

Balıkesir İlahiyat Dergisi

[BAİD]

Sayı: 13, Haziran 2021

Balıkesir Theology Journal

Issue: 13, June 2021

ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X

Balıkesir İlahiyat Dergisi
Balıkesir Theology Journal

Derginin Eski Adı

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

Sahibi/Owner

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

Editörler/Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakçı
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül

Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt, Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Y. Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Dirik, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülkerim BELLİL, Şadlı Bin Cedid El-Tarf Üniversitesi, Cezayir
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ali Çanakçı, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. Abdelghany, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Suliman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Recep Emin Gül

Yazışma/Correspondence

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinkçiler Mah. Soma Cad. Altıeylül/Balıkesir

Telefon: 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

E-posta: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid>

Baskı Yeri

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Basım Tarihi

Haziran 2021

Balıkesir İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAİD'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAİD'ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Yunus Emre Gördük, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi
Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi

Sekreteryaya / Secretariat

Arş. Gör. Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Büyükaslan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anja Zalta, University of Slovenia, Slovakia
Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Çağfer Karadaş, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Karatay Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamit Er, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hayati Hökelekli, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. James L. Cox, University of Edinburgh, İngiltere
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muqtedar Khan, University of Delavare, İran
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State University, Makedonya
Prof. Dr. Mustafa Kara, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Recep Cici, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London, University of London, İngiltere
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Yaman, NE Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversitesi, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomırat, Katar Üniversitesi, Katar

İNDEKSLER



30.06.2019



08.06.2020



30.06.2019



30.06.2015



03.05.2020



30.06.2015

İÇİNDEKİLER/TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Alışkanlık Gölgesindeki Dinî Hayatın Ameli Sorunları
Problems of Religious Life in the Shadow of Habit
İSMAİL ÇEVİK / 1-19

Kur'ân Perspektifinde Kiblenin Birliğine İlişkin Analizler
Analyzes Concerning the Unity of the Qibla in the Perspective of the Qur'an
ASLAN ÇİTİR / 21-56

Zeyğ Kavramının Kur'ân'daki Anlam Çevresi ve Semantik Açından Değeri
The Meaning Periphery of the Concept of Zaygh (Perversity) in the Qur'an and Its Semantic Value
FAHRİ ÇAKAN / 57-93

Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde
Literary Aims in Quotation of Qur'anic Verses: Specific to Classical Arab Literature
MEHMET ŞİRİN ALADAĞ / 95-117

Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri Bağlamında 'Kur'ân-ı Kerîm Meâl ve Tefsiri' Adlı Eserin Değerlendirilmesi
Evaluation of the Work Titled "The Book of the Quran and its Commentary" in the Context of the Qur'an and Its Interpretation of the Qur'an
SERKAN GÖKTAŞ / 119-136

İslam Hukukunda Velâyet Sahiplerinin Çocuğun Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkileri
Usturity Authorizations Of Custody Beholders on the Children's Properties in Islamic Law
MEHMET ÖZKAN / 137-179

Ömer Neseffî'de Şefaât Düşüncesi
The Thought of Intercession in Umar Nasaî
İBRAHİM BAYRAM / 181-220

Türk Cilt Sanatında 'Yazma' Kavramı
The Concept of 'Applied with Brush' in Turkish Bookbinding Art
YASİN ÇAKMAK / 221-248

Kur'ân Âyetlerinde Anlam Zenginliği ve Âyetlerdeki Muhtemel Farklı Anlamaları Bire İndirme İmkânı
Semantic Richness of the Verses in the Qur'an and the Possibility of Reducing Different Meanings in the Verses to One
NURETTİN ÇİFTÇİ / 249-264

Vecd Duygusunun Kendilik Bilinci Üzerindeki Etkisi
The Effect of Ecstasy on the Sense of Selfhood
ESMA SAYIN / 265-279

Travnikli Âlim Yakub Hadzic Efendi; Hayatı, Şahsiyeti ve Hizmetleri
Travnic Scholar Yakub Hadzic Efendi; His Life, Personality and Missions
MERZUK GRABUS / 281-299

İbnu'ş-Şecerî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri
Ibn al-Shajari's life, Scientific Personality and Works
HÜSEYİN ERSÖNMEZ / 301-326

Kur'ân-ı Kerîm'in Büyük Zafere, Yükümlülüklerine ve Sonuçlarına Bakış Açısı
The Qur'an's Perspective on the Great Victory, Its Obligations and Its Results
ISRAA MAHMOOD EİD EİD / 327-341

ETİK BEYANI
347-352

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

ALİŞKANLIK GÖLGESİNDEKİ DİNİ HAYATIN AMELİ SORUNLARI*

İsmail Çevik**

Öz

İnsanın, hayatı boyunca bilinçli ya da bilinçsiz olarak kazandığı, tecrübe ve birikim haline getirdiği kazanımları vardır. Pek çok tanımlanan bu kazanımlar alışkanlık, itiyat, huy, meleke denilen bir sürecin sonucu olarak görülebilir. Toplum tarafından kabul edilen ve övülen davranışlar genellikle iyi olarak nitelendirilirken, kabul görmeyen ya da tasvip edilmeyen davranışlar kötü olarak tanımlanmaktadır. Alışkanlık günlük hayatın vazgeçilmez unsurlarındandır. Aile ortamı ve sosyal çevrenin sunduğu rol modeller ve verdiği talimatlar doğrultusunda kişiler arası iletişimden dinî tutum ve ibadet biçimlerine kadar sergilenen davranışların hepsi öğrenilmiş davranışlardır. Aynı veya benzer uyarıcılara gösterilen tepkiler alışkanlıkları da şekillendirmektedir. Bilinçli olmaktan çok, hazır cevaplar gibi olduklarından, hayatı kolaylaştırarak pratik ve akıcı hale getirmektedir. Ahlakî davranış ve erdemleri alışkanlık haline getirmek her ne kadar olumlu olsa da dinî yaşantı ve ibadet hayatı bağlamında düşünüldüğünde, zamanla, bilinç/şuur kaybolmakta, düşünülmeden yapılan davranışlar haline gelebilmektedir. Farkındalık ve bilinç devre dışı kaldığında dinî davranış ve ibadetlerin içeriği kaybolmaktadır. Bu durumun sonucu olarak ibadetler bilinçsizce yapılan ritüellere dönüşmektedir. Yapılan çalışmanın amacı, alışkanlık kavramı ile ilgili olumlu ya da olumsuz yaklaşımların, din eğitimi bağlamında tartışılabilir durum tespiti yapıldıktan sonra ahlakî davranışları ve erdemleri doğuran olumlu tutumların, ibadetler açısından ele alındığında, zamanla olumsuz şekle dönüşüp dönüşmediğinin irdelenmesidir. Bu sebeple yapılan çalışmada, alışkanlığın dinî tutum ve davranışlarda olumsuz sonuçlar doğurabileceği ve istenen şuurlu ibadet hayatını ne şekilde etkilediği ele alınmıştır. Çoğunlukla olumlu şekilde nitelenen ve kabul edilen alışkanlık kavramının, din eğitimi bakımından olumsuz ve istenmeyen bir durum haline nasıl gelebildiğinin süreci tespit edilip, dinî kaynaklar merkeze alınarak muhtemel çözüm önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Alışkanlık, İbadet, Bilinç, Farkındalık.

PROBLEMS OF RELIGIOUS LIFE IN THE SHADOW OF HABIT

Abstract

A person has gains that he has gained consciously or unconsciously throughout his life, which he has turned into experience and knowledge. These gains, of which many definitions have been made, can be seen as the result of a process called habit, habit, temperament, and ability. Behaviors that are accepted and praised by society are generally described as good, while behaviors that are not accepted or approved are defined as bad. Habit is an indispensable element of daily life. All of the behaviors exhibited from interpersonal communication to religious attitudes and forms of worship in line with the role models and instructions given by the family environment and social environment are all learned behaviors. Reactions to the same or similar stimuli also shape habits. Since they are more like ready-made answers than being conscious, they make life easier and practical and fluent. Although it is positive to make moral behaviors and virtues a habit, when considered in the context of religious life and worship life, consciousness/consciousness disappears over time and can become behaviors done without thinking. When awareness and consciousness are disabled, the content of religious behavior and worship is lost. As a result of this situation, worship turns into unconscious rituals. The study aims to examine whether the positive or negative approaches related to the concept of habit, after discussing the situation in the context of religious education and determining the situation, turn into a negative form over time when considered in terms of worship. For this reason, in this study, it is discussed that habit can cause negative results in religious attitudes and behaviors and how it affects the desired conscious worship life. The process of how the concept of habit, which is generally regarded as positive and accepted, can become a negative and undesirable situation in terms of religious education has been determined, and possible solutions are presented by focusing on religious sources.

Keywords: Religious Education, Habit, Worship, Consciousness, Awareness.

* Bu makale “Din Eğitiminde Alışkanlık Kavramı” başlıklı doktora çalışmasından faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Hasbahçe Kız AİHL.

e-mail: ceviki@msn.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3655-8092>

Atıf/Citation: Çevik, İsmail. “Alışkanlık Gölgesindeki Dinî Hayatın Amelî Sorunları”. *BAİD* 13 (Haziran 2021), 1-19.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Alışkanlık kavramı doğuştan getirilmeyip sonradan kazanılan, insanın üzerinde düşünmesine gerek kalmaksızın, neyi yapıp yapmayacağına hızlı bir şekilde karar vermesini sağlayan otomatik bir davranış biçimidir. Bu davranış şeklinde insan, düzenli olarak tekrar edilen ve karşılaşılan benzer durumlarda verdiği aynı tepkilerin ortaya çıkardığı davranışları, zamanla pekiştirmiş olmaktadır. Öyle ki, alışkanlık mekanizması zamanla hayatın her alanına hâkim olan bir gerçeklik halini almaktadır.

İnsanların karakterleri ve kişiliklerinin önemli kısmı alışkanlıklardan oluşmaktadır. Genellikle kişiler, mutlu hissettikleri ve haz aldıkları davranışları ve duyguları alışkanlığa dönüştürmektedir. Alışkanlık haline gelen tutumlar, çoğunlukla hem doyum sağlayan hem de ihtiyaçları karşılayabilen davranışlardan oluşmaktadır.¹ Bu nedenle bazı davranışlar alışkanlığa dönüştürülmeden önce iyi düşünülmelidir. Çünkü insana haz veren alışkanlıkları bırakmak, onları kazanmaktan daha zor olabilir. Bilinçli veya bilinçsiz dışı vurulan davranışlar zamanla alışkanlık şeklinde gözlemlenirken işe yarayan ve hayatı kolaylaştıran hazır kalıplar oldukları için de kolayca değişime uğramamaktadır.

İslam Peygamberinin en önemli mirasından olan sünnetin bir hayat tarzı oluşturmasında, alışkanlık kavramının pozitif sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Mesela, düzenli camiye gitme alışkanlığı kazanmak, orucu zorlanmadan tutabilmek ya da sabah namazına kolayca kalkabilmek bunlar arasında sayılabilir. Ancak, İslamî bakış açısının ya da medeniyet olgusunun oluşmasında motive edici bir unsur olarak ortaya çıkan alışkanlığın, zamanla dinî epistemoloji ve ibadet hayatımızda olumsuz sonuçları görülebilmektedir. Başka bir deyişle teorik yönden olumlu kabul edilen alışkanlık kavramı pratik bağlamda olumsuz durumların ana nedeni haline gelebilmektedir. Bu durumun en önemli örnekleri namaz, oruç, hac vb. ibadetlerde ortaya çıkmaktadır.

Farkındalık ve bilinç durumunun kaybolduğu alışkanlık hali, dinî ve ahlakî bakımdan ele alındığında olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. İçeriğin yok edildiği dinî eylem ve tutumlar zamanla bilinçsiz ritüellere dönüşmekte, amaçlanan anlam kaybolmaktadır. Hatta din adına

¹ Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji*, (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1972), 108.

yürütülen, ama dinin asıl amacı/ruhıyla ilişkisi olmayan ibadet şekillerinin ya da hurafelerin, din eğitimi açısından irdelendiğinde ne denli olumsuz bir alışkanlık halinin sonucu olduğu görülmektedir. Düşünebilen varlık olarak insan, farkındalık düzeyine bağlı olarak bilinçli davranışlar gösterebilen bir yapıda yaratılmıştır. Aklın önemine dair Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok ayet bulunmaktadır.² Bu ayetlerde genellikle sahip olunan aklın çalıştırılmasıyla insanın farkındalık düzeyinin artırılmasının ve bilinçli iradi eylemler göstermesinin önemi vurgulanmaktadır. Ayrıca bireylerin ibadetlerini, dini vecibelerini farkında olarak yapmaları istenmektedir.

Alışkanlık dinî hayatın ortaya çıkmasında ilk zamanlarda pozitif bir etkiye sahip olmakla beraber, zamanla bilinç düzeyinin zayıflamasına ve alışkanlığa bağlı oluşan davranışın anlamının yok olmasına neden olabilmektedir. Mesela İslam dininin en önemli ritüellerinden biri olan namazın, zamanla sadece şeklî bir ibadet halini almasına sebep olabilmektedir. Toplumsal dayanışma ruhunu barındıran zekat ve gizlilik esasına göre işleyen sadaka müessesinin, bireysel egoyu tatmin edecek şekilde reklama dönüşmesi; bedensel arzuların ya da toplumsal ihtiyaçların anlaşılmasında en önemli ibadetlerden olan orucun, sadece kaba/ruhsuz bir perhiz haline gelmesi alışkanlık durumunun olumsuz sonuçlarından bazılarıdır. Halbuki İslam, kişilerin ibadetlerini, dinî vecibelerini farkında olacak şekilde yerine getirmelerini ister. Bu nedenle şuursuzca şeklen kılınan namaz, gösteriş yapılarak verilen zekât, bedendeki tüm azalar tarafından tutulmayan oruç Hz. Peygamber tarafından makbul sayılmamış ve eleştirilmiştir.³ Tadil-i erkan⁴ denilen ibadetlerin usulüne göre yapılış biçimi, bedensel ve ruhsal uyumun bir bütün olarak işleyişidir. Mesela namaz ibadetinde çok hızlı kılınan namaz bedensel uyumsuzluğu, akılda başka düşünceler varken kılınan namaz da ruhsal uyumsuzluğu göstermektedir. Aynı şekilde alışkanlık hâline

² el-Bakara 2/13, 170, 171, 242, 269; Âl-i İmrân 3/7, 190; Yunus 10/16, 42, 100.

³ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 10/145.

⁴ Sözlükte “doğrultmak, düzgün hale getirmek, iyileştirmek” anlamındaki tadil kelimesiyle “bir şeyin en güçlü ve sağlam yönü” manasına gelen rüknün çoğulu erkândan oluşan tadil-i erkân terkibi fıkıh terimi olarak namazın kıyam, rükû ve secde gibi rükünlerini yerli yerinde, acele etmeden ve sükûnet içinde yerine getirmeyi ifade eder. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, “Tadil-i-Erkan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 39/366.

getirilmiş ibadetler, Allah'ın huzurunda olma farkındalığını yok ederek, şuursuzca yapılan günlük işler, rutin faaliyetler şekline dönüşebilmektedir. Genellikle pozitif bir kavram şeklinde tanımlanan alışkanlık terimi, olumsuz neticeler vermesinden dolayı, bu makalede dinî davranış ve tutumlarda negatif yönüyle ele alınmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın temel problemi “Dinî yaşantıyı alışkanlık hâline getirmenin iyi ve kötü tarafları neler olabilir ya da bir ibadet, Allah rızası için mi yoksa alışkanlık olduğu için mi yapılmaktadır?” şeklindedir. Amacı da alışkanlık kavramını bir davranış modeli olarak incelemektir. İnsan davranışları, hem eğitim bilimlerinin hem de dinin üzerinde titizlikle durduğu konulardan biridir. Alışkanlık, bu davranışların ortaya çıkmasında önemli bir etkiye sahiptir.

Çalışma yöntem olarak kavramsal bir nitelik taşımakta olup tarama modeli tercih edilmiştir. Tarama modeli, “araştırılan konuyla ilgili başka düşünürler ve araştırmacılar tarafından üretilen bilgileri bulmak, değerlendirmek ve sentezlemek”⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda veriler özellikle eğitim, din eğitimi, eğitim sosyolojisi, eğitim psikolojisi, eğitim felsefesi, sosyoloji, psikoloji, aile sosyolojisi, din sosyolojisi, din psikolojisi ve değerler eğitimi vb. disiplin ve alanlardaki eserlere başvurularak toplanmıştır. Toplanan veriler araştırmanın konusuna ilişkin sunulan bilgiler göz önünde bulundurularak incelenmiştir.⁶ Alışkanlıklar her yönüyle hayatın bütününe etki etmesine rağmen kapsamlı bir çalışmaya ulaşılamamıştır.

1. Alışkanlığın Tanımı

Alışkanlık insan hayatında varlığını yaşam boyu devam ettiren, etkin ve belirleyici bir rol üstlenen, kişilerin tutum ve davranışlarına yön vererek karakterin ve kişiliğin oluşumunda aktif olan davranışlar bütünüdür. Sözlükte alışkanlık; “Bir şeye alışmış olma durumu, alışkanlık, alışkı, itiyat, huy, meleke, ünsiyet, yordam.”⁷ anlamına gelmektedir. Yine başka bir

⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 94.

⁶ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 111.

⁷ *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, “Alışkanlık” (Erişim 22.10.2020). Özellikle itiyat, ünsiyet ve adet gibi kavramlar Arapça kökenlidir. Dilimizde de yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bkz. Serdar Mutçalı, *Türkçe-Arapça Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2004), 47; Kavram, İngilizce’de Türkçe ve Arapça’da ortak kullanılan

tanımlamada alışkanlık için “Alıştırma ve yineleme sonucu edinilip düzenli ve sürekli olarak gerçekleştirilen davranış.”⁸ denilmektedir. Alışkanlık, canlı bir varlığın tekrarlanan bir etkiyle edindiği tutum veya öğrenme sonucu otomatik olarak yapılan davranışlar⁹ olarak da tanımlanmaktadır.

“Alışkanlık tekrar yoluyla kazanılan, çok az bir düşünceyle ya da üzerinde hiç düşünmeden gerçekleştirilen, pek bir dirençle karşılaşmadan ortaya konulan davranış ve eğilimlerdir. Belli eylemlerin tekrarlanmak suretiyle bilinçdışı ve mekanik bir hale gelmesinin sonucu olan, sonradan kazanılmış davranış biçimleridir.”¹⁰ Alışkanlık kazanırken kişiler belli davranışları aynı şekilde yapmayı sürdürmektedir. Bu tekrarlar sonucunda ortaya konulan bir iş ya da bir hareket, büyük bir çaba ve yetenek göstermeden yapılabilir hale gelmektedir.

İnsan bünyesinde uyarıcıyla yeniden karşılaştıkça, bir tepkinin sıklığında ya da şiddetinde azalma gözlenmekte, duyarsızlaşma, sönme, uyum hali kısaca alışma durumu ortaya çıkmaktadır. Alışkanlık, algılama sırasında girdilerin yinelenmesi sonucunda bilgi işlem etkinliğinde gözlemlenen azalmadır. Bütün sinirsel yapılar, yinelenen uyarıcılara karşı seçici bir alışkanlık kazanmaktadır.¹¹ Joe Dispenza, “Beden bilinçli zihinden daha iyi hatırladığında buna alışkanlık adı verilir.”¹² demektedir.

Alışkanlık sadece fiziksel eylemlerden oluşmamaktadır. Fiziksel eylemler ile birlikte davranış sırasında zihinde ezberlenmiş halde bulunan öğrenilmiş veriler de otomatik olarak aktif hale gelmektedir. Mesela araç kullanmak hem fiziksel hem de zihinsel bir eylemdir. Bir aracı kullanırken nasıl davranılması gerektiği kişi tarafından daha önceden ezberlendiği ve

alışkanlık ve itiyad anlamında, accustomedness, customary, habitual, usual kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bkz. Hamit Atalay, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999), 25.

⁸ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 53.

⁹ Salih Güney, *Davranış Bilimleri ve Yönetim Psikolojisi Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Ocak Yayınları, 1998), 41.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, Ekim 2002), 44.

¹¹ Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 53.

¹² Joe Dispenza, *Kendiniz Olma Alışkanlığını Kırma*, (İstanbul: Butik Yayıncılık, 2014), 75.

akılda tutulduğu için var olan bilgi gerektiğinde aktif şekilde kullanılmaktadır.¹³

Dinî literatürde “alışkanlık” kavramı yerine “itiyat” kelimesi kullanılmıştır. Sözlükte “dönme, tekrar tekrar yapma” manasındaki avd (avdet) kökünden mastar olan ve “bir şeyi âdet edinme, alışkanlık haline getirme” anlamına gelen itiyat kelimesi daha çok ahlâk literatüründe bireyin ahlâkî niteliklerinde iyi ya da kötü davranışları kolayca yapabilecek düzeye gelinceye kadar tekrarlayarak kazandığı alışkanlıkları ifade etmekte; âdet kelimesi de bu alışkanlıklar için kullanılmaktadır.¹⁴

2. Alışkanlığın Günlük Hayattaki Yeri ve Önemi

Akıllı bir varlık olan insan, karşılaştığı durum veya olay karşısında bilinçli bir davranışta bulunur. Eğer olumlu sonuçlar aldıysa, benzer durumlarda aynı davranışları gösterme eğilimi de artar. Bu süreçte bilinç aktif durumdadır. Tekrar edilen davranışlar zamanla alışkanlığa dönüşürken, aktif halde olan bilinç pasif duruma geçebilir. Daha sonra bilinç, içsel ya da dışsal bir uyarıcı ile bu alışkanlığın yanlış olduğu ve değiştirilmesi gerektiği şuuruyla varırsa yeniden aktif hâle gelmektedir.¹⁵

Kişilerin günlük etkinliklerinin yaklaşık yüzde kırkı alışkanlıklardan meydana gelmektedir. Bir hareketin veya davranışın alışlagelmiş bir şekilde yerine getirilmesi ile beynin enerji tasarrufu yaptığı düşünülmektedir. Alışkanlık sonucu bir davranış yapıldığında irade gücüne ihtiyaç duyulmamakta, uygulamaya dönük planlı efor ortadan kalkmakta, bilinçaltı otomatik olarak görevi devralmaktadır.¹⁶ Hayvanlar açısından içgüdüsel davranışlar ne ise insanlar için de alışkanlık ile meydana gelen psiko-motor davranışlar odur.¹⁷ İnsan için hayatî önem taşıyan tecrübe, alışkanlık ve deneyim ile kazanılan bir birikimdir. Alışkanlık olmasaydı, insanlar araç kullanmayı, bisiklete binmeyi,

¹³ Rüstem Orhan, “Alışkanlık”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (Temmuz 2017), 304.

¹⁴ Mustafa Çağrı, “İtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/463-464.

¹⁵ Şule Kurt Çelenk, *Çocuklara Dinî Alışkanlıkların Kazandırılmasında Aile, Okul ve Çevrenin Etkisi*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 14.

¹⁶ Orhan, “Alışkanlık”, 306.

¹⁷ Joe Dispenza, *Kendinin Olma Alışkanlığını Kırma*, (İstanbul: Butik Yayıncılık, 2014), 76.

yüzmeyi, vb. bir kez öğrendikten sonra hayatın genel akışı içerisinde devam eden rutin faaliyetleri her seferinde yeniden öğrenmek zorunda kalırdı. Medeniyet ve kültür oluşmaz, yine medeniyetler arasında kültürel temaslar gerçekleşmezdi.

Alışkanlık, hayata pratik bir akış katan, hayatı kolaylaştıran bir nimettir. Alışkanlık, insan için mekanik bir işleyiş, psiko-motor bir düzendir. Rutin işleri sistematik bir şekilde organize ederek, birçok işi kolayca, beyni fazla yormadan yapabilme olanağı sağlamaktadır. Aynı anda birden fazla iş ile uğraşabilmek, mesela çiçek sularken telefon ile konuşabilmek alışkanlık sayesinde olmakta, böylece bu işleyiş insan hayatını kolaylaştırmaktadır. Bu sayede zihin yapılacak işleri önem sırasına koyarak, bazı işlerin geri planda bazılarının da önde yapılmasını sağlayabilmektedir.¹⁸

Konuyu sayısız örnek ile zenginleştirmek mümkündür. Mesela, bir berber mesleğin ilk döneminde makası acemi bir şekilde kullanırken ustalaştığında bu durum değişmektedir. Yine bir kasap acemiliği döneminde zaman zaman elini keserken ustalaştığında aynı sorunları yaşamamaktadır. Bir beyin cerrahı ameliyat yaparken, bir diş hekimi diş tedavisi yaparken, bir asker silah kullanırken hep alışkanlığın insana kazandırmış olduğu birikimden faydalanmaktadır.

Farkındalık, insanların kendi iç dünyalarında ve çevrelerinde meydana gelen olayları ya da durumları algılayabilme, ayırabilme, tanımlayabilme, kavrayabilme yeteneği olarak görülmektedir.¹⁹ Farkındalık, farkına varma, bilincin kişide aktif hale gelmesi, verdiği kararın ya da yaptığı davranışın kişi tarafından sorgulanması, doğruluğunun veya yanlışlığının zihinde tartışılması durumudur. Alışkanlık ile rutin seyrinde akışına bırakılmış bir hayat içerisinde zaman zaman oluşan farkındalık halleri akıllı varlıklara özgü bir niteliktir. Zira farkındalık düşünme yeteneği ile doğru orantılı olarak ilerleme göstermektedir. İçinde bulunduğu durumun farkına varan insan, kuşbakışı bir görüş ile doğru şekilde davranabilme iradesine sahip olabilmektedir. Bu sayede kişi yaşadığı hayatta hangi tavır ve davranışı niçin yaptığının sorgusunu kendi bilinç düzeyinde tartışarak doğru olanın devamına, yanlış olduğunu düşündüğünün düzeltilmesi gerektiğine karar vermektedir. Farkındalık

¹⁸ Charles Duhigg, *Alışkanlıkların Gücü*, (İstanbul: Boyner Yayınları, 2012), 19.

¹⁹ Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 180.

kişilerin yaşadığı hayatı algılamalarına imkân sağlayan insana özgü bir algı düzeyidir.

3. İbadetlerde Bilinç ve Alışkanlık

Sözlükte “boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma” anlamlarına gelen ibadet dinî bir terim olarak insanın Allah’a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O’nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu tutum davranışlar için kullanılmaktadır.²⁰ Belli bir dinin emirlerini yerine getirmek için yapılan tapınma davranışına da ibadet denilmektedir.²¹ Her dinin Tanrı kabul ettiği aşkın varlık için kendine özgü ritüeller ile gerçekleştirdiği bir tapınma şekli mevcuttur. Gerek ilahî gerekse beşerî kaynaklı dinlerde tapınmak temel görevlerin başında gelmektedir. Zira tapınma davranışının yapılmadığı, dinî törenlerin düzenlenmediği bir din, insanlık tarihinde görülmemiştir. Tapınma şeklini genellikle naklî bilgiler belirlemektedir. Yani nasıl yapılacağını bireyler, kendi yöntemleriyle değil de Tanrı ya da onu temsil eden kişiler tarafından belirlenen kurallar ve şekiller çerçevesinde gerçekleştirmektedir.

İslamî gelenekte de tapınma davranışına ibadet ismi verilmektedir. Bu davranışın nasıl yapılacağını Allah belirlemiş, Hz. Peygamber de Müslümanlara uygulamalı olarak göstererek öğretmiştir. Kişi bu davranışları ne kadar doğru şekilde yaparsa o kadar iyi Müslüman olmayı başarmaktadır. İbadet, belirli şartları, şekilleri, zamanı ve mekânı olan; namaz, oruç, zekât, hac, kurban gibi farz ya da kişinin iradesine bırakılmış nafilelerden oluşan dinî davranışları ifade eden ameller bütünüdür.²² İbadetler, yapıldığında kişiye sevap kazandıran, Allah'a olan yakınlığı gösteren, belli bir yapıma şekli olan eylemlerdir. Bu fiil, Yüce Yaratıcı'yı ululamak, takdis etmek, yüceltmek gayesiyle yerine getirilen bir kulluk vazifesidir.²³

Fıkıh ilmindeki terim anlamına bakıldığında ibadetin iki farklı anlamı olduğu görülebilir. Birinci anlamı açısından bakıldığında kulluk görevi ile

²⁰ Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233-235.

²¹ *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, "İbadet" (Erişim 22.11.2020).

²² Saffet Köse, *İbadetten Kulluk Şuuruna*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 17.

²³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, (İstanbul: Şura Yayınları, 1990), 95.

sorumlu kişinin, sırf Allah korkusundan ve saygısından nefsinin isteklerine boyun eğmemesi, bilakis bu arzuların zıddı yönünde davranabilmesi, Allah'a karşı kişinin alçakgönüllülüğün zirvesinde olabilmesi gibi anlamlara gelmektedir. İkinci anlamıyla kişinin niyetine göre, yaptığında sevap kazandığı, yapan insanların kendilerini Allah'a daha yakın hissettikleri, dinî ritüeller doğrultusunda yapılan davranışlardır. Bu anlamıyla ibadet, Allah'ın sevdiği ve razı olduğu açık ve gizli bir takım söz ve davranışları kapsamaktadır.²⁴ Kur'ân'da ve hadislerde yer alan bütün emirleri, kişinin en iyi yapabildiği şekilde yerine getirmesi ve yine bu kaynaklarda yer alan bütün yasaklardan azami ölçüde uzak durabilmesi ibadettir.²⁵

Müslüman için ibadetlerin şekli ve kalbi olmak üzere iki yönü vardır. Her ikisi de Allah'ın istediği şekilde yapılmalıdır. İbadet yapmaktaki amaç, takva²⁶ sahibi bir insan olmak ve böylece Allah'ın rızasını kazanabilmektir. Takva sahibi olabilmek için Allah'ın emirlerine mükemmel şekilde riayet etmek ve yasaklarından da azami ölçüde kaçınabilmek gerekmektedir. Bunu başarabilmek için de ibadetlerin bilinç denetimi altında yapılması zarurettir. İbadetin bilinçli bir şekilde yapılabilmesi için öncelikle önemi kavranmalıdır. Zira insan, fitratı gereği, günlük hayattaki davranışlarını önem sırasına koyarak yapmaktadır. Bu bağlamda ibadetin önemi hakkında bilgi verilmesi uygun olacaktır.

3.1. İbadetin Önemi

İslam'a göre ibadet, içeriği kavranamamış olsa bile varlığı ve kudreti akıl ile bilinen, duyu organları ile algılananların ötesinde sonsuz güç ve azameti her yerde sezilen zata karşı gösterilen alçakgönüllülük, saygı, boyun eğme ve takdisin en yüksek seviyesidir. Bu şekilde bir hürmet

²⁴ Ferhat Koca, *İbadet Kavramı*, (Çorum: İMVAK Yayınları, 2000), 9.

²⁵ Mahir İz, *Din ve Cemiyet*, (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1998), 101.

²⁶ Sözlükte "korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek" anlamlarındaki vikaye mastarından türeyen takvâ kelimesini Seyyid Şerif el-Cürcânî, "Allah'a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir" şeklinde tarif eder. Kur'ân'da ve hadislerde takvâ, bazan sözlük anlamında, bazen de "Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınarak azabından korunma" anlamında kullanılır. Genellikle peygamberler ümmetlerine, "Allah'tan sakının ve bana itaat edin" diye hitap etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Takva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/484-486.

sadece Yüce Yaraticı'nın hakkıdır. Çünkü bütün nimetleri, hayatı veren Allah'tır. Bu nedenle İslam'a göre başka bir varlığa böylesine bir davranış şirk sayılmış ve haram kılınmıştır.²⁷

İbadet insanları bireysel olgunluğa ulaştıran bir güce sahiptir. Yaratılış itibarıyla insan, zayıf, aciz, kırılğan, hastalığa maruz kalabilen bir varlıktır. Fiziksel olarak böyle olmasına rağmen metafiziksel açıdan yüksek bir ruha ve büyük bir potansiyele sahiptir. Sınırsız arzuları bulunan insanın, emellerine, duygularına yaratılış itibarıyla herhangi bir sınır konulmamıştır. Biyolojik olarak hayvanî nitelikler taşıyan insanın ruhunu yükselterek ve genişleterek onu yaratılmışların en şerefli seviyesine çıkaran ibadettir.²⁸ Zira insan, mahlukata kıyasla bilinçli ibadet yapabilen bir varlıktır.

İbadet, olumlu bir karakter niteliği olarak insana mesuliyet hissi verir. Yüce Yaraticıya karşı bir kulluk görevi ve verdiği nimetlere bir teşekkür ifadesi olarak ibadet, sorumluluk duygusunun gelişmesine katkı sağlamaktadır. İbadet yapan kişilerde üst düzey manevi ve ahlaki bir yaşam biçimi, hayattan zevk alma, ölüm korkusunu yenme, yaşadığı sıkıntılara daha sabırlı olabilmek gibi birçok konuda olumlu etkiler görülmektedir.²⁹ Yapılan ibadetlerin insan için çeşitli hikmetleri vardır. Bunlardan biri de insanda olumlu yönde birtakım davranış değişiklikleri oluşturabilmesidir. Yani daha iyi insan olabilmek yolunda eğitim verebilmesidir. İbadet, Allah'ın huzuruna çıkıştır ve bunun verdiği haz ile sürekli olarak huzurda ve iletişimde olma bilincidir.

İbadet ve kulluğu bırakmak, imanı zayıflatabilir. Böylece insan davranışlarına etki eden olumlu tavır ve hareketler de zayıflayarak kaybolmaya başlayabilir. İman ve ibadetin kişiyi etkisi altına alan müspet baskısı zayıfladığında burada meydana gelen boşluk, menfi duygu ve davranışlar, zararlı arzular, çeşitli günah ve kötülükler ile dolabilir. Bu sebeple iman ile ibadetin birbirini tamamlayıcı bir ilişkisi bulunmaktadır.³⁰

²⁷ Koca, *İbadet Kavramı*, 10.

²⁸ Hüseyin Certel, "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri," *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 151.

²⁹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 243.

³⁰ Çelenk, *Çocuklara Dinî Alışkanlıkların Kazandırılmasında Aile, Okul ve Çevrenin Etkisi*, 21.

İnsan-Allah ilişkisinde kişiyi Rabbine yaklaştıran belirleyici kriter ibadettir. Yine insan-insan ilişkisinde de ibadet, kişiyi topluma yaklaştıran, kaynaşmasını sağlayan güçlü bir bağ görevi görmektedir. Bireylerin sosyalleşmesinde bu durum oldukça etkilidir. Zira dinin pratik uygulamaları toplumsal değer niteliği taşıdığı için, ibadetlerin kişiler tarafından öğrenilmesi ve yaşanılması sosyalleşmenin bir parçasıdır.³¹

Kendi dünyalarında yalnız bir hayat sürmekte olan insanlar, ibadet sayesinde topluma karışır ve kaynaşırlar. İbadet sayesinde toplum içinde yaşayan bu fertler, toplumdaki ayrılmaksızın yine fertler olarak eğitilir. Bu nedenle ibadet, kişileri toplum yararına için eğitebilen, şekil ve görünüş açısından birbirine benzeyen hareketlerin tamamına verilen isim olarak da tanımlanmaktadır.³²

İbadetlerin sosyal fonksiyonlarından biri insanları cemaat olmaya teşvik edebilmesi; sosyal, ekonomik, siyasî yönden sağlam bir dayanışma ve beraberlik oluşturmayı amaçlamasıdır. Genel olarak ibadetlerin hemen hepsinde bu birlik olma şuurunun hedeflendiği görülebilir. Mesela vakit namazlarında cemaate gitmenin daha sevap olması, cuma ve bayram namazlarının münferit olarak kılınamaması, dünyanın dört bir yanındaki farklı renklerde insanların hac ibadeti için beyazlar içerisinde bir araya toplanması, oruç ve zekât ibadetine sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın teşvik edilmesi bu şuru sağlamaya yöneliktir. Bu sayede toplum, içine kapanık, bireysel yaşayan insanların oluşturduğu soğuk ve iletişimsiz yapıdan kurtulup dışa dönük, aktif, yardımlaşan ve sosyal ilişkiler kuran insanların oluşturduğu bir yapıya kavuşmaktadır.

3.2. Bilinçli İbadetin Gerekliliği

İnsan yapısında alışkanlık ile ibadet arasında denge kurabilecek olan yapı bilinçtir. Bilinç, insanın evrendeki diğer varlıklara göre esaslı yanı ve imtiyazıdır. İnsan, bilgiyle varlığın, yaratılışın, yaşamanın ve ölümün, farkında olur; işte bu olay bilinçtir. O temyiz, ayırt edebilme yeteneği ve gücüdür. Akıl hastaları bu önemli insanî güçlerini kullanamadıkları, yeteneklerini kaybettikleri için sorumlu değildir. Böylelikle her şeye bilginin yön verdiği bir İslam toplumunda bilinç, bütün davranışların ve

³¹ Certel, "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri," 155.

³² Ali Murat Daryal, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 68.

toplumsal dinamiklerin kaynağında yatar, hayata anlam katar. Bilgiden yola çıkan bilinç, insanı imana götürür. Ya da bilgiyi imana dönüştüren bilinçtir.³³ Bu nedenle yapılan ibadetlerin alışkanlık hâline gelmesi değil, bilinçli bir şekilde yerine getirilmesi gerekmektedir. Bilinçli olmanın beraberinde getirdiği hassasiyet ile yapılan ibadet, İslamî yaşantıda öneme sahiptir. İbadetlerde farkındalık, Müslümanca yaşayış şeklinin kalite standartlarının yüksek olması için gereklidir. Alışkanlık etkisinde yapılan ibadet kaliteyi düşürmektedir. Ancak kaliteli ibadet Müslüman için dünya ve ahiretteki mutluluk kapılarını açan bir anahtar görevi görebilir.

Bilinç ile yapılan ibadet, insanın özgürlük sürecidir. Batı dünyasında hürriyetin dinden uzaklaşdığı oranda arttığı düşünülürken İslam dünyasında Allah'a bağlandıkça ve dindarlık yükseldikçe hürriyet güçlenmektedir.³⁴ Çünkü insan Allah'a yaklaşabildiği ölçüde özgürleşmektedir. Allah'a daha çok yaklaşabilmenin temel şartı da ibadetleri O'nun istediği bilinç ile yerine getirebilmektir. Allah'a hakkıyla kul olabilen kişi, nefsi arzuların esiri olmaktan kurtularak, yaratılış amacına uygun bir hayatı benimsemiş olmaktadır. İslam'a göre gerçek hürriyet, dünya heveslerinden ve nefsin arzularından vazgeçip Allah'a samimi kul olabilmek ile sağlanmaktadır.

İbadetlerin gayesine uygun olarak yapılabilmesi ve amacın gerçekleşebilmesi için bilinçli ve kararlı olarak ibadeti eda etmek, taklit³⁵ ile başlanmış olsa bile iradeyi kullanarak yapılan faaliyeti tahkik³⁶

³³ Ali Bulaç, "Kuran'da Tarih ve Gelenek", *İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987), 46.

³⁴ Köse, *İbadetten Kulluk Şuuruna*, 83.

³⁵ Delillere dayalı olmaksızın sadece çevrenin telkini ile meydana gelen ve âdeta kişinin İslâm toplumunda doğup büyümüş olmasının tabii sonucu olarak gözükene imana taklidî iman denilir. Taklidî iman, inkârcı ve sapık kimselerin ileri süreceği itirazlarla sarsıntıya uğrayabilir. Ehli sünnet bilginlerinin çoğuna göre bu tür iman geçerli sayılsa da kişi imanını aklî ve dinî delillerle güçlendirmekten sorumludur. Geniş bilgi için bkz. Nureddin es-Sabuni, *Matüridiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat F. Yayınları, 2015), 173-174.

³⁶ Müslüman kelimacılara göre imanı, dinî ve aklî delillerle güçlendirmek gerekmektedir. Çünkü deliller, ileri sürülecek şüphe ve itirazlara karşı imanı korur. İşte delillere, bilgiye, araştırma ve kavramaya dayalı böyle bir imana tahkiki iman adı verilmektedir. Esas olan her Müslümanın tahkiki imana sahip olması, neye, niçin ve nasıl inandığının bilincini taşımasıdır. Tahkik, hak kelimesinden türetilmiş ikinci bir fiil türüdür. İngilizce de tam olarak karşılığı bulunmamaktadır. Bunun anlamı, doğru, gerçek, uygun ve yerinde olanın belirlenmesidir. Bu durumda tahkik, eşyayı gerçekten olduğu şekilde

düzeyine çıkarabilmek gerekmektedir. İbadetlerin kişileri ahlâkî davranışlara yönlendirememesi, günahtan alıkoyamaması bu taklidî davranışlar sebebiyle olabilir. Allah'ın şuurlu bir ibadet istediği; gafil ve ihlassız olanların ibadetinden razı olmadığı unutulmalıdır.³⁷ Dinî davranışları ebeveyninden miras olarak alan ya da sosyal çevrede hazır bulan kişilerin, sahip oldukları nimetin kıymetini bilememe gibi bir durumları söz konusudur. Bu nedenle de bazı Müslümanlar, bazı ibadetleri taklit yoluyla bir âdet olarak yerine getirmekte, ibadetin özüne erememekte, dinî yaşantıyı taklitler sarmalı olmaktan öteye götürememektedir. O yüzden, ayetlerde dikkat çekilen hikmetlerin iyi analiz edilmesi ve yapılan ibadetlerin amacına uygun olarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Ayet ve hadislerde namaz ibadetinin insanı kötülükten alıkoyacağı anlatılmaktadır. Ayette “Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayasızlıktan ve kötülükten meneder. Allah'ı anmak her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarınızı bilir.”³⁸ denilmektedir. Yine başka bir ayette: “Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarından gâfildirler (namazlarını ciddiye almazlar). Onlar (namazlarıyla insanlara) gösteriş yaparlar; hayra da engel olurlar.”³⁹ denilmektedir. İbn Mesud'a “Filan kişi çok namaz kılıyor.” diye haber verildiğinde “O, namazın hakkını veriyorsa kıldığı namazın ona bir faydası olur.” cevabını vererek “Namazı kişiye iyiliği emrediyor, onu kötülükten men ediyorsa ona faydası var demektir, aksi takdirde böyle bir namaz, kişiyi Allah'tan uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramıyor demektir.” yorumunda bulunmuştur.⁴⁰ Bu ifadelerden şu sonuç çıkarılabilir: Bir Müslümanı kıldığı namazların kötülükten men edebilmesi gerekmektedir. Şayet men edemiyorsa, Allah'ın istediği şekilde kabul edilebilir bir namaz kılmıyor olabilir. Ayet ve hadislerde övgüyle bahsi geçen, insanı kötülük yapmaktan uzak tutan namaz, bilinç ile kılınan namazdır. Yoksa içi

bilmek ve uygun şekilde hareket etmektir. Geniş Bilgi için bkz. Hasan Kurt, “Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2, (2012/2), 11.

³⁷ İbrahim Kutluay, “Güzel Ahlaka Dönüştürülemeyen İbadetler Sorunu”, *Geçmişten Geleceğe Ahlak Sempozyumu*, (Bartın, 2015), 323.

³⁸ el-Ankebût 29/45.

³⁹ el-Ma'ûn 107/4-7.

⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/145.

boşaltılmış, alışkanlık hâline gelmiş, kişinin ne okuduğunu bilmediği, hatta dünyalık düşüncelere daldığı için kaç rekât kıldığını şaşırıldığı, bir angarya gibi gördüğü için aceleyle yapıp baştan savma isteği ile kıldığı namaz, kötülükten alıkoyan bir özelliğe sahip olmamaktadır.

Namaz Müslümanlara ahlâkî değerlere uygun bir davranış ve yaşam biçimi kazandırmalıdır. Herhangi bir davranışın günde beş defa yapılıyor olması sıklıkla uygulandığı anlamına gelmektedir. Yani günde beş defa Allah'ın huzuruna çıkarak Yaraticısı ile iletişim kuran kişi, namaz aralarında da bilinçli olmalı, Allah ile kurduğu bağlantısını devam ettirebilmelidir. Sadece namazda değil tüm ibadetlerde böyle bir durum mevcuttur.

İslamın temel ibadetleri ile ahlâkî değer ve davranışlar arasında sıkı bağlantılar bulunmaktadır. Tıpkı namaz ibadeti gibi oruç ibadetinin de insanları kötülük yapmaktan alıkoyması gerekmektedir. Ancak şeytanların zincire vurulduğu bir ayda bazı insanların kötülük yapmaya, günah işlemeye devam ettiği görülmektedir. Kişiyi kötülük yapmaktan alıkoymayan, iyilik yapmaya teşvik etmeyen, yalanlarla dolu bir hayatı devam ettirmekten vazgeçirmeyen oruç ibadeti, sadece aç kalmak olarak nitelendirilmektedir.⁴¹

Dinî literatürde bilinçli bir şekilde yapılması tavsiye edilen ibadet şekillerinden biri de duadır. Alışkanlık, dua etme eylemindeki samimiyeti de sekteye uğratmaktadır. Dua, her Müslümanın Allah ile kurduğu iletişimde başvurması gereken bir dinî ritüeldir. Dua ederken insanın, en güzel ifade biçimleri ile isteğini, derdini anlatabilmesi, Allah'tan yardım beklemesi gerekir. Bu bağlamda ayet ve hadislerde dua usulleri bulunmaktadır. Ancak, dua kitaplarında yer alan dua şekillerini ezberleyen ve şiir okur gibi tekrar ederek okuyan bir kişinin duasının makbuliyet durumu düşündürücüdür. Halbuki insanın gözyaşı dökerek, kendi cümleleri ile Allah'a yalvarması daha samimi bulunmaktadır.⁴² Bilinç ile yapılan kulluğun önemi burada bir kez daha ön plana çıkmaktadır.

⁴¹ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), "İlim", 30; "Savm", 8; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), "Büyû", 3.

⁴² el-A'râf 7/55; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), "Vitr", 23.

İslami terminolojide sıkça kullandığımız gaflet kavramı, alışkanlığın olumsuz yönünü ifade eden bir yapıya sahiptir. Yaratıcı ve kul arasındaki ilişkide tamamen otomatikleşmiş, bilinçsiz, asıl anlamın yok olduğu davranışlara dair durumları ifade etmek için gaflet kavramı kullanılmaktadır. Gaflet, ibadet sırasında kişilerin bilinçlerini kaybettiği, alışkanlıkların geçici de olsa kontrolü ele aldığı durumdur. Bir uçağın otomatik pilota bağlanması gibi burada aklın irade dışı kalması söz konusudur. Bilinçli bir kul olabilmek, hakikati görmeye, bilmeye, duymaya ya da anlamaya engel olan bu manevî sis perdesinin yırtılması ve gaflet uykusundan uyanmak ile mümkün olabilir.

Sonuç

“Adet” ve “itiyat” kelimeleriyle ifade edilen alışkanlık kavramı, insanın sonradan kazandığı, neyi yapıp yapmayacağına hızlı bir şekilde karar vermesini sağlayan otomatik bir davranış şeklidir. Alışkanlık, tutum ve davranışları etkili bir biçimde kontrol etmektedir. Nitekim bu durum insanın fitratına, iradesine bağlı farkındalık ve taklit düzeyini de doğrudan şekillendirmektedir. Alışkanlık, Allah tarafından insana verilmiş, hayatın rutin seyrini kolaylaştıran yadsınamaz bir nimettir. İnsanın günlük hayatında, davranışlarının pratik hâle gelmesinde, ilk seferde zor gibi görünen, öğrenme gerektiren beceri ve hareketlerin daha kolayca yapılabilmesinde alışkanlık pay sahibidir. Yine sevdiğini kaybeden insanın yaşadığı ilk üzüntüyü zamanla unutmasında, erdemli davranışları düşünmeden yapabilen insanların hareketlerinde alışkanlık önemli rol oynamaktadır. Çünkü alışkanlık insan hayatının vazgeçilmezlerinden biridir.

Dinî hayat ile alakası olmayan, hayatın rutin seyrinde devam eden alışkanlıklar ile ibadetleri birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Öncelikle alışkanlığın dinî yaşayış ve ibadetlerde farkındalığı azalttığı ve bilinçsiz davranışlara sebep olduğu için sonuçlarının hep olumsuz şekillendiği düşünülmemelidir. İbadetlere başlama ve belli bir düzene kavuşturulma aşamasında alışkanlığın yadsınamaz bir faydası vardır. Önemli olan bu faydanın bilinç düzeyiyle beraber canlı bir şekilde mevcudiyetinin devam ettirilmesidir. Söz konusu olumsuz durum, bilinç ve farkındalığın yok olmasına bağlı ortaya çıkmaktadır. Ancak aynı şekilde ibadetlere başlama ve devam ettirme aşamasında eğitimsel

olarak alışkanlığın avantajlarından yararlanılması da gerekmektedir. Nitekim cemaatle camide namaz kılma veya oruç ibadetini yerine getirmede başlangıç düzeyinde alışkanlığın önemli desteği vardır.

Dünyevileşmenin İslam ülkelerinde egemen olduğu günümüzde namaz spor, oruç diyet, hac turistik gezi, zekât vergi, kurban ise et olarak algılanarak ibadetlerin amacı unutulabilmektedir. Nitekim yeterince bilinçli yapılmayan ibadetlerin zamanla terkedildiği görülmektedir. Bedenî hazlara ait alışkanlıkların hepsi insan için bir zafiyet oluşturmaktadır. Masum ve sıradan görülen bazı alışkanlıklar bile bu kapsama girebilmektedir. Mesela çay ya da sigara tiryakisi olan bir kişi, oruç tutmakta zorlanabilir. Alışkanlık, insan iradesini zayıflatarak öncelik sıralamasında dinî hayatın gerilere düşmesine sebep olmaktadır.

Günlük hayatta olumlu olan alışkanlığın, ibadet yaşamında olumlu yönleri olmakla beraber, olumsuz yönleri de ciddiye alınması gereken bir husustur. Aklı ve bilinci devre dışı bırakarak ibadetleri sürdürmek doğru bir kulluk biçimi değildir. Küçük ya da büyük, yapılan ibadetlerde, ahlâkî davranışlarda, iyiliklerde öncelikli olan farkındalıktır. Ne yaptığını, niçin yaptığını bilen insanın bilinç ile gerçekleştirebildiği davranışlardır. Aklı kullanarak şuur ile yapılan davranışların Allah katında kıymeti fazladır.

Akıl, aktif ve çalışır bir haldeyken bilinç devrededir. İnsan, bilinç ile yaşadığı hayata özgür iradesi ile yön verebilmektedir. Bireyler, bilinç sayesinde hayatlarında söz sahibi olabilmektedir. Sadece ibadetlerde değil hayatın tüm akışında bu durum geçerli olmaktadır. Egzersiz uzmanları, kilo vermek ya da sağlıklı kalmak için bilinçli sporun, vücudu şaşırtarak yapılmasını tavsiye etmektedir. Her gün aynı şekilde yapılan rutin hareketler yerine, alışık olunmayan biçimde yapılan farklı hareketler vücudu aktif kılmaktadır. Kişilerin alıştığı hareketleri değiştirmesi, vücudun spor yaptığının farkında olmasını sağlamaktadır. Aynı şekilde beslenme uzmanları da yiyeceklerde yapılan değişiklikler ile mideyi şaşırtmanın faydalı olduğunu düşünmektedir. İnsan ruhu sağlıklı bir dinî hayat için, tek düze yaşantı içerisindeyken bilinçli davranışlar ile şaşırtılmalıdır. Dinî davranış ve ritüeller de bu farkındalık ile yapılmalıdır.

Alışkanlık-ibadet ilişkisinin ilk anda ortaya çıkan olumlu yönü, kavramın tabiatı gereği, zamanla kaybolmakta ve olumsuz bir sonuca dönüşmektedir. Nitekim bilinç ve farkındalık düzeyinin olmadığı ibadet,

sadece şekli bir eylem olmaktan öte anlam taşımamaktadır. Allah'ın insana yüklediği vazifenin anlamı da yok olabilmektedir. Bu durum Kuran-ı Kerimde sık sık vurgulanmaktadır. Özellikle kulun yaratıcı ile yapmış olduğu uluhiyet-ubudiyet sözleşmesi⁴³ ve yüklenmiş olduğu emanetin⁴⁴ korunması ancak yaratılış amacının her daim canlı kalması ve gerçekleşmesiyle mümkün olacaktır. Nitekim Yaratıcı bu konuda herhangi bir özü de kabul etmemektedir. İslam dininde namaza önem verilmektedir ve ona dair herhangi bir özrün, ibadeti yapılamaz kılamayacağını ifade etmektedir. Bu nedenledir ki namaz İslam dininin direği⁴⁵ olarak nitelendirilmiştir.

Şuur ile yapılan ibadet, fertlere bir şeyi bilinç ile yapma alışkanlığı kazandırarak bilinçli bir toplumun oluşmasına yardımcı olur. Ayrıca ancak şuurlu ibadet ile eşrefi mahlukat olmak mümkündür. İbadetlerde kulluk bilinci ve coşkusu, alışkanlık yüzünden kaybedilmekte, kişiye manevi bir haz vermemeye başlamaktadır. Bu durum alışkanlığın, manevi açıdan zararlarından biridir. Kul tarafından yapılan ibadetin dış kabuğunu alışkanlık oluşturmaktadır. O kabuğun içeriğini dolduran ise bilinçtir. İbadetin ne amaçla, kim için ve ne şekilde yapılması gerektiği bilgisidir. Eğer bu bilinç olmaz ise geriye sadece alışkanlıklardan ibaret, içi boş bir dış kabuk kalmaktadır. Ramazan ayında kılınan teravih namazlarında sırf hızlı kılındığı için cami ve imam tercihinde bulunan insanların yaptıkları bu ibadet, dış kabuktan ibarettir. Mesela "Marketten ceviz aldım." diyen bir insanın kastettiği cevizin kabuğu değil içidir. Tıpkı cevizde olduğu gibi, bir ibadetten bahsedilirken de dış kabuk ve iç birlikte zikredilir ama asıl kastedilen özdür. Çünkü sert olduğu ve lezzeti olmadığı için hiç kimse cevizin kabuğunu yemez. Kabuğunun güzel görüntüsü ile kimse ilgilenmez. İbadetlerde de aynı durum söz konusudur. Bir ibadeti ibadet yapan, dıştan bakıldığında yapılan hareketler değil, özünde ne kadar samimiyet ve ihlas ile yapıldığıdır.

Yapılan ibadette farkındalığı canlı tutabilmek gerekir. Namazda okunan surelerin anlamlarını bilmenin tavsiye edilmesinin sebebi, bilinç ile yapılan ibadeti sağlayabilmektir. Namaz ibadetinin dış kabuğu alışkanlık,

⁴³ el-A'râf 7/172.

⁴⁴ el-Ahzâb 33/72.

⁴⁵ Tirmizî, "İman", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 5/231, 237.

içini dolduran ise şuurdur. Yani namaz sırasında yapılan klasik, rutin hareketler alışkanlık hâline gelebilir. Lakin zihin yapılan işe odaklanabilmelidir. Kılınan namazın kalitesi, zihnin bilinci ile doğru orantılıdır. Namazda kaç rekât kıldığını şaşırın insan, namaz sırasında bilinçlilik durumunu koruyamadığı için gaflete düşmektedir. Şuur ile yapılan ibadet kişiye haz verir. Takva ve ihsan şuurlu ibadet ile kazanılır.

Kulun, Yaratıcı ile olan ilişkisinin değeri, içinde bulunduğu farkındalık düzeyiyle doğru orantılıdır. İnsan kainattaki işleyişi aklıyla görmeli, ekosistemdeki dengenin sahibini tanımalı, sahip olduğu aklın kıymetini, diğer canlıların yaşayışlarına bakarak takdir edebilmeli, kendisini yaratan külli iradeye teslim olmalı, kulluk görevlerini yapmaya çalışmalıdır. Halbuki insan, zaman zaman içgüdüsel dürtülerinin esiri olarak, akli olmayan diğer yaratılmışlara özenmekte, daha iyi yeme, içme, giyme, gezme ve cinsel hazlarını tatmin etmenin peşinden koşmakta ve tüm bunları olumsuz alışkanlıklar olarak hayatının vazgeçilmezleri haline getirebilmektedir.

Alışkanlık kavramının ilk başladığı anda tabiatına hâkim olan öğretici, alıştırmacı yönü ve olumlu tarafı, zamanla zayıflayarak bilinçsiz bir harekete dönüşebilmektedir. Kavramın ortaya çıkardığı olumlu ve olumsuz sonuçların birbiri içine geçmiş bir süreçte ortaya çıkabileceği ve akli yetkinliğin zayıfladığı anda bireyi de içinden çıkılmaz bir sarmala alabileceği unutulmamalıdır. Bu nedenledir ki günlük rutinler içindeki alışkanlıklar ile kulluk görevinde kişilerin karşısına çıkanları birbirinden ayırmak gerekmektedir. Tıpkı taklidi imandan tahkiki imana geçiş gibi, alışkanlık ile yapılan ibadetten, bilinç ile yapılan ibadete yönelik olmalıdır.

Alışkanlık, Müslümanların dinlerini takva ile yaşayabilmelerinin önünde ciddi bir engeldir. Çünkü günahların birçoğunu alışkanlıklar oluşturmaktadır. Yine günaha ısrarcı olmak, bir davranışı günah olduğunu bile bile yapmaya devam etmek, mantıklı olmasa da yapmaktan bir türlü nefsinin alıkoymamak kötü bir alışkanlıktır. Müslümanların ibadetleri bilinç ile yapmalarının ne kadar önemli olduğu anlatılarak, farkındalıklarının ortaya çıkarılması gerekmektedir. Ancak insanlara nereden başlayacakları, nasıl hareket edecekleri bir yöntem şeklinde izah edilmemektedir. Birçok insan, daha samimi bir dinî hayat

yaşamak istemesine rağmen, bunu nasıl başarabileceğini bilemediği için alışkanlıklar ile şekillenen hayatına devam etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Atalay, Hamit. *İngilizce-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Baymur, Feriha Balkış. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1972.
- Bulaç, Ali. "Kuran'da Tarih ve Gelenek". *İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (Ekim 1987).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Certel, Hüseyin. "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri". *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi*, 1/3 (Kasım 1998), 151.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, Ekim 2002.
- Çağrı, Mustafa. "İtiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelenk, Şule Kurt. *Çocuklara Dinî Alışkanlıkların Kazandırılmasında Aile, Okul ve Çevrenin Etkisi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Daryal, Ali Murat. *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.
- Dispenza, Joe. *Kendiniz Olma Alışkanlığını Kırma*. İstanbul: Butik Yayıncılık, 2014.
- Duhigg, Charles. *Alışkanlıkların Gücü*. İstanbul: Boyner Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Güney, Salih. *Davranış Bilimleri ve Yönetim Psikolojisi Terimler Sözlüğü*. Ankara: Ocak Yayınları, 1998.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İz, Mahir. *Din ve Cemiyet*. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1998.
- Kahraman, Abdullah. "Tadil-i Erkan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39/366. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karasar Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Koca, Ferhat. *İbadet Kavramı*. Çorum: İMVAK Yayınları, 2000.
- Köse, Saffet. *İbadetten Kulluk Şuuruna*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Kurt, Hasan. "Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2, (2012/2), 11.
- Kutluay, İbrahim. "Güzel Ahlaka Dönüştürülemeyen İbadetler Sorunu". *Geçmişten Geleceğe Ahlak Sempozyumu* (Bartın, 2015), 321-340.
- Mutçalı, Serdar. *Türkçe-Arapça Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2004.
- Orhan, Rüstem. "Alışkanlık". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (Temmuz 2017), 304.
- es-Sabûnî, Nureddin. *Matüridiyye Akaidi*. Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: M.Ü. İlahiyat F. Yayınları, 2015.
- Sinanoglu, Mustafa. "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü, <https://sozluk.gov.tr/>, Erişim: 22.11.2020.
- Uludağ, Süleyman. "Takva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Şura Yayınları, 1990.

KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDE KIBLENİN BİRLİĞİNE İLİŞKİN ANALİZLER*

Aslan Çıtır**

Öz

Bu araştırmada, tevhide davet eden peygamberlerin kiblesine ilişkin analizlerin tespiti amaçlanmıştır. Yön/cihet anlamına gelen kible, kılınan namazın istikâmetini belirten bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Namaz ibadetine kible olan iki mabet vardır. Bunlardan biri Mescid-i Haram; diğeri Mescid-i Aksâ'dır. Âl-i İmrân 3/96. ayette Kâbe'nin ibadet için kurulan ilk mabet olduğundan bahsedilir. Buhârî'de/Müslim'de nakledilen hadiste ise ilk önce Kâbe; ondan kırk yıl sonra da Mescid-i Aksâ inşa edilmiştir. Bu minvalde her iki mabet Hz. Âdem'den (a.s.) beri İslâm'ın mabedidir. Mescid-i Haram; Müslümanların namaz ibadetinin kiblesi, hac/umre ibadetinin mekânıdır. Mescid-i Aksâ ise peygamberler içerisinde sadece Hz. Muhammed'in (s.a.s.) muvakkaten (16-17 ay) namazlarında yöneldiği ibadet mekânıdır. Hz. Muhammed (s.a.s.) öncesi nebilere kible olarak Mescid-i Aksâ'ya yöneldiklerine ilişkin Kitâb-ı Mukaddes'te/Kur'ân'da sarıh bir bilgi verilmemiş; el-Bakara 2/144. ayette sadece Kâbe'nin kible olduğu sarıh bir şekilde beyan edilmiştir. Kitâb-ı Mukaddes, Hz. Süleymân inşa ettikten sonra özellikle Babil sürgününün akabinde Yahudilerin ibadetlerinde Mescid-i Aksâ'ya yöneldiklerini haber vermiştir. Peygamberimizin muvakkaten namazlarını Mescid-i Aksâ istikâmetinde kılması, elimizde kesin bir veri olmamakla birlikte önceki peygamberlerin de maslahata binaen namazlarında Mescid-i Aksâ'ya yönelme ihtimaline işaret etmektedir. Ayrıca kible birliğinin dinin fûrûndan olmadığına; aslından kabul edildiğine işaret edilerek peygamberlerin birbirlerinin kiblesini neshetmediği ifade edilmiştir. Hülâsa tüm peygamberlerin sabit/asıl/daimi kiblesinin Kâbe; Mescid-i Aksâ'nın ise sadece muvakkat kible olduğu kanaati hâsî olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tevhid, Kible, Mescid-i Harâm, Mescid-i Aksâ.

ANALYZES CONCERNING THE UNITY OF THE QİBLA IN THE PERSPECTIVE OF THE QUR'AN

Abstract

In this research, it is aimed to determine the analyzes regarding the qibla of the prophets who invited to tawhid. Qibla, which means direction/direction, is defined as a concept that shows the direction of prayer performed. There are two temple that are qibla for prayer worship. One of them is Masjid-i Haram; the other is Masjid al-Aqsa. In the verse of Âl-i İmrân 3/96, it is mentioned that the Kaaba is the first temple established for worship. In the hadith reported in Bukhari/Muslim, first of all, the Kaaba; Forty years after that, the Masjid-i Aqsa was built. In this respect, both temples have been the temple of Islam since Adam. Masjid al-Haram; The qibla of Muslims praying is the place of pilgrimage/umrah. Masjid al-Aqsa is the place of worship to which Muhammad temporarily returns (16-17 months) during her prayers. There is no clear information in the Bible/the Quran that the prophets before Muhammad turned to Masjid al-Aqsa as a qibla; in the verse of al-Baqara 2/144, It is clearly stated that only the Kaaba is qibla. The Bible reports that after Solomon's construction, especially after the Babylonian exile, the Jews turned to Masjid al-Aqsa for their worship. The fact that the Prophet temporarily prayed in the direction of the Masjid al-Aqsa indicates the possibility of returning to Masjid al-Aqsa in prayers in order to get the benefit of the previous prophets and to repel damage. In addition, the unity of qibla is not from the details of religion. It has been stated that the prophets did not cancel each other's qibla, since the unity of qibla is accepted as the original religion. In summary, it is stated that the fixed/main/permanent qibla of all prophets is the Kaaba; It was concluded that Masjid al-Aqsa was just a temporary qibla.

Keywords: Commentary, Tawhid, Qibla, Masjid-i Haram, Masjid al-Aqsa.

* Bu makale "Kur'ân-ı Kerîm'de Dinin Birliği" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Konya İl Müftü Yardımcısı.

e-mail: aslancitir@gmail.com , ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5345-8512>

Atıf/Citation: Çıtır, Aslan. "Kur'ân Perspektifinde Kiblenin Birliğine İlişkin Analizler". *BAİD* 13 (Haziran 2021), 21-56.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Kur'ân, insanın yaratılış gayesinin Allah'a ibadet olduğunu haber vermektedir.¹ Bu ayet, ibadetin ilk peygamber Hz. Âdem'den (a.s.) itibaren mevcudiyetini göstermektedir. Kur'ân'da peygamberlerin tamamının namaz kıldığı, secde ettiği, namazı ümmetlerine tebliğ ettiği bildirilmiştir.²

Bu bağlamda namaz ibadetinin eda edildiği, secdenin yapıldığı bir mekânın, bir yönün bulunması zaruridir. Peygamberler nerede namaz kılıyorlardı? Namazda hangi istikamete yönelip secde ediyorlardı? Her bir peygamberin kendine mahsus kıblesi var mıydı? Bütün peygamberlerin kıblesi bir miydi? Bu soruların cevapları aranmıştır. Kiblenin birliğiyle ilgili analizlerde yeryüzünün ilk ve ikinci mabedinin tespiti, Kâbe'nin ve Beytülmakdis'in ilk inşası, peygamberlerin kıblesine yönelik analizler, peygamberlerin Kâbe'yi haccetmesine ilişkin değerlendirmeler, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ilk kıblesine dair münazaralar, Mescid-i Harâm'ın ve Beytülmakdis'in kible kabul edilmesi, Peygamberimizin Beytülmakdis'e yönelik sebebinin ele alınması önem arz etmektedir.

İlk dönem müfessirlerinin kiblenin birliğine yönelik yoğun münazaralarına istinaden konunun çalışılmasında başta ilk dönem tefsirler olmak üzere klasik tefsir kaynaklarına ağırlık verilmiştir. Konuya dair hadisler/rivayetler incelenmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'ten, çağdaş bilginlerin eserlerinden, günümüzde telif edilmiş akademik çalışmalardan yararlanılmış; muhtelif görüşlerin analizleri yapılmıştır. Yahudilerin kıblesi, inşası Hz. Süleyman'a (a.s.) isnat edilen Mescid-i Aksâ'nın (Süleyman Mabedi'nin)³, Hz. Mûsâ (a.s.) döneminde kible olarak

¹ bk. ez-Zâriyât 51/56.

² bk. el-Bakara 2/83, 125; Âl-i İmrân 3/39, 43; el-Mâide 5/12; Yûnus 10/87; Hûd 11/87; İbrâhîm 14/37; Meryem 19/31, 55, 58; Tâhâ 20/14, 132; el-Enbiyâ 21/73; el-Hacc 22/26; Lokmân 31/17; el-Fetih 48/29; el-A'lâ 87/15.

³ Süleyman Mabedi'nin Mescid-i Aksâ (Beytül'l-Makdis) olduğuna dair bk. Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), 2. Samuel 7: 13, 1. Krallar 5: 1-18, 6: 1-28, 1. Tarihler 22: 1-19, 23: 2, 2. Tarihler 1-18. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Burdûnî, İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 4/137, 14/282; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999), 7/72; Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-

kullanıldığına ilişkin elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Süleyman'ın (a.s.) Mescid-i Aksâ'yı (Süleyman Mabedi'ni) inşasının ardından Yahudilerin bu mabede yöneldiği Kitâb-ı Mukaddes'te belirtilmiştir.⁴ Mescid-i Aksâ'nın yıkılışından sonra Babil sürgünün akabinde dünyanın farklı bölgelerindeki sinagogların kiblesi Kudüs'e doğru bina edilmiş, Beyt-i Makdis Yahudilerin dini merkezi haline gelmiştir.⁵

Kur'ân'da peygamberliği tasdik edilen Hz. Dâvûd⁶ ve Hz. Süleyman (a.s.)⁷ Yahudi itikadında peygamber değil sadece kral⁸ kabul edilmiştir. Burada Hz. Dâvûd'un ve Hz Süleymân'ın nübüvvetine dair metnin Kitâb-ı Mukaddes'ten çıkarılarak tahrif edildiği görülmektedir. Bu nübüvvet tahrifatı, İsrâîloğullarının kiblesinin de tahrif edildiği kanaatini teşkil ettirmektedir. Beyt-i Makdis'i Hz. Süleyman'ın kible tayin ettiğine ilişkin elimizde açık/net/kesin bilgi mevcut değildir. Bu durum, Yahudilerce kible kabul edilen Mescid-i Aksâ'nın İsrâîloğullarına gönderilen bir peygamber vasıtasıyla kible tayin edildiği hususunda tereddüt oluşturmaktadır.

Dinlerin kiblesine yönelik *Dinler Tarihi* alanında bazı çalışmalar yapılmıştır.⁹ Bu çalışmaların içeriğini Semâvî Dinler başlığıyla adlandırılan, günümüze kadar aslını koruyamamış, tahrif edilmiş dinler, ibadetler, mabetler¹⁰ ve bu mabetlerin kibleleri oluşturmaktadır. Tefsir alanında

Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984), 4/15; Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/270.

⁴ 2. Samuel 24: 16-25, 1. Krallar 8: 28-49, Daniel 6: 10. Süleymân Mâbedi M.Ö. 587'de Babilliler tarafından yıkılmıştır; bu yıkılıştan sonra ikinci Mâbed (Süleymân Mâbedi) M.Ö 515'te tamamlanmıştır. Muhammed Güngör, "Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 1 (Kış 2017), 59-60. Süleymân Mâbedi'nin Babiller tarafından yıkılışından/Yahudilerin sürgün edilmesinden sonra Yahudilerin dini merkezi olduğuna ilişkin bk. Güngör, "Süleyman Mabedi", 54-78.

⁵ Ahmet Güç, "Kible" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/364-365.

⁶ bk. Bakara 2/251; İsrâ 17/55; Neml 27/16, 19, 20, 27, 34.

⁷ bk. en-Neml 27/16, 19, 20, 27, 34.

⁸ 1. Krallar 2: 13-46, 11: 11-43.

⁹ Ahmet Güç, "İlâhî Dinlerde Kible Anlayışı ve Müslümanların Kible ile İlgili Uygulamaları", *Diyanet İlmî Dergi* 39/2 (2003), 73-100.

¹⁰ Kur'ân sinagogların/kiliselerin/havraların/mescidlerin Allah'ın adının çokça anıldığı ibadet mekânı olduğu, insanların bir kısmının bazılarını defetmesiyle korunduğu belirtilerek bu mabetleri övmüştür. bk. el-Hacc 22/40. Bu mabetlerin, nebiler/mü'minler/mücahitler tarafından koruma altına alındığı beyan edilmiştir. bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-*

kibleye dair çalışmaların bazılarında Kâbe'nin sembol olarak, beden dili açısından insanın iradesinde, inançlarında, idealinde, davranışlarında, istikâmetindeki yönelişleri üzerinde durulmuştur. Kâbe'nin tevhid inancını, ilâhî mesajları hayata yansıtmayı, ümmetin birliğini temsil ettiğine dikkat çekilmiştir.¹¹

Bazı makalelerde Peygamberimizin Mekke-Medine döneminde kiblesi, kiblenin tahvili ve tahvilinin hikmeti ele alınmıştır.¹² Bazı araştırmalarda kible değişikliği sosyolojik açıdan değerlendirilmiş; mescidin kadının entelektüel, psikolojik, duygusal ve ahlâki birikimine ve gelişimine katkısı üzerinde durulmuştur.¹³

Çalışmamızın sınırlarını ise Kur'ân'ın müheyminliğinde¹⁴ (muhafazasında), Semâvî Kitapların ve sahifelerin konumuza dair muhtevası ve kitaplar ile sahifeler gönderilen peygamberlerin daimi veya asıl kiblesinin tespiti oluşturmaktadır.

Bu kontekste Kâbe'ye/Beytülmakdis'e, kiblenin tahviline, kibleye münhasır birçok makale olmasına rağmen peygamberlerin kiblesine ilişkin müstakil çalışmaya rastlanılmadığından peygamberlerin asıl veya daimi kiblesi, kiblenin birliği konusu gündeme alınmıştır.

sünne, thk. Mecdî Basellüm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/424-425. Bu mabetler namaz ibadetinin eda edildiği mekânlardır. bk. Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Beğâvî, *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr (b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997), 5/389; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999), 23/230; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 12/70, 72. Kur'ân'ın övdüğü bu mabetler günümüzdeki sinagoglar/havralar/kiliselere tekabül etmemektedir. Kanaatimizce, semavi dinlerin (Yahudilik/Hıristiyanlık) itikat esaslarının tahrif edilmesi, ibadetlerinin tahrif edilmesine, ibadetlerin tahrif edilmesi mabetlerin tahrif edilmesine vesile olmuştur.

¹¹ Abdurrahman Kasapoğlu, "Bir Dînî Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme", *Diyanet İlmî Dergi*, 4/41 (Ekim-Kasım-Aralık 2005), 29-48.

¹² Ömer Faruk Habergetiren, "Kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harama Tahvili", 1. *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* (23-25 Kasım 2018), 901-909.

¹³ Mehmet Birekul, "Siyer Araştırmalarında Tarih-Sosyoloji Dikotomisi ve Sosyolojik Bir Bakış Örneği Olarak Kible Değişikliği Olayı", *Türkiye'de Tüm Yönleriyle Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (İstanbul: 2016), 1/277-290.

¹⁴ Kur'ân'ın Müheyminliği Kur'ân'ın önceki vahiyleri koruması anlamındadır. el-Mâide 5/48; bk. Aslan Çıtır, *Kur'ân-ı Kerîm'de Dinin Birliği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 52-58.

1. Kiblenin Birliğini Temellendiren Hususlar

1.1. İlk Mabede İlişkin Münazaralar

Kur'ân'da ibadet için kurulan ilk mabetten bahsedilmiştir. Ebû Zerr'den (öl. 32/653) nakledilen hadiste ilk ve ikinci mabet birlikte belirtilmiştir. Bu kısımda Kâbe'nin ilk mabet olduğunu sarıh bir şekilde beyan eden ayet ve hadisler ele alınmıştır. İlk mabedin Kâbe olduğuna delalet eden Mekke'nin harem bölgesi ilan edildiği günü zikreden rivayet de incelenmiştir.

1.1.1. Kur'ân'da Kâbe'nin İlk Mabet Olarak Tanıtılması

Kiblenin birliğine yönelik yapılan münazaralarda ilk mabet vurgusuna dikkat çekilmiş; Mescid-i Aksâ'nın ilk mabet olduğunu iddia eden Yahudiler, bu mabedi peygamberlerin kiblesi olmaya daha layık görmüşlerdir.¹⁵ Kur'ân, yeryüzünün ilk mabedinin Kâbe olduğunu “Şüphesiz insanlar için yapılan ilk ev, âlemlere bir hidayet ve bereket kaynağı olan Bekke'deki evdir.”¹⁶ ayetiyle açıklamış; Yahudilerin bu iddialarını reddetmiştir.

Kur'ân, Kâbe'nin bulunduğu Arapçası *Ümmü'l-Kurâ*¹⁷ olan şehirlerin anasına, hem Bekke¹⁸ hem de Mekke¹⁹ ismini vermiştir. Mekke yerleşim merkezinin anası ilan edilip merkeze alınmış; bu açıdan tevhit, medeniyet ve insanlığı çok yakından ilgilendiren benzeri konularda, diğer yerleşim merkezlerine önderlik/örneklik etmiştir.²⁰ Bekke ismi, Hz. Dâvûd'a (a.s.) indirilen Zebûr'da da şu şekilde geçmektedir. “*Ne kutludur senin evinin sakinleri ki, daima sana hamdederler. Ne kutludur o insan ki, kuvveti sendedir. Evine giden yollara gönül veren adam Bekke*²¹

¹⁵ bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 1/291; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Dr. Ahmed Muhammed Sayra, Dr. Abdülğani el-Cemel, Dr. Abdurrahmân 'Uveys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/232; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/295.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/96.

¹⁷ el-En'âm 6/92.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/96.

¹⁹ el-Fetih 48/24.

²⁰ Ali Akpınar, *Kur'ân Coğrafyası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 132-134.

²¹ Bekke olarak tercüme ettiğimiz vadi, Kitâb-ı Mukaddes'in İngilizce tercümesi King James, Webster Bible ve Good News Bible'de Baca olarak geçmektedir. Kitâb-ı

vadisinden geçer, onu pınar eder."²² Mekke'nin/Bekke'nin birçok anlamı nakledilmiştir. Mekke'nin harem bölgesinin adı; Bekke'nin ise sadece mescidin yerinin adı olduğu²³ ifade edilmiştir. Yeryüzünün en kutsal beldesi, medeniyetin beşiği, vahyin doğduğu, son nebinin doğup büyüdüğü yer olarak tanımlanmıştır. Kâbe gökte meleklerin tavaf ettiği Beytülmamur'un yeryüzündeki örneği olarak telakki edilmiştir.²⁴

Mukaddes, Mezmurlar 84: 6. Metinde bu vadinin çalılıklarla dolu kurak vadi olduğu zikredilmiştir. Oysa Lübnan'daki Beka vadisi ekini bol zümrüt yeşili bir vadidir. Lübnan'ın önemli tarımsal alanıdır. Bekke ise İbrâhîm 14/37. ayette ekini bitmeyen kurak bir yer olarak tanımlanmaktadır. Mezmurlar 84: 6. metindeki tanımlama ile İbrâhîm 16/37. ayetteki tanımlama birbirine mutabıktır. Baca'nın The Jewish Encyclopedia (Yahudî Ansiklopedisi)'ne göre anlamı Arapçadaki "Becca/Baka'a" yani suyu olmayan kurak vadiyi ifade eder. Sözcüğün çoğul hali Balsam ağacına benzer bir ağacı belirtir. Kuru bir vadinin bu ağacın adını alabileceği düşünülmüştür. bk. The Jewish Encyclopedia, "Baca", By: Morris Jastrow, Jr., Frants Buhl, The Unedited full text of the 1906 Jewish Encyclopedia. Bu bitki kurak yerlerde yetişir. Bu kurak yerlerde zembem pınarları vardır. Ayrıca Yahudilerin tahrif yöntemlerinden bazıları, imla ve kıraat hataları, iki benzer harflerin birbirleriyle karıştırılması, bir tek harfin atlanabilmesi, harfler arasında takdim-tehir yaşanması, fonetik benzerlik yanılışı, bir sözcüğün diğer sözcükten harf çalması, şekilde teşekkül etmiştir. bk. Necdet Çağlı, *Kitâb-ı Mukaddes'in Neyi Tahrif Edildi?* (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 133-185. Nisâ 4/46. ayette dili eğip bükme anlamındaki *Leyyen* kelimesinin bu tarz tahrifata işaret ettiği hem lafız hem de mana tahrifatını ihtiva ettiği belirtilmiştir. bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1411/1990), 3/283-284. Dili eğip, bükme manasına gelen *Leyyen* kelimesi işitenin kulağına başka kelimenin tınısını yansıtmak amacıyla dili alfabe harflerinin birinden buna yakın düşen diğer harfe meylettirmek anlamına gelir. Örneğin; bizi gözet anlamındaki *Râinâ* kelimesi *Ruûnet* kökünden geldiği şekliyle *çobanımız ol, ahmağımız ol* şeklinde tahrif edilerek; *Essalâmü aleyke* sözü, ölüm sana gelsin anlamında *Essâmu aleyke*, başına taş düşsün anlamında *Essilâmu aleyke* şeklinde tahrif edilerek peygamberimize hakaret içeren anlamlar yüklenmiştir. bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-Taberî, *el-Câmî'ul-beyân fî te'vil'il-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 5/119; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987), 1/530-531; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/119; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/243; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/291. Bekke'nin bu tarz tahrifatla Baka olarak zikredildiği telakki edilmiştir.

²² Kitâb-ı Mukaddes, Mezmurlar 84: 1-6.

²³ Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/428; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlip Hammûs b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bülûğ'i'n-nihâye*, thk. Câmî'atü Şârika Mecmû'atü Resâili Câmî'iyyeti bi Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmiyyi (b.y.: Câmî'atü'ş-Şârika Külliyyetü'ş-Şer'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2008), 2/1076.

²⁴ Vâhidî, *el-Vasîf*, 1/465-470; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/69-70; Akpınar, *Kur'ân Coğrafyası*, 131-134, 151-155.

Ayrıca Kâbe; hidayet, özgürlük, güven, düzen, dirlik, istikrar, bereket kaynağı olarak tavsif edilmiş, mabetlerin anası kabul edilmiştir.²⁵ Bu minvalde Kâbe'nin tüm peygamberlerin kıblesi kabul edildiği kanaatine ulaşılmıştır.

1.2.1. Hadis'te Kâbe'nin İlk Mabet Olarak Zikredilmesi

Yahudilerin ilk inşa edilen mabedin Mescid-i Aksâ iddialarına mukabil Ebû Zerr'in (öl. 32/653) rivayet ettiği hadis, Kâbe'nin/Beytülmakdis'in ilk bina edildiği zamanın tespitinde önem taşımaktadır: *"Ebû Zer peygamberimize Yâ Resulallah! Hangi mescit önce kuruldu? diye sordum. Allah Resûlü Mescid-i Harâm dedi, sonra hangisi? dedim, Mescid-i Aksâ dedi. İkisi arasında kaç yıl var? diye sordum. Kırk yıl var dedi."*²⁶ Bu rivayet, her iki mabedin, peygamberlerin ve İslâm'ın mabedi olduğunu göstermektedir. İbn Hacer'in (öl. 852/1449) ile Aynî'nin (öl. 855/1451) bu hadise yönelik değerlendirmelerine de değinmek gerekir.

Bu hadisi şerh eden İbn Hacer/Aynî bu iki mabedin inşasına dair farklı görüşler nakletmiştir. Konunun anlaşılmasında bu görüşlerin ele alınıp analiz edilmesi önemli görülmektedir:²⁷

1. Hz. Âdem (a.s.) Kâbe'yi ilk inşa edendir. Evlatları kırk yıl sonra Beytülmakdis'i bina etmiştir. Buna göre Hz. İbrâhîm (a.s.) Kâbe'yi, Hz. Süleyman (a.s.) Beytülmakdis'i sonradan tecdîd etmiştir. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), kırk yıl meselesini sorunlu görmüş, Kâbe'yi bina eden Hz.

²⁵ Akpınar, *Kur'ân Coğrafyası*, 131-134, 151-155.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ahâdisü'l-Enbiyâ", 3115; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Küşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "Mesâcid", 520; "Mevâdiü's-Salât", 808. Yahudi kaynaklarında Süleymân Mâbedi'nin Hâbil-Kâbil'in kurbanlarını takdim ettikleri mekân olduğu; Nûh Tufânî'nin Süleymân Mâbedi'nin mekânındaki temel taşın kaldırılması neticesinde meydana geldiği nakledilmiştir. Simon Coleman-John Elsner, *Pilgrimage*, British Museum Press (London: 1995), 43. Mescid-i Aksâ'nın (Süleymân Mâbedi'nin) mekânının Hz. Âdem'den (a.s.) itibaren kutsallığı müşahede edilmektedir. Bu durum, Mescid-i Aksâ'nın ilk inşasının Hz. Âdem zamanında olduğuna işaret etmektedir. Ebû Zerr'in rivayet ettiği müttefakun aleyh olan Buhârî/Müslim hadisinin ve Yahudi kaynaklarının bu hususta ittifak ettiği görülmektedir.

²⁷ Kurtubî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/138; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 6/408-409; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-'Aynî, *'Ümdetü'l-kârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 15/261.

İbrâhîm (a.s.) ile Beytülmakdis'i inşa eden Hz. Süleyman (a.s.) arasında bin seneden fazla zaman sürecinin varlığına dikkat çekmiştir. Buna mukâbil Kurtubî (öl. 671/1273), ilk inşa edilen mabede dair ayetin/hadisın, bu iki mescidin ilk bânisinin Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Hz. Süleyman'ın (a.s.) dışındaki kimseler olduğunu, Hz. İbrâhîm'in (a.s.) Kâbe'yi/Hz. Süleyman'ın (a.s.) Beytülmakdis'i tekrar yaptığını işaret ettiğini beyan etmiştir.

2. Hz. Âdem (a.s.) her iki mabedin bânisidir. Bu görüş ilk mabet ayetine/Ebû Zerr hadisine bağlı olarak daha isabetli görülmüştür. İlk mabetlerin Allah'ın peygamberlerinin risaletinde yapılması ilâhî hikmete daha uygundur.

3. Beytülmakdis'i ilk inşa eden İsrâîl/Ya'kûb (a.s.)'dır. Hz. Süleyman ise (a.s.) yenilemiş ve sağlamlaştırmıştır. İlk mabet ayeti ile kırk yıl ifadesinin geçtiği hadis incelendiğinde Beytülmakdis'in Hz. Ya'kûb tarafından bina edildiğine müteallik görüş isabetli bulunmamıştır.

4. Hz. Nûh'un (a.s.) bina ettiği Beytülmakdis'i Hz. Süleyman (a.s.) temelleri üzerine yeniden inşa etmiştir. Hz. Nûh'un (a.s.) inşa ettiği görüşü, ilk mabet ayetiyle/hadiste zikredilen kırk yıl ifadesiyle mutabık değildir.

5. Hz. Dâvûd'dan (a.s.) ve Hz. Süleyman'dan (a.s.) önce bazı Allah dostlarının Beytülmakdis'i inşa ettiği zikredilmiştir. Hz. Dâvûd (a.s.) ve Hz. Süleyman (a.s.) ise ilavelerle genişletmiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından bir dönem kible tayin edilen Mescid-i Aksâ'nın ilk inşasının peygamberler haricindeki kimselere atfedilmesi, risâlet müessesesinin ruhuna uygun değildir.

6. Beytülmakdis'i Hz. İlyâs'ın (a.s.) inşa ettiği de nakledilmiştir. Bu görüş de ilk mabet ayetiyle/kırk yıl hadisiyle mutabık değildir.

İbn Âşûr (öl. 1973), Hz. İbrâhîm'in (a.s.) Mescid-i Haram'ı ve Mescid-i Aksâ'yı inşa ettiğine, Hz. Süleyman'ın (a.s.) da Mescid-i Aksâ'yı tecdîd ettiğine dair görüşü benimsemiştir. Bu görüşünü hem Tevrât'taki metinlerle hem de Sebe 34/13. ayetteki *Mehârîb* kelimesiyle delillendirmiştir. Hadiste zikredilen kırk yıl ifadesi, sorunlu görülmüştür. Kırk yıl, Hz. İbrâhîm'in Beytülmakdis'in yerine bir mescit inşa ettiği, bu bina yıkılıp tahrip olunca Hz. Süleyman'ın bu mescidi tecdîd ettiği

şeklinde anlaşılmıştır. Bu minvalde Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ'nın ilk bânisinin Hz. İbrâhîm olduğu iddia edilmiştir.²⁸

Hız. İbrâhîm'in Kâbe'nin ilk banisi olduğu el-Bakara 2/127. ayette bahsedilmemekte, önceden yapılan beytin sadece temelleri üzerine yükseltildiğinden söz edilmektedir. İbrâhîm 14/37. ayet, Hz. Hacer'in ve Hz. İsmâîl'in namazlarını kılmaları için Kâbe'nin yanındaki vadiye yerleştirildiğinden haber verip, önceden mevcudiyetine işaret ederek İbn Âşûr'un bu görüşünü nakzetmektedir.

Âl-i İmrân 3/96. ayetteki ibadet maksadıyla bina edilen ilk mabet Mescid-i Haram'ın ilk inşasının Hz. İbrâhîm (a.s.) zamanında yapıldığı kabul edildiğinde, Hz. İbrâhîm (a.s.) öncesinde gönderilen peygamberlerin mabetlerinin olmadığı neticesine varılmaktadır. Kur'ân'da kıssaları anlatılan Hz. Âdem (a.s.), Hz. Nûh (a.s.), Hz. Hûd (a.s.) ve diğer peygamberler ibadet etmiyorlar mıydı? Onların ibadet mekânları yok muydu? Hâlbuki daha önce de ifade edildiği gibi Allah insanları ve cinleri Allah'a ibadet için yaratmıştır.²⁹

Ayrıca Kur'ân "*Her ümmet için ibadet yeri kıldık*"³⁰ ayetiyle bütün nebilerin ve ümmetlerinin ibadet mekânının mevcudiyetini beyan etmiştir. Bu açıdan İbn Âşûr'un görüşü tatmin edici bulunmamaktadır. Sonuç olarak Kâbe'nin ilk mabet olarak bina edilmesi, peygamberlerin sabit, daimi ve asil kiblesi olduğunun kanıtı kabul edilmiştir.

1.2. Kâbe'nin İlk İnşa Dönemine Dair Münazaralar

Yeryüzünde ilk kurulan mabet, Peygamberimiz ile Yahudiler arasında münazara konusu olmuştur.³¹ Bunun üzerine Allah "*Şüphesiz insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere bir hidayet ve bir bereket kaynağı olan*

²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/15. Bazı tefsirlerde *Mehârîb* kelimesi saraylardan olmayan binalar, bakırdan heykeller olarak tanımlanmıştır. bk. Ebû'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Dr. Muhammed Abdusselâm Ebû'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989), 1/553. Bazılarında mescidler olarak te'vîl edilmiştir. bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/59.

²⁹ bk. ez-Zâriyât 51/56.

³⁰ el-Hacc 22/34.

³¹ bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/291, 145; Vâhidî, *Vasît*, 1/232; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/174; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/295; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/137.

Bekke'deki evdir."³² ayetiyle bütün insanlar için ibadet maksadıyla kurulan ilk evin Kâbe olduğunu ilan etmiştir.³³ İbadet, salih ameller ve itaat için kurulan Kâbe, hac ibadetinin mekânı, namaz ibadetinin kiblesi ve tevhidin sembolü olan beytullahtır.

Kâbe'nin ilk inşasına ilişkin muhtelif görüşler zikredilmiştir. Hz. Ali (öl. 40/661) meleklerin³⁴, İbn Abbâs (öl. 68/687-88) Hz. Âdem'in (a.s.)³⁵, bazıları da Hz. İbrâhîm'in (a.s.)³⁶ inşa ettiğini zikretmiştir. Kâbe'nin inşa dönemine dair "*İbrâhîm ve İsmâîl beytin temellerini yükselttiğinde...*"³⁷ ve "*Namazı dosdoğru kılmaları için ekin bitmeyen vadiye yerleştirdim...*"³⁸ ayetleri, önceden inşa edilen Kâbe'nin tahrip edilmesinden sonra Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Hz. İsmâîl'in (a.s.) eliyle yeniden temelleri üzerine yükseltildiğini beyan etmiştir. Hz. İbrâhîm'in (a.s.) Kâbe'nin bu vadiye mevcudiyetini bilmesine binaen eşi Hz. Hacer'i ve oğlu Hz. İsmâîl'i (a.s.) namaz ibadetinin kiblesi bu beytin yanındaki vadiye namaz kılmaları için yerleştirdiği ayette beyan edilmiştir. Bu bölümde zikredilen ayetler ve hadisler, Kâbe'nin Hz. İbrâhîm'den (a.s.) önce Hz. Âdem (a.s.) döneminde mevcudiyetini göstermektedir.

Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.s.), Mekke'yi fethettiği gün irat ettiği hutbede "*Dikkat edin Allah gökleri ve yeri; ayı ve güneşi yarattığı gün, Mekke'yi harem ilan etti.*"³⁹ ifadesini kullanmıştır. Mekke'nin harem ilan edilmesi, ancak Mekke'nin mevcudiyetinden sonra olabilir. Mekke'nin harem ilan edilmesinin hikmeti ancak Kâbe'nin burada bulunmasındandır.

Mescid-i Haram'ın ve Mescid-i Aksâ'nın ilk inşa edildiği zamanın tespitinde Âl-i İmrân 3/96. ayetiyle Ebû Zerr'in rivayet ettiği Buhârî-Müslim hadisi, Mekke'nin harem ilan edildiği günü zikreden Buhârî

³² Âl-i İmrân 3/96.

³³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/296.

³⁴ Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 8/296.

³⁵ Beğavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/150; Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 8/296.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/391-392; Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 8/296; Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizüddîn en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/277.

³⁷ el-Bakara 2/127.

³⁸ İbrâhîm 14/37.

³⁹ Buhârî, "İlim", 37; "Cenâiz", 76; "Hacc", 43; "Sayd", 8, 10; "Büyü", 28; "Cizye", 22, "Meğâzî", 51, 53.

hadisi⁴⁰ birbirleriyle mutabıktır. Bu deliller, Mescid-i Haram'ın ve Mescid-i Aksâ'nın Hz. Âdem (a.s.) döneminde mevcudiyetine delalet etmektedir. İlk mabet Kâbe'den kırk yıl sonra bina edilen Beytülmakdis'in Hz. Âdem (a.s.) tarafından inşa edildiği, Kâbe'nin Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Hz. İsmâîl (a.s.) zamanında, Mescid-i Aksâ'nın ise Hz. Süleyman (a.s.) zamanında yenilendiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'da önceden bina edilen Kâbe'nin yerini meleklerin Hz. İbrâhîm'e (a.s.) gösterdiği ifade edilmiştir.⁴¹ Kitâb-ı Mukaddes'te de Beytülmakdis'in yerinin Hz. Dâvûd'a (a.s.) melekler tarafından gösterildiği nakledilmiştir.⁴²

Beytülmakdis'in ilk bânisinin Hz. Âdem'in (a.s.) evlatlarının olması da muhtemeldir. Bunun dışındaki görüşler, ilk mabet ayetiyle, hadiste zikredilen kırk yıl ifadesiyle, Mekke'nin harem ilan edildiği günü zikreden rivayetle çelişmektedir.

İnsanların ibadeti için ilk binâ edilen Mescid-i Harâm'ın/ikinci binâ edilen Mescid-i Aksâ'nın ilk inşâsının Hz. Âdem (a.s.) döneminde yapılması, sonradan gelen peygamberlerden Hz. İbrâhîm'in (a.s.) Kâbe'yi, Hz. Süleyman'ın (a.s.) Beytülmakdis'i yenilemesi, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) her iki mabede doğru namaz kılması, bu iki mabedin peygamberler tarafından bilindiğine işaret etmektedir. Peygamberimizin kibleyi Mescid-i Harâm üzerine sabitlemesi, Kur'ân'ın sarıh bir şekilde kible olarak sadece Kâbe'den bahsetmesi, Kâbe'nin asıl ve daimi kible vasfı taşıdığını, Beytülmakdis'in ise maslahata veya ihtiyaca binâen muvakkat kible tayin edildiğini, daimi kible vasfı taşımadığını göstermektedir.

1.3. Peygamberlerin Kiblesine Yönelik Analizler

Arap lügatinde kible yön, cihet anlamına gelmektedir.⁴³ İstilahta ise kılınan namazın yönünü belirten bir kavram olarak tanımlanmıştır.⁴⁴

⁴⁰ bk. Buhârî, "İlim", 37; "Cenâiz", 76; "Hacc", 43; "Sayd", 8, 10; "Büyü", 28; "Cizye", 22, "Meğâzi", 51, 53.

⁴¹ bk. Hacc 22/26.

⁴² bk. 2. Samuel 24: 16-25.

⁴³ Zemaşerî, "kbl" *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1399/1979), 491; Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, "kbl" *Lisânü'l-'arab* (Kahire: Dâru Sâdır, 1410/1990), 11/536, 537.

⁴⁴ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/364; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *Tefsîru Râğib el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz Besyûnî (b.y.: Câmi'atü Tanta Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999), 1/327; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/37.

Peygamberlerin kiblelerinin aynı olduğuna dair iki görüş dikkat çekmektedir:

1. Beytülmakdis tüm peygamberlerin tamamının kiblesidir, denilmiştir. Bazı müfessirler bu görüşü benimsemiş, kible konusunda peygamberlerin birbirlerine muhalefet etmediğini zikretmiş; ilk neshin kible konusunda yaşandığına dair icmadan bahsetmişlerdir.⁴⁵ Peygamberlerin kiblesi Beytülmakdis ise Hz. Muhammed (s.a.s.) önceki peygamberlere muhalefet etmiş demektir. Bu açıdan bu görüş isabetli görülmemektedir. İlk mabet ayetinde, Buhârî-Müslim hadisinde Kâbe'nin Mescid-i Aksâ'dan önce bina edildiği belirtilmiştir.⁴⁶ Buna göre Kâbe'nin asıl/daîmî kibleliği hususunda öncelikli olması daha isabetli görülmüştür.

2. Peygamberlerin tamamının kiblesi Kâbe'dir, denilmiştir. Hz. Sâlih'in (a.s.) mescidinin kiblesinin Kâbe istikametinde bina edildiği, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) sahranın yanında Kâbe'ye doğru namaz kıldığı belirtilmiştir.⁴⁷ Genel kanaat, Ehl-i Kitâb'ın peygamberlerinin kiblesi ile Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ümmetinin kiblesinin farklılığı noktasında ise de⁴⁸ Râğıb (öl. V/XI. yüzyıl) "*Her ümmet için ibadet yeri kıldık*"⁴⁹ ayetini delil göstererek kiblenin dinin aslından olduğunu, neshe maruz kalmadığını ifade etmiştir. Hiçbir peygamber kendisinden önceki peygamberlerin kiblesini neshetmemiştir.⁵⁰ Bu görüş de peygamberlerin aslî/daimi kiblesinin Kâbe olduğuna işaret etmektedir.

Kanaatimizce, Peygamberimizde görüldüğü gibi önceki peygamberlerin geçici olarak Kudüs'e doğru namaz kılmaları mümkündür.⁵¹ Ancak, Hz. Muhammed (s.a.s.) öncesi peygamberlerin Beytülmakdis'i kible olarak kullandığına dair elimizde kesin bir delil de mevcut değildir. Günümüzde Yahudilerin Süleyman Mabedi'ni (Mescid-i Aksâ) kible olarak kullanması,

⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1411/1990), 1/308; amlf., *et-Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/390-391, 453-463; Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Ali b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1400/1980), 2/355. Nesh konusunda daha fazla bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadis'te Nasih-Mensuh* (İstanbul: İFAV, 1985), 234.

⁴⁶ Buhârî, "Ahâdisü'l-Enbiyâ", 3115; Müslim, "Mesâcid", 520; "Mevâdiü's-Salât", 808.

⁴⁷ İlk neshin kible konusunda olduğuna dair bk. Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/151.

⁴⁸ Kasapoğlu, "Sembol Olarak Kibleye Yönelme", 29-48.

⁴⁹ el-Hacc 22/34.

⁵⁰ Râğıb, *Tefsîru Râğıb*, 1/30; 4/372.

⁵¹ bk. 1. Krallar 8: 28-30, 41-45.

Ehl-i Kitab'a atfedilen peygamberlerin de kible olarak kullandığı kanaatini teşekkül ettirmiştir.

Ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Kudüs'e doğru namazlarını kılarken Mescid-i Harâm'a yönelmeye müteallik vahiy beklentisini Kur'ân beyân etmiştir: *"Doğrusu, biz, yüzünün semâya yöneldiğini, orada şekilden şekle geçerek, aranıp durduğunu görüyorduk. Artık seni hoşnut olacağın bir kibleye çevireceğiz. Haydi, bakalım, yüzünü Mescid-i Harâm'a doğru çevir. Siz de ey müminler, nerede olursanız olun, yüzünüzü o tarafa doğru çevirin! Kendilerine kitap verilmiş olanlar da kesinlikle bilirler ki, Rablerinden gelen o emir haktır. Ve Allah, onların yaptıklarından ve yapmakta olduklarından gafil değildir."*⁵² Bu ayet de Peygamberimizin/bütün peygamberlerin asıl kiblesinin Kâbe olduğuna delâlet etmektedir.⁵³

Kâbe'nin anlatıldığı ayetler, müfessirlerin bu ayetlere ilişkin naklettiği rivayetler ve müfessirlerin genel kanaatleri incelendiğinde, Hz. Âdem (a.s.) döneminde Kâbe'nin mevcudiyetine dair görüşün çoğunluğun ortak görüşü olduğu müşahede edilmektedir.⁵⁴

Râzî (öl. 606/1210) bu ortak görüşü *"İşte bunlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, Âdem'in soyundan Nûh ile birlikte (Gemide) taşıdıklarımızdan, İbrâhîm ve İsrâîl'in (Ya'kûb) soyundan gelen hepsi doğruya ulaştırdığımız ve seçkin kıldığımız kimselerdir. Onlara rahmanın ayetleri okunduğunda ağlayarak ve secde ederek yere kapanırlar. Sonra bunların ardından artık namaz kılmayan ve nefsânî arzularına uyan bir nesil geldi."*⁵⁵ ayetiyle delillendirmiştir. Bu ayet, bütün peygamberlerin secde ettiğini beyan etmektedir. Eğer Hz. Şît (a.s.), Hz. İdrîs (a.s.) ve Hz. Nûh'un (a.s.) kiblesi Kâbe haricinde bir yer olsaydı, ilk kurulan mabet ayeti batıl olurdu. Buna göre bütün peygamberlerin kiblesi Kâbe'dir, denilmiştir.⁵⁶

⁵² el-Bakara 2/144.

⁵³ Ayrıca bk. Bayram Ayhan, "Lafızları Benzer İki Ayetteki Terkinin Genel Kabule Muhalif Yorumlamanın Değerlendirilmesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (Ocak-Haziran 2018), 217-227.

⁵⁴ bk. Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 8/294-297.

⁵⁵ Meryem 19/58.

⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/589; Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 8/294-297; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/137-138, 153; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994), 1/180.

Kur'an'da, Kâbe'nin temellerini yükselten Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Hz. İsmâîl'e (a.s.) tavaf edenler, kendini ibadete verenler ve kıyam/rükû/secde ile namaz kılanlar için beyti temizlemesi emredilmiştir.⁵⁷ Bu veriler, Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Hz. İsmâîl'in (a.s.) kiblesinin Kâbe olduğunu göstermektedir.

Hız. Mûsâ'nın (a.s.) kiblesinin Kâbe olduğuna şu ayetin delâlet ettiği belirtilmiştir: *"Mûsâ'ya ve kardeşine 'kavminiz için Mısır'da (sığınak olarak) evler hazırlayın ve evlerinize namaz kılacak yerler yapın. Namazı dosdoğru kılın. Mü'minlere müjdele' diye vahyettik."*⁵⁸ Müfessirlerin çoğunluğu, Hz. Mûsâ (a.s.) döneminde İsrâîloğulları'nın mabetlerinde namaz kıldıklarını, Firavun'un namazı yasaklayıp mabetlerini yıktıktan sonra Allah'ın sığınak evler yapıp, evlerine kible inşa ederek namazlarını dosdoğru kılmalarını emrettiğini zikretmişlerdir. Ayetteki *أَلْقَ* kelimesi muhtelif manalarda tefsir edilmiştir. Bazıları evlerinizdeki mihrabı birbirlerinize doğru, bazıları Beytülmakdis'e, bazıları da Kâbe istikametine çevirin şeklinde te'vil etmiştir. İbn Abbâs'a (öl. 68/687-88) isnat edilen görüşe göre Hz. Âdem (a.s.) ve Hz. Mûsâ (a.s.) ile onlardan sonrakiler, namazlarını Kâbe istikametine doğru kılarlardı. Bu görüş tefsir kitaplarında daha çok kabul görmüştür.⁵⁹ Bu veriler de bütün nebilerin asıl/daimi kiblesinin Kâbe olduğunu göstermektedir.

Kısaca, bazı müfessirler peygamberlerin ibadetlerinde Beytülmakdis'e yöneldiğini iddia etmiş, ilk neshin kible hakkında olduğunu zikretmişlerdir. Yahudiler Beytülmakdis'in faziletini Kâbe'den önce bina edilmesine, mahşerde toplanma alanı kabul edilmesine istinaden tüm peygamberlerin kiblesi olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁰ Müfessirlerin büyük çoğunluğu ise tüm peygamberlerin kiblesi Kâbe'dir, görüşünü benimsemiştir.⁶¹

⁵⁷ bk. el-Bakara 2/125; el-Hacc 22/26.

⁵⁸ Yûnus 10/87.

⁵⁹ Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/146; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/364; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/37; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/457-458; Abdurrahmân b. Ebî Bekir Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fî tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/383; Abdulkemim Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 6/1067.

⁶⁰ bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/291; Vâhidî, *Vasît*, 1/232; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/295; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/137.

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/189; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/296.

İlk kıblenin tayin edildiği sırada peygamberlerin kıblesinin birliğine dair Müslümanlar ile Yahudiler arasında konsensüs vardır. Söz konusu ihtilaf peygamberlerin kıblesinin Mescid-i Haram ile Beytülmakdis'ten hangisi olduğu konusundadır. Kur'ân'da ise sadece Kâbe'nin kibleliği hakkında sarih ayet vardır.⁶² Beytülmakdis'in geçici kible tayin edildiği hadislerde geçmektedir.⁶³

1.4. Peygamberlerin Hac İbadetinin Kâbe'ye İsnat Edilmesi

Hz. İsa (a.s.) hariç bütün peygamberlerin hac ibadetini yerine getirdiği, Hz. İsa'nın ise nüzûlünden sonra hac veya umre ibadetini eda edeceği zikredilmiştir: *"Andolsun Meryem oğlu İsa hac, umre ve her ikisini eda etmek için icabet edecektir."*⁶⁴

Suyûtî (öl. 911/1505) tefsirinde peygamberlerin hac ibadetine müteallik bir takım nakillerde bulunmuştur. Buna göre Hz. Âdem (a.s.), Hz. Nûh (a.s.), Hz. İbrâhîm (a.s.), Hz. İsmâîl (a.s.), Hz. Yûnus (a.s.) hac ibadetini yerine getirmiş, Hz. Mûsâ (a.s.) ise iki pamuklu (katavâniyye)⁶⁵ aba ile hac ibadetini eda etmiştir. Kavminin işleriyle meşguliyetten dolayı hac ibadetini yerine getiremeyen Hz. Sâlih'in (a.s.), Hz. Hûd'un (a.s.) haricinde Kâbe'yi hac etmeyen hiçbir peygamber kalmamıştır.⁶⁶ Başka bir rivayete göre Hz. Hûd (a.s.) ile Hz. Sâlih (a.s.) de hac ibadetini yerine getirmiştir.⁶⁷ Hz. Hûd'un kavmi olan, Ammân ve Hadaramet arasında yaşayan, putlara tapan Ad kavmi, musibete maruz kaldıklarında bu sıkıntıdan kurtulmayı Allah'tan talep ederek Beytülharam'a sığındığı nakledilmiştir.⁶⁸ Hz. Süleyman'ın (a.s.) Yemen seferine giderken son

⁶² el-Bakara 2/143-144; Âl-i İmrân 3/96.

⁶³ İlk kibleye veya kıblenin tahviline ilişkin analizler başlığı altındaki bölümlerde bu rivayetler anlatılmıştır.

⁶⁴ Müslim, "Hacc", 216, 1252.

⁶⁵ "عباتان قطوانتيان": pamuklu iki aba anlamında ihramın iki parçası îzar ve ridâ olması muhtemeldir. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endülüs li'n-Neşr, ts.), 1/71. (Ezrakî Hz. Mûsâ'nın (a.s.) safâ ile merve arasında Lebbeyk Allahümme lebbeyk diyerek tavaf ettiğini, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya (a.s.) işte seninleyim dediğini nakletmiştir.)

⁶⁶ Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekir el-Beyhakî, *ed-Delâilü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/46; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 1/313.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavût, Âdil Mürşid, vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/232.

⁶⁸ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/579.

nebinin hicret yurdu Medine'ye/Mekke'deki Beytullah'a gittiği, insanların namaz kılmayıp Kâbe'nin etrafındaki putlara taptıklarını görüp üzüldüğü nakledilmiştir.⁶⁹

Tefsirlerde peygamberlerin Kâbe'yi haccetmesine veya ziyaret etmesine yönelik zikredilen bu rivayetler, Ad kavminin Kâbe'ye sığınmasına, Hz. Süleyman'ın (a.s.) Yemen seferi esnasında Kâbe'yi ziyaret etmesine ilişkin rivayetler, peygamberlerin kiblesinin Kâbe olduğu hususunda müfessirlerin görüş birliğine vardığını göstermektedir.

Kur'an, sarıh bir şekilde Kâbe'ye müteallik hac ibadetini Hz. İbrâhîm'e (a.s.) atfetmiş, bu derecede sarıhlik Hz. İbrâhîm (a.s.), Hz. İsmâîl (a.s.) ve Hz. Muhammed (a.s.) dışındaki peygamberlere isnat edilmemiştir. Bunun nedenleri, Hz. İbrâhîm'in Hz. Nûh'un taraftarı/takipçisi olmasıdır.⁷⁰ Hz. İbrâhîm'den (a.s.) sonra gönderilen Hz. Mûsâ (a.s.), Hz. İsâ (a.s.) ve Hz. Muhammed (s.a.s.) ile ümmetlerinin, Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların kendilerini Hz. İbrâhîm'in (a.s.) dinine isnat etmeleri,⁷¹ Hz. İbrâhîm'in (a.s.) neseben/dinen semâvî kitap sahibi nebilerin atası olmasıdır.⁷²

Müşrikler dahi kendilerini Hz. İbrâhîm'in (a.s.) dinine isnat ediyorlardı. Hanifler ise Hz. İbrâhîm'in (a.s.) dininin devamı tevhit akidesine bağlılıklarını dillendiriyorlardı.⁷³ Haccın farz kılındığı son vahyin indirildiği asırda Hz. İbrâhîm öncesi peygamberlerin ümmetlerinin mevcudiyetine dair kesin bir delil de mevcut değildir. Bu durum, tüm peygamberlerin hac ibadetinin Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) risâletinde cem edilip birleştirildiği kanaatini oluşturmuştur.

⁶⁹ Ka'bul Ahbâr'dan nakledilmiştir. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'âni kelâmi rabbina el-hakîm el-habîr* (Kâhire: Matba'atu Bûlâk, 1285/1868), 3/48; Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 10/178.

⁷⁰ bk. es-Sâffât 37/83.

⁷¹ İbrâhîm ne Yahudi ne de Hıristiyan'dır. Fakat o, teslim olmuş bir hanif idi. O müşriklerden değildir. Âl-i İmrân 3/67. Ayrıca bk. el-Bakara 2/140; Âl-i İmrân 3/65-68.

⁷² el-Bakara 2/128, 133; Âl-i İmrân 3/33-34, 67; el-En'âm 6/161; Yûsuf 12/38; en-Nahl 16/123; el-Hacc 22/78; bk. Yûnus el-Hatîb, *el-Kur'ânî*, 2/532-536.

⁷³ Şaban Kuzgun, "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/33-39. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/67.

1.5. Kiblenin Birliğinin Dinin Birliği İle Temellendirilmesi

Aynı bölgede nübüvvet görevini ifa eden peygamberlerin birbirlerinden, Hz. Âdem (a.s.) döneminde bina edilen ilk mabet olan Kâbe'den ve ondan kırk yıl sonra inşa edilen Beytülmakdis'ten, Kâbe'nin/Beytülmakdis'in yeniden kimler tarafından inşa edildiğinden bîhaber olması mümkün değildir. Bizler bu gün Kur'ân'ın müheyminliğinde (muhafazasında) nasıl önceki peygamberlerin dininin aslına veya fûrûuna yönelik ilâhî mesajları ve kıssaları Kur'ân'dan öğrenmişsek, her bir peygamberin önceki, sonraki peygamberlerin dinin aslına veya fûrûuna yönelik bazı ilâhî mesajları ve kıssaları Allah tarafından kendilerine indirilen vahiylerden öğrenmesi mümkündür.

Ayrıca Peygamberimizin gönderilen bütün resuller ve nebler tarafından müjdelendiğine, desteklendiğine, peygamberlerin dayanışma, birbirlerini tasdik etme ve yardımlaşma hususunda ahitleştigiğine dair el-Bakara 2/101, 146, Âl-i İmrân 3/39, 81, el-Mâide 5/12, el-En'âm 6/20, el-A'râf 7/157, eş-Şuarâ 26/196, el-Kasas 28/52, es-Saf 61/6. ayetlerin, bu araştırmada ele alınan rivayetlerle mutabakatı müşahede edilmiştir.

Peygamber kıssalarının bütün resullere ve nebilere indirilen vahiylerde mevcudiyeti Kur'ân'ın ruhuna aykırı değildir. Kur'ân müheymin⁷⁴ vasfıyla bu ilâhî mesajlardan ve kıssalardan bahsetmektedir. Allah'ın evi Beytullah'ın bazı resul ve nebler tarafından bilinmemesi de imkânsızdır. Çünkü Allah Teâlâ resul ve nebilere birbirlerini destekleme hususunda ahit almıştır: *"Allah nebilere şöyle bir söz almıştı. Bakın size kitap ve hikmet verdim. Sonra yanınızda bulunan (kitapları) doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz. Bunu kabul ettiniz mi? ve bu hususta ahdimi üzerinize aldınız mı? demişti. 'Kabul ettik' dediler. O halde şahit olun. Ben de sizinle beraber şahit olanlardanım, dedi."*⁷⁵

Başka bir ayette ise İsrâîloğulları'ndan alınan ahitten bahsedilmektedir: *"Allah İsrâîloğulları'ndan söz almıştı. İçlerinden on iki temsilci göndermiştik. Allah şöyle demişti: 'Ben muhakkak sizinle beraberim. Namazı dosdoğru kıldığınız, zekât verdiğiniz, peygamberlerime iman ettiğiniz, onlara yardımda bulunduğunuz, Allah yolunda güzelce sarf*

⁷⁴ el-Mâide 5/48.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/81.

ettiğiniz takdirde günahlarınızı mutlaka örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlere koyarım'..."⁷⁶

Bu ayetler, bütün peygamberlerin birbirlerini tanıdıklarına, risâlet kıssalarından haberdar olduklarına, aynı zamanda resul ve nebilerin tamamının Hz. Muhammed'in (s.a.s.) risâlet kıssalarını bildiklerine, risâlet vazifesinde birbirlerine inanıp, destek olup yardımlaştıklarına işaret etmektedir.

Kur'ân "*Şüphesiz İbrâhîm de onun (Nûh'un) yolunu takip edenlerdendi.*"⁷⁷ ayetiyle Hz. İbrâhîm'in (a.s.); Hz. Nûh'un (a.s.) yolunu izlediğini, onun yoluna ittiba ettiğini açıklamıştır. Başka ayette ise "*Sonra da (Ey Muhammed!) sana: 'Hakk'a yönelen ve müşriklerden olmayan İbrâhîm'in dinine tabi ol' diye vahyettik.*"⁷⁸ buyurulmuştur. Allah Peygamberimize Hz. İbrâhîm'in (a.s.) yoluna ittiba etmesini, kendisinden önceki peygamberlerin yolunu takip etmesini emretmiştir: "*İşte o peygamberler Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy. De ki: Ben buna (peygamberlik görevime) karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Bu (Kur'ân) âlemler için ancak bir öğüttür.*"⁷⁹ Bu ayetlerde Hz. Nûh (a.s.), Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) tek din üzerinde ittifak ettiği görülmektedir.

Bu ittifaka eş-Şûrâ 42/13. ayette Hz. Mûsâ (a.s.) ve Hz. İsmâ'il (a.s.) dâhil edilmiştir: "*Sizin için dinden Nûh'a tavsiye ettiğini ve sana vahyettiğimizi ve İbrâhîm'e ve Mûsâ'ya ve İsmâ'il'e tavsiye kıldığımızı teşri' buyurdu. Şöyle ki: dini doğru tutun ve onda tefrikaya düşmeyin. Müşriklere bu da'vet ettiğin emir ağır geldi, Allah dilediğini kendisine seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir.*" Allah bu ayetle Ulu'l-'Azm beş peygamberin şahsında resul ve nebilerin tamamının dininin birliğini açıklamıştır. Dini bir olan peygamberlerin⁸⁰ kiblelerinin farklı olması muhaldir. Çünkü Kâbe'nin kibleliği dinin aslındandır. Peygamberler dinin aslında ittifak etmişlerdir.

⁷⁶ el-Mâide 5/12.

⁷⁷ es-Saffât 37/83.

⁷⁸ en-Nahl 16/123.

⁷⁹ el-En'âm 6/90.

⁸⁰ eş-Şûrâ 42/13; Buhârî, "Enbiyâ", 48.

Dinin aslında nesih-mensuh, kıyas, içtihat caiz görülmemiştir. Nesih-mensuh, içtihat, kıyas, Peygamberlerin şeriatlarının farklılığı, dinin fūrûuna ait hususlardadır, denilmiştir.⁸¹

Ezcümle Kur'ân-ı Kerim'de Din kelimesi, *J* takısıyla müfret (tekil) olarak zikredilmiş; cem'i (çoğul) olan *دين* (*Dinler*) kavramı kullanılmamıştır. Bu kullanım dinin bir/bilinen (marife) olduğunu göstermektedir. eş-Şûrâ 42/13. ayet resullerin/nebilerin dininin birliğine işaret etmektedir. Âl-i İmrân 3/19. ayet ise Allah katında tek dinin İslam olduğunu beyan etmektedir. Buhârî'de nakledilen bir hadiste peygamberlerin dininin birliği beyan edilmiştir: *"Peygamberler, babaları bir, anneleri farklı kardeşlerdir. Nebilerin dini birdir."*⁸² Dini bir olan resullerin/nebilerin kiblesinin bir, dininin İslam, İslam'ın daimi/asıl kiblesinin ise Kâbe olduğu kanaati hâsıl olmuştur.

2. İlk Kibleye/Kiblenin Tahviline İlişkin Analizler

2.1. İlk Kibleye İlişkin Mülâhazalar

İlk kibleyle ilgili muhtelif değerlendirmelere yönelik analizler, peygamberlerin kiblesini anlamaya katkı sağlayacaktır. Bu minvalde Hz. Peygamber'in ilk kiblesine dair görüşler aşağıda belirtilmiştir.⁸³

1. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Mekke döneminde kiblesinin olmadığını Watt (öl. 2006) dillendirmiştir. Watt, Medineli Müslümanlarca Kudüs'ün kible olarak kullanıldığını, Medineli Müslümanları örnek alan Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hicretten önce Kudüs'ü kible olarak kabul etmiş olabileceğini ileri sürmüştür.⁸⁴ Buna gerekçe olarak *"Hıristiyanlığın ibadetleri ile İslâm'ın ilk ibadetler arasındaki muvafakat veya Yahudi-Hıristiyan ananesine tabiiyet"* gösterilmektedir.⁸⁵

Hâlbuki ilk mabet ayetinde anlatılan Kâbe, Hz. Âdem (a.s.) döneminden itibaren mevcuttur. Baytülmakdis'in Kâbe'den kırk yıl sonra bina edildiğini rivayet eden Buhârî-Müslim hadisi mevcuttur. Buna göre bütün

⁸¹ Râğib, *Tefsîru Râğib*, 1/28-31. bk. Çıtır, *Dinin Birliği*, 212-227, 320-323, 376. Şeriat farklılığına dair ayet için bk. el-Mâide 5/48.

⁸² Buhârî, "Enbiyâ", 48; bk. En'âm 6/83-87.

⁸³ Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 3/133-171.

⁸⁴ bk. Taberî, *el-Câmi'l-beyân*, 3/139; M. Watt, *Muhammed at Medine* (Great Britain: 1956), 198-199.

⁸⁵ Wensinck, A. J., "Kible", *İslam Ansiklopedisi*, çev. Fatih Gökmen (İstanbul: MEB. 1977), 667.

peygamberlerin kiblesi vardır. Ayrıca hem diğer din mensuplarının ve müşriklerin de bir kiblesinin bulunduğu bilinmektedir. Peygamberlerin tamamının, diğer din mensuplarının, müşriklerin kiblesi olduğu halde⁸⁶ Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Mekke'de risâletinin ilk yıllarında kiblesi olmadığını iddia etmek makul görülmemektedir. Bu görüşü destekleyen rivayet bulunmadığı gibi kible konusundaki rivayetlerin tamamında Kâbe/Beytülmakdis gibi bir kiblenin mevcudiyeti vurgulanmaktadır.

Watt'ın (öl. 2006) bu görüşü, ilâhî vahiy olarak görmek istemediği Kur'an'ı Hz. Muhammed'e (s.a.s.) atfetme gayretinde olan oryantalist bakış açısını gösterdiğinden önyargılı bulunmuştur. Bu açıdan nazarı dikkate alınacak bir görüş olmadığı sonucuna varılmıştır.

2. Mekke'de Hz. Peygamber'in kiblesi, ilk yıllarda Kâbe'dir. Son üç yılda ise Beytülmakdis'e tahvil edilmiştir. Bu görüşe İbn Cüreyc'ten (öl. 150/767) nakledilen şu rivayet delil gösterilmiştir: *"Allah Resulü önce Kâbe'ye doğru namaz kıldı. Sonra kiblesini Beytülmakdis'e çevirdi. Bu dönemde Hz. Muhammed Mekke'de idi. Bu şekilde üç yıl namaz kıldı. Sonra hicret etti. Medine'ye geldikten sonra onaltı ay oraya (Kudüs) doğru namaz kıldı. Sonra Allah Hz. Muhammed'in kiblesini Kâbe'ye doğru tahvil etti."*⁸⁷

Bu rivayete göre Hz. Peygamber, ilk farz kılındığında namazlarını Kâbe istikâmetine doğru ikâme etmiş, Mekke'den ayrılmadan önce de Beytülmakdis'e doğru kılmıştır.

Yavuz Ünal, kible ile ilgili rivayetlerin Mekke'de bir kible değişikliğinden bahsetmediğini, bu görüşe göre iki defa kible tahvilinin olması gerektiğini, iki defa kible değişikliğinin, rivayetlerin haber verdiği genel bilgiye aykırı olduğunu zikrederek bu rivayeti problemlili görmüştür.⁸⁸

⁸⁶ Güç, "İlâhî Dinlerde Kible Anlayışı", 73-100; Yakup Bıyıklıoğlu, "İslam Öncesi Dini-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İctimaî Boyutu", *İhya Uluslararası İslam Araştırma Dergisi* 6/1 (2020), 71-97.

⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/421.

⁸⁸ bk. Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 4/95-96; Yavuz Ünal, "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis", *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 194.

Hicretten önceki üç yıl müşriklerin ekonomik ambargoları/baskıları arttığından⁸⁹ bu dönemde Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Beytülmakdis'e yönelmesi muhtemeldir.

3. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kiblesi Mekke'de Kâbe, Medine'nin ilk onaltı/onycedi ayında Beytülmakdis, sonra yine Kâbe olmuştur. Bu görüş birçok müfessir tarafından benimsenmiş,⁹⁰ Kurtubî (öl. 671/1273) tarafından da en sahih görüş kabul edilmiştir.⁹¹

Bu görüşle alakalı Ali b. Ebî Talha (öl. 143/760) ve İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) nakledilen rivayet şöyledir: *"Allah Resulü Medine'ye hicret ettiğinde yöre halkının çoğu Beytülmakdis'e yönelen Yahudilerdi. Allah da peygamberin oraya yönelmesini emretti. Hz. Peygamber, oraya onycedi ay yöneldi. Ancak Hz. Peygamber kiblenin Kâbe olmasını istiyordu. Çünkü Yahudiler 'Muhammed bize muhalefet ediyor, ama kiblemize uyuyor' diyorlardı. Bunun üzerine Bakara 2/143-144. ayetler inmiştir."*⁹² Bu rivayete göre Kudüs'e yönelişin hicretten sonra olup Mekke'de Kâbe, Medine'de Kudüs kible olarak tayin edilmiştir. Aynî (öl. 855/1451), bu görüşü neshin iki defa kabul edilme zorunluluğuna istinaden zayıf bulmuştur.⁹³

Medine'de nüfus yoğunluğunu Yahudilerin oluşturması sebebiyle onları İslâm'a ısındırmak için Kudüs'e müteveccihen Yahudilerin kiblesi esas alınmıştır. Bu durumu Elmalılı (öl. 1942) şöyle desteklemiştir: *"Allah Resulü Mekke'deyken Kâbe'ye müteveccihen namaz kılarıdı. Medine'ye hicretten sonra sahraya yönelerek namaz kılamakla emrolundu ki bunda Yahudileri İslâm'a bir nevi te'nis vardır."*⁹⁴

Süleyman Ateş, peygamberimizin ilk kiblesini dinin birliğiyle temellendirmiş, bu görüşü *"Allah Resulü Mekke'deyken Kâbe istikametine doğru namaz kılarıdı. Medine'ye gelince Kudüs'teki sahra*

⁸⁹ bk. Hüseyin Algül, *İslam Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınları, 1986), 1/238-240.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/65; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 4/95-96; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî, *Hâşiyetü celâleyn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/65; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Sentez Yayınları, 1996), 1/136.

⁹¹ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/151.

⁹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/421.

⁹³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/240.

⁹⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/526-527.

istikametine doğru namaz kılmaya başladı. Onaltı-onyedi ay böyle namaz kıldı. Bundan maksadı Yahudileri İslâm'a ısındırmak onların İslâm'a yönelmelerini sağlamak, Allah'tan gelen her bir dinin aslının özde bir olduğunu anlatmaktır. Fakat Hz. Peygamber kiblenin Kâbe olmasını istiyordu. Bundan dolayı da önce her üç dinin temellerini koymuş olan Hz. İbrâhîm'in yaptığı Kâbe'ye yönelerek ibadet eden Allah Resulü yine oraya dönmek için Allah'ın buyruğunu bekliyordu. Nihayet Bedir gazasından iki ay önce bu emir geldi."⁹⁵ ifadeleriyle desteklemiştir.

4. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kiblesi Mekke'de, Medine'nin ilk onaltı/onyedi ayında Beytülmakdis olup daha sonra Kâbe'ye tahvil edilmiştir. Bu görüşü destekleyen iki rivayet dikkat çekmektedir. Bu rivayetlerden biri Ma'bed b. Kâb b. Malik'ten (öl. 50/670), diğeri ise İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) nakledilmiştir. Berâ b. Ma'rûr (öl. 622) yola çıkıp Medine'den ayrıldığında Kâbe'ye doğru namazını kılmıştır. Berâ bu tercihini beraberinde Ma'bed b. Kâb b. Malik'inde olduğu yoldaşlarına anlatmıştır. Hâlbuki beraber yolculuk yaptığı arkadaşları Şam istikametinde olan Beytülmakdis'e doğru namaz kılmışlardır. Bu durumu Berâ, Allah Resûlü'ne, Kâbe'yi arkasına almak istemediği için Mescid-i Harâm'a doğru namaz kıldığını, arkadaşlarının kendisine muhalefet ettiğini, bu durumun içinde bir şüphe oluşturduğunu anlatmıştır. Bunun üzerine Allah Resulü "*Sen bir kible üzerindeydin. Onda sabretseydin ya dedi.*" Bundan sonra Berâ Şam istikametindeki Kudüs'e doğru namaz kılmıştır.⁹⁶

Ancak hadisin ravilerinden Sa'd b. İmran metruk olmasının, rivayetin sıhhatine engel teşkil ettiği tebyin edilmiştir.⁹⁷ Bu rivayetin meşhur Berâ hadislerinin bütün varyantlarıyla çeliştiği ifade edilmiştir. Bu rivayete göre Berâ'nın hicretten önce Allah Resulü'yle onaltı ay namaz kılması gerekmektedir. Hâlbuki Berâ'nın kendisi hicretten sonra Medine'de Peygamberimizle beraber namaz kılmış, kiblenin değiştirilmesi hicretten iki ay sonra gerçekleşmiştir.⁹⁸ Berâ b. Ma'rûr'un⁹⁹ vefat tarihinin

⁹⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/250.

⁹⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 25/89-90.

⁹⁷ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecme'uz-zevâ'id ve menbe'u'l-fevâ'id* (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1406/1986), 2/17.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kaznevî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâ'il-Kütübü'l-'Arabiyye, ts.), "Salât", 56.

Peygamberimizin hicret ettiği yıla tekabül etmesi bu rivayet hakkında tereddüt oluşturmaktadır.

Bu rivayetlerden ikincisi İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) nakledilmiştir. Allah Resulü Mekke'de Kudüs'le kendi arasına Kâbe'yi alıp her iki kıbleyi birleştirerek Beytülmakdis'e doğru namazlarını eda ediyordu. Hicret gerçekleştiğinde namazını Beytülmakdis'e doğru kılması emrolundu.¹⁰⁰ İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-88) Allah Resulü Mekke'de iki kıbleyi birleştirdi, insanlar Mekke'den çıkıncaya kadar Kudüs'e döndüğünü fark etmediler, şeklinde değerlendirdiği nakledilmiştir.¹⁰¹

Yavuz Ünal, zikredilen delillerin, iddiaların bir bütünlük çerçevesinde ele alındığında Hz. Peygamber'in önce namazlarını Kudüs'e doğru kıldığını, Medine'ye hicretten sonra onaltı-onyediy ay mevcut durumun devam ettiğini, daha sonra kiblenin tahvil edildiğini ifade etmiştir.¹⁰²

İsrafil Balcı ise Peygamberimizin hicretten önce İsrâ hadisesinin akabinde Beytülmakdis'e yönelmeye başladığını söylemiştir. Ona göre ilk kible Kâbe'dir.¹⁰³ Peygamberimizin ilk kiblesinin Kâbe olduğuna dair görüş daha isabetli bulunmaktadır.

Bu görüşleri kiblenin birliği açısından da değerlendirmek gerekir. İlk kıbleye yönelik değerlendirmeler başlığı altında nakledilen rivayetler, görüşler incelendiğinde Kâbe'nin daimi, asıl kible olduğu daha bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü bu rivayetlerde, görüşlerde, Beytülmakdis istikametine doğru namaz kılındığı dönemde dahi Kâbe'yi terk edememe çabası, Kâbe'ye yönelme beklentisi görülmektedir. Kâbe insanların zihninde, ruhunda, toplumun hafızasında unutulmayacak bir şekilde kible olarak yer etmiştir. Bu perspektif, Mescid-i Haram'ın peygamberlerin daimi, asıl kible vasfını taşıdığını net bir şekilde göstermektedir.

⁹⁹ bk. Ahmet Önkal, "Berâ b. Ma'rûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/421; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 4/95-96; bk. Güç, "İlahî Dinlerde Kible Anlayışı", 82.

¹⁰¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1/325; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/421.

¹⁰² Yavuz Ünal, "Beyt-i Makdis", 206.

¹⁰³ İsrafil Balcı, "İslam'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddiasının Kritiği Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 89, 113-116.

2.2. Beytülmakdis'in Kible Tayin Edilme Sebeplerine Dair Tahliller

Beytülmakdis'in kible tayin edilmesi, sahabe, tâbiîn, tebautâbiîn döneminin önemli münazara konularındandır. Bu asrın müfessirlerinin konuya yönelik değerlendirmeleri önem taşımaktadır. Bu değerlendirmeler, Beytülmakdis'in daimi-muvakkat kible durumunu tespit etmeye katkı sağlayacaktır. İlk dönem müfessirler başta olmak üzere klasik tefsirlerde, çağımızda tedvin edilen kaynaklarda konumuza ilişkin görüşler zekedilmiştir. Bu asırda, sonraki asırlarda kiblenin Kudüs'e çevrilme sebebi olarak muhtelif görüşler şöyle beyan edilmiştir.¹⁰⁴

1. Beytülmakdis'in kible tayin edilme hikmeti, Allah Resulü'ne ittiba edenlerle sırt çevirenlerin tespit edilmesine yöneliktir. Kur'ân bu hikmeti *"İşte böylece sizi mutedil ümmet yaptık ki, diğer insanlara şahit olasınız. Peygamber de size şahit olsun. Biz yöneldiğin, üzerinde bulunduğun (Beytülmakdis'i)"*¹⁰⁵ özellikle *resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye kible olarak belirledik.*"¹⁰⁶ ayetiyle açıklamıştır. Bu izaha şu ayet de delil gösterilmiştir: *"Biz senin yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak senin memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki, kendilerine kitap verilenler, onun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah onların yaptıklarından habersiz değildir."*¹⁰⁷

Kendilerine kitap verilenlerin, Yahudi ahbârları, Hıristiyan âlimleri olduğu zikredilmiştir. Süddî (öl. 127/745) *"Kendilerine kitap verilenler"* ifadesinin bizâtihi Yahudilere işaret ettiğini ifade etmiştir. Ayetin devamındaki *"Rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler"* ifadesinin, Mescid-i Harâm'a doğru yönelmenin, İbrâhîm'e, zürriyetine, ondan sonra gelen diğer kullarına bizzat Allah tarafından farz kıldığına işaret ettiğinin,

¹⁰⁴ bk. Taberî, *el-Câmiû'l-beyân*, 3/133-165; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm li İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 1/247-248, 252-257; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 1/342-348.

¹⁰⁵ bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/145; Taberî, *el-Câmiû'l-beyân*, 3/155.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/143.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/144.

özellikle Ehl-i Kitab'ın âlimleri, ahbârları tarafından bilindiğine delalet ettiği zikredilmiştir.¹⁰⁸

Bazı tefsirlerde ve meallerde ayette zikredilen “*Üzerinde bulunduğun*”¹⁰⁹ sözüyle Kâbe'nin kastedildiği de ifade edilmiştir.¹¹⁰ Bu ayette kastedilen Kâbe ise kendi kiblelerini terk etme pahasına Allah Resulü'ne ittibalarını sürdürme konusunda Ehl-i Kitap olacaktır. Kastedilen Beytülmakdis ise imtihan edilenler, ecdatlarından tevarüs eden, müşriklerce kutsallığı muteber sayılan Kâbe'yi bırakıp, bırakmayacakları hususunda Müslümanlar olacaktır.¹¹¹

İmam Mâturîdî (öl. 333/944), ayete Kâbe'den başka bir yere yönelmenin emredilmediğini umarak yüzünü göklere çeviriyorsun, Kâbe bütün nebilerin kiblesi olduğu için razı olacağın kibleye döndürüleceksin anlamı vermiştir.¹¹²

2. Peygamberimizin namazda Beytülmakdis'e yönelmesi, Yahudileri İslâm'a ısındırmaya yöneliktir.¹¹³ Buna mukabil Allah Resulü ve ashabı Mekke'deki Kâbe'ye yönelerek namaz kılmışlardır. Allah (c.c.), resulüne Medine'ye hicret etmesinin akabinde Tevrat'taki niteliklerini bildirmekle beraber Yahudilerin kiblesine doğru namaz kılmasını emretmiştir. Bu emirle Yahudilerin İslâm'ı kabulünün daha kolaylaşacağı hedeflenmiştir. Hicretten sonra onaltı-onyedi ay Beytülmakdis'e doğru namaz kılınmıştır. Hz. Peygamber dedesi Hz. İbrâhîm'in (a.s.) kiblesi olması sebebiyle Kâbe'ye yönelmeyi seviyordu. Yahudiler Hz. Muhammed (s.a.s.) bizim dinde bize muhalefet ediyor, kiblemizde bize ittiba ediyor demelerinden dolayı Allah Resulü Kâbe'ye yönelmeyi seviyordu.¹¹⁴

3. Müslümanlar, Kâbe'nin özel bir durumu nedeniyle önce Beytülmakdis istikametine doğru namaz kılmıştır. Bu özel durum Kâbe'nin putlarla dolu

¹⁰⁸ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 3/183.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/143.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/200; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 1/175; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Meali*, haz. Heyet (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.); Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.); Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/39.

¹¹¹ Yavuz Ünal, “Bey-i Makdis”, 191.

¹¹² Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/589.

¹¹³ bk. Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 3/138.

¹¹⁴ bk. Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 3/138-139, 172-174.

olmasıdır. Hüseyin Algül bu durumu şöyle izah etmiştir: "*Hz. Muhammed Mekke döneminde ve Medine'ye hicretten sonra belirli bir süre namaz kılarken Kudüs'e dönerdi. Kudüs, ehl-i kitabın kiblesi idi. Bu süre içinde Kudüs'e dönmesine sebep olarak, Kâbe'nin Kureyşli puta tapıcılarca da kible edinilmiş olması, içini dışını putlarla doldurmuş olmaları ve inkârcıların hâkimiyetlerinde bulunması, Müslümanların ise henüz siyasi bir teşkilatlanmaya gidememiş olmaları gibi hususlar gösterilir.*"¹¹⁵

İlk bakışta makul bir görüş kabul edilse de kiblenin Kâbe'ye tahvil edildiği dönemde Mescid-i Harâm'ın konumunun aynı olması bu görüşü zayıflatmaktadır.

Balcı, Peygamberimizin Beytülmakdis istikametine doğru namaz kıldığında bu mabedin teslis Hıristiyanlarının elinde olduğuna dikkat çekerek bu görüşü isabetli bulmamıştır. Ona göre Kâbe putlarla dolu olduğu dönemde Beytülmakdis'te tevhit yoktu, teslis itikadı vardı.¹¹⁶

Balcı'nın dikkatinden kaçan bir hususu belirtmek isteriz. Peygamberimizin namazda Kudüs istikametine yöneldiği o dönemde kaynaklar, bu bölgede teslisle kavgalı Aryüşçülük/Buldâniye vb gibi muvahhit Hıristiyanların bulunduğunu nakletmiştir. Bu dönemde özellikle İstanbul, Anadolu, Samsat, Suriye, Mısır, Filistin gibi doğu bölgelerine muvahhit Hıristiyanların hâkimiyetinin, Hıristiyanlar içerisinde ikonları kıran put kırıcıların bulunduğu nakledilmiştir.¹¹⁷ Teslis itikadının, Kudüs/Filistin bölgesindeki Hıristiyan müntesiplerine

¹¹⁵ Algül, *İslam Tarihi*, 1/347.

¹¹⁶ Balcı, "İslam'ın İlk Kiblesi", 107.

¹¹⁷ Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 3/213, 11/140; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/56; Abdullâh Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 113; Gülgün Köroğlu, *Bizans Sanatında İkonoklazma Dönemi*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 53, 33; Mahmûd Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm ve Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, çev. Abdulaziz Hatip (İzmir: Işık Yayınları, 1993), 78; bk. Mustafa Sinanoğlu, "Hıristiyan ve İslam Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 1-16; Bilal Baş, "Monoteist bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüşçülük Mezhebi", *Divan* 5/9 (2000/2), 187-190; Turhan Kaçar, "Roma İmparatorluğu'nda Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği", *Sosyal Bilimler Dergisi* (2002-2003), 4; Alparslan Yalduz, "Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 276.

hâkimiyetinin 9. asrın ilk yarısından (M.S. 843) sonrasına tekabül ettiği zikredilmiştir.¹¹⁸

4. Fazlurrahman (öl. 1988) Beytülmakdis'in kible tayin edilmesini Müslümanların Müşriklerin baskılarına maruz kalmasına bağlamış ve şöyle demiştir: *"Mekke'de büyük bir ihtimalle, baskı altında bulunan Müslümanların namazlarını açıkça eda edemedikleri ve ibadet için Kâbe'ye giremedikleri bir sırada bu kabul uygulama alanına konulmuştur. Mekke'de Kudüs lehine ilk değişikliğin yapılması bir zaruret neticesi olduğu gibi, amacı da müşriklerle Müslümanlar arasındaki bir ayırımdı. Kur'ân'ın bize bildirdiği de budur."*¹¹⁹ *"Kible konusundaki devamsızlık Kâbe ile değil Kudüs ile olmuştur. Peygamber'in Kudüs'ü kible seçmesi Medine'de değil uzun yıllar önce Mekke'de olmuştur. Ancak öyle bir şekilde yöneliyordu ki zaten Kâbe'yi karşısına almış oluyordu. Bu da gösteriyor ki Kudüs'ün önceden kible seçilmesinin Yahudilikle hiçbir ilgisi yoktur. Belki de bu seçime Kur'ân'ın Hz. Mûsâ'ya verdiği büyük önem sebep olmuştur. Fakat daha kuvvetli bir ihtimal Mescid-i Harâm'da ilk yıllar Müslümanların ibadet etmesine izin vermeyen ve Müslümanlara işkence yapan Mekkelileri protesto etmektir."*¹²⁰

Peygamberimizin Kâbe'de namaz kılarken Ebû Cehil'in işkencesine maruz kalması buna örnek gösterilebilir.¹²¹

2.3. Kâbe'nin Asıl/Daimi Kible Olduğunun Bilindiğine Dair Tahliller

Peygamberlerin asıl/daimi/sabit kiblesinin Kâbe olduğunun Ehl-i Kitap tarafından bilindiği hususu müfessirlerin münazara konusu olmuştur. Ayetteki *"Kuşku yok ki, kendilerine kitap verilenler, onun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler."*¹²² ifadesi iki şekilde anlaşılmıştır:¹²³

¹¹⁸ bk. Hye Lee jung, *Bizans Siyasi ve Sosyal Tarihinde Tasvir Kırıcılık: İkonlazzm Dönemi (787-843)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 9, 189, 204.

¹¹⁹ Fazlurrahman, *İslam* (Great Britain: 1966), 23.

¹²⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), 288.

¹²¹ bk. Buhârî, "Vüdu", 69, "Salât", 109; Müslim, "Cihad", 107, 110.

¹²² el-Bakara 2/144.

¹²³ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/589.

1.Ehl-i Kitap, kiblenin Beytülmakdis'ten Beytülharâm'a tahvil edilmesinin hakikat olduğunu biliyordu.

2.Ehl-i Kitap, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Allah'ın peygamberi olduğunu kendi kitaplarından öğrenmelerine istinaden Kâbe'nin kible tayin edilmesinin hak/hakikat olduğunu biliyordu.

Katade (öl. 117/765) ve Dahhâk (öl. 105/723) Ehl-i Kitap'ın kiblenin Kâbe olduğunu bildiğini ifade etmiş; Dahhâk ise oğullarını bildikleri gibi kiblenin Kâbe olduğunu biliyorlardı, demiştir.¹²⁴ İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Hz. Muhammed'in (s.a.s.) namazda Kâbe'ye yönelme isteğini, Hz. İbrâhîm'in (a.s.) kiblesine ittiba etme olarak değerlendirmiştir.¹²⁵

Süddî'den (öl. 127/745) nakledildiğine göre kendilerine kitap verilenler Yahudiler, kitap ise Tevrat olmasına bağlı olarak, burada kastedilen Yahudi ahbârları ve Hıristiyan âlimleridir. Çünkü buradaki lafzın umumiyet ifade ettiği, bu lafzın önceki kitapları, Tevrat ve İncil'i kapsadığı söylenmiştir.¹²⁶ Bu bağlamda kible emrini ve onun dışındakileri de ihtiva etmektedir. Ezcümle Allah Resulü'nün şeriatıyla ve nübüvvetiyle hak olduğunun Ehl-i Kitap tarafından bilindiği anlaşılmaktadır.

Ehl-i Kitâb'ın peygamberimizi tanımının farklı yönleri vardır:¹²⁷

1. Yahudi âlimlerinden olan bu topluluk, Allah Resulü'nü ve kible haberini kendi kitaplarından öğrenmelerine binaen iki kibleye doğru namaz kılıyordu.

2. Allah'ın, Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Hz. İsmâîl'in (a.s.) kiblesi kıldığı Kâbe'nin Beytülâtik olduğunu biliyorlardı.

3. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) mucizelerinin açıkça ortaya çıkmasından dolayı onun nübüvvetini, getirdiği her şeyin hak/doğru olduğunu, kible değişiminin de doğruluğunu tereddütsüz biliyorlardı.

İbn Kesîr (öl. 774/1373) dinlerinde veya kitaplarında olmadığı halde nasıl biliyorlardı? şeklinde yapılan itiraza iki şekilde cevap verildiğini zikretmiştir:¹²⁸

¹²⁴ Mekkî b. Ebî Tâlip, *el-Hidâye*, 1/499.

¹²⁵ Râğîb, *Tefsîru Râğîb*, 1/334.

¹²⁶ bk. Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 3/183; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/107.

¹²⁷ Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 4/106.

1. Onlar, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini kitaplarından öğrenmişlerdir.

2. Bazıları inkâr etse de kıblenin neshinin doğruluğu, müntesibi oldukları dinlerinde mevcuttur.

İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Kur'ân'da ilk neshin kible olduğunu zikretmiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.) Medine'ye hicret ettiğinde Medine'nin çoğu Yahudi idi. Allah Hz. Muhammed'e (s.a.s.) Beytülmakdis'e dönmesini emretmiştir. Buna Yahudiler sevinmişlerdir. Allah Resulü birkaç ay Beytülmakdis'e doğru namaz kıldıktan sonra İbrâhîm'in kıblesini seviyor, kıblenin Kâbe olması için Allah'a dua ediyor, göklere bakıyordu. Bunun üzerine Allah bu ayeti indirmiştir.¹²⁹

Kendilerine kitap verilenlerden murat Yahudilerdir. Onlar Beytülmakdis'ten Kâbe'ye yönelmeyi inkâr ettiler. Onların kitaplarında Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ümmetinin vasıflarının mevcudiyeti nedeniyle Yahudilerin nebilerinin kitaplarında Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Kâbe'ye yöneleceği biliniyordu. Allah büyük tam şeriatı ona has kıldı, onu bununla şereflendirdi. Fakat kitap ehli haset, küfür ve inatlarından dolayı bunu gizlemişlerdir.¹³⁰

Kanaatimiz, Peygamberimizin yüzünü semaya çevirerek kıblenin Kâbe'ye tahvilini beklemesini anlatan ayetin tamamı bir bütünlük içerisinde ele alındığında, asıl kıblenin Kâbe olduğunun hem Peygamberimiz hem de Ehl-i Kitap tarafından o asırda bilindiği yönündedir.

Muhammed Abduh (öl. 1905); Hz. Muhammed (s.a.s.), Hz. İbrâhîm'in (a.s.) dinini ihya etmek, davetini yenilemek için geldiğinden Hz. İbrâhîm'in (a.s.) kıblesini gözlemesi, takip etmesi normaldir, demiştir.¹³¹ Kible değişikliğinin, Kâbe'ye yönelmenin Yahudilerin kitaplarında irat edildiği biliniyordu.¹³² Bu kanaate "*Sen kitap verilenlere her türlü ayeti (mucize, delil) getirsen de yine de onlar senin kıblene uymazlar. Sen de onların kıblesine uyacak değilsin. Onlar birbirlerini kiblelerine de*

¹²⁸ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/161.

¹²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/458.

¹³⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/461.

¹³¹ Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 2/12.

¹³² Muhammed Abdüllatîf b. Hatîb, *Evdahu't-tefâsîr* (b.y.: Matba'atu'l-Mısırye, 1383/1964), 1/25.

uymazlar. Sana ilim geldikten sonra onların keyiflerine uyarsan mutlaka zalimlerden olursun.”¹³³ ayetiyle uyuşmadığı gerekçesiyle itiraz edilmiştir.¹³⁴

2.4. İlk Kible Tayininin Peygamberimize İsnat Edilmesi

Kible'nin Kudüs'e doğru olması Peygamberimizin kendi içtihadıyla mı yoksa vahiyle mi olduğu hususu münazara konusu olmuştur. Bu konudaki görüşler, kiblenin birliği konusunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.¹³⁵

1. Hz. Peygamber, kendi içtihadıyla Kudüs'e yönelmeye karar vermiştir. Hasan (öl. 110/728), İkrime (öl. 105/723), Ebu'l-Âliye (öl. 90/709) bu görüştedir. Balcı, Wensinck'ye (öl. 1939) atıfta bulunarak vahyin emri olmadığını Peygamberimizin kendi içtihat ya da kararı olduğunu iddia etmiştir.¹³⁶

Henüz vahiy gelmeyen bir konuda peygamberlerin kendi içtihatlarıyla amel etmeleri mümkündür. Bu içtihadı itap eden/nakzeden bir vahiy gelmediğinde Allah tarafından onaylanmış demektir. Nitekim Kur'an'da peygamberlerin kendi içtihatlarını/kararlarını itap eden/nakzeden hadiselerin anlatıldığı ayetler mevcuttur.¹³⁷ Ayette “Allah Resulü ne getirirse alınız. Neyi nehyederse ondan sakınınız.”¹³⁸ buyurulmaktadır.

Bu anlamda peygamberlerin içtihadı sünnet olarak telakki edilebilir. Kutsal mabet Kâbe'nin kibleliğinin o dönemdeki inanç gruplarının tamamı tarafından biliniyor olması, Peygamberimizin ilk önce Kâbe'ye doğru namaz kılma kararı almasının tabii neticesidir.

Allah Resulü kible hususunda muhayyer bırakılmış, Yahudilerin iman etmesini ümit ederek Kudüs'e yönelmeyi tercih etmiştir. Taberî'nin (öl. 310/923) görüşü bu şekildedir.¹³⁹

¹³³ el-Bakara 2/ 145.

¹³⁴ el-Bakara 2/120 ile Âl-i İmrân 3/64. ayet birlikte değerlendirildiğinde bu itirazın isabetli olmadığı görülmektedir.

¹³⁵ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 3/138; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/150.

¹³⁶ Balcı, “İslam'ın İlk Kiblesi”, 87.

¹³⁷ bk. el-Enfâl 8/67-68; et-Tevbe 9/42-57; Abese 80/1-4.

¹³⁸ el-Haşr 59/7.

¹³⁹ bk.Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 3/138.

2. Kâbe'yi kendileri için mukaddes kabul eden ve ona alışık olan Mekke müşriklerini deneme maksadıyla Kudüs'ü kible tayin etmiştir. Bu Zeccâc'ın (öl. 311/923) kabul ettiği görüştür.¹⁴⁰

3. İbn Abbâs'a (öl. 68/687-88)/Cumhûr'a göre Hz. Peygamberin her iki kibleye yönelişi vahiyle gerçekleşmiştir.

Kurtubî (öl. 671/1273), Peygamberimizin Beytülmakdis'e doğru namaz kılmasının ayetle sabit olmadığını beyan etmiştir. Sünnetle konulan hükmün ayetle neshedildiğini ifade etmiştir.¹⁴¹

Kur'ân-ı Kerîm'de Beytülmakdis'e yönelme emrine yönelik sarîh bir ayet mevcut değildir. Bu husus rivayetler üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Rivayetler de muhtelif âlimler tarafından tenkide tabî tutulmuştur. Bu rivayetler, hem Kâbe'nin hem de Beytülmakdis'in peygamberler tarafından namazın kiblesi olarak kullanıldığını muhtemel kılmaktadır.

Kanaatimizce, Hz. Peygamber'in tevhit mücadelesi, hidayet ve tevhidin sembolü Kâbe civarında başlamıştır. Peygamberimizin ilk muhatapları müşriklerdir. Vahyin indiriliş tarihi, zemini ve muhatapları açısından Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ilk kiblesinin Kâbe olması makul görülmektedir. Ayrıca Kâbe'nin kible vasfının önceden beri bilinmesi muhtemeldir (Ma'hûdî Zihni). Kur'ân'da o dönemde Kâbe'nin müşrikler tarafından ibadet mekânı olarak bilindiği "*Onların Beyt (Kâbe) etrafındaki ibadetleri ve duaları (namaz) ısıklık çalmaktan ve el çırpılmaktan ibarettir...*"¹⁴² ayetiyle açıklanmıştır.

Buna istinaden Peygamberimizin namaz ibadetini ilk önce Kâbe istikametine doğru kılması daha isabetli görülmüştür. Sonradan Kudüs istikametine doğru namaz kılınmıştır. Bu, vahyin muhataplarını ikna etmede etkili bir yöntemdir. Peygamberimizin bu yöntemi kullanması mümkündür. Bu görüşe "*Sen kitap verilenlere her türlü ayeti (mucize, delil) getirsen de yine de onlar senin kiblene uymazlar. Sen de onların kiblesine uyacak değilsin. Onlar birbirlerini kiblelerine de uymazlar. Sana*

¹⁴⁰ bk. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998), 1/218.

¹⁴¹ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/151.

¹⁴² el-Enfâl 8/35.

ilim geldikten sonra onların keyiflerine uyarsan mutlaka zalimlerden olursun."¹⁴³ ayetiyle itiraz edilmiştir.

Bu ayet, Peygamberimizin Yahudileri İslâm'a ısındırmak için Kudüs'ü tercih ettiği görüşünü nakzetmez. Bunun benzeri Kur'ân'ın başka ayetlerinde de vardır. Örneğin Kur'ân'da "*Sen onların dinine uymadıkça Yahudiler de Hıristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklardır...*"¹⁴⁴ buyurulmasına rağmen Peygamberimiz "(Ey Muhammed) de ki; 'Ey Ehl-i Kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek bir söze gelin. Sadece Allah'a kulluk edelim. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp içinizden bazıları bazılarına rab edinmesin..."¹⁴⁵ ayetinde ifade edildiği gibi Ehl-i Kitab'ı tevhide davet etmiştir.

Bu kontekste Kâbe'nin önceden beri kible olarak bilinmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in namazlarını önce Kâbe'ye doğru kılması, sonra Kudüs'e yönelmesi makul görülmektedir. Kurtubî'nin (öl. 671/1273) sünnetle konulan hüküm ayetle neshedilmiştir,¹⁴⁶ şeklindeki görüşü daha isabetli bulunmaktadır. Kible tayininde nesih, peygamberlerin birbirlerinin şeriatini iptal etme şeklinde değildir.

Kible konusunda peygamberler birbirlerinin şeriatini neshetmemiştir. Peygamberimiz namazın farz kılınmasıyla önce kible olarak dinin aslından olan/tüm peygamberlerin kiblesi Kâbe'ye yönelmiş, daha sonra tüm insanları uyarıp müjdelemeye ilişkin risalet göreviyle tebliğ ettiği vahyin muhatabı olan Ehl-i Kitab'ın, müşriklerin ve Müslümanların ve Kâbe'nin içerisinde bulunduğu konuma binaen maslahat veya zaruret gereği içtihat ederek muvakkaten Kudüs'e yönelmiştir. Bu içtihat peygamberimizi memnun etmemiş, dinin aslından olan ancak fûrûundan olmayan hususların bizzat vahy-i metlûvle belirlenmesine istinaden asıl ve daimi kiblenin Kâbe olarak belirlenip sabitlenmesinde peygamberimiz vahiy beklentisi içerisinde olmuştur.

Sonuç

Semâvî Kitaplar olarak adlandırılan muharref Tevrât, Zebûr, İncil ile son ilâhî vahiy olan mahfûz Kur'ân-ı Kerîm incelendiğinde Hz. Mûsâ'nın (a.s.),

¹⁴³ el-Bakara 2/145.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/120.

¹⁴⁵ Âl-i İmrân 3/ 64.

¹⁴⁶ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/150.

Hız. Dâvûd'un (a.s.), Hız. Süleymân'ın (a.s.), Hız. İsbân'ın (a.s.) namazlarında Beytûlmakdis'e yöneldiğine ilişkin kesin bir bilgi mevcut değildir. Sadece Hız. Muhammed'in (s.a.s.) namazlarında Mescid-i Aksâ'ya muvakkaten yöneldiği hadislerde nakledilmiştir. Kitâb-ı Mukaddes'te Hız. Süleymân'ın (a.s.) Beytûlmakdis'i inşa ettiği bildirilmiştir.

Yahudilerin Beytûlmakdis'i kible olarak kullanmasına, Hıristiyanların 9. asra kadar Kudüs'e yönelmesine istinaden Beytûlmakdis'in mezkûr peygamberlerin kiblesi olduğu kanaati varid olmuş, Hız. Muhammed'in (s.a.s.) atası Hız. İbrâhîm'in (a.s.) kiblesine ittiba ederek, semâvî kitap sahibi peygamberlerin kiblesini neshettiği ifade edilmiştir.

Kur'ân'da Hız. İbrâhîm'in kiblesi sarîh bir şekilde beyan edilmiştir (Bakara 2/127; İbrâhîm 14/37). Hız. İbrâhîm; hem nesepte (Bakara 2/128; Âl-i İmrân 3/33-34; En'âm 6/83-87. bk. Yûnus el-Hatîb, *el-Kur'ânî*, 2/532-536) hem de risâlet geleneğinde (En'âm 6/83-87; Şûrâ 42/13) Hız. Mûsâ (a.s.), Hız. Dâvûd (a.s.), Hız. Süleymân (a.s.), Hız. İsbâ (a.s.) ve Hız. Muhammed'in (s.a.s.) atasıdır.

Kibleriyle alakalı Kur'ân'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te kesin bilgi olmayan Hız. Mûsâ (a.s.), Hız. Dâvûd (a.s.), Hız. Süleymân (a.s.) ve Hız. İsbân'ın (a.s.), Kur'ân'da kiblesinin Kâbe olduğu sarîh bir şekilde beyan edilen, ataları Hız. İbrâhîm'in (a.s.) kiblesine ittiba etmesi daha makul görölmektedir.

Kible olarak devamlılık arz eden mabet Kâbe'dir. Ancak dönemin şartları ve maslahatları dikkate alınarak peygamberlerin ibadetlerinde Beytûlmakdis'e yönelmesi muhtemeldir. Çünkü nakledilen rivayetler, Peygamberimizin Beytûlmakdis'e yöneldiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Aksâ bütün peygamberlerin ve dolayısıyla İslâm'ın ilk iki mabedidir. Her ikisi de İslâm'a kible olmuştur. Bu çalışmada peygamberlerin asıl ve daimi kiblesi tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayetler, rivayetler, peygamberlerin tevhit mücadelesi bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde, peygamberlerin daimi/asıl/sabit kiblesinin Kâbe; Beytûlmakdis'in ise maslahata veya zarûrete binâen muvakkaten kible olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. *Kur'ân Coğrafyası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
Algül, Hüseyin. *İslam Tarihi*. 4 cilt. İstanbul: Gonca Yayınları, 1986.
Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyînî. *Rûhu'l-me'ânî*. thk. Ali

- Abdülbârî Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Ayhan, Bayram. "Lafızları Benzer İki Ayetteki Terkinin Genel Kabule Muhalif Yorumlamanın Değerlendirilmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (Ocak-Haziran 2018), 212-239.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Ümmedü'l-kârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Balci, İsrâfil. "İslam'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddiasının Kritiği Kible Değişikliğinin Tarihsel Arka Planı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 85-116.
- Baş, Bilal. "Monoteist bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüşçülük Mezhebi". *Divan* 5/9 (2000/2), 167-200.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhıssünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Me'âlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr. 8 cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekir. *ed-Delâilü'n-nübüvve*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Bıyıklıoğlu, Yakup. "İslam Öncesi Dini-Kültürel Olguların Kiblenin Tahvili Hususuna Yansımaları ve Kible Ayetlerinin Sosyal-İctimai Boyutu". *İhya Uluslararası İslam Araştırma Dergisi* 6/1 (2020), 71-97.
- Bible Study Tools. Good News Translation. Erişim 18 Mayıs 2021. <https://www.biblestudytools.com/gnt/Psalms>
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 cilt. İstanbul: Sentez Yayınları, 1996.
- Birekul, Mehmet. "Siyer Araştırmalarında Tarih-Sosyoloji Dikotomisi ve Sosyolojik Bir Bakış Örneği Olarak Kible Değişikliği Olayı". *Türkiye'de Tüm Yönleriyle Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. 2 cilt (İstanbul: Kasım 2016), 1/277-290.
- Bozkurt, Nebî. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/268-271. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'ü's-sahîh*. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsir. 8 cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Coleman, Simon-Elsner, John. *Pilgrimage*. London: British Museum Press, 1995.
- Çağil, Necdet. *Kitâb-ı Mukaddes'in Neyi Tahriş Edildi?*. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- Çıtır, Aslan. *Kur'an-ı Kerim'de Dinin Birliği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Draz, Abdullâh. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili Meali*. haz. Heyet. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Velîd. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî Sâlih Melhas. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülü's li'n-Neşr, ts.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
- Fazlurrahman. *İslam*. Great Britain: 1966.
- Güç, Ahmet. "Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/364-365. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Güç, Ahmet. "İlâhî Dinlerde Kible Anlayışı ve Müslümanların Kible ile İlgili Uygulamaları". *Diyanet İlmî Dergi* 39/2 (2003), 73-100.
- Güngör, Muhammed. "Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (Kış 2017), 54-78.
- Güngör, Muhammed. "Hıristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci". *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (Haziran 2020), 141-170.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "Kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harama Tahvili". 1. *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı* (23-25 Kasım 2018), 901-909.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nurüddîn Ali b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-halebiyye*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1400/1980.
- Hatîb, Muhammed Abdullatif. *Evdahu't-tefâsîr*. 1 cilt. b.y.: Matb'atu'l-Mısıryye, 1383/1964.
- Hatîb, Abdülkerim Yûnus. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî li'l-Kur'an*. 16 cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ömer. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*. tsh. Muhammed Ali Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.

- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecme'u'z-zevâ'id ve menbe'u'l-fevâ'id*. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1406/1986.
- İbn Abbâs, Abdullâh. *Tenvîru'l-Mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. cem. Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî. 1 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm li İbn Ebî Hâtîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *el-Fethu'l-bârî*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnâvût, Âdil Mürşid, vd.. 45 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 cilt. Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 8 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1411/1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kaznevî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 cilt. b.y.: Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'arap*. 15 cilt. Kahire: Dâru Sâdır, 1410/1990.
- Jung, Hye Lee. *Bizans Siyasî ve Sosyal Tarihinde Tasvir Kırıcılık: İkonlazm Dönemi (787-843)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kaçar, Turhan. "Roma İmparatorluğu'nda Kilise Konsillerinin Siyasallaşması: İznik Örneği". *Sosyal Bilimler Dergisi* (2002-2003), 1-18.
- Kasapoğlu, Abdurrahmân. "Bir Dini Tecrübe ve Sembol Olarak Kibleye Yönelme". *Diyanet İlmî Dergi* 41/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2005), 29-48.
- Kılıç, Hulusî. "Fîrûzâbâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/142-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kitâbı Mukaddes. İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Kitâb-ı Mukaddes. Erişim 5 Şubat 2021. <https://www.kitabimukaddes.org>
- Kuzgun, Şaban. "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis'te Nasih-Mensuh*. İstanbul: İFAV, 1985.
- Köroğlu, Gülgün. *Bizans Sanatında İkonoklazma Dönemi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Burdûnî, İbrâhîm Atfîş. 20 cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlip, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bü'lûği'n-nihâye*. thk. Câmi'atü Şârika Mecmû'atü Resâli Câmi'iyyeti bi Külliyyetî'd-Dirâsâtî'l-'Ulyâ ve'l-Bahsî'l-İlmiyyi. 13 cilt. b.y.: Câmi'atü'ş-Şârika Külliyyetü'ş-Şer'ati ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, 1423/2002.
- Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Dr. Muhammed Abduselâm Ebû'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1410/1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Küşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizüddîn. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Önkâl, Ahmet. "Berâ b. Ma'rûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Tefsîru Râğîb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî. 5 cilt. b.y.: Câmi'atü Tantâ Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999.

- Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-menâr*. 12 cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l Kitâb, 1411/1990.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *Hâşiyetü celâleyn*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Hiristiyan ve İslam Kaynaklarında Tartışmalı Bir Dini Toplantı: İznik Konsili". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 1-16.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekir Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-mensûr fi tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sırâcü'l-münîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'âni kelâmi rabbina el-hakîm el-habîr*. 4 cilt. Kâhire: Matba'atu Bûlâk, 1285/1868.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr. *el-Câmi'ul-beyân fi te'vil'il-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- The King James Bible. Erişim 18 Mayıs 2021. <https://www.kingjamesbibleonline.org/Psalms>
- The Webster Bible. Erişim 18 Mayıs 2021. <https://www.biblestudytools.com/wbt/Psalms>
- Ünal, Yavuz. "Hadis Verilerine Göre Hz. Peygamber'in İlk Kiblesi: Beyt-i Makdis". *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 189-210.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Dr. Ahmed Muhammed Sayra, Dr. Ahmed Abdülğani el-Cemel, Dr. Abdurrahmân 'Uveys. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Watt, M. *Muhammed at Medine*. Great Britain: 1956.
- Wensinck, A, J. "Kible". *İslam Ansiklopedisi*. çev. Fatih Gökmen. 667. İstanbul: MEB, 1977.
- Yalduz, Alparslan. "Konsillerin Hiristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 257-296.
- Zakzuk, Mahmûd Hamdi. *Oryantalizm ve Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*. çev. Abdulaziz Hatip. İzmir: Işık Yayınları, 1993.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998.
- Zemaşşerî. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1399/1979.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987.

ZEYĞ KAVRAMININ KUR'ÂN'DAKİ ANLAM ÇEVRESİ VE SEMANTİK AÇIDAN DEĞERİ*

Fahri Çakan**

Öz

Sözlüklerde şüphe içinde olmak, meyletmek, sapmak ve ayrılmak gibi anlamları bulunan zeyğ kavramı, farklı formlarıyla birlikte yer aldığı Kur'ân-ı Kerim'de, hidayetten yoksunluk, hakikat konusunda çelişki yaşama, dinin emirlerinden yüz çevirme, kalplerin sapıtılması ve gözün kayması ya da görmemesi gibi manaları dile getirmektedir. Zeyğ kavramının önemi, onun, kalbe ait bir niteleme olmasında ortaya çıkmaktadır. Zira kalp, metafizik hakikatleri anlayabilmenin yegâne vasıtası olarak takdim edildiği Kur'ân-ı Kerim'de, olumlu veya olumsuz içeriğe sahip pek çok kavram tarafından nitelenmekte olup, bu kavramların içeriğine göre, ait olduğu kişinin duygu, düşünce ve eylemlerinin değerini bildiren bir kullanım alanına kavuşmaktadır. Onun niteleyeni olarak Kur'ân'da zikredilen kavramlardan bir tanesi de zeyğ kavramıdır. Olumsuz bir içeriğe sahip olan bu kavram, kalple ilişkili hale geldiğinde, ona eğrilik ve sapma vasıfları kazandırmakta ve keyfilik arzusuyla onu yönlendirerek, müteşâbih ifadelerin te'vili üzerinden dini tahrif etmeye çalışan bir idrak vasıtası haline getirmektedir. Başka bazı kötü vasıflarla nitelenebilmekle birlikte, kalbin, daha alt düzeydeki olumsuzluğunu dile getiren zeyğ kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de, genel olarak dinin sabit verilerine muhalefet eden herkesi, özel olarak ise bu verileri batıl yorumlarıyla tahrif etmeye çalışan Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman toplum içerisindeki münafıkları tanımlamak üzere kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Zeyğ, Kalp, Müteşâbih, Te'vil.

THE MEANING PERIPHERY OF THE CONCEPT OF ZAYGH (PERVERSITY) IN THE QUR'AN AND ITS SEMANTIC VALUE

Abstract

The concept of zaygh, which literally has meanings such as doubting, inclination, deviating and leaving, is included in the Quran with its different forms. The meanings that it expresses in the Quran are lack of guidance, contradiction in truth, turning away from the orders of religion, diverting hearts and diverting in eyes or not seeing. The importance of the concept of Zaygh emerges from its being a characterization belonging to the heart. In the Quran, the heart, which is presented as the only means of understanding metaphysical truths, is characterized by many concepts with positive or negative implications. Hence it turns into a field of use that expresses the value of the feelings, thoughts and actions of the person it belongs to in accordance with the content of these concepts. One of the concepts mentioned in the Quran as a qualifier of the heart is the concept of zaygh. When this concept, which has a negative content, becomes related to the heart, it gives it the qualities of curvature and deviation and turns it into a means of comprehension that tries to distort religion through the interpretation of mutashabih expressions by directing it with the desire for arbitrariness. Although the heart can be characterized by some other bad qualities, the word zaygh, expressing the lower level of negativity of it, has been used to describe the people who oppose the unchangeable principles of religion in general, and especially Jews, Christians who try to distort these principles with their superstitious interpretations and the hypocrites within the Muslim community.

Keywords: Tafsir (commentary), Qur'an, Zaygh, Heart, Mutashabih (allegoric), Ta'wil (hidden meaning).

* Bu makale "Kur'ân'ı Kerim'de Zeyğ Kavramı" isimli yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Öğr. Gör. Balikesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat ABD.
e-mail: fahri.cakan@balikesir.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0095-6585>.

Atıf/Citation: Çakan, Fahri. "Zeyğ Kavramının Kur'ân'daki Anlam Çevresi ve Semantik Açından Değeri". *BAİD 13* (Haziran 2021), 57-93.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Eylem ve söylemlerin psikolojik süreçleri bakımından bazı bilinmezliklere sahip olan insanoğlu, daima, yapıp ettiklerini meşru gösterme çabası içindedir. Şüphesiz bunun temel nedeni onun, varoluşsal nitelikleridir. Evet o, yaratılmış bir varlıktır.¹ Oluşmasında hiçbir katkısının olmadığı hayata, yaratılmışlık duygusunu kendisine hissettirecek; benliğinin, yaşantılarının, öteki kişilerin ve bir bütün olarak içinde yaşadığı dünyanın farkına varmasını sağlayacak akıl, nefis/ruh ve beden yetileriyle donatılarak gelmiştir. Şahsiyeti, ister bilinç düzeyinde anlaşılabilir/açıklanabilir, isterse bilinç altında tanımlanamayan sebeplerle olsun, bu üç unsurun arasında gerçekleşen etkileşimlerle ortaya çıkmaktadır. Ki bu etkileşimin somut tezahürleri onun söz ve fiillerdir. İşte bu şekilde varlık kazanan insan; daima, kendisi ve çevresi nazarında bütün icraatlarını meşru kılacağı bir zemin arayışı içerisindedir. Bu zemin yaratılış maksatları açısından çelişkiler arz etse bile, hayata yüklediği anlam ve yaşamdan olan beklentileri sebebiyle onu savunmaya çalışır.

Varoluş gayesi açısından düşündüğümüzde, insana ait icraatların, her zaman doğru olduğu söylenemez. Zira onun, az önce dile getirdiğimiz akıl, beden ve ruh/nefis şeklindeki varoluşsal özellikleri daima zafiyetle iç içe bir haldedir. Bu özellikler şayet, sahih bilgi, doğru inanç ve güzel ahlakın yönlendirici gücünden yoksun kalmışsa, kişi öyle bir noktaya düşer ki, bu haliyle o, insan olma vasfını bile yitirebilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de yer alan *"Yoksa sen onlardan çoğunun [senin ulaştırdığın mesaj] dinlediklerini ve akıllarını kullandıklarını mı sanıyorsun? Hayır hayır! Hayvanlar gibidir onlar! Doğru yoldan hiç mi hiç haberleri yok!"*² şeklindeki anlatımlar, bu durumu bildirmek için gelmiştir.

İnsanoğlunun şahsiyeti, varlık aleminde yerini almaya başladığı ilk anlarda, beyaz bir kâğıt gibidir. Henüz kirlenmemiş ve bozulmamıştır. Bu haliyle o, kendisi ve dış dünyadaki varlıklarda saklı olan ilâhi hikmetleri sezinleyebilecek ve buna göre yolunu belirleyebilecek safiyettedir. Fakat başlangıçtaki bu lekesiz ve saf şahsiyet, yaşamın bütün etkilerine ve bu etkilerin değişim ve dönüştürmelerine açık durumdadır. Dolayısıyla kişinin gerçek değeri, başlangıçtaki o temiz haline göre değil, düşünce ve irade aşamasına ulaştığı andan itibaren, etki ve yönlendirmelerine açık olduğu dünyanın bütün işlerine dahil olmasıyla ortaya çıkmaktadır.

¹ el-Bakara 2/28; en-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/2, 98; el-A'râf 7/11, 189; el-Hicr 15/26, 28; en-Nahl 16/4; el-Hâc 22/5; el-Mü'minûn 23/12.

² el-Furkan 25/44.

İnsan, hem iyiliğin hem de kötülüğün taşıyıcısıdır.³ Bir taraftan o, sezgisel olarak, Yüce Allah'a boyun eğerek itaat etmenin ve yeryüzünde iyilikler yaparak yaşamının gerekli olduğuna inanırken, diğer taraftan kualsız bir şekilde arzuları tatmin etmek isteyen, nefsanî bir yönlendirmenin altındadır. Aynı zamanda o, imtihan sırrına tabidir ve bu sır onu, az önce bahsettiğimiz hayır veya şer duygularıyla hayata muhatap kılmakta ve bu noktadaki tercihleriyle gerçek değerini kazanacağı çetin bir mücadeleden içine sokmaktadır. Fakat durum ne olursa olsun insan bu mücadelesinden başarıyla çıkmak zorundadır. Zira o, bunun için yaratılmıştır.⁴ İşte Kur'ân'ın insan açısından fonksiyonelliği tam da bu noktada başlamaktadır. O, vazettiği ilkelerle, insana, yaşam mücadelesinde rehberlik etmekte ve yol göstermektedir⁵ ki onun başarılı olması ve içerisine düştüğü bu mücadeleden yüz akıyla çıkabilmesi ancak O'na uymasıyla mümkündür.

Kur'ân-ı Kerim'de insan, yaratılış ve tabiatı,⁶ zaaf⁷ ve yetenekleri,⁸ sahip olduğu değer ve gayeleri ile dile getirilir.⁹ Onun bu hasletleri, farklı bağlamlara sahip muhtelif ayetlerde, bazen bir kıssa içerisinde, bazen güncel bir konu etrafında bazen de bir kavramın öne çıkarılmasıyla ortaya konulmaktadır. Bütün bu anlatımları incelediğimizde görmekteyiz ki insanın, yaratılış özelliklerinden kaynaklanan çeşitli ihtiyaçları bulunmaktadır. Bu ihtiyaçların kaynaklık ettiği davranışları ise tek yönlü olmayıp, iç içe geçmiş olan bedensel ve ruhsal dürtülerin bazen birbirini teşvik etme bazen de sınırlama şeklindeki karmaşık (kompleks) ilişkileri sonucunda ortaya çıkmaktadır.¹⁰ Fakat nasıl ve ne sebeple olursa olsun, onun icraatlarının tüm sorumluluğu yine kendisine yüklenmiştir.¹¹ Zira o, eylem ve söylemlerinde tam bir özgürlüğe sahip kıldığı gibi,¹²

³ İnsanın bu durumu Kur'ân'da şu şekilde ifade edilmiştir: "Nefse ve onu düzenleyene, sonra da ona hem kötülüğü hem de (ondan) sakınmayı ilham edene yemin olsun ki!". Bk. eş-Şems 91/7-8.

⁴ el-Mülk 67/2.

⁵ el-Bakara 2/2; el-Mü'min 40/54; el-Ahkâf 46/12.

⁶ el-En'âm 6/2, 98; el-Hicr 15/28; en-Nahl 16/4; Tâhâ 20/55; el-Hâc 22/5; el-Mü'minûn 23/13-14; el-Furkân 25/54; er-Rûm 30/20; es-Secde 32/9; el-Fâtır 35/11; Yâsîn 36/77; Sâd 38/71; ez-Zümer 39/6; el-Mü'min 40/67; en-Necm 53/46; Nûh 71/14; el-Kıyâme 75/37-38; el-İnsân 76/2; el-Mürselât 77/20-21; Abese 70/19; et-Târık 86/5-6-7; et-Tîn 95/4; el-'Alak 96/2.

⁷ en-Nisâ 4/128; el-İsrâ 17/11, 67, 69, 100; Tâhâ 20/115; el-Enbiyâ 21/37; el-Hâc 22/11; er-Rûm 30/36; el-Ahzâb 33/72; el-Me'âric 70/19-20-21; el-Kıyâme 75/20-21; el-Fecr 89/15-16; el-'Âdiyât 100/6-7-8; el-Hümeze 104/1-2-3-4.

⁸ el-Hicr 15/28-29; es-Secde 32/9; el-İnsân 76/2; el-İnfîtâr 82/6-7-8; el-Beled 89/8-9-10

⁹ H. Emin Sert, *Kur'ân'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, (İstanbul: Bilge Yayınları, 2004), 14.

¹⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 74.

¹¹ Âli-İmran 3/145; eş-Şûrâ, 42/20; en-Necm 53/39-41.

¹² el-İsrâ 17/29.

icraatlarını doğru bir forma kavuşturmak istediğinde, ona bu imkanı veren mesaj da elçiler aracılığı ile kendisine ulaştırılmıştır.¹³

Eylemlerinin keyfiyeti ve yaratılış gayesiyle olan uyumuna göre insanın, Kur'ân-ı Kerim'de, çeşitli niteliklerle anıldığını görmekteyiz. Kelime formu ve sahip olduğu anlam yükü bakımından birbirinden farklı olan bu nitelikler, ilişkili olduğu şahsın, inanç, duygu, düşünce, eylem ve söylem bakımından, başkalarından ayrıldığı özel durumunu dile getirmektedir. Bu, övülen şahsiyetler olarak, Mü'min ve Müslümanlardaki olumlu bir durum olabildiği gibi kafir, müşrik ve münafık gibi kınanan kimselerdeki olumsuz bir durum da olabilmektedir. İşte biz çalışmamızda, kınanan şahsiyetlerin olumsuz bir niteliği olarak Kur'ân'da zikri bulunan zeyğ kavramını incelemeye çalışacağız. Bu kavramı anlamının önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira zeyğ kavramı Kur'ân'da, gaybî hakikatleri anlama ve onlara bağlanmanın imkânını sunan kalbin,¹⁴ olumsuz bir niteliği olarak zikredilmiştir. Kalp bu nitelikle, var oluşu hissettiren bütün parametreler ile arasındaki bağlarını koparmakta¹⁵ ve hakikati tersyüz eden bir vasita haline gelmektedir. Dolayısıyla insanın aslı olarak tanımlanan¹⁶ ve onu Allah'a muhatap kılan kalbin,¹⁷ bu vasfını kaybederek, kişiyi değersizleştiren bir vasita haline gelmesinin nasıl olduğunu bilmek, ancak nitelendiği zeyğ kavramını anlamakla mümkündür.

Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere “zeyğ” kavramı Kur'ân-ı Kerim'de; aşkın gerçeklik konusunda şüpheciliği, önemli hadiselerle sınanma esnasında içine düşülen çelişkiyi, dini hakikatlerden yüz çevirmeyi ve fitneler yoluyla toplumsal karışıklık çıkarmayı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu özellikleri itibarıyla, kelimenin anlam alanının nerelere kadar uzandığını tespit etmek, son derece önemlidir. Zira Kur'ân, anlaşılacak için, başka bir karineye ihtiyaç duymayan muhkem ifadelerle sahip olduğu gibi, O'nda, ilk etapta anlaşılabilen, mana ve delaletinin tespiti noktasında harici bir delile ihtiyaç duyan, hatta hakiki anlamının yalnızca Yüce Allah tarafından bilindiği, son derece kapalı (müteşâbih) ifadelerle de yer almaktadır.¹⁸ Ki, kalbin zeyğ vasfını kazanması, üzerinde çokça tartışma yapılan bu ikinci tür meselelerde

¹³ Yûnus 10/61.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mûnkızu mine'd-dalâl*, (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, ts.), 188; İbn Kayyim El-Cevziyye, *İddetü's-sâbirîn ve zehîratü's-şâkirîn*, (Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 1989), 295.

¹⁵ Sadık Kılıç, *Fitratın Dirilişi*, (İstanbul: Nehir Yayınları, 1991), 34.

¹⁶ Mahmûd b. Ebû'l-Hasan Nîsâbü'rî, *Bâhiru'l-burhân fi meânî müşkilâtü'l-Kur'ân*, (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1998), 1/492.

¹⁷ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/229-232.

¹⁸ Said Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh)*, (Konya: Selam Yayınları, 1987), 35.

gerçekleşmektedir. Nitekim tarihi kaynaklar, bu ikinci tür ifadelerin anlaşılmasıyla ilgili, sapıklık düzeyine kadar varan birçok düşüncenin varlığını bize haber vermektedir.¹⁹ Gerçekte insanın tabiatının değişmediği düşünülürse, günümüzde de bu tarz yorumların yapılması imkân dışında değildir. Binaenaleyh, zeyğ kavramı, idrak vasıtası olan kalbe ait bir nitelik olduğundan, müteşabih ifadelerle ilgili bu vasıttan elde edilen yorumları gerçek değeriyle bilmek, ancak, onun anlaşılmasıyla mümkün olacaktır.

Gördüğümüz kadarıyla Kur'ân-ı Kerim'de kalbin niteleyeni olarak dile getirilen sadece zeyğ kavramı değildir. Kur'ân-ı Kerim'de kalb, olumlu veya olumsuz içeriklere sahip pek çok kavramla nitelenmiş ve nitelendiği her bir kavramla farklı bir anlam seviyesine kavuşmuştur. Dolayısıyla kalbin zeyğ nitelmesiyle ne tür bir olumsuzluğa düştüğünü tespit edebilmek için, diğer niteleyenlerinin de bilinmesi, benzerlik ve zıtlık bakımından, anlam farklarının ortaya konulması gerekmektedir. Bu çerçevede, çalışmamızda, mana bakımından zeyğ kelimesine yakınlık arz eden; reyn, maraz, kasve, ğulf, a'mâ, hatm/tab', rayb, lâhiyeh, ğamrah, hamiyye ve ğıll kavramlarına ve bunların tam karşısında olmak üzere selim, münîb, mutmain, hidayet ve iman kavramlarına yer verilmiştir.

Son olarak şu hususa da işaret edilmesi gerekir. Bilindiği gibi Kur'ân çok katmanlı bir anlatım özelliğine sahiptir. Zira O, muhataplarına, mesajını her açıdan sezdirecek hitabın bütün yönleriyle seslenmektedir. Örneğin tekrarlar, yeminler, soru-cevap cümleleri, muhatabın dâhil edildiği diyaloglar, mecazlar, temsil ve teşbihler ve nidalar,²⁰ O'nun sıklıkla kullandığı hitap özelliklerinden sadece bir kaçıdır.²¹ Dolayısıyla, Kur'ân'da yer alan herhangi bir kavramın, iyi bir şekilde anlaşılabilmesi, özel bir teknikle incelenmesini gerektirmektedir ki, bu teknik, kelimelerin bağlam içerisindeki anlamlarını sözlük anlamlarından hareketle ve ait olduğu dil evrenindeki benzer ve zıt anlamlı kelimelerle karşılaştırarak tespit etmeye çalışan²² semantik/anlambilim yöntemidir.

Anlambilimin yaklaşımına göre sözcükler ve onların temsil ettiği kavramlar, zihin ile doğal gerçeklik arasında aracılık eden unsurlardır. Hakiki gerçekliği ne olursa olsun, varoluş, insanın fikri etkinliğine asıl ve doğal şekliyle değil, söz

¹⁹ Bk. Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 15 vd.

²⁰ Hatice Görmez, *Kur'ân-ı Kerim'de İkili Anlatım Üslûbu Bağlamında Terğîb ve Terhîb*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 41.

²¹ Watt, W. Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 97 vd.

²² Abdulkerim Seber, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2013), 103.

dağarcığında kayıtlı, geçmişe ait simgeler aracılığı ile ulaşmakta²³ ve toplumlar kendi gerçeklikleriyle olan bağı, tarihsel şartlarının tüm renklerine sahip kendi kavramları yoluyla kurmaktadır. Dolayısıyla kelime ve kavramların, tarihsel/toplumsal bir bağlamı bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, herhangi bir kelime, kullanıldığı dönemde, o toplumun yaşamla olan münasebetini tarif eden kavramlar zincirinin bir parçasıdır ve o toplumun dünya görüşünü aksettirir.

Geçmişten günümüze, varlığını devam ettirebilmiş ve bugün için önümüzde duran herhangi bir kavramın, tamamen ya da kısmen anlam değişikliğine uğramış olması, ihtimal dâhilindedir.²⁴ İlk anlamını, içinde doğduğu toplumun yaşantısından kazanmış olduğu gerçeği göz önünde bulundurularak denilebilir ki, herhangi bir kavramla ilgili yapılan araştırmanın, sağlıklı ve sahih bir sonuca ulaşması, tarihi seyrinin bilinmesiyle mümkündür.²⁵ İşte biz az önce ifade ettiğimiz anlayış çerçevesinde, Kur'an'da, farklı formlarıyla dokuz defa zikri geçen bu kavramı semantik açıdan inceleyerek, bağlamlarına göre anlam ve muhtevasının ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Zeyğ kelimesinin sözlük ve istilâh anlamlarının tespitiyle başlayacak olan bu inceleme, onun, benzer ve zıt anlamlı kelimelerle olan anlam farkının ortaya konmasıyla devam edecektir. İkinci bölümde, onun, niteliği durumunda bulunduğu kalp kavramı incelenecek, üçüncü bölümde ise zeyğ/kalp etkileşimi tezahürleri bakımından tahlil edilecektir. Elde edilen verilerin paylaşılmasıyla da çalışma sonuçlandırılacaktır.

1. Zeyğ Kelimesinin Anlam Alanı

1.1. Zeyğ Kavramının Sözlük ve İstilâh Anlamları

1.1.1. Sözlük Anlamı

غ-ي-ز kök harflerinden oluşan “zeyğ” kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de müştakları ile birlikte, dokuz defa zikredilmiştir. Bunlardan bir tanesi kök/mastar halindedir.²⁶ Geriye kalanların altı tanesi sülasi/kök fiil,²⁷ iki tanesi ise ziyade fiil (rubai)²⁸ kalıbındadır. Kıraat literatüründe, zeyğ kelimesi, aynı anlamı ifade etmek üzere

²³ Toshikiko, İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 29.

²⁴ Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, (Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1978), 120-121.

²⁵ Aksan, *Anlambilimi*, 119.

²⁶ Âl-i İmrân 3/7.

²⁷ Sülasi/kök fiil olanların dört tanesi mâzî, iki tanesi ise muzârî formunda zikredilmiştir. Bk. et-Tevbe 9/117; el-Ahzâp 33/10; es-Sebe 34/12; Sâd 38/63; en-Necm 53/17; es-Sâf 61/5.

²⁸ Ziyade harfli fiil kalıbında olanların bir tanesi mazi diğeri ise muzârî formundadır. Bk. Âl-i İmrân 3/8; es-Sâf 61/5.

z-v-ğ kök harfleriyle de okunabilmektedir.²⁹ Nitekim İbnü'l Cevzî (öl. 656/1258) Zâdü'l-Mesîr adlı eserinde, kıraat konusunda Tâbiîn kuşağının önde gelen âlimlerinden olan Ebû Abdurrahman Es-Sülemî (öl. 73/692 [?]) ve Yahyâ b. Ya'mer'in (öl. 89/708 [?]) Âl-i İmrân suresi 8. ayetinde yer alan رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ifadesindeki تَزِغْ kelimesini, "te" harfi fethalı ve "ze" harfi dammeli olacak şekilde تَزِغْ olarak okuduğunu söylemiştir.³⁰ Aynı şekilde yedi kıraat imamından birisi olarak kabul edilen Nâfi'nin de³¹ (öl. 169/785) şaz olarak böyle bir okuyuş gerçekleştirdiği söylenmektedir.³²

Arapça'da sapma ve meyletmeyi bildirmek üzere, mâle (مَال) ve zâle (زَال) gibi zeyğ kelimesiyle aynı anlamı taşıyan ve zaman zaman biri diğerinin yerine kullanılan, başkaca kelimeler de vardır. Ancak diğer kelimeler, mezkûr manaları mutlak olarak bildirirken "zeyğ" kelimesi, bu manaların özel bir yönünü dile getirerek onları tahsis etmektedir. Bu yön ise haktan saparak batıla yönelmektir. Bir başka ifadeyle söylemeğe gerekirse, haktan ayrılma ve bâtıla yönelmeyi bildirmek söz konusu olduğunda, bunun için yalnızca zeyğ kelimesi kullanılmaktadır.³³

Sözlüklerde zeyğ kelimesinin anlamları şu şekilde kaydedilmiştir: Maksat, niyet, amaç ve hedeften sapmak, ayrılmak, gözün kayması;³⁴ korku anlarında olduğu gibi gözlerin nazar ettiği objeden ayrılması,³⁵ gölgenin öğle vaktinden sonra batıdan doğuya meyletmesi,³⁶ şaşkınlık ve şüphe içinde olmak, dönmek, doğru

²⁹ Muhammed b. Mükerrrem Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, "zyğ", *Lisânü'l-Arap*, (Beirut: Dâru Sadr, h. 1414), 8/432.

³⁰ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, nşr. Abdürrezzak Mehdî, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, h. 1422), 1/261.

³¹ Bk. Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/287-289.

³² Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, "zyğ", *Tâcü'l-Arûs min cevâhiri'l-Kamus*, (Kuveyt: Daru'l-Hidaye, ts.), 22/496.

³³ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, el-*Fürûku'l-Lügaviyyetü*, thk. Muhammed İbrahim Selim, (Kahire: Dâru'l-İlm, ts.), 213; Semîn El-Halebî, *ed-Dürü'l-Mesûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 3/27; Zebîdî, "zyğ", 22/497.

³⁴ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "zyğ", *es-Sihâh tâcü'l-lüğati ve sihâhü'l-arabiyyeti*, nşr. Ahmed Abdülğafur el-Attar, (Beirut: Dâru'l-İlm, 1987), 4/1320.

³⁵ Zebîdî, "zyğ", 22/497.

³⁶ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "zyğ", *Tehzîbü'l-Lüğâ*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2001), 5/151; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed, "zyğ", *Mecmelü'l-Lüğâ*, nşr. Züheyr Abdülmühsin Sultan, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 446; İbn Manzûr, "zyğ", 8/432. Nitekim Muaz b. Cebel'den aktarılan bir haberde zeyğ kelimesi bu manayı ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, nşr. Şuayb Arnavut, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36/414 (No. 22094); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre

yoldan ayrılmak,³⁷ haktan meyletmek,³⁸ ayrılmak,³⁹ vazgeçmek,⁴⁰ eti yenmeyen beyaz renkli küçük karga, kuzgun.⁴¹ Râgıp el-İsfahânî'ye (öl. 502/1108) göre zeyğ kelimesi, harf ilave edilerek rubai kalıbına sokulduğunda; “kalpleri Yüce Allah tarafından saptırıldı” şeklinde bir mana kazanmaktadır ki bu, saptırılan kişinin nihai biçimde haktan ayrılması anlamına gelmektedir.⁴² Nitekim kelimenin Sâf suresi beşinci ayetindeki kullanımı bu anlamdadır. Ayrıca zeyğ kelimesi, dişlerdeki sallanmayı ifade eden bir anlama da sahiptir.⁴³ Humâsî (beş harfli fiil) formuna aktarıldığında ise “tezeyyene” fiilinin anlamını kazanarak, süslenme yoluyla kadında meydana gelen değişimi ifade etmektedir.⁴⁴

1.1.2. İstilahi Anlamı

Kavram olarak zeyğ, doğru olan görüşten uzaklaşmak, yanlışla kaymak, iyiden kötüye doğru meyleyerek kalbin dengesini yitirmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁵ Taberî'nin (öl. 310/923) aktardığına göre Âl-i İmrân suresi 7. ayetinde “فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ” ifadesi, Muhammed b. Cafer tarafından “*kalplerinde sapma eğilimi bulunanlar*” şeklinde; Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), İbn-i Abbas (öl. 68/687-88) ve Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) tarafından ise “*Kalplerinde şüpheli bulunanlar*” biçiminde izah edilmiştir.⁴⁶ Buradaki sapma ve şüpheli, lafız yönünden birbirine benzeyen ve çeşitli mânâları bulunan müteşâbih ifadelerin, yanlış bir şekilde yoruma tabi tutulmasını ifade etmektedir. Bunun

et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Beşar Avvad Maruf, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 1/690 (No. 553).

³⁷ Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, “zyğ”, *el-Kâmûsü'l-muhit*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1011.

³⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed, “zyğ”, *Mu'cemü mekâyisü'l-lüğâ*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr 1979), 3/40.

³⁹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “zyğ”, *Müfredetü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 387.

⁴⁰ Zebîdî, “zyğ”, 22/496-497.

⁴¹ Cevherî, “zyğ”, 4/1320.

⁴² İsfahânî, *Müfredât*, 387.

⁴³ Ebü Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, “zyğ”, *Kitâbü'l-ayn*, nşr. Mehdi Mahzûmî, (Mısır: Mektebetü'l-Hilal, ts.), 4/434; Zebîdî, “zyğ”, 22/497.

⁴⁴ Cevherî, “zyğ”, 4/1320; İbn-i Fâris, “zyğ”, 446; Zebîdî, *Tâc*, 22/496-497.

⁴⁵ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-Hadîs*, nşr. Tahir Ahmed ez-Zâvî, (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 2/324; Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Mecmeu bihâri'l-envâr fi garâibi't-tenzîl ve letâifü'l-ehbâr*, (Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1967), 2/453; Yaşar Düzenli, *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 80.

⁴⁶ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 6/184.

sebebi ise, ayetlerin gerçek anlamlarını bilmekte yetersiz olan kimselerin zihinlerini bulandırmak ve böylelikle kendi sapkın yaşam tarzlarına imkânı verecek bir zemin oluşturmaktır.

İmam Mâtürîdî, (öl. 333/944) zeyğ kelimesinin ifade ettiği sapmayı, önceden Hz. Peygamber ve Sahâbe'nin ortaya koyduğu anlayışın terk edilmesi, buna mukabil müteşâbih ayetlerle ilgili ortaya atılan batıl görüşlere tabi olunması şeklinde izah etmiştir.⁴⁷ O'na göre dinin hakikatlerinden sapma iki türdür. İlki niyet ve maksat cihetiyledir ki, bu küfürdür. Zira bu şekildeki bir sapma, kıyametin kopma vakti gibi aslını, peygamberlerin bile bilmediği gaybî mevzularda, herhangi bir delile dayanmadan, ortaya atılan indi ve fasit görüşleri benimsemekle ilgilidir ki, bu durum, dinin tahrif edilmeye çalışılması anlamına gelmektedir. İkincisi ise, mezheplerin anlayışlarında ortaya çıkmaktadır. Bu noktada sapma, din olarak İslam'ı kabul etmelerine rağmen, her bir mezhebin, ayetlerin zahirlerine dayandırdıkları yorumlarıyla, kendilerini hak diğerlerini ise batıl görmelerini ifade etmektedir.⁴⁸ Son tahlilde terminolojik olarak zeyğ kavramıyla, müteşâbih ifadelerin tevlindeki yanlışlıktan kaynaklan sapma ve dinden uzaklaşma kastedilmiştir.⁴⁹

1.2. Kur'ân'da Zeyğ Kavramıyla Anlam İlişisine Sahip Olan Kelimeler

1.2.1. Yakın Anlamlı Kelimeler

Dinin emir ve yasaklarından yüz çevirmeye sebep olan beşerî amiller, Kur'ân'da, daima, kişinin idrak merkezi olan kalple birlikte zikredilmişlerdir.⁵⁰ Nazari ve ameli çeşitli boyutları bulunan bu amiller, kelime formları itibariyle, zeyğ kavramıyla yakın bir anlam ilişkisine sahiptir. Zira, zeyğ kelimesi de dâhil olmak üzere bütün bu kelime formları, Kur'ân'da, eylem ve söylem itibariyle kınanan, hatta dini tahrif etmeye çalışmaları sebebiyle lanetlenen ve cehennemlik oldukları bildirilen kişileri nitelemek üzere kullanılmışlardır. Fakat, kalbin, hangi seviye ve içerikte bir olumsuzluğa sahip olduğunu bildirme konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Örneğin zeyğ ve rayb daha düşük seviyede bir olumsuzluğa işaret ederken,⁵¹ hatm ve kasve olumsuzluğun nihayetini bildirmektedir. Kasve ve hatm boyutundaki kalp, artık bütün iyilikler için kapalı,

⁴⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mecdî Baslum, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/309 vd.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/310.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 4/14 vd.

⁵⁰ Ramazan Biçer, "Maturîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 41-59.

⁵¹ Yener Öztürk, *Kur'ân'da Kalp ve Mühürlenmesi*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2003), 111.

her türlü günah ve kötülük için ise açık ve hazırdır.⁵² Dolayısıyla zeyğ kavramının kalpteki ne tür bir olumsuzluğu dile getirdiğini tespit edebilmek için, öncelikle, içerik olarak ona yakın kavramların belirlenmesi, lügavî açıdan ve Kur'ân içerisinde, sahip oldukları anlamların ortaya konulması gerekmektedir.

Tespitlerimize göre, Kur'ân-ı Kerim'de kalbin olumsuz vasfı olarak zikredilen kelimeler şunlardır: Lâhiye (لاهيية),⁵³ ğill (غل),⁵⁴ rayb (ريب),⁵⁵ hamiyye (حمية),⁵⁶ ğamrah (غمره),⁵⁷ maraz (مرض),⁵⁸ ğulf (غلف),⁵⁹ 'a'mâ (اعمي),⁶⁰ reyn (رين),⁶¹ kasve (قسوة),⁶² ve aynı anlamı ifade etmek üzere hatm (ختم) ve tab' (طبع).⁶³ Şimdi biz az önce dile getirdiğimiz anlayış çerçevesinde bu kelimeleri incelemek ve zeyğ kavramıyla olan anlam farklarını ortaya koymak istiyoruz.

Lâhiye (Geçici Hevesler Peşinde Koşma):

Bir şeyi zihinden silmek, unutmak, meşgul olmak ve düşünmemek⁶⁴ gibi lügat manaları bulunan "lâhiye" kelimesi, Kur'ân'da kalbin olumsuz niteleyeni olarak sadece bir yerde geçmekte⁶⁵ ve burada kıyametin haberini alaycı bir üslupla karşılayan inkârcıların haleti ruhiyesini tasvir etmektedir. Buna göre indirildiği dönemde Kur'ân'ı inkâr eden, fakat O'nun öğretisine karşı tutarlı bir eleştiri getiremeyen müşrikler,⁶⁶ Hz. Peygamber'in kendileri gibi ölümlü bir fani olmasından hareketle, O'na indirilen vahyi ve bu vahyin içeriklerini "sihir" yakıştırmalarıyla alaya almışlardır. İşte lâhiye kavramı, inkârcıların bu alaycı tavırlarını ve bu tavır üzerine inşa ettikleri hayat tasavvurlarının aslını ortaya koymaktadır.⁶⁷

⁵² Sadık Kılıç, *Kur'ân'da Günah Kavramı*, (Konya: Hibaş Yayınları, 1984), 168.

⁵³ el-Enbiyâ 21/3.

⁵⁴ el-A'râf 7/43; el-Hicr 15/47; el-Haşr 59/10.

⁵⁵ et-Tevbe 9/45, 110.

⁵⁶ el-Fetih 48/26.

⁵⁷ el-Mü'minûn 23/63.

⁵⁸ el-Bakara 2/10; el-Mâide 5/52, el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/125; el-Hâc 22/53; en-Nûr 24/50; el-Ahzâb 33/12-32, 60; Muhammed 47/20, 29; el-Müddessir 74/31.

⁵⁹ el-Bakara 2/88; en-Nisâ 4/155; el-En'âm 6/25; el-Kehf 18/57; el-Hadîd 41/5.

⁶⁰ el-Bakara 2/171; el-İsrâ 17/72; el-Hâc 22/46; er-Rad 13/19.

⁶¹ el-Mutaffifîn 83/14.

⁶² el-Bakara 2/74; el-En'âm 6/43; el-Hadîd 57/16; ez-Zümer 39/22.

⁶³ el-Bakara 2/7; el-En'âm 6/46; eş-Şûrâ 42/4; el-Câsiye 45/23.

⁶⁴ İbn Fâris, "lhv", 795; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, "lhv", *Muhtâru's-sihâh*, nşr. Yusuf eş-Şeh Muhammed, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 286; İbn Manzûr, "lhv", 15/259.

⁶⁵ el-Enbiyâ 21/3.

⁶⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal- Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 3/646.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'*, 16/223.

Ğill (Boş ve Yersiz Düşüncelere Kapılma)

Hainlik etmek, aldatma, hile, gizli nefret, garez ve kin beslemek⁶⁸ şeklinde sözlük anlamlarına sahip olan ğill kelimesiyle ilgili dilciler şöyle demişlerdir: “İnce ve latif olduğu için gönlün içine nüfuz eden şeydir.”⁶⁹ Ağaçların arasından kayıp giden suya ğalel veya ğill,⁷⁰ iç elbiseye de ğilâle denilmesi⁷¹ kelimenin, gizlenmek ve saklanmak manalarına sahip olduğunu göstermektedir.⁷² Hile ile çok sinsî günahlara bulaşmak manasına gelen ğulûl kelimesi de bu köktendir.

Ğill kelimesiyle Kur’ân-ı Kerim’de, kibirleri sebebiyle, kendilerine yapılan daveti, başlarını arkaya doğru çevirerek reddeden ve bu sebeple önlerine ve arkalarına engeller çekilerek anlamaktan yoksun bırakılan inkârcılar anlatılmaktadır.⁷³ Kelimenin Â’raf sûresi 157 ve Ra’d suresi 5. ayetlerdeki kullanımlarıyla, tahrif edilmiş inanç sistemlerine saplanıp kaldıkları için Hz. Peygamber’in çağrısına kulaklarını tıkayan Yahudi ve Hıristiyanlar ile atalarından devraldıkları komformist hayat tarzını ısrarla sürdürmek isteyen müşriklerin ruhsal tutsaklıkları dile getirilmiştir.⁷⁴

Rayb (Şüphelenme)

Şüphe içerisinde olmak, zannetmek ve itham etmek⁷⁵ gibi lügat manaları bulunan rayb kelimesi, Kur’ân-ı Kerim’de vahyin kaynağı,⁷⁶ kıyametin vukuu,⁷⁷ haşr,⁷⁸ hesaba çekilme,⁷⁹ cennet ve cehennem⁸⁰ gibi gayb meselelerinde kendilerini ikna edememiş kimseleri tanımlamaktadır. Bu nitelermeye sahip olan kişiler, inançlar konusunda sürekli bir kuşku halindedirler ki, kavramın kalple ilişkisi burada ortaya çıkmaktadır. Zira kalp, gaybi hakikatlerin mahalli olarak tarif edilmiştir.⁸¹ Dolayısıyla bu nitelermeye, inanılması gereken meselelerle

⁶⁸ Cevherî, “ğill”, 5/1784; Râzî, “ğill”, 229; İbn Manzûr, “ğill”, 11/499 vd.

⁶⁹ Râzî, “ğill”, 229.

⁷⁰ Ezherî, “ğill”, 8/24; Cevherî, “ğill”, 5/1784; Ahmed Rıza, *Mu’cemü metnû’l-Luğâ*, (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayat, 1960), 4/317.

⁷¹ İbn Manzûr, “ğill”, 11/502.

⁷² Süleyman Ateş, “Ğill-Ağlâl”, *Kur’ân Ansiklopedisi*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 7/68 vd.

⁷³ Yâsin 36/8.

⁷⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 2/484.

⁷⁵ İbn Manzûr, “ryb”, 1/442.

⁷⁶ el-Bakara 2/23; Hud 11/62-110; İbrahim 14/9; el-Mü’min 40/34; el-Fussilet 41/5; eş-Şûra 42/14.

⁷⁷ el- Mü’min 40/59; el-Câsiye 45/32.

⁷⁸ el-Hâc 22/5.

⁷⁹ et-Tevbe 9/45.

⁸⁰ es-Sebe 34/54.

⁸¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3/2.

ilgili, kalbin içine düştüğü güvensizlik hali anlatılmaktadır. Öyle ki bu hal sahibini tüketecek ve harap edecek boyuttur.⁸²

Hamiyye (Büyüklik Duygusu)

“Hamy” kökünden gelen hamiyye kelimesi; ateş ve güneş gibi dış faktörler veya beden ısısından kaynaklanan sıcaklık veya kızgınlık anlamına gelmektedir.⁸³ Tepkisini çekecek bir olay karşısında, insanın iç dünyasında uyanan öfkeye hamiyyet denilir.⁸⁴ Aslında bu kelime, tek başına kullanıldığında, yüce şahsiyetlerin manevi değerleri koruma konusundaki hassasiyetine işaret ederken, cahiliyye kavramıyla bitiştiğinde olumsuz bir anlam kazanmakta ve bilinçsizce oluşan öfke ve gururu dile getirmektedir. Hamiyye kavramının kalple ilişkili olarak Kur'ân-ı Kerim'de zikredildiği yer, Fetih suresinin 26. ayetidir. Müfessirlere göre bu kavramla, Hudeybiye anlaşmasının metnine, besmele ifadesini yazılmasına şiddetle karşı çıkan müşriklerin, İslam'a dönük düşmanlıkları ve kendi batıl inançlarına, taassup seviyesindeki bağlılıkları anlatılmaktadır.⁸⁵

Ğamrah (Aymazlık)

Ğamrah kelimesi sözlüklerde; bir şeyin izini silmek, örtmek, his ve duygunun gönlü kaplaması⁸⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim Mü'minûn suresinde kalple ilişkili olarak zikredildiği “*Bilakis onların kalpleri bundan habersizdir*”⁸⁷ ifadesinde, sözlükteki anlamlarını tazammum edecek şekilde kullanılmıştır.⁸⁸ Bu kelimeyle Kur'ân'da, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu mesaj karşısında, şaşkınlığa düşmüş olan insanların bocalamaları ve kalplerini örten cehalet sebebiyle bu mesaja karşı çıkışları anlatılmaktadır.⁸⁹

Maraz (Hastalanma)

Hastalıklı olmak, zayıflıktan bir deri bir kemik kalmak şeklinde lugavî anlamları bulunan maraz kelimesi, bedensel durumlara işaret ettiği gibi, arap örfünde

⁸² et-Tevbe 9/45, 110.

⁸³ İbn Manzûr, “hmy”, 14/199; Zebîdî, “hmy”, 38/479.

⁸⁴ Ateş, “Hamiyet”, 7/261-262.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/252; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi'tüTürâsi'l-Arabiyyi, h. 1420), 28/84 vd.; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah Nemr-Osman Cuma-Süleyman Müslim Hıraş, (Riyad: Dâru Tayyibeti'n-Neşr, 1997), 7/321.

⁸⁶ İbn Fâris, “ğmr”, 4/393; İbn Manzûr, “ğmr”, 5/30; Serdar Mutçalı, “ğmr”, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 634.

⁸⁷ el-Mü'minûn 23/63.

⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/134.

⁸⁹ ez-Zâriyât 51/11; el-Mü'minûn 23/54-63.

manevi halleri ifade etmek içinde kullanılmıştır.⁹⁰ Nitekim ayın ve yıldızların ışığının görülmediği geceye Araplar, leyletün meradatün (karanlık gece) demişlerdir.⁹¹

Maraz (hastalık) kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de kalple ilişkili olarak zikredildiğinde, şüphe ve nifak dolayısıyla, yakînî bilgiden mahrum kalma durumunu ifade eder. Kalbin bu hasletle nitelenmesinin sebebi ise, şüpheye bağlı inkârdır ki, bu hal sahibinde Allah ve mü'minleri aldatma çabası,⁹² hakikatten yüz çevirme,⁹³ rahatlığa düşkünlük,⁹⁴ ümitsizlik,⁹⁵ ve nefsanî arzulara uyma şeklinde tezahür etmektedir.⁹⁶ Kur'ân'da geçtiği haliyle bu seviyedeki bir kalbin artık geri dönüş ihtimali bulunmamaktadır. Zira ortaya konulan hiçbir delil, kul olma gerçeğini kendisine hatırlatmaz.⁹⁷

Ğulf (Perdelenme/ Örtülü olma)

Ğulf, "ağlef" in çoğuludur. Ağlef, ğulfe veya ğılafdan, kabuklu yani sünnetsiz ya da kılıflı, yosun tutmuş, duyarlığını yitirmiş demektir.⁹⁸ Herhangi bir şeyin üzerini örten nesneye de ğılâf denmiştir.⁹⁹ Kur'ân'da iki defa zikri geçen ğulf kelimesi her iki bağlamda da İsrail oğullarını tanımlamaktadır. Zira onlar, kalplerinin bilgiyle dolu (ğulf) olduğunu söyleyerek, kendilerini, peygamberlerin vazettiği ilkelerden müstağni saymışlar ve onların davetlerini kabul etmemişlerdir.¹⁰⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, İsrâiloğulları'nın ğulf iddiasında, iki mananın bulunduğunu söylemektedir. Birincisi, bilgi sebebiyle tekebbür, ikincisi ise idrak/kalplerinin üzeri örtülü olduğu için herhangi bir davetin onlara tesir etmemesidir.¹⁰¹

A'mâ (Körleşme)

Farklı formlarıyla birlikte, Kur'ân'ın pek çok yerinde zikri bulunan bu kelimeyle, hakikat karşısındaki duyarsız ve anlamaktan yoksun olan kimselerin halleri anlatılır.¹⁰² Böyle kimseler, imana sevk eden bütün deliller açık şekilde ve tafsilatıyla önlerine serilmiş olsa da bakış açılarında oluşan körlük sebebiyle

⁹⁰ Öztürk, *Kur'ân'da Kalp*, 109.

⁹¹ İbn Manzûr, "mrd", 7/231-232.

⁹² el-Bakara 2/10.

⁹³ el-Mâide 5/52.

⁹⁴ Muhammed, 47/20.

⁹⁵ el-Enfâl 8/49.

⁹⁶ el-Ahzâb 33/32.

⁹⁷ et-Tevbe 9/125.

⁹⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 1/345.

⁹⁹ Taberî, *Câmi'*, 2/327; İbn Manzûr, "ğlf", 9/271 vd.

¹⁰⁰ Bk. el-Bakara 2/88; en-Nisâ 4/155.

¹⁰¹ Yazır, *Hak Dini*, 3/118.

¹⁰² el-Maide 5/70-71; el-Ârâf 7/64; el-Furkân 25/73; en-Neml 27/6; el-Fussilet 41/7.

anlayamaz ve iman edemezler. Göze izafe edilmekle birlikte, kavramın dile getirdiği asıl husus, bir idrak vasıtası olarak, kalbin kör oluşudur. Hâc suresinde bu durum şu şekilde vuzuha kavuşturulmuştur: “*Peki, yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı ki, orada olup biteni kalpleri kavrasın ve kulakları işitsin? Ne var ki, onlarda kör olan gözler değil; kör olan, göğüslerdeki kalpler!*”¹⁰³ Kalbin burada zikredilen körlük vasfı, onun iyiyi kötünden ayıracağı bir vasfı olarak, basiretten yoksun olmasıdır ki, Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) bu yoksunluğu, ilmi yoksunluk olarak izah etmiştir.¹⁰⁴

Reyn (Paslanma)

Kirlenmek, bozulmak, paslanmak ve perdelenmek¹⁰⁵ gibi lügat anlamlarına sahip olan reyn kelimesi, tanımladığı nesnenin, kendisinde gerçekleşen dezenformasyon ve işlevsizliğe işaret etmektedir. Nitekim kılıç ve ayna gibi araçların fonksiyonlarını ortadan kaldıran şeye, reyn denilmiştir.¹⁰⁶ Istilâh olarak ise; duygu, düşünce ve eylem olarak günahların ifsat edici yüküne maruz kalmış olan kalbin, anlama vasfını yitirerek, hayrı ve şerri, iyi ile kötüyü ayıramaz hale gelmesidir.¹⁰⁷

Kasvet (Katılık)

Sözlüklerde katılık, sertlik, kabalık, inatçılık ve hoşgörüsüz olma vb.¹⁰⁸ anlamları bulunan kasvet ifadesi, kalple birlikte kullanıldığında onun, rahmet ve şefkatten uzak oluşunu bildirir. Nitekim, İslâm'ın rahmet yüklü mesajlarına karşı, hiçbir yumuşama göstermeyen ve O'nu daima şiddetle karşılayan kimselerin ruh halleri, çoğunlukla bu kelime ile karşılanmıştır.¹⁰⁹ Kur'ân'da katı kalpliliğin nedenleri olarak; zikirden yüz çevirmek,¹¹⁰ dine kayıtsız kalmak,¹¹¹ yaptıkları işleri güzel görmek¹¹² ve sözden dönmek¹¹³ vb. haller zikredilmektedir. Bu haller, dini terminolojiye göre, büyük bir cezayı gerektirmektedir. Ancak, yine de kasvet durumu kişinin kötülükteki son haline işaret etmez. Henüz onunla ilgili nihai

¹⁰³ el-Hâc 22/46.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtiḥ*, 23/234.

¹⁰⁵ İbn Fâris, “ryn”, 2/470; İbn Manzûr, “ryn”, 13/192; Zebîdî, “ryn”, 35/130; Hüseyin Atay, “ryn”, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, (Ankara: Hilal Matbaası, 1963), 837.

¹⁰⁶ İbn Sîde, *el-Muhkemü ve'l-mühîtu'l-â'zam*, nşr. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 10/303.

¹⁰⁷ el-İsfehâni, “ryn”, 383.

¹⁰⁸ İbn-i Manzûr, “ksv”, 15/181.

¹⁰⁹ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 175.

¹¹⁰ ez-Zümer 39/22.

¹¹¹ el-Hadîd 57/16.

¹¹² el-En'âm 6/43.

¹¹³ el-Mâide 5/13.

hüküm verilmemiştir. Zira Mâide suresinin 13. ayetinde de anlatıldığı üzere, Yüce Allah, Hz. Peygamber'den böyle kimseleri affetmesini istemiştir.

Hatm/Tab' (Mühürlenme)

Tab' kelimesiyle benzer manalara sahip olan hatm kelimesi, sözlüklerde, içine bir şey girip çıkmaması için kabin ağzını toprak veya mum gibi şeylerle örtmek şeklinde tarif edilmiştir.¹¹⁴ Kelimenin ayrıca mühürlemek manası da bulunmaktadır ki, "mektubu veya kapıyı mühürledi" ifadeleri bu anlamdadır.¹¹⁵ Mühürleme anlamıyla hatm kelimesi fiziki nesnelere için olabildiği gibi, manevi anlatımları ifade etmek için de kullanılabilir. Bu ikinci tür kullanım, isyan ve günahları sebebiyle, idrak etme yetisini tamamen yitirmiş insanlar için yapılmaktadır.

Mühürlenmenin mahalli, Kur'ân'da kalp, kulak ve ağız olarak geçmektedir. Yakın manalara gelen bu kullanımlarda, kalbin mühürlenmesiyle, vahyin anlamını kavramak ve âyetleri üzerinde tefekkür etmekten engellenmiş olmak kastedilir.¹¹⁶ Bu yönüyle hatm, inançsız kişiliğin son noktasını ifade etmektedir. İbn-i Kesir'in (öl. 774/1373) ifadesiyle, Yüce Allah'ın mühürlenmiş olarak vafettiği kişilerin kalbine artık iman ulaşmaz.¹¹⁷

1.2.2. Zıt Anımlı Kelimeler

Önceki kısımda incelediğimiz ve anlam bakımından zeyğ kavramına yakın olan kelimeler, nasıl ki düşünce ve davranış yönünden kalpteki olumsuzluğu betimlemişlerse, selim,¹¹⁸ münîb,¹¹⁹ mutmain,¹²⁰ gibi kavramlar da Kur'ân'da, ilahi hakikatlere inanmaya ve bu hakikatlerin hayata aktarılmasına, gönülden razı olmuş kalbin, olumlu vasıfları olarak zikredilmişlerdir. Ki dini terminolojide kalp, gerçek değerini az önce zikrettiğimiz olumlu vasıflarla sahip olduğunda kazanmaktadır. Kur'ân'da bu kelimelerle, öncekilerin aksine, Tanrı, insan ve âlem ilişkisini, tam bir dengeyle yürüten insanların hali tasvir edilmektedir.

Selîm

Anlam bakımından zeyğ kavramıyla karşıtlık arz eden kavram grubunun içinde yer alan selim kelimesi, ilk harfi kesralı veya fethalı olmak üzere, s-l-m (سَلِمَ)

¹¹⁴ İbn Manzûr, "htm", 12/163; Zebîdî, "htm", 32/41.

¹¹⁵ Ahmet Muhtar Ömer, "htm", 1/613.

¹¹⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib, (Arabistan: Mektebetü Nizâr, h. 1419), 1/41.

¹¹⁷ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru İbn-i Kesir*, nşr. Sami b. Muhammed Selame, (Arabistan: Dâru Tayibetî'n-Neşr, 1999), 1/175.

¹¹⁸ eş-Şuarâ 26/89; es-Saffât 37/83-84.

¹¹⁹ el-Kâf 50/33.

¹²⁰ el-Bakara 2/260; Âl-i İmrân 3/126; er-Râd 13/28.

kökünden türeme bir ismi fail olup, sözlüklerde sulh içinde olmak, ayıplardan beri olmak ve teslim olmak gibi manalara gelmektedir.¹²¹ Kur'ân'da ise, gayr-i meşru arzuları reddeden ve gönülden gelen bir istekle Yüce Allah'a ve O'nun dinine teslim olan bir kalbi ve onun sahibini tanımlamaktadır. Tefsirlerde selim kelimesiyle şek ve şirkten uzak oluş anlatılmıştır.¹²² Râzi ise bu kelimeyle kalbin cehalet ve kötü huylardan ari oluşunun kastedildiğini söylemiştir. O'na göre kalbin nitelikleri ilim ve güzel huydur.¹²³ Dolayısıyla bu iki niteliğin sonuçlarını inkâr etmeyen kalp, selim vasfını haizdir ki, Kur'ân-ı Kerim'de, selim kalpli insan tipinin ideal bir modeli olarak, akli sorgulamalarla hakka vasıl olduğu anlatılan İbrahim peygamberin¹²⁴ gösterilmesi akıl/ilim ve selim kalp arasında bir ilişkiye işaret etmektedir.

Münib

Münib kelimesi Kur'ân'da, saygı duyulmayı gerektiren haklarına riayet ederek, Yüce Allah'ı veli edinen, O'nun celal ve azameti karşısında mütevazı olan ve hevasını terk ederek nefsinin koruyan kimsenin vasfı olarak zikredilmiştir.¹²⁵ Kâf suresinin 33. ayetinde zikredildiğine göre, bu kavram, içeriğini, haşyet duygusu ile kazanmaktadır. Zira huşu, muhatabın tüm azametinden haberdar olmak demektir ki bu durum, Kur'ân-ı Kerim'de, Yüce Allah ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim *"Allah'tan, ancak âlimler korkar/haşyet duyarlar"*¹²⁶ ve *"Eğer biz Kur'ân'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan (haşyet) baş eğmiş, paramparça görürdün"*¹²⁷ şeklindeki ayetler, haşyet duygusunun kaynağının Yüce Allah olduğunu göstermektedir.

Huşûnun sebepleri olarak Kur'ân'da, ilim¹²⁸ ve iman¹²⁹ gösterilmiştir ki, onun, asıl kavramımız olan münib ile ilgisi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Allah'a yönelme ve teslim olma huşû ile olursa o zaman münib vasfını kazanmaktadır. Zira Kur'ân'da, bir başka korkudan daha bahsedilmiştir. O da öznesi, bazen kıyamet, bazen cehennem, bazen de insan olan korkudur.¹³⁰ Böyle bir korku, korkuların azametinden değil, kişinin zafiyetinden kaynaklanmaktadır. Oysa

¹²¹ İbn Fâris, "slm", 469; Cevherî, "slm", 5/1951.

¹²² Taberî, *Câmi'*, 19/366; İbn Ebu Hâtim, *Tefsîr*, 8/2783; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/308.

¹²³ Râzi, *Mefâtiḥ*, 24/517 vd.

¹²⁴ el-En'âm 6/76-77-78-79.

¹²⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/21.

¹²⁶ el-Fâtır 35/28.

¹²⁷ el-Haşr 59/21.

¹²⁸ el-İsrâ, 17/109; el-Fâtır, 35/28.

¹²⁹ el-Kâf, 50/33.

¹³⁰ Bk. el-Ankebût, 29/33; en-Nur, 24/37; el-Fussilet, 41/30.

huşu, ontolojik bir şuur halidir ve doğrudan Allah'ın azametini idrak etmekle ilgilidir. Ve ancak böyle bir korku, kişinin gönül gözünün açılmasına sebebiyet verir ve derin bir saygıyla onu Yüce Yaratıcı'sına yöneltebilir.

Mutmain

Mutmain kelimesi طمأن rubâî kök fiilinden kalp olunmuş¹³¹ اطمئن mastarının ismi failidir ve sözlüklerde “sükûnet, huzur, güven, nefsin korkudan emin olması, ehlileşmek ve bir yeri vatan edinmek” şeklinde tarif edilmiştir.¹³² Kur'ân-ı Kerim'de kalbin olumlu bir niteliği olarak zikredilen bu kavramın, anlam alanını iyi bir şekilde tespit edebilmek için, vecel (ürperme) ve sekine kavramlarıyla birlikte ele alınması gerekmektedir. Zira aynı şekilde Kur'ân'da, kalbe ait olumlu nitelikler olarak takdim edilen bu kavramların, mutmain kavramıyla tamamlayıcı bir anlam ilişkisi bulunmaktadır.

Farklı formlarda Kur'ân'da zikri bulunan¹³³ “vecel” kavramı, lügatlerde, kişiyi, farkında olduğu bir korkunun kaplaması, olarak tarif edilmiştir.¹³⁴ Dînî terminolojide bu korku, Yüce Allah'tan kaynaklanmaktadır ki O'ndan korkmak, iki türlü olur: İliki, vereceği azaptan; diğeri ise, O'nun kudret ve azametinden.¹³⁵ Vecel kavramının ifade ettiği korku ise, ikinci türle ilgilidir. Bu vasfa sahip olan kalp, Yüce Allah'ın azametini idrak ettiğinden, O'na karşı hata işlemekten çok korkar. Şayet, herhangi bir meselede ihtilafa düşerse, tam bir teslimiyetle Allah'a yönelir ve bütün işlerini O'na havale eder.¹³⁶

Sükûn kökünden gelen sekine ise, vakar, temkin, sebat, huzur, güven ve gönül rahatlığı gibi lügavi anlamlara sahiptir.¹³⁷ Dil bakımından hareketin zıddını dile getiren bu kelimeyle, korkuyu giderip gönül yatıştıran psikolojik durum kastedilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de bu durum iman ve zikirle irtibatlandırılmıştır¹³⁸

¹³¹ İbn Manzûr, “tmn”, 13/267-268; Zebîdî, “tmn”, 35/356.

¹³² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, “tmn”, *Kitâbü'l-ayn*, nşr. Mehdî Mahzûmî, (Mısır: Mektebetü'l-Hilal, ts.), 7/442; İbn Manzûr, “tmn”, 13/267-268; Muhammed Hasan Cebel, *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessilü li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 3/1356.

¹³³ M. Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'an*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1988), 834.

¹³⁴ İsfehâni, “vcl”, 855.

¹³⁵ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Anadolu Yayınları, 1987), 5/2324-2325.

¹³⁶ M. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, çev. Mehmet Baydaş, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 5/327-330.

¹³⁷ Mehmet Yaşar Soyalan, *Elmalılı Tefsirinde Kur'anî Terimler ve Deyimler*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003), 287.

¹³⁸ er-Ra'd 13/28.

ki sekine ve itminan arasındaki özdeşlik ve irtibat bu noktada ortaya çıkmaktadır.¹³⁹

Yukarıda vecel ve sekîne kavramlarına dair yapılan açıklamaları, Rad suresi 29. ayette zikredilen “mutmain kalp” ifadesiyle birlikte düşündüğümüzde anlamaktayız ki, bu üç hal de, Allah'ı anmak ve O'na tam anlamıyla teslim olmakla ilgilidir. Bu ise ancak, en büyük zikir olan Kur'an'a bağlanmakla elde edilmektedir. Zira Kur'an, üstün manalara ve metafizik anlatımlara sahip mu'ciz lafızlarıyla, öncelikle, kendisini okuyan kimselerin kalplerini ürpertmekte, sonra dile getirdiği bu ürpertici hakikatler ile fitrat arasında bağ kurarak onları sükûnete erdirmektedir. Böylelikle kişi, korku ve şüphelerden arınarak tam bir itmi'nana kavuşmaktadır.

1.3. Kur'an'da Zeyğ Kavramı

1.3.1. İman Hakikatlerinden Sapmak

İnsan bilgisi, bütün boyutlarıyla varlığı anlama ve onu tanımlama konusunda sınırlılık arz etmektedir. Özellikle Allah, melek ve cin varlıklar, ahiret, cennet ve cehennem gibi metafizik yaşam formları ve ruhun hakikati ve mucize gibi olgular, aşkın bir gerçekliğe sahip olduklarından, insanoğlu, kendi kapasitesi ile bu alanların nesnel bilgilerine ulaşma imkânından yoksun bulunmaktadır. Durum böyle olmasına rağmen, insan yine de bu alanlarla ilgili, sahih bir anlayışa sahip olmakla sorumlu tutulmuştur. Onun, bu imkânı elde edeceği yegâne kaynak ise, içeriği Allah tarafından belirlenen ve peygamberler aracılığıyla kendisine ulaştırılan ilahi bilgidir.¹⁴⁰ Nitekim bu durum indirilen ilk ayetlerdeki “[insana] kalemi kullanmayı öğreten, insana bilmediğini belleten”¹⁴¹ ifadeleriyle açık bir şekilde bildirilmiştir. Bu ayetlerde zikredilen “kalemle öğretme” ifadesi, insanın, aktarılan düşünce ve tecrübeleri yazı yoluyla öğrenme imkânına, “bilmediğini belleten” ifadesi ise, salt akıl ile kavranamayan fizik ötesi bilgileri, Allah'tan gelen vahiy yoluyla elde edebileceğine işaret etmektedir.¹⁴² Ki burada bahsedilen ikinci tür bilgi, inanılması gereken hakikatlerle ilgilidir.

Şüphesiz inanç, en temel insani ihtiyaçtır. Bunun en açık delili, ilk günden itibaren, bütün insanların, öyle ya da böyle bir inanca sahip olmalarıdır. İnsanın inanma ihtiyacıyla ilgili farklı görüşler bulunmakla birlikte,¹⁴³ dinî terminolojide

¹³⁹ Ateş, “Sekine”, 18/510 vd.

¹⁴⁰ Alparslan Açıkgenç, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 14.

¹⁴¹ el-Alak 96/4-5.

¹⁴² Esed, *Kur'an Mesajı*, 3/1287-1288.

¹⁴³ Bk. Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 69-71.

bu durum, onun fitratına bağlanmıştır.¹⁴⁴ Bu sebeple, imanın içerik ve hakikati bizzat, fitratı bahşeden Allah tarafından belirlenmektedir. O, bu bilgileri, seçtiği kullar aracılığıyla insanlara ulaştırmakta ve onlardan, bu bilgileri, nasıl bildirdiyse o şekilde kabul etmelerini istemektedir. Fakat insan yaşamının başlangıcından itibaren devam eden bu süreç her defasında vahyin, dolayısıyla iman hakikatlerinin tahrifatıyla sonuçlanmıştır. Kur'ân'da zikredilen tekrar tekrar peygamber gönderme gerçeği¹⁴⁵ bu durumu ispat eder niteliktedir.

Kur'ân-ı Kerim'de insanı, din ve iman hakikatlerini tahrifata yönelten en önemli saik olarak zeyğ kavramı zikredilmiştir. Kavramın geçtiği Âl-i İmrân suresi 7. ayetinin nüzul sebebine baktığımızda, ayette dile getirilen “*kalblerinde eğrilik bulunanlar*” ifadesiyle, Hıristiyan ve Yahudilerin tanımlandıklarını görmekteyiz.¹⁴⁶ Peygamberleri yalanlama ve dini tahrif etme konusunda, tarihsel şöhretleri bulunan bu kesimler, kendi dinlerini tahrif ettikleri gibi, bu durumu düzeltmek için gönderilmiş olan Kur'ân'ın, ihtiva ettiği metafizik hakikatleri tartışmaya girişmişlerdir. Ortaya attıkları iddialar, her defasında, münazaraya tutuştukları Hz. Peygamber tarafından, yine Kur'ân'dan getirilen cevaplarla çürütülmüş ve boşa çıkarılmış olmasına rağmen, onlar, bu cevapları tevil ederek kendi istedikleri manalara irca etmek istemişlerdir.

Hıristiyan ve Yahudilerde görülen eğri (zeyğ) kalpliliğin nasıl tezahür ettiğine dair Kur'ân-ı Kerim'de pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetleri incelediğimiz de görmekteyiz ki onlar; muhkem ayetleri inkâr ederek Yüce Allah'ın sıfatlarını çirkin ve yakışsız bir te'vile tabi tutmuşlardır. İlk günahı bağışlamaktan aciz olmak, çocuk edinmek (tevlid), bedene bürünüp görünmek (tecessüd) gibi Yüce Allah hakkında düşünülmesi caiz olmayan şeyleri, iftirayla O'na ifade ederek, din ve inançlarını tahrif etmişlerdir.¹⁴⁷

1.3.2. Dini Hakikatlerle İlgili Şüphe ve Çelişkiye Düşmek

Kur'ân'da insan yaşamına dair en temel belirleme, onun yoktan var edilen¹⁴⁸ bir varlık olduğu şeklindedir. O çeşitli nimetlerle donatılarak¹⁴⁹ bir süreliğine gönderilmiş olduğu hayatta çeşitli sınamalara tabi tutulacak;¹⁵⁰ iman etmesi ve

¹⁴⁴ er-Rûm 30/30.

¹⁴⁵ eş-Şu'arâ 26/196.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmi'*, 6/187; İbn-i Ebi Hâtim, *Tefsir*, 2/594-595; Bedreddin Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2003), 1/125.

¹⁴⁷ Yazır, *Hak Dini*, 2/301.

¹⁴⁸ Meryem 19/67.

¹⁴⁹ el-İnfitâr 87/7-8; el-Beled 90/8-9-10.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/142; el-Ankebût 29/1-2.

yararlı işler yapması ve sabrederek nefsini temiz tutması halinde ebedi nimetlere kavuşacaktır.¹⁵¹

İnsanlığın sınındığı önemli hadiselerden bir tanesi de savaştır ki, zeyğ, kalbin olumsuz bir niteleyeni olarak böyle bir bağlamda tezahür etmektedir. Kur'ânda kavramın bu bağlamda zikredildiği Tevbe suresi 117 ve Ahzâb suresi 10. ayetler olmak üzere iki yer bulunmaktadır. Tevbe suresi 117. ayette oldukça zor şartlar altında gerçekleştirilen Tebük seferi konu edilmiş ve zeyğ kavramı burada zorluk sebebiyle sefere katılmakta tereddüt gösteren ve sahte mazeretlerle Hz. Peygamber'den ayrılmak isteyen kişilerin kalbi durumlarını tanımlamıştır.¹⁵² Hendek savaşı hakkında nazil olan Ahzâp suresi 10. ayetinde ise kavram, yüz yüze gelinen sıkıntının fazla olması sebebiyle, daha derin bir çelişkiyi dile getirmektedir. Şöyle ki, bu savaş, Medine'den çıkartılan Beni Nadir Yahudilerinin kışkırtma ve teşvikleriyle, başta Mekkeliler olmak üzere, birçok kabilenin iştirak ettiği ve birleşerek müslümanlara saldırdığı bir savaştır.¹⁵³ Medine'ye ulaşan düşman orduları, şehrin, geçiş ve saldırı noktalarında kazılmış olan hendeklerle korunmuş olduğunu görünce, etrafa yerleşerek şehri muhasara altına almışlardı. Diğer taraftan, henüz Medine'de yaşayan ve saldırı olması durumunda, şehrin savunmasına katılacaklarına dair, Müslümanlarla anlaşmaları bulunan, Beni Kurayza adındaki Yahudi kabilesini ihanet ve isyana teşvik ediyorlardı. Başlangıçta, buna yanaşmayan Yahudiler, müşriklerin yapmış olduğu büyük vaatler neticesinde, anlaşmalarını bozmuşlardı.¹⁵⁴ Ayetlerde de zikredildiği gibi bu durum, Müslümanları büyük bir sıkıntıya düşürmüş ve şiddetli bir şekilde sarsmıştı. İşte zeyğ kavramı böyle bir manzara karşısında müslüman saflarında ortaya çıkan bir takım duygu ve düşünceleri tarif etmektedir. Bu duygu ve düşünceler, mü'minlerde, Yüce Allah'a güvenmekle birlikte, ağır bir imtihana tabi tutulmaları halinde, tahammül edemeyip sapma korkusu, münâfıklarda ise ümitsizlikleri sebebiyle kaçma ve sığına isteği şeklinde tezahür etmiştir.¹⁵⁵

1.3.3. Dini Mükellefiyetten Yüz Çevirmek

Zeyğ kavramının sapma ve eğrilmene aksine, tam bir ayrılış ve vazgeçiş ifade etmek üzere, Kur'ân'da geçtiği yerler, Sebe suresi 12 ve Saf suresi 5. ayetleridir. Önceki kısımlarda Allah'ın vaadi konusunda içine düşülen şüphe dolayısıyla meydana gelen sapma anlatılırken, bu ayetlerde, tam bir ayrılış dile

¹⁵¹ et-Tîn 95/7.

¹⁵² er-Râzi, *Mefâtîh*, 12/212.

¹⁵³ Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991), 109-110.

¹⁵⁴ Seyyid Ebü'l-Âlâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Heyet, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/395.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/360.

getirilmiştir. İlki olan Sebe suresi 12. ayetinde, Hz. Süleyman'ın emrine amade kılınan cinlerin, emredildikleri şeylerden vazgeçmeleri konu edilmiştir. Aslında cinler insanlar için zararlı olabilecek¹⁵⁶ varlıklar iken, bu ayette geçen "Yanında, Rabbinin ilmiyle iş gören bazı cinler de vardı" ifadesinde bildirildiği üzere, özel bir şekilde Hz. Süleyman'ın (s.a.v) emrine müsahhar kılınmışlar ve O'nun istediği işleri yapmaya mecbur bırakılmışlardır. Dolayısıyla "hangisi emrimizden saparsa ona yakıcı ateşin azabını tattırdık" ifadesindeki zeyğ, eğrilmeden ziyade, azabı gerektiren tam bir ayrılışa işaret etmektedir.

Konuya dair ikinci ayet ise Sâf suresinde yer almaktadır. Bu surenin 5. ayetinde zeyğ kavramıyla; açıktan Hz. Musa'ya cephe alan ve iftiralarla O'nu yalanlayan Yahudilerin durumu anlatılmaktadır. Onlar, Allah'ın elçisi ve O'nun emirlerinin uygulayıcısı olduğunu bildikleri halde "hayâlarının şişkin olduğu",¹⁵⁷ "ey Musa! Onların tanrıları varsa sen de bize böyle tanrı yap"¹⁵⁸, "Sen ve Rabbiniz gidiniz savaşınız"¹⁵⁹ şeklinde sözleriyle Musa peygamberi alaya almışlardır. Bu tavırları sebebiyle, Allah da onların kalplerini layık oldukları biçimde, doğruluktan saptırmıştır ki, buradaki sapma tam bir ayrılışa işaret etmektedir.

1.3.4. Gözün Kayması

Kur'ân'da, zeyğ kavramının, göze ait bir fonksiyon olarak dile getirildiği yer, Necm suresinin 17. ayetidir. Miraç hadisesinin tahkiye edildiği bu ayetlerde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahit olduğu ruhâni sahneler dile getirilmiştir. Ayetlerdeki anlatımlardan açıkça anlaşıldığı gibi, surenin 11. ayetinde "Kalp gördüğünü yalanlamadı" ifadesiyle, kalp gözüyle görmek anlatılıyorken, 18. Ayetteki "göz şaşmadı ve azmadı" ifadesiyle, bizzat baş gözünün görmesi kastedilmiştir.¹⁶⁰ "Göz şaşmadı ve azmadı" ifadesiyle anlatılmak istenen şudur: Hz. Peygamber, olağanüstü görüntü ve sahnelerin yer aldığı bu yolculuğunda, bakışını, yüksek bir teveccüh ve kemal-i dikkat ile çevresinde bulunanlardan ayırarak, davet edildiği asıl maksat üzerinde toplamıştır.¹⁶¹ Yanlış bir bakışla görme sınırını aşmadığı gibi, son derece dikkatli bir şekilde Allah'ı hamd ile tesbih etmişti.¹⁶²

¹⁵⁶ Râzi, *Mefâtih*, 29/198 vd.

¹⁵⁷ Ahzâb suresi 69 ayette Yüce Allah'ın, Hz. Musa'yı, kavminin töhmetlerinden beri kıldığı ifade edilmektedir. Kaynaklarda aktarıldığına göre onların Hz. Musa'ya yönelttikleri ithamlardan bir tanesi de hayalarının şişkin olduğu şeklindedir. Bk. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Musannef*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h. 1409), 6/335 (No. 31848); Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/418; Muhammed b. Abdüddâim Birmâvî, *el-Lâmi'u's-sabih bi şerhi'l-Câmi'l's-sahih*, (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 12/365 (No. 4799).

¹⁵⁸ el-A'râf 7/138.

¹⁵⁹ el-Mâide 5/24.

¹⁶⁰ Derveze, *Tefsîr*, 4/234.

¹⁶¹ Mevdûdî, *Tefhîm*, 6/20.

¹⁶² Yazır, *Hak Dini*, 7/299.

2. Kalp Kavramı

2.1. Kalp Kavramının Etimolojik ve Semantik Anlamları

Dilin günlük pratiğinde kalp kelimesi, mahiyet yönünden birbirinden ayrı olan iki olguyu dile getirmektedir. İlki anatomik yapının önemli bir parçası olan cismânî kalp, diğeri ise bütün his, idrak ve iradenin kaynağı olan, ruhânî kalptir.¹⁶³ Bu ikinci yönüyle o insanın aslı olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde ona, algılama, bilme ve tanıma gibi, insani hasletlerin oluşumuna kaynaklık eden bir asıl olması dolayısıyla, İslam düşünce geleneğinde rabbani latife de denilmiştir.¹⁶⁴ Böyle bir yapının, insanın hakikatine isim olmasının sebebi ise, süratle değişmesi ve halde hale geçebilmesidir.¹⁶⁵ İşte bizim az sonra hakkında bilgiler vereceğimiz kalp, bu ikinci tür olanıdır.

Sözlüklerde bir şeyin altını üstüne getirmek, içini dışına çıkarmak, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek,¹⁶⁶ diğer yöne çevirmek, yoldan döndürmek¹⁶⁷ gibi anlamları bulunan kalp kavramı, literatürde, insanın, diğer canlılardan ayrıldığı, düşünme, anlama ve eşyanın hakikatini idrak etme şeklindeki temel vasıflarını dile getirmektedir. Nitekim “*Kalpleri var ama onunla bir şey anlamıyorlar*”¹⁶⁸ ve “*Akletmek için onlarda kalp yok mu?*”¹⁶⁹ şeklindeki Kur'ânî ifadeler, kalbin hem düşünme eyleminin merkezi olduğunu hem de bu anlamda sorumlu tutulduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple Kelam âlimleri kalbi, imanın mahalli olarak görmüş ve burada tasdik olmadıkça imanın geçerli olmayacağını söylemişlerdir.¹⁷⁰

Bazı müfessirler kalp kavramını akıl olarak düşünmüşlerdir. Örneğin “*Muhakkak bunda kalbi olanlar için bir öğüt vardır*”¹⁷¹ ayetinde zikredilen kalp kavramını, tabiinin büyük müfessirlerinden Mücâhit, akıl olarak yorumlamıştır.¹⁷² Taberî de, (öl. 310/923) aynı şekilde, ayette yer alan kalp ifadesiyle, aklın kastedildiğini söylemektedir.¹⁷³ Diğer müfessirlerden Fahreddin Râzî, ayetteki kalp kelimesini

¹⁶³ İbn-i Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Şifâü's-Sail/Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1984), 133.

¹⁶⁴ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 178.

¹⁶⁵ İsfehânî, “klb”, 681.

¹⁶⁶ İbn Manzûr, “klb”, 1685 vd.

¹⁶⁷ İsfehânî, “klb”, 681.

¹⁶⁸ el-'A'râf 7/9.

¹⁶⁹ el-Hâc 22/46.

¹⁷⁰ Ebu'l-Yûsuf Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988), 209.

¹⁷¹ el-Kâf 50/37.

¹⁷² Kurtubî, *el-Câmi'*, 23/17.

¹⁷³ Taberî, *Câmi'*, 22/372.

unutmayan bir akıl olarak tevil ederken¹⁷⁴ Gazzâlî (öl. 505/1111) ise daha farklı bir bakış açısı geliştirerek, gerçekte akıl ile kalbin aynı şey olduğunu düşünmüş ve insanı, diğer canlılardan ayrılan vasıflarıyla dile getirmek söz konusu olduğunda, ona, bazen akıl, bazen kalp, bazen ruh, bazen ise nefis dendiğini söylemiştir.¹⁷⁵ O'na göre kalp bir bilgi kaynağıdır ve gaybi hakikatler sadece onunla kavranabilir.

Gazzâlî'nin bu yaklaşımının daha başka bir ifadesine, sûfî müfessir İsmail Hakkı Bursevî'nin eserinde rastlamaktayız. Bursevî'nin çok boyutlu olarak düşündüğü kalple ilgili yaklaşımı şu şekildedir: "*İnsânî cevher, ilk yaratılıştaki oldukça güçlü bir varlık olarak, bir tek hakikatten ibarettir. Bu hakikate sûffiler, ruh ve kalp, filozoflar "nefs-i nâtika" demişlerdir. Bu hakikat bedene taalluk edince, nûru gizlenir, gücü ortaya çıkmaya başlar ve çok çeşitli mertebeler oluşur. Bedenin, gelişip büyümeye ve değişikliklere maruz kalmaya başlaması sebebiyle, bu nûr perdelenince nefis, bedenden tecerrüd edip de nûru ortaya çıkınca akıl, Hakk'a yönelip, kuds âlemine dönünce ruh, Hakk'ı ve sıfatlarını bilmesi yönüyle kalp, sadece cüz'iyâtı idrak etmesi ve melekûtî vasıflar taşıyıp, fiillerin tezâhürüne kaynak olması bakımından da nefis diye isimlendirilmiştir.*"¹⁷⁶

2.2. Kalp Kavramının Fonksiyonelliği

Kur'ân'da, türevleriyle birlikte, yüz küsur yerde zikredilmiş olan kalp kelimesi,¹⁷⁷ yer almış olduğu bağlamlarda genel olarak aşağıda zikredeceğimiz fonksiyonları dile getirmektedir:

2.2.1. İdrak Mahalli Olarak Kalp

Ontolojik mertebeler açısından düşündüğümüzde, bilginin yöneldiği alanlar olarak karşımıza, lâhûtî ve nâsûtî kategoriler olarak iki âlem çıkmaktadır. İslam kelimcilerinin kadîm ve hâdis şeklinde isimlendirdikleri¹⁷⁸ bu farklı varlık kategorileri, mahiyet itibarıyla birbirine benzemediğinden, onlara dair bilgiler, farklı kaynaklardan edinilebilmektedir. Kelam bilgi sistemine göre söylemek gerekirse, insanoğlu ister lâhûtî isterse nâsûtî alan olsun, bilgilerini üç yoldan öğrenmektedir: Havassı Hamse denilen beş duyu, akıl ve sadık haber.¹⁷⁹ Bu tasnife göre, akıl ve duyular aracılığı ile elde edilen bilgiler, hâdis bilgiler olup,

¹⁷⁴ Râzi, *Mefâtih*, 28/150-151.

¹⁷⁵ Uludağ, "Kalb", 24/230.

¹⁷⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Temâmü'l-Feyz*, çev. Ali Namlı, (İstanbul: y.y., 1994), 47.

¹⁷⁷ Abdülbaki, *Mu'cem*, 549-551.

¹⁷⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 15.

¹⁷⁹ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB.Yayınları, 2005), 56.

nâsûtî âlemle ilgili ve onunla sınırlıdır. Elde edilmesi insanların ceht ve gayretine bağlıdır.

Lâhûtî alana ait olanların bilgisi ise gaybî bir gerçekliğe sahip olduklarından, etkinliği fizik alanla sınırlı olan duyu ve akıl karinesiyle elde edilememektedir. Bu alanların hakikati, ancak, sadık haber kategorisinin sağladığı bilgiler aracılığıyla öğrenilebilmektedir. İşte kalbin, başlıkta zikrettiğimiz fonksiyonelliği, burada ortaya çıkmaktadır. Zira Yüce Allah tarafından, sahih bir anlayışa sahip olmakla sorumlu tutulan insan gerek kendi mahiyeti ve gerekse, içerisinde yer aldığı evrenin yapısını,¹⁸⁰ akli tefekkür faaliyetleriyle, tikel olarak idrak etse bile, bu kategorilerin, bütünlü uyumunu ve lâhûtî âlemle olan irtibatını, açıklayamaz. Bu noktada aklın fonksiyonu, Câbirî'nin ifadesiyle, ilk manaları kaydetmekten ibarettir.¹⁸¹ Dolayısıyla bu kategorilerin, varoluş hikmetine uygun biçimde ve gerçek değerleriyle bilinebilmesi, ancak diğer bir bilgi edinme vasıtası olan sadık haber¹⁸² yoluyla mümkün olabilmektedir ki, olduğu gibi kabulü gereken bu bilgilerin,¹⁸³ idrak vasıtası, kalptir.¹⁸⁴ Nitekim Kur'ân'da yer alan şu ayet kalbin bu fonksiyonunu dile getirmektedir: “Yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı ki, orada olup biteni kalpleri kavrasın ve kulakları işitsin? Ne var ki, onlarda kör olan gözler değil; kör olan, göğüslerdeki kalpler!”¹⁸⁵

2.2.2. İstikamet Vasıtası Olarak Kalp

Duygu ve düşüncelerin, kendisinde birleştiği bir merkez olarak kalp, daima hayır ve şerre açık bir halde bulunup, şeytani ve rahmani şeklinde tasnif edebileceğimiz iki türlü bir etkinin altındadır.¹⁸⁶ Bu etkiler, dönüştürücü güçleriyle, kalbe meyil ve niteliğini kazandırdıkları gibi, onu, sahibine etki eden, yönlendiren ve asıl karakterini kazandıran bir vasıta haline getirmektedir. Kur'ân'da yer alan ifadelerden de anladığımıza göre kalp, bilgi vasıtası olmasının yanında, olumlu veya olumsuz biçimde kişilerin hayatını sevk eden bir amil pozisyonuna sahiptir. Konuyla ilgili ayetlere zikretmemiz gerekirse;

¹⁸⁰ es-Secde 32/7.

¹⁸¹ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 275.

¹⁸² Sadık haber; yalan üzerine ittifak etmelerini aklın imkânsız gördüğü sayıda insanın verdiği bilgiler ile peygamberlerin mucizeleriyle teyid olunmuş haberleri kapsamaktadır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/346-349.

¹⁸³ Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 47.

¹⁸⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 171-172.

¹⁸⁵ el-Hac 22/46.

¹⁸⁶ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 83.

*“Ne zaman Rablerinden kendilerine yeni bir uyarıcı, hatırlatıcı (mesaj) gelse, onu ancak alaya alarak dinliyorlar, kalpleri geçici hoşnutluklar peşinde.”*¹⁸⁷ *“Onlara bir peygamber gelmedyürsun, hemen onunla alay ederlerdi. Biz böylece peygamberleri alaya alma huyunu günahkârların kalplerine aşılırız.”*¹⁸⁸ Bu iki ayette, ilahi hakikatler karşısında, alaycı bir kişilik özelliği sergileyen şahıslar anlatılmaktadır. Özellikle ikinci ayete dikkat ettiğimizde görmekteyiz ki, böyle bir şahsiyeti ortaya çıkartan şey, onların kalpleridir.

*“Sonra onun ardından milletlere peygamberler gönderdik, onlara belgeler getirdiler. Diğerlerinin daha önce yalan saymış olduklarına bunlar da inanmadılar. Aşırı gidenlerin kalplerini işte böylece mühürleriz.”*¹⁸⁹ *“Eğer O’nu Arapça bilmeyenlerin birine indirseydik de o kendilerine kıraat etse idi yine iman etmeyeceklerdi. Böylece inanmamayı ağır suçluların kalplerine aşıladık.”*¹⁹⁰ Bu ayetlerde ise yalancılığın ve inkârcılığın şahsiyet özelliği haline gelmesi anlatılmakta ve bu hasletlerin kalple olan ilişkisi dile getirilmektedir.

*“Sözlerini bozdukları için onlara lanet ettik, kalplerini katılaştırdık. Onlar sözleri yerlerinden değiştirirler. Kendilerine belletilenin bir kısmını unuttular. İçlerinden pek azından başkasının daima hainliklerini görürsün, onları affet ve geç. Allah iyilik yapanları şüphesiz sever.”*¹⁹¹ *“Aralarında hüküm vermek üzere Allah’a ve Peygamberine çağırıldıkları zaman, bir takımı hemen yüz çevirirler. İşte bunlar inanmış değillerdir. Ama hak kendilerinden tarafa ise, itaatle koşma gelirler. Kalplerinde hastalık mı var?”*¹⁹² İhanet ve casusluğu, kişilik özelliği haline getiren kimselerin konu edildiği bu ayetlerde ise, yine, bu iki olumsuz hasletin, kalple olan ilişkisini görmekteyiz. Birinci ayette katı kalpliliğın vazgeçilmez bir alışkanlığı olarak, ihanet, ikinci ayette ise, çıkarıcılık anlatılmaktadır. Ayetlerde her iki olumsuz hasletin sebebi olarak, kalbin hasta oluşu gösterilmiştir.

*“Müminler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah’ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir.”*¹⁹³ *“Onlar öyle kimseler ki, Allah anıldığı zaman kalpleri titrer; başlarına gelene sabrederler, namaz kılarlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden (Allah için) harcarlar.”*¹⁹⁴ Müminlerin söylem ve eylem durumlarının anlatıldığı bu ayetlerde görmekteyiz ki, sabretmek, namaz kılmak ve infakta bulunmak, onların hiç zorlanmadıkları, aksine severek yaptıkları ve hayat tarzı

¹⁸⁷ el-Enbiyâ 21/2-3.

¹⁸⁸ el-Hicr 15/11-12.

¹⁸⁹ Yunus 10/74.

¹⁹⁰ eş-Şu’arâ 26/200.

¹⁹¹ el-Mâide 5/13.

¹⁹² en-Nûr 24/48-50.

¹⁹³ el-Enfâl 8/12.

¹⁹⁴ el-Hâc 22/35.

haline getirdikleri eylemlerdir. Bunun sebebi ise bu kimselerin kalplerinin imanla dolu olmasıdır.

3. Zeyğ-Kalp İlişkisi ve Bu İlişkinin Tezahür Etme Biçimleri

Çalışmamızın İlk kısmında da belirttiğimiz üzere, zeyğ kavramı Kur'ân'da, kalbin bir vasfı olarak zikredilmekte ve sapma ve eğrilme manalarıyla, böyle bir kalbe sahip olan kişinin, şahsiyet özelliklerini dile getirilmektedir. İşte biz bu kısımda zeyğ vasfıyla ma'lûl olan kalbin, duygu, düşünce ve amel dünyasındaki yansımalarını ele alacağız.

