد، فلسنا نرى المتشائمين إلا قوماً قد ألحَّتْ عليهم الخطوب فحطَّمت مساعيهم، فأورثهم ذلك حِسَّاً مُرهفاً مُتيقظاً إلى مواطن الشَّر والقسوة والنَّقص في الحياة، فقعدوا يبرونَ لها السِّهام، ويسدِّدون نحوها الأقلام, وفي الحياة مواطن للنقص لاتُحصَى، يهتدي إليها الناقمون بلا عناء، وهي تعرض نقائصهم وتضع يدها على مثالبهم، لتكسبهم العجز والخضوع والانصياع للتشاؤم بكلِّ باب من أبواب الحياة ومتعها.[23]

إنَّ تعرُّض المسلمينَ للصدمات والنكبات المتوالية تركَ أثراً تشاؤمياً لديهم, فسقوط الخلافة ثم الاحتلال الأجنبي، ثم نكبة فلسطين, جعلت الشاعر لا يرى أملاً بالنصر والعدل في هذه الحياة, إنما أرجأ حقَّه وحقَّ المظلومين إلى يوم الحساب, فهذه الدُّنيا لم يبقَ فيها –في نظره– إلا الظلم والانتكاسات والتشاؤم والذُّل، وبهذا ترتسم لوحة التشاؤم الداخلية في وجدانه، فينطق لسانُه بالشِّعر صوراً مريرةً، قال:[24]

على الأحرارِ فلْنَبكِ بدمعِ الواله الثَّكلى

فلهفاً للدَّمِ المهرا قِ في جُلَّقَ ما أغلى

ويا للنَّكبةِ العُظمى على الأيامِ لا تَسلى

فذِكراها طوالَ الدَّهـ ـرِ لا تُمحَى ولا تَبلَى

فقُل للغاشمِ العَاتَي الذي استكبرَ واستعلى

23 انظر: أبو السعود، فخري، في الأدب المقارن ومقالات أخرى، ص 164.

24 الفراتي، محمد، الديوان، ط2، المكتبة السليمية، دير الزور، عام: 1959م، ج1، ص143– 144.

غداً لا بدَّ أن تُخزَى أمامَ الحاكمِ الأَعْلَى.

لقد كرّس الشاعر نفسه للكتابة بالحقِّ ضد باطل، وبالنّور ضد العتمة والظلام، فلا يجد له مهرباً في مجتمعه إلا بالكتابة والتصوير لمايحسُّ به(**فلْنَبكِ–يا للنَّكبةِ العُظمى–لا بدَّ أن تُخزَى**) فالكتابة وإن كانت ذنباً عظيماً في نظر من تصفهم الوصف الحقيقي، فهي لاتزال تفعل فعلها في كل قارئٍ ومُحبٍّ للشِّعر. فالشعر ثورة لديه، وهو ثائر بها؛ إذ إنَّ"الثائر الحقيقي سواء أكان ثائراً سياسياً أو ثائراً شعرياً، لابُدَّ أن يحملَ تصوراً لشكل المستقبل...فالقصيدة دون ثورة تصبح عملاً من أعمال الفوضى"[25] قال في قصيدته"نفثة مصدور":[26]

لقدْ طالَ عهدِي بالسُّكوتِ وإنَّما نطقتُ لأنَّ الحالَ تدعو إلى النُّطقِ

أرى كلَّ يومٍ ألفَ عيدٍ بحيّنا متى كانَتِ الأحكامُ تجرِي على الحقِّ

ثقيلٌ علينا أنْ نضيفَ بلا هوًى لأعناقِنا بالقسرِ ربقاً[27] إلى ربقٍ

من العدلِ أنْ نصغي الحكومةَ وِدَّنا فنقنعَ منها بالزهيدِ من الرِّزقِ

لمَنْ نرفعُ الشَّكوى ومالكُ أمرِنَا علينَا قضى ألا نعاملَ بالرِّفقِ

هو الظُّلمُ مالم يلقَ نفساً أبيةً يجرُّ إلى الفوضى ويدعو إلى المَحْقِ[28].

لم يجدِ الفراتي غيرَ الشِّعر ملاذاً من همّه وشكواه(**ثقيلٌ علينا– تجرِي على الحقِّ– هو الظُّلمُ**) فلاذَ به ليحمِّله شيئاً مما ينوء قلبه عن تحمّله, فأرسلَ هذه الأبيات التي تعبّر عن آلام الناس وشكواهم

[25] جهاد فاضل، قضايا الشعر الحديث، ط1، دار الشروق، 1984م، ص239.

[26] الفراتي، محمد، الديوان، ط2، المكتبة السليمية، دير الزور، عام: 1959م، ج1، ص 17.

[27] الرِّبقُ: التلفيق في الكلام.

[28] محقَ الشَّيءَ: أهلكه وأباده.

وعوزهم, لكنّه لم يرَ لها آذاناً صاغيةً ولا قلوباً واعيةً, فلم يدرِ إلى مَن سيرفع شكواه, وإلامَ سيؤول الأمر بعد كلِّ هذا الإهمال والظلم, وهو بنظرته التشاؤمية لا ينتظر ولا يتأمل, فهذه الحال لا تُفضي إلا إلى مزيد من الآلام والهموم.

لقد كان الاغتراب الداخلي سلاحَ الشاعر للنزوع نحوَ عالمه المنشود، ذلك العالم البعيد عالمِ الواقع المأسوي، والمدرك اللَّحظوي، فالخيبة هي التي استطالت في حياته، ولوَّنَتْ أيامه بألوانها، ثمَّ جاء التشاؤم بنزوعه النفسي السوداوي؛ ليفعلَ فعله، ويزيدَ من شعوره الدَّاخلي بالاغتراب حيناً بعدَ حينٍ.

ثانياً: الاغتراب الخارجي.

إنَّ الاغتراب في مضمونه العام هو ضرب من ضروب التخييل، وهو انفعال ذهني لاواعٍ تستجيب به النفس لمقتضى الصورة الفنية، فتقوم في طلب موضوعها أو تنفر منه وتتفاداه، ومن ثمة فهو نتاج تفاعل جمالي بين الشاعر والمتلقي يتمخض عنه وعي جديد بالعالم والأشياء مغاير في الطبيعة الإدراكيّة للوعيين الحسي والعقلي؛ فحين ترتسم في ذهن الشاعر رؤى خيالية ذات إيحائية جمالية مؤثرة، ويكتمل وعيه الإبداعي بها، يشكلها بالأسلوب الشِّعري المناسب لها، فيبثها في الناس لتثيرَ في نفوسهم وخيالاتهم الانفعالاتِ والرؤى الفنية ذاتها التي عاشها في تجربته التَّخَيُّلية.[29]

1- الواقع:

[29] انظر: الإدريسي، يوسف، التخييل والشعر حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، منشورات ضفاف، الرباط، بيروت، لبنان، عام: 2012م، ص25.

يعيش الشاعر في أماني ورؤى مثالية يحلم فيها لوطنه, ويستمتع في نسج تفاصيلها وتصور حيثياتها, فإذا استيقظَ من أحلامه على واقعٍ مرير ومجتمع ضعيف مفكك, تحطمت آماله, وانغلقَ على ذاته, وصار يشعر بالاغتراب عن هذا الوطن, ليست غربةً حقيقيةً كالسفر والبعد, وإنما غربةُ الأحلام والتطلعات والتمنيات, فيلوذُ بالانعزال ليعبّرَ عن انتكاسته بالشِّعر والفن, ومن ذلك ما عاشه الشاعر محمد الفراتي أيام الاستعمار, وما رآه من ضعف وفساد وغش وفشل.قال في قصيدته"على مَن يقعُ اللوم":[30]

على مَن يقعُ اللومُ على مَن أيُّها الناسُ

وبابُ النَّشلِ مفتوحٌ وما في البابِ حُرَّاسُ

وكلُّ موظفٍ ذئبٌ حديدُ النَّابِ هرماسُ

وهل تصلحُ أذنابٌ إذا ما أنتنَ الراسُ

على مَن يقعُ اللومُ إذا لم يكُ مسؤولُ

وسيفُ الظُّلمِ من فو قِ رقابِ الناسِ مسلولُ

وعضوُ العدلِ في الدو لةِ مغلولٌ ومشلولُ

ولا يمشي لنا حقٌّ إذا لم يمشِ برطيلُ

وهل يُرجى لنا بُرءٌ وجسمُ الشَّعبِ مسلولُ.

