




İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES RESEARCHES

Sayı/Issue: 11 (Haziran/June 2022)
ISSN: 2587-1757



ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES RESEARCHES

ISSN: 2587-1757

Derginin Sahibi/Owner of the Journal

Adıyaman Üniversitesi Rektörlüğü

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief

Prof. Dr. Hüseyin Çelik

Editör/Editor

Doç. Dr. Recep Özdemir

Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Arş. Gör. Emine Merve Aytekin

Dizgi ve Mizanpaj Editörü

Arş. Gör. Emine Merve Aytekin

Alan Editörleri

Doç. Dr. M. Sait Uzundağ (Hadis Anabilim Dalı)

Doç. Dr. Naif Yaşar (Tefsir Anabilim Dalı)

Doç. Dr. M. Caner Ilgaroğlu (İslam Felsefesi Anabilim Dalı)

Doç. Dr. Zeliha Öteleş Öner (Tasavvuf Anabilim Dalı)

Doç. Dr. Recep Özdemir (İslam Hukuku Anabilim Dalı)

Doç. Dr. Hamit Aktürk (Din Sosyolojisi Anabilim Dalı)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Peker (Din Felsefesi Anabilim Dalı)

Dr. Öğr. Üyesi Hilmi Kemal Altun (Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı)

Dr. Öğr. Üyesi İsmet Kalkan (Kıraat ve Kur'an-ı Kerim Okuma Anabilim Dalı)

Dr. Öğr. Gör. Cengiz Parlak (Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı)

Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Hamdi Gündoğar (Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Muhammed Casim es-Sâturî (el-Enbâr Üniversitesi, Irak)
Prof. Dr. Muhammed Teysir Heyacne (Urduniyye Üniversitesi, Ürdün)
Prof. Dr. Süleyman Akkuş (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Seyit Avcı (Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdülgaffar Aslan (Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. İlyas Çelebi (29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Saffet Köse (Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. İsmail Taş (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüseyin Güneş (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hilmi Kemal Altun (Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Güven Ağırkaya (Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Adil Abdulmecid İlvi (Aden Üniversitesi, Yemen)
Prof. Dr. Adnan Mustafa Hatatba (Yermük Üniversitesi, Ürdün)
Prof. Dr. Ali b. İbrahim el-Hamd en-Nemle (Muhammed b. Suud el-İslamiyye Üniversitesi, Arabistan)
Prof. Dr. Yusuf Selame (el-Akademiyye Üniversitesi el-Arabiyye/Danimarka)
Prof. Dr. Ğanim Kaddari el-Hemed (Tikrit Üniversitesi, Irak)
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Fatih Toktaş (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Birsin (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Necdet Durak (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. M. Sait Uzundağ (Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Doç. Dr. Mesut Kaya (Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editor

- Doç. Dr. Naif Yaşar (İngilizce)
Dr. Öğr. Gör. Cengiz Parlak (Arapça)

Yazışma/Correspondence

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Altınşehir Kampüsü 02100 Adıyaman/Türkiye

İletişim/Contact

iadeditor@adiyaman.edu.tr

eaytekin@adiyaman.edu.tr

Web Sayfası/Web Pages

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iiad>

Dizinler/Indexing

İSAM (Kabul Tarihi: 2017)
SOBIAD (Kabul Tarihi: 2021)

SOBIAD



Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlara aittir.

Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları İslami İlimler Araştırmaları Dergisine aittir. Yazılar önceden izin alınmaksızın tamamen ve kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılmaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntılama yapılabilir.

Adıyaman 2022

Sayı Hakemleri/Referees of This Issue

- Prof. Dr. Hamdi Gündoğar (Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
- Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Arapça Öğretmenliği)
- Prof. Dr. Hikmet Akdemir (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
- Doç. Dr. Harun Savut (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
- Doç. Dr. Adnan Arslan (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
- Doç. Dr. İsmail Ekinci (Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Güven Açırkaya (Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Karadağ (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sıddık Özalp (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul Döner (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Ethem Demir (Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Mahfuz Geylani (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Emin Cengiz (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Selim Gülverdi (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Yakup Göçemen (Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Derviş Müezzın (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı)
- Dr. Yusuf Özcan (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden VII

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)

The Issue of Women's Being Beaten (An Analysis Concerning 34th Ayat of Surat An Nisâ)

Hüseyin Çelik 1-29

Modern Çağda Arap Gramerinin Yenilenmesi ve Kolaylaştırılmasına Dair Yapılan Çalışmalar

Studies on the Renewal and Simplification of Arabic Grammar in the Modern Age

Mohammad Malek Khaznawi-Hacı Çiçek 30-54

İlâhî Kudreti İfade Eden Ayetler Bağlamında Said Nursî'nin Hakikat Eksenli Tefsir Anlayışı

Said Nursî's Understanding of Truth-Oriented Tafsir in The Context of Verses Expressing The Divine Power

Fatih Çelikel 55-79

Arap Dilinde Hâl ve Mef'ûlü Bih Üzerine Bir İnceleme ve Mukâyese

An Analysis and Comparison on Hal and Mef'ûlü Bih in Arabic Language

Bünyamin Arvasi 80-90

Ehl-i Sünnet'e Göre Ölüm Sonrasında Yeniden Diriliş

Review After Death According to Ahl al-Sunnah

Zeliha Demirel 91-110

Arap Belâgat Literatürü

The Literature of Arab Rhetoric

Mehmet Sıdkı Özalp 111-137

Kur'an'ın Filolojik Tefsiri Bağlamında Abdullah b. Abbas'ın Yeri ve Önemi

The Place and Importance of Abdullah b. Abbas within the Context of the Philological Tafseer of the Qur'an

Abdülkerim Seber-Süleyman Can 138-160

Belâgat Açısından Müsnedün İleyhin Fiilî Habere Takdimi

The Introduction of the Musnad Ilayhi to the Indicative Verb in Terms of Rhetoric

Abdullah Demirci-Mehmet Gürbüz 161-189

Eser İncelemeleri/Book Reviews

Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifi'l-Hadis İlmî), İsmail Lütî Çakan
Hatice Sevde Garip.....190-193

Editörden

Değerli Okurlarımız, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*'nin 11. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Akademi dünyasında değerli bilimsel çalışmalar yapmak kadar yapılan çalışmaları geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmak da önemlidir. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi olarak hedefimiz değerli çalışmaları bir araya getirip istifadenize sunmaktır.

Dergimize, bu yayın döneminde değerli bilim insanlarından 11 çalışma değerlendirilmek üzere gönderildi. Bunlardan her biri, öncelikle *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*'nin yayın ilkeleri çerçevesinde ön değerlendirmeye tabi tutuldu. Bu ilk aşamada her bir çalışmanın başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçası, akademik yazıma ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelendi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*'nin yayın etiği politikasına katkı sağlaması amacıyla her bir makale, Turnitin intihali engelleme programında tarandı. Tarama sonucu %25'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Bu süreç sonunda 8 araştırma makalesi 1 kitap incelemesi değerlendirme aşamasını geçerek siz değerli okuyucuların istifadesine sunuldu.

Ayrıca 2017 yılından beri İSAM veri tabanında yer almakta olan dergimiz 11. sayısı itibarıyla SOBIAD atıf dizininde de bulunmaktadır.

Yeni sayımızın hazırlanmasında titiz çalışmalarıyla dergimize katkı sağlayan editöryal ekibe teşekkür ederiz. Ayrıca değerli görüşleriyle dergimize değer katan yayın kuruluna ve hakemlerimize teşekkürü bir borç biliriz. 11. sayımızın sosyal bilimler alanına katkı sağlaması dileğiyle....

Hüseyin Çelik

Prof. Dr., Adıyaman Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir

Adıyaman/Turkey

hcelik@adiyaman.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0400-7336

Makale Bilgileri

Makale Türü: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi: 08.02.2022

Kabul Tarihi: 31.05.2022

Yayın Tarihi: 15.06.2022

Yayın Sezonu: Haziran/June 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iid.1070019>

Atf/Citation: Hüseyin Çelik, “Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil) = The Issue of Women’s Being Beaten (An Analysis Concerning 34th Ayat of Surat an-Nisâ)”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 1-29. <https://doi.org/10.54958/iid.1070019>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)

Öz

Bu makalenin konusu Nisâ Suresi 34. ayet-i kerimesinde yer alan “kadınların dövülmesi” meselesidir. İslam dini aile bütünlüğünün korunmasını esas almış ve bu çerçevede de bazı düzenlemeler getirmiştir. Toplumun temeli sağlam aile yapısıdır. Aile yapısı ne kadar sağlıklı olursa toplumda o kadar sağlıklı olacaktır. Aile yapısı bozulan toplumlar uzun süre varlıklarını devam ettiremezler. Onun için İslam, önce ailenin sağlam temeller üzerine kurulması tavsiye etmiştir. Aile sağlam temeller üzerine kurulduktan sonra aile bütünlüğüne zarar verebilecek tutum ve davranışlardan uzak durulması istenmiştir. Ailenin devamı her şeyin üstünde tutulmuştur. Aile bütünlüğüne zarar verebilecek her türlü davranış yasaklanmıştır. Aile bütünlüğüne zarar verebilecek davranışlar ya erkekten kaynaklanabilir ya kadından kaynaklanabilir ya da hem kadından hem de erkekten kaynaklanabilir. Sorunun kaynağına göre düzenleme getirilmiştir. Aile bütünlüğüne zarar veren kadın veya erkeklere karşı gerekli düzenlemeler getirilmiştir. Nisâ Suresi 34. Ayet-i kerimesinde de aile bütünlüğüne zarar veren kadına karşı yapılması gereken hususlar zikredilmiştir. Bu durumda üç farklı çözüm yolu sunulmuştur. Önce nasihat edilmesi ve öğüt verilmesi emredilmiştir. İkinci aşamada ayrı kalınması istenmiş. Son aşamada ise dövülmesi tavsiye edilmiştir. İlgili yaptırımlardan biri ise “onları dövün” şeklindeki ifadedir. Bu çalışmada ilgili ayet-i kerime ve içerisinde yer alan “kadınların dövülmesi meselesi” incelenmiştir. Konu hem ayet bütünlüğü hem de Kur’an-Sünnet bütünlüğü çerçevesinde ele alınarak geniş açıdan değerlendirilmiştir. İlgili ayeti Hz. Peygamberin nasıl anladığı ve uyguladığı araştırılmış ve “dövün” şeklindeki ifadenin bir emir değil tavsiye olduğu tespit edilmiştir. Temel amacın kadının dövülmesi değil ailenin kurtarılması

olduğu görülmüştür. İlgili ayette kadının değil, davranışları ile aile yuvasının dağılmasına sebep olan kadının terbiye edilmesi istenmiştir. Amaç kadının dövülmesi veya rencide edilmesi değil, yıkılma noktasına gelen ailenin kurtarılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Dövme, Aile, İtaat, Nasihat

The Issue of Women's Being Beaten (An Analysis Concerning 34th Ayat of Surat an-Nisâ)

Abstract

The subject of this article is the issue of women's being beaten which is the 34th Ayat of Surat An-Nisâ. Islam Religion is based on the unity of family and has some rules and regulations about it. the basis of society is a solid family structure. The healthier the family structure, the healthier it will be in society. Societies with a deteriorating family structure cannot maintain their existence for a long time. For him, islam has recommended that the family be established on solid foundations first. After the family is established on strong a basis, it has been asked to avoid habits and behaviours which may ruin the unity of the family. The continuation of the family has been kept above everything. Any behavior that may damage the integrity of the family is prohibited. Behaviors that may damage to the integrity of the family can cause either by man or caused by female or both man. Regulation has been introduced according to the source of the problem. Necessary regulations have been introduced against men or women who may harm family integrity. In the 34th Ayat of Surat An-Nisâ, the things that should be done against the women who harm the family unity have been mentioned. In this case, three different solutions have been completed. First, he is commanded to give advice. At the second stage, he was asked to remain separate. at the final stage, it is recommended to beat it. In this study, the issue of women's being beaten which is in mentioned Ayat has been analyzed. The issue has been assessed both in the unity of Ayat and Qur'an-Sunnah Integrity in a broad aspect. Related verse how the prophet understand and implemented it was researched and it was determined that the expression in the shape of " beat it" is not an order, but advice. it has been seen that the main goal is not to beat the woman, but to save the family. In the related verse, it is asked to educate not the woman, but the woman whose behavior caused the disintegration of the family nest with her behavior. The goal is not to beat or offend a woman, but to save a family that has reached the point of destruction.

Keywords: Woman, Beating, Family, Obedience, Advice

Giriş

Aile bütünlüğünü korumak Kur'an'ın temel gayelerinden biridir. Sağlıklı bir toplumun inşası sağlam aile yapısından geçtiği için İslam, aileyi korumaya almış ve ona zarar verebilecek şeylerden onu uzak tutmaya çalışmıştır. Ailenin inşası ve devamı ile ilgili hususları en ince teferruatına kadar açıklığa kavuşturmuştur. Ailenin devamı başta anne baba olmak üzere bütün aile fertlerinin sorumluluğu dâhilinde olduğu için her bir aile ferdinin yapması veya yapmaması gereken hususlar teferruatlı olarak açıklanmıştır. Ailenin bütünlüğüne zarar veren erkek veya kadının nasıl davranması gerektiği zikredilmiş ve başta anne baba olmak üzere her bir ferde ayrı ayrı görev ve sorumluluklar yüklenmiştir.

Nisâ Suresi 34. ayet-i kerimesinde aile bütünlüğüne zarar verebilecek bir kadına karşı yapılabilecek durumlardan bahsedilmektedir. Tutum ve davranışları ile aileyi dağılma noktasına getiren bir kadına karşı üç aşamalı bir yaptırım önerilmektedir. Nasihatle başlayan, yatakların ayrılmasıyla devam eden ve dövebilme ruhsatı ile son bulan bir süreç ele alınmaktadır. Ayette aile bütünlüğüne zarar veren kadınların dövülebileceği konusunda bir ruhsattan bahsedilmektedir. İlgili ayet-i kerime üzerinde birçok şeyler yazılmış, söylenmiş ve söylenmeye de devam edilmektedir. Ayet-i kerime, aile bütünlüğünün korunması ve devamının sağlanması ile ilgili olmasına rağmen sadece kadınların dövülüp dövülmemesi bağlamına hasredilmiştir. İslam'a muhalif olanlar mezkûr ayet üzerinden bir kadın portresi çizmeye çalışırken; kimi Müslümanlar da savunma ve kompleks karışımı bir yaklaşımdan öteye gidememiştir. Hatta ayete geçen “darabe” fiilinden maksadın örnek vermek¹, örnekler vererek ikna yollu anlatım,² evden uzaklaştırmak veya seyahate çıkarmak³ gibi farklı anlamlar içerdiğini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Biz araştırmada Nisâ Suresi 34. ayet çerçevesinden konuyu incelemeye çalışacağız. Konuyu hem ayetin bütünlüğü hem de Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde ele alacağız. Hz. Peygamberin hayatından da örneklerle objektif ve doğru bir şekilde ortaya koymak için gayret göstereceğiz.

Erkeklerin Kavvâm Olması

Kadınların dövülüp dövülmemesi konusu Nisâ Suresi 34. ayet-i kerime çerçevesinde şekillenmektedir. Kadının dövülebileceğini kabul edenler ve buna karşı çıkanlar da aynı ayet-i kerimeyi delil getirmektedirler. Kadınların dövülüp dövülmeceği meselesine geçmeden önce erkeklerin kavvâm olmasını ilgili ayet çerçevesinde açıklayalım:

“Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. İyi kadınlar, itaatkâr olanlar ve Allah'ın korunmasını emrettiği şeyleri kocalarının bulunmadığı zamanlarda da koruyanlardır. Fenalık ve geçimsizliklerinden korktuğunuz kadınlara gelince: Önce kendilerine öğüt verin, yataklarından ayrılın. Bunlar da fayda vermezse dövün. Eğer size itaat ederlerse kendilerini incitmeye başka bir bahane aramayın. Çünkü Allah çok yücedir, çok büyüktür.” (Nisâ, 4/34)

Ayet-i kerimenin inisi ile ilgili şu rivayetler zikredilmektedir:

Ensar'dan olan Sa'd b. Rebî, hanımı Habibe binti Zeyd'in kendisine serkeşlik (nuşûz) yapması üzerine ona bir tokat atar. Kadın da babasına giderek kocasını

¹ Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 122.

² Abdulkadir Karakuş, “Çok Anlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34'üncü Ayetin Anlamı”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3(25) (2019), 1368.

³ Osman Eyüpoğlu, “Bilgi ve Sahip Olma Arzusu Arasındaki İlişki Bağlamında Kadın ve Çocuğa Karşı Şiddet Söyleminin İrdelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25 (2007), 261.

şikâyet eder. Babası kızını alarak Hz. Peygamber'e gelir. Hadiseyi dinleyen Hz. Peygamber erkeğe kısas uygulanmasını isteyince bu ayet nazil olur. Ayeti sonuna kadar okuyan Hz. Peygamber: “Biz bir emri murat ettik ama Allah onun dışında başka bir emri murat etti. Şüphesiz ki Allah'ın muradı en hayırlı olanıdır”⁴ buyurdu.

Kadınlar, erkeklerin mirastan fazla hisse almalarını ve cihada katılmalarına verilen izni duymaları üzerine: “Keşke bizlere de erkekler kadar miras verilse ve bizler de onlarla beraber cihada çıksaydık” dediler. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu.⁵

Ayet-i kerimenin bütünlüğü ve ele almış olduğu konular bakımından Sa'd b. Rebî hakkındaki rivayetin daha tercih edilebilir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Diğer rivayetlerde daha ziyade kadın ve erkekler arasındaki üstünlük yönü öne çıkarılsa da ilgili ayetin direk bu konuyla ilgili olduğunu söylemek asıl meseleden uzaklaşmak anlamına gelmektedir.

Ayet-i kerimeyi incelediğimizde genel olarak ele alınan konuları şu üç başlık altında toplayabiliriz:

- a. Erkeklerin kadınlar üzerinde (kavvâm) sorumlu ve gözetici kılınması,
- b. Saliha kadınların özellikleri,
- c. İtaatsizlik ve ahlaksız davranış (nuşûz) sergileyen kadınları bu davranışlarından vazgeçirmek için yapılacak yaptırımlar.

Şimdi bunları sırası ile inceleyelim:

Erkeklerin Kadınlar Üzerinde Sorumlu ve Gözetici Kılınmaları

Erkeklerin kavvâm olması ile ilgili olarak şu şekilde buyrulmaktadır: “Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.”

İlgili ayette erkeklerin kavvâm (sorumlu, koruyucu) olmalarından ve bu şekilde olmalarına sebep olan hususlardan bahsedilmektedir. Ayet-i kerimenin bu kısmında dikkatimizi çeken **ricâl** ve **kavvâm** kavramları ön plana çıkmaktadır. Önce bu kavramlardan maksadın neler olabileceğini anlamaya çalışalım.

Kadının zıddı anlamına gelen الرَّجُل “er-recul” kelimesi “erkek” anlamına⁶ gelmekle birlikte sadece fiziki anlamda erkeklik özelliğine sahip kimseler için kullanılmaz. Fiziki anlamda erkek olarak yaratılanlar için kullanılmakla birlikte daha ziyade

⁴ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 4/60; Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Atıyye el-Endülîsi İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Dâr-u İbni Hazm, 2002), 431; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin Razî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr = Mefatihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 10/77; İsmail Hakkı Bursavî, *Ruhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 2/207; Muhammed et-Tahrîb İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyyeti, 1984), 5/40.

⁵ Razî, *Mefatihü'l-Gayb*, 10/77; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/38.

⁶ Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Kum: Edebü'l-Havzati, 1405), 11/265.

kemâl sahibi olan kimseler için kullanılmaktadır. İnsan denildiğinde iki ayağı üzerine yürüyen ve konuşan herkes kastedilirken هذا الرجل denildiğinde onlar içerisinde den kâmil olanlar kastedilir.⁷

Bu ayetteki “ricâl”dan maksat ta sadece cinsiyet bakımından erkek olanlar değil, onun yanında basiretli, kararlı, güçlü kuvvetli ve kemal sahibi olan kimselerdir. Ebû Hayyân buradan kastedilenin: الرجال قوامون على النساء ان كانوا رجالا “Eğer kemal sahibi adamlar olurlarsa, erkekler kadınlar üzerinde yönetici ve sorumludurlar.” şeklinde olduğunu söylemiştir.⁸ Buna göre ayetteki “ricâl” dan maksadın sadece fiziki özelliklere işaret etmediğini, onun yanında ruhî birtakım özellikleri de kapsadığını, Türkçedeki “adam gibi adam” ifadesiyle örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Evliliğin şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda buradaki “ricâl”dan maksadın sadece fiziki özelliklerle ilgili bir durum olmadığını söyleyebiliriz. Bazı erkekler fiziki anlamda evlilik yapmaya müsait olsalar da evliliğin gereklerini yerine getiremeyecek derecede ruhî olgunluğa sahip olmadıklarında onların evlendirilmelerine izin verilmemiştir. Fiziki anlamda evlenebilecek olmalarına rağmen evliliğin yüklemiş olduğu sorumlulukların bilincinde olmayan kimselerin evlilik yapmalarının tasvip edilmemiş olması, evlilikte farklı boyutların da olduğunu ortaya koymaktadır. O halde “ricâl” den kastın hem fiziki hem de ruhî anlamda evliliğin bilincinde ve onun kendisine yükleyeceği sorumlulukların farkında olan ve aynı zamanda onun gereklerini de yerine getirebilecek kimseler olduğunu söyleyebiliriz.

Ayette geçen ikinci kavram ise قوام “kavvâm” kelimesidir. قوام kelimesi قيام kelimelerinin mübalağalı ismi failidir.⁹ Sözlük anlamı bir şeyin üzerinde duran, hâkim olan, özen gösteren, onunla yakından ilgilenen demektir.¹⁰ على harfi ceri ile kullanıldığı zaman “korumak”, “gözetmek” anlamlarına gelir. K-v-m kökünün ism-i fail değil de mübalağa siygasında kullanılması bu görevin sürekliliğini ve titizliğini bildirir. Çünkü قائم bir kez olup biten şeyler için kullanılırken قوام ise devam eden ve süreklilik bildiren durumlar için kullanılmaktadır.¹¹

⁷ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 11/266.

⁸ Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 3/248.

⁹ Mecidüddin Muhammed b. Yakûb Firuzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beirut: Dâru'l-Ma'rifeti, ts.), 1105; İbn Atiyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 431; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/60; Alusî, *Râhu'l-Meânî*, 4/34.

¹⁰ Firuzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1105.

¹¹ Muhammed Mutevelli eş-Şa'ra'vî, *Tefsîru'ş-Şa'ra'vî* (Kahire: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, 1991), 4/2195.

Ayetteki “kavvâm” kelimesine koruyup kollayıcı, yönetici¹², eğitici, ıslah edici, iyiliği emreden kötülükten nehyeden¹³, kazanan ve üreten¹⁴ ve aile reisliği¹⁵ gibi anlamlar verilmiştir.

Müfessirler ilgili ayet çerçevesinde kadın ve erkeğin yaratılıştan gelen *vehbî*¹⁶ ve sonradan elde edilebilen *kesbî* özelliklere sahip olabilecek şekilde yaratıldıklarını, erkeği kavvâm kılan şeyin ise sahip olmuş olduğu bu özelliklerden kaynaklandığını söylemişlerdir. Ayetteki iki kez geçen “ل” edatının ise master için olduğunu¹⁷ ve hem vehbî hem de kesbî özelliklere işaret ettiğini ifade etmişlerdir.¹⁸ sonradan elde edilebilenlere ise “kesbî” adını vermişlerdir.

Erkeklerin yaratılıştan sahip olduğu bu özelliklerin neler olduğu konusunda ise farklı görüşler söylenmiştir. Erkeklerin kadınlara göre kararlılık, muhakeme ve mukayese kurmada daha baskın özelliklere sahip olması¹⁹, kadınların kararlarında duygusallık ön planda iken erkeklerde aklın ön planda yer alması²⁰, kahramanlık²¹,

¹² İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 12/503; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 431; Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'anı'l-Kerîm* (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 3/45; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/27.

¹³ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 12/503; Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/59; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, 1/422; Nâsirüddîn Ebî Abdillâh bin Ömer bin Muhammed Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl* (Beirut: Dâru Sâdır, 2001), 1/217; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/206; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/34.

¹⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/38.

¹⁵ Hayreddin Karaman-Mustafa Çağrırcı, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 2/58.

¹⁶ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/39.

¹⁷ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/38.

¹⁸ Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/217; eş-Şerbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 1/346; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/206; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mehdî, *el-Bahru'l-Medîd* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 2/41; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/34.

¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1/188; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, 1/422; Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmîzi't-Tenzil ve Uyu'ni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl* (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/495; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 431; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/60; Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1987), 5/169; Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/217.

²⁰ Karaman- Çağrırcı, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, 2/58.

²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/77.

güzel yönetme²², nübüvvet²³, imamet²⁴, velayet²⁵, cihad²⁶ ve talak hakkının erkeğe verilmiş olması²⁷ gibi farklı görüşler zikredilmiştir.

Kesbî özelliklerin ise erkeklerin kazanmış oldukları mallardan kadınlar için harcamaları²⁸, kadınların mehirlerini vermeleri²⁹, yeme ve giyinme başta olmak üzere onların ve ailenin tüm fertlerinin nafakalarını karşılamaları³⁰ olduğu ifade edilmiştir.

“Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları” ayeti-i kerimesinde erkeği kavvâm kılan iki noktaya vurgu yapılmıştır. Bunlardan birisi Allah'ın yaratılıştaki erkeğe verdiği farklılıklar diğeri ise mallarından kadınların nafakaları için harcamalarıdır. Buradan hareketle erkeğin kavvâm olmasında birisi doğuştan gelen diğeri de sonradan kazanılan olmak üzere iki esasın olduğunu söyleyebiliriz.

Ayette انفقوا “infak ederler” şeklinde mazi sığası ile gelmiş olması da infak etmenin bir anlık bir şey değil de her zaman devam eden bir durum olduğuna işaret etmektedir. Yine ayette اموالهم “o (erkekler)in kendi mallarından” şeklinde malların erkeklere nispet edilmesi de genel manada malı kazanma sorumluluğunun erkeklere ait olduğuna işaret etmektedir.³¹

İlgili ayet çerçevesinde kadın ve erkeğin farklılıkları noktasında çok değişik görüşler zikredilmiş olsa da bu görüşlerden birçoğunun konuyla pek ilgili olduğunu düşünmüyoruz. Ayet-i kerimede kadın ve erkek kıyaslanmamakta, aksine iki tarafa da verilen üstünlüklerden bahsedilmektedir. Ayet-i kerime, bir taraftan erkeğin faziletini ifade ederken diğer taraftan da kadının kıymet ve faziletine işaret etmektedir. Buna benzer bir durumu: “Biz bu peygamberlerin kimine kiminden üstün meziyetler

²² el-Mehdî, *Bahru'l-Medîd*, 2/41; eş-Şerbînî, *es-Sırâcu'l-Munîr*, 1/346; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/35.

²³ Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 1/424; Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/495; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/77; Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/27; M. Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitapevi, 1971), 2/1349.

²⁴ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/495; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/77; Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/217; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/249; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/35; Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1349.

²⁵ Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 1/422; Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/495; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/77; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/249; el-Mehdî, *Bahru'l-Medîd*, 2/41.

²⁶ Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 1/422; Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/495; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/249; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/206; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/27.

²⁷ el-Mehdî, *Bahru'l-Medîd*, 2/41; Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1349.

²⁸ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/61; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/60; Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'an'l-Kerîm*, 3/45.

²⁹ Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 1/422; Abdurrahman Celâluddin Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1993), 2/513.

³⁰ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/169; Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zir Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1997), 2/229.

³¹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/39.

verdik.” (Bakara, 2/253) ayet-i kerimesinde de görebilmekteyiz. Bu ayette peygamberler arasında bir kıyaslama yapılmamakta, aksine her bir peygambere verilen ayrı ayrı derecelerden bahsedilmektedir. Peygamberlerin bazılarının bazılarına üstün kılınması, onlar arasında ayırım ve fark gözetmek için değil, onlardan her birine farklı farklı üstünlük ve nimetler verildiğini ifade etmek içindir. Aynı şeyi kadın ve erkeklerin durumundan bahseden: “Allah’ın kimini kimine üstün kılması” şeklindeki ayet-i kerime için de söyleyebiliriz.

Ayette *بعض علي بعضهم* “Allah’ın kimini kimine üstün kılması” şeklinde bir ifade kullanılıp, *بما فضل الله عليهن* “Allah’ın (erkekleri) kadınlara üstün kılması” şeklinde bir ifade kullanılmamasından fertlerin değil cinsin kastedildiği anlaşılmaktadır.³² Eğer ifade “عليهن” şeklinde gelse idi mutlak manada erkeklerin kadınlara üstünlüğü anlaşılırdı.³³ Ayetin bu şekilde gelmemesinden hareketle erkeklerin kadınların tamamından üstün olmadıkları, bazı kadınların çoğu erkeklerden daha faziletli olabilecekleri de anlaşılabilir.³⁴ Fitrat bakımından da erkek ile kadın birbirinden farklı oldukları gibi her birinin kendine has güzellik ve özellikleri vardır.³⁵

Kavvâm kelimesinden kastın, erkeklerin kadınlar üzerinde koruyucu ve onların ihtiyaçlarını yerine getirmeleri olarak anlayabiliriz. Yaratılış bakımından kadın ve erkek farklı özelliklerde yaratıldıkları gibi görev ve sorumluluk bakımından da farklı yaratılmışlardır. Allah, yaratılış özelliklerine göre her birine farklı sorumluluklar yüklemiştir. Kadın bir anne adayı olarak yaratılırken erkek ise bir baba adayı olarak yaratılmıştır. Erkek yaratılıştan babalık vazifesini yerine getirebilecek özellikler ile donatılırken kadın ise annelik vazifesini yerine getirebileceği özellikler ile donatılmıştır. Kadının vazifeleri daha ziyade evin içerisine yönelik olurken erkeğin ise dışa yöneliktir. Erkeğin sahip olduğu bu özelliklere kavvâmlık diyebiliriz. Başta hanımı olmak üzere aile fertlerini her türlü tehlikelere karşı koruması, onların yaşantılarını devam edebilmeleri için gerekli olan ihtiyaçlarını karşılamasıdır.

Erkeklerin “kavvam” olması onların istedikleri gibi davranabilecekleri anlamında olmayıp, “Bir toplumun efendisi, onlara hizmet edendir” kabilinden erkeğin kadının işlerini çekip çevirmesi, onun eksiklerini gidermesi anlamındadır.³⁶ Buna göre erkekler, aile reisi olmalarının gereği olarak kadınları koruyup kollayacak, işlerini yürütecek, ihtiyaç duydukları maddi ve manevi şeyleri imkânları ölçüsünde karşılayacaklar demektir.

³² Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/249; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/38.

³³ Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1349.

³⁴ Alusî, *Râhu'l-Meânî*, 4/34.

³⁵ Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1349.

³⁶ Muhammedu'l-Emin b. Muhammedu'l-Muhtârû'l-Ceknî Şengîti, *Edvâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Cidde: Dâr-u Âlemi'l-Fevâid, Tarihsiz), 1/363; Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1348; Abdulfettah Ahmed Hatib, *el-Hayâtu'z-Zevciyyeti* (Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 2006), 124.

İyi Kadının Özellikleri

Ayet-i kerimede erkekleri kavvâm kılan özellikler zikredildikten sonra iyi kadınların nasıl olması gerektiği şu şekilde ifade etmektedir:

“İyi kadınlar, itaatkâr olanlar ve Allah'ın korunmasını emrettiği şeyleri kocalarının bulunmadığı zamanlarda da koruyanlardır.” (Nisâ, 4/34)

İyi kadınlar; dinlerinde samimi³⁷ ve istikamet üzere olan³⁸, Allah'a³⁹ ve kocalarına itaat eden⁴⁰ ve bu itaatlerini devam ettiren⁴¹, kocalarının hukukunu yerine getiren⁴² veya Allah'a itaatin bir gereği olarak eşlerine itaat eden kadınlardır.⁴³ Ayrıca eşleri kendi yanlarında değilken de zinadan uzak durarak onların namuslarını⁴⁴,

³⁷ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/62; Ebu Abdullah Muhammed bin Abdullah İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'anı'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 1/188.

³⁸ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/61; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 431; Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed Cüzeyy, *et-Tehsil li Ulûmi't-Tenzil* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 1/188; Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîru'l-Kur'an*, 2/229.

³⁹ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/61; Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzil*, 1/422; Zemaşşeri, *Keşşâf*, 1/496; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 431; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/78; Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîru'l-Kur'an*, 2/229; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207; Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'anı'l-Kerîm*, 3/45; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/35; Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1350; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/40.

⁴⁰ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/61; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'anı'l-Azîm*, 1/188; Zemaşşeri, *Keşşâf*, 1/496; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 431; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/60; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/78; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/249; Cüzeyy, *et-Tehsil li Ulûmi't-Tenzil*, 1/188; Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîru'l-Kur'an*, 2/229; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, 2/174; eş-Şerbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 1/346; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/35; Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1350; Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'anı'l-Kerîm*, 3/45; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/28.

⁴¹ Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/78; Şa'ra'vî, *Tefsîru's-Şa'ra'vî*, 4/2195.

⁴² Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/78; Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/217; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, 2/174; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207.

⁴³ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'anı'l-Azîm*, 1/188; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 431; Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîru'l-Kur'an*, 2/229.

⁴⁴ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/62; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'anı'l-Azîm*, 1/188; Ebu Bekir Ahmed er-Razî Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1993), 1/511; Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzil*, 1/422; Zemaşşeri, *Keşşâf*, 1/496; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 431; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/60; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/78; Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/217; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/249; Cüzeyy, *et-Tehsil li Ulûmi't-Tenzil*, 1/188; Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîru'l-Kur'an*, 2/229; eş-Şerbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 1/346; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207; el-Mehdî, *Bahru'l-Medîd*, 2/41; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyî'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmî't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, 2007), 296; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/36; Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'anı'l-Kerîm*, 3/45; Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1350; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/40.

onlardan meydana gelecek olan nesillerini⁴⁵, kocaları ile kendi aralarında olan sırlarını⁴⁶, mallarını ve evlerini kocalarının istemedikleri şeylerden korurlar.⁴⁷

Ayet-i kerimede iyi kadınların özelliklerinden iki tanesine dikkat çekilmiştir. İtaatkâr olmaları ve namuslarını korumalarıdır. Başta Allah ve Resulü olmak üzere kendi eşlerine de itaat ederler. Her zaman ve mekânda namuslarını muhafaza ederler.

Kadının İtaat Etmeyip Ahlsız Davranışta Bulunması

Ayette erkeklerin kadınlar üzerinde kavvâm/otorite kılınmalarının sebepleri ve salih bir kadının özellikleri zikredildikten sonra eş ve aile hukukuna riayet etmeyen kadınların durumu ve onlara gerektiğinde yapılacak yaptırımlar hakkında mealen şunlar zikredilmektedir:

“Fenalık ve geçimsizliklerinden korktuğunuz kadınlara gelince: Önce kendilerine öğüt verin, yataklarından ayrılın. Bunlar da fayda vermezse dövün. Eğer size itaat ederlerse kendilerini incitmeye başka bir bahane aramayın. Çünkü Allah çok yücedir, çok büyüktür.” (Nisâ, 4/34)

Saliha kadının özellikleri zikredildikten sonra bu özellikleri kaybetmiş, tutum ve davranışları ile aile bütünlüğünü tehlikeye atan kadınlara karşı yapılması gerekenlerden bahsedilmektedir. Bu tür davranışlara “nuşûz” adı verilmiş ve bu durumda olan kadınlara karşı yapılması gereken durumlardan bahsedilmiştir. Bu durumda olan kadınlara yapılması tavsiye edilen hususlara geçmeden önce “kadının nuşûzu”ndan maksadın ne olduğunu açıklayalım:

نشوز kelimesi نشز nin çoğulu olup sözlükte yerden yüksek olan yerin yüksek kısmı⁴⁸, yüksek mekân⁴⁹ anlamlarına gelir. İstilahta ise eşlerden her birinin diğerine hoşlanmayacağı bir davranışta bulunması, kadının kocasına baş kaldırıp onu kızdıracak davranışları sergilemesi⁵⁰ ve ona itaat etmemesi⁵¹ gibi manalara gelir. Binek hayvanlarının sergilemiş olduğu olağan dışı davranışlar için de kullanılır. Hayvan sırtına kimseyi bindirmediği zaman نشزت دابة denilir.⁵²

⁴⁵ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/188; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/78; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, 2/174.

⁴⁶ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/188; el-Mehdî, *Bahru'l-Medîd*, 2/41; Alusî, *Râhu'l-Meânî*, 4/36; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/28.

⁴⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/60; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/511; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/78; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/28.

⁴⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/417; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/188; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/79; Hatib, *el-Hayâtu'z-Zevciyyeti*, 115.

⁴⁹ Firuzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1284.

⁵⁰ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/418; Firuzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1284.

⁵¹ Hatib, *el-Hayâtu'z-Zevciyyeti*, 115.

⁵² İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/418.

Ayet-i kerimede ki “nuşûz”dan maksadın kadınların kocalarına isyan edip onlara itaat etmemeleri, emirlerine muhalefet edip hafife almaları⁵³, kin besleyip düşmanlık etmeleri, düşmanlıkta ileri gitmeleri⁵⁴, kocaları ile birlikte olmayı reddetmeleri, sergilemesi gereken güzel davranışları sergilememeleri ve ona karşı pejmürde durup süslenmemeleri⁵⁵ gibi her türlü hoş olmayan sözlü ve fiili davranışlar⁵⁶ olduğu söylenmiştir.

Ayetteki “nuşûz” kelimesine kadının kocasına karşı sergilemiş olduğu her türlü olumsuz davranışı kapsayacak şekilde farklı anlamlar verilmiştir. Her ne kadar kadının kocasına karşı sergilemiş olduğu her türlü olumsuz davranış nuşûz olarak isimlendirilmiş olsa da bu ayetteki nuşûzdan kastın daha özel bir mana olduğunu düşünüyoruz. Evlilik yaşamında iki tarafın birbirlerine karşı sergilemiş oldukları olumsuz davranışlar genel manada nuşûz olarak isimlendirilebilir. Eğer bu davranışlar erkek tarafından sergileniyorsa ona erkeğin nuşûzu, kadın tarafından sergileniyor ise ona da kadının nuşûzu denilir. Evlilik hayatı içerisinde bu tür davranışlardan kaçınmak mümkün olmamakla birlikte bu ayette kastedilen nuşûzun daha özel bir manaya delalet etmesi kuvvetle muhtemeldir.

İlgili ayette aile yuvasının dağılmasına sebep olacağından dolayı kadının dövülmesine kadar yol aralayabilen bir nuşûzdan bahsedilmektedir. Ayetin başında salih bir kadının özelliklerinden bahsedilmekte ve akabinde de “nuşûzundan korktuğunuz bayanlar” şeklinde devam etmektedir. Ayeti bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimizde buradaki nuşûzun sıradan bir davranış olmayıp kadını salihâ olmaktan çıkaran davranışlar olabileceğini söyleyebiliriz. Kadında olması gereken kanitât ve hafizât perdelerinin yırtılması veya bunların yok olmasına sebep olabilecek davranışlar olarak anlayabiliriz. Kadın yaptığında onu salihâlar sınıfından uzaklaştıracak, evliliğin devamını ve mahremiyetini ortadan kaldırabilecek tutum ve davranışlar olabilir.

İtaatsizlik hoş olmayan bir davranış olsa da bu ayetteki itaatsizlik, evliliğin dağılmasına sebep olabilecek derecedeki bir itaatsizliktir. Eşler arasında olabilecek küçük boyuttaki itaatsizliklerden ziyade evliliği çekilmez hale getirerek onu sonlandırabilecek bir davranıştır. Aynı şekilde başta namus olmak üzere kadının muhafaza etmesi gereken değerleri korumaması ve onları zedeleyici davranışlar içerisinde bulunması da bu nuşûz çerçevesinde değerlendirilebilir.

⁵³ Şevkânî, *Fethü'l-Kadir*, 296.

⁵⁴ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/64; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, 1/423; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/61; Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, 1/217; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/251; Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fî Tefsîru'l-Kur'an*, 2/229; Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 2/513; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207; Şevkânî, *Fethü'l-Kadir*, 296; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/37; Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'anı'l-Kerim*, 3/45; Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1351; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/41.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*, 2/1351.

⁵⁶ Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/79.

Ahzâb suresi 28-29 ve Tahrim suresi 1-5 ayet-i kerimelerindeki⁵⁷ Peygamber (sas)'in eşleri ile yaşamış olduğu hadise, buradaki nuşûz kavramının boyutunu açıklaması açısından önemlidir. Ahzâb suresi 28-29. ayet-i kerimelerinde Hz. Peygamber'in eşlerinin kendisini dünyalık konusunda sıkıştırmalarından bahsedilmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamberin eşleri kendisinden dünyalık ziyinet isterler. Kadınlar bu isteklerinde o kadar ileri giderler ki bu isteklerden bunalan Hz. Peygamber, eşlerinin odalarını terk ederek kendi özel odasına gider ve orada bir ay kalır. Bunu üzerine Ahzâb Suresi 28-29. ayetleri iner.⁵⁸ Tahrim Suresinde ise Hz. Peygamberin eşlerinden Hafsa'ya bir sır vermesi ve Hafsa'nın da gidip bunu Hz. Aişe ile paylaşması⁵⁹ üzerine Hz. Peygamber'in bir ay evini ve eşlerini terk etmesinden⁶⁰ bahsedilmektedir.

İki surede de Peygamber (sas)'in birer aylık mesafelerle evi terk etmesine sebep olabilecek hanımlarının olumsuz davranışlarından bahsedilmektedir. Hatta Tahrim suresinde: “Eğer o sizi boşarsa belki de Rabbi ona, sizden daha hayırlı, kendisini Allah'a teslim eden, inanan, gönülden itaat eden, tevbe eden, oruç tutan dul ve bakire eşler verir.” (Tahrîm, 66/5) şeklinde buyrulurak salihâ kadının ne şekilde olması gerektiğinden bahsedilmektedir. Bu ayette salihâ kadınlar için “İtaat edenler veya gönülden itaat edenler” anlamında “kanitât” ifadesi kullanılmıştır. Hz. Peygamberin evi terk etmesine neden olan eşlerinin davranışını düşündüğümüzde kanitât ifadesi daha da netlik kazanmaktadır. Bu ayet-i kerimleri göz önünde bulundurduğumuz da nuşûz kavramından maksadın; kadınların eşlerini zorda bırakabilecek itaatsizlikleri ve onların güçlerini aşan istek/arzuları ve bu isteklerinde ısrarcı olmaları olduğunu söyleyebiliriz.

Kadınların Dövülmesi Meselesi

Kur'an'ın temel gayelerinden birisi de evlilik birliğini muhafaza etmek ve onu devam ettirmek olduğu gibi bu evliliğe zarar verebilecek durumda da nasıl davranabileceğimizi bizlere öğretmektedir. Evlilik birliğini zarara uğratacak davranışın kaynağı erkek ise ona karşı nasıl davranılacağı, kadın ise ona karşı nasıl hareket edileceği ayrı ayrı açıklanmıştır. İlgili ayette aile bütünlüğüne zarar veren kadının davranışlarından ve onlara karşı yapılması gereken üç aşamalı bir süreçten şu şekilde bahsedilmiştir:

⁵⁷“Ey peygamber! Hanımlarına şöyle söyle: “Eğer dünya hayatını ve zinetini istiyorsanız, haydi gelin, sizi donatayım ve güzellikle bırakıp salıvereyim. Yok eğer Allah ve Resulünü ve ahiret yurdunu istiyorsanız, haberiniz olsun ki, Allah içinizden güzellik edenlere pek büyük bir ecir hazırlamıştır. (Ahzâb33/28-29)”, “Eğer o sizi boşarsa belki de Rabbi ona, sizden daha hayırlı, kendisini Allah'a teslim eden, inanan, gönülden itaat eden, tevbe eden, oruç tutan dul ve bakire eşler verir.” (Tahrîm, 66/5)

⁵⁸ Taberi, Câmîü'l-beyân, 10/288; Zemahşeri, Keşşâf, 3/518; Tabersî, Mecmau'l-Beyân, 8/115; Bursevî, Ruhü'l-Beyân, 7/166; el-Mehdî, Bahru'l-Medîd, 6/22.

⁵⁹ Suyutî, a.g.e. VIII, 216; Yazır, a.g.e. VII, 5112

⁶⁰ Suyutî, Durru'l-Mensûr, 8/215.

- 1.Güzel bir şekilde nasihat edilmesi
- 2.Yatakların ayrılması
- 3.Dövülmesi

Bu üç aşamada, kadını yapmış olduğu yanlışlardan uzaklaşması ve doğru olanları yapması hedeflenmiştir. Dolayısıyla kadın hangi süreçte yanlış davranışını düzeltirse diğer süreçler uygulanmayacaktır.⁶¹ Şimdi sırası ile bu süreçlerden maksadın ne olduğunu açıklayalım:

1. Güzel bir şekilde nasihat etmek

Ayette geçen وعظ kelimesi nasihat ve akıbetleri hatırlatmak anlamına gelir. İnsana sevap ve cezayı hatırlatarak kalbini yumuşatmaya çalışmaktır.⁶² Hanımlarınız aile bütünlüğünü bozucu davranışta bulduklarında Kur'an ve sünnet çerçevesinde yerine getirmeleri istenen şeyleri teşvik edici, yapmamaları gerekenleri de sakındırıcı şekilde onlara hatırlatın.⁶³ Eşine itaat etmemekle haram işlediğini, bu fiilinden dolayı uğrayacağı azabı ve kötü akıbetini hatırlatarak yaptığı yanlıştan vazgeçmesini söyleyin.⁶⁴ Eğer nasihatınız fayda verir ve yaptıkları yanlışlardan dönerlerse onların aleyhine başka bir yol aramayın.⁶⁵

Davranışları ile evliliği dağılma noktasına getiren kadına karşı yapılması gereken ilk şey ona nasihat etmektir. Vaz, kalbi yumuşatan gözleri ıslatan konuşmadır. Ayet-i kerimede "onlara va'z edin" ifadesinden hareketle kadının kalbine işleyebilecek nasihatlerde bulunulmalıdır. Bu şekilde kadının duygularının harekete geçmesi sağlanarak onun yanlışından dönmesi ve aile bütünlüğünün korunması amaçlanır.

2. Yatakların ayrılması

Yapılan sözlü nasihatler faydasız veya yetersiz olur ve kadın hala eski davranışlarında ısrar etmeye devam ederse ikinci yaptırım uygulamasına geçilmesi tavsiye edilmektedir. Bu da içerisinde psikolojik ve sosyolojik yaptırım içeren yatakların ayrılmasıdır.

⁶¹ Beyzavî, *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/217; Cüzeyy, *et-Tehsil li Ulûmi't-Tenzil*, 1/188; Alusî, *Râhu'l-Meânî*, 4/37; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/42.

⁶² İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 7/465; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207.

⁶³ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/65; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 432; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, 2/174; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207.

⁶⁴ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/64; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, 1/423; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/61; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/79; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/171; eş-Şerbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 1/346; Alusî, *Râhu'l-Meânî*, 4/37; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/28.

⁶⁵ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/65.

Yatakları ayırmaktan maksadın onlarla aynı mekânı ve bilhassa da aynı yatak odasını paylaşmamak⁶⁶, yatakları ayırmak⁶⁷, onlarla konuşmamak⁶⁸ ve cinsel ilişkiyi kesmek⁶⁹ olduğu şeklinde farklı görüşler zikredilmiştir. Her ne kadar farklı görüşler zikredilmiş olsa da hanımlardan ayrı kalmak denildiğinde bütün bunların birbiriyle alakalı ve birbirlerinin neticeleri olabileceğini söyleyebiliriz.

Kadına karşı yapılması tavsiye edilen *yatakların ayrılması*, kadını ıslaha ve evliliği kurtarmaya yönelik bir uygulamadır. Yatakların ayrılması veya aynı mekânları paylaşması hem psikolojik hem de sosyolojik bir yaptırım içermektedir. Ayrıca eşlere daha selim bir kafa ile düşünmelerine imkân sağlamaktadır. İnsanlar yaratılış bakımından farklı özelliklere sahip olabildikleri gibi yanlışlarından dönebilmek için de farklı yöntemlerden etkilenebilirler. Bazı kimselere sözlü nasihat etkili olabilirken bazılarına ise etki etmeye bilir. Sözden ziyade eyleme yönelik davranışlar onlar üzerinde daha etkili olabilir. Onun için ıslaha yönelik yollar da yaptırıma yönelik uygulamalar da farklı olabilir.

İnsanların karakterleri ve algılama şekilleri farklı olduğu için Kur'an ve sünnette değişik yol ve yöntemler tavsiye edilmiştir. Suçluları cezalandırmak için sadece fizikî cezalar öngörülmemiş, onun yanında psikolojik ve sosyolojik cezalar da tavsiye edilmiştir. Tutum ve davranışları ile aileyi dağılma noktasına getiren kadının eşinden ayrı kalması hem psikolojik hem de sosyolojik yaptırım içermektedir. Eşinin kendisinden uzaklaştığını gören bir kadın psikolojik olarak yalnızlık hissedecektir. Ayrılık psikolojisinin etkisi ile hem kendisinin yaptığı yanlışın farkına varabilecek hem de hatalarını düzeltme imkanına sahip olabilecektir.