3.1. Müteşâbihâta Yönelme

Zeyğ-kalp ilişkisinin en önemli tezahürü olarak, Kur'ân'da, bu vasma sahip kişilerin, müteşâbih ifadelerle olan yaklaşımları zikredilmektedir. Dolayısıyla meselenin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle müteşâbih ifadesinin açıklanması gerekmektedir. Kur'ân'ın geneli açısından söylemek gerekirse, ayetlerin muhkem ve müteşâbih oluşlarıyla ilgili, O'nda, üç hüküm bulunmaktadır. Hûd suresinde yer alan *"Bu, ayetleri muhkem kılınmış bir kitaptır"*¹⁹⁵ ifadesiyle, tamamının muhkem olduğu, Zümer suresinde yer alan *"Allah sözün en güzelini müteşâbih-ikişerli bir kitap halinde indirdi"*¹⁹⁶ ifadesiyle tamamının müteşâbih olduğu, Ali İmran suresi 7. Ayette yer alan *"O'nda kitabın temeli olan muhkem ayetler vardır. Diğerleri ise müteşâbihtir."* ifadesiyle de bazı ayetlerin muhkem diğer bazısını ise müteşâbih olduğu söylenmiştir. İlk bakışta, tenakuz gibi görünse de bu durum, Kur'ân'ın farklı açılardan değerinin bildirilmesinden ibarettir. Şöyle ki; tamamının muhkem olduğunu bildiren ifadeyle, O'na batılın karışmadığı, müteşâbih olduğunu bildiren ifadeyle de doğruluk ve güzellik¹⁹⁷ bakımından, ayetlerin tamamının aynı seviyede oluşu kastedilmiştir.¹⁹⁸ Ancak konumuzu da ilgilendiren, Âl-i İmrân suresi yedinci ayette ise, daha farklı bir durum bulunmaktadır. İzah etmek gerekirse bu ayette zikredilen muhkem ifadeyle, hususi manada mensûh olmayan, umumi manada ise vazih olup, anlaşılacak için başka bir delile ihtiyacı bulunmayan şey kastedilir.¹⁹⁹ Kur'ân'da tehdit, sevap ve ceza terettüp eden, helal ve haram bildiren ve hüküm ihtiva eden ayetler, bu kapsamda yer almaktadır.

Ayette zikredilen müteşâbih ifadesi ise, özel manada mensûh, genel manada ise, kendisinde bulunan kapalılık sebebiyle lafız yönünden anlaşılabilen ve

¹⁹⁵ Hûd 11/2.

¹⁹⁶ ez-Zümer 39/23.

¹⁹⁷ Celâleddin el-Mahallî-Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 47.

¹⁹⁸ Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele*, 5-6.

¹⁹⁹ İbrahim b. Musa Şâtîbî, *el-Müvâfakât, İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayınları, 1999), 3/79.

anlaşılacak için, harici bir karineye ihtiyacı bulunan şey, anlamına gelmektedir.²⁰⁰ Şâtıbî'ye (öl. 790/1388) göre, dinde izafi ve hakiki olmak üzere, iki türlü müteşâbihlik söz konusu olup, izafi olanlar müctehidin kusurlarından kaynaklanmaktadır.²⁰¹ Hakiki müteşâbihlik ise, anlama konusunda, insanların sorumlu tutulmadığı ve inanmanın dışında yükümlülük gerektirmeyen konularla ilgilidir. Kur'ân'da yer alan Yüce Allah'ın sıfatları, azaları, kürsüsü, arş, levh-i mahfuz, melekler, cinler, kıyametin kopma vakti, cennet ve cehennem vasıfları, Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi ve huruf-ı mukattaa' gibi gayb nitelikli ifadeler, bu kategorinin kapsamında yer alan konulardır.²⁰² İşte Âl-i İmrân suresi 7. ayetinde yer alan müteşâbih kavramıyla kastedilen şey, hakiki müteşâbihlik kategorisinde yer alan haberlerdir.

Farklı düşünenler olmakla birlikte,²⁰³ genel olarak İslam âlimleri, hakiki müteşâbih kategorisinde yer alan ifadelerin yorumlanmasını caiz görmemişlerdir. Zira böyle ifadeler, aşkın nitelikleri dolayısıyla, Şârî'nin açıklamasına ihtiyaç göstermektedir. Dolayısıyla, haklarında açıklayıcı veya yoruma sevk eden bir delil vazedilmemişse, bu ifadeler, yorum faaliyetinin dışında kalmakta ve nasıl bildirilmişlerse o şekilde kabul edilmeyi gerektirmektedirler. Durum bu şekilde olmasına rağmen, yine de tarihsel süreç içerisinde bazı kimseler, bu kategorideki haberleri yorumlamaya yeltenmişlerdir ki kalbin sapma ve eğrilme (zeyğ) şeklindeki tezahürü bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tarihsel süreç içerisinde, müteşâbihleri te'vili konusunda öne çıkan kesimler, Yahudi ve Hristiyanlar olmuştur. Bu durum, "Kalplerinde eğrilik bulunanlar" ifadesinin yer aldığı, Âl-i İmrân suresi 7. ayetinin nüzul sebebiyle ilgili, aktarılan bilgilerde açıkça görülebilmektedir. Bu bilgileri kısaca özetlemek gerekirse, Hz. Peygamber'e gelerek, Hz. İsa'nın mahiyeti hakkında tartışmaya giren Hristiyanlar, O'na Hz. İsa'nın "Kelimetüllâh" ve "Rûhullah" olup olmadığını sormuşlardı. Hz. Peygamber de Nisa suresi 117. ayetinde zikredilen bilgilerden hareketle "Elbette öyledir." diyerek onları tasdik etmişti. Bunun üzerine onlar, Peygamber'in bu cevabını, kendi kitaplarında yer alan "merhametli yaratıcı" manasındaki baba kelimesine irca ederek, Kur'ân'ın, kendi anlayışlarını onayladığını iddia etmişlerdi. Yahudiler ise, surenin baş kısmında yer alan Hurûf-ı Mukattaa'yı yorumlamaya girişmişler, orada yer alan harflere sayısal değerler vererek, ebce hesabıyla bunun Müslümanların

²⁰⁰ Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1991), 148.

²⁰¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, 3/83.

²⁰² Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzali, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yayınları 1994), 1/154.

²⁰³ Şimşek, *Kur'ân'da İki Mesele*, 12 vd.

ömürlerini bildirdiğini söylemişlerdir. Oysa gerek Kelimetüllâh ve Rûhullah ve gerekse Hurûf-ı Mukattaa', manasını Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği, müteşâbihât türü bilgilerdir. Dolayısıyla, bu tarz ifadelerden hareketle, çeşitli düşünceler ortaya atan Yahudi ve Hıristiyanlar, ayette zikredilen "eğri kalpli" kimseler kategorisine dâhil olmuşlardır. Son olarak şunu da söylemeliyiz ki, "kalplerinde eğrilik bulunan kimseler" ifadesi, heva ve hevesleri için müteşâbihlerin peşine düşen ve kendi batıl düşüncesini ispat etmek için, onlarla ihticâc eden herkesi kapsamaktadır. Zira bu ifade umûmî bir ifadedir. Ona dair hususi bir sebebin bulunması bu ifadenin umûmîliğine engel değildir.

3.2. Te'vil ve Fitne

Lügatlerde te'vil kelimesi; anlamak, sözün akıbeti ve tefsir manalarına gelmektedir.²⁰⁴ Arapların dilinde bu kelime, dönüp varılan yer ve başvuru mercii biçiminde bir kullanım şekline sahiptir.²⁰⁵ Terminolojik olarak ise; zahiren aralarında mutabakat bulunan iki ihtimalden birisini reddetmek anlamındadır.²⁰⁶

Daha önce, müteşâbihin, mutlak ve göreceli olarak, iki kategoride değerlendirildiğini söylemiştik. Mutlak müteşâbihe Kur'an'da yer verilmesinin hikmeti, sonsuzdan sonluya, en az bilinenden en fazla bilinene ve sürekli olandan geçici olana doğru bir gidişle, insanda metafizik âlemin varlığına dair bir şuur uyandırmaktır.²⁰⁷ Tecrübe ve müşahede alanlarının dışında olmaları sebebiyle, anlaşılıp yorumlanması oldukça zor olan bu bilgilerin, Kur'an'daki anlatımları temsil, teşbih, mecaz ve istiare gibi üsluplarla yapılmıştır²⁰⁸ ki, insan, keyfiyeti kendisine meçhul olan müteşâbihât alanının bilgisine ancak, bu anlatım üsluplarının, akıl ve duygular üzerinde yapacağı çağrışımlarla sahip olabilmektedir.

Konumuz açısından meseleyi ele alacak olursak, sorun, müteşâbih ifadelerin yorumunda izlenecek yolla ilgilidir. Bunun sebebi ise, üzerinde bolca tartışmanın yapıldığı bu alanla ilgili, farklı yaklaşımların bulunmasıdır.²⁰⁹ İslam düşünce geleneğinde, bu yaklaşımlardan, Selef-i Sâlihîn'e ait tefviz/tevakkuf yolu ile müteahhir Sünni kelimcilerin muhkem ifadelerle dayalı te'vil yolu sorunlu görülmezken, Mu'tezile'nin ta'til ve Müşebbihe/Mücessime'nin teşbîh ve teci'sim anlayışları eleştirilmiş ve bu guruplar, Ali İmran suresi 7. Ayette zikredilen "kalplerinde eğrilik bulunanlar" kategorisine dâhil edilmişlerdir. Zira onlar,

²⁰⁴ İbn Manzur, "evl", 11/34.

²⁰⁵ İsfehâni, "evl", 99.

²⁰⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 214.

²⁰⁷ Nakıp el-Attas, *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*, çev. Mahmut Erol Kılıç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 9.

²⁰⁸ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 40-41.

²⁰⁹ Bk. Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele*, 50 vd.

müteşabih ifadeleri ya mücerret akılla veya lafızların zahirine göre tevîl etmişlerdir. Oysa tevîl, her halükârda haklı bir gerekçe ve sağlam bir deliline dayanmalı, delaleti açık olan ifadelerin üzerine bina edilmelidir. Lafızların hiç ihtimal bulunmayan manalara değil, daha uygun ve daha kuvvetli manalara hamledilmesi gerekmektedir. Aksi halde yapılan te'vil, fasit olup, sahibini sapıklığa sürükler.²¹⁰ Fakat bu guruplar, müteşabih ifadelerin te'viliyle ilgili bu kriterleri ihlal etmişleridir. Örneğin Mutezile, Yüce Allah'ın sıfatları, Ru'yetüllâh, mürtekibül-kebira ve fiillerin nispeti gibi konuları, salt akılla yoruma tabi tutarak, bu konudaki muhkem ifadelerle muhalefet etmiştir. Müşebbihe ve Mücessime gibi guruplar ise, onların görüşlerini nefyeden ayetler olmasına rağmen, müteşâbih ifadeleri, ayetlerin zahirine hamlederek yorumlamışlar ve Yüce Allah'ı zat ve sıfatları itibariyle yaratılmış olan varlıklara benzetmişlerdir.²¹¹ Bu sebeple her üç gurupta *"kalplerinde eğrilik bulunan kimseler"* ifadesinin kapsamında görülmüştür. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, tarih içerisinde, fasit tevîl örnekleri sergileyenler sadece yukarıda zikrettiğimiz guruplar değildir. Bir önceki kısımda bahsettiğimiz Yahudi ve Hıristiyanlar, te'vil anlayışları sebebiyle bu kapsama dâhil oldukları gibi, akli mutlak ölçüt yaparak, onun anlayamadığı şeyleri yok sayan görüşlerde fasit te'vil kategorisinde dolayısıyla *"kalplerinde eğrilik bulunan kimseler"* kapsamında yer almaktadır.²¹²

Zeyğ-Kalp ilişkisinin bir başka tezahür şekli ise fesat ve bozgunculuk çıkarma anlamında fitnedir. Kur'ân'da muhtelif kullanımları bulunan bu kelimeyle,²¹³ bir şeyde aşırı davranıp, ifrata düşmek kastedilmiştir. Müfessir Râzi'ye göre, fitneyi ifade etmek üzere ifrat, üç şekilde gerçekleşmektedir: Birincisi, dinin ihtilafı meselelerinde aşırıya gitmek, ikincisi müteşâbih ayetleri yorumlamayı adet haline getirmek, üçüncüsü ise ilk iki hale bağlı olarak dinden sapmaktır.²¹⁴ Her üç halde, zeyğ vasfını kazanmış kalp sahibi kimselerin, fitnelerini izhar ettiği alanları oluşturmaktadır. Şöyle ki, kendi heva ve heveslerinden başka hakikat tanımayan bu insanlar, daima süfli arzulara sahiptirler ve bu arzuları diledikleri gibi gerçekleştirebilecekleri bir yaşam formu oluşturmak istemektedirler. Bunun önündeki en büyük engel ise, din ve onun lafız ve mana yönünden muhkem kılınmış ölçütleridir.²¹⁵ Zira açık ve anlaşılır halleriyle, baskın bir karaktere sahip olan bu ölçütler, birey ve toplum açısından bağlayıcılık arz etmekte, duygu, düşünce ve eylemlerin, kendilerine uygun olmasını gerektirmektedir. Bu ise eğri

²¹⁰ Yazır, *Hak Dini*, 2/316.

²¹¹ Bağdâdî, *Mezhepler*, 169-170.

²¹² Macit, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, 115.

²¹³ Yunus 10/83; el-A'râf 7/27; el-Ankebût 29/2-3.

²¹⁴ Râzi, *Mefâtîh*, 7/145.

²¹⁵ Yazır, *Hak Dini*, 2/312 vd.

kalpli insanları sınırlamakta ve onların istedikleri hayatı yaşamasına izin vermemektedir.

Eğri kalpli kimselerin, az önce zikrettiğimiz üç alan üzerinden ortaya koydukları fitne stratejisi, şu şekilde işlemektedir: Müteşâbih ifadelerden elde ettikleri asılsız çıkarımlarla, muhkem ifadeleri te'vile tabi tutmak ve böylelikle, onları, sabit ölçüler olarak kabul eden müntesiplerinin zihin ve gönül dünyalarında, şüpheli hale getirerek değersizleştirmek. İşte bu sebeple onlar, din hakkındaki yorumlarında daima müteşâbihâtı önelemekte²¹⁶ ve oluşturdukları vehim ve şüphelerle zihinleri ifsat etmeye çalışmaktadırlar. Kalplerinde eğrilik bulunan kimselerden sadır olan bir başka fitne türü ise, müteşâbihatin tamamen reddedilmesine yöneliktir. Onların buna, gerekçe kıldıkları şey ise akıldır. Zira onlara göre akıl, her şeyin kendisinde değer kazandığı temel bir vasıttır. Dolayısıyla herhangi bir şey, aklın sınırları içerisinde yer alıyorsa anlamlı ve kabul edilebilir, değilse reddedilmesi gereken hurafe ve efsaneden ibarettir.

3.3. İman ve Amel

Din, içerdiği hakikatler açısından, iman esasları, ibadetler, ahlak prensipleri ve muamelat konularından oluşmaktadır.²¹⁷ Birbirlerini tamamlayıcı özelliği bulunsada bu unsurlardan imanın, diğerlerine göre esaslı bir önceliği bulunmaktadır. Zira iman, dine olan mensubiyeti belirleyen temel bir asıl olup, diğerleri onunla olan irtibatları çerçevesinde anlam kazanmaktadır.

Bilgi ve düşünce boyutu bulunmakla birlikte iman, mahiyeti itibariyle kalbin etkisi altında varlık kazanan, irâdî bir olaydır. Başka bir ifadeyle o, kalbi bilginin adıdır.²¹⁸ Bu bilgi sayesinde kişi bütün yönleriyle şahsiyetini idrak eder ve ona sahip çıkar. Yine bu bilgi sayesinde, varlık kategorilerinin gerçek değerini kavrayacağı gibi, bu kavrayışın kazandıracığı ontolojik şuurla varlıktaki yerini doğru bir şekilde konumlandırır.²¹⁹

Nesnesi açısından düşündüğümüzde iman ve inancın kapsamı oldukça geniş bir alana yayılmıştır. Zira, bu açıdan, fitrî bir ihtiyacı bulunan insanoğlu, yaratılışın başlangıcından beri, ister ilahi isterse beşerî düzeyde olsun, bir imana ve inanç sistemine sahip olagelmiştir. Ancak, yaratılıştaki düzene olan uyumu açısından düşündüğümüzde, iman ve ona bağlı sistemin ilahi kaynaklı olması

²¹⁶ Yazır, *Hak Dini*, 2/314.

²¹⁷ Fahri Demir, *İslam Dini Açısından Din Devlet İlişkisi (Din ve Laiklik)*, (Ankara: Kürsü Yayınları, 1999), 39.

²¹⁸ Nureddin es-Sâbûnî, *e'l-Bidâye fi usûli'd-dîn*, (Dimeşk: y.y., 1979), 87.

²¹⁹ Kur'ânî çerçevede iman ve amel münasebetinin detaylı bir değerlendirmesi için Bk. Abdulkadir Karakuş, *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 15-59.

gerekmektedir. Bunun sebebi ise sınırlı bir kapasitesi dolayısıyla, varlığı kuşatmaktan mahrum olan insanın, inanmayı gerektiren konularla ilgili ortaya koyacağı bilgilerinin, yanlış olma ihtimalinin bulunmasıdır.²²⁰ Ayrıca insana dair bilgiler, zaman ve mekânla mukayyet olduklarından, değişim ve dönüşüme tabidir. Dolayısıyla bu vasıftaki bilgiler nefse itmi'nan vermekten ve onun inanma ihtiyacını gidermekten oldukça uzak bulunmaktadır. İlâhî bilgiler ise, her şeyi bilen ve gören bir Varlık'a ait olması sebebiyle, yanılmazlık arz ederler ve bu haliyle, nefsin bütün benliğini kuşatarak ona itminan sağlarlar.²²¹

Şeriat dilinde, "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah'tan getirip haber verdiği şeylerin hepsinin doğru olduğunu kabul ve itiraf etmek"²²² olarak tarif edilen imanla ilgili, Kur'ân'da öngörülenin dışında bir yol tutmak, ya da onları değiştirmeye kalkmak, kınanan bir durum olmuştur ki, bu kınanmanın adı, aşkın gerçekleri bilmenin yeri olan kalbin sapması ve eğrilmesidir. Bu kimselerdeki imanın tezahürü Kur'ân ve Peygamber tarafından açık ve anlaşılır hale getirilmiş gaybi hakikatleri tahrif etmeye çalışmaktan ibarettir. Kur'ân'ın da ifade ettiği gibi onlar; "herhangi bir bilgiye, doğru yol ve ilahî kitaba sahip olmaksızın, Allah hakkında tartışmakta"²²³ ve buradan ürettikleri kendi sapkın fikirlerine inanç olarak tabi olmaktadır.

Yukarıda dinin iman, ibadet, ahlak ve muamelat şeklinde dört alanının bulunduğunu söylemiştik. Değer ve fonksiyonları bakımından, kendi aralarında bir öncelik sıralamasına sahip olsalar da bu alanlar, kesin sınırlarla birbirlerinden ayrılmış değildir. Aksine, çeşitli açılardan, birbirleriyle irtibatları bulunmaktadır. Örneğin iman, kuşatıcı bir vasıfla yerleşmiş bulunduğu kalbin, varoluşsal bir şuur elde etmesine sebebiyet verdiği gibi, ondan tezahür eden duygu, düşünce ve eylemlerin keyfiyetini belirlemekte ve onlara yön ve istikamet kazandırmaktadır.²²⁴ Binaenaleyh, dini kişiliğin durumu, bu irtibatlarla ortaya çıkmaktadır. Şayet bu alanlar iyi kavranmış ve aralarındaki irtibatlar doğru bir şekilde kurulmuş ise, kişilik sahil ve istikrarlı bir vasıf kazanmakta, aksi durumdaysa bozuk ve devamsız olmaktadır. Nitekim Kur'ân'daki anlatımlar da bize bunu göstermektedir. Bu anlatımları incelediğimizde görmekteyiz ki muttakî,²²⁵ ve muhsin²²⁶ gibi övülen ve kurtuluşa erdiği bildirilen kişilikler,²²⁷

²²⁰ Said Reçber, *İslam'a Giriş- Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar (İslam Metafiziği: Kavramsal Bir Çerçeve)*, (Ankara: DİB Yayınları 2007), 107.

²²¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 156.

²²² H. Mehmet Soysaldı, *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 22.

²²³ el-Hâc 22/3,8-9.

²²⁴ Anthony Robbins, *Sınırsız Güç*, çev. Mehmet Değirmenci, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1993), 59.

²²⁵ el-Bakara 2/2-3.

iman-amel ilişkisini düzenli ve sağlam tutmuşlar, fasık, zalim ve münafık gibi yerilen ve hüsrana uğradıkları bildirilen kişilikler ise bu ilişkiyi koparıp iman-amel dengesini tahrip etmişlerdir.²²⁸

İman amel ilişkisinin eğri kalpli kimselerdeki tezahürünü ise şu şekilde özetleyebiliriz: Her şeyden önce bu vasıftaki insanlar iman konularında zihinsel ve ruhsal bir karışıklığa sahiptirler. Bunun sebebi ise onların bu konularını tevile yeltenmeleridir. Onların bu cüreti, insani müdahaleye imkân verdiğinden, asıl değerini aşkın ve sabit oluşlarından alan bu tarz bilgileri, sürekli bir değişime maruz bırakarak, sahiplerinin katında değersizleştirmiş ve eylemlere kaynaklık etme noktasında, işlevsiz hale getirmiştir. Bu halleriyle imani bilgiler, artık kişiye itminan veren değil, içerdiği çelişkilerle onun nefsini kuşkulara gark eden bir fonksiyona sahiptir. İradelerin zayıflaması anlamına gelen bu durum ise eğri kalpli kimseleri, eylem dünyalarında isteksizlik ve istikrarsızlığa mahkûm etmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de onların bu durumunu şu şekilde anlatılmaktadır: *"Kendilerine gerçeği bildiren ilim geldikten sonra, sırf aralarındaki haset, ihtiras ve kıskançlık yüzünden ihtilafa düşmüşlerdir."*²²⁹ *"Allah'ın ve peygamberinin haram saydığına haram saymayan, hak dini din edinmeyen kimseler."*²³⁰ Bu ayetlerden de anladığımız gibi, bu kimselerden sadır olan davranışlar, aşkın bir temelden yoksun olduğu için, tutarsız ve istikrarsızdır.

Sonuç

Şems suresi 8. ayette bildirildiğine göre insan, hem iyilik hem de kötülüğe meyilli olarak yaratılmıştır. Bu sebeple onun kişiliği bu iki yöne bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Yüce Allah'ın, insanı kötülüğe mecbur bırakmadığı ve kendisine hayrı ve şerri seçebileceği bir irade bahşettiği düşünülürse, onun, kendisini temiz tutması beklenir ki, aynı surenin devam eden ayetlerinde, kişinin bu konudaki tercihine göre, karşılaşıcağı sonuçlar anlatılmaktadır.

Hiç şüphesiz, insani sorumluluğun içeriği, Kur'ân tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla insanın kendisini temize çıkarması, ihtiyacı olan tüm bilgileri içinde bulabileceği Kur'ân'a uymasıyla mümkündür. Ne var ki, Kur'ân, bütün yönleriyle, bir anda anlaşılabilir bir kitap değildir. Zira O'nun içeriğinde anlamı sabit olan (muhkem) ifadeler yer aldığı gibi, anlam bakımından kapalılık arz eden anlatımlar da bulunabilmektedir. Tefsir literatüründe müteşâbihât olarak isimlendirilen ve Allah, melek ve cin gibi gaybi varlıklar ve kıyamet, ahiret,

²²⁶ Lokman 31/3-4.

²²⁷ el-Bakara 2/1-5; Âl-i İmrân 3/134; ez-Zâriyât 51/15-19; el-Asr 103/1-3.

²²⁸ Bk. en-Nisâ 4/168-169; el-En'am 6/21, 135; et-Tevbe 67; es-Secde 18-20

²²⁹ Âl-i İmrân 3/19.

²³⁰ et-Tevbe 9/29.

cennet ve cehennem gibi metafizik yaşam formlarını kapsayan bu ikinci tür anlatımlar, aklın sınırlarını aşan bir mahiyete sahip oldukları için, anlaşılma noktasında vazedenin açıklamasına muhtaçtırlar. Fakat ister muhkem isterse müteşabih, hangi kategoride yer alırsa alsın, bir bütün olarak Kur'ân'ın değeri ve rehber olma fonksiyonu imanla ortaya çıkmaktadır. Kurtuluşa eren insanların en önemli hasletlerinden birisi olarak Kur'ân'da, kitaplara imanın zikredilmiş olması da bunu göstermektedir.

İslam âlimleri, iradi bir eylem olarak gördükleri imanın, kişinin kalbinde tahakkuk ettiğini söylemektedirler. Bu yüzden inanılması gereken hususlarla ilgili, kişide iman vasfının ortaya çıkması, ancak kalbin kabul ve tasdiğiyle mümkün olmaktadır. Zira o, gaybî hakikatlere doğru beşer benliğinde, idrake açılan bir kapı olup, bu türden hakikatler, ancak onunla anlaşılabilir. Fakat insanın aslını teşkil eden bu vasıta, varlığı kuşatan harici ve dâhili unsurlara karşı yalıtılmış bir vaziyette olmayıp, daima iyilik ve kötülüklerin etkisine açık bir durumdadır. Bu yüzden kalp, Kur'ân'da, çeşitli sıfatlarla nitelenen bir üst kavram olarak takdim edilmiştir. O, selim, münib ve mutmain gibi nitelemelerle olumlu ve övülen bir noktaya yükselirken zeyğ, reyn, maraz, kasvet, gulf/ekine, a'mâ, hatm/tab', rayb, lâhiye, ğamrah, hamiyye ve ğill gibi olumsuz içeriklere sahip niteliklerle de kınanan bir duruma düşmektedir. Şunu da söylemek gerekir ki, zikrettiğimiz bu kavramların her biri, özel bir anlam alanına sahiptir. Kalbin bu niteliklerden herhangi birisiyle ilişkili hale gelmesi, onu, kendisinden taşan duygu, düşünce ve eylemler yönünden bir kategoriye dâhil etmektedir.

İncelemeye çalıştığımız zeyğ kavramı ise, şaşkınlık ve şüphe içerisinde olmak, doğruluktan ayrılmak, sapmak ve eğrilmek gibi anlamlarıyla kalbi nitelemekte ve onun şu özelliklerini açıklamaktadır: Bu nitelemeyle kalp, dinin anlaşılmasıyla ilgili, sapkın bir yola meyletmektedir ki, o yol, dinin anlaşılmasında müteşabih ifadeleri asıl olarak görmektir. Aslında Âl-i İmrân suresi 7. ayetinde de zikredildiği gibi, dinin anlaşılmasında ana çerçeve, sabit ve standart anlamları bulunan muhkem ifadelerdir. Ancak kalpleri zeyğ vasfıyla nitelenmiş olan kimseler, bunu kabul etmemektedirler. Zira, şımarık, kendini beğenmiş, gücünün kendisine yettiğini düşünen ve dilediği gibi yaşayabileceğine inanan bu tipoloji, muhkem ifadeleri, ameli ve ahlaki sorumluluklar içermesinden dolayı, iradesine yapılan dış bir müdahale olarak görmekte ve bunu bir engellenme ve kısıtlanma olarak değerlendirmektedir. Bir başka şekilde izah etmek gerekirse, zayıf vasfını haiz kalp sahibi kimselerin nazarında hayat, yitirildiğine bir daha ele geçirilmesi mümkün olmayan bir olgudur. Bu sebeple hiçbir kısıtlamaya tabi olmaksızın, hayat, bütün zevkleriyle yaşanmalıdır. Oysa din, muhkem ifadeler üzerinden vazettiği ilke ve kurallarıyla, arzu ve eylemlere sınır koymakta ve tam anlamıyla, dünya hayatına motive olmuş eğri kalpli kimselerin, nefsanî

isteklerinden kaynaklanan bağımsızlık eğilimlerini ortadan kaldırmaktadır. Bu sebeple onlar, muhkem ifadeleri bir kenara koyarak, süfli arzularına göre tevîl edebileceklerini düşündükleri müteşâbihlerin peşine düşmektedir. Toparlamak gerekirse, zeyğ kavramının bağlamlarına göre, Kur'ân'da kazandığı birinci anlam, tahrif içeren te'vildir.

Zeyğ kavramının ikinci anlamı ise şüphe ve şaşkınlıktır. Kavramın içerdiği bu manalar, özellikle savaş atmosferinin oluşturduğu korkulara bağılı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda zeyğ kavramını zikredildiği ilk yer, Tevbe suresinin 117. ayetidir. Hasat mevsiminde ve yılın en uzun ve en sıcak günlerinde gerçekleştirilen Tebük seferinin tahkiye edildiği bu ayette zeyğ kavramı, mazeretsiz olarak bu sefere katılmayan kimseleri tanıtmakta ve onların kalplerinin eğriliğinden bahsetmektedir. Kavramın geçtiği diğer yer olan Ahzap suresi 10. ayetinde ise, Hendek savaşına katılan müslümanlar tanımlanmaktadır ki, olağanüstü şartlarda gerçekleşen bu savaş Müslümanlarda şüphe ve şaşkınlık duygularına sebebiyet vermişti. Fakat burada zeyğ kavramıyla dile getirilen bu duygular münafıklarda sapma ve eğrilme olarak tezahür ederken, Müslümanlarda, Yüce Allah'ın vaadine inanmakla birlikte, ağır bir imtihana tabi tutulmaktan duyulan endişe, olarak kendini göstermiştir.

Kur'ân'da zeyğ kavramıyla dile getirilen üçüncü mana ise saptırma ve ayrılımdır. Kavram bu anlamları Sebe suresi 12. ve Sâf suresi 5. ayetlerindeki bağlamlarında kazanmıştır. Ayetleri incelediğimizde görmekteyiz ki, zeyğ kavramı, bu bağlamlarda eğrilmeden ziyade, tam bir ayrılma ve kopuşu dile getirmektedir.

Zeyğ kavramının Kur'ân'daki kullanımlarından bir tanesi de bedensel yapımızın bir parçası olan gözün, görme fonksiyonuyla ilgili olmuştur. Sâd suresi 63. ve Necm suresi 17. ayetlerinde kavram, cismani göze nispetle dile getirilmekte ve onun zahiri fonksiyonlarını yerine getirememesini bildirmektedir.

Çalışmamızın muhtelif bölümlerinde de görüldüğü gibi, zeyğ kavramı Kur'ân'da, bilinçli bir sapmaya işaret etmektedir. Nüzul bilgilerine göre söyleyecek olursak, kavramın öznesi durumunda bulunan Yahudi, Hıristiyan ve münafıklardaki sapma, teknik anlamda cehaletten ve bilgisizlikten kaynaklanan bir şey değildir. Aksine kendilerine yönelik uyarılardan da anlaşıldığına göre onlar, hakikatin bilgisine sahiptirler. Fakat, ifsat edici bir nitelik olarak zeyğ, kalplerine yerleştiğinden anlayış bakımından onları hasta etmiştir. Buna ilaveten kıskançlık, gurur gibi duygular ve dünya hayatına olan bağlılıkları, onları, bütün netliğiyle ortada bulunan hakikatleri gizleme, eğip bükme ve hevaya dayalı yorumlarla tahrif etme şeklinde, bir sapkınlığa sürüklemiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki reyn, maraz, kasve ve hatm gibi kavramlara göre, daha alt düzeyde bir olumsuzluğu dile getiren zeyğ kavramı, Kur'ân'da, niteliği

durumunda bulunduğu kalbin, duygu, düşünce ve eylem yönünden eğrilik ve sapma durumunu ifşa etmek üzere kullanılmıştır. Bu öyle bir haldir ki ilimde derinleşmiş olanlar bile ondan korunma konusunda acziyet izhar etmişler ve Âl-i İmrân suresi 8. ayetinde zikredilen şu duayla, kendilerini, Yüce Allah'ın hıfz-u himayesine havale etmişlerdir: “*Ey Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi hakikatten (bir daha) saptırma*”

Kaynakça

- Abdulkaki, M. Fuad. *Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1988.
- Açıkgöç, Alparslan. *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İsam Yayınları, 2006.
- Aksan, Doğan. *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*. Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1978.
- Altıkulaç, Tayyar. “Nâfi' b. Abdurrahman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Askeri, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Fürûku'l-lügaviyye*. nşr. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dârü'l-İlm, ts.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân Ansiklopedisi*. 30 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Begavî, Ferra. *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Abdullah Nemr-Osman Cuma-Süleyman Müslim Hıraş. 5 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibeti'n-Neşr, 1997.
- Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim. *el-Lâmiu's-sabîh bi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. 18 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Temâmü'l-Fez*. çev. Ali Namı. İstanbul: y.y., 1994.
- Cabîrî, Muhammed Âbid. *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu'cemü'l-iştikâkiyyü'l-müessilü li elfâzi'l-Kur'ân'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-Arabiyye*, 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987.
- Çetiner, Bedreddin. *Esbâb-ı Nüzûl*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2003.
- Demir, Fahri. *İslam Dini Açısından Din Devlet İlişkisi (Din ve Laiklik)*. Ankara: Kürsü Yayınları, 1999.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsiru'l-Hadis*. çev. Mehmet Baydaş. 4 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Duman, Zeki. *Vahiy Gerçeği*. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Düzenli, Yaşar. *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2000.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. nşr. Mehdî Mahzûmî. 8 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Mecmeu Bihâri'l-envâr fî garâibi't-tenzil ve letâifü'l-ehbâr*. 5 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1967.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayınları, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Münkızı mine'd-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. MEB Yayınları, 1990.
- Görmez, Hatice. *Kur'ân-ı Kerim'de İkili Anlatım Üslûbu Bağlamında Terğîb ve Terhîb*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Halebî, Semîn. *ed-Dürü'l-mesûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hamîdullah, Muhammed. *Hz. Peygamber' in Savaşları*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mecmelü'l-lüğa*. nşr. Züheyr Abdülmühsin Sultan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed. *Mu'cemü mekâyisü'l-lüğa*. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâü's-sâil/Tasavvufun Mahiyeti*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *İddetü's-sâbirîn ve zehîratü's-şâkirîn*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 1989.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' *Tefsîru İbn-i Kesir*. nşr. Sami b. Muhammed Selame. 8 Cilt. Arabistan: Dâru Tayibetü'n-Neşr, 1999.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed. *Lisânü'l-Arap*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414.
- İbn Sîde. *el-Muhkemü ve'l-mühîtu'l-'a'zam*. nşr. Abdülhamid Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdürrezzak Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabiyye, h. 1422.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Meccüddîn. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*. nşr. Tahir Ahmed ez-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İsfehâni, Ragıp. *Müfradetü elfâzi'l-Kur'an*. nşr. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- İzutsu, Toshikiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Karakuş, Abdulkadir. *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Kılıç, Sadık. *Fitratın Dirilişi*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1991.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'da Günah Kavramı*. Konya: Hibaş Yayınları, 1984.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Berdûnî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Macit, Nadim. *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Mahallî, Celâleddin Muhammed b. Ahmed - Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Tefsîru'l-Celâleyn*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. nşr. Meccî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Heyet. 6.Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nakıp, el-Attas. *Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri*. çev. Mahmut Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam İdealler ve Gerçekler*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Nisâbü'rî, Mahmûd b. Ebü'l-Hasan. *Bâhiru'l-burhân fi meânî müşkilâtü'l-Kur'an*. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1998.
- Öztürk, Yener. *Kur'an'da Kalp ve Mühürleşmesi*. İstanbul: Işık Yayınları, 2003.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32.Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî h. 1420.
- Râzî, İbn Ebü Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. nşr. Esad Muhammed Tayyib, Arabistan: Mektebetü Nizâr, h. 1419.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-sihâh*. nşr. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Reçber, Sait. *"İslam'a Giriş-Ana Konularıyla Yeni Yaklaşımlar" İslam Metafiziği: Kavramsal Bir Çerçeve*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Rıza, Ahmed. *Mu'cemü metnü'l-luğa*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat, 1960.
- Robbins, Anthony. *Sınırsız Güç*. çev. Mehmet Değirmenci. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1993.
- Sâbü'nî, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. Dimeşk: y.y. 1979.
- Sâbü'nî, Nureddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- Seber, Abdülkerim. "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2013), 97-130.
- Sert, H. Emin. *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2004.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. *Elmalılı Tefsirinde Kur'ani Terimler ve Deyimler*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.

- Şatıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât, İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 1999.
- Şimşek, Said. *Kur'ân'da İki Mesele (Müteşabih- Nesh)*. Konya: Selam Yayınları, 1988.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Watt, W. Montgomery. *Kur'ân'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/346-349. İstanbul: TDV Yayınları 1996.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. nşr. Heyet. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1987.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs*. nşr. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Daru'l-Hidâye, ts.

ÂYETLERİN İKTİBÂSINDA ÖNE ÇIKAN EDEBÎ GAYELER: KLASİK ARAP EDEBİYATI ÖZELİNDE*

Mehmet Şirin Aladağ**

Öz

Bu makale, belâgat ilminde Kur’ân ve hadis eksenli bir sanat olan iktibâsın öne çıkan edebî gayelerini, klasik döneme ait birtakım şiir ve nesir örnekleri çerçevesinde konu edinmektedir. Söze kazandırdığı inandırıcılık ve muhatapların üzerinde bıraktığı derin etki sayesinde iktibâs, başta edebiyat dünyası olmak üzere avamdan havasa kadar toplumun tüm kesimlerince uygulandığı gözlemlenmektedir. Bu doğrultuda iktibâs, sıradan konuların ve güncel diyalogların yanı sıra üstün bir analiz kabiliyeti gerektiren seviyeli metinlerde sıklıkla başvurulan bir edebî sanat olarak dikkat çekmektedir. Klasik Arap edebiyatı kaynakları, başta şair ve edipler gibi entelektüel sınıflar olmak üzere Müslüman toplumun değişik zümrelerinin ilahî hitabın gücünden yararlanmak maksadıyla iktibâs sanatını çeşitli vesilelerle tatbik ettiklerini ve bu konuda nitelikli örnekler verdiklerini aktarmaktadır. Bu makalenin temel amacı, konu hakkında yazılmış eserlerde temas edilmeyen veya dikkat çekmeyecek şekilde satır aralarında değinilmekle yetinilen iktibâsın öne çıkan edebî gayelerini analitik ve bütüncül bir perspektifle kategorize ederek ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, İktibâs, Kur’ân, Âyet, Klasik Arap Edebiyatı, Belâgat, Şair, Edip.

LITERARY AIMS IN QUOTATION OF QUR’ANIC VERSES: SPECIFIC TO CLASSICAL ARAB LITERATURE

Abstract

This article studies the prominent literary aims of quotation, an art of Qur’an and hadith axis in rhetoric science, within the context of some poetry and prose examples of classical period. Thanks to the persuasiveness it equips the word with and the profound effect it has on its respondents, quotation has been observed to be applied by all segments of the society, from the common people to the educated people, especially by the world of literature. Accordingly, in not only common subjects and daily dialogues but also in precious texts necessitating a very high level analysing skill, quotation attracts attention as a literary art frequently referred. Classical Arab Literary sources narrate that various classes of Muslim community especially poets and literary men as well as intellectual groups have performed the art of quotation for a variety of reasons so as to benefit from the power of divine address and they have submitted high quality examples in this aspect. The main aim of this article is to study quotation that has not been touched in the works previously written and been satisfied with slightly mentioning between the lines without attracting attention by categorizing its prominent literary aims with a holistic perspective.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Quotation, Qur’an, Verse, Classical Arab Literature, Poet, Literary Man.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 30.04.2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21.06.2021

BAİD 13
2021

* Bu makale “Arap Edebiyatında İktibâs Sanatı” başlıklı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr., Arş. Gör. Van YYÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

e-mail:msirinaladag@hotmail.com, ORCID ID:https://orcid.org/0000-0003-15492223

Atıf/Citation: Aladağ, Mehmet Şirin. “Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde”. *BAİD 13* (Haziran 2021), 95-117.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software

Giriş

Kaynağını belirtmeksizin âyet veya hadisin bir parçasını veya tamamını söze yerleştirmek şeklinde tanımlanabilecek iktibâs, başta kâtip ve hatipler olmak üzere şair ve ediplerin söz dağarcıklarının zenginliğini ve kültürel donanımlarını gösteren başlıca sanatlardan birisidir.

Klasik belâgat kaynaklarında iktibâs için yapılan tanımlara bakıldığında bu sanatın amacının daha güzel ve etkili bir ifade oluşturmak adına lafzî süslemek ve mânâyı güçlendirmek şeklinde iki farklı maksatta belirtildiği görülmektedir. Nitekim kaynaklarda âyet ve hadis gibi kutsal metinlerin alıntılanmasına dayanan bu sanatın amacına dair bilgiler genelde onun sanatsal ve estetik yönüne matuftur. Başka bir ifadeyle mânânın unsurları arasında takviyeyi sağlamanın yanı sıra iktibâsın icra edildiği metne estetik bir boyut kazandırmak bu sanatın gayeleri arasındadır. Ancak iktibâs başta olmak üzere edebî sanatların, sadece lafız ve anlam bağlamında sözü süsleyen enstrümanlar olarak değerlendirilmesi ve bunların edebî ruh ve zevkten uzak bir biçimde ele alınması belâgattaki yerlerini geri plana itmiştir. Oysaki bu sanatlardaki belâgat, bunların uygulandıkları sözün bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle birçok klasik belâgat kaynaklarında yer verilen lafız tezyini ve mânâ takviyesi dışında şair ve edipleri muhtelif vesilelerle iktibâs sanatını uygulamaya sevk eden ve bu sanatın arka planında yatan pek çok gaye ve sebeplerin olduğu da muhakkaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla iktibâs sanatının edebî gayeleri ve bu gayeler doğrultusunda gelişen örnekleri gerek başlık gerekse ayrı bir bölüm biçiminde herhangi müstakil bir esere konu edilmiş değildir.

1. İktibâs Kavramı

Bir kavramın mahiyetini ve ne anlama geldiğini ortaya koymak için yapılması gereken ilk şey, ilgili kavramı, sınırları net ve kapsamı belli olacak şekilde belirlemektir. Bu durum söz konusu kavramın diğer kavramlardan ayrılmasını sağladığı için son derece önemlidir. Buna bağlı olarak iktibâsta öne çıkan edebî gayelerine geçmeden önce çalışmamızın mihverini teşkil eden iktibâsın tanımını yapmak yerinde olacaktır.

1.1. Sözlükte İktibâs

Etimolojik olarak iktibâs kelimesi **يَقْبِسُ - قَبَسَ** fiilinin ifti'âl bâbındaki mastarı olup sözlükte, “ateş, yanan bir ateşten bir kabes (kor) almak, köz almak” gibi mânalara gelen **قَبَسَ** kökünden türemiştir. Mecaz yoluyla birisinden

ilmî açıdan yararlanmak ya da bilgi istifadesinde bulunmak¹ anlamında da kullanılır.² Kur'ân-ı Kerîm'de farklı iki türevle toplam üç kez geçen iktibâs kelimesi, Kur'ân'da sözlük anlamına yakın; fakat kapsam olarak daha dar bir anlam içeriğine sahiptir.³ Kabes kelimesi yukarıdaki sözlük anlamları dışında döllemek mânâsına da gelmektedir.⁴ Meşhur Arap filologlarından Ebû Mansûr el-Ezherî (öl. 370/980) bu minvalde Arap bir kadından أَنَا مِقْبَاسٌ (Enâ mikbâs) sözünü işittiğini ve kadının bu sözünden maksadının, erkeklerin dokunmasıyla hemen gebe kalan biri olduğunu ve içtiğinde hamile kalamayacağı bir ilacın tarifini istediğini söylemektedir.⁵

1.2. Terim Anlamıyla İktibâs

Modern anlamda iktibâs terimi, sözü süslemek veya gerekçe göstermek maksadıyla yazarın, dipnot, tırnak içi, ayraç ya da italik yazma gibi türlü yöntemlerle alıntının kaynağını göstermek kaydıyla kendi sözü içerisinde başkalarına ait ifadelere yer vermesi şeklinde tanımlanmıştır.⁶ Bununla birlikte iktibâs kelimesinin bir sanat ortamıyla uyumlu olabilmesi için

¹ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn Muratteben 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 3/352; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr el-Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1987), 1/338-339; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd., (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 911; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/48; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1300), 6/167; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 564; M. Th. Houtsma vd., *Mûcez Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-İslâmîyye*, thk. İbrâhim Zekî Hurşîd vd. (b.y.: Merkezu's-Şârika li'l-İbdâ'î'l-Fikrî, 1998), 1/917.

² Bu kelime fıkıh usûlü kaynaklarında ise istidlâl ve istinbât, ondan türeyen *muktebis* de istinbât faaliyetinde bulunan müctehid anlamında kullanılmaktadır. bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. Hamze b. Zuheyr Hâfiz (b.y.: Şeriketu'l-Medîne, 1413), 1/18; Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Suleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm et-Tûfî, *Şerhu Muhtasarî'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987), 1/165; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Hâlid Abdulfettâh Şibl, (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1999), 3/47.

³ bk. Tâhâ 20/10; en-Neml 27/7; el-Hadîd 57/13.

⁴ Sözlükteki bu kullanımı destekleyen şiiir ve atasözleri de mevcuttur. Konuyla ilgili geniş bilgi ve örnekler için bk. el-Cevherî, *es-Sihâh*, 911; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 5/48; er-Râğîb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 652.

⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. 'Abdulazîm Mahmûd-Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 8/419.

⁶ Mecdî Vehbe ve Kâmil el-Muhendis, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-Luğa ve'l-Edeb* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1984), 56.

sanatsal bir çalıtının yeniden biçimlendirilmesi ve uyarlanması şeklinde de yorumlandığı görülmektedir. Sözelimi bu terim, tiyatroyu filme uyarlama ya da hikâyeyi tiyatroya, tablo ve benzeri sanatlara dönüştürme şeklinde de ifade edilebilir.

Ayrıca modern sözlüklere bakıldığında iktibâs kelimesi belâgat ilmindeki teknik anlamından uzak olarak çoğunlukla bilimsel çalışmalarda görüldüğü üzere; birebir, içerik, biçim ve fikir alıntısı şeklinde de tanımlanmaktadır. Bunun yanı sıra herhangi bir edebî veya sosyal ortama uyarlamak ve edebî çalışmada ifadeyi yeniden kurma yoluyla yazı veya konuşmada yapılan dönüştürme de bu kelimeye yüklenen mânalar arasında yer almaktadır.⁷

Öte yandan iktibâs kelimesinin kavramsal düzeyde yeniden dizayn edildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Şöyle ki, iktibâsa yönelik modern yaklaşımlar bağlamında belâgat ilminin terimleri olan iktibâs ve tazmin kavramları, modern dönemde belâgat alanı dışında mimari alana da uygulanarak genişletilmiştir. Böylece iktibâs terimi, kendisi için çizilen çerçeveden çıkartılıp yeni mânalar yüklenmek suretiyle kavramsal olarak başka alanlara teşmil edilmiştir. Nitekim modern dönemde الإقتباس المعماري (mimari iktibâs) ve التصميم المعماري (mimari tadmin) gibi yeni kullanımlar da söz konusu olmuştur. Ancak bu kullanımlarla iktibâsın terim mânasından tamamen bir uzaklaşma söz konusu değildir. Zira kavram düzeyinde böyle bir genişletme biraz da kavramın dinî yönünün göz önünde bulundurulmasından kaynaklanan bir durum olduğunu vurgulamak lazımdır. Çünkü mimari yapıların tasarımındaki iktibâslar da dinî yapılardan alınan örnek ve motifler baz alınarak yapılmıştır. İktibâs ve tadmin gibi belâgata ait terimlerin mimari alana aktarılmasına yönelik bu tür teşebbüsler birer deneme çabaları çerçevesinde değerlendirilebilir. Söz konusu girişimler iktibâsla ilgili yeni çalışmalara zemin hazırlama noktasında önem arz etmektedir.⁸

Belâgat kaynaklarında ise iktibâs kavramı, bu alanın bir terimi olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ancak konunun sınırları içinde kalma gayesiyle, burada sadece iki belâgat uzmanının tanımını vermekle yetinilecektir. Bu kelimeyi belâgat ilminin teknik bir terimi olarak ilk defa kullanan Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) olduğundan onun tanımı

⁷ bk. Sa'îd 'Allûş, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Edebiyyetî'l-Mu'âsira* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Lubnânî, 1405/1985), 172.

⁸ Bu bağlamda yapılan çalışmalardan biri de İmâd Yûnus Lâfî'nin çalışmasıdır. Söz konusu çalışma ve mimari iktibâsla ilgili görseller için bk. İmâd Yûnus Lâfî, "el-İktibâs ve't-Tadmîn fi'l-Luga ve'l-İmâre", *el-Mecelletu'l-İrâkiyye li'l-Hendesetî'l-Mî'mâriyye*, 16-17-18, (Ocak 2009), 129-150.

öncelemek yerinde olur. Onun aynı zamanda iktibâsın kaynağı ve gayesini de kapsayan tanımı şöyledir: وَهُوَ أَنْ تُدْرَجَ كَلِمَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ آيَةٌ فِي الْكَلَامِ، تَرْيِبًا لِنِظَامِهِ وَتَفْخِيمًا لِشَأْنِهِ “Sözünü yüceltmek ve dizimini süslemek amacıyla Kur’ân’dan bir âyet veya âyetten bir kelimenin ifadeye yerleştirilmesidir.”⁹ Râzî’nin yapmış olduğu bu tanımından hareketle onun kaynak ve malzeme bakımından iktibâs sanatını Kur’ân âyetleri ile sınırlı tuttuğu anlaşılmaktadır.

Arap belagati teorisyenlerinden Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338) ise iktibâsı şöyle tanımlamaktadır: “Âyet veya hadis olduğu belirtilmeden kelâmın, Kur’ân-ı Kerîm veya hadis-i şeriften bir kısmını içermesidir.”¹⁰ İktibâsı özel bir terim olarak sadece âyet ve hadislerden yapılan alıntılarla sınırlayan ve nispeten efrâdını câmi, ağıyarını mâni tanımını biraz daha açmak gerekirse; iktibâs, şair veya nâsirin sözünü süsleyip teyit etmek için âyet ve hadislerden alıntıda bulunarak bunları referans göstermeden kendi sözüne yerleştirmesidir. Tariften de anlaşıldığı üzere yapılan alıntının belâgat açısından iktibâs sayılması için söz konusu alıntının, âyet veya hadis olduğu imâ yoluyla da olsa, hiçbir şekilde belirtilmemiş olması gerekmektedir. Şayet yapılan alıntının âyet veya hadis olduğu konusunda doğrudan veya dolaylı bir ipucu verilmişse böyle bir alıntı, belâgat açısından iktibâs sayılmamaktadır. Bilakis bu tür bir alıntı, nazımda akd, nesirde ise istişhâd ve istidlâl terimleri ile ifade edilmektedir.¹¹ Aralarındaki benzerliklerden dolayı Kazvînî, yukarıda yer verilen iktibâs tanımında daha çok Şihâbuddîn el-Halebî’nin (öl. 725/1325) iktibâs tanımından¹² etkilenmiş görürse de Halebî’deki kafa karışıklığına karşın daha nettir.

Klasik belâgat ve edeb kaynaklarını taradığımızda iktibâsın tanımı konusunda bir kavram kargaşasının olduğunu görüyoruz. Bu durumun, o dönemdeki sözlük ve terim anlam arasındaki farkın yapılmamasından kaynaklandığını belirtmek gerekir. Zira bahsi geçen dönemde iktibâs olgusu pratik ve kavramsal düzeyde var olmasına rağmen henüz bir

⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü’l-İcâz fî Dirâyeti’l-İcâz*, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 173.

¹⁰ Muhammed b. ‘Abdirrahmân Celâluddîn el-Kazvînî, *et-Telhîs fî ‘Ulûmi’l-Belâğa*, şerh. Abdurrahman el-Berkûkî (b.y.: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1932), 422; Muhammed b. ‘Abdirrahmân Celâluddîn el-Kazvînî, *el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâğa* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 426.

¹¹ Mes’ûd b. Ömer Sa’duddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2013), 729; a.mlf. vd., *Şurâhu’t-Telhîs* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 4/521.

¹² bk. Şihâbuddîn Mahmûd b. Süleymân el-Halebî, *Husnu’t-Tevessul ilâ Sinâ’ati’t-Teressul* (Mısır: Matba’at Emîn Efendi, 1315), 87-130.

istilâh olarak doğmamıştı. Bunun sebebi ise o dönemde belâgat konularının mantık ölçüsü ve tenkit kurallarından ziyade daha çok edebî zevke yakın olmasıydı. Dolayısıyla her ne kadar iktibâs kelimesi bazıları tarafından dile getirilmişse de yine de istilâh niteliğini kazanmamıştı. Çünkü istilâh olabilmesi için alanın uzmanlarınca bir icmâ ve uyluşımın olması gerekir ki böyle bir şey henüz o dönemde söz konusu değildi. Bilakis VI/XII. yüzyılın başlarına kadar iktibâs terimi yerine tazmin kullanılmaktaydı. Hikmet Ferec el-Bedrî'ye göre iktibâs ve tadmîn kavramlarının net çizgilerle birbirlerinden ayrılışı ise şöyledir: Allah'ın kelâmını sair sözlerden ayrı tutmak için iktibâs istilâhı Kur'ân'dan yapılan alıntılara has kılınmıştır. Ancak Kur'ân'ı tamamlayıcı ve açıklayıcı özelliğinden ötürü hadislerden yapılan alıntılar da bu kavramın kapsamına dahil edilmiştir.¹³

İktibâs kavramının isimlendirilmesi noktasında konuyla ilgili kaynakları dikkatle taradığımızda bazı âlimlerin iktibâs yerine tazmin¹⁴ ifadesini kullandığı, bazılarının da bu kavramdan husnu't-tazmin¹⁵ diye söz ettiğini görürüz. Kazvînî ise *et-Telhîs* ve *el-Îzâh* adlı eserlerinde iktibâs ve tazmin terimlerini birbirinden ayırarak bunları tamamen farklı kavramlar olarak değerlendirmektedir. Bu çerçevede Kazvînî, iktibâs terimini sadece âyet ve hadislerden yapılan alıntılar şeklinde sınırlandırırken; tazmin terimini ise şiirden yapılan alıntılar anlamında kullanmaktadır. Yani bu iki terim arasındaki temel fark; ilkinin âyet ve hadis gibi dinî metinlerden, ikincisinin ise başkalarına ait şiirlerden yapılan alıntı olmasıdır.¹⁶

Kadim belagatçılar ve Arap edebiyatı eleştirmenlerinden bazıları iktibâs terimini fıkıh ve diğer bilimlerdeki terminolojinin kullanımına kadar genişletmişlerdir. Dolayısıyla onlar edip ve şairlerin başta sarf ve nahiv gibi gramer ilimleri olmak üzere farklı disiplinlere ait terim ve kavramlardan yaptıkları alıntılarını da bu kapsamda değerlendirmişlerdir.¹⁷

¹³ Hikmet Ferec el-Bedrî, *Mu'cemu Âyâti'l-İktibâs* (Bağdat: Dâru'r-Raşîd, 1980), 9.

¹⁴ Diyâ'uddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhâmîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2010), 2/323. İbnu'l-Esîr, *Kifâyetu't-Tâlib* adlı eserinde ise tazmin terimini şiir beyitlerinden yapılan alıntı anlamında kullanmıştır. bk. Diyâ'uddîn İbnu'l-Esîr, *Kifâyetu't-Tâlib fî Nakdi Kelâmi's-Şâ'ir ve'l-Kâtib*, thk. Nûrî el-Kaysî, Hâtim ed-Dâmin ve Hilâl Nâcî (Musul: Menşûrâtu Câmi'ati'l-Mevsil, 1982), 212. Müellifin *el-Meselu's-sâ'ir*'deki kullanımın aksine burada böyle bir sınırlandırmaya gitmesinin sebebi ise büyük bir olasılıkla bu eserinin şiirle alakalı olmasından kaynakladır.

¹⁵ İbn Ebi'l-İsba', 'Abdul'azîm b. 'Abdulvâhid el-Misrî, *Tahrîru't-Tahbîr fî Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyâni İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, (Kahire: Menşûrâtu'l-Meclisi'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1383/1963), 140.

¹⁶ bk. Kazvînî, *et-Telhîs fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*, 422-426; a.m.f., *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*, 426-433.

¹⁷ Bedrî, *Mu'cemu Âyâti'l-İktibâs*, 10.

Ancak sonraki belagatçılar Kazvî'nin iktibâs için yaptığı yukarıdaki tanımını benimseyerek iktibâsı standart bir terim haline getirmişlerdir.¹⁸ Nitekim asırlar boyunca aynı tanımları tekrarlamaları ve üzerine kayda değer bir değişiklik yapmamaları bu durumu destekler niteliktedir.

Kimi kaynaklarda iktibâs terimi yerine âyetlerin ödünç alınması anlamında "istiâre" tabirinin de kullanıldığı görülmektedir.¹⁹ Bunlar dışında klasik eserlerde iktibâs olgusunu tanımlamak ve Kur'ân'dan yapılan alıntılar için "es-serika" ve "el-ihtilâs" (çalıntı/intihal) gibi olumsuz bir intiba uyandıran terimlerin yanı sıra "en-nez"²⁰, "el-intiza" (çıkarma)²¹, "el-akd", "el-istişhâd" (alıntı)²², "et-telvîh", "et-telmîh" (ima etmek) ve "el-işâre" (referans göstermek)²³, "el-istinbât" ve "el-istihrâc" (çıkarma)²⁴ gibi çeşitli terimlerin kullanıldığı da olmuştur.²⁵ Bu durum Kazvî sonrası belagatçılara kadar devam etmiştir. Fakat Kazvî'den sonraki dönemlerde iktibâs ıstılahı sadece Kur'ân ve hadisten yapılan alıntılar anlamında kullanılmıştır.

Başta edebiyatçılar olmak üzere muhtelif sahalarda mütehasıs pek çok âlim çok erken dönemlerde olmasa da belagatin Kur'ân ve hadis-i şerif merkezli önemli bir sanatı sayılan iktibâs uygulamasının ilk numuneleri durumundaki Hz. Peygamber'in hutbe ve mektuplarından parçaların yanı

¹⁸ bk. et-Teftâzânî vd., *Şurûhu't-Telhîs*, 4/509-510; Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-İnbâbî, *Takrîru's-Şemsî'l-İnbâbî 'alâ şerhi Sa'diddîn et-Teftâzânî li'Telhîsi'l-Miftâh* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1331), 4/473-476.

¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd b. Alî el-Esbehânî ez-Zâhirî, *ez-Zehre*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî ve Nûrî Hammûdî el-Kaysî (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 2/815-820; Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, *Mevâddu'l-Beyân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2003), 86, 186.

²⁰ Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed eş-Şeybânî İbnu'l-Mudebbir, *er-Risâletu'l-Azrâ fi Mevâzîni'l-Belâğa ve Edevâti'l-Kitâbe*, thk. Zeki Mubârek (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1931), 7; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Temîm el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, thk. Zekî Mubârek ve Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 4/1106.

²¹ Bu kullanım aynı zamanda şu eserlerin ismine de yansımıştır: Ebû Sa'd el-Amîdî, *Kitâbu İntizâ'ati'l-Kur'ân*. bk. Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 5/2349. Bu eser günümüze ulaşmamıştır. Ebu'l-Kâsım İbnu's-Sayrafi, *İntizâ'atu'l-Kur'ânî'l-Azîm*, bk. Wadad Kadi (al-Qadi) and Mustansir Mir, "Literature and the Qur'an", *Encyclopaedia of the Qur'an*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: Brill, 2003), 3/216. Yazma halinde bulunan ve değişik konuların sunumunda kullanılmak üzere kâtiplerin başvurabileceği âyetlerin listelendiği bu esere maalesef ulaşılammıştır.

²² Halebî, *Husnu't-Tevesşul*, 2-5.

²³ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1922), 1/199.

²⁴ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 1/199-200.

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Wadad Kadi (al-Qadi) and Mustansir Mir, "Literature and the Qur'an", 3/215.

sıra bu sanatın şiir ve nesirdeki malzemesini derlemeye ihtimam göstermiştir. Bu manada başta Hz. Peygamber ve Râşid halifeleri olmak üzere sahabe ve tabiinin, yönetici pozisyonundaki kesimlerin, hatiplerin, şair ve ediplerin çeşitli maksat ve vesilelerle tatbik ettikleri iktibâs örneklerini sanatlı edebî parçalar olarak kayıt altına almışlardır. Bu meyanda klasik düzeyde anılabilecek derli toplu ilk ve tek kaynak Ebû Mansûr es-Se'âlibî'nin (öl. 429/1038) bir iktibâs antolojisi mahiyetindeki *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı sistematik eseridir. Bunun dışında bazı eserlerde konu hakkında var olan birtakım bâb veya fasılların da konuyu daha çok fikhî boyutuyla ele aldıklarını söyleyebiliriz.

2. İktibâs Sanatında GÜDÜLEN EDEBİ GAYELER

Klasik Arap edebiyatı kaynaklarında yer alan iktibâs malzemesinin, değişik gayeler güdülerken icra edildiği bir gerçektir. Şiir ve nesir gibi edebî türlerde iktibâs örnekleri incelendiğinde bunlardaki amaç/gaye yelpazesinin oldukça renkli ve geniş olduğu göze çarpmaktadır. Ancak bu gayeler daha ziyade edebî, siyasî, dinî ve sosyal olmak üzere muhtelif başlıklar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle İktibâs sanatını ihtiva eden metinlerin tahlili yapılırken önemli olan bu sanatın icrasında etkili olan edebî, siyâsî ve dinî amillerin belirlenmesidir. Bundan hareketle edebiyatçıların, ortaya koymuş oldukları edebî mahsullerde iktibâsa başvurma gayelerini sadece bir durum veya olguya indirgemek doğru değildir. Zira gerek şiirde gerekse nesirde şair ve edipleri söz konusu edebî sanatın uygulanmasına sevk eden pek çok nedenin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu meyanda belirtmek gerekir ki şair ve ediplerin iktibâsı uygularken güttükleri gayelerin sayısını kesin olarak tespit etmek de imkânsız gibidir. Bu noktadan hareketle çalışmamızda, sadece iktibâsta öne çıkan edebî gayelerin bazıları ele alınacaktır; fakat en az edebî gayeler kadar siyasî ve sosyal gayeler de iktibâsta bulunan edip ve döneminin bir portresini çizmek adına farklı açılardan irdelenmeyi hak etmektedir. Bununla birlikte edebî gayeler güdülerken yapılan iktibâslar, bu sanatın uygulama nedenleri arasında yer almaktadır. Klasik edeb kaynaklarında verilen bilgiler ışığında ve iktibâs müktesebatını teşkil eden örnekler doğrultusunda yapılan tahliller neticesinde öne çıkan söz konusu edebî gayeleri şu başlıklar altında ele alabiliriz:

2.1. Sanatsal Yetkinliğin Ortaya Konulması

Pratikteki örnekleri Hz. Peygamber'in hutbe ve mektupları ile başlayan iktibâs olgusu, X. yüzyılda sanatsal bir hüviyete bürünmüştür. Anılan yüzyılda kitâbet sanatının şiir, âyet ve mesellerle süslenmesi konusu kâtabin yeteneğinin test edildiği sanatsal bir tekniğe dönüşmüştür. İktibâs

sanatına başvuran belâgat zevkine sahip üdebâ veya şuarâya bakıldığında bazılarının, sanatsal maharetlerini ortaya koymak amacıyla iktibâsla birlikte başka edebî sanatları da kullandıklarını söyleyebiliriz. Hatta Celaleddin es-Suyûtî'nin (öl. 911/1505), bu durumun örneklerini teşkil eden *Ahâsinu'l-cinâs fî mehâsini'l-iktibâs* adında dokuz sayfalık küçük bir risâlesi bulunmaktadır. Suyûtî'nin alfabetik sıraya dizdiği bu risâlesindeki ilgili beyitlerinin ikinci mısralarında iktibâs sanatını kullandığı dikkat çekmektedir.²⁶

Edip ve şairlerin, edebî sanatlardaki yetkinliklerini ispat etmek ve anlamları değişik formlarda sunmak gibi üstün kabiliyetlerini göstermek amacıyla kimi zaman edebî sanatlardan birkaç tanesini aynı anda tek bir metinde işledikleri görülmektedir. İktibâs sanatının tevriye sanatıyla kesiştiği örneklerden birisi İbn Nubâte'nin el-Fâdıl Necmuddîn'i övdüğü şu dizeleridir:

إِذَا الْعُلَمَاءُ انْتَحَوْا غَايَةً فَهُمْ بِضِيَّاتِكَ يَسْتَرْشِدُونَ
فَأَحْسِنْ بِهَيْمٍ فِي دِيَاجِي السُّطُورِ قِيَامًا وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ

*Âlimler bir gayeye yönelindiklerinde onlar senin aydınlığında
kılavuzluk ararlar (yol alırlar).*

*Satırların karanlıklarında ayakta kalmaları ne güzeldir. Onlar
Necm'le (yıldız, Necmeddin'le.) yollarını bulurlar.*

Şair buradaki iktibâsla, âlimler, ilmiyle aydınlanıp kendisini örnek aldığı için yıldızla benzettiği el-Fâdıl Necmuddîn'i kastetmiş ve iktibâs içinde tevriyeyi tatbik ederek sanat içinde sanat uygulamak suretiyle yetkinliğini ortaya koymuştur.

Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-muhît* adlı ünlü sözlüğü hakkında söylenen övgü dolu şu dizelerde²⁷ uygulanan iktibâs da tasvir ve ifadeye zarafet kazandırmak gibi farklı edebî gayelerle yapılmasının yanı sıra daha çok cinâs sanatını uygulamak gayesiyle yapıldığı söylenebilir:

قَدْ مَدَّ تَجْدُ الدِّينِ فِي أَيَّامِهِ مِنْ بَعْضِ أُخْرِ عَلَيْهِ الْقَامُوسَا
دَهَبَتْ صِحَاخُ الْجَوْهَرِي كَأَنَّهَا سِحْرُ الْمَدَائِنِ حِينَ أَلْقَى مُوسَى

²⁶ Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Ahâsinu'l-iktibâs fî Mehâsini'l-iktibâs*, Süleymaniye Ktp. Reîsülküttâb, nr. 1149, vrk. 5.

²⁷ Bu beyitler Mekke'li şair Nureddin b. Muhammed el-Uleyfî'ye nispet edilmektedir. bk. Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 1965), 1/73.

*Mecdüddin kendi döneminde, ilminin denizlerinden bir kısmıyla
Okyanus'u beslediğinden beri*

*Cevherî'nin Sihâhî tıpkı Musa'nın asası karşısındaki Medain sihri gibi yok
oldu.*²⁸

Konu ile ilgili bir diğer örnek de Abdulmu'min b. Hibetullah el-İsfahânî'nin (öl. 600/1204) iktibâs ile cinas sanatlarını bir arada kullandığı şu ifadeleridir:

فَكُنْ كَنْزًا مَسْتَوْرًا؛ وَلَا تَكُنْ سَيْفًا مَشْهُورًا، إِنَّ الظَّالِمَ لَجَدِيدٌ أَنْ يُفْتَرَى وَلَا يُحْشَرُ، وَالبَالِي خَلِيقٌ أَنْ يُطْوَى وَلَا يُنْشَرُ. وَلَا
عِلْمَ الْجَزَلُ صَوْلَةَ النَّجَارِ؛ وَعَضَّةُ الْمُنْشَارِ؛ لَمَا تَطَاوَلَ شَيْبًا، وَلَا تَحَايَلُ كِبَرًا، وَسَيَقُولُ البُلْبُلُ الْمُعْتَمَلُ لَيْتَنِي كُنْتُ غَرَابًا،
وَيَقُولُ الكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا.

“Saklı hazine ol; çekilen kılıç olma. Doğrusu zâlim kişi, haşır olunmaya değil; kabre konulmaya lâyıktır. Çürüyen açılmaya değil; dürülmeye değerdir. Şayet ağacın gövdesi marangozun acımasızlığını ve testerenin ısırmasını bilseydi boynunu bir karış bile uzatmaya yeltenmezdi ve böbürlenerek kendini beğenmezdi. Tutsak bülbül keşke ben bir karga olsaydım! Kâfir de keşke toprak olsaydım! diyecektir.”²⁹

2.2. Bir Tasvir Aracı Olarak Âyetlerden Yararlanılması

Tasvir, anlatıma güç kazandırmak maksadıyla edebiyatçılar tarafından sıkça başvurulan bir anlatım yöntemidir. Özellikle şair ve edipleri, iktibâs sanatını icra etmeye sevk eden amillerden birisi de başta savaş gibi tarihsel olaylar olmak üzere şahit oldukları sahneleri tasvir etmektir. Şair el-Hansâ'nın (öl. 24/645) kardeşlerinin ölümü üzerine duygu yüklü ve tasvirlerle örülü mersiyeler söylediği bilinmektedir. O, mersiyelerinde başına gelen musibetten bahsedip yaşadığı elim hadiseyi betimlerken Kur'ân âyetlerinden veya âyet pasajlarından yararlanmayı ihmal etmemiştir. el-Hansâ, kardeşi Sahr ölünce yüksek dağların bile ölümünden yıkıldığını, yerin şiddetle sarsıldığını belirterek bu büyük acıyı ve facianın boyutlarının büyüklüğünü tasvir etmek amacıyla Kur'ân'dan iktibâsta bulunduğu şu dizelerinde şöyle diyor:

أَبْعَدَ ابْنِ عَمْرٍو مِنْ آلِ الشَّرِيدِ
حَلَّتْ بِهِنَّ الْأَرْضُ أَنْقَالَهَا
فَخَرَّ الشَّوَامِخُ مِنْ فَعْدِهِ
وَوُزِّلَتْ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا

*Yeryüzünün kendisiyle ölülerini süslediği eş-Şerîd ailesinden Amr'ın
oğlundan sonra mı?*

²⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 1/74.

²⁹ Şerefuddîn Abdulmu'min b. Hibetullah el-İsfahânî, *Atbâku'z-Zeheb* (Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1329/1911), 15.

*Yitirmesinden (ölümünden) dolayı yüksek dağlar yere kapandı ve yeryüzü şiddetle sarsıldı.*³⁰

Klasik Arap edebiyatının şiir ve nesir koleksiyonları tarandığında şair ve ediplerin içinde buldukları durumları, bizzat yaşadıkları veya çevrelerinde yaşanan olayları tasvir ederken, tasvir yönü ağır basan pek çok âyetten istifade etmekle birlikte çoğunlukla belirli âyetlerden yararlandıkları görülecektir. Bu âyetlerden biri de Hz. Musa'nın asasının faydalarını sıraladığı Tâhâ sûresinin 18. âyetnin yanı sıra asanın geçtiği diğer âyetlerdir. Allah kelamının saygınlığıyla bağdaşmayan, dinî kaygıları olmayan kimi şairlerce burada yer verilmeyecek kadar pornografik unsurları içeren tasvirler de söz konusudur. Endülüslü edip ve şair İbn Sâre (öl. 517/1123) şu dizelerinde uyguladığı iktibâsla bu sanattaki edebî yaratıcılığını çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir:

وَلِيَّ عَصَا مِنْ طَرِيقِ الدَّمِ أَحْمَدُهَا بِهَا أُقَدِّمُ فِي تَأْخِيرِهَا قَدَمِي
كَأَنَّهَا وَهِيَ فِي كَتَمِي أَهْشُ بِهَا عَلَيَّ التَّمَانِينَ عَامًا لَا عَلَيَّ غَنَمِي

Zem yoluyla kendisini övdüğüm bir asam (değneğim) var, onu arkaya alırken öne doğru adım atarım,

*Elimde sanki onunla koyunlarıma değil de (yaşadığım) seksen yıllık ömür ağacığımın yapraklarını silkeler gibiyim.*³¹

Müslümanlar tarih boyunca Haçlı savaşları kadar tehlikeli ve yıkıcı etkileri asırlar süren savaşlardan çok azına tanıklık etmişlerdir. Zira bu savaşlar, Avrupadan gelen tüm orduların katıldıkları savaşlardı. Kâdî el-Fâdil'in (öl. 596/1200) Akka muhasarasıyla ilgili Selâhaddîn el-Eyyûbî'ye hitaben kaleme aldığı müjde içerikli mektubundan şu kesiti, olayın vahametini tasvir etmektedir. Söz konusu mektubunun bu bölümünde yoğun olarak âyet bölümlerinden yaptığı iktibâsların daha çok tasvir amacıyla ifadeye monte edildiği belirgin olarak görülmektedir:

وَلَمَّا أُحِيطَ بِالْقَوْمِ، أَوَى مَلِكُهُمْ إِلَى جَبَلٍ يَغْصُمُهُ مِنَ الْعَوْمِ، فَاسْتَمَعَهُ السَّيْفُ لَا عَاصِمَ الْيَوْمِ، وَاسْتَوَى الْخِذْلَانُ عَلَيْهِمْ بِأَسْرِهِمْ، وَبُرِدَتْ أَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ بِحَرِّ قَتْلِهِمْ وَأَسْرِهِمْ، وَمَنْ يَبْقُ هُمْ بَاقِيَةً، وَعَصَتْ بِقَتْلِهِمُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ، أَرْضُ اللَّهِ الْوَاسِعَةُ، وَنَارُ اللَّهِ الْحَامِيَةُ فَمَا هُمْ حَامِيَةٌ.

“Frankların etrafı kuşatıldığında, kralları kendisini boğulmaktan koruyacak bir dağa sığındı; ancak kılıç ona “bugün kurtuluş yoktur”

³⁰ İbn Dâvûd ez-Zâhirî, *ez-Zehre*, 2/819; Tumâdir bint 'Amr el-Hansâ, *Dîvânü'l-Hansâ*, nşr. Hamdû Tammâs, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 99-101.

³¹ Ebu'l-'Abbâs Kemâluddîn Ahmed b. 'Abdilmu'min el-Kaysî eş-Şerîşî, Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992), 2/405.

sözünü işittirdi, böylece hayal kırıklığı üzerlerine çöktü, müminlerin elleri onları öldürme ve esir almanın sıcaklığıyla soğudu, ortada kalıntıları ve bir izleri kalmadı, dünya ve ahiret onların ölüleriyle tılandı, Allah'ın geniş toprağı ve kızgın ateşi artık onları yuttu. Artık onları koruyacak bir hâimleri de yoktur.”

2.3. Kur'ân'ın Fesâhat ve Belâgatından Yararlanılması

İslâmiyetin zuhûru sırasında Araplar gerek edebiyat gerekse şiirde olsun belâgat ve fesâhatin doruk noktasındaydılar. Araplardaki bu karakteristik özelliğın sebebiyledir ki Kur'ân-ı Kerîm de belâgat ve fesâhatın en yüksek mertebesinde nâzil olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm yüksek bir entelektüel düzeye sahip şair ve hatipleri muarazaya davet ederek, bir benzerini getirmeleri hususunda onlara meydan okumuştur. Ancak onlar, çok geçmeden bu eşsiz kelâma nazire getirmenin imkânsız olduğunu anlayıp susmak zorunda kalmışlardır.³² Bundan hareketle Müslüman edipler hayatta karşılaştıkları sevinç, sıkıntı ve benzeri durumlara karşı âyetlere müracaat ederek Kur'ân'ın belâgat ve fesâhatından yararlanmışlardır. Şair ve nâsirlerin Allah'ın kelâmını referans göstermeleri, âyet ya da mesel haline gelmiş Kur'ânî ifadeleri kullanarak şiir, diyalog ve yazışmalarında bunlara yer vermeleri Kur'ân-ı Kerîm'in fesâhat ve belâgatından kaynaklanmaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, fesahat ve belâgatın tüm inceliklerini bünyesinde barındıran diliyle Arapları şaşırtıp, eşsiz üslûbuyla onları acze düşürüp içlerine nüfuz etmekteydi. Bu durum hatip ve şairlerin iktibâs, tazmin ve istişhâd gibi alıntı teknikleri ile ifadelerinde Kur'ân'ı örnek almalarından açık biçimde anlaşılmaktadır. Öyle ki ifadelerinde Kur'ân-ı Kerîm'den iktibâslar içermeyen kimselerin konuşmaları yerinde görülse bile lafızları güzelleştiren ve mânaları kuvvetlendiren bu iktibâs eksikliğinden dolayı fesahat ve belâgat bakımından eksik karşılanıyordu.³³

Bunun yanında Kur'ân-ı Kerîm'in icâz yönü de insanı büyüleyip kendine hayran bırakmıştır. Gerçekten Kur'ân-ı Kerîm, ifadesi ancak çok uzun cümlelerle mümkün olan, son derece güçlü ve karmaşık fikirleri birkaç kelimeyle ifade etmiştir.³⁴ Nitekim şahit gösterilen tek bir âyet bile, uzun kitapların ya da kat'î delillerin ifade edemediğı ve beyan etmekte yetersiz kaldığı amaç ve fikirleri ifade etmede yeterli olmuştur. Bu nedenle fesâhat ve belâgat ehli de sözlerine heybet, saygınlık ve yücelik kazandırmak, üslûp ve lafızlarına estetik ve güzellik katmak, kulakları

³² Salih Suruç, *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2016), 1/145-146.

³³ Yusuf Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir* (Erzurum: Şafak Yayınevi, 1999), 186.

³⁴ Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Otto Yayınları, 2010), 99.

okşamak, gönülleri etkilemek için Kur'ân-ı Kerîm'den âyet iktibâsında bulunuyorlardı. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın kelâmı olması hasebiyle gönüllere hükmederek onları kendine cezbederdi.³⁵ Nitekim Mervân b. Ebî Hafsa (öl. 182/798), Kur'ân'ın büyüleyici etkisinde kalarak Hârûnurreşîd'e (öl. 193/809) şu beyitlerin de içinde yer aldığı kasidesini okur:

وَسَدَّتْ بِهَازُونَ التُّغُورَ وَأَحْكَمَتْ
بِهِ مِنْ أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ الْمَرَائِزِ
فَكُلُّكَ مُلُوكِ الرُّومِ أَعْطَاهُ جَزِيَّةً
عَلَى الرَّعْمِ قَسْرًا عَنْ يَدِهِ وَهُوَ صَاغِرٌ

Hârûn'la tehlikeli sınır bölgeleri kapatıldı, Müslümanların işleri, azimleri onunla sağlamaştırıldı.

Bütün Rûm kralları isteksizce, zoraki ve zelil halde ona cizye verdiler.

Bunun üzerine Hârûnurreşîd, ikinci beyiti güzel bulur ve ona olan hayranlığını şair Mervân'a verilmesini emrettiği para ve giysiden oluşan türlü hediyelerle ortaya koyar. Se'âlibî "Oysaki burada şu âyetin iktibâsı dışında bir şey yoktur" sözüyle bu beyitteki Hârûnurreşîd'i etkileyen güzelliğin kaynağına işaret etmektedir.³⁶ Burada Hârûnurreşîd'de hayranlık uyandıran ve bazı değişikliklerle iktibâsı yapılan söz konusu âyet bölümü şöyledir: *Küçülmüş olarak kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın.*³⁷

Yerinde ve duruma uygun şekilde cevap vermek için yukarıda değinildiği üzere kelime ve cümlelerin yetersiz kaldığı durumlarda âyetlerin fesahat ve belâgatından istifade cihetine gidildiği görülmektedir. Rivayete göre Halife Mansûr, yanına acemlerden bin kişiyi vererek Süleymân b. Emîl'i Musul'a vali olarak atar. Ona der ki: Halkı yola getirmen için yanına bin şeytan verdim. Ardından bu adamlar Musul'un etrafına yayılarak serkeşlik ettiler. Bunun üzerine Mansûr, Süleymân'a şunu yazdı: Ey Süleymân, nimete nankörlük ettin. Süleymân da ona meramını tam ve kısa bir şekilde ifade eden şu âyetle cevap verdi: *Süleymân nankörlük etmedi; bilakis şeytanlar nankörlük ettiler.*³⁸ Bunun

³⁵ 'Abdulmuhsin b. 'Abdulazîz el-'Asker, *el-İktibâs Envâ'uuh ve Ahkâmuh Dirâse Şer'iyeye Belağiyeye f'l-İktibâs mine'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* (Riyad: Mektebetu Dâru'l-Minhâc, 1425), 36-37.

³⁶ Ebû Mansûr 'Abdumelîk b. Muhammed es-Se'âlibî, *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr ve Mucâhid Mustafâ Behcet (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1992), 2/164.

³⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Nisan 2021), et-Tevbe 9/29.

³⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Nisan 2021), el-Bakara 2/102.

üzerine Halife Mansûr onun bu uygun ve incelik içerikli cevabına güler ve onu başka adamlarla destekler.³⁹

2.4. Sözü'n Seci ve Kafiye Kullanılması

Seci, şiirdeki kafiye olgusuna karşılık gelen, kelâmda ahenk ve uyumu sağlamak amacıyla nesirde uygulanan lafzî sanatlardan biridir. Mensûr kelâmda cümle sonlarında görülen uyum ve benzerlik şeklinde tanımlanan seci sanatı, bütün edipler bilhassa hatip ve kâtipler tarafından başvurulan bir üslûp olmuştur. Diyâuddîn İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239), seciye karşı olumsuz bir tavır takınan bazı kâtiplerden seci uygulamasına yönelik yapılan eleştirilerin, yersiz olduğunu belirterek, bunu onların bu sanattaki yetersizliklerine bağlamıştır.⁴⁰ Zira seci sanatı dedikleri gibi yerilmiş ve kötü olsaydı Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde yer almazdı. Oysaki Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde hatta bazen bir sûrenin tamamında bile seci belirgin biçimde dikkat çekmektedir. İbnu'l-Esîr, bu bağlamda birçok âyet ve hadis örneklerine yer vermiştir.⁴¹ Ancak İbnu'l-Esîr, bu sanatın güzel ve makbul sayılması için secili lafızların kulağa tatlı gelmesi, kelimelerin tumturaklı, cümle ve terkiplerin zayıflıktan uzak, açık ve sade olması, secili parçalardan (fıkra) her birinin diğerinden farklı bir mânayı ifade etmesi ve uyumunun tam gözetilmesi gibi bazı şartlar koşmuştur. Ayrıca secide lafızların mânalara tâbi olması gerektiğini, aksi takdirde secili sözü'n, dışı süslü fakat içi çirkin bir şeye, ya da tahta kılıca giydirilen altından kına benzeyeceğini söylemektedir.⁴² Seci sanatındaki âhenkli ve melodik ifadelerin, mânayı ortaya koymada ve bu sanatın dinleyenler üzerinde etkileyici olmasında yadsınamayacak bir önemi vardır.

Nesir edebiyatının türlerinden birini oluşturan zengin resâil mükteşebatı incelediğinde kimi kâtiplerce secinin bir hobi olarak ustalikle uygulandığı görülecektir. Bunların başında seci esasına dayalı sanatlı nesir üslûbunun en önemli temsilcilerinden ve Büveyhî dönemi ünlü kâtiplerinden Ebû

³⁹ es-Seyyîd Alî Sadruddîn b. Ma'sûm el-Medenî. *Envâru'r-Rabî' fî Envâ'i'l-Bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şeker (Necef: Matba'at en-Nu'mân, 1969), 2/238; İhtiyâruddîn b. es-Seyyid Ğiyâseddîn el-Huseynî, *Esâsu'l-İktibâs*, thk. Nâsır Muhammedî Muhammed Câd (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2009), 427.

⁴⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 1/195.

⁴¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 1/195-196.

⁴² İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 1/197-200. Hatîb el-Kazvînî, bu son şartı sadece seci için değil diğer bütün lafzî sanatlar için koşmaktadır. O, bu sanatlardaki sanatsal estetiğin mânaların lafızlara değil lafızların mânalara uygun olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. bk. Kazvînî, *et-Telhîs fî 'Ulûmi'l-Belâğâ*, 408; Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2013), 445.

Bekr el-Hârizmî (öl. 383/993) gelmektedir.⁴³ Hârizmî söz konusu bu seci sanatını uygularken sıkça âyet ve âyet bölümlerinden iktibâs sanatına başvurmuştur. Biz burada konunun anlaşılması bakımından Bakara 195., Âl-i İmrân 159. ve Yûsuf 88. âyetlerinden kesitlerin yer aldığı şu örnekle yetineceğiz;

وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا بِبَشْرِكَ فَإِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ وَأَحْسِنْ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ وَلَا يَزِيحُ أَحْوَانِكَ فِي فِعْلِكَ وَقَوْلِكَ فَلَوْ
كُنْتُ فَطًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ

“Güler yüzünle (sevincinle) bize bağışta bulun, zira Allah tasaddukta bulunanları mükafatlandırır; ihsanda bulun, şüphesiz Allah iyilik edenleri sever; söz ve eylemlerinde kardeşlerine yumuşak davran, zira eğer sen katı yürekli, kaba biri olsaydın, kesinlikle etrafından dağılıp giderlerdi.”

Diğer taraftan nesirdeki seci olgusuna karşılık şiirde kafiye söz konusudur. Bu nedenle şiirde uygulanan âyet iktibâsları arasında bu gayeyle tatbik edilen örneklerin olduğu malumdur. Nitekim zevk sahibi ünlü şair ve münşilerden Muhyuddîn b. Abdizzâhir'in (öl. 692/1293) tevriye sanatını kullanarak Nesîm adlı sevgilisi hakkında söylediği şu beyitlerindeki ince iktibâsı, dizeler arasında kafiyenin sağlanması gibi edebî bir gaye ile yapılmıştır:

إِنْ كَانَتْ الْعُشَّاقُ فِي أَشْوَاقِهِمْ جَعَلُوا النَّسِيمَ إِلَى الْحَبِيبِ رَسُولًا
فَأَنَا الَّذِي أَتَلُو عَلَيْهِمْ لَيْتَنِي كُنْتُ اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا

Âşıklar özlemlerinden nesimi sevgiliye bir elçi kılmışlarsa

Onlara derim ki “keşke ben de o elçiye yoldaş olsaydım!”⁴⁴

2.5. Konuya Âyetle Başlanması

Şair ve ediplerin âyetleri iktibâs ederken güttükleri maksatlardan biri de muhtevasına uygun bir âyet veya âyet pasajları ile konuya başlamaktır. Başka bir ifade ile iktibâs işinde güdülen maksatlardan bir tanesi de başta hutbe, ahidnâme, resmî ve dostluk/arkadaşlık yazışmaları olmak üzere nesir edebiyatının tüm türlerinde söze, metnin konusuna ve kontekstine uygun düşen Kur’ân-ı Kerîm âyetleri ile giriş yapmaktır. Çünkü giriş kısmında muradı ifade etmek için âyetlerden daha kapsamlı, mâna açısından da daha güzel başka bir söz bulunmamaktadır.

⁴³ Kenan Demirayak, “Hârizmî, Ebû Bekr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/221.

⁴⁴ Abdurrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, *Me’âhidu’t-Tensîs alâ Şevâhidi’t-Telhîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1948), 4/109.

Mektuplara âyet veya âyet parçasıyla başlama yöntemi özellikle Eyyübîler dönemi kâtipleri tarafından tercih edilmiştir. İbnu'l-Esîr konuya ilişkin kitâbet sanatının güzelliklerinden birinin; mektuplara âyet, hadis veya şiirden bir beyitle başlamak olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Giriş mahiyetindeki söz konusu âyetlerin seçilmesinde mektubun konusunun yanı sıra alıcısı konumundaki kişinin pozisyonu da belirleyiciydi. Örneğin mektuplarda konu bir yerin fethini müjdelemek ise fetihle ilgili bir âyet; birinin vefatı üzerine yazılan bir mektupsa taziye dileklerini içeren âyetler seçilmekteydi.

Edebî metinlerde âyetler ile başlama metodunu yer yer yazışmalarında tatbik eden İbnu'l-Esîr Celâleddîn Mingburnî b. Muhammed Hârizmşah (öl. 629/1231) Irak'ta ülkeyi yakıp yıkmak, talan etmek ve kan dökmek maksadıyla yola çıkarak Bağdat'ın civar köylerinden Ba'kübâ'ya ulaşması üzerine Dîvân-i Azîz-i Nebevî'ye (Bağdat'taki hilâfet merkezine) başında Ahzâb sûresinin 9. âyetine yer vererek bir mektup yazar. Bağdat'ın üzerine yürüyen Celâleddîn Mingburnî'nin mağlubiyetini Ahzâb Gazvesinde mağlup olan Mekkelî müşrikler ve müttefiklerinin durumuyla ilişkilendirerek ele alan İbnu'l-Esîr'in ilgili mektubundan konuyu somutlaştıran bir paragrafı aşağıya alıyoruz:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا. وَهَذِهِ آيَةٌ لِرَسُولِ اللَّهِ فِي رَدِّ كَيْدِ الْعَدُوِّ الْكَافِرِ، وَ يَمَثِّلُهَا رَدُّ عَنْ خَلِيفَتِهِ الْآنَ كَيْدَ الْعَدُوِّ الْفَاجِرِ. وَقَدْ اخْتَصَّ اللَّهُ بِالْفَضِيلَةِ فِي سُبُوغِ نِعْمَائِهِ، وَرَفَعَهُ أَنْ يُمَدَّ بِمَدِّ أَرْضِهِ إِلَى الْإِمْدَادِ بِمَدِّ سَمَائِهِ.

“Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani o gün üzerinize ordular yürümüştü; biz de onların üzerine bir rüzgâr ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik. İşte bu, (Allah'ın) kafir düşmanın tuzağını geri çevirmesinde Resûlullah'a olan bir ayetidir. (Allah) bunun misliyle facir düşmanın tuzağını da kendi halifesinden geri çevirdi. Allah ona verdiği bol/geniş nimetleriyle erdemi ona has kıldı ve onu yeryüzünün yardımının yanı sıra gökten gelen yardımla da destekleyerek yüceltti.”⁴⁶

2.6. Konunun Âyetle Bitirilmesi

Edebî metinlerde konuya, onu önceden sezdirenen ifadelerle başlamak, keza dikkat uyandıran güzel bir pasajla giriş yapmak ne kadar önemli ise aynı şekilde konuyu özetleyen ve tamamlandığını bildiren bir ifadeyle

⁴⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, 2/241. İbnu'l-Esîr'in bu doğrultuda tatbik ettiği bazı örnekler için bk. Abdulhadi Timurtaş, *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti - Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr Örneği* - (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 166-167, 262.

⁴⁶ Mektubun tamamı için bk. Diyâuddîn İbnu'l-Esîr, *Resâ'ilu İbni'l-Esîr*, thk. Enîs el-Makdisî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 1959), 17-20.

onu sonlandırmak da bir o kadar önemlidir. Zira bütün söz ve metinlerde kulakların en son işittiği, zihinlerde en çok yer edinen ve akılda kalıcı olan kısım sonuçtur. Dolayısıyla sonuç bölümünde cümle ve ifadelerin yerli yerinde kullanması ve bunlar seçilirken özen gösterilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı daha çok nesir edebiyatı olmak üzere edebî metinlerde konuya genellikle bağlama uygun Kur'ân-ı Kerîm'e ait ibarelerle son verilmektedir.⁴⁷ Nitekim edebü'l-kâtib literatürünün başlıca eserlerinde söz konusu bu durum kâtipler için önemle tavsiye edilmiş ve bir kâtipte aranan özellikler arasında zikredilmiştir. Bu kapsamda kitâbet sanatında riayet edilmesi gereken bu tür kurallara aykırı davrananlar tenkit edilmiştir.⁴⁸ Örneğin şikayet içerikli mektuplarda konuyu sonlandırmak için *وَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ* *Kendisinden yardım dylenecek ancak Allah'tır*⁴⁹ âyeti ile *حَسْبُنَا* *Allah bize yeter ve O ne güzel vekildir*⁵⁰; musibet içerikli mektuplarda *إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* *Kuşkusuz bizler Allah'a aitiz ve elbette O'na döneceğiz*⁵¹ âyetinin; nimetlerin dile getirildiği mektuplarda ise buna uygun âyetlerin seçilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁵² Bazı ediplerin ise mektup veya hutbelerini ya da bunların bölümlerini belli bazı âyetlerle sonlandırdıklarını görmek mümkündür. Sözgelimi edebî mektup yazımında şöhret sahibi büyük kâtiplerden Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995), mektup bölümlerinde özellikle ahidnâmelerinde olmak üzere her bölümü kendine özgü üslûbuyla bir âyet ile bitirmeyi prensip edinmiştir.⁵³ Ünlü hatip İbn Nubâte el-Hatîb (öl. 374/984) de hutbelerini konuya uygun düşen âyet iktibâslarıyla bitirmeyi bir metod olarak uygulamıştır. Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Atvâku'z-Zehab* isimli eserine nazire yapan ünlü edip Abdulmu'min b. Hibetullâh el-İsfahânî'nin bütün makalelerini birer âyet iktibâsıyla sonlandırdığı *Atbâku'z-Zehab* adlı eseri de bu kapsamda anılmaya değerdir.⁵⁴ İktibâs sanatının güzel örneklerini içeren ve yüz iki kısa makaleden oluşan söz konusu makaleleri daha çok

⁴⁷ Geniş bilgi için bk. Ebû İdrîs el-İmâm el-Mueyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirâzu'l-Mutedammîn li'Esrâri'l-Belâğa ve 'Ulûmi Hakâ'iki'l-İ'câz* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hidîviyye, 1914), 3/183-185. Klasik dönem Arap edebiyatı türleri bu konuda zengin örnekleriyle dikkat çekmektedir. Konuyla ilgili seçkin iktibâs örnekleriyle en çok dikkat çeken Hz. Ali'nin hutbe ve mektuplarından bazı örnekler için bk. eş-Şerîf er-Radî, *Nehcu'l-Belâğa*, şerh. Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/226; 2/64, 114, 137, 167, 220.

⁴⁸ İbnü'l-Mudebbir, *er-Risâletu'l-Azrâ*, 17.

⁴⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Nisan 2021), Yusuf 12/18.

⁵⁰ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Nisan 2021), Âl-i İmrân 3/173.

⁵¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Nisan 2021), el-Bakara 2/156.

⁵² İbnü'l-Mudebbir, *er-Risâletu'l-Azrâ*, 17.

⁵³ bk. Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Sâhib b. 'Abbâd, *Resâilu's-Sâhib b. 'Abbâd*, tsh. 'Abdulvehhâb 'Azzâm - Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1366), 13-71.

⁵⁴ bk. el-İsfahânî, *Atbâku'z-Zehab*.

sonlarında uygulanan lafzî âyet iktibâslârının yanında bu sanatın farklı yöntemleri ile Kur'ânî mefhûm ve ifadelerle dokunarak kaleme alındığı görülmektedir. Konuyu bitirmek için âyetlerin tercih edilmesinin sebeplerinden biri ise verilmek istenen mesajı, anlatılan hususları âyetler kadar veciz ve kapsamlı şekilde ifade edecek başka sözlerin mevcut olmayışıdır.

Klasik Arap edebiyatında sahip olduğu müstesna konumuna istinaden bu başlık altında Abdülhamîd el-Kâtib'in (öl. 132/750) mektuplarından iki tanesini vermekle yetinmeye çalışacağız.

Bu durumu kendi hakkında “*Kitâbet sanatı Abdülhamîd’le başladı, İbnü’l-Amîd’le (öl. 360/970) sona erdi*” sözünü dedirtecek kadar risâle (resmi yazışma/) türünü edebî bir yaratıcılıkla yeni bir üslûba kavuşturan ve bunu özgün bir formda sanatlaştıran Abdülhamîd el-Kâtib’in Halife Mervân (öl. 132/750) adına Hişâm b. Abdülmelik’in (öl. 125/743) cariye/gözde kadınlarından birinin ölümü üzerine taziyelerini sunduğu şu mektubundaki Bir halife kâtibi olarak halifenin dilinden yazdığı mektuplarda İslâm dininin ve Kur’an üslûbunun tesiri açıkça görülmektedir. Nitekim o, klasik hitabet (retorik) üslûbuyla yazdığı risâlelerini yer yer âyet ve hadislerle zenginleştirerek süslemiştir.

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمْتَعَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنَيْسَتِهِ وَقَرَيْتَنِيهِ مَتَاعًا مَدَّهُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَلَمَّا تَمَّتْ لَهُ مَوَاهِبُ اللَّهِ وَعَارِيَتُهُ قَبِضَ إِلَيْهِ الْعَارِيَةَ ثُمَّ أَعْطَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الشُّكْرِ عِنْدَ بَقَائِهَا وَالصَّبْرِ عِنْدَ ذَهَابِهَا أَنْفَسَ مِنْهَا فِي الْمُنْقَلَبِ وَأَرْجَحَ فِي الْمِيزَانِ وَأَسْتَى فِي الْعَوْضِ فَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.

“Doğrusu yüce Allah müminlerin emirini, belirlenmiş bir süreye kadar eşî ve hayat arkadaşı ile hoş vakit geçirmekle faydalandırdı, Allah’ın ona bahşettiği nimetleri ve ödünç olarak verdiği tamamlandığında ona vermiş olduğu ariyesini geri aldı. Sonra müminlerin emirine (eşinin) varlığında şükretmesi ve yokluğunda sabretmesine karşılık, akıbet olarak ondan daha değerlisini, mîzanda daha ağır olanı ve yerini tutmada daha parlğını/yücesini verdi. Hamd Allah’a mahsustur ve şüphesiz biz ona döneceğiz.”⁵⁵

Abdülhamîd el-Kâtib’in birtakım vergi memurlarının fitnesi ile ilgili kaleme aldığı bir mektubunda konuyu uygun bir âyetle bitirmeyi ihmal etmemiştir. İlgili mektup şöyledir:

حَتَّى اعْتَرَانِي حَنَادِسُ جَهَالَةٍ وَمَهَاوِي سُبُلِ ضَلَالَةٍ، دُلُّلًا لِسَبَاقِهِ وَسَلْمًا فِي قِيَادِهِ إِلَى نُزُلٍ مِنْ حَمِيمٍ وَتَصْلِيَةٍ جَجِيمٍ، سَوَى مَا أَنْتَجَتِ الْحَفِيفَةُ فِي نَفْسِهِ مِنْ عَوَائِدِ الْحَسَنِ، وَقَدَحَتِ الْفِتْنَةُ فِي قَلْبِهِ مِنْ نَارِ الْعُصْبِ مُضَادَّةً لِلَّهِ تَعَالَى بِالْمُنَاصَبَةِ،

⁵⁵ Muhammed Kürd ‘Ali, *Resâ’ilu’l-Buleğâ* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 2009), 206.

وَمُبَارَاةٌ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ بِالْمُحَارَبَةِ، وَمُجَاهَرَةٌ لِلْمُسْلِمِينَ بِالْمُخَالَفَةِ إِلَى أَنْ أَصْبَحَ بِقَلَاةٍ قَفْرٍ، وَتَبَّعَ صُغْرٍ بَعِيدَةَ الْمَنَاطِ، يُقْطَعُ دَوْمَهَا النَّيَاطُ، وَكَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ بِالظَّالِمِينَ، وَيَسْتَنْدِرُجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ.

“Nihayet bende cehaletin karanlıkları ve sapkınlık yollarının uçurumları meydana geldi. Cehenneme doğru yarışmak için amade ve ona sürüklenmesine vesile olarak. Kin ve kaptisrin yol açtığı riyaset kuruntuları ve fitnenin, kalbinde çaktığı öfke ateşinden başka. Bunlar, savaş açarak Allah’a karşı tuzak kurmak, emirülmüminine karşı savaşmak ve muhalefet ile Müslümanlara karşı açık düşmanlık içindi. Bu durum onun kendisini, yolunda iplerin koptuğu/kalp damarlarının parçalandığı, varılması imkânsız boş bir amaçta ve ıssız bir çölde bulana kadar sürdü. Allah zulmedenlere işte böyle yapar ve onları, fark edemeyecekleri yerden istidrac ile helaka götürür.”⁵⁶

2.7. Söze Zarafet ve Tatlılık Kazandırılması

Söze zarafet ve tatlılık kazandırmak veya var olan parlaklık ve tatlılığı artırmak bütün iktibâs örneklerinde güdülen bir gayedir. Bu gaye bazı iktibâs örneklerinde daha belirgindir. Kaynaklarda satır aralarında olsa bile iktibâs uygulamasının edebî gayelerinden birinin de ifadeye tatlılık, canlılık ve güzellik kazandırmak olduğu karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ebû İshâk el-Husrî (öl. 413/1022) resâil kâtibi ve şair Saîd b. Humeyd’den (öl. 256-278/870-891 arası) naklen Kur’ân âyetlerinden iktibâsın gayesini, sözdeki karanlığın giderilme, hükümlerinin süslenme ve ifadelerinde tatlılığının sağlanması olarak açıklamıştır.⁵⁷ Necmuddîn İbnu’l-Esîr de iktibâsı tanımlarken gayesini kelâma tazelik ve tatlılık katmak şeklinde dile getirmiştir.⁵⁸

Edebî gayeler içerisinde ifadenin güçlendirilmesi ve estetik boyutunun ön plana çıktığı bu gayede temel saikin iktibâs edilen metinden istifade edilerek lafız ve mânayı tezyin etmektir. Nitekim Hz. Peygamber’den Kur’ân-ı Kerîm’in Nahl 90. âyetini dinleyen İslâm’ın azılı düşmanı; lakin belagatiyle dikkat çeken Velîd b. el-Muğire (öl. 1/622) bile Kur’ân’ın sözlerindeki tatlılık ve zarafete hayranlığını gizleyememiştir. O, hayranlığını: “Allah’a yemin ederim ki, Kur’ân’ın başka bir tatlılığı ve

⁵⁶ Muhammed Kürd ‘Ali, *Resâ’ilu’l-Buleğâ*, 206-207.

⁵⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Temîm el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru’l-Âdâb ve Semeru’l-Elbâb*, thk. Zekî Mubârek - Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), 4/1106.

⁵⁸ Necmuddîn İbnu’l-Esîr, *Cevheru’l-Kenz*, thk. Muhammed Zağlûl Sellâm (İskenderiye: Munşeatu’l-Maârif, ts.), 262.

üzerinde farklı bir zarafeti vardır. Gerçekten dalları meyveli, kökleri bol suludur. Bir beşer asla bunu söyleyemez”⁵⁹ sözleriyle dışa vurmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm’e ait âyet veya âyet pasajlarının söze zarafet ve tatlılık kazandırılması gayesiyle iktibâs edildiği edebî türlerin başında makameler gelmektedir. Makamelerde bilhassa Harîrî’nin (öl. 516/1122) makamelerinde, kelimelerinde, anlamlarında, teşbih ve tasvirlerinde, ifade ve üslûbunda kutsal metnin iktibâs, istîhâd ve temessül gibi alıntılama teknikleriyle etkisini belirgin biçimde görmekteyiz.

Makame sahasındaki maharetiyle dikkat çeken Harîrî’ye ait Rahmân 24. ve Neml 88. âyetlerini içeren aşağıdaki metin bölümü, zarafet ve tatlılığı yansıtan seçkin iktibâs örneklerden biridir:

... فَاخْتَارُوا مِنَ الْجَوَارِي الْمُنْشَأَاتِ، جَارِيَةً خَالِكَةَ الشَّيْبَاتِ، تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ، وَتَنْسَابُ فِي الْحَبَابِ كَالْحَبَابِ.

“Yelken açmış gemilerden rengi kapkara bir gemi seçtiler, onu yerinde durmuş zannedersin; ancak o, bulutların akışı gibi geçip gitmekte ve yılan misali suda akmaktadır.”⁶⁰

Sonuç

Arap edebiyatında belirleyici özelliği âyet olduğunu belirtmeksizin metin içinde Kur’ân’a ait ifade ve ibarelere referansta bulunma tekniği olan iktibâs, Kur’ân-ı Kerîm’in lafız ve anlam bağlamında Arap edebiyatındaki doğrudan tesirini ortaya koyan yegâne edebî sanat olarak dikkat çekmektedir. Kur’ân metnine dayalı bu sanat, ifade ve anlam noktasında bir üretkenlik enstrümanı olarak da bilhassa Arap edebiyatı koleksiyonlarında kendisini göstermektedir.

Nazım ve nesir edebiyatının bütün türlerinde geniş bir uygulama alanı bulunan ve çeşitli formlarda tatbik edilen iktibâs, lafız tezyini ve mâna teyidi çerçevesine sığmayacak kadar oldukça geniş bir amaç ve gayeler yelpazesine sahip olduğu saptanmıştır. Söz konusu bu gayeler, edeb ve belâgat koleksiyonlarında yer alan nicelik ve nitelik bakımından çeşitlilik arz eden ve zengin bir müktesebata sahip iktibâs numunelerinde belirgin biçimde gözlemlenmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm metninden alınan ibare ve pasajların nazım ve nesir türündeki metinlere derç edilmesi; başka bir deyişle, değişik

⁵⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *Delâ’ilu’n-Nubuvve ve Ma’rifetu Ahvâli Sâhibi’ş-Şerî’a* nşr. Abdulmu’tî Kal’acî (Beyrut-Mısır: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye-i-Dâru’r-Reyyân li’t-Turâs, 1988), 2/199.

⁶⁰ Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali b. Muhammed el-Harîrî, *Makâmâtü’l-Harîrî*, thk. Ahmed ‘Abdusselâm et-Tîbî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011), 214.

münasebetlerle bunlara referans yapılması, daha ziyade sanatsal yetkinliğin ortaya konulması, bir tasvir aracı olarak âyetlerden yararlanılması, kutsal metinlerin fesahat ve belâgatından istifade edilmesi, sözün seci ve kafiyeli kullanılması, konuya bir âyet ile giriş yapılması ya da bitirilmesi, söze zarafet ve tatlılık kazandırılması şeklinde edebî maksatlar güdülerek yapılmıştır. Ayrıca farklı edebî gayelerle Kur'ân âyetlerinden yararlanma sadece lafız ve ibarelerin birebir alıntılanmasından ibaret değildir; bilakis kimi örneklerde Kur'ân'a ait ifadelerin neredeyse âyet olduğu anlaşılacak derecede değiştirilerek metne serpiştirildiği görülmüştür.

Kaynakça

- Abbâsî, Abdurrahîm b. Ahmed. *Me'âhidu't-Tensîs alâ Şevâhidi't-Telhîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1948.
- 'Alevî, Ebû İdrîs el-İmâm el-Mueyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâzu'l-Mutedammin li'Esrârî'l-Belâğâ ve 'Ulûmi Hakâ'iki'l-İcâz*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hidâiyye, 1914.
- 'Allûş, Sa'îd. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Edebiyyeti'l-Mu'âsira*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1985.
- 'Asker, 'Abdulmuhsin b. 'Abdulazîz. *el-İktibâs Envâ'uh ve Ahkâmuh Dirâse Şer'iyye Belağ'iyye fî'l-İktibâs mine'l-Kur'ân ve'l-Hadis*. Riyad: Mektebetu Dâru'l-Minhâc, 1425.
- Bedrî, Hikmet Ferec. *Mu'cemu Âyâtî'l-İktibâs*. Bağdat: Dâru'r-Raşîd, 1980.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *Delâ'ilu'n-Nubuvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*. nşr. Abdulmu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut-Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1988.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğâ ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir vd. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Demirayak, Kenan. "Hârizmî, Ebû Bekr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/220-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Draz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. Çev. Salih Akdemir. Ankara: OTTO Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğâ*. thk. 'Abdulazîm Mahmûd-Muhammed Ali en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn Muratteben 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhîd*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*. I-IV. Thk. Hamze b. Zuheyr Hâfiz. b.y.: Şeriketu'l-Medîne, 1413.
- Ğiyâseddîn el-Huseynî, İhtiyâruddîn b. es-Seyyid. *Esâsu'l-İktibâs*. Thk. Nâsir Muhammedî Muhammed Câd. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2009.
- Halebî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Suleymân. *Husnu't-Tevessul ilâ Sinâ'ati't-Teressul*. Mısır: Matba'at Emîn Efendi, 1315.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût. *Mu'cemu'l-Udebâ*. 7 Cilt. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hansâ, Tumâdir bint 'Amr. *Dîvânu'l-Hansâ*. nşr. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 2004.
- Harîrî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali b. Muhammed, *Makâmâtü'l-Harîrî*. thk. Ahmed 'Abdusselâm et-Tîbî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 7. Basım, 2011.
- Houtsma, M. Th. vd. *Mûcez dâiretu'l-ma'ârifî'l-İslâmiyye*. 33 Cilt. thk. İbrâhim Zekî Hurşîd vd. b.y.: Merkezi's-Şârîka li'l-İbdâ'î'l-Fikrî, 1998.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Temîm el-Kayravânî. *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*. 4 Cilt. thk. Zekî Mubârek ve Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cil, 4. Basım, ts.
- İbn Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Bekr Muhammed b. Alî el-Esbehânî. *ez-Zehre*. 2 Cilt. thk. İbrâhim es-Sâmerrâî - Nûrî Hammûdî el-Kaysî. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 2. Basım, 1985.

- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luga*. 3 Cilt. thk. Remzî Munîr el-Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ er-Râzî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Halef, Ebu'l-Hasan Ali. *Mevâddu'l-Beyân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2003.
- İbn Ma'sûm, es-Seyyid Alî Sadruddîn el-Medenî. *Envâru'r-Rabî' fî Envâ'i'l-Bedî'*. 7 Cilt. thk. Şâkir Hâdî Şeker. Necef: Matba'at en-Nu'mân, 1969.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1300.
- İbn Ebi'l-İsba', 'Abdul'azîm b. 'Abdulvâhid el-Mısırî. *Tahrîru't-tahbîr fî Sinâ'ati's-Şîr ve'n-Nesr ve Beyâni l'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: Menşûrâtu'l-Meclisî'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1963.
- İbnu'l-Esîr, Diyâ'uddîn. *el-Meselu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*. 2 Cilt. hk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhâmîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2010.
- İbnu'l-Esîr, Diyâ'uddîn. *Kifâyetu't-Tâlib fî Nakdi Kelâmi's-Şâ'ir ve'l-Kâtib*. thk. Nûri el-Kaysî, Hâtim ed-Dâmin ve Hilâl Nâcî. Musul: Menşûrâtu Câmi'ati'l-Mevsil, 1982.
- İbnu'l-Esîr, Diyâ'uddîn. *Resâ'ilu İbni'l-Esîr*. thk. Enîs el-Makdisî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1959.
- İbnu'l-Esîr, Necmuddîn. *Cevheru'l-Kenz*. thk. Muhammed Zağlûl Sellâm. İskenderiye: Munşeatu'l-Maârif, ts.
- İbnu'l-Mudebbir, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed eş-Şeybânî. *er-Risâletu'l-Azrâ fî Mevâzîni'l-Belâğa ve Edevâti'l-Kitâbe*. thk. Zeki Mubârek. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Misriyye, 1931.
- İnbâbî, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *Takrîru's-Şemsi'l-İnbâbî 'alâ Şerhi Sa'diddîn et-Teftâzânî li'Telhîsi'l-Miftâh*. 4 Cilt. Mısır: Matba'atu's-Sa'ade, 1330.
- İsfahânî, Şerefuddîn Abdulmu'min b. Hibetullah. *Atbâku'z-Zeheb*. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1911.
- İsfehânî, er-Râğib. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 2011.
- Kadi (al-Qadi), Wadad and Mir, Mustansir. "Literature and the Qur'an". *Encyclopaedia of the Qur'an*. General Editor: Jane Dammen McAuliffe, 3/205-227. Leiden-Boston: Brill 2003.
- Kalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ali. *Subhu'l-A'şâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1922.
- Kazvîni, Muhammed b. 'Abdurrahman Celâluddîn. *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kazvîni, Muhammed b. 'Abdurrahman Celâluddîn. *et-Telhîs fî 'Ulûmi'l-Belâğa*. Şerh. Abdurrahman el-Berkûkî. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Basım, 1932.
- Lâfi, İmâd Yûnus. "el-İktibâs ve't-Tadmîn fi'l-Luga ve'l-İmâre". *el-Mecelletu'l-İrâkiyye li'l-Hendeseti'l-Mi'mariyye* 16-17-18, (Ocak 2009), 129-150.
- Muhammed Kürd 'Ali, *Resâ'ilu'l-Buleğâ* Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2009.
- Radî, eş-Şerif. *Nehcu'l-Belâğa*. 4 Cilt. şerh. Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahriddîn Muhammed b. Ömer. *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*. nşr. Nasrullah Hacımuftuoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Sâhib b. 'Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Sâhib b. 'Abbâd. *Resâilu's-Sâhib b. 'Abbâd*. tsh. 'Abdulvehhâb 'Azzâm - Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1366.
- Sancak, Yusuf. *Hiz. Peygamber Devrinde Şiir*. Erzurum: Şafak Yayınevi, 1999.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdulmelik b. Muhammed. *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr - Mucâhid Mustafâ Behcet. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1992.
- Suruç, Salih. *Kâinatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı*. 2 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 2016.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Ahâsinu'l-İktiyâs fî Mehâsini'l-İktibâs*. Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr.1149.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. 4 Cilt. thk. Hâlid Abdulfettâh Şibl. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1999.
- Şerîşî, Ebu'l-'Abbâs Kemâluddîn Ahmed b. 'Abdilmu'min el-Kaysî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*, 6 Cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1992.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn. *el-Mutavvel*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2013.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn. *Muhtasaru'l-Me'ânî*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2013.

- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn - el-Mağribî, İbn Ya'kûb - es-Subkî, Bahâuddîn. *Şurûhu't-Telhîs*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.
- Timurtaş, Abdulhadi, *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti - Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr Örneği -*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Suleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. 3 Cilt. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1987.
- Vehbe, Mecdî ve Kâmil el-Muhendis. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-Luğa ve'l-Edeb*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2. Basım, 1984.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 40 Cilt. nşr. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 1965.

KUR'ÂN'IN KUR'ÂN İLE TEFSİRİ BAĞLAMINDA 'KUR'ÂN-I KERİM MEÂL VE TEFSİRİ' ADLI ESERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Serkan Göktaş*

Öz

Kur'ân-ı Kerim, Arap dilinin tüm belâğat özelliklerini kullanan ve kendine özgü üslûbu olan bir kitaptır. O, inanç, muamelât, ahiret hayatı, kıssalar vb. pek çok konuyu ihtiva etmektedir. Kur'ân, nüzûl süreci olarak yirmi üç yıllık bir döneme yayıldığı için muhataplarına ulaştırmak istediği konuları zamana yayarak anlatmıştır. Yani bir yerde kısaca değindiği bir konuyu farklı yerlerde uzunca anlatıp açıklamıştır. Kur'ân'ın bu yapısal niteliği, bünyesinde bazı *mutlak*, *mücmel*, *müphem*, *'âmm* ve *müşkil* ifadeleri barındırmasına sebep olmuştur. Bahsi geçen bu ifadeler çoğu zaman Kur'ân tarafından açıklanmıştır. İslam âlimleri, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabenin, tabiîn âlimlerinin ve müfessirlerin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmelerini gerekçe göstererek Kur'ân'ı anlamada ilk önce Kur'ân'a başvurulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kur'ân ayetlerinin iç içe olduğu ve birbirinden bağımsız olmadığı düşünüldüğünde onun kendisini nasıl tefsir ettiğini öğrenmek, ayetler arasındaki bağlantıyı çözmek anlamına gelmektedir. Gerek rivâyet ağırlıklı gerekse dirâyet ağırlıklı tüm tefsirlerde dikkat çeken temel niteliğin ayetlerin tefsirinde diğer ayetlere başvurma yönteminin kullanılmış olmasıdır. Bu yöntemin genel itibarıyla ayet siyâkı ve Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde yapılmasının anlama açısından daha sağlıklı sonuçlar doğurduğu gözlemlenmiştir. Bu çalışmadaki amacın Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin ne olduğu ve hangi yöntemler kullanılarak yapıldığının bir tefsir değerlendirmesi üzerinden ortaya konulması olduğu söylenebilir. Bu anlamda Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme metodu incelenmiş ve hadis alanında uzman olan Talat Koçyiğit'in *Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri* adlı eserinde bu yöntemi nasıl ele aldığı ile hadisçi kimliğini bu metoda ne şekilde yansıttığı işlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Dirâyet, Rivâyet, Talat Koçyiğit.

EVALUATION OF THE WORK TITLED "THE BOOK OF THE QUR'AN AND ITS COMMENTARY" IN THE CONTEXT OF THE QUR'AN AND ITS INTERPRETATION OF THE QUR'AN

Abstract

The Quran is a book that uses all the rhetorical features of the Arabic language and has its own style. He, belief, treatment, the hereafter, stories and so on. It contains many topics. Since the Quran spread over a period of twenty-three years as the process of revival, it spreaded the subjects it wanted to convey to its addressees over time. In other words, he explained a subject that he briefly touched on somewhere, and explained it in different places. This structural feature of the Quran caused it to contain some absolute, confusing, ambiguous, amalgam and complicated expressions. These expressions are often explained by the Quran. Islamic scholars, especially Hz. They argued that the Quran should be consulted first in understanding the Quran, citing the fact that the Companions, including the Prophet, naturally scholars and commentators interpret the Quran with the Quran. Considering that the verses of the Quran are intertwined and not independent from each other, learning how he interprets himself means resolving the connection between the verses. The main feature that draws attention in both narration-based and acumen-based interpretations is that the method of referring to other verses is used in the interpretation of the verses. It has been observed that performing this method in general within the framework of the verse politics and the integrity of the Quran yields healthier results in terms of understanding. It can be said that the purpose of this study is to reveal what the Quran is and the interpretation of the Quran and what methods it is used by using an interpretation assessment. In this sense, the method of interpreting the Quran with the Qur'an has been examined, and how Talat Koçyiğit, an expert in the field of hadith, handles this method in his work titled *Qur'an-ı Kerim Meâl ve Tafsir* and how he reflects his hadithist identity on this method. It has been studied.

Keywords: Tafseer, Qur'ân, Sagacity, Narrative Tafseer, Talat Koçyiğit.

* Muş Alparslan Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi.

e-mail: serkangoktas66@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-4701-3090>

Atıf/Citation: Göktaş, Serkan. "Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri Bağlamında 'Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri' Adlı Eserin Değerlendirilmesi". *BAİD 13* (Haziran 2021), 119-136.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, bünyesinde birçok konu barındırmaktadır. Onun muhataplarının sosyolojik ve kültürel özelliklerini dikkate alan, okunmasının kolay olabilmesi için hacim olarak sınırlı tutulan bir kitap olduğu söylenebilir. İşte bu ve benzeri birçok sebepten ötürü Kur'ân, bazı ayetleri farklı sûrelerde açıklamak üzere kapalı bırakmıştır. Bu kapalılık, genel itibarıyla mücmel, mutlak, umûm, müşkil ve müphem ifadeler ile anlamı herkesçe bilinmeyen garip kelimelerin kullanılması şeklinde olmuştur. Allah'ın insanlığa yol gösterici olarak gönderdiği bir kitabın kapalı ve anlaşılabilir ifadelerinin ne anlama geldiklerini açıklamaması elbette düşünülemez. Bu yüzden Yüce Allah, kendi kitabını yine kendisinin açıkladığını farklı ayetlerde ifade etmektedir.¹

Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri, müfessirler tarafından Kur'ân'ı anlamaya yardımcı en önemli metotlardan biri, hatta birincisi kabul edilmiştir. Zira Kur'ân'ın en iyi açıklayıcısı onu gönderen Yüce Allah'tır. Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsiri demek, Kur'ân'ı anlamada ilk önce Kur'ân'a başvurmak demektir. Tefsirin ilk kaynağının Kur'ân olması ve Hz. Peygamber'den günümüze kadar gelen tüm müfessirlerin² Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme tarzını temel yöntem olarak kullanmalarının bu tefsir metodunu önemli hale getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1327) bunun en iyi tefsir yöntemi (ahsenu turukî't-tefsir) olduğu görüşüne³ bazı istisnalar hariç tüm müfessirlerin katıldığı ifade edilebilir.⁴ Müfessirlerin bu yöntemi pratikte uyguladıkları da görülmektedir.⁵

¹ Hûd 11/1.

² Takiyüddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî uşûlî't-tefsîr*, thk. Adnân Zerzûr, (Şam: Dâru'l-Kur'ân, 1392/1972), 93-95; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kahire: Mektebetu vehbe, 1396/1976), 1/ 76; Zeki Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyetleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 211

³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî uşûlî't-tefsîr*, 93.

⁴ Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri": Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/ 2 (Temmuz-Aralık 2008), 12-14.

⁵ İmamüddin Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'âzîm*, (Riyad: Mektebetu'l-ma'ârif, ts.), 1/6; Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l- Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-ihyâu'l-Kütübî'l-arabiyye, 1377/1957, 2/175; Celaluddin es-Süyûtî, *el- İtkân, fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Müessesetü'r-risaletin- naşirun, 1429/2008), 763.

Kur'ân'ın kendisini hangi yöntemle açıkladığını bilmek, ayetler arasındaki ilişkiyi anlamak demektir. Bu ilişki sayesinde ayetlerden sûrelere ve onlardan da Kur'ân'ın bütünündeki ilişki ağını gözlemleme şansı doğurabilir. Bu çalışmada ayetler arası ilişki ağının bir tefsirde nasıl işlendiğinin araştırılması ve elde edilen verilerin özgün bir biçimde ortaya konulması amaçlanmıştır. Tespitlerimize göre ülkemizde en son basılan (Ekim 2016) Türkçe tefsir kitaplarından birisi Talat Koçyiğit'in kaleme almış olduğu *Kur'ân-ı Kerîm Meal ve Tefsiri* adlı eseridir. Araştırma, eserin müellifinin Türkiye'de ilmî kişiliği ile öne çıkmış bir hadis profesörü olması, onun Kur'ân ayetlerini yine ayetler yardımıyla anlamaya çalışırken hadisçi kimliğini nasıl kullandığının ortaya konulması ile sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada konu ile ilgili literatürdeki tefsir ve tefsir usulü kitaplarına müracaat edilmiştir.

1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Kur'ân'ı Kerim, Arap diliyle inmiş ve bu dilin tüm imkânlarını kullanmıştır. Yani o, ilk muhataplarının anlayabileceği bir dil ve anlatım tarzıyla indirildiği için Arap dilinin *mecaz, teşbih, kinaye, istiâre* vb. edebi özelliklerinin bütünü kullanmıştır.⁶ Bu edebi özellikler ise çoğu zaman başka ayetlerin yardımıyla ancak anlaşılabilir unsurlardır. Dile bağlı sanatsal nitelikler barındırması bazı ayetlerde kapalıya yol açmıştır. Bu kapalılığın başka ayetler ışığında giderilmesi Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmektir. Ayrıca muhatabın ilk bakışta Kur'ân içinde zıtlık⁷ varmış zannına kapılmaması için de ayetler arasında var olan irtibatın sağlanması yani ayetleri tefsir ederken başka ayetlerden yardım alınması gerekmektedir. Çünkü Kur'ân ayetleri birbirini destekler, tamamlar ve açıklar özelliktedir. Kur'ân, üslûp olarak herhangi bir sûrede anlattığı bir konunun açıklamasını başka bir sûrede yapar. Bu yüzden bir ayeti tefsir ederken diğer ayetlerden yardım alınmadığı zaman ortada bir zıtlık varmış hissine kapılma ihtimali vardır.⁸ Kur'ân, vermek istediği mesajı birçok sûrede farklı ifade formlarıyla vermektedir. Aynı mesaj farklı sûrelerde ve farklı ifade biçimleriyle sunulduğu için aynı konunun defalarca uzun uzun anlatılması gerekir. Böyle yapılması durumunda ise

⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/487, 2/256, 3/415; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, (İstanbul: Dersaadet Yayınları, 2001), 1/54.

⁷ en-Nisâ 4/82.

⁸ Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, (Ankara:1988), 27.

hacim olarak ciltlerce kitap ortaya çıkacaktır. Böyle bir şeyin Kur'ân'ın amacına aykırı olduğu tartışmasız bir gerçektir. Kur'ân, böyle bir yola başvurmayı muhatapların durumu açısından uygun bulmadığı için defalarca anlattığı bir konuyu her defasında uzunca anlatmak yerine bir yerde uzunca anlatıp diğer yerlerde hatırlatma maksadıyla değinmeyi benimsemiştir. İşte değinme amacı taşıyan ayetlerin anlaşılabilmesi için daha önce mevzubahis konunun uzunca anlatıldığı diğer ayetler yardımıyla açıklanması gerekmektedir. Örneğin Kur'ân, farklı sûrelerde aynı kıssayı tekrar tekrar anlatmaktadır. Bazı sûrelerde bu anlatımlar çok uzun iken bazı sûrelerde o kıssaya sadece değinilir. Muhatap, kıssaların kısaca anlatıldığı ya da sadece değinildiği yerleri okuyunca daha önce farklı sûrelerde uzunca anlatılan o kıssaları hatırlar ve kıssanın devamı niteliğinde olan bu kısa anlatımları adı geçen kıssaya ekleyerek verilmek istenen mesajı anlar. Hz. Musa'nın kıssası buna örnek olarak verilebilir.⁹

Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmek, ayetleri tefsir ederken diğer ayetlerden yardım almaktır. Kur'ân'da kullanılan isim, fiil, edat, terkip ve cümle gibi unsurlar arasında mana açısından irtibat kurabilmektir. Yoksa iki ayeti yan yana getirmek Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmek değildir.¹⁰ İrtibatın kurulabilmesi için de ifadelerin arasında mana yönünden uygunluk olması gerekir.

Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmede dikkat edilmesi gereken bazı kriterler vardır. Bunlar: Ayet bağlamına uymak ve Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde yorumlamaktır. Kur'ân'ın bu üslup ve tertibi onun kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasını zaruri kılmıştır. Bu yüzden bir müfessirin, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir ederken Kur'ân'ın bu yapısal özelliğini göz önünde bulundurması gerekir. Çünkü Kur'ân'ın konuları ayrılmaz bir bütün gibi iç içedir. Birbirinden bağımsız değildir. Bu yüzden Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir ederken siyak-sibak ve Kur'ân bütünlüğü göz ardı edilmemelidir. Aksi takdirde birçok Kur'ânî konunun yanlış anlaşılma olasılığı ortaya çıkacaktır.¹¹

Kur'ân'ı tefsir etmede müracaat edilecek ilk kaynağın Kur'ân olması gerekmektedir. Çünkü Kur'ân, mücmel-mübeyyen, mutlak-mukayyed,

⁹ Talat Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, (Ankara: TDV Yayınları 2016), 7/ 309-313.

¹⁰ Ali Karataş, "Kur'ân'ı Kur'ân ile Anlama", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 187.

¹¹ Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, 2-36.

umûm-husus tarzında ayetler barındıran bir kitaptır. Bir sûrede mücmel olarak gelen ayetler beyan edilmiş, mutlak ayetler başka yerlerde takyid edilmiş ve umûm ifade eden ayetler başka ayetlerle tahsis edilmiştir. Bu yüzden tefsir yapacak kişi bu ayetleri ilgili ayetler yardımıyla açıklamalıdır. Bu şekilde yapıldığı zaman Allah'ın ayetlerden kastettiği manalar ortaya çıkabilir. Herkes tarafından anlaşılan, izaha muhtaç olmayan yerlerin ise açıklanmaya ihtiyacı yoktur.¹²

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri denildiğinde, Kur'ân'ın müfred lâfızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur'ân'ın bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur'ân pasajlarının yardımıyla açıklanması; buna ilaveten Kur'ân'daki konuların, muhataplarının zihinlerine yerleştirmeğe çalıştığı kavramların terkipleri bir yaklaşımla Kur'ânî bütünlük içerisinde incelenmesi kastedilmektedir.¹³

Kur'ân, elbette muhatap tarafından anlaşılacak istenme gibi bir hedef gütmektedir. Anlaşılması için de onun yukarıda saydığımız sebeplerden ötürü kullandığı bazı kısa, üstü kapalı, mutlak ve edebi ifadelerini başka ayetler aracılığıyla açıklığa kavuşturması gerekmektedir. Bazı ayetlerde anlam açısından kapalı olan ifadelerin açıklamasını yine Kur'ân'ın kendisinin yaptığı ifade edilmektedir.¹⁴ Hz. Peygamber ve sahabe de ¹⁵ Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmişlerdir.¹⁶ İslam âlimleri de Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmenin en iyi tefsir yöntemi olduğunu söylemiş¹⁷ ve Kur'ân'ı tefsir ederlerken ayetleri yine ayetlerle açıklamaya çalışmışlardır.¹⁸

¹² Mahmut Kafes, *Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Hayatı ve el-Bahrü'l-muhîl İsimli Eserindeki Metodu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 110.

¹³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 11; Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, 36.

¹⁴ el-Kiyâmet 75/19; Hûd 11/1; Fussilet 41/3.

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, ts.), 11/544; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir Kurtubî, *el-Câmi' li 'ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beirut: Müessesetü'r-risale, 1427/2006), 8/465-468.

¹⁶ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabi, 1416/1995), 2/ 13-17.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî 'uşûli't-tefsîr*, 93; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/6; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/175; Suyûtî, *İtkân*, 763.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/177, 178; Kurtubî, *el-Câmi' li 'ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/8-19; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîl*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1391/1971), 1/154; Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib b. Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselam Abdussani Muhammed (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422/2001), 1/69-71; Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdu'l-'akli's-selim ilâ mezâya'l-kitâbi'l-*

2. Talat Koçyiğit'in 'Kur'ân-ı Kerîm Meâl ve Tefsiri' Adlı Eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin İşlenişi

Araştırmamanın iskeletini oluşturan bu bölümde ülkemizin önde gelen hadis profesörlerinden birisi olan Talat Koçyiğit'in kaleme almış olduğu *Kur'ân-ı Kerîm Meal ve Tefsiri* adlı eserinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin nasıl işlendiği ele alınmıştır. Konu sunulurken maddeler halinde tanımlar verilip örnekler eşliğinde bu tanımlar açıklanmaya çalışılmıştır.

Koçyiğit'in Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme metodu hakkında kısa bir bilgilendirmede bulunacak olursak şunları ifade edebiliriz: Koçyiğit'in Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmeye özen gösteren bir âlim olduğunu söyleyebiliriz. O, metot olarak ayetleri gruplar halinde verir ve bu ayet gruplarının tefsirini yaparken ilk önce tefsir ettiği ayetlerin kendisinden önceki ayetlerle olan bağlantısını açıklar. Bu sayede ayetlerin hangi konulardan bahsettiklerini uzunca anlatır. Tefsirinde dikkat çeken en önemli özelliğın ayetler arasındaki bağlantının verilmesi olduğu söylenebilir. O; konu konu tefsir yapar, farklı konulardan bahseden ayet gruplarına geçtiğı zaman ise önceki konuyla olan bağlantısını izah eder. Yani her ayeti bağlantılı olduğu diğer ayetlerle açıklar. Tefsir ettiğı hemen hemen her ayeti varsa benzer anlamlı başka ayetlerle destekler ya da açıklar. Ayrıca o, mücmel, müphem, mutlak, 'âmm, müşkil, garip ve mecaz olduğunu düşündüğü ayetleri başka ayetler aracılığıyla açıklamaya çalışır.¹⁹

2.1. Mücmeli Beyan Etmesi

Sözlük anlamı "bir kelime üzerinde birkaç mananın toplanması" anlamına gelen *mücmel* kelimesi, tefsir usulünde "birden fazla manayı içermesi sebebiyle bu manaların hangisinin kastedildiğini tespit etmenin zor

kerîm, thk. Abdulkadir Ahmet Âta (Riyad: Mektebetu riyade'l-hadise, ts.), 1/30; Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, (Dâru'l-İhyau'l-kütübi'l-'arabiyye, 1377/1957), 1/23; Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân*, çev. Vahdettin İnce (Kevser Yayınları, 1409/1998), 1/58, 59; Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1/67; Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/30.

¹⁹ Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1/122, 123, 472-476, 4/ 205.

olduğu delaleti kesin olmayan lafızlar”a denir.”²⁰ *Mücmel*, “kendisinden ne kastedildiği kapalı olup anlaşılması için ilave bir açıklamaya ihtiyaç duyan lafız” demektir.²¹ Kur’ân-ı Kerîm, mücmel diye tesmiye edilen bu ifadeleri başka ayetler yardımıyla beyan eder.²² Malum olduğu üzere Kur’ân, bazı sebeplerden ötürü mücmel ifadeler kullanılır. Bu sebeplerden bazılarının şunlar olduğu söylenebilir: Bir kelimenin iki farklı ya da zıt anlamda kullanılması, zamirin nereye, neye/ kime râci edileceği, atıf ihtimalinin olması, ifadenin az kullanılan bir lafız olması, kelimenin hafzedilmesi veya başka bir kelimeyle değiştirilmesi ve *takdim-te’hir* gibi sebeplerden ötürü meydana gelen mücmelliktir.²³

Bilindiği gibi Kur’ân’da bazı ifadeler az kullanılır. Az kullanıldığı için de muhatapların kafasında bu ifadelerle ilgili ilk bakışta bir kapalılık oluşur. Bu ifadeler bazen Arap dilinde kullanılan bir deyim ²⁴ ya da herkesin bilmediği garip kelimeler olabilir.²⁵ Koçyiğit, ifadenin az kullanılması sebebiyle meydana gelen mücmellikle ilgili şu örneği vermektedir:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ
(*Şüphesiz ayetlerimizi yalanlayanlar ve onlara karşı büyüklük taslayanlar için gökyüzü kapıları açılmaz ve deve, iğne deliğinden geçmedikçe cennete giremezler. İşte biz, suçluları böyle cezalandırırız.*”²⁶

Bilindiği gibi bu ayette geçen “ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ / “deve iğne deliğinden geçmedikçe” ifadesi Arapların imkânsızlığı ifade etmek için

²⁰ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur’ân*, (Beyrut: Dârü'l-ma’rife, ts.), “cml”, 98; Mesut Okumuş, “Ulûmu’l-Kur’ân”, ed. M. Akif Koç, *Tefsir El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 363.

²¹ İsfehânî “cml”, 98; Suyûtî, *İtkân*, 458.

²² Musâid bin Süleyman Tayyâr, *Fusûlün fî usûli’t-tefsir*, (Riyad: Dâru’n-neşri’-d-düveli, 1414/1993), 23-24.

²³ Suyûtî, *İtkân*, 458-460.

²⁴ Abdulcelil Bilgin, *Kur’ân’daki Deyimler Ve Zemaşeri’nin Keşşafı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 180-183.

²⁵ Suyûtî, *İtkân*, 288.

²⁶ *Kur’ân’ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, çev. Talat Koçyiğit, ((Ankara: TDV Yayınları 2016), el-A’raf 7/40

kullandığı bir deyimdir.²⁷ Kur'an'ı Kerim'de bu ifade sadece bu ayette kullanılmıştır. Bu yüzden ilk bakışta ayete mücmellik kattığı ifade edilebilir.

Koçyiğit, bu ifadenin Arap dilinde imkânsızlığı ifade etmek için kullanıldığını söyleyerek A'raf sûresinin 143. ayetinde: “ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِن نُنظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ (143) /Musa tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, demişti ki: ‘Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım.’ (Rabbi ona şöyle) buyurmuştu: ‘Sen beni asla göremezsın. Fakat dağa bak, eğer yerinde kalırsa beni göreceksın.’ Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın etmiş, Musa da baygın bir şekilde düşmüştü.” belirtilen Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğinin imkânsızlığının dağın parçalanmasıyla anlatıldığı misalini vererek ifadedeki mücmelliği açıklamak için başka bir ayetin yardımına başvurmuştur.²⁸ Koçyiğit, yukarıdaki ayette sözü edilen kişilerin cennete girmelerinin imkânsızlığını diğer ayette imkânsızlığı anlatılan Hz. Musa'nın Allah'ı görmesine benzeterek az kullanılan bir ifadenin meydana getirdiği mücmelliği ortadan kaldırmaktadır.

2.2. Mutlakı Takyid Etmesi

Mutlak, “bir lafzın anlam yönüyle kayıt altına alınmaması, başka bir lafız ile belirginleştirilmemesi” demektir. Mutlak ifadeler, genellikle nekre olarak gelirler.²⁹ Dolayısıyla mutlak ifadelerin kayıt altına alınarak sınırlandırılması kaçınılmazdır. *Mukayyed*, ise “bir lafzın başka bir kelime

²⁷ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, (Riyad, Dâru't-tayyibe, 1409/1988), 3/229; Ebü'l Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: Mektebetu İslami, 1405/1984), 3/197; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, drl. Muhammed Salim Haşim (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1416/ 1995), 1/301.

²⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, (Riyad: Mektebetu'l-ubeykan, ts.), 2/441, 442; Koçyiğit, *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 3/46-47; Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşerî'nin Keşşâfı*, 180-183.

²⁹ Ebû Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el- Ferâhidî, *Kitabu'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindavî, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1424/2003), “tlk”, 3/57-58; Suyûtî, *itkân*, 483; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*, (Kahire: Mektebetu vehbe, ts, 238; Tayyar, *Fusûlun fî usûli't-tefsîr*, 24.

ile sınırlandırılması” demektir.³⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de birçok mutlak ifade bulunmaktadır. Kur’ân muhatabının ayetleri daha iyi anlaması için bu ifadelerin başka ifadeler aracılığıyla belirginleştirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Kur’ân, mutlak olarak geçen bazı ifadelerini başka ayetler tarafından nitelendirilerek belirginleştirir. Koçyiğit’in tefsirinden şöyle bir örnek verebiliriz:

Hicr sûresinin 52. ayetinde Hz. İbrâhîm ve eşinin yanlarına gelen meleklerden korkma sebeplerinin ayette ifade edilmemesine yönelik kullanılan mutlak bir ifade Hûd sûresinin 70. ayetiyle takyid edilmiştir.

وَنَبِّئُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبرَاهِيمَ (51) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ / Keza onlara İbrâhîm’in misafirlerini de haber ver. Hani onun yanına girmişler ve ‘Selam’ demişler, o da ‘Biz sizden korkuyoruz’ demişti.”

Ayetlerden anlaşıldığı üzere melekler, Hz. İbrâhîm’in evine misafir olarak gelmişler ve Hz. İbrâhîm de meleklerle onlardan korktuklarını söylemiştir. Lâkin burada Hz. İbrâhîm ve eşinin meleklerden neden korktukları belirtilmemiştir. Yani ortada sebebinin açıklanarak belirgin hale getirilmesi gereken bir ifade vardır. Koçyiğit, var olan bu mutlak ifadenin yani korkmalarına sebep olan şeyin Hûd Sûresi 70. ayette ifade edildiğini söyleyerek ayetteki mutlak ifadeyi başka bir ayet yardımıyla takyid etmiş olmaktadır. Koçyiğit, Hûd sûresinin ilgili kısmında Hz. İbrâhîm’in kendisine misafir olarak gelen meleklerle yemeleri için kızartılmış bir buzağı getirdiğini fakat onların bundan yemediklerini, onların yememelerinden yani bu tuhaf davranışlarından ötürü Hz. İbrâhîm’in içine korku düştüğünü belirtmektedir.³¹

2.3. Umûmu Tahsis Etmesi

Umûm, “bir şeye hasredilmemiş genel ifadeler” için kullanılır.³² Yani “anlam çerçevesine girebilecek durumda olanların hepsini kapsayan şeydir.”³³ Kur’ân-ı Kerîm’de bazı kelimeler umûm (genel) ifade eder.³⁴ Bu

³⁰ Muhammed Ahmed Ma’bed, *Nefġatün min ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Medine: Mektebetü’t-tayyibe, 1407/1986), 103.

³¹ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunus: Dâru’t-tunusiyye, 1405/1984), 14/58; Koçyiğit, *Kur’ân’ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 4/205.

³² Suyûtî, *İtkân*, 452.

³³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, (Kahire: Dârü’l-İlmi ve’s-sekâfeti, 1418/ 1997), “umum”, 59-60.

ifadelerden bazıları tahsis edilmeden olduğu şekliyle bırakılmış, bazıları ise başka ayetler aracılığıyla tahsis edilmiştir. Umûm olarak bilinen ifadeler Kur'ân tarafından iki şekilde tahsis edilir: Bunlardan birisi, umûm ifade eden kelimelerden ne kastedildiğinin bulunmasıdır. İkincisi ise, umûm ifade eden kelimelerin kapsamına giren hususların birkaçının açıklanmasıdır.³⁵

Biz her konuya tek bir örnek vermekle iktifa ettiğimiz için burada sadece umûm ifade eden kelimelerin kapsamına giren hususların birkaçının açıklanmasına Koçyiğit'in tefsirinden bir örnek vereceğiz:

“ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي وَأَيْمَانِي قَارِهُونَ / Ey İsrailoğulları! Size ihsan ettiğim nimetimi hatırlayın; benim ahdimi yerine getirin ki ben de sizin ahdinizi yerine getireyim. Ve yalnız benden korkun.”³⁶

Ayette Allah tarafından İsrailoğullarına bazı nimetler verildiği bildirilmiş ancak bu nimetlerin neler olduğu belirtilmemiştir. Koçyiğit, genel anlamlı bu ifadeyi Kur'ân'ın başka ayetleri yardımıyla izah ederek tahsis eder. O, Allah'ın İsrailoğullarına verdiği bu nimetlerin bazılarının “Allah'ın İsrailoğulları içerisinde peygamber seçmesi, onlardan hükümdarlar çıkarması, dünyada kimseye bahşetmediği şeyleri onlara vermesi,³⁷ onlara çölde su, kudret helvası, bildircin eti göndermesi ve onları Firavunun zulmünden kurtarması”³⁸ gibi nimetler olduğunu ifade ederek umûm anlamlı bu ifadeyi başka ayetler aracılığıyla tahsis etmiştir.³⁹

2.4. Müşkili Tavzih Etmesi

Lügatte “karışık”⁴⁰ anlamına gelen *müşkil*, Kur'ân ayetlerinin ilk bakışta birbirine zıtmış gibi görünmesi demektir. Kur'ân-ı Kerîm muhatapların ilk bakışta bazı sebeplerden ötürü ayetler arasında zannettikleri çelişkiyi

³⁴ Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 212-215; Tayyâr, *Fusûlün fi usûli't-tefsîr*, 24.

³⁵ Albayrak, Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri, 112-117.

³⁶ el-Bakara 2/40.

³⁷ el-A'râf 7/160.

³⁸ el-Bakara 2/49, 50, 57, 60.

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li 'ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/7; Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1/120- 121.

⁴⁰ Ferâhidî, “şkl”, 2/350; Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, (Beyrut: Dâru'l-ihyau't-turasi'l-'arabî, 1420/1999), “şkl”, 7/176.

bertaraf etmek için söz konusu ayetleri başka ayetler yardımıyla *tavzih* etmiş yani izaha kavuşturmuştur. Kur'ân'da çelişki bulunduğu sanılan hususlara tefsir usulünde *Müşkilü'l-Kur'ân* denilmektedir.⁴¹ Âlimler, ayetler arasında görünüşteki zıtlığın çözülmesi için birtakım kurallar koymuşlardır. Bu kurallardan bazılarının şunlar olduğu söylenebilir: “Sonra gelen ayetler önce gelen ayetlere, Medeni olanlar Mekki olanlara tercih edilir. İki hükümden biri bağımsız bir hükme delalet edip diğeri delalet etmezse, bağımsız hükme delalet eden tercih edilir.”⁴²

Ayetler arasında var olduğu sanılan müşkile Koçyiğit'in tefsirinden Bakara Sûresinin 29. ayeti ile Nâziât Sûresinin 27-31 arası ayetlerini örnek olarak verebiliriz:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ / *Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan, sonra (doğrudan) gökyüzünü murat ederek (onu) yedi gök halinde (yaratıp) tanzim eden de işte O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilendir.*⁴³

“أَلَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا (27) رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا (28) وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا (31) / *Sizi mi tekrar yaratmak zordur, yoksa göğü mü? Allah, o göğü önce bina etmiş, sonra da yükseltip düzenlemiştir. Gecesini karartmış, gündüzünü de aydınlığa çıkarmıştır. Bundan sonra da yeryüzünü yaymış, suyunu ve otlagını ondan çıkarmıştır.*”⁴⁴

Burada birinci ayetten, önce yeryüzünün ikinci ayetten ise, önce gökyüzünün yaratıldığı anlaşılmaktadır. Bu ise ilk bakışta ayetler arasında zıtlık varmış izlenimi vermektedir.⁴⁵

Koçyiğit, ilk ayeti tefsir ederken ilk önce hangisinin yaratıldığının önemli olmadığını belirtir.⁴⁶ Nâziât Sûresinin 27-31 arası ayetleri tefsir ederken 30. ayetten her ne kadar gökyüzünün yeryüzünden önce yaratıldığı anlaşılırsa da Fussilet Sûresinin 9-12 arası ayetlerinde yeryüzünün gökyüzünden önce yaratıldığını, ancak yeryüzünün gökyüzünün

⁴¹ Albayrak, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, 142-144.

⁴² Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 360.

⁴³ el-Bakara 2/29.

⁴⁴ en-Nâziât 79/27-31.

⁴⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1402/1981), 31/ 47-49.

⁴⁶ Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1/106.

yaratılışından sonra şekillenip döşendiği anlatılmıştır, diyerek ilk bakışta var gibi görünen ayetler arası zıtlığı başka ayetler yardımıyla vüzuha kavuşturmuştur.⁴⁷

2.5. Müphem Tafsil Etmesi

Müphem kelimesi, lügatte; “ anlaşılması zor olan şey, kendisiyle ne kastedildiği açık olmayan söz” anlamına gelmektedir.⁴⁸ Müphem kavramı, “insan, cin ve melek gibi varlıkların, ya da bir topluluğun, bir kabilenin, bir yerin veya zamanın Kur'ân'da açık bir şekilde değil de zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller, cins isimleri, belirsiz zaman zarfları ve mekân isimleri ile zikredilmesi” manasına gelmektedir.⁴⁹ Yani herhangi bir sebeple Kur'ân'da “muğlâk bırakılan, izahının nakle bağlı olduğu ayetler”e müphem denilmektedir. Müphem lafızlar, mana itibarıyla belirsizliği ifade etmektedir. Böyle bir durumda müphem hususların açıklığa kavuşturulması zaruret halini alır. Bu zaruretlerin ortadan kaldırılmasında belirleyici rol aklın değil bizatihi naklidir.⁵⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de açık olarak isimleri verilmeyip ism-i mevsul ya da zamirlerle zikredilen pek çok varlık vardır. Kur'ân'da bu tür müphem ifadelerin bulunmasının birçok sebebi vardır. Bunlardan bazılarının şunlar olduğu söylenebilir: “Bir başka yerde açıkça ifade edildiği için açıkça ifade edilmesine gerek duyulmaması, müphem ifadede belirtilen kişinin meşhur olup bilinmesi, müphem şahıs ya da yerin bilinmesinde yarar olmaması, şahıstan çok niteliğinin ön plana çıkarılması, kusurlu bir vasıf sahibinin tahkir edilmesi gibi sebeplerdir.”⁵¹ Kur'ân-ı Kerîm, genel anlamda muhataba mesaj vermek amacıyla bir konuyu anlatır. Bu yüzden özellikle kıssalarla ilgili konularda yer, zaman ve şahıs isimlerini vermez. Bunları çoğu zaman müphem lafızlarla ifade eder. Yani

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/ 370; Kurtubî, *el-Câmi' li 'ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/296-399; Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 7/313-314.

⁴⁸ Ferâhidî, “bhm”, 1/168-169; İbn Manzûr, “bhm”, 1/524; Hüseyin Yaşar, *Kur'ân'da Müphem Ayetler (Müphematu'l-Kur'ân)*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 1-3.

⁴⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 182; Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 361.

⁵⁰ Suyûtî, *İtkân*, 699.

⁵¹ Zerkeşî, *Burhân*, 1/ 156-160; Suyûtî, *İtkân*, 698; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 183, 184.

teferruatlara girmez.⁵² Tefsir usulünde bu konu *Müphematu'l-Kur'ân* adıyla işlenmiş ve bu alanda pek çok eser kaleme alınmıştır.⁵³

Kur'ân'ı Kerîm'de birçok yerde kullanılan *Ruhu'l-Kudüs* tamlamasının Koçyiğit tarafından hangi ayetler aracılığıyla bununla kastedilen kişinin *Cebrâil* olduğunun örneğine bakalım:

“وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَقَيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَتَّقُلُونَ /Musa'ya kitabı vermiş, ondan sonra da birbiri arkasına peygamberler göndermişti; Meryem oğlu İsa'ya da apaçık deliller vermiş, onu *Ruhu'l-Kudüs* ile teyit etmiştik. (Buna rağmen siz) ne zaman bir peygamber, gönlünüzün hoşlanmadığı bir şey getirdiyse, kibirlenip bir kısmını yalanladınız, bir kısmını da öldürmediniz mi?”⁵⁴

Koçyiğit, Bakara: 2/87. ayetinde geçen *Ruhu'l-Kudüs* tamlamasından kastın, Nahl sûresi: 16/102. ayetinde ifade edildiği üzere *Cebrâil* olduğunu belirtmektedir. Koçyiğit, bu anlamda ayette kullanılan müphem tamlamanın herkes tarafından bilinen bir şahıs olması itibarıyla adı yerine sıfatı kullanılan *Cebrâil*'in olduğunu ifade ederek başka bir ayetin aracılığıyla tamlamayı tafsil etmektedir.⁵⁵

2.6. Garip Kelimeleri Açıklaması

Garip kelimesi, sözlükte, “yurdundan uzakta kalan, yabancı, müphem ve kapalı” manalarına gelmektedir.⁵⁶ İstilahta ise “az kullanılması sebebiyle manası sözlüklere bakılmadan bilinmeyen, Arapça dışındaki dillerden Arapçaya sonradan girmiş veya *Kureyş* lehçesi dışındaki lehçelerde kullanılan kelimeler” demektir.⁵⁷ Kur'ân'da kullanılan garip kelimeler, ya mana yönüyle anlaşılama sebebiyledir ya da Arap kabilelerinde şaz olarak kullanılan kelimeler olması açısından gariptir.⁵⁸ Bazı âlimler

⁵² Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 89.

⁵³ Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 363.

⁵⁴ el-Bakara 2/87.

⁵⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Aziz Dağıtım, ts.), 1/344; Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1/157.

⁵⁶ Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürçânî, *Kitabu't-ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1406/1985), “ğrb”, 167.

⁵⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 147.

⁵⁸ Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 357.

Kur'ân'da Arapça dışında yabancı kelimelerin olmadığını iddia ederken⁵⁹ genel kanaat yabancı kelimelerin Kur'ân'da var olduğu görüşüdür.⁶⁰ Bu konu Kur'ân ilimleri kapsamında *Garibu'l-Kur'ân* adıyla ele alınmış ve bu alanda pek çok eser yazılmıştır.⁶¹

Bu konuda Koçyiğit'in tefsirinden şu örneği vermek istiyoruz:

“كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ (7) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ (8) كِتَابٌ مَرْفُومٌ (9) / *Fakat hayır, ölçüde hile yapmaktan sakının! Zira kötü iş yapanların amelleri 'siccin' denilen kitapta yazılıdır. 'Siccin'in ne olduğunu sen bilemezsin. O, işaretlenmiş bir kitaptır.*” (Mutaffifin, 83/7, 8, 9)

Koçyiğit, Mutaffifin sûresinin verilen ayetlerinde ifade edilen “سِجِّينٌ /Siccin” kelimesinin hangi dilden Arapçaya geçtiğini⁶² belirtmemektedir. O, bu kelimenin “kâfirlerin kitaplarıyla birlikte en aşağılarda olacağı” anlamına geldiği kanaatini taşıdığını Tin sûresinin: 95/5. ayetini delil göstererek bizlere sunmaktadır.⁶³ Özetle Koçyiğit, Kur'ân'da kullanılan garip bir kelimeye başka bir ayetin yardımıyla anlam vermiş olmaktadır.

2.7. Kısa İfadeleri Genişçe Anlatması

Kur'ân-ı Kerîm'in temel özelliklerinden birisi de bazı yerlerde kısaca anlatılan konuların farklı sûrelerde uzun uzun anlatılmasıdır. Bu durum bilhassa kıssaların anlatıldığı yerlerde çok fazla göze çarpmaktadır. Bazı müfessirler Kur'ân'ın kısaca değindiği konuları açıklarken aynı konunun uzunca anlatıldığı ayetleri de vererek okuyucunun konu hakkındaki tüm bilgilere ulaşmalarını sağlamaktadırlar.⁶⁴ Koçyiğit'in bu müfessirlerden birisi olduğu kolaylıkla söylenebilir.⁶⁵

Konuyla alakalı Koçyiğit'in tefsirinden İsra Sûresinin 101. ayetini örnek olarak getirebiliriz.

⁵⁹ Zerkeşî, *Burhân*, 1/287; Şeyh Halid Abdurrahman el- Âk, *Usûlu't-tefsir ve kavâiduhu*, (Şam: Dâru'n-nefâis, 1407/1986), 269-270.

⁶⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 1/288; Soner Gündüzöz, “Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (1994), 32-33.

⁶¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 152, 153.

⁶² Suyûtî, *İtkân*, 293.

⁶³ Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 7/ 342-343.

⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/ 514-517.

⁶⁵ Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1/105.

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاَسَأَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا
/ *Bir gerçektir ki Mûsâ'ya apaçık dokuz mucize vermiştik. Şimdi İsrailoğullarına sor, (Mûsâ bu mucizelerle) onlara gelince, Firavun, ona demişti ki; 'Ey Mûsâ! Ben zannediyorum ki sen büyülenmişsin.'*

Ayette Hz. Mûsâ'ya dokuz tane mucize verildiğinden bahsedildiği halde bu mucizeler hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Çünkü Kur'ân'ın daha önce farklı sûrelerde bu konuyu detaylı olarak anlattığı için burada aynı konuyu tekrar uzun uzadıya anlatmayı gereksiz bulduğu kanaatindeyiz.

Koçyiğit, bu ayeti tefsir ederken Hz. Mûsâ'ya verilen bu dokuz mucizenin neler olduğunu başka ayetler aracılığıyla detaylandırarak açıklamaktadır. O, bu mucizelerin A'raf Sûresinin 132, 133; Naml Sûresinin 9-12 ayetlerinde geçen tufan, çekirge, kımlı, kurbağa, kan, asanın yılanı dönüşmesi ve koynuna soktuğunda elinin bembeyaz olması gibi mucizeler olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ Yani o, bir sûrede kısaca değinilen bir konuyu başka ayetler aracılığıyla uzunca anlatmaktadır.⁶⁷

2.8. Mecazî İfadeler Hakkında Bilgi Vermesi

Mecaz, "bir sözcüğün asıl anlamından alınarak başka bir anlamı karşılamak üzere kullanılması" demektir. Bir başka tanımla "kelimenin yan anlamında kullanılması" demektir. Arapçada anlatım üslupları içinde mecaz önemli bir yer edinmiştir. Arapça olan Kur'ân'ın dilin bu mühim özelliğini kullanmaması düşünülemez. Kur'ân ayetlerinin çoğunluğu hakikat tarzında ifade edilmişken bazı yerlerde ise mecaz ifadeler de kullanılmıştır.⁶⁸ İbn Teymiyye, İbn Kayyim (öl. 751/1351)⁶⁹ ve Zahiri mezhebinin kurucusu Davud b. Ali (öl. 270/883) gibi bazı âlimler mecazı yalanın kardeşi olarak görmüş ve Kur'ân'da mecazın olamayacağını iddia etmişlerdir. Bu konudaki genel kanaat ise, kelama güzellik ve zenginlik

⁶⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/65.

⁶⁷ Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 4/383.

⁶⁸ Zerkeşî, *Burhân*, 2/255-299; Suyûtî, *İtkân*, 494; İsmail Çalışkan, "Hakikat ve Mecazın Belirleyicisi Müfessirdir", ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/18 (2013), 158.

⁶⁹ Harun Ögmüş, "es-Sevâiku'l-Mursele Adlı Eseri Çerçevesinde İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye'nin Mecaz Eleştirisi", ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1, (2013), 210-216.

katmak için Kur'ân'da mecazın kullanıldığı görüşüdür.⁷⁰ İslam âlimleri mecaz konusunu Kur'ân ilimleri başlığı altında araştırmış ve bu konuda *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserler yazmışlardır.⁷¹

Mecaz ifadelerin izahıyla ilgili Koçyiğit'in tefsirinden A'râf sûresinin: 7/26. ayetini örnek olarak getirebiliriz.

“ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ النُّفُوسِ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ / Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi gizleyecek bir elbise ve bir süs örtüsünü indirdik. Takva elbisesi, bu daha hayırlıdır. Bu, Allah'ın (kudret ve ihsanını gösteren) delillerdendir; belki akıl edip düşünürsünüz.”

Koçyiğit, bu ayeti açıklarken Âdemoğullarına “elbisenin indirilmesinin” mecaz bir ifade olduğunu, bunun “tıpkı gökten yağmur indirerek o yağmurla toprağı sulaması ve topraktaki pamuk tohumuna can vererek onları pamuk olarak yaratması gibidir ki, o pamuğun yaratılmasıyla insan vücudunu örtecek olan elbisenin ham maddesi de gökten yağmur gibi indirilmiş olur”⁷² ifadeleriyle “elbisenin indirilmesinin” mecazî yolla nasıl gerçekleştiğini anlatmaktadır.⁷³ Koçyiğit, bu ifadenin mecazî olduğuna dair herhangi bir dayanak sunmamakla beraber ayete verdiği manayı destekleyen başka bir ayete de yer vermemektedir.

Sonuç

Araştırmalar bizi Hz. Peygamber'den bugüne kadar yapılan tefsir faaliyetlerinde ilk başvuru kaynağının Kur'ân olduğu üzerinde ittifak sağlandığı sonucuna ulaştırmaktadır. İslam âlimleri, Kur'ân'ın bünyesinde var olan kapalılığın ve ayetler arasındaki zıtlığın yine ayetler ışığında çözülmeye çalışılmasının Kur'ân'ı anlama noktasında daha verimli olacağı kanaatine varmışlardır. Müfessirler, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin iki ayeti yan yana getirme olmadığını bu işlemin belli bir disiplin çerçevesinde yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bahsedilen disiplinin ise Kur'ân'da kullanılan isim, fiil, edat, terkip ve cümle gibi unsurlar arasında mana açısından irtibat kurabilmek olduğunu söylemişlerdir. Bunları yaparken

⁷⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 2/255; Suyûtî, *İtkân*, 494; Gündüzöz, “Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları”, 37, 40; Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 351, 353.

⁷¹ Okumuş, “Ulûmu'l-Kur'ân”, 353.

⁷² Kelbî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, 1/298; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 3/181.

⁷³ Zerkeşî, *Burhân*, 2/259; Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 29-30.

de ayet bağlamının ve Kur'ân bütünlüğünün göz ardı edilmemesi gerektiğini çünkü bunlardan bağımsız hareket edilmesi durumunda yanlış sonuçlara varılabileceğini belirtmişlerdir.

Talat Koçyiğit'in kaleme aldığı *Kur'ân-ı Kerîm Meal ve Tefsiri* adlı eserde Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme metodunun başarılı bir şekilde işlendiği söylenebilir. Özellikle onun konuları anlatırken birbirini açıklar ve destekler nitelikteki ayetleri vermesinin muhatabın konuyu anlaması açısından son derece önemli olduğu vurgulanabilir. Koçyiğit, ayetleri başka ayetler yardımıyla tefsir ederken tefsir usulünde geçen mücmel, mutlak, müşkil vb. ifadeleri kullanmamakla beraber yaptığı açıklamalardan bu ifadelerin hangisinden bahsettiği anlaşılmaktadır. Onun hadisçi kimliğinden ödün vermeden Kur'ân'da kapalılığa neden olan bu unsurların tamamına yakını dolaylı yollardan ele aldığı ve Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme yöntemini eserine çok iyi yansıttığı görülmektedir. Koçyiğit'in ayetleri ayetlerle açıklarken belli bir disiplin çerçevesinde bunu yapmaması ve bazı yerlerde iki ayeti yan yana getirerek ayetlerin bu şekilde açıklandığı zehabına kapılmasının eser açısından bir kusur olduğu söylenebilir. Ancak varılmak istenen sonuca ulaştırması bakımından eserin okuyucuya büyük bir katkı sağladığı öngörülmektedir.

Kaynakça

- Âk, Şeyh Halid Abdurrahman. *Usûlu't-tefsir ve kavâidühu*. Şam: Dâru'n-nefais. 1407/1986.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. Ankara: 1988.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dârü'l-İlmi ve's-sekâfeti, 1418/1997.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. Riyad, Dâru't-tayyibe, 1409/1988.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşafı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Alî b. Muhammed b. Alî. *Kitabu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1406/1985.
- Çalışkan, İsmail. "Hakikat ve Mecazın Belirleyicisi Müfessirdir". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 139-160.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Duman, Zeki, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyetleri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 209-238.
- Ebû's-Suûd Efendî. *İrşâdu'l-aklî's-selim ilâ mezâya'l-kitabî'l-kerîm*. 5 Cilt. thk. Abdulkadir Ahmet Âta. Riyad: Mektebetu riyade'l-hadise, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1391/ 1971.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Ferâhidî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitabu'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindavî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Gündüzöz, Soner. "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (1994), 31-46.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1405/1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 7 Cilt. thk. Abdusselam Abdussani Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l Ferec Abdurrahman. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Mektebetu İslami, 1405/1984.
- İbn Kesîr, İmamüddin Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 15 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-maârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'arab*. Beyrut: Dâru'l-ihyau't-turasi'l-'arabî, 1420/1999.
- İsfehânî, Râgib. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnân Zerkûr. Şam: Dâru'l-Kur'ân, 1392/1972.
- Kafes, Mahmut. *Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Hayatı ve el-Bahrü'l-muhît İsimli Eserindeki Metodu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Karataş, Ali. "Kur'an'ı Kur'an İle Anlama". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 177-196.
- Kâsimî, Cemâlüddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. 2 Cilt. Dâru'l-ihyau'l-kütübî'l-'arabiyye, 1377/1957.
- Kelbî, Ebü'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. drl. Muhammed Salim Haşim. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1995.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*. 7 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 30 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1427/2006.
- Ma'bed, Muhammed Ahmed. *Nefğatün min ulûmi'l-Kur'ân*. Medine: Mektebetü't-tayyibe, 1407/1986.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu vehbe, ts.
- Okumuş, Mesut. "Ulûmu'l-Kur'ân". ed. M. Akif Koç. *Tefsir El Kitabı*. 331-370. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öğmüş, Harun. "es-Sevâiku'l-Mursele Adlı Eseri Çerçevesinde İbnü'l-Kayyim El-Cevziyye'nin Mecaz Eleştirisi". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/18 (2013), 67-97.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Temmuz-Aralık 2008), 1-19.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1402/1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. İstanbul: Dersaadet Yayınları, 2001.
- Suyûtî, Celaluddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-risale'tin-naşirun, 1429/2008.
- Şimşek, Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 7 Cilt. çev. Vahdettin İnce, Kevser Yayınları, 1409/1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Yaşar, Hüseyin. *Kur'an'da Müphem Ayetler (Müphematu'l-Kur'ân)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Tayyâr, Musâid b. Süleyman. *Fusûlün fî usûli't-tefsîr*. Riyad: Dâru'n-neşri'd- düveli, 1414/1993.
- Yazır, Elmallı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Aziz Dağıtım, ts.
- Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu vehbe, 1396/1976.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizm. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-ubeykan, ts.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebû'l- Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-ihyau'l-kütübî'l-'arabiyye, 1377/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilu'l-'irfan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1416/1995.

İSLAM HUKUKUNDA VELÂYET SAHİPLERİNİN ÇOCUĞUN MALLARI ÜZERİNDEKİ TASARRUF YETKİLERİ

Mehmet Özkan *

Öz

İnsan yeryüzünde, diğer varlıklardan farklı olarak akıl ve irade sahibi kılınmıştır. İnsan kendisine has kılınan bu özellikleri sebebiyle yapıp ettiklerinden Allah'a, diğer insanlara ve çevresine karşı sorumlu kılınmıştır. Bu sorumluluk insan hayatının bedeni ve akli gelişimine paralel olarak dini açıdan bulûğ, malî açıdan ise rüşd çağıyla birlikte başlamaktadır. Ana rahminden başlayıp rüşd çağına kadar devam eden süreçte insan için, hak ve sorumluluklar bakımından (ehliyet) bir sınırlılık söz konusudur. Bu dönemde ceninin ve çocuğun şahsi tasarruflarda bulunması hukuken mümkün olmadığından şahsi ve malî işlerini, onun adına velâyetini üstlenen kişiler (veli/vası) yerine getirecektir. Bu çalışmada çocuğun cenin dönemiyle birlikte lehine yapılan miras, vasiyet, hibe, vakıf, ikrar gibi yollarla, temyiz öncesi ve temyiz döneminde velâyetini üstlenen kişiler tarafından yapılan kazandırıcı işlemler vasıtasıyla elde ettiği malları üzerinde velâyet sahiplerinin tasarruf yetkileri ele alınacaktır. Çocuğun malî velâyetini üstlenen velâyet sahipleri yani baba, dede ve onların vasileri ile devlet (hâkim/velâyet kurumu) tarafından tayin edilen vasilerin çocuğun malları üzerinde tasarruf yetkisi, genel olarak mallarının korunması, işletilmesi ve kullanılması çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Çocuk Malı, Ehliyet, Velâyet, Vesâyet.

USTERTY AUTHORIZATIONS OF CUSTODY BEHOLDERS ON THE CHILDREN'S PROPERTIES IN ISLAMIC LAW

Abstract

On earth, unlike other beings, human beings were created with wisdom and will. Human has been made responsible to Allah, other people and his environment for his actions because of these distinctive features. This responsibility starts with the age of consent in terms of religion and with the age of puberty in terms of finance, correspondingly with the physical and mental development of human life. In the process of starting from the mother's womb and continuing with birth, there is a limitation in terms of rights and responsibilities (capability) for human beings. In this period starting from birth until the age of consent, people (parent/guardian) who get custody of the child on his behalf will carry out the personal and financial affairs of the child. In this study, the power of disposition of custody beholders (at issue) on the properties acquired via profitable procedures by people who get custody on the child before the appeal time and in the appeal time through the ways such as inheritance, guardianship, grant, waqf, cognizance done for the good of the child since his fetal period will be discussed. The power of disposition of the custody beholders who get the child's financial custody, such as the father, the grandfather, and their guardians, or the guardians who are appointed by the government (judge/custody authorities) on the child properties will be examined, generally within the scope of preservation, operation and use of the child's properties.

Keywords: Islamic Law, Children's Property, Competence, Custody, Tutelage.

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-mail: ozkanihl@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6060-4098>
Atıf/Citation: Özkan, Mehmet. "İslam Hukukunda Velâyet Sahiplerinin Çocuğun Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkileri". *BAİD 13* (Haziran 2021), 137-179.
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

İslam hukukunda doğumla başlayan ve ergenlik çağına kadar devam eden döneme çocukluk, bu dönemi yaşayan kimseye de çocuk denir.¹ Çocukluk hukuki anlamda şahsiyetin de ilk dönemleridir.² İslâm Hukuku'nda şahsiyet, sağ doğmak şartıyla ceninin ana rahmine düşmesiyle başlamaktadır.³ Türk Medeni Kanunu'na (TMK) göre de şahsiyet (kişilik), çocuğun sağ olarak doğduğu anda başlar ve ölümle sona erer. Çocuk, sağ doğmak koşuluyla, ana rahmine düştüğü andan itibaren hak ehliyetini elde eder (md. 28).

İslam hukukunda ehliyet, kanun koyucunun şahısta takdir ettiği ve onu bir hukuki hitaba muhatap olmaya uygun hale getiren vasıf demektir.⁴ Ehliyet, vücûb ve edâ ehliyeti olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.⁵ Vücûb ehliyeti haklara ve borçlara ehil olma (ilzam ve iltizam) demektir. Haklara ehil olmaktan (ilzam) maksat kişinin lehine olan hakların sabit olması, borçlara ehil olmaktan (iltizam) maksat ise aleyhine olan hakların sabit olmasıdır.⁶ Çocuğun borçları (iltizam) onun zimmetinde sabit olur. Zimmet, şahıs üzerinde borçların kesinlik (istikrar) kazanması için onda var olan bir mahaldir.⁷ Sağ doğmak şartıyla vücûb ehliyetinin bu iki özelliği (ilzam ve iltizam) insan hayatının her döneminde birlikte bulunmayabilir. Bu nedenle vücûb ehliyeti, nâkıs (eksik) ve tam vücûb ehliyeti olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Nâkıs vücûb ehliyeti, kişinin lehine olan haklarının sabit olması, onlara hak kazanması fakat üçüncü şahıslara karşı borç altına girmemesi demektir. Tam vücûb ehliyeti ise kişinin hem lehine olan hakların sabit olması hem de borç altına girebilmesi demektir. Bir başka ifadeyle tam vücûb ehliyeti kişinin hem ilzam hem de iltizam salahiyeti, nâkıs vücûb ehliyeti ise sadece ilzam

¹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1330), 3/9.

² Murat Şimşek, "İslâm Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti", *İnsan ve Toplum* 2/1, (Haziran 2012), 142.

³ Celal Erbay, *İslam Hukukunda Küçüklerin Himayesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 42.

⁴ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm (el-Fikhu'l-İslâmi fi sevbih'il-cedîd* (1) içinde) (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998), 2/783.

⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehli's-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2/332.

⁶ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/785.

⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/333; Zerkâ, *el-Medhal*, 2/798.

salahiyetidir.⁸ Nâkıs vücûb ehliyeti cenin dönemiyle sınırlı iken tam vücûb ehliyeti sağ olarak doğmakla başlamakta ölünceye kadar devam etmektedir.⁹

Edâ ehliyeti ise medeni hakları kullanabilme ve hukuki tasarruflarda bulunabilme yeteneğine sahip olmak demektir.¹⁰ Bu ehliyet, hukuka uygun eylem ve işler yapabilmeyi ve hukuka aykırı eylemlerden sorumlu tutulmayı gerektirir.¹¹ Bunları yapabilmek ve sorumluluğunu üstlenebilmek ise bedenî ve aklî gelişimin tamamlanmasını, belli bir olgunluğa erişilmesini gerektirmektedir. Edâ ehliyeti daha sonra başlamakta, kişinin gelişim dönemlerine göre önce nâkıs (kâsır) daha sonra tam olarak devam etmektedir. Edâ ehliyetinin nâkıs olması, kişinin bedensel gelişiminin henüz tamamlanmamış olmasına bağlanmıştır. Dolayısıyla doğum ile temyiz dönemi arasındaki çocuk (gayri mümeyyiz), edâ ehliyetine sahip olmazken temyiz dönemiyle beraber bulûğ çağına kadar (mürâhik) kâsır ehliyetli olarak görülmektedir. Kâmil edâ ehliyeti ise, hukuki hitabı anlama ve yerine getirme kudretine sahip olmakla tamamlanmış olur. Bu ehliyet aklın bulûğu (rüşd) ile tam olarak elde edilmiş olur.¹²

Bu çalışmada kanunlaştırma çalışmalarının yapıldığı dönemlerde gerçekleştirilen bazı düzenlemelere de yer verilmiştir. Bunlar arasında *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l ahvâli's-şahsiyye (AŞ)*,¹³ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (MC)*,¹⁴ *Hukuk-ı Aile Kararnamesi (HAK)*¹⁵ ile Cumhuriyetin ilk yıllarında medeni kanun yapılmak üzere hazırlanan *Ukûd ve Vâcibât Komisyonunun*

⁸ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/786.

⁹ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı, (Hukukun Temel Kavram ve Kurumları)* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2000), 228; Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 114-115.

¹⁰ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 115.

¹¹ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 229.

¹² Serahsî, *Usûl*, 2/340-341.

¹³ Bk. Muhammed Kadri Paşa, *Kitabü'l-ahkâmi's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye alâ mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* (Kahire: Vizârtü'l-meârif'l-umûmiyye, 1302/1933)]

¹⁴ Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Kostantiniye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1330); Osman Kaşıkçı, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997), 7, 24,73, 387.

¹⁵ Bk. Ali Öge (ed.), *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, haz. Prof. Dr. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017).

1340 (1924) Tarihli Raporları (UVK)¹⁶ yer almaktadır. Ayrıca karşılaştırma açısından kısmen *Türk Medeni Kanunu'nun (TMK)* ilgili maddelerine yer verilmiştir.¹⁷

Çalışmada, kısaca hukuki ehliyet açısından insanın dönemleri, velâyet kavramı ve çocuk malları konusuna değinilecek ardından da velâyet sahiplerinin çocuk malları üzerindeki tasarruf yetkileri ele alınacaktır.

1. İslam Hukukunda Ehliyet Dönemleri

İslam hukukunda ehliyet açısından insan hayatını; doğum öncesi (cenin), temyiz öncesi, temyiz, bulûğ ve rüşd dönemleri olmak üzere beş dönem halinde ele almak mümkündür.¹⁸

1.1. Doğum Öncesi Dönem

Cenin dönemi çocuğun ana karnındaki dönemdir.¹⁹ İslam hukukunda bu dönem en az altı aylık bir süredir.²⁰ Hamileliğin en uzun süresi konusunda bir nass yoktur. Fıkıh mezhepleri arasında, farklı rivayetler olmakla birlikte ortalama süre iki yıl olarak kabul edilmiştir.²¹ TMK'ya göre ise hamilelik için en uzun süre üç yüz gündür (md. 132).

Cenin dönemi, çocuğun vücûb ehliyetinin eksik, edâ ehliyetinin hiç olmadığı bir dönemdir.²² Bu sebeple cenin, kendi menfaatine olan ve elde edilmesi için kabule gerek duyulmayan miras, vasiyet gibi bazı hakları elde edebilir. Fakat kendisini borç altına sokan ve mal varlığında eksilme meydana getiren hiçbir tasarruf onun adına yapılamaz.²³ Cenin, ölü doğması durumunda hiçbir hakka sahip olamaz.²⁴

¹⁶ Bk. Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 117-127.

¹⁷ Bk. Türk Medeni Kanunu (TMK), Resmî Gazete 7981 (8 Aralık 2001), Kanun No. 4721. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>

¹⁸ Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 30 vd; Mecelle'de çocukluk dönemleri, özellikleri de zikredilerek gayri mümeyyiz küçük ve mümeyyiz küçük şeklinde iki kısımda ele alınmıştır." (Mecelle, md. 943). Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 3/9-10.

¹⁹ Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 31, 33.

²⁰ Akgündüz, *Mukayeseli İslam Osmanlı Hukuku Külliyyatı*, 119.

²¹ Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 35-37;

²² Muhammed Ebû Zehre, *Usulü'l-fıkh* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, t.y.), 331.

²³ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü (Usulü'l-Fıkh)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 285.

²⁴ Ebû Zehre, *Usulü'l-fıkh*, 331.

Hanefîlere göre ceninin mallarıyla ilgili olarak bir “yed-i emîn” tayin edilir. Bu yed-i emîn, çocuk mallarının himaye ve gözetimi için gerekli tedbirleri alır. Fakat yed-i emîn’in çocuk mallarını işletme, nemalandırma yetkisi yoktur. Çünkü o, sadece malları muhafaza etmekle görevli bir kişidir, çocuğun vâsîsi veya velîsi değildir. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise cenin adına velî veya vâsî himaye ve gözetime yönelik olarak ona intikal edecek malların idaresini üstlenebilecek, tasarrufta bulunabileceklerdir.²⁵

1.2. Temyiz Öncesi Dönem

Doğumla başlayıp temyiz yaşı olarak kabul edilen yedi yaşına kadar devam eden döneme temyiz öncesi, bu dönemdeki çocuğa da “gayri mümeyyiz” denmektedir. Tam vücûb ehliyetine sahip fakat edâ ehliyetine sahip olmayan²⁶ gayri mümeyyiz çocuğun hiçbir tasarrufuna ve irade beyanına hukuki hüküm atfedilemez. Bu husus Mecelle’de “sağîr-i gayr-i mümeyyizin velîsi izin verse bile anın tasarrufât-ı kavliyyesi asla sahih olmaz.” şeklinde düzenlenmiştir (md. 966)²⁷. Aynı düzenleme UVK (md. 4) ve AŞ’de de yapılmıştır (md. 354).²⁸ TMK da ise ayırt etme gücü bulunmayan (gayri mümeyyiz) küçüklerin fiil (edâ) ehliyeti bulunmadığı (md.14), dolayısıyla fiillerinin hukukî sonuç doğurmayacağı (md. 18) belirtilmiştir. Bu dönemde çocukla ilgili muameleleri velâyet sahipleri veya kurumları (velî/vasî/hâkim) yerine getirecektir.

İbadetlerle sorumlu tutulmayan gayri mümeyyiz çocuğun, başkalarına verdiği zararı tazmin etmesi, mal varlığı ile ilgili adına tahakkuk eden her türlü vergi vesaireyi ödemesi gerekir. Bunların yanında eğer zengin ise fakir akrabalarının nafakası ile de mükellef olabilecektir.²⁹

1.3. Temyiz Dönemi

Yedi yaşından bulûğ çağına kadar devam eden döneme temyiz dönemi, bu dönemdeki çocuğa da “mümeyyiz” adı verilmektedir.³⁰ Temyiz

²⁵ Ebû Zehre, *Usulü’l-fıkh*, 331.

²⁶ Ebû Zehre, *Usulü’l-fıkh*, 331.

²⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hukkâm*, 3/36-37.

²⁸ Kadri Paşa, *Ahkâmü’ş-şer’iyye*, 105.

²⁹ Ebû Zehre, *Usulü’l-fıkh*, 333-334.

³⁰ Ebû Zehre, *Usulü’l-fıkh*, 334.

dönemi AŞ (md. 494)³¹ ve UVK'da (md.3), yedi yaş ve üzeri olarak düzenlenmiştir. Mümeyyiz çocuğun vücûb ehliyeti tam, edâ ehliyeti eksiktir. Bu sebeple o, hukuki koruma altındadır.

Mümeyyiz çocuk; namaz, oruç, hac gibi bedenî ibadetlerle mükellef değildir.³² Bununla birlikte yaptığı ibadetler sahih olur.³³ Mümeyyiz çocuğun malî konularla ilgili tasarrufunda üç durum söz konusudur. Bunlar, mümeyyiz çocuğun mutlak yararına olan tasarruflar, mutlak zararına olan tasarruflar ve hem yararına hem de zararına olma ihtimali bulunan tasarruflardır.³⁴

Mutlak yararına olan tasarruflar, doğrudan doğruya onun mal varlığını arttıran ve hiçbir riski olmayan işlemlerdir. Lehine yapılan vasiyet, bağış ve hibeleri kabule yönelik irade beyanları bu şekildedir. Çocuğun bu konulardaki beyanı hiçbir makamın (velâyet, vesâyet, yargı) onayına ihtiyaç kalmaksızın hukuki sonuç doğurur.³⁵

Mutlak zararına olan tasarruflar, onun mal varlığının azalmasına yol açabilecek türden tasarruflardır. Üçüncü şahıslar lehine hibede bulunması, sadaka vermesi, vakıf tesis etmesi, mülkiyetine konu teşkil eden bir şeyi âriyet olarak vermesi, borca kefil olması, vasiyette bulunması gibi tasarruflar bu şekildedir. Bunların hiçbir hukuki değeri yoktur,³⁶ vesâyetini üstlenen kişilerin onayı olsa da mutlak olarak batıldır.³⁷

Faydasına ve zararına olabilecek tasarruflar ise; onun, mülkiyetinde olan bir malı satması, kiralaması veya başkalarıyla ortaklık ilişkisine girmesi gibi tasarruflardır. Çocuk bu ticari işlemler sonunda mal varlığını arttırabileceği gibi azalmasına da sebep olabilecektir.³⁸ Mümeyyiz çocuğun bu tür işlemleri mevkûf (askıda) hukuki işlemlerden sayılmış, geçerliliği velâyet sahiplerinin onayına bırakılmıştır.³⁹

³¹ Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 107.

³² Serahsî, *Usûl*, 2/344.

³³ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/ 861.

³⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/346.

³⁵ Ebû Zehre, *Usulü'l-fıkh*, 334.

³⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/347; Ebû Zehre, *Usulü'l-fıkh*, 335.

³⁷ Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fî usûli'l-fıkh* (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976), 97.

³⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/349.

³⁹ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 1/186; Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 118.

UVK'ya göre de mümeyyiz çocuğun velîsinin izni olmasa da hibe kabulü ve hediye gibi lehine olan tasarruflarda bulunabileceği, başkasına hibede bulunmak gibi zararına olan hususlarda ise velîsinin izni olsa bile tasarrufta bulunamayacağı, lehine veya zararına olabilecek tasarruflarının ise ancak velîsinin izniyle geçerli olacağı ifade edilmiştir (md.5). Bu konu Mecelle (md.967)⁴⁰ ve AŞ'de de bu şekilde düzenlenmiştir (md. 484, 485, 489).⁴¹ TMK'da ayırt etme gücüne sahip küçüklerin yasal temsilcilerinin rızası olmadıkça, kendi işlemleriyle borç altına giremeyeceği, fakat karşılıksız kazanmada ve kişiye sıkı sıkıya bağlı hakları kullanmada velî rızasının gerekli olmadığı hükme bağlanmıştır (md.16).

Mümeyyiz ve gayr-i mümeyyiz çocuklar haksız fiillerinden dolayı sorumlu kabul edilmiştir. AŞ'deki düzenlemeye göre küçükler haksız fiillerinden doğan zarardan mesul olduklarından cana veya mala karşı bir haksız fiil yaptıklarında belirlenen tazminat bulûğ yaşına kadar beklemeksizin kendi mal varlıklarından ödenir. (md. 487).⁴² Aynı düzenleme Mecelle'de de yer almıştır (md. 960)⁴³. TMK'ya göre çocuk haksız fiillerinden dolayı sorumludur (md.16).

1.4. Bulûğ Dönemi

Bu dönem, insanın bulûğa erdiğini gösteren tabîî bulûğ alametlerinin görülmesiyle başlar. İslâm hukukunda bulûğun alameti cinsiyeti erkek olan çocuklar için ihtilam ve ihbâl (gebe bırakabilme), cinsiyeti kız olan çocuklar bakımından ise hayız (âdet görme) ve habl (gebe kalabilme)dir (Mecelle, md. 985). Bu husus AŞ'de "Erkek çocuğun tabii bulûğu, ihtilam, inzal olma, gebe bırakma gibi alametlerle; kız çocuğunki ise ay hali, gebe kalması ve inzal olmak gibi alametlerle tespit edilir. Bu alametler bulunmadığı takdirde her ikisi on beş yaşını bitirince baliğ olduklarına hükmedilir." şeklinde düzenlenmiştir (md.495). Bununla birlikte bu belirtilerin cinsiyete, coğrafi bölgelere, iklim durumlarına ve yetiştirme koşullarına göre değişkenlik arz ettiği görülmüş, bu nedenle de bulûğ için

⁴⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 3/8

⁴¹ Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 105.

⁴² Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 105.

⁴³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 3/28-29.

asgari ve azami yaş hadleri belirleme yoluna gidilmiştir.⁴⁴ Bu husus, Osmanlı dönemi kanunlarına da yansımıştır. Örneğin Mecelle, “Sinn-i bulûğun (bulûğ yaşının) mebdei erkekte tam on iki, kııda tam dokuz yaştır.” (md. 986)⁴⁵ derken aynı şekilde 1917 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, “On iki yaşını itmam etmemiş (tamamlamamış) olan sağır (küçük) ile dokuz yaşını itmam etmemiş olan sağîre (küçük kız), hiç kimse tarafından tevzic edilemez (evlendirilemez)” (md. 7)⁴⁶ derken asgarî bulûğ yaşına işâret etmiştir.

Bulûğ yaşının üst sınırı konusunda ise İslam hukukçuları arasında bir görüş birliği olmadığı görülmektedir. Çoğunluğun benimsediği görüşe göre, kız ve erkekler için bulûğ yaşının üst sınırı, on beş yaşın bitimidir. Mecelle, “Sinn-i bulûğun mebdei erkekte tam on iki ve kııda tam dokuz; müntehası ikisinde dahi on beş yaştır.” (md. 986)⁴⁷ diyerek çoğunluk İslam hukukçularının görüşünü esas almıştır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe, bulûğun üst sınırını kıızlarda on yedi, erkeklerde on sekiz yaşın bitimi olarak kabul etmiştir. Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi de Ebû Hanîfe’nin görüşü doğrultusunda düzenlenmiş ve orada “Ehliyet-i nikâhı haiz olmak için hâtıbın (evlenecek erkek) on sekiz ve mahtûbenin (evlenecek kız) on yedi yaşını itmam etmiş olmaları şarttır.” (md. 4) denmiştir. TMK’ya göre bulûğ, on sekiz yaşın doldurulmasıyla başlar (md. 11).

Bulûğ dönemi çocuğun, namaz, oruç, hac gibi ibadetlere, bedenî mükellefiyetlere ve cezaî sorumluluğa haiz olduğu dönemdir. Bu hususlarda çocukluk dönemi sona ermiş olur.⁴⁸ Mümeyyiz çocuk, bulûğ yaşına ulaştığında velîsinin izni olmasa da zararına olmayan malî tasarruflarda bulunabilir. UVK’da bu durum “On beş yaşını tekml eden kimse, mümeyyiz-i me’zun addolunur. Binaenaleyh hakkında zarar-ı mahz olmayan tasarrufu velîsinin izin ve icazeti olmasa bile muteber olur.” şeklinde düzenlenmiştir (md. 6).

⁴⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr (İbn Kayyim el-Cevziyye), *Tuhfetü’l-mevdûd bi-ahkâmî’l-mevlûd*, thk. Abdülkadir el-Arnâvud, (Dimeşk: Mektebetü dâru’l-beyân, 1391/1971), 297; Çocuğun bulûğ yaşıyla ilgili farklı görüşler için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tuhfetü’l-mevdûd*, 297-298.

⁴⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hukkâm*, 3/76.

⁴⁶ Ali Öge, (ed.), *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 24.

⁴⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hukkâm*, 3/76.

⁴⁸ Ebû Zehre, *Usulü’l-fıkh*, 335.

1.5. Rüşd Dönemi

Çocuğun medeni haklarını tam olarak kullanılabilmesi için temyiz gücüne sahip olmakla birlikte aynı zamanda reşid olması gerekmektedir.⁴⁹ Kelime anlamı doğru yolu bulmak, makul davranmak olan rüşd, hukuk dilinde malını gözetip kullanma, koruma hususunda dikkatli davranan, malını boş yere harcamayan, harcamalarında ihtiyaçlarını gözetken savurganlık ve israfa kaçmayan kişinin vasfı ve özelliği anlamında kullanılmaktadır.⁵⁰ Mecelle’de reşid şöyle tanımlanmıştır: ”Reşid, malını muhafaza hususunda takayyud ederek sefeh ve tebzirden tevekki eden kimsedir.”(md. 947).⁵¹ Rüşd ile birlikte hem vücûb ehliyeti hem de edâ ehliyeti tam hale gelir. Kişi tüm hukuki iş ve işlemlerinden sorumlu olur.⁵² Rüşd yaşı UVK’da yirmi olarak düzenlenmiş, on sekiz yaşını tamamlayan kimsenin de rüşdünü talep etmesi durumunda velîsinin bilgisi dikkate alınarak hâkim tarafından ilan edilebileceği hükme bağlanmıştır. Ayrıca hukuken reşid kabul edildiğinden zararına olan işlemler dahil her türlü malî tasarrufta bulunabilecektir (md.7). AŞ’de ise rüşd yaşı azami yirmi beştir. Kişi bu yaşa kadar reşid olmadıysa da artık reşid sayılır ve malları kendisine teslim edilir (md.478).⁵³

2. Çocuğun Velâyeti

2.1. Velâyet Kavramı

Kişinin, haklarını kullanabilmesi için lehine veya aleyhine sonuç ortaya çıkarabilecek hususları ayırt edebilecek durumda olması gerekmektedir. Çocukluk döneminde kişi, hukukun aradığı anlamda ayırt edicilik özelliğine sahip değildir. Dolayısıyla çocuğun bu dönemde gerek şahsına bağlı haklarını gerekse mal varlığını koruması ve geliştirmesi mümkün değildir. Çocuk yaş küçüklüğü sebebiyle malî konularda aleyhine olabilecek tasarruflarda bulunamaması sebebiyle hukuken mahcûr (kısıtlı) kabul edilmiştir. Şahsı sözlü tasarrufta bulunmaktan ve akitlerinin nefâzından men ederek⁵⁴ başkasının (kanuni temsilcinin) denetimine

⁴⁹ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/ 861.

⁵⁰ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 120.

⁵¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hukkâm*, 3/14.

⁵² Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li dirâaseti’ş-şerîati’l-İslamiyye*, (b.y: t.y.), 279.

⁵³ Kadri Paşa, *Ahkâmü’ş-şer’iyye*, 104.

⁵⁴ Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, (Beirut: Dâru’l- kitâbi’l-Arabî, 1. Basım, 1404/1984), 414.

vermek demek olan hacr, Mecelle’de “bir şahsı-ı mahsûsun tasarruf-i kavlisinden men’idir ki ba’de’l-hacr ol şahsa mahcûr denilir” (md.941).⁵⁵ şeklinde tanımlanmıştır. AŞ’de de aynı düzenleme yapılarak küçüklerin hacr altına alınacağı ifade edilmiştir (md.482).⁵⁶ Hacr müessesesi bizatihi tasarrufta bulunma gücünden ve yetkisinden yoksun olanların korunmasını amaçlar. Hacr sebeplerinin başında çocukluk (küçüklük) gelmektedir. Zira çocuk, akli henüz tasarrufta bulunacak kadar gelişmediği için zayıftır, zayıf olduğu için de mahcûr (kısıtlı) olmak durumundadır.⁵⁷ Bu nedenle de ana babası hayatta olsun veya olmasın belli bir yaşa kadar şahsını ve mallarını temsil edecek, işlerini yürütecek yasal bir temsilciye (velî/vasî) ihtiyacı olacaktır.⁵⁸

Velâyet, İslam hukukunda “rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması” (tenfîz)⁵⁹ veya “şahsi ve malî işlerini idarede kâsır bir şahıs üzerine, büyük reşid bir şahsı tayin etmek” demektir.⁶⁰ Hukuki temsil anlamına gelen velâyet ihtiyarî olabileceği gibi cebri de olabilir. İhtiyarî velâyet, tasarrufun bir başka şahsa bırakılması, cebri velâyet ise kanun veya yargının, kâsırın maslahatını düşünerek onun adına işlerini bir diğer şahsa bırakmasıdır.⁶¹

2.2. Velâyet Çeşitleri

Velâyet çeşitli açılardan bazı taksimlere tabi tutulmakla birlikte⁶² velâyeti üstlenenlere göre yapılan özel velâyet (velâyet-i hâssa) ve kamu velâyeti (velâyet-i âmme) şeklindeki ayırım konumuz açısından önem arz etmektedir. Özel velâyet, babanın ve babanın vefatından sonra vasînin çocuklar üzerindeki velâyeti ile mütevellînin vakıf malları

⁵⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hukkâm*, 3/2.

⁵⁶ Kadri Paşa, *Ahkâmü’ş-şer’iyye*, 483.

⁵⁷ Abdülvahhâb Hallâf, *Ahkâmü’l-ahvâlî’s-şahsiyye fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye* (Kuveyt: Daru’l-Kalem, 1990), 216.

⁵⁸ Şevket Topal, “Korunmaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslam Hukukunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/3, (Temmuz 2006), 261.

⁵⁹ H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/15.

⁶⁰ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/ 843.

⁶¹ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/ 844.

⁶² Bk. Muhammed b. Mahmud b. Hüseyin b. Ahmed el-Üsrûşenî, *Câmiu Ahkâmi’s-Sığâr*, thk. Dr. Ebû Musab el-Bedrî-Mahmud Abdurrahman Abdü’l-Mün’im, (Kahire: Dâru’l-fadîle, t.y.), 2/194; Zeydan, *el-Medhal*, 280; Zerkâ, *el-Medhal*, 2/850-851.

üzerindeki velâyeti gibi özel nitelik arz eden başka bir ifadeyle belli şahıs ve mallara taalluk eden velâyettir. Kamu velâyeti ise devletin sahip olduğu, bütün mal ve fertlere şamil olan velâyettir. Bu velâyeti kamu adına, devlet başkanı yerine getirebileceği gibi, hâkim ve vâli gibi kamu temsilcileri de ifâ edebilir. Kamu velâyetinin kapsamına bütün şahıs ve mallar girmektedir.⁶³

Özel velâyet kapsamında; çocuğun şahsına bağlı hakların kullanımı ve kızların evlendirilmesine yönelik velâyet ile çocuğun mallarının korunması ve idaresine yönelik velâyet konuları ele alınmıştır. İslam hukukunda birincisine “el-velâyetü ale’n-nefs” adı verilir.⁶⁴ Bu hakkı temsile “velâyet”, bu yetkiyi kullanacak kişiye de “velî” denir. İkinci velâyete ise “el velâyetü ale’l-mâl” adı verilir.⁶⁵ Şayet temsili vasî taşımıyorsa bu sahadaki temsile “vesâyet”, bu yetkiyi elinde bulunduran kişiye de “vasî” denir.⁶⁶ Baba ve dedenin, ölümünden önce seçtiği vasîye “el-vasiyyü’l-muhtâr”, hâkimin tayin ettiğine ise “vasiyyü’l-kâdî” veya “vasiyyü’l-mansûb” denir.⁶⁷

İslam hukukunda ilke olarak gerek şahsî velâyet gerekse malî velâyet açısından çocuğu temsil yetki ve sorumluluğu babaya aittir. Babanın ölümü halinde veya görevini ihmal hallerinde zorunlu olarak çocuğun velâyeti başkalarına tevdi edilecektir.

Babanın ölümü halinde çocuğun şahsına velâyet (el-velâye ale’n-nefs) hakkı, mirastaki tertip üzerine çocuğun baba tarafından olan erkek akrabalarına intikal eder. Bunlar da babalar, kardeşler ve amcalar şeklinde sınıflandırılır.⁶⁸ Buna göre velâyet, babanın ölümü halinde dede, büyük dede sınıfında kimse yoksa ana-baba bir kardeş, baba bir kardeş, bu sınıfta da kimse yoksa ana-baba bir amca, baba bir amca ve

⁶³ Mustafa Genç, “İslâm Hukukunda Velâyetin Mahiyeti”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 7/6, (Haziran 2020), 211.

⁶⁴ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/845.

⁶⁵ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/845.

⁶⁶ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, s 163.

⁶⁷ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/847; Ömer Nasuhi Bilmen, “*Hukukî İslamiye ve Istılahatı Fıkhiyye*” *Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.), 5/203.

⁶⁸ Yusuf Kasım, *Hukuku’l-üsre fî fıkhi’l-İslâmî* (Kahire: Dâru’n-nahdati’l-Arabî, 1992), 426; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/196.

amcaoğluna intikal edecektir. Şayet bu sınıfta da kimse bulunmuyorsa velâyet anneye geçecektir.⁶⁹

Babanın ölümü halinde çocuğun mallarının idaresini kapsayan velâyet (el-velâye ale'l-mâl) konusunda ise daha farklı bir sıralama söz konusudur. İslam hukuku bu alanda babaya, ölümünden sonra geçerli olmak üzere nesep bağıyla kendine bağlı olan çocuğun malî açıdan temsili hususunda vasî tayin etme yetkisi vermiştir. Buna göre babanın ölümü halinde malî temsil hakkı, şayet baba sağlığında vasî tayin etmişse söz konusu vasîye intikal edecektir. Baba tarafından tayin edilen vasî, kendinden sonrası için bir vasî tayin etmiş olabilir. Böyle bir durumda temsil etme yetkisi vasînin tayin etmiş olduğu vasîye geçecektir. Bunların bulunmaması durumunda velâyet dedeye (babanın babası), dedenin tayin ettiği vasîye ve o vasînin belirlediği vasîye geçecektir. Bunların da bulunmaması halinde vasî tayin yetkisi kamu adına hâkime intikal edecek ve hâkimin tayin ettiği vasî, çocuğun malî işlerini yürütecektir.⁷⁰ Bu sıralamada şefkat unsuru etkili olmuştur. Zira çocuğa karşı en şefkatli baba, daha sonra dede gelmektedir. Onların vasîleri de aynı şekildedir. Hâkim ve hâkimin vasîsi ise çocuğun yakın akrabalarından olmadığından şefkat bakımından baba ve dede gibi değildir. Dolayısıyla velâyet sıralamasında onlardan sonra gelir.⁷¹ Velâyet sıralaması Mecelle'de şöyle ifade edilmiştir: “Sağirin bu babda velîsi evvela babası, saniyen babası fevt olmuş ise vasiyy-i muhtârı yani babasının hal-i hayatında ihtiyar ve nasb etmiş olduğu vasî, sâlisen vasiyy-i muhtar dahi vefat ederse, anın hal-i hayatında nasb eylediği vasî, râbi'an cedd-i sahihi yani sağîrin babasının babası, hâmisen işbu ceddin hal-i hayatında ihtiyar ve nasb eylemiş olduğu vasî, sâdisen ol vasînin nasb eylediği vasî, sâbian hâkim yahut vasiyy-i mansûbu yani hâkimin nasb eylediği vasîdir.” (md. 974).⁷² Bunların dışındakiler -anne, erkek kardeş, amca gibi- çocuğun malları konusunda tasarruf sahibi değildir.⁷³

⁶⁹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/196.

⁷⁰ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î fi tertîbi'ş-şerâ'î*, nşr. Zekerîyya Ali Yusuf, (Mısır: Matbaatü'l-Âsime, t.y.) 6/3034; Üsrûşenî, *Ahkâm u's-sığâr*, 1/290-291; Bilmen, *Kâmus*, 5/189.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 6/3034,

⁷² Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 3/62-63; Ayrıca bk. AŞ, md. 434.

⁷³ Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 6/3034.

TMK'da çocuğun velâyeti anne ve babasına verilmiştir. Yasal sebep olmadıkça velâyet anne ve babadan alınamaz (md.335). Vesâyet başlığında da vesâyetin, vesâyet organları olan vesâyet daireleri ile vasî ve kayyımlardan oluştuğu belirtilmiştir. Kanunda vasînin görevinin, velâyeti altındaki çocuğun veya kısıtlının kişiliği ve mal varlığı ile ilgi bütün menfaatlerini korumak ve hukuki işlemlerde onu temsil etmek olduğu ifade edilmiştir. Kayyım ise belirli işleri görmek ve malvarlığını yönetmek üzere atanan kimsedir (md. 403).

İslam hukukunda gerek şahsi gerekse malî velâyet hakkını üslenecek kişilerde tam edâ ehliyetine sahip (akıllı, baliğ ve hür) olmak, üstleneceği görevi hakıyla yerine getirebilmek, güvenilir bir kişiliğe sahip olmak, çocukla aynı dine mensup olmak gibi şartlar aranmaktadır.⁷⁴

2.3. Velâyetin Sona Ermesi

İslam hukukunda çocuğa velâyetin sona ermesi ya onun rüşd yaşına ulaşmasıyla ya da üzerinden velâyet ve vesâyetin kaldırılması (nez'i) ile mümkündür. Çocuğun gerek şahsı gerekse malları üzerinde olan velâyet, onun rüşdünü tamamlamasıyla sona erer ve malları bu yetkiyi elinde bulunduran kişi tarafından kendisine teslim edilir. AŞ'de bu, şu şekilde düzenlenmiştir: "Velî veya vasînin velâyet ve vesâyetleri küçüğün sadece bulûğa ermesiyle değil rüşdünün tahakkuku yani mallarında makul şekilde tasarruf etmesi ile üzerinden kalkar." (md. 496).⁷⁵ Aynı düzenlemede çocuğa mallarının ancak reşid olduğunda verilebileceği ifade edilmiştir (md. 476).⁷⁶ Mecelle'de de benzer düzenlemeler yapılmıştır (md. 981,982).⁷⁷

Velâyetin sona ermesinin diğer yolu da velâyetin kaldırılması (nez')dir. Velâyetin kaldırılması; velâyet hakkının iyiye kullanılmaması, kötüye kullanılması, kusurlu olunması veya çocuğun şirretliği ve itaatsizliği gibi gerekçelerle mümkündür. Velâyeti elinde bulunduran kişinin kusurlu olmasıyla kast edilen onun, velâyet şartlarını kaybetmesi, çocuğun bakımını, gözetimini, eğitim ve öğretimini, bedenî ve fikri olgunluğunu

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/3029; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 225; Zeydan, *el-Medhal*, 282.

⁷⁵ Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 107.

⁷⁶ Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 105.

⁷⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm*, 3/80-82.

tehlikeye sokacak şekilde ihmal etmesidir. Bu durumda hâkim çocuğun şahsına velâyet eden veliden velâyet yetkisini kaldıracak ve güvenilir bir kişiye bu yetkiyi devredecektir.⁷⁸ Çocuğun mallarına velâyet eden kimseden velâyetin kaldırılması ise onun, çocuğun mallarını iyi idare edememesi veya kendisinin kötü halidir. Velâyet yetkisini elinde bulunduran bütün kişilerin velide bulunması gereken şartları her zaman korumaları esastır. Bu şartlardan birinin mevcut olmaması halinde velâyet yetkisinin düşmesi söz konusu olabilecektir. Dolayısıyla velâyet yetkisini elinde bulunduran kişinin çocuğun mallarını en iyi bir şekilde muhafaza etmesi ve malını nemalandırması için gerekli tedbirleri alması gerekir.⁷⁹ Bu bakımdan çocuğun mallarının velî veya vasîsinin kötü idaresi veya kötü hali nedeniyle telef ve ziyana uğraması halinde hâkim gereken tedbirleri alacak gerekli gördüğü takdirde yetki sahibi kim olursa olsun velâyetin nez'i yoluna gidebilecektir.⁸⁰

Hâkim tayin etmiş olduğu vasîyi gerekçe göstermeden azletme yetkisine sahiptir. Fakat o, babanın ve dedenin tayin etmiş olduğu vasîyi ve şahsi velâyet yetkisini elinde bulunduran kimseyi gerekçe göstermeden azledemez. Azletse bile bu azil nafiz olmaz.⁸¹ Hâkimin adalet sahibi dürüst ve becerikli bir vekili, vekillikten çıkarması da caiz görülmemiştir. Buna rağmen çıkaracak olsa, vekil azl edilmiş olur.⁸² Vasî veya vesâyetini üstlendiği çocuğun vefatı halinde vekil azledilmiş sayılır.⁸³

TMK'ya göre velâyet görevi, ana babanın deneyimsizliği, hastalığı, başka bir yerde bulunması veya benzeri sebeplerden biriyle velâyet görevini olması gerektiği gibi yerine getirememesi, çocuğa yeterli ilgiyi göstermemesi veya ona karşı yükümlülüklerini ağır bir şekilde savaştırmaması sebebiyle hâkim tarafından kaldırılır (md. 348. Değişik: 1/7/2005-5378/38). Çocuğun malî konularda velâyetini yürüten vasînin görevi ise, fiil ehliyetini yitirmesi veya ölümü ile sona erer (md.479). Eğer belirli bir süreyle atanmışsa sürenin dolmasıyla görevi sona erer (md. 480). Vasîliğe engel bir durumunun ortaya çıkması durumunda ise

⁷⁸ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 232.

⁷⁹ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 191.

⁸⁰ Bilmen, *Kâmus*, 5/182-183.

⁸¹ Bilmen, *Kâmus*, 5/182.

⁸² Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/233.

⁸³ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/76.

görevinden çekilmek zorundadır (481). Vasî görevini ağır surette ihmal eder, yetkilerini kötüye kullanırsa veya güveni sarsıcı davranışlarda bulunur ya da borç ödemedede acze düşerse vesâyet makamı tarafından görevden alınır (md. 483).

3. Çocuk Malı ve Edinme Yolları

İslam hukukunda çocuk, cenin dönemiyle birlikte miras, vasiyet, vakıf, hibe (bağış), şuf'a, ikrar gibi yolların yanı sıra velâyet sahiplerinin (velî/vesî) yaptıkları kazandırıcı işlemlerle ve kendi çalışmalarıyla mal sahibi olabilmektedir.

3.1. Miras

İslam hukukunda varisler ve miras hisseleri Kur'an-ı Kerîm'de detaylı bir şekilde belirlenmiştir.⁸⁴ Mezhepler arasında ashâbu'l-ferâiz ve asabe olarak adlandırılan mirasçılarının varis olmaları konusunda görüş ayrılığı yoktur. Bu kapsamda hayatta olan bütün çocuklar mirastan kendilerine düşen payı alabileceklerdir.⁸⁵

İslam hukukunda cenin de mirasçı olabilmektedir.⁸⁶ Mûrisinin ölmesi halinde ceninin mirastan kendisine düşen hissesi ayrılır, canlı olarak doğduktan sonra yasal temsilcisine teslim edilir.⁸⁷ Bu konuda delil Hz. Peygamber'den gelen “Çocuk sağ doğması halinde mirasçı ve mûris olur, cenaze namazı kılınır” şeklindeki rivayetlerdir.⁸⁸ UVK'da bu şöyle düzenlenmiştir: “Cenin irs, intikal, vasiyet ve bunlardan birine müstenid veya ale'l-ıtlak vaki olan ikrar sebeplerinden biriyle men lehü'l-hak (hak

⁸⁴ en-Nisâ 4/7, 11, 12, 176.

⁸⁵ Bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.), 8/263-277; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 29/136-144; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (İbn Rüşd). *Bidâyetül-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 2/283-286.

⁸⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (İbn Kudâme). *el-Muğnî* (b.y., *Mektebetü'l-Kahire*, 1388/1968), 6/382.

⁸⁷ Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 142-144.

⁸⁸ Ceninin mirasçı olacağına dair rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yeẓîd Mâce (İbn Mâce), *Sünenü İbn Mâce*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cenâiz”, 26; İbn Mâce, “Ferâiz”, 17; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Ferâiz”, 47; Süleymân b. el-Eş 'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (Ebû Dâvûd), *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Ferâiz”, 15. Ayrıca bk. Mehmet Dirik, “İslam Hukuku'nda Ceninin Mal Varlığı Hakları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20 (Ekim 2012), 220.

sahibi) olur” (md.2). Bunun için çocuğun sağ olarak dünyaya gelmesi yeterlidir.⁸⁹ TMK’da da çocuğun sağ doğmak koşuluyla, ana rahmine düştüğü andan itibaren hak ehliyetine sahip olacağı ifade edilmiştir (md. 28). TMK’da ceninin, sağ doğmak koşuluyla mirasçı olacağı, ölü doğan çocuğun ise mirasçı olamayacağı ifade edilmiştir (md. 582).

3.2. Vasiyet

İslam hukukuna göre, ölüm sonrası için bir malı veya menfaati bir şahsa veya bir hayır cihetine teberru yoluyla meccanen temlik etmek veya yararlanmasına bırakmak anlamına gelen vasiyet⁹⁰ hangi aşamada olursa olsun, kabul gerekmeksizin yapılabilir. Mümeyyiz olmayan çocuklar ile mümeyyiz çocuklar lehlerine yapılan vasiyetler geçerli olduğundan, onlar bu yol ile mal sahibi olabilirler. Fakat vasiyeti kabul konusunda; edâ ehliyetine sahip olmadıklarından gayri mümeyyiz çocuklar için velîleri/vasîleri yetkili kılınmıştır.⁹¹ Mümeyyiz çocukların, kendileri için yararlı tasarrufları geçerli sayıldığından,⁹² vasiyeti kabul yetkileri de vardır. Bu nedenle kendileri için sırf yarar niteliği taşıyan vasiyeti velîleri/varisleri kabul edebileceği gibi kendileri de kabul edebilir.

Cenine hangi aşamada olursa olsun kabul gerekmeksizin lehine vasiyet yapılabilir.⁹³ Bu konuda İslam hukukçuları görüş birliği içindedir.⁹⁴ TMK, vasiyet alacaklısı olabilmek için miras bırakanın ölümü sırasında mirasa ehil ve sağ olmayı şart koşarak anne rahmindeki cenin lehine vasiyet yapılmasını geçerli saymıştır (md. 581).

3.3. Vakıf

Çocuğun mal edinmesinin yollarından biri de lehine yapılan vakıftır. Gerek cenin döneminde gerekse temyiz öncesi ve temyiz sonrası dönemlerde çocuk vakıf yoluyla mal sahibi olabilmektedir. İslam hukukçuları henüz hayatta bulunmayan ve kime yapıldığı belirtilmeyen

⁸⁹ Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 535.

⁹⁰ Bilmen, *Kâmus*, 5/115.

⁹¹ Üsrüşenî, *Ahkâmu’s-sığâr*, 2/190.

⁹² Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/112.

⁹³ Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’îli’l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 5/64.

⁹⁴ Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Vesâyâ ve’l-vakf fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru’l-fikr: 1987), 30, 31; Dirik, “Cenin Mal Varlığı Hakları”, 224.

durumlarda kişiler lehine yapılan vakfın geçerliliği hususunda farklı görüşler ortaya koysalar da Hanefî, Mâlikî ve Zeydîler vakfın inşası esnasında vakıf lehtarının varlığını şart koşmamışlar, var olan kimselere vakıf yapıldığı gibi henüz dünyaya gelmemiş kimseler lehine de vakıf yapılabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre vakıf, ister bilinen kimselere bağlı olarak yapılsın isterse cenin lehine yapılsın geçerlidir.⁹⁵

Mümeyyiz ve gayri mümeyyiz çocuklar lehine yapılan vâkıfın gelirlerinden çocuğa düşen hisse güvenilir bir kişiye (velî/vasî) teslim edilir.⁹⁶ TMK, vakıf işlemini hükmi şahsiyetle sınırlandırmış, kişiler lehine vakıf tasarrufundan söz etmemiştir (md. 101).

3.4. Hibe

Hibe, insanın daha hayatta iken başkasına karşılıksız olarak temlik ettiği mal veya bu tür bir tasarruf demektir.⁹⁷ İslam hukukçularına göre hibe akdinin tamamlanabilmesi için hibe edilen malın hibe edilen kişi (mevhûbun leh) tarafından alınmış (kabz) olması gerekir. Bu nedenle hibe, alış veriş gibi icab ve kabul ile mün'akit olur, kabz ile de tamamlanmış olur.⁹⁸ Bu nedenle İslam hukukçularının çoğunluğu, kabz etmesinin imkânsızlığı nedeniyle cenine yapılan hibeyi geçersiz saymıştır. Mâlikîler'e göre ise hibe icab ve kabul ile tamamlanan, kabz ile bağlayıcı hale gelen bir akittir. Buna göre hibe akdinde kabz sıhhat şartı değil, hibe işleminin tamamlanma şartıdır. Onlar hibe akdinde kabzı sadece bağlayıcılık açısından gerekli gördüklerinden cenin lehine yapılan hibeyi bir tür hibe vaadi sayarak geçerli saymışlardır.⁹⁹ Ayrıca Mâlikîler'e göre cenin adına hibeyi kanuni temsilcisi kabz eder. Cenin sağ olarak doğduğunda da hibe edilen mala sahip olur.¹⁰⁰

⁹⁵ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımeşkî, (İbn Âbidîn), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 4/430.

⁹⁶ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/187-188.

⁹⁷ Ali Bardakoğlu, "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/421.

⁹⁸ Bilmen, *Kâmus*, 4/225-226; bk. Serahsî, *Mebûsât*, 14/48; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/3669 vd.

⁹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetül-müctehid* 2/274 vd.; Bardakoğlu, "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 422, 424; Dirik, "Cenin Mal Varlığı Hakları", 230.

¹⁰⁰ Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 148; Bardakoğlu, "Hibe", 17/ 421-422.

Mümeyyiz çocukların hibeyi kabulü geçerlidir. Mümeyyiz olmayan çocukların kabulü ise geçersiz olduğundan onlar adına hibeyi kanunî temsilcileri kabul eder.¹⁰¹

3.5. Şuf'a

Ceninın şuf'a (ön alım) hakkı yoluyla mal edinmesi konusu İslam hukukunda tartışılmıştır. Satılmış bir mal veya malî yönü bulunan bir hakkı, satın alan kimseden, maliyetine ve zorla satın alma hakkı olan şuf'adan ceninin yararlanması Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre doğrudan mümkün iken Hanefîler bunu, malî yönü ağır basması nedeniyle hâkim kararı veya müşterinin rızasına bağlamışlardır.¹⁰²

Hanefî mezhebi kaynaklarında şuf'aya hak sahibi olmada kişinin yetişkin veya çocuk olması arasında bir fark olmadığı hatta anne karnındaki ceninin de yetişkin ve çocuk gibi olduğu ifade edilmektedir. Satın alma gerçekleştikten sonra altı aydan daha az bir zamanda doğan çocuk için o malda şuf'a hakkı vardır. Eğer babası satıştan önce ölmüş ve cenin vâris olmuş ise o zaman şuf'a hakkı yoktur.¹⁰³ Çocuğun şuf'a hakkı, malî velâyetini üstlenen kişiler tarafından teslim alınır. Bunlar da yoksa çocuk, baliğ oluncaya kadar şuf'a hakkını kaybetmez.¹⁰⁴

3.6. İkrar

Cenin, kendisi lehine yapılan ikrarlar sebebiyle de hak sahibi olabilmektedir.¹⁰⁵ İslam hukukçularına göre, yapılan ikrarın uygun sebeplere dayandırılması esas olmakla birlikte mutlak olarak yapılan ikrar da cenini hak sahibi yapar.¹⁰⁶ Mümeyyiz ve gayri mümeyyiz çocukların lehine yapılan ikrarlar da geçerli olduğundan söz konusu ikrar ile hak sahibi olabilirler.¹⁰⁷

¹⁰¹ Bardakoğlu, "Hibe", 17/422.

¹⁰² Dirik, "Ceninın Mal Varlığı Hakları", 230-231.

¹⁰³ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/37.

¹⁰⁴ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/37 vd.

¹⁰⁵ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/133.

¹⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-maârif, 1410/1990), 3/244-245; Serahsî, *el-Mebsût*, 17/ 196-197; Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 145-147.

¹⁰⁷ Bk. Ferhat Koca, "İkrar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/38.

3.7. Velâyet Sahiplerinin Kazandırıcı İşlemleri

Çocuk, velîsi veya vasîsi tarafından kazandırıcı işlemler vasıtasıyla elde edilen mallara da sahip olur. Çocuğun mallarıyla yapılan alış-veriş, kiralama, ortaklık kurma veya mevcut bir ortaklığa katılma gibi ticari iş ve işlemler sonunda elde edilen gelirler bu kapsamdadır. Cenine intikal eden malların ise yed-i emin tarafından korunması ve gözetilmesi esas alınmış ise de çoğu İslam hukukçusuna göre, nemalandırılmak üzere işletilmesi de caiz görülmüştür.¹⁰⁸

Türk hukuk sisteminde çocuk, mallarını ölüme bağlı ve sağlar arası işlemler vasıtasıyla kazanır.¹⁰⁹ Bu kazanım şekilleri TMK'da çocuğun kendisine intikal eden miras (md.495 vd.), lehine yapılan ölüme bağlı bir tasarruf (md. 557 vd.) ve sağlar arası bağışlardır. Türk hukuk sisteminde tazminat alacağı, sigorta alacağı, destekten yoksun kalma tazminatı, çocuğa ana ve babası veya üçüncü kişilerce yapılan bağışlar ve çocuk lehine bankaya yatırılan paralar çocuğun mal varlığına dahildir. Ayrıca çocuğun yasal temsilcisi tarafından çocuk adına yapılan kâr getirici işlemlerle elde edilen mallar da çocuk malları arasında yer alır. Çocuğun çalışarak elde ettiği kişisel kazancı, anne-babanın evlilik içerisinde çocuğun bakımını karşılama yükümlüğü ve yardım nafakası da çocuk mallarına dahildir.¹¹⁰

3.8. Çocuğun Kendi Tasarruflarıyla Elde Ettiği Kazançlar

Mümeyyiz olmayan çocuğun velîsi izin verse bile hiçbir sözlü, fiilî ve inşâî işlemi geçerli olmadığından kazandırıcı işlemleri ancak velâyet sahiplerince yapılabilecektir.¹¹¹ Mümeyyiz çocuk ise bağış kabulü gibi sadece mal varlığında arttırmaya yol açan (lehine) işlemleri kimseye danışmadan yapabilir. Satım, kira gibi lehine de aleyhine de olması muhtemel hukukî işlemleri yaparak da kazanç elde edebilirler. Ancak bu işlemlerinin geçerli olması Hanefî ve Mâlikîler'e göre kanunî temsilcisinin onay vermesiyle mümkündür. Hanbelîler'e göre ise bu işlemlerin geçerli

¹⁰⁸ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 114.

¹⁰⁹ Hayrunnisa Özdemir, "Çocuk Mallarının Yönetimi, Kullanılması, Harcanması ve Korunması", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 17/3 (Temmuz 2013), 13.

¹¹⁰ Özdemir, "Çocuk Mallarının Yönetimi, Kullanılması, Harcanması ve Korunması", 13.

¹¹¹ Zerkâ, *el-Medhal*, 2/795; H. Yunus Apaydın, "Hacir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/514; Mehmet Akif Aydın, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/361.

olması için mümeyyiz çocuğa önceden kanunî temsilcinin izin vermesi şarttır. Şâfiîler’de kural olarak velînin yapabildiği işlemleri mümeyyiz çocuk yapamaz. Bulûğ çağına gelmiş fakat reşid olmamış kimseler de malî işlemler bakımından mümeyyiz küçükler gibidir.¹¹²

Erkek çocuklar baliğ olmadan önce kazanma (kesb) yaşına ulaştıklarında babaları tarafından bir işe verilebilir. Baba çocukların kazancını ancak onların ihtiyacı için kullanabilir. Artan miktarı da bulûğ anında diğer mallarıyla birlikte kendilerine teslim etmekle üzere onlar adına muhafaza eder. Eğer baba müsrif ise ve çocuğunun bu malları konusunda kendine güvenilmez ise hâkim, onları babadan alır ve yed-i emine teslim eder. Bu hüküm sadece çocuğun kazancından artan paraya raci olmayıp çocuğun bütün malları için geçerlidir.¹¹³

4. Velâyet Sahiplerinin Çocuğun Malı Üzerindeki Tasarruf Yetkileri

Burada çocuğun malî velâyetini üstlenen –sırasıyla- baba, babanın vasîsi, dede, dedenin vasîsi, hâkim ve hâkimin vasîsi gibi velâyet sahiplerinin onun malı üzerindeki tasarruf yetkilerine yer verilecektir.

4.1. Babanın, Çocuğun Malı Üzerindeki Tasarrufları

Velâyet açısından baba, çocukla ilgili yapacağı hukuki muameleler ve onu temsil bakımından ilk sırada gelmektedir.¹¹⁴ Zira baba, çocuğuna karşı duyduğu şefkati sebebiyle çocuğun menfaatlerini en fazla düşünen, onu himaye eden, tasarruflarında çocuğun şahsiyeti ve mal varlığı açısından zarar ihtimali en az olan kişidir. Bu sebeple baba, çocuğu temsilen yapacağı tasarruflarda geniş yetkiye sahip kılınmıştır.¹¹⁵ Öyle ki babanın tasarrufu, çocuğun bulûğdan sonra kendi hesabına yaptığı tasarruf gibi kabul edilmiştir.¹¹⁶ AŞ’de konu “Baba, durumu bilinmese de (mestûru’l-hâl) erkek ve kız küçük çocuklarının ve reşit olmayan yaşça büyük evlatlarının şahsi ve malî işlerini gözetip yürütme hususunda velâyet hakkına sahiptir. Küçüklerin anne veya diğer hısımların hidâne velâyeti

¹¹² Zerkâ, *el-Medhal*, 2/ 804-809; Aydın, “Çocuk”, 8/362, 363.

¹¹³ Üsrûşenî, *Ahkamu’s-Sığâr*, 1/132.

¹¹⁴ Zeydan, *el-Medhal*, 281.

¹¹⁵ Bilmen, *Kâmus*, 5/190; Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 181.

¹¹⁶ Üsrûşenî, *Ahkamu’s-sığâr*, 2/58.

altında bulunmaları buna mâni değildir...” şeklinde yer almaktadır (md. 420).¹¹⁷

Türk hukuk sisteminde de yetki açısından benzer durum söz konusudur. Çocuk mallarını yönetim yetkisi ana-babaya ait olduğundan (TMK, md. 352) ana-baba bu yönetim yetkisi ile ilgili her türlü borçlandırıcı nitelikteki ve tasarrufa dayalı işlemi yapabilirler. Örneğin çocuğun mallarını kiraya verebilirler, ziraî veya ticarî işletmenin gerektirdiği her türlü yönetim işlerini çocuk adına yapabilirler. Bunlar içinde bozulan eşyaların tamiri, eskiyenlerin yenilenmesi, elde edilen ürünlerin satılması işlemleri de vardır. Fakat bu çeşit işlemleri anne-babanın yapabilmesi hâkimin iznine bağlanmıştır.¹¹⁸

İslam hukuku açısından babanın çocuğunun malları üzerindeki tasarruf yetkisinin kapsamı; bey’ ve şirâ (alım-satım), icâre (kira), rehin, vedîa (emânet), âriyet (ödünç), karz (borç verme), hibe (bağış), sulh, taksim (kısmet) gibi muamelât konuları ile zekât, fitre, kurban gibi malî ibadetler çerçevesinde ele alınacaktır. Ayrıca babanın çocuğun nafaka, eğitim öğretim, vergilerden kaynaklanan giderleri ile ilgili tasarruf yetkisine yer verilecek, çocuğunun malından faydalanma imkânına değinilecektir.

4.1.1. Bey’ ve Şirâ Akdi

Baba, çocuğun mallarıyla alış-veriş (bey’ ve şirâ) yapabilir.¹¹⁹ Bu kapsamda çocuğun menfaatleri doğrultusunda hiç kimseden izin almadan onun adına akar dâhil¹²⁰ her türlü mal satın alabilir ve satabilir.¹²¹ Babanın küçük çocuğunun malını aşırı aldanma (gabn-ı fâhiş) ile satması geçerli kabul edilmemiş, az aldanma (gabn-ı yesir) sayılabilecek şekilde yaptığı satışa cevaz verilmiştir.¹²²

AŞ’ye göre de baba, çocuğun menkul veya gayrimenkul mallarını sattığında veya satın aldığı anda ya da kiraladığında bunu ancak emsal

¹¹⁷ Kadri Paşa, *Ahkâmü’ş-şer’iyye*, 94.

¹¹⁸ Şeref Ertaş, “Yeni Medeni Kanunumuzda Velinin Çocuk Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 9/Özel Sayı (2007), 394.

¹¹⁹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 6/3032; Üsrüşenî, *Ahkâmü’s-sığâr*, 2/45.

¹²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/180.

¹²¹ Hallâf, *Ahkâmü’l-ahvâlî’ş-şahsiyye*, 222; Kasım, *Hukûku’l-üsre*, 429 vd.

¹²² Abdülhamid, *el-Ahvâlü’ş-şahsiyye*, 423; Üsrüşenî, *Ahkâmü’s-sığâr*, 1/270.

bedel, emsal ücret ve gabn-ı yesir ile yaparsa akit geçerli olur (md. 423).¹²³

Babanın kendi malını çocuğa satmasında veya çocuğun malını satış yoluyla mülkiyetine geçirmesi konusunda Hanefilerde zâhirü'r-rivâye olan görüş, gabn-ı fâhişe meydan verilmeden ve ivazlar arasında denkliği sağlayarak çocuğun zararına olmayacak şekilde olması durumunda söz konusu akitlerin nafiz kabul edilebileceği şeklindedir.¹²⁴ Bu işlemde baba hem satan hem de satın alan durumundadır.¹²⁵ AŞ'de babanın çocuğunun malını kendisi için kendi malını da çocuğu adına satın alabilmesi hâkimin, çocuğa bir vasî tayin etmesi ve alım satımın baba ile söz konusu vasî arasında yapılması şartına bağlanmıştır. (md 425).¹²⁶

Baba çocuğunun malını mudârobe ortaklığı için verebileceği gibi kendisi de mudârobe yoluyla işletebilir.¹²⁷ Bu durumda mudârobe ile işlettiğine dair şahit göstermesi gerekir. Aksi takdirde payına düşen kâr kendisine diyaneten helal ise de mesele mahkemeye intikal ettiği takdirde hâkim bu iddiayı kabul etmez.¹²⁸ Babanın çocuğa ortak olması halinde bu ortaklıkta kendi malı çocuğun malından az olması durumunda da hüküm aynıdır.¹²⁹ Bu konularda baba için geçerli olan hükümler vasî için de geçerlidir.¹³⁰

Baba, zamanında doğan çocuğun şuf'a hakkı bulunması durumunda bunu talep edip alabilecektir. Babası vefat etmişse bu hakkı sırasıyla babanın tayin ettiği vasîsi, babanın babası olan dedenin vasîsi, sonra kadı tarafından tayin edilen vasî alacaktır. Bunlardan hiçbiri yoksa çocuk, şuf'a hakkını bulûğa erinceye kadar kaybetmez.¹³¹

¹²³ Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 95.

¹²⁴ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/271.

¹²⁵ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/57.

¹²⁶ Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 95

¹²⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/3032; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/180;

¹²⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/3034, Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/45.

¹²⁹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/45.

¹³⁰ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/45.

¹³¹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/37-43.

4.1.2. İcâre Akdi

Baba çocuğun menkul veya gayrimenkul mallarını onu temsilen üçüncü şahıslara kiraya (icâre) verebilir.¹³² Bunu bizzat yapabileceği gibi vekil tayin ederek de yapabilir.¹³³ Kira müddeti dolmadan çocuk bulûğa ermiş olsa bile kira süresinin sonuna kadar akde bağlı kalınır ve akdin feshi söz konusu olmaz. Burada dikkat edilecek husus, kira bedelinin zamanla rayiç bedel altına düşme ihtimalinden dolayı kira müddetinin yıllarca sürecek şekilde uzun olmamasıdır. Zira piyasanın durumunu ve yerleşik örf ve adetleri dikkate almadan yapılacak kira akdi çocuğun zararına olabilir. Satış akdinde olduğu gibi kira akdinde de kira bedelinin (bedel-i îcâr) rayiç bedelin altında olmaması akdin nefazi açısından önemlidir.¹³⁴

4.1.3. Rehin, Vedâ ve Âriyet Akitleri

Malî değer taşıyan bir mal, hak veya menfaati borcu tahsil etmek için elde tutmak¹³⁵ anlamına gelen rehin uygulaması çocuk mallarının tasarruf biçimlerinden biridir. Baba çocuğun mallarını idare sırasında veya onun adına mallarının nemalandırılması sırasında mülkiyeti çocuğa ait olan mallardan gerektiğinde rehin olarak verebilir.¹³⁶ Rehin, çocuğun borcundan dolayı verilmişse akit geçerli olur.¹³⁷ Bu konuda İslam hukukçuları arasında bir ihtilaf yoktur. Fakat çocuğa ait malın babanın şahsi borcu sebebiyle karşı tarafa rehin olarak verilmesi konusunda farklı görüşler vardır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre böyle bir akit caiz iken Ebû Yusuf, çocuğun mutlak zararına olacağı gerekçesiyle bunu caiz görmemiştir.¹³⁸ Çünkü bu, yetimin ve küçüğün malını onun ihtiyacı için değil, kendi yararı için kullanmak demektir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, rehnedilen mal, borcun ödenmemesi veya alacaklının elinde zayı olması durumlarında baba tarafından tazmin edilir.¹³⁹

¹³² Bilmen, *Kâmus*, 5/191; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 222.

¹³³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/3032; Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/7-8, 45.

¹³⁴ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/10-11.

¹³⁵ Mehmet Dirik, *İslam Hukukunda Rehin*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016, 39.

¹³⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 8/2717; Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/291.

¹³⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 8/2717.

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/102; Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/55, 56.

¹³⁹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/56.

Babanın çocuğunun malını kendine rehin vermesi (rehin alması) ve bunu kabzetmesi caiz görülmüştür. Bu durumda baba hem rehin veren hem alan durumundadır. Bu yetki, belli şartlar dışında vasî için geçerli kabul edilmemiştir.¹⁴⁰ Küçüğü temsilen rehin akdine taraf olmada baba ile vasî arasındaki fark, vasînin yalnızca akdin bir tarafındaki “mûsâ leh”i temsil ederken babanın akdin iki tarafını da temsil edebilmesidir. Baba ayrıca, velâyeti altında bulunan iki kişiyi temsilen de rehin akdi kurabilir ve merhûnu kabzedebilir. Vasî bunu yapamaz. Çünkü temsil bakımından babanın dışında herhangi bir kimse rehin akdinde iki tarafı temsil edemez.¹⁴¹

Baba ve vasî kendi borçları karşılığında çocuğun malını rehin veremedikleri gibi kendi borçlarını çocuğun malından ödeyemezler. Bu hükümler baba için geçerli olduğu gibi vasî için de geçerlidir.¹⁴² Babanın ve vasînin, akitleri sebebiyle çocuğa ödenmesi gereken bir borcu ertelemeleri veya ibrâ etmeleri Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed tarafından caiz görülürken Ebû Yusuf buna cevaz vermemiştir.¹⁴³

AŞ'de rehin konusu şu şekilde düzenlenmiştir: “Baba kendi malını çocuğa rehin olarak verebildiği gibi çocuğun malını da kendisi rehin alabilir. Ayrıca çocuğun malını, çocuğun borcuna karşılık rehin verebilir. Eğer çocuğun malını kendi borcu mukabilinde rehin verip de mal dahi zayi olursa şayet rehin verilen malın değeri borçtan çok ise borç miktarı kadarını tazmin eder, fazlasını tazmin etmez.” (md.427).¹⁴⁴

Baba çocuğa ait mallarla alakalı olarak vedîa (emanet) ve âriyet (ödünç) akdi kurabilir.¹⁴⁵ Âriyet akdi oluşturulurken çocuğun ticaret malları ve kiralama suretiyle gelir getirecek türden malları akde konu teşkil edemez. Zira bu türden mallar âriyet olarak verildiğinde kiralınması ertelenmiş olacağından çocuğun mutlak zararına olacaktır. Kiralanması söz konusu olmayan malları ise âriyet olarak üçüncü bir kişiye

¹⁴⁰ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/57.

¹⁴¹ Dirik, *İslam Hukukunda Rehın*, 52.

¹⁴² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/383; Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/55, 56.; **Rehin** ilgili meseleler için bk. Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/55-64.

¹⁴³ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/280.

¹⁴⁴ Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 95

¹⁴⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/3032; Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/45. Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 223.

verebilir.¹⁴⁶ AŞ, âriyet olarak vermenin cevazını malın telef ve zayi olma ihtimalinin olmaması şartına bağlamıştır (md. 428).¹⁴⁷

4.1.4. Karz ve Hibe Akitleri

Baba, karz (borç verme), hibe (bağış) gibi çocuğun mal varlığını azaltıcı nitelikteki akitleri yapamaz.¹⁴⁸ Zira bu tür akitler çocuğun mutlak zararına olan tasarruflar kapsamındadır.¹⁴⁹ Babanın, çocuğun malını bizzat kendisinin borç olarak alması (istikraz) konusu İslam hukukunda tartışılmıştır. Ebû Hanîfe bunun hukuken mümkün olmayacağını savunurken İmam Muhammed caiz olabileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁰ Babanın, daha sonra tazmin etmek şartıyla çocuğun mal varlığı ile kendi borcunu ödemesi de aynı şekilde Hanefî mezhebinde tartışılmıştır. Bir kısım müellifler sonradan tazmin şartıyla bunu caiz görürken bir kısmı da çocuğun mutlak zararına görmüş, muteber saymamışlardır.¹⁵¹ Geçerli kabul edenlerin gerekçesi, babanın şahsi borcunu küçüğün malından ödemesini, çocuğun malını kendisine satması (satın alması) mesabesinde görmeleridir. Zira baba, bu muameleyi normal fiyatla yapmaya yetkilidir.¹⁵² Çocuk üzerinde bulunan her çeşit borcu, baba çocuğa bedel tazmin eder.¹⁵³ AŞ' de çocuğun malını ödünç verme ve bağışlama konusu "Baba küçük çocuğun malını ödünç veremez (ikraz), ödünç alamaz (istikraz) ve ivazlı olsa bile çocuğun malından bağışta bulunmaz." ifadeleriyle düzenlenmiştir (md. 428).¹⁵⁴

TMK'da anne ve baba çocuk mallarının korunması, işletilmesi, değerlendirilmesi konusunda tam bir yetkiye sahiptir, bu konuda herhangi bir denetime tabi olmadıkları gibi, hesap ve güvence vermeleri de söz konusu değildir. (md. 352). Çocuk mallarının semerelendirilmesi,

¹⁴⁶ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 182-183.

¹⁴⁷ Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 96.

¹⁴⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/3030; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku* (İstanbul: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 1983), 148.

¹⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/3030.

¹⁵⁰ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 183.

¹⁵¹ Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sığâr*, 2/55, 56.

¹⁵² Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sığâr*, 2/ 56.

¹⁵³ Üsrüşenî, *Ahkâmü's-sığâr*, 2/198.

¹⁵⁴ Kadri Paşa, *Ahkâmü's-şer'iyye*, 96.

elde edilen semerelerin değerlendirilmesi de anne babanın bu yetkisi içindedir.¹⁵⁵

4.1.5. Sulh ve Taksim Akitleri

Babanın çocuğunun malı konusunda sulh yapması caiz görülmüştür. Sulh işlemi alım satım akdine kıyas edilmiştir. Örnek vermek gerekirse babanın, çocuğunun evinde hakkı olduğunu iddia eden bir kişiye delillendirmesi halinde onun malından bir şeyler vererek onunla sulh yapması caizdir. Bu cevaz, babanın, çocuğunun malından verdiği miktarın müddeînin hakkına denk veya kıymetçe ondan halkın bu konularda aldanabileceği miktardan fazla olması şartına bağlanmıştır. Bu davada müddeînin elinde bir delil olmaması durumunda sulh caiz görülmemiştir. Ancak babanın kendi malından vererek yapacağı sulh caizdir.¹⁵⁶ Çocuğun alacakları ile ilgili babanın sulh yapması konusu da satış akdine kıyas edilmiştir.¹⁵⁷ Sulh konusunda dede ve vasî baba gibi kabul edilmiştir. Baba, dede ve vasî dışındakilerin çocuk adına sulh yapması caiz görülmemiştir.¹⁵⁸

Baba, şâyi hisseli mallarda ortakların hisselerinin muayyen hale getirilmesi, daha çok da terekenin mirasçılar arasında paylaşılması işlemi ifade eden kismet (taksim)¹⁵⁹ konusunda da yetkilidir. O, çocuğun malını ister akar ister menkul olsun gabn-ı yesir ile taksim edebilir. Gabn-ı fâhiş ile taksim etmeleri durumunda yapılan işlem geçersiz olur.¹⁶⁰

4.1.6. Çocuğun Malî İbadetleri İfâsı

İslam hukukunda zekât, fitre, kurban gibi malî ibadetlerin yerine getirilmesi sırasında baba veya vasînin çocuk malları üzerinde tasarrufta bulunup bulunamayacağı tartışılmıştır. Bu tartışmanın esasını çocuğun malî ibadetlerden sorumlu olup olmadığı hususu oluşturmaktadır.

¹⁵⁵ Ertaş, “Velinin Çocuk Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkisi”, 391.

¹⁵⁶ Üsrüşenî, *Ahkâmu’s-sığâr*, 2/65.

¹⁵⁷ Üsrüşenî, *Ahkâmu’s-sığâr*, 2/65.

¹⁵⁸ Üsrüşenî, *Ahkâmu’s-sığâr*, 2/66. Sulh konusuyla ilgili meseleler için bk. Üsrüşenî, *Ahkâmu’s-sığâr*, 2/66-69.

¹⁵⁹ Hamza Aktan, “Kismet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/497. SS.497-498. C.25

¹⁶⁰ Üsrüşenî, *Ahkâmu’s-sığâr*, 2/28.

Çocuğun malından zekât gerekip gerekmeyeceği konusunda genel olarak iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Hanefiler bulûğa ermemiş küçüğün malına zekât düşmeyeceği görüşünü benimserken; Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler, onların zekâtla mükellef olduklarını savunmuşlardır.¹⁶¹ Hanefîlerin bu görüşü, onların ibadetleri sınıflandırmaları ile ilgilidir. Onlar ibadetleri “sırf ibadet” olanlar ile “vergi yönü ön planda” olan şekilde iki gruba ayırmış;¹⁶² namaz, zekât, oruç, hac, gibi ibadetleri ilk grupta değerlendirmişler ve bunların ifasında tam edâ ehliyetini şart koşmuşlardır. İbadet vasfı yanında vergi niteliği taşıyan fiillerde ise tam ehliyetin şart olmadığını kabul etmişlerdir.¹⁶³ Örneğin fitir sadakasının ibadet olmasının yanında barındırdığı meûnet (vergi) vasfından dolayı küçükler de bununla mükellef tutulmuştur. Öşür ve harâc da ibadet yönü bakımından zekâttan ayrılmaktadır. Çünkü bu ikisi, ürün veren arazinin vergisidir, yani bunların ibadet yönü değil vergi yönü baskındır.¹⁶⁴

Çocuğun kurban ibadetiyle mükellef olması konusunda iki farklı görüş mevcuttur. Hanefîler’den Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre kurbanla yükümlü sayılmak için akıl ve bulûğ şart olmadığından gerekli malî güce sahip olan küçük çocuklar ve akıl hastaları adına kanunî temsilcileri tarafından kurban kesilmesi gerekir. Bu görüşün gerekçesi, kurbanın malî bir ibadet oluşu ve başta fakirler olmak üzere üçüncü şahısların hakkının gözetilmesi hususunun ön planda tutulmasıdır. Hanefî fakihlerinden İmam Muhammed ve Züfer ile Şâfiîler’e göre kurban mükellefiyeti için akıl ve bulûğ şart olduğundan çocuklar kurbanla mükellef değildir. Hanefî mezhebinde müftâ bih olan, bu görüştür.¹⁶⁵

Çocuğun malî ibadetlerle ilgili söz konusu vecibeleri onun malından karşılanmak üzere velîsi veya vasî tarafından yerine getirilir.¹⁶⁶

¹⁶¹ Üsrûşenî, *Ahkâmu’s-sığâr*, 1/205; Ebû Zehre, *Usulü’l-fıkh*, 332; Yunus Vehbi Yavuz, *İslam’da Zekât Müessesesi* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 218-222.

¹⁶² Serahsî, *Usûl*, 2/ 290–296.

¹⁶³ Ahmet Numan Ünver, “Çocuğun Malının Zekâtı Meselesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/31 (Haziran 2015), 74.

¹⁶⁴ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (İbn Nüceym), *Bahru’r-râik şerhu kenzî’d-dekâik* (b.y.: Dâru’l-kitâbi’l-İslâmî, t.y.), 4/ 271; Ebû Zehre, *Usulü’l-fıkh*, 332.

¹⁶⁵ Ali Bardakoğlu, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/437.

¹⁶⁶ İbn Nüceym, *Bahru’r-râik*, IV, 271; Üsrûşenî, *Ahkâmu’s-sığâr*, 2/186; Ebû Zehre, *Usulü’l-fıkh*, 332.

4.1.7. Çocuğun Nafaka ve Diğer Giderleri

Çocuğun bakıma ve nafakaya ihtiyaç duyduğu dönem hidane dönemidir. Erkeklerde yedi-dokuz, kızlarda ise dokuz-on bir yaşlarında sona eren¹⁶⁷ bu dönemde çocuğun bakım, gözetim ve terbiyesiyle ilgili sorumluluk annesine ait olmakla birlikte¹⁶⁸ hukuk karşısında gerek maddi haklarının kullanımı bakımından ve gerekse mallarının idaresi bakımından temsil yetkisi babaya aittir.¹⁶⁹ Hidâne döneminden sonra çocukların bakım, gözetim, terbiye hak ve sorumluluğu babaya intikal eder.¹⁷⁰

Hidâne döneminde çocuğun nafakası, mal varlığı varsa öncelikle kendi malından karşılanır.¹⁷¹ Zira asıl olan, insanın nafakasının kendi malından karşılanmasıdır.¹⁷² Çocuğun mal varlığının olmaması halinde ise nafakası birinci derecede babası tarafından karşılanacaktır.¹⁷³ Annenin veya başkasının bu sorumluluğa iştiraki söz konusu değildir.¹⁷⁴ Babanın çocuğun nafakasını karşılayamayacak kadar fakir olması halinde nafaka mükellefiyeti anneye geçer. Annenin fakir olması ve nafakayı üstlenecek bir yakını olmaması halinde hâkim tarafından anneye, babanın zimmetine taalluk etmek üzere borç alma yetkisi (istidâne) verilir. Anne bu yetkiye dayanarak çocuğun ihtiyaçları için borç alır, babanın durumu düzeldiğinde borç olarak aldığı miktarı ondan talep eder.¹⁷⁵

Babanın ölümü halinde çocuğun nafakası, baba geride mal bıraktıysa terikeden hissesine düşen kısımdan karşılanır. Çocuğun nafakasını mirastan karşılama işini, baba sağlığında çocuk için vasî tayin etmişse o vasî yapar. Şayet baba vasî tayin etmediyse dede, dede de hayatta değilse hâkimin çocuk için tayin edeceği vasî yapar.¹⁷⁶ Terikenin mevcut

¹⁶⁷ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 201; bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/239 vd.; Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/15-154.

¹⁶⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/14.

¹⁶⁹ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 164.

¹⁷⁰ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 200-201.

¹⁷¹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/125; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 4/218.

¹⁷² Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübedî*. thk. Talal Yusuf, (Beyrut: Dâru İhyâ't-türâsî'l-Arabî, t.y.), 2/292.

¹⁷³ Şafiî, *el-Ümm*, 5/94; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 198.

¹⁷⁴ İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 4/218; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 202.

¹⁷⁵ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/124-125.

¹⁷⁶ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 206.

olmaması durumunda ise çocuğun nafakasını sorumluluk sırasına göre diğer usûl hısımları üstlenecektir. Usul hısımları da yoksa nafakayı devlet karşılayacaktır.¹⁷⁷

Evlilik birliğinin dağılması durumunda, kadın iddet süresinin sonunda çocuğunu emzirirse ücret talep edebilecektir. Bu durumda anneye ödenmesi kararlaştırılan ücret nafaka kapsamına dâhil edilecektir. Evlilik birliği içinde veya dışında çocuğu, ana dışında bir kadın emzirirse onun da ücreti ödenir ve bu ücret çocuğun nafakasına ilave edilir.¹⁷⁸ Çocuğun malı yoksa emzirme ücretini baba öder.¹⁷⁹ Çocuğun sütten kesilmesinden sonraki masrafı da eğer varsa kendi malından yoksa babası tarafından karşılanır.¹⁸⁰

Babanın veya annenin küçük çocuğuna yazı (hat), şiir, edebiyat, hesap veya terzilik ve benzeri gibi bir meslek öğretmek üzere muallim/usta tutması caizdir. Çocuk öğrense de öğrenmese de tutulan muallim/usta bu iş için yetkin ise ücretinin ödenmesi gerekir.¹⁸¹ Söz konusu ücret baba tarafından ödenir. Babanın ölümü halinde ise çocuğun malından alınır. Eğer terikeden alınacaksa çocuğun payından hesap edilir.¹⁸² Aynı şekilde baba çocuğuna Kur'an öğretmesi için ücretle muallim tutabilir. Ücreti de babanın ödemesi gerekir.¹⁸³

Baba çocukların çalışarak elde ettiği kazançlarını, onların nafakasını temin etmek üzere harcayabilir.¹⁸⁴ Çocuk zengin sayılacak kadar mal varlığına sahip olduğu takdirde fakir akrabalarının nafakası ile de mükellef olabilecektir.¹⁸⁵ Çocuğu sünnet ettirme (hitan) masrafı çocuğun malı varsa ona, yoksa nafakada olduğu gibi babaya terettüp eder.¹⁸⁶ Yetim çocuğun ev, arazi ve diğer mallarının vergileri velî veya vasîleri tarafından kendi malından ödenir.¹⁸⁷

¹⁷⁷ Nizâmeddin el-Belhî vd., *el-Fetava'l-Hindiyye* (b.y.: Dâru'l-fikr, 1310/1892), 1/564.

¹⁷⁸ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 198.

¹⁷⁹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 1/125.

¹⁸⁰ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 1/125.

¹⁸¹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 2/13.

¹⁸² Üsrüşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 2/15.

¹⁸³ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 2/17.

¹⁸⁴ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 1/132.

¹⁸⁵ Ebû Zehre, *Usulü'l-fıkh*, 333-334.

¹⁸⁶ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 2/24.

¹⁸⁷ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 2/ 141-142, 217, 222.

Çocuğun başkasına verdiği zararların tazmini onun malından karşılanır. Bu çerçevede örneğin çocuk, idrarıyla başkasının elbisesine zarar verse, zarar baba veya diğer velâyet sahiplerince çocuğun malından ödenir. Malı yoksa daha sonra ödemek üzere çocuğa borç kaydedilir.¹⁸⁸ Aynı şekilde çocuğun attığı ok bir kadının gözüne gelse, zarar çocuğun malından ödenir, babasına tazmin gerekmez.¹⁸⁹

4.1.8. Çocuğunun Mallarından Yararlanma

Baba, mülkiyeti kendine ait, ihtiyacını karşılayacak miktarda bir mala sahip değilse çocuğun malından makul ölçüde ihtiyacını karşılayabilecektir.¹⁹⁰ Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şafiî bu görüştedir. Hanbelîlere göre ise, baba ihtiyaç içinde olmasa da çocuğun malından dilediği gibi yararlanabilir, çocuk babası tarafından harcanan malı geri isteyemez.¹⁹¹ Delilleri ise Hz. Peygamber'in şu hadisidir: Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e babası ile birlikte gelmiş ve *"Ey Allah'ın elçisi! Benim kendime ait malım var; bir de malı olan babam var. Babam benim malımı almak istiyor."* demiştir. Hz. Peygamber de ona *"Sen ve malın babana aittir"* buyurmuştur.¹⁹²

Bazı kaynaklarda babanın çocuğun mallarından iki durumda yararlanabileceği ifade edilmiştir. Birincisi babanın mukim (şehirde) olduğu halde ihtiyaç içinde olması halidir ki bu durumda çocuğun malından herhangi bir müeyyide gerektirmeksizin yiyebilir. İkincisi ise babanın yolda kalmaktan dolayı ihtiyaç sahibi olmasıdır ki bu durumda da çocuğun malından yiyebilir. Fakat bu durumda harcadığı miktarı, mal veya kıymet olarak ödemesi gerekir.¹⁹³ Zira Hz. Peygamber, babanın, muhtaç olduğu takdirde çocuğun malından maruf üzere yiyebileceğini ifade etmiştir.¹⁹⁴ Buradaki maruf, fakir olması durumunda babanın herhangi bir müeyyideye tabi olmaksızın çocuğun malından yemesi,

¹⁸⁸ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/230.

¹⁸⁹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/230.

¹⁹⁰ Şafiî, *el-Ümm*, 5/94.

¹⁹¹ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 185.

¹⁹² İbn Mâce, "Ticaret", 64.

¹⁹³ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/261.

¹⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 8; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Vesâyâ", 11; İbn Mâce, "Vesâyâ", 9.

zengin olması halinde de kıymetini ödeyerek yemesi şeklinde anlaşılmıştır.¹⁹⁵

Çocuğa yapılan yiyecek türü hibelerden ebeveynin yemesi İmam Muhammed'e göre mübah olmakla birlikte bazı Hanefiler bunu mübah görmemişlerdir.¹⁹⁶ Örneğin çocuğa meyve hediye edilmişse ve bununla anne babaya ikramda bulunulmak düşünülümüşse anne baba bundan yiyebilir. Fakat çocuğa çocuksu bir hediye verilmişse bundan anne babanın yemesi caiz görülmemiştir.¹⁹⁷ Baba, küçük kız veya oğlunun maliyla seyahat edebilir.¹⁹⁸

Türk hukuk sistemine göre anne-babanın çocuk mallarından yararlanma yetkisi olmamakla birlikte, bunları gerek kendi gerekse ailenin gereksinimleri için kullanabilir. Çünkü yararlanma (intifâ) yetkisi malın kullanımı ötesinde, malın gelirlerinden, istifade etmeyi de kapsar. Anne-babanın bu anlamda yararlanma yetkisi kural olarak yoktur.¹⁹⁹ TMK'da çocuğun malını kullanma yetkisi 'ana ve baba, kusurları sebebiyle velâyetleri kaldırılmadıkça, çocuğun mallarını kullanabilirler.' şeklinde düzenlenmiştir (md. 354). Çocuk mallarının gelirleri öncelikle "çocuğun bakımı, yetiştirilmesi ve eğitimi için" harcanır, arta kalan olursa ancak hakkaniyet ölçüsünde ailenin diğer ihtiyaçları için sarf edilir. (md. 355). Bu masrafların çocuğun mallarından karşılanması anne-babanın yoksul olması veya çocuğun özel durumunun olağanüstü harcamaları gerektirmesi durumunda hâkimin izni ile mümkün kılınmıştır (md.327).

4.2 Babanın Vasîsinin Çocuğun Malı Üzerindeki Tasarrufları

Babanın tayin etmiş olduğu vasî, genel olarak çocuğun mallarının idaresiyle meşgul olur. Çocuğun lehine olmak şartıyla onun maliyla ticaret yapar, ortaklıklara iştirak edebilir, menkul ve gayrimenkul mallarını kiraya verebilir.²⁰⁰ Fakat normal ücretin üzerinde gabn-ı fâhiş ile (çok zarar edecek şekilde) yapılan kiralamalarda ücret vasî tarafından

¹⁹⁵ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/214

¹⁹⁶ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/214, 261.

¹⁹⁷ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/214.

¹⁹⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 6/3032; Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/291.

¹⁹⁹ Ertaş, "Velinin Çocuk Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkisi", 392.

²⁰⁰ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/291; 2/226; Bilmen, *Kâmus*, 5/191; Abdülhamid, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 426-427.

ödenir.²⁰¹ Çocuk adına yapılan teberruları kabul eder, onun adına kurulu bir işletme varsa bunu yürütür. Çocuğun borçlarını öder, gerek kendine gerekse yakınlarına karşı kanundan doğan malî sorumluluklarını yerine getirir.

Babanın tayin etmiş olduğu vasî çocuğun mallarını zorunlu haller dışında satamaz, satabilmesi için ya zaruret hali veya herkesin kabul edebileceği tarzda çocuğun yararı söz konusu olmalıdır. Örneğin çocuk borca batmış olabilir ve bu borcu nakdi imkânlarıyla ödeme imkânı olmayabilir. Bu durumda çocuğun malını satarak onun borcunu ödeyebilir. Çocuğun mali ederinin iki misli fiyata satılırsa çocuğun lehine olacağından bu satış caiz olur.²⁰² Vasînin yetimin malını belli bir vade ile satması da caizdir.²⁰³

Babanın tayin ettiği vasî, aynı şekilde çocuğun malını kendi adına satın alamayacağı ve kiralayamayacağı gibi kendi malını da çocuğa satamaz ve kiralayamaz. İslam hukukçularının çoğunluğu bu görüşte olduğu halde Ebû Hanîfe, vasînin çocuğun malını, başkasının verdiği fiyatın iki misline bizzat kendi adına satın alması, kendi malını da yarı fiyatına çocuğa satmasına cevaz vermiştir. Çünkü bu tür işlemlerde çocuğun menfaati korunmuş olmaktadır. Bu tür vasî, vesâyeti altında bulunan iki çocuğu temsilen onlar adına akit (satış, kira vb.) kuramayacaktır. Hâlbuki baba velîsi bulunduğu iki çocuk adına akdin iki tarafını da temsilen hukuki muamele yapabilmektedir.²⁰⁴ Babanın vasîsi babadan iki bakımdan farklıdır. Birincisi, babanın çocuğun akar ve menkul tüm mallarını emsal bedel veya küçük aldanmalarla (gabn-ı yesir) satabilmesi, babanın vasîsinin ise bu işlemi sadece menkul mallarda yapabilesidir. İkincisi ise babanın çocukla yapacağı alım satım işlemlerinde her iki tarafı da temsil edebilmesi, çocuk için görünür bir faydanın olması şartına bağlanmamış, sadece fâhiş bir aldanmanın olmaması istenmiştir. Aynı işlemlerde babanın vasîsinin iki tarafı temsil edebilmesi çocuğun faydasının görünür olması şartına bağlanmıştır.²⁰⁵

Vasînin çocuğun akarını meşru bir satış ile bey' bi'l-vefâ yoluyla satmasını caiz görenlerin yanında buna cevaz vermeyen Hanefî âlimler de vardır.