30 الفراتي، محمد، الديوان، ط2، المكتبة السليمية، دير الزور، عام: 1959م، ج1، ص141.

تحمل هذه القصيدة هموم الشاعر، وأعباءَ نفسه، وتُلقيها على الواقع الرَّدِيء والحكومة الفاسدة **(وما في البابِ حُرَّاسُ, وكلُّ موظفٍ ذئبٌ, سيف الظلم...مسلول)** وولاةِ الأمر، الذين يلهثون خلف مصالحهم, والموظفون الذين لا هَمَّ لهم سوى جمعِ المالِ, كلُّ ذلك جعل الشاعرَ ينبذُ هذا الوطنَ، ويستغربه ويفضِّل الانفراد بنفسه وبشعره وبأحزانه.

ويلجأ الفراتي في تعبيره عن اغترابه إلى نظم شعره عن الزَّمان، ذلك الواقع الذي يعيش فيه، ووجد منه صداً فقد التفت عنه، فكلما حاول التقرب إليه من جهة، حاد عنه من جهة أخرى، وكأنَّما لسان حاله، أُغَرِّبُ خلفَ واقعِي بزمانه المرير، وهو يُشرِّقُ دوني بالبعد والبين، قال في قصيدته"جورُ الزَّمان":[31]

آهِ من جَور زمانِي آهِ من جَور زمانِي

لستُ أدري ياإلهي لستُ أدري ما دَهانِي

كلَّما قلت: صَفا لي الـ ـــدَّهرُ عن عَمدٍ رمانِي

إنَّ صرفَ الدَّهر أضنَى جَسدي حتّى برانِي

كَمْ وكَمْ عللت{ نفسِي بأكاذيبِ الأمَانِي.

أكذا ينفذُ عُمرِي بينَ عَسفٍ وهَوانِ؟

اِغزُ يادهرُ فؤادِي بصروفٍ الحَدثانِ

وارمِ عن قصدٍ فإنّي لم أزلْ ثبتَ الجَنانِ.

[31] الفراتي، محمد، الديوان، ط2، المكتبة السليمية، دير الزور، عام: 1959م، ج2، ص486.

على الرَّغم من قدرة الكلمات في النصّ في التعبير والتصوير الفني لمكنونات النفس، ومشاعرها السلبية تجاه الواقع وصوره الزمانية الحزينة:(**اغزُ يادهرُ فؤادي- آهِ من جَور زماني- أضنى....جسدي حتّى براني)** إلا أنَّه يحاول أن يعارض ذلك الواقع ويصارعه في كل مشهدٍ من مشاهد القصيدة، ولكن هيهاتَ هيهاتَ أن ينتصرَ عليه في هذه الحالة؛ لأنه عشش في الصدور، وصبغ كل شيء في حياته بصبغته الوحيدة الأبديّة، ألا وهي المعاناة النفسية والشعورية اللامتناهية.

2- **الآخر:**

الآخر هو المقابل للذات الشاعرة، هو الوجه الذي يراه الشاعر بمرآة فكره وقلبه وعقله، وتصوّرُه مخيلتُه الشعرية، لقد بات الآخر بأبعاده ومواضيعه المتعددة منبعاً من منابع الاغتراب الذاتية للشاعر، وبه بدأ الشعور الخارجي لديه بالازدياد والعتمة النفسيّة؛"فهو ليس مغترباً عن العالم والبشر فحسب، بل مغتربٌ عن ذاته أيضاً، ثمة شخصيّة مختبئة داخل شخصيته الظاهرة، تحاول الخروج والظهور، ولكنّه يمنعها ويقمعها؛ لأنّ ظهورها سيأتي بالكارثة"[32]

بلغَ الاغترابُ بالشاعر مداه, وجاوزَ حده المعهود, فراحَ يستنكرُ الأشخاصَ من حوله, ويتساءل عن الوضيعِ كيفَ ارتقى, وذاك العالي الكريم كيف انحدر, والعبقريُّ الحصيفُ كيف كُذِّبَ, وعن الغبي العيي كيف ملكَ الأمرَ والنَّهي!كيفَ صارت الدُّنيا بين يدي الجُهلاء المغمورينَ, وصارَ السِّجنُ للشِّرفاء الأصيلين!قال في قصيدته"الدَّاءُ الدَّفين":[33]

رُبَّ مأخوذٍ بِجُرمٍ وهو صديقٌ أمين

[32] بدرخان، عبد الكريم، تشارلز بوكوفسكي شعرية الهتك والتدمير، مقال، مجلة نزوى، يناير، عام: 2019، ص179.

[33] الفراتي، محمد، الديوان، ط2، المكتبة السليمية، دير الزور، عام: 1959م، ج1، ص77.

وبريءٌ ظلَّ دهراً وهو في السِّجنِ رهين

وأخي لُبٍّ حَصيفٍ أثَّرتْ فيه الشجون

وأريبٍ عبقريٍّ أغرقتْ فيه الظُّنون

هي ذي شيمةُ الدَّهـ ـرِ فأقصِرْ يا قَطين

ليسَ للدَّهرِ ذِمامٌ لا ولا للدَّهرِ دِين

لِبَني الجهلِ في الدَّهـ ـرِ جنانٌ وعُيون

وقصورٍ باذخاتٍ وقِلاعٍ وحصون

فأنِلْني بعضَ هذا أنا بالبعضِ قمين.

إنَّ هذا الانقلاب الرهيب في موازين الحياة، جعل الشاعر لا يعرفُ الناسَ من حوله, ولا يتبيَّن حقاً ولا باطلاً: **(وبريء...في السجنِ رهين, عبقري أغرقت فيه الظنون, لبني الجهل...جنات).**

ولعلَّ الضغط والكبت الذي عانى منه الشاعر لسنواتٍ طوال؛ جعله لا يكتفي باللجوء إلى الشعر لمواساة نفسه وتنفيس مكنونات صدره، وتبريد لواعج روحه, بل حملَ الشعرَ سلاحاً, وراحَ يُنافح به ويقاتل, ويردّ على ظالميه ومغتصبي حقِّه.قال في قصيدته"الحرية الحقّة": [34]

كم جرحَ النَّقدُ من رأي ذي خطلٍ ماذا يؤثر في الأموات تجريحي؟

إني أحبُّ بلادِي جد عامرةٍ كما أحبُّ حُداءَ العيسِ من روحي

فالحرُّ في البيداء ضوءُ النَّجم يرشده والعبدُ في القصر يعشو للمصابيح

34 الفراتي، محمد، الديوان، ط2، المكتبة السليمية، دير الزور، عام: 1959م، ج1، ص145-146.

مافاحَ يوماً شذا حرية أبداً إلا من الرند والقيصوم والشيح

لاتعجبينَ لإخفاقي فقد ذهبَتْ أصداءُ صوتِي في الوادي مع الرِّيح

سبَّحَتْ باسم شياطين مضللة ماضرَّ لو كان للرَّحمنِ تسبيحِي.