Eşlerin, hanımlarından geçici bir süreliğine ayrı kalmaları aynı zamanda sosyolojik bir yaptırım da içermektedir. Eşi tarafından yalnızlığa terk edilen kadın, toplumun baskısına da maruz kalabilecektir. Başta en yakın akrabaları olmak üzere çevresindeki insanlar ona doğrudan veya dolaylı olarak bir baskı uygulayabilirler. Bu

⁶⁶ Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/251; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/37; Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 3/45.

⁶⁷ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/65; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/188; Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 1/423; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/61; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/79; Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâriü't-Te'vîl*, 1/217; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/252; Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fî Tefsîru'l-Kur'an*, 2/229; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 2/174; Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 2/522; eş-Şerbinî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 1/346; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207; el-Mehdî, *Bahru'l-Medîd*, 2/41; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/58; Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhî* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2011), 1/317.

⁶⁸ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/65; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/188; Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 1/423; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 432; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/61; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/79; Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâriü't-Te'vîl*, 1/217; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/252; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 2/174; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/28; Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhî*, 1/317.

⁶⁹ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/65; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/188; Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/496; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 432; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/61; Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâriü't-Te'vîl*, 1/217; Ebu Hayyan, *Bahru'l-Muhît*, 3/252; Cüzeyy, *et-Tehsîl li Ulûmi't-Tenzîl*, 1/188; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 2/174; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/37.

baskılar hem kadının geri adım atmasını sağlayabilecek hem de hatalarını görerek onları düzeltmesine imkân sağlayabilecektir. Peygamber (sas) de eşleri ile yaşamış olduğu aile içi bir huzursuzluktan dolayı evi terk etmek zorunda kalmış ve bir aya yakın onlardan ayrı bir mekânda yaşamıştı. Hz. Peygamberin eşleri ile yaşadığı bu hadise diğer sahabeler tarafından duyulduğunda onlara karşı ciddi bir sosyolojik baskı oluşturmuşlardı. Hz. Peygamberin hanımlarından Hafsâ'nın babası olan Hz. Ömer, kendi kızı da dahil olmak üzere Hz. Peygamberden kendisine bu sorunu yaşatan kadınları boşamasını istemişti.⁷⁰ Neticede Hz. Peygamberin hanımları hatalarının farkına varmış, kendilerini düzeltmiş ve evlilik hayatları da normale dönmüştü.

Eşlerin belli bir süreliğine ayrı kalmaları, onlara hatalarını görmeye sebep olabilir. Aynı mekânda yaşayan ve sürekli tartışan çiftlerin geçici bir süreliğine ayrı kalmaları, her iki tarafın hatalarını görebilme ve birbirlerini daha iyi anlamalarına sebep olabilecektir. Ayrı kalan çiftler hem daha akıllı selim düşünebilecek hem de yalnız kalmanın verdiği yalnızlık psikolojisini yaşayarak kendilerini düzeltme yoluna gireceklerdir.

3. Kadınların Dövülmesi

Yaptığı tutum ve davranışları ile evliliği dağılma noktasına getiren ve bu yanlışından dönmesi için başta nasihat ve ayrı kalma gibi uygulanan yöntemlerin fayda etmediği kadınlara uygulanabilecek son yaptırım şekli ise onların dövülebilmeleridir.

Ayet-i kerimeyi doğru anlayabilmek için öncelikle yapılması gereken ضرب “darebe” fiilinden kastedilen manayı doğru anlayabilmektir. Ayette geçen ضرب “darebe” kelimesinden kastedilen mana kadının dövülmesi midir? Eğer dövülmesi ise bunun ölçütü ve şartları nelerdir? İfadenin emir siygasında gelmesi bir farzıyet ifade eder mi?

ضرب kelimesi; vurmak, para basmak, (akrep) sokması, (kalp) çarpması, (denizin) dalgalanması, hareket etmek, yolculuğa çıkmak, (rızk talep etmek için) çıkmak, hızlı hızlı yürümek, (bir görev) üstlenmek, yerine getirmek, (bir şeyden) elini çekmek, vazgeçmek, (birini yaptığı bir şeyden) engellemek, nikahlamak, bir şeyi bir şeye karıştırmak, misal göstermek, açıklamak⁷¹, ضرب عن “yüz çevirmek, engel olmak”⁷² gibi anlamlara gelmektedir.

Bu ayette ضرب fiili yalın olarak gelmiş ve müfessirlerin geneli bunu “vurma” anlamında almışlardır. Anlamı konusunda genel olarak fikir birliği sağlanırken boyutu ve ölçütü hakkında fikir birliği sağlanamamıştır.

⁷⁰ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 12/153.

⁷¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 1/543-549; Firuzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 772-773.

⁷² İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 1/547.

Müfessirlerin geneline göre kadın dik başlılığına ve kocasına itaat etmemeye devam eder ve diğer yöntemler de çare olmazsa dövme yöntemine başvurulabilir. Ama buradaki dövme, çocuklara dini öğretmekte olduğu gibi sembolik bir dövme olup⁷³, kadını zelil etmeden⁷⁴, terbiye amaçlı⁷⁵, yaralayıcı⁷⁶, kemikleri kırıcı⁷⁷, vücutta iz bırakıcı⁷⁸ ve helak edici olmadan⁷⁹, yüzler hariç tutularak⁸⁰ mendil⁸¹, misvak⁸² vb. şeylerle aşırı gitmeden⁸³ yapılmalıdır.

Bazı müfessirler buradaki dövme emrinin mubahlık ifade ettiğini ve dövmenin toplumun örf ve adetleri ile alakalı olduğunu söylemişlerdir. Eğer bir toplumun örfünde dövme ayıp karşılanmayıp normal karşılanıyor ve toplumun örfünde de var ise o toplumda uygulanabilir. Ayetin hükmü de böylesi toplumlar içindir.⁸⁴

Bunun yanında buradaki dövmenin hakiki manada olmayıp kadınlara acı ve keder veren şeylerden kinaye⁸⁵, örnek vermek⁸⁶, örnekler vererek ikna yollu anlatım,⁸⁷ kadınların evden uzaklaştırılması ve seyahate çıkarılması⁸⁸ gibi anlamlar dahi verilmiştir.

Konuyu “hitap” açısından değerlendiren Kutbettin Ekinci ise meseleye farklı bir bakış açısı getirmiştir. İlgili ayetteki *darabe* filinden maksadın *vurmak* olduğunu,

⁷³ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/172; Zuhaylî, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkhı*, 1/317.

⁷⁴ Şa'ra'vî, *Tefsîru's-Şa'ra'vî*, 4/2202.

⁷⁵ İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 432; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/171; Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 2/522; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/22; Şa'ra'vî, *Tefsîru's-Şa'ra'vî*, 4/2202.

⁷⁶ Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 1/158; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/188; Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 1/423; Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/496; İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 432; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/61; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/171; Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 1/217; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, 2/174; Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 2/522; eş-Şerbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 1/346; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207; el-Mehdî, *Bahru'l-Medîd*, 2/41; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/37; Şa'ra'vî, *Tefsîru's-Şa'ra'vî*, 4/2202.

⁷⁷ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/61; Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîru'l-Kur'an*, 2/229; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/37; Şa'ra'vî, *Tefsîru's-Şa'ra'vî*, 4/2202.

⁷⁸ Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîru'l-Kur'an*, 2/230; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, 2/207.

⁷⁹ eş-Şerbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 1/346.

⁸⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/497; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/79; eş-Şerbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 1/346.

⁸¹ İbn Atıyye, *Muharreru'l-Vecîz*, 432; Seâlebi, *el-Cevâhîru'l-Hisân fi Tefsîru'l-Kur'an*, 2/230; Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/79; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/29; Zuhaylî, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkhı*, 1/317.

⁸² Taberi, *Câmiü'l-beyân*, 4/71; Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 1/423; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 3/61; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5/173; Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*, 2/523; Alusî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/37; el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/29; Zuhaylî, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkhı*, 1/317.

⁸³ Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 10/79.

⁸⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4/42; İsmail Hakî Ünal, “Kur'an'da Aile Kurumu” 40/2 (2004), 10.

⁸⁵ Cevherî, *el-Cevâhîr fi Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 3/45.

⁸⁶ Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı”, 122.

⁸⁷ Karakuş, “Çok Anlamli Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34'üncü Ayetin Anlamı”, 1368.

⁸⁸ Eyüpoğlu, “Bilgi ve Sahip Olma Arzusu Arasındaki İlişki Bağlamında kadın ve Çocuğa Karşı Şiddet Söyleminin İrdelenmesi”, 261.

“nasihat ediniz” ve “yataklarından ayrılınz” emirlerinin muhatabının evli erkekler olmasına rağmen “dövünüz” emrinin muhatabının yöneticiler olduğunu ve verilecek cezanın da onların kontrolü altında hukukçular tarafından belirlenebileceğini söylemiştir. Hz. Peygamberin döneminde bu ayeti örnek göstererek hiç kimsenin hanımını dövmediği, cezalandırmada kişinin kişiyi cezalandırmasının tasvip edilmediği, cezalandırma işleminin mevcut otorite tarafından yapıldığı gibi gerekçelerle düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır.⁸⁹

Darabe fiilinden maksadın ne olduğunu ifade etmeden önce çok anlamlılık (vucûh) ile ilgili bir hususu zikretmekte fayda görüyoruz. Ayet-i kerimelerdeki bir kelimenin birden fazla anlamının olması müfessire istediği manayı tercih etme hakkı vermemektedir. Müfessir bunlardan kendi görüşüne uygun olanı seçmek yerine ayetin ve Kur’an’ın bütünlüğüne uygun manayı seçmelidir. Bazı kavramlar birden fazla anlam içerebildikleri gibi bazen zamanla anlam kaymasına veya anlam daralmasına da uğrayabilmektedirler. Kur’an’ı doğru anlamada en önemli hususlardan birisi de kavramların nüzul döneminde içermiş oldukları anlamı bilmektir. İlgili kavram sonradan anlam daralmasına veya anlam kaymasına uğrayabilir. Yapılması gereken nüzul dönemine giderek o kavramın hangi anlamda kullanıldığını tespit edebilmektir.

Ayet-i kerimede *darabe* ضرب “darabe” fiilinden maksadın, müfessirlerin de genelini tercih ettiği mana olan “dövmek, vurmak” olduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışındaki “örnek vermek, seyahate çıkarmak” gibi anlamların bu ayetle örtüşmediğini görebilmekteyiz. Her ne kadar *darabe* fiili farklı manalar içermiş olsa da bu ayetin konusu olan “darabe”den maksadın *vurma* anlamında olması daha isabetli durmaktadır. Ayet-i kerimenin iniş sebebi de mananın bu şekilde olduğunu kuvvetlendirmektedir. Ayet, Sa’d b. Rebî’nin hanımı Habibe binti Zeyd’e tokat atması üzerine nazil olmuştu. Yani ayet-i kerimenin inmesinde bir kadına tokat atılması ve akabinde yaşanan hadiseler neden olmuştu. Ayet-i kerimenin nüzülü buradaki “darabe”den maksadın “vurmak” olduğunu kuvvetlendirmektedir.

Peygamber (sas)’den gelen rivayetler de buradaki “darabe” den maksadın “vurmak” olduğunu desteklemektedir. Kadınların dövülüp veya dövülmemesi ile ilgili hadis-i şerifteki ifadeler de ضرب “darabe” şeklinde geçmektedir. Yine sahabelerden bazılarının hanımları ile yaşadıkları olumsuzluklar çerçevesinde hanımlarına uygulamış oldukları fiziki yaptırımlar da aynı manayı destekler niteliktedir.

İnceleyebildiğimiz kadarıyla klasik dönemden itibaren XXI. Yüzyılın sonuna kadar tüm tefsir ve meallerde *darabe* fiili *dövmek* şeklinde izah edilmiştir. Dövme dışında ilk anlam, 1988 yılında Osman Nebioğlu tarafından yapılan meâl çalışmasında

⁸⁹ Kutbettin Ekinci, “Nisâ 34. Ayette Hitab Açısından ‘Darb’ Meselesi”, *Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan) (2021), 251-254.

“cezalandırın” şeklinde verilmiştir. 1997 yılında Edip Yüksel tarafından “çıkarmak”, 2000 yılında Yaşar Nuri Öztürk tarafından ise “Evden çıkarmak, buldukları yerden başka bir yere göndermek” şeklinde anlamlar verilmiştir.⁹⁰

Son dönem bazı meâl çalışmalarında bulabildiğimiz *önek vermek*, *evden uzaklaştırmak* veya *seyahate çıkarmak* şeklinde verilen anlamlar zorlama sonucu verilmiş anlamlardır. Çünkü ayette *nasihat etme*, *ayrı kalma* ve *vurma* şeklinde üç şey tavsiye edilmiştir. *Örnek verme* ve *ayrı kalma* gibi anlamlar ilk iki tavsiye içerisinde yer almaktadır. Hanımlara nasihat edilirken konu ile ilgili gerekli örneklemeler yapılabilir ve nasihat içerisinde konuyla ilgili örnekler de verilebilir. *Ayrı kalma* da ikinci tavsiye içerisinde yer almaktadır. Eğer “darabe”ye *ayrı kalmak* anlamı verirsek ayetin anlamını daraltmış ve tekrara kaçmış oluruz. İkinci ve üçüncü metot aynı anlama gelen ve birbirinin tekrarı olan bir şey haline gelir. Böyle bir durum hem Arap dili açısından hem de Kur’an’ın üslubu açısından uygun değildir. Ayette *nasihat edin*, *ayrı kalın* ve *dövün* şeklinde gelmekte ve kelimeler birbirlerine atıf vâvı ile bağlanmaktadır. Atıf vâvı ise müfakat bildirimdir. Yani atıf vâvı ile bağlanan iki kelime aynı şey değil farklı şeylere delalet eder. Onun için ayetteki *ayrı kalın* ve *dövün* ifadeleri birbirlerinden farklı iki ayrı duruma delalet eder. Yine Kur’an’da lüzumsuz tekrarlar da yoktur. *Darabe* fiiline *ayrı kalmak* anlamı verdiğimizde lüzumsuz tekrara düşmüş oluruz.

ضرب *darabe* fiili müstakil olarak kullanıldığında “yola çıkmak, sefere çıkmak” anlamında kullanılmamaktadır. *ض* harfi *ceri* ile kullanıldığında bu anlama gelmektedir.⁹¹ Kur’an-ı Kerim’deki kullanımlarının da bu şekilde olduğunu görebilmekteyiz. Âl-i İmran 156, Nisâ 94, Nisâ 101, Mâide 106 ve Müzzemmil 20’nci ayet-i kerimelelerinde *darabe* fiili “yolculuk ve sefer” anlamında kullanılmış ve hepsi de *ض* harfi *ceri* ile birlikte kullanılmıştır. Buradan hareketle Nisâ 34’ncü ayet-i kerimesindeki *darabe* fiiline “sefere çıkarmak, yolculuğa çıkarmak” anlamı vermek Kur’an’ın bütünlüğü açısından uygun düşmemektedir.

İlgili ayetteki *ضرب* *darabe* fiiline “vurmak” manası verilmekle birlikte bu ayet “kadınların dövülmesine” delil olabilir mi? Veya bu ayetten hareketle “Kur’an kadınların dövülmesini emrediyor” diyebilir miyiz?

İlgili ayet-i kerimedeki “darabe” fiilinden maksadın “dövmek, vurmak” olduğunu söylemekle birlikte Kur’an kadının dövülmesini emrediyor diyemeyiz. Arapçada emir kipiyle gelen her ifade farz/zorunluluk ifade etmez. Emir kipleri başta vu-

⁹⁰ Hanefi Şola, “En-Nisa 4/34. Ayeti Balamında ‘Nuşûz’ ve ‘Darb’ Kelimelerinin Anlam Kronolojisi”, *Mecma Uluşlararası Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2021), 170.

⁹¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 1/544.

cubiyet, nedb, ruhsat, tehdid, irşad, te'dîb, ta'cîz, dua, ikram, tesviye, tahkîr, imtihan, taaccüp ve tekvin gibi çok değişik anlamlara gelebilmektedir.⁹² Hatta bunu yirmi sekiz manaya kadar çıkarırlar da olmuştur. Onun için Kur'an-ı Kerim'de "yapınız" veya "yapmayınız" şeklinde gelen her emir kipinden bir farz veya bir haram anlaşılır. "Yapınız" şeklindeki ifadelerin farz mı? vacip mi? mübah mı? Veya ruhsat mı? olduğunu anlamak için farklı karinelere ihtiyaç vardır. Aynı durum "yapmayınız" şeklindeki ifadeler için de geçerlidir. Bu konu Fıkıh Usulü ilmi içerisinde ele alınmış ve ayrıntılı olarak işlenmiştir.

Müfessirlerin geneli ilgili ayetteki "dövünüz, vurunuz" şeklindeki emir kipini bir farz olarak değil de "dövebilirsiniz" şeklinde ruhsat olarak yorumlamışlardır. Biz de gönül rahatlığı ile buradaki "dövünüz" ifadesinin bir mecburiyet, zorunluluk ifade eden bir emir olmadığını söyleyebiliriz. Bunun böyle olduğunu Peygamber (sas)'in uygulamalarından çıkarabiliyoruz. O hanımları ile uzun bir huzursuzluk yaşamış, evi terk etmiş ve 28 gün onlardan ayrı kalmıştı. Bu olayların yaşanmasında hanımları hatalı olmasına rağmen Hz. Peygamber onları dövmek yerine evi terk etmeyi tercih etmişti. İstese onları dövebilirdi. Ama o kendisine daha zor olanı tercih etti ve eşlerinden ayrı kalma yolunu seçti. Eğer ayetteki "onları dövünüz" emri farziyet ifade etmiş olsa idi Hz. Peygamberin mutlaka onları dövmesi gerekirdi. Ayetteki emir ruhsat ifade ettiği için Hz. Peygamber (sa) bu ruhsatı kullanmamış ve hanımlarını dövmemişti.

Ayetteki "onları dövünüz" şeklindeki emrin ruhsat için olduğunu söylemekle birlikte buradan hareketle "Kur'an kadınların dövülmesini emrediyor" diyemeyiz. Hatta "Kadınların dövülmesi" şeklinde genel bir ifadeyi asla kullanamayız. Çünkü ilgili ayette muhatap kadınlar değil, tutum ve davranışları ile aile yuvasını dağılma noktasına getiren suçlu kadınlardır. Uygulandığında aileyi kurtaracağına kanat getirilen durumlarda, aileyi kurtarma adına suçlu kadınlara karşı hafif fiziki bir yaptırıma ruhsat verilmiş olmakla birlikte onların dahi dövülmesini emretmemiştir.

Ayet-i kerimede suçlu kadınlara terbiye amaçlı vurma şeklinde bir yöntemle ruhsat verildiği belirttikten sonra vurmanın şekli ve ölçüsü nasıl olacak? Her konuda olduğu bu konuda da ilk müracaat kaynağımız Peygamber (sas)'dir. Peygamber (sas) vurmanın ölçüsünü belirlerken غير مبرح (gayre müberrihın) "eziyet vermeyecek, incitmeyecek ve yaralamayacak"⁹³ şekilde olmasını emretmiştir. Müfessirlerin tercihi de bu şekilde olmuştur. Misvak vb. gibi şeylerle hafif vurmaya tercih etmişlerdir.

⁹² Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi*, 211-212; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 230; Mehmet Seyyid, *Usul-u Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 50.

⁹³ Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b el-Haccac, *Sahih-i Müslim*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Kitâbu'l-Hac: 147.

Kur'an-ı Kerim'de cezalandırma maksatlı iki çeşit vurmada bahsettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birisi had cezası kapsamında emredilen vurma diğeri de aile içerisinde terbiye etmeye yönelik vurmadır. Had kapsamındaki vurmada bahsederken şöyle buyrulmaktadır: *“Zina eden kadın ve zina eden erkekte her birine yüzer değnek vurun”* (Nur, 24/2). *“Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar”* (Nur, 24/4). Ayet-i kerimelerde zina eden ve namuslu kadınlara iftira atan kimselere vurulacak sopadan bahsedilirken فَاجْلِدُوا ifadeyi kullanılmıştır. Sopa vurmaya gelen فَاجْلِدُوا kelimesi ile insan cildi ve derisi anlamına gelen جلد kelimesi aynı kökten türemiştir. Buradan hareketle sopa vurmada maksadın cilde, deriye işleyecek boyutta olması gerektiğini anlayabiliriz. “Sopa vurun” ifadesinden deriye işleyecek ölçüde vurun ölçüsünü çıkarabiliriz.

Had cezalarında dahi ileri gitmeden sadece deriye işleyebilecek türden bir cezalandırmayı emreden bir dinin, daha hafif olan bir suçta daha az bir cezalandırmayı tercih etmesi düşünülebilir. Buradan hareketle Nisâ suresi 34. ayet-i kerimesindeki vurmada kastın fiziki bir müdahaleden ziyade fiziki bir tavır gösterme şeklinde olabileceğini söyleyenebilir. Burada kadını inciten, vurmanın şekli değil gösterilen tavidir.

Konuyu daha doğru anlamamıza katkı sağlayacağından Peygamber (sas)'in söz ve fiilleri de son derece önemlidir. Onun için bu konuyu ayrı bir başlık altında incelemek uygun olacaktır:

Hadislerde Kadınların Dövülmesi Meselesi

Kur'an-ı Kerim bizzat Peygamber (sas)'e nazil olmuş ve hayata aktarılması da onun şahsında gerçekleştirilmiştir. Hz. Peygamber'e hem inen ayetleri tebliğ etme hem de onları tebyîn (açıklama) etme görevi verilmiştir. Hz. Peygamberin Kur'an'ı tebyin görevi bulunduğu için ayetleri en doğru anlayan ve yaşama aktaran da oydu. Onun için Hz. Peygamberin sözlerini ve uygulamalarını göz ardı ederek Kur'an'ın doğru bir şekilde anlamak mümkün değildir. Peygamber (sas)'in Nisâ suresi 34. Ayet-i kerimesi bağlamındaki söz ve uygulamaları bu konuyu daha doğru anlamamıza katkı sunacağından konuyla ilgili Peygamber (sas)'den gelen rivayetleri inceleyeceğiz.

Peygamber (sas) kadınların dövülüp dövülmemesi hakkında da bazı rivayetler gelmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

Muaviye el-Kuşeyrî, Peygamber (sas)'e geldim ve: *“Kadınlarımız hakkında ne söylersiniz”* dedim. O da şöyle buyurdu: *“Onlara, yediklerinizden yedirin. Giydiklerinizden giydirin, onları dövmeyin ve azarlamayın”*⁹⁴

⁹⁴ Süleyman b. el-Eşâs Ebu Davud, *Sünen-ü Ebî Davud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Nikâh: 41.

Hz. Aişe: “Peygamber (sas) ne bir hizmetçisine ne bir hanımına vurdu. O eliyle hiçbir şeye vurmadı. Ancak Allah yolunda cihad ederken hariç.”⁹⁵

Abdullah bin Zema’ Peygamber (sas)’den: “Sizden biri hanımını köle döver gibi döver, gecenin sonunda da onunla beraber olur.”⁹⁶

Iyâs b. Abdullah Peygamber (sas)’den şöyle rivayette bulunur: “Allah’ın cariyelelerini (hanımlarınızı) dövmeyin” buyurdu. Ömer, Peygamber (sas)’e gelerek kadınların kocalarına karşı sergiledikleri olumsuz davranışlarını söyleyince, onların dövülmesi için ruhsat verdi. O gece Peygamber (sas)’in ailesini, çok sayıda kadın ziyaret ederek kocalarını şikâyet ettiler. Peygamber (sas): “Muhammed’in ehlini kocalarını şikâyet eden çok sayıda kadın ziyaret etti. Onlar (kadınlarını dövenler) sizlerin hayırlı olanlarınız değildir.”⁹⁷ buyurdular.