²⁰¹ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/12-13.

²⁰² Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 186.

²⁰³ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/280.

²⁰⁴ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/8

²⁰⁵ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-sahsiyye*, 228.

Bu satışa cevaz vermeyenlerin gerekçesi böyle bir satışta yetim çocuğun malının ve menfaatlerinin telef edilmesi ihtimalidir. Zira burada böyle bir satışla mülk çocuğun olduğu halde onun mülkünde mevcut olan menfaatlara başkasının hak kazanması söz konusu olmaktadır. Bu nedenle vasînin böyle bir satışa yetkisi bulunmamaktadır.²⁰⁶

Vasî yetim çocuğun malını mudârebe yoluyla işletebilir.²⁰⁷ Bu durumda yetimin malını mudârebe ile çalıştırdığına dair şahit göstermesi gerekir. Aksi halde kendisine kardan pay verilmez. Satın aldığı şeylerin tamamı vârislere ait olur. Zira vasî şahit göstermediği durumda, vârislerin malından elde edilen kârdan bir miktarının kendisine ait olduğunu iddia etmiş olma durumuna düşer.²⁰⁸ Zamanın bozulmasını gerekçe göstererek vasînin yetimin malını mudârebe olarak almasını doğru bulmayan fakihler de olmuştur.²⁰⁹ Yetim çocuğun malını mudârebe yoluyla işletmenin delili olarak kaynaklarda Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin yetimin malını mudârebe suretiyle işletmeleri gösterilmiştir.²¹⁰

Vasî yetim çocuğun tarlasını, müzâraa yoluyla işletebilir.²¹¹ Fakat vasînin bizzat kendisi müzâraanın tarafıysa bunun cevazı konusunda fakihler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazıları mutlak olarak buna cevaz verirken bazıları tohumun vasî tarafından karşılanması şartını ileri sürmüşlerdir.²¹² Vasî, tohumu yetim üzerine yüklediği takdirde, kendisini çocuğa ücretli (işçi) kılmış olacağından bunun caiz olmayacağı ifade edilmiştir. Tohumun vasî tarafından değil de çocuk tarafından karşılanmasını şart koşanlar da vardır. Nitekim Hanefî âlimlerinin çoğu, tohum yetim tarafından olursa caiz olacağı, vasî cihetinden olursa caiz olmayacağını kabul etmiştir.²¹³

Vasî yetim çocuğun malını borç (karz) veremez, kendisi de borç olarak (istikraz) alamaz.²¹⁴ İmam Muhammed vasî borcuna sadık ise çocuğun

²⁰⁶ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/290.

²⁰⁷ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/44

²⁰⁸ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/45.

²⁰⁹ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/48-49.

²¹⁰ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/44-45.

²¹¹ Nizâmeddin el-Belhî vd., *el-Fetava'l-Hindiyye*, 5/269.

²¹² Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/212.

²¹³ Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 212. bk. Nizâmeddin el-Belhî vd. *el-Fetava'l-Hindiyye*, 5/439.

²¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/103.

malını borç olarak alabileceği görüşündedir.²¹⁵ Vasînin kendi borcunu yetimin malıyla ödemesi caiz görülmemiştir. Bu görüş satış akdine kıyasla verilmiştir. Zira vasî, yetimin malını çocuğun yararına olmadıkça kendisi için satın alamaz.²¹⁶

Vasînin yetimin giyecek ve yiyecek ihtiyaçları için borçlanması ve buna karşılık yetimin malını rehin bırakması caiz görülmüştür.²¹⁷ Bu cevaz, ihtiyaç için borçlanmanın caiz oluşuna dayandırılmıştır. Zira rehin bir hakkın ifası için verilen bir borçtur. Vasînin yetim adına ticaret yapması, rehin alması veya rehin vermesi de aynı şekilde caiz görülmüştür.²¹⁸ Zira yetimin malını semerelendirme ve arttırmada en uygun yol ticarettir. Ticarete ise rehin alıp-vermek kaçınılmazdır.

Vasî çocuğun lehine veya aleyhine açılan mahkeme sırasında yetimin malından harcamalarda bulunması durumunda normal bir ücretle kiralama (icâre) şeklinde yaptığı harcamaları tazmin etmez.²¹⁹ Gereki miktarda yaptığı mahkeme masraflarını da çocuğun malından karşılar. Gereğinden fazla rüşvet kabilinden ödemelerde bulduysa ödediği miktarı tazmin eder.²²⁰ Vasînin, çocuğun malından rüşvet kabilinden bir şeyler vermesinin caiz olduğu yerlerin olduğu bazı fakihler tarafından ifade edilmektedir. Cebir ve tehdit kullanarak kişiyi rıza göstermeyeceği bir söz veya davranışa zorlamak anlamındaki ikrah durumu buna örnek verilmektedir. Buna göre, vasî yetimin malı yanında olduğu halde bir zalime rastlasa ve bu kişinin kendine bir şeyler vermediği takdirde malı elinden almasından korksa ve yetimin malından bir şeyler verse bazı müçtehitlere göre bunu tazmin etmesi gerekmez. İstihsan prensibine dayandırılan ve Ebû Yusuf'tan rivayet edilen bu görüşün delili, "*Gemi denizde çalışan birkaç yoksula aitti. Onu bununla kusurlu kılmak istediler.*"²²¹ ayetidir. Bu ayet yetim malında, mütegalibenin (zorbanın) alması korkusuyla kusur meydana getirmeye izin vermektedir.²²²

²¹⁵ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/277.

²¹⁶ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/277.

²¹⁷ Nizâmeddin el-Belhî vd., el-Fetava'l-Hindiyye, 5/439.

²¹⁸ Nizâmeddin el-Belhî vd., el-Fetava'l-Hindiyye, 5/439.

²¹⁹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/13.

²²⁰ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/141.

²²¹ el-Kehf 18/79.

²²² Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 238.

Vasînin, yetimin başkasında bulunan malını bir başkasına havale etmesi caiz görülmüştür. Bu cevaz, ikincinin, borcu ödemede birinciden daha muktedir olması şartına bağlanmıştır. Şayet ikinci, birincinin emsali ise havale caiz olmaz.²²³

Miras taksimi konusunda babanın tayin ettiği vasî, babanın olmadığı durumlarda baba ve dede (babanın babası) mesabesindedir.²²⁴ Vasî, baba ve dede gibi çocuğun mallarını taksim konusunda yetkilidir. Fakat vasî, çocukla kendisi arasında ortak olan bir malı taksim edecek olsa İmam Muhammed'e göre bu hiçbir şekilde caiz değildir. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu taksim ancak çocuk için kârlı olacak olursa caizdir. Bu konuda baba ile hüküm farklıdır. Babanın, çocuğu ile aralarında ortak olan malı, çocuk için kârlı olsun veya olmasın her hâlükârda taksim etmesi caizdir.²²⁵

Vasî, kendisinin yapması caiz olan bütün işleri yapmak üzere bir kimseyi yetim çocuk için vekil tayin etme yetkisine sahiptir.²²⁶ Baba ve vasînin tayin ettiği vekilin vekâleti, onların ölümü halinde sona ermiş olur.²²⁷

Vasî, yetim çocuğun Kur'an öğrenmesi ve eğitimi için yaptığı harcamaları onun malından karşılayabilir. Babanın tayin ettiği vasînin çocuğun mallarından yararlanması söz konusu değildir. Ancak kendisi için takdir edilen ücreti alabilir. Bunun dışında muhtaç olsa da vasînin çocuğun malından istifadesi mümkün değildir.²²⁸ Vasînin çocuk için yapacağı harcamalarda israfa kaçmamak şartıyla onun mal varlığı çerçevesinde cömert davranması tavsiye edilmiştir.²²⁹

Vasî yetimin işini görmek için seyahate çıkabilir, bu maksatla yetimin parasıyla binek kiralayabilir ve kendi nafakasını da yetimin malından alabilir. Zira bunu yapmak onun yetkileri arasındadır. Bu cevaz, vasînin muhtaç olma şartına bağlanmıştır. Zira "zengin olan, (yetimler hakkında)

²²³ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 84, 211.

²²⁴ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/28.

²²⁵ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/29-30.

²²⁶ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 71.

²²⁷ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 70, 75.

²²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/201; Bilmen, *Kâmus*, 5/205.

²²⁹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 236.

*iffetli olmaya çalışsın*²³⁰ ayetine göre vasî zenginse çocuğun malından yiyemez.²³¹

Vasî veya kayyım kendi malından, geri almak düşüncesiyle yetim çocuk için harcamada bulunduğunu iddia etse, salt bu iddiasıyla yetimin malından alması sahih olmaz. Yaptığı harcamaları şahitle veya belgelerle delillendirmesi gerekir.²³²

4.3. Dede ve Vasîsinin Çocuğun Malı Üzerindeki Tasarrufları

Baba ölümünden sonra çocuğun malî velâyetini üstlenecek bir vasî tayin etmemişse malî velâyet hak ve sorumluluğu çocuğun baba tarafından dedesine geçer.²³³ Bu durumda dede hem şahsi velâyetin hem de malî velâyetin sahibi olarak baba yerine kaim olduğundan çocuğun velâyeti hususunda babanın sahip olduğu tüm yetkilere sahip olur.²³⁴ Çocuğun mallarını idare edebilir, onun mallarıyla ticaret yapabilir, ortaklık kurabilir. Çocuk adına yapılan teberru ve bağışları kabul edebilir. Ayrıca kanundan doğan malî vecibeleri yerine getirecek, haksız fiillerinden dolayı tazmine mahkûm edildiğinde tazminat bedellerini ödeyecektir. Hatta çocukla kendi arasında oluşabilecek akdin iki tarafını da teşkil edebilecektir. Yani gabn-ı fâhiş olmaksızın çocuğun malını satın alabilecek, kendi mülkiyetindeki malı da çocuğa satabilecektir. Velâyeti altındaki iki çocuk arasında her ikisini temsilen akit yapabilecektir.²³⁵ Dede, velâyeti altındaki çocukların zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak kadar terikeye ait mallardan satabilecektir.²³⁶ Fakat terikedeki borcu ödemek veya vasiyeti yerine getirmek için çocuğun menkul veya gayrimenkul mallarından (hissesinden) satış işlemi yapamaz. Zira bu yetki sadece babaya aittir.²³⁷

Baba ölmeden önce çocuğa bir vasî tayin etmişse çocuğun malî velâyetine ait bütün yetkiler babanın tayin etmiş olduğu vasî tarafından

²³⁰ en-Nisa 4/6.

²³¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/3033; Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 215.

²³² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/143; Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 219.; Vasînin çocuk malı üzerindeki tasarruflarına örnekler için bk. Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/196-198, 200-237.

²³³ Abdülhamid, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 427.

²³⁴ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 228; Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 147.

²³⁵ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 228.

²³⁶ Erbay, *Küçüklerin Himayesi*, 187.

²³⁷ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 228.

kullanılacaktır. Zira babanın tayin ettiği vasî, dededen önce gelir.²³⁸ Babanın tayin ettiği vasî varsa dede sadece çocuğun şahsi velâyetini üstlenecektir. Çocuğun malî konulardaki velâyeti ise babanın tayin etmiş olduğu vasîye ait olacaktır.²³⁹

Dede, baba gibi, ihtiyaç içerisinde olması durumunda ihtiyacını karşılayacak ölçüde çocuğun mallarından yararlanabilir.²⁴⁰

Dede kendisinden sonra torunlarının velâyetini üstlenecek bir vasî tayin edebilir. Dedenin vasîsi, çocuğun malı üzerinde tasarruf yetkisi açısından dede gibidir.²⁴¹

4.4. Hâkim ve Vasîsinin Çocuğun Malı Üzerindeki Tasarrufları

Çocuğun baba ve dedesi ölmüş ve her ikisi de ölümlerinden önce çocuğun velâyetini üstlenecek bir vasî tayin etmemişlerse malî temsil yetkisi hâkime geçer.²⁴² Hâkim bu yetkiyi bizzat kullanabileceği gibi tayin edeceği vasî ile de kullanabilir.²⁴³ Bu vasî, çocuğun mallarının idaresi ve malî temsili ile ilgili olarak babanın ve dedenin tayin etmiş olduğu vasînin (vasiyyü'l-muhtâr) sahip olduğu tüm yetkilere bazı istisnalarla sahiptir.²⁴⁴ Örneğin, hâkimin vasîsinin çocuğun menkul mallarında ve akarlarında yaptığı satış ve kiralamalar, normal fiyatla veya normalin üzerinde veya mutad olarak insanların maruz kaldıkları ufak tefek aldanmalar miktarında normalin altında bir fiyatla olursa bu ticari muameleler geçerli, normal aldanmaların ötesine giden düşüklükte bir fiyatla olursa geçersiz olur.²⁴⁵

Hâkim vasîyi özel bir mesele için görevlendirmişse babanın vasîsinin aksine sadece görevlendirildiği meselelerde vasî olur. Fakat baba birini vasî tayin edip sözgelimi akarda tasarrufu istisna kılmak gibi bir hususta istisnayı şart koşacak olsa onun bu istisnası muteber sayılmaz. Hâkimin

²³⁸ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 225.

²³⁹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/270, 2/58; Bilmen, *Kâmus*, 5/191.

²⁴⁰ Bilmen, *Kâmus*, 5/203.

²⁴¹ Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 229; Bilmen, *Kâmus*, 5/203; Abdülhamid, *el-Ahvâlî's-şahsiyye*, 427.

²⁴² Abdülkadir, *el-Ahvâlî's-şahsiyye*, 428.

²⁴³ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/196.

²⁴⁴ Abdülkadir, *el-Ahvâlî's-şahsiyye*, 428-429.

²⁴⁵ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/291.

böyle bir istisnayı şart kılması ise muteber olduğundan hâkimin vasîsinin akarda tasarrufu caiz olmaz.²⁴⁶

Hâkimin tayin ettiği vasî babanın tayin etmiş oluşu vasîden farklı olarak açık bir biçimde çocuğun lehine de olsa ona ait malı satış yoluyla kendi mülkiyetine geçiremez. Malın fiyatının üç katını bile ödese satış geçerli olmayacaktır. Aynı şekilde kendi usûl ve fûrûu ile çocuk arasında ivazlı akit kuramayacaktır.²⁴⁷ Miras taksiminde çocuk bulunması durumunda terikenin taksimine katılma ve onun hissesini kabz yetkisi hâkim vasîsinin yetkileri arasındadır.²⁴⁸ Bu meselede hâkimin yetkilendirmesi önem arz etmektedir. Örneğin hâkimin, bir yetimin bütün iş ve işlemleri için bir vasî tayin etmesi durumunda bu vasî akar ve menkul mallarda çocuk adına miras taksimine katılabilir. Zira hâkimin tayin ettiği vasî, çocuğun her türlü malını satma yetkisine sahip olduğu gibi²⁴⁹ borç olarak da verebilir.²⁵⁰ Eğer hâkim vasîyi sırf nafaka konusunda veya bir şeyin muhafazasında yetkilendirdiyse taksimde bulunması caiz olmaz. Ayrıca çocuğun mallarını da satamaz. Satış yetkisi olmayan vasînin miras taksimi yapma yetkisi de yoktur. Babanın tayin ettiği vasî için aynı durum söz konusu değildir. Baba vasî tayin ederken onun yetkilerini sınırlandırmış olsa bile esasen o, tam yetkili vasî kabul edilir. Hâkim'in tayin ettiği vasînin yetkileri ise sadece tayin edildiği iş için geçerlidir.²⁵¹

Hâkimin tayin ettiği vasînin, yetki devrine salahiyeti yoktur. Kendinden sonra kimseyi vasî atayamaz. Fakat baba ve dedenin vasîsi, kendinden sonra bir başkasını vasî tayin edebilir.²⁵² Hâkimin tayin ettiği vasî, babanın vasîsi gibi çocuğun mal varlığından yararlanamaz. Ancak mahkeme kendisine bir ücret takdir etmiş ise onu alır. Onun dışında çocuğun malından yararlanamaz. Uygulamada Kur'an-ı Kerim'deki "*zengin olan (velî) yetim malına tenezzül etmesin...*"²⁵³ ayeti doğrultusunda genellikle hali vakti yerinde olan vasîye ücret ödenmemektedir. Buna rağmen hâkim çocuğun menfaatlerini dikkate

²⁴⁶ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 195.

²⁴⁷ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 204; Bilmen, *Kâmus*, 5/192.

²⁴⁸ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/ 32.

²⁴⁹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/270.

²⁵⁰ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 1/277.

²⁵¹ Üsrüşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, 2/32.

²⁵² Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 196.

²⁵³ en-Nisâ 4/6.

arak gerekli gördüğü takdirde vasî için her zaman ücret takdir edebilecektir.²⁵⁴

Sonuç

İslam hukukunda çocuk sağ doğmak şartıyla anne karnına düştüğü andan itibaren kişi olarak kabul edildiğinden, genellikle lehine olan hakları elde etme (nâkıs vücûb) ehliyetine sahip olurken rüşd çağına kadar borç altına girme (edâ) ehliyetini tam olarak taşımamaktadır. Çocuk mahcûr olarak kabul edildiğinden onun şahsi ve malî haklarını, velâyetini üstlenen kişiler takip edebilecektir. Çocuğun şahsına velâyet eden “velî”ler onun; yetişmesi okuması, sanat öğrenmesi, evlendirilmesi gibi doğrudan doğruya şahsına bağlı iş ve işlemleri yapabilirler. Bu velâyet, asıl olarak babaya ait olmakla birlikte onun ölümünden sonra mirastaki sıralamaya göre erkek akrabaları tarafından yerine getirilecektir. Çocuğun mallarına velâyet eden “vasî”ler ise; onun mallarını koruma, işletme ve kullanma gibi tasarruflarda bulunma yetkisine sahiptir. Bunlar sırasıyla baba, babanın vasîsi, dede (babanın babası), dedenin vasîsi ve hâkim veya onun atadığı vasîdir. Baba ve dedenin vasîlerinin tayin ettiği vasîler de bunlar arasındadır.

İslam hukukunda çocuğun malları üzerinde de tasarruf yetkisi öncelikle babaya aittir. Bu nedenle baba, çocuğunun mallarını koruma ve semerelendirme konusunda her türlü tasarrufta bulunabilir. Bu çerçevede baba, çocuğun menfaatleri doğrultusunda fâhiş miktarda aldanmaya yol açmayacak şekilde hiç kimseden izin almadan onun adına menkul veya gayrimenkul (akar) her türlü malı satın alabilecek, miras taksimi, kira, şirket (mudâraabe, müzâraa gibi ortaklıklar), sulh, şuf’a, vekâlet, rehin, âriyet gibi hukuki ve ticari işlemlerde bulunabilecek fakat hibe ve borç verme (karz) gibi onun zararına olabilecek işlemleri yapamayacaktır. Baba çocuğuyla kendi adına yapacağı tasarruflarda her iki tarafı da temsil edebilecektir. Muhtaç olduğu durumlarda çocuğun malından makul ölçüde ihtiyacını karşılayabilecek, onun malıyla seyahat edebilecektir. Kısacası babanın tasarrufu, çocuğun fayda ve zararı ilkesine dayandırılmış, faydalı tasarruflarına izin verilmiş, zararına olacak tasarruflarına ise cevaz verilmemiştir.

²⁵⁴ Bilmen, *Kâmus*, 5/205.

Babanın ölümü halinde çocuğun velâyetini onun tayin ettiği vasî (vasiyyü'l-muhtâr) üstlenecektir. Babanın vasîsinin yetkisi çocuğun mallarına velâyetle sınırlıdır. Dede hayattaysa şahsi velâyet dedeye, malî velâyet ise babanın vasîsine aittir. Babanın vasîsi, terikedeki borcu ödemek veya vasiyeti yerine getirmek için çocuğun menkul veya gayrimenkul mallarından satış işlemi yapabilecek, kendisine hibe edilen veya lehine vasiyette bulunan şeyleri kabzetmek gibi çocuğun sırf faydasına olan tasarruflarda bulunabilecektir. Ayrıca borçlarını kabz edebilecek, mallarını kiraya verebilecek, emsal bedel veya küçük aldanmalarla mallarını satabileceği gibi aynı şekilde menkul veya gayrimenkul mal satın alabilecek, mallarını kiraya verebilecek, kendi malını yetime satabilecek, yetimin malını da kendisi için satın alabilecektir. Fakat töhmet olmaması bakımından bu işlemlerin çocuğun lehine olan fiyatlarla yapılması gerekir. Bu işlemlerde her iki tarafı da temsil edebilir. Babanın vasîsi, çocuğun maliyla teberuda bulunmak gibi çocuğun zararına olan işlemleri yapamaz. Babanın vasîsi babadan iki bakımdan farklıdır. Birincisi, babanın, çocuğun akar ve menkul tüm mallarını emsal bedel veya küçük aldanmalarla (gabn-ı yesir) satabilmesi, babanın vasîsinin ise bu işlemi sadece menkul mallarda yapabilmesidir. İkincisi ise, babanın çocukla yapacağı alım satım işlemlerinde her iki tarafı da temsil edebilmesi, çocuk için görünür bir faydanın bulunması şartına bağlanmamış, sadece fâhiş bir aldanmanın olmaması istenmiştir. Aynı işlemlerde babanın vasîsinin iki tarafı temsil edebilmesi çocuğun görünür bir faydasının bulunması şartına bağlanmıştır.

Baba veya vasîsi bulunmadığı durumlarda velâyet görevi babanın babası olan dedeye veya onun vasîsine geçecektir. Dede, babanın vasîsinin tüm tasarruf yetkilerine sahiptir. Babanın vasîsinden farklı olarak sadece terikedeki borcu ödemek veya vasiyeti yerine getirmek için çocuğun menkul veya gayrimenkul mallarından satış işlemi yapamaz. Dedenin kendisinden sonrası için atadığı vasî (vasiyyü'l-muhtâr) de dedenin çocuğun malları üzerindeki tasarruf yetkilerine sahiptir.

Baba, dede ve vasîlerinin bulunmadığı durumlarda çocuğun mallarıyla ilgili velâyet yetkisi hâkime (velâyet kurumuna) veya onun görevlendireceği vasîye geçecektir. Hâkimin çocuk malları üzerindeki yetkisi baba ve dedenin vasîleriyle aynı kapsamdadır. Bununla birlikte aralarında bazı farklar vardır. Örneğin müftâ bih görüşe göre vasiyyü'l-

muhtâr için yetki sınırlamasına gidilemezken, hâkimin vasîsinin yetkisi belli konularla sınırlandırılabilir. Aynı şekilde vasiyyü'l-muhtâr kendi malını çocuğa belli şartlarla satabildiği veya onun malını satın alabildiği halde hâkimin vasîsi için bu mümkün değildir. Yine, vasiyyü'l-muhtâr kendisinden sonrası için yeni bir vasî tayin edebilirken hâkimin vasînin böyle bir yetkisi yoktur.

İslam hukukunda çocuğun malî velâyetini üstlenen kişilerin onun malı ile ilgili tasarruflarında yarar-zarar dengesini gözeterek zararına olacak tasarruflardan kaçınmaları, yararına olanları yapmaları esas kabul edilmiştir.

Kaynakça

- Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin. *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1. Basım, 1404/1984.
- Akgündüz, Ahmet. *Mukayeseli İslam Osmanlı Hukuku Külliyyâtı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Aktan Hamza, "Kismet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/497-498. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Kostantiniye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1330.
- Apaydın, H. Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Apaydın, H. Yunus. "Hacir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/513-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aydın, Mehmet Akif, "Çocuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/361-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/421-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı (Hukukun Temel Kavram ve Kurumları)*. Ankara: Turhan Kitabevi, 14. Basım, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. "Hukukî İslamiye ve İstılahatı Fıkhiyye" *Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Çocuk*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1990.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdірrahmân b. el-Fazl el-. *Sünenü'd-Dârimî*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Dirik, Mehmet. "İslam Hukuku'nda Ceninin Mal Varlığı Hakları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20, (Ekim 2012), 211-235.
- Dirik, Mehmet. *İslam Hukukunda Rehin*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016, 52.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam Hukuku*. İstanbul: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 2. Basım, 1983.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Usulü'l-fikh*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, t.y.
- Erbay, Celal. *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Ertaş, Şeref. "Yeni Medeni Kanunumuzda Velînin Çocuk Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/Özel Sayı, (2007), 391-398.

- Genç, Mustafa. "İslâm Hukukunda Velâyetin Mahiyeti". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 7/6, (Haziran 2020), 204-227.
- Hallâf, Abdülvahhâb. *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-kalem, 2. Basım, 1410/1990.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimeşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr. *Tuhfetü'l-mevdûd bi ahkâmî'l-mevlûd*. thk. Abdülkadir el-Arnâvud. Dimeşk: Mektebetü dâru'l-beyân, 1. Basım, 1391/1971.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. b.y., Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısıri. *Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velfid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetül-muctehid ve nihâyetül-muktesid*. 2 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- Kadri Paşa, Muhammed. *Kitabü'l-ahkâmî's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye alâ mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfetî'n-Nu'mân*. Kahire: Vizârtü'l-meârif'l-umûmiyye, 1302/1933.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü (Usulü'l-Fıkıh)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. nşr. Zekerîyya Ali Yusuf. Mısır: Matbaatü'l-Âsime, t.y.
- Kasım, Yusuf. *Hukuku'l-ütre fi fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'n-nahdati'l-Arabî, 1992.
- Kaşıkcı, Osman. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- Koca, Ferhat. "İkrar". 22/38-40. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî el-. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ'i't-türâsî'l-Arabî, t.y.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nizâmeddin el-Belhî vd. *el-Fetava'l-Hindiyye*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1310/1892.
- Öge, Ali (ed.). *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. nşr. Prof. Dr. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Özdemir, Hayrunnisa. "Çocuk Mallarının Yönetimi, Kullanılması, Harcanması ve Korunması". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 17/3 (Temmuz 2013), 81-105.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl el-. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl el-. *el-Mebsût*, 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.
- Şâfîi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfîi. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-maârif, 1410/1990.
- Şimşek, Murat. "İslâm Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti", *İnsan ve Toplum* 2/3, (Haziran 2012), 139-164.
- Türk Medeni Kanunu (TMK) (Kanun No. 4721). Resmî Gazete 7981 (8 Aralık 2001). Erişim 5 Mayıs 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>
- Topal, Şevket, "Korunmaya Muhtaç Çocukların Bakımı ve Gözetimi Açısından İslam Hukukunda Velâyet ve Vesâyet Yetkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3, (Temmuz 2006), 249-273.
- Ünver, Ahmet Numan. "Çocuğun Malının Zekâtı Meselesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31, (Haziran 2015), 61-79.
- Üsrüşenî, Muhammed b. Mahmud b. Hüseyin b. Ahmed el-. *Câmiu Ahkâmî's-Sığâr*, thk. Dr. Ebû Musab el-Bedrî-Mahmud Abdurrahman Abdü'l-Mün'im. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-fadîle, t.y.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam'da Zekât Müessesesi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 5. Basım, 1983.

- Zerkâ, Mustafa Ahmed el-. *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âmm (el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevhî'il-cedîd (1))*, 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1418/1998.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Veciz fî usûli'l-fıkh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li dirâseti's-Şerâti'l-İslamiyye*. (b.y: t.y.), 279.
- Zuhaylî, Vehbe el-. *el-Vesâyâ ve'l-vakf fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dimeşk: Daru'l-fikr, 1987.

ÖMER NESEFİ'DE ŞEFAAT DÜŞÜNCESİ

İbrahim Bayram*

Öz

Mâtürîdî kelâm düşüncesinin simge isimlerinden biri olan, yazdığı akaid risalesiyle İslâm dünyasında haklı bir şöhrete kavuşan Ömer Neseî, bu alandaki görüşlerini daha çok tefsiriyle ortaya koymuş bir şahsiyettir. Bu manada onun temas ettiği konulardan biri de şefaate meselesi olmuştur. Ehl-i sünnet çizgisi içerisinde konuyla ilgili görüşlerini beyan eden müellif, şefaati mutlak şekilde reddeden ayetlerle, ona şartlı şekilde izin veren ayetleri birbiriyle bağlantılı şekilde değerlendirmiştir. Söz konusu ayetlerin yorumunda zaman zaman hadisleri de kullanmıştır. O, bu iki temel kaynaktan hareketle şefaatin kapsamına günahkâr müminleri dâhil etmiş, bu hakka sahip olmanın yegâne kriterini iman olarak belirlemiştir. Buna bağlı olarak kâfirlerin ne şefaate etme ne de şefaate edilme hakkına sahip olmadığını savunmuştur. Kimi Ehl-i sünnet kaynaklarında şefaati reddettiği kimilerinde ise onu sadece müminlerin derecelerinin yükseltilmesine tahsis ettiği belirtilen Mu'tezile'ye ilk yaklaşımı nispet etmiş, onlara yönelik eleştirilerini de bu anlayış üzerinden şekillendirmiştir. Konuyla ilgili getirdiği kimi açıklamalarda selefi olan ulemadan istifade ettiği gibi, bazı izahlarında ise halefi olan ilim ehline esin kaynağı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ömer Neseî, Şefaate, Mümin, Kâfir.

THE THOUGHT OF INTERCESSION IN UMAR NASAFİ

Abstract

'Umar Nasafî, who is one of the symbol names of the Mâtürîdî Kalâm idea and gained a well-deserved fame in the Islamic world with his 'aqâ'id treatise, is a person who has put his views in this field more with his tafsir. In this sense, one of the issues he came into contact with was the matter of intercession. The author, who has expressed his views on the subject within the Ahl al-Sunna line, has evaluated the verses that absolutely reject intercession and the verses that conditionally allow it in connection with each other. He has also used hadiths from time to time in his interpretation of these verses. He has included sinful believers in the scope of intercession based on these two primary sources, and has determined the sole criterion of having this right as faith. Accordingly, he argued that the infidels had neither the right to intercede nor to be intercede. He opposed the initial approach to Mu'tazila, which was stated in some Ahl al-Sunna sources that he rejected intercession, and others that he only assigned it to the promotion of the degrees of believers, and shaped his criticism towards them through this understanding. As well as benefiting from his predecessor, the ulama in some of the statements he brought about on the subject, he inspired his successor, the scholars in some of his explanations.

Keywords: Kalâm, 'Umar Nasafî, Intercession, Believer, Infidel.

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı
e-mail: ibrahim.bayram@gop.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>
Atıf/Citation: Bayram, İbrahim. "Ömer Neseî'de Şefaate Düşüncesi". BAİD 13 (Haziran 2021), 181-220.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarizm: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Kötülük işlemeye meyilli bir şekilde yaratılan, ancak çeşitli yasaklar ile kötülüklerden uzak durmaya çağrılan insan, bu fitratına bağlı olarak tam anlamıyla kendisini bu tür işlerden koruyamamakta, hatta kimi insanlar özelinde onları alışkanlık haline dahi getirebilmektedir. Ancak diğer taraftan aynı insanın çeşitli iyiliklerin de faili olabildiği göz önüne alındığında bu iki uç arasında gidip gelen bireyin nasıl karşılık görmesi gerektiği bir sorun olarak zihinlerde yer tutmaktadır. İlahî dinler itibariyle sonuç olarak cennet ya da cehenneme gidecek insanların durumunu tespit hususunda temel ölçütün ne ya da neler olduğu sorusu da yine zihinleri meşgul etmektedir. Bu konuda ilgili suallere cevap verebilmenin yolu şüphesiz öncelikle ilahî kitaplardan geçmektedir. Ancak bu durumda da her soru, son şekliyle cevabını bulmamakta, aynı ifadeler farklı insanlar tarafından farklı şekilde yorumlanabildiği için tartışmalar nihayete ermemektedir.

İslâm'daki itikadî fırkalar özelinde ilgili sorulara cevap aşamasında Müslüman olarak ölmenin cennete gitmede temel ölçüt olduğu hususunda genel anlamda bir uzlaşma varsa da, bu kimliğin hangi durumlarda yitirilip yitirmeyeceği noktasında ihtilaflar bulunmaktadır. Büyük günah işlemiş şekilde ahirete göçen Müslümanların durumu konusunda da bu görüş ayrılıkları sürmektedir. Şüphesiz bu son aşamada en önemli tartışma konularından birini de şefaât meselesi teşkil etmektedir. Ebedi yurt olarak telakki edilen ahirette kişinin konumunun belirlenmesinde, en azından kimi mezhepler düzeyinde, ihmal edilemez bir paya sahip olan şefaât, bu önemine binaen bir tartışma konusu haline gelmiştir. Farklı çeşitleri olan şefaât hakkındaki tartışmalar, daha çok onun kişiyi cehennemden kurtarıp cennete sokacak bir pozisyona sahip olup olamayacağı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu manada kimi itikadî fırkalar konuya daha önce tespit ettikleri ilkeler üzerinden yaklaşırken, diğer bir kısmı ağırlıklı olarak ayetlerin mefhumundan hareketle neticeye ulaşmaya çalışmışlardır. Burada konuyu daha çok adalet ve va'd-va'id ilkesi üzerinden değerlendiren ilk yaklaşım Mu'tezile; diğeri ise Ehl-i sünnet anlayışında kendisine yer bulmuştur. Bu konuda Mu'tezile, şefaati oldukça dar bir alana hapsederken, Ehl-i sünnet ise onun kapsamını geniş tutmuştur.

Mu'tezile ve Ehl-i sünnet mezhepleri, şefaath konusunda savundukları görüşleri bir yandan muhtelif kanıtlarla güçlendirmeye çalışırken, diğer yandan da birbirlerinin delillerini çürütmeye gayret etmişlerdir. Buna bağlı olarak her biri diğerini, çeşitli açılardan tenkide tabi tutmuş, böylece konuyla ilgili önemli bir ilmî birikimin oluşmasına katkı sunmuşlardır. Bu noktada Ehl-i sünnet anlayışı doğrultusunda görüşler serdedip, karşıt düşünceye eleştiriler getiren ve böylece konuya zenginlik katan kişilerden biri de Ömer Neseî olmuştur.

Kaynaklarda tam adı Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed¹ b. Ahmed b. İsmâil b. Muhammed b. Ali b. Lokmân en-Neseî es-Semerkindî olarak geçen müellif,² 461 (1068-69) yılında³ Buhara yakınlarında bulunan⁴ (Nahşeb)⁵ Neseî'de dünyaya gelmiştir. İsmâil et-Tenûhî'den hadis dinlemiş,⁶ Cemâleddin Hâmid b. Muhammed er-Rîğadmûnî, Muhammed b. Mâhân el-Kebindevî, Ömer b. Muhammed el-Buhârî el-Hoşnâmî, Ahmed b. Abdullâh es-Sıbgî, Ebû'l-Muîn en-Neseî'ye öğrencilik yapmış,⁷ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'den fıkıh okumuş, ayrıca isimlerini bir eserinde topladığı diğer pek çok hocadan da dersler almıştır. Mekke'de meşhur müfessir Zemahşerî ile de görüşmüştür. Oğlu

¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.) 1/519; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sanî (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324), 149; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/571.

² Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr lî't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413/1993), 2/657; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyn el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 20/127; Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/7; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/571.

³ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/8; Ebû'l-Fazl Celaeddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976), 88.

⁴ Aysel Hümeıra Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/571.

⁵ Ebû Abdullâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/2098.

⁶ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/571.

⁷ Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", 32/571.

Ebü'l-Leys Ahmed b. Ömer⁸ dışında Burhâneddin el-Merginânî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Akîlî, Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hârizmî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Belhî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Abdülcelfîl es-Semerkindî, Ahmed b. Mûsâ el-Keşşenî ve Burhâneddîn Muhammed b. Hasan el-Kâsânî ise kendisine talebelik yapmıştır.⁹ Tefsir, fıkıh, hadis, kelâm, tarih ve edebiyat gibi pek çok alanda geniş bir müktesebata sahip olan müellif, 537/1142 yılında Semerkant'ta vefat etmiştir.¹⁰

Kaynaklarda farklı alanlarda derinleştiğine ve yüze yakın eser telif ettiğine vurgu yapılan Ömer Neseî,¹¹ şüphesiz kelâm sahasında da bir yetkinliğe sahiptir. Bunun en büyük kanıtı, İslâm dünyasındaki en meşhur akaid risalelerinden biri olan *Akâidü'n-Neseî* adlı eserin müellifi olmasıdır. Yine o, tefsir alanında kaleme aldığı *el-Ekmeî'l-atvel* ve *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eserlerinde incelediği muhtelif itikadî konular üzerinden de kelâm sahasındaki liyakatini izhar etmiştir. Ancak ilkinin bilindiği kadarıyla, bazı ciltleri eksik tek bir yazma nüshasının bulunması, diğerinin ise farklı kütüphanelerde yazma nüshaları olsa da baskısının henüz çok yakın bir tarihte (2019) yapılması, müellifin kelâm sahasındaki görüşlerinin yeterince incelenmesine engel teşkil etmiştir.

Kelâmî görüşleri üzerinden yeterince incelenme konusu edinilmeyen Ömer Neseî hakkındaki çalışmalar, daha çok onun *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eserinin tahkiki üzerine yoğunlaşmıştır. Biri doktora, diğerleri yüksek lisans düzeyinde yapılan pek çok çalışmada mezkûr tefsirin muhtelif sûreleri veya sûre bölümleri tahkik edilmiştir.¹² Bunun dışında yine

⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/658-660; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149-150.

⁹ Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", 32/571.

¹⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/658-660; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/126-127; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/8-9; Suyuûtî *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 88; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/571.

¹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/126-127; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/571; Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002), 5/60.

¹² Bazı örnekler için bk. Ayşe Hümeýra Aslantürk, *Ebü Hafs Ömer en-Neseî'nin (öl. 537-1142) et-Teysîr fi't-tefsîr Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Suresi'nin Tenkidli Neşri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995); Ahmet Balaban, *Necmuddin Ömer b. Muhammed en-Neseî'nin et-Teysîr fi't-tefsîr İsimli Eserinin Edisyon Kritiği ve Tahlili (Ali İmran Suresi)* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Elif Kayıtsız, *Ömer Neseî Tefsirinde Nisa Suresinin Tahkik ve Değerlendirmesi (28b-55b Arası)* (İzmir:

yüksek lisans düzeyinde yapılan diğer çalışmalarda müellifin meşhur akaid risalesi üzerinden görüşleri,¹³ fıkıhla,¹⁴ mezhepler tarihiyle ilgili bir eseri,¹⁵ *Garîbu'l-Kur'an* alanında bir telifi¹⁶ ve hadis sahasındaki bir çalışması incelenmiştir.¹⁷ Müellif hakkında makale ve bildiri şeklinde yapılan çalışmalarda ise onun bazı fikhî ve kelâmî meseleler üzerinden Hanefî ve Mâtürîdî anlayışa katkıları,¹⁸ akaid risalesinde Allah inancı,¹⁹ İslâmî fırkalara dair tasnif ve değerlendirmesi²⁰, nihayet imanın şubeleri

Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Rüveyde Mintaş Çakar, *Ömer Neseî'nin tefsirinde En'am Sûresi'nin (144b-177a Arası) Tahkiki ve Değerlendirmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Esra Nur Gülkaya, *Ömer Neseî Tefsirinde Nisa Sûresi'nin Tahkik ve Değerlendirmesi (1b-28b Arası)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Sevil Gündür, *Ömer Neseî Tefsirinde Yusuf Suresinin Tahkik ve Değerlendirmesi (82b-113b)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Cemile Boğa, *Ömer Neseî Tefsir'inde Mü'minûn ve Furkân Sûrelerinin Tahkik ve değerlendirilmesi* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Melike Can, *Ömer Neseî Tefsiri'nde Hacc Sûresi'nin Tahkik ve Değerlendirmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Abdülmenaf Öztürk, *Ömer Neseî'nin İbrahim ve Hicr Sûresi Tahkik ve Değerlendirmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹³ Hüdaverdi Adam, *Necmü'd-Din Ömer En-Neseî ve Akidesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987).

¹⁴ Hüseyin Sağlam, *Hanefî Fıkıhında Hilâfiyyât ve Neseî'nin Bilinmeyen Bir Hilâfiyyât Eseri Tenkitli Neşir ve Çeviri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁵ Abdullâh Dinç, *Beyânü'l-Mezahib Adlı Eseri Bağlamında Ömer Neseî'nin Mezhepleri Tasnifi* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2012).

¹⁶ Huzeife Kocabaş, *Ömer Neseî ve Kitabü'l-Beyân an Ğaribi'l-Kur'an Adlı Eseri: Metin ve İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁷ Mehmet Bozkırlı, *Necmeddîn en-Neseî ve Hadis İlimindeki Yeri (Es-Seb'ıyyât-es-Sem'ıyyât isimli yazma eseri özelinde)* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁸ A. Hümeýra Aslantürk, "Türk Müfessiri Ömer Neseî (537/1141)'nin Hanefî-Mâtürîdî Anlayışının Yayılmasına Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu=International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam [Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu I (2007: Isparta)*, ed. İsmâil Hakkı Göksoy-Nejdet Durak (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 611-618.

¹⁹ Fatma Pınar, "İmâm-ı A'zâm Ebu Hanife, et-Tahavî ve Ömer en-Neseî'nin Akaid Metinlerinde Allah İnancı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Journal of Social Sciences* 28 (2015), 139-157.

²⁰ Abdullâh Dinç, "Beyânü'l-Mezahib Adlı Eseri ve Şerhinde Ömer Neseî'nin İslam Mezheplerini Tasnifi ve Değerlendirmesi= Omar Nasafî's Classification and Evaluation of Islamic Sects As Expressed in the Work of Bayanu'l-Mazahib and Its

hakkındaki bir rivayet üzerinden yaptığı izahat²¹ ele alınmıştır. Ayrıca onun müfessir ve fakih kimliğini öne çıkaran bir kısım kitaplar da telif edilmiştir.²²

Görüldüğü üzere Türkçe’de Ömer Neseffî hakkında ağırlıklı olarak onun müfessir kimliğini öne çıkaran çalışmalar yapılmıştır. Bunların tümü müellifin *et-Teysîr fi’t-tefsîr* eserinden hareketle ortaya konulurken, diğer tefsir eseri *el-Ekme’lû’l-atvel* ise daha çok Arapça yapılan tez çalışmalarında kendisine yer bulmuştur.²³ Onun kelâma dair görüşleri ise oldukça muhtasar olan akaid risalesindeki fikirleri ile mezkûr ilk tefsirinde örnek kabilinden yer alan bir kaç kelâmî mesele özelinde incelenmiştir. Her ne kadar akaid risalesi üzerinde pek çok şerh ve haşiyeler yapılmışsa da buradaki görüşler doğrudan onun fikirlerini değil, ilgili müelliflerin düşüncelerini ortaya koyduğu için onları tam anlamıyla Ömer Neseffî ile ilişkilendirmek doğru olmasa gerektir. İşte bu noktada işbu çalışmada müellifin kelâmın önemli ve tartışmalı meselelerinden birini teşkil eden şefaât konusuna yaklaşımı ele alınmıştır. Bunun için şefaâtle ilgili olduğu kabul edilen ayetler bağlamında *et-Teysîr fi’t-tefsîr* isimli tefsirine başvurulmuştur. Ayrıca oldukça kısa bilgiler içerse de şefaât konusuna yaklaşımına dair ipuçları sunan bir kısım matbu ve yazma risalelerine de müracaat edilmiştir.

Commentary”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi=The Journal of International Social Research* 11/56 (2018), 959-976.

²¹ Yunus Öztürk, "Bir Tasnif İki Kimlik: Ömer en-Neseffî'nin Mütakellim-Sûfi Kimliği", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/ 1 (Eylül 2020), 55-74.

²² Ayşe Hümeýra Aslantürk, *Ömer en-Neseffî ve Tefsirdeki Metodu* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007); Hasan Özer, *Maveraünnehir İslam Hukukçuları Ömer Neseffî'nin el-Manzume'si ve Ebû'l-Berekat Neseffî'nin el-Musaffa'sı* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018).

²³ Bazı örnekleri için bk. Ahmed Muhammed Âmir Havâs Hindiye, *el-Ekme’lû’l-atvel li’l-İmâm en-Neseffî el-müteveffâ 537h (tahkik ve dirâse li-tefsîri’n-Neseffî el-müteveffâ 537h min evveli (el-mahtût ile’l-âyet mieteyn ve sittîn min sûreti’l-Bakara))* (Kahire: Câmiatü’l-Ezher, Doktora Tezi, 1989); Sabre el-Hüseynî Mürsî er-Rufâî, *el-Ekme’lû’l-atvel tahkik ve dirâse li tefsiri’n-Neseffî el-müteveffâ sene 537h mine’l-âyet 31 min sûreti Yûnus ile’l-âyet 82 min sûreti’l-İsrâ* (Kahire: Câmiatü’l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Semiyeye Sâbit Ahmed Mihrân, *el-Ekme’lû’l-atvel tasnifü’l-İmâmî’l-celîl Necmüddîn Ebû Hafs en-Neseffî el-müteveffâ sene 537h ibtidâen mine’l-âyet (38) min sûreti’l-Kasas ile’l-âyet (35) min sûreti’z-Zuhruf* (Kahire: Câmiatü’l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Ahmed Abdurrahmân İzze, *el-Ekme’lû’l-atvel (tahkik ve dirâse li tefsiri’n-Neseffî el-müteveffâ sene 537h) min sûreti’l-Kalem ilâ nihâyeti sûreti’n-Nâs* (Kahire: Câmiatü’l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

Ömer Neseffî'nin şefaate ilgili fikirlerine ulaşılrken bahsedildiği üzere yazdığı mezkûr tefsir eseri temel alındığı için bu konudaki görüşleri şefaate ayetleri üzerinden değerlendirilecektir. Bu noktada kimi zaman ilgili ayetlerin tefsirinde değindiği konularla bağlantısı olup da diğer eserlerinde yer verdiği bazı görüşleri de söz konusu ayetlerin yorumu altına dâhil edilecektir. Bunun dışında beslendiği ve beslediği muhtemel kaynaklara ışık tutmak, konuyu daha zengin bir hale getirmek ve bir mukayese imkânı sunmak için ayrıca selefi ve halefi olan ulemanın görüşlerine de zaman zaman atıflar yapılacaktır. Bu noktada Ömer Neseffî gibi hem kelâmcı hem müfessir kimliğine, üstelik bir otorite liyakatinde sahip olması, hem de tefsirinde işin içerisine Mu'tezile'yi dâhil etmesi ve konuya farklı zenginlikler katması itibariyle Fahreddîn er-Râzî'ye sıklıkla başvurulacaktır. Böylece daha geniş bir çerçevede şefaate konusunun adeta serencamı gözler önüne serilmiş olacaktır.

Ömer Neseffî'nin ağırlıklı olarak müfessir kimliğiyle görüş beyan ettiği şefaate konusundaki fikirlerinin daha iyi anlaşılması adına görüşlerine yer verilecek olan zevatın bir kısmı onun mensubu bulunduğu Mâtürîdî mezhebinin önde gelen ilim ehli olacaktır. Ömer Neseffî'nin çağdaşı, selefi ve halefi konumunda olan bu zevatın bir bölümü tıpkı müellif gibi müfessir ve mütekellim kimliğini haizken bir kısmı ise bunlardan sadece bir hüviyete sahiptir. Bu noktada onlardan yapılacak olan aktarımlar, bir yönüyle şefaate konusundaki Mâtürîdî anlayışın genel bir perspektifinin sunulmasına ve Ömer Neseffî'nin bu husustaki konumunun tayinine de hizmet edecektir. Burada müellifin, tefsirinin en önemli kaynağı konumunda bulunan İmâm Mâtürîdî ismini özel olarak anmak gerekmektedir.

Konunun işlenişinde, Ehl-i sünnet kimliğinde ve Mu'tezile karşıtlığında Ömer Neseffî ile birleşen Eş'arî ulemaya da atıflar yapılacaktır. Bunların ağırlıklı kısmı da yine müfessir ve mütekellim hüviyetine sahip zevat arasından seçilecektir. Şefaate gibi bütün Ehl-i sünnet fırkalarının ittifak ettiği bir konuda yapılacak olan bu referanslar, daha çok günahkâr olarak ahirete göçen müminlere de şefaatin olacağı hususundaki fikir birliğine dikkat çekecektir. Bu meyanda ilgili atıflar, Ömer Neseffî'nin konuyla ilgili yaklaşımında bir bütünün parçası konumunda bulunduğuna, ayrıca bu hususta Mu'tezile mezhebine nispet ettiği görüşte yalnız olmadığına işaret edecektir. Burada söz konusu referanslar, müellifin yer vermediği

bazı hususlara değinmesi itibariyle elbette meseleye ayrı bir zenginlik de katacaktır.

İhtilafların olduğu bir konuda farklı görüşlerin objektif bir şekilde aktarılması da önem arz ettiğinden bu noktada Ömer Neseffî'nin, şefaati inkâr ile suçladığı Mu'tezile'nin meseleye yaklaşımına ışık tutan bazı açıklamalarına da yer verilecektir. Bu meyanda Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (öl. 319/931), Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995), Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi Mu'tezilî zevata atıflarda bulunulacaktır. Ömer Neseffî'nin çatısı altında bulunduğu Ehl-i sünnet ile Mu'tezile mezhebinin konuyla ilgili farklı yaklaşımlara sahip olduğunu gösterme babından, Mu'tezile adına ismi zikredilen son iki zata başka atıflar da yapılacaktır.

Nihayet İslam düşüncesinde ismi anıldığında müfessir kimliği hatıra gelen, bu yönüyle temayüz eden bir kısım zevata da konu boyunca atıflarda bulunulacaktır. Bunlar daha çok Ömer Neseffî'nin selefi konumunda bulunan zatlar olacaktır. Böylece tefsirinde rivayetler de önemli bir yer tutan müellifin, işin bu boyutu itibariyle konuyla ilgili izahlarında hangi kaynaklardan beslenmiş olabileceğine yönelik zihinlerde bir ipucu oluşturulmuş olacaktır. Elbette bu ifade, çalışma boyunca yer verilen kaynakların müellifin referans sahasını teşkil ettiği gibi bir iddiayı tazammun etmemektedir.

Ömer Neseffî'nin şefaât konusunda ortaya koyduğu görüşlerin yerini belirleme, çoğu kez onları teyit etme, kimi zaman zenginleştirme, kimi zaman aksi fikirleri bildirme amacına hizmet eden bu atıflar, müellifin Ehl-i sünnetin şefaât yaklaşımını güçlendirmek için çaba harcadığını göstermektedir. İşte bu makale de onun işbu gayretlerini izhar etme ve bağlı bulunduğu düşünce doğrultusunda öncesiyle sonrası arasında bir köprü vazifesi görme konumuna ışık tutmaya çalışacaktır.

1. Ömer Neseffî'nin Şefaât Anlayışı

İsmi, daha çok kaleme aldığı akaid risalesi ile duyuran Ömer Neseffî, bu eseriyle bir kelâmcı hüviyetini izhar etse de ardında bu alandaki fikirlerini genişçe ortaya koyduğu bir kelâm eseri bırakmamıştır. Bu manada onun itikadî görüşlerini daha çok yazdığı ilgili tefsir eseri üzerinden takip etmek gerekmektedir. İşte bu yüzden bu çalışmada da müellifin şefaate dair

düşünceleri ağırlıklı olarak *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eserinden hareketle ortaya konulacak, ilgili başlıklar da buna uygun şekilde tespit edilecektir. Bu anlamda önce onun şefaate ilgili yaptığı tanımlar ve kelimenin kökenine dair getirdiği açıklamalar ortaya konulacaktır. Daha sonra nüzûl sırası gözetilerek önce şefaati mutlak anlamda reddeden; ikinci olarak da ona şartlı olarak izin veren ayetler hakkındaki yorumlarına yer verilecektir. Nihayet sonuç kısmıyla da makale sona erdirilecektir.

1.1. Şefaah Kavramının Mahiyeti

Ömer Neseîî, Kur'an'da geçen ilk şefaah kelimesinin (el-Bakara 2/48) tefsirinde onun etimolojisine dair bilgi vermektedir. Buna göre şefaah, şefî` veya şâî` kelimelerinin mastarıdır. Şâî` başkasının ihtiyacının giderilmesini talep eden kimse anlamına gelmektedir. Bu kelime de aracı olmak anlamındaki “şefea” fiilinden türemiştir. Bu kimsenin şâî` diye isimlendirilmesi; kendisini, kimin isteğinin karşılanmasını istiyorsa onun bu talebinin gerçekleşmesi hususunda zatını aracı kılmasından ötürüdür.²⁴ Müellif, fıkıh sözlüğü mahiyetinde kaleme aldığı eserinde de şefaah kelimesini tanımlarken benzer bir ifade kullanmaktadır. Buna göre şefaah; kişinin zatını, kendisinden aracılık isteyen kimsenin ihtiyacının karşılanması hususunda aracı kılmasıdır.²⁵

Müellif, şefaah kelimesinin izahında şef` ve şüf`a kavramıyla da bağlantı kurmaktadır. Sözlükte “tek” kelimesinin zıddı, yani “çift” anlamında kullanıldığını belirttiği şef` kavramı²⁶ dışında şüf`a kelimesinin de başkasının mülkünü kendi mülküne ekleme anlamına geldiğini belirtmekte ve onun şefaah kelimesiyle aynı anlam çerçevesinde kullanıldığını dikkat çekmektedir.²⁷ Tefsirinin bir başka bölümünde yaptığı bir diğer açıklamada ise bu kez şefaati kendisinden şefaah umulan varlıktan ihtiyacın karşılanması hususunda kişinin zatını, başka kişinin

²⁴ Ebû Hafîs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseîî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Magribî (İstanbul; Beyrut: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019), 2/162.

²⁵ Ebû Hafîs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseîî, *Tilbetü't-talebe*, thk. Halid Abdurrahmân el-Ak (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1431/2010), 253.

²⁶ Ömer Neseîî, *Tilbetü't-talebe*, 253. Müellif, tefsirinde de Fecr suresi 3. ayetinde yer alan şef` kelimesine dair ortaya atılan görüşlere yer verirken, bunların arasında onun sayıların içerisindeki çift rakamı anlamına geldiği yönündeki bir rivayeti de nakleder. Bk. Ömer Neseîî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 15/331.

²⁷ Ömer Neseîî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/162.

nefsine eklemesi anlamına geldiğini belirtir. Yine bu noktada şüf'anın da, bir mülke başka bir mülkün katılması nedeniyle bu şekilde isimlendirildiğini kaydeder.²⁸

Şefaât kavramının tek anlamındaki “vetr” kelimesinin mukabili olup “çift” manasında kullanılan şef' kelimesinden türediğini söyleyen Kâdî Abdülcebbâr da burada ihtiyaç sahibinin, şefaât eden kişi ile birlikte adeta bir çift oluşturmasının göz önüne alındığını belirtir. İstilahî bağlamda ise onun; kişinin başka birine fayda sağlaması ya da ondan zararı gidermesi manasına geldiğini söyler. Bunun için şâfi' (şefaât eden), meşfû' leh (kendisi için şefaât istenen), meşfû' fih (şefaate konu günah) ve meşfû' ileyh (kendisinden şefaât talep edilen) gibi unsurlara ihtiyaç olduğunu belirtir.²⁹ Râgıb el-İsfahânî de (öl. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) şef' kavramına, bir şeyi benzerine eklemek şeklinde anlam verdikten sonra şefaât kelimesinin daha çok mertebeye üstün olanın kendisinden aşağıda olan bir kişiyle bir araya gelmesi anlamında kullanıldığını belirtir.³⁰ Bütün bu açıklamalardan, şefaât kavramının kendisinden türediği şef'/çift kelimesinin çağrıştırdığı üzere iki kişinin bir araya gelmesi veya birleşmesi manası üzerinde ittifak ettiği, istilah anlamının da bu çerçevede oluştuğu anlaşılmaktadır.

1.2. Şefaât Ayetlerine Dönük Yorumları

1.2.1. Mutlak Anlamda Şefaati Reddeden Ayetlere Dair Yorumları

Müddessir 74/48

Ömer Neseî, “Artık onlara, şefaâtçilerin şefaati fayda vermez.”³¹ mealindeki ayetin tefsirinde bu kelâmın şefaât hakkının müminlere verileceği yönünde bir kanıt içerdiğini söyler.³² Burada şefaati mutlak şekilde reddeden bir yapıya sahip olan mezkûr ayeti doğrudan

²⁸ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 5/134.

²⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 688. İlgili dört kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açıdan Kur'ân ve Şefaât* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2008), 53-54.

³⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Dârü'ş-Şamiyye, 4. Basım, 1430/2009), 456-457.

³¹ el-Müddessir 74/48.

³² Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 15/106.

müminlere şefaatin bir kanıtı haline getirir. Bunu da ayette reddedilen şefaatin kâfirler hakkında olması ile delillendirir, ancak istidlal veçhesi hakkında hususi bir açıklamada bulunmaz. Müellif, bu konudaki hükmünü ayrıca “Ümmetinden yalnız bir kişinin şefaati ile, Rebâa ve Mudar kabilelerinden daha çok kişiler cennete girer”³³ hadisi üzerinden de teyit etmeye çalışır.³⁴

Nesefî'nin tefsirindeki en önemli kaynaklarından olan İmam Mâtürîdî de (öl. 333/944), işbu ilahî kelâmın tefsirinde Allah'ın iznine bağlı olarak gerçekleşeceği bildirilen ayetlerden hareketle burada şefaatin nefyinin mutlak anlamda onun reddi anlamına gelmediğini söyler. Buna bağlı olarak da bazı kimselerden nefyedilen şefaatin diğer bazı kişiler için gerçekleşeceğini kaydeder.³⁵ Burada Ömer Nesefî'nin şefaati mutlak anlamda reddeden ilgili ayetten müminlere şafaat edileceği yönünde kanıt çıkartan tavrının bir benzerini İmâm Mâtürîdî gibi Nureddîn es-Sâbûnî'de (öl. 580/1144) de görmek mümkündür. Bu manada o, müminlere şafaat olmayacak olsa, mezkûr ayette reddedilen şefaatin kâfirlere tahsis edilmesinin bir anlamı olamayacağını söyler.³⁶ Yine Ebû'l-Berekât en-Nesefî de (öl. 710/1310) aynı ayetin tefsirinde bu ilahî kelâmın müminlere şafaat edileceği yönünde bir delil barındırdığını savunduktan sonra aynı hadise yer vererek bu görüşünü teyit etmeye çalışır.³⁷ Ömer Nesefî'nin akaid risalesinin en önemli şârihi Sa'düddîn et-Teftâzânî de (öl. 792/1390), mezkûr ayetin üslubundan, şefaatin aslının olduğuna dönük bir hüküm çıkarır.³⁸

³³ Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, nşr. Bekri Hayyanî-Saffet Sakka (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985), 12/67 (No. 34609).

³⁴ Ömer Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 15/106.

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 15/273.

³⁶ Ebû Muhammed Nûreddin es-Sâbûnî, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usulî'd-din*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1969), 145.

³⁷ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Tefsirü'n-Nesefî=Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 3/568.

³⁸ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyatü'l-Ezheriyye, 1408/1998), 75.

A`râf 7/53

Ömer Neseffî, A`râf sûresinde yer alan “*Kitap'ın haber verdiği sonuçtan başka bir şey mi bekliyorlar? Sonuç gelip çattığı gün, önceleri onu unutmuş olanlar, ‘Rabbimizin peygamberleri şüphesiz bize gerçeği getirmişti, şimdi bize şefaât etsin yahut geriye çevrilsek de işlediklerimizin başka türlüünü işlese’ derler.*”³⁹ ayetinin tefsirinde yer verdiği bir rivayet üzerinden müşriklerin, taptıkları ve aracılık umdukları varlıklardan beklentilerinin boşa çıkacağını söyler.⁴⁰ Aynı ayetin tefsirini yaptığı bölümde Fahreddîn er-Râzî ise (öl. 606/1210), azabın içerisine düşen müşriklerin bundan kurtulmayı mümkün hale getirecek iki yoldan birinin bir şefaâtçi bulmaktan geçtiğini düşüneceklerini söyler. Ancak buna karşılık dünyada taptıkları putlarının böyle bir şefaatte bulunamayacağını, bu yüzden müşriklerin bu batıl inançlarından bir fayda göremeyeceklerini kaydeder.⁴¹

Kelâmcı ve müfessir Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286) ile Ebussuûd Efendi ise (öl. 982/1574), ilgili ayetin tefsirinde, şefaât aracılığıyla azabın geri çevrilmesi veya dünyaya dönme beklentisine girecek olan müşriklerin umutlarının boşa çıkacağını ve o putlarının kendilerine şefaâtçi olamayacağını farkına varacaklarını söyler.⁴² 17. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden İsmâil Konevî ise (öl. 1195/1781), buradaki şefaatin müşriklerin kıyamet gününde içine düşecekleri azaptan kurtulmaya dönük aracılık umudu olarak ele alınmasının daha doğru olduğunu savunur.⁴³ Bu meselede Neseffî'nin müşriklerin şefaât beklentisini, üzerlerindeki azabın kalkması noktasına teksif ettiği dikkat çekmektedir.

³⁹ el-A`râf 7/53.

⁴⁰ Ömer Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 6/363.

⁴¹ Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1981), 14/101.

⁴² Ebû Saîd Nâsirüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, haz. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı (Beirut: Dârü l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/15; Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-suûd=İrşâd-ı akl-ı selîm ilâ mezâye'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Beirut: Dârü l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/232.

⁴³ Ebü'l-Müfeddâ İsmâdüddîn İsmâil b. Muhammed b. Mustafa Konevî İsmâil Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, tsh. Abdullâh Muhammed Mahmûd Ömer (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 8/397.

Yâsîn 36/23

Ömer Neseî, Yâsîn sûresinde yer alan “O’nu bırakıp da tanrılar edinir miyim? Eğer Rahmân olan Allah bana bir zarar vermek isterse, o tanrıların şefaati bana fayda vermez, beni kurtaramazlar.”⁴⁴ ayetinin tefsirinde de oldukça kısa bir açıklama yapar. Buradaki “tanrılar/ilahlar” ifadesinden kastın putlar olduğunu söyler. Burada ilgili ifade biçiminden hareketle putperest müşriklerin, taptıkları putların, kendilerini Allah’tan koruyamayacakları hususuna dönük bir mananın anlaşıldığını kaydeder.⁴⁵

Fahreddîn er-Râzî de mezkûr ayetin tefsirinde bir şahsın bir kişiyi başka bir varlığın vereceği zarardan korumak için yapacağı ilk en güzel işin onun adına şefaata olacağını söyler. Bu aracılık kabul edilirse o kişiden zarar defedilecek iken, aksi halde bu zararın o kimseye dokunacağını belirtir. Müellif, daha sonra mezkûr ayette Allah’tan başka ilahların hiçbir şefaatinin fayda vermeyeceği belirtilerek O’nun tek ma’bûd olduğu hususunun vurgulandığını kaydeder. Ne faydası ne de zararı dokunan böylesi varlıkların ibadete layık olamayacakları hususunun altını çizer.⁴⁶

Yûnus 10/18

Ömer Neseî, “Onlar, Allah’ı bırakarak, kendilerine fayda da zarar da veremeyen putlara taparlar: ‘Bunlar, Allah katında bizim şefaathilerimizdir’ derler.”⁴⁷ ayetinin tefsirinde ise, o müşriklerin şefaathçi gözüyle baktıkları varlıklardan beklentilerini, dünyevî boyuta indirgeyen bir rivayete yer verir. İlgili rivayete göre müşrikler, zaten dirilişi inkâr ettikleri için onlara burada nispet edilen şefaathçi beklentisi dünyevî geçimlerinin kolaylığı hususundadır. Müellif, bu rivayete katıldığına dönük herhangi bir ifade kullanmaz. Lakin onun bu görüşü sıradan bir rivayet (kıyle) tarzında aktarmadığına bakılacak olursa, bu düşünceye uzak durmadığını ifade etmek mümkündür.⁴⁸ Ancak bu aşamada müşriklerin şefaath beklentisine karşılık verilmeyeceğini bildiren diğer ayetlerde de aynı yorumun yapılıp bu işin dünyevî alanla sınırlandırılması gerekirken, böyle bir yol takip edilmediği ve olayın cehennem azabından

⁴⁴ Yâsîn 36/23.

⁴⁵ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 12/351.

⁴⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 26/59.

⁴⁷ Yûnus 10/18.

⁴⁸ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 8/37.

kurtulma ekseninde açıklandığı da bilinmektedir. Doğrudan müellif de ilgili şefaât ayetlerini genel itibariyle bu şekilde uhrevî boyut üzerinden izah etmektedir. O halde mezkûr yorumun ortaya çıkardığı zahiri çatışmanın bertaraf edilmesi gerekmektedir.

İşte bu noktada müellifin bir açıklaması söz konusu karışıklığı gidermektedir. Bu da onun diriliş itibariyle müşrikler hakkında yapmış olduğu bir tasniftir. Burada diriliş inancı noktasında müşrikleri gruplara ayıran müellif, onların bir kısmının bu işi inkâr ettiğini, bir kısmının bu konuda şüphe içerisinde olduğunu, bir kısmının ilahlarından şefaât beklediğini, diğer bir bölümünün ise “*rabbime döndürülmüş olsam bile muhakkak O’nun katında benim için daha güzel şeyler vardır.*”⁴⁹ diyen kimselerden teşekkül ettiğini söyler.⁵⁰ Yine bir başka yerde kâfirlerin, ilki, yaratıcıyı inkâr edenler; ikincisi, yaratıcı varlığı kabul edip, dirilişi reddedenler şeklinde ikiye ayırdıktan sonra ilk grubun pek çok delile karşın O’nun varlık ve birliğini inkâr etmesinin her ne kadar garip ise de, ilk aşamada bir yaratıcıyı kabul eden ikinci grubun sergilediği diriliş inkârcı tavrın daha ilginç olduğunu kaydeder.⁵¹ Bu ifadeleriyle o, müşriklerin arasında ikinci gruba mensup kişilerin bulunduğunu ihsas etmiş olur. Bütün bu yorumlarıyla ise o, yukarıda Yûnus sûresi 10/18. ayetinin tefsirinde yaptığı yorumun diriliş inkâr eden kimseler için geçerli olduğunu, işbu izahının, uhrevî boyut üzerinden açıkladığı şefaât yorumlarına tezat teşkil etmediğini göstermiş olur.

Öte yandan işbu rivayete Ömer Neseff’den önce meşhur müfessir Ebü’l-Hasen Ali el-Vâhidî’nin de (öl. 468/1076) yer verdiği görülür.⁵² Yine İsmâil Hakkı Bursevî de (öl. 1137/1725) aynı ayetin tefsirinde benzer şekilde önce ahireti reddettikleri için müşriklerin şefaât umutlarının dünyevî olduğunu belirtir. Ancak ardından diğer ihtimali hesaba katıp müşriklerin dirilişe inandıklarının kabulü halinde bu beklentinin uhrevî de

⁴⁹ Fussilet 41/50.

⁵⁰ Ömer Neseff, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 15/179.

⁵¹ Ömer Neseff, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 9/19.

⁵² Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-Vâhidî, *et-Tefsîrü’l-basît*, thk. İbrâhim b. Ali el-Hasen (Riyad: Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 11/149.

olabileceğini söyler.⁵³ Böylece bütün görüşlerinde hemfikir olmayan müşriklerin şefaât beklentilerinin de birbirinden farklı olabileceğine işaret etmiş olur.

Fahredden er-Râzî ise Yûnus sûresi 18. ayetini tefsir ettiği bölümde, farklı bir konuya, müşriklerin putların kendilerine şefaâtçı olacağı düşüncesine kapılmalarının muhtemel nedenlerine ışık tutar. Bununla ilgili muhtelif görüşlerin olduğunu söyleyen müellif, onları saymaya başlar. Buna göre onlar, kâinatın farklı bölgelerini yöneten felekler âleminden muayyen bir ruh olduğu düşüncesiyle onun adına bir put tayin etmişler ve ona ibadet etmişlerdir. İkinci ihtimale göre müşrikler Allah'a kulluklarını izhar hususunda ehliyeti olduğunu düşündükleri yıldızlara tapınırlarken, onların doğup battığını görünce onlar adına putlar yapmışlar ve onlara tapmaya başlamışlardır. Üçüncüsü onlar putlarının üzerine belirli bazı tılsımlar koyuyorlar, sonra bu tılsımlar üzerinden bazı beklentilere giriyorlardı. Dördüncüsü putlarını Allah katında kendilerine şefaât edeceğini zannettikleri bazı büyük insanların suretlerinde yapıyorlardı. Beşincisi onlar ilahı büyük bir nur, melekleri de başka nurlar olarak tasavvur edip, en büyük putu ilah şeklinde; diğerlerini de melekler suretinde yapıyorlardı. Altıncısı ilahın bazı yüce zatlara hulul edebileceği düşüncesi ile onlar bu yola başvuruyorlardı. Râzî, bu ihtimalleri sıraladıktan sonra *"Onlar Allah'ı bırakarak kendilerine fayda da zarar da veremeyen putlara taparlar."*⁵⁴ ayetinden hareketle bütün bu düşüncelerin batıl olduğunu ifade eder.⁵⁵

En'âm 6/51

Ömer Neseî, *"Rablerinin huzurunda toplanacaklarından korkanları Kur'an'la uyar. Onlar için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir şefaâtçı vardır."*⁵⁶ ayetinde geçen şefî kavramından hareketle de şefaât hakkında bir açıklama yapar. İlgili korkuya sahip olanların şefaâtçisi olmayacağı ifadesini; onların Allah'tan başka bir yardımcı veya günahlarını

⁵³ İsmâil Hakkı b. Mustafa el-Hanefî el-Halvetî el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, tsh. Abdullatif Hasan Abdurrahmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439-40/2018), 4/28.

⁵⁴ Yûnus 10/18.

⁵⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 17/63.

⁵⁶ el-En'âm 6/51.

bağışlayıcısı bulunmayacağı şeklinde yorumlar.⁵⁷ Müellif, En`âm sûresi 6/90. ayette geçen şefî` kelimesini de günahlarının bağışlanmasını sağlayacak bir aracı olarak tefsir eder.⁵⁸ Daha sonra getirdiği bir açıklamada şefaât edecek kişilerin bunu ancak Allah'ın izniyle gerçekleştireceklerini dile getirir. Öte yandan konuyla ilgili aktarılan bir rivayete yer verip şefaâtçisi olmayacak kişilerin kâfirler olduğunu ilave eder.⁵⁹

En`âm 6/94

Müellif, “Allah’ın size göre ortağı olduklarını iddia ederek yardımlarına, şefaâtlerine güvendiğiniz ortakları yanınızda görmüyoruz.”⁶⁰ ayetinin tefsirinde de kendisinden şefaât umulan kişilerden bir grubun Allah’a ortak koşulan putlar olduğunu ifade eder. Ardından ayetin devamında geçen ifadelerden hareketle onların bu şefaâtçi olacaklarını umdukları kimseler hususunda hüsrana uğrayacaklarını kaydeder.⁶¹

Kaleme aldığı rivayet tefsiriyle pek çok müfessirin kaynağı haline gelen İbn Ebû Hâtîm er-Râzî de (öl. 327/938), bir müşrikin Lât ve Uzzâ'nın kendisine şefaât edeceği yönündeki sözlerini ilgili ayetin nüzûl sebebi olarak gösterdikten sonra bir açıklama yapar. Müşriklerin o putlara, Allah katında kendilerine şefaâtçi olmaları için ibadet ettiklerini söyler. Onların Allah’a ortak koştukları bu putlar üzerinden şefaât beklемelerinin yanlışlığına işaret eder.⁶² Rivayet ve dirayet tefsirinin güçlü temsilcilerinden olan Ebü'l-Hasen el-Maverdî ise (öl. 450/1058), aktardığı rivayetlerden hareketle burada müşriklerin kendisinden şefaât beklentisi içerisine girdikleri varlıkların putların yanı sıra melekler de olabileceğini ifade eder.⁶³ Ömer Neseffî'nin çokça istifade ettiği müfessirlerden biri olan Abdülkerîm el-Kuşeyrî ise (öl. 465/1072) mezkûr ayetin tefsirinde

⁵⁷ Ömer Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 6/77.

⁵⁸ Ömer Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 6/112.

⁵⁹ Ömer Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 6/77.

⁶⁰ el-En`âm 6/94.

⁶¹ Ömer Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 6/155.

⁶² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrû'l-Kur`âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 4/1350.

⁶³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/145.

Allah'ın müşriklere, şefaathçiler üzerinden Kendisine bir muhatap bulamayacaklarını bildirdiğini ifade eder.⁶⁴

Zümer 39/43-44

Nesefî, Zümer sûresindeki “Yoksa Allah’tan başka şefaathçiler mi edindiler? De ki: ‘Onlar bir şeye sahip olmadıkları, akıl da edemedikleri halde mi şefaath edecekler?’ De ki: ‘Şefaath tümüyle Allah’a aittir. Göklerin ve yerin hükümranlığı O’nundur. Sonra O’na döneceksiniz.”⁶⁵ ayetlerinin izahında da konuyu birbiriyle bağlantılı şekilde açıklar. Düşünüp Allah’ın birliğine ulaşan kişilerin O’na putları ortak koşmayacaklarını, bu yolu takip etmeyip putları kendilerine şefaathçi addeden kimselerin ise yanlışa düşeceklerini söyler. Bir şeye malik olmayan, akletmeyen ve işitmeyen varlıkların şefaath edemeyeceğini kaydeder. Aynı sûrenin 44. ayetinin tefsirinde ise şefaathin yerin ve göğün sahibi olan Allah’a ait olduğunu, O’ndan izinsiz kimsenin bu hakkı kullanamayacağını belirtir. Bu noktada Allah’a şirk koşanların böyle bir haktan istifade edemeyeceklerini söyler.⁶⁶ Zuhuruf sûresi 43/86. ayetinin izahında da kişinin şefaath edilme hakkına sahip olabilmesi için kelime-i tevhidi kabul etmesi gerektiğini belirterek aynı hususu teyit eder.⁶⁷

Nesefî, yine Nebe’ sûresi, 78/37. ayetinde beyan buyurulan ve hesap günü hiç kimsenin konuşmaya yetkili olmadığını bildiren ilahî kelâmı, şefaath ekseninde yorumlar. Bu manada hiç kimsenin bir diğereine şefaath hususunda O’nunla muhatap olmaya güç yetirmeyeceğini, sadece Hak Teâlâ’nın izin verdiklerinin farklı bir konumda bulunacağını belirtir. Hemen ardından gelen ayeti de (Nebe 78/38) bu doğrultuda yorumlayan müellif, o gün Cebrail ve meleklerin saf saf dizileceği ve sadece doğrunun konuşulacağından bahseden işbu ilahî kelâmıda yer alan doğru sözü, hak edilene yapılacak şefaath olarak aktarır. Hemen ardından o kişinin de kâfir değil, mümin olacağını belirtir.⁶⁸ Böylece şefaath için genel anlamda zikredilen Allah’ın şefaath etmesine ve edilmesine izin verdiği kimseler

⁶⁴ Ebü’l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Tefsîru’l-Kuşeyrî=Letâifü’l-İşârât*, thk. Abdülatîf Hasen Abdurrahmân (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2. Basım, 2007), 1/304.

⁶⁵ ez-Zümer 39/43-44.

⁶⁶ Ömer Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 13/47.

⁶⁷ Ömer Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 13/308.

⁶⁸ Ömer Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 15/192-193.

üzerinden bu işin gerçekleşeceği şeklindeki Ehl-i sünnet telakkisini teyit etmiş olur.

Fahreddîn er-Râzî de Zümer sûresinin ilgili ayetlerindeki şefaât ifadelerini tefsir ederken bazı izahlarda bulunur. Önce müşriklerin putlardan şefaât beklentisi içerisinde girmelerine dair gösterdikleri gerekçeye dikkat çeker. Buna göre müşrikler, kendilerine bir fayda getireceği ümidi veya zarar eristireceği endişesiyle ilah edinerek putlara tapınmadıklarını, sadece Allah katında değerli oldukları ve şefaât edecekleri düşüncesiyle onları temsilen yaptıkları suretlere ibadet ettiklerini söylemektedirler. Bu noktada Allah'ın onların bu iddialarına cevap mahiyetinde zikrettiği mezkûr ayetlere yer veren müellif, O'nun izni olmadan kimsenin şefaât edemeyeceğini söyler. Burada gerçek anlamda şefî' olanın Allah olduğunu ilave eder.⁶⁹ Ömer Neseî de bir vesileyle İmam Kuşeyrî'ye yaptığı atıf üzerinden gerçekte en büyük şefî'nin Allah olduğunu, ancak isimlerinin tevkîfî olması nedeniyle O'nun için bu adın kullanılmadığını ifade eder.⁷⁰

Rûm 30/13

Ömer Neseî, yine Rûm sûresinde yer alan “Onların, Allah’a koştukları ortaklardan kendileri için şefaâtçiler de olmayacaktır. Artık onlar ortak koştukları şeyleri de inkâr ederler.”⁷¹ ayetinin tefsirinde de müşriklerin Allah’a ortak koşarak tapındıkları ve O'na karşı kendilerine şefaâtçi olacaklarını umdukları putların böyle bir hakkı bulunmadığını ifade eder. Putlardan umdukları şefaatin gerçekleşmeyeceğini görünce onlardan teberrî edeceklerini de ilave eder.⁷²

Arap dil âlimi ve müfessir Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî de (öl. 427/1035) ilgili ayetin tefsirinde müşriklerin Allah katında şefaâtçi olması için kendisine taptıkları putlardan o gün teberrî edeceklerini söyler.⁷³ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de (öl. 597/1201) aynı şekilde işbu ayeti müşriklerin

⁶⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 26/285.

⁷⁰ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/163. Kuşeyrî'nin ilgili ifadeleri için bk. Kuşeyrî, *Tefsîru'l-Kuşeyrî*, 1/44.

⁷¹ er-Rûm 30/13.

⁷² Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 12/17.

⁷³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâbü'rî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân=Tefsîru's-Sa'lebî*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 7/296.

kendilerine ibadet ettikleri ve kıyamet günü şefaata bekledikleri putlarından teberrî edecekleri şeklinde yorumlar.⁷⁴

Bakara 2/48

“Kimsenin kimseden faydalanamayacağı, kimseden bir şefaata kabul edilmeyeceği, kimseden bir fidye alınmayacağı ve yardım görülmeceği günden korunun.”⁷⁵ ayetinin tefsirinde ilgili ilahî kelâmdan hareketle kafirlere bir şefaata olmadığını açıklayan Neseî, bu hükmünü başka ayetler ile de teyit etmeye çalışır. Bu anlamda kıyamet günü zalimlerin dostu ve şefaatchisi olmayacağı,⁷⁶ cehennemde onların artık şefaatchi ve dostlarının bulunmayacağı⁷⁷ mealindeki ayetlere atıfta bulunur.⁷⁸ İbn Ebû Hatim er-Râzî ise, ilgili ayetin tefsirinde kendisine hiçbir şefaata edicinin şefaatinin fayda vermeyeceği kişiyi kâfir olarak tahdit eder.⁷⁹

Ömer Neseî, kâfirlerin şefaata talep etmek amacıyla dillerinden dökülen ilgili ifadeleri, müminlere şefaata sahiplerinin şefaati ve sadıkların yardımı dokunduğu zaman kullandıklarını belirtir. Müellif, burada konuyu müminlere şefaatin olacağı bahsine getirip Hz. Peygamber’in, ümmetinden büyük günah sahiplerine şefaata edeceğini bildiren hadise⁸⁰ işaret eder. Ardından şefaati yalanlayanların ona nail olamayacaklarını ekler. Müellif, müminlere dönük bir şefaatin olacağını, “Onun izni olmadıkça nezdinde şefaata edecek kimmiş?”⁸¹ ayetinin mefhumundan çıkardığı bir yorum ile de teyit etmeye çalışır. Bu ilahî kelâmın, Allah’ın izin verdiği kişilerin şefaata hakkı bulunduğuna kanıt olduğunu söyler.⁸² Görüldüğü üzere mezkûr ilahî kelâm (el-Bakara 2/48), mutlak anlamda şefaati reddeden bir muhtevaya sahip olmasına rağmen, müellif, diğer

⁷⁴ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1423/2002), 1091.

⁷⁵ el-Bakara 2/48.

⁷⁶ el-Mü'min 40/18.

⁷⁷ eş-Şuarâ 26/100-101.

⁷⁸ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/162.

⁷⁹ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 1/104.

⁸⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâ es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Sünnet”, 21; Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Kıyamet”, 11. Teftâzânî bu hadisin meşhur hadis kategorisinde olduğunu, şefaata ile ilgili gelen hadislerin ise mana itibarıyla tevatür derecesine ulaştığını belirtir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseî*, 76.

⁸¹ el-Bakara 2/255.

⁸² Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/162.

ayet ve bir kısım hadislerden hareketle onu takyit edip müminleri şefaât edilecek kimseler arasına dâhil eder.

Öte yandan müellifin, ilgili ayetin (el-Bakara 2/48) tefsirinde kişinin dünyada düştüğü sıkıntıdan kendisine aracı olacak bir kimse ile kurtulma imkânına sahip iken ahirette bunun önünün diğer ilgili seçeneklerle (başkasının kendi yerine geçmesi, fidyeye ve yardımcı) birlikte kapatıldığına vurgu yapması da dikkat çeker.⁸³ Ancak müellif, mezkûr ayeti her ne kadar içerdiği belagat itibarıyla bu şekilde yorumluyorsa da, onun Allah'ın şefaatine izin verdiği kimselerin bu hakkı kullanacakları yönünde yaptığı açıklamalar ilgili izahı biraz sıkıntılı hale getirmektedir. Bununla birlikte muhtemelen o, bu açıklamasını ayetin mutlak manada şefaati reddetmesi üzerinden getirmiş olsa gerektir.

Bakara 2/254

Müellif, şefaatin olmayacağı vurgusunun yapıldığı ayetlerde, diğer ilahî kelâm örneklerinden istifade ile ilgili haktan yararlanma hususunda kâfir-mümin ayrımı yapmaya özen gösterir. Bunlardan biri olan *“Ey iman edenler! Kendisinde hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin bulunmadığı bir gün gelmeden önce, size verdiğimiz rızıklardan Allah yolunda harcamın. Kâfirlere gelince, onlar zalimlerdir.”*⁸⁴ mealindeki ilahî kelâmın tefsirinde yine cehennemde onların artık bir şefaâtçi ve dostlarının olmayacağı⁸⁵ ayetinden de yararlanarak, burada kafirlerin kastedildiğini söyleyip onlara dönük bir şefaatin gerçekleşmeyeceğini kaydeder. Buna karşılık, *“O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez.”*⁸⁶ ayetinin gösterdiği üzere müminlere yönelik şefaatin ise vuku bulacağına dikkat çeker.⁸⁷

Müellif, ilgili ayette (el-Bakara 2/254) bahsedilen günden şayet, kimilerinin iddia ettiği gibi ölüm günü murat edilmişse, bu ikazın hem mümin hem de kâfir için geçerli olacağını kaydeder. Ancak muhtemelen kendisinin de katıldığı üzere burada ahiret günü maksut olduğunda bu şefaatin mümin değil, kâfirler için geçerli olmayacağını yineler. Öte

⁸³ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/163.

⁸⁴ el-Bakara 2/254.

⁸⁵ eş-Şuarâ 26/100-101.

⁸⁶ Tâ-hâ 20/109.

⁸⁷ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/323.

yandan müellif, aynı ayetin sonunda kâfirlerin, zalimler topluluğu olduğu yönündeki (el-Bakara 2/254) ifadenin tefsirinde de şefaatin geçerli olmayacağı kişilerin inkârcılar olduğunu teyit eder. Kendi nefislerine zarar veren bu kimselere bir dostun dostluğu yahut bir aracının aracılığının fayda vermeyeceğini belirtir.⁸⁸ Meşhur müfessir Ebü's-Senâ Şehabeddîn el-ALûsî de (öl. 1270/1854) ilgili günden kıyamet gününün murat edildiğini belirterek, ayette şefaate dâhil nefyedilen işlerin gerçekleşmesi için Allah'ın iznine ihtiyaç olduğunu kaydeder.⁸⁹ Böylece o da Ömer Neseî gibi bu ayetin müminlere dönük şefaate engel olmadığını ihsas etmiş olur.

1.2.2. Şefaate Şartlı Şekilde İzin Veren Ayetlere Dair Yorumları

Meryem 19/87

Ömer Neseî, "*Rahmân'ın katında söz almış olanlardan başkaları şefaate hakkına sahip olmayacaklardır.*"⁹⁰ ayetinin tefsirinde kimlerin şefaate edeceğine dönük açıklamalar getirir. Buna göre daha önce yaptığı salih amellerle şefaate mertebesine yükselip şefaate hususunda ahit alan kimseler bu hakka sahip olacaklardır. Bunun dışında mahşer ehlinin hiç kimse şefaate yoluyla bir başkasına fayda sağlayamayacaktır. Müellif, mezkûr ayeti bu şekilde tefsir ettikten sonra bu ilahî kelâmın Allah katında bu ahde sahip olanlara şefaate edileceği şeklinde de yorumlanabileceğini söyler. Peşi sıra bu durumda sadece müminlere şefaate edileceğini ilave eder. Burada bahsi geçen ahdin ne olduğuna dair iman, taat, namaz ve zikir gibi görüşlerin ileri sürüldüğünü belirten müellif, gerçekte bu kelimenin ilgili bütün anlamları tümüyle içerdiğini kaydeder.⁹¹

Aynı ayetin (Meryem 19/87) tefsirini yapan Fahreddîn er-Râzî de onun ilk bölümünde yer alan "şefaate malik olamayacaklar" ifadesinin; "onlar şefaate edemeyecekler" şeklinde de "onlara şefaate edilemeyecek" şeklinde de yorumlanabileceğini söyler. Burada kimi zevatın kâfirlerin, müminlerin yaptığı gibi başkasına şefaate edemeyeceği; kimi ilim ehlinin

⁸⁸ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/324.

⁸⁹ Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/4.

⁹⁰ Meryem 19/87.

⁹¹ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 10/242.

ise başkaları bu kâfirler için şefaât edemeyeceği anlamının kastedildiği fikrini savunduklarını belirtir. O, bu son görüşün daha doğru olduğunu düşünür. Bunu, diğer görüşün, açık olan bir hususun beyanı gibi bir konumda olması ile izah eder. Bu aşamada daha doğru olduğunu savunduğu görüş üzerinden ayetin, günahkâr müminlere şefaât edilebileceğine dönük bir kanıt olarak kullanılabileceğini söyler. Zira ayetin devamında “*Rahmân’ın katında söz almış olanlardan başka*” ifadesinin geçtiğini belirtir. Bu durumda sadece Rablerinden tevhid ve nübüvvet hususunda ahit alanlar şefaate nail olurlar anlamı ortaya çıkar. Buna göre günah sahibi müminler de bu ahdin içerisine girdiklerinden onlara da şefaât edilecektir.⁹² İbnü’l-Cevzî de mezkûr ayetin tefsirinde buradan hem şefaât etme hem de şefaât edilmeye dönük bir ret manasının anlaşılabilirliğini söyler. Ardından “söz alma” ifadesi ile Allah’a iman edip O’nu birleme manasının kastedildiğini ilave eder.⁹³

Neseî’î, ilgili ayete dönük tefsirini yaptıktan sonra bir hadise yer vererek bir manada onun kendi izahını teyit ettiğini ihsas eder. İbn Mes’ûd’dan aktarılan rivayete göre Hz. Peygamber, sabah akşam Allah’ın varlığı, birliği, Hz. Muhammed’in O’nun kulu ve resulü olduğuna şehadet edip ahit veren, bunun karşılığında Allah’ın rahmetine sığınarak kendisini o ahit üzere bırakması hususunda O’ndan bir söz vermesini isteyen kimseye dönük olarak Cenab-ı Hakk bu ahdi mühürler ve onu arşın altına koyar. Kıyamet vakti bir münadinin “Allah’ın ahdi altında olanlar nerede” şeklindeki bir nidası üzerine de o kimseler cennete girerler.⁹⁴ Böylece Neseî’î, meşhur hadis hafızı Hâkim en-Nisâbü’rî’nin (öl. 405/1014) sahih isnada sahip olduğunu söylediği bu hadis ile⁹⁵, büyük günah sahibinin şefaate nail olacağı görüşünü teyit etmiş olmaktadır.⁹⁶

Müfessir Ebû İshâk es-Sa’lebî de aynı ayetin tefsirinde başka bir açıklama yapmadan ilgili hadise yer vererek benzer bir bakış açısına sahip

⁹² Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 21/253-254.

⁹³ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 897.

⁹⁴ Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Seleî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1404/1983), 9/209 (No. 8918); Ebü Abdullâh İbnü’l-Beyyî’ Muhammed Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 3. Basım, 1422/2002), 2/409.

⁹⁵ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, 2/409.

⁹⁶ Ömer Neseî’î, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 10/243.

olduğunu göstermektedir.⁹⁷ Meşhur müfessir ve muhaddis Ebû Abdullâh Muhammed el-Kurtubî de (öl. 671/1273) bu hadisi aynı ayetin tefsirinde müminlere şefaata edileceği hükmüne dönük bir kanıt olarak kullanmaktadır.⁹⁸

Tâ-hâ 20/109

Ömer Neseî, “*O gün Rahmân’ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez.*”⁹⁹ ayetinin tefsirinde de kimler için şefaatte bulunulabileceğine dönük izahlar getirir. Buna göre şefaata edilecek kişiye bu işin fayda verebilmesi için o şefaata eden kimseye Allah’ın izin vermesi ve bunun sadece şefaata edilmeye elverişli şahıslara dönük olması gerekir. Yani bu şefaata hakkının kâfirler için değil, sadece müminler için kullanılması gerekir. O, bu açıklamayı takiben ilgili ilahî kelâmın, ayete’l-kürsîde zikredilen şefaata ile aynı doğrultuda ele alınması gerektiğini ilave eder. Müellif, bu açıklamasından sonra konuya dair yapılan başka birtakım değerlendirmelere daha yer verir. Bunlardan biri yukarıdaki yorumuna uygunluk arz etmektedir. Buna göre bir kişinin şefaata edilmeye layık olması için onun, Allah’ın dünyada razı olacağı sözü, yani kelime-i şehadeti ona itikat ederek söylemesi gerekir. Müellifin bu konuda aktardığı diğer bir görüşe göre ise ilgili ayet, kendilerine şefaata etmesi için meleklerle ibadet eden kimseleri reddetmek için inmiştir.¹⁰⁰

Aynı ayetin (Tâ-hâ 20/109) tefsirini yapan Fahreddîn er-Râzî ise önce Zemahşerî’ye atıfla birtakım irap kaidelerinden bahsettikten sonra bu ilahî kelâmın “şefaata etmesine izin verilen” şeklinde de “şefaata edilmesine izin verilen” şeklinde de yorumlanabileceğini belirtir. İkinci yorumun daha doğru olduğunu savunur. Ardından ayeti yorumlamaya başlar. Önce büyük bir derece olan şefaata hakkının elde edilmesi için Allah’ın izin verdiği kimselerden olunması gerektiğini söyler. Sonra da meseleye Mu’tezile’yi dâhil edip onların görüşünü aktarır. Buna göre Allah, fasık kimseden razı olmadığı için, Hz. Peygamber’in ona şefaata

⁹⁷ Ebû İshâk es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 6/231.

⁹⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 13/518.

⁹⁹ Tâ-hâ 20/109.

¹⁰⁰ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 10/344.

etmemesi gerekir. Çünkü bu ayet, şefaât edilecek kimsenin Allah'ın razı olduğu kişilerden olmasının şart olduğuna delalet etmektedir.¹⁰¹

Râzî'nin burada Mu'tezile'ye nispet ettiği mezkûr görüşün bir yansımasını Kâdî Abdülcebbar'da görmek mümkündür. Günahına tevbe etmeden ölen fasık bir kimseye şefaât edilmesinin başkasının çocuğunu öldüren kişi için aracılık yapılmasına benzediğini düşünen Kâdî, bu ikinci durumun çirkinliğinden hareketle ilkinin de çirkin olacağını savunur. Hak etmeyene ödülün kötü/çirkin olduğu düşüncesini şefaât anlayışına dayanak yapan müellif, ayrıca ilgili deliller cezanın devamını öngörüyorken burada fasıkın cehennemden çıkmasını sağlayacak şefaatin doğru olamayacağını söyler. Bu manada kendi görüşünü desteklemek için şefaati mutlak manada reddeden ayetlere atıf yaptığı gibi, "*Onlar Allah'ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaât edemezler.*"¹⁰² ilahî kelâmında olduğu üzere ona şartlı şekilde izin veren bir ayete de atıf yapar. Bu sonuncu ayet üzerinden Allah'ın fasık kimselerden razı olmadığını, dolayısıyla onlar adına şefaatin gerçekleşmeyeceğini vurgulamış olur.¹⁰³

Râzî, Mu'tezile'nin görüşünü aktardıktan sonra onu eleştirmeye başlar. Ona göre işbu ayet (Tâ-hâ 20/109), Mu'tezile'nin savunduğunun aksine fasıklar hakkında şefaatin geçerli olduğuna delalet etmektedir. Zira mezkûr ayetin sonunda yer alan "*sözünden hoşnut olduğu*" ifadesine bakıldığında burada ilgili kişinin sözlerinden herhangi birine Allah'ın razı olmasının tek başına yeterli olduğu anlaşılır. Fasık kişinin ağzından dökülüp de Allah'ın hoşnut olduğu söz ise kelime-i şehadettir. O halde onun için şefaât söz konusudur.¹⁰⁴

Bu noktada ilgili açıklamasına bir itiraz getirilebileceğinin farkında olan Râzî, onu da aktarıp cevaplandırır. Buna göre ayetteki şefaât istisnası; ilki izin, diğeri razı olunan söz olmak üzere iki şart üzerinden ortaya konulmuştur. O halde burada şartların sadece birisi (razı olunan söz)

¹⁰¹ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 22/118-119.

¹⁰² el-Enbiyâ 21/28.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 688-689.

¹⁰⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 22/119. İlgili ayetin, şefaât etmesine yahut edilmesine izin verilen şekilde iki anlamda da yorumlanabileceğine dair Zemahşerî'nin ifadesi için bk. Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Halil Me'mun Şeyha (Beyrut: Dârü'l-Marife, 3. Basım, 1430/2009), 75-76.

gerçekleşmişken sanki ikisi de yerine gelmişçesine şefaata hakkının doğduğunu söylemek doğru değildir. İtirazı bu şekilde aktaran müellif, ona başka bir şefaata ayeti üzerinden cevap verir. Bu noktada sadece razı olunan sözün şefaata için yeterli olduğunu belirten müellif, bu hükmüne “Onlar Allah’ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaata edemezler.”¹⁰⁵ ayetini referans gösterir. İşbu ayette sadece hoşnut olunma ile yetinilmesinden onun bulunduğu yerde şefaata için iznin de bulunduğu delalet olduğunu belirtir. Bu aşamada iki ayet (Tâ-hâ 20/109 ve mezkûr son ayet) birlikte düşünüldüğünde onların zahirinden “razı olunan sözün” olduğu yerde şefaate de iznin bulunduğu anlaşıldığını kaydeder.¹⁰⁶ Dolayısıyla ilk ayette (Tâ-hâ 20/109) diğer şartın (izin) gerçekleşmediğinden hareketle onun günahkâr mümin için şefaate delil olamayacağı şeklindeki itirazın anlamını yitirdiğini ifade etmiş olur.

Sebe’ 34/23

Ömer Neseî, “Allah katında, O’nun izin verdiği kimseden başkasının şefaati yarar sağlamaz. (Şefaata için izin verilip de) kalplerinden korku giderilince birbirlerine, ‘Rabbimiz ne söyledi?’ diye sorarlar. Onlar da ‘Gerçeği’ diye cevap verirler. O, yücedir, büyüktür.”¹⁰⁷ ayetinin tefsirinde de genel yaklaşımını sürdürür. İlgili şefaata ifadesine iki şekilde anlam verilmesinin mümkün olduğunu düşünen müellif, bu çerçevede bir açıklama yapar. Buna göre mezkûr ayette şefaata ya meşfû¹ leh (kendisi için şefaata istenilen) üzerinden değerlendirilir ve bu anlamda ayete, “Allah’ın sadece müminlere şefaata edilmesine izin vereceği” şeklinde mana verilir. İkinci ihtimalde ise ayete şâfi² açısından bakılıp ona “sadece Allah’ın şefaata etmesine izin verdiği kişiler bu hakkı kullanabilir” şeklinde mana verilir. Bu durumda ise Allah, putlara şefaata izni vermeyecektir.¹⁰⁸

Neseî, ilgili ayetin (Sebe’ 34/23) tefsiri aşamasında orada geçen “kalplerinden korku giderilmesi” ifadesinin meleklerin bir niteliği olduğunu belirttikten sonra şefaata etme hakkına sahip olan kimseleri de saymaya başlar. Ayetteki ilgili edatın (men) cins için kullanılması, dolayısıyla çoğulluk bildirmesinin imkânını gerekçe göstererek hem

¹⁰⁵ el-Enbiyâ 21/28.

¹⁰⁶ Fahrreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 22/118-119.

¹⁰⁷ Sebe’ 34/23.

¹⁰⁸ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 12/251.

peygamberlerin hem de meleklerin bu hakka sahip olduğunu kaydeder.¹⁰⁹ Yine o, “*Peygamber de onlara bağışlama dileseydi, elbette Allah’ı tevbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulacaklardı.*”¹¹⁰ ayetinde yer alan bağışlanma dileğini de şefaât olarak yorumlayarak melek dışında nebilerin de bu hakka malik olduğunu savunmuş olur.¹¹¹

Müellif, “*Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni makâm-ı mahmûda ulaştırsın*”¹¹² ayetinin tefsirinde de ilgili makamı şefaât makamı olarak yorumlayarak, yine Hz. Peygamber’in şefaât edeceğine, dolayısıyla meleklerden başka kimselerin de bu hakka sahip olduğuna dikkat çekmiş olur. İbn Abbas, Hasan, Mücâhid ve Katâde’nin de bu makamı şefaât makamı olarak gördüklerine işaret eder.¹¹³ İbn Cerîr et-Taberî de (öl. 310/923) adı geçen zatların dışında başka bir kısım zevata daha isnat ederek aktardığı rivayetler üzerinden bu makamın şefaât makamı olduğunu söyler.¹¹⁴

Neseffî, “*Size yasak edilen büyük günahlardan kaçınırsanız, kusurlarınızı örter ve sizi şerefli bir yere yerleştiririz.*”¹¹⁵ ayetinin tefsirinde de bir vesileyle Hz. Peygamber’in şefaât edeceğini bildiren bir hadise yer verir. Buna göre Hz. Peygamber “Şefaâttime ümmetimden büyük günah sahipleri nail olacaktır.”¹¹⁶ buyurur. Müellif, bu konuda Hz. Ali’den aktarılan bir ifadeye de yer verir. Buna göre “Allah’ım beni Hz. Muhammed’in şefaât edeceği kimselerden kıl” diye dua eden bir kadına

¹⁰⁹ Ömer Neseffî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 12/252.

¹¹⁰ en-Nisâ 4/64.

¹¹¹ Ömer Neseffî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 5/90.

¹¹² el-İsrâ 17/79.

¹¹³ Ömer Neseffî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 9/464.

¹¹⁴ Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tefsîrü’t-Taberî=Câmiü’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dârü’l-Hicr li’t-Tibaa ve’n-Neşr, 1422/2001), 15/44-46. Örneğin İbn Abbas, mezkûr ayetin (el-İsrâ 17/79) tefsirinde, bu makâm-ı mahmûdu, öncekiler ve sonrakiler tarafından övülen Hz. Muhammed’in şefaât makamı olarak açıklar. Bk. Ebû’t-Tahir Meccüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü’l-mikbâs min tefsîri İbn Abbas* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1412/1992), 304. Yine meşhur tabiîn müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), aynı ayetin tefsirinde bu makamı “Hz. Muhammed’in şefaati” şeklinde izah eder. Bk. Ebû’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîrü’l-İmâm Mücâhid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü’n-Nîl (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989), 441.

¹¹⁵ en-Nisâ 4/31.

¹¹⁶ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 23; Tirmizî, “Kıyamet”, 12.

Hız. Ali, "Bu ifadeyi bırak. Onun yerine "Allah'ım beni kurtulanlardan eyle, de" şeklinde hitap eder. Ardından "Hz. Muhammed'in şefaati büyük günah sahipleri içindir" deyip mezkûr ayeti (en-Nisâ 4/31) okur.¹¹⁷ İmâm Mâtürîdî'nin de aynı ayetin tefsirinde ilgili hadise ve Hız. Ali'nin mezkûr sözüne yer verdiği bakılacak olursa Neseî, bu ilahî kelâmın yorumunda ondan istifade etmiş benzetmektedir.¹¹⁸

Neseî, Kur'an'da yer alan garip lafızların tefsiriyle ilgili yazdığı eserinde de Yûnus sûresinin 2. ayetinde yer alan "kadem-i sıdkın/doğruluk makamı" ifadesinden kendisine şefaathakkı tanınması itibarıyla Hız. Peygamber'in kastedilmiş olduğuna dönük bazı yorumlar olduğunu söyler.¹¹⁹ Mâtürîdî de ilgili kelimenin tefsirinde onun hangi manaya geldiğine dair zikredilen görüşleri aktarırken bunların arasında şefaate de yer verir. Bu doğrultuda "kadem" ifadesinin; şefaath, "sıdk" kelimesinin ise; vaki anlamına geldiğini belirterek burada "gerçekleşecek şefaath" manasının murat edilmiş olabileceğini söyler.¹²⁰ Buna karşılık Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eserinde ilgili ayeti yorumlarken ise mezkûr kelime kalıbından kastedilmesi muhtemel manalara dair çeşitli rivayetleri aktarırken bunların arasında şefaath yorumuna yer vermez.¹²¹

Neseî, akaid risalesinde de bir cümleyle temas ettiği şefaath meselesinde bu hakkın peygamberlere ve hayırlı kişilere ait olduğunu ifade eder.¹²² Müellif, yine mezhepler tarihiyle ilgili bir eserinde günahkâr müminin Allah'ın iradesi doğrultusunda affedilmeyip cehenneme gittiğinde ilahî rahmet veya peygamberlerin şefaathine bağılı olarak sonradan oradan

¹¹⁷ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 4/522.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/186.

¹¹⁹ Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, "Kitâbü'l-beyân an garîbî'l-Kur'ân", *Ömer Neseî ve Kitâbü'l-Beyân an Ğarîbî'l-Kur'an Adlı Eseri: Metin ve İnceleme*, haz. Huzeyfe Kocabaş (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/10.

¹²¹ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 8/10-14.

¹²² Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, "Metnü'l-Akîdeti'n-Neseîyye", *Semâniyetü mütûn fi'l-akîde ve't-tevhîd* (Amman: Müessesetü Âl-i'l-Beyt, 2013), 55.

çıkabileceğini söyler.¹²³ Böylece şefaât hakkını yine meleklerin dışında başka kimselere de teşmil etmiş olur.

Öte yandan diğer ilmî hüviyetleri yanında aynı zamanda bir hadisçi kimliğine de sahip olan müellif, bu alanda telif ettiği *es-Sebiyyât-es-Semiyât* adlı eserinde Hz. Peygamber'in makamından bahsettiği bir bölümde de onun şefaâtçi olmasıyla ilgili bazı hadislerle yer verir. Bu manada Hz. Peygamber'in "Kıyamet günü ilk şefaât edecek olan, peygamberler içerisinde en çok ümmeti bulunan benim. O günde kendisine inanmış hiç kimse olmadan gelen peygamberler olacak."¹²⁴ hadisini zikreder. Böylece başka bir vesileyle de olsa onun şefaât edecek kimselerin belki de en önemlisi olduğuna atıf yapmış olur.¹²⁵ Yine Hz. Peygamber'in ümmetine şefaati başlığı altında yer verdiği bir hadiste de onun "Her peygamberin hususî bir duası var ki, onunla ümmetiyle ilgili olarak dua etmiş ve duası kabul edilmiştir. Ben ise duamı kıyamet gününde ümmetim için erteledim, şefaât etmeye ayırdım."¹²⁶ sözlerini aktarır.¹²⁷ Yine "Ben kıyamet günü kalbinde sivrisineğin kanadı kadar iman olan kimseye şefaât edeceğim."¹²⁸ hadisini de aynı doğrultuda zikreder.¹²⁹

Ömer Neseî'nin hem tefsirinde hem de diğer eserlerinde genel anlamda şefaât hakkını meleklerin dışında diğer bazı kimselere de teşmil etme tavrının benzerini pek çok müfessir ve ilim ehlinde de görmek mümkündür. Nitekim İmam Mâtürîdî, havass diye adlandırdığı nebiler ve resuller için şefaât hakkı olduğunu belirtirken, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (öl.

¹²³ Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, *Risâle fî beyâni'l-mezâhibi'd-dâlle* (Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 03 Gedik 17584/3), 61b.

¹²⁴ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "İman", 289, 290, 291; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003), 9/8 (No. 17714).

¹²⁵ Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, "es-Seb'iyyât-es-Sem'iyyât", *Necmeddîn en-Neseî ve Hadis İlimindeki Yeri (Es-Seb'iyyât-es-Sem'iyyât İsimli Yazma Eseri Üzerinde)*, haz. Mehmet Bozkırlı (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9.

¹²⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Daavat", 1; Müslim, "İman", 340.

¹²⁷ Ömer Neseî, "es-Seb'iyyât-es-Sem'iyyât", 12.

¹²⁸ Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, 14/390 (No. 39043).

¹²⁹ Ömer Neseî, "es-Seb'iyyât-es-Sem'iyyât", 94.

324/935-36) ilgili görüşünde, Ebü'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983), Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî aynı ayetin (Sebe' 34/23) tefsirinde şefaathakkının hem peygamber hem de melekler için olduğunu söyler.¹³⁰ Ebü'l-Kâsım el-İsfahanî (öl. 535/1141) onlara ulema ve şehitlerin,¹³¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, salih kimselerin,¹³² hadis âlimi Zeynüddin el-İrâkî ise (öl. 806/1404) müminlerin şefaathakkını da ekler.¹³³

Ömer Nesefî, ilgili ayette (Sebe' 34/23) doğrudan meleklerin zikredilmesi itibariyle açıklamalarını onların şefaathakkı üzerinden sürdürür. Buna göre Allah'ın kendilerine şefaathakkı izni verdiği kelâmı gelince melekler ya bu emrin dehşeti ya da ilgili şefaathakkı kimleri kapsadığı hususunda içerisine düşecekleri karışıklıktan ötürü korkuya kapılırlar. Daha sonra bu korku onlardan giderilir.¹³⁴ Müellif, bu noktada meleklerin Allah katındaki değerine rağmen kimlere şefaathakkı edecekleri hususunda kapıldıkları korku ve tereddüde atıf ile Allah'ın emri doğrultusunda hareket eden işbu varlıkların kâfirlere şefaathakkının söz konusu olamayacağını da vurgular. Ardından bir rivayete yer vererek meleklerin bu şefaathakkılarına "Ey Rabbimiz! Senin rahmet ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tevbe eden ve senin yoluna gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru! (derler)."¹³⁵ ayeti ile işaret edildiğini belirtir. Aktardığı başka bir rivayetten hareketle de ilgili şefaathakkı hakkının putlara, şeytanlara ve cinlere değil, meleklerle verildiğini teyit eder.¹³⁶

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/222; Ebü Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâiyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005), 172-173; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/72; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 22/119; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmü'l-Kur'an*, 17/308.

¹³¹ Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-sünne İsmâil b. Muhammed b. Fazl Talhî İsfahânî et-Teymî, *el-Hicce fî beyânü'l-mahacce ve şerhi akîdeti Ehli's-sünne*, thk. Muhammed b. Rebi' b. Hâdî Umeyr Medhalî (Riyad: Dârü'r-Raye, 1411/1990), 1/233.

¹³² Nesefî, *Tefsîrü'n-Nesefî*, 3/658.

¹³³ Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin İrakî, *Tarhü't-tesrib fî şerhi't-takrîb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsü'l-Arabî, ts), 2/113.

¹³⁴ Ömer Nesefî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, 12/252.

¹³⁵ el-Mü2min 40/7.

¹³⁶ Ömer Nesefî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, 12/253.

Zuhruf 43/86

Müellif, Zuhruf sûresindeki “Allah’ı bırakıp yalvardıkları şeyler, şefaât edemezler. Ancak hakkı bilip ona şahitlik edenler bunun dışındadır.”¹³⁷ ayetinin tefsirinde ise hakkı bilip ikrar eden kişilerin şefaât edebilecekken, kâfirlerin böyle bir hakkı bulunmadığını kaydeder. Bu konuda başka bir rivayete yer vererek ilgili şefaât hakkına müminlerin sahip olacağını ifade ile meseleyi daha açık hale getirir.¹³⁸ Sa’lebî ise bu ayetin tefsirinde onun iki anlama da müsait olduğunu söyler. Bu konuda kimilerinin, Hz. Îsâ, Hz. Üzeyir ve meleklerle dua eden kimselere hakkı bilmedikleri müddetçe bu varlıklar tarafından şefaât edilemeyeceği yorumunu yaptığını ifade eder. Bazılarının ise, Hz. Îsâ, Hz. Üzeyir ve melekleri doğru şekilde bilen kişilere şefaât edileceği yorumunda bulduklarını kaydeder.¹³⁹

Necm 53/26

Neseî, “Göklerde nice melek var ki onların şefaâtları, dilediği ve hoşnut olduğu kimse için Allah’ın izin vermesi dışında, bir işe yaramaz.”¹⁴⁰ ayetinin tefsirinde de burada “melekler şefaât ederse de onların şefaâtları fayda vermez” değil, “kendilerine izin verilmediği için melekler şefaât edemezler” anlamının kastedildiğini söyler. Ancak bu izne ulaşmış olan meleklerin şefaât edeceklerini ilave eder.¹⁴¹

Zemahşerî de başka bir şefaât ayeti (el-Enbiyâ 21/28) bağlamında olsa da benzer bir açıklama yapar. Allah’ın emrettiğinden başka bir şey yapmayan, gerçekleştirdiği ve terk ettiği her işi ilahî irade doğrultusunda şekillendiren meleklerin, O’nun şefaatine razı olmadığı kimseler için şefaate cesaret edemeyeceklerini belirtir. Hemen ardından mensubu bulunduğu Mu’tezilî anlayışa uygun olarak bu şefaatin kişinin sevabının artmasına dönük olduğunu vurgular.¹⁴²

Ömer Nasuhi Bilmen de (1883-1971) ilgili ayetin tefsirinde, meleklerin bile gelişi güzel şefaât edemediği bir yerde sefih putların hiçbir şekilde

¹³⁷ ez-Zuhruf 43/86.

¹³⁸ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 13/308.

¹³⁹ Ebû İshâk es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 8/347.

¹⁴⁰ en-Necm 53/26.

¹⁴¹ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 14/162.

¹⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 677.

şefaathlerinin düşünölemeyeceğini belirtir. Bu doğrultuda meleklerin dilediği kimselere şefaath edemediklerini, bu hakkı kullanabilmeleri için şefaath edilecek kişinin Allah'a iman edip O'nu bir kabul eden ve şefaathine Cenâbı Hakk tarafından izin verilen bir kimse olması gerektiğini kaydeder. Kendilerine şefaath edecekleri ümidiyle meleklerle ibadet eden kişilerin büyük bir yanılığ içerisinde olduklarına atıf yapar.¹⁴³

Enbiyâ 21/28

Ömer Neseî, “*Onlar, Allah'ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaath edemezler.*”¹⁴⁴ ayetinin tefsirinde de şefaathin kimler için olduğuna yönelik bir açıklama getirir. Buna göre şefaath edilmeye layık olanlar, Allah'ı bir kabul eden ve bu manada O'nun rızasını kazanan kimselerdir.¹⁴⁵ Fahreddîn er-Râzî de aynı ayetin tefsirini yaptığı yerde Allah katında kendisinden razı olunan kişilere şefaath edileceğini söyler. Bu noktada Mu'tezile'nin ilgili ayeti büyük günah sahibi kişilere şefaath edilmeyeceğinin kanıtı olarak kullandığını belirten Râzî, buna gerekçe olarak da günahkârların Allah'ın razı olduğu kişilerden olamayacağına vurgu yaptıklarını belirtir.¹⁴⁶

Râzî tarafından Mu'tezile'ye nispet edilen bu görüşün ve onun kanıtı mahiyetinde ilgili ayete yer verilmesinin bir örneğini Kâdî Abdülcebâr sergiler. O, fasık kişiyi cehennemden çıkarıp cennete götüren şefaathi reddederken bazı aklî izah ve şefaathi mutlak şekilde reddeden kimi ayetlerin yanı sıra bu ilahî kelâmı (el-Enbiyâ 21/28) da zikrederek tevbe etmeden ölen büyük günah sahibi kişiye şefaath olmayacağını ileri sürer.¹⁴⁷

Râzî, Mu'tezile'nin iddiasını aktardıktan sonra ona cevap verir. Bu noktada İbn Abbas ve Dahhâk'ın “*Allah'ın hoşnut olduğu kimse*” ifadesindeki ilgili kişiyi şehadet getiren zat olarak gördüklerini ifade eder. Bu durumda ayetin, büyük günah sahibi kişiye şefaath edileceğinin en güçlü kanıtlardan biri haline geldiğini belirtir.¹⁴⁸ Gerçekten İbn Abbas'ın

¹⁴³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 7/3530.

¹⁴⁴ el-Enbiyâ 21/28.

¹⁴⁵ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 10/385.

¹⁴⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 22/160.

¹⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 688-689.

¹⁴⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 22/160.

ilgili ayete yaptığı yoruma bakıldığında onun söz konusu ifadeyi, “Allah’ın tevhidinde razı olduğu muvahhid kişi” olarak açıkladığı görülür.¹⁴⁹ Böylece Râzî, mezkûr ilahî kelâmın da delil olarak kullanıldığı ilgili itirazı, otorite bir zatın dilinden o ayette kastedilen manayı aktararak cevaplandırmış, bu yoldan ayetin onların görüşüne dayanak olamayacağını göstermiş olur.

Bu konuda Ebû Bekir el-Bâkılânî de (öl. 403/1013) mezkûr ayetin Allah’ın amelinden razı olmadığı kişiye şefaât olmayacağı şeklinde değerlendirilmesine karşı çıkar. Zaten O’nun bütün amellerine razı olduğu bir kişinin şefaate ihtiyacı olmayacağını belirtir. Burada tevhid ve tasdik gibi sonuç itibarıyla O’nun razı olduğu bir amele sahip olan fasık kişinin şefaate mazhar olacağı anlamının maksut olduğunu kaydeder. Kâfirin ise küfrü nedeniyle hiçbir itaatının değeri olmadığı için ona zaten şefaât edilemeyeceğini belirtir.¹⁵⁰

Ömer Neseffî, “O’ndan başka bir dostunuz ve şefaâtçiniz yoktur.”¹⁵¹ ayetinin tefsirinde de benzer bir yorum yapar. Buna göre kâfir olarak ölen kişiler için Allah katında şefaâtçi olmayacaktır. Müşriklerin Allah’a ortak koştukları ilahlarının kendilerini koruyacakları ve şefaât edecekleri şeklindeki fikirleri vehimden ibarettir. Müşrikler onlardan böyle bir fayda görmeyecektir.¹⁵²

Bakara 2/255

Ehl-i sünnet’in müminler için şefaatin gerçekleşeceği şeklindeki görüşlerinin en önemli kanıtlarından birini teşkil eden “O’nun izni

¹⁴⁹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîrû'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbas*, 340.

¹⁵⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî el-Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1407/1987), 423.

¹⁵¹ es-Secde 32/4.

¹⁵² Ömer Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 12/100-101. Râzî de buna benzer bir yorumu “Doğrusu sizin Rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratıp sonra arşa hükmeden, işi düzenleyen Allah’tır, izni olmadan kimse şefaât edemez.” (Yûnus 10/3) ayetinin tefsirinde yapar. Bu noktada müellif, başlangıcında yaratılıştan bahsedilen işbu ayetin devamında ahiretin mevzuu olan şefaatin konu edilmesinin nedenini soran bir sual ortaya atıp onu bazı zevata atf yaparak cevaplandırır. Buna göre ilgili ayete muhatap olan kâfirler, taptıkları putların Allah katında kendilerine şefaât edeceklerini düşünmektedirler. İşte bu ayetle onların bu fikirleri reddedilmiştir. Ya da burada kâinatı ilk yarattığında onu en güzel şekilde düzenleyen ve bunda maslahatlar gözeten Allah’ın, bu hususta hiçbir aracıya ihtiyaç duymamış olduğuna vurgu yapılmıştır. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 17/16.

*olmadıkça nezdinde şefaata edecek kimmiş?*¹⁵³ ayetini aynı anlayışla değerlendiren Ömer Neseî, onun üzerinden Mu'tezile'ye eleştiri getirir. Buna göre mezkûr ayette olumsuzluk bildirir şekilde soru edatı kullanılmıştır. Yani Allah'ın izni olmadan kimsenin kimseye şefaati söz konusu değildir. Allah ise kâfirlere şefaata edilemeyeceğini bildirmiştir. Buradan müminlere şefaata olacağı çıkarımını yapan müellif, bu ayette hiç kimseye şefaatte bulunamayacağını savunan Mu'tezile'ye ret anlamı olduğunu belirtir. Çünkü ona göre "*Allah'ın izni dışında*" ifadesi, Cenâb-ı Hak'ın bazı kimselere bu hakkı vereceğini ispat etmektedir.¹⁵⁴

Neseî'nin burada kendilerine şefaati reddettikleri şeklinde bir görüş isnat ettiği Mu'tezile'nin kendi kaynaklarına bakıldığında genel eğilimlerine ulaşmak mümkündür. Burada onların daha çok günahkârı cehennemden kurtaracak şefaati reddettikleri görülmektedir. Bu zevattan biri olan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (öl. 319/931), Haşviye'nin ve Mürcie'nin büyük günah sahibini cehennemden çıkaracak şekilde kabul ettikleri bir şefaata anlayışını Mu'tezile'nin reddettiğini, bununla birlikte küçük günah sahibine yönelik şefaati ise kabul ettiğini belirtir.¹⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr da, Hz. Peygamber'in, ümmeti için şefaata edeceği hususunda bir ihtilaf olmadığını kaydettikten sonra yaptığı bir ayırım üzerinden kendilerinin fasıkı cehennemden kurtaran şefaati reddettiklerini söyler. Bir vesile ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ise (öl. 321/933) günahı ısrar eden kişiye de şefaatin güzel olacağı görüşünü savunduğunu belirtir.¹⁵⁶ Yine Mutezilî bir çizgi üzere görüş beyan eden Sâhib b. Abbâd da (öl. 385/995) şefaati kabul ettiklerini, ancak bunun zalimlere değil, kendisinden razı olunan kişilere dönük olacağını kaydeder. Böylece günahına tevbe etmeden ölen kişiye dönük bir şefaata olmayacakken aksi durumdaki mümine şefaatin gerçekleşebileceğini ihsas etmiş olur.¹⁵⁷ Yine meşhur Mu'tezilî müfessir

¹⁵³ el-Bakara 2/255.

¹⁵⁴ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/326.

¹⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât ve meahû uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdi-Abdülhamid Kürdi (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Darü'l-Feth, 1439/2018), 402-403.

¹⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 687-688.

¹⁵⁷ Sâhib b. Abbâd Ebü'l-Kâsım İsmail b. Abbâd b. Abbas Talekânî, "*el-İbâne an mezhebi Ehli'l-adl bi-hüceci'l-Kur'ân ve'l-akl*", *Nefâisü'l-mahtûta*, thk. Muhammed Hasan Al-i Yasin, Necef: Matbaatü'l-Haydariyye, 1371/1952), 23-24.

Zemahşerî de benzer bir tavır sergiler. Bu manada Bakara suresi 2/48. ayetini, günahkâr müminlere dönük bir şefaât olmayacağına delil olarak kullanır. Ona göre burada bir fiilin terki veya işlenmesine bağlı olarak oluşan ihlalin doğurduğu zararın ödenmesi nefyedildikten sonra birilerinin birilerine şefaati de nefyedilmiştir. İlgili ifade biçiminden günahkârlara yönelik bir şefaatin olmayacağı anlaşılmaktadır.¹⁵⁸ Zemahşerî, başka bir ayetin (en-Necm 53/26) tefsirinde ise kişinin sevabının artmasına dönük bir şefaati kabul ettiğini gösteren bir ifade kullanır.¹⁵⁹

Şefaât konusunda Ehl-i sünnet kaynakları da Mu'tezile'ye birtakım görüşler isnat ederler. Bunlardan birine göre Mu'tezile'nin bir kısmı şefaati inkâr ederken; bir bölümü onu hiç günahı olmayan, bir kısmı küçük günahı bulunan, diğer bölümü ise günahına tevbe eden kişiye tahsis ederler.¹⁶⁰ Bu hususta Eş'arî'nin de günahkâr müminlere şefaât olacağını dile getirdikten sonra Hz. Peygamber'in, cennete sokmak suretiyle değil, derecelerini yükseltmek üzere ilgili kişilere şefaât edeceği yönünde (farazi) bir itiraz ortaya attığı görülür. Buradan onun da en azından bir kısım zevatını dikkate alarak Mu'tezile'nin, şefaati derecenin yükseltilmesi olarak gördüklerini ihsas ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶¹

Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî de (öl. 478/1085) bu konuda aktardığı delilleri takiben şefaatin kişinin günahlarını düşürmeyip sadece derecesini yükselteceği şeklindeki görüşün yanlışlığına dikkat çekerken, Mu'tezile'nin nasıl bir şefaât anlayışına sahip olduğunu gösterir.¹⁶² Ömer Neseffî'nin hocalarından Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de (öl. 493/1100) Mu'tezile'nin tevbe etmeden ölen kişinin ebedi cehennemde kalacağı hususunda ittifak ettiğini belirtirken onlara aynı anlayışı nispet eder.¹⁶³ Ehl-i sünnet'ten farklı olarak Mu'tezile'nin şefaati kabul etmediğini belirten Nüreddîn es-Sâbûnî ise doğrudan onların şefaati reddettiğini

¹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 75-76.

¹⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 677.

¹⁶⁰ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, 427.

¹⁶¹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. İshâk el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1393/1973), 241-242.

¹⁶² Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 395.

¹⁶³ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-Türas, 1424/2003), 135.

söylemiş olur.¹⁶⁴ Açıkçası Mu'tezile'nin genel anlamda tevbe etmeden ölen büyük günah sahibine şefaati reddetmesinden ötürü olsa gerek Ömer Neseî örneğinde olduğu üzere kimi Ehl-i sünnet uleması onlara doğrudan şefaati inkâr görüşünü nispet etmişlerdir.

Öte yandan Neseî, mezkûr ayeti (el-Bakara 2/255) daha çok müminlere yönelik şefaatin gerçekleşeceği ekseninde ele alırken, kimi zevat onu ilahî azametın vurgulanması üzerinden değerlendirir. Bunu hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet müfessirlerinde görmek mümkündür. Örneğin Zemahşerî, bu ayeti Allah'ın izin verdikleri dışında hiç kimsenin konuşmaya cesaret edememesi üzerinden O'nun büyüklüğüne yapılan bir vurgu olarak yorumlar.¹⁶⁵ Alûsî de, ayetteki ilgili soru edatının istifham-ı inkârî olduğunu belirttiikten sonra bu ilahî kelâmdan Cenâb-ı Hakk'ın büyüklüğünün (kibriyâ) murat edildiğini söyler. İnat ve mücadele içerisinde Allah'ın isteğine karşı gelecek bir kişinin olması bir tarafa, boyun eğme ve şefaât üzerinden dahi kimsenin O'na, kendi muradının dışında bir şey yaptıramayacağını kaydeder.¹⁶⁶

Ömer Neseî, mezkûr ayetin (el-Bakara 2/255) tefsirinde kimlerden şefaât beklendiğine dönük açıklamalar yaparken kâfirlerin bu noktadaki beklentilerine de işaret eder. Bu anlamda onların kıyamet gününde meleklerden veya başka birtakım kimselerden şefaât umduklarına dikkat çeker. Bu beklentilerinin karşılık bulmayacağına vurgu yapmaktan da geri durmaz. Aynı zamanda ilgili ayet bağlamında kendilerinden şefaât umulan kişilerin Allah'ın ilmine dair bir malumatları bulunmadığını da ilave eder. Buna bağlı olarak kullarının fiillerini bilen ve bu eylemlerine göre onlara mukabele edecek olan Allah'ın bu durumuna karşılık, kendilerinden şefaât umulan kişilerin bunları bilmediğinden dolayı kimlerin şefaate layık olup olmadıklarını da bilemeyeceklerini söyler. Burada onların Allah'ın izni olmadan şefaât edemeyeceklerine dikkat çekerken meleklerin ancak Allah'ın emrine göre hareket ettiğini bildiren ayete¹⁶⁷ atıf yaparak görüşünü teyit eder.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Sâbûnî, *Kitabü'l-bidâye*, 144.