لقد جعل الشاعر من هذه القصيدة سهاماً ودروعاً يردُّ بها عن نفسه وعن حريته وكرامته بشرف قلمه:**(كم جرح النقدُ, الحر في البيداء ضوء النجم يرشده)** بل نراه يردّ على خصومه ويقرعهم ويشدّد عليهم:**(ماذا يؤثرُ في الأموات تجريحي, سبحتُ باسم شياطينٍ مضللةٍ, عبيدِ عروشٍ كالأراجيح)** ولمَّا طارَ خارج قفصِ العُبودية, وغرَّدَ كما يحلو له ويحب, وركبَ جناحي الشِّعر في الكتابة الحرَّة عمَّا يرضي الله ويرضي ذاته ورسالته، بدأ يشمُّ عبيرَ الحريَّة ويتنفس شذاها العطر، وأنسامها اللَّطيفة, فعشقَها وتمسّكَ بها, وندمَ على أيامه التي قضاها في ظل الطواغيت:**(ما ضرّ لو كان للرِّحمن تسبيحي)**.

هكذا استطاع الشاعر عبرَ هذه الأبيات المشحونة بالصور المأسويّة، أن يرسم لوحة الاغتراب الخارجي، فباتَتْ الأشعار والكلمات تنسابُ في ملامح الواقع والآخر تعبيراً عن هذه المعاني، وذكرى لِمَا وقع فيه من الأسى والحزن في اغترابٍ لاخروجَ عن الوطن فيه، بل كان للآخر والواقع الدَّورَ الأكبرَ في تبيان صوره ومعانيه.

خاتمة:

1- إنَّ ظاهرة الاغتراب في مضمونها العام هي ضرب من ضروب التخييل، وهي انفعال ذهني لاواعٍ تستجيب به النفس لمقتضى الصورة الفنيَّة، فتقوم في طلب موضوعها أو تنفر منه

وتتفاداه، ومن ثمَّة فهو نتاج تفاعل جماليّ بين الشاعر والمتلقي يتمخّض عنه وعي جديد بالعالم والأشياء مغاير في الطبيعة الإدراكيّة للوعيين الحسي والعقلي؛ فحين ترتسم في ذهن الشاعر رؤى خيالية ذات إيحائية جماليّة مؤثرة، ويكتمل وعيه الإبداعي بها، يشكلها بالأسلوب الشعري المناسب لها.

2- إنَّ الاغتراب هو مشاعر التعلّق بحقّ الاختيار ومايرافقه من أحاسيس المسؤوليّة والقلق والعبث والغربة والعجز واللانتماء، ورسم صورة للإنسان الحديث على أنّه في الوجود كمسافر فوق بحر لاخريطة له ويعيش في قلق مهما كان اتجاهه.

3- إنّ الاغتراب الداخلي عند الفراتي هو تلك الحالةُ النفسية الشعورية التي تنبع من داخل الإنسان ولا تتطلب سفراً ولا ابتعاداً عن الأهل والأحباب, ولا غربةً تكتوي فؤادَه, وتخرج بمكنونات نفسه, وإنّما تقتضيها المواقف الذاتية لدى الشاعر، فقد عاش الاغتراب الداخلي عبر الخيبة والحزن والألم النفسي الذي نازعه من صور الحياة ونكساتها، ثمَّ جاء التشاؤم بنزوعه النفسي السوداوي؛ ليفعلَ فعله، ويزيدَ من شعوره الدَّاخلي بالاغتراب حيناً بعدَ حينٍ.

4- إنّ الاغتراب الخارجي النابع من الواقع والآخر عند محمد الفراتي هو عيشه في أماني ورؤى مثالية يحلم فيها لوطنه, ويستمتع في نسج تفاصيلها وتصور حيثياتها, فإذا استيقظَ من أحلامه على واقعٍ مريرٍ ومجتمعٍ ضعيفٍ مفكك, تحطَّمَت آماله, وانغلقَ على ذاته, وصار يشعر بالاغتراب عن هذا الوطن، كما كان الآخر بأبعاده ومواضيعه المتعددة منبعاً من منابع الاغتراب الذاتية لديه، وبه بدأ شعوره بالاغتراب الخارجي بالازدياد والعتمة النفسيّة.

فهرس المصادر والمراجع.

- الإدريسي، يوسف، التخييل والشعر حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، منشورات ضفاف، الرباط، بيروت، لبنان، عام: 2012م.
- بركات، حليم، الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، عام: 2006م.
- جادامر، هانزجيورج، تجلي الجميل، ترجمة: سعيد توفيق، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، عام: 1997م.
- جهاد فاضل، قضايا الشعر الحديث، ط1، دار الشروق، 1984م.
- جيمينيز، مارك،ما الجمالية، ترجمة: شربل داغر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، عام: 2009م.
- أبو السعود، فخري، في الأدب المقارن ومقالات أخرى.
- الشامي، صالح أحمد، الظاهرة الجماليّة في الإسلام، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، عام: 1986م.
- عبد الباري، ماهر شعبان، التذوق الأدبي، طبيعته– نظرياته– مقوماته– معاييره– قياسه، ط3، دار الفكر، عمان، الأردن، عام: 2011.
- عبيد، كلود، جمالية الصورة، في جدلية العلاقة بين الفن التشكيلي والشعر، ط1، مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، عام: 2010م.
- الفراتي، محمد، الديوان، ط2، المكتبة السليمية، دير الزور، عام: 1959م.
- الفلاحي، أحمد علي، الاغتراب في الشعر العربي، ط1، دار غيداء للنشر، عام: 2013م.
- هلال، محمد غنيمي، دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده، دار النهضة، القاهرة، مصر.
- وادي، طه، الشعر والشعراء، جماليات القصيدة المعاصرة، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، مصر، عام: 2000م.
- ياسين، معتز، الاغتراب في شعر أحمد مطر، مجلة دراسات البصرة، السنة السابعة، العدد: 14، عام: 2012م.
- بدرخان، عبد الكريم، تشارلز بوكوفسكي شعرية الهتك والتدمير، مقال، مجلة نزوى، يناير، عام: 2019.
- جمال نصاري، سايكولوجية الغربة في شعر محمود درويش، مقالة.

- زليخة، جديدي، الاغتراب، مجلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، العدد الثامن، جامعة وادي سوف، الجزائر، عام: 2012م.
- العايد، غازي سعيد، محمد الفراتي، سيرته... نماذج من شعره، مقال، موقع ستارتايمز.
- علي، عبد الخالق، ظاهرة الاغتراب وصداها في الشعر المعاصر بمنطقة الخليج، بحث، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانيّة، جامعة قطر، السنة السابعة، العدد: السابع، عام: 1995م.
- النوري، قيس، الاغتراب مصطلحاً ومفهوماً وواقعاً، بحث، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويت، إبريل- مايو- يونيو، عام: 1979م.
- اليوسف،محمد علي، الاغتراب في الأدب والفن، مقال منشور في صحيفة المثقف الإلكترونية، العدد: 4524.
- تكروني، رضية، الأسس الجماليّة في النقد الأدبي عند الجاحظ، رسالة ماجستير، إشراف: محمد بن إبراهيم شادي، جامعة أم القرى، السعودية، عام: 2002م.
- الزين، محمد موسى، الاغتراب والحنين في الشعري المهجري، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور: المهدي مأمون أبشر، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، عام: 2010م.

Kafkas Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Kafkas University Faculty of
Divinity Review
www.dergipark.org.tr

Doi:10.17050/kaüifd.O.2021-21-818983
15(8):465-475,2021

International Higher Religious Education Symposium
(With its Academic and Social Dimensions)
(24-25 October 2019 Malatya-Turkey)

Hüseyin DOGAN*

Abstract

Education and training studies are one of the most important fundamental dynamics affecting the future of a nation. It can even be said that the positioning and taking place of a nation on the map of civilization is related to education and training services. As in every field of education, it is inevitable to make new updates or to make new findings and suggestions in accordance with the process in the field of religious higher education. Such reason, let alone in Turkey, outweigh the religious and spiritual perception of life and by identifying greatly need theology faculties at both the problems associated with the Religious affairs attached to religious Highly Specialized Centers in continuing education and training activities, offers future and making suggestions must be a serious task. In this way, Higher Religious Education studies in our country will be closely followed and ways for future generations to pass through a healthier and more efficient education life will be created.