Buhari, Peygamber (sas)’in kadınların dövülmesine ruhsat verdiği şeklinde rivayette bulunan Iyâs b. Abdullah’ın sahabe olduğunu bilmediğini zikrederken⁹⁸, Ebul Kasım Bağavî’de bu şahsın bu hadisten başka rivayetinin olmadığını söylemiştir.⁹⁹

“Hanımlarını dövenleriniz hayırlılarınız değildir” rivayetinden hareketle, hanımlarını dövmeyen kimselerin hayırlı kimseler olduğu, onların olumsuzluklarına karşı sabretmenin daha hayırlı olacağı, dövmenin ancak nikâh hukukunun işleme hale gelmesi durumunda olacağını ve bu durumda da şikâyete sebep olacak boyuta ulaşmaması gerektiği söylenmiştir.¹⁰⁰

Yukarıdaki rivayetlere baktığımız zaman Peygamber (sas)’in hiçbir zaman hanımlarına vurmadığını anlamaktayız. Kendisi vurmadığı gibi başkalarının da vurmamasını yasaklamıştır. Hatta gündüz hanımını dövüp akşamda onunla beraber olanları kınamıştır. Kadınların dövülebileceğini belirten hadisin senesinde yer alan Iyâs bin Abdullah hakkında problemin var olmasını göz önünde bulundurduğumuz da kadınların dövülmesine müsaade edilmediği sonucuna varabiliriz. “Kişi hanımını dövmesinden dolayı hesaba çekilmez” şeklindeki rivayet ise Nisâ Suresi 34. Ayet-i kerime ile birlikte değerlendirmek daha doğru olacaktır. İlgili ayetteki dövebilme ruhsat ile birlikte değerlendirebiliriz.

Değerlendirme

⁹⁵ Ebû Muhammed Abdullah b Abdurrahman b Fazl ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî* (İstanbul, 1992) Nikâh: 34.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil b İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *Sahih-i Buhari Camii’s-sahih*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Nikâh: 34; ed-Dârimî, *Sünen-i Darimî* Nikâh: 34.

⁹⁷ Ebu Davud, *Sünen-ü Ebî Davud* Nikâh: 42.

⁹⁸ Muhammed Eşrefî’s-Sadîkî’l-Azîm Firûzabâdî, *Avnu’l-Ma’bûd Şerhü Sünen-i Ebî Dâvûd* (Dimeşk: Dâru’l-Feyhâ, 2009), 6134; Ebu Süleyman Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, (Beirut: Dâr-ü İbni Hazm, 1997), 2/420; Abdullah Aydınlı, *Sünen-i Dârimî Tercüme ve Tahkik* (İstanbul: Madve, 1996), 5/54.

⁹⁹ Firûzabâdî, *Avnu’l-Ma’bûd Şerhü Sünen-i Ebî Dâvûd*, 6/134.

¹⁰⁰ Firûzabâdî, *Avnu’l-Ma’bûd Şerhü Sünen-i Ebî Dâvûd*, 6/134.

Allah'ın erkekleri kadınlar üzerinde koruyup kollayıcı, onların işlerini yürütücü ve aile reisliği görevi ile görevlendirmiş olması kadınların onlara itaatlerini gerekli kılmaktadır.¹⁰¹ Fakat ayet-i kerimede ذكور “erkekler” tabiri değil de daha özel anlama gelen الرجال kullanılması her erkek olanın otoriter olamayacağını, ancak belli bir takım özellik ve vasıflara sahip olan kimselerin olabileceğine işaret etmektedir.

Allah, kadın ve erkeği farklı ve her birini diğerinde olmayan farklı özelliklerle yaratmıştır.¹⁰² Erkekten yaratılıştan gelen fizikî güç ve kuvveti¹⁰³ fazla olduğundan dolayı aile reisliği görevini ona yükleyerek kadınların gözetilip himaye edilmelerini ona vermiştir. Buradaki yöneticilik, kadının şahsiyetini ve medeni konumunu evde veya toplumda ortadan kaldırmaya yönelik bir yöneticilik olmayıp mesuliyet ve işlerin yüklenilmesi anlamında bir yöneticiliktir.¹⁰⁴

Bu ayetin ilk muhatabı ve en iyi anlayanı Hz. Peygamber olmasına rağmen o hiçbir zaman hanımlarına vurmamıştır. Hatta hanımları ile ileri derecede problem yaşamasına rağmen yine de onlara vurmamış ve evden ayrı kalmayı tercih etmiştir. Bu şekilde psikolojik ve sosyolojik baskıya maruz kalan hanımları, yaptıkları yanlıştan geri adım atarak bozulan huzurun tekrar inşasına sebep olmuşlardır. Hz. Peygamberin bu uygulaması kadınların dövülmesinin tasvip edilmediği anlamına gelmektedir. Bütün çözüm yollarının tükendiği ve aile bütünlüğünün dağılma noktasına geldiği durumlarda aileyi kurtarma adına vurmaya ruhsat vermiştir. Ruhsatlarda darda kalındığında ve bütün yolların tıkanıdığı durumlarda kullanılan hususlardır. Dinin aslını teşkil etmezler. Sadece zorluklardan çıkıncaya kadar kullanılabilir. Hiçbir ruhsat için dinin aslı budur denilemeyeceği gibi ilgili ayetten hareketle de İslam kadınların dövülmesini emrediyor denilemez.

Kur'an, sadece kadına yönelik şiddete karşı çıkmamış, şiddetin her türlüüne karşı çıkmıştır. İster kadın olsun ister erkek, isterse de çocuklar olsun hiç kimseye şiddet uygulanmasını istemez. Sadece kadına şiddeti değil genel manada şiddetin her türlüünü haram kılar. Onun için aile bütünlüğünü bozabilecek herkese karşı düzenlemeler getirmiştir. Bir ailede sorun var ise bunun ya erkekten ya kadından ya da her ikisinden kaynaklanabileceğini kabul ederek bu tür durumlarda neler yapılabileceğini ayrı ayrı tavsiye etmiştir. Bu ayette ise kadından kaynaklanan sorunun ne şekilde çözülebileceğinin yollarını göstermiştir.

¹⁰¹ Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/511; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, 296.

¹⁰² Yazır, *Hak Dînî Kur'an Dili*, 2/1348.

¹⁰³ el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, 5/27.

¹⁰⁴ Abdurrahman es-Sabûnî, *Nizâmü'l-Üsreti ve Hallü Müşkilâtihâ fi Da'vi's-Sünneti* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2001), 46; Halid Abdurrahman el-A'k, *Binâü'l-Üsreti'l-Müslimeti fi Davi'l-Kur'an ve's-Sünneti* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003), 21.

İlgili ayette ailenin ve o ailede yetişecek çocukların geleceklerinin kurtarılması amaçlanmıştır. Bu noktada kurtarılamayan evlilik artık boşanma ile sonuçlanacaktır. Bu nokta, boşanmadan önceki son virajdır. Evlilik burada kurtarılmadığı takdirde boşanma ile neticelenecektir. Onun için böyle bir evlilik, kadının hafif bir azarlanması, rencide edilmesi veya hafif bir cezai müeyyidesi ile kurtarılacaksa bu yola ruhsat verilmiştir. Çünkü boşanmanın meydana getireceği olumsuz sonuçlar ile cezai müeyyidenin getireceği olumsuz sonuçları karşılaştırdığımızda boşanmanın olumsuzluklarının çok daha fazla olduğu görülecektir. İki olumsuzluktan birini işlemek zorunda kalan bir kimsenin zararı daha az olanı seçmesi en doğru ve en mantıklı olanıdır. Bu cezâi müeyyide bir emir değil ruhsattır. Ruhsatlar da dinin emrettiği şeyler değil, çaresiz ve zorda kaldığı zaman geçici bir süre başvurulmuş yöntemlerdir.

Ayette mutlak ve genel anlamda kadının cezalandırılması istenmemiş, davranışlarıyla aile yuvasını dağıtma noktasına getirmiş suçlu bir kadının cezalandırılması tavsiye edilmiştir. Bu cezalandırma işlemi de Kur'an ahlakı ile ahlaklanmış erkeklere has kılınmıştır. Suç aile içerisinde işlendiği için suçun cezalandırılmasının da aile içerisinde olması istenmiştir. Ailenin mahremiyeti korunmuş ve karı-koca arasında olan bir sorundan dışarıdakilerin haberi olmadan aile içerisinde en uygun şekilde çözülmesi arzulanmıştır. Burada erkeğin kadını cezalandırması değil, otoritenin, otoriteye karşı gelen suçluyu cezalandırması vardır. Cezalandırma bir maslahata binaen yapıldığı için bu yolun netice vermeyeceği önceden bilinir ise bu yola başvurulmaya biliniz.

Kur'an'da bir emri veya nehyi değerlendirirken Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerekir. Kur'an'daki bu ve buna benzer ruhsatlar herkes için geçerli olan durumlar değildir. Daha özel manada ve Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış kimseler için geçerli durumlardır. Önce örnek bir fert ve toplum oluşturulmuş daha sonra da onlara yönelik düzenlemeler getirilmiştir. Bu durum belli bir süre eğitim aldıktan sonra o kimsenin eline silah verilmesine benzetilebilir. Bir polis ve bir terörist te aynı silaha sahip olabilir. Ama bunlardan birisi bununla cinayet işlerken diğeri ise cinayetleri engellemek için kullanır. Bu ayetteki ruhsatın her evli erkekler için olduğunu söylemek yerine Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış kimseler için olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Gerekli altyapı ve eğitime sahip olmadan bir kimsenin eline bu imkanları vermek onun yanlışlarını daha da artıracak ve yanlış neticelere sebep olabilecektir.

İlgili ayetin muhatabının evli erkekler olduğunu düşünmekle birlikte erkeklerin İslam ahlakından uzaklaştığı ve gerekli dini hassasiyete sahip olmadıkları toplumlarda nasıl hareket edilecek? İslam ceza hukukunun temel amacı insanları cezalandırmak olmayıp suçlu kimseleri en uygun şekilde ıslah ederek topluma kazanmak

olduğunu düşündüğümüzde aile içi cezalandırmada da daha hassas davranmak gerektiği anlaşılabilir. Bu tür cezalandırma işleminde ilgili otoritenin devreye girmesi uygun olacaktır. Kişinin kişiyi cezalandırması bazı olumsuz davranışlara sebep olabileceğini düşündüğümüzde cezanın tayin edilmesi ve uygulanmasında otoritenin devreye girmesinin uygun olduğunu söyleyebiliriz. Bu otorite bazen bir hâkim ve yönetici olabilirken bazen de aile büyüklerinden birileri olabilir. Onlarla istişare sonunda uygun hareket tarzı belirlenebilir. Bir sonraki gelen ayet-i kerimede bu yönde bizlere ışık tutmaktadır. “Eğer karıkoca arasının açılmasından endişeye düşerseniz bir hakem erkeğin tarafından, bir hakem de kadının ailesinden gönderin.” (Nisâ: 4/35) şeklinde buyrulurak aile bütünlüğünün bozulmasından korkulduğunda aile büyüklerinden yardım talep edilmesi istenmiştir.

Ayet-i kerimede eşler arasındaki çözüm yollarının başarısız kaldığı ve ailenin dağılma noktasına geldiğinde yapılması gereken şey ifade dılmıştır. Onun için erkeğin burada: “ben istedim oldu” düşüncesi ile hareket edemeyeceği ve hem kadının hem de erkeğin gerektiğinde daha üst otoriteler tarafından denetlenebileceği anlaşılmaktadır. Peygamber (sas)’ın hayatında da bu duruma benze uygulamaların olabildiğini görebilmekteyiz. Eşler arasında çıkan huzursuzluklara duyarsız kalmamış ve onları çözüme yoluna gitmiştir. Aile içerisindeki huzursuzlukların dışarı yansıtılmadan çözüme kavuşturulması istenmiş. Eğer bu aile içerisinde çözülemeyecek boyuta ulaşır veya erkeğin bunu adil bir şekilde çözemeyeceği düşüncesi ağırlık kazanırsa başta aile büyükleri olmak üzere gerekli otoriteler devreye girebilir. Bu otoriteler ile yapılan istişareler sonucunda nasıl hareket edilebileceği belirlenebilir.

Kur’an’da birtakım suçlara karşı verilecek olan had ve kısas cezaları vardır. Haksız yere birinin canına kıyan kimseye kısas uygulanması, zina yapan kadın ve erkeğe yüz, iftira atan kimselere ise seksen sopa vurulması gibi. Kur’an’da bu cezaların olması, Kur’an’ın bu suçları onayladığı ve herkese uygulanacağı anlamına gelmediği gibi, kadınların hafifçe dövülmesi meselesinde de aynı durum söz konusudur. Hiç kimse bu ayetleri delil göstererek; “Kur’an insanların cezalandırılmalarını emrediyor” diyemeyeceği gibi, “Kur’an kadınların dövülmesini de emrediyor” diyemez. Bir ülkenin anayasasında ceza kanununun bulunması o ülke vatandaşlarının cezalandırılacağı anlamına gelmediği gibi, Kur’an’da böyle bir hükmün bulunmasından kadınların dövüleceği anlamı çıkarılmaz.

Suçlu kadınların cezalandırılmasına ruhsat veren ayeti, aklıktan veya susuzluktan helak olma noktasına gelen kimseye hayatta kalacak kadar domuz etinden yemesine ve içki içmesine ruhsat veren ayete (Mâide, 5/3) benzetebiliriz. İslam’ın domuz etine veya içkiye ruhsat vermesi onları onayladığı anlamına gelmediği gibi, kadınların cezalandırılmalarına ruhsat vermesi de bu eylemi onayladığı anlamına gelmez. Darda kalan bir kimsenin iki zararlı olan şeyden zararı daha az olanı tercih

etmesi gibi, boşanma noktasına gelen bir aileyi kurtarmak içinde iki zararlı olan davranışlardan daha az zararlı olanı tercih etmesi vardır.

İslam'ın kadınların dövülmesini emretmediğine en büyük delillerden birisi de Eyüb (as) ile hanımı arasında geçen kıssadır. Eyüb (as)'ın hastalığı sırasında hanımı bir hata yapar ve Eyüb (as): "Allah'a yemin olsun ki iyileştiğimde sana yüz sopa vuracağım" der. Eyüb (as) iyileştiğinde Allah (cc): "Eline bir demet al da onunla (eşine) vur; yemininde durmamazlık etme." (Sa'd, 38/44) şeklinde vahyeder. Eyüb (as) eline yüz adet buğday sapı alır ve onunla bir kez hanımına vurur. Böylece yeminini de yerine getirmiş olur. Eğer Allah kadının dövülmesini emretmiş olsaydı Eyüb (as)'ın yeminine müdahale etmezdi. Tam aksine kadınların dövülmesini istemediği için Eyüb (as) yemin etmiş olmasına rağmen hanımını incitmeyecek bir şekilde yeminini yerine getirmesinin yolunu göstermiştir.

İslam'ın kadının dövülmesine izin vermediğinin en önemli delillerinden birisi de Sabit bin Kays ile hanımı Cemile binti Abdullah arasında yaşanan hadisedir. Rivayete göre Sabit b. Kays hanımını döverek kolunu kırmış, kadının erkek kardeşi de Sabit'i Hz. Peygamber'e şikâyet etmişti. Bunu üzerine Peygamber (sas) Sabit'e hanımını boşattırmış ve kadını ailesinin yanına göndermişti.¹⁰⁵ Bu rivayetten de anlaşılacağı gibi eğer İslam kadının dövülmesini emretmiş veya onaylamış olsa idi böylesi bir boşanma yoluna gidilmezdi. Peygamber (sas) bu şekildeki bir şiddeti boşanma sebebi saymış ve kadını kocasından ayırarak babasının evine göndermişti.

Sonuç

Aile bütünlüğünü esas alan İslam, aile içerisinde düzenin sağlıklı ve düzenli bir şekilde işleyebilmesi için erkekleri kadınlar üzerinde yönetici olarak görevlendirmiştir. Fakat burada ince bir noktaya vurgu yaparak her erkek olanın bu konuda olmadığını, "adam gibi adam" olan erkeklerin bu vasfa sahip olduklarını belirtmiştir. Erkeğe, sahip olduğu bir takım fitrî ve kesbî özelliklerinden dolayı bu görev ve sorumluluğu verirken, kadına da sahip olduğu fitrî ve kesbî özellikleri sebebiyle aile içi düzeni sağlama, çocukları yetiştirme ve sağlam bir aile hayatının temellerini oluşturma görevini vermiştir. Erkeğe verilen söz konusu sorumluluk, onu Allah katında kadınlara karşı üstün kılacak bir sorumluluk değil, aile hayatının düzenli bir şekilde devam etmesi için verilen bir yükümlülüktür.

Kur'an'ın aile bütünlüğü korumak için getirmiş olduğu düzenlemelerin temelinde, aileyi meydana getiren fertlerin maslahatı gözetilmiştir. Aile yapısının sarsılmadan, sağlam bir şekilde devam etmesi için aileyi oluşturan fertlere kendi karakterlerine uygun görevler verilmiştir. Yine Kur'an, aile içi görevlerini yerine getirmeyen kimselerin, görevlerini en iyi şekilde yerine getirmelerini sağlamak için aile içi birtakım düzenlemeler getirmiştir. Bu düzenlemelerden biri de yaptığı fiil ve

¹⁰⁵ Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Talak:53.

davranışları ile aile yuvasını dağılma noktasına getiren suçlu kadınlara karşı yapılması tavsiye edilen hususlardır. O kadınları yaptıkları hatadan döndürmek için önce nasihat edilmesi, bu çare olmaz ise ıslah etmeye yönelik psikolojik bir cezaî yaptırım olan yatakların ayrılması istenmiştir. Bu da çare olmaz ise sınırlı bir fizikî cezâ müeyyideye ruhsat verilmiştir.

Her noktada insanların maslahatını düşünen ve göndermiş olduğu peygamberler ve kitaplar vasıtası ile onların dünya ve ahiret saadetini amaçlayan bir yaratıcının sebepsiz yere kullarını cezalandırması düşünülemez. Dolayısıyla Nisâ 34. ayette vurgu yapılan asıl nokta, erkeklerin yönetici olup kadınların cezalandırılması olmayıp, yıkılma aşamasına gelen bir aile yuvasının kurtarılmasıdır.

Bu ayeti en iyi anlayan ve yaşamına yansıtan kimse olan Peygamber (sas)'in uygulamalarını ve sözlerini esas alındığında mutlak manada kadınların dövülmesi şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. İslam hiçbir zamanda kadınların dövülmesini emretmediği gibi Peygamber (sas) de hiçbir zaman hiçbir hanımına bir tokat dahi vurmamıştır. Kendisi vurmadığı gibi vurulmasını da istememiştir. Hatta vuranları tenkit etmiş ve onların hayırlı kimseler olmadığını söylemiştir. Sadece kadının davranışları sebebiyle evlilik boşanma noktasına gelmiş, diğer bütün çareler de etkisiz kalmış ve kadına karşı uygulanacak hafif yollu cezâ müeyyidenin çare olacağı konusunda da kesin kanaat oluşmuş ise bu durumda evliliği kurtarmak için hafif yollu cezâ müeyyideye ruhsat verilmiştir. Bu durum, iki olumsuzluktan birini işlemek zorunda kalan bir kimseye daha az zararlı olanı tercih etmesi noktasında verilen bir ruhsattır.

Ruhsatlar zorda kalındığında, helal çıkış yollarının kalmadığında ve sınırlı ölçüde kullanılmasına izin verilen hususlardır. Helal yiyecek ve içecek bulamadığından dolayı aç kalan kimsenin ölmeyecek kadar haram olan şeylerden yemesine içmesine izin verilmesi gibi. İslam içkiyi ve domuz etini haram kılmasına rağmen bunlardan başka yiyecek ve içecek bulamayan kimseye hayatta kalabileceği kadar yemesine izin vermiştir. Ama bu izin her zaman geçerli bir durum değil sadece olağanüstü hallerde geçerli bir durumdur. Suçlu kadınların dövülmesini emreden ayette buna benzer bir durumdur. Nasıl ki açlıktan ölecek birine domuz etinden yiyebilmesine ruhsat verilmesinden hareketle İslam domuz etinin yenilmesini emrediyor denilemeyeceği gibi aile yuvasını kurtarmak için hafif şekilde de olsa kadını cezalandırılmasına ruhsat verilmesinden hareketle İslam kadınların dövülmesini emrediyor diyemeyiz.

Ruhsat olarak verilen bu cezalandırmada da erkek başıboş olarak bırakılmamıştır. İlgili ayet-i kerimede ifade edildiği gibi erkeğin "ricâl" vasfını kaybettiği veya bunun gereklerini yerine getiremediği durumlarda bu yetki ortadan kalkar. Maksat kadını cezalandırmak olmayıp aile bütünlüğünü korumak olduğu için erkeğin nasıl

hareket edebileceği konusunda yetersiz kaldığı veya tam doğru olanı kestiremediği durumlarda başta aile büyükleri olmak üzere gerekli otoritelerden destek alınabilir.

Kaynakça

- A'k, Halid Abdurrahman el-Binâü'l-Üsreti'l-Müslimeti fi Davi'l-Kur'an ve's-Sünneti. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003.
- Alusî, Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Sebî'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1993.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Aydınli, Abdullah. *Sünen-i Dârimî Tercüme ve Tahkik*. İstanbul: Madve, 1996.
- Beğavî, el-Huseyn b. Mesûd. *Meâlîmu't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Beyzavî, Nâsirüddîn Ebî Abdillâh bin Ömer bin Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Baskı., 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *Sahih-i Buhari = Camiü's-sahih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Cassâs, Ebu Bekir Ahmed er-Razî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1993.
- Cevherî, Tantavî. *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Kerîm*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Cüzeyy, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Tehsîl li Ulûmi't-Tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b Abdurrahman b Fazl ed-. *Sünen-i Dârimî*. 2 Cilt. İstanbul, 2. Basım, 1992.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşâs. *Sünen-ü Ebî Davud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhîd*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî. *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'an'ı-l-Kerîm*. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâs, t.y.
- Ekinci, Kutbettin. "Nisâ 34. Ayette Hitab Açısından 'Darb' Meselesi". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan) (2021), 242-257.
- Eyüpoğlu, Osman. "Bilgi ve Sahip Olma Arzusu Arasındaki İlişki Bağlamında kadın ve Çocuğa Karşı Şiddet Söyleminin İrdelenmesi". *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24-25 (2007), 245-271.
- Firuzabâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-Muhîd*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, 1. Basım, ts.
- Firûzabâdî, Muhammed Eşrefî's-Sadîkî'l-Azîm. *Avnu'l-Ma'bûd Şerhü Sünen-i Ebî Dâvûd*. Dımeşk: Dâru'l-Feyhâ, 2009.

- Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim. *Sahih-i Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Hatib, Abdulfettah Ahmed. *el-Hayâtu'z-Zevciyyeti*. Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 2006.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-. *Meâlimü's-Sünen*., Beyrut: Dâr-ü İbni Hazm, 1997.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tahrîr. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tuniyyeti, 1. Basım, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Atiyye el-Endülişî. *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 1 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbni Hazm, 1. Basım, 2002.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muhammed bin Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Kum: Edebü'l-Havzati, 1405.
- Karakuş, Abdulkadir. “Çok Anlamli Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34'üncü Ayetin Anlamı”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/3(25) (2019), 1353-1371.
- Karaman, Hayreddin - Çağrı, Mustafa. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami'li-Ahkâmi'l-Kur'an*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 1987.
- Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-. *el-Bahru'l-Medîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2. Basım, 2010.
- Merağî, Ahmed Mustafa el-. *Tefsîru'l-Merağî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Okuyan, Mehmet. “Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 93-133.
- Razî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-Kebir Mefatihü'l-gayb*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- Sabûnî, Abdurrahman es-. *Nizâmü'l-Üsreti ve Hallü Müşkilâtihâ fî Da'vi's-Sünneti*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2001.
- Seâlebi, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zir. *el-Cevâhîru'l-Hisân fî Tefsîru'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1997.
- Seyyid, Mehmet. *Usul-u Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâluddîn. *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1993.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevelli eş-. *Tefsîru'ş-Şa'ravî*. Kahire: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, 1991.

- Şengîti, Muhammedu'l-Emin b. Muhammedu'l-Muhtârü'l-Ceknî. *Edvâu'l-Beyân fî İddâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Cidde: Dâr-u Âlemi'l-Fevâid, Tarihsiz.
- Şerbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *es-Sırâcu'l-Munîr fî'l-İâneti alâ Ma'rifeti ba'dı meânî Kelâmı Rabbına'l-Hakîmü'l-Habîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefâsîr*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, 4. Basım, 2007.
- Şola, Hanefi. "En-Nisa 4/34. Ayeti Balamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi". *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2021), 149-176.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Kur'an'da Aile Kurumu" 40/2 (2004), 7-20.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dinî Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitapevi, 1. Basım, 1971.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhı*. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 2011.