¹⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 145.

¹⁶⁶ Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/9.

¹⁶⁷ el-Enbiyâ 21/27.

¹⁶⁸ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/326-327.

Sonuç

Temel İslâm ilim dallarının tümünde eser veren, Mâtürîdî ulemanın kaleme aldığı en geniş tefsirlerden birini yazan, adını ise daha çok akaid risalesiyle duyuran Ömer Neseffî, bu şöhretine rağmen kelâmî görüşleri itibariyle çok fazla incelenmemiş bir zattır. Risalesinin muhtasarlığından ötürü orada itikadî görüşlerine uzun uzadıya yer veremeyen müellif, bu alandaki düşüncelerini daha çok tefsirleri vasıtasıyla ortaya koymuştur. Onun bu meyanda görüş beyan ettiği konulardan biri de şefaât meselesi olmuştur.

Ömer Neseffî'nin şefaât hakkındaki görüşlerine, geçmiş birikime en fazla atfı yapılan ilim dallarından biri olan tefsir sahasında yer vermesi, bu konudaki özgünlüğünü tespit hususunda bir sıkıntı oluşturmaktadır. Diğer yandan meseleye dair serdettiği görüşler, elbette sahip olduğu kimliği göstermesi ve bir ilmî geleneği sürdürmesi noktasında önem arz etmektedir. İşte müellif de bu konuda Ehl-i sünnet kimliğini izhar etmiş ve bu ekolün mensuplarının sıklıkla yaptığı gibi Mu'tezile'ye muhalefet anlayışını devam ettirmiştir. Bu yaklaşım üzerinden ilgili ayetleri, günahkâr müminlere cehennemden kurtuluşu da kapsar şekilde şefaât edilecekken, kâfirlerin bundan mahrum kalacağı ekseninde tefsir etmiştir. Bu yorumlarında kimi zaman söz konusu ayetleri Ehl-i sünnet'in temel yaklaşımına uygun bir kanıt haline getirmiş, kimi zaman da aksi düşünceyi savunan Mu'tezile'nin anlayışına cevap mahiyetine büründürmüştür.

Ömer Neseffî, şefaât ile ilgili ayetleri tefsir aşamasında onu mutlak şekilde reddeden ilahî kelâm örneklerinden müminlere yönelik şefaât kanıtı çıkarttığı gibi onu ilahî rızaya mazhar olacak kimselere tahsis eden ayetlerden de kâfirlere şefaatin olmayacağı yönünde bir delil tesis edebilmiştir. Konuyla ilgili bütün ayetlerin birbiriyle irtibatlı şekilde incelenmesinin neticesinde bu sonuca ulaştığı için, onun bu yaklaşımında bir sıkıntı bulunmamaktadır. Ayrıca hadisler üzerinden zihninde belirlediği şefaât anlayışı da söz konusu ayetleri izah edildiği şekilde açıklamasında etkili olmuşa benzemektedir.

Ömer Neseffî'nin şefaât ayetlerini yorumlayışında neredeyse tüm müfessirlerde örneği görüldüğü üzere önceki ulemanın yaptığı tefsirlerin çok büyük bir payı bulunmaktadır. Ortak bir dil yakalanması, belirli bir

ilmî geleneğin aktarılması ve yaşatılması hususunda bu anlayış, faydalı bir yol olmakla birlikte kimi zaman ilmî zenginliğin azalmasına ve tekrarların alabildiğince çoğalmasına da neden olabilmektedir. Ayrıca bu yaklaşım bütüncül bir okuma yapılmadığında bazen de bir ayetin yorumunda getirilen bir izahın konuyla ilgili diğer ayetlerin tefsirinde yapılan açıklamaları zahiren sıkıntılı hale getirebilmektedir. Bu zahiri sıkıntının örneğini bir şefaata ayetinin tefsirinde müşriklerin şefaata beklentisini dünyevî alana hasreden bir yoruma yer verip, konuyla ilgili diğer ayetlerde onların ahiretteki şefaata umutlarının boşa çıkacağı açıklaması getiren Ömer Neseî'de de görmek mümkündür. İşte bu noktada meselenin başka boyutlarıyla birlikte izah edilip zahiren görünen o çatışmanın giderilmesi gerekmektedir.

Ömer Neseî diğer meselelerde olduğu gibi şefaata konusunda da geçmiş birikimden çokça yararlanmakla birlikte bu mevzuda halefi olacak olan ulemaya kaynaklık da etmiş benzemektedir. Bu manada Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin tefsirinde kullandığı bazı ifadeler onun cümleleriyle neredeyse tamamen örtüşmektedir. Her ne kadar bu benzerlik onların hepsinin beslendiği muhtemel önceki bir kaynak ile izah edilebilirse de, burada hemen akla haleflerinin ondan istifade etme ihtimali gelmektedir. Bütün bu durumlar göz önüne alındığında Ömer Neseî'nin şefaata konusunda en azından öncekilerle sonrakiler arasında bir köprü vazifesi gördüğünü ve ilmî birikime bir katkı sunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

- Alûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. "Neseî, Necmeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 571-573. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Bâkîllânî, Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafîyye, 1407/1987.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseýin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Beyzâvî, Ebü Saîd Nâsîrüddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*. haz. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebü Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu'fî. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bursevî, İsmâil Hakkı b. Mustafa el-Hanefî el-Halvetî. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. tsh. Abdullatif Hasan Abdurrahmân. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439-40/2018.

- Cüveynî, Rüknuddîn Abdülmelik Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtî'l-edilleti fi usûl'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaât*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-suûd=İrşâd-ı akl-ı selîm ilâ mezâye'l-Kur'ani'l-Kerim*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. İshâk. *el-İbâne an usûl'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1393/1973.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Meccüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed. *Tenvîrû'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbas*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Hamevî, Ebü Abdullâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttakî. *Kenzü'l-ummâl*. nşr. Bekri Hayyanî-Saffet Sakka. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985.
- Irakî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahim b. Hüseyin. *Tarhû't-tesrib fi şerhi't-takrîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *Makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1423/2002.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Dârü's-Şamiyye, 4. Basım, 1430/2009.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-makâlât ve meahû uyûnû'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdi-Abdülhamid Kürdi. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Darü'l-Feth, 1439/2018.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbar. *Şerhu-usûl'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Mehmed Şereftin Yalatkaya-Rifat Bilge el-Kilisî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Konevî, Ebü'l-Müfeddâ İsmâüddîn İsmâil b. Muhammed b. Mustafa İsmâil Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. tsh. Abdullâh Muhammed Mahmûd Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kureşî, Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413/1993.
- Kurtubî, Ebü Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerim b. Hevâzin. *Tefsîru'l-Kuşeyrî=Letâifü'l-işârât*. thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahmân. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. tsh. Muhammed Bedreddin Ebü Firâs en-Na'sanî. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ertuğrul Boynukalın v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mücâhid, b. Cebr Ebü'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîrû'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989.

- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh*. haz. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîrû'n-Nesefî=Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. "*Kitâbü'l-beyân an garîbi'l-Ku'rân*". *Ömer Nesefî ve Kitâbü'l-Beyân an Garîbi'l-Kur'an Adlı Eseri: Metin ve İnceleme*. haz. Huzeyfe Kocabaş. 1-146. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. "*Metnü'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*", *Semâniyetü mütûn fi'l-akîde ve't-tevhîd*. 51-59. Amman: Müessesetü Âl-i'l-Beyt, 2013.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi beyâni'l-mezâhibi'd-dâle*. Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 03 Gedik 17584/3, 56b-63b.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. "*es-Seb'iyyât-es-Sem'iyyât*", *Necmeddin en-Nesefî ve Hadis İlmindeki Yeri (Es-Seb'iyyât-es-Sem'iyyât İsimli Yazma Eseri Özelinde)*. haz. Mehmet Bozkırlı. 1-110. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teyisîr fi't-tefsîr*. thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Magribî. 15 Cilt. İstanbul; Beyrût: Darü'l-Lübâb, 1440/2019.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Tilbetü't-talebe*. thk. Halid Abdurrahmân el-Ak. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1431/2010.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdullâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1422/2002.
- Pezdevî, Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usulü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1424/2003.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn. *Kitâbü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1969.
- Sâhib b. Abbâd, Ebû'l-Kâsım İsmail b. Abbâd b. Abbas Talekânî, "el-İbâne an mezhebi Ehli'l-adl bi-hüceci'l-Kur'ân ve'l-akl", *Nefâisü'l-mahtûta*, thk. Muhammed Hasan Al-i Yasin (Necef: Matbaatü'l-Haydariyye, 1371/1952.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân=Tefsîrû's-Sa'lebî*. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru's-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi Abdülmeccid Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1404/1983.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tefsîrû't-Taberî=Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1422/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1998.
- Teymî, Ebû'l-Kâsım Kıvâmü's-sünne İsmâil b. Muhammed b. Fazl Talhî İsfahânî. *el-Hicce fi beyâni'l-mahacce ve şerhi akîdeti Ehli's-sünne*. thk. Muhammed b. Rebi' b. Hâdî Umeyr Medhalî. 2 Cilt. Riyad: Dârü'r-Raye, 1411/1990.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *et-Tefsîrû'l-basîf*. thk. İbrâhim b. Ali el-Hasen. 15 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, 1430.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru'lâmî'n-nübelâ*. thk. Şayb el-Arnaut-Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vacûhi't-te'vil*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dârü'l-Marife, 3. Basım, 1430/2009.

Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrik3ın*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.

TÜRK CİLT SANATINDA 'YAZMA' KAVRAMI

Yasin Çakmak *

Öz

Türk İslâm sanatının her döneminde icra edilen eserlerin tezyinat programı birbirleriyle irtibatlı ilerlemiştir. İslâmiyet'in tarih sahnesine çıkması ve akabinde gelişen fetihler neticesinde yerli kültürlerle de iletişime geçilmiş ve birçok sanat eseri dinî ve kültürel eksende harmanlanarak farklı teknik ve bezemelerle vücuda getirilmiştir. Yazma ciltler; altın veya boyanın fırça yardımıyla cilt üzerine nakşedilmesi ve ihtiyaca göre de farklı usullerle işlenerek ortaya çıkartıldığı bezeme türüdür. Kitap sanatları ile alakalı yapılan araştırmalarda yazma cildin tanımını kısa bir açıklamaya ile verilmekte ve herhangi bir sınıflandırma, örnekleme ve terminolojik ifadelerin bulunmadığı gözlemlenmiş olup konu ile alakalı literatür taramalarından da sağlıklı verilere ulaşılamamıştır. Türk cilt sanatının her döneminde birbirinden farklı üslûpta meydana getirilen yazma ciltlerin oldukça zengin örneklerle sahip oldukları, muhtelif malzemelerle üretilen ciltlerin yanında fırça ile yazma tekniğinde nakşedildikleri ve bu teknikte ortaya çıkartılan ciltlerin kaynaklarda yalnızca "yazma" şeklinde geçmesinin tüm yazma cilt çeşitlerini anlatmaya tek başına yetmeyeceği incelemelerimiz sonucu dikkatimizi çekmiş ancak tanım içeren ilave kelimelerle tam tabirin oturacağı anlaşılmıştır. Ayrıca cilt sanatı araştırmalarında sıklıkla zikredilen lâke ciltler de üzerindeki koruyucu malzemenin ziyade deseni referans alındığında bu cilt çeşidinin de yazma başlığı altında değerlendirilmesi gerektiği ve tüm bu tasniflemelerden sonra yazma ciltlerin cilt çeşitleri arasında bir üst başlık olarak verilmesi çalışmamız sonucu ortaya koyduğumuz öneriler arasındadır. Birçok basılı yayın, kütüphane ve müzelerdeki yazma tekniğinde üretilen ciltler ayrıntılı biçimde tetkik edildikten sonra 17 başlık altında kategorize edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cilt Sanatı, Yazma, Lake, Tezyinat, Fırça.

THE CONCEPT OF 'APPLIED WITH BRUSH' IN TURKISH BOOKBINDING ART

Abstract

The ornamentation program of the works performed in every period of Turkish Islamic art has progressed in connection with each other. Thanks to the emergence of Islam on the stage of history and the subsequent conquests, local cultures were also contacted, and many artworks were blended in religious and cultural axes and brought to life with different techniques and decorations. The applied with brush technique are embroidered with gold or paint on the leather with using of a brush, and the style of ornamentation that is created by processing in different ways according to the needs. In the researches related to the book arts, the definition of the applied with brush bookbinding is given with a short explanation and it has been observed that there are no classification, sampling and terminological expressions, and healthy data could not be reached from the literature searches related to the subject. Our investigations are that the applied with brush bookbindings produced in different styles in every period of the Turkish bookbinding art have very rich examples, they were also embroidered with a brush in addition to the bindings produced with various materials, and the fact that the bindings produced in this technique are only referred to as "applied with brush bookbinding" in the sources alone will not be enough to explain all the types of applied with brush bookbindings. The result of the study caught our attention, but it was understood that the full term would fit with additional words containing definitions. In addition, when the pattern of the lacquered bindings, which is frequently mentioned in bookbinding studies, is taken as a reference rather than the protective material on it, this type of binding should be evaluated under the title of applied with brush, and after all these classifications, giving the applied with brush bookbinding as a top title among the binding types are among the suggestions we have put forward. The bookbindings produced by the applied with brush technique in many printed publications, libraries and museums were categorized under 17 headings after examining in detail.

Keywords: Bookbinding Art, Applied With Brush, Lacquer, Ornamentation, Brush.

* Dr. Öğr. Üyesi, Yasin Çakmak, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Cilt Anasanat Dalı

e-mail: yasin.cakmak@msgsu.edu.tr, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-7902-0829>.

Atıf/Citation: Çakmak, Yasin. "Türk Cilt Sanatında 'Yazma' Kavramı". *BAİD 13* (Haziran 2021), 221-248.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Toplumların kültür ve medeniyetini ifade eden en önemli unsurlar ortaya koymuş oldukları sanat eserleridir. Bu değerlerin tarih öncesi dönemlerden günümüze ulaşmasında belirleyici faktörlerden biri de şüphesiz ki yazılı belgelerdir. Yazılı metinlerin korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılması, bu belgelerin sağlıklı bir şekilde muhafazası ile mümkündür. Taş, kil tablet ve balmumu levhalardan geçerek papirüs ve parşömene ulaşan yazılı bilgiler, kâğıt ile hayat bulmuş ve ciltlenip korunması da kolaylıkla mümkün olduğundan insanlığın vazgeçilmez ortak tercihi olmuştur.

İslâmiyet'in ilime verdiği kıymet neticesinde yazı, kâğıt, mürekkep, kitap gibi her türlü nesne kutsiyet ifade etmiş ve mümkün olduğunca gerekli itibar gösterilmeye çalışılmıştır. Din ve kültür ekseninde harmanlanan bezeme üslûpları üretilen her türden sanat eserine sirayet etmiş ve toplumların kimliğini ifade eden yapı taşlarından olmuştur. İslâm coğrafyasının kâğıt ile tanışması bölgenin kaderini etkileyerek yazılı metinler kodeks biçimine getirilip ciltlendikten sonra ahşap kapaklar arasında muhafaza edilmiştir. Akabinde mukavvanın bulunması ve süslemeye sağladığı kolaylıktan dolayı mimari ve mimari unsurlara bağlı tezyinat programı ciltler üzerinde de kendisine yer bulmuş ve İslâm sanatına ait motifler büyükten küçüğe her türlü nesne üzerinde uygulanarak kendi içinde bir bütünlük sağlamıştır.

1. Cilt Sanatında Tezyinat

İslâmiyet'in iki kapak arasına alınan ilk kitabı Kur'an-ı Kerîm olmuştur. İslâm'ın ilk devirlerinde yalnızca deri ile kaplanan eserler, sonraları cilt tekniğinin de ilerlemesiyle tezyin edilmeye başlanmıştır. IX. yüzyıldan itibaren karşımıza çıkan hendesî bezeme, bilimsel faaliyetlerin ilerlemesine paralel olarak tarihte eşi benzeri görülmemiş tasarımlara ev sahipliği yapmıştır.¹ Selçuklular zamanında mimari ve mimariye bağlı tüm unsurlarda yer alan geometrik süsleme dönemin kitap sanatlarına da nüsederek tezhip ve cilt sanatında kullanılmıştır. Anadolu Selçuklu Devleti'nin inkırazından sonra birçok sanatkâr, Karamanoğulları Beyliği ve Memlûk Devleti'nin çatısı altında kalmış ve birikimlerini bu yönetimler altında sürdürerek sanatlı eserlerin ortaya çıkmasını sağlamışlardır.² Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenler ile Celâyirîlerin katı' tekniği ve zengin desen repertuarları Memlûk cildini etkilemiş ve Osmanlı

¹ Selçuk Mülayim, *Anadolu Türk Mimarisinde Selçuklu Çağı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 503, Sanat Eserleri Dizisi: 1), 15.

² Ahmet Saim Arıtan, *Karamanoğulları Cild Sanatı* (Konya, 2008), 71.

tezyinatına da sirayet etmiştir. Erken Osmanlı ve Beylikler Dönemi Anadolu'sunda klasikleşmeye başlayan cilt tezyinatı geometrik süslemeleri gölgede bırakarak bitkisel desenlerin ön plana çıktığı zaman dilimi olmuştur. Fatih Dönemi Baba Nakkaş'ın stilize çiçek desenleri, dilimli ve beyzî forma sahip şemse içlerinde sıkça kullanılan tezyinî unsur olmuştur.³

XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin üç kıtaya hâkim olmasıyla birlikte birçok sanatkar İstanbul'a getirilmiş ve Saray nakkaşhanesinde vazifelendirilmişlerdir.⁴ Ciltler üzerine alet yardımıyla uygulanıp fırça ile bezenen bitkisel desenler bu yüzyılda kalıba dışı olacak şekilde hâk edilmiş ve cilt yüzeyine basıldığında da motiflerin kabartılması sağlanmıştır. Akabinde kabartılan bu desenler birçok teknikte bezenerek yeni cilt türevlerini meydana çıkarmıştır.

XVII. yüzyılda Batı ile başlayan münasebetler sonucu Osmanlı Devleti birçok yönden etkilenmiş ve Avrupa sanatı İslâm coğrafyasında etkisini hissettirmeye başlamıştır. Bu dönemde şemse formları oval biçimden dikdörtgene yakın bir şekilde tasarlanmış ve klasik formlardan yavaş yavaş uzaklaşmıştır.⁵ XVIII. yüzyılda Batı sanatı başta mimari olmak üzere tüm objelerde kendisine yer bularak barok, rokoko ve empire gibi tezyinî unsurlar boy göstermiştir. Osmanlı sanatkarları ise bu sanat akımlarını kendi klasiği ile harmanlayarak uygulamış ve Avrupa tesirinde ilerleyen bir Türk sanatı meydana getirmiştir.⁶ Bu dönem ciltlerindeki süsleme unsurları daha çok natüralist üslûptaki çiçek desenleri, minyatür ve manzara resimlerinden mürekkep olup üzerlerine lâk sürülerek muhafaza edilmişlerdir.

2. Cilt Çeşitleri

Türk cilt sanatı geçmişten günümüze birçok farklı üslûp birikimlerini bünyesine katarak gelmiştir. Tarih boyunca devrin sanat anlayışıyla paralel giderek birbirinden zengin kompozisyonlarla tezyin edilmiştir. Deri, mukavva ve altın başta olmak üzere birtakım tekniklerle birlikte kendine has üslup ve kompozisyon bütünlüğü sağlayarak ayrı bir sanat kolu olmuştur. Cilt sanatı araştırmalarında ele alınan cilt çeşitlerinde bazı

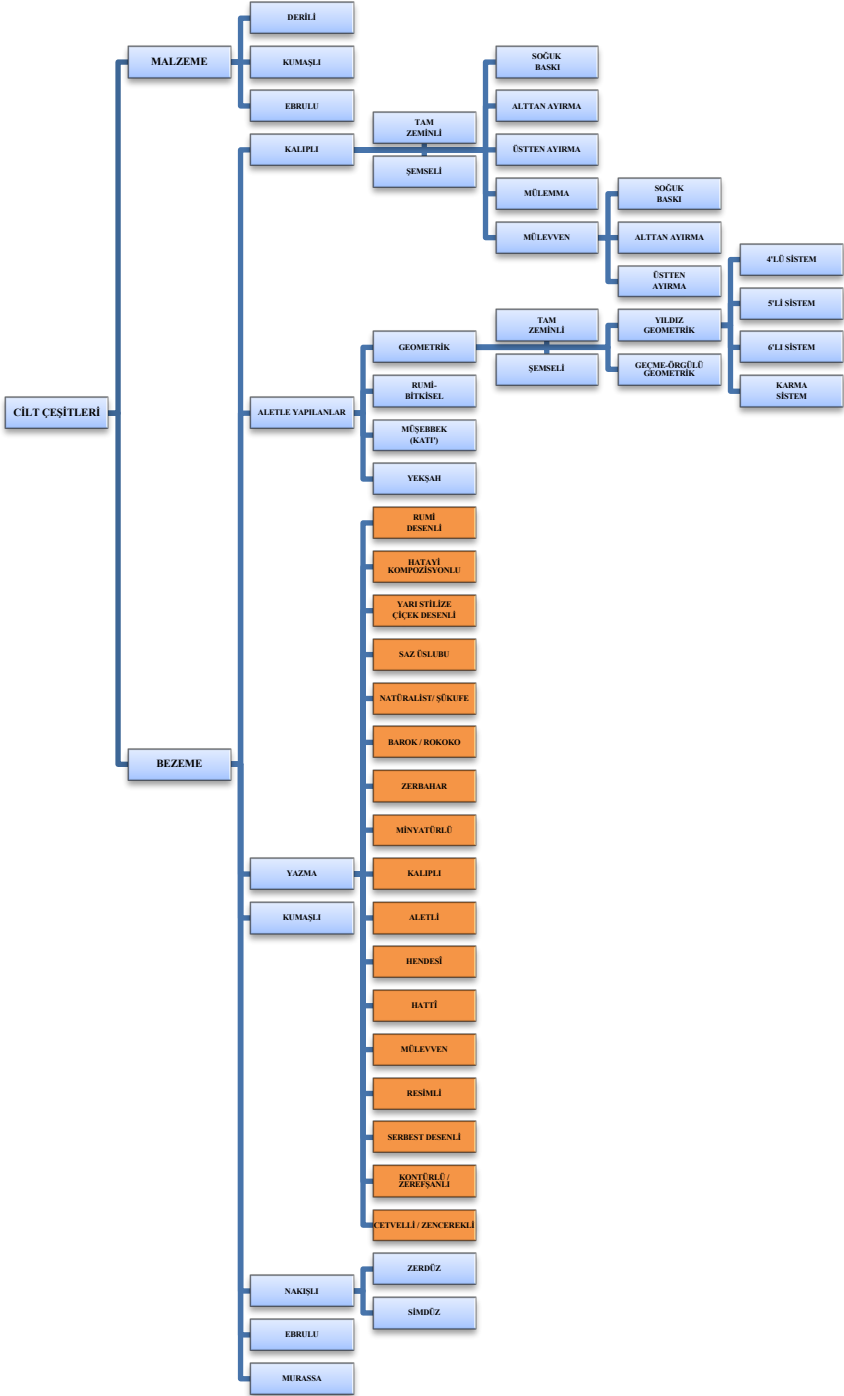
³ İsmet Binark, *Eski Kitapçılık Sanatlarımız* (Ankara: Ayyıldız Matbaası A.Ş., 1975), 32.

⁴ Hilal Kazan, *XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi* (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2010), 94.

⁵ Ahmet Saim Arıtan, "Türk Cilt Sanatı", *Türk Kitap Medeniyeti*, ed. Alper Çeker (İstanbul: Kültür A.Ş., 2009), 82.

⁶ Semavi Eyice, "Batı Sanat Akımlarının Değiştirdiği Osmanlı Dönemi Türk Sanatı", *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Cemal Güzel vd., (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 15/286.

teknik ayrıntıların yer almadığı gözlemlenmiştir. Erken İslam döneminden XX. yüzyıla kadarki zaman aralığında meydana getirilen örnekler incelendiğinde cilt çeşitlerini “Malzeme” ve “Bezeme” özelliklerine göre iki ana başlık altında tasniflemek uygun olacaktır. Malzeme özelliklerine göre değerlendirildiğinde “Derili”, “Kumaşlı”, “Nakışlı” ve “Ebrulu” olmak üzere dört başlığa ayrılmaktadır. Bezeme özelliklerine göre ise; “Kalıplı Olanlar”, “Aletle Yapılanlar”, “Yazma”, “Kumaşlı”, “Nakışlı”, “Ebrulu” ve “Murassa” olmak üzere yedi ayrı başlığa ayrılmaktadır (bk. Tablo 1).



Tablo 1: Cilt Çeşitleri

Kalıplı olanlar; sertleştirilmiş deri, ahşap ya da metal malzeme üzerine aktarılan desenin dişi veya erkek olacak şekilde oyulduktan sonra deri yüzeyine basılmasıyla meydana getirilen bezeme biçimi olup, *soğuk baskı*, *alttan ayırma*, *üstten ayırma*, *mülemma* ve *mülevven* olarak beş alt başlığa ayrılmaktadır. Muhtelif mevzilerde (şemse, köşebent, salbek, kartuş pafta) kullanıldığı gibi tam zeminli olarak da uygulanmaktadır. Selçuklu dönemi ciltlerinin kap içlerinde rumi ve bitkisel desenler kabartma olarak yer alırken kap dışlarındaki geometrik örgüler ise kalıba erkek olarak işlendiği için veya muhtelif çivilerle farklı simetride vurularak oluşturulduğundan cilt yüzeylerinde dişi halde yer almaktadır. Osmanlı dönemi ciltlerinde ise motifler kalıba dişi olarak işlendiğinden cilt yüzeyinde kabartma halde yer almış ve rumi, hatayî, saz üslubu, hayvan tasvirli ile yarı stilize çiçek desenleri sıklıkla tercih edilen bezeme unsuru olmuştur.

Motifler deri yüzeyine basıldıktan sonra herhangi bir renk unsuru girilmezse *soğuk baskı*, kabartma motiflerin yalnızca zeminleri altınlanırsa *alttan ayırma*, üstleri altınlanıp zeminleri deri renginde bırakılırsa *üstten ayırma*, hem motifler hem de zemin altınlanırsa da *mülemma* olarak isimlendirilmektedir. Osmanlı cildinde kalıptan arda kalan düz satırların muhtelif desenler kullanılarak yazma tekniğinde bezedikleri örnekler sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Mülevven tabiri birçok kaynakta "*ciltte kullanılan esas deriden farklı bir derinin muhtelif mevzilerde uygulanması ve altın ile renklendirilmesi*" şeklinde geçmektedir. Halbuki; farklı renkte bir deri eklendikten sonra ekseriyetle desenlerin alttan ayırma ya da üstten ayırma olarak işlenmesine devam edilmektedir. Bu tarz cilt çeşitlerinin tek başına *mülevven* olarak değil, "*soğuk baskı mülevven*", "*alttan ayırma mülevven*" ya da "*üstten ayırma mülevven*" biçiminde tanımlanması, yapılan tekniğin esas karşılığını vereceği kanaatindeyiz.

Aletle yapılanlar; *geometrik*, *rumi-bitkisel*, *müşebbek (katı)* ve *yekşah* olmak üzere dört alt başlığa ayrılmaktadır. Geometrikler; "tam zeminli" ve "şemseli" olarak iki gruba ayrılarak *yıldız geometrik* ile *geçme/örgülü geometrik* şeklinde iki farklı tezyinî unsurdan oluşmaktadır. Yıldız geometrikler; *4'lü sistem*, *5'li sistem*, *6'lı sistem* ve *karma sistem* olarak dört farklı türde kurgulanmaktadır. 90°deki kare veya dikdörtgen formun iç açıları 22,5° dereceye bölünmüş ise 4'lü sistem, 18° dereceye bölünmüş ise 5'li sistem, 15° dereceye bölünmüşse de 6'lı sistemden

oluşmaktadır.⁷ 4'lü sistemde 8, 16 ve 32 kollu yıldız, 5'li sistemde 5 ve 10 kollu yıldız, 6'lı sistemde ise 6, 12, 18, 24 ve 36 kollu yıldız ağları oluşturulmaktadır. Karma sistem ise birden fazla kol sayılarına ait yıldız ağlarının tek bir kompozisyon içerisinde tasarlanmasıyla meydana getirilmektedir. Karma sistemdeki yıldız ağları İslam sanatında sıklıkla çift sayıya sahip yıldız kollarıyla tasarlandıkları gibi tekli sayılardaki yıldız ağlarıyla da (7, 9, 11, 13, 15 vd.) bir arada kullanılmıştır. Ciltler üzerinde ise kitap boyutlarının belli ölçülerde olmasından dolayı alan yetersizliğinden ekseriyetle 6, 8, 10 ve 12 kollu yıldızlarla iktifa edilmiş ve farklı yıldız kombinasyonları birkaç örnek dışında uygulanmamıştır. Bu desenler muhtelif kalınlıklara sahip çizgi demirinin ısıtıldıktan sonra deri yüzeyine aktarılan kompozisyonun referans çizgilerinden geçilmesiyle meydana getirilmektedir. Geometrik desenler; cildin tamamını kapladığı gibi yalnızca desenin birim hücresi şemse kullanılarak da kompozisyonlar oluşturulmuş ve daire ya da dilimli şemse formun içerisinde yer almalarının yanı sıra herhangi bir forma sahip kalmadan yalnızca geometrik desenin kendisinin şemse olduğu tasarımlar da uygulanmıştır. Geçme/Örgülü geometrikler ise; tasarlanan birim elemanın ardışık tekrarlanmasıyla meydana getirilmekte ve cildin tamamını kaplayarak tam zeminli oldukları gibi daire veya dilimli şemse formlarının içlerinde de yer almaktadır. Herhangi bir formun içinde yer almadan yalnızca kendilerinin de kullanılmasıyla geçme/örgülü geometrikler şemse unsuru oluşturmuşlardır.

Rumi-Bitkisel; rumi ya da nebatî desenlerin kalıp kullanılmadan yalnızca kalem şeklindeki demirden bir alet yardımıyla elle deri yüzeyine işlenmesiyle icra edilmektedir. Desenler sıklıkla soğuk bırakıldıkları gibi kısmen de muhtelif yerlerine altın sürülerek de tasarlanmıştır. Bu tarz örnekler Beylikler ve Erken Devire ait ciltlerde çokça kullanılmıştır.

Müşebbek (katı'); deri veya kâğıt üzerine aktarılan desenin ucu sivri ve keskin bir alet yardımıyla kesilerek çıkartılıp başka bir yüzeye yapıştırılmasıyla meydana getirilmektedir.⁸ Katı' olan desenler kolayca tahribata uğrayacağından dolayı daha çok kap içlerinde kullanılmıştır.

⁷ Yasin Çakmak, *Manisa Yazma Eser Kütüphanesindeki Geometrik Tezyinatlı Ciltler* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2015), 23.

⁸ Filiz Çağman, "Katı'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/32.

Yekşah; ağzı düz veya yassı biçimdeki demirden aletin yazma tekniğinde işlenen deri üzerindeki motiflere hacim kazandırmak için desenin formuna uygun şekilde bastırılmasıyla meydana getirilen cilt çeşididir.⁹

Kitap kapları ağırlıklı olarak tamamen deri ile kaplanmalarının yanında ortalarının kumaş, ebru veya nakışlı işlemelerle yapılıp kenar kısımlarının ince şeritler halinde deri ile çevrilmeleriyle de oluşturulmuştur. Bu cilt çeşitlerine *çârkûşe* denilmektedir. Kumaşlı, nakışlı ve ebrulu cilt çeşitleri hem malzeme hem de üzerleri renklerle bezemeli oldukları için süsleme unsuru olarak da kullanılmaktadır. Nakışlılar; iki alt başlığa ayrılmakta olup kumaş üzerine altın ipliklerle işleme yapılırsa *zerdüz*, gümüş ipliklerle işleme yapılırsa da *simdüz* adını almaktadır.

Murassa ciltler; yakut, zümrüt, firuze ve elmas gibi kıymetli taşlarla yapılan bir başka bezeme çeşididir. Bu malzemeler mukavva üzerine yapıştırılan derinin muhtelif kısımlarında yer aldıkları gibi mukavva ve deri yerine saf altın plakanın tercih edildiği, sonrasında da üzerlerinin yine bu tip kıymetli taşların kullanılmasıyla da tezyin edildiği örnekler mevcuttur.

3. Türk Sanatında Yazma Tâbiri ve Yazma Ciltler

Yazma tabiri "*el ile yazılarak ortaya konan her çeşit kitap, risâle, murakka', mektup, levha ve belgelerin ortak adı*" şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰ Her ne kadar bu husus kalem ve mürekkep ile ortaya çıkarılan nesnelere kapsasa da aynı tabir "*kumaş üzerine elle resmedilerek veya tahta kalıplarla basılarak desenlendirilmiş kumaşlara verilen isim*" şeklinde de zikredilmiştir.¹¹ Cilt sanatı içinse "*deriden yapılan ciltlerin üzeri sıvama varak altını yahut ezme altın sürülmek suretiyle kaplanmışsa, böylelerine yazma cilt adı verilir*" şeklinde tanımlama yapılmış olup¹² "*....yerini ezilmiş altın ve fırça kullanılarak işlenip hazırlanan yazma kaplara bırakır*" biçiminde de açıklama yapılmıştır.¹³ Bir başka kaynakta ise yazma tanımlaması "*yazma şemse (yazma kab)*" olarak isimlendirilmiş ve "*kitabın her iki deri kabı üzerine, kalıp kullanılmadan fırçayla yapılan tezyinat*" şeklinde verilmiştir

⁹ Ahmet Saim Arıtan, "Ciltçilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/557.

¹⁰ Orhan Bilgin, "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 43/369.

¹¹ Reyhan Kaya, *Türk Yazmacılık Sanatı*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1974), 31.

¹² Binark, *Eski Kitapçılık Sanatlarımız*, 9.

¹³ Uğur Derman, *Doksan Dokuz İstanbul Mushafı* (İstanbul: Türk Petrol Vakfı, 2010), 19.

(Derman, 2013:192).¹⁴ Yazmalarla ilgili bir diğer kaynakta ise yazma kavramı; “yazma”, “yazma şemse” ve “yazma cild” şeklinde üç farklı başlığa ayrılmıştır. Kitabın “yazma” maddesi; “*basılmamış, yazılarak çoğaltılmış*” şeklinde açıklanırken, “yazma şemse” maddesi; “*kabartmalı olmayan şemse*” olarak verilmiş, “yazma cild” maddesi ise; “*üzerleri sıvama varak altını yahut ezme altın sürülmek suretiyle kaplanmış olan deriden cildlere verilen ad*” biçiminde tanımlanmıştır.¹⁵ Bu veriler ışığında cilt sanatındaki yazma tabiri için “altın veya boyanın fırça yardımıyla düz bir satha sahip deri yüzeyine motiflerin nakşedilmesi” şeklindeki bir açıklamanın icra edilen bu tekniği tanımlamada yeterli olacağı düşüncesindeyiz.

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde tam üslûba çekilen çiçek desenleri, XVII. yüzyılın başlarına kadar Kara Memi ile birlikte yarı stilize olarak tasarlanmıştır. XVII. yüzyılda başlayan Lâle Devri ile birlikte Batı sanat akımlarına kapılarını açan Osmanlı, yüzyılın ortalarına doğru barok ve akabinde rokoko etkisi altında kalarak el yazmaları, ferman, berat ve belgelerdeki tezyinî unsurlarda farklılaşma yaşanmıştır.¹⁶ Bu dönemde üretilen ciltlerin tezyinatı natüralist üslûptaki çiçek desenlerinden oluşmakta ve birebir gerçeğe yakın resmedilerek gerek tam zeminli gerekse de şemse, köşebent ve salbek gibi muhtelif mevzilerin içlerinde kullanılmıştır. Minyatürlü yazmaların da sıkça kullanıldığı ciltlerde XIX. yüzyılda ortaya çıkan empire sanat akımıyla manzara resimleri de kendisine yer bulmuştur.¹⁷ Bu yüzyıllarda kullanılan çiçek, minyatür ve resim gibi öğeler ciltler üzerine kalıp içerisinde kullanılmadan yalnızca yazma tekniğinde yapılmıştır. Desenlerdeki tahribatın önüne geçilmesi için üzerlerine lâk sürülmüş ve bu işlemin birkaç kez tekrarlanmasıyla da cildin yüzeyinde cam gibi parlaklık elde edilmiştir.¹⁸

Lâk, muhteviyatındaki karışımlar sayesinde ciltler üzerine sürüldüğünde saydam bir tabakanın yanında kızıl renkli bir görünüm de kazandırmakta ve bu etki ciltler üzerindeki deseni farklı bir havaya büründürdüğünden

¹⁴ Fatma Çiçek Derman, “Cilt Sanatında Kullanılan Malzeme, Terim ve Tâbirler”, *Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu–Katalog*, ed. Ali Rıza Özcan (İstanbul: Lale Yayıncılık, 2013), 192.

¹⁵ Mine Esiner Özen, *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Prof. Dr. Nâzım Terzioğlu Basım Atölyesi, 1985), 78.

¹⁶ Gülnur Duran, “Osmanlı Tezhip Sanatında Natüralist Üslûpta Çiçekler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2018), 180.

¹⁷ Semavi Eyice, “Empire”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/161.

¹⁸ Özlem İnay, *Türk İslam Kitap Sanatında Lake Cilt Tasarımları* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006) 15.

dolayı yıllar boyunca kullanılan muteber bir malzeme olmuştur. Tarihteki ilk örnekleri Mısır’daki tahta lâhitlerde görülen lâke, sonrasında Çin’de de uzun süre kullanılmış ve XV. yüzyılda Timurlular vasıtasıyla İslâm coğrafyasına girmiştir.¹⁹ Her ne kadar Anadolu Selçuklu Dönemi’nde ahşap üzerine yapılan kalem işlerini korumak için lâk kullanıldıysa da²⁰ kitap ciltlerindeki en eski örneği 1468 senesine ait olup Topkapı Sarayı Müzesi’ndeki *Fevaidü’l-Gıyasiye* adlı eserin cildidir.²¹ II. Mehmed ve oğlu II. Bayezid zamanında İran’dan birçok sanatkar İstanbul’a getirtilmiş ve lâkenin de Osmanlı’ya girişi bu vesileyle mümkün olmuştur.²² Fatih devrindeki ciltlerde renksiz hâlde kullanılan lâk, sonraları geliştirilen tekniklerle birlikte farklı renklerde de tatbik edilmiştir.²³ XVIII. yüzyılda Ali Üsküdarî tarafından *rûganî* olarak adlandırılan bu teknik, ciltler üzerinde uygulanmasının yanında kalem kutusu, ok, yay, ahşap ve ayna gibi her türlü objede de kendisine yer bulmuştur.

Cilt sanatı ile alakalı kaynak ve araştırmalarda zikredilen yazma ciltler sıklıkla XVII. yüzyıl ve sonrasına atfedilmiş olup gerekli sınıflandırmalar yapılmamıştır. Birbirinden farklı dönemlere ait birçok cilt incelendiğinde, muhtelif bezeme unsurları farklı üslûp ve kompozisyonda kullanılarak yazma tekniğinde ciltlerin üretildiği gözlemlenmiştir. Bu hususla ilgili olarak lâke başlığı altında verilen ciltlerin de aslında birer yazma oldukları ve birbirinden farklı türdeki desenlerle düz bir satıh üzerine altın veya muhtelif boya ile fırça ile nakşedilerek oluşturuldukları ortadadır. Cilt yüzeyindeki yazmaları dış etkenlerden koruma maksatlı sürülen lâkenin cilt çeşitleri arasında bir başlık olarak verilmesi arkasındaki desenleri gölgede bırakmakta ve bir nebze olsun tanımlamalarda da yanılığa sebebiyet verdiği düşünülmektedir. Çünkü lâke başlığı altındaki ciltler tek bir desen ailesinden oluşmamakta; minyatür, çiçek desenleri, manzara ve resim gibi birbirinden zengin örnekleri muhtevasında barındırmaktadır. Haliyle kaynaklarda adları geçen nakkaşlar da sıklıkla *lâke ustası* olarak zikredilmektedir.

¹⁹ Kemal Çiğ, “Türk Lâke Müzehhipleri ve Eserleri”, *Sanat Tarihi Yıllığı* 3 (1970), 245.

²⁰ Demet Karaçağ, “Mevlânâ Müzesi’ndeki Lakeli Selçuklu Rahlesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 35 (2008), 177.

²¹ Züleyha Zor, “Türk-İslam Kitap Sanatında Lâke Cilt Tasarımları”, *Osmanlıdan Günümüze Kur’an ve Hüsn-i Hat*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 633.

²² Nasser David Khalili vd., *Lacquer Of The Islamic Lands; Part One* (United Kingdom: The Nour Foundation in association with Azimuth Editions and Oxford University Press, 1996), 232.

²³ Fulya Bodur, “Osmanlı Lâke Sanatı ve XVIII. Yüzyıl Üstâdı Ali Üsküdârî”, *Türkiyemiz* (1985), 7.

Önemle belirtmek gerekir ki lâk maddesinin yazma ciltleri korumadaki etkisi büyüktür. Şayet lâkede kullanılan özel koruyucu olmasaydı yaşanacak olan tahribattan dolayı bu tür yazma ciltlerin de ortaya çıkması oldukça güçleşecek ve günümüze kadar ulaşması da bir hayli zor olacaktı. Bu perspektiften bakıldığında kap içinde görülen yazmaların yalnızca fırça ile bezenerek uygulandığı, cildin dışına yapılan yazmaların ise lâk sürülerek muhafaza edildikleri gözlemlenmiştir. Kaynaklarda cilt çeşitleri ile ilgili yapılan tanımlamalarda zerbahar ciltlerin de ayrı başlık altında ele alındığı ve herhangi bir sınıflandırma içerisinde değerlendirilmediği görülmüştür. Söz konusu bu cilt çeşidinin de yazma cildin alt başlıkları arasında yer alması gerektiği tarafımızca önerilmektedir. Bu tetkikler ışığında yazma ciltler desen ve teknik açıdan ele alınarak; “*rumi desenli yazma*”, “*hatayî kompozisyonlu yazma*”, “*yarı stilize çiçek desenli yazma*”, “*saz üslûbu yazma*”, “*natüralist / şükûfe yazma*”, “*barok / rokoko yazma*”, “*zerbahar yazma*”, “*minyatürlü yazma*”, “*kalıplı yazma*”, “*aletli yazma*”, “*hendesî yazma*”, “*hattî yazma*”, “*mülevven yazma*”, “*resimli yazma*”, “*serbest desenli yazma*”, “*kontürlü / zereşanlı yazma*” ve “*cetvelli / zencerekli yazma*” şeklinde 17 başlık altında kategorize edilmiştir. Yazma ifadesinin bütün bu ciltleri anlatmaya tek başına yetmeyeceği, yazma başlığı altında tanım içeren ilave kelimelerle tam tabirin oturacağı anlaşılmaktadır. Terminoloji karışıklığının giderilmesi ve isimlendirmeden doğru çeşidin anlaşılabilmesi için çözüm olarak aşağıdaki liste teklif edilmektedir.

3.1. Rumi Desenli Yazma

Rumi motifleriyle tasarlanan ve sıklıkla da şemse, köşebent, salbek veyahut bunlardan birkaçının yer aldığı formların içlerinde kullanıldığı gibi cildin tüm yüzeyini de kapladığı tasarımların olduğu bezeme türüdür (bk. Resim 1). Bu yazma çeşidindeki rumi motifleri yalnızca yazma olarak bırakılmamış, yekşah demiriyle de işlenerek desenlere hacim kazandırılmıştır (bk. Resim 2).



Resim 1: Topkapı Sarayı Merkez Kütüphanesi, MR4 envanter numaralı Mushaf-ı Şerîf'in cildinden detay. (Uğur Derman, Doksan Dokuz İstanbul Mushafı, s.365)



Resim 2: B.A.E Şârîka, Abdurrahman el-Uveys Koleksiyonundaki Mushaf'ın şemse detayı. (Uğur Derman, Doksan Dokuz İstanbul Mushafı, s.51)

3.2. Hatayî Kompozisyonlu Yazma: Hatayî, penç, bulut ve yaprak motiflerinden oluşan kompozisyonun şemse, köşebent, salbek veyahut bunlardan birkaçının yer aldığı formların içlerinde kullanıldığı gibi cildin tüm yüzeyinde ya da muhtelif mevzilerde yer alan bezeme türüdür (bk. Resim 3).



Foto 3: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T1472 envanter numaralı Siyer-i Arif'in hatayî kompozisyonlu yazma cildi. (Abdülbari Demir, İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazmalarda Lake Ciltler, s.41)

3.3. Yarı stilize Çiçek Desenli Yazma

Tam üslûba çekilen çiçek desenlerinin doğadaki hallerine yakın bir biçimde tasarlanarak oluşturulduğu bezeme türüdür (bk. Resim 4). Osmanlı Devleti'nde Saray nakkaşı olan Kara Memi bu üslûbun öncülerinden olmuştur.²⁴

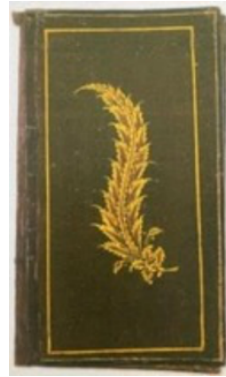
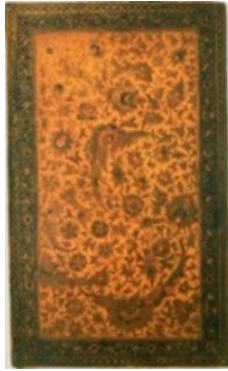
²⁴ Gülnur Duran, "Kara Memi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/362.



Resim 4: Topkapı Sarayı Merkez Kütüphanesi EH. 2851 envanter numaralı yazma eserin yarı stilize çiçek desenli yazma cildi. (Gülnur Duran, Osmanlı Tezhip Sanatında Natüralist Üslupta Çiçekler, s.182)

3.4. Saz Üslûbu Yazma

İnce, uzun ve sivri yapraklardan oluşan kompozisyonun fırça ile mürekkep ya da altının kullanılmasıyla nakşedildiği bezeme türüdür. Klasik dönem Osmanlı tezyinâtında sıklıkla hatayi kompozisyonlarla birlikte kullanıldığı gibi (bk. Resim 5) yalnızca yaprak deseninin müstakil olarak da uygulandığı tasarımlar olup (bk. Resim 6), Saray müzehhibi Şahkulu tarafından ortaya koyulmuştur.²⁵



Resim 5: Nasser David Khalili Koleksiyonundaki XIX. yüzyılın ortalarına tarihlendirilen ve İsfahan'da tezyin edildiği düşünülen Kur'an-ı Kerim'in saz üslûbu yazma cildi, (sol). (Lacquer Of The Islamic Lands; Part Two, s.207)

Resim 6: Nasser David Khalili Koleksiyonuna ait XVIII. yüzyıla tarihlendirilen ve İstanbul'da tezyin edilen Kur'an-ı Kerim'in saz üslûbu tekniğinde bezenmiş mahfazasının içi, (sağ). (Lacquer Of The Islamic Lands; Part One, 1996, s.238)

²⁵ Fatma Çiçek Derman ve Gülnur Duran, "Kara Memi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/283.

3.5. Natüralist / Şükûfe Yazma

Çiçek görsellerinin herhangi bir üslûba çekilmeden form ve renklerine sadık kalınarak doğadaki halleriyle resmedildikleri bezeme türüdür.²⁶ XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti’nde barok sanat tarzı ile başlayan Batı sanatı etkisi²⁷ XVIII. yüzyılın başlarında rokoko ile birlikte ağırlığını daha da hissettirmiş ve “S” ile “C” kıvrımları başta mimari olmak üzere tüm sanat objelerinde kendisine yer bulmuştur.²⁸ Dönemin çiçek desenleri de realist biçimde işlenerek yazma eserlerin gerek tezhipleri gerekse de ciltleri birbirinden farklı çiçek ve çiçek buketli kompozisyonlarla tezyin edilmiştir. Çiçek kompozisyonlarının muhtelif yerlerine de başta kuş olmak üzere çeşitli hayvan tasvirleri ve meyve görsellerine yer verilmiş olup gölgeler tarama tekniğinde icra edilmiştir.²⁹ Ayrıca XVII. yüzyılda Edirne’de çiçek yetiştiriciliğine ve çiçeğe duyulan sevgiden dolayı *edirnekâri* olarak da adlandırılan bu üslûp zamanla tüm Anadolu’ya yayılmıştır.³⁰ XVII. yüzyılda çiçekler yalın buketler halinde resmedilirken XVIII. yüzyılda vazo içerisinde veya kurdeleli buketler halinde verilmiş, XIX. yüzyılda ise arma ve madalyon formundaki desenlerle birlikte kullanılmıştır.³¹ Edirnekâri; kitap ciltleri, kubur, cilbent, yazı takımları, altlık, yaylar ve muhtelif ahşap yüzeylerde kullanılmış ve üzerlerine lâk sürülerek muhafaza edilmiştir.³² Bu tezyinî unsur tezhip ve cilt sanatında daha çok *natüralist* ya da *şükûfe* olarak adlandırılmıştır. XVIII. yüzyılda yaşamış olan Ali Üsküdâri, Çâkerî, Abdullah Buharî ve Ahmet Hazine gibi sanatçılar da şükûfe tekniğinde eser üreten önemli sanatkârlardır.³³ XVIII. ve XIX. yüzyıllarda çiçek resimlemelerine *Atâ Yolu* ya da Farsçadaki karşılığı beğenilmiş olan *pesend üslûbu* eklenerek çiçeklerin zemin ve sapları görülmeyecek şekilde üst üste istiflenerek kompozisyonlar oluşturulmuştur³⁴ (bk. Resim 7). Hezargrâdîzâde Seyyid Ahmed Atâullah Efendi bu tekniği Batı sanatındaki rokoko tarzına Türk karakteri

²⁶ İnci Ayan Birol, “Şükûfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/258.

²⁷ Nurhan Atasoy, “Barok”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/81.

²⁸ Hatice Aksu, “Rokoko”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/159.

²⁹ Erdem Yücel, “Edirnekâri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/450.

³⁰ Yücel, “Edirnekâri”, 10/450.

³¹ Feryal İrez, “Türk Süsleme Sanatında Bir Ekol; Edirnekâri”, *Antik & Dekor* (1995), 97.

³² Süheyl Ünver, “Türk Sanat Tarihinde Edirnekâri Lâke İşleri ve Sanatkârları”, *Vakıflar Dergisi* 6 (1965), 16.

³³ Mine Esiner Özen, “Klasik Cilt Sanatımızda Lake”, *Antik & Dekor* (1990), 79.

³⁴ Fatma Çiçek Derman, “Tezhip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/67.

kazandırarak meydana getirmiştir.³⁵ Natüralist üslûptaki çiçek desenleri tam zeminli oldukları gibi (bk. Resim 8) şemse, köşebent ve salbek içlerinde de tasarlanmış³⁶ (bk. Resim 9) ayrıca desenin kendisinin form oluşturduğu kompozisyonlara da yer verilmiştir.



Resim 7: *Muhsin Demironat'a ait Pesend Üslûbundaki yazma, (sol).* (F. Çiçek Derman, "Tezhip" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2012, c.41, s.67)

Resim 8: *Esad Efendi Koleksiyonu 2682 envanter numaralı Divân-ı Fasîh'in natüralist üsluptaki yazma cildi, (sağ).* (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi)



Resim 9: *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, M-93 envanter numaralı Kur'an-ı Kerim'in natüralist üslûptaki cildi.* (Gülseher Kahraman, Kaçar Lâke Cilt Tezyinatı, s.187)

³⁵ Duran, "Osmanlı Tezhip Sanatında Natüralist Üslûpta Çiçekler", 186.

³⁶ Kemal Çiğ, *Türk Kitap Kapları* (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, 1971), 18.

3.6. Zerbahar Yazma

Zer:³⁷ altın, bahar:³⁸ yaprak anlamlarını karşıladığından zerbahar kelimesi de “altın yaprak” manasına gelmektedir. Birbirini kesen diagonal çizgiler üzerine muhtelif ölçülerde uygulanan stilize yaprak ve çiçek motiflerinden oluştuğu gibi (bk. Resim 10) çizgilerin farklı kalınlıkta ya da farklı açılarda kullanılmasıyla da meydana getirilen bezeme türüdür (bk. Resim 11). XVII. ve XVIII. yüzyıllarda sıklıkla görülen zerbahar yazmalar, yalın geometrik yıldız desenleriyle de bezenmiştir. Kafes formundaki şemselerin birbirlerine bitişik ve ardışık halde devam ettirildiği kompozisyonlar da yine bu dönemde karşımıza sıklıkla çıkmaktadır (bk. Resim 12).



Resim 10: *Türk İslam Eserleri Müzesi 4070 envanter numaralı Şifa-i Şerif’in zerbahar yazma cildi, (sol).* (Bahar İlker, Türk İslam Eserleri Müzesi Yazma Eser Koleksiyonundaki Zerbahar Tezyinatlı Ciltler, s.101)

Resim 11: *Türk İslam Eserleri Müzesi 4070 envanter numaralı Kur’an-ı Kerim’in zerbahar yazma cildi, (orta).* (Bahar İlker, Türk İslam Eserleri Müzesi Yazma Eser Koleksiyonundaki Zerbahar Tezyinatlı Ciltler, s.101)

Resim 12: *Sakıp Sabancı Müzesi 100-0060 envanter numaralı Kur’an-ı Kerim’in zerbahar yazma cildi, (sağ).* (Ayşe Aldemir Kilercik, Başkent’ten Uzaklarda Bir Sanat Merkezi: Şumnu Elyazmalarının Ciltleri, Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu-Tebliğler, s.45)

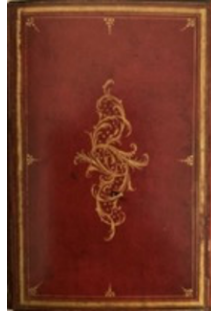
3.7. Barok / Rokoko Yazma

Kıvrımlı hatlara sahip barok-rokoko formlarının cilt yüzeyine altın ya da boya ile aktarılmasıyla oluşturulan bezeme türüdür (bk. Resim 13, 14 ve 15). Avrupa’da XVI. yüzyılda başlayan barok sanatı, Rönesans dönemi klasik sanat anlayışına tepki olarak doğmuş ve düz hatlara nazaran eğri formlar tercih edilmiştir. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ise bu akımı rokoko takip etmiş ve çizgiler daha kıvrımlı bir biçimde ele alınarak

³⁷ *Türk Dil Kurumu, “Zer”* (Erişim 5 Kasım 2020).

³⁸ *Türk Dil Kurumu, “Bahar”* (Erişim 5 Kasım 2020).

uygulanmıştır. Osmanlı Devri'nde başkent İstanbul olmak kaydıyla diğer bölgelerde de etkisini hissettiren barok-rokoko sanatı; mimariden iç dekorasyona ve kitap sanatlarına kadar her alanda kullanılmıştır.³⁹ Osmanlı, Batı'dan aldığı bu formları birebir taklit etmeyerek öz kimliğinde harmanlamış ve kendi sanat zevkine göre tezyin etmiştir.⁴⁰ Dönemin tezhiplerinde başköşeyi alan Türk rokokosu, ciltler üzerinde de uygulanmış ve klasik dönemdeki şemse-köşebent irtibatı devam ettirilerek hatayi, rumi gibi desenlerin yerine realist çiçek desenleri tercih edilmiştir.⁴¹



Resim 13: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, 00003 envanter numaralı *Mushaf-ı Şerif'in barok / rokoko yazma cildi*. (Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması-Katalog, s.69)



Resim 14: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi 0002 envanter numaralı *Râmûzü't-Tahrîr ve't-Tefsîr'in barok / rokoko yazma cildi*, (sol). (Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması-Katalog, s.57)

Resim 15: Sakıp Sabancı Müzesi 100-0363 envanter numaralı *Kur'an-ı Kerim'in barok / rokoko yazma cildi*, (sağ). (Ayşe Aldemir Kilercik, Başkent'ten Uzaklarda Bir Sanat

³⁹ Doğan Kuban, *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010), 109.

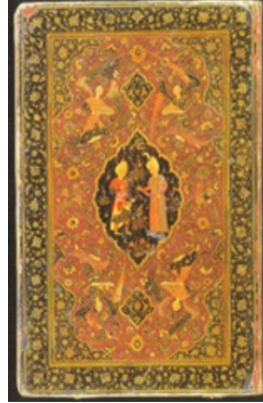
⁴⁰ Celal Esad Arseven, "Türk Sanatında Tezyinat", çev. Nazlı Miraç Ümit, *Hayat Mecmuası* 1/20 (Nisan 1920), 390.

⁴¹ Şule Aksoy, "Kitap Süslemelerinde Türk-Barok-Rokoko Üslûbu", *Sanat* (1977), 135.

Merkezi: Şumnu Elyazmalarının Ciltleri, Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu-
Tebliğler, s.47)

3.8. Minyatürlü Yazma

Metni açıklama kaygısıyla perspektiften ve birebir gerçeklikten uzak bir şekilde muhtelif kompozisyonların uygulandıkları bezeme türü olup⁴² kitap içlerinde yer almalarının yanı sıra ciltler üzerine de nakşedilmiştir. Minyatürlü yazmalar cildin tüm yüzeyinde uygulandığı gibi (bk. Resim 16) şemse, köşebent ve salbek içlerinde de tasarlanmıştır (bk. Resim 17). Klasik dönemden sonra çiçek resimleriyle birlikte minyatürlü yazmalar da boy göstermiş, Safeviler zamanında ise birçok minyatürlü yazma yapılarak akabinde Kaçarlar döneminde zengin örneklerini sergilemiştir.⁴³ Bu devirdeki minyatürlü yazmalar, ciltlerin yanı sıra kalem kutuları ve ayna mahfazaları gibi nesnelere üzerinde de kullanılarak; av sahneleri, hayvan tasvirleri, bahçede piknik ve manzaralar sıklıkla tercih edilen kompozisyonlar olmuştur.⁴⁴



Resim 16: *Halet Efendi Koleksiyonu 00349 envanter numaralı Mihr-ü Müşteri'nin minyatürlü yazma cildi, (sol).* (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi)

Resim 17: *Harvard Üniversitesi Sanat Müzesi, 1964.149 envanter numaralı 1533 senesine tarihlendirilen Hafız Divânı'nın minyatürlü yazma cildi, (sağ).* (Hunt For Paradise Court Arts of Safavid Iran 1501-1576, s.184)

⁴² Fatma Banu Mahir, "Minyatür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/118.

⁴³ Rıza Kurtuluş, "Kaçarlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/54.

⁴⁴ Şule Aksoy, "Lâke İşçiliği", *Antik & Dekor* (1994), 23.

3.9. Resimli Yazma

Cilt üzerine muhtelif renklerin kullanılarak figür, portre ve manzara gibi öğelerin herhangi bir stilizasyon yapılmadan birebir gerçekçi ve perspektifli halleriyle resmedikleri bezeme türüdür (bk. Resim 18). Bu teknikte tezyin edilmiş örnekler sıklıkla Kaçar döneminde görülmüş olup edebiyat, şiir gibi yazmaların ciltlerinde kullanıldığı gibi Kur'an kaplarına da uygulanmıştır. Kaçar Döneminde başlayan bu üç boyutlu etki Avrupa ile kurdukları münasebetler sonucu gelişmiş ve⁴⁵ empire üslûbunun tesiri altında ilerlemiştir. Osmanlı'da ise empire etkisi Batı'da Avrupa, Doğu'da ise İran coğrafyasından gelerek Türk tezyinatını etkisi altına almış ve manzara resimleri başta iç mimaride kullanılırken⁴⁶ aynı şekilde kitap bezemelerinde de kendisine yer bulmuştur.



Resim 18: Ağa Han Koleksiyonu AKM00276 envanter numaralı Shabistari Of Gülşen-i'nin resimli yazma cildi

(Gülseher Kahraman, Kaçar Lâke Cilt Tezyinatı, s.223)

3.10. Kalıplı Yazma

Muhtelif mevzilerin kalıp, geriye kalan düz satırların ise fırça ile altın veya boya kullanılarak farklı tezyinî unsurlarla nakşedilen bezeme türüdür. Gömme kalıptan arda kalan düz satırların tezyin edilmesiyle oluşturuldukları gibi (bk. Resim 19), cilt yüzeyinde dişi halde olan desenlerin muhtelif yerlerinin işlenmesi (bk. Resim 20) veya soğuk baskı tekniğinde yapılan ciltlerdeki kalıp kontürlerinin renklendirilmesiyle de meydana getirilen bezeme türüdür (bk. Resim 21).

⁴⁵ Gene R. Garthwite *İran Tarihi; Pers İmparatorluğundan Günümüze*, çev. Fethi Aytuna, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2019), 187.

⁴⁶ Eyice, "Empire", 11/161.



Resim 19: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu 420 envanter numaralı *Deh-nâme'nin kalıplı yazma cildi*. (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi)



Resim 20: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi 1127 envanter numaralı *Minhacü'l Abidin'in kalıplı yazma cildi*, (sol). (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi)



Resim 21: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 00016 envanter numaralı *Mushaf-ı Şerif'in kalıplı yazma cildi*,(sağ). (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi)

3.11. Aletli Yazma

Deri üzerine kalıp kullanılmadan muhtelif el aletleriyle işlenen desenlerin sağ ve sol kenarlarına, üzerlerine veya deri yüzeyinde açılan dışı çukurların içlerine altın sürülmesiyle oluşturulan bezeme türüdür. Erken

Devire ait ciltlerde sıklıkla görülen bu teknik Klasik döneme kadar tercih edilen bezeme unsuru olmuştur (bk. Resim 22).



Resim 22: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, MHK 789-2 envanter numaralı Zâdü'l-müsâfir'in aletli yazma cildi. (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi)

3.12. Hendesî Yazma

Geometrik örgülerden oluşturulan desenlerin cilt yüzeyine altın ya da boyanın fırça ile uygulanmasıyla yapılan bezeme türüdür. Sıklıkla kap içlerinde kullanıldıkları gibi kısmen de ciltlerin yüzeylerine de uygulanmıştır. (bk. Resim 23 ve 24).



Resim 23: Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, VHD 1004 envanter numaralı h.1010 müellif hatlı Haşiye Ale's-Sekkaki'nin hendesî yazma cildi, (sol). (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi)



Resim 24: Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, VHD 1004 envanter numaralı h.1010 müellif hatlı Haşiye Ale's-Sekkaki'nin şemse detayı, (sağ). (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi)

3.13. Serbest Desenli Yazma

Herhangi bir forma sadık kalmadan muhtelif desenlerin cildin üzerine uygulanmasıyla oluşturulan bezeme türüdür (bk. Resim 25).



Resim 25: *İslâmi Danişma Meclisi Kütüphanesi, 1340 envanter numaralı 1826-27 yıllarına ait Mushaf'ın serbest desenli yazma cildi. (Persian Lacquer Book Binding; History, Materials and Styles, 17)*

3.14. Hattî Yazma

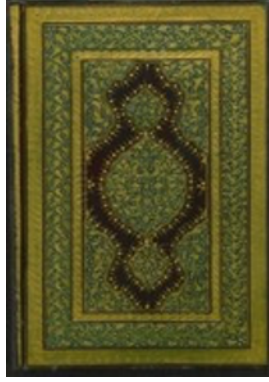
Kur'an ayetlerinin, Hadis-i Şeriflerin, şiir ya da edebî metinlerin herhangi bir kalıp içerisinde olmadan cilt yüzeyine fırça veya kamyş ile yazıldıkları bezeme türüdür (bk. Resim 26).



Resim 26: *Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, MHK 4362 envanter numaralı Mefâtihu'l-Gayb'ın cildinin hattî yazmalı sertab kısmı. (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi)*

3.15. Mülevven Yazma

Sınırları belli bir form içerisinde yer alan kompozisyonun kendisinden arda kalan boşlukla birlikte zemindeki deri renginden de farklı renkte olduğu bezeme türüdür (bk. Resim 27).



Resim 27: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertevniyal Koleksiyonu 0008 envanter numaralı Mushaf'ın mülevven yazma cildi. (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi)

3.16. Kontürlü / Zerefşan Yazma

Hudutları çizgisel olarak belirlenen şemse, köşebent veya salbek formlarının içlerinde herhangi bir desen olmadan yalnızca deri renginde bırakılarak yapıldığında kontürlü (bk. Resim 28), serpme altın ile doldurulduğunda ise zerefşan olarak isimlendirilen bezeme türüdür (bk. Resim 29). Bu süsleme unsurları sıklıkla kap içlerinde uygulanmalarının yanında nadiren cilt yüzeyine de tatbik edilmiştir.

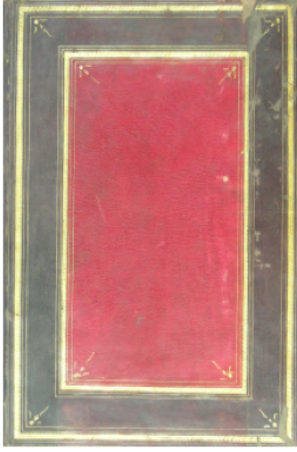


Resim 28: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulu Cami Koleksiyonu 50 envanter numaralı Kur'an-ı Kerim'in kap içinde yer alan kontürlü yazma, (sol). (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, İnebey Yazma Eser Kütüphanesi)

Resim 29: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 4015 envanter numaralı "Tercüme-i Ravzatü'l-Ahbab fi Siyeri'n-Nebi ve'l-Ashab'ın kap içinde yer alan zerefşan yazma, (sağ). (Betül Şahin, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Halil Hamid Paşa Koleksiyonu'na Ait Osmanlı Cildleri'nden Bazı Örnekler, s.165.)

3.17. Cetvelli / Zencerekli Yazma

Cildin kenar kısımlarına altın veya muhtelif boylarla çekilen düz çizgilerin yer aldığı ve herhangi bir tezyinî unsurun da bulunmadığı örnekler cetvelli yazma (bk. Resim 30), cetvelle birlikte muhtelif zencerek desenlerinin uygulandığı örnekler ise zencerekli yazma (bk. Resim 31) olarak adlandırılan bezeme türüdür.



Resim 30: *Sultan Ahmed 1 Koleksiyonuna ait 13 envanter numaralı Mushaf-ı Şerif'in cetvelli yazma cildi, (sol).* (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi)

Resim 31: *Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 5079 envanter numaralı 1802 tarihine ait Vefeyât'ın cetvelli / zencerekli yazma cildi, (sağ).* (Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi)

4. Değerlendirme ve Sonuç

Türk cilt sanatındaki yazma ciltlerin oldukça zengin bir çeşitliliği ihtiva ettiği ve tüm İslâm coğrafyasında üretilerek her dönem zengin örneklerini ortaya koyması dikkat çekicidir. Yazma ciltler, tek bir tezyinî unsurla tasarlanmalarının yanında sıklıkla birden fazla süsleme elemanlarıyla da icra edilmişlerdir. Söz gelimi şemse, köşebent ve salbeklerde natüralist üslûpta çiçek desenleri kullanılırken arda kalan boşlukların minyatür veya hatayî kompozisyonlu tasarımlarla oluşturuldukları gibi farklı bezeme elemanlarının bir arada kullanılmasıyla da ciltler yazma tekniğinde üretilmiştir. Bu ve benzeri tasarımlar için ayrı ayrı başlık açılmamış yalnızca kullanılan desen ve teknik üzerinden tasnif yapılmıştır. Şayet bu şekilde oluşturulan yazma ciltlerin tanımlanabilmesi için kullanılan süsleme unsurlarının her birinin teker teker zikredilmesi gerekmektedir.

Yazmalar ile ilgili sınıflandırmalar yapılırken hususiyetle kitap ciltlerindeki örnekler üzerinden gidilmiştir. Hâlbuki ahşap, alçı ve sıva gibi birçok mimari yüzeyler de fırça kullanılarak süslenmekte ve bu tekniğe de kalemişi denilmektedir. Cilt sanatındaki yazma tabirini fırça ile yapılan diğer tekniklerden ayıran temel unsur deri olmuştur. Yazma ciltler, icra edilen bezeme unsurları ve tekniklerin irdelenmesiyle birlikte 17 başlık altında toplanarak görsellerle de desteklenmiştir.

Rumi desenli yazmalar; incelenen örneklerde ağırlıklı olarak şemse, köşebent ve salbeklerde kullanılmış, zencereklere ise üç iplik olarak verilmiştir. Akabinde ise yekşah aletiyle motifler işlenerek hacim kazandırılmış ve sanat değeri de daha da arttırılmıştır.

Natüralist/Şükûfe yazmalar realist biçimde resmedilen çiçek desenlerinden oluşmakta olup kuş ve meyveler de formlarına sadık kalınarak çiçek kompozisyonlarıyla birlikte kullanılmıştır.

Zerbahar yazmalarda değinilen kafes şemseler; barok ve rokoko'daki "S" ve "C" kıvrımlarına benzemekte olup Türk tezyini karakteri kazandırılarak kullanıldıkları muhtemeldir. Stilize nebatî motiflerin belli bir sistem üzerinde ardışık tekrarlanmalarıyla oluşturuldukları kompozisyonlar da zerbahar başlığı altında değerlendirilmiştir.

Figür, portre ve manzara gibi ögeler perspektif ve gerçekçi olarak resmedildiklerinde resimli yazma kategorisinde toplanmış olup bu ögelerin stilize edilmiş halleri de minyatürlü yazmalar başlığı altında ele alınmıştır. Resimli yazmalar sıklıkla Kaçar döneminde kullanılırken, Osmanlılarda ise daha çok natüralist çiçek desenleri ve minyatürlü yazmalar tercih edilmiştir.

Kalıplı yazma başlığında üç farklı teknikten bahsedilmiştir. Birinci teknik; gömme kalıbın kullanıldığı ve kalıptan geriye kalan kısımlarınsa muhtelif desenlerle tezyin edildiği yazmalardır. İkinci teknik; deri üzerindeki dışı desenlerin muhtelif mevzilerine altın sürülmesiyle oluşturulmuştur. Üçüncü teknik ise; soğuk baskı yapıldıktan sonra yalnızca kalıp hudutlarının altın kontürle tezyin edilmesinden oluşmaktadır. Kalıplı yazmalar ile diğer yazmalarda kullanılan lake tekniklerinin birbirlerinden farklı usulde uygulandıkları tahminlerimiz arasındadır. Çünkü kalıplı yazmalarda deri yüzeyine sürülen lâkın çukur alanlara dolmaması için fırça ile az miktarda sürüldüğü, fakat düz satıhtaki deri üzerine ise lâkın dolabileceği alan bulunmadığından ya akıtma yöntemiyle ya da fırçayla kat kat sürülerek cam gibi parlaklık kazandırılması tercih edilen bir yöntem olabilir.

Cilt çeşitleri arasında yer alan *rumi-bitkisel* ciltlere fırça ve altın ile uygulama yapıldığında farklı bir yazma çeşidi ortaya çıktığından bu üslupta bezenen ciltler de *aletli yazmalar* başlığı altında ele alınmıştır.

Mülevven yazmalar değerlendirilirken kullanılan motiflerin sınırları belli olan forma ait alanın birbirinden farklı renkte yapılmasına dikkat edilmiş ve rengin ayırt edici etkisi göz önünde bulundurularak sınıflandırılmıştır. Resim 27'de görüldüğü üzere rumi desenlerin üzerleri yekşah tekniğinde yapılmış, fakat rumi ile zemin birbirinden farklı renkte yapıldığı gibi deri rengi de bu iki unsurdan farklı icra edilmiştir. Yapılan sınıflandırmalara göre aslında bu cilt çeşidi *mülevven yekşah yazma* olarak zikredilmesi gerekmekte olup ilgili görsel mülevven tekniğini vurgulamak için verilmiştir.

Zerefşan; her ne kadar fırçanın deri üzerine temasıyla gerçekleştirilen bir tezyinî unsur olmasa da kalıp veya herhangi bir aletle yapılmadan yalnızca serpme yöntemiyle cilt yüzeyinde süsleme unsuru olarak yer aldığından dolayı yazma kategorisine dâhil edilmiştir.

Rumi desenli, Hatayî kompozisyonlu, Yarı stilize çiçek desenli, Saz üslûbu, Natüralist/Şükûfe, Barok/Rokoko, Minyatürlü, Hattî, Resimli, Mülevven ve Serbest desenli yazmaların üzerlerine birkaç kat lâk sürülerek parlak bir görünüm elde edildiği, bunun yanında Hatayî kompozisyonlu, Saz üslûbu, Natüralist/Şükûfe, Minyatürlü ve Serbest desenli yazmalara lâkın içerisine katılan ilave karışımlarla birlikte farklı bir renk elde edilerek de bezendikleri gözlemlenmiştir. Zerbahar, Kalıplı, Aletli, Hendesî, Kontürlü/Zerefşanlı ve Cetvelli/Zencerekli yazmalara ise yalnızca olası tahribattan koruma amaçlı kâfi miktarda lâk sürüldükleri tetkik edilen incelemeler arasındadır. Kap içlerinde yer alan yazmalar yalnızca fırça ile bezemiş, kap dışlarındaki yazmalar ise lâk sürülerek muhafaza edilmiştir.

Lâke tekniğini koruyucu olma özelliğinden ayırıp bir bezeme unsuru yapan faktörler arasında ya çok sürülerek cam gibi parlaklık elde edilmesi ya da içine katılan ilave karışımlarla ciltler üzerinde bir renk etkisi göstermesidir. Bu özelliklerinden dolayı lake, cilt sanatı araştırmalarında ayrı bir başlık olarak ele alınmıştır. Fakat bu tekniğin uygulanabilmesi için evveliyatında *yazma*'ya muhtaç olduğu ortadadır. Haliyle asıl olan desenin kendisi olduğundan bu husus göz önünde bulundurularak tasniflemeye gidilmiştir. 17 başlık altında toplanan yazma ciltlerin, cilt çeşitleri arasında bir üst başlık olarak verilmesi aynı zamanda cilt çeşitlerinin de tek bir isimle tanımlanamayacağı ve birden fazla adla tarifinin mümkün olacağı çalışmamız sonucu ortaya koyduğumuz önerilerimiz arasındadır. Cilt sanatındaki yazmalarla ilgili herhangi bir

sınıflandırılmaya gidilmemiş olması ve gerçekleştirilen incelemeler sonucu teklif ettiğimiz listeler ile cilt çeşitlerinin yapılacak akademik ve sanatsal çalışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Aksoy, Şule. "Kitap Süslemelerinde Türk-Barok-Rokoko Üslûbu". *Sanat*, (Haziran 1977), 126-136.
- Aksoy, Şule. "Lâke İşçiliği". *Antik & Dekor*, 25, (1994), 22-27.
- Aksu, Hatice. "Rokoko". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/159-160. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Aritan, Ahmet Saim. "Ciltçilik." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aritan, Ahmet Saim. *Karamanoğulları Cild Sanatı*. Konya: 2008.
- Aritan, Ahmet Saim. "Türk Cild Sanatı". *Türk Kitap Medeniyeti*. ed. Alper Çeker. 60-97. İstanbul: Kültür A.Ş., 2009.
- Arseven, Celal Esad. "Türk Sanatında Tezyinat". çev. Nazlı Miraç Ümit. *Hayât Mecmuası*, 1/20, (Nisan 1927), 389-394. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/92907>
- Atasoy, Nurhan. "Barok". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/81-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bilgin, Orhan. "Yazma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Binark, İsmet. *Eski Kitapçılık Sanatlarımız*. Ankara: Ayyıldız Matbaası A.Ş., 1975.
- Biro, İnci. Ayan. "Şükûfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/258-259. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bodur, Fulya. "Osmanlı Lâke Sanatı ve XVIII. Yüzyıl Üstâdi Ali Üsküdârı". *Türkiyemiz*, (Ekim, 1985), 1-9.
- Çağman, Filiz. "Kati". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, 25/32-35). İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Çakmak, Yasin. *Manisa Yazma Eser Kütüphanesindeki Geometrik Tezyinatlı Ciltler*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2020.
- Çiğ, Kemal. "Türk Lâke Müzehhipleri ve Eserleri", *Sanat Tarihi Yıllığı*, 3, (1970), 243-252.
- Çiğ, Kemal. *Türk Kitap Kapları*. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, 1971.
- Demir, Abdülbari. *İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazmalarda Lake Ciltler*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Derman, Fatma Çiçek & Duran Gülnur. "Şahkulu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/283-284). İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Derman, Fatma Çiçek. "Tezhip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 41/65-68). İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Derman, Fatma Çiçek. "Cild Sanatında Kullanılan Malzeme Terim ve Tâbirler". *Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu-Katalog*, ed. Ali Rıza Özcan. 190-193. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2013.
- Derman, Uğur. *Doksan Dokuz İstanbul Mushafı*. İstanbul: Türk Petrol Vakfı, 2010.
- Duran, Gülnur. "Kara Memi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Duran, Gülnur. "Osmanlı Tezhip Sanatında Natüralist Üslûpta Çiçekler". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 31, (2018), 177-199.
- Eyice, Semavi. "Empire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/159-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Eyice, Semavi. "Batı Sanat Akımlarının Değiştirdiği Osmanlı Dönemi Türk Sanatı". *Türkler Ansiklopedisi*, Ed. Hasan Cemal Güzel vd., 15/284-309. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Garthwaite, Gene. R. *İran Tarihi; Pers İmparatorluğundan Günümüze*. çev. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2019.
- İlker, Bahar. *Türk İslam Eserleri Müzesi Yazma Eser Koleksiyonundaki Zerbahar Tezyinatlı Ciltler*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İnay, Özlem. *Türk İslam Kitap Sanatında Lake Cilt Tasarımları*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- İrez, Feryal. "Türk Süsleme Sanatında Bir Ekol; Edirnekâri", *Antik & Dekor*, (Haziran, 1990), 96-99.
- Kahraman, Gülseren. *Kaçar Lâke Cilt Tezyinatı*, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Karaçağ, Demet. "Mevlânâ Müzesi'ndeki Lakeli Selçuklu Rahlesi". *Ekev Akademi Dergisi*, 35, (2008), 171-185.
- Kaya, Reyhan. *Türk Yazmacılık Sanatı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1974.
- Kazan, Hilal. *XVI. Asırda Sarayın Sanatı Himayesi*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 2010.
- Khalili, Nasser David. vd. *Lacquer Of The Islamic Lands; Part One*. ed. Julian Raby. 232-235. United Kingdom: The Nour Foundation in association with Azimuth Editions and Oxford University Press, 1996.
- Khalili, Nasser David. vd. *Lacquer Of The Islamic Lands; Part Two*. ed. Julian Raby. 206-208. United Kingdom: The Nour Foundation in association with Azimuth Editions and Oxford University Press, 1997.
- Kilercik, Ayşe. (2013). "Başkent'ten Uzaklarda Bir Sanat Merkezi: Şumnu Elyazmalarının Ciltleri". *Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu-Katalog*, ed. Ali Rıza Özcan. 42-48. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2013.
- Kuban, Doğan. *Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010.
- Kurtuluş, Rıza. "Kaçarlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/53-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Mahir, Fatma Banu. "Minyatür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/118-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Motaghedi, Kianoosh. *Persian Lacquer Book Binding; History, Materials and Styles*. PDF, 2020. <https://www.academia.edu/10017063>
- Mülayim, Selçuk. *Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler; Selçuklu Çağı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları:503, Sanat Eserleri Dizisi:1, 1982.
- Özen, Mine Esiner. *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Prof. Dr. Nâzım Terzioğlu Basım Atölyesi, 1985.
- Özen, Mine Esiner. "Klasik Cilt Sanatımızda Lâke". *Antik & Dekor*, (Haziran, 1990), 78-81.
- Özcan, Ali Rıza (ed.). *Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu-Katalog*. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2013.
- Şahin, Betül. *Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Halil Hamid Paşa Koleksiyonu'na Ait Osmanlı Cildleri'nden Bazı Örnekler*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ünver, Süheyl. "Türk Sanat Tarihinde Edirnekâri Lâke İşleri ve Sanatkârları". *Vakıflar Dergisi*, 6, (1965), 15-19.
- Tanıncı Zeren. "The Rise of the Lacquer Binding". *Hunt For Paradise Court Arts of Safavid Iran 1501-1576*. ed. Thompson Jon vd. 184-201. Milan: Skira; London: Thames&Hudson, 2003.
- Türk Dil Kurumu*. Erişim 5 Kasım 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yücel, Erdem. "Edirnekâri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zor, Züleyha. "Türk-İslam Kitap Sanatında Lâke Cilt Tasarımları". *Osmanlıdan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat*. 625-640. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

KUR'ÂN ÂYETLERİNDE ANLAM ZENGİNLİĞİ VE ÂYETLERDEKİ MUHTEMEL FARKLI ANLAMLARI BİRE İNDİRME İMKÂNI

Nurettin Çiftçi*

Öz

Allah, insanlık tarihi boyunca her topluma kendi dilleriyle elçiler göndermiş ve anladıkları dille vahyetmiştir. Kur'ân da ilk muhatabı olan elçinin ve gönderildiği toplumun dili olan Arapça ile nazil olmuştur. Dil beşerî bir unsurdur. Dillerin belirgin özelliklerinden biri de anlatım zenginliğine sahip olmalarıdır. Bütün dillerde olduğu gibi Arapça'da da bir anlatım zenginliği vardır. Bu anlatım zenginliğinin de birçok nedeninin olduğu bilinmektedir. Arap dilindeki bu durum kelimelerin çok anlamlılığından kaynaklandığı gibi Arapça cümle yapısından da kaynaklanabilmektedir. Arapça cümle yapısındaki çok anlamlılığın sebepleri arasında grameri, anlatım üslubunu, mecaz, kinaye, teşbih ve istiare gibi söz sanatlarını saymak mümkündür. Dilin yapısından kaynaklanan bu durum sayesinde bir düşüncüyü farklı şekilde ifade etmek mümkün olduğu gibi bir ifâdeyi de birden fazla anlama gelecek şekilde söylemek de mümkündür. Ayrıca sözün sahibi tek bir anlamı kastettiği halde dilden kaynaklanan bu sebeplerden dolayı muhatabın farklı şekillerde anlaması da olağan bir durumdur. Ancak söz sahibinin muhatabıyla sağlıklı bir iletişim kurulabilmesi için birbiriyle çelişen anlamları kastetmemesi gerekmektedir. Bu sebeple her ne kadar bir söz birden fazla anlama gelme imkânına sahip ise de sözü söyleyenin muhatabına iletmek istediği mesajı birbiriyle çelişecek şekilde ifade etmemesi gerekmektedir. Aksi takdirde sözü söyleyen ile muhatab arasında bir anlama problemi ortaya çıkar ve mesaj sahibinin muhaptan ne istediği anlaşmaz. Söz konusu ilâhî talimatlar içeren Yüce Allah'ın kelamı olunca durum daha da önem arz etmektedir. Bu sebeple âyetlerde çok anlamlılık kabul edilecekse kastedilen muhtemel manaların birbiriyle çelişmemesi veya birbiriyle çelişik muhtemel anlamların bire indirilmesi gerekir. Çünkü bir âyette birbirine zıt iki anlamın olması Kur'ân'ın mantığına uymamaktadır. Bu çalışmada Kur'ân âyetlerindeki anlam zenginliği ve muhtemel anlamları bire indirme imkânı Ra'd 13/2, Furkân 25/77 ve Yâsîn 36/6. âyetler bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Anlam Zenginliği, Cümle Yapısı, Ra'd 13/2, Furkân 25/77, Yâsîn 36/6.

SEMANTIC RICHNESS OF THE VERSES IN THE QUR'AN AND THE POSSIBILITY OF REDUCING DIFFERENT MEANINGS IN THE VERSES TO ONE

Abstract

Throughout the history of mankind, Allah sent messengers to every society with his revelation in a language they understood. The Quran was also sent down in Arabic, the language of the messenger who was the first one spoken to and the society to which it was sent. Language is a human factor. One of the distinctive features of languages is that they have richness of expression. As in all languages, Arabic has this feature. It is known that there are many reasons for this richness of expression. This feature in the Arabic language may result from the polysemy of the words as well as the Arabic sentence structure. Among the reasons for the polysemy in Arabic sentence structure, it is possible to list grammar, narrative style, metonymy, allegory, simile and metaphor. Due to this situation arising from the structure of the language, it is possible to express a thought in a different way, and it is possible to say a statement with more than one meaning. In addition, although the speaker means only one meaning, it is normal for the one spoken to to understand it in different ways due to these reasons stemming from the language. However, in order to establish a healthy communication, it should not mean contradictory meanings. For this reason, the speaker should not express the message he wants to convey to his/her addressee in a way that contradicts each other. Otherwise, a communication problem arises between the speaker and the respondent, and what the former wants from the latter is not understood. The situation becomes even more important when it comes to the word of Almighty Allah, which contains divine instructions. For this reason, if polysemy is to be accepted in the verses, the possible meanings that are meant should not conflict with each other or the contradictory possible meanings should be reduced to one. Because having two opposite meanings in a verse does not comply with the logic of the Quran. In this study, semantic richness of the verses in the Quran and the possibility of reducing the possible meanings to one will be discussed in the context of the verses Ra'd 13/2, Furkân 25/77, Yâsîn 36/6.

Keywords: Tafsir, The Qur'an, Semantic Richness, Sentence Structure, Ra'd 13/2, Furkân 25/77, Yâsîn 36/6.

- * Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-mail: nurettinciftci@hakkari.edu.tr, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0003-3950-9579>
Atif/Citation: Çiftçi, Nurettin. "Kur'ân Âyetlerinde Anlam Zenginliği ve Âyetlerdeki Muhtemel Farklı Anlamları Bire İndirme İmkânı". *BAİD 13* (Haziran 2021), 249-264.
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim Arap lisanıyla indirilmiş son ilahî vahiydir. O Arapça olduğu için Arap dilinin tüm özelliklerini beraberinde taşımaktadır. Dilden kaynaklanan bazı durumlardan dolayı bazen bir ibarenin birden fazla anlama gelmesi mümkündür ve bunun birçok sebebi olabilmektedir. Bazen kullanılan edatların farklı olmasından bazen bir kelimenin cümle içindeki konumu bazen de ifâdenin iç bağlamının yanı sıra dilin sahip olduğu kendine has üslubu; mecaz, kinaye, teşbih, istiare gibi söz sanatları ve gramer buna sebep olabilmektedir. Ayrıca insanların sahip oldukları bilginin kısıtlı olmasından, içinde yaşadıkları çevrenin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik şartlarının ve aldıkları eğitimin farklı olmasından bazen söylenen bir sözden farklı şeyler anlamaları mümkündür. Ancak her ne kadar durum böyle olsa bile sözü söyleyen kişinin kastettiği bir anlamın olduğunu kabul etmek durumundayız ve anlama faaliyeti esnasında odaklanılması gereken hedef de söz sahibinin kast ettiği manayı tespit etmek olmalıdır. Hele sözü söyleyen Allah olunca bu durum daha da büyük önem arz etmektedir. Çünkü Allah'ın birbirine zıt iki manayı kastetmesi olacak şey değildir. Allah'ın bir şeye hem vardır hem yoktur demesi veya bir şey için hem olumlu hem de olumsuz bir manayı kastetmesi söz konusu olamaz. Allah gönderdiği ilahî vahiyle kullarına emir ve yasaklarını bildirmektedir. Allah'ın emir ve yasaklarında net ifâde kullanmaması veya birbirine zıt iki anlamı kastetmesi, neyi emrettiğinin tam olarak anlaşılmasına ve bir karışıklığın meydana gelmesine sebep olacaktır. Allah bu durumdan münezzehtir. Zaten Kur'ân-ı Kerim de kendisinde çelişki olmadığını açıkça belirtmektedir.¹ Kur'ân'a muhatap olan kimselere düşen bu şekilde dilden kaynaklanan farklı anlamları bire indirmeleri veya en kuvvetli olan anlamı tercih etmeleri için çaba harcamalarıdır. Bunun için de sözün bağlamını göz önünde bulundurmamak ve Kur'ân'ın bütünlüğünü esas almak önemli kriterlerdir.

1. Kur'ân Âyetlerinde Anlam Zenginliği

Dilde çok anlamlılık olduğu gibi birçok sebepten dolayı Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde birden fazla anlama gelme ihtimali olan cümlelerin var

¹ Nisâ 4/82; Kehf 18/1.

olduğu görülmektedir. Bu sebeplerden biri kullanılan eş sesli ve eş anlamlı kelimelerdir. Kur'ân ilimleri literatüründe bu konu vücûh ve nezâir başlığı altında ele alınmaktadır. Vücûh, Arapçadaki vech kelimesinin çoğulu olup lügatte “yüz, bir şeyin ön tarafı, zat, makam, mevki yön, benzer, kalp, mezhep, yol, şekil, rıza, bir toplumun veya bir memleketin efendisi ve bir meselenin bilinen yönü”² gibi manalara gelmektedir. İstılahta ise vücûh, “bir kelimenin Kur'ân'da farklı anlamlarda kullanılması”³ şeklinde ifâde edilmektedir. Mukâtil b. Süleyman (öl. 150) bu anlamda “Bir kişi Kur'ân'ın pek çok vecih içerdiğini (ve dolayısıyla bu vecihleri) bilmedikçe tam anlamıyla fakih olamaz” şeklinde merfu bir hadis aktarmaktadır.⁴ Hz. Ali (öl. 41) de Kur'ân'ın zû vücûh bir kitap olduğunu ifade etmektedir.⁵ Nitekim bazen Kur'ân'da tek bir kelimenin yaklaşık yirmi anlama geldiği görülmektedir.⁶ Arap dilinde ve dolayısıyla Kur'ân'da çeşitli anlamlarda kullanılan rûh, ümmet, salât, küfür, zulüm ve iman gibi kelimeler vücûha örnek verilebilir. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman هدى kelimesinin Kur'ân'da on yedi, الكفر kelimesinin dört, سواء kelimesinin de altı farklı anlamda kullanıldığını söylemektedir.⁷ Nezâir kelimesi de nazîre kelimesinin çoğulu olup lügatte “şekil, tabiat, davranış ve sözdeki benzerlikler” manalarında kullanılmaktadır. Kelimenin ıstılah anlamı ise “Kur'ân'daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifâde etmesi”⁸ olarak tanımlanmıştır.

Kur'ân âyetlerinin farklı anlamlara gelmesinin başka nedenleri de vardır. Bunlar, âyetlerin cümle yapısı, i'rabı, bağlamı, kullanılan kelimelerin hakiki anlamının yanında mecaz anlamlarının olması ve en önemlisi âyetlerin Kur'ân'ın bütünlüğü içindeki konumundan dolayı farklı anlamlara gelmesi şeklinde sıralanabilir.

² Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 513-514.

³ Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, 2008), 2/81.

⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 19.

⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/81.

⁶ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/81.

⁷ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 19-30.

⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/81; Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts), 2/2001; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 25-28.

2. Âyetlerdeki Çok Anlamlılığı Tek Anlama İndirgeme İmkânı

Kur'ân kendi ifâdesiyle mübîn bir kitaptır. Ancak onun mübîn oluşu kendisiyle alakalıdır. Muhatabı açısından aynı şekilde açık ve seçik değildir. Kişilerin akıl ve idrak kapasiteleri ve eğitim seviyeleri farklı olduğu için Kur'ân'ı anlama durumları da farklıdır. Ayrıca yukarıda sayılan dilden kaynaklanan sebeplerden dolayı bazı ifâdeler çok anlamlı olabilmektedir. Ancak sözü söyleyen kişi muhatabına bir mesaj iletecekse kastettiği muayyen bir mananın olması gerekmektedir. Söz konusu Allah kelamı olunca durum daha da önem arz etmektedir. Zira Allah'ın kullarına muayyen olmayan bir mesajı göndermesi mümkün değildir. Bu durumda Kur'ân âyetlerinin muayyen bir manayı kastetmesi gerekmektedir. Ancak Kur'ân Arapça bir kitap olarak Arap dilinin tüm özelliklerini kendisinde barındırmaktadır. Bu sebeple dildeki çok anlamlılık Kur'ân âyetlerinde de mevcuttur. Hatta bazı âlimler Kur'ân'daki bu çok anlamlılığın benzerinin beşer keliminde olmadığını söyleyerek bunu Kur'ân'ın i'cazı kapsamında değerlendirmişlerdir.⁹ Ancak bunun sağlıklı bir anlayış olmadığını, çünkü Kur'ân'ın nazım yönünden mu'ciz olduğunu, ancak onun tek kelimesinin pek çok anlama gelmesinin i'cazından değil vahyedildiği dilin özelliklerinden kaynaklandığını söyleyenler de olmuştur.¹⁰ Dolayısıyla Kur'ân'ın bazı âyetlerinin çok anlamlı oluşu daha çok vahyedildiği dil olan Arapça ile alakalıdır. Bu sebeple Kur'ân'ı anlamak isteyen kişinin evvela dili çok iyi bilmesi ve özellikle bir lafzın birbiriyle çelişmeyen farklı bir çok manalar taşıdığını hesaplayarak içlerinden birini tercih etmesi gerekmektedir.¹¹ Bu anlamda çok anlamlı âyetlerin tek anlama indirgenmesi çok zor olduğundan muhtemel anlamlar içinden kuvvetli olanının tercih edilmesi için yapılacak çalışmalar büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada sadece Ra'd 13/2, Furkân 25/77 ve Yâsîn 36/6. âyetlerdeki farklı anlama gelme durumu ve bu muhtemel farklı anlamlardan birinin tercih edilmesi üzerinde durulacaktır. Muhtemel anlamlar içinden en kuvvetlisinin tercih edilmesi için temel bazı ilkeler göz önünde bulundurulacaktır. Bunlar dilin yapısı, kelimelerin çok

⁹ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/81.

¹⁰ Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*, 25-28.

¹¹ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/81.

anlamlılığı; cümlelerin i'rabı, bağlamı ve Kur'ân'ın iç bütünlüğü gibi ilkelerdir.

2.1. 13/Ra'd 2. Âyet

Ra'd sûresinin 2. âyeti iki şekilde anlaşılma özelliğine sahip âyetlerden biridir. Âyet şu şekildedir: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ Daha ilk dönemlerde âyetin anlamı konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. İlk dönem müfessirlerinden Katâde (öl. 117), İyas b. Muâviye (öl. 122) gibi¹² bazılarının “Allah, gökleri gördüğünüz gibi direksiz olarak yükseltti”¹³ anlamını tercih ettikleri görülürken, İbn Abbas (öl. 68), Mücâhid (öl. 103), Hasan el-Basrî gibi sahabe ve tabiînden bazılarının da “göklerin direkleri vardır ancak siz onları görmüyorsunuz” anlamını verdikleri görülmektedir.¹⁴ Böylece âyetin ilk dönemlerde iki şekilde anlaşıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu anlamlarından biri “Allah, gökleri gördüğünüz gibi direksiz olarak yükseltti” şeklinde iken bir diğeri de “Allah, gökleri göremediğiniz direklerle yükseltti” şeklindedir.¹⁵ Genel olarak müfessirlerden bazıları bir konuda görüş belirtirken herhangi bir delil getirmeden tercihlerini dile getirdikleri halde bazılarının da tercihlerini delilleriyle ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir. Örneğin, Ebû Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207), Ebu İshâk ez-Zeccâc (öl. 311) ve Ebû Ca'fer en-Nehâs (öl. 338) gibi dilbilimciler âyetin anlamının “Allah, gökleri gördüğünüz gibi direksiz olarak yükseltti” şeklinde olabileceği gibi (تَرَوْنَهَا)'nın (عَمَد) kelimesinin sıfatı olmasının ve mananın “Allah, gökleri göremediğiniz direklerle yükseltti” şeklinde olmasının da caiz olduğunu

¹² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, 2004), 2/449; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006), XX2/6; Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed Vahidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4/3.

¹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsîru'l-Kebir) thk. Abdullah Mahmud Şehhate* (Beyrut: Müessesu't-Tarihî'l-'Arabi, 1423), 3/28.

¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XI2/96; Ebû Muhammed b. Ebû Talib el-Mekkî, *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye* (eş-Şarika: Câmiatü'ş-Şerika Külliyyatu'd-Dirasati'-Ulya ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008), 1/3662-63; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 2/449.

¹⁵ Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1403), 2/57.

söylemektedirler.¹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386) de her iki ihtimalin varlığını dile getirdikten sonra tercihinin, göklerin direklerinin olduğundan yana olduğunu ve o görülmeyen direklerin de Allah'ın kudreti olduğunu dile getirmektedir.¹⁷ Zemahşerî (öl. 538) ﴿السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ ifâdesinde geçen (تَرَوْنَهَا) kelimesinin müsta'nife yani yeni müstakil bir cümle olduğunu, Allah'ın burada kullarına söz konusu cisimleri şahit olarak gösterdiğini söylerken ayrıca (تَرَوْنَهَا) kelimesinin (عَمَدٍ) kelimesinin sıfatı olduğunu ve Übey b. Ka'b'ın (öl. 33) (تَرَوْنَهَا) kavlini (تَرَوْنَهُ) olarak okunmasının da bunu desteklediğini ileri süren bir görüş daha aktarmaktadır.¹⁸ İbarede mananın “göklerin direksiz olarak yükseltildiği” olduğunu söyleyenler de (تَرَوْنَهَا) kelimesinin kendisinden önceki (عَمَدٍ) kelimesinin hâli olduğunu söylemektedirler.¹⁹ Râzî (öl. 606) de bu her iki ihtimalin söz konusu olduğunu dile getirdikten sonra (تَرَوْنَهَا) kelimesinin (عَمَدٍ) kelimesinin sıfatı olduğu tercihinde bulunmaktadır. O, Hasan el-Basrî'nin (öl. 110) âyette takdim-te'hir olduğunu ve “o, gökleri yükseltendir. Siz o gökleri direksiz olarak görürsünüz” manasını verdiğini aktarmaktadır. Ancak Râzî sözü zâhirine hamletmenin mümkün olduğu durumlarda takdim-te'hire başvurmanın caiz olmadığını ifâde etmektedir. Râzî, (عَمَاد) kelimesinin kendisine yaslanılan şey olduğunu, o gök cisimlerinin boşlukta Allah'ın kudretiyle durduklarını ve böylece göklerin direklerinin Allah'ın bizzat kudreti ile sabit olduğunu söylemektedir. Bu durumda âyet “o, gökleri, sizin görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükseltmiştir.” anlamına gelir. Yani, onların gerçekte sütunları vardır, fakat ne var ki o sütunlar, Allah'ın tutmasıdır. Halbuki siz Allah'ın onları nasıl tuttuğunu göremezsiniz anlamına geldiğini dile getirmektedir.²⁰ Ra'd sûresinde geçen bu ifâdenin benzeri Lokmân sûresinin 10. âyetinde ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ şeklinde geçmektedir. Zemahşerî o âyetin tefsirinde de “تَرَوْنَهَا/onları görüyorsunuz” ifâdesindeki

¹⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/57; Ebû İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabuhu*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426), 3/110-111; Ebu Ca'fer en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân* (Mekke: Ummu Kura Üniversitesi, 1988), 3/467-468.

¹⁷ Mekkî, *el-Hidâye ila buluğ'i'n-nihaye*, 1/3663.

¹⁸ Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki ğavâmid'i't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabi, 2006), 2/377.

¹⁹ Esîru'd-Din Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endülüsî Ebû Hayyan, *el-Bahrü'l-muhîr* (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabi, ts.), 5/461-462.

²⁰ Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hüseyin b. Ali et-Teymî el-Bekrî Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (Tefsiru'l-kebir)* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2012), 9/421-422.

(ها) zamirinin “göklere” ait olduğunu ve bunun da insanların gökyüzünü direksiz görmelerinin, “*direkler olmaksızın*” sözüne delil olduğunu söylemektedir. Ayrıca kişinin arkadaşına “beni görüyorsun, ne kılıcı var ne de mızrağım” sözünün buna benzediğini, “*Şayet تَرَوْنَهَا / onları görüyorsunuz*” ifâdesinin i’rabdan mahalli nedir diye sorarsanız da ben bunun irabdan mahalli yoktur derim demektedir. O, cümlenin isti’naf cümlesi veya (عَمَد) kelimesinin sıfatı olarak mahallen mecrur olduğunu ve “*görülen direkler olmaksızın*” yani “*Allah Teâlâ o gökleri görülmeyen direklerle yarattı*” manasına geldiğini söylemektedir. Bu da “*Allah gökleri kudretiyle tutuyor*” anlamına gelmektedir. Bu da her iki anlamın da muhtemel olduğunu ortaya koymaktadır.²¹

Râzî, Lokmân sûresi 10. âyette geçen (تَرَوْنَهَا) kelimesindeki zamirin “gökler” veya “direk” kelimelerinden birine râcî olduğu şeklinde iki farklı görüş zikretmektedir. Buna göre eğer zamir “göklere” râcî ise mananın “*kendisini gördüğünüz o gökler bir direk üzerinde değildir. Sizler de onları bu şekilde direksiz olarak görmektesiniz*” anlamına geldiğini, eğer zamir “direk” kelimesine raci ise o zaman da mananın “*göğün direkleri olsa bile siz onları görmüyorsunuz...*” şeklinde olduğunu ve bütün bunların Allah’ın kudret ve iradesiyle olduğunu dile getirmektedir.²² Râzî başka bir yerde de ﴿ وَقَتْلِهِمُ الْأُنْبِيَاءَ بَعْرِ حَقٍّ ﴾ ifâdesinin ﴿ رَفَعَ السَّمَوَاتِ تَرَوْنَهَا بِغَيْرِ عَمَدٍ ﴾ ifâdesi gibi olduğunu, nasıl ki bu ifâde onların nebileri öldürmelerinin hak olduğuna delalet etmiyorsa aynı şekilde ﴿ رَفَعَ السَّمَوَاتِ تَرَوْنَهَا بِغَيْرِ عَمَدٍ ﴾ ifâdesinin de göklerin direklerinin olduğuna delalet etmediğini söylemektedir.²³

Çağdaş müfessirlerden Seyyid Kutup (öl. 1966) âyette “*göklerin direksiz yükseltildiği*” anlamını tercih ederken²⁴; Mevdûdî (öl. 1979), “Allah’ın uzaydaki sayısız gök cismini görülür ve algılanır herhangi bir destek olmaksızın tutmakta olduğunu ve her ne kadar zâhiren bu cisimleri destekleyen hiçbir şey yokmuş gibi görünüyorsa da Allah’ın algılanmayan mutlak kudreti olduğunu ve bu kudretin üzerinde bulunduğumuz yeryüzü de dahil olmak üzere tüm gök cisimlerini ve felekleri kendileri için tayin edilmiş mekanda tutmakla kalmayıp aynı zamanda aralarında

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/372.

²² Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb (Tefsiru’l-kebir)*, 13/129-130.

²³ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb (Tefsiru’l-kebir)*, 2/51.

²⁴ Seyyid Kutup, *Fi Zilâli’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’ş-Şuruk, 2004), 4/2044.

herhangi bir çarpışmanın da vukuuna meydan vermediğini” dile getirmektedir.²⁵ Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942) da farklı mana ihtimallerini gramer kurallarıyla değerlendirdikten sonra “göklerin direksiz yükseltildiği” görüşünü tercih etmektedir.²⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı’nın “Kur’ân Yolu” adlı tefsirinde de “Allah’ın, gökleri bir direk olmaksızın kudretiyle yükselttiğini ve bu büyük kütleleri uzay boşluğunda hareket eden bir sisteme bağladığı, bunları birbirinden uzak tutmak ve birbirlerine çarpılmalarını sağlamak için bu kütlelere merkezkaç kuvveti ve kütle çekim gücü yerleştirilmiş olduğu ve böylece bir denge sağlamak suretiyle bunların sonsuz olarak birbirlerinden uzaklaşmalarını veya birbiri üzerine düşmelerini önlediği” ifâde edilmektedir.²⁷ Mehmet Said Şimşek de “Hayatın Kaynağı Kur’ân Tefsiri” adlı tefsirinde göklerin “direkli” veya “direksiz” olarak yaratıldığı şeklindeki her iki ihtimali zikrettikten sonra “göklerin direklerle yükseltildiği” görüşünü tercih etmektedir.²⁸

Görüldüğü gibi müfessirler farklı tercihlerde bulunurken genellikle (تَرَوْنَهَا) kelimesinin kendisinden önceki (عَمَدٍ) kelimesinin sıfatı ya da hali olduğu şeklindeki tercihlerinden veya (تَرَوْنَهَا) kelimesindeki (هَا) zamirinin nereye râcî olduğu ihtimalinden yola çıkarak hareket etmişlerdir. Sadece ibareye gramer açısından bakmak her iki ihtimali kabul etmeyi gerekli görmeye sebep olmaktadır. Ancak hakikatte Allah’ın gökleri hem direklerle yükseltmesi hem de direksiz olarak yükseltmesinin aynı anda doğru olması mantık kuralına göre tezat teşkil etmektedir. Mantık kuralına göre bir şey ya vardır ya yoktur. Hem var hem de yok olamaz. Peki Allah gökleri direkli olarak mı yükseltti yoksa direksiz mi? Kur’ân’ın bütünlüğü içinde konuya bakıldığı zaman bu konuya işaret eden başka âyetlerden destek alarak muhtemel anlamlardan birini tercih etmenin daha doğru olacağını kabul etmek gerekir. Kur’ân’a bakıldığı zaman hangi anlamın doğru olma ihtimalinin daha yüksek olduğu konusunda ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾

²⁵ Ebu’l-A’la Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 2/505-506.

²⁶ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2015), 5/126-127.

²⁷ Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 3/271.

²⁸ Mehmet Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/59.

“Burçlar sahibi gökyüzüne andolsun”²⁹ âyetinin buna bir ip ucu olabileceğini söylemek mümkündür. Çünkü âyette göklerin burçlara sahip olduğu ifade edilmektedir ve bu burçlar da insanlar tarafından görülmemektedir. Bu da Allah’ın gökleri kusursuz bir şekilde ve insanın gözle göremeyeceği direklerle yükselttiğini göstermektedir.

2.2. 25/Furkân 77. Âyet

Kur’ân âyetlerinin birden fazla anlama gelmesi ile ilgili ele alınacak ikinci örnek Furkân Sûresi’nin son âyetidir.

Âyet şu şekildedir: ³⁰ ﴿فَلْ مَا يَغِبُّ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾

Bu âyetin ilk bölümüne meallerde genellikle “*De ki: Duanız olmazsa Rabbim size ne diye değer versin?*”³¹ anlamı verilmektedir. Kimisi hitâbın tüm insanlara olduğunu³² söylerken kimisi hitâbın kâfirlerle³³ kimisi de âyetin baş tarafının Müslümanlara, ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾ “*Siz yalanladınız ve bu sebeple sizin için ceza kaçınılmazdır*” şeklindeki ikinci kısmının da kâfirlere olduğunu söylemektedirler.³⁴ Ancak âyetin içindeki cümlelerin siyâk-sibâkı bunun farklı anlamlara gelebileceğini göstermektedir.³⁵ Âyette geçen (مَا يَغِبُّ بِكُمْ رَبِّي /Rabbim size ne diye değer versin?) ifâdesinin İbn Abbas’a göre (مَا يَصْنَعُ بِكُمْ رَبِّي /Rabbim size ne yapsın?) Mücâhid’e göre de (مَا يَفْعَلُ بِكُمْ رَبِّي /Rabbim size ne yapsın?) anlamında olduğu rivayet edilmektedir.³⁶ Zeccâc (يَغِبُّ بِكُمْ) ifâdesinin (أَيُّ هُنَا عِنْدَهُ) “onun yanında ne/hangi değeriniz/ağırlığınız var ki?” manasında olduğunu söylemektedir.³⁷ İbn Abbas âyetin: “Eğer Allah’ın

²⁹ Burûc 85/1.

³⁰ Furkân 25/77.

³¹ Halil Altuntaş vd. (ed.), *Kur’an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 365; Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur’ân-ı Kerim Me’ali* (Konya: Armağan Kitaplar, 2012), 26.

³² Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur’ân-ı Kerim Me’ali*, 388.

³³ Karaman, *Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/137; Tuncer Namli, *Kur’an Aydınlığı Kronolojik Kur’an Meali* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 187; Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 502.

³⁴ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 738; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an: Gerekçeli Meal* (İstanbul: Düşün Yayıncılık), 711.

³⁵ Nurettin Çiftçi, *Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 205.

³⁶ Vahidi, *el-Vasî fi tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 3/349.

³⁷ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 4/62.

sizi İslâm'a çağırısı olmasaydı yani yaratılış amacınız olan kulluk ve itaat olmasaydı sizin hiçbir ağırlığınız hiçbir kıymetiniz olmazdı" anlamına geldiğini söylemektedir. Onun sözünden anlaşılan şudur: Allah onlara; "sadece bana kulluk edip beni birlemenizi istiyorum aksi takdirde sizin benim katımda hiçbir değeriniz olmaz." demektedir. Yani Allah'a kulluk ve itaat etmeyen Allah katında hiçbir değeri yoktur. Aynı şekilde Mukâtil, Kelbî ve Zeccâc'a göre de âyette "eğer Allah'a kulluk ve itaatınız ve onu birlemeniz olmazsa hiçbir kıymetiniz yok" denmektedir. Bu da Allah'a kulluk etmeyen ve onu birleyip ona itaat etmeyen Allah katında hiçbir değerinin olmadığına delildir.³⁸

Nehhâs bu âyet için Mücâhid'in "De ki onun kendisine kulluk edip, itaat etmeniz için size yaptığı çağırısı olmazsa rabbim size ne yapsın?" anlamını verdiğini ve bunun " ﴿ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ ﴾ Eğer şükreder ve iman ederseniz, Allah size niye azab etsin ki?"³⁹ âyeti gibi olduğunu aktarmaktadır.⁴⁰ Nehhâs Kutbî'den âyetin "Allah'tan başkasına yakarmazsanız yani ona şirk koşmazsanız rabbim ne diye size azab etsin?" anlamına geldiğini aktarmaktadır.⁴¹

İbn Kuteybe (öl. 276) *Müşkilü'l-Kur'ân*'da âyete şu şekilde anlam vermektedir: "Eğer sizin Allah dışındaki şeylere yalvarmanız olmasa, yani Allah dışındaki varlıklara kulluk etmeseydiniz Rabbim ne diye size azab etsin, ancak siz sadece Allah'a kulluğu yalanlıyorsunuz bu sebeple azap sizin için kaçınılmazdır."⁴² Zemahşerî, âyetin tüm insanlara hitâp ettiğini; inananlar için "Duanız olmazsa Rabbim size ne diye değer versin?" anlamına, kâfirler için de "Eğer siz Allah'tan başkasına yalvarıp kulluk etmezseniz Rabbim size ne diye azap etsin?" anlamına geldiğini söylemektedir.⁴³ İcî (öl. 756) de "Şirk koşmazsanız Rabbim size ne diye azap etsin?"⁴⁴ anlamına geldiğini söylemektedir. Tahir b. Âşûr (öl. 1973) da sûrenin bütünlüğünden hareketle Allah'ın Mekkelileri muhatap alıp

³⁸ Vahidî, *el-Vasîf fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 3/349.

³⁹ Nisa 4/147.

⁴⁰ Nehhâs, *Meânî'l-Kur'ân*, 5/56.

⁴¹ Nehhâs, *Meânî'l-Kur'ân*, 5/57.

⁴² Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu-Müşkilü'l-Kur'ân* (Kahire: Daru't-Turâs, 1973), 438.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/227.

⁴⁴ Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah İcî, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 3/169.

İslâm'a davet etmekle onlara değer verdiğini söylemektedir. İbn Âşûr, âyette geçen (لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ) kelimesinin failinin (رَبِّي) olduğunu, kelimenin sonundaki (كُمْ) zamirinin meful konumunda ve kelimenin failine değil mefulüne muzaf olduğunu söylemektedir. O, ﴿لَوْلَا دُعَاؤُهُ إِيَّاكُمْ﴾ veya ﴿لَوْلَا﴾ ﴿أَنَّهُ يَدْعُوكُمْ﴾ anlamında olduğunu ve “sizin duanız olmasaydı” değil de “size olan çağrısı olmasaydı” manasına geldiğini söyleyerek âyete “Allah’ın sizi muhatap kılıp İslâm’a daveti olmasaydı sizin ne değeriniz vardı ki, ancak buna rağmen siz O’nu yalanlayıp cezayı hak ettiniz” şeklinde bir anlam vermektedir.⁴⁵

Sonuç olarak âyetin son kısmında geçen ﴿قَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾ ibaresi İbn Kuteybe ve İbn Âşûr’un verdikleri anlamın doğru olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu göstermektedir. Çünkü bu ikinci cümlede “Siz yalanladınız ve bu sebeple sizin için ceza kaçınılmazdır” buyrulmaktadır. Bu durumda hitâp müşrikleredir ve onlara “Sizin Allah dışındaki şeylere duanız/ibadetiniz olmasa Rabbim size ne diye azap etsin?” anlamında olmalıdır. Müfessirlerin çoğunluğuna göre onlar için kaçınılmaz olan ceza Bedir savaşına işaret etmektedir. Nitekim Mekkeli Müşrikler Hz. Peygamber’i yalanladılar ve Bedir savaşında bunun cezasını gördüler.⁴⁶

2.3 36/Yâsîn 6. Âyet

Birden fazla anlama gelme ihtimali olan âyetlere son örnek olarak Yâsîn 36/6 âyeti ele alınabilir. Âyet şu şekildedir: ﴿لِيُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاءَهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾.

Bu âyette geçen (مَا) kelimesinin ism-i mevsul mu, nâfiye mi, yoksa masdar mı olduğu şeklindeki farklı yaklaşımlardan dolayı cümle üç farklı anlama gelme ihtimali taşımaktadır. Daha ilk dönemden müfessirler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kûfeli bazı nahivciler, âyette geçen (مَا) edatının olumsuzluk edatı olduğunu söylerken; Basralı bazı nahivciler de masdar veya ism-i mevsûl olduğunu savunmuşlardır.⁴⁷ Tabiîn müfessirlerinden Katâde’ye göre (مَا)’nın nâfiye olduğu ve “babaları uyarılmamış kendileri de gaflet içindeki bir toplumu uyarman için” anlamına geldiği, buna delil olarak da Kasas 28/46, Sebe’ 34/44 ve

⁴⁵ Muhammed Tahir İbn Aşûr, *Tefsiru’l-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dar et-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984), 19/85.

⁴⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/56-57; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’rabuhu*, 4/62; Ebû Hayyan, *Bahru’l-Muhîd*, 6/629.

⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/156.

Secde 32/3 âyetlerini getirdikleri; İkrime'nin (öl. 105) de burada geçen (ما)'nın ism-i mevsûl yani (الذي) anlamında ve “babaları uyarılmış” manasında olduğunu, başka bir ihtimal de (ما)'nın mastar olduğu ve “bir kavmi babalarının uyarıldığı şeyle uyarman için” manasında olduğunu kabul ettiği rivayet edilmektedir.⁴⁸ Mâtürîdî (öl. 333), burada atalarının değil de kavmin kendisinin daha önce uyarılmadığının kastedildiğini ileri sürmektedir. Bu durumda İkrime'nin görüşü temel alınarak, “ataları uyarıldığı halde gafil kalan bir kavmi uyarman için...” anlamını vermek mümkündür. Zira Neml sûresinin 68. âyetinde Kur'ân'ın uyarılarına müşriklerin şöyle itiraz ettikleri açıkça zikredilmektedir: “Bu vaad, daha önce bize de atalarımıza da yapıldı. Bu öncekilerin efsanelerinden başka bir şey değildir.” Ayrıca Mekke müşriklerinin Yahudî ve Hıristiyanlar gibi kendilerini İbrâhîm'e (a.s) dayandırdıkları bilinen bir gerçektir.⁴⁹

Ancak bu görüşün kabul edilmesinin, devamında gelen “gaflette kalmış” ifâdesinin başında yer alan (ف)'nin anlamlandırılmasında sorun teşkil ettiğini dile getirenler de vardır. Bundan dolayı onlara göre (ما)'yı nefy anlamında değerlendirmek zorunluluk gibi görünmektedir.⁵⁰ Bu görüşte olanlar “Ataları uyarılmamış” çevirisini fazla genellemeci bulduklarından yakın dönemde yaşayan atalar şeklinde bir kayıt düşerek her iki sorunu da ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Çünkü Kur'ân kendisinin ilk muhatapları olan Araplar için; (ءَابَاؤُنَا الْأُولُونَ) “önceki atalarımız”⁵¹ ve (ءَابَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ) “eski-uzak atalarınız”⁵² ifâdesini kullanmaktadır. Bu da yakın zamandaki ataları için “yakın atalar” ifâdesinin kullanılabileceğini göstermektedir. Râzî her iki görüş için delilleri dile getirdikten sonra, “onların atalarının inzar edilmeleri, atalarından önce geçenlerin inzar edilmiş olmalarına, sonraki atalarının da inzar edilmemiş olmalarına ters değildir” deyip bir orta yol bulmaya çalışmaktadır. Ancak âyetin manasının “babaları uyarılmamış” şeklinde olduğunu tercih etmektedir.⁵³

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalip İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 4/446.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/67.

⁵⁰ Namlı, *Kur'an Aydınlığı Kronolojik Kur'an Meali*, 187.

⁵¹ Saffât 37/17; Vâkiâ 52/48.

⁵² Şuârâ 26/76.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (Tefsiru'l-kebir)*, 13/302.

(ما) 'nın nafiye olduğunu söyleyenlerin dayandıkları en önemli delil Sebe' sûresinde geçen ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ ﴾ “Biz senden önce onlara herhangi bir uyarıcı göndermedik” âyetidir.⁵⁴ Ayrıca müfessirler “ataları uyarılmamış” ifâdesiyle, Resulullah'ın ilk muhatap kitlesi olan Kureyş ve çevresindekilere yakın dönemlerde bir elçi gönderilmediğine işaret edildiği kanaatindedirler.⁵⁵ “ما”nın nâfiye olduğunu ve dolayısıyla âyetin “babaları uyarılmamış” anlamına geldiğini söyleyenlerden bazılarının delili de Kur'ân'ın hem Hz. Muhammed için⁵⁶ hem de onun ilk muhatapları olan Mekkeliler için⁵⁷ “ümmî” vasfını kullanması ve “ümmî” kelimesinin manalarından birinin de “kitap bilgisine sahip olmayan insanlar”⁵⁸ olmasıdır.⁵⁹ Türkçe meallerin bir iki istisnası hariç⁶⁰ hepsinde (ما) nafiye olarak kabul edilmiş ve “babaları uyarılmamış, kendileri de gaflet içindeki bir kavmi uyarman için” anlamı verilmiştir. Ancak İsrâ suresi 15 ve En'âm suresi 131. âyetlerde elçi gönderilmeden hiçbir toplumun sorumlu tutulmayacağı ve kendilerine azap edilmeyeceği ifâde edilirken, Nahl suresinin 36. âyetinde de kendisine “Allah'a iman edin, tağutu inkâr edin” diye elçi göndermedikleri hiçbir toplumun olmadığı bildirilmektedir. Mekke müşriklerinin ilk atalarının Hz. Hûd, Hz. Sâlih Hz. İbrâhîm, Hz. İsmâil ve Hz. Lût tarafından uyarıldıkları Kur'ân'ın delaleti ile sabittir. Mekke'nin Hz. İbrâhîm'den beri Hac merkezi olarak insanların ziyaret ettiği bir yer olması onların diğer milletlerle siyasi, içtimai ve iktisadi olarak etkileşim içinde olmalarına yol açmıştır. Sonraki dönemlerde de Mekke'nin ipek ve baharat yolları üzerinde olması onların diğer toplumlarla ilişki içinde olmalarına yol açmıştır. Özellikle onların Medine'deki Yahudilerle ve başta Suriye olmak üzere Habeşistan ve Yemen gibi diğer bölgelerdeki Hıristiyanlarla da ilişki içinde olmaları onların ilâhî mesajlardan tamamen uzak olmadıklarını göstermektedir. Nitekim Necm 53/36-37. âyetlerde vurgulanan “Hz. İbrahim ve Hz. Musâ sahifelerinden habersizmiş gibi davranmaları” da Mekkelilerin

⁵⁴ Sebe' 34/44.

⁵⁵ Karaman, *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/476.

⁵⁶ A'râf 7/157-158.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/20,75; Cum'a 62/2.

⁵⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/266.

⁵⁹ Süleymaniye Vakfı Meali, Haz. Abdulaziz Bayındır (Erişim 23 Nisan 2021).

⁶⁰ Ör. Mehmet Türk, *Allah'ın Kelamı Kur'an-ı Kerim Meali* (Erişim 23 Nisan 2021), Yâsîn 36/6; Mustafa Çavdar, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Manası*, (Erişim 23 Nisan 2021), Yâsîn 36/6.

eleştirilmelerine ve kınanmalarına sebep olmuştur.⁶¹ Hz. Muhammed'in elçi olarak gönderildiği döneme yakın bir zamanda Ümeyye b. Ebî's-Salt, Abdullah b. Cahş, Osman b. Huveyris, Kuss b. Sâide, Zeyd b. Amr b. Nufeyl, Varaka b. Nevfel gibi Mekke ve çevresinde Hz. İbrâhîm'in Hanif dini üzerinde olduğunu söyleyen bazı kimselerin var olduğu bilinmektedir.⁶² Bütün bunlar onların ilâhî mesajlardan tamamen uzak ve habersiz olmadıklarını göstermektedir. Bu da âyetin anlamının "babalarının uyarılmış olduğu" şeklinde olduğunu güçlü kılmaktadır.

Sonuç

Bütün dillerde olduğu gibi Arapça'da da kullanılan sözlerin bazı sebeplerden dolayı farklı anlamlara gelmesi olağan bir durumdur. Kur'ân, Arap diliyle nazil olmuş sözlü bir hitap olmakla beraber bir metin olarak da kendi ifâdesiyle Arapça bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'ân, nazil olduğu dilin tüm inceliklerini içinde barındırmaktadır. Kur'ân'daki birçok âyetin çeşitli sebeplerden dolayı farklı anlamlara gelebilecek yapıda olduğu kabul edilmektedir. Çünkü hem ilahî vahyin kaynağından hem de üzerinde nazil olduğu dilin yapısından kaynaklanan sebeplerden dolayı âyetleri meydana getiren lafızların ve bir bütün olarak da âyetlerin farklı anlamlara geldiği görülmektedir. Bu çalışmada bu âyetlerden üç tanesi üzerinde durulmaya çalışılmış ve bu âyetlerin muhtemel farklı anlamları için ileri sürülen deliller incelenerek bu anlamlarından birinin tercih edilmesi için çaba harcanmıştır. Ancak kabul edilmelidir ki gerek gramer açısından gerekse Kur'ân'ın başka âyetlerinden yola çıkarak bir anlamın tercih edilmesi çok basit değildir. Bu sebeple çoğu zaman âyetlerin barındırdığı çeşitli anlamların teke indirilmesi imkânı zor görüldüğünden çeşitli karinelerle bu muhtemel anlamlar içinden en kuvvetli olanının tercih edilmesi gerektiği ve tercih edilen mananın da kesin olarak sözün sahibi olan yüce Allah'ın kastettiği mana olmayabileceği de kabul edilmektedir. Nitekim genel olarak tefsirlere bakıldığında müfessirlerin bu kriterler ışığında muhtemel manalar içinden bir tercihte buldukları ancak diğer ihtimalleri de yok saymadıkları görülmektedir.

⁶¹ Mehmet Okuyan, *Beyânâtü'l-Kur'ân-Kur'ân-ı Kerim'den Mesajlar* (İstanbul: Kiraât Yayınları, 2014), 1/61.

⁶² Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'adinü'l-cevher* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/55-60; Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'arab* (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyye, ts.), 2/244-275.

Ele alınan her üç âyette de dil açısından farklı anlamlara gelebilme ihtimallerinin var olduğu görülmektedir. Söz konusu âyetler için gramer kaideleri çerçevesinde ve Kur'ân'ın bütünlüğü içinde muhtemel anlamlardan en isabetli olanının tercih edilmesine gayret edilmiştir. Bu çalışmada ele alınan ilk âyet olan Ra'd Sûresi 2. âyette gramer açısından bakıldığında her iki anlamın da mümkün olduğu görülmüştür. Ancak bu âyet başka âyetlerle beraber ele alındığında özellikle Burûc sûresinin birinci âyeti göz önünde bulundurularak mananın "göklerin direklerle yükseltildiği ancak insanların bunu görmediği" şeklinde olduğu kanaatine varılmıştır. İkinci âyet olan Furkân Sûresi 77. âyette de âyetin son cümlesinden de anlaşıldığı gibi hitâbın müşriklere olduğu ve onlara "Sizin Allah dışındaki şeylere duanız/ibadetiniz olmasa Rabbim size ne diye azap etsin?" anlamında olduğu sonucuna varılmıştır. Son olarak Yâsîn Sûresi 6. âyet için de gramer açısından "ataları uyarılmış" ve "ataları uyarılmamış" şeklindeki her iki ifadenin de mümkün olduğu görülmektedir. Ancak meseleye Kur'ân'ın bütünlüğü içinde bakıldığında özellikle Neml sûresi 68, Nahl 36, İsrâ 15 ve En'âm 131 âyetleri ile beraber okunduğunda âyetin manasının "ataları uyarıldığı ve kendileri de gafil olan bir kavmi uyarman için..." şeklinde olduğu tercih edilmiştir.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil vd. (ed.). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 10. Baskı., 2006.
- Âlûsî, Mahmûd Şukrî. *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*. Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Misriyye, ts.
- Çiftçi, Nurettin. *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ebû Hayyan, Esirü'd-Din Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endülüsî *Tefsiru'l-bahri'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turasî'l-'Arabi, trs.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2015.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Alemlü'l-Kitab, 1403.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dar et-Tûnusiyeh li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalip. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitabi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'anî'l-'Azim*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vilu-müşkili'l-Kur'ân*. Kahire: Daru't-Turâs, 1973.
- İcî, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah. *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- İsfahânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıp. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an: Gereğçeli Meal*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Baskı 2008.
- Karaman, Hayreddin. *Kur'an yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı., 2007.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabi, ts.
- Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Me'ali*. Konya: Armağan Kitaplar, 2012.

- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006.
- Kutup, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. VI Cilt. Kahire: Dâru's-Şuruk, 2004.
- Mehmet Türk, *Allah'ın Kelamı Kur'an-ı Kerim Meali*, Erişim 23 Nisan 2021 <https://www.kuranmeali.com>
- Mekkî, Ebu Muhammed b. Ebu Talib el-. *el-hidâye ila buluğî'n-nihaye*. y.y.: Şarka Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Mürûcû'z-zeheb ve me'adinü'l-cevher*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'la. *Tefhimu'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsiru'l-Kebir)*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-'Arabi, 1423.
- Mustafa Çavdar, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Manası*, Erişim 23 Nisan 2021 <https://www.kuranmeali.com>
- Namlı, Tuncer. *Kur'an Aydınlığı Kronolojik Kur'an Meali*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Nehhâs, Ebu Ca'fer. *Meânî'l-Kur'ân*. Mekke: Ummu'l-Kura Üniversitesi, 1988.
- Okuyan, Mehmet. *Beyânâtü'l-Kur'ân - Kur'ân-ı Kerim'den Mesajlar*. İstanbul: Kırâat Yayınları., 2014.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hüseyin b. Ali et-Teymî el-Bekrî. *Mefâtihu'l-gayb (Tefsiru'l-kebir)*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2012.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2008.
- Süleymaniye Vakfı Meali, Haz. Abdulaziz Bayındır (Erişim: 23 Nisan 2021) <https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Yasin.htm>.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân an te'vilî âyi'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2004.
- Vahidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasîf fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Meânî'l-Kur'ân ve i'rabuhu*., Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakaiki ğavamidi't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fi vücuhî't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabi, 2006.

VECD DUYGUSUNUN KENDİLİK BİLİNCİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Esma Sayın*

Öz

Tasavvuf, ilahî aşkı ve bütünlüğü kapsayan bir düşünce sistemidir. Hangi düşüncenin içerisinde ilahî aşk ya da Allah'ın birliği ve Allah-insan-kâinat bütünlüğü olan tevhit fikri varsa orada tasavvufî düşünce bulunur. İnsan, yüce Allah'a yönelince bazen derin bir coşku bazen de hüznün hali yaşamaya başlar. Bu noktada insanın yaşadığı manevî heyecan, coşku ve hüznün haline 'vecd' denilir. Bunun sonucunda vecd, insanı Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurmaya yönlendirir. Allah'ın ilahî isimlerinin yansımalarını kâinatta ve varlıkta görerek onlarla bütünlük kuran bir kişi; manevî heyecan, coşku, huzur, ilahî âşk ve iç huzuru duyar. Bu duygular içerisinde insanın kendisinden geçmesine ve Rabbini bulma haline, 'vecd' denir. Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarıyla vecd duygusu sayesinde bütünlük kuran bir kişi, hem Allah'ı sever hem de onu yüceltir. Bu bağlamda vecd duygusuyla ilahî bütünlüğü yaşayan insan, Allah'ın değer verdiği ve sevdiği bir kul olduğu için bu durum onun kendilik bilincini geliştirir. İnsanın kendinden geçerek Rabbini bulma hali olan 'vecd' duygusunun birtakım tasavvufî ve psikolojik etkileri bulunur. Bu nedenle vecd duygusuyla kendilik bilinci arasında güçlü bir bağ bulunur. Aynı zamanda insan, vecd halinin etkisiyle kendini-gerçekleştiren, kendini-aşan, kişilik bütünlüğü yakalayan ve kendini keşfeden kişilerin özelliklerini taşımaya başlar. Bu makalede vecd duygusu denilen ilahî heyecan, coşku ve huzur duygusunun kişinin kendini gerçekleştirmesi, kendini aşması, kişilik bütünlüğü ve kendini keşfetmesi üzerindeki etkileri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Vecd, Kendini Gerçekleştirme, Kendini Aşma, Kişilik Bütünlüğü, Kendini Keşfetme.

THE EFFECT OF ECSTASY ON THE SENSE OF SELFHOOD

Abstract

Sufism is the philosophy of divine love and integrity. Sufism is present in any idea that includes divine love or tawhid, which is the oneness of Allah and unification of Allah-man-universe. When turning to Allah, man sometimes feels deep exuberance and sometimes a sense of gloom. In the end, the sense of ecstasy directs man to form unification with the names and titles of.

When able to observe the manifestation of Allah's divine names on universe and beings and to unify with them, man starts to feel divine excitement, exuberance, peace, divine love and inner tranquillity. The consequent feeling of elation and finding the Creator is called 'ecstasy'.

After unifying with Allah's divine names and titles through the sense of ecstasy, not only loves Allah but he also regards Him highly. In this sense, a man experiencing divine unification and regarding Allah highly through ecstasy will start developing his sense of selfdom. The sense of 'ecstasy', in other words the sense of elevation and finding his Creator, has a number of mystical and psychological effects. Therefore, there is a strong bond between the sense of ecstasy and the sense of selfdom. At the same time, again due to the sense of ecstasy, man starts bearing the characteristics of a self-realizing, self-transient person who achieves personal integrity and self-discovery. This article will be addressing the effects of divine exuberance, elation and tranquillity, or ecstasy in other words, on self-realization, self-transition, self-integrity and self-discovery.

Keywords: Sufism, Ecstasy, Self Realization, Self Transition, Self Integrity, Self Discovery.

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.

e-mail: esmasayin16@gmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-9420-700X>

Atıf/Citation: Sayın, Esma. "Vecd Duygusunun Kendilik Bilinci Üzerindeki Etkisi". *BAİD 13* (Haziran 2021), 265-279.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Vecd, insanın yaşadığı olağanüstü bir tecrübedir. Yani kulun iradesi olmadan Allah'tan gelen feyiz, lütuf ve ikramdır. Vecde ilahî isim ve sıfatların kalbe yansması esnasında insanın yaşadığı manevî heyecan ve coşku diyebiliriz. Bu bağlamda vecd, Yüce Allah'ın varlığını fark eden kulun insanî sıfatlarını ilahî sıfatlara dönüştürür.¹

Kalp, vecd duygusunu olağan üstü manevî heyecan ve coşku olarak hisseder ve onu ifadeden aciz kalır. Bu anlamda Yüce Allah'ın vecd duygusu sayesinde kalbi manevî heyecanla, âşkla ve coşkuyla sarhoş etmesi nedeniyle kişinin ilahî aşka ulaşması mümkün olur. İlahî aşka ulaşan bir kişi için ilahî isim ve sıfatlarla bütünleşme duygusu, vecd hali içerisinde yaşanabilir.

Yüce Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarının yansımalarını kâinatta ve varlıkta gören bir insan, ruhsal huzur ve mutluluk hisseder; o, vecd halinin etkisinin verdiği manevî zevk ile kendini aşar.² Vecd halini yaşayan insan, Yüce Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarındaki yansımaları görünce vecdin etkisiyle manevî bir huzur hali yaşamaya başlar. Bu nedenle vecd, samimi bir şekilde insanın kalbine doğduğu için insanı Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurmaya yönlendirir.

1. Vecd Duygusunun Tasavvufî Anlamı ve Etkileri

Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarıyla bütünlük duygusunun yaşandığı en eşsiz ibadet olan namaz ve secde esnasında vecd duygusu en yoğun haliyle hissedilir. Allah'ın sevdiklerine gösterdiği ve daha çok namaz ve secde anında hissedilen vecd hali, Yüce Allah'ın kuluna ikram ettiği bir anda gerçekleşen heyecan, coşku, âşk duygusu, ürperme, titreme ve tüylerin diken diken oluvermesi durumudur.³ Bu yoğun manevî kaynaklı heyecan ve coşku hali olan vecd duygusu sayesinde insan, kendi varlığının anlamını keşfeder; kendisinde tecelli eden ve ahlakında yansıyan ilahî isim ve sıfatlarla bütünleşir.

¹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, (Beyrût: Dâru'l-Hayr, 2003), 156.

² Ebû Hafs Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1966), 476.

³ Lütfi Filiz, *Noktanın Sonsuzluğu*, (İstanbul: Pan Kitabevi, 2013), 423.

Vecd esnasında insan, ibadetlerin ve zikrin manevî tadını hisseder. Zikrin tatlılığı hissedildiğinde ise ruh, manevî coşkunun ve heyecanın yoğun olarak etkisi altına girer. O anda insan, kendisine ikram edilen duyguların etkisiyle huzur ve mutluluk hali hisseder. Zikrin sonucunda yaşanan vecd halinin etkisiyle insanın ruhsal ve psikolojik durumunda bir takım değişimler meydana gelir.⁴ Bu ruhsal ve psikolojik değişimler, yapısı itibariyle geçici değil; ruhta etkisi süren kalıcı değişimlerdir.

2. Vecd Duygusunun Kendilik Bilinci Üzerindeki Etkisi

Vecdin hissedildiği yer kalptir. Çünkü Allah Teâlâ, kalbe bakar ve onu kontrol eder. Bu nedenle vecdin ortaya çıktığı ilk yerin kalp olup kalpten bedenin bütün organlarına titreme, inleme, derin nefes alma, donup kalma, bayılma, yoğun heyecan, coşku hali şeklinde etkileri olduğunu ifade edebiliriz.⁵ Bu bağlamda gerçek vecd, Allah aşkı ve Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarıyla bütünlük duygusundan doğar. İfade edilen bütünlük duygusu, insanın Rabbini tanınması ölçüsünce, onu kendini tanıma bilincine doğru yönelir.

Kişinin kendisini tanıması, bağımsız ve özgün bir kişiliğe sahip olduğunun farkına varmasıdır. İnsanın ne olduğunu, hayatta ne istediğini, ve hayatta hangi yönde yürümesi gerektiğini bilmesi, kişinin kendisini tanımasına bağlıdır.⁶ İnsanın kendini tanıması, öncelikle insanın duygu ve düşüncelerinin, istek ve ideallerinin, güçlü ve zayıf yanlarının farkına varması ve dolayısıyla davranışlarını kontrol etmesi demektir.

Tasavvufî anlamda vecd, ruh ile nefsin bütünleşmesi sonucu ortaya çıkan bir elektriklenme olayıdır. Önce insanı heyecanlandırır, sonra ayaklarından başlayan bir elektriklenme gerçekleşir ve bedene yayılıp titremelerle kendini belli eder. Daha sonra bunu bir gevşeme ve rahatlama hali takip eder. Ruhla bedenin bütünlüğü yada Allah'ın isim ve sıfatlarıyla insanın bütünlüğü, vecd duygusunun özünü oluşturur.

⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 694.

⁵ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *Luma fi't-Târihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1960), 293.

⁶ Hayati Hökekleli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değer Psikolojisi ve Eğitimi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 15.

Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarıyla vecd duygusu sayesinde bütünlük kuran bir kişi, hem Allah'ı sever hem de onu O'na değer verir. Bu anlamda vecd duygusuyla ilahî bütünlüğü yaşayan insan, Allah'ı yüceltip saydığı için kendisinde öz-saygı bilinci gelişir. Bu nedenle insan, Allah'a duyduğu saygı duygusunun neticesinde, kendi değerine ilişkin olumlu bir yargı geliştirir.

Öz-saygısı düşük, canı sıkılan, mutsuz insanların nadiren çok az sayıda ilgi alanı vardır. Ayrıca kişinin becerilerini geliştirmesi esnasında kazandığı yeterli olma hissinin benlik değerini desteklemede önemli bir rolü vardır.⁷ Vecd duygusu sayesinde ilahî isim ve sıfatlarla bütünlüğe ulaşan kişi, öz-saygı değerlerini geliştirerek hem kendi yeteneklerine sırf Allah kendisine ikram etti diye saygı duyar; hem de içindeki Allah saygısını insanlara ve âleme yansıtan bir kişi olur.

Vecdin başlangıcı, perdenin açılması yüce Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarının görülmesi ve fark edilmesi, kişinin kendi benliğinden geçip ilahî isim ve sıfatlarla bütünlük kurmasıdır. Bu bütünlük duygusu, kişinin kendini gerçekleştirme sürecinde çok etkilidir.

Kendini gerçekleştirme ise, bireyin kendi potansiyelinde var olanı gerçekleştirme eğilimi ve yapabileceklerinin en iyisini yapmaya çalışması anlamlarına gelir.⁸ Bu da bireyin kendi potansiyelinin farkında olup ulaşmak istediği arzusuna güdülenmesidir. Bu motivasyon, aslında tasavvufta insan-ı kâmil olma isteği olarak da düşünülebilir.

Sûfilere göre, vecd hâlini ancak tadan ve yaşayan bilir; o, ilâhî bir sırdır. Bu anlamda vecdin nasıl yaşandığı sözle anlatılamaz. Çünkü o, Allah'a şüphesiz imanın ve manevî tecrübenin sırrıdır.⁹ Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarıyla bütünlüğe ulaşanların ilk yolu, istidlâl denilen akılla Yüce Allah'a kavuşmadır. O'nunla bütünlüğe ulaşanların ikinci yolu ise, ilahî aşkla ve manevî heyecanla Yüce Allah'ın kulunu kendisine çekmesidir.¹⁰ Bu anlamda ilahî isim ve sıfatları, önce aklî sonra kalbî anlamda müşahade etmek ve fark etmek gereklidir.

⁷ Nilüfer Acar, *İnsan İlişkileri ve İletişim*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2008), 51.

⁸ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, (New York: Harper Publishing, 1954), 89.

⁹ Tûsî, *Luma fi't-Târihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 375.

¹⁰ Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Mahmûd Âbidî, (Tahrân: Intişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, 2006), 474.

Bu duruma göre gerçeği bulma yolundaki deliller ve işaretler, vecd duygusunu anlamak için yeterli değildir.¹¹ Vecd duygusunu anlamak için onu yaşamak gerekir. Dolayısıyla vecd duygusu, tatmayanın bilemeyeceği; tadanın ise vaz geçemeyeceği ilahî kaynaklı bir duygudur.

İlahî kaynaklı bir aşk ve heyecan duygusunu vecd duygusu sayesinde yaşayan insan, kendini aşma tecrübesini yaşar. Bu anlamda kendini aşmak ise, en yüksek kimlik kazanımı, bağımsızlık veya benlik duygusu içerisinde benliğin ötesine çıkmaktır.¹² Tasavvufta her vecd tecrübesi, aslında insanın kendi ben ötesine geçerek kendini aşma tecrübesidir.

2.1. Vecd Duygusunun Kendini Tanıma Üzerindeki Etkisi

Gerçek vecd, manevî kaynaklı heyecan, coşku ve Allah âşkından meydana gelir. Bu tür vecd halinde zorlama yoktur ve bu hal, her an kendini gösterebilir.¹³ Vecd, dışarıdan zorlama bir durum olmayıp kişinin içinden gelen manevî kaynaklı bir duygu olduğu için kişinin kendini keşfetmesine ve kendini tanınmasına neden olur.

Böylece birey, içinde bulunduğu toplumun bir üyesi olarak o toplumda belirli bir yer ve rol almak için çaba harcar; toplum içinde kendini tanımaya, kişilik sınırlarını belirlemeye, kim olduğunu, neye inanacağını, nelere değer verip bağlanacağını ve amacının ne olması gerektiğini bilir.¹⁴ Bu durum vecd sayesinde Allah ile kul arasında anlam arayışının ve bağlılık duygusunun oluşumunda etkilidir.

Vecd kaynaklı bir âşk, insanı daha yüce bir varlık haline getirir. Böylece insan, varlık dünyasında meydana gelen her şeyin Allah'ın fiilinin tecellisi olduğunu anlayarak her durumda ilahî aşkını ve heyecanını korur.¹⁵ İnsanın vecd sayesinde kendi iç dünyasına dönmesi ve her durumda heyecanını koruması sayesinde kişi, benliğini sorgular ve kendini tanır.

¹¹ Akşemseddin, *Makâmâtü'l-Evliyâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, 2007), No: 345, vrk. 181a-b, 76.

¹² Abraham Maslow, *A Theory of Human Motivation*, *Psychological Review*, 50, (1943), 378.

¹³ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 204.

¹⁴ Naci Kula, *Kimlik ve Din*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), 60.

¹⁵ Mehmet Saruhan, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 98.

Birey, benliğini sorgulama ve kendini tanıma niyetinde kararlılık gösterirse, sadece kendisi hakkında bazı önemli gerçekleri keşfetmekle kalmayacak, aynı zamanda, psikolojik bir kazanç da elde edecektir.¹⁶ Böylece bu kişi, kendisini ciddi bir anlam duygusuna ve benlik keşfine odaklar.

Vecd, aslında bir yüceltme ve saygı duygusuyla gönülden taşın bir hayranlıktır. Zira yüceltme ve saygıyla iç içe olmayan bütün sevgiler, sevgiliden uzaklaşmaya sebeptir.¹⁷ Bu noktada vecd hali; ilahî kaynaklı vecd duygusuyla beraber bütünlük duygusu da oluşturur.

Böylece vecd hali sayesinde insan, ilahî coşku duygusuyla Rabbini ilahî isim ve sıfatlarıyla tanır. Bu bağlamda Rabbini ilahî isim ve sıfatlarıyla tanıyan insan, kendini tanır. Kendimizi tanıdıkça, yani ruhumuzu keşfettikçe, içgüdülerimizle ve eksik yönlerimizle karşılaşırız. Böylece insan, önyargılarını ve yanılsamalarını bir kenara bırakır.¹⁸

Allah'ın isimleri ve sıfatları vasıtasıyla O'nun varlığını fark eden ve kalbinde O'ndan başkasına yer vermeyen insan, bu çarpıntı ile insanî sıfatlarından sıyrılır ve ilahî sıfatlara doğru yönelir.¹⁹ Kalbinde Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurarak vecd duygusu sayesinde ilahî sıfatlara yönelen bir kişi, kendini keşfetmeye ve kendini tanımaya başlar.

Kendini tanıyan kimse, dış dünyadaki olayların ve iç dünyasında oluşan yaşantıların çoğu kez farkındadır. Bu tür biri, çevresindeki kişilerin kendisini nasıl etkilediğinin farkında olduğu kadar kendisinin çevredekileri nasıl etkilediğini de bilir. Böylece kendini tanıyan kişi, kendi yaşamını yönetebilme olanağına kavuşmuş olur.²⁰

2.2. Vecd Duygusunun Öz-Saygı ve Kişilik Bütünlüğü Üzerindeki Etkisi

Ağlama ve ses çıkarma tarzındaki fizyolojik ve ruhsal yansımalar, vecdin artmakta olduğunu gösterir. Çünkü vecd, Allah'ın ikram ettiği ruhsal

¹⁶ Carl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, çev. Canan Ener Sılay, (İstanbul: İlhan Yayınevi, 1999), 107.

¹⁷ İbn Kayyım Cevziyye, *Medâricu's-Salikîn*, (Beyrût: Dâru'n-Nifâs, 1979), 60.

¹⁸ Karen Horney, *Günümüzün Nevrotik İnsanı*, çev. A. Erdem Bagatur, (İstanbul: Yaprak Yayınları, 1986), 116.

¹⁹ Zümer, 39/23.

²⁰ Doğan Cüceloğlu, *Yeniden İnsan İnsana*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993), 75.

etkiler olmadıkça bilinmez.²¹ Vecd halini yaşayan kişi, Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarıyla bütünlüğü yakaladığı için bu duygu, kişinin Allah'a olan sevgi ve saygısını artırır. Bu durum da kişide öz-saygı bilinci dediğimiz kişinin Allah'a duyduğu saygıyı kendine de yöneltmesine neden olur.

Eğer bireyin benlik saygısı yeterli düzeyde değilse birey, kendisi için en iyi olacak şekilde davranamaz.²² Benlik saygısı, bireyin kendini sevip, kendine saygı duymasını ve kendine değer vermesini sağlayan en önemli unsurdur. Bu bağlamda yaşamın 'en üst kanunu' benliğin değer duygusunun yok olmasına asla izin verilmemesi olmalıdır.²³

Tevazuyla yücelen bu insan, vecd duygusunu daha derinden hisseder ve onda öz-saygı değerleri en üst düzeye çıkar. Benimseme, onaylama, kendine değer verme, saygı duyma, kendi değerine ilişkin olumlu bir değerlendirmede bulunma yetileri'ni geliştirmesine neden olan öz-saygı değerleri, yüksek bir seviyeye ulaşır.²⁴ Bununla beraber insan, kendine duyduğu saygı neticesinde çevresindeki insanlara da saygı duymayı öğrenir. Kendi iç dünyasına değer veren ve kişisel bütünlüğü yakalayan insanda vecd duygusu uyanır. Bu nedenle vecd, kulun iradesinin etkisi olmaksızın Allah'tan gelen bir lütuf ve ikramdır.²⁵

Kişilik bütünlüğü sayesinde insan, güçlü bir irade ve yönelimi duygusal, zihinsel ve iradî olarak diler. Böylece o, davranışları ile kişilik özellikleri, değer yargıları, inançları arasındaki istikrar ve uyumu sağlar.²⁶ Sonuç itibarıyla dindardaki iç sentez; yani düşünce, duygu ve irade arasındaki bu ahenkle ve istikrarın varoluşuyla insanı tatmin eden bir hal ortaya çıkar.²⁷ Böylece kişide öz-saygı bilinci, uyum ve istikrara dönüşür.

Aynı zamanda vecd; ilahî âşk, heyecan ve özlem sebebiyle insanın ruhunda meydana gelen bir alevdir. İçine vecd ateşi düşen bir kimsenin

²¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 694.

²² Linda Sanford, M. E. Donovan, *Kadınlar ve Benlik Saygısı*, çev. Şemsa Yeğin, (Ankara: Hyb Yayıncılık, 1999), 27.

²³ Alfred Adler, *Yaşamının Anlam ve Amacı*, çev. Kamuran Şipal, (İstanbul: Say Yayınları, 1993), 78.

²⁴ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 585.

²⁵ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, 156.

²⁶ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 586.

²⁷ Yurdagül Mehmedoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 104.

bedeni sevincinden veya üzüntüsünden titremeye başlar.²⁸ Bu yoğun duyguları hisseden insan, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurar. Allah'ın isim ve sıfatlarıyla vecd duygusu sayesinde bütünlük kuran insan, kişilik bütünlüğü ve bilişsel tutarlılık kazanır.

Kişilik bütünlüğü ve bilişsel tutarlılık; kişinin inançları, tercihleri, tutumları vb. arasında tutarlılık olmasıdır. Bu tutarlılık, hayat tarzımıza ve tercihlerimize uyum ve istikrar olarak yansır. Eğer bilişsel tutarlılık, manevî ve ruhsal dünyamıza hâkim olmazsa ne yazık ki bölünmüş kişilik tarzı hayatımızı etkisi altına alır. Bölünmüş kişilik, kişilik tarzı olarak çoklu kişilik yerine kullanılan popüler bir terimdir.²⁹

2.3. Vecd Duygusunun Kendini-Gerçekleştirme Üzerindeki Etkisi

Vecd duygusunu yaşayan insan; korku, titreme, derin derin nefes alıp verme, ağlama, inleme, kendinden geçme gibi birtakım fizyolojik ve ruhsal haller yaşar.³⁰ Vecd halleri, belli zamanlarda ve belli sayıda yapılan ibadet veya zikirlerin meyveleridir. Bir kimse, zikrini ve vazifesini fazlalaştırdıkça Allah, onun için ikramını fazlalaştırır. İnsan, Allah'ın zikrini arttırdıkça ve bu zikrin manevî lezzetiyle kendinden geçtikçe kendini gerçekleştirme ve kendini aşma tecrübesini yaşar.

Kendini gerçekleştirme yoluyla, güç ve kapasitesini sonuna kadar geliştiren kişiler, şüphesiz ki böyle olmayanlara göre daha iyi durumdadırlar. Ancak burada sorulması gereken soru şudur: Kişi ne için, hangi yol ve amaç uğruna kendisini gerçekleştirecektir? Oysaki insanın asıl değerini ortaya koyan ve insan var oluşunun temel özelliklerinden birisi, kendini gerçekleştirme değil; kendini aşmadır.³¹

Nafile ibadetler, evrâd ve zikirler, imanı kuvvetlendirir. Sağlıklı ve sağlam iman, Yüce Allah'ın o kul üzerindeki lütfunu artırır.³² "Aslında vecd; özlem, şevk ve manevî coşku sebebiyle insanın ruhunda ve kalbinde

²⁸ Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980), 67.

²⁹ W. C. Chittick, *Sûfîsm*, (London: One World Oxford Press, 1998), 86.

³⁰ Tûsî, *Luma fi't-Târihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 377.

³¹ Victor Frankl, *Kendini Gerçekleştirme ve Kendini-İfade Etmenin Ötesinde*, haz. Kemal Sayar, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 315.

³² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990), 194.

meydana gelen bir alevdir. Vecd denilen bu alev, kalbi ve ruhu sardıkça insan, kendini gerçekleştirir ve kendini aşar.

Bununla beraber kendini gerçekleştiren birey, kendi potansiyel ve kapasitesinin farkında olup, sahip olduğu bu potansiyeli en üst düzeyde gerçekleştirebilir. Bu yönüyle herhangi bir konuda başarıya ulaşma ile kendini gerçekleştirmeyi başarma birbirinden ayrılır.³³

İçine vecd ateşi düşen bir kimsenin bedeni, sevincinden veya üzüntüsünden sallanmaya başlar. Vecd anlayışı vasıtasıyla insan, hiçbir şey yok iken Rabbi'nin var olduğunu görür. Yani o, Allah Teâlâ'nın eşsiz ve tek olduğunu; ezelde kendisinden başka asla hiçbir şeyin var olmadığını görür.³⁴ Allah'ın eşsizliğini ve teklîğini fark eden bir insan, vecd duygusunun sarhoşluğuyla kendini gerçekleştirir ve kendini aşar.

Zaten insan, kendini gerçekleştirmek için, sadece kendini keşfetmek ve tanımak yerine, kendisinin dışındaki aşkın bir gücü keşfetmek ve tanımak zorundadır. Allah'ın ikramı ve vecdi bir kula lütfetmesi, zikir ve ibadetlerin neticesinde meydana gelir. Sahibinin, ibadet ve zikirlerine güvenerek kibre düştüğü ve benlik hissettiği hiçbir vecd, gerçek vecd değildir. Kul, yaptığı ibadetler sayesinde itaatinin tadını duyar.

Allah'a itaat etmenin huzurunu vecd duygusu sayesinde hisseden insan, kendi potansiyellerini insan-ı kâmil seviyesinde gerçekleştirmeyi umut eder. Bu bağlamda ilahî özünü gerçekleştiren insan, kendini de gerçekleştirmiş olur.

Bu bağlamda yetenekler, hedefler, yetiler de dâhil olmak üzere bireyin kişiliğinin bütün yanlarının dengeli ve uyumlu gelişimi, yapısal ve kişisel potansiyellerin gerçekleştirilmesi anlamını 'kendini gerçekleştirme' tabiriyle ifade ederiz.³⁵

Vecd, Allah ile kulu arasında bir sır olduğu için anlatılmaz, yaşanır.³⁶ Vecd duygusu, Allah'ın ilahî isimleri ve sıfatları ile bütünlük kurduğu için ilahî aşk, heyecan ve coşku duygusunu insana hissettirir. Vecd duygusuyla

³³ Abraham Maslow, *Maslow's Concept of Self Actualization*, trs: Michael Daniels, (New York: Liverpool John Moores University, 2001), 27.

³⁴ Cevziyye, *Medâricu's-Salikîn*, 64.

³⁵ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 580.

³⁶ Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Mahmûd Âbidî, (Tahrân: İntişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, 2006), 499.

insan, manevî heyecan ve cezbe haliyle ilahî sanatları ve ilahî isimleri müşâhede ederek bu hali korur.

Vecd duygusuyla insan, manevî heyecan ve cezbe haliyle ilahî sanatlara ve ilahî isimlere her durum ve şartta yöneldiği için kendini gerçekleştirmiş kişilerin özelliklerini taşır. Çünkü kendini gerçekleştirme; yetenekler, hedefler, yetiler de dâhil olmak üzere bireyin kişiliğinin bütün yanlarının dengeli, uyumlu olarak gelişimi ve kişisel potansiyellerin gerçekleştirilmesi anlamını taşır.³⁷

2.4. Vecd Duygusunun Öz-Güven Üzerindeki Etkisi

Vecd halini yaşayan kişide ihlâs denilen samimiyet hali, çok ileri noktadadır. O, iradesini Yüce Allah'ın iradesiyle bütünleştirmiştir. O, beklentilerin ötesinde Allah'ın ilahî isim ve sıfatlarındaki yansımalarını ahlakında yaşamaya çalışır. Bu bağlamda vecd halini yaşadığı anda, umulmadık anda gerçekleşen tecellilerle hoşnut olan kişi, hem Rabbine hem de Rabbi'nin ikram ettiği yeteneklerine güvenir.

Allah'a karşı güven duygusu hisseden insan, kendine karşı da güven duymayı öğrenir. Kendisine sunulan nimetlerin sahibi, Allah'tır. İradesinin ve sorumluluklarının yetkisine sahip insan ise, sınırsız bir güç tarafından kendisine verilen nimetlerden dolayı hem Rabbine hem de kendi yeteneklerine güven duyar.³⁸ Bu duyguyla insan; yeteneklerine, kapasitesine, aklına, duygularına ve gücüne güvenebilir. Bireyin Yararıya karşı duyduğu bu güven duygusunun neticesinde onda öz-güven duygusu oluşur.

Vecd halini en üst düzeyde yaşayan kişilerde, vecd duygusu, onları Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımalarıyla bütünleştirerek onların nefsanî özelliklerini yok eder. Artık onlar, kendi vecd hallerinden de geçerek vecdi yaratan ve var eden Yüce Allah'ı bulmuşlardır. Yüce Allah'ı vecd duygusu sayesinde bulan kişi, kendini de keşfeder ve bulur. Kendini keşfeden insan, yeteneklerini ve kapasitesini kendisine ikram ettiği için hem Rabbine hem de kendine güvenir.

³⁷ Abraham Maslow, *Maslow's Concept of Self Actualization*, translate. Michael Daniels, (Liverpool: Liverpool John Moores University Press, 2001), 27.

³⁸ Esma Sayın, *Namaz Terapisi*, (İstanbul: Hayykitap, 2020), 79.

Özgüven duygusu yüksek olan kişiler, kendilerini severler ve kendilerini tanırlar. Bu bağlamda onlar, kendi benliklerine saygı duyarlar. Ancak bu sevgi; sadece kendini sevmek ya da bencillik değil, önce Allah sevgisine sonra insan sevgisine kişiyi yönlendiren bir sevgidir. Yine bu insanlar, kendilerini iyi tanırlar. Onlar, sadece kendilerini gözlemekle kalmaz; başkalarının kendileri hakkındaki düşünceleriyle de ilgilenirler.³⁹

Vecd halinde bazen, sakinlik ve istikâmet duygusu, yoğun heyecan ve hareketlilikten daha üstündür. Zikir ve dualardan oluşan manevî ibadetlerin kalbe gelen ilhamlarından bir kısmı, sükûnet, bir kısmı da hareket meydana getirir. Bu nedenle bazen sakinlik, hareketten daha üstündür. İnsan, vecd duygusu neticesinde ister coşku ister sükûnet hissetsin hem Rabbine hem de Rabbi ikram etti diye kendi yeteneklerine güvenmeyi öğrenir.

Kendi yeteneklerine güvenen bir kişi ise, kendine açık hedefler koyar. O, nasıl davranması gerektiğini bilir ve nasıl bir sonuç alacağını tahmin eder. Aynı zamanda kendi yeteneklerine güvenen kişi, olumlu bir düşünce sistemine sahiptir. O, Allah'ın sevgisiyle beslenen bir düşünce sistemi ile başta kendisine olmak üzere insanlara ve bütün canlılara karşı pozitif düşüncelere sahiptir.⁴⁰

Vecde gelen kişinin coşkusu, ortama bağlıdır. Bu durumu Ebû Muhammed Cerîrî'nin verdiği şu cevapta daha iyi görmekteyiz: 'Semâ meclisinde hazır bulunduğum zaman, şayet burada utanılacak saygın bir kişi varsa, kendimi tutarım ve vecd halime hâkim olurum.

Kimse bulmadığı yerlerde ise, vecd halimi kendimi sınırlandırmadan yaşarım.' demiştir.⁴¹ İnsan, vecd halini kendi özelinde sadece Allah'la kendine özel şekilde yaşasa da vecd halini sınırlandırmadan her ortamda yaşasa da her iki durumda da hem Rabbine hem de Rabbi ikram etti diye kendi yeteneklerine de güvenir.

Özgüven, bireyin duygularını düzenleyebilme yeteneğidir. Bu yetenek, bireyin duygularını düzenleme, hisleriyle rahatça deneyebilme, durumları üzerinde düşünceli şekilde meşgul olma kapasitesidir. Bu

³⁹ D. L. Dunner, *Current Psychiatric Therapy*, (Philaldephia: Saoundes Company Press, 1993), 78.

⁴⁰ L. Gilman, *Difference and Pathology*, (New York: Cornell University Press, 1985), 64.

⁴¹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmî't-Tasavvuf*, 62.

şekilde, kendini daha iyi tanıma eğiliminde olan bireylerin davranışlarını şekillendirmesi, özerk bir birey olabilmesi, çevresiyle olan iletişimlerinde bir denge oluşturması sağlanmış olur.⁴²

2.5. Vecd Duygusunun Kendini-Aşma Üzerindeki Etkisi

Vecd hali, ruhun bedenin etkisinden kurtularak tamamen Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bütünleşmesidir. Bu nedenle vecd halinde ben duygusu silinmiş; yok olmuş; insanın bütün ruhuna, Allah Teâlâ hâkim olmuştur.⁴³ İnsan, vecd halini yaşadıkça, kendini-aşan ve böylece ilahî sıfatlarla bütünlüğü yakalayan insanların özelliklerini taşıyabilir.

Kendini gerçekleştirme; kişinin kendi potansiyellerini ortaya çıkarmasını temsil ederken, bir üst boyutu olan kendini aşmışlık (self-transcendence) ise, kişinin kendi potansiyelini aşıp kendisinden öte kazanımlar elde etmesi olarak anlaşılır.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle kişinin kendisinden beklenenin fazlasını vermesidir ve bireyin kendisinden öte çevreye ve sosyal hayata faydası olmasıdır.

Vecd, iki türlü sonuç doğurur: Bunlardan birincisi, bilgidir. Vecd esnasında insan, ilim ve irfan sahibi olur. Bu sayede işaret türünden bilgiler, elde edilir. Vecd esnasında insan, Allah'ın isim ve sıfatlarındaki yansımaları görme (müşâhede) makamına erişir, keşfi açılır, sezgi gücü kuvvetlenir ve yeni bir anlayışa sahip olur.⁴⁵ Vecd haliyle ortaya çıkan ikinci bir sonuç ise, manevî hâller ve değişimlerdir. Bu gibi hareketler, dıştan bakıldığında belli olursa buna vecd adı verilir.

İnsan, vecd hali sayesinde ister irfanı elde edip entellektüel bir keyif yaşasın, ister kazandığı manevî hallerle entellektüel bir kişilik geliştirisin, her iki durumda da o, kişiliğini kendini aşmış insanların seviyesine taşır. Çünkü kendini aşmış insanlar, güçlü karakter sahibi ve sorumlu lider olarak olağanüstü iyi davranış sergileyen insanlardır. Bu kişiler,

⁴² M. L. Gunther, *The Cognitive Consequences of Critical Illness*, (NewYork: The Career Press, 2000), 45.

⁴³ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1982), 84.

⁴⁴ M. E. Koltko-Rivera, Rediscovering The Later Version of Maslow's Hierarchy of Needs: Self-Transcendence and Opportunities for Theory, Research and Unification, *Review of General Psychology*, 10(4), (2006), 309.

⁴⁵ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, (Bursa: Marifet Yayınları, 1992), 67.

dolayısıyla yaşamlarını bilgi ve deneyimlerle sürdürüp başkalarıyla sağlıklı ilişkiler kurabilirler.⁴⁶

Vecd hali esnasında ortaya çıkan keşifler ve güçlenen sezgi gücü sayesinde insan, tasavvufî halleri yaşamaya başlar. Böylece insan, Allah anıldığında kalbi titrer ve kendi varlığından O'nun ilahî isim ve sıfatlarına doğru yol alır. Bu noktada vecd duygusunu yaşayan insan, *"Allah'ın adının ânıldığında kalplerin ürperdiğini"*⁴⁷ belirten âyetteki manevî hali yaşar. Bu manevî hali yaşayan kişi, ilahî özünü gerçekleştirerek kendini gerçekleştirir ve kendini aşar.

Kendini gerçekleştiren birey, kendisi için yaşarken kendini aşan insan, artık kendisiyle ve çevresiyle daha yoğun ilgilenmektedir. Buna dair özetle Frankl 'dünyaya açık olmak' ifadesini kullanır. Başka bir deyişle kendini gerçekleştirme ve aşma, bireyin kendisinin dışında başkalarıyla iletişim kurmaya çalışması ve başkalarıyla pozitif ilişkiler gerçekleştirmesidir.⁴⁸

Aynı zamanda vecd duygusunu yaşayan insan, Hz Peygamber'in *"Her ümmetten bir şâhit getirdiğimiz ve seni de onlara şâhit olarak gösterdiğimiz zaman onların halleri ne olacak?"*⁴⁹ âyeti okunduğunda Peygamber Efendimizin hayrete düşmesi olayına benzer haller hisseder.⁵⁰ İnsanın bütün insanlara karşı hissettiği duyarlılık ve şefkat duygusu, vecd duygusuyla birleştiğinde o insan, kendini gerçekleştirmiş ve sonrasında kendini aşmış olur.

Kendini gerçekleştirmiş insan, kendisini kabullenirken; kendini aşmış insan ise, artık başkalarını da kolay kabullenmişlik durumuyla kucaklar. Kendini aşmış insan, sadece kendi sorunlarıyla ilgilenmez; başkalarının sorunlarıyla da ilgilenmeye çalışır. Bu bağlamda kendini aşmış insan, kişiler arası iletişimlerinde daha derin bir tavır sergiler. O, sevecen

⁴⁶ Abraham Maslow, The Farther Reaches of Human Nature, *The Journal of Transpersonal Psychology*, (1969), 1(1), 8.

⁴⁷ Zümer, 39/23.

⁴⁸ Victor Frankl, Self-Transcendence as a Human Phenomenon, *Journal of Humanistic Psychology*, 1966, 6(2), 103.

⁴⁹ Nisâ, 4/41.

⁵⁰ Buhârî, *Tefsir*, 9.

ilişkiler kurmakta zorlanmaz; çevresindeki her şeye büyük bir sevgi gösterir ve insanlarla tutarlı ilişkiler geliştirir.⁵¹

Sonuç

Vecd, ilahî isim ve sıfatların kalbe yansması esnasında insanın yaşadığı manevî heyecan ve coşkudur. Bu bağlamda vecd, Yüce Allah'ın varlığını fark eden kulun insanî sıfatlarını ilahî isim ve sıfatlara dönüştürür.

Bu yoğun manevî kaynaklı heyecan ve coşku hali olan vecd duygusu sayesinde insan, kendi varoluşsal sorularına cevap verir ve varlığının anlamını tatmin eder. Vecd sayesinde insan, kendini-tanımaya, kendini-gerçekleştirme ve kendini aşma imkânına sahip olur. Aynı zamanda o, vecd sayesinde ilahî isim ve sıfatlarla bütünlük duygusunu yakalar.

İnsan, vecd hali sayesinde ilahî isim ve sıfatlara yönelerek kendisinde tecelli eden ve etmeyen isimleri keşfederek benliğini sorgular ve kendini tanır. Bu bağlamda Rabbini ve kendini ilahî isim ve sıfatları vasıtasıyla tanıyan insan, kendini tanır.

Allah'ın isim ve sıfatlarıyla vecd duygusu sayesinde bütünlük kuran insan, kişilik bütünlüğü ve bilişsel tutarlılık kazanır. Ayrıca vecd duygusu sayesinde kendi ahlakına yansıyan ilahî isim ve sıfatları bulan insan, kendi varlığına saygı duyar ve onda öz-saygı bilinci gelişir.

Vecd halini yaşayan insan, Rabbine karşı samimi ve ilahî isim-sıfatlarla bütünlük halindedir. Bu nedenle o, samimiyet ve bütünlük duygusu sayesinde vecd halini yaşadığı anda, umulmadık anda gerçekleşen tecellilerle hoşnut olur. Böylece vecd halini yaşadığı anda o, hem Rabbine hem de Rabbi'nin ikram ettiği yeteneklerine güvenir.

Vecd hali, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bütünleşme neticesinde oluşan manevî heyecan, coşku ve ilahî çekim hali olduğu için bu hali yaşarken insanda, ben duygusu silinmiş; yok olmuş; insanın bütün ruhuna, Allah Teâlâ hâkim olmuştur. Bu nedenle vecdi halini yaşayan insan, hissettiği duyguların etkisiyle kendini-aşar.

Kaynakça

- Acar, Nilüfer. *İnsan İlişkileri ve İletişim*, Ankara: Nobel Yayınları, 2008.
Adler, Alfred. *Yaşamının Anlam ve Amacı*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Say Yayınları, 1993.
Akşemseddin. *Makâmâtü'l-Evliyâ*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, 2007, No: 345, vrk. 181a-b.

⁵¹ K. J. Schneider, O. T. Krug, *Existential-Humanistic Therapy*, (Washington: American Psychological Association, 2010), 64.

- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Medâricu's-Salîkîn*, Beyrût: Dâru'n-Nifâs, 1979.
- Chittick, W.C. *Sûfîsm*, London: One World Oxford Press, 1998.
- Cüceloğlu, Doğan. *Yeniden İnsan İnsana*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- Dunner, D.L. *Current Psychiatric Therapy*, Philaldepia: Saoundes Company Press, 1993.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- Filiz, Lütfi. *Noktanın Sonsuzluğu*, İstanbul: Pan Kitabevi, 2013.
- Frankl, Victor. *Kendini Gerçekleştirme ve Kendini-İfade Etmenin Ötesinde*, haz. Kemal Sayar, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Frankl, Victor. Self-Transcendence as a Human Phenomenon, *Journal of Humanistic Psychology*, 1966, 6(2), 103.
- Gilman, L. *Difference and Pathology*, New York: Cornell University Press, 1985.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1982.
- Gunther, M.L. *The Cognitive Consequences of Critical Illness*, NewYork: The Career Press, 2000.
- Gustav Jung, Carl. *Keşfedilmemiş Benlik*, çev. Canan Ener Sılay, İstanbul: İlhan Yayınevi, 1999.
- Hökekleli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değer Psikolojisi ve Eğitimi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Horney, Karen. *Günümüzün Nevrotik İnsanı*, çev. A. Erdem Bagatur, İstanbul: Yaprak Yayınları, 1986.
- Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Mahmûd Âbidî, Tahrân: Intişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, 2006.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1980.
- Koltko-Rivera, M.E. Rediscovering The Later Version of Maslow's Hierarchy of Needs: Self-Transcendence and Opportunities for Theory, Research and Unification, *Review of General Psychology*, 10(4), (2006), 309.
- Kula, Naci. *Kimlik ve Din*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, Beyrût: Dâru'l-Hayr, 2003.
- Maslow, Abraham. *Maslow's Concept of Self Actualization*, translate. Michael Daniels, Liverpool: Liverpool John Moores University Press, 2001.
- Maslow, Abraham. A Theory of Human Motivation, *Psychological Review*, (1943).
- Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*, New York: Harper Publishing, 1954.
- Maslow, Abraham. The Farther Reaches of Human Nature, *The Journal of Transpersonal Psychology*, (1969), 1(1), 8.
- Mehmedoğlu, Yurdagül. *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Sanford, Linda M.E. Danovan, *Kadınlar ve Benlik Saygısı*, çev. Şemsa Yeğin, Ankara: Hyb Yayıncılık, 1999.
- Saruhan, Mehmet. *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Sayın, Esmâ. *Namaz Terapisi*, İstanbul: Hayykitap, 2020.
- Schneider, K. J., Krug, O.T. *Existential-Humanistic Therapy*, Washington: American Psychological Association, 2010.
- Sühreverdî, Ebû Hafs. *Avârifü'l-Maârif*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1966.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *Luma fi't-Târihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, 1960.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsîkî ve Semâ*, Bursa: Marifet Yayınları, 1992.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

TRAVNİKLI ÂLİM YAKUB HADZIC EFENDİ; HAYATI, ŞAHSİYETİ VE HİZMETLERİ

Merzuk Grabus *

Öz

Yakub Hadzic Efendi 1930 yılında Bosna Hersek'in Travnik şehrine bağlı Maline köyünde dünyaya geldi. İlkokulu köyünde okudu. Küçük yaşta dedesi Salih Hoca başta olmak üzere, babası Sinan ve eniştesi Rasim Hocalardan dinî eğitimi almıştır. Daha sonra müderris Derviş Spahiç Efendi'nin 1934 yılında kurduğu Pojske Medresesi'ne kaydolmuştur. Ancak medrese 1947 yılında komünist idare tarafından kapatılınca eğitimi yarıda kalmıştır. 1965 yılında eksik kalan dersleri vererek o dönemde yegâne açık olan Gazi Hüseyin Bey Medresesi'nden mezun olmuştur. 1967 yılında Travnik'in Krpeljici ve Velika Bukovica köylerine imam olarak tayin edilmiş ve 2000 yılına kadar 33 sene bu görevde kalmıştır. İmam olarak, Travnikin son kadısı Sulejman Alibegovic'ten istifade etme imkânına sahip olmuştur. Aynı şekilde Bosna'da son İstanbul âlimi olarak bilinen Abdulkadir Mahmutovic Hoca'nın derslerini yıllarca takip etmiş ve ondan istifade etmiştir. İmamlık görevinin yanı sıra vaizlik, Kur'an kursu hocalığı, öğretmenlik ve 1992-1995 yılları arasında meydana gelen Bosna Savaşı'nda cepheye askerlere dinî hizmet vermek gibi pek çok görevde bulunmuştur. Büyük fedakârlıklarda bulunan Yakub Hadzic Efendi yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Yakub Hadzic Efendi 22 Ekim 2004 tarihinde vefat etmiş ve köyünde defnedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Yakub Hadzic Efendi, Bosna Hersek, Travnik, Medrese.

TRAVNIC SCHOLAR YAKUB HADZIC EFENDI; HIS LIFE, PERSONALITY AND MISSIONS

Abstract

Yakub Hadzic Efendi was born in 1930, in the village of Maline, near Travnik, in Bosnia and Herzegovina. He attended primary school in this village. In his childhood, he received his religious education from his grandfather Salih Hoca, his father Sinan and his brother-in-law Rasim Grabus Hoca. Later on, he continued his education in madrasah of Pojske, founded by Dervish Spahic Efendi in 1934. However, due to the closure of this school in 1947 by the Yugoslavian communist regime, his education was interrupted. In 1965, he graduated from the madrasah of Gazi Husrev Beg, which was the only one still operating in those days. In 1967, he was appointed as imam of the villages of Krpeljici and Velika Bukovica in Travnik and he kept this position for 33 years, until the year of 2000. As an imam, he was able to attend the teachings of Sulejman Alibegovic, the last qadi of Travnik. In the like manner, for many years he attended the teachings of Abdulkadir Mahmutovic, the last 'Istanbul alim' in Bosnia. Alongside his duties as an imam, he was a prominent preacher, instructor in the Qoran, teacher, and during the war in Bosnia between 1992-1995 he continued to attend to the religious needs of the soldiers fighting on the front. During his laborious life he managed to train many hundreds of disciples. He died on the October 22nd in 2004, and is buried in the village of his birth.

Keywords: History of Islam, Yakub Hadzic Efendi, Bosnia and Herzegovina, Travnik, Madrasah.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 05.05.2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 13.06.2021

BAİD 13
2021

* Dr. Öğr. Gör. Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.
E-mail: merzuk85@hotmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-6958-8664>
Atıf/Citation: Grabus, Merzuk. "Travnikli Âlim Yakub Hadzic Efendi; Hayatı, Şahsiyeti ve Hizmetleri". *BAİD 13* (Haziran 2021), 281-299.
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

Travnik, Bosna Hersek'in orta kısmında bulunan bir şehirdir. Saraybosna'nın kuzeybatısında yer almaktadır. Tarihi bakımdan müstesna bir yere sahip olan Travnik'in adı ilk defa 1463 yılında Fatih Sultan Mehmed'in Bosna seferiyle ilgili olarak zikredilmiştir. Osmanlı Döneminde 1699-1850 yılları arasında Bosna Sancağının merkezi Travnik idi. Osmanlı'ya pek çok vezir ve devlet adamı yetiştirdiği için "Vezirler Şehri" olarak da bilinmektedir.¹

Osmanlı döneminde olduğu gibi daha sonraki dönemlerde de pek çok âlim burada yetişmiştir. Osmanlı sonrasında idarî ve siyasî anlamda bazı sıkıntılar söz konusu olsa da ilim yuvaları olan medreseler hizmet vermeye devam etmiştir.² Ancak 1940'lı yıllarda Tito Yugoslavyası'nda sosyalizm-komünizm rejimi hâkim olunca dinî hizmet veren 33 medreseden sadece Gazi Hüsrev Bey Medresesi eğitime devam edebilmiştir.³ Travnik de bundan nasibini almış ve Elçi İbrahim Paşa Medresesi'ne kilit vurulmuştur. Fakat Travnik'in Osmanlı döneminden itibaren devam edegelen ulemâ ailesi Korkut Efendiler⁴ yetiştirdikleri talebeleriyle burada İslamî şuurun muhafazasında ciddi rol oynamışlardır. Mesela müderris Derviş Spahiç Efendi, Korkut ailesi âlimlerinin öğrencisidir.⁵ 1934 yılında kurduğu medresede yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Bunlardan birisi de Yakub Hadzic Efendi'dir. Yakub Efendi zikredilen âlimlerin son halkası olarak çok önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bu bakımdan hayati incelemeye ve araştırmaya değerdir. İslam uğruna verdiği mücadele ve hizmetleri araştırmak bir nebze de olsa o dönemde dine olan olumsuz bakış tarzını da ortaya koyacaktır. Bununla birlikte çalışma, bütün olumsuz şartlara rağmen mücadelenin nasıl verileceği ve bir din adamı olarak nasıl bir duruşa ve karaktere sahip olunması gerektiği konusunda da önemli ipuçları verecektir. Ayrıca

¹ Kiel Machiel, "Travnik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 41/308-311; Ayrıca Travnik'in Osmanlı dönemindeki durumu hakkında bkz. Hamdija Kresevljakovic ve Muhamed Dervis Korkut, *Travnik u Proslosti 1464-1878*, (Travnik: 1961), 1-152; Aladin Husic, "Teritorijalni i Demografski Razvitak Travnika u Vrijeme Osmanske Uprave", *Analiz GHB* 44/36 (2015), 17-26.

² Sukric, Nijaz, "Gazi Husrev Begova Medresa U Vrijeme Austro-Ugarske Uprave (1878-1918)", *450 Godina Gazi Husrev-Begove Medrese u Sarajevu*, (Sarajevo: Gazi Husrev Begova Medresa, 1988), 35-84.

³ Grabus, Merzuk, "Bosna Hersek'te Din Eğitimi", *İslam Dünyasında Din Eğitimi ve Öğretimi Türkiye Diyanet Vakfı I. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu*, 26-27 Aralık 2014, 44.

⁴ Korkut ailesi hakkında bkz. Dzemail İbranovic, *Porodica Korkut i njen doprinos nasoj kulturnoj bastini*, Saraybosna: Yüksek Lisans Tezi, Saraybosna Üniversitesi, 2001.

⁵ Derviş Spahiç Efendi hakkında bkz. Mevludin Dizdarevic, "Zaboravljeni Âlim- Zapis o Dervis Efendiji Spahicu, muderrisu iz Pojski", *Novi Muallim* 18 (2004), 112-120.

ortaya koyduğu hizmetlerinin incelenmesinin Travnik tarihi ve kültürüne de katkılar sunacağı düşünülmektedir.

1. Doğumu, Ailesi ve Tahsili

Yakub Hadzic Efendi 20.07.1930 tarihinde Bosna Hersek'in Travnik şehrine bağlı Maline köyünde dünyaya geldi. Babası Sinan, annesi ise Fatima hatundur. Beş çocuklu ailenin en büyüğü Yakub Hoca idi. Kardeşleri Muhammed, Süleyman, Salih ve Rabija'dır. Babası Sinan Efendi köylerinde fahri olarak imamlık vazifesinde bulunmuştur. Dedesi Salih Hadzic Efendi bölgenin meşhur âlimlerinden birisiydi. Köylerinde ömür boyu meccanen imamlık yapmış bir zattır. Ayrıca Travnik bölgesinde vaazlarıyla tanınan bir şahıstır. Yakub Hoca küçük yaşlarda dedesi Salih Hoca başta olmak üzere eniştesi Rasim Efendi'den ve babası Sinan Efendi'den dinî ilimler hususunda istifade etmiştir. İlkokuldan sonra Zenica şehrine bağlı Pojske köyünde müderris Derviş Spahiç'in 1934 tarihinde kurduğu medreseye kaydolmuştur. İyi bir talebe olan Yakub Efendi, 1947 yılında Yugoslavya'nın komünist idare tarafından medrese kapatıldığında eğitimi yarıda kalmıştır. Müteakip yıllar Yugoslavya'daki Müslümanlar için çok zor bir süreç olmuş ve böylece Yakub Efendi uzun yıllar imamlık vazifesine başlayamamıştır. Bu dönemde inşaat ve çiftçilikle meşgul olmuştur. Fahri olarak köyünde imamlık vazifesinde bulunmuştur. 29 Haziran 1965 tarihinde Yugoslavya'da tek açık medrese olan Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde ders farkını vermek suretiyle mezun olmuştur. 15 Mayıs 1967 tarihinde ise Travnik'in Krpeljici-Velika Bukovica köyüne imam olarak atanmıştır. Yakub Hoca 1951 yılında Şemsa Ahmiç'le evlenmiş ve bu izdivaçtan 16 çocukları olmuştur. 14 çocuğunu küçük yaşlarda kaybetmiştir. Medina ve Fatima isminde iki kızı hayatta kalmıştır.⁶

1.1. Hocaları

1.1.1. Rasim Grabus Efendi

Doğumu, Ailesi ve Tahsili

Rasim Efendi 1903 yılında Travnik'in Krpeljici köyünde dünyaya geldi. Babası Sinan, annesi ise Fatima hatundur. Üç erkek ve bir kız kardeşi vardı. Kardeşleri Latif, Safet, Rifat ve Munira ismindedir. Rasim Efendi köyünde bitirdiği ilk mektepten sonra Travnik'te Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde okumuş ve başarılı bir talebe olmuştur. Fakat babasının erken yaşta vefatından dolayı mezun olamadan eğitim hayatına veda etmek zorunda kalmıştır. Ailenin en büyük çocuğu olarak çiftçilik yaparak

⁶ Nedzad Grabus, "Preselio Jakub ef. Hadzic", *Preporod* 24/794, (Aralık 2004), 37.

annesiyile birlikte küçük kardeşlerinin bakımını üstlenmek zorunda kalmıştır.

1927 yılında Rasim Efendi Maline köyünden meşhur âlim Salih Hadzic Hocanın kızı Hatice hatunla evlenmiş ve bu evlilikten Fatima, Rahima, Besim, Mustafa ve Esad isimli beş çocuğu dünyaya gelmiştir. Fakat 1940 yılında hanımı genç yaşta vefat etmiş ve birbirinden küçük yaşlarda beş tane yetimiyle başbaşa kalmıştır. İkinci Dünya Harbinin vuku bulduğu yıllarda böylesine çetin bir imtihanla karşı karşıya kalmıştır. İkinci evliliğini 1946 yılında ilk görev yaptığı Kotor Varoş'tan Emina hatunla yapmış ve bu evlilikten Rabija, Suada, Umija ve Safet isimli dört çocuğu dünyaya gelmiştir. Emina hatun ilk eşinden olan çocuklarını anne şefkatiyle büyütüştür.⁷

Şahsiyeti ve Hocalığı

Rasim Hoca gençliğinden itibaren imamlık görevlerinde bulunmuştur. İlk görev yeri Banja Luka şehrine bağlı Kotor Varoş kasabasındaki Vrbanja köyü olmuştur. Daha sonra ise Travnik'in Velika Bukovica köyünde 12 yıl kadar görev yapmıştır. Hoca, halk arasında güzel ve yanık sedasıyla bilinen bir zat idi. Kur'an okurken insanlar etkilenirdi. Çok konuşmayı sevmez, kısa ve öz lü sohbetleriyle insanları irşat ederdi. Tasavvufî anlamda herhangi bir mensubiyeti olmamakla birlikte zahidane hayatıyla tanınan birisiydi. Mesela çok yemek yemediği, biri vefat ettiği zaman o akşam hiç yemek yemediği ve tefekküre daldığı aktarılmaktadır. İlk hanımı Yakub Hoca'nın halası olması dolayısıyla Hadzic ailesiyile yakın ilişkileri bulunmaktadır. Bu bakımdan Yakub Hoca çok erken yaşlarda eniştesi Rasim Hoca'dan Kur'an eğitimi hususunda istifade etme imkânına sahip olmuştur. Kur'an'ı öğretirken tecvide ve bolca aşır ezberletmeye Hoca'nın çokça önem verdiği aktarılmaktadır.⁸

Hapis ve Zulüm Yılları

1947 yılında Yugoslavya hükümeti din kurumlarını ve dinî faaliyetlerini yasaklayınca Rasim Grabus Efendi de bundan nasibini almış ve imamlık görevinden menedilmiştir. Kur'an ve Arap harflerini öğretmenin yasak olduğu bu yıllarda Hoca evinde akşamları gizli bir şekilde öğrencileri toplayıp talime devam etmiştir. Ancak jandarma tarafından yapılan takibat neticesinde tutuklanarak bir ay kadar hapse mahkûm edilmiştir. Mahkûmiyeti esnasında bir ay boyunca her gün inşaatta ve yol yapımında çalıştırılmıştır. Serbest bırakıldıktan sonra da uzun bir süre takibat altında kalmış ve özellikle komünist idare tarafından Müslüman

⁷ Rasim Hoca'nın oğlu Mustafa Grabus ile yapılan mülakat. 11.05.2014.

⁸ Yakub Hadzic Efendi ile yapılan mülakat. 25.06.2002.

kadınlara peçe takma yasağı getirildiğinde bölgede ilk şikâyet edilenlerden biri Rasim Hocanın eşi ve ailesi olmuştur. Bu da dönemin zulmünü göstermesi bakımından manidar bir örnektir. İmamlık vazifesinden menedilen Hoca çiftçilik ve hayvan tüccarlığı yaparak geçimini sağlamıştır. Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nde kendilerinden çok istifade ettiği Korkut ailesiyle ömür boyu irtibatını sürdürmüştür. Özellikle sınıf arkadaşı ve daha sonraki yıllarda medrese müderrisi olan Sirac Korkut Efendi ile sıkça ziyaretleştikleri ve dinî sohbetlerde buldukları rivayet edilmektedir.

Vefatı ve Vasiyetleri

Rasim Efendi kısa bir rahatsızlığından sonra 25 Aralık 1957 tarihinde 54 yaşında iken vefat etmiştir. Vefatından önce eşi ve yakınlarına yaptığı son vasiyeti manidardır: *“Yaşadığımız şartlar namüsaıt olduğu için çocuklarımı medreselerde okutamadım ancak gün gelir, bu zulüm dönemi biterse çocuklarımı ve torunlarımı medreselere göndermezseniz hakkım haram olsun. Şartlar ne olursa olsun elbet bir gün Allah'ın cemalî sıfatları tecelli edecektir. Bu dönemde sizlere sabretmek düşer. Ben bu gece vefat edeceğim. Cenazemi kaldırmakta acele ediniz. Teyzemin oğlu Derviş Tarakcija Efendi naaşımı gasletsin ve cenaze namazını kıldırısın. Hakkınızı helal ediniz”*.⁹ Eşi Emine hatun kendisinden sonra uzun süre yaşamış ve 28 Şubat 2003 tarihinde vefat etmiştir.

Rasim Efendi yazılı bir eser bırakmamış ancak yaşadığı bölgede ve görev yaptığı yerlerde okuttuğu yüzlerce talebeyi gelecek nesillere adeta manevi bir miras gibi bırakmıştır. Onların içinde en meşhuru şüphesiz Yakub Hadzic Hoca olmuştur. Yakub Hadzic Hoca, Rasim Efendi'yi ömür boyu unutmamış ve her daim ondan öğrendiklerini aktarmayı adet edinmiştir.

1.1.2. Müderris Derviş Spahiç Efendi

Ailesi ve Tahsili

Derviş Spahiç¹⁰ Efendi 1893 yılında Zenica şehrine bağlı Pojske köyünde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Mulo¹¹, annesinin ise Cemile Hatun'dur. Babası daha yirmi yaşında iken gözlerini kaybettiği için Derviş ve beş kardeşinin bakımını dedeleri Molla Mustafa üstlenmiştir. Derviş Spahiç ilk mektebini köyünde bitirdikten sonra 11 yaşında iken medrese tahsili

⁹ Rasim Hoca'nın eşi Emina Grabus hatunla yapılan mülâkat. 04.07.2002.

¹⁰ Bosna'da pek çok yerde soyisim olarak kullanılmaktadır. Sipahigil manasını taşımaktadır.

¹¹ Molla isminin Boşnakça versiyonudur.

için Travnik'e gitmiştir.¹² 1928 yılında Travnik'teki Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nden mezun olmuştur. Medrese eğitimi esnasında meşhur ulemâ ailesi Korkut efendilerden istifade etmiştir.

Hizmetleri

Derviş Spahiç Efendi mezun olduğu bu medresede 1928-1933 yılları arasında müderrislik yapmıştır. Derviş Efendi yaptığı hizmetlerini medresedeki eğitim faaliyetleri dışında da sürdürmüştür. Bu dönemde Travnik'te imamlik ve mekteb-i ibtidaîyyede muallimlik görevlerini ifa etmiştir. Spahiç Efendi iyi bir vaiz olarak Travnik bölgesinde yapmış olduğu vaaz ve irşatlarıyla bilinen bir zat idi.

1933 yılında Bosna'nın genelinde medreselerle ilgili reform kabilinden sayılacak bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu değişikliğe göre medreselere kaydolacak talebelerin ilk mektep mezunu olmaları şartı getirilmiştir. Derviş Spahiç Efendi bu karara şiddetle karşı çıkmıştır. Zira kırsal kesimlerde yeterli ilk mektep düzeyinde okul söz konusu değildi. Bu durumda buralarda yaşayan çocuklar okuma imkânını hiç bulamayacaktı. Spahiç Efendi kararın uygulanacağını anlayınca hiç vakit kaybetmeden 1934 yılında köyü olan Pojske'ye dönmüş ve irad ettiği Cuma hutbesinde medrese kurma niyetini köylülerine açıklamıştır. Kardeşleri Abdullah ve Ömer başta olmak üzere köylüler azami derecede destek vererek iki ay kadar kısa bir süre içinde bir medrese binası inşa etmişlerdir. Eylül 1934 tarihinde Pojske Medresesi eğitim-öğretime açılmış ve ilk talebelerini almıştır. Medrese 1947 yılında komünist idare tarafından zorbalıkla kapatılincaya kadar yaklaşık 12 sene eğitim-öğretimini sürdürmüştür. Derviş Spahiç Hoca maddi anlamda hiçbir karşılık almadan tek müderris olarak hizmette bulunmuştur.¹³

Spahiç Efendi'nin kurmuş olduğu medresede okuyan talebeler genelde Zenica, Travnik, Jajce, Vitez, Busovaca, Zepçe gibi yerlerden geliyorlardı.¹⁴ Medrese eğitimi haricinde Derviş Hoca talebelerini hayata hazırlamak amacıyla kendilerine çiftçilik, arıcılık, fidan ve ağaç aşılama gibi meslekleri de öğretmiştir.¹⁵

¹² Dzevdet Sosic, *İslamska Pedagogoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 2. Baskı (Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa Yayınları, 2015), 30.

¹³ Midhat Kasap, "Kratki Dokumentarni Film: Istina O Medresi U Pojskama", *YouTube*, (28 Şubat 2015), 00:00:10-00:17:00.

¹⁴ Kasap "Kratki Dokumentarni Film: Istina O Medresi U Pojskama", 00:03:54.

¹⁵ Yakub Hadzic Hoca ile yapılan mülakat. 25.06.2002.

Hapis Yılları ve Vefatı

Derviş Spahiç Efendi sekiz yıla mahkûm edilmiştir. Ancak hapiste “iyi halden” dolayı altı senesi dolunca 26 Şubat 1953 tarihinde serbest bırakılmıştır. Serbest kaldıktan sonra hapisneden ve çektiği sıkıntılardan hiç bahsetmemiştir. Bunun sebebi komünist idare tarafından takibat altında olmasıdır. Bu durum da o dönemde Müslümanlara uygulanan zulmün ne boyutlara ulaştığının göstergesidir.¹⁶ Bununla birlikte hapisneden çıktıktan sonra imamlık vazifelerinde bulunan öğrencilerini sıkça ziyaret ettiği ve seyyar vaizlik görevinde bulunduğunu ifade etmek gerekir. Bu faaliyeti orta Bosna’da İslamî şuurun oluşmasında ciddi katkılar vermiştir. Yakub Hadzic Efendi’nin en çok istifade ettiği Hocası şüphesiz Derviş Spahiç Efendi’dir. Ömür boyu onunla irtibat içinde olmuş ve her daim ondan bahsetmiştir.

Derviş Spahiç Efendi 20 Mart 1978 tarihinde 85 yaşında iken vefat etmiş ve köyü Pojske’de defnedilmiştir. Cenaze namazına pek çok öğrencisi ile bölge halkının yanı sıra dönemin Yugoslavya Reisu’l-Uleması Naim Hadziabdic¹⁷ ve Bosna ulemâsı iştirak etmişlerdir.¹⁸

1.1.3. Travnik’in Son Kadısı Sulejman Alibegovic¹⁹

Ailesi ve Tahsili

Sulejman Alibegovic 1910 yılında Travnik’in Kljaci köyünde dünyaya geldi. Babası Salko annesi ise Habiba’dır. On kişilik bir ailede büyüyen Süleyman Hoca erkek kardeşlerinin en büyüğü idi. İlk mektebini köyünde okumuştur. Dinî eğitimini ise amcası Orhan Efendi’den almıştır. 1922 yılında Elçi İbrahim Paşa Medresesi’ne kaydolmuş ve iki sene burada okumuştur. Ancak yaşanan bazı tatsız olaylardan dolayı üçüncü sene eğitimine Zenica şehrinde bulunan ve meşhur âlim Muhammed Seid Serdareviç’in başında bulunduğu medresede devam etmiştir. Medrese eğitimini fevkalade başarıyla bitiren Suleyman Hoca aynı dönemde dışarıdan okuyarak lise diplomasını almaya da hak kazanmıştır. Daha sonra Yüksek Şeriat Okulu’na kaydolmuş ve burada dönemin en büyük Bosna âlimlerinden ders almıştır. 1934 yılında buradan mezun olmuştur.

¹⁶ Sobic, *İslamska Pedagogoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*, 54.

¹⁷ Naim Hadziabdic hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rijaset islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, “Biografije dosadasnjih Reis’ul-Ulema” (Erişim: 27 Nisan 2020).

¹⁸ Derviş Spahiç hakkında bkz. Merzuk, Grabus, “Bosna’da Bir İlim ve Askıyon Geleneği: Derviş Spahiç Efendi: Hayatı, Medresesi, Öğrencileri ve Eserleri”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, (2020), 64-88.

¹⁹ Okunuşu Süleyman Alibegović şeklindedir.

Daha sonra Saraybosnalı Zumreta Sehic Hanım ile evlenmiş ve bu izdivaçtan Safeta ve Sıddık isminde iki çocuğu dünyaya gelmiştir.²⁰

Hizmetleri

Alibegovic Hoca mezuniyetini takip eden yıllarda Makedonya'nın Ohrid şehrinde kadılık yapmıştır. Daha sonra Priştina ve Firzovik'te aynı görevi ifa etmiştir. Priştine'de görev yaparken Hukuk Fakültesini dışarıdan bitirmiştir. II. Dünya Harbi başladığında Süleyman Hoca Kosova'da idi. 06.04.1941 yılında Bosna Hersek'e dönerek memleketi Travnik'te kadılık vazifesine başlamıştır. Daha sonra 1942 yılında Duvno şehrine kadı olarak atanmıştır. Ustaşaların 1943 yılında Sırp'lara yönelik yaptıkları katliamı alenen kınadığı için başına bir sıkıntı gelmemesi amacıyla arkadaşları görevi bırakıp Travnik'e dönmelerini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Alibegoviç tekrar memleketine dönmüştür. Komünistler yönetime geldikten sonra Kadı Efendi'ye pek çok iş teklifinde bulunmuş olsalar da *"Komünist sisteminde benim yapabileceğim bir vazife yoktur"* diyerek hepsini reddetmiştir. Kadı Efendi komünistlerin takip ettiği siyaset hususunda susmayı tercih eden birisi değildir. Bundan dolayı Bosna, Boşnaklar, Boşnak dili ve Tito-Stalin ilişkileri gibi meselelerde görüşlerini açıkça dile getirmiş ve eleştirilerini yapmıştır. Bunun üzerine Kadı Efendi "antisovyet görüşünde" olduğu iddiasıyla tutuklanmış ve 5 yıla mahkûm olmuştur.²¹

Hapis Yılları ve Sonrası

Alibegoviç Efendi, hapse mahkûm edilince komünistler evini aramış ve pek çok değerli eşyaya el koymuşlardır. Kendisi hapishanede iken eşi evinde terzilik yaparak ailenin geçimini sağlamıştır. Pişman olduğunu beyan etmesi halinde serbest bırakılacağını kendisine söylenmesi üzerine asla bunu yapmayacağını ifade etmiştir. Daha sonra eşinin bir dilekçe vermesi ve af talebinde bulunması neticesinde üç yıl sonra serbest bırakılmıştır. Hapishaneden çıksa da vatandaşlık haklarından mahrum edilerek mallarına el konulmuştur. Kadı Efendi, hapishaneden çıktıktan sonra da dönemin şartları çerçevesinde mücadelelerine devam etmiştir. Komünistlere anonim veya müstear adıyla değişik şehirlerden mektuplar göndermiştir. İslam Birliği Riyaseti'nin²² Preporod ve Glasnik gibi önemli dergilerinde yazı ve makaleler yayımlamıştır. Arapça ve Türkçe'den tercüme faaliyetlerinde de bulunmuştur. Bazı meseleler ile ilgili Reisu'l Ulemâ'ya mektuplarını göndermiştir. Husejin Dzozo Hoca'nın bazı

²⁰ Muharem Omerdic, "Kadija Sulejman Efendija-Alibegoviç 1910-1988", *Preporod* 5/1159 (Mart 2020), 51.

²¹ Omerdic, "Kadija Sulejman Efendija-Alibegoviç 1910-1988", 51.

²² Bosna Hersek'te Diyanet İşleri Başkanlığı'na denk gelen kurumdur.

görüşlerine karşı reddiye yazmıştır. Burada dayanak olarak dostu Makedonyalı müderris Kemal Aruçî'nin²³ fetvalarını esas almıştır. Kemal Hoca'nın kendisine Osmanlı Türkçesi olarak gönderdiği bu reddiyelerini Boşnakça'ya çevirmiştir.²⁴ Halk arasında Alibegoviç Kadı Efendi olarak bilinen Hoca hapishaneden çıktıktan sonra Travnik bölgesindeki imamlara seminerler vermiş ve sohbetlerde bulunmuştur. Yakub Hadzic Efendi de azami derecede Kadı Efendi'den istifade etmeye gayret etmiştir. Kadı, Ekim 1988 tarihinde vefat etmiş ve köyü Kljaci'de defnedilmiştir.

1.1.4. Bosna'nın Son İstanbul Âlimi Abdulkadir Mahmutovic Efendi

Ailesi ve Tahsili

Abdulkadir Mahmutovic Efendi 25.05.1885 yılında Bosna Hersek'in Modrica şehrinde dünyaya geldi. Babası müderris idi ancak genç yaşta vefat edince velayetini amcası üstlenmiş ve onu İstanbul'da okutmuştur. Abdulkadir Efendi İstanbul'da 1900-1914 yılları arasında okumuş ve icazetnamesini almıştır. Burada dönemin en iyi hocalarından ders alma imkânına sahip olmuştur. İlk eşi vefat ettikten sonra Hoca ikinci evliliğini yapmıştır. Oğlu Hazım da Saraybosna'da imamlik görevinde bulunmuştur.²⁵

Hizmetleri

Abdulkadir Efendi memleketine döndükten sonra Doboj yakınlarında Kotorški'de görev yapmış daha sonra Modrica'ya geçmiştir. 1925 yılında Travnik'teki Elçi İbrahim Paşa Medresesi'ne müderris ve müdür olarak atanmıştır. Aynı zamanda Süleymaniye Camii'nin imam hatiplik görevini ifa etmiştir. Abdulkadir Efendi kuvvetli bir hatip olması ve pedagojik anlamda mahir olması hasebiyle gerek medresenin hocaları gerekse talebeleri tarafından çok sevilen bir şahıstı. İyi bir vaiz olan Hoca Süleymaniye Camii'nde vaaza çıktığında camii dolar ve cemaatin tamamını alamazdı. Abdulkadir Efendi Travnik'te 50 yıl hizmette bulunmuştur.

Abdulkadir Efendi 1940'lı yıllarda Elçi İbrahim Paşa Medresesi kapandıktan sonra Süleymaniye Camii'ndeki görevine devam etti. Daha

²³ Kemal Aruçî hakkında bkz. Muhammed Aruçî, "Kemâl Aruçî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/225-226.

²⁴ Omerdic, "Kadija Sulejman Efendija-Alibegoviç 1910-1988", 51; Kemal Aruçî'nin Husejin Dzozo'ya reddiyeleri hakkında bkz. Meral Jahjai, "Makedonyalı Kemal Aruçî'nin Hüseyin Cozo'ya Ehl-i Kitabın İtikadi Durumu Hususundaki Reddiyesi", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1, (İlkbahar 2018), 52-104.

²⁵ "Merhum hadzi Abdulkadir- ef. Mahmutovic", *Glasnik*, Sarajevo (1975), 397-399.

sonra 1953 yılında emekli olduktan sonra Travnik bölgesindeki imamlara periyodik olarak seminerler vermiştir. İyi bir Arapça ve Osmanlı Türkçesi'ne sahip olan Hoca, imamlara fıkıh dersleri vermiştir. Burada ders verirken Arebica²⁶ yazısıyla defterlerine dersleri ve notları yazdırmıştır. Şüphesiz Yakub Hadzic Efendi'nin, müderris Derviş Spahiç Hoca'dan sonra kendisinden en çok istifade ettiği Abdulkadir Efendi olmuştur. Travnik şehrinde Abdulkadir Hoca herkes tarafından dinî bir otorite olarak kabul ediliyordu. Abdulkadir Efendi'nin evde çok zengin bir kütüphanesi vardı. Kitap okumayı çok severdi. Okuduklarını insanlarla paylaşırdı. Savaş yıllarında Elçi İbrahim Paşa Medresesi'nin Kütüphanesini hayatı pahasına korumuştur.²⁷ Abdulkadir Mahmutovic Efendi 28 Kasım 1974 tarihinde perşembe günü vefat etmiştir. Cenaze namazı 29 Kasım 1974 tarihinde oğlu Hazım Efendi tarafından kıldırılmış ve Travnik'teki Yeni Camii'nin haziresine vasiyeti gereği ilk eşi Hanife Hatun'un yanına defnedilmiştir.²⁸

2. Yakub Hadzic Efendi'nin Hizmetleri

Yukarıda görüldüğü üzere Yakub Hadzic Efendi hayatını İslam'a vakfetmiş çok önemli simalardan istifade imkânına sahip olmuştur. Hocaları İslam davası uğruna hapse girmeyi bile göze alacak kadar cesur ve şahsiyet sahibi âlimlerdi. Yakub Efendi'ye ilim, karakter ve fedakârlık başta olmak üzere pek çok değer hocalarından kendisine tevarüs ettiği söylenebilir.

2.1. İmamlık Görevi

Yakub Hadzic Efendi 1967 yılında başladığı imamlık vazifesini 31 Aralık 1999 tarihine kadar 33 yıl boyunca devam ettirmiştir. İmamlık görevini kutsal bir görev olarak adanmış ve ona hâlel gelmemesi için çok dikkat etmiştir. Buna bir misal vermek gerekirse Hoca; *"Bir din adamı başında 24 saat sarık varmış ve mihrapta imiş gibi davranması lazım gelir"* derdi. İmamlık vazifesini Peygamber mirası olarak görmüş ve ona uygun davranmaya çalışmıştır. Yakub Efendi ömür boyu bir gün dahi izin kullanmamış, böyle bir talebi de söz konusu olmamıştır. Bu da onun mesleğine ne kadar sadık olduğunu ve bu işe kendini vakfettiğini gösteren manidar bir örnektir. *"Bir imamın vazifesi sadece namaz kıldırmak değil, cami cemaatinin her türlü sıkıntısıyla ilgilenmektir"* derdi. İmamlık görevine yeni başlayan eski öğrencilerine şöyle nasihatte bulunurdu: *"Bir imam bazen kör bazen sağır, bazen dilsiz olmak*

²⁶ Boşnakçanın Arap harfleriyle yazılmasına Arebica denmektedir.

²⁷ *Glasnik*, "Merhum hadzi Abdulkadir- ef. Mahmutovic", 397-399.

²⁸ Gazija-Pajić, Enisa, "Elci İbrahim Pasina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja", *Elci İbrahim Pasina Medresa U Travniku 1706-2014*, (Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa, 2014), 100.

durumundadır. Sabır bu işin başıdır. Cemaate her anlamda örnek olmak zorundasınız. Halk içinde herhangi bir kimse bir hata ederse bu çok dikkat çekmeyebilir. Ancak bir din adamı tarafından aynı hata yapılırsa bu dine mal olur ve bunun vebali çok ağır olur. Kendi özel işlerinize önem atfettiğiniz gibi İslam davası için de aynı derecede önem vermezseniz muvaffak olamazsınız. Her işte fedakârlık güzeldir ancak dini temsil eden bu kurumda fedakârlık bir ayrıdır. Karşılaştığınız sıkıntılar sizi yetiştirdiğini ve olgunlaştırdığını göreceksiniz. Yeter ki Allah'ın razı olduğu yolda sebatla yürümeyi bilin". Bu tavsiyeleri Hoca'nın imamlık vazifesine nasıl baktığını ve bu görevi nasıl ifa ettiğini göstermesi bakımından manidardır.²⁹

Yakub Hoca, Krpeljici köyüne imam olarak atandığı zaman henüz camii yoktu. Kısa bir süre içinde gayret ve teşvikleriyle 1972 yılında camii inşa edilmiştir. Camii cemaatinin her türlü sıkıntılarıyla ilgilenen Hoca, küs olanları barıştırır, hasta olanları ziyaret eder, fakirlerin yardımına koşar, vefat edenin ailesini teselli eder ve taziyede bulunurdu. Her sene Ramazan ayından önce cemaatinin tamamını ziyaret ederdi. Buralarda kısa oturur, mutlaka muhataplarını irşat eder ve herkesle helalleşirdi. Böylece Ramazan iklimine cemaati hazırlardı.

2.2. Vaizlik Görevi

Yakub Hoca'nın resmi vaizlik görevi bulunmasa da Travnik bölgesinde pek çok yerde vaaz ve irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Vaaz ve hutbelerini irticalen yaptığı için insanlar dikkat içinde dinler ve etkilenirdi. Hatta sırf hutbesini dinlemek için insanlar görevli olduğu camiye Cuma namazına gelirlerdi. Vaazda takip ettiği usule bakılacak olursa önce konuyla ilgili âyet ve hadisleri dile getirir, daha sonra bazı örnekler sunardı. Genellikle güncel konuları ve insanların sıkça karşılaştığı meseleleri ele alırdı. Farz, vacib ve sünnetlerin bilinmesi ve uygulanması noktasında titizlik gösterirdi. Örnek vermek gerekirse Bayram namazının vacib, Cuma namazının farz olduğunu ve insanlar tarafından bunların iyi idrak edilmesi gerektiğini ifade ederdi. Zira Cuma namazına gelmeyen bazı insanların bayram namazlarına geldiği bir vakadır. Bu mesele genelde tam olarak bilinmediği için meydana gelmektedir. Muhatabının kendisini anlayacağı seviyede konuşmayı prensip haline getiren Yakub Hoca çoğu zaman iştiğal ettikleri köy hayatından ve çalışmalarından örnekler sunarak muhataplarına istediği mesajı verir ve onları irşat ederdi.

²⁹ Öğrencisi Muhammed Grabus ile yapılan mülakat. 10.04.2021.

2.3. Kur'an Kursu Hocalığı

Bosna Hersek'te Cami imamları aynı zamanda Kur'an kursu hocalığını da ifa etmektedirler. Başka bir ifadeyle görev yaptıkları cami cemaatinin çocuklarına din eğitimi vermekle sorumludurlar. Yakub Efendi'nin en çok önem verdiği saha da bu olmuştur. Kur'an kursunda Hocası Derviş Spahiç Efendi'nin metotlarını uygulamıştır. Yani okuttuğu talebeleri yaş durumuna göre ayırmadan hepsini bir arada aynı sınıfta toplayarak yaşça küçük olanların büyükleri dinlemesini sağladı. Her ne kadar zaman içinde İslam Birliği Riyaseti, Kur'an kurslarındaki çocukların yaş durumuna göre ayrılması gerektiği yönünde karar olsa da Yakub Hoca müderrisi Spahiç Efendi'nin metodundan vazgeçmemiştir. Talebelerini okutma noktasındaki azmi ve gayreti elbette hocalarından özelde de Derviş Spahiç Efendi'den tevarüs ettiğini söylemek mümkündür. Yakub Hoca tebliğ ve irşat faaliyetlerinde de başarılıydı lakin en çok emek harcadığı alan elbette öğrencileriydi. Öyle ki ömür boyu sabah namazından sonra camiden evine gitmemiş tam tersine camide gerekli hazırlıkları yaparak ve Kur'an okuyarak talebelerin gelmesini beklemiştir. Cami Kur'an kursundaki dersler sabah saat yedide başlar, Yakub Hoca öğrencilerine özellikle sabah namazından sonra uyumamayı ve erken saatlerde çalışmaya başlamalarını telkin ederdi. Hoca'nın okuttuğu öğrenciler yaşça ilköğretim seviyesinde idi. Kadı Redzep Muminhodzic'in *Talimu'l-İslam* adlı ilmihali ve Kâmil Silajdzic³⁰ ile İbrahim Trebinjac³¹ Hocalar'nın Tecvid kitabı Yakub Hoca'nın ders kitabı olarak okuttuğu eserlerdi.³² Onun başarısını gösteren örneklerden birisi de şudur: Gazi Hüsrev Bey ve 1994 yılında tekrar açılan Elçi İbrahim Paşa Medrese'sine her sene müracaat edecek talebeleri bulunur ve hepsi de buralara girmeyi başarırdı. Travnik ve civar illerde yapılan yarışmalarda da Yakub Hoca'nın öğrencileri her zaman dereceye girmiştir. Yakub Hoca talebe okutma hususunda o kadar titizdi ki 1992-1996 yıllarında meydana gelen Bosna savaşında bomba ve kurşunlara hedef olduğu bir dönemde bile eğitim-öğretim faaliyetlerine ara vermeyen nadir hocalardandır. Ders konusunda çok titiz olan Hoca derse gelmeyen çocukların ebeveynine ulaşır ve öğrencinin durumunu sorardı. Herhangi bir problemleri varsa çözmeye gayret ederdi.

³⁰ Kâmil Silajdzic hakkında geniş bilgi için bkz. Mensur Malkic, *Hafız Camil Silajdzic-zivot i djelo*, 1. Baskı (Sarajevo: Tugra, 2014).

³¹ İbrahim Trebinjac hakkında bkz. Ahmed Alibasic, "İbrahim Trebinjac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/609-610.

³² Redzep Muminhodzic, *Talimu'l-İslam-Udzbenik za Vjersku Pouku*, 7. Baskı (Sarajevo: Starjesinstvo İslamske Vjerske Zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1989); Kâmil Silajdzic-İbrahim Trebinjac, *Tedzvid-Pravilno Ucenje Kur'an'a*, (Sarajevo: Osloboğenje, 1973).

Yakub Hoca'nın görev yaptığı yıllarda Yugoslavya'da hâkim olan siyasî durum Müslümanlar açısından çok sıkıntılıdır. Okullarda Müslüman çocuklara darvinizm, ateizm ve komünizm fikirlerinden bahsedildiği ve Allah varlığının inkâr edildiği bir dönemdir. Yakub Efendi Müslüman çocuklarını bu tür fikirlerden korumak için olağanüstü mücadele vermiş ve genç nesle İslamî şuuru vererek korumaya çalışmıştır. Bir taraftan, okulda Tanrı'nın olmadığı fikrini tek doğru olarak anlatan ve bunun için devletten her türlü desteği alan öğretmenlerin, öbür taraftan Kur'an kursunda ve camide İslam'ı, tevhidi ve önemini anlatan Yakub Hoca'nın öğrencileri aynı öğrencilerdi. Hoca'nın bu konudaki hizmeti şüphesiz fevkalade önemliydi. Yakub Hoca'nın 33 yıllık görevinde imam ve hatip olarak çalıştığı yerlerde Kur'an'ı öğretmediği kimse kalmamıştır. Hoca hizmet alanındaki başarısından dolayı 1989 yılında İslam Birliği Riyaseti tarafından Hacca gönderilmiştir.³³

Yakub Efendi Krpeljici köyüne 4 km mesafesinde bulunan Velika Bukovica köyüne Pazar günleri sabahtan akşama kadar çocukları okutmak üzere 33 yıl boyunca yürüyerek gitmiş ve savaş yıllarında dahi bu eğitime ara vermemiştir. Bu da onun fedakârlığını gösteren bir örnektir.³⁴

2.4. Öğretmenlik Vazifesi

1992 yılında başlayan Bosna savaşıyla birlikte Allah'ın takdiri ve tecellisi Yakub Hadzic Efendi'yi yıllardır mücadele verdiği okula öğretmen tayin etmiştir. Başka bir ifadeyle Yakub Hoca ilk ve ortaokulda 1993-1998 yılları arasında beş yıl din ve ahlak derslerini okutmuştur. Çoğu savaş döneminde geçen bu öğretmenlik görevi, imamlık, Kur'an Kursu, vaizlik ve savaş yıllarındaki diğer faaliyetlerinin hepsini aynı zaman içinde yapmış ve hiç birinden maaş almamıştır. Adeta bir vazifeden öbürüne koşmuştur. Öğretmenlik yaparken konuyu öğrencilerin seviyesine uygun anlatır ve dersin sonunda veya bir sonraki derste öğrencilere tekrarlatırdı. Ders hususunda çok titiz olup her dakikayı değerlendirirdi. Başarılı öğrencileri, kitap hediye ederek ödüllendirirdi.³⁵

2.5. Bosna Savaşı Yıllarındaki Hizmetleri

1992-1995 yılları arasında vuku bulan Bosna savaşında din görevlileri şüphesiz aktif rol oynamıştır. Savaş yıllarında gerek Hırvat gerekse Sırp tarafından katledilen binlerce vatandaşın içinde sivil olarak 109 din

³³ Grabus, "Preselio Jakub ef. Hadzic", *Preporod*, 37.

³⁴ Yakub Hadzic ile yapılan röportaj. 04.07.2002.

³⁵ Öğrencisi Muhammed Grabus ile yapılan mülakat. 10.04.2021.

görevlisi de acımasızca şehit edilmiştir.³⁶ Bu durum da düşmanın uluslararası hukukuna asla riayet etmediğinin bir göstergesidir. Yakub Hoca bir din adamı olarak cepheye katılma zorunluluğu olmasa da doğrudan cephe cephe dolaşarak askerlere moral desteğinde bulunmuş ve onları dini konularda irşat etmiştir.³⁷ Hoca cephe vaazlarında askerlere İslam savaş hukukunun temel prensiplerini hatırlatarak gayrimüslimlerden savunmasız insanlara, kadınlara, çocuklara ve din adamlarına dokunulmaması, evlerin yakılmaması, ekinlere zarar verilmemesi gerektiğini telkin ediyordu. Esasen bu prensiplere göre hareket etmelerini ilk defa Hz. Peygamber Mûte savaşına komutan olarak görevlendirdiği sahâbîlere emretmiştir.³⁸ Hoca bunun dışında cihat ve sabır gibi konulardan ve öneminden bahseden kısa konuşmalar yapmış ve İslam tarihinden konuyla alakalı örnekler sunmuştur.

Savaş esnasında düşmanların verdiği sayısız zayıat karşısında soğukkanlı davranmak zor olsa gerektir. Örneğin Sırplar Bosna'da 614 camiyi yıkmış, Ferhadiye Camii gibi en eski Osmanlı eserlerini bile yerle yeksan etmiş³⁹ ve binlerce Müslümanı şehit etmiştir. Bu açıdan bakıldığında merhum Yakub Hoca'nın vaaz ve nasihatleriyle fevkalade önemli bir görev ifa ettiğini söylemek mümkündür.

Bir başka hizmeti ise şehitlerin cenaze namazlarını kıldırmak ve kendine has üslubuyla tezkiye konuşmaları yaparak aile ve yakınlarının acısını paylaşmak olmuştur. Ne yazık ki bu tezkiye konuşmalarından sadece bir tanesi video kaydına alınabilmiştir. O da eski talebesi ve Bosna ordusunun 306. Tugayı'nın 2. Tabur komutanı Dzulejman Delic'in cenazesinde 31 Ağustos 1994 tarihinde yaptığı konuşmadır: *“Kıymetli Müminler! Her ahvalde Allah'a hamd Resulüne salat ve selam olsun. Başımız sağ olsun. Başınız sağ olsun. Allah'tan geldik, Allah'a döneceğiz. Bugün komutanımızı Allah'ın ona en güzel mertebe olan şehadeti nasip etmesi neticesinde ebediyete uğurluyoruz. Gözümüz yaşlı, kalbimiz hüznü ama velakin Cenâb-ı Hakk'ın şu âyetleri bizleri tenvir etmektedir: “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız. Sabredenleri müjdele! Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, “Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz*

³⁶ Muharem Omerdic, *Prilozi Izucavanju Genocida nad Bosnjacima (1992-1995)*, 1. Baskı (Sarajevo: el-Kalem, 1999), 321-336.

³⁷ Mladi 306/706. brigade Armije RBiH, “Govor Hadzi Jakub ef. Hadzica na dzenazi komandanta 2. bataljona”, *Facebook* (20 Aralık 2020).

³⁸ Bu konuda bkz. Vâkîdî, Muhammed b. Umar b. Vâkîd, *Kitâbu'l-Megâzî*, ed. Marsden Jones, (London: Oxford University Press/Âlemu'l-Kutub, 1966), 2/757-758.

³⁹ Semavi Eyice, “Ferhad Paşa Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/386-387.

O'na döneceğiz" derler".⁴⁰ Mevla'mız bizleri sınavacağını buyuruyor biz de onun takdirine teslim oluyoruz. Kadere razıyız, şükrediyoruz. Ölümün bir gün vuku bulacağını idrakindeyiz. Değişik şekillerde gerçekleştiğini de müşahede ediyoruz. Şehadet şerbetini içip Hakk'a varmak herkese nasip olmaz. Hakk Tevbe suresinde şöyle buyuruyor: "Ya Muhammed de ki: "Bizim başımıza ancak, Allah'ın bizim için yazdığı şeyler gelir. O, bizim yardımcımızdır. Öyleyse mü'minler, yalnız Allah'a güvensinler".⁴¹ İşte görüyorsunuz Allah'ın vaadi gerçekleşmiştir. Kadere razı gelmek gerekir. Bir hadiste "kader geldiği zaman basiret bağlanır!" diye buyuruluyor. Komutanlar mayını nasıl göremedi diye düşünürsünüz ancak Allah bildirmede böyle murad etti ona hamdü senalar olsun. İşte bu Kur'ânî ve Nebvî düsturlar bizim ruhumuzu hem bu dünyada hem ukbada teskin edecektir. Sabredersek sabrımızın da mükâfatını ahirette alacağız. Rabbim rahmet eylesin. Habibine komşu eylesin inşaallah."⁴²

Yakub Hoca'nın savaş yıllarındaki hizmetlerinden birisi de yatısı namazından sonra yetkililerden gelen haberleri ve emirleri cami cemaatine iletmek olmuştur. Zira savaş yıllarında elektrik olmadığı için neşir araçları da sınırlıydı. Bu bakımdan gerek savaş ile alakalı gerekse köylere yeni gelen muhacirlerin ihtiyaçlarını gidermek gibi haberleri yatısı namazından sonra duyururdu. Bazen de bunun dışında hükümetin ilanlarını iletirdi. Esasında imamların bu hizmeti Osmanlı döneminde Tanzimat'tan önce mevcuttu.⁴³ Savaşın namüsait şartları âdeta tarihin tekerrür etmesine sebep olmuştur.

3. İlmî ve Şahsiyeti

Arapça'ya ve Türkçe'ye son derece vukufiyeti olan Yakub Hoca ilmî meselelerde çok titizdi. Herhangi bir lügate bakmadan Arapçadan tercüme yapar veya vaazı esnasında hikmetli sözleri Boşnakçaya çevirirdi. Keskin bir zekâyâ sahipti. Yıllar önce okuduğu bir ibareyi dahi unutmazdı. Fikhî meselelerde çetrefilli bir soru sorulduğu zaman; "Yıllar önce Abdulkadir Hoca bu konuda filan eserden naklederek şöyle dedi." diye anlatmaya başlamasıyla insanlarda hayret uyandırdı. Sert bir karaktere, vakur ve asil bir duruşa sahipti. Çok konuşmaz, lafı çok uzatmazdı. Dakikti ve zamanını çok hassas bir şekilde kullanırdı. Bir

⁴⁰ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), el-Bakara 2/155-156.

⁴¹ et-Tevbe 9/51.

⁴² Mladi 306/706. brigade Armije RBiH, "Govor Hadzi Jakub ef. Hadzica na dzenazi komandanta 2. bataljona", Facebook (20 Aralık 2020).

⁴³ Bkz. Osman Nuri Ergin, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*, 1. Baskı, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1936), 108; Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 5. Baskı, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 276.

mecliste oturduğu zaman mutlaka kısa bir şekilde irşatlarda bulunur ve muhataplarına istediği mesajı ulaştırırdı.⁴⁴

4. Görev Yaptığı Velika Bukovica'da Katliam

Travnik'in Velika Bukovica köyü 1992 yılı öncesinde 30 hanelik, 102 kişilik nüfusa sahip küçük bir köydü. Yakub Hoca Krpeljici köyü dışında burada da haftanın belli günlerinde görev yapmış ve dini hizmetlerde bulunmuştur. Bölgede Yakub Hoca'nın görev yaptığı Boşnak köyleri olan Krpeljici ile Velika Bukovica arasında Hırvatların Mala Bukovica köyü bulunmaktadır. 1992 yılında Sırların başlattığı savaş 1993 yılının başında Travnik'te de etkisini gösterdi ve Hırvatlar da aynı katliamlara başladılar. 04.06.1993 tarihinde HVO'ya⁴⁵ katılan Mala Bukovica Hırvatları, komşuları Boşnaklara elçi göndermiş ve teslim olmalarını istemişlerdir. Olumlu cevap alamayınca da Velika Bukovica köyünü ablukaya almış ve saldırmaya başlamışlardır. Boşnakların içinde eli silah tutabilecek sadece 27 kişi vardı. Saldırıları şiddetliydi. Yaşlıları, kadınları ve çocukları dört evin bodrumuna toplamışlardı. Ancak vakit geçtikçe sınırlı olan mermileri tükenmişti. 05.06.1993 tarihinde güçleri iyice düşmüş vaziyetteydi. Coğrafi konumdan dolayı diğer Boşnak köylerinden ve merkezlerinden de herhangi bir yardım gelememişti. Gücsüz düştüklerini fark eden Hırvatlar evlerini yakmaya başladılar. Durumun vahametini anlayan Boşnakların içinden 18 kişi ablukanın içinden kurtularak Konjska yaylasına geçmiş ve burada hayvan otlatmak üzere gelen Hırvat sivillerini esir almışlardır. Aileleri ve köyleri ise artık tamamen Hırvatların eline geçmişti. Gerek çatışma esnasında gerekse köye girmeleri neticesinde toplam dokuz kişiyi şehit ettiler. O kadar canice saldırmışlardır ki Tevfik ve Asım isimli iki kardeşin canlı canlı yakılmaları hafızalardan çıkmayan bir dehşet tablosudur. Boşnak sivilleri esir eden Hırvatlar yaşlıları siper kazdırtmak üzere götürmüş ve üç gün üç gece herhangi bir yiyecek vermemişlerdir. Daha sonra 87 sivili alarak Nova Bila köyüne götürmüşlerdir. Sırp zulmünden kaçarak Velika Bukovica köyüne muhacir olarak gelen 90 yaşındaki Fatima (Mehmedovic) Lupcevic isimli kadın yürüyemediği için yolda Hırvat askerleri tarafından şehit edilmiştir. Daha sonra esirleri bir kereste fabrikasına almışlar ve ilk yaptıkları şey bütün kadınların başörtülerini söküp gözleri önünde yakmak olmuştur. Burada birkaç saat kalan esirler daha sonra Skradno köyüne nakledilmiştir. Hırvatların bu esirleri öldürmemeleri veya daha fazla zulüm etmemelerinin sebebi, Boşnakların ele geçirdikleri Hırvat sivilleridir. Zira Boşnaklar Konjska yaylasında ellerine geçirdikleri sivillerin içinden bir

⁴⁴ Öğrencisi Muhammed Grabus ile yapılan mülakat. 10.04.2021.

⁴⁵ Hrvatsko Vjeće Odbrane-Hırvat Savunma Heyeti-Hırvat Ordusu.

çocuğu karşı tarafa mektup götürmek üzere göndermiş ve olanlardan haberdar etmişlerdir. Böylece 24 Haziran 1993 yılında Travnik'in girişinde sivillerin değış tokuşu yapılmıştır.⁴⁶ Velika Bukovica köyü aynı günlerde Boşnaklar tarafından geri alınmıştır. Ancak evler tarumar edilmiş, hayvanlar dahi öldürülmüştür. Karaula bölgesinden buraya sığınmış Şehide isimli bir kadın bir garajda canlı canlı yakılmış; tıpkı adı gibi bir İslam şehidesi olmuştur. Velika Bukovica katliamı 1992-1995 yıllarında Sırp ve Hırvatların gerçekleştirdikleri yüzlerce katliamdan sadece birisidir. Yakub Hoca bu vahşet yaşandığında Krpeljici köyünde idi. Daha sonra köyde cenazeleri toplayan ekibin başına geçmiş ve bu vahşet karşısında metanetini koruyarak şehit aileleriyle acılarını paylaşmıştır. Eski öğrencilerinin cenaze namazlarını kıldırması ve şehitler mescidin yanına defnedilmiştir.⁴⁷

5. Emekliliğı ve Vefatı

Yakub Hadzic Efendi emekli olduktan sonra doğduğı Maline köyüne taşınmıştır. Emekli olduğı zamanlarda da cami görevlisinin olmadığı bazı yerlerde cenaze namazını kıldırmak gibi hizmetler ifa etmiştir. Zira onun için bir Müslümanın emekli olması diye bir kavram söz konusu değildi. Bununla birlikte yaşı ve sağlık durumu çok aktif olmasına müsaade etmemiştir. 2001 yılında eşi Şemsa hatunun vefatından sonra üç sene yaşayan Yakub Hoca 22 Ekim 2004 tarihinde Ramazan ayının 8. günü vefat etmiştir. Cenaze namazı Travnik müftüsü tarafından kıldırılmış ve vasiyeti gereğı talebelerinin omuzlarında köy mezarlığına götürölüp defnedilmiştir.⁴⁸

Sonuç

Okumuş olduğunuz biyografik makalede, Bosna'nın yakın zamanda yaşamış manevi değerlerinden biri olan Yakub Hadzic Efendi'den bahsedilmiştir. Manevî yönü kuvvetli ve ilim sahibi zatların yetişmesinde şüphesiz ki hocalarının çok büyük önemi vardır. Bu itibarla onun biyografisini ele alırken hocalarına da geniş yer verilmiştir.

Travnik ve civarında, zor zamanlarda İslam'ın muhafaza edilmesi ve yaşanması hususunda şüphesiz emeğı çok geçen simalardan biri Yakub Hoca'dır. Komünistlerin Allah'ı yok saydıkları bir dönemde onun gibi ilim ve maneviyat sahibi kimseler olmasaydı İslamî yaşayışın ve İslamî şuurun muhafazası çok zor olurdu. Hoca, İslam'ı özümsemiş ve hayatını bu yola

⁴⁶ Amir Klike, *Rat u Bosni 1992-1994*, (Sarajevo: Institut za istrazivanje zlocina protiv covjecnosti i medzunarodnog prava Univerzitetu u Sarajevu, 2019), 702-704.

⁴⁷ Mustafa Grabus ile yapılan mülakat. 11.05.2014.

⁴⁸ Grabus, "Preselio Jakub ef. Hadzic", *Preporod*, 37.

vakfetmiş bir âlimdir. İslam söz konusu olduğunda yorulmak bilmemiş ve her türlü fedakârlığı göz önünde bulundurmıştır. Talebe okutma noktasında olağanüstü gayret etmiş ve yüzlercesini yetiştirmiştir. Onu, Müderris Derviş Spahiç Efendi'nin başlattığı ilim ve aksiyon zincirinde bir halka, hem de önemli ve sağlam bir halka olarak tarif etmek uygun olacaktır. İslam'ı klasik usuller ve Bosna Hersek'in örfü ve gelenekleri çerçevesinde anlamış ve insanlara aktarmaya çalışmıştır. Samimiyet ve ihlasla çalışmış ve bu çalışmalarının semeresini almıştır. Yazılı olarak herhangi bir eser bırakmamış ancak davasını sürdürecektir öğrencilerini yetiştirerek geride kendinden kalan en değerli miras olarak bırakmıştır.

Gerek Yakub Hoca'nın gerekse onun üstatları olan diğer hocaların hayat serüvenlerinin daha geniş çerçevede ele alınması gerekmektedir. Bu yapılırsa, hem Bosna kültür tarihine ait boşluklar doldurulmuş olacak hem de yeni nesillerin şuurulu bir şekilde yetişmesine katkı sunacaktır. Gerçek şu ki daha güzel bir istikbâli hedefleyerek yaşarken, sırtını mazideki fazilet ve bereket kaynaklarına dayayan bir milletin sırtı, biiznillah yere gelmeyecektir.

Kaynakça

- Alibasic, Ahmed. "İbrahim Trebinjac" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/609-610. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Aruçi, Muhammed. "Kemal Aruçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/225-226. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Didarevic, Mevludin. "Zaboravljeni Âlim- Zapis o Dervis Efendiji Spahicu, Muderrisu iz Pojski", *Novi Muallim* 18, (2004), 112-120.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1936.
- Eyice, Semavi. "Ferhad Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gazija-Pajt, Enisa, "Elçi İbrahim Pasina Medresa - Kontinuitet odgoja i obrazovanja". *Elçi İbrahim Pasina Medresa U Travniku 1706-2014*. 87-88, 90-91, 91-92. Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa, 2014.
- Grabus, Merzuk, "Bosna Hersek'te Din Eğitimi", *İslam Dünyasında Din Eğitimi ve Öğretimi Türkiye Diyanet Vakfı I. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu*, 26-27 Aralık (2014).
- Grabus, Merzuk. "Bosna'da Bir İlim ve Askıyon Geleneği: Derviş Spahiç Efendi: Hayatı, Medresesi, Öğrencileri ve Eserleri", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, (2020), 64-88.
- Grabus, Nedžad. "Preselio Jakob ef. Hadzic", *Preporod* 24/794, (Aralık 2004), 37.
- Husic, Aladin. "Teritorijalni i Demografski Razvitak Travnika u Vrijeme Osmanske Uprave", *Analı GHB* 44/36, (2015), 17-26.
- İbranovic, Dzemail. *Porodica Korkut i Njen Doprinio Nasoj Kulturnoj Bastini*, Saraybosna: Saraybosna Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Jahjai, Meral. "Makedonyalı Kemal Aruçi'nin Hüseyin Cozo'ya Ehl-i Kitabın İtikadi Durumu Hususundaki Reddiyesi", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1, (2018), 52-104.
- Kasap, Midhat. "Kratki Dokumentarni Film: Istina O Medresi U Pojskama", *YouTube*. 28 Şubat 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=SfAOB1LILRY>
- Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 5. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Kiel, Machiel. "Travnik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/308-311. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kliko, Amir. *Rat u Bosni 1992-1994*. 1. Baskı. Sarajevo: Institut Za İstrazivanje Zlocina Protiv Covjecnosti i Medzunarodnog Prava Univerzitetu u Sarajevu, 2019.

- Kresevljakovic, Hamdija - Korkut, Dervis Muhamed. *Travnik u Proslosti 1464-1878*, 1. Baskı Travnik: 1961.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2004.
- Malkic, Mensur. *Hafız Camil Silajdzic- zivot i djelo*. 1. Baskı Sarajevo: Tugra, 2014.
- "Merhum hadzi Abdulkadir- ef. Mahmutovic", *Glasnik VIS-A*, god. 38/75, br. 7-8, Sarajevo, 1975.
- Mladi 306/706. brigade Armije RBiH, "Govor Hadzi Jakub ef. Hadzica na dzenazi komandanta 2. bataljona", *Facebook* (20 Aralık 2020). Erişim 15.02.2021. <https://www.facebook.com/192388978350250/videos/849241652535371>
- Muminhodzic, Redzep, *Talimu'l-İslam-Udzbenik za Vjersku Pouku*. 7. Baskı. Sarajevo: Starjesinstvo İslamske Vjerske Zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1989.
- Omerdic, Muharem. "Kadija Sulejman Efendija - Alibegović 1910-1988", *Preporod*, 5/1159.
- Omerdic, Muharem. *Prilozi İzucavanju Genocida nad Bosnjacima (1992-1995)*. 1. Baskı. Sarajevo: el-Kalem, 1999.
- Rijaset İslamske Zajednice u Bosni i Hercegovini. "Biografije dosadasnjih reis'ul-Ulema". Erişim 27 Nisan 2020. <https://static.islamskazajednica.ba/dosadasnje-reisu-l-uleme>
- Silajdzic, Kâmil-Trebinjac, İbrahim. *Tedzvid-Pravilno Ucenje Kur'ân'a*. 1. Baskı. Sarajevo: 1973.
- Sosic, Dzevdet. *İslamska Pedagoska Misija i Praksa Dervis Ef. Spahica*. 2. Baskı. Travnik: Elci İbrahim Pasina Medresa Yayınları, 2015.
- Sukric, Nijaz, "Gazi Husrev Begova Medresa U Vrijeme Austro-Ugarske Uprave (1878-1918)", *450 Godina Gazi Husrev-Begove Medrese u Sarajevu*, Sarajevo: Gazi Husrev Begova Medresa, 1988, 35-84.
- Vâkıdî, Muhammed b. 'Umar b. Vâkıd. *Kitâbu'l-Megâzî*. ed. Marsden Jones. London: Oxford University Press/Âlemu'l-Kutub, 1966.

İBNU'Ş-ŞECERİ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ*

Hüseyin Ersönmez**

Öz

İbnu'ş-Şecerî Bağdat'ta doğmuş ve burada eğitim görmüş Arap dili âlimidir. Kurduğu ilim meclisleriyle İbnu'l-Enbârî, İbnu'l-Haşşâb gibi birçok talebe yetiştirmiştir. Kendi döneminin önemli Arap dili âlimlerinden sayılan İbnu'ş-Şecerî bütün eserlerini bu alanda ortaya koymuştur. En önemli ve en hacimli eseri olan el-Emâlî ile ün kazanmıştır. Müellifin Arap dilindeki yetkinliğini ortaya koyan bu eseri seksen dört meclisten oluşmaktadır ve bu eserde müellif bu ilmin hemen hemen bütün alanlarına temas etmiştir. İbnu'ş-Şecerî genel olarak Basra ekolüne mensup dilcileri kendisine yakın bulmuş ve onların görüşlerini benimsemiştir. Bu çalışmamızda İbnu'ş-Şecerî'nin hayatı, hocaları ve talebeleri üzerinde durulmuş ve bazı tespitler aktarılmıştır. Bunun yanı sıra özellikle el-Emâlî adlı eseri çerçevesinde müellifin ilmî kişiliğine değinilmiştir. Son olarak ise müellifin ortaya koyduğu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı tespit edilmeye çalışılmış, bunlardan günümüze ulaşanların ise içeriğine dair bilgiler aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, İbnu'ş-Şecerî, el-Emâlî.

IBN AL-SHAJARİ'S LIFE, SCIENTIFIC PERSONALITY AND WORKS

Abstract

Ibn al-Shajarî, who was born in Baghdad and studied there, is an Arabic language scholar. He educated lots of students like Ibn al-Anbârî and Ibn al-Hashâb through his classes. Ibn al-Shajarî, who is assessed as one of the important scholars about Arabic language, wrote all his study in this area. He got a reputation because of his study: al-Amâlî. This book, which figures out his qualification about Arabic language, has eighty four parts and he mentions almost all issues about Arabic. In general Ibn al-Shajarî is closer to Basra grammar school's linguists and accepts their ideas.

This study mentions Ibn al-Shajarî's life, teachers and students and gives findings about them. His scientific personality is dealt within the scope of his work al-Amâlî. Lastly the books written by Ibn al-Shajarî are searched and it is tried to find whether they reach today or not. The contents of the books reached today are given.

Keywords: Arabic language, Grammar, Ibn al-Shajarî, al-Amâlî.

* Bu makale "İbnu'ş-Şecerî ve el-Emâlî Adlı Eserinin Belâgat Açısından İncelenmesi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., Arş Gör. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı.

E-posta: huseyin.ersonmez@ikc.edu.tr, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-7875-9960>

Atıf/Citation: Ersönmez, Hüseyin. "İbnu'ş-Şecerî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *BAİD 13* (Haziran 2021), 301-326.

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Giriş

İbnu's-Şecerî (öl. 542/1148) nisbesiyle tanınan müellifimiz kendi döneminin önemli dil âlimi ve şairlerindedir. Tahsilini Bağdat'ta yapmış ve bu şehirde birçok âlimden dersler almıştır. Arap dili alanında önemli bir konuma sahip olan İbnu's-Şecerî uzun yıllar nahiv dersleri vermiş, bu alanda birçok talebe yetiştirmiş ve çok önemli eserler ortaya koymuştur. Talebelerinden meşhur dil âlimi İbnu'l-Enbârî (öl. 577/1181) hocasının kendi döneminin en iyi nahiv âlimi olduğunu söyler.

İbnu's-Şecerî'yi Arap dilinde söz sahibi yapan eseri ise hiç şüphesiz *el-Emâlî*'sidir. Bu eserinde müellif sarf, nahiv, belâgat, lugat, şiir, arûz gibi Arap dilinin birçok alanının yanı sıra diğer bazı alanlarla ilgili bilgileri ele alır. Dolayısıyla müellifin gerek Arap diliyle ilgili görüşlerini gerekse diğer alanlarla ilgili görüşlerini bu eserinde görebiliyoruz.

Bu anlamda çalışmamızda genel olarak İbnu's-Şecerî'nin hayatı üzerinde durmaya çalışacağız. Daha sonra ise müellifin hocalarına, talebelerine özellikle de *el-Emâlî* adlı eseri üzerinden ilmî kişiliğine değinerek ortaya koyduğu eserleri incelemeye çalışacağız.

1. Hayatı

Asıl adı Ebu's-Sa'âdât Ziyâuddîn Hibetullah b. 'Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hâşimî el-'Alevî el-Hasanî¹ el-Bağdâdî'dir. Hicrî 450 yılında Bağdat'ta doğmuş, İbnu's-Şecerî künyesi ile meşhur olmuştur.² Müellifin

¹ Bazı kaynaklarda el-Huseynî olarak da geçmektedir. Bkz. İbn 'İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb* (Beyrut: 1986), 6/215.

² Ebu'l-Berekât Kemâluddîn İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ* (Ürdün: 1985), 299; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ* (Beyrut: 1993), 6/2775; Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât* (Beyrut: 1982), 3/356; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât* (Beyrut: ts.), 4/132; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân* (Beyrut:1994), 6/45; Ebu'l-Mehâsin Tâcuddîn Abdalbâkî b. Abdilmecîd b. Abdillâh el-Yemenî, *İşâratu't-ta'yîn fî terâcimi'n-nuhât ve'l-lugaviyyîn*, (tah. Abdulmecîd Diyâb) (Riyâd: 1986), 370; Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber* (Kuveyt: 1984), 4/116; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (Daru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 11/818; ez-Zehebî, *Siyer-i a'lâmî'n-nübelâ* (Kâhire: 2006), 15/40; Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: 2000), 27/174; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Misrî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru İhyâit-Turâs, 1988), 12/278; İbn Dimyâtî, *el-Müstefâd min zeyli Târîhi Bağdât* (Beyrut: 1997), 189; Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Bulga fî terâcimi eimmeti'n-nahv ve'l-luga* (Kuveyt: 1986), 80; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, (Mısır, ts.), 5/281; Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât* (Lübnan ts.), 2/324; es-Suyûtî, *el-Muzhir* (Beyrut: 1998), 2/397; Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn* (Bağdat: 1941), 1/162, 174, 412, 692; 2/1562, 1572; İbn 'İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 6/215; Seyyid Ali Hân Şirâzî, *ed-Deracetu'r-refî'a fî tabakâti's-şî'a*, (Beyrut:

Şecerî künyesiyle anılması hususunda farklı rivayetler vardır. Örneğin, anne tarafından Şecerî ailesine nispetinden dolayı,³ Medine'ye yakın Şecere isimli bir köye⁴ veya dedelerinden bu isme sahip birisine nispetinden dolayı bu şekilde anıldığı rivayet edilmiştir.⁵ İbnu's-Şecerî ismiyle ilgili yapılan bu rivayetleri arttırmak mümkün olmakla birlikte bütün bunlar birer tahminden ibarettir.

İbnu's-Şecerî 26 Ramazan 542 (18 Şubat 1148) tarihinde Bağdat'ın Kerh mahallesinde vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.⁶

1.1. Hocaları

İbnu's-Şecerî döneminin önemli âlimlerinden dersler almıştır. Bunlardan tespit edebildiklerimiz kronolojik olarak şu şekildedir:

1.1.1. Yahya b. Muhammed eş-Şerîf Ebu'l-Mu'ammer b. Tabâtabâ el-Alevî (öl. 478/1086)

Nahiv ve edebiyat âlimidir. İbnu's-Şecerî'nin hocası olmaktan dolayı gurur duyduğu rivayet edilmiştir. İbnu's-Şecerî'nin meşhur talebelerinden İbnu'l-Enbârî, İbn Tabâtabâ'nın şiirde de çok iyi olduğunu ve bu alanda bir eser ortaya koyduğunu aktarmıştır.⁷ Ayrıca İbnu'l-Enbârî, İbn Tabâtabâ vasıtasıyla İbnu's-Şecerî'nin hoca silsilesini Hz. Ali'ye (r.a.) kadar saymaktadır. Silsiledeki ulema sırasıyla şu şekildedir:⁸

İbn Tabâtabâ (öl. 478/1086), Ali b. İsâ er-Reb'î (öl. 420/1029), Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), Ebû Bekr b. Serrâc (öl. 316/929), el-Müberred (öl. 286/900), Ebû Osman el-Mâzinî (öl. 249/863), Ebû Ömer el-Cermî (öl. 225/840), Ebu'l-Hasan el-Ahfeş (öl. 215/830), Sîbeveyhi (öl. 180/796), Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), İsâ b. Ömer (öl. 149/766), İbn Ebî İshâk (öl.

1983) 516; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, ts.), 12/138; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, (Beyrut: ts.), 13/141; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-şî'a* (Beyrut: 1983), 10/262; Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), 8/74; Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (Mektebetu İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 2005), 167; Hüseyin Elmalı, "İbnu's-Şecerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/219-220; Ayrıca bkz. Ahmet Tekin, *İbnu's-Şecerî'nin el-Emâlî Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019).

³ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2775.

⁴ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 6/50; Cemâluddîn Ahmed b. Ali b. Hüseyin b. İnebe, *'Umdetu't-tâlib fi ensâbi Âli b. Ebî Talib*, (Necfe: 1961), 188.

⁵ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 6/50; Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/324.

⁶ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/356.

⁷ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 269; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2828.

⁸ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 302.

117/735), Meymûnu'l-Akran, Anbesetu'l-Fîl, Ebu'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) ve Alî (r.a.) (öl. 40/661).

1.1.2. Ebu'l-Hasan Ali b. Faddâl el-Mücâşi'î el-Kayravânî (öl. 479/1086)

Nahiv, lugat, sarf, tefsir ve siyer âlimidir. Nahiv alanında Basra ekolünün görüşlerini benimsemiştir. Şair Ferezdak'ın torunlarından olduğu için Ferzadakî olarak da anılmıştır. Gazneli devlet adamları tarafından ilgi gören el-Mücâşi'î, onlardan gelen talepler doğrultusunda da eserler ortaya koymuştur. Ömrünün sonlarına doğru Bağdat'a gelen el-Mücâşi'î, Nizâmü'l-Mülk'ün iltifatına mazhar olmuş ve onun himayesinde aralarında İbnu's-Şecerî'nin de olduğu birçok talebeye nahiv ve lugat dersleri vermiştir. Hayatı ilmi seyahatlerle geçen el-Mücâşi'î birçok eser ortaya koymuştur.⁹ Bunlardan bazıları şunlardır:

el-Burhânu'l-'Amîdî,¹⁰ *Kitâbu'n-nüket fi'l-Kur'ân, kitâbu şerhi Bismillahirrahmânirrahîm, Kitâbu iksîri'z-zeheb fi sînâati'l-edeb*,¹¹ *Kitâbu'l-avâmil ve'l-hevâmil, Kitâbu'l-fusûl fi ma'rifeti'l-usûl, Kitâbu şerhi 'unvânu'l-i'râb, Kitâbu'l-mukaddime fi'n-nahv, Kitâbu'l-arûz, Kitâbu şerhi me'âni'l-hurûf, Kitâbu şecereti'z-zeheb fi ma'rifeti eimmeti'l-edeb, Kitâbu'l-iksîr ve fi ilmi't-tefsîr*,¹² *Kitâbu me'ârifi'l-edeb.*

1.1.3. Ebu'l-Huseyn¹³ el-Mubarek b. Abdî'l-Cebbâr b. Ahmed b. Kâsım es-Sayrafî (öl. 500/1107)

411/1020 yılında Bağdat'ta doğmuş, İbnu't-Tuyûrî nisbesiyle de meşhur olmuştur. Döneminin önemli hadisçilerindendir. Hayatı boyunca hadis dışında başka bir ilimle meşgul olmadığı rivayet edilmiştir. İbnu's-Şecerî de kendisinden hadis ilmini almıştır. Ayrıca İbnu's-Şecerî, Saîd b. Yahyâ el-Emevî'nin *el-Megâzî* adlı eserini İbnu't-Tuyûrî'den naklettiği rivayet edilmiştir.¹⁴

1.1.4. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî (öl. 502/1109)

Edebiyat, nahiv ve lugat âlimidir. 421/1030 yılında Tebriz'de doğmuştur. Kaynaklarda babasının hatîb olduğundan dolayı İbnu'l-Hatîb olarak da

⁹ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 263; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1834; Ayrıca bkz. Mustafa Altundağ, "Mücâşiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/444-445.

¹⁰ Tefsir alanında yazılmış 20 ciltlik bir eserdir.

¹¹ Nahiv alanında yazılmış beş ciltlik bir eserdir.

¹² Eserin müellife aidiyeti kesin değildir. 35 ciltlik bir eserdir.

¹³ Bazı kaynaklarda Ebu'l-Hasan olarak zikredilmiştir. Bkz. Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2775.

¹⁴ ez-Zehabî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ*, 14/208.

zikredilmiştir. Abdulkâhir el-Cürcanî (öl. 471/1078) ve Ebu'l-'Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057) gibi Arap dilinin öncülerinden dersler almıştır. Nizâmîye Medreselerinde edebiyat ve dil dersleri veren et-Tebrîzî, aynı zamanda buranın kütüphanesinde kayımlık vazifesi de yapmıştır. Aralarında İbnu's-Şecerî, Ebû Bekr İbnu'l-Arabî (öl. 543/1148) ve el-Cevâlikî'nin (öl. 540/1145) de bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir. et-Tebrîzî dil ve edebiyat alanında Basra ekolüne yakınlığıyla dikkat çekmiştir.¹⁵ et-Tebrîzî'nin eserlerinden bazıları şunlardır:

Şerhu Lâmiyyeti'l-'Arab, Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşr, Şerhu Bânet Su'ûd, Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal, Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm, Şerhu'l-Lum'a fi'n-Nahv, el-Mulahhas fi'l-râbi'l-Kur'ân, el-Kâfi fi'l-'Arûz ve'l-Kavâfi.

1.1.5. Ebû Alî Muhammed b. Sâid b. Şihâb b. el-Kerhî el-Kâtib (öl. 511/1118)

Hadis, şiir ve edebiyat âlimidir. 411/1020 yılında doğmuş, İbn Nebhân olarak da anılmıştır. Şii olduğu da söylenen el-Kerhî döneminin önemli hadisçilerindendir. İbnu's-Şecerî de kendisinden hadis dersleri almıştır.¹⁶

1.1.6. Ebu'l-Berakât Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Alevî ez-Zeydî el-Kûfî (öl. 539/1145)

Nahiv, lügat, edebiyat, fıkıh ve hadis âlimidir. 442/1050 yılında Kûfe'de doğmuş, ilim için Dimeşk ve Halep'e gitmiş, Ebû Alî el-Fârisî'nin (öl. 377/987) *el-İzâh* adlı eserini el-Fârisî'nin dayısı olduğu söylenen Ebu'l-Kâsım Zeyd b. Alî el-Fârisî'den okumuş ve bu eserini Kûfe'ye getirerek birçok kişiye okutmuştur. İbnu's-Şecerî de kendisinden nahiv dersleri almıştır. Kendisinin Zeydî olduğunu söyleyen Ebu'l-Berakât, *Şerhu'l-Lum'a* isimli bir de eser kaleme almıştır.¹⁷

1.1.7. Ebu'l-Ferec Saîd b. Alî es-Silâlî el-Kûfî

Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229), es-Safedî (öl. 764/1363) ve es-Suyûtî (öl. 911/1505) gibi tabakat yazarları es-Silâlî'yi İbnu's-Şecerî'nin hocaları arasında nakletmişlerdir.¹⁸ Kaynaklarda kendisiyle alakalı çok bilgi bulunmayan es-Silâlî, İbnu'l-'Adîm'e (öl. 660/1262) göre 430/1038

¹⁵ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 4/28; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2823; Ayrıca bkz. Ahmet Özel, "Tebrîzî, Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/223-224.

¹⁶ ez-Zehabî, *Siyer-i a'lâmî'n-nübelâ*, 14/230; İbn 'îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 6/51; Ebu's-Saâdât Ziyâuddîn Hibetullah İbnu's-Şecerî, *Emâlî İbni Şecerî* (Kâhire: 2014), 1/20 (muh. mukaddimesi).

¹⁷ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/324; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/215.

¹⁸ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2775; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 27/174; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/324.

yılında el-Huseyn b. Abdulvâhid b. Muhammed b. Abdulkâdir'den Halep'te nahiv dersleri almıştır.¹⁹ Ayrıca İbnu's-Şecerî *el-Emâlî*'sinin altmış altıncı meclisinde es-Silâlî'den bahsetmiştir.²⁰

1.2. Talebeleri

İbnu's-Şecerî'nin özellikle Câmîu'l-Mansûr'da cuma günleri vermiş olduğu nahiv ve edebiyat derslerine birçok talebe katılmıştır. İbnu's-Şecerî'den ders alan talebelerini tespit edebildiğimiz kadarıyla kronolojik olarak zikretmeye çalışacağız.