Keywords: *Religious, Education, University, Human, Reform.*

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu
(Akademik ve Toplumsal Boyutlarıyla)
(24-25 Ekim 2019 Malatya-Türkiye)

Hüseyin DOĞAN

Öz

Eğitim ve öğretim çalışmaları, bir milletin geleceğini etkileyen en önemli temel dinamiklerdendir. Hatta denebilir ki, bir milletin medeniyet haritasında konumlanması ve yerini alması

* Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Turkey.
Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
huseyindogan5555@hotmail.com **ORCID** 0000-0002-3509-5340
Type / Türü: Symposium Review / Sempozyum Değerlendirme
Received / Geliş Tarihi: 31 October / Ekim 2020
Accepted / Kabul Tarihi: 24 November / Kasım 2020
Published / Yayın Tarihi: 15 January / Ocak 2021
Volume / Cilt: 8; **Issue / Sayı:** 15; **Pages / Sayfa:** 465-475.
Suggested ISNAD Citation: Hüseyin Doğan, "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Toplumsal Boyutlarıyla), 24-25 Ekim 2019 Malatya-Türkiye", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 8/15 (Ocak-January 2021), 465-475. www.dergipark.org.tr

eğitim ve öğretim hizmetleriyle ilgilidir. Her eğitim alanında olduğu gibi, dinî yüksek eğitim alanında da sürece uygun olarak yeni güncellemeler gerçekleştirmek veya yeni tespit ve önerilerde bulunmak kaçınılmazdır. Bu sebeple hele hele de Türkiye gibi, dinî ve manevî hayat algısının ağır bastığı ve büyük oranda gerek İlâhiyat Fakülteleri'nde gerekse de Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Dinî Yüksek İhtisas Merkezleri'nde sürdürülen eğitim ve öğretim faaliyetleriyle ilgili sorunları tespit ederek, geleceğe dönük teklif ve önerilerde bulunmak ciddi bir görev olsa gerektir. Böylelikle ülkemizdeki Yüksek Dinî Eğitim çalışmaları yakından takip edilmiş olacak ve gelecek nesillerin daha sağlıklı ve verimli bir eğitim hayatından geçmesinin yolları oluşturulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Din, Eğitim, Üniversite, İnsan, Reform.*

GİRİŞ

"*Uluslararası Yüksek Din Öğretimi*" isimli Sempozyum, 24 Ekim 2019 Perşembe günü sabah saat 09:00'da İnönü Üniversitesi Rektörlüğü Turgut Özal Kongre ve Kültür Merkezi'nde başladı. Konferansın açılışına ülkemizdeki İlâhiyat Fakülteleri'nden Öğretim Üyelerinin yanı sıra ülke içinden ve dışından pek çok sayıda akademisyen ve bilim adamı, İl Valisi, İl Emniyet Müdürü, Cumhuriyet Başsavcısı, İl Müftüsü, gazeteci ve yazarlar, yerel ve ulusal basından çok sayıda temsilci ve organizatör ile İnönü Üniversitesi öğrencileri ve Malatya halkından kahir ekseriyette katılım gerçekleşti. Konferansın açılışı ise, saygı duruşu ve İstiklâl Marşımızın okunmasıyla başladı. Daha sonra, İlahiyat Fakültesi Dekanı ve Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Fikret KARAMAN tarafından Sempozyumun düzenlenmesi ve maksadı icrasını esas alan bir "*Hoş Geldiniz*" konuşması yapıldı. Prof. Dr. Fikret KARAMAN konuşmasında, Türkiye'deki Yüksek Dinî Öğretimde kaydedilen merhalelere işaret ettikten sonra, İlâhiyat Fakülteleri ile diğer Dinî Yüksek Eğitim Merkezleri'nin hem geçmiş dönemlerde hem de günümüzde eğitim-öğretim harcının şekillenmesinde ve hizmet ehli bilim ve din adamlarının yetişmesinde çok önemli bir rol üstlendiklerinin altını çizdi. Prof. Dr. Fikret KARAMAN, bu konuda söylenmesi gereken çok şey olduğunu ancak bunu, Sempozyum süresince tartışacak olan ilâhiyatçı bilim insanlarına bırakılmasının daha doğru ve şık bir davranış olacağına inandığını ifade ederek sonuçları itibariyle Sempozyumun hayırlı olması temennisinde bulundu.

Açılıştaki son "selâmlama" konuşması, Sempozyum Onur Kurulu Başkanı ve İnönü Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ahmet KIZILAY'ındı. Prof. Dr. Ahmet KIZILAY konuşmasında, böylesine büyük bir organizasyonda İlâhiyat Fakülteleri'nden çok değerli ve saygın bilim adamları ile aynı sofranın etrafına oturmaktan ve kendilerini Malatya'da ağırlamaktan ötürü büyük bir gurur ve memnuniyet duyduklarını ifade etti. Bu Sempozyum dolayısıyla ilâhiyat ve diğer dinî kurumlar özelinde birçok ilmî ve bilimsel verilerin ilim dünyasıyla paylaşılacağını dile getiren Prof. Dr. Ahmet KIZILAY, başta Sempozyum Düzenleme Kurulu olmak üzere emeği ve hizmeti geçen bütün idarî ve akademik personele teşekkür ederek konuşmalarını tamamladılar.

Açılış ve protokol konuşmalarından sonra, Sempozyumun ilk ayağını oluşturan **panellere** geçildi. Sempozyum organizasyonunun daha sağlıklı ve verimli seyri açısından, Sempozyum Düzenleme Kurulu ve Koordinatörlüğünce iki aşamalı bir uygulama ön görülmüştür. Buna göre, Sempozyumun ilk aşamasında/gününde saat 09:45-10:45'te, Turgut Özal Kongre ve Kültür Merkezinin en büyük salonunda Moderatörlüğünü Prof. Dr. Fikret KARAMAN'ın yaptığı "**AÇILIŞ PANELİ**"inde, ülkemizin son dönemde yetiştirmiş olduğu değerli ilim insanlarından Prof. Dr. Beyza BİLGİN ve Prof. Dr. Halis AYHAN, "*Geçmişten Günümüze Türkiye'nin Yüksek Din Öğretimi Tecrübesi*" başlıklı konu çerçevesinde sunum ve konuşmalarını yaparak görevlerini ifa ettiler.

24 Ekim 2019 Perşembe günü saat 11:00-12:15'te ise Moderatörlüğünü Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN'ın yaptığı "**PANEL II**"ye geçildi. "*Yüksek Din Öğretimi Mezunlarının İstihdamı ve Sorunları*" başlıklı bu panelde, Yalova Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Suat CEBECİ, Din Öğretimi Genel Müdürü Prof. Dr. Nazif YILMAZ ve Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nden Kadir DİNÇ'in katılımlarıyla gayet başarılı ve verimli bir ilmî etkinlik gerçekleştirildi. Sempozyuma olan rağbet ve ilgi dolayısıyla gelen tebliğleri değerlendirmeye alan Sempozyum Düzenleme Kurulu, zamanla yarışırcasına aynı anda ayrı ayrı dört salon oluşturmak suretiyle organizasyonun daha düzenli, sistematik ve bir o kadar da renkli geçmesine ön ayak oldu. Bu nedenle olsa gerek ki, her oturumda tebliğ metinlerinin takdiminden hemen sonra 15'er dakikalık müzakereye yer ayrılması, Sempozyumu daha da anlamlı ve cazip bir hale getirdi.