Mohammad Malek Khaznawi

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi
Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Education, Department of Arabic Language Education

Adıyaman/Turkey

mfkh1977@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7179-3253

Hacı Çiçek

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi
Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Education, Department of Arabic Language Education

Adıyaman/Turkey

hcicek02@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4735-6349

Makale Bilgileri

Makale Türü: Research Article

Geliş Tarihi: 11.02.2022

Kabul Tarihi: 31.05.2022

Yayın Tarihi: 15.06.2022

Yayın Sezonu: Haziran/June 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1071310>

Atıf/Citation: Mohammad Malek Khaznawi – Hacı Çiçek. “Modern Çağda Arap Gramerinin Yenilenmesi ve Kolaylaştırılmasına Dair Yapılan Çalışmalar = Studies on the Renewal and Simplification of Arabic Grammar in the Modern Age”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 30-54. <https://doi.org/10.54958/iad.1071310>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Modern Çağda Arap Gramerinin Yenilenmesi ve Kolaylaştırılmasına Dair Yapılan Çalışmalar*

Öz

Malum olduğu üzere insanlar arası iletişimde en etkin araç, dil olgusudur. Her dilin kendine has bir grameri olduğu gibi Kur'an sayesinde küresel planda ölçekte önem kazanmış olan Arapçanın da gramer yönü vardır. Arapça literatürde buna nahiv denmektedir. Nahiv bilimi, Arapçayı yanlışlardan ayıklamak ve diğer milletlerin Araplara karışması sonunda dilin asil sahipleri olan Arapları, dil yanlışlarından korumak amacıyla doğmuştur. Çünkü zamanla nahiv ilmi, diğer ilimlerden etkilenmiş; zorluklar ve karmaşıklıklar hem nahiv ilmini hem icrasının devamını yavaşlatmıştır. Bu nedenle nahvin zorluğu ve etki alanının daraldığına dair

* Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından 2017'de kabul edilen “Modern Çağda Arap Nahvine Dair Yenilikçi Hareketler” başlıklı yüksek lisans tezinin gözden geçirilmiş ve değiştirilmiş halidir.

dilbilimcilerin şikâyetleri artmıştır. Şikâyetlerin artması sonucunda nahvin yenilenmesi, öğrencilere kolaylaştırılması ve karmaşıklıktan arındırılması hakkında önceki ve modern gramerler tarafından birçok çalışma yapılmıştır. Halefu'l-Ahmer (ö.180/796), İbn Vallâd (ö.332/943), ez-Zeccâcî (ö.337/949), Ebû Cafer en-Nehhâs (ö.338/950), Ebû Bekr Muhammed ez-Zubeydî (ö.379/990), İbn Madâ el-Kurtubî (ö.592/1197), Selâme Mûsâ (ö.1958), Abdalmuteâl es-Saîdî (ö.1959), İbrâhîm Mustafa (ö.1381/1962), Emîn el-Hûlî (ö.1966), Ahmed Abdussattâr el-Cevârî (ö.1408/1988) ve Şevkî Dayf (ö.2005) onlardan bazılarıdır. Onların bu konuda fikirli birliği yaptıkları söylenemez. Ama her biri nahvin yenilenmesi konusunda farklı yorumlar yapmış, önerilerde bulunmuş, eserler kaleme almıştır. Bizim bu çalışmamız, nahiv sahasında yapılan çağdaş çalışmaların öne çıkanlarını ele almıştır. Aynı zamanda, yenilikçi nahiv çizgisinden uzak, araştırmacıları usandıran hem öğretmen hem öğrencilerin nefretine sebep olan geleneksel nahve alternatif nahvi amaçlayan çalışmalarını konu edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Nahiv, Tecdid, Modern Çağ, Kolaylaştırma

Studies on the Renewal and Simplification of Arabic Grammar in the Modern Age

Abstract

As it is known, the most effective tool in interpersonal communication is the language phenomenon. Just as every language has its own grammar, Arabic, which has gained global importance thanks to the Qur'an, also has a grammatical aspect. In Arabic literature, it is called nahw. Nahw science was born in order to protect Arabic from mistakes and to keep Arabs, who were the original owners of the language, away from language mistakes after other nations mixed with Arabs. Because over time, this branch of science was influenced by other sciences; difficulties and complexities slowed down both grammar and the continuation of its execution. For this reason, linguists' complaints about the difficulty of syntax and the narrowing of its area of influence have increased. As a result of the increase in complaints, many studies have been carried out by previous and modern grammarians on the renewal of the nahw, making it easier for students and clearing it of complexity. Halafu'l-Ahmar (d.180/796), Ibn Wellad (d.332/943), ez-Zaccaci (d.337/949), Abu Cafar an-Nahhas (d.338/950), Abu Bakr Mohammad ez-Zubaydî (d.379/990), Ibn Madâ al-Qurtubi (d.592/1197), Salama Musa (d.1958), Abdalmuteâl es-Saîdî (d.1959), Abraham Mostafa (d.1381/1962), Emin al-Hûlî (d.1966), Ahmed Abdussattâr al-Cawârî (d.1408/1988) and Şawkî Dayf (d.2005) are some of them. It cannot be said that they are unanimous in this regard. But each of them made different comments on the renewal of the syntax, made suggestions and wrote works. This study of ours has focused on the most important modern studies in the field of syntax. At the same time, it has focused on the studies aiming to be an alternative to the traditional nahw, which is far from the innovative nahw line, which makes the researchers tired and hated by both teachers and students.

Keywords: Arabic, Grammar, Renewal Movements, Modern Age, Simplification

Giriş

Bilindiği üzere içinde çelişki bulunmayan¹ Kur'an, ayetleri apaçık olmak üzere², fasih, belîğ bir şekilde Arapça olarak nazil olmuştur.³ Kur'an'ın Arapça olarak nazil olması, Arapçayı diğer dünya dilleri arasında önemli bir konuma oturtmuştur. Bu nedenle gerek Arap olsun gerekse Arap olmayan dilbilimciler olsun, Arap dili ve edebiyatına katkıda bulunmuşlardır. Hatta bu katkıdaki payın, Arap olmayan dilbilimcilere ait olduğu denirse, mübalağa yapılmış sayılmaz. Mesela Sîbeveyhi (ö.194/809), İbn Cinnî (ö.395/1005) ve Zemahşerî (ö.538/1143) gibi dilbilimciler, onlardan bazılarıdır.

Nahiv ilmi, kronolojik bağlamda birçok süreçten geçmiş, Arapçayla ilgilenen dilbilimciler tarafından büyük ilgi görmüştür. Bu alanda, nahve dair birçok yorucu çalışma yapılmıştır. Onlar sayesinde nahiv, dili korumuş ve fasih konuşulmasını sağlamıştır.

Modern çağa gelindiğinde nahvin yenilenmesi konusunda görüş ve taleplerin çoğaldığını görüyoruz. Onların, nahve yeni bir format verdiklerini; oldukça basit kurallara dayanan bir nahvi oluşturmak amacıyla araştırmalara başvurdukları müşahade edilmektedir. Doğal olarak nahiv alanında birçok araştırma yapılmış, eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmalarda daha önceki teliflerde görülmeyen, nahiv bilgilerince kullanılan farklı sözcük ve istilahlara yer almıştır.

1. Yenilikçi Kavramların Bazı Türevleri

Burada, asıl konuya geçmeden önce nahvin yenilenmesi hakkında yapılan araştırma ve çalışmaların ele aldığı ve öne çıkmış ihyâ, ıslâh, tecdîd ve teysîr gibi müradif kavramlar ele alınacaktır. Söz konusu kavramlar şunlardır.

1.1. İhyâ

İhyâ kelimesi, “ehyâ “filinin mastarıdır “yahyâ” ve “hayy” sözcükleri “yaşayan ve yaşayan” anlamlarına gelmektedir. “Hayat” kelimesi, “mevt” kelimesinin zıddıdır. Dolayısıyla *canlı olan her şey de ölü*’nün zıddıdır. “Hayy” kelimesinin cemi/çoğulu ise “ehyâ” şeklinde gelir. Bu kökten gelen “ehyâhu”, “*Ona can verdi, onu yaşattı, diriltti*” anlamına gelmektedir. Bu kelime Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir:

“*Bunların hepsini yapan kişi, ölüyü diriltemez mi?*”⁴

Bu ayete göre “ihyâ” “ölümden sonra diriliş” demektir. Yani “ölen kimseyi hayata yeniden döndürmektir.”

Nahvin yenilenmesi amacıyla ihyâ terimini ilk defa 1937'de İbrâhîm Mustafa (ö.1381/1962) kullanmıştır.⁵

¹ Zümer, 39/28.

² Fussilet, 41/3.

³ Bkz. Yusuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Şûrâ, 42/; Zuhuruf, 43/3; Ahkâf, 46/12.

⁴ Kıyâme, 75/40. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 14/211-212.

⁵ İbrâhîm Mustafâ, *İhyâ'u'n-Nahv*, (Kâhire: 1992), Mukaddime, 1.

1.2. Islâh

Bu kelime, “eslehe” fiilinin mastarıdır. Bu sözcüğün anlamını aşağıdaki şekilde örneklemek mümkündür: “İyi ve yararlı olanı yaptı.”; “Onun bozulan tarafını düzeltti.”; “İkisinin arasındaki düşmanlık ve ayrılığı yok etti.”; “Neslini iyi kimseler oluşturdu” anlamlarına gelmektedir. Islah kelimesi, *ifsad* kelimesinin zıddıdır. *Istislâh* ise düzeltmek, düzeltmeyi istemektir. *Islâh* kelimesi, aynı zamanda “*fesadı yok etmek, onun yerine yararlı bir şeyi getirmek*” demektir.⁶

Kur’ân’da, konuya dair şu ayetler mevcuttur: “Şayet müminlerden iki topluluk, birbirleriyle savaşırsa onların arasını düzeltiniz!”⁷ “Allah’a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin!”⁸

Islah kelimesini önemseyenlerin amaçları, zamanla nahivde yer alan ve ayıklanması gereken fazlalıkları ele almaktır.⁹

1.3. Tecdîd

Tecdîd kelimesi “ceddede” fiilinin mastarıdır. Mesela “Ceddede’ş-şey’e”, “onu yeniledi”; “Teceddede’ş-şey’ü” ise “yenilendi” anlamlarına gelir.

“Cedîdân” ise “gece” ve “gündüz” zaman dilimleri için kastedilir. Çünkü gece ile gündüz, yer değiştirmek suretiyle yenilenirler, eskimezler.¹⁰

Nahiv ilmi alanında kaleme alınan birçok çalışma, *tecdîd* terimini bazen “metinler” bazen de “başlıklar” şeklinde ele almıştır. Bu konuda Şevkî Dayf (ö.2005) ve Afif Dimaşkiyye’nin (ö.1417/1996)¹¹ aynı adları taşıyan *Tecdîdu’n-Nahv* adlı telifleri örnek olarak verilebilir.¹²

1.4. Teysîr

Teysîr, *يَسَّرَ* fiilinin mastarıdır. *يَسَّرَ الشَّيْءَ* denildiğinde “o şeyi kolaylaştırdı, kolay hale getirdi” kastedilmiş olur. Teysîr kelimesinin kökü olan “yüsr”, insan hakkına nazik ve yumuşak davranma; hayvan için ise boyun eğme ve teslim olma anlamında ifade edilir. Mufâale bâbindan ise müsamahakâr ve anlayışlı olma manasına gelir. Nitekim bir hadiste “إِنَّ هَذَا الدِّينَ يُسَّرُ” buyurulmuştur ki anlamı ise “Doğrusu bu din, kolaydır, hoşgörülüdür”¹³ demektir.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2/516.

⁷ Hucurât, 49/9.

⁸ Enfâl, 8/1. Ayrıca bkz. Ahkâf, 46/15.

⁹ Abdolvâris Mebrûk Saîd, *fî Islahi’n-Nahvi’l-Arabî-Dirâse Nakdiyye-* (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1985), 87; Hâlid b. Abdulkarîm Besendî, *Muhâvalâtu’t-Tecdîd ve’t-Teysîr fî’n-Nahvi’l-Arabî*, (Riyâd: Mecelletu’l-Hitâb es-Sekâfi, 2008), 6.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 14/211-212.

¹¹ Şevkî Dayf, *Tecdîdu’n-Nahv*, (Kâhire: Dâru’l-Maârif, ts), 3; Afif Dimaşkiyye, *Tecdîdu’n-Nahv*, (Lubnan: Ma’had el-İnmai’l-Arabî, 1981).

¹² Şevkî Dayf, *Tecdîdu’n-Nahv*, 3.

¹³ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), 1/23.

Ahmed Abdussettâr el-Cevârî'ye (ö.1408/1988) göre teysîr, “nahvi kolaylaştırmak, kısaltmak, nahiv konularından zorlukları çıkarıp onda yeni çılgırlar açmak” demektir.”¹⁴

2. Nahvi Ortaya Çıkaran Faktörler

İslâm'dan önceki Arap toplumunda nahiv ilmi pek bilinmiyordu. Bunun temel nedeni, Arapların sağlam fitrat ve mizaçlarından dolayı nahve ihtiyaç duymamalarıdır. Araplar, İslâm'dan önce bu konuya pek eğilmediler. Çünkü onlar, zaten anadillerini konuşuyorlardı.¹⁵ İnsanların gruplar halinde İslâm'a girmesi ve çeşitli dillerin birbiriyle iletişime geçmesinden sonra Arapçada bozulmaların başladığı söylenebilir.¹⁶ Bazı etkenler, nahvin kaideler çerçevesinde oluşturulma ihtiyacı doğdu; zira bunu zorunlu hale getiren bazı faktörler mevcuttu.

Burada nahvi ortaya çıkarılan faktörleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

2.1. Dinî Faktörler

Nahvin ortaya çıkmasındaki en önemli etkenin, din olduğu söylenebilir. Bu, Müslümanların, Kur'an'ın ayetlerini açık ve güvenilir biçimde okuma duyarlıklarından ileri gelmektedir. Özellikle de sosyal hayattaki konuşmalarda gramer noktasında yapılan yanlışlar¹⁷, Hz. Peygamber döneminde İslam'ın zuhuruyla ortaya çıkmıştı. Hz. Peygamber, dil hatasına düşen birini duyduğunda “*Kardeşinize doğru olanı gösterin, çünkü o yanlış yaptı*”¹⁸ demiş, tehlikeye dikkat çekmiştir. İslamî fetihlerden sonra Araplar yabancı milletlerle karıştı. Dilin yanlış kullanılması konusunda doğal olarak tehlikeler arttı. Âlimler, dilin yanlış kullanılmasından kaynaklanan bu tehlikeden ötürü Kur'an'ın kötü okunmasından ve anlamının bozulmasından endişelendiler. Bunun üzerine, bir Arapça gramerinin oluşturulmasını gerekli gördüler.¹⁹

2.2. Milli Faktörler

Allah, Arapların içinden bir elçi gönderdi. Onların diliyle Kur'an'ı indirdi. Böylece insanlık aleminde Araplar büyük bir saygınlık kazandı. Allah, bu konuda şöyle buyurmuştur: “*Biz, o Kitabı anlayasınız diye, Arapça bir Kur'an olarak indirdik*”²⁰

¹⁴ Ahmed Abdussettâr el-Cevârî, *Nahve't-Teysîr Dirâse ve Nakd Menhecî*, (Bağdad: Matbaatu'l-Macma'i'l-İlmî el-İrâkî,1984), 15.

¹⁵ Abullâh b. Hamd el-Hasrân, *Merâhilu Tatavvuri'd-Dersi'n-Nahvî*, (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife el-Câmiyye, 1993), 13.

¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, (Kâhire: Dâru'l-Maarif, 1973), 11. Daha geniş bilgi için bkz. Ayşe Tokay, *Nahvin Doğuşu*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 90-130.

¹⁷ Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Maarif, ts), 11.

¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek 'alâ's-Sahihayn*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3/ 477.

¹⁹ Ahmed Cemil Şâmî, *en-Nahvu'l-Arabî Kadâyâh ve Merâhilu Tatavvurih*, (Beyrût: Dâru'l-Hadâra, 1418), 23-24. Ayrıca bkz. İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed et-Tûnusî, *Dîvânu'l-Mubtede ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-Aşarahum min-Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 201.

²⁰ Yusuf, 12/2.

Bu olay, Arapların, dilleriyle iftihar etmesine neden olmuştur. Bu övünç, onların, dillerine karşı ve doğacak dil bozulmaları konusunda duyarlılıklarını artırdı. Bu nedenle Araplar, Arapçanın yabancı dillerin arasında eriyip yok olmasını diye bir gramerin oluşturulmasında duyarlı davrandılar.²¹

2.3. Sosyal ve Toplumsal Faktörler

Bu alandaki faktörlerin başında, Arapça öğrenen diğer ulusların, Arapçayı doğru konuşabilmeleri için, kelime ve cümle yapılarını içeren bir metodolojiye ihtiyaç duymaları gelmektedir.²²

Buna Arap Yarımadası dışında doğan Arapların, diğer milletlerin grameriyle konuşması, birçok Arap çocuğun yabancı annelerin lehçesinden etkilenmesi de eklenebilir. Onlar, Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamber'in hadislerini iyice anlayabilmek için Arap dil gramerini zorunlu gördüler. Başka bir sebep ise Arapça bilenlerin, toplumun gözünde yüksek bir statüye erişme ölçüsü, onların dili fasih şekilde konuşması olmuştur.²³

Mesela Ebû Şubrume et-Tufeylî'nin (ö.144/761)²⁴ şu tespiti, Arapçanın toplumda ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir: "Şayet, küçük görüldüğün birilerinin gözünde büyümek istiyorsanız, Arapçayı öğrenmeye çalışın!"²⁵

2.4. Siyasal/Politik Faktörler

Her konuda İslâm kardeşliğine davet eden Raşit Halifeler dönemi sona erdikten sonra hilafet, Arap devletine dönüştü. Emevîler, "ısıracı" zalim bir idare oluşturdu. İdareciler, etnik temele dayalı bir yönetim biçimi oluşturdu. Bu nedenle Müslümanlar, Arap olan ve olmayan (Mevâli) diye ayrıştı. Kur'ân ve devletin dili Arapça, Emevîler tarafından bir üstünlük ve hâkimiyet aracı olarak kullanıldı. Bundan dolayı devletin üst bürokrasisine az sayıda Mevâli erişebildi. Buna mukabil, Muâviye (ö.60/680) döneminde, Mevâliden hiç kimsenin getirilmediği Beytül-mal idaresine, Hıristiyan Araplar getirildi.

Dilbilimci Ebu'l-Esved ed-Du'elî (ö.69/688) ile öğrencileri sayesinde Arapçayı öğrenen Mevâli kökenli dilbilimciler, Ebu'l-Esved ile öğrencilerinin yanlışlarını gördüler ve nahiv bayrağını Arapların elinden almaya başladılar. Onlar, Ebû Amr b. el-Alâ (ö.154/774), Halil b. Ahmed el-Ferahidî (ö.170/786), Bekr b. Muhammed b. Habîb Ebû Usmân el-Mâzinî (ö.249/863) gibi Arap kökenli dilbilimcileri yetiştirdiler. Mevâlîler, Emevi çağının sonundan itibaren, Irak'ta hayatın tüm alanlarına iştirak

²¹ Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 12.

²² Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 12.

²³ Hasrân, *Merâhilu Tatavvuri'd-Dersi'n-Nahvî*, 34.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 6/348.

²⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dineverî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 3/172.

ettiler. Hatta Abbasî devletinde birinci derecede yer aldılar. Böylelikle onlar için din ve devlet dili olan Arapça, bir servet ve zenginlik kaynağı haline geldi.²⁶

3. Nahvin Kurallarını İlk Koyanlar

Nahvin kurallarını ilk koyan dilbilimciler hakkındaki görüşler, farklılık arz etmektedir. Bu konuda ilk dilbilimciler ile modernist dilbilimciler, görüş birliği içinde olmamıştır. O görüşleri kısaca şöyle özetleyebiliriz.

Nahiv ilminin kurallarını koyma hususunda önceki dilbilimcilerin görüşleri, oldukça farklıdır. Enbârî (ö.577/1182), nahiv kurallarını ilk koyan kişinin Hz. Ali (ö.40/661) olduğunu, aynı ilmi, ondan Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin aldığını belirtirken²⁷, Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (ö.231/845), Arapçanın temelini ilk atıp metodolojisini belirleyen ve veznini vurgulayan ilk kişinin, Ebu'l-Esved ed-Du'elî olduğunu vurgulamıştır.²⁸ Başkalarına göre Arapçanın temel kurallarını koyan ilk kişi, Abdurrahman b. Hurmuz'dür (ö.117/735). Zira Abdurrahman, nahiv kurallarını ve Kureyş'in soy ağacını en iyi bilen kimsedir. Farklı düşünenler ise nahiv kurallarını ilk yazan kişinin Nasr b. Âsım ed-Duelî el-Leysî (ö.89/707) olduğudur. İbnu'n-Nedîm (ö.438/1047) ile²⁹ Ebû Bekr ez-Zubeydî'ye göre ise nahiv kurallarını ilk oluşturan kişi, Abdurrahman b. Hurmuz ve el-Leysî'dir.³⁰

Carl Brockelmann (ö.1956), Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin nahiv ilmine dair çalışmalarını ve Arapçaya katkısını reddetmektedir.³¹ Ahmed Emîn (ö.1954), Ebu'l-Esved'e ait çalışmanın, Kur'ân-ı Kerîm'i noktalamayla sınırlı olduğu görüşünde iken³² dilbilimci İbrâhîm Mustafa ise nahvin temel kurallarını ilk koyan kişinin, Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî (ö.127/745) olduğunu söylemektedir. Saîd el-Afgânî (ö.1417/1997) birçok kişinin, Ebu'l-Esved'in nahvin temelini attığı görüşünde ittifak ettiğini söylemiştir. Bu konuda Muhammed Tantâvî (ö.1379/1959)³³ Saîd el-Afgânî'nin görüşünü desteklemiştir.

4. Nahvin Zorluğu ve Tecdid Düşüncesinin Ortaya Çıkışı

Nahve dair yenilikçi çalışmalar, gramerin öğretimindeki sorunlara dayanmaktadır. Bu sorun hem dilbilimci hem öğrencilerle ilgili bir sorundur.

²⁶ Temmâm Hassân, *Kitâbu'l-Usûl Dirâse Ebistemolojyye li'l-Fikri'n-Nahvi İnde'l-Arab*, (Kâhire: Âlemu'l-Kutub, 2000), 27-28.

²⁷ Ebû'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elîbbâ fi Tabakâti'l-Udebâ*, (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 17-19. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Cevat Ergin, Arap Nahvinin Doğuşu, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Diyarbakır: 2005), 111-141.

²⁸ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*, (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/12.

²⁹ İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/61.

³⁰ Zubeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, 26.

³¹ Carl Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalîm Naccâr, (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1959), 3/23.

³² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, (Kâhire: el-Heyetu'l-Misriyye, ts.), 3/285-286.

³³ Tantâvî, *Neşetu'n-Nahv ve Târihu'Eşheri'n-Nuhât*, 27.

Birçok dilbilimci, bu sorunu gündemine almıştır. Örneğin Câhız'ı (ö.255/869) nahvin karmaşıklığından şikâyet eden biri olarak görüyoruz.³⁴ İbrâhîm Mustafa, uzmanınca bile kolay anlaşılmayan, ibareleri ayırt edilmeyen, öğrenciyi kaideleriyle bıktıran; anlamaya çalışanı çileden çıkararak bir belagat örneğini gördüğünü, bu nedenle nahvi kolaylaştırıp öğrencinin zihnine yaklaştırma; onun sistemine ilişkin bazı kaideler koymaya yönelik eserler yazıldığını³⁵ belirtmiştir. Alî Ebu'l-Mekârim de (ö.2015) aynı görüşleri paylaşmaktadır.³⁶

5. Nahiv Kitaplarında Öne Çıkan Noksanlıklar

Arap dili ve edebiyatıyla ilgilenen dilbilimciler, nahvin bazı eksik noktalarını tespiti çalışmıştır. Onların tespit ettiği noksan tarafları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

5.1. Düzensizlik

Bu sözcükle, nahiv kitaplarındaki yöntemin sağlam olmadığı kastedilmiştir. Buna en çarpıcı örnek, nahiv alanında yazılan en meşhur ve en çok iz bırakan Ebû Bişr Amr b. Osmân Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eseridir. Ne var ki Sîbeveyhi, metodolojik bağlamda belli bir çizgide yürümemiştir.

Sîbeveyhi, kaleme aldığı eserinde, daha sonra verilmesi gereken bazı konuları öne almış, önce verilmesi gereken bazı konuları ise sona bırakmıştır. Kimi konuları asıl yerine koymamış, aynı konuya ait problemleri bir insicamla ele almamıştır. Aksine o, konuları farklı şekilde bâblara ayırmış, bazen bilginin bir kısmını birinci konuda, diğer kısmını ise sonraki konuda vermiştir.³⁷

5.2. Dilin Donukluğu ve Karmaşıklığı

Nahivle ilgili birçok çalışma, gereksiz nahiv örnekleri, işaret ve hükümleriyle dolmuştur. Hatta bu çalışmalarda dil üslubu, anlaşılmaz hale gelmiştir. Bunlara örnek olarak, birçok yönden Farsçadan etkilendiği belli olan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ındaki dili, haşiye diline dönmüştür. Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî için de aynı söylenebilir. O, Arap olmadığından, eserlerinde söz ve cümlelerini gereksiz uzatmıştır.