1.2.1. Ebû Mansûr Ebi'l-Bekâ el-Attâbî el-Bağdâdî (öl. 556/1161)

Nahiv, dil ve edebiyat âlimidir. Hicrî 484 yılında Bağdat'ın batı mahallelerinden birisi olan Attâb'da doğmuş, fakat doğduğu yeri terk ederek Bağdat'ın batısına yerleşmiştir. el-Attâbî olarak meşhur olmuştur. Çok güzel bir hatta sahip olduğu rivayet edilmiştir. el-Cevâlikî'den dil, İbnu's-Şecerî'den nahiv dersleri almıştır. İbnu's-Şecerî'nin diğer önemli bir talebesi olan İbnu'l-Haşşâb ile nefret derecesine ulaşan bir rekabet içerisinde olmuştur.²¹

1.2.2. Ebû Sa'd Abdulkerîm Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (öl. 562/1166)

Meşhur tarihçi ve hadis hâfızıdır. Merv'de doğduğundan dolayı Mervezî, Horasan bölgesine nispetle Horasânî olarak da anılmıştır. Hayatı ilmi yolculuklarla geçmiştir. Kaynaklarda yüzden fazla ilim merkezine gittiği, yedi bin civarında hocadan ders aldığı nakledilmiştir. Sem'ânî vefat edene kadar Nizâmîye ve Amîdiye medreselerinde dersler vermiştir. Telif ettiği eserlerin birçoğu Moğolların Bağdat'ı istilasından sonra kaybolmuştur.²² Eserlerinden bazıları ise şunlardır:

el-Ensâb, el-Mu'cemu'l-kebîr, ez-Zeyl 'alâ Târîhi'l-Hatîb, Edebu'l-implâ ve'l-istimplâ, Edebu'l-kâdî, Fedâilu's-Şâm.

1.2.3. Ebu'l-Ganâim Habşî b. Muhammed b. Şuayb el-Vâsitî (öl. 565/1170)

Nahiv ve lugat âlimidir. Doğduğu köye nispetle el-Efşûlî olarak da anılmıştır. İbnu's-Şecerî'nin yanında nahiv ilmini okumuştur ve bu ilimde

¹⁹ Kemâluddîn İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb fî târihi Haleb*, (Dârul-Fikr, ts.), 6/2523.

²⁰ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/515.

²¹ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2570; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 4/389; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 1/173.

²² ez-Zehabî, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Beyrut: 1998), 4/75; Ayrıca bkz. Mehmet Efendioğlu, "Sem'ânî Abdulkerîm b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/461,462.

yetkinleşene kadar da yanından ayrılmamıştır. Lugat ilmini de yine dönemin önemli dilcilerinden el-Cevâlikî'den (öl. 540/1145) almıştır.²³ İbnu's-Şecerî *el-Emâlî*'sinin otuz birinci meclisinde el-Vâsitî'yi ismen zikretmiş ve onun sorduğu bazı sorulara cevaplar vermiştir.²⁴

1.2.4. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. el-Haşşâb el-Bağdâdî (öl. 567/1172)

Şerh ve reddiyeleriyle tanınan dil ve edebiyat âlimidir. Ahşap işiyle uğraşan büyük dedesinden dolayı İbnu'l-Haşşâb olarak anılmış ve bu isimle meşhur olmuştur. Nahiv ve lugat ilminin yanı sıra hadis, tefsir, ensâb, ferâiz, matematik, mantık gibi ilimlerle de meşgul olmuştur. İbnu's-Şecerî, el-Cevâlikî, İbnu'd-Debbâs gibi âlimlerden dersler almıştır. İbnu'l-Haşşâb, İbnu's-Şecerî'nin meşhur eseri *el-Emâlî*'ye *er-Red 'ala'l-Emâlî* adında bir reddiye yazmıştır. İbnu's-Şecerî ise bu reddiyedeki itirazlara cevap niteliğinde *el-İntisâr* adında bir risale kaleme almıştır. Döneminin en önemli dilcileri arasında gösterilen İbnu'l-Haşşâb birçok eser de telif etmiştir.²⁵ Bunlardan bazıları şunlardır:

el-Mürtecel fî Şerhi'l-Cümel, el-İstidrâkât 'alâ Makâmâtî'l-Harîrî, Mesâil fî'n-Nahv, Kasîde fî İlmi'l-Arabiyye, Tevârihu Milâdî'l-Eimme ve Vefayâtihim.

1.2.5. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Bekrî (öl. 575/1180)

Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Nahiv ilmini İbnu's-Şecerî'den, lugat ilmini el-Cevâlikî'den almıştır. Nizâmiye Medresesi'nin kütüphanesinde görevli olarak çalışmıştır. Güzel bir hatta sahip olan el-Bekrî'nin aynı zamanda faziletli birisi olduğu rivayet edilmiştir.²⁶

1.2.6. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hasen es-Sulemî er-Rakkî el-Bağdâdî (öl. 576/1180)

508/1114 yılında doğmuş nahiv ve lugat âlimidir. İbnu'l-'Assâr adıyla meşhur olmuştur. İbnu's-Şecerî ve el-Cevâlikî'den dersler almıştır. İlimde yetkinleşene kadar el-Cevâlikî'nin yanından ayrılmamıştır. Aynı zamanda zengin bir tüccar olan İbnu'l-'Assâr Mısır'a çokça yolculuklar yapmış, bu yolculukları esnasında İbnu'l-Berrî el-Mısırî'den (öl. 582/1187) nahiv

²³ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 2/803; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 1/492.

²⁴ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/361.

²⁵ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1494; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 3/102; Ayrıca bkz. İsmail Durmuş, "İbnü'l-Haşşâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 21/73.

²⁶ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1666; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/142.

dersleri almıştır. İbnu'l-'Assâr'ın el-Mütenebbî'nin divanına da hâkim olduğu rivayet edilmiştir.²⁷

1.2.7. Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî (öl. 577/1181)

Arap dili, fıkıh ve kelâm âlimidir. Enbâr'da²⁸ doğduğundan dolayı İbnu'l-Enbârî olarak anılmıştır. İbnu's-Şecerî'nin en önemli talebelerindedir. Bağdat'a gelerek Nizâmiye Medreselerinde eğitim görmüştür. Burada İbnu's-Şecerî'den nahiv, el-Cevâlikî'den lugat ve edebiyat, Sibtu'l-Hayyât'dan (öl. 541/1146) Kur'ân ilimlerini okumuştur. Daha sonra ise ders aldığı Nizâmiye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir. Aralarında İbnu'd-Dehhân (öl. 569/1174), İbnu'd-Dubeysî (öl. 637/1239) gibi âlimlerin olduğu talebeler yetiştirmiştir. Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ihtilafı konu alan *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf* en meşhur eseridir. Eserde İbnu's-Şecerî'nin görüşlerine de yer vermiştir.²⁹ Arap dili ve edebiyatının yanı sıra fıkıh, kelam, hadis, tarih, ilmi hilâf gibi ilimleri de iyi bilen İbnu'l-Enbârî birçok alanda eser kaleme almıştır.³⁰ Bunlardan bazıları şunlardır:

Nüzhetu'l-elibbâ', Kitâbu'd-Dâ'î ile'l-İslâm fî Usûli'l-Kelâm, Esraru'l-Arabiyye, el-İğrâb fî Cedeli'l-İ'râb, el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân, Ferâidu'l-Fevâid, Luma'û'l-Edille fî Usûli'n-Nahv, Şerhu Maksûreti İbn Dureyd.

1.2.8. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ahmed b. Hamza b. Ciyâ (öl. 579/1183)

Nahiv ve lugat âlimidir. Şerefu'l-Kuttâb adıyla da anılan Ebu'l-Ferec'in aynı zamanda çok iyi bir şair olduğu nakledilmiştir. Bağdat'a gelerek İbnu's-Şecerî ve onun talebesi İbnu'l-Haşşâb'dan nahiv dersleri almıştır. Tedvin edilmiş birçok risalesinin olduğu rivayet edilmiştir.³¹

²⁷ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1794; ez-Zehebî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ*, 15/259; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/175.

²⁸ Enbâr: Irak'ta Fırat'ın sol sahilinde harabeleri bulunan tarihî bir şehirdir.

²⁹ Ebu'l-Berekât Kemâluddîn İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf*, (el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 2/367; İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/157 (muh. mukaddimesi).

³⁰ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 3/139; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 18/147; Hulusi Kılıç, "Enbârî, Kemâleddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/172-173.

³¹ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2387; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 1/23.

1.2.9. Ebu'l-Abbâs el-Hadr b. Servân b. Ahmed b. Ebî Abdillâh (öl. 580/1184)

Nahiv, edebiyat ve lugat âlimidir. 505/1111 yılında Cezîre'de doğmuş, lugat ilmini el-Cevâlikî'den, nahvi İbnu's-Şecerî'den almıştır.³²

1.2.10. Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali b. Bereke b. 'Abîde en-Nahvî el-Mukrî (öl. 582/1186)

Bağdat'ın batı kısmından olup İbn 'Abîde adıyla meşhur olmuştur. Çok iyi bir kârî olan İbn 'Abîde nahiv alanında da kendini geliştirmiştir. Nahvi ve edebiyatı İbnu's-Şecerî'den okumuştur. Bu alanda meşhur olana kadar da İbnu's-Şecerî'nin yanından ayrılmamıştır.³³

1.2.11. Ebu'l-Ferec Muhammed b. el-Huseyn b. Ali el-Cefnî en-Nahvî el-Lugavî (öl. 584/1188)

Kerh'li olup İbnu'd-Debbâğ adıyla meşhur olmuştur. Nahiv ve edebiyat alanında öne çıkan İbnu'd-Debbâğ, nahvi İbnu's-Şecerî'den ve el-Cevâlikî'den almıştır. Çok iyi bir şair olduğu da nakledilmiştir.³⁴

1.2.12. Ebu'l-Hasen Ali b. Mubarek b. Ali b. el-Mubarek b. Abdalbâkî el-Bağdâdî (öl. 594/1198)

Nahiv ve lugat âlimidir. Annesi meşhur bir vaiz olduğundan İbnu'z-Zâhide adıyla meşhur olmuştur. Nahvi bu ilimde yetkinleşene kadar İbnu's-Şecerî'nin yanında okumuştur. Ayrıca İbnu'l-Haşşâb'dan da dersler almıştır.³⁵

1.2.13. Ebû Hafs Ebî Bekr Muhammed b. Mu'ammer b. Ahmed b. Yahyâ b. Hasan el-Bağdâdî (öl. 607/1211)

516/1122 yılında Bağdat'ta doğmuş, İbn Taberzed ve ed-Dârekazzî adlarıyla meşhur olmuştur. Döneminin önemli hadisçilerindedir. İbnu's-Şecerî'nin *el-Emâlî*'sini rivayet etmiştir.³⁶ Ayrıca Dimeşk'te bu kitabı okutmuştur.³⁷

³² Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 3/1250; el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/391; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 1/551.

³³ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 2/939; el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/351; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 1/511.

³⁴ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/113; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 3/7; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 1/92.

³⁵ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1844; el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/318; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/185.

³⁶ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/3.

³⁷ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 3/452; ez-Zehebî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ*, 16/55; İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/25 (muh. mukaddimesi).

1.2.14. Tâcuddîn Ebu'l-Yumn Zeyd b. Hasen b. Zeyd el-Kindî el-Bağdâdî (öl. 613/1217)

Arap dili, kıraat ve hadis âlimidir. Bağdat'ta doğan el-Kindî küçük yaşta meşhur kıraatçı Sıbtu'l-Hayyât'ın (öl. 541/1146) yanında kıraat dersleri almıştır. İbnu'l-Cezerî (öl. 833/1429), el-Kindî'nin yedi yaşında hıfzını tamamlamasını önemli bir başarı olarak görmüş, on yaşında aşereyi bitirmesini o güne kadar benzerine rastlanmamış bir olay olarak kaydetmiştir. Ayrıca aşereyi bitirdikten sonra seksen üç yıl daha yaşayarak kıraat ve hadiste *âlî isnâd'*³⁸ ulaşan tek kişi olmasının İslam tarihinde ilk olma özelliğine dikkat çekmiştir. el-Kindî el-Cevâlikî'den (öl. 540/1145) dil, İbnu's-Şecerî'den nahiv dersleri almıştır. İbnu's-Şecerî'ye Ebû Ali el-Fârisî'nin (öl. 377/987) *el-Îzâh'*ını, İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) *el-Lum'a's*ını okumuştur. Döneminde nahiv alanında da önemli bir konuma ulaşan el-Kindî Eyyûbî meliklerine Dimeşk'te Sîbeveyhî'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb'*ını, Ebû Ali el-Fârisî'nin (öl. 377/987) *el-Îzâh'*ını, ez-Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Mufasssal'*ını okutmuştur.³⁹ el-Kindî'nin eserlerinden bazıları ise şunlardır:

İnşâdu'n-Nâbiğa Emâme'n-Nebî, Mesâil, Hâşiye 'alâ Şerhi Dîvânî'l-Mütenebbî, Kitâb fi'l-Fark Beyne Kavli'l-Kâil, Neftu'l-Lihye min İbn Dihye.

İbnu's-Şecerî'nin zikri geçen isimlerden başka talebeleri olmakla birlikte bunlar pek meşhur olmamıştır. *el-Emâlî'*inde Ebu'l-Hasen Ali b. Abdurrahman el-Mağribî,⁴⁰ Nasr b. İsâ b. Semî' el-Mevslî⁴¹ gibi talebelerinin isimlerini zikretmiş, onların sorularına cevaplar vermiştir. Ayrıca ez-Zehabî (öl. 748/1348), *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ'*sında İbnu's-Şecerî'nin diğer bazı talebelerinden de bahsetmiştir.⁴²

2. İlmî Kişiliği

İbnu's-Şecerî'nin kendi çağdaşları arasında nahvi en iyi bilen kişi olduğu söylenmiş,⁴³ yetmiş yıl boyunca nahiv dersleri vermiştir.⁴⁴ Ayrıca lugat, şiir, edebiyat alanlarında da döneminin önde gelen isimlerinden birisi

³⁸ Âlî isnâd (uluuvu'l-isnâd): Bir hadis metninin iki veya daha çok isnâdından yahut metinleri farklı da olsa birkaç isnâddan ilk kaynağa en az râvi ile ulaşanına verilen addır.

³⁹ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/10; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 3/1330; Ebu'l-Hayr Şemsuddîn İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'* (Mektebetu İbn Teymiyye, 1932), 1/297; Ayrıca bkz. Tayyar Altıkulaç, "Ebü'l-Yümn el-Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/351-352.

⁴⁰ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/36.

⁴¹ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/520.

⁴² ez-Zehabî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ*, 15/40.

⁴³ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 300.

⁴⁴ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2775.

olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁵ Döneminin önemli isimlerinden dersler alan İbnu'ş-Şecerî, birçok talebe de yetiştirmiştir. Hocalığının yanı sıra Kerh'te babası Tâhir'in yerine vekâleten Tâlibîlerin nakîbliğini⁴⁶ de yapmıştır.⁴⁷

İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201), müellifin cuma günleri Halife Mansûr Camii'nde yaptığı dersleri meşhur dilci Sa'leb'in (öl. 291/904) mekanında yaptığını belirterek onun Arap dilindeki yetkinliğine dikkat çekmiştir.⁴⁸ İbn Hallikân ise onun nahiv, dil ve şiirde öncü olduğunu aktarmıştır.⁴⁹

İbnu'ş-Şecerî'nin ilmî yetkinliğini ortaya koyan eserleri arasında en hacimli ve en önemlisi hiç şüphesiz *el-Emâlî*'dir. Müelliften bahseden tabakât kitapları da onun ilmî yönüne dikkat çekerken *el-Emâlî*'nin önemine değinmeden geçmemişlerdir. İbnu'ş-Şecerî'nin talebelerinden İbnu'l-Enbârî (öl. 577/1181) eser hakkında şöyle demiştir: “*el-Emâlî, Arap diliyle ilgili birçok ilmi kapsayan, çok faydalı nefis bir kitaptır.*”⁵⁰

Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229) “*el-Emâlî, İbnu'ş-Şecerî'nin en büyük ve en faydalı eseridir. Onu seksen dört meclis olarak imlâ ettirmiştir.*” der.⁵¹ İbn Hallikân (öl. 681/1282) ise şöyle demiştir: “*el-Emâlî, İbnu'ş-Şecerî'nin en geniş ve en faydalı eseridir. Müellif, eserini seksen dört meclis olarak imlâ ettirmiştir. Eser, Arap diliyle ilgili birçok ilmi kapsar.*”⁵²

el-Yemenî (öl. 743/1343) ise eser için şunları söyler: “*el-Emâlî enfes bir kitaptır. Seksen dört meclisten oluşur ve Arap dilinin garipliklerini içerir. Müellif eserinde başta el-Mütenebbî'nin şiirleri olmak üzere şiirlerin tahlilini ve ayetlerin tefsirini yapar.*”⁵³ ez-Zehebî (öl. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* adlı eserinde,⁵⁴ es-Safedî (öl. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-*

⁴⁵ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2775.

⁴⁶ Nakîb: Hz. Abbas'ın (r.a.) soyundan gelen Abbasîlerin, Hz. Ali (r.a.) ve Hz. Fatıma'nın (r.a.) soyundan gelen Tâlibîler'in kaydını tutmak amacıyla kurulan nikâbet müessesesindeki görevli kendisi de ehli beytten olan kişilere denir. Peygamber soyundan gelenlerin kaydını tutmak, fey ve ganimetlerden paylarına düşen malları dağıtmak nakîblerin başlıca vazifelerindedir. Detaylı bilgi için bkz. Ş. Tufan Bozpinar, “*Nakîbüleşrâf*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/322-324.

⁴⁷ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 300.

⁴⁸ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî tarihî'l-mulûk ve'l-umem* (Beyrut: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 1992), 18/62.

⁴⁹ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 3/452

⁵⁰ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 300.

⁵¹ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2775.

⁵² İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 6/45.

⁵³ el-Yemenî, *İşâratu't-ta'yîn fî terâcimi'n-nuhât ve'l-lugaviyyîn*, 370.

⁵⁴ ez-Zehebî, *Siyer-i a'lâmi'n-nubelâ*, 15/40.

Vefeyât adlı eserinde⁵⁵ benzer şekilde eseri övmüşlerdir. Mustafa Sâdik er-Râfi'î (öl. 1937) İbnu's-Şecerî'nin kendi döneminde Arap dilinin imamı olup, klasik üslûpla emâlî yazan âlimlerin sonuncusu olduğunu söylemiştir.⁵⁶

Çağının önemli müfessirlerinden ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) hac yolculuğu esnasında Bağdat'a uğramış, İbnu's-Şecerî ile görüşmüş ve onun ilmini ve ahlakını methetmiştir. Şöyle ki, İbnu's-Şecerî ez-Zemahşerî'nin gelişini tebrik amacıyla onu karşılamaya gitmiş⁵⁷ ve ona şu beyitleri okumuştur:⁵⁸

كَانَتْ مُسَاءَلَةُ الرُّكْبَانِ تُخْبِرُنَا ... عَنْ جَعْفَرِ بْنِ فُلَاحٍ أَحْسَنَ الْخَبْرِ
ثُمَّ التَّقِينَا فَلَا وَاللَّهِ مَا سَمِعْتُ ... أُنْذِي بِأَحْسَنَ مِمَّا قَدْ رَأَى بَصْرِي

“Yolcuların Ca'fer b. Fellâh hakkındaki sorgulaması en güzel haberdir. Vallahi! Karşılaştığımızda kulaklarım, gözümün gördüklerinden daha güzelini duymadı.” Devamında İbnu's-Şecerî el-Mütenebbî'nin (öl. 354/965) şu beytini okumuştur:

وَأَسْتَكْبِرُ الْأَخْبَارَ قَبْلَ لِقَائِهِ ... فَلَمَّا التَّقِينَا صَعَرَ الْخَبَرَ الْخُبْرُ

“Onunla karşılaşmadan önce (onun hakkındaki) haberleri büyütüyordum. Karşılaştığımızda ise tecrübem (onu görmek) haberi küçülttü.”

İbnu's-Şecerî'nin övgülerini sonuna kadar sessizce dinleyen ez-Zemahşerî, buna karşılık İbnu's-Şecerî'yi ta'zîm ederek Hz. Peygamber'den (a.s.) şu rivayeti nakletmiştir:

“Bir gün Zeydu'l-Hayl,⁵⁹ Rasûlullâh'ın (a.s.) yanına gelmiş ve O'nu (a.s.) görünce sesli olarak şehâdet getirmişti. Nebî (a.s.) ise ona şöyle demişti: Ya Zeyde'l-Hayl, senin dışında bana tarif edilen herkesi, tarif edilenden daha aşağı buldum fakat sen tarif edildiğinden daha da yücesin.” ez-Zemahşerî rivayeti naklettikten sonra sen de böylesin eş-Şerîf⁶⁰ demiştir. Karşılıklı olarak birbirlerini methedip, birbirlerine dua etmeleri orada bulunanların da hoşuna gitmiştir.⁶¹

⁵⁵ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 27/174.

⁵⁶ Mustafa Sâdik er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-Arabî*, (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.) 1/206.

⁵⁷ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 291.

⁵⁸ Beyitler İbn Hânî el-Endelusî'nin (öl. 362/973) divanında geçmektedir.

⁵⁹ Zeyd b. Mühelhil b. et-Tâî: Cahiliyye Döneminde atlarının çok olmasından dolayı Zeydu'l-Hayl olarak meşhur olmuştur. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber (a.s.) tarafından Zeydu'l-Hayr olarak isimlendirilmiştir. Bkz. es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 15/25.

⁶⁰ Şerif: Hz. Peygamber'in soyundan gelenleri ifade eden bir terim. İbnu's-Şecerî de Hz. Peygamber (a.s.) soyundan geldiğinden dolayı bu şekilde de anılmıştır.

⁶¹ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2689.

İbnu's-Şecerî'nin güzel ahlak sahibi, ağır başlı birisi olduğu da nakledilmiştir. Tatlı sözlü ve güzel anlatıma sahip olan İbnu's-Şecerî'nin meclislerinde ilim dışında herhangi bir şeyin konuşulmadığı belirtilmiştir.⁶² Önemli talebelerinden İbnu'l-Enbârî hocasının güzel sözlü ve ahlaklı olmasından bahsederken şu olayı aktarmıştır:

“Bir gün Alevîlerden iki kişinin tartıştığını ve birbirleri hakkında şikâyet ettiklerini görünce onlara “Evladım! Hoşgörülü olun, çünkü hoşgörü ayıpların kabridir.” dedi.” el-Enbârî devamında şunları söylemiştir: *“Bu çok faydalı bir sözdür. Zira insanlardan çoğunun ayıbı vardır. Başkalarının ayıbını gizleyen ve onun hakkında konuşmayan kişinin ayıplarını Allah giderir. Ancak çoğu insan başkalarının ayıbını açığa vurur, fakat gün gelir o ayıplar kendisinde ortaya çıkar.”*⁶³

2.1. İbnu's-Şecerî'nin Mensup Olduğu Nahiv Ekolü

Diğer ilmî çalışmalarda olduğu gibi nahiv çalışmaları da Basra ve Kûfe şehirlerinde gelişmeye başlamıştır. Arap dilinin kaideleri farklı, hatta çoğu zaman birbirine zıt şekilde ifade edilmiştir. Basra ve Kûfe ekollerinin ihtilafları daha sonra, Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nde hoca olan Ebu'l-Berekât İbnû'l-Enbârî (öl. 577/1181) tarafından toplanmış ve bütün teferruatı ile bahis konusu edilmiştir. Genellikle Kûfeliler eskiye bağlı ve bedevî kullanımına taraftardır, Basralılar ise mantikî ve tenkidî zihne sahiptirler. Daha sonra ise Bağdat onlar arasında uzlaştırıcı bir yol oynamış ve eklektisizmi (seçmecilik) temsil etmiştir.⁶⁴ Mısır ve Endülüs Dil Ekolleri de Bağdat ile aynı metodu sergilemiş, Basra ve Kûfe arasında uzlaştırıcı yolu takip etmişlerdir.⁶⁵

İbnu's-Şecerî *el-Emâlî*'sinde zikri geçen dil ekollerinden Basralı dilcilerden bahsettiği yerlerde *“Basriyyûn”*,⁶⁶ Kûfeli dilcilerden bahsettiği yerlerde *“Kûfiyyûn”*⁶⁷ Bağdatlı dilciler için ise *“Bağdâdiyyûn”*⁶⁸ ifadelerini kullanmaktadır. Bununla birlikte eserinde Basralı dilcilerden

⁶² İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 300.

⁶³ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 300.

⁶⁴ Şevki Dayf, *el-Medârisun'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1968), 245; Ignace Goldziher, *“Arap Dili Mektepleri”*, çev. Süleyman Tülücü, *AÜİFD*, 9, (1990), 332.

⁶⁵ Ekoller arası ihtilafları ayrıntılı olarak incelemek için bkz. Ebu'l-Berekât Kemâluddîn İbnu'l-Enbârî, *(el-İnsâf fî mesâilil-hilâf)*, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003); Ayrıca bkz. Hüseyin Ersönmez, *Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü*, (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 11.

⁶⁶ Örnek için bkz. İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/37, 64, 68; 2/37, 55, 90; 3/41, 47, 52.

⁶⁷ Örnek için bkz. İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/56, 72, 142; 2/37, 55, 91; 3/47, 53, 55.

⁶⁸ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/376; 2/552.

bahsederken iki yerde أَصْحَابِنَا “arkadaşlarımız”⁶⁹ ve bir yerde de مَذْهَبِنَا “mezhebimiz”⁷⁰ ifadelerini kullanmıştır. Buradan hareketle İbnu's-Şecerî'nin kendisini Basra ekolüne mensup bir dilci olarak tanımladığını söyleyebiliriz.

İbnu's-Şecerî'nin talebelerinden İbnu'l-Enbârî (öl. 577/1181), daha önce de zikrettiğimiz gibi müellifin hocası İbn Tabâtabâ vasıtasıyla İbnu's-Şecerî'nin hoca silsilesini Basra ekolüne mensup meşhur dilci Sîbeveyhi'ye (öl. 180/796) oradan da Hz. Ali'ye (r.a.) kadar saymaktadır.⁷¹ Bu silsiledeki hocaların çoğunluğunun Basra ekolünden olması da İbnu's-Şecerî'nin bu ekole mensup olduğunun göstergelerindedir.

Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki görüş ayrılıkları noktasında temel meselelerden olan el-Kisâî (öl. 189/805) ve Sîbeveyhi (öl. 180/796) arasında yaşanan ve Zunbûriyye meselesi⁷² olarak adlandırılan olayda, Basralı dilci Sîbeveyhi'nin görüşünü doğru bulmuş ve desteklemiştir. Ayrıca İbnu's-Şecerî genel olarak Kûfeli dilcilerin sözlerinin çoğunun hakikatten uzak boş sözler olduğunu da söyler.⁷³ Müellifin bu düşüncesi de onun Kûfe ekolünün karşısında bir konum aldığına işaret etmektedir.

Müellifin Kûfeli dilcilere muhalif, Basralı dilcilerin görüşlerini desteklediği bazı misaller vermek istiyoruz. Örneğin, cinsini nefyeden لا'nın isminin mu'râb olduğunu söyleyen Kûfelilerin görüşünü zayıf bulmuş, mebnî olduğunu savunan Basralıların görüşünü savunmuştur.⁷⁴ İbnu's-Şecerî hurûfu'l-meânînin hazfedilip takdir edilebileceğini savunan Basralıların görüşünü desteklemiştir. Örneğin, وَأَتَّبِعُكَ الْأَزْدَلُونَ “Sana düşük (sıradan) kimseler (fakirler) tâbi olmuşken, (biz) sana îmân eder miyiz?”⁷⁵ ayetinin takdîri وَأَتَّبِعُكَ الْأَزْدَلُونَ şeklinde olup فَذٌّ hazf olunmuştur. Ona göre, ayetteki mana hâl olup, mâzî fiilinde hâl olarak kullanılması ise ancak zâhirî veya takdîrî bir فَذٌّ ile mümkündür.⁷⁶ Bir diğer örnek ise, müellif نَعْمٌ ve بَسٌّ kelimelerine Basralıların fiil, Kûfelilerin isim dediğini zikretmiş ve her iki tarafın delillerini aktardıktan sonra Basralıların görüşünün doğru olduğunu söylemiştir.⁷⁷ İbnu's-Şecerî'nin Basralıları

⁶⁹ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/386-387.

⁷⁰ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/397.

⁷¹ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 302.

⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/348-349; İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf*, 2/576.

⁷³ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/56.

⁷⁴ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/528.

⁷⁵ eş-Şu'arâ 26/111.

⁷⁶ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/146.

⁷⁷ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/404-422.

desteklediği birkaç görüşünü zikretmeye çalıştık. Bu örnekleri arttırmak mümkün olmakla birlikte bu kadarının konunun anlaşılması noktasında yeterli olacağını düşünüyoruz.

Bununla birlikte İbnu's-Şecerî az da olsa bazı meselelerde Basra ekolünün görüşlerini eleştirmiş ve Kûfe ekolünün görüşünü desteklemiştir. Örneğin, *“Onun hakkında bir bilene sor”*⁷⁸ ayetindeki harfi cerin *عَنْ* manasında olup takdîrinin *عَنْهُ خَبِيرًا* şeklinde olduğunu söylemiştir.⁷⁹ Basralı dilcilerden İbn Hişâm ise (öl. 761/1360) ayetteki *البَاء* harfi cerrinin sebebiyet bildirdiğini ve *عَنْ* manasında olmasının uzak bir ihtimal olduğunu aktarmıştır.⁸⁰ Bir başka örnek ise şu ayettir: *“De ki: “Gelin size Rabbinizin haram kıldığı şeyleri söyleyeyim: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın.”*⁸¹ İbnu's-Şecerî ayetteki *عَلَيْكُمْ* cer-mecrûrunun müteallıkının Basralılara göre yakınlığından dolayı *حَرَّمَ* fiilinin olduğunu; Kûfelilere göre ise önceliğin dikkate alınmasından dolayı *أَتْلُ* fiilinin olduğunu söylediklerini ve Kûfelilerin görüşünün daha güzel olduğunu aktarmıştır.⁸²

el-Emâlî'deki bu bilgilere rağmen modern dönem Arap dili ve belâgatı âlimlerinden Şevki Dayf (öl. 2005) *el-Medârisu'n-Nahviyye* adlı eserinde İbnu's-Şecerî'yi Bağdat ekolü dilcileri arasında zikreder. Bunun sebebini ise müellifin, Bağdat ekolünün meşhur dilcilerinden Ebû Ali el-Fârisî'nin (öl. 377/987) öğrencilerinden ders almasına, yine Bağdat ekolü dilcilerinden İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) *el-Lum'â* ve *et-Tasrîf* adlı eserlerine şerh yazmasına ve *el-Emâlî*'sinde Ebû Ali'nin *el-İdâh* adlı eserinden istifade etmesine bağlar.⁸³ Fakat İbnu's-Şecerî eserinde Bağdat ekolüne mensup dilcilerden bahsederken⁸⁴ kendisini onlar arasında zikretmez. Ayrıca Basra ekolüne mensup dilcilerin görüşlerini aktarırken *“أَصْحَابُنَا”*⁸⁵ ve *“مَذْهَبُنَا”*⁸⁶ ifadesini kullanır, eserinde Basra ekolüne ait görüşleri daha çok destekler, dahası hoca silsilesinin çoğunluğu Basra ekolüne mensup olup Basra ekolünün meşhur dilcilerinden Sîbeveyhi'ye

⁷⁸ el-Furkân 25/59.

⁷⁹ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/425; 2/543, 614.

⁸⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 142; İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/183 (muh. mukaddimesi).

⁸¹ el-Enâm 6/151.

⁸² İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/72.

⁸³ Şevki Dayf, *el-Medârisun'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1968), 277; Ayrıca bkz. Muhammed et-Tantâvî, *Neşetu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, 151, 167.

⁸⁴ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/376; 2/552.

⁸⁵ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/386-387.

⁸⁶ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 2/397.

kadar dayanır. Bu bağlamda İbnu's-Şecerî'nin Şevki Dayf'ın zikrettiği gibi Bağdat ekolünden değil de Basra ekolünden sayılmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

2.2. Mezhebi

İbnu's-Şecerî bazı kaynaklarda Şîa'nın İmâmiyye kolunun büyükleri arasında sayılmıştır.⁸⁷ Kerh'te babası Tâhir'in yerine vekâleten Tâlibîlerin nakîbliğini yapması⁸⁸ bu görüşü destekler mahiyettedir. Ancak İbnu's-Şecerî Şîilik'in inanç esaslarıyla ilgili bir eser ortaya koymamış, kaleme aldığı eserlerin hepsi Arap dili alanında olmuştur. Ayrıca en kapsamlı eseri *el-Emâlî*'sinde de mezhep görüşünü açıkça belirten bir ifadesi yoktur. Bunun yanı sıra eserinde Hz. Ömer (r.a.), Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Osman'dan (r.a.) saygıyla bahsetmiştir.⁸⁹

İbnu's-Şecerî'nin eserinde Muaviye b. Ebî Sufyân (r.a.) hakkında da saygıda kusur etmediğini görmekteyiz. Bu durumla alakalı şöyle bir olay anlatılır: Bir gün nakîblerin başı Tırâd b. Muhammed ez-Zeynebî (öl. 491/1098) İbnu's-Şecerî'nin yanına gelerek ona "tarih şimdiye kadar senden başka hiçbir Şîin Halife Mansûr Camii'nde ders halkası kurup, orada ders verdiğini kaydetmemiştir" demiş; buna karşılık İbnu's-Şecerî "tarih şimdiye kadar benden başka hiçbir Şîin de Muâviye, Ali'nin dayısıdır dediğini de kaydetmemiştir" şeklinde cevap vermiştir. İbnu's-Şecerî'nin bu cevabı meclistekilerin de hoşuna gitmiştir.⁹⁰ Bu bilgilerden hareketle şunu diyebiliriz ki, İbnu's-Şecerî'nin Şîi olduğuyla ilgili iddialar onun Hz. Ali'nin (r.a.) soyundan gelmesi ve nakîblik görevi yapmasından kaynaklanmaktadır. Bu görüşün doğru olma ihtimali yüksek olmakla birlikte o, eserlerine bunu yansıtmamış, mezhep taassubunda bulunmamış, dahası Şîa'nın tenkit ettiği sahabelerle ilgili saygıda kusur etmemiştir.

Bunun yanı sıra Hâtim Sâlih ed-Dâmin *Mâ lem yünşer mine'l-Emâlî's-Şeceriyye* adıyla *el-Emâlî*'nin ilk tahkîkinde eksik kalan meclislerine yaptığı tahkîkinin mukaddimesinde İbnu's-Şecerî'nin Mu'tezile'den olduğuna işaret eder. İbnu's-Şecerî'nin eserinde Mekkî b. Tâlib'i (öl. 437/1045) sertçe eleştirmesini Mekkî b. Ebî Tâlib'in Mu'tezile'ye

⁸⁷ Seyyid Ali Hân Şirâzî, *ed-Deracetu'r-refî'a fî tabakâti's-şî'a*, 516; Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şî'a*, 10/262.

⁸⁸ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 300.

⁸⁹ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/19, 262, 263, 266, 396, 420; 2/461.

⁹⁰ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 27/176-177; İbnu's-Şecerî, bu olayın yanı sıra Muâviye ile Hz. Ali'nin arkadaşlarından olan Şerîk b. A'vâr el-Hârisî'nin Muâviye'nin ilk olarak başlatmasıyla birbirlerine hakaret ettiği olayı ve devamında Muâviye'ye karşı meydan okuma niteliğinde inşâd ettiği bir şiiri de nakletmiştir. Bkz. İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/175; 2/254.

saldırmasına bağlar. Bununla birlikte İbnu'ş-Şecerî'nin Mekki b. Ebî Tâlib'e cevap verirken meşhur Mutezilî kelamcı er-Rummânî'nin (öl. 384/994) görüşlerinden istifade etmesinin de bu görüşü destekleyici mahiyette olduğunu söyler.⁹¹ Burada şunu söyleyebiliriz ki, İbnu'ş-Şecerî'nin Mekki b. Ebî Tâlib'e yaptığı eleştiriler ve yaptığı izahlar lugavî açıdan olup, herhangi bir mezhep görüşünü savunan açık bir ifadesi yoktur. Dolayısıyla sadece bu iddiaya dayanarak İbnu'ş-Şecerî'nin Mutezilî olduğunu söylemek mümkün değildir.

3. Eserleri

İbnu'ş-Şecerî kendi döneminde nahiv, lugat, edebiyat alanlarında en önde gelen âlimlerden birisi olmuştur. Müellif hayatının önemli bir kısmını nahiv dersleri vermekle geçirmiş olmasına rağmen eser telif etmekten de geri durmamıştır. Ortaya koyduğu eserler de genel olarak nahiv, lugat ve edebiyat alanlarında olmuştur. Bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan eserleri ise tahkik edilerek neşredilmiştir.

İbnu'ş-Şecerî'nin eserlerinden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

3.1. *el-Emâlî*

el-Emâlî İbnu'ş-Şecerî'nin en önemli ve en geniş eseridir. Daha önce de değindiğimiz gibi eserde Arap dilinin bütün alanlarıyla ilgili konulara yer verilmiştir. Müellif konuları işlerken dili olabildiğince akıcı kullanmaya çalışmış, verdiği birçok örneklerle de konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır. İbnu'ş-Şecerî'nin meşhur talebelerinden İbnu'l-Enbârî (öl. 577/1181) hocasının fasih, tatlı sözlü ve güzel bir anlatım üslûbuna sahip olduğunu aktarır.⁹² İbn Hallikân da (öl. 681/1282) benzer şekilde müellifin güzel sözlü, fasih ve anlatımı çok iyi olan bir üslûba sahip olduğunu nakleder.⁹³ İbnu'ş-Şecerî'nin bu özelliği eserinin hemen hemen her tarafına yansımıştır.⁹⁴

İbnu'ş-Şecerî h. 524-536 yılları arasında ortaya koyduğu *el-Emâlî'si* seksen dört meclisten oluşmaktadır. Bu meclislerde İbnu'ş-Şecerî bazen bir nahiv meselesini ele almış, bazen sarfla ilgili bir konuyu işlemiş, bazen de verdiği örneklerle beyitlerdeki kelimelerin izahını ve *î'râbını* yapmıştır.

⁹¹ Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *Mâ lem yünşer mine'l-emâlî'ş-Şeceriyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 6.

⁹² İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 300.

⁹³ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 6/46.

⁹⁴ Eserle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Ersönmez, "Arap Dilinde Emâlî Geleneği: İbnu'ş-Şecerî'nin *el-Emâlî* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 11 (2020), 357-401.

Bazı meclisleri belâgat konularına ayıran İbnu's-Şecerî, bazı meclislerde ise ayet-hadislerin tefsir-şerh ve î'râblarını yapmıştır. Kimi zaman arûz ve kâfiyeye değinmiş kimi zaman ise tarihi bilgiler aktarmıştır. Müellif değindiği konuları şiirlerden, ayetlerden ve hadislerden örneklerle zenginleştirmiştir.

Seksen dört meclisten oluşan İbnu's-Şecerî'nin *el-Emâlî*'sinin bir diğer özelliği ise bazı meclislerin başında o meclisin ne zaman yapıldığının tarihi yazılmasıdır. Bu tarihler İbnu's-Şecerî tarafından mı yazdırıldı yoksa eseri imlâ eden talebeleri tarafından daha sonra mı yazıldı, bununla ilgili kesin bir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Hicrî 524-536 tarihleri arasında imlâ edilen eserde ilk olarak sekizinci meclisin tarihi, son olarak ise otuz üçüncü meclisin tarihi belirtilmiştir. Ayrıca otuz birinci meclis ile otuz ikinci meclis arasında müellifin meclislerinden olmadığı ancak önemine binaen oraya h. 539 yılı Rebîulâhir ayında eklendiğine dair bir not bulunan bazı konular vardır. Meclisin sonuna bu şekilde yapılan bir eklemenin, eserdeki tarihlerin de daha sonradan müellifin eseri imlâ eden talebeleri tarafından eklenmiş olabileceğini göstermektedir.

Eserin imlâ edildiği tarihlerle ilgili genel olarak diyebiliriz ki, eserdeki tarih kayıtlarına baktığımız zaman -h. 539 yılına dair tarih kaydının daha sonradan eklendiğini düşünürsek- ilk otuz üç meclisin h. 524-536 yılları arasında imlâ edildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca son tarih kaydı otuz üçüncü mecliste olup seksen dördüncü meclise kadar olan kısmın tamamlanması müellifin hayatının son anlarına kadar devam ettirilmiş olma olasılığı yüksektir.

İbnu's-Şecerî meclislerin başında genellikle o meclisi hangi konuya ayıracaksa onu belirtir. Meclislere sarf-nahiv meseleleri, bazı ayetlerin tefsiri,⁹⁵ bazı şiirlerin î'râb ve mana açısından tahlili⁹⁶ ile başlar. Kimi zaman ise kendisine sorulan soruları cevaplar.

Genel olarak eserde işlenen konuları üç grupta ele almak mümkündür. Birincisi müellifin bizzat kendisinin ortaya attığı meseleler, ikincisi müellifin talebeleri tarafından sorulan sorulara verilen cevaplar, üçüncüsü ise başka şehirlerden gelerek İbnu's-Şecerî'ye sorulan sorulara verdiği cevaplardır.⁹⁷

el-Emâlî Seyyid Zeynelâbidîn el-Mûsevî, Habîb Abdullah b. Ahmed el-Alevî ve Abdurrahman el-Yemânî'nin birlikte yaptıkları tashihle Haydarâbâd'da 1349/1930 yılında iki cilt halinde basılmıştır. Bu baskı,

⁹⁵ Örnek için bkz. İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/71, 83, 95.

⁹⁶ Örnek için bkz. İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/33, 42, 51, 62.

⁹⁷ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/191 (muh. mukaddimesi).

eserin Âsafiye Kütüphanesi'nde bulunan birinci cildiyle Freitz Krenkow vasıtasıyla elde edilen İstanbul kütüphanelerindeki nüshalarına dayanmaktadır. Faydalanılan İstanbul nüshasının ise yeri ve numarası belirtilmemiştir.⁹⁸

Beyrut'ta ofset baskıları da yapılan bu neşir eksiktir. Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından yetmiş sekizinci meclisin bir kısmını ve son altı meclisi ihtiva eden kısım *Mâ Lem Yünşer mine'l-Emâli's-Şeceriyye* (مَا لَمْ يُنْشَرْ مِنْ الْأَمَالِي الشَّجَرِيَّةِ) adıyla Beyrut'ta 1984 yılında yayımlamıştır. ed-Dâmin eserinin mukaddimesinde esas aldığı nüshalarla ilgili bilgiler de vermiştir.⁹⁹ Bu nüshalar şunlardır:

- Bağdat Yüksek Öğretim Kütüphanesi'nde 369 numarada bulunan ve h. 614 yılından yazılmış bir nüsha. Bu nüshada elli altıncı meclisten eserin sonuna kadar olan kısmı vardır.

- Teymûriyye Kütüphanesi'nde 672 numarada bulunan 1920 yılında yazılmış bir nüsha.

Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ise eserin birçok nüshasından bahsetmekle birlikte Râgıb Paşa kütüphanesindeki (Edeb-59) nüshayı esas alıp Âsafiye kütüphanesindeki (Belâgat-70) nüshadan da yararlandığını belirtmiş¹⁰⁰ ve müellif hakkında geniş bir mukaddime ilâve ederek kitabın tamamını Kâhire'de 1413/1992 yılında üç cilt halinde neşretmiştir.¹⁰¹

3.2. el-İntisâr

İbnu's-Şecerî'nin talebelerinden birisi olan İbnu'l-Haşşâb (öl. 567/1172), İbnu's-Şecerî'nin *el-Emâli's*inin imlâsı bitince hocasından eserin semâ'ını¹⁰² istemiş fakat hocası bunu kabul etmemiştir. Bunun üzerine İbnu'l-Haşşâb *el-Emâli's*ye reddiye niteliğinde ve kendince eserdeki hataları içeren *er-Red 'ala'l-Emâli's* adlı eserini kaleme almıştır. Buna karşılık ise İbnu's-Şecerî *el-İntisâr* adını verdiği bu eserinde eleştirilere cevap vermiştir. İbnu'l-Kiftî (öl. 646/1248) eserin müellif nüshasının eline

⁹⁸ Hüseyin Elmalı, "el-Emâli's", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/73.

⁹⁹ Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *Mâ lem yünşer mine'l-Emâli's-Şeceriyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 7.

¹⁰⁰ İbnu's-Şecerî, *el-Emâli's*, 1/205-207(muh. mukaddimesi).

¹⁰¹ Elmalı, "el-Emâli's", 11/73; Ayrıca bkz Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 45-46.

¹⁰² Genellikle hadis için kullanılan bu terim "bir kitabı hocadan bizzat işiterek onun rivayet hakkını elde etme yöntemi olarak tanımlanabilir." Bkz. Subhi İbrâhim es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadis ve mustalahuhu* (Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 88.

geçtiğini, hacim olarak küçük bir risale olduğu nakletmiştir.¹⁰³ İbn Hallikân da (öl. 681/1282) eserin hacminin küçük olmasına rağmen çok faydalı olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴ Eser günümüze ulaşmamıştır.¹⁰⁵

3.3. *el-Hamâse*

İbnu's-Şecerî, *el-Hamâsetu's-Şeceriyye* olarak da bilinen bu eserini ortaya koyarken Ebû Temmâm (öl. 231/846) ve el-Buhturî'nin (öl. 284/897) *el-Hamâse* adlı eserlerinden istifade etmiştir. Ayrıca Câhiliye, Sadru'l-İslâm, Emevî ve Abbâsî dönemlerinden yaklaşık 365 şairin şiirlerine eserinde yer vermiştir.¹⁰⁶ *el-Hamâse*, mersiye, medih, hiciv, şecâat gibi konulardan oluşan 15 bab ve 21 fasıldan meydana gelmektedir.

Eser ilk defa F. Krenkow tarafından 1345/1927 yılında Haydarâbâd'da yayımlanmış, daha sonra 1970 yılında Esmâ el-Hımsî ve Abdulmuîn el-Mellûhî tarafından Dımeşk'te Kültür Bakanlığınca iki cilt halinde neşredilmiştir.

İbn Hallikân, İbnu's-Şecerî'nin *el-Hamâse*'sini Ebu Temmâm'ın *el-Hamâse* adlı eserine benzetmiş ve bu eserin çok güzel olduğunu ifade etmiştir. el-Bağdâdî de (öl. 1093/1682) İbnu's-Şecerî'nin eserinin Ebu Temmâm'ın eserine benzer olduğunu, üstüne babler ekleyip daha güzel şiirler zikrettiğini söylemiştir.¹⁰⁷

el-Hamâse ile ilgili olarak ülkemizde yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Arap dünyasında ise eserle ilgili yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmıştır. Bunlardan ulaşabildiklerimiz şunlardır:

- Beşir Ali Ahmed, *el-Kıyemu'l-Edebiyye ve's-Şi'riyye fî Hamâseti İbni's-Şecerî*, (Yüksek Lisans), Hartum Üniversitesi, Sudan, 2008.
- Fehmi Mahmûd Avvâd, *Hamâsetu İbni's-Şecerî Dirâseten ve Muvâzeneten*, (Doktora), Mutah Üniversitesi, Ürdün, 2011.

¹⁰³ el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 3/357.

¹⁰⁴ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 6/45.

¹⁰⁵ Eserin günümüze ulaşmadığını ifade etmekle birlikte, yaptığımız araştırmalarda eserin bir nüshasına ulaştığıyla alakalı bir sosyal medya platformunda bir mesaja ve fotoğrafa rastladık. Mesajın sahibiyle iletişime geçtiğimizde kendisi eseri Chester Beatty'i kütüphanesinden temin ettiğini ifade etti. Daha sonra kütüphanenin sorumlu kişisiyle maille iletişime geçip eseri görmek istediğimizi belirttik. Ancak kendisi katalogların yanlış düzenlenmiş olmasından eseri bulamadığını söyledi.

¹⁰⁶ İbnu's-Şecerî, *el-Hamâsetu's-Şeceriyye* (tah. Esmâ el-Hımsî-Abdulmuîn el-Mellûhî), (Dımeşk: 1970), 17 (muh. mukaddimesi).

¹⁰⁷ Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubabi lisâni'l-Arab* (Kâhire: 1997), 5/20; Ayrıca bkz. Nusrettin Bolelli, "Klasik Dönem Arap Şiirine Dair Önemli Kaynaklar ve Tespitler I", *Şarkiyat Mecmuası*, 11, (2007/2), 34-35.

- Abdulfettâh Dâvud Kâk, *el-Hamâsetu's-Şecerıyye Dirâseten Uslûbiyyeten*, (Doktora), Gazze İslam Üniversitesi, Filistin, 2017.

3.4. Muhtârâtu İbni's-Şecerî

İbnu's-Şecerî bu eserinde *el-Mufaddaliyyât*¹⁰⁸ ve *el-Asma'ıyyât*¹⁰⁹ metodunu takip etmiş, el-Hutay'e (öl. 59/678) dışında tamamı Câhiliye döneminde yaşamış 13 şairin 50 kaside ve 10 parça şiirini derlemiştir. Eser, *Muhtârâtu Eş'ârî'l- Arab ve Dîvânu Muhtârâti's-Şu'arâ'* isimleriyle de anılmıştır.

Eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm 10 şairin 12 kasidesinden meydana gelmektedir. Bu şairler şunlardır: Lakît b. Ya'mer, Ka'neb, A'shâ Bâhile, Hâtim et-Tâî, Beşâme b. Amr, en-Nemr b. Tevleb, eş-Şenferâ, Ka'b b. Sa'd, el-Mutelemmis, Tarafa b. el-Abd. İkinci bölümde üç şairin 25 kasidesine yer vermiştir. Bunlar: Zuhey, Bişr b. Ebî Hazm, Abîd b. el-Abras. Üçüncü bölümde ise sadece el-Hutay'e'ye ait 13 kasideye yer vermiştir.¹¹⁰

el-Muhtârât'ın ilk olarak 1888 yılında Kâhire'de taşbaskısı yapılmış, 1926 yılında Mahmûd Hasan Zenâtî tarafından *Muhtârâtu Şu'arâ'i'l-Arab* adıyla Mısır'da basılmış, daha sonra Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından tahkik edilerek 1975 yılında Kâhire'de, ayrıca 1992 yılında da Beyrut'ta neşredilmiştir.

Ülkemizde eser üzerine yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Arap dünyasında ulaştığımız yüksek lisans çalışması ise şu şekildedir:

- Sihâm el-Emîn Abdullah el-Mennân, *es-Sûretu'l-Beyâniyye fî Muhtârâti İbni's-Şecerî*, (Yüksek Lisans), Ummu Derman İslâm Üniversitesi, Sudan, 2007.

3.5. Ma'ttefeka Lafzuhû ve'htelege Ma'nâhu

Eser İbnu's-Şecerî'nin çok anlamlı kelimelere dair sözlüğüdür. Kelimeleri alfabetik olarak ele almış, ancak kök harflerini dikkate almamıştır. Eseri “bâbu mâ evveluhû hemze/ilk harfi hemze olan bâb”, “bâbu mâ evveluhû bâ/ilk harfi bâ olan bab” şeklinde bablara ayırmıştır. Anlamalarını verdiği kelimelere ayet, hadis, şiir, darb-ı mesel ve Arap kelâmıyla şevâhid getirmiştir.

¹⁰⁸ Mufaddal ed-Dabbî'nin (öl. 178/794) eski Arap şiirinin en güzel kasidelerinden oluşturduğu antolojisidir.

¹⁰⁹ Asmaî'nin (öl. 216/831) derlediği ve eski Arap şiirlerini ihtiva eden bir antolojidir.

¹¹⁰ İbnu's-Şecerî, *Muhtârâtu şu'arâ'i'l-Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: 1992), 13 (muh. mukaddimesi); Ayrıca bkz. Bolelli, “Klasik Dönem Arap Şiirine Dair Önemli Kaynaklar ve Tespitler I”, 25-26.

İbnu's-Şecerî, istifade ettiği kaynağını kimi zaman zikretmiş, kimi zaman da zikretmemiştir. Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), İbn Fâris (öl. 395/1004) ve ed-Dîneverî (öl. 282/895) gibi âlimlerden nakillerde bulunmuştur. Eserin ilk tahkikinde ز “ze” harfinin olduğu babın tamamı, س “sin” ve ر “ra” harfinin olduğu babın ise bir kısmı eksiktir.¹¹¹ Daha sonra Ahmed Hasan Besc tarafından yapılan tahkikte ise muhakkik, eksik olan kısımları müellifin metodunu da dikkate alarak eserin kaynakları arasında olan başta İbn Fâris'in (öl. 395/1004) *Mu'cemu Mekâyisu'l-Luga* ve *Mucmelu'l-Luga*'sı olmak üzere diğer bazı sözlüklerden istifade ederek tamamladığını ifade etmiştir. Müellife ait olmayan bu kısımları da parantez içerisine alarak dipnotta belirtmiştir.¹¹²

Eser ilk olarak 1992 yılında Atiyye Rızk tarafından tahkîk edilerek Beyrut'ta ayrıca Ahmed Hasan Besc tarafından ise 1996 yılında tahkîk edilerek yine Beyrut'ta neşredilmiştir.

3.6. *Şerhu't-Tasrîfi'l-Mulûkî*

İbni Cinnî'nin (öl. 392/1002) sarfla ilgili eserinin şerhidir.¹¹³ İncelediğimiz tabakât kitaplarının birçoğunda İbnu's-Şecerî'nin böyle bir kitabından bahsedilmekle birlikte eser günümüze ulaşmamıştır.

3.7. *Şerhu'l-Lum'a li-İbni Cinnî*

İbni Cinnî'nin nahivle ilgili yazmış olduğu eserinin şerhidir.¹¹⁴ Günümüze ulaşmamıştır.

3.8. *Şerhu'l-Maksûre*

İbnu's-Şecerî'nin, İbn Dureyd'in (öl. 321/933) eserine yazmış olduğu şerhidir. Müellifle alakalı Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddelerinde eserin bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi nr.3750) bulunduğu aktarılmaktadır.¹¹⁵

Bu bilgiden hareketle Süleymaniye Kütüphanesi'nden eserin mahtût halini temin ettik. Birkaç farklı eserle bir arada bulunan *Şerhu'l-Maksûre*'nin giriş kısmında İbnu's-Şecerî'nin kendi nüshası olduğu bilgisi bulunmaktaydı. Bununla birlikte aynı sayfada eserin İbn Hişâm el-

¹¹¹ İbnu's-Şecerî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelege ma'nâhu*, thk. Atiyye Rızk, (Beyrut: 1992), 7 (muh. mukaddimesi).

¹¹² İbnu's-Şecerî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelege ma'nâhu*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: 1996), 3-4 (muh. mukaddimesi); Ayrıca eserde muhakkik tarafından eklenen yerler için bkz. 123-135.

¹¹³ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1/412.

¹¹⁴ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1562.

¹¹⁵ Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Düreyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/416-419; Elmalı, “İbnu's-Şecerî”, 21/219.

Lahmî'ye (öl. 577/1181) ait olduğuna işaret eden bilgiler de mevcuttu. Eseri incelediğimizde ise son kısımda 822 yılında Sâlih b. İbrâhim eş-Şecerî et-Taberî tarafından eserin istinsâh edildiğine dair bir bilgiye rastladık. Yani eserin istinsâh tarihiyle müellifimizin arasında yaklaşık 280 yıllık bir fark söz konusudur. Dolayısıyla bu nüshanın müellifimiz İbnu's-Şecerî'nin el yazması olması mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce müstensihinin de eş-Şecerî künyesinden dolayı daha sonra esere sahip olanlar tarafından yanlışlıkla böyle bir kayıt düşülmüş olmalıdır.

Ayrıca kütüphanedeki bu nüshayla (Esad Efendi nr.3750) İbn Hişâm el-Lahmî'nin *el-Fevâidu'l-Mahsûre fî Şerhi'l-Maksûre*'sinin tahkikini (Ahmed Abdulgafûr Attâr, Beyrut-1980) karşılaştırdığımızda eserlerin büyük oranda birbirine benzediğini gördük. Buradan hareketle kütüphanedeki ilgili nüshanın İbn Hişâm el-Lahmî'nin *Şerhu'l-Maksûre*'si olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.

3.9. Şerhu Lâmiyyeti'l-'Arab

Şenferâ'ya (öl. m. 525-550 arası) nispet edilen *Lâmiyyetu'l-'Arab* adlı kahramanlık duyguları ve mertlik kasideleri içeren 68 beyitlik eserin şerhidir. Terâcim kitaplarında İbnu's-Şecerî'nin böyle bir eserinden bahsedilmemektedir. *el-Emâlî* muhakkiki Mahmûd Muhammed et-Tanâhî yapmış olduğu araştırmalarda, el-Bağdâdî'nin (öl. 1093/1682) *Hizânetu'l-Edeb* adlı eserinde¹¹⁶ İbnu's-Şecerî'ye ait *Şerhu Lâmiyyeti'l-'Arab*'dan bahsettiği bilgisine ulaşmıştır.¹¹⁷ Ayrıca Necmuddîn et-Tûfî'de (öl. 716/1316) *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*'inde İbnu's-Şecerî'nin *Şerhu Lâmiyyeti'l-'Arab* adlı eserinden nakilde bulunmuştur.¹¹⁸

3.10. er-Reddu 'alâ Ebî'l-Kerem b. Debbâs

İbn Debbâs'ın (öl. 500/1107) nahiv alanında yazmış olduğu *el-Mu'lem* adlı eserine bir reddiyedir. Terâcim kitaplarında İbnu's-Şecerî'ye ait böyle bir eserden bahsedilmemektedir. Ancak İbnu's-Şecerî *el-Emâlî*'sinin seksen ikinci meclisinde İbn Debbâs'ın *el-Mu'lem* olarak isimlendirdiği eserine bir reddiye yazdığını söylemiştir.¹¹⁹ Bu kitap İbnu's-Şecerî'nin *el-Emâlî*'sinde zikri geçen tek eseridir.¹²⁰

Sonuç

İbnu's-Şecerî künyesiyle meşhur Ebu's-Sa'âdât Ziyâuddîn Hibetullah b. 'Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hâşimî el-'Alevî el-Hasanî Bağdat'ta

¹¹⁶ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 3/341.

¹¹⁷ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/36 (muh. mukaddimesi).

¹¹⁸ Necmuddîn et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-tefsîr* (Kâhire: 1977), 83.

¹¹⁹ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 3/211.

¹²⁰ İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, 1/35 (muh. mukaddimesi).

doğmuş ve burada yetişmiş önemli Arap dili âlimlerindedir. Kendi çağdaşları arasında nahvi en iyi bilen kişi olduğu söylenen İbnu's-Şecerî ayrıca lugat, şiir, edebiyat alanlarında da döneminin önde gelen isimlerinden birisi olmuştur. Bunun yanı sıra Kerh'te babası Tâhir'in yerine vekâleten Tâlibîlerin nakîbliğini de yapmıştır.

İbnu's-Şecerî döneminin önemli âlimlerinden dersler almıştır. Onun meşhur talebelerinden İbnu'l-Enbârî (öl. 577/1181), İbn Tabâtabâ (öl. 478/1086) vasıtasıyla İbnu's-Şecerî'nin hoca silsilesini Hz. Ali'ye (r.a.) kadar saymaktadır. Müellifimiz İbn Tabâtaba dışında el-Mücâşî'î el-Kayravânî (öl. 479/1086), İbnu't-Tuyûrî (öl. 500/1107), et-Tebrîzî (öl. 502/1109) Ebu'l-Berakât el-Kûfî (öl. 539/1145) gibi hocalardan da dersler almıştır. Bunun yanı sıra başta İbnu'l-Enbârî (öl. 577/1181) ve İbnu'l-Haşşâb (öl. 567/1172) olmak üzere birçok talebe de yetiştirmiştir.

İbnu's-Şecerî'den bahseden tabâkat kitaplarında onun ilmî yönüne dikkat çekilmiş özellikle *el-Emâlî* adlı eseri çerçevesinde Arap dilindeki yetkinliğine işaret edilmiştir. Müellif Arap diliyle ilgili görüşlerinde kendisini Basra ekolüne yakın görmüş ve Kûfe ekolüne ciddi eleştiriler getirmiştir.

Müellif eserlerinin tamamını Arap dili alanında ortaya koymuştur. Bu eserlerden bir kısmı ise günümüze ulaşmamıştır. Müellifin tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır: *el-Emâlî*, *el-İntisâr*, *el-Hamâse*, *Muhtâratu İbni's-Şecerî*, *Ma'ttefeka Lafzuhû ve'htelefe Ma'nâhu*, *Şerhu't-Tasrîfi'l-Mulûkî*, *Şerhu'l-Lum'a li İbni Cinnî*, *Şerhu'l-Maksûre*, *Şerhu Lâmiyyeti'l-'Arab*, *er-Reddu 'ala Ebi'l-Kerem b. Debbâs*. Bunlar arasında İbnu's-Şecerî'nin en önemli ve en meşhur eseri hiç şüphesiz *el-Emâlî*'dir. Ayrıca bu eserlerden Şerhu'l-Maksûre'nin günümüze ulaştığı ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilmekle birlikte kütüphanedeki ilgili eser İbnu's-Şecerî'ye ait değildir.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "Ebü'l-Yümn el-Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/351-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altundağ, Mustafa. "Mücâşî'î". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubabi Lisâni'l-Arab*. 13 cilt, Kâhire: 1997.
- Bolelli, Nusrettin. "Klasik Dönem Arap Şiirine Dair Önemli Kaynaklar ve Tespitler I". *Şarkiyat Mecmuası*, 11, (2007/2), 1-57.
- Bozpınar, Ş. Tufan, "Nakîbüleşrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/322-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ed-Dâmin, Hâtim Sâlih. *Mâ lem yünşer mine'l-emâlî's-Şecerîyye*. Beyrut: Müessetu'r-Risâle, 1984.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisun'n-nahviyye*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1968.
- Demiryak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Haşşâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/73. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Efendioğlu, Mehmet. "Sem'ânî Abdulkerîm b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Elmalı, Hüseyin. "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/73. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Elmalı, Hüseyin. "İbnü's-Şecerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/219-220. İstanbul: TDV Yayınları 2000.
- Ersönmez, Hüseyin. *Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2016.
- Ersönmez, Hüseyin. "Arap Dilinde Emâlî Geleneği: İbnü's-Şecerî'nin el-Emâlî Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 11 (2020). 357-401.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Bulga fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Luga*. Kuveyt: 1986.
- Goldziher, Ignace. "Arap Dili Mektepleri". çev. Süleyman Tülüçü. *AÜİFD*, 9, (1990), 329-344.
- el-Hamevî, Ebu'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce. *Mu'cemu'l-udebâ*. 7 cilt. Beyrut: 1993.
- İbn İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtu'z-zeheb*. 11 cilt. Beyrut: 1986.
- İbn Dimyâtî, Ahmed b. Aybek. *el-Müstefâd min zeyli Târîhi Bağdât*. Beyrut, 1997.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefayâtu'l-a'yân*, 7 cilt. Beyrut: 1994.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-e'ârib*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf. *en-Nucûmu'z-zâhire*. 16 cilt. Mısır: ts.
- İbnü'l-Adîm, Kemâluddîn. *Buğyetu't-taleb fî târîhi Haleb*. 12 cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarîhi'l-mulûk ve'l-umem*. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kurubî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn. *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. 3 cilt. Mektebetu İbn Teymiyye, 1932.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn. *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf*, 2 cilt. el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn. *Nüzhetu'l-elibbâ*. Ürdün: 1985.
- İbn İnebe, Cemâluddîn Ahmed b. Ali b. Hüseyin. *'Umdetu't-tâlib fî ensâbi Âli b. Ebî Talib*. Nefef: 1961.
- İbnü's-Şecerî, Ebu's-Saâdât Ziyâuddîn Hibetullah. *Emâlî İbni Şecerî*. 3 cilt. Kâhire: 2014.
- İbnü's-Şecerî, Ebu's-Saâdât Ziyâuddîn Hibetullah. *el-Hamâsetu's-Şecerîyye*. thk. Esmâ el-Himsî-Abdulmuîn el-Mellûhî. 2 cilt. Dimeşk: 1970.
- İbnü's-Şecerî, Ebu's-Saâdât Ziyâuddîn Hibetullah. İbnü's-Şecerî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhu*. thk. Atiyye Rızk. Beyrut: 1992.
- İbnü's-Şecerî, Ebu's-Saâdât Ziyâuddîn Hibetullah. *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhu*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: 1996.
- İbnü's-Şecerî, Ebu's-Saâdât Ziyâuddîn Hibetullah. *Muhtârâtu şu'arâi'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: 1992.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Düreyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/416-419. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâtîp Çelebî. *Keşfu'z-zunûn*. 6 cilt. Bağdat: 1941.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 13 cilt. Beyrut: ts.
- el-Kiftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhu'r-ruvât*, 4 cilt. Beyrut: 1982.
- Kılıç, Hulusî. "Enbârî, Kemâleddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 cilt. Dâru İhyâit-Turâs, 1988.
- Muhsin el-Emîn. *A'yânu's-şî'a*. 12 cilt. Beyrut: 1983.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî. *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lugât*. 4 cilt. Beyrut: ts.
- Özel, Ahmet. "Tebrîzî, Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- er-Râfi'î, Mustafa Sâdik. *Târîhu Âdâbi'l-Arabî*. 3 cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 cilt. Beyrut: 2000.

- Seyyid Ali Hân Şirâzî. *ed-Deracetu'r-refî'a fî tabakâti's-şî'a*. Beyrut: 1983.
- Subhi İbrâhim es-Sâlih. *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuhu*. Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetu'l-vuât*, 2 cilt. Lübnan: ts.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Muzhir*. 2 cilt. Beyrut: 1998.
- et-Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Mektebetu İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 2005.
- Tekin, Ahmet. *İbnu's-Şecerî'nin el-Emâlî Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- et-Tûfî, Necmuddîn. *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*. Kâhire: 1977.
- el-Yemenî, Ebu'l-Mehâsin Tâcuddîn Abdalbâkî b. Abdilmecîd b. Abdillâh. *İşâratu't-ta'yîn fî terâcimi'n-nuhât ve'l-lugaviyyîn*. thk. Abdulmecîd Diyâb. Riyâd: 1986.
- ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- ez-Zehabî, Ahmed b. Osmân. *el-İber fî haberi men ğaber*. 5 cilt. Kuveyt: 1984.
- ez-Zehabî, Ahmed b. Osmân. *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ*. 18 cilt. Kâhire: 2006.
- ez-Zehabî, Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. 15 cilt. Daru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- ez-Zehabî, Ahmed b. Osmân. *Tezkiretu'l-huffâz*. 4 cilt. Beyrut, 1998.
- ez-Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*, 8 cilt. Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

KUR'ÂN-I KERİM'İN BÜYÜK ZAFERE, YÜKÜMLÜLÜKLERİNE VE SONUÇLARINA BAKİŞ AÇISI

Israa Mahmood Eid Eid*

Öz

Cenneti kazanmak ve ateşten kurtulmak her müslümanın gayesidir. O, Allah'ın hanif kitabında belirttiği yüce zaferdir ve ona ulaştıran sebepler kılınıştır. Araştırmama ışık tutan en önemli etkenler bunlardır. Allah'a iman, salih amel, hudutları üzerinde durmak, Allah'a ve rasulüne itaat, Allah yolunda cihat, iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek, namazı ikame etmek, zekatı vermek ve sözü sakınıp islah etmek. Bu yüce zaferin meyvelerini ve sonuçlarını beyan etti en önemlileri. Altlarından ırmaqlar akan cennete girmek ve orada ebedi kalmak, Allah'ı tealanın rızasına ulaşmak, onu görmek, ölüm ve ba's sırasında müjdelenmek, salih ameller, kötülükten korunmak ve müminleri sağlarından ve önlerinden aydınlatan nurun artırılması. Bunların hepsi Allah'ın fazlı ve keremindedir. Büyük kurtuluş yolunda yürümek fert üzerinde bir çok hayırlı izler bırakır; mesela tetik olup tembelliği bırakır, salih ameller yapıp itaatte çabalar, cimriliği ve paraya kul olmayı bırakır. Aynı zamanda da toplum üzerinde yararları vardır, şöyle ki birlik beraberlik, bir araya gelmek ve zafer getirir, ahlâki hastalıklardan, ve toplumsal belalardan korunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Büyük Zafer, Cennet, Cehennem.

THE QUR'AN'S PERSPECTIVE ON THE GREAT VICTORY, ITS OBLIGATIONS AND ITS RESULTS

Abstract

Winning paradise and escaping hellfire is the goal of every Muslim and the path of eternal happiness and peace. It is the greatest victory that God promised in His Holy Book and demonstrated how to achieve. In this research, I have highlighted the most important ways such as believing in God, doing good deeds, adhering to God's limits, obeying God and His Messenger, jihad in God's path, promotion of virtue, prevention of vice, establishing prayer, paying zakat, and speaking good, valid words. I have also conveyed the great victory's results, the most important of which are: entering paradise for eternity, obtaining God's satisfaction, good visions, good news at death and resurrection, increase in good deeds, forgiveness of sins, immortality in the afterlife, protection from bad deeds, and gaining the light that illuminates a believers' path. This is all from God's favor and generosity. Furthermore, following the path to this great victory has beneficial effects on the individual and society. It stimulates activity, diligence in obedience, and performance of good deeds while encouraging quitting laziness, stinginess, and worshiping money within an individual. It also spreads solidarity, unity, harmony, and support within the society and protects it from social illnesses and problems.

Keywords: Qur'an, Great Victory, Paradise, Hell.

* Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
e-mail: israeid@artuklu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9102-6665>
Atıf/Citation: Eid, Israa Mahmood Eid, "Kur'ân-ı Kerim'in Büyük Zafere, Yükümlülüklerine ve Sonuçlarına Bakış Açısı". *BAİD 13* (Haziran 2021), 327-341.
İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

مَنْظُورُ الْفُزَّانِ الْكَرِيمِ لِلْفُوزِ الْعَظِيمِ وَمُوجِبَاتِهِ وَتَمَرَاتِهِ

المخلص

الفوز بالجنة والنجاة من النار هو غاية كل مسلم، وهو الفوز العظيم الذي بينه الله في كتابه الحنيف، وهو طريق السعادة والسلامة الابدية، وقد جعل الله له أسبابًا تقود إليه، وطرقًا تُعين عليه، بيّتها في كتابه العزيز، سلطت الضوء في بحثي هذا على أهمها: كالأيمان بالله والعمل الصالح، والوقوف على حدوده وشرائعه، وطاعة الله ورسوله، والجهاد في سبيله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وسداد القول وصلاحه، كما بينت ثمرات الفوز العظيم ونتائجه ومن أهمها: دخول جنات تجري من تحتها الأنهار والخلود فيها، ونيل رضوان الله تعالى، والرؤيا الصالحة، والبيشارة عند الموت والبعث، وصلاح الأعمال ومغفرة الذنوب، وعدم الموت في الآخرة، والوقاية من السيئات، إضافة إلى النور الذي يضيء المؤمنين من أمامهم وأيمانهم، وهذا كله فضلًا من الله وكرمًا منه سبحانه. إن السير على طريق الفوز العظيم له آثار حميدة على الفرد؛ حيث تبعث فيه النشاط وترك الكسل والاجتهاد في الطاعة والعمل الصالح وترك الشُّح وعبادة المال، وكذلك آثار حميدة على المجتمع تتمثل في تحقيق التضامن والوحدة والتآلف والنصرة، والوقاية من الأمراض الخلقية والأفات الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الفوز العظيم، الجنة، النار.

المقدمة

إنَّ كتاب الله تعالى هو المورد الأول، وقدس الأقداس، والمعين الذي لا ينضب، وهو دستور المسلمين أجمعين، منه ينهل المسلمون معارفهم، ويستمدون شرعهم، وقد اشتمل هذا القرآن المعجز على ألفاظ متعددة، وأساليب متنوعة، وتركيب بلاغية وبيانية كثيرة، ومن هذه الألفاظ التي تعدد ذكرها في القرآن الكريم لفظ "الفوز العظيم"، وهو الفوز بالجنة والنجاة من النار والفوز برضوان الله، ولا شك أن هذا سؤال كل مسلم، ومقدس كل مُكَلَّف، وأقصى ما تتمناه النفوس، ولذلك سعيت في هذا البحث لتسليط الضوء على أسباب الفوز العظيم وموجباته التي ذكرها الله تعالى في القرآن الكريم؛ لتكون جلية واضحة يستتير بها المسلمون، ويسيروا على خُطأها لتحقيق هذا الفوز العظيم، والنهل من ثمراته وخيراته العظيمة، كما بينت الدراسة هذه الثمرات المستمدة من الآيات التي ذكرت الفوز العظيم؛ لتكون حافزًا للمسلمين وداعمًا لهم على السير في الطريق الذي يوصل إلى الفوز العظيم، والالتزام بأسبابه للظفر بخيراته ومفاوزه، وقد تكرر لفظ "الفوز العظيم" في القرآن الكريم ست عشرة مرة، وقد جاءت على الترتيب الآتي: سورة النساء: 13، 73، سورة المائدة: الآية 119، سورة التوبة: الآيات 72، 89، 100، 111، سورة يونس: الآية 64، سورة الأحزاب: الآية 71، سورة الصافات: الآية 60، سورة غافر: الآية 9، سورة النحان: الآية 57، سورة الفتح: الآية 5، سورة الحديد: الآية 12، سورة الصف: الآية 12، سورة التغابن: الآية 9.

منهج البحث:

اعتمدت في بحثي هذا على المناهج التالية:

- 1- الاستقرائي: واتبعته في جمع الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ الفوز العظيم.
- 2- الاستنباطي: قمت بعد استقراء الآيات باستنباط أسباب الفوز العظيم، وكذلك ثمرات الفوز العظيم، ووضع العناوين المناسبة لها.
- 3- الوصفي: واستخدمته في وصف أسباب الفوز العظيم والطرق المؤدية إليه، ثم في وصف نتائج الفوز العظيم وخيراته.

الدراسات السابقة:

بعد البحث عن الدراسات السابقة لموضوع البحث لم أجد بحثًا مستقلًا يتوافق مع منهج بحثي وحدوده إلا إنني وجدت عناوين بسيطة متوافقة مع عنوان بحثي هذا وهي:

- 1- كتاب الفوز العظيم والخسران المبين لسعيد بن علي القحطاني، بيّن فيه مفهوم الفوز العظيم، وذكر الآيات التي ورد فيها لفظ الفوز العظيم، ثم تكلم عن الجنة والنار وقارن بينهما في أمور عديدة، وهو يختلف مع حدود ومنهج بحثي.

2-مقالة منشورة على الشبكة العنكبوتية بعنوان: خماسية الفوز العظيم للدكتور جمال يوسف الهيملي، نشرت على موقع الألوكة، وفيها بيان لثمرات الفوز العظيم وطريقته بشكل موجز ومختصر كثيراً.

أهداف البحث:

- 1-بيان معنى لفظ الفوز العظيم الذي تكرر كثيراً في القرآن.
- 2-التعريف بأسباب الفوز العظيم والطرق الموصلة إليه على اختلافها واتساعها.
- 3-التبصير بثماره وخبراته في الدنيا والآخرة لدفع المسلمين على السير في خطاه والظفر بخبراته العظيمة.

خطة البحث:

قسمت البحث بعد هذه المقدمة إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الفوز العظيم لغة وعند المفسرين.

المبحث الثاني: أسباب الفوز العظيم وموجباته.

المبحث الثالث: ثمرات الفوز العظيم.

وخاتمة عرضت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث.

1. تعريف الفوز العظيم لغة وعند المفسرين:

1.1. الفوز لغة: من فازَ به فَوَزاً ومَفَازاً ومَفَازَةً وهو: النجاة والظفر بالخير¹، وبالأمْنِيَّة²، والنَّجاة من الشَّرِّ³، ومع حصول السلامة⁴.

العظيم لغة: عَظُم الشيء عَظْماً فهو عَظِيمٌ⁵، وهو من صفات الله تعالى⁶.

2.1. معنى الفوز العظيم عند المفسرين:

قال مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) ويحيى بن سلام (ت 200هـ): "النجاء العظيم يعني الجنة"⁷.

وقال الطبري (ت 310هـ): "الفَلْح العظيم" و"الظفر العظيم بالطَّيْبَة"⁹.

وقال السمرقندي (ت 373هـ): "النجاة الوافرة والثواب الجزيل"¹⁰.

1 ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، *معجم اللغة*، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ-1986م)، 707. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، دار النموذجية، 1420هـ-1999م)، 244.

2 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب*، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 392/5.

3 الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، *كتاب العين*، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت) 389/7. الزهري، محمد بن أحمد الهروي، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 180/13.

4 الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق وبيروت: دار القلم، دار الشامية، 1412هـ)، 746.

5 الخليل الفراهيدي، *العين*، 91/2.

6 الأزهري، محمد بن أحمد الهروي، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 182/2.

7 مقاتل بن سليمان الأزدي البلخي، *تفسير مقاتل بن سليمان*، تحقيق: عبد الله محمود شحاته (بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ)، 198/2.

8 سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، *تفسير يحيى بن سلام*، تحقيق: د. هند شبلي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1425هـ-2004م)، 833 /2.

9 الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م)، 71/8، 245/11.

- وقال ابن أبي زمنين (ت 399هـ): "النَّجَاةُ الْعَظِيمَةُ مِنَ النَّارِ"¹¹.
- وقال القيسي (ت 437هـ): "الظفر الجسيم"، و"النجاء العظيم، والحظ الجزيل"¹².
- وقال القشيري (ت 465هـ): "الظفر بالبعية، ونجاح السؤل"¹³.
- وقال القرطبي (ت 671هـ): "ذلك الفوز" "أي الظفر" (العظيم) "أي الذي عظم خيره وكثر، وارتفعت منزلة صاحبه وشرف"¹⁴.
- وقال ابن عادل النعماني (ت 775هـ): "السعادة الدائمة الكبيرة، وأصل الفوز الظفر المطلوب"¹⁵.
- وقال سعيد حوى (ت 1409هـ): "الفضلُ الكَبِيرُ على العمل القليل، والنعمة التامة السابغة الشاملة العامة"¹⁶.
- وقال الدكتور مأمون حموش: "غاية السعادة والربح العظيم والفوز الكبير"¹⁷.
- ومما سبق من تعريفات يمكن القول بأن الفوز العظيم يقصد به: النجاة من النار، والفوز بالجنة، والسعادة الدائمة، والحياة الخالدة في جنات النعيم، وهو الفضل الكبير من المنان العظيم.

2. أسباب الفوز العظيم وموجباته:

1-الوقوف على حدود الله وشرائعه:

شرع لنا ديننا الحنيف العديد من الحدود المحددة التي لا يجوز مجاوزتها، وجعل فيها صلاح المخلوقين، وسعادتهم في الدارين، كما نظم بها أمور معاشهم ومعادهم، لتسير حياتهم في خط مستقيم لا طغيان فيه ولا تعدي ولا جور ولا ظلم، ومن هذه الحدود: حقوق اليتامى، والمواريث والوصايا، قال تعالى: "تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة النساء: 13]، قال الألوسي: " (حدود الله): أي شرائعه أو طاعته أو تفصيلاته أو شروطه، وأطلقت عليها الحدود لتشبهها بها من حيث إن المكلف لا يجوز له أن يتجاوزها إلى غيرها"¹⁸، ولما كانت هذه الآية واردة بعد جملة من الأحكام الفقهية المتعلقة بالمواريث واليتامى والوصية؛ كانت رادعة لكل من تسول له نفسه تغيير حد من حدود الله، فكما أن قوانين الدولة مهمة وأوامر الحكام لا مناط عن تنفيذها فأمر الله أعظم وحدوده أشد والله المثل الأعلى، وهذا ما أكده رسولنا الكريم بصيغة العموم فقال: "إِنَّ اللَّهَ قَرَضَ فِرَإِضُنَّ، فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا، فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ، فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رُخْصَةً لَكُمْ

- 10 السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد، بحر العلوم، 80/2.
- 11 ابن أبي زَمِين، محمد بن عبد الله بن عيسى المري، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز (القاهرة): الفاروق الحديثة، 1423هـ-2002م)، 265/2.
- 12 القيسي، مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، (الشارقة): مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1429هـ-2008م)، 3070/4، 3093.
- 13 القشيري، عبد الكريم بن هوازن، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البيسوني (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دت)، 387/3.
- 14 القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ-1964م)، 381/6.
- 15 النعماني، عمر بن علي بن عادل، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ-1998م)، 63/19.
- 16 حوى، سعيد، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، 1424هـ)، 5081/9.
- 17 حموش، مأمون، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، (الناشر: المؤلف، ط1، 1428هـ-2007م)، 240/7.
- 18 الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 442/2.

لَيْسَ بِنِسْيَانٍ، فَلَا تَبَحُّثُوا عَنْهَا"¹⁹، فقد أوصى الله تعالى باليتيم في غير ما موضع في القرآن الكريم قال تعالى: "وَأَتُوا الْيَتَامَى..." ولا يخفى ما أتاب ديننا الحنيف على كفالة اليتيم، وجعله بركة للكافل في صلته وقيامه وصيامه، وينال به أجر المجاهد في سبيل الله حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "السَّاعِي عَلَى الْأُرْمَةِ وَالْمَسْكِينِ، كَالْمَجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ الْقَائِمِ اللَّيْلَ الصَّائِمِ النَّهَارَ"²⁰، وحذر سبحانه وتعالى من أكل مال اليتيم فهو نازٍ تدخل إلى الجوف فتحرقها وتهلك الجسد كله، قال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا"²¹، هذا جزاؤهم في الدنيا ومآلهم في الآخرة، وكذلك الوصية فقد أولاها ديننا الحنيف اهتماماً ورعايةً ورغب فيها وفي تنفيذها حيث قال تعالى: "مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ"، وكذلك ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَا حَقَّ امْرُؤٌ مُسْلِمٌ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ، يَبِيْتُ لِيَلْتَنِينَ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ"²¹، ومعنى الحديث أن الحزم هو هذا، فقد يفاجئه الموت، قال الشافعي: "ما الحزم والاحتياط للمسلم إلا أن تكون وصيته مكتوبة عنده، إذا كان له شيء يريد أن يوصي فيه، لأنه لا يدري متى تأتيه منيته فتحول بينه وبين ما يريد من ذلك"²²، زاد مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما: "ما مرَّتْ عَلَيَّ لَيْلَةٌ مُنْذُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ذَلِكَ إِلَّا وَعِدِّي وَوَصِيَّتِي"²³، وكذلك المواريث التي بيّنتها الآيتين 11، 12 السابقين لهذه الآية؛ فالنفس مجبولة على حب المال، والرغبة في اقتنائه والإكثار منه قال تعالى: "وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ" [سورة العاديات: 8]؛ فطوع النفس الأمانة بالسوء بالاكتفاء على أموال الغير والاستحواذ عليها بغير ما فرضه الله وحده، ولذلك كان قهر هذه النفس الأمانة بالسوء، وردعها وترويضها على طاعة الله والاستسلام لأوامره، والالتزام بشرعه الحكيم؛ من أعظم ما يوجب الفوز العظيم.

2- الصدق:

هو من أعظم أسباب الفوز العظيم، والصدق مع الله له مجالات متنشعبة لا تحصيها الكلمات، ولا تعدها العبارات، صدق في الاعتقاد والإيمان الحق بالعقيدة ومُسلّماتها، صدق الجوارح في كل العبادات؛ فلا نسرق الصلاة ولا نُفْتَرُ بالصدقة أو نتمنن على أخذها، وكذلك صدق كل عامل في عمله فيحافظ على ممتلكات الدولة كأنها ملكه ويخلص في كل دقيقة؛ لأن الله تعالى سائله عنها، قال تعالى: "قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [المائدة: 119]، قال ابن عاشور: "ففع الصدق أصحابه حاصل يومئذ، وعموم الصادقين يشمل الصدق الصادر في ذلك اليوم والصادر في الدنيا، ففع كليهما يظهر يومئذ فأما نفع الصادر في الدنيا فهو حصول ثوابه، وأما نفع الصادر في الآخرة كصدق المسيح فيما قاله فهو برضى الله عن الصادق أو تجنب غضبه على الذي يكذبه فلا حيرة في معنى الآية. والمراد بالصادقين الذين كان الصدق شعارهم لم يعملوا عنه، ومن أول مراتب الصدق صدق الاعتقاد بأن لا يعتقدوا ما هو مخالف لما في نفس الأمر مما قام عليه الدليل العقلي أو الشرعي، قال الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين"²⁴، قال الزمخشري: "معناه الصدق المُستمرُّ بالصادقين في دنياهم وآخرتهم"²⁵، وقد حث رسولنا الكريم على الصدق، ورغب في ثماره العظيمة، فقال صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى

- 19 أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الرضاع، 325/5، الحديث: (4396)، والحاكم في مستدركه، 129/4، الحديث: (7114)، وأبيهيقي في سننه الكبرى، 21/10، الحديث: (19725)، قال الحافظ ان حجر: رجاله ثقات إلا أنه منقطع. (المطالب العالمة بزوائد المسانيد الثمانية، (السعودية: دار العصمة، 1419هـ)، 416/12).
- 20 البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، كتاب النفقات، باب فضل النفقة على الأهل، 62/7، الحديث: (5353).
- 21 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب الوصايا وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "وصية الرجل مكتوبة عنده"، 2/4، الحديث: (2738)، وأخرجه مسلم في صحيحه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار أحياء التراث العربي)، كتاب الوصية، 1249/3، الحديث: (1627).
- 22 سابق، سيد، فقه السنة، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1397هـ-1977م)، 285/3.
- 23 رواه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، 1250/3، الحديث: (1627).
- 24 ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 119/7.
- 25 الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 697/1.

الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا²⁶، وما أحوجنا في هذا الزمن إلى صدق المرابين خصوصاً؛ أليس هم ورثة الأنبياء، فإنهم على ثغرة من ثغرات الإسلام، وهم أحوج الناس إلى الصدق في العطاء واليدل، والصدق في استغلال الوقت في الغرس والتعهد، والصدق في تبليغ العلم وإيصاله إلى القلوب قبل العقول؛ حتى يُوتي الصدق ثماره النافعة، فيعود على الأمة بالخير، وعلى المرابين بالفوز العظيم في الدنيا والآخرة.

3- ولاية المؤمنين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وطاعة الله ورسوله.

قال تعالى: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ حَتَّى تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة التوبة: 71، 72].

تحدثت الآية الكريمة عن صفات المؤمنين الذين سينالهم الفوز العظيم يوم القيامة وهي:

أ- بعضهم أولياء بعض:

المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، فعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"²⁷، وهم يد واحدة في النصر والمعونة والمؤازرة؛ ومن كمال الولاية أنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، عن كعب قال: "ليس في الجنان جنة أعلى من الفردوس، وفيها الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر"²⁸، وهو تكليف رباني مقطوع به، وعمل الأنبياء والمرسلين، وسلوك الدعاة والصالحين، وهو طريق نهضة الأمة وتقديمها، وسبيل صلاح الفرد والمجتمع، وسبب خيرية الأمة الإسلامية قال تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ" [سورة آل عمران: 110]، وسبيل تمكين الأمة قادة وشعوباً من اختيار أقوم السبل وأفضل الخيارات السياسية والتنموية والتربوية.

ب - يقيمون الصلاة:

كما إنهم يقيمون الصلاة وهي عمود هذا الدين، وأول فريضة بعد التوحيد قال تعالى: "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَامَةِ" [سورة البينة: 5]، وأول ما يحاسب عليه المرء يوم القيامة فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلَاتُهُ، فَإِنْ صَلَحَتْ فَقَدْ أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ"²⁹، وهي صلة للعبد بربه يغترف منها خمس مرات باليوم، وهي عبادة بدنية روحية، فيها تحقيق الآثار الاجتماعية والنفسية والإنسانية وتمييزها، مثل الأخوة والتضامن والتواضع والمواساة، ونفي التفريق والتمييز بسبب اللون أو الجنس أو الغنى أو الجاه.

ج - يؤتون الزكاة:

كما أنهم يؤتون الزكاة وهي ركن من أركان الإسلام، فيها طهارة للنفس من الشح والبخل وعبادة المال، وتركية للمال من النقصان والتلف والأفات؛ قال تعالى: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا" [سورة التوبة: 103]، وعوداً للفقراء والمحتاجين، وسلامة لقلوبهم من الأحقاد والضغائن والتحاسد،

²⁶ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب قول الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين"، 25/8، الحديث: (6094)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب قبج الكذب وحسن الصدق وفضله، 2012/4، الحديث: (2607).

²⁷ أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، 1999/4، الحديث: (2586)، والبخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، 10/8، الحديث: (6011).

²⁸ الطبري، جامع البيان، 130/18.

²⁹ رواه الترمذي في جامعهم، أبواب الصلاة، باب ما جاء في أول ما يحاسب عليه العبد يوم القيامة، 535/1، الحديث: (413)، وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن غريب من هذا الوجه، وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه عن أبي هريرة.

وتقليصًا للفارق الاجتماعي بين طبقات المجتمع ليعيش الجميع في عزة وكرامة ويكونوا إخوة متحابين متناصرين.

د. طاعة الله ورسوله:

كما أن طاعة الله ورسوله هي جماع الأمر كله، والخضوع إليه والامتثال لأوامره هو المقصد الأصلي لكل العبادات، فالله تعالى لا تنفعه طاعة الطائعين ولا تضره معصية العاصين، وإنما تنفع العباد أنفسهم بمصالح كثيرة في الدنيا والآخرة، وقد قرن سبحانه بين طاعته وطاعة رسوله الكريم؛ ليدل على عظيم قدرها وعلو منزلتها عنده سبحانه، قال تعالى: "مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ" [سورة النساء: 80]، فعند اتفاق العقول والقلوب على المُشَرَّع، واتحادهما في الانقياد والتسليم له؛ تحصل اللحمة المطلوبة، والوحدة المرجوة، لتزهر الولاية، قال ابن عاشور يصف ولاية المؤمنين بعضهم لبعض: "وعبر في جانب المؤمنين والمؤمنات بأنهم أولياء بعض للإشارة إلى أن اللحمة الجامعة بينهم هي ولاية الإسلام، فهم فيها على السواء ليس واحد منهم مقلدا للآخر ولا تابعا له على غير بصيرة لما في معنى الولاية من الإشعار بالإخلاص والتناصر³⁰، وما أحوجنا في هذا الزمان لهذه الولاية لئَلَمَلَمَ شعث أمتنا المُتأثر، ونُضمد جراحها النازفة، ونُطَبِّط على المفجوع والمحزون، لنُعِيد للامة بسمتها، ونُشرق على مُحياها سعادة نسبتها، فتستجمع قواها لتنهض من جديد؛ لنكون خير أمة بين الأمم، وننال رضوان الله، فنستحق الفوز العظيم.

4- الجهاد في سبيل الله تعالى بالمال والنفس:

الجهاد ذروة سنام الإسلام، وقد خص الله تعالى في هذه الآيات الجهاد بالمال والنفس؛ لعلو منزلتهما على ما سواهما، قال تعالى: "الْكِنِ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة التوبة: 88، 89]، ولقد قدم الله تعالى الجهاد بالمال على الجهاد بالنفس، لأن المال قطعة من النفس، والنفس تسعى إليه وتستأنس به، وترغب في تحصيله وتجميعه، كما إن الذي يقدم أمواله لنشر دين الله والدعوة إليه داخل في المجاهدين في سبيل بأموالهم، وأي جهاد أعظم من ذلك؟ إن جهاد من ينتسبون إلى الإسلام ويندسون داخل صفوف المسلمين ويطعنون فيه في خفاء، ويُلبسون على عامة المسلمين دينهم؛ لهو من أعظم الجهاد في سبيل الله، إن جهاد الكافرين الذين يقذفون بشبهاتهم على الإسلام يريدون هدمه بكل سبيل ممكن، وينفقون في دين الله سمومهم؛ لهو من أعظم الجهاد في سبيل الله، كما إن جهاد النفس على طاعة الله من أعظم الجهاد في سبيل الله، فمن لم يستطيع أن يكبح شهوته ويرد غريزته عما حرم الله فلن يستطيع لقاء العدو أو قتاله، وقد صحَّح عن فضالة بن غبيبة رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "المُجَاهِدُ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"³¹، والجهاد هو أفضل ما تقرب به المتقربون وتنافس به المتنافسون، فقد ذكره سبحانه في التوراة والإنجيل والقرآن ووعده به الجنة، قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِمْ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة التوبة: 111]، قال ابن جرير: "إن الله ابتاع من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بالجنة، وعدا عليه حقا أن يوفي لهم به، في كتبه المنزلة: التوراة والإنجيل والقرآن، إذا هم وقوا بما عاهدوا الله، فقاتلوا في سبيله ونصرة دينه أعداءه، فقتلوا وقُتِلُوا"³²، إن الأموال والأنفس كلها لله تعالى، وهي عارية عند أصحابها، ولكنه تعالى رغبهم ببذلها في سبيل الله، وسأومهم عليها بأعلى ثمن وهو الجنة، لإعلاء كلمة الله، ونشر دينه، ونصرة المستضعفين في مشارق الأرض ومغاربها؛ ليفوزوا بجنة عرضها السماوات والأرض، وذلك هو الخير العظيم؛ قال تعالى: "تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تُعْلَمُونَ * يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة الصف: 11، 12]، فقرن سبحانه الإيمان بالجهاد لنيل الخير، ورفعة الدرجات واستحقاق الفوز العظيم، "ومن أهم ضوابط وشروط الجهاد في سبيل الله إخلاص النية لله سبحانه؛ إذ لا يقبل الله سبحانه أي عبادة إلا إذا أخلص المؤمن نيته لله سبحانه، وكذلك الجهاد في سبيل الله والذي عده

30 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 262/10.

31 أخرجه الترمذي في سننه، أبواب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل من مات مرابطًا، 165/4، الحديث: (1621)، وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد في مسنده، مسند فضالة بن عبيد الأنصاري، الحديث: (23965).

32 ابن جرير الطبري، جامع البيان، 5/12.

النبي صلى الله عليه وسلم نزوة سنم الإسلام لا يُقبل إلا بنية خالصة له سبحانه لا يشوبها طلب المصلحة أو الرئاسة أو المال أو الشهرة"³³.

5- سبق إلى رضوان الله وطاعته:

بيّن عز وجل أن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار هم أصحاب الفوز العظيم لكن الله بكرمه وفضله لم يجرنا نحن المتأخرون من هذا الفضل وقصره عليهم بل عطف عليهم بقوله: (وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ) لتشمل كل من جاء بعدهم ممن تبعهم وسار على هديهم واقتفى سننهم إلى يوم الدين، قال تعالى: "وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة التوبة: 100]، وذكر الثعلبي أنهم: "الفقهاء والعلماء أهل الدين والفضل الذين يعلمون الناس معالم دينهم ويأمرونكم بالمعروف وينهونكم عن المنكر، وأوجب الله طاعتهم على العباد"³⁴، وقال الفشيري: "السابقون مختلفون فمن سابق بصدق قدمه، ومن سابق بصدق هممه"³⁵، فالله تعالى بكرمه وفضله شمل المهاجرين والأنصار، ولكنه شرط في غيرهم إتباعهم بإحسان، وهو الإلتباع بالأعمال الحسنة والسير على نهجهم في القول والفعل الاعتقاد، والتأسي بهم في التزام مبدأ الإسلامية الوسطية بلا إفراط ولا تفريط، قال البغوي: "هم الذين سلخوا سبيلهم في الإيمان والهجرة أو النصر إلى يوم القيامة"³⁶، والقابض على دينه كالقابض على الجمر، فأى شيء أعظم من السير على منهج السلف ليستحق الفوز العظيم.

6- الإيمان والتقوى والعمل الصالح:

من جمع هاتين الصفتين العظيمتين فاز بولاية الله تعالى، ولو كان أشعث أغبر مطموس الذكر في الأرض، قال تعالى: "إِلَّا إِنْ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْأَجْرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة يونس: 62، 63، 64]، "ولذلك فسروه هنا بأنه الذي يتولى الله بالطاعة ويتولاه الله بالكرامة"³⁷، قال الشيخ الشعراوي: "أول ولاية من الله للمؤمنين أنه سبحانه يخرجهم من الظلمات إلى النور، والظلمة المعنوية أقوى من الظلمة الحسية، وكذلك النور المعنوي أقوى من النور الحسي، فعالم القيم قد يكون أقوى من عالم الحس؛ لأن الجبر في عالم الحسن يمكن أن يحدث، أما في عالم القيم فهو أمر شاق"³⁸، والتقوى كما عرفها المراغي: "هي انقاء كل ما لا يرضي الله من ترك واجب وفعل محرم، وانقاء مخالفة سنن الله تعالى في خلقه من أسباب الصحة والقوة والنصر والعزة وسيادة الأمة، أي أولياء الله الذين جمعوا بين الإيمان الصحيح بالله وملائكته وكتبه، وملئته التقوى له عز وجل وما تقتضيه من عمل"³⁹، فهؤلاء الأولياء الذين تمثلوا الإيمان والتقوى في كل أفعالهم وأقوالهم، تحيطهم غناية الله وكرمه، فلا يتسلل إليهم الحزن ولا يعتربهم الخوف، فما أجملها من معان وما أحوجا إليها في هذا الزمان، كما قرن الله تعالى الإيمان بالعمل الصالح فقال تعالى: "وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْذِرْهُ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة التغابن: 9]، وهل يصدق الإيمان من غير عمل؛ ليس الإيمان ما وقر في القلب وصدق العمل، وهل أفعال الجوارح إلا تصديقاً لما وقر في القلب، فما أحوجا لنفتش عما علق في قلوبنا وما وقر فيها؛ فنجت كل ما يُسخط ربنا، ونزرع فيها محبته ورضاه؛ لتستقيم أفعالنا على طاعته سبحانه وطاعة رسوله الكريم فنكون من أصحاب البشارة بالفوز العظيم والنعيم المقيم.

7- تقوى الله في القول وسداده:

- 33 الدوري، أيمن جاسم، التمييز بين الجهاد والإرهاب في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، مجلة بحوث الحديث، اسطنبول، المجلد 15، العدد الأول، 2017م، ص 95.
- 34 الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ-2002م)، 3/334.
- 35 القشيرى، لطائف الإشارات، 2/58.
- 36 البغوي، الحسين بن مسعود بن الفراء، معالم التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 2/382.
- 37 ابن عطية، التحرير والتنوير، 11/218.
- 38 الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، 10/6033.
- 39 المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1365هـ-1946م)، 130/11.

لا شك أن تقوى الله ومراقبته في قول كل ما يرضى الله، والابتعاد عن كل ما يجلب سخطه، هو من أعظم الطاعات، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَفُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا" [سورة الأحزاب: 70، 71]، ومعنى القول السديد: "صدقًا وصوابًا؛ أي: لا تكذبوا، ولا تقولوا فحشًا ونحوه"⁴⁰، وقيل: "هو قول: لا إله إلا الله"⁴¹، وقال الزمخشري: "حفظ اللسان وسداد القول رأس الخير كله، والمعنى: راقبوا الله في حفظ السننكم، وتسديد قولكم، فإنكم إن فعلتم ذلك أعطاكم الله ما هو غاية الطلبة من تقبل حسناتكم والإثابة عليها، ومن مغفرة سيئاتكم وتغييرها، وقيل إصلاح الأعمال التوفيق في المعجىء بها صالحة مرضية"⁴²، فرب كلمة من رضا الله لا يُلقَى لها العبد بالألّا يخلدُ بها في الجنة، ورُبَّ كلمة من سخط الله لا يُلقَى لها العبد بالألّا يخلدُ بها في النار، فعن النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ تَعَالَى مَا يُلْقَى لَهَا بِأَلَّا يَرْفَعُهُ اللَّهُ بِهَا ذِرَابَاتٍ، وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يُلْقَى لَهَا بِأَلَّا يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ"⁴³، كما إن رسولنا الكريم كان كثيرًا ما ينصح صحابته بمراقبة كلامهم وحفظ لسانهم، فقد جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم "محدرا معاذ بن جبل حينما أخذ بلسانه وقال: "كُفْتُ عَلَيْكَ هَذَا. قُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ وَإِنَّا لَمُؤَاخِذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ؟ فَقَالَ: كَيْفَ تَكُنْ أُمَّكَ وَهَلْ يَكُفُّ النَّاسَ عَلَى وُجُوهِهِمْ - أَوْ قَالَ عَلَى مَنَآخِرِهِمْ - إِلَّا خَصَائِدُ أَسِنَّتِهِمْ؟!"، فكم من كلمة جارحة أيقظت المضاجع، وشحنت النفوس، وقطعت الأرحام، ومزقت الأسر، وكانت نكتة سوداء في القلب، فله در الكلمة الطيبة تمسح الجروح، وتطيب الخواطر، وتصلح النفوس والبيوت والمجتمعات، وتبني الطموح وتوقع الهمم، فهي كالطائر الجميل حين تطلق سراحه من لسانك سيغرد في صدور الآخرين فأطلق طيورك إلى قلوب البشر لتغرد سلامًا ومحبة؛ وتحظى بالفوز العظيم.

3. ثمرات الفوز العظيم وآثاره:

تحدثت آيات الذكر الحكيم عن ثمرات من يناله فضل الفوز العظيم ومن أبرزها:

1- دخول الجنات التي تجري من تحتها الأنهار والخلود الدائم فيها وقد كثرت وتظافت للدلالة على ذلك أدلة كثيرة حتى بلغت مبلغ القطع واليقين، قال تعالى: "يُدْخِلُهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة النساء: 13]، وقال تعالى مؤكداً ذلك في سورة التوبة مرتين كذلك: "أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ"، "وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [89، 100]، وكذلك في سورة التغابن قال تعالى: "وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [9]، في يوم التغابن والترائب يكرمهم ربهم بجنات: "يعني بسائتين تجري من تحت غروبها وأشجارها الأنهار"⁴⁴، ومن أصدق من الله قبلا، ومن أوفى من الله عهدًا، ومن كرم الله تعالى جعلها جنات لا جنة واحدة وشق الأنهار تجري من تحتها زيادة في الفضل، وملأها بالخيرات والمسرات والنعيم المقيم.

2- رضوان الله تعالى

وهو غاية ما يتمنى كل مسلم، وهذه الغاية فوق كل شيء، وهو أكبر ما يُمنُّ به تعالى على أوليائه، قال تعالى: "لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة المائدة: 119]، ومن الأدعية الماثورة: "اللهم إني أسألك رضاك والجنة"، وإذا حل رضوان الله على العبد فلا يسخط عليه أبدًا، وذلك هو الفوز العظيم، قال الله تعالى: "وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة التوبة: 72]؛ جاء تعالى بالجملة الإسمية الدالة على الثبوت وهي أقوى من الجملة الفعلية؛ ليدل على أن رضوان الله تعالى أكبر وأعظم من دخول الجنة ونعيمها، فعن "أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ، قِيُولُونَ: لَيْلِكَ رَبَّنَا وَسَعْدَتِكَ، قِيُولُونَ: هَلْ رَضِينَا؟ قِيُولُونَ: وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ نُعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ،

40 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 419/8.

41 الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 67/8.

42 الزمخشري، الكشاف، 564/3.

43 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، 110/8، الحديث: (6478).

44 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 489/6.

فَيَقُولُ أَنَا أَعْطَيْتُكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَبِّ وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: أَجَلُ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا⁴⁵، فرضى الله تعالى هو أكبر من كل ما هم فيه من النعيم، وأعظم من كل ما أعطوه من الكرامات، وهو الفوز العظيم.

3- الفوز بجنت عدن ومسكنها الطيبة

وهي مدينة الجنة، قال تعالى: "وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة التوبة: 72]، كما قال تعالى: "يَعْفُو لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة الصف: 12]، وقد جاء في وصف جنت عدن أحاديث كثيرة منها ما روي "عن الضحاک قال: هي مدينة الجنة، فيها الرُّسُلُ والأنبياء والشهداء، وأئمة الهدى، والناس حولهم بعد، والجنت حولها"⁴⁶، "قال ابن عباس: يريد: قصور الزبرجد والدر والياقوت يوفح طيبتها من مسيرة خمس مائة عام"⁴⁷، ومسكن المؤمنين فيها طيبة بأهلها ونعيمها ودوامها، وكذلك "طيب المسكن سعتها وجمالها، وقيل طيبتها المعرفة بدوام أمرها، وهذا هو الصحيح، وأي طيب مع الفناء والموت"، هي جنة طابت وطاب نعيمها، فنعيمها باق وليس بفان، فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وذلك هو الفوز العظيم.

4- الرؤيا الصالحة والبشارة عند الموت والبعث برضى الله ونعيمه، وكذلك الثناء الحسن في الدنيا ومحبة الخلق للعبد

إنَّ أعظم بشارة هي البشارة برضى الله ونعيم الجنة، قال تعالى: "الَهُمُ الْبَشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة يونس: 64]، قال الطبري: "إن الله تعالى ذكره أخبر أن لأوليائه المتقين البشرى في الحياة الدنيا، ومن البشارة في الحياة الدنيا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له، ومنها بشرى الملائكة إياه عند خروج نفسه برحمة الله"⁴⁸، قال الزمخشري: "أما البشرى في الآخرة فتلقى الملائكة إياهم مسلمين مبشرين بالفوز والكرامة، وما يرون من بياض وجوههم وإعطاء الصحائف بأيمانهم وما يقرؤون منها"⁴⁹، وهذا من عظيم الله وكرمه؛ فيعيش مرتاحاً بالدنيا مع معية الله له؛ بالرؤيا الصالحة التي يراها فتسعد قلبه وتريح نفسه وتشرح صدره، وتبشره ملائكة الرحمة عند الموت والبعث برضى الله وجنته، وذلك الفوز العظيم، أما الرازي ففسرها تفسيراً عقلياً بأن البشارة هي محبة الناس للعبد وذكرهم إياه بالثناء الحسن، واستدل على ذلك بحديث "أبي ذر قال؟ قلت: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ يَعْمَلُ الْعَمَلَ لَهِ وَيَجِبُ النَّاسُ فَقَالَ: تِلْكَ عَاجِلُ بَشْرَى الْمُؤْمِنِ"⁵⁰، وهذا معنى جميل أيضاً يضاف لمعنى الآية التي لا تنضب معانيها من كرم الله وتفضله وإحسانه.

5- صلاح الأعمال والأحوال ومغفرة الذنوب

إنَّ السير على طريق الفوز العظيم يؤدي لا محالة إلى الالتزام بالأعمال الصالحة؛ فنتصلح حال المؤمن وتُغفر سيئاته؛ لأن الحسنات يُذهبن السيئات، قال تعالى: "يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا" [سورة الأحزاب: 71]، وأصل ذلك يكون بالتوحيد لأن به جماع كل خير، ومناطق كل فضيلة، قال الماتريدي: "بالتوحيد؛ لأنه بالتوحيد تصلح الأعمال وتذكر، وبه يغفر ما كان من الذنوب، وبه يكون الفوز العظيم، وبالله التوفيق"⁵¹، وقيل فيه وجهان: "أحدهما: يصلحها بالقبول،

45 الطبري، جامع البيان، 564/11.

46 الطبري، جامع البيان، 355/14.

47 الواحدي، علي بن أحمد بن محمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ-1999م)، 509/2.

48 الطبري، جامع البيان، 140/15.

49 الزمخشري، الكشاف، 356/2.

50 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب-التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 277/17.

51 الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ-2005م)، 419/8.

الثاني: بالتوفيق⁵²، فإذا وفق الله العباد لصلاح أعمالهم بطاعة الله ورسوله، وجعلها كلها مرضية مُتقبلة، فهذا هو الفوز العظيم، كما أكد الله تعالى ذلك في موضع آخر فقال: "الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ الْجَنَّاتِ وَأَنزِلَنَّا إِلَيْهِمُ الْمَنَّانَ وَالْمُؤْمِنَاتُ لَنُدْخِلَنَّهُنَّ الْجَنَّاتِ وَأَنزِلَنَّا إِلَيْهِنَّ الْمَنَّانَ وَالْمُؤْمِنَاتُ لَنُدْخِلَنَّهُنَّ الْجَنَّاتِ وَأَنزِلَنَّا إِلَيْهِنَّ الْمَنَّانَ" (سورة الفتح: 5).

6- لا يموتون إلا الموتة الأولى في الدنيا ولا يُعذبون في الآخرة

من كرم الله على عباده أنهم يذوقون الموتة الأولى في الدنيا فقط، وبعدها يحيون الحياة السرمدية مُنعمين مُكرمين قال تعالى: "أَفَمَا تَحْنُ بِمَيِّبِينَ * إِلَّا مَوْتَنَا الْأُولَى وَمَا تَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْعُقُوبَةُ الْعَظِيمَةُ" [سورة الصافات: 58، 59، 60]، وحمل المفسرون هذا لا يذوقون ثانيًا⁵³، قال البغوي: "يقول هذا أهل الجنة للملائكة حين يذبح الموت: أما نحن بميبتين؟ فنقول لهم الملائكة: لا، فيقولون: إن هذا لهو الفوز العظيم⁵⁴، وهذا من كلام المؤمنين في الجنة مسرورين مُحدثين بنعمة الله وبواسع فضله عليهم في أنهم لا يموتون ولا يُعذبون، الاستفهام على التقرير والنفى لا على الاستفهام، قال الماتريدي: "على الإيجاب والإلزام، ليس على الاستفهام"، لأنه بعد إداقتهم الموتة الأولى؛ فإنهم لا يذوقون ثانيًا وهذه كرامة المؤمن يوم القيامة، قال الرازي: "أن الذي يتكامل خيره وسعادته فإذا عظم تعجبه بها قد يقول أيوم هذا لي؟ أفيبقى هذا لي؟ وإن كان على يقين من دوامه، ثُمَّ عِنْدَ فِرَاعِهِمْ مِنْ هَذِهِ الْمَبَاحِثَاتِ يَقُولُونَ: إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ"⁵⁵، كما أكد الله ذلك في موضع آخرى "لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ * فَضْلًا مِنْ رَبِّكَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة الدخان: 56، 57]، قال الطبري: "ووقى هؤلاء المنقيين ربهم يومئذ عذاب النار فضلًا يا محمد من ربك عليهم، وإحسانًا منه عليهم بذلك، ولم يعاقبهم بجرم سلف منهم في الدنيا، ولولا تفضله عليهم بصفحة لهم عن العقوبة لهم على ما سلف منهم من ذلك، لم يقم عذاب الجحيم، ولكن كان ينالهم ويصيبهم ألمه ومكروهه"⁵⁶، ولكن لطف الله وإحسانه أكبر من ذلك فهو "إنما استثنى الموتة الأولى وهي في الدنيا من موت في الجنة؛ لأن السعداء حين يموتون يصيرون بلطف الله تعالى إلى أسباب الجنة، يلقون الروح والريحان ويرون منازلهم في الجنة، فكان موتهم في الدنيا كأنهم في الجنة لاتصلهم بأسبابهم ومشاهدتهم إياهم، ووقاهم عذاب الجحيم"⁵⁷، وهذا كله فضلًا من ربك المربي المحيطة بعنايته جميع خلقه، بخلاف حال الكفار والعباد بالله الذين يتمنون الموتون كل لحظة.

7- الوقاية من السيئات والعذاب

الوقاية من السيئات ومفاسدها والنجاة من عقاب الله وغضبه هو سُؤْلُ كُلِّ مُسْلِمٍ، وَمُرَادُ كُلِّ مُؤْمِنٍ لِيُظْفِرَ بِخَيْرِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، قَالَ تَعَالَى: "وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَجِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة غافر: 9]، هذا دعاء الملائكة للمؤمنين يوم القيامة يقولون: "وقهم ما يسوؤهم من عقابك وغضبك"⁵⁸، وهو يتناول كل أنواع العذاب "يَتَنَازَلُ عَذَابَ الْجَحِيمِ وَعَذَابَ مُوقَفِ الْقِيَامَةِ وَعَذَابَ الْحِسَابِ وَالسُّؤَالَ"⁵⁹، حيث يقبض الله أشرف خلقه الكرام البررة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون؛ ليشفعوا للمؤمنين بأن يُقِيمَهُمْ شَرَّ سَيِّئَاتِهِمْ فِي الدُّنْيَا، وَلَا يُحَاسِبُهُمْ بِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ قَبْلَ التَّوْبَةِ وَالْإِنَابَةِ، فَإِنَّ تَسَاءُلَنَا "مَا الْفَائِدَةُ فِي اسْتِغْفَارِهِمْ لَهُمْ وَهُمْ تَائِبُونَ صَالِحُونَ مَوْعِدُونَ الْمَغْفِرَةَ وَاللَّهُ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ؟ قُلْتُ: هَذَا بِمَنْزِلَةِ الشَّفَاعَةِ، وَفَائِدَتُهُ زِيَادَةُ الْكِرَامَةِ وَالثَّوَابِ"⁶⁰، كما أن فيه "تشريف المؤمنين ويعظم الرجاء لهم"⁶¹.

8- نور يضيء المؤمنين من أمامهم وعن أيامهم

- 52 الماوردي، علي بن محمد بن محمود، *النكت والعيون*، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 428/4.
- 53 الماتريدي، *تأويلات أهل السنة*، 565/8.
- 54 البغوي، *معالم التنزيل*، 32/4.
- 55 الرازي، *مفتاح الغيب*، 335/26، 336.
- 56 الطبري، *جامع البيان*، 55/22.
- 57 البغوي، *معالم التنزيل*، 183/4.
- 58 القيسي، *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه*، 6405/10.
- 59 الرازي، *مفتاح الغيب*، 493/27.
- 60 الرمخشي، *الكشاف*، 153/4.
- 61 ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، 547/4.

وهذا من كمال إكرام الله لعباده كما نوروا دنياهم بالطاعة والعبادة، وأضأوا صدورهم بالذكر والقرآن، وزينوا مجتمعاتهم بالخير والعرفان؛ فيجازيهم الله تعالى بالنور التام يوم القيامة قال تعالى: "يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" [سورة الحديد: 12]، وهذا من كرامة الله بالمؤمنين في ذلك اليوم الشديد الظلمة، يُعطون نوراً يضيء لهم طريقهم أمامهم كما ينير لهم كل الاتجاهات "وهم متفاوتون في النور: منهم من يضيء، كما بين مكة وصنعاء، ومن نوره كالنخلة السحوق، ومن يضيء له ما قرب قدميه، ومنهم من يهيم بالإنطفاء مرة وبيبين مرة، وذلك على قدر الأعمال"⁶²، ولكن لماذا خُصت هاتين الجهتين فقط بالذكر (بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ)؟ "لأن السعداء يؤتون صحائف أعمالهم من هاتين الجهتين، بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ: أي يقول لهم من يتلقاهم من الملائكة بُشْرَاكُمُ أَي الميسر به جنات، أو بُشْرَاكُمُ دخول جنات، تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ الإشارة إلى ما تقدم من النور والبشرى بالجنات المخددة"⁶³، فالله المنان يُؤمنهم من فزع ذلك اليوم وظلمته الحالكة بنور يغشاهم فيُنير لهم دربهم فيسيرون آمنين مطمئنين إلى دار المُقامة، وذلك الفوز العظيم.

الخاتمة

تناولت في الصفحات السابقة ماهية الفوز العظيم وأسبابه وثمراته، وخلصت إلى النتائج الآتية:

- 1- الفوز العظيم هو الفوز بالجنة والنجاة من النار، والفوز برضوان الله وحبته.
- 2- إن الفوز العظيم هو غاية كل مسلم، ومقصد كل مُكلف، وهدف كل مؤمن في الحياة الدنيا.
- 3- إن أسباب الفوز العظيم سهلة وفي مقدور كل البشر الإتيان بها، وليس فيها تكليف بما لا يطاق، أو تكليف بما هو خارج عن المعتاد في أمور الدين والدنيا، بل هي يسيرة معتدلة.
- 4- لأسباب الفوز العظيم آثار ناعمة على الفرد، من أهمها البعد عن الخمول والكسل، والإسراف في الراحة، وتعوده على الانتظام في العبادة، وتطهر نفسه من الشح والبخل وعبادة المال، كما تنقي النفس من الحسد والبغض والحقد، وتعلمه التزام الصدق في القول والعمل، وغيرها كثير.
- 4- لأسباب الفوز العظيم آثار حميدة على المجتمع، تتمثل في تحقيق التضامن والوحدة والتآلف والنصرة، والوقاية من الأمراض الخلقية والآفات الاجتماعية، والمحافظة على حقوق الناس وممتلكاتهم؛ وهذه مقاصد عظيمة من مقاصد ديننا الحنيف.
- 5- إن سداد القول وصلاحه من أهم موجبات الفوز العظيم، وقد تغافل عنه كثير من الناس، كما أهمله كثير واستهان به، وقد عظم الله شأنه، وجعله سبباً للفوز بجناته ورحمته، لذلك فإن زرع اللسان الطيب أعظم من زرع الثمر الطيب.
- 6- إن اسم الله الكريم المنان يتمثل في كل جزئيات هذا البحث، فالله تعالى خلق النفوس، وأجزل على بذلها في سبيله وهو بارئها بالفوز العظيم، ورزق الأموال، وحث على إنفاقها في سبيله؛ وأجزل عليها بالفوز العظيم.
- 7- سبحانه وتعالى نوح الأجر، وغاير بين الثواب والجزاء، ليحث الجميع، ويغريهم على السير على النهج الصحيح، وليسلك كل مسلم ما تيسر له من دروب الخير؛ ليصل إلى الفوز العظيم.

فهرس المصادر والمراجع:

- الأزهرى، محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.
 الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.
 البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير ابن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
 البغوي، الحسين بن مسعود بن الفراء، معالم التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ.

62 أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، 10/105
 63 البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 5/187.

- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، *السنن الكبرى للبيهقي*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ - 2003م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، *سنن الترمذي*، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ - 1975م.
- الطليعي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1422هـ - 2002م.
- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م.
- حموش، مأمون، *التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون*، الناشر: المؤلف، ط1، 2007م.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.
- حوى، سعيد (ت 1409هـ)، *الأساس في التفسير*، القاهرة: دار السلام، ط6، 1424هـ.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي، *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 1420هـ.
- الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود، *سنن الدارقطني*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ - 2004م.
- الدوري، أيمن جاسم، *التمييز بين الجهاد والإرهاب في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية*، مجلة بحوث الحديث، اسطنبول، المجلد 15، العدد الأول، 2017م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، *مفاتيح الغيب-التفسير الكبير*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، ط5، 1420هـ - 1999م.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، بيروت: دار القلم، ط1، 1412هـ.
- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، *الكشاف عن غوامض التنزيل*، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ.
- ابن أبي زئنين، محمد بن عبد الله بن عيسى المري، *تفسير القرآن العزيز*، تحقيق: أبو عبد الله حسين ابن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، القاهرة: الفاروق الحديثة، ط1، 1423هـ - 2002م.
- سابق، سيد، *فقه السنة*، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1397هـ - 1977م.
- سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، *تفسير يحيى بن سلام*، تحقيق: د. هند شلبي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ - 2004م.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد، *بحر العلوم*، تحقيق: محمود مطر جي، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الشعراوي، محمد متولي، *تفسير الشعراوي*، مصر: مطابع أخبار اليوم، د.ت.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ - 2000م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، *التحرير والتنوير*، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، *مجملة اللغة*، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ - 1986م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، *العين*، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ - 1964م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، *لطائف الإشارات*، تحقيق: إبراهيم البيسوني، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، د.ت.
- القيسي، مكي بن أبي طالب، *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره*، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، الشارقة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ط1، 1429هـ - 2008م.
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، *تأويلات أهل السنة*، تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ - 2005م.
- الماوردي، علي بن محمد بن محمود، *التلک والعین*، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، د.ت.
- المراعي، أحمد بن مصطفى، *تفسير المراعي*، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1365هـ - 1946م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- مقاتل، مقاتل بن سليمان الأزدي البلخي، *تفسير مقاتل بن سليمان*، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1423هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.
- النعمان، عمر بن علي بن عادل، *اللباب في علوم الكتاب*، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ - 1998م.
- الواحدي، علي بن أحمد بن محمد، *الوسيط في تفسير القرآن المجيد*، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، د. أحمد محمد صيرة، د. أحمد عبد الغني الجمل، د. عبد الرحمن عويس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1999م.

Kaynakça

- el-Âlûsî, Muhammed b. Abdullah. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'an'il-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Uteybe. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- el-Beğavî, el-Hüseyn b. Mesut b. el-Ferâ'. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâr-u İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1420.
- el-Beyzâvî, Nasruddin Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve envâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman er-Mer'aşlî. Beyrut: Dâr-u İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1418.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr İbn Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâr-u İbni Tûkâ'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesud. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût, Hasan Abdulmün'im Şelbî, Abdülatif Harezullah, Ahmed Berhûm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- ed-Dürî, Eymen Câsim. "Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Nebeviyye Işığında Cihad ve Terör", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/1 (2017), 75-102.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf b. Ali. *el-Bahru'l-muhîth fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *el-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Semerrâî. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdüye. *el-Müstedrek 'alâ's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1990.
- Hamûş, Mü'min. *et-Tefsîru'l-mü'min alâ menhecî't-tenzîli ve's-sahîhi'l-mesnûn*. 1. Basım, 2007.
- Hava, Said. *el-Esâsu fi't-Tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 6. Basım, 1424.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Abdulhak b. Gâlib b. Abdurrahman. *Mağarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kurân'il-'Azîz*. thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.
- İbn Ebî Zennîn, Muhammed b. Abdullah b. İsa el-Mervî. *Tefsîru'l-Kurânî'l-Azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukâşe - Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1. Basım, 2002.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l İmam Ahmed b. Hanbel*, thk: Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrer b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî. *Mucmelu'l-luğa*. thk. Süheyl Abdulmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1986.
- el-Kaysî, Mekkî b. Ebî Tâlib. "el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi meânî'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümeil min funûn 'ulûmihî". *Mecmûatu Resâilî Câmîyyeti'd-Dirâsâti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî- Câmîatu's-Şârikâ*. ed. eş-Şâhid el-Buşeyhî. eş-Şârika: Külliyyetü's-Şarkîyye ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, Câmîatu's-Şârika, 1. Basım, 2008.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiş. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1964.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrahim el-Beysûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmmetü li'l-Kütüb, 3. Basım, ts.
- el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlatu ehli's-sünne*. thk. Mecdi Baslûm. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- el-Mâverdî, Ali Muhammed b. Mahmûd. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1946.
- Mukâtil, İbn Süleyman el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şahâta. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1423.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- en-Nu'mânî, Ömer b. Ali b. Âdil. *el-Lübâb fi 'ulûmî'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- er-Râğîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsim el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1412.

- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hasan. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-kebir)*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 2017.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir. *Muhtârû's-sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 5. Basım, 1999.
- Sâbık, Seyyid. *Fikhu's-sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. Basım, 1977.
- Sâlim, Yahya b. Sâlim Ebî Sa'lebe. *Tefsîru Yahyâ b. Sâlim*. thk. Hind Şiblî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-ulûm*. thk. Muhammed Mütereccî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- es-Su'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşfu ve'l-beyân an tefsîri'l-Kurân*. thk. İmam Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâr-u İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- eş-Şe'râvî, Muhammed Mutevellî. *Tefsîru's-Şe'râvî*. Mısır: Metâbiu Ahbârî'l-Yevm, ts.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbaki, İbrahim Utve Avd. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- el-Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vesît fî tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- ez-Zemahşerî, Muhammed b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki ve ğevâmizi'l-Kurâni'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- ez-Zührî, Muhammed b. Ahmed el-Heravî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed Mur'ib, Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

Balıkesir İlahiyat Dergisi (BAİD), yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan bilimsel ve uluslararası hakemli akademik bir dergidir.

Dergi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayına hazırlanmaktadır.

Derginin yayın dili Türkçe'dir. Diğer dillerdeki yazılar da Yayın Kurulu kararıyla yayımlanabilir.

Dergide telif, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı ve kongre-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtmişse, alan uzmanı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi durumunda ise yazı yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazı hakkındaki son karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Balıkesir İlahiyat Dergisi'ne (BAİD) aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden alıntılanamaz.

Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojiji merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.

- Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.

- Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.

- Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

- Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

- Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.

Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.

- Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.

- Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar)ı: Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.

- Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimeden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.

- Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.

- Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:

<https://www.isnadsistemi.org/>

Etik Beyanı

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Balıkesir İlahiyat Dergisi yayını etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları (19/01/2019)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metodları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

1.Yazarlık

a) Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

b) İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir

c) Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayını etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayını etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metodlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayını yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman balikesirilahiyyatdergisi@balikesir.edu.tr adresine mail atarak şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Dergi Kurulları ve Görevleri

1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin dekanı o derginin “Dergi Sahibi” olarak görevlidir.

2- Yazı İşleri Müdürü

- (a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.
- (b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.
- (c) Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

3- Editör

- (a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.
- (b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.
- (c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu'nun katkılarını alır.
- (ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.
- (d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu'nu toplar ve Yayın Kurulu'na başkanlık eder.
- (e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddedebilir.
- (f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.
- (g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.
- (ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcılarını değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunmadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.
- (h) Editör, Yayın Kurulu'nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu'ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

4- Editör Yardımcıları

- a) Yardımcı Editör, Editör'ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.
- b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör'e yardımcı olmakla sorumludur.

c) Yardımcı Editör, Editör'ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör'e yardımcı olur.

ç) Yardımcı Editör'ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

5- Alan Editörleri

a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.

b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.

c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.

d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

6-Yayın Kurulu

a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.

b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, her bir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.

c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.

ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yıl içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.

d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.

e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

7. Danışma Kurulu

a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.

b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.

c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiyi uluslararası

düzeğe taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

8. Hakem Kurulu

(a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdömlü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablolaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiye temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterlerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözetir. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

Etik Beyanı

- b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya tarafli olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,
- c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğunun tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.