1. OTURUMLAR

1.1. I. Oturum

24 Ekim 2019 Perşembe günü öğleden sonra saat 13:30'da başlayan ve 14.45'te sona eren I. Oturumların Büyük Salonu'nda, oturum başkanı Prof. Dr. Cemal Tosun idi. Bu oturumda Prof. Dr. Recep Kaymakcan, "*Medrese-Üniversite Zihniyeti/Paradigması İkileminde Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Prof. Dr. Hulusi Arslan da, "*Günümüzde Gelenek ve Modern Açmazında Yüksek Din Eğitimi*" başlıklı tebliğini dinleyicileriyle paylaştı. Bu oturumda daha sonra Doç. Dr. Remziye Ege ile Arş. Gör. Dr. H. Sinem Uğurlu birlikte, "*Yüksek Din Öğretiminde Yeniden Yapılanma Tartışmalarına Nereden Başlamak Gerekir: Beceri ve Yetkinlikler Zemininde Bir Değerlendirme*" başlıklı tebliğlerini sunarken; Dr. Öğr. Üyesi Safinaz Asri de, "*Yüksek Din Öğretiminde Gelecek Perspektifini Etkileyen Unsurlar Olarak Amaç-Vizyon ve Misyon Belirlemeleri Çerçevesinde Bir Değerlendirme*" başlıklı tebliğini sundular ve ardında da bu oturumun müzakerelerine geçildi.

I. Oturumların Mavi Salonunda ise, oturum başkanı Prof. Dr. Mehmet Kubat idi. Bu oturumda Doç. Dr. Muhammed Esat Altıntaş, "*İlâhiyat Fakülteleri'nde Okutulan Kur'ân ve Tecvid Dersleriyle İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Nitel Bir Araştırma*" başlıklı bir

tebliğ sunarken; Öğr. Gör. Dr. Şuayip Karataş da, "*Kur'ân Dersinin Temel Problemleri ve Çözüm Önerileri: Aksaray Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Örneği*" başlıklı tebliğini arz ettiler. Daha sonra Dr. Şefika Mutlu, "*Kur'ân Kursu Öğreticilerinin Meslekî Etik İlkelere İlişkin Görüşleri*" isimli tebliğini sunarken; Öğr. Gör. Yıldız Hızal da, "*Kur'ân Eğitimi ve Öğretimi Üzerine Düşünceler*" başlıklı tebliğini salondakilerle paylaştı ve 15 dakika sürecek olan müzakere kısmına geçildi.

Prof. Dr. Nurullah Altaş'ın oturum başkanlığını üstlendiği I. Oturumun Pembe Salonunda Prof. Dr. Süleyman Akyürek, "*Mezunlarına Göre Yüksek Din Öğretiminin Eksik yönleri*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Doç. Dr. Şahin Efil de, "*Farklı Boyutlarıyla Din Dili Sorunu*" isimli tebliğini dinleyicilerle paylaştılar. Bu oturumda daha sonra Doç. Dr. Cemil Oruç ile Dr. Öğr. Üyesi Yakup Yıldız ortaklaşa, "*Din-Bilim ve Eğitim Tartışmalarının Din Eğitimi Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*" isimli tebliğlerini sunarken; Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Algur da, "*Yüksek Din Öğretimine Yönelme ve Öğretim Sürecinde Hedef Unsuruna Dair Hoca ve Öğrenci Görüşlerinin Farklı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi (Giresun İslâmî İlimler Fakültesi Örneği)*" başlıklı tebliğini dinleyicileriyle paylaşarak ardın da, bu oturumun müzakere kısmına geçildi.

I. Oturumların Turuncu Salonunda da, oturum başkanı Prof. Dr. Sabri Türkmen idi. Bu oturumda Prof. Dr. Hamîs el-Garbî, "*Sivil Barışı Sağlamak İçin İnsan Ruhunu Din Eğitiminde Kullanmak*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Muhammed İbrahim ed-Duheysât da, "*Gelecekteki Zorlukların Işığında Üniversite Din Eğitimi*" isimli tebliğini takdim ettiler. Daha sonra Dr. Abdulkerim Belîl, "*Cezayir Müslüman Âlimleri Derneği'nin Dinî Eğitimini Akademik ve Sosyal Açıdan İlerletme Vizyonları*" isimli tebliğini sunarken; Dr. Muhammed Nur Yusuf da, "*İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Arapça Öğretimi –Vakıa ve Gelecek-*" başlıklı tebliğini salondakilerle paylaştılar ve bu oturumun müzakere kısmına geçilerek görüş ve değerlendirmelerde bulundular.

1.2. II. Oturum

24 Ekim 2019 Perşembe günü öğleden sonra saat 15:00'da başlayan ve 16:15'te sona eren II. Oturumların Büyük Salonu'nda, oturum başkanı Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç idi. Bu oturumda Prof. Dr. Cemal Tosun, "*Avrupa'da İslâm İlâhiyatı: İmkânlar ve Sorunlar*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Doç. Dr. Mahmut Zengin ile Öğr. Gör. Dr. Abdurrahman Hendek birlikte, "*Din Eğitimi Alanında Öğretmen Yetiştirme: Türkiye-İngiltere Karşılaştırılması*" isimli tebliğlerini arz ettiler. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Abdylkader Durgutî, "*Balkanlar'da Yüksek Din Öğretiminin Tecrübeleri: Kosova ve Makedonya Örneği*" başlıklı tebliğini sunarken; Dr. Öğr. Üyesi Âlim Emin Yusufoğlu da, "*Günümüz Rusya'sında Yüksek Din Öğretimine Bir Bakış*" isimli tebliğini takdim ederek oturum sonlandı ve 15 dakikalık müzakere süresi başladı.

II. Oturumların Mavi Salonunda, oturum başkanı Prof. Dr. Saffet Sancaklı idi. Bu oturumda Prof. Dr. Mehmet Kubat, "*İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretiminin Pratik Hayata Yansımaları*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Doç. Dr. Mehmet Kamil Coşkun ise, "*Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinde Selefî-Vehhâbî Eğilimler*" isimli tebliğini arz ettiler. Daha sonra Doç. Dr. Veysel Özdemir tarafından, "*Cumhuriyet Sonrası Yüksek Din Öğretiminde Hadis Derslerinin İçeriği, Öğretimi ve Yeni Yöntem Arayışları*" başlıklı bir tebliğ takdim edilirken; Arş. Gör. Dr. Fatma Betül Altıntaş'ça da, "*İlâhiyat Fakülteleri'nde Okutulan Hadis Dersleriyle İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri (Nitel Bir Araştırma)*" başlıklı bir tebliğin sunumu yapıldı ve ardından da müzakerelere geçildi.

Prof. Dr. Süleyman Akyürek'in oturum başkanlığını üstlendiği II. Oturumun Pembe Salonunda Doç. Dr. Hasan Meydan, "*İlâhiyat ve Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Anlamlı Öğrenmeye İlişkin Öz Farkındalıklarının Karşılaştırılması*" isimli bir tebliğ sunarken; Dr. Öğr. Üyesi Tuncay Karateke de, "*İlâhiyat Fakülteleri'ndeki Yaz Okulu Uygulamasının Öğrenci Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*" isimli tebliğini arz ettiler. Daha sonra Öğr. Gör. Şemseddin Koçak tarafından, "*Yüksek Din Öğretiminde Bir Öğretim Modeli: Tam Öğrenme (Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği)*" başlıklı bir tebliğ sunulurken; Uzm. Veysel Karani Altun da, "*İlâhiyat Fakültesi 1. ve 4. Sınıf Öğrencilerinin Dinî Yaşamları Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi*" isimli başlıklı tebliğini dinleyicileriyle paylaştı ve ardından bu oturumun müzakere bölümü başlatıldı.