5.3. Nahiv Kitaplarında Cansız, Duygusuz Örneklerin Varlığı

Bununla, çalışmalarda gerçek hayatla ilgisiz birçok örnek ve teorik kurallarla yetinilmiş olması kastedilmiştir. Bu ise nahvi öğrenmeye başlayanların bir kısmında, eserlerdeki kaidelerin, verilen örneklerle sınırlı olduğu intibamı uyandırmaktadır. Bu itibarla öğrenci, aynı nahiv kuralını başka misallerde uygulamada zorluk çekmektedir. Yani öğrenci, nahivden yararlanmamakta ve ondan zevk almamakta, kuralları belîğ bir formda diğer ibarelere uygulayamamaktadır.³⁸

³⁴ Ebû Usmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Hayavân*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 1/62.

³⁵ İbrâhîm Mustafâ, *İhyâu'n-Nahv*, (önsöz), b.

³⁶ Ali Ebû'l-Mekârim, *Usûlu't-Tefkîrî'n-Nahvî*, (Kâhire: Dâru Çarîb, 2006), 7.

³⁷ Hadîce el-Hadîsî, *Kitâbu Sîbeveyhi ve Şurûhuh*, (Bağdad: Dâru't-Tadâmun, 1967), 88.

³⁸ Bkz. Abdolvâris Mebrûk, *fi İslâhi'n-Nahv*, 28.

5.4. Dilbilimcilerin Metotları

Nahvi öğretimde Arap nahivcilerinin metotları oldukça çeşitlenmiştir. Kimisi nahve dair araştırma ve incelemesini, o ilmin bölümlerini, delalet ettiği anlamları bir araya getirdikten sonra kaidelerini koymuştur. Ne var ki dilbilimle ilgili yapılan bu çalışma, onu bazı noksanlıklardan uzak tutamamıştır. O eksiklerin en önemlileri şunlardır:

1. Dilin edebî düzeyine göre davranmamaktır. Burada kastedilen düzey hem cahiliye hem İslam dönemindeki şiir ve nesrin düzeyidir. Bu yanı sıra düşmedeki sebep ise dilbilimcilerin gerek genç gerekse ihtiyar gerek erkek gerekse kadın gerek dili en üst seviyede gerekse günlük hayatın dar bir alanında konuşan olsun, bütün Arapların, Arapçayı kendi doğal akışı içinde konuştuklarına inanmalarıdır.³⁹ Buna dair en canlı örnek ise Celâlüddin Suyûtî'nin (ö.911/1506), Ebû Saîd Abdülmelik Asmaî'den (ö.216/831) naklettiği şu sözdür: "Ben, Dariyya'da kendi aralarında kasideler söyleyen çocuklara rast geldim. Kasideleri dikkatimi çekti, onlara kulak verdim. Çocukların dediklerini yazayım derken ihtiyar bir adam, bana dönerek: Sen, bu miniklerin dediklerini mi yazıyorsun, diye beni azarladı."⁴⁰ Burada Asmaî, çocukların söylediklerinin edebî olup olmadığına dikkat etmemiştir.

2. Arapça kaidelerin koyulmasında şiirin bir başına yeterli olmadığı bilinmekle beraber nahivcilerin, şiiri bu faaliyete temel almalarıdır. Malum olduğu üzere şiirin kendine ait bir dili vardır. Onun, vezin ve kafiyelerin gereklerine uyması zorunludur. Mesela şairin yaptığı bazı işlemler, yazarlar tarafından hoş karşılanmaz. Bunun için vahiv metodolojisini sadece kurallara ve şiirin mantalitesine dayandırmak, Basra ve Kûfe ekolü nahivcileri arasında birçok farklılığa neden olduğu gibi kimi dilbilimcilerin de kendi kuralları bağlamında sıkıntıya düşmesine neden olmuştur.⁴¹

3. Yunan bilimlerinin Arapçaya çevirilmesinden sonra dilin felsefe ve mantıktan etkilenmesidir. Tercüme faaliyeti, dilbilimcileri nahvi anlama, problemlerini kavramada o kadar etkiledi ki onları nahvin aslî kurallarının dışına itti.⁴²

4. Ölçü/vezin metodunu kullanmada sınırı aşmak, o metodu nahvi anlamada bir yöntem olarak kabul etmektir. Bunu kabul edenler, duyulmamış da olsa, mantıksal kıyas yoluyla bir şeyi kabul eder hale geldiler. Öyle ki onlar, nahvin kuralları temelinden değil, kıyas esası bağlamında bir kabilenin lehçesini, diğer bir kabilenin lehçesine üstün sayar oldular.⁴³

³⁹ Abdolvâris Mebrûk, *fi İslahi'n-Nahv*, 29.

⁴⁰ Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/109.

⁴¹ Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe ve Menhecuhâ fi Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*, (Beyrût: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, 1985), 335.

⁴² Abdolvâris Mebrûk, *fi İslahi'n-Nahv*, 30.

⁴³ Bişr, Kemâl, *el-Luğatu'l-Arabiyye Beyne'l-Vehm ve Sûi'l-Fehm*, (Kâhire: Dâru Garîb, 1999), 139-140.

5. Ta'lilde (delil getirme/nedensellik) konusunda aşırı gitmektir. Ta'lil olayı, nahvin doğuşuyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu metot, nahiv kuralına dayalı olarak "niçin" sorusuna karşılık, muhataba verilen ilk açıklamayla başlamıştır.⁴⁴ Ancak durum, daha sonra farklılaşmış, karmaşık bir hal almıştır. Hatta nahvin bilimsel durumu kötüleştirmiş, söz konusu tehlike nahvin bütün konularına ve bâblarına sirayet etmiştir. Öyle ki dilbilimciler, ellerindeki mevcut dile dair olguları ve nahve ilişkin hükümleri delillendirmiş; onun varlığı konusunda da çeşitli nedenler aramışlardır. Böylece nahivde aklî çalışma, giderek niteleyici objektif çalışmanın yerini tutmuştur. Böylece nahvin konuları, soyut meselelere benzer bir hal almıştır.⁴⁵

Nahivde illet metoduna ilgi gösterme öyle önemsendi ki bazı bilginler bu konuya dair müstakil eserler kaleme aldılar. Bu hususta Kutrub'u (ö.210/825) ve el-Mâzinî'yi (ö.249/863) örnek vermek mümkündür.⁴⁶

Bunlara, cümlede âmil nazariyesi konusunda aşırı duyarlılığı, yorum ve takdirlerde gizli sözcük yerleştirmede ifrata kaçmayı, nahivle ilgisi ve ona hiçbir katkısı olmayan şeylere başvurmalarını⁴⁷ eklemek mümkündür.

6. Nahiv Hakkında Yapılan Yenilikçi ve Kolaylaştırıcı Çalışmalar

6.1. Nahvi Kolaylaştırmak Adına Yazılan Eserler

Eski dilbilimciler, öğrencilerin, nahiv ilmini öğrenme bağlamında sıkıntı yaşadıklarını anladılar ve nahvi, önceki formuyla uyumlu şekilde sunmayı sağlayacak eserler yazmaya yöneldiler. Bundan amaç ise genelde Arapçayı özeldede öğrencilerin nahiv ilmini öğrenmelerini kolaylaştırmaktır. Kolaylaştırma faaliyeti iki şekilde ortaya çıkmıştır.

Birincisi, nahve ilmî metotlar kazandırma bağlamında; ikincisi ise dilbilimsel ihtilaflardan uzak durma, dilbilimle ilgili terimler, bazı dilbilimsel konulara ihtiyaç duymama gibi metotlar noktasında icra edilmiştir. Burada bazı örnek eserleri vermek istiyoruz.

6.1.1. Halefu'l-Ahmer: Mukaddimetu fi'n-Nahv

Halefu'l-Ahmer'in (ö.180/796) bu çalışması, nahiv alanında kaleme alınmış en eski muhtasar sayılmaktadır. Yazar eserin girişinde eseri yazma gerekçesini şöyle açıklamıştır:

"Nahivciler ile Arapçayla ilgilenenlerin, konuları uzattıkça uzattıklarını; illetleri sürekli çoğalttıklarını, öğrencilerin ihtiyaç duyduğu kısa ve özlü yöntemleri göz ardı ettiklerini; nahve yeni başlayan öğrencinin onu kolayca anlayıp kavramasını ihmal ettiklerini gördüm. Bundan dolayı öğrencileri uzun ibarelerden uzak tu-

⁴⁴ Mulah, Hasan Hamîs Saîd, *Nazariyyâtü't-Tal'il fi Nahvi'l-Arabî Beyne'l-Kudamâ ve'l-Muhdesîn*, (Ürdün: Dâru's-Şurûk, 2000), 16.

⁴⁵ Hasan Avn, *Tatavvuru'd-Dersi'n-Nahvî*, (Kâhire: Ma'hadu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-Arabiyye, 1970), 72-73.

⁴⁶ Ahmed Muhtâr, *el-Bahsu'l-Luğavi İnde'l-Arab*, 149.

⁴⁷ Ahmed Muhtâr, *el-Bahsu'l-Luğavi İnde'l-Arab*, 142, 152.

tacak bir eser yazmaya karar verdim. Sonunda elinizdeki bu çalışmayı yazdım. Çalışmada ne usulü ne edatları ne delilleri ihmal ettim. Onları okuyup inceleyen ve ezberleyen, ister bir kitap ya da bir şiir yazsın; ister bir hutbe irad etsin, onun dilini ideal hale getirecek tüm kuralları çalışmamda bulacaktır.⁴⁸

6.1.2. Ebû Cafer en-Nehhâs: Kitâbu't-Tuffâha fi'n-Nahvi'l-Arabî

Ebû Cafer en-Nehhâs'ın (ö.338/950)⁴⁹ bu eseri, küçük bir çalışmadır. Müellif, nahvin bütün ilke ve kurallarını, otuz bir bölümde ele almıştır. Eserinde sarf konusunu ele almamıştır. Nahivle ilgili ihtilafları muhtasar halde vermiştir. Lehçelere dair ihtilaflara pek değinmemiştir. Dilbilimcilerin adlarını ve delillerini vermemiştir. Felsefe ve mantık eksenli tartışmalardan uzak durmuştur. Eserde, pratikle ilgisi olmayan iştiğal ve tenazu' gibi konular bulunmamaktadır. Yazarın, kuralları yerli yerine oturtmak için niteleyici metodu takip ettiği söylenebilir.⁵⁰

6.1.3. Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân ez-Zeccâcî: el-Cumel fi'n-Nahv

Zeccâcî'nin (ö.337/949)⁵¹ *el-Cumel fi'n-Nahv* adlı eseri, onun nahiv alanında kalem aldığı en önemli çalışmasıdır. O, eserini nahvi öğrenmeye çalışanlar için basit ve anlaşılır bir dille yazmayı tercih etmiştir. Girift ve felsefik yorumlardan kaçınmıştır. Kur'ân'dan ve darbı mesellerden birçok örnek vermiştir. Zikrettiği konulara dair kaideleri temellendirmek ve kolay kavratmak adına yeri geldikçe bazı tartışmalara girmiştir. Başarılı bir şekilde tahlil ve analizleri içeren bu eser, öğrencilerin seviyesine göre düzenlenmiştir.⁵²

6.1.4. Ebû Bekr Muhammed ez-Zubeydî: el-Vâdih

Ebû Bekr Muhammed ez-Zubeydî (ö.379/990), *el-Vâdih* adlı çalışmasında nahvi basitleştirmeyi ve öğrencinin nahvin konularını kolaylıkla anlamasını amaçlamıştır.

Zubeydî, hiçbir dil okuluna/ekolüne bağlı kalmamıştır. O, kişisel bakışına en yakın nahivcilerin çatışan görüşlerinden ve o görüşlerin karmaşıklığından uzak bir kuralları gördüğünde onu benimsemiş, kabul etmiştir.

Zubeydî, *el-Vâdih* adlı kitabında şiirden, Kur'ân-ı Kerîm'den ve Arapların fasih sözlerinden örnekler getirmekten kaçınmıştır. Buna karşın o, nahvin kurallarına açıklık getiren, öğrencinin yakın çevresinde ve sosyal hayatta yaygın kullanılan örnekleri getirme konusunda duyarlı davranmıştır.⁵³

⁴⁸ Halefu'l-Ahmer, *Mukaddimetu fi'n-Nahv*, (Dimaşk: 1961), 34. Müellif ve eserine dair geniş bilgi için bkz. M. Edip Çağmar, *Halefu'l-Ahmer ve Mukaddimetu fi'n-Nahv Adlı Eseri*, (Ankara: İlahiyât, 2006).

⁴⁹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Muradî en-Nehhâs, *Kitâbu't-Tuffâha fi'n-Nahvi'l-Arabî*, thk. Kurkis Avvâd, (Bağdad: Matbaâtu'l-Ânî, 1965).

⁵⁰ Bkz. Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Umer, *el-Bahsu'l-Luğavî İnde'l-Arab*, 155-156.

⁵¹ Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *el-Cumel fi'n-Nahv*, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle 1984).

⁵² Abdülkerîm Halîfe, *Teysîru'l-Arabîyyebeyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, 45.

⁵³ Bkz. Abdülkerîm Halîfe, *Teysîru'l-Arabîyyebeyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, 52. Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Cevat Ergin, *Endülüslü Dil Bilimci Ebu Bekir ez-Zübeydî ve el-Vâdih'i*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011).

6.1.5. Ebu'l-Feth Usmân b. Cinnî: el-Luma' fi'l-Arabiyye

İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-Arabiyye* adlı eseriyle nahiv ve sarf ilminin problemlerini kolay bir yöntemle çözmeyi; öğrencinin sıkıntı çekmeden nahiv kurallarını öğrenmesini amaçlamıştır. İbn Cinnî'nin, adı geçen didaktik eserdeki metodu, şu yönüyle temayüz etmiştir:

O, kıyasa/kurala uygun olanları almış, uygun olmayanlara da kendisiyle delil getirilmeyen basit misallere yer vermemiştir. Şiirlerden pek az örnek zikretmiştir. *el-Luma'* da şiirlerden seksen, Kur'ân-ı Kerîm'den ise sadece kırk dört örnek getirmiştir. Kendisi, ibarelerin inceliğine önem vermiş, tanımların özlü, kuşatıcı ve itiraza yer vermeyecek formda olmasına özen göstermiştir. Tekrarlardan kaçınmış, bir bâbta verdiğini, çalışmasının başka bir bâbında vermemiştir.⁵⁴ Eser, bu açıdan önemi haiz bir çalışmadır.

6.1.6. İbn Mâlik et-Tât: el-Hulâsatu'l-Elfiyye

Bu eser, müellifin ilmî ve öğretici/didaktik manzum bir eseridir. İbn Mâlik (ö.672/1274), onu *el-Kâfiyetu'ş-Şâfiyye*'den özetlemiş, ustaca şiir formatına sokmuştur. Bu itibarla ilim çevresinde *el-Hulâsatu'l-Elfiyye* diye bilinir. Eserde sarf ilminin konuları daha fazladır. Yazar, özlü olarak kimi yerde bazı dilbilimcilerin ekollerine değinmiş, onlardan tercih ettiğini gündeme getirmiştir. Eser, halk arasında *el-Elfiyye* diye meşhurdur, nedeni ise eserin, tam bin (1000) beyitten oluşmasıdır

Elfiyye, dilbilimciler tarafından çok önemsenmiş, takdir edilmiş; kimisi onu şerh etmiş kimisi nesir formatına koymuş kimisi de baştan sona onun i'râbını yapmıştır.⁵⁵

7. Nahvi Yenilemeye Dair Görüşler, Öneriler, Eleştiriler ve Dilbilimcilerin Metotları

Eski dilbilimcilerin nahvi yenileme, sadeleştirme, öğrencilere kurallarını kolaylaştırma ve dil kusurlarından arındırmaya dair ikinci yaklaşım ise onların bu konular hakkındaki öneri ve görüşlerdir.

Dilbilimcilerin ıslah ve teysîre dair teklif ve tenkitleri farklılık arz etmektedir. Kimi görüş ve öneriler, nahvi bozan yaygın kural ve teorilerin ayıklanması ve nahvin asıl çizgisine getirilmesi yönünde olmuştur. Buradan hareketle, bu noktaya ilişkin bazı dilbilimcilerin duruş ve görüşlerini sunmakta yarar vardır:

7.1. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Vellâd el-Mısırî

İbn Vellâd (ö.332/943), nahiv ilmini kolaylaştırmaya gayret eden, onun mevcut durumunu ve dilbilimcilerin metotlarını tenkit eden ilk eleştirilenlerden sayılmaktadır. Kendisi aşağıdaki ilke ve kuralları zikretmiştir. Dil hakkında Arapları; onların dildeki hatalarını, bazı nazarî kıyaslar ile kınamak doğru değildir. Aslında

⁵⁴ Ebu'l-Feth Usmân b. Cinnî, *el-Luma' fi'l-Arabiyye*, (Ammân: Dâru Mecdulâvî, 1988), 11-12.

⁵⁵ Bahâuddîn b. Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, (Kâhire: Dâru't-Turâs, 19809), 1/5-6.

nahivcinin, Araplardan gelen ifadelere göre misal getirmesi, illet belirlemesi gerekir. Bunun aksi bir durum olmamalıdır. Ona göre eğer dilbilimciler, Arapların diliyle konuşmak istiyorlarsa onların takip edeceği metot ve yöntem, Arapların konuşma şekline uymak olmalıdır. Aksi takdirde kıyasa uygun olsa da onların konuştuğu dil, Arapların dili olmayacaktır. İbn Vellâd, aynı şekilde nahivde tevil ve takdire; bazı konuların atılmasına taraftar olanlara muhalefet etmiştir.⁵⁶

7.2. Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî

Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî (ö.449/1057), nahiv alanında tevil ve takdir metoduna taraftar olanlara şiddetle muhalefet etmiş; bütün çalışmasını nahvi ıslah etmeye teksif etmiştir. Onu, en çok rahatsız eden şey, nahivcilerden teviller, mübalağalar ve kişisel görüşleri için gerçek dışı bazı beyitlerdir. Onun, daha çok, bu açıdan nahivcileri eleştirdiği söylenebilir. el-Ma'arrî, eleştiri oklarını teville baş vuran ve 'âmilleri kullanmada ileri giden Basra ekolüne mensup nahivcilere yönelmiştir.⁵⁷ Onun eserlerinin, bu bağlamdaki örneklerle dolu olduğu müşahade edilmiştir.

7.3. İbn Hazm el-Endelûsî

İbn Hazm (ö.456/1064), daha çok, nahvin eksiklerini gündeme getirmiş, nahvi sağlam bir temele oturtmaya gayret etmiştir. O, eserlerinde, nahvin yanlış bir durumda olduğunu ve bu şekliyle gerçek misyonuna asla dönemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre bu konuda en doğru olanı, dilin sistemini belirleyen ve dili konuşan Araplardan duyulduğu gibi dili kabul etmektir. Kendisi, bunun dışındaki bir uygulamanın hem bir ifsat hem bir yalan ve saçmalık olacağı kanaatinde-dir.

İbn Hazm, nahiv konularında derinleşmeyi, bir çeşit kötülük olarak görür. O, bu konuda ez-Zubeydî'nin *el-Vâdih*'ini ve İbn Sarrâc'ın (ö.316/929) *el-Mûciz*'ini yeterli bulmaktadır. Ona göre nahivde derinleşme, gereksiz ve öğrenmek isteyenlere de faydasızdır. Hatta bu çeşit bir çalışma ve çaba, doğrulardan uzaklaşmaktır; önemli ve zorunlu şeyleri görmezden gelmektir. İbn Hazm, bu tür şeylerle uğraşmanın saçmalık olduğu görüşündedir.⁵⁸

7.4. İbn Madâ el-Kurtûbî

Araplara göre, nahvi tecdid ve teshil (yenileme ve kolaylaştırma) faaliyetinin, en temel aktivite olduğu söylenebilir. Bu aktivite, Nahiv ilmi bağlamında İbn Madâ el-Kurtubî diye meşhur olan Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Saîd el-Lahmî (ö.592/1197) tarafından yazılan *er-Redd ale'n-Nuhât* adlı eserle başladığını söylemek mümkündür. İbn Madâ'nın bu çalışması, modern asırdan önce nahvi yenileme ve ıslah etme alanında kaleme alınmış en önemli ve en ciddi eser sayılmıştır.

İbn Madâ, eserinde oklarını, nahivcilere, onların nahve dair metotlarına ve kural bağlamında yapmak istedikleri çalışmalarına yöneltmiştir⁵⁹ demek uygundur.

⁵⁶ Ahmed Muhtâr, *el-Bahsu'l-Luğavî İnde'l-Arab*, 156-157.

⁵⁷ Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Umer, *el-Bahsu'l-Luğavî İnde'l-Arab*, 157.

⁵⁸ Said el-Afgânî, *Nazarât fi'l-Luğa İnde İbn Hazm el-Endelûsî*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1969), 44-45.

⁵⁹ Abdolvâris Mebrûk, *fi İslâhi'n-Nahv*, 48

Âmil Nazariyesine Reddiye konusuna dair İbn Madâ, şöyle demektedir: “Bu kitabı yazmamdaki amacım, nahivcilerin ihtiyaç duymadığı konu ve başlıkları nahivden elemek ve onların genellikle hataya düştükleri konulara dikkat çekmektir. Nahivcilerin iddiaları nasb, cer ve cezm’in ancak lafzî bir âmille; ref’in de lafzî ya da manevî bir âmille olduğu şeklindedir.”⁶⁰

7.5. Circîs el-Hûrî el-Makdisî

Lokal bağlamda yapılan ilk çalışmalardan biri 1914 yılında *el-Muktataf* adlı dergide yayımlanan, Beyrut-Amerikan Üniversitesi Arap Dili öğretim görevlisi Circîs el-Hûrî el-Makdisî’ye (ö.1941)⁶¹ ait olan “*el-Arabiyye ve Teshîlu Kavâ'iduhâ*” başlığını taşıyan çalışmadır. Sözü edilen makalede Circîs, Arapçadaki zahir i'râba hücum etmiştir. Ona göre zahir i'râb, Arapçanın kaideleri için bir zorluk ve sıkıntı kaynağıdır. Onun, Arapçanın söz konusu zorluk ve sıkıntılardan kurtulması için iki yol gösterdiği bilinmektedir. Onlar, kısaca şunlardır:

Birincisi, bütün Arapça kelimelerin sonunun mebni olarak kabul edilmeli; ikincisi ise yabancı dillerdeki gibi cemi müzekker ve müennes kelimelerin zamirlerinin eşitlenmesi, aynı olmasıdır. Kendisi ayrıca münadanın, cem-i müennes-i sâlimin fetha ile mutlaka nasb yapılmasından ve sayılara ilişkin kuralların tamamen atılmasından yanadır.⁶²

7.6. Kâsım Emîn

İkinci bir çalışma ise *Kâsım Emîn*'in (ö.1908)⁶³ çalışmasıdır. O, Arapçadaki bütün yanlışların kaynağı olarak i'râb konusunu görmüş ve bu düşüncede olanlara şiddetli bir şekilde karşı çıkmıştır.

Ona göre problemi çözenin çaresi şudur: Kelimelerin sonları sakın olmalıdır. Herhangi bir âmil ile onlara hareke kazandırmamalıdır. Böylece sözcükler oldukları gibi kalır, konuşan ve yazan herhangi bir sıkıntı yaşamaz. Bu, bütün Avrupa dillerinde ve Türkçede olan bir formattır. Bu metodolojiyle nasb ve cezm edatları, hâl, iştiğâl vb. konular, dilde herhangi bir sorun oluşturmadan kolaylıkla elenebilir.⁶⁴

Kâsım Emîn'in çalışması, özet olarak yukarıda belirtilen görüşleri eksen alan bir çalışma olduğu söylenebilir.

⁶⁰ Reddiyeler konusuna dair geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Abdurrahmân İbn Madâ el-Kurtûbî, *Kitâbu'r-Redd 'ale'n-Nuhât*, (Kâhire: Dâru'l-İ'tisâm, 1979), 21, 22, 36, 69, 71, 80, 138.

⁶¹ Lübnanlı gazeteci ve ediptir. Bkz. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, *Mu'cemu'l-Muellefîn el-Muâsirîn fi Asârihim el-Mahtûta ve'l-Mefkûd*, (Riyâd: Mektebetu Melik Fahd el-Vataniyye, 2004), 1/144.