II. Oturumların Turuncu Salonunda, oturum başkanı Dr. Öğr. Üyesi Halil Ayoup idi. Bu oturumda Prof. Dr. Abdurrezzâk Bel'akrûz Reşâ Revâbih, "*Ahlâkın İnşası ve Yaratıcılığın Gelişmesinde Yüksek Din Eğitiminin Rolü –Bütüncül Bir Yaklaşım-*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Prof. Dr. Muhammed Halef Benî Sellâme de, "*Yüksek Din Eğitiminin Doğru Bir Dinî Anlayışı Teşvik Etmedeki Rolü –İslâmî Otoritede Toplumsal Güveni Oluşturmak ve Aşırı Taraftarlıkla Mücadele Etme Örneği*" isimli tebliğini takdim ettiler. Daha sonra Dr. Yusuf Nevvâse, "*Üniversitelerde İslâm Bilimlerinin Öğretilmesinde Gelişim Yolları ve Gelecekteki Riskler*" isimli tebliğini sunarken; Tharaa Shamia da, "*Turistik Amaçlı Arapça Öğretimi*" başlıklı tebliğini takdim ederek sunumlar tamamlandı ve ardından müzakere kısmına geçildi.

1.3. III. Oturum

24 Ekim 2019 Perşembe günü öğleden sonra saat 16:30'da başlayan ve 17:45'te sona eren III. Oturumların Büyük Salonu'nda, oturum başkanı Prof. Dr. Hulusi Arslan idi. Bu oturumda Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç, "*Bulgaristan Yeni "Dinler Yasası" Çerçevesinde Müslümanların Güncel Sorunları ve Türkiye'nin Rolü*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Doç. Dr. Rashad Asgarov, Doç. Dr. Bağır Babayev, Doç. Dr. Novruzali Rehimov ve Doç. Dr. Abbas dörtlüsü ise, "*Yüksek Din Öğretiminde İmânlı, İdeal Gençlik Nasıl Geliştirilir?*" isimli tebliğlerini dinleyicileriyle paylaştılar. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi İhsan Akay, "*Yüksek Din*

Öğretiminde Alternatif Ülke Olarak Türkiye" başlıklı tebliğini sunarken; Aynur Seferli tarafından da, "*Dinin Tedris Olunması Meselesine Dair (Azerbaycan Cumhuriyeti ile Türkiye Arasındaki Örnek Bağlamında)*" başlıklı tebliğ sunularak oturum sonlandı ve müzakerelere geçildi.

III. Oturumların Mavi Salonunda, oturum başkanı Prof. Dr. İsmail Sağlam idi. Bu oturumda Prof. Dr. Nurullah Altaş ve Arş. Gör. Fatma Nur Kalkavan tarafından, "*Dünün Becerilerini Kullanarak Geleceğe İnsan Yetiştirmek veya Mümkün Olmayanın İmkânını Araştırmak (Öğretim Üyelerine Göre İlâhiyat Eğitiminin Odaklanması Gereken Beceriler)*" başlıklı tebliğ ortaklaşa sunulurken; Prof. Dr. Cemal Tosun ile Arş. Gör. Gülşen Sayın da, "*Din Eğitimi Öğretmenlerinin Dinî Bilgi Kaynakları Üzerine Nitel Bir Araştırma*" isimli tebliği birlikte arz ettiler. Daha sonra Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı ile Uzm. Sariye Doğan birlikte, "*Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Profesyonellik Algıları Üzerine Nitel Bir Araştırma*" başlıklı tebliği sunarken; Uzm. Mehtap Aşlamacı da, "*Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Alevîlik ve Alevîlik Öğretimine İlişkin örüşleri (Malatya Örneği)*" başlıklı tebliğini sundu ve ardından müzakerelere geçilerek bu oturumdaki görüş, tespit ve teklifler değerlendirilmeye çalışıldı.

Doç. Dr. Mehmet Kamil Coşkun'un oturum başkanlığını üstlendiği III. Oturumun Pembe Salonunda, Doç. Dr. M. Korkut Çeçen, "*Yüksek Din Öğretiminde Türk İslâm Edebiyatı Dersinin Yeri*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Doç. Dr. Mustafa Bozkurt ve Dr. Öğr. Üyesi Recep Uçar da birlikte, "*İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Hitâbet Özgüven Düzeyleri*" isimli tebliğin takdimini gerçekleştirdiler. Daha sonra Öğr. Gör. Mehmet Günaydın tarafından, "*İlâhiyat Fakültesi Öğrencileri Nasıl Bir Ailede Yetişiyor?*" başlıklı bir tebliğ sunulurken; Uzm. Ali Kemal Acar da, "*Türk Aydınına Göre Yüksek Din Öğretimi*" isimli başlıklı tebliğini dinleyicileriyle paylaştı ve müzakerelere geçildi.

III. Oturumların Turuncu Salonunda ise, oturum başkanı Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Polat idi. Bu oturumda Dr. İmâd el-Merzûk, "*Mağrib Deneyimi ile Üniversite Din Eğitimi*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Hacer Hasan Avad es-Seyyîd de, "*Sudan'da Yüksek Din Eğitiminin Sosyal Barışı Sağlamadaki Rolü*" isimli tebliğini takdim ettiler. Daha sonra Sânî Musâ Ayâğî, "*Yüksek Eğitimde Nijerya Üniversiteleri İslâmî Araştırmalarında Yöntem*" isimli tebliğini sunarken; Dr. Ahmed Ömer el-Ehdal da, "*Kurumsal Yüksek Din Eğitimi Problemler ve Çözümler –Dâru'l-Ulûmi'l-Şer'iyye- (Yemen Üniversitesi el-Hadîde Üzerine Tanımlayıcı ve Analitik Bir Çalışma)*" başlıklı tebliğini takdim ettiler ve ardından müzakere kısmına geçilerek ve görüş ve öneriler değerlendirilmeye çalışıldı.

1.4. IV. Oturum

25 Ekim 2019 Cuma günü sabah saat 09:00'da başlayan ve 10:15'te sona eren IV. Oturumların Büyük Salonu'nda, oturum başkanı Prof. Dr. Âdem Apak idi. Bu oturumda Prof. Dr. Mehmet Faruk Bayraktar, "*İlâhiyat Fakülteleri'nde Uygulanan Arapça Öğretimi*

Üzerine (Düzce Örneği)" başlıklı bir tebliğ sunarken; Doç. Dr. Senem Ceylan da, "*Arapça Öğretiminde Sosy-Kültürel Temelli Bir Yaklaşım Önerisi*" isimli tebliğini arz etti. Daha sonra Doç. Dr. Murat Kayacan, "*Tefsir Öğretiminde Paradigma Değişimi: Strateji, Yöntem ve Teknikler*" başlıklı tebliğini sunarken; Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Küçük de, "*Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Eğitim Kurumlarında Tefsir Dersleri*" isimli tebliği takdim etti ve oturum sonlandı. Sonrasında müzakerelere geçildi.

IV. Oturumların Mavi Salonunda, oturum başkanı Doç. Dr. Hasan Meydan idi. Bu oturumda Prof. Dr. Ahmet Koç, Dr. Öğr. Üyesi Umut Kaya ve Yüksek Lisans Öğrencisi Elif Sena Gelgör üçlüsü tarafından, "*İlâhiyat Fakültesi Dergileri İçin Bibliyometrik Bir Analiz (Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Örneği)*" başlıklı bir tebliğ takdim edilirken; Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı da, "*Günümüz Türkiye'sinde Yüksek Din Öğretiminde Sayısal Gelişmeler*" isimli tebliğini dinleyicilerle paylaştılar. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Ali Baltacı tarafından, "*Türkiye'de Yüksek Din Öğretim Kurumlarının Akademik Bilgi Üretme Kapasitelerinin Analizi*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Öğr. Üyesi Salih Aybey de, "*İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Eğitimi Dersine Yönelik Tutum ve Beklentileri Üzerine Boylamsal Bir Araştırma (Zonguldak Örneği)*" isimli tebliğini sundu ve ardından da müzakerelere geçilerek görüş ve öneriler toparlanmaya çalışıldı.

Prof. Dr. Recep Ardoğan'ın oturum başkanlığını üstlendiği IV. Oturumun Pembe Salonunda, **Doç. Dr. Hüseyin Doğan**, "*Medreselerdeki Tedrisinden Günümüz İlâhiyat Fakültelerine Evrim Sürecinde Kelâm Eğitimi*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Doç. Dr. Ali Duman da, "*Hz. Peygamber Döneminden Müctehid İmâmlar Döneminin Sonuna Kadar Fıkıh Eğitimi*" isimli tebliğini takdim ettiler. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Yüksel Macit tarafından, "*Yüksek Din Öğretimi Kurumlarından Osmanlı Medreselerinde Okutulan Usûl-i Fıkıh Ders Kitaplarından Tavzih ile Günümüz İlâhiyat Fakülteleri'nde Çokça Okutulan İslâm Hukuk Usûlü Ders Kitaplarından Birinin Karşılaştırılması*" başlıklı bir tebliğ sunulurken; Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar Kaya ile Arş. Gör. Dr. Faruk Emrah Oruç'un ortaklaşa kaleme aldıkları, "*20. Yüzyılın Başından Günümüze Yüksek Din Öğretiminde Fıkıh Öğretiminin Serencamı ve Güncel Fıkıh Müfredatına Dair Mülahazalar*" isimli tebliğin sunu gerçekleştirilerek oturum sonlandı ve ardından da müzakerelere geçildi.

IV. Oturumların Turuncu Salonunda ise, oturum başkanı Dr. Muhammed Nur Yusuf idi. Bu oturumda Dr. Mubâreke Hâcî, "*Yüksek Din Eğitimi ve Küreselleşmenin Sorunları*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Ahmed Kaza da, "*Dinî Eğitim: Din Felsefesine İhtiyaç Duyar*" isimli tebliğini takdim ettiler. Daha sonra Dr. Raid Mahmûd Ahmed eş-Şevâbike tarafından, "*Üniversitenin Fikrî Güvenliği Sağlamadaki Rolü*" isimli tebliğin takdimi gerçekleştirilerek oturum sonlandı ve ardından 15 dakika devam eden müzakerelere geçilerek görüş ve teklifler çerçevesinde değerlendirme yapıldı.

1.5. V. Oturum

25 Ekim 2019 Cuma günü sabah saat 10:30'da başlayan ve 11:45'te sona eren V. Oturumların Büyük Salonu'nda oturum başkanı Prof. Dr. Hüseyin Algül idi. Bu oturumda Prof. Dr. Âdem Apak, "*Yüksek Din Eğitiminde Siyer Öğretimi: Tespitler, Teklifler"* başlıklı bir tebliğ sunarken; Prof. Dr. Adnan Demircan da, "*Yüksek Din Öğretiminde İslâm Tarihi Öğretimi: Tespitler ve Teklifler*" isimli tebliğini arz etti. Daha sonra Prof. Dr. Saffet Sancaklı tarafından, "*Başarılı ve Etkin Bir Yüksek Din Öğretiminde Hz. Peygamber'in Eğitim-Öğretim Metotlarının Model Alınmasının Gerekliliği*" başlıklı tebliğin takdimi gerçekleşirken; Doç. Dr. Mahmut Kelpetin de, "*Lisansüstü Eğitimde Siyer Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri*" başlıklı tebliğini dinleyicilere sunduktan sonra oturum sonlandı ve sonrasında müzakerelere geçildi.

V. Oturumların Mavi Salonunda, oturum başkanı Prof. Dr. Eyüp Şimşek idi. Bu oturumda Prof. Dr. İsmail Sağlam ile Yüksek Lisans Öğrencisi Züleyha Demir ikilisince, "*İlâhiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Benlik Algıları ve Yetkinliklerinin Değerlendirilmesi*" başlıklı bir tebliğ ortaklaşa sunulurken; Dr. Öğr. Üyesi Tecelli Karasu da, "*İslâmî İlimler/İlâhiyat Öğrencilerinin İlâhiyat Eğitimine İlişkin Algıları: Metafor Analizi Örneği*" isimli tebliğini takdim etti. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Rahime Çelik tarafından, "*İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Uygulaması Dersine Yönelik Görüşleri*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Öğr. Gör. Berrin Sarıtunç da, "*İlâhiyat Fakültesine Devam Erden Öğrencilerin Öğretmen Yeterliklerine Bakışı Hakkında Bir Durum Değerlendirmesi: Bursa Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği*" başlıklı tebliğini sundu ve ardından müzakerelere geçilerek görüş ve tespitler bağlamında değerlendirmelerde bulunuldu.

Prof. Dr. Recep Kaymakcan'ın oturum başkanlığını üstlendiği V. Oturumun Pembe Salonunda, Prof. Dr. Âdem Yerinde ile Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu birlikte, "*Yüksek Din Öğretiminde İhtisaslaşma ve Uluslararasılaşma Vizyonu: Ezher-i Şerîf Tecrübesi*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Öğr. Üyesi Fethullah Zengin de, "*Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Yüksek Din Öğretiminin Tarihi*" isimli tebliğini takdim etti. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Aydın tarafından, "*Ürdün'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları: Ürdün Üniversitesi Örneği*" başlıklı bir tebliğ sunulurken; Mohamed Shafeeque Chenganakkattil de, "*An Analytical Study of Integrated Higher Religious Education System in India*" isimli tebliğini arz ederek oturum sonlandı ve ardından da müzakerelere geçildi.

IV. Oturumların Turuncu Salonunda ise, oturum başkanı Doç. Dr. Bayramali Nazıroğlu idi. Bu oturumda Prof. Dr. Fikret Karaman ve Arş. Gör. İrem Ceyhan'ın birlik- te hazırladıkları, "*Osmanlı Devletinin İlk İlâhiyat Fakültesi*" başlıklı bir tebliğ sunulurken; Doç. Dr. İsmail Bilgili tarafından da, "*Osmanlı Son Döneminde Modern Bir Medrese Islâh-ı Medâris'in Tüzüğü*" başlıklı tebliğin sunumu gerçekleşti. Daha sonra ikinci tebliğ sunumunu yapmak üzere Doç. Dr. İsmail Bilgili ile Uzm. Ahmet Çelik, "*XX. Asır Başı İtibariyle Ezher Üniversitesi Eğitim Tarihine Bir Bakış*" isimli tebliği müştereken sunarken; Arş. Gör. Elşen Abdurahmanov ile Arş. Gör. Habil Halilov tarafından da ortaklaşa, "*XIX-XX. Yüzyılın*

Başlarında Kuzey Azerbaycan'ın Şeki Bölgesinde Dinî Tedris Müesseseleri" isimli tebliğin sunumu yapılarak oturum sonlandı ve ardından müzakerelere geçilerek değerlendirme yapıldı.

1.6. VI. Oturum

25 Ekim 2019 Cuma günü öğleden sonra 14:00'da başlayan ve 15:15'te sona eren VI. Oturumların Büyük Salonu'nda oturum başkanı Prof. Dr. Adnan Demircan idi. Bu oturumda Prof. Dr. Fikret Karaman, "*Yüksek İslâm Enstitülerinin Din Eğitimindeki Rolü"* başlıklı bir tebliğ sunarken; Prof. Dr. İsmail Sağlam da, "*Üniversiteleşme, Yükseköğretim ve Yüksek Din Öğretimi Üzerine Bazı Düşünceler*" isimli tebliğini arz etti. Daha sonra Prof. Dr. Recep Ardoğan tarafından, "*Yüksek Din Öğretiminde Müfredat Örüntüsü ve Disiplinler Arası Çalışmalar*" başlıklı bir tebliğ arz edilirken; Doç. Dr. Bayramali Nazıroğlu da, "*Yüksek Din Öğretiminin Sorun çözme Kapasitesi Üzerine Bir Sorgulama*" başlıklı tebliğini takdim ederek oturum sonlandı. Sonrasında müzakerelere geçildi.