⁶² Abdolvâris Mebrûk, *fi Islahi'n-Nahvi'l-Arabî*, 89.

⁶³ Bkz. Hayruddîn ez-Zirikî, *el-A'lâm*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/184.

⁶⁴ Abdolvâris Mebrûk, *fi Islahi'n-Nahvi'l-Arabî*, 90.

7.7. Selâme Mûsâ

Bu alandaki üçüncü çalışma, Selâme Mûsâ'ya (ö.1958) aittir. Kendisi, fasih Arapçadan değil, halk Arapçasından yana olmuştur. O, nahiv kurallarının terk edilmesini tavsiye etmiştir. İlgilileri, yeni fasih bir halk diline çağırılmış, yeni dilin konuşulmasını istemiştir. Çünkü ona göre biri konuşulan dil; diğeri ise apaçık konuşulmayan dilsizlerin dili, yani kâhin ve falcıların dili şeklinde bir toplumun iki dilinin olmaması gerekir.⁶⁵

Selâme, çağrısını iki nedene dayandırmıştır: Birinci neden; fasih Arapçayı öğrenmenin zor, ikinci neden ise fasih Arapçanın, edebî ve ilmî hedefleri gerçekleştirmekten uzak oluşudur. O, fasih Arapça ile halk Arapçası arasında bir dengeyi kurulmasını önermiştir. Selâme, tesniyeden (ikil) elif ve nûn; cemi müzekker sâlimden (eril çoğul) ise vâv ve nûn harflerinin ve ism-i tasğirin (küçültme kipinin) nahivden atılması taraftarıdır. Kendisi, cemi teksirin (kırık/düzensiz çoğul) tümünden atılması; cemi müzekker sâlimin dışındaki bütün cemilerde sadece elif ve ta harfleriyle yetinilmesinden yana görüş beyan etmiştir. Ayrıca Selâme, kelimelerin sonunu sakinleştirerek i'râbın tamamen devre dışı bırakılmasını önermiştir.⁶⁶

Nahvi yenileme ve kolaylaştırma konusunda Kâsım Emîn ile Selâme Mûsâ'nın görüş ve önerilerinin örtüştüğü müşahade edilmiştir.

7.8. Emîn el-Hûlî

Emîn el-Hûlî de (ö.1966), nahvin yenilenmesine dair çalışmış, ilim çevresine şu önerilerde bulunmuştur:

Nahvin kolaylaştırılması ve düzeltilmesi, mevcut bütün nahiv ekollerinin birleştirilmesi ve yüzeysellikten uzak durarak dilin anlaşılmasına odaklanılması, pratik ve öğretimdeki tecrübe ile dilin zorluklarına dair yapılan şikâyetlerin ışığında olmak üzere, dili konuşanların ihtiyaçlarına göre ve toplumun gelişmesine neden olacak metod seçiminin yapılmasıdır. Kendisi, bir konuda sadece bir nahiv okulunun bakışıyla olayı sınırlandırmamaktan, tercih etmemekten, onu en doğruymuş gibi algılamamaktan yanadır.⁶⁷

el-Hûlî, sorunu çözmeye dair görüşleri ise nahivcilerin esas aldığı dil kurallarının kaynaklarına dönmek, Kur'ân'da bulunan delilleri merkeze almak, farklı formlarda olsalar bile dilleri kabul etmek, istisnaları ve i'râbın karmaşıklığını asgariye indirmek, dile hayat veren ve onun kolayca konuşulmasını sağlayan faktörleri tercih etmektir.⁶⁸

⁶⁵ Selâme Mûsâ, *el-Belâğatu'l-Asriyye ve'l-Luğatu'l-Arabiyye*, 42.

⁶⁶ Nefûse Zekerıyyâ Saîd, *Târîhu'd-Da'veti ilâ'l-Âmiyye ve Âsâruhâ fî Mısır*, (İskenderiye: Dâru's-Sekâfe, 1964), 119.

⁶⁷ Emîn el-Hûlî, *Menâhıcu Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belâğâ*, (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1961), 27.

⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. el-Hûlî, *Menâhıcu Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belâğâ*, 42-43, 50, 52, 53, 60.

7.9. Hasan Şerîf

Hasan Şerîf, 1938'de *Hilâl Dergisi*'nde "Tabsîtu Kavâid el-Luğa el-Arabiyye" başlığı altında şu görüşleri paylaşmıştır:

Gayrı munsarîf konusu nahivden atılmalıdır.

Adedi (sayı), ma'dud (sayılan) gibi değerlendirilmelidir.

Müzekkerlik (erillik) ve müenneslik (dişilik) durumunda aded ile ma'dud arasında uyum sağlanmalıdır.

Aslında mefulu bih olması hasebiyle nâibu fâili (sözde özne) mansûb olarak bırakılmalı; sadece fiilin dönüşümüyle yetinilmelidir

İsimlerde cem-i teksir (kırık, düzensiz çoğul) konusunda, cem-i müzekker-i sâlim olmaya uygun olanlar, cemi teksirden tecrid edilerek cem-i müzekker-i sâlîme çevirilmelidir.

Müstesna ve münada, tek bir formatta ele alınmalı; ya daima mansûb veya merfu olarak kabul edilmelidir.⁶⁹

Dikka edilirse Hasan Şerîf'in nahve dair görüşleri, Kâsım Emîn ile Selâme Mûsâ'nın görüşleriyle benzerlik göstermektedir.

8. Kapsamlı Çalışmalar

8.1. İbrâhîm Mustafa'nın Çalışması

Bu tür yapılan yeni çalışmalar, nahvin tümüne dair yapıldığından, kapsamlı ve şümulü çalışmalar diye nitelendirilmiştir. O çalışmalardan öne çıkan ise İbrâhîm Mustafa'nın (ö.1962) 1937 yılında *İhyâu'n-Nahv* adlı eseriyle dilbilim çevrelerine sunduğu görüş ve öneriler olduğu söylenebilir. Onu, nahvin ıslahına ve yenilenmesine dair görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

Arap grameri, cümlesi cümlesine, kelimesi kelimesine anlaşılması için konuşmaya dayanan bir sistemdir. Durum bu merkezde iken nahiv, i'râb ve yapısı açısından kelimelerin sonunu belirleyen bir ilim dalı değildir. Nitekim nahivcilerin bu tavrı, nahvin kapsam ve amacını çok daraltmış, ona az bir alan tanımıştır.⁷⁰

İbrâhîm Mustafa, nahvi, dilbilimcilerin takdir ve ta'lil türünden sığındıkları âmil kuralında olduğu gibi kelâmî ve felsefik tesirlerden de nahvi uzak tutmaktan yanadır.

İbrâhîm Mustafa, nahvin yenilenmesi konularını aşağıdaki şekilde tasnif etmiştir:

"İ'rabtaki hareketler, anlamlara delalet eden işaretlerdir. Hareketler, nahivcilerin iddia ettiği gibi âmili gerektiren etkenler değildir.

Ona före damme/ötre, ancak isnadın işareti olabilir. Kesre/esre, izafetin işareti; fetha/üstün ise hiçbir şeyin işareti değildir. Fetha, Araplara göre sadece telafuzu sevilen hafif bir harekeden ibarettir. Tenvine gelince o, nekre yani belirsiz bir

⁶⁹ Nefûse Zekeriyâ Saîd, *Târîhu'd-Da'veti ilâ'l-Âmiyye ve Âsârühâ fi Mısır*, 202.

⁷⁰ İbrâhîm Mustafâ, *İhyâu'n-Nahv*, 1.

sözcüğün işaretidir. Cem-i müzekker-i sâlim'deki damme, ref olmanın alameti, “vâv” ise harekeyi uzatmak içindir. Kesre, cer'in alameti; “Yâ” ise harekeyi uzatmak için vardır. Fetha ise olduğu gibi bırakılmıştır. Çünkü fetha, bir i'râb türü değildir ve onunla herhangi özel bir alamet kastedilmemektedir.⁷¹

İbrâhîm Mustafa'ya göre tevâbi' sınıfına girenler⁷², sadece hakiki na't/sıfat ve bedel'dir.⁷³ Bedel kapsamına te'kîd ve atfu'l-beyân da girmektedir. Atfu'n-nasak⁷⁴ ise tevâbi'a dâhil bir konu olarak kabul edilmemelidir. Çünkü ikinci kelime, birinci kelimenin ortağıdır. Onun gibi bağımsız bir konuma sahiptir. Onun gibi müsnedün ileyh, muzâf vb. şekilde i'râb edilir. Asıl burada dikkat edilmesi gereken nokta, atf harflerinin manalarına yönelmektir.⁷⁵

8.2. Muhammed Ahmed b. Burânîk'in Çalışması

Nahvin sorunlarına dair Muhammed Ahmed Burânîk, *en-Nahvu'l-Menhecî* adını verdiği bir kitap kaleme almıştır. Yazar, adı geçen eserinde hedefini, cümledeki kelimenin görev ve fonksiyonu üzerine kurduğunu vurgulamıştır. Ona göre asıl görev ve amaç, öğrencilerin nahivden yararlanma yollarını kolaylaştırmak, olduğu gibi kelimenin cümledeki yerinin belirlenmektir. Burânîk, nahvi kolaylaştırmaktan amacın, önceki nahivcilerin çizdiği sınırların dışına çıkmama olduğunu söylemiştir.⁷⁶

Burânîk'in çalışması dikkatlice incelendiğinde onun, İbrâhîm Mustafa'nın *İhyâu'n-Nahv; Mısır Eğitim Bakanlığı*'nın 1938'deki projesi ve İbn Madâ'nın *er-Redd ala'n-Nuhât* adlı çalışmalarına dayanarak görüşlerini belirlemiş, onların izinden gittiği müşahede edilecektir.⁷⁷

8.3. Şevkî Dayf

Şevkî Dayf'ın, nahvin yenilenmesi ve kolaylaştırılmasına dair çalışmalarının, bazı aşamalardan geçtiği söylenebilir. Onların ilki, 1947 yılında İbn Madâ'ya ait *er-Redd 'ala'n-Nuhât* adlı eseri yayımlaması sürecidir. Zaten kendisi, adı geçen esere uzunca bir önsöz yazmıştır. Orada nahvin yenilenmesine dair görüş ve önerilerini

⁷¹ Geniş bilgi için bkz. İbrâhîm Mustafâ, *İhyâu'n-Nahv*, 41,42, 50, 90, 108-113.

⁷² Tevâbi': Başlı başına i'râbları olmayıp, uydukları kelimenin i'râbına (son harfin hareke durumuna) tabi olan kelimelerdir.

⁷³ İbrâhîm Mustafâ, *İhyâu'n-Nahv*, 108-113.

⁷⁴ Te'kîd; tabi olduğu kelimeyi pekiştiren, anlamdaki ihtimalleri yok ederek anlamını kesinleştiren bir sözdür. Atfu'l-beyân; tabi olduğu kelimeyi açıklayan bir tabi'dir. Atfu'n-nasak ise bir kelimeyi veya cümleyi, önce geçen kelime veya cümleye atf harfleriyle bağlamak demektir.

⁷⁵ İbrâhîm Mustafâ, *İhyâu'n-Nahv*, 115-116. Geniş bilgi için bkz. Şahin Şimşek, İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (Bolu: 2018), 6:430-456.

⁷⁶ Muhammed Ahmed Burânîk, *en-Nahvu'l-Menhecî*, (Kâhire: Matba'atu Lecneti'l-Beyân el-Arabî, ts.), 50.

⁷⁷ Burânîk, *en-Nahvu'l-Menhecî*, 53-83.

üç temel üzerine kurmuştur. Dayf'ın, orada İbn Madâ'nın âmil nazariyesinin nahivden elenmesi, âmile dair te'vil ve takdirin de engellenmesi şeklindeki görüşlerinden ilham aldığı dikkatlerden kaçmamaktadır.⁷⁸

Dayf'ın yenilikçi görüşleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

Nahiv konularının yeniden düzenlenmesi konusunda⁷⁹, kâne ve benzerlerinin, zanne ve benzerlerinin, kâde ve benzerlerinin mefulu bih bâbına aktarılmasının daha uygun olacağı kanatindedir. Ona göre leyse'nin işlevine sahip Mâ, Lâ ve Lâte edatlarına ait konuların ise nahivden atılması gerekir.⁸⁰ Müellif, bizzat tenâzu' ve iştiğal konularını nahiv konularından atmış ama mansûbât bâblarını olduğu gibi bırakmıştır.⁸¹

Müellif, tevâbi'in, cümleler konusundan müfred isim konusuna aktarmış, bunun gibi tahzîr ve iğrâ konularını da zikr ve hazf konusuna; terhîm ve nüdbe konularını ise nidâ konusuna eklemiştir.⁸²

Dayf'ın, takdîrî i'râb konularından atılmasını önerdikleri ise zarf ve câr-mecrûrlara mutallık takdirin ayıklanması⁸³, muzari fiilin başında takdir edilen mastar "en" edatının atılması ve irâbtaki fer'î alametlerin ayıklanması gibi önerilerdir.⁸⁴

Şevkî Dayf, nahivci İbn Hişâm'ın (ö.761/1360) mefûlu mutlaka dair yaptığı tanımlar üzerinde durmuştur. Malum olduğu üzere İbn Hişâm, mefûl mutlak hakkında "O ne bir haber ne de hâldir. O, ancak âmilini pekiştiren ya da onun tür ve sayısını açıklayan bir kelimedir" demiştir. Dayf, bu tanımda, haber ve hâlden söz edilmesi, bazı gramercilerin zihnini bulandırdığını vurgulamış ve daha sonra mefûl mutlak hakkında bazı sorunları gündeme getirmiştir.⁸⁵

Şevkî Dayf'ın, nahivcilerin mefûl ma'ah için yaptıkları tanımları da itirazlı olmuştur. İtirazına esas olarak ise İbn Hişâm'ın yaptığı mefûl ma'ah tarifini getirmiştir.

Şevkî Dayf, nahivcilerin hâl konusuna dair yaptıkları tarifi de eleştirmiş, onun kapalı ve muğlak olduğunu belirtmiştir. Eleştirisine yine İbn Hişâm'ın "Hâl, bir şeyin durumunu açıklayan ve fazladan olan bir vasıftır" şeklinde yaptığı tarifi esas almıştır. Dayf, hâl hakkında İbn Hişâm'ın tarifine karşılık şu tanımları yapmıştır: "Hâl, sahibini niteleyen nekre, geçici ve mansûb bir kelimedir."⁸⁶ Dayf, yaptığı bu tanımla hâl konusuna dair oluşan kapalı ve karmaşıklık giderdiğini iddia etmiştir.

⁷⁸ Dayf, *Tecdidu'n-Nahv*, (mukaddime), 3.

⁷⁹ Dayf, *Tecdidu'n-Nahv*, 4-5.

⁸⁰ Dayf, *Tecdidu'n-Nahv*, 11-17.

⁸¹ Dayf, *Tecdidu'n-Nahv*, 2-21.

⁸² Dayf, *Teysîru'n-Nahvi't-Talîmî Kadîmen ve Hadîsen Ma'a Nehci Tecdidihî*, 49.

⁸³ Dayf, *Tecdidu'n-Nahv*, 24-25.

⁸⁴ Dayf, *Tecdidu'n-Nahv*, 25.

⁸⁵ Dayf, *Tecdidu'n-Nahv*, 26-31.

⁸⁶ Dayf, *Tecdidu'n-Nahv*, 33.

Dayf, nahvin birçok konusunda gerek duyulmayan fazlalıkların atılmasından yanadır. Çünkü ona göre fazlalıklar, öğrencilere oldukça ağır gelmekte ve onları yormaktadır.

O, çalışmalarında fiillerin muttasıl merfu zamirler ve nun te'kidle çekimlerinin bir tablosunu; ayrıca "harfler bâbı" gibi zorunlu gördüğü bazı bâbları da eklemiştir. Aynı şekilde isim ve fiil cümlelerinin öğeleri için hazf ve zıkr bâbını; yine cümlenin öğeleri hakkında takdim ve te'hir bâbını eklediği müşahede edilmiştir.⁸⁷

Genel anlamda Dayf'ın *Tecdîdu'n-nahv* adlı eseri, nahvi yenileme alanında atılmış ciddi bir adım olarak kabul edilmiş; sahibi de gösterdiği üstün çabadan dolayı takdir edilmiştir. Nitekim onun eserinde tecdîd projesine dair kaydedilmiş birçok olumlu görüş ve öneriler görülmektedir.

8.4. Abdulmuteâl es-Saîdî'nin Çalışması

Nahvi yenileme konusunda önemli çalışmalarda bulunan biri de Abdulmuteâl es-Saîdî'dir (ö.1959). Abdulmuteâl es-Saîdî, nahvin yenilenmesi hususunda kendine has bir temsiliyete sahip olduğunu söylemiş ve nahve donukluktan kurtarıp bir yere taşıdığı iddiasıyla eserini övmüştür. Sıbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinden bu yana kendi çalışmasına denk başka bir eser görülmediği iddiasındadır.⁸⁸

Abdulmuteâl es-Saîdî'nin, el-Ezher'de verdiği derslerde nahvin yenilenmesine dair öne çıkan görüşleri şunlardır:

İrâb, Arapların, isim, fiil ve harflerin sonunda ref, nasb ve cerr şeklinde oluşturdukları bir faaliyettir.⁸⁹ es-Saîdî, nahiv ilmindeki mebnilik ve mahallî irâbı atmış, mu'rablığı bütün kelimelere teşmil etmiştir. Bu itibarla isim, fiil ve harflerin irâbları arasında bir fark kalmamıştır. Böylece bütün harflerin kendisine ait irâbı olmuştur. Saîdî, irâb konusuna dair bu tasavvuruyla nahivcilere köklü bir muhalefet yapmıştır.⁹⁰

Saîdî, her yerde olduğu gibi münada da mahallî i'râbın terk edilmesini önermiştir.⁹¹ Kendisi, mübteda, haber ve nevâsîh konularını bir başlıkta toplamıştır. Mübteda ve haber için farklı hareketler teklif etmiştir.⁹²

8.5. Ahmed Abdusettâr el-Cevârî'nin Çalışması

Ahmed Abdusettâr el-Cevârî (ö.1988), çağdaş nahiv âlimlerindedir. O, nahve dair görüş ve önerilerini, *Nahve't-Teysîr* adlı eserinde zikretmiştir. Cevârî, kalemeye aldığı eserinin önsözünde şunları vurgulamıştır:

⁸⁷ Dayf, *Tecdîdu'n-Nahv*, 34, 42-43.

⁸⁸ Abdulmuteâl Sa'îdî, *en-Nahvu'l-Cedîd*, (Kâhire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1947), 266.

⁸⁹ es-Saîdî, *en-Nahvu'l-Cedîd*, 240.

⁹⁰ Memdûh Abdurrahmân er-Remmâlî, *el-Arabiyye ve'l-Vezâifu'n-Nahviyye Dirâse fî İttisâ'i'n-Nizâmi ve'l-Esâlib*, (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 25.

⁹¹ es-Saîdî, *en-Nahve'l-Cedîd*, 129.

⁹² es-Sa'îdî, *en-Nahve'l-Cedîd*, 249-252.

“Modern eğitim ve öğretimin kapılarını açanların yolunu takip ettim. Onlardan en tanınan kişi, İbrâhîm Mustafa’dır. Ben, onun birkaç yıl boyunca icra ettiği mütevazi tecrübelerini, çalışma ve girişimlerini kendime rehber edindim. Cevârî, eserinin başka bir yerinde ise şunu demiştir: “Nahvin yenilenmesi ve kolaylaştırılmasına ilişkin çalışmaların, bu alandaki kapalı kapıları ilk açan ve nahve ilgi duyan zihinleri aydınlatan İbrâhîm Mustafa’nın çizdiği rotada yürümesi gerekir.”⁹³

Cevârî’ye göre nahvi kolaylaştırmak, onu basitleştirmek ya da özet bir forma sokmak değildir. Nahvi kolaylaştırmaktan amaç, onun aslî kimliğinden sapmamak, ana amacını göz ardı etmemek ve cahilce ona yaklaşmamak demektir. Daha sonra ise nahvin doğasından oldukça uzak yabancı unsurların nahve karıştığını bilmek ve onları nahviden uzaklaştırmaktır. Müellif’e göre şiire ait veriler ve yapay kurallar, nahvin karmaşıklığını hiçbir zaman çözemeyecektir. En hikmetli çözüm yolu, Kur’ân-ı Kerîm’e dayanmak ve onun hikmet dolu verilerinden uzaklaşmamaktır.⁹⁴ Onun önerileri arasında nahiv kurallarını oluşturma bağlamında âmil nazariyesinin ağırlığını ve hâkimiyetini, mümkün mertebe azaltmak⁹⁵, nahvi, felsefe ve mantıktan temizlemek vardır.⁹⁶

8.6. Muhammed el-Kessâr’ın Çalışması

Muhammed el-Kessâr, *el-Miftâh li Ta’rîbi’n-Nahv* adlı eseriyle nahvi yenileme ve kolaylaştırma faaliyetinde bulunanlar arasına katılmıştır. O, kendi çalışmasının amacını, nahvi düzeltmek ve netleştirmek; ona karışmış yabancı unsurları ayıklamak olarak vurgulamıştır. Ona göre böyle bir amaç gerçekleştiğinde nahiv, Arap akli ve çevresiyle uyumlu olan aslî kimliğine dönecektir. el-Kessâr, i’râb ve alametlerinin tefsirini sağlayan alternatif bir teori getirmiştir. Ona göre i’râbın, her bir durumunun bir fonksiyonu bulunmaktadır. el-Kessâr, bu teoriye “*faaliyyet nazariyesi*” adını vermiştir.⁹⁷

9. Batı’daki Dil Araştırmalarından Etkilenen Çalışmalar

9.1. Abdurrahmân Muhammed Eyyûb

Abdurrahmân Eyyûb’un (ö.2013) 1957’de kaleme aldığı *Dirâsât Nakdiyye fi’n-Nahvi’l-Arabî* adlı eseri, nahivcilerin metotlarını eleştiren yeni çalışmalar arasında sayılmıştır. O, nahiv konusunda modern dil yöntemleri ve tekniklerinin uygulanmasının zorunluluğuna ve önemine değinmiştir. Abdurrahmân Eyyûb, bu çalışmasını, nahvin zorluk ve noksanlıklardan kurtulması için yaptığını söylemiştir. O, çalışmasını “Yeni neslin zihnini, nahve açılmadan önce, tamamlansın ve olgunlaşsın diye akli bir devrime hazırlayan eser” olarak nitelemiş, övmüştür. Abdurrahmân Eyyûb,

⁹³ Cevârî, *Nahve’t-Teysîr Dirâse*, 8, 23.

⁹⁴ Cevârî, *Nahve’t-Teysîr Dirâse*, 11, 53-54.

⁹⁵ Cevârî, *Nahve’t-Teysîr Dirâse*, 47-49.

⁹⁶ Cevârî *Nahve’t-Teysîr Dirâse*, 60-62.

⁹⁷ Bkz. Muhammed Kessâr, *el-Miftâh li Ta’rîbi’n-Nahv*, (Dımaşk: el-Mektebû’l-Arabî li’l-İ’lân, 1976, ts.), 170-172, 181, 218, 221-224, 184-196.

nahiv kitaplarındaki konuların, geleneksel metodolojiye bağlı kalarak uygulanması gerektiğini söylemiştir.⁹⁸

9.2. Temmâm Hassân'ın Çalışması

Temmâm Hassân (ö.2011), nahve dair *el-Luġatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* adlı bir eser kaleme almıştır. Adı geçen eserinde, dilin vasfî (niteleyici) metotla öğrenilmesini önermiştir. Nahvin yenilenmesi konusunda ise önceki çalışmaların bertaraf etmede aciz kaldığı âmil nazariyesinden uzak durmaktan yana olmuştur. O, âmile karşılık, i'râb alametlerinin tefsirini yapacak bir teorinin getirilmesini tavsiye etmiş, alternatif olarak getirdiği teorisini “*karinelerin yardımlaşması*” diye adlandırmıştır.⁹⁹

Temmâm, Arap dilindeki nahiv sisteminin şu beş temel/grup üzerine kurulduğunu açıklamıştır¹⁰⁰:

Birinci grub genel anlamdır ki bu, “cümlelerin anlamı” veya “üslupların anlamları” diye bilinir. İkincisi, nahvin özel anlamlarından oluşan gruptur. Bu, fâillik, mefuluk ve izafet gibi tek tek kelimelerin nahvî anlamlarından oluşmaktadır. Üçüncüsü, nahvin özel anlamlar ile kelimeleri barındıran cümleler arasındaki ilişkiler altında gerçekleşendir. Söz konusu ilişkiler isnad, tahsis, nisbe ve tabi olma ilişkileridir. Aslında bu ilişkiler, fâil ve mefulde oluşu gibi özel nahvî anlamlara dair manevî karinelerdir. Dördüncüsü, fonetik ve sarf ilimlerinin nahiv ilmine sunduğu fonetik ve sarf karineleridir. Buna harekeler, harfler, sarf yapıları ve lafzî karineler örnek verilebilir. Beşincisi, yukarıda geçen kısımların her biri ile diğer unsurlar arasındaki farklılıklardır.¹⁰¹

Sonuç

Bu çalışmada modern bir çağda nahivle ilgilenen birçok dilbilimcinin zihnini meşgul eden önemli bir sorun ele alınmıştır. O da nahvin yenilenmesi ve kolaylaştırılması sorunudur. Bu bağlamda, modern çağda nahvin yenilenmesi ve kolaylaştırılmasına dair öne çıkan meşhur çalışma ve araştırmalar sunulmuştur. Buradan hareketle ulaşılan sonuçlar aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir:

Dilbilimciler tarafından nahvin yenilenmesi sorununa ilişkin oluşturulan terimler arasında bir ahenk, uyum ve insicamın olmadığı tespit edilmiştir. Söz konusu terimlerin, kimi zaman eşanlamlı kimi zaman birbirinin tekrarı mahiyetinde olduğunu, genel bir kural ve anlama sahip olmadıkları görülmüştür. Bu terimlerin, gayeleri bağlamında baştan sona değin kuşatıcı bir boyuta varamadığı müşahade edilmiştir. Hatta onların, bir odakta toplanması şöyle dursun, iç içe geçtiği görülmüştür.

⁹⁸ Geniş bilgi için bkz. Abdurrahmân Eyyûb, *Dirâsât Nakdiyye fi'n-Nahvi'l-Arabî*, 20, 31, 55, 125-126, 129.

⁹⁹ Temmâm Hassân, *el-Luġatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* (Fas: Dâru'l-Beydâ, 1994), 10.

¹⁰⁰ Temmâm Hassân, *el-Luġatu'l-Arabiyye*, 178.

¹⁰¹ Müellifin farklı görüş ve önerileri için bkz. Temmâm Hassân, *el-Luġatu'l-Arabiyye*, 191-198, 201-204, 205, 207-212, 216-224, 226.

İlk etapta bakış ve yorumlarda ittifak varmış gibi görünse de terimlerin delalet ettiği anlamların, umulan amacı gerçekleştirmediği tespit edilmiştir.

Nahvin yenilenmesi ve kolaylaştırılması konusunda farklı adlandırmalar olmakla beraber bu sorun, sadece çağdaş dilbilimciler tarafından gündeme getirilmiş değildir. Aksine önceki dilbilimciler de nahvin zorluğuna işaret etmiş; birçok açıdan onun yenilenmesi ve kolaylaştırılması yönünde çaba sarf etmiş, çalışma yapmışlardır. Söz konusu çalışmalar arasında en meşhurunun, İbn Madâ'nın *Kitâbu'r-Redd 'ale'n-Nuhât* adlı eseri olduğu görülmektedir. İbn Madâ, adı geçen eserinde, nahivden âmil nazariyesinin atılmasını; aynı şekilde tenazu', ilğâ, ta'lil ve kıyas konularının da ayıklanmasını önermiştir.

Çağdaş araştırmacılar tarafından nahvin yenilenmesi ve kolaylaştırılması bağlamındaki çalışmaların nedenlerinin üç maddede özetlendiğini; birincisinin nahiv dersinin zorluğu, konularının karmaşıklığı ve öğrencilerin ondan ürküp kaçması; ikincisi İbn Madâ el-Kurtubî'nin görüşlerinin ortaya çıkması ve Şevkî Dayf'ın, onun ünlü eserini yayımlaması; üçüncüsü ise Arapçaya dair çeşitli modern dil araştırmalarının ortaya çıkması ve onlarda dilbilim metotlarına ilişkin çeşitli teorilerin vurgulanması müşahade edilmiştir. Günümüzde bile Arapça nahiv kurallarının zorluğu ve öğrenciyi ürküttüğü sadedinde görüş beyan eden nahivle ilgili kimselerin varlığı kabul edilmelidir.

Bazı çalışmaların, nahvi kolaylaştırma sorununu, nahvi temelden yıkan bir icraata dönüştürdükleri görülmüştür. Bu tür çalışmaların sahipleri, nahvin i'râb konusunu tamamen ortadan kaldırmayı, günlük konuşmalarda halk Arapçası egemen olduğu gibi edebiyatta da aynı dilin kullanılmasını önerdikleri tespit edilmiştir. Buna Kâsım Emîn ve Selâme Musa gibi dilbilimciler örnek olarak verilebilir.

Nahvi kolaylaştırma alanında teorik bağlamda ilke ve prensipler sunan kimi dilbilimcilerin, olayın pratik boyutunu göz ardı ettikleri görülmüştür.

Çalışmalarında bazı görüşleri ileri süren araştırmacıların, nahvin yenilenmesi ve kolaylaştırılmasında İbn Hazm ve İbn Madâ el-Kurtubî gibi önceki dilbilimcilerin görüşlerini tekrarladıkları müşahade edilmiştir.

İşte bu çalışmada ulaşılan en önemli ve açık seçik sonuçlar, yukarıda söz konusu edilenlerdir. Buradan hareketle, bu çalışmanın şu amaçları güttüğü söylenebilir: Nahivde yenilik çağrılarının nedenlerini belirleme, modern çağda nahvin yenilenmesine dair oluşan ilmî hareketleri ve görüşleri tanıtmaya, nahvi yenilemeye ilişkin yapılan çalışmaların, bu ilim üzerindeki etkileridir.

Son söz, bu tür çalışmaların devam etmesinin yararlı olduğu, bu alanla ilgili akademik çevrenin duyarlı davranmasının önem arzettiğidir.

Kaynakça

- Afgânî, Saîd b. Muhammed b. Ahmed. *Nazarât fi'l-Luğa 'inde İbn Hazm el-Endelusî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1969.
- Ahmer, Halef. *Mukaddime fi'n-Nahv*. thk. İzzuddîn et-Tennûhî. Dımaşk: 1961.

- Atiyye, Şa'bân Âbulâtî ve diğçerleri. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kâhire: Mektebetu'ş-Şurûk, 2004.
- Avn, Hasan. *Tatavvuru'd-Dersi'n-Nahvî*. Kâhire: Ma'hadu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtu'l-Arabiyye, 1970.
- Besendî, Halid b. Abdilkerîm. *Muhâvalâtu't-Tecdîd ve't-Teysîr fi'n-Nahvi'l-Arabî (el-Mustalah ve'l-Menhec)*. Riyâd: Mecelletu'l-Hitâb es-Sekâfî, 2008.
- Bişr, Kemâl. *el-Luğatu'l-Arabiyye Beyne'l-Vehm ve Sûi'l-Fehm*. Kâhire: Dâru Garîb, 1999.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalîm Naccâr. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1959.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Burânîk, Muhammed Ahmed. *en-Nahvu'l-Menhecî*. Kahire: Matbaatu Lecneti'l-Beyân el-Arabî, ts.
- Câhız, Ebû Usmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Hayavân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Cevârî, Ahmed Abdussettâr. *Nahve't-Teysîr Dirâse ve Nakd Menhecî*. Bağdâd: Matbaatu'l-Macmai'l-İlmî el-'Irâkî, 1984.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çağmar, M. *Edip. Halefu'l-Ahmer ve Mukaddimetu fi'n-Nahv Adlı Eseri*. Ankara: İlahiyât, 2006.
- Dayf, Şevkî. *Tecdîdu'n-Nahv*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Dayf, Şevkî. *el-Madârisu'n-Nahviyye*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Dayf, Şevkî. *Teysîru'n-Nahvi't-Talîmî Kadîmen ve Hadîsen Ma'a Nehci Tecdîdihi*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kâhire: el-Heyetu'l-Mısriyye, ts.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Nuzhetu'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Udebâ*. thk. İbrâhîm Samarrâî. Ammân: Mektebetu'l-Menâr, 1985.
- Ergin, Mehmet Cevat. *Endüslüslü Dil Bilimci Ebu Bekir ez-Zübeydî ve el-Vadîh'i*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Ergin, Mehmet Cevat. Arap Nahvinin Doğuşu. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Diyarbakır: 2005), 111-141.
- Eyyûb, Abdurrahmân Muhammed. *Dirâsât Nakdiyye fi'n-Nahvi'l-Arabî*. Kuveyt: Muesesetu's-Sabâh, ts.
- Hadîsî, Hadîce, *Kitâbu Sîbeveyhi ve Şurûhuh*, Bağdad: Dâru't-Tadâmun, 1967.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüürî. *el-Mustedrek 'ale's-Sahihayn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Halîfe, Abdülkerîm. *Teysîru'l-Arabiyye Beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*. Ammân: Menşûrâtu Macmai'l-Luğati'l-Arabiyye el-Urdunî, 1986.
- Hasan, Abbas. *el-Luğa ve'n-Nahv Beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1966.

- Hasrân, Abdullah b. Hamd. *Merâhilu Tatavvuri'd-Dersi'n-Nahvî*. İskenderiyye: Dâru'l-Marife el-Câmiyye, 1993.
- Hassân, Tammâm. *Kitâbu'l-Usûl Dirâse Ebistemolojiyye li'l-Fikri'n-Nahvî 'inde'l-Arab*. Kâhire: 2000.
- Hassân, Tammâm. *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. Fas: Dâru'l-Beydâ, 1994.
- Hûlî, Emîn. *Menâhîcu et-Tecdîd fi'n-Nahv ve'l-Belâğa ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*. Kâhire: Dâru'l-Marife, 1961.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Usmân el-Mevsilî. *el-Luma' fi'l-Arabiyye*. thk. Semîh Ebû Muğillî. Ammân: Dâru Mecdulâvî, 1988.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime (Dîvânu'l-Mubtede ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-Aşarahum min-Zevî'ş-Şe'ni'l-Ekber)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Uyûnu'l-Ahbâr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Madâ, Ahmed b. Abdurrahmân el-Kurtubî. *Kitâbu'r-Red Ale'n-Nuhât*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ. Kâhire: Dâru'l-İ'tisâm, 1979.
- İsmâil, Abdullah Ahmed Halîl. *Mecelletu'l-Camiati'l-İslâmiyye*. cilt 5, sayı 2, Gazze: (1997).
- Kessâr, Muhammed. *el-Miftâh li Ta'rîbi'n-Nahv*. Dımaşk: el-Mektebu'l-Arabî li'l-İ'lân, 1976.
- Mahzûmî, Mehdî. *fi'n-Nahvi'l-Arabî Nakdun ve Tevcihun*. Beyrût: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1986.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetu'l-Kûfe ve Menhecuhâ fi Dirâseti'l-Luğa ve'n-Nahv*. Beyrût: Matbaâtu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1985.
- Muberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abdulhâlık Uzayma. Beyrût: Alemu'l-Kutub, ts.
- Mulah, Hasan Hamîs Saîd. *Nazariyyâtu't-Tal'îl fi Nahvi'l-Arabî Beyne'l-Kudamâ ve'l-Muhdesîn*. Ürdün, Dâru'ş-Şurûk, 2000.
- Mustafa, İbrâhîm. *İhyâu'n-Nahv*. Kâhire: 1992.
- Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramadân, Beyrût: Dâru'l-Marife, 1997.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Muradî el-Mısırî. *Kitâbu't-Tuffâha fi'n-Nahvi'l-Arabî*. Bağdad: Matbaatu'l-Ânî, 1965.
- Remmâlî, Memdûh Abdurrahman. *el-Arabiyye ve'l-Vezâifu'n-Nahviyye Dirâse fi İ'tisâ'i'n-Nizâmî ve'l-Esâlîb*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996.
- Saîd, Abdulvâris Mebrûk. *fi İslâhi'n-Nahvi'l-Arabî -Dirâse Nakdiyye-*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985.

- Sa'îd, Nefûse Zekeriyya. *Târîhu'd-Da'veti ilâ'l-Âmiyye ve Âsârûhâ fî Mısır*. İskenderiye: Dâru's-Sekâfe, 1964.
- Saîdî, Abdulmüte'âl. *en-Nahvu'l-Cedîd*. Kâhire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1947.
- Samarrâî, Fâdil. *ed-Dirâsâtu'l-Luğaviyye ve'n-Nahviyye 'Inde'z-Zemahşerî*. Bağdad: Dâru't-Tedeyyun, 1970.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Usmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. EbîBekr Celâluddîn. *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğati ve Envâ'ihâ*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şâmî, Ahmed Cemîl. *en-Nahvu'l-Arabî Kadâyâhu ve Merâhilu Tatavvurih*. Beyrût: Dâru'l-Hadâra, 1418.
- Şimşek, Şahin. İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (Bolu: 2018), 430-456.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşherî'n-Nuhât*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Tekin, Selim, *Temmam Hassan ve Arap Dilbilim Çalışmalarındaki Yeri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tokay, Ayşe. *Nahvin Doğuşu*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, 90-130.
- Umer, Ahmed Muhtâr Abdulhamîd. *el-Bahsu'l-Luğavî 'Inde'l-Arab*. Kâhire: Alemu'l-Kutub, 1988.
- Yûsuf, Muhammed Hayr Ramazan. *Mu'cemu'l-Muellifin el-Mu'âsirîn fî Âsârihim el-Mahtûta ve'l-Mefkûd*. Riyâd: Mektebetu Melik Fahd el-Vataniyye, 2004.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî, *el-Cumel fi'n-Nahv*, Muessetu'r-Risâle, Beyrût: 1984.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Usmân b. Kaymâz. *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*. Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 2001.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrût: Dâru'l- Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-Alem li'l-Melâyîn, 2002.
- Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1973.
- Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *el-Vâdih*. thk., Abdulkerîm Halîfe. Ammân: Dâru Celîs, 2011.

Fatih Çelikel

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of Education

Hatay/Turkey

fatihce81@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5301-3046

Makale Bilgileri

Makale Türü: Research Article

Geliş Tarihi: 17.02.2022

Kabul Tarihi: 04.04.2022

Yayın Tarihi: 15.06.2022

Yayın Sezonu: Haziran/June 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1075230>

Atıf/Citation: Fatih Çelikel, “İlâhî Kudreti İfade Eden Ayetler Bağlamında Said Nursî'nin Hakikat Eksenli Tefsir Anlayışı = Said Nursî's Understanding of Truth-Oriented Tafsir in The Context of Verses Expressing The Divine Power”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 55-79. <https://doi.org/10.54958/iad.1075230>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

İlâhî Kudreti İfade Eden Ayetler Bağlamında Said Nursî'nin Hakikat Eksenli Tefsir Anlayışı*

Öz

Kur'an'ın anlaşılması ve ilâhi mesajın mana yönüyle insanlığa doğru bir şekilde aktarılması gayesine hizmet eden isimlerden biri son dönem İslam alimlerinden Said Nursî'dir (1878-1960). O, Birinci Dünya Savaşında cephede telif ettiği klasik tefsir tarzında telif ettiği İşâratu'l-İcâz isimli eserini, tasavvur ettiği altmış-yetmiş ciltlik bir tefsirin ilk cildi olarak kaleme almış, ancak bir süre sonra genelde insanlığı, özelde İslam alemini derinden sarsan manevi buhranlara şahit olduğu için bu fikrinden vazgeçmiş ve mesaisini tamamen Risâle-i Nur'un telifine tahsis etmiştir. Said Nursî, Risâle-i Nur'u manevi tefsir olarak nitelendirmiş ve Risâle-i Nur'da yapmış olduğu tefsirlerde Kur'ânî metodu takip ettiğini savunmuştur. Manevî tefsir tabiri Said Nursî'ye ait bir istilâh olup onun tefsir anlayışını anlatan şemsiye bir kavramdır. Bu anlayışın önemli sacayaklarından biri şuhûdî metod olup, kâinatın Kur'ânî hakikatlere olan şehâdetinin öne çıkarılmasıdır. Bir diğeri ise makalemizin konusunu oluşturan hakikat eksenli tefsir yaklaşımıdır. Hakikat eksenli tefsir anlayışı; ayetlerin, içerdiği hakikatlerin merkeze alınarak tefsir edilmesine dayanır. Said Nursî, Risâle-i Nur'da Kur'ân'ın inanç esaslarına dair ayetlerini genellikle bu anlayışla beyan ve tefsir etmiştir. Kur'ânî hakikatlerin izah ve ispatında ise çoğunlukla tabîî olguların bir başka deyişle kevnî ayetlerin şâhitliği üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır. O, üslup olarak temsil metodunu etkin bir şekilde kullanmış,

* Bu çalışma 2022 yılında Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Atilla Yargıcı danışmanlığında tamamlanan “İman Esasları Bağlamında Kur'ân'ın Manevi Tefsiri: *Risâle-i Nur* Örneği” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

böylece izah ettiği konuyu her kesimden insanın anlayabileceği bir hitapla sunmak istemiştir. Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân'da ifade ettiği hakikatlerden biri, kudretinin sonsuzluğu, yani ilâhî kudret karşısında her şeyin eşit olduğu gerçeğidir. Bu gerçek, klasik tefsirlerde ve Risâle-i Nur'da izah ve ispat edilmek istenmiştir. Bu makalede ilâhî kudreti ifade eden ayetler bağlamında Said Nursî'nin hakikat eksenli tefsir anlayışı, tahkik ve mukayeseye dayalı metotlar üzerinden incelenmiştir. Sonuç olarak, klasik tefsirlerin ilâhî kudret karşısında her şeyin eşit oluşunun keyfiyetine dair icmâlî açıklamalarda bulunduğu, buna karşılık Nursî'nin söz konusu hakikati ayrıntılı bir şekilde izah ve ispat etmeye çalıştığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tafsir, Manevî Tefsir, Risâle-i Nur, Said Nursî, İlâhî Kudret, Hakikat

Said Nursî's Understanding of Truth-Oriented Tafsir in The Context of Verses Expressing The Divine Power

Abstract

One of the names that served the purpose of understanding the Qur'an and accurately transmitting the divine message to Humanity is Said Nursî(1878-1960), one of the last İslam scholars. He wrote his work *Ishârât al İjâz*, a classical-style Tafsir that he copyrighted at the front line in the First World War, as the first volume of a sixty-seventy-volume Tafsir that he envisioned, but after a while he abandoned this idea as a witness to the spiritual crises that deeply shook humanity, especially the Islamic world, and devoted his shift entirely to the royalty of *Risâla-i Nûr*. Said Nursi described the *Risale-i Nur* as a spiritual commentary and argued that he followed the Qur'anic method in the commentaries he made in the *Risale-i Nur*. The term "spiritual tafsir" is a term belonging to Said Nursi and is an umbrella concept describing his understanding of tafsir. One of the important pillars of this understanding is the shuhudi method, emphasizing the witnessing of the universe to the Qur'anic truths. Another is the truth-based interpretation approach, which is the subject of our article. Truth-based interpretation; It is based on the interpretation of the verses by centered on the truths they contain. Said Nursi generally explained and interpreted the verses of the Qur'an on the principles of belief in the *Risale-i Nur* with this understanding. In the explanation and proof of the Qur'anic truths, he mostly tried to do it through the witnessing of natural facts, in other words, of the literal verses. He used the method of representation effectively as a style, so he wanted to present the subject he explained with an address that could be understood by people from all walks of life. One of the truths that Almighty Allah expresses in the Qur'an is the infinity of His power, that is, the fact that everything is equal before the divine power. This fact has been tried to be explained and proved in classical tafsir and *Risale-i Nur*. In this article, Said Nursi's understanding of truth-oriented interpretation in the context of verses expressing divine power has been examined through methods based on investigation and comparison. As a result, it has been seen that classical commentaries made concise explanations about the equality of all things in the face of divine power, while Nursi tried to explain and prove the said truth in detail.

Keywords: Tafsir, Spiritual Tafsir, *Risale-i Nur*, Said Nursi, Divine Power, Truth

Giriş

Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı Devletinin yıkılışı gibi insanı derinden sarsıcı hadiseleri bizzat müşahade eden son dönem İslam alimlerinden Said Nursî, hayatının her safhasında İslam aleminin sorunları ile ilgilenmiş ve bunlara çözüm yolları bulmaya çalışmıştır. Çağdaşları gibi Nursî de İslam aleminin yeniden Kur'ân'a dönüşünü sağlamak için, yazılacak eserlerin Kur'ân'ın mesajlarını doğrudan insanlara ulaştırabilecek mahiyette olması gerektiğini savunmuştur.¹ Nitekim o bu gayeye yönelik olarak geniş hacimli bir tefsir telif etmek istemiş, *Muhakemât* isimli eserini bu tefsirin mukaddimesi,² Birinci Dünya Savaşı sürecinde cephede *İşârâtü'l-İcâz* isimli eserini³ de bu tefsirin birinci cildi olarak kaleme almıştır.⁴ Ancak esaret sürecinde yaşadıkları ve geçirdiği dönüşüm, kendisini Kur'ân'ın imanî hakikatlerini tefsir eden bir eser telif etmeye sevk etmiştir.

Nursî, “manevi tefsir” olarak nitelediği yeni tefsir anlayışı ile Kur'ân'ın mana ve mefhumunda münderiç bulunan hakikatleri beyan, izah ve ispat etmek istemiştir. Onun manevi tefsir anlayışı, farklı metotları içerisinde barındırmakla birlikte bu anlayışın üzerinde yükseldiği zemin, hakikat eksenli bir yaklaşıma dayanmaktadır. Nursî'nin *Risâle-i Nur*'da uygulamış olduğu manevi tefsir anlayışının tüm ayrıntılarını ortaya koymak bir makalenin sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla bu makalede onun manevi tefsir anlayışını ana hatlarıyla özetleyerek tanıtmaya, Nursî'nin söz konusu tefsir anlayışının önemli sacayaklarından biri olan hakikat eksenli yaklaşımını ilâhî kudreti ifade eden ayetlerle ilgili yapmış olduğu tefsir üzerinden incelemeye çalışacağız.⁵

¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002), 704; Bediüzzaman Said Nursî, *Muhakemât* (İstanbul: Sözler Neşriyat, 2004), 21.

² Nursî, *Sözler*, 105.

³ Bediüzzaman Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fî Mezânni'l-İcâz*, çev. Abdulmecid Nursî, 3. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 37.

⁴ Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fî Mezânni'l-İcâz*, 46. Nursî'nin *Emirdağ Lahikası* isimli eserinde de aynı husus anlatılır. bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*, 3. Baskı, (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 2:88, Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı görevini ifa ettiği dönemde, diyanet yayınlarınınca basılan *Mesnevî Nuriye* isimli eserin takdim bölümünü kaleme alan Mehmet Görmez, Nursî'nin 60-70 ciltlik bir tefsir telif etmeyi tasarladığını, ancak mezkur şartlardan ötürü bu fikrinden vazgeçerek, *Risâle-i Nur*'u telif ettiğini ifade eder. Bediüzzaman Said Nursî, *Risâle-i Nur* Külliyyatından *Mesnevî-i Nûriye*, trc. Abdulmecid Nursî (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 7.

⁵ Kanaatimizce Nursî'nin *Risâle-i Nur*'da tatbik ettiği tefsir anlayışını en kuşatıcı şekilde yansıtan tabir kendi ifadesiyle “manevi tefsir”dir. bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Şualar*, 3. Baskı (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2008),

Hakikat eksenli tefsir anlayışı gibi şühûdî tefsir de manevi tefsirin önemli sacayaklarından biridir. Ancak manevi tefsir, bu iki temel anlayışla birlikte farklı metotların ahenkli bir şekilde mezcedildiği bir harmomidir.

1. Said Nursî'den Önceki Tefsir Anlayışına Genel Bakış

Tefsir, Kur'ân'ın manalarını beyan etmeye, ondan gerekli hikmetleri ve hükümleri çıkarmaya, kısacası Kur'ân'ı anlamaya yardımcı olan ilimdir. Kur'ân'ın anlaşılması; dil bilimleri, Kur'an ilimleri, rivayet ilimleri ve bazı yöntem bilimlerinden yararlanmaya bağlı olduğundan, tefsir ilmi Kur'ân'ın anlaşılmasında bu gibi ilimlerden istifade eder.⁶

Kur'ân en başta Hz. Peygamber (sav) tarafından gerek fiilî gerekse kavî olarak "kısmen" tefsir edilmiştir. O, tebyinle mükellef oluşunun gereği olarak ayetlerin mücmelini beyan, umûmunu tahsis, mutlakını takyid, müşkilini tavih etmiştir.⁷ Şüphesiz Peygamber'in (sav) tefsiri, bilindik anlamda bir tefsir değildir. Zira tefsir ilmi ancak usûl ve kaideleriyle müstakil