VI. Oturumların Mavi Salonunda, oturum başkanı Prof. Dr. Mehmet Faruk Bayraktar idi. Bu oturumda Prof. Dr. Eyüp Şimşek, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Çakmak ve Arş. Gör. Yakup Uzunpolat üçlüsü tarafından, "*İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlâhiyatçı Kavramına Yönelik Metaforik Algıları*" başlıklı tebliğ ortaklaşa sunulurken; Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Doğan da, "*Öğretmenlik Uygulamasına Katılan İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer İhtiyaç Analizi ile Meslekî Yeterlik Düzeyleri*" isimli tebliğini takdim etti. Daha sonra Arş. Gör. Sümeyra Arıcan, "*Dinî Yüksek Öğretimde 'Uluslararası Algılar'*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Arş. Gör. Fatih Özkan tarafından da, "*Uluslararası Öğrencilerin Türkiye'deki İlâhiyat Fakültelerini Tercihlerinde Etkili Olan Faktörler*" isimli tebliğin sunumu gerçekleştirilerek oturum sonlandı ve 15 dakika devam eden müzakere kısmına geçilerek görüş ve öneriler değerlendirildi.

Prof. Dr. Mustafa Arslan'ın oturum başkanlığını üstlendiği VI. Oturumun Pembe Salonunda, Prof. Dr. Mevlüt Kaya ile Arş. Gör. Elif Sobi ortaklaşa, "*İLİTAM Programlarında Ölçme ve Değerlendirme Sistemi: OMÜ İlâhiyat Fakültesi İLİTAM Örneği*" isimli bir tebliğ sunarlarken; Doç. Dr. Muhammet Fatih Genç, "*İLİTAM Bölümü Öğrencilerinin İlâhiyat Eğitimine Bakışı (Kocaeli İLİTAM Örneği)*" isimli tebliğini takdim etti. Daha sonra Doç. Dr. Yusuf Batar ile Dr. Öğr. Üyesi Recep Uçar, "*İLİTAM Öğrenci Profili -İnönü Üniversitesi Örneği-*" başlıklı bir tebliği ortaklaşa sunarken; Arş. Gör. Bilal Toprak tarafından da, "*Uzak Geçmişimizi Doğru Anlamak: Din Bilimleri ve Arkeoloji Bağlamında Disiplinlerarası Çalışmaların Gerekliliği*" isimli tebliğ takdim edilerek oturum sonlandı ve ardından da müzakerelere geçildi.

VI. Oturumların Turuncu Salonunda ise, oturum başkanı Prof. Dr. Ahmet F. Sinanoğlu idi. Bu oturumda Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Ceylan, "*Günümüz İlâhiyat Alanında Eğitimli Olmak: Analitik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*" başlıklı bir tebliğ sunarken; Dr. Öğr.

Üyesi Tuncay Akgün tarafından da, "*Yüksek Din Öğretiminde Felsefe Öğretimi ve Öğreniminin Önemi*" başlıklı tebliğin sunumu gerçekleşti. Daha sonra Dr. Öğr. Üyesi Metin Pay, "*İLİTAM Programında Felsefe Dersleri Algısı –Kocaeli İLİTAM Örneği-*" isimli bir tebliğ sunarken; Dr. Enes Taş tarafından da, "*Günümüz Yüksek Din Öğretiminde Felsefe Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme*" isimli tebliğin sunumu yapılarak oturum sonlandı ve ardından müzakerelere geçildi.

Sempozyumun son günü olan 25 Ekim 2019 Cuma günü saat 16:00 ile 17:00'da yapılan **Kapanış Oturumunun** başkanı Doç. Dr. Mehmet BİRSİN idi. Oturumu yöneten Doç. Dr. Mehmet BİRSİN, sırayla konuşmacıları kürsüye davet ederek Sempozyumla ilgili konuşma yapmalarına ve değerlendirmelerde bulunmalarına fırsat tanıdı. Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu ile ilgili ilk değerlendirmeyi, Prof. Dr. Halis AYHAN yaptı. Daha sonraki konuşma ve değerlendirmeyi ise, Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN gerçekleştirdi. Kapanış Oturumundaki üçüncü ve son değerlendirmeyi de, Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN gerçekleştirdi. Yapılan konuşma ve değerlendirmelerde genel olarak İnönü Üniversitesi Rektörlüğü ve Malatya İlâhiyat Fakültesi işbirliği ile hazırlanan bu Uluslararası Sempozyumun oldukça verimli ve münbit geçtiğinin altı çizildi ve bu organizasyonun, bundan sonra ülkemizde düzenlenecek olan Sempozyumların ilk basamağını oluşturması anlamında kayda değer olduğuna dikkat çekildi.

Kapanış Oturumunun hemen akabinde, İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Başkanı Doç. Dr. Cemil ORUÇ tarafından, Türkiye'deki Yüksek Dinî Eğitim ve Öğretim faaliyetlerinin temel sorunlarına ışık tutan ve gelecek vizyonunun şekillenmesi adına önemli tespit ve teklifleri kendi içinde ihtiva eden 8 (sekiz) maddelik bir **SEMPOZYUM SONUÇ BİLDİRGESİ** okunarak dinleyici ve kamuoyuyla paylaşıldı.

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumunda **son söz** Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı ve İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Fikret KARAMAN'a aitti. Prof. Dr. Fikret KARAMAN sözlerinde, iki gün süreyle devam eden bu büyük organizasyonda ilâhiyatçı bilim insanlarının malumatlarını paylaştıklarını; en başta ülkemizin ve İslâm dünyasının bu ilmî birikimden istifade edeceğini umduğunu ifadeye çalıştı. Tarihe bugün Malatya'da düşülen bu notun, ancak değerli bilim adamları ve diğer katılımcıların sayesinde kayda geçirildiğini vurgulayan Prof. Dr. Fikret KARAMAN, organizasyon noktasında gözden kaçan kimi kusur ve eksikliklerin, katılımcı bilim insanlarının engin gönül dünyalarında hoş karşılanacağına olan inancını yineledi. Daha sonra da, Sempozyuma uzaktan ve yakından iştirak ederek büyük bir heyecan ve renk katan başta bilim insanları ve diğer katılımcılar olmak üzere emeği ve hizmeti geçenlere ayrı ayrı teşekkür ettiğini beyan ederek sözlerini tamamladı.

SONUÇ

24-25 Ekim 2019 tarihleri arasında iki gün süreyle İnönü Üniversitesi Rektörlüğü ve Malatya İlâhiyat Fakültesi işbirliği ve ev sahipliğinde gerçekleştirilen bu ilmî ve bilimsel Sempozyum, alanında bugüne değin bölgede yapılmış en geniş katılımlı Uluslararası Sempozyum olması sebebiyle kayda değerdir. Ülkemizden ve dünyanın değişik üniversitelerinden çok değerli ve saygın bilim insanları ile bölgedeki çok kıymetli ilim insanlarının katılımıyla gerçekleştirilen bu organizasyonun, ülkemizde Yüksek Din Öğretimi alanında faaliyet gösteren kurumlar ile bu kurumlarda çalışan ve hizmet eden insanların eğitim-öğretim sorunları ve imkânlarını yeniden gözden geçirme, değerlendirme yapma, tespit ve önerilerde bulunma hatta geleceğe dair vizyon ve yeni açılım ve fırsatların belirlenimi bağlamında önemli katkıları olmuştur.

KAYNAKÇA

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (*Akademik ve Toplumsal Boyutlarıyla*), I.-II. Ciltler, 24-25 Ekim 2019, İnönü Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Malatya, 2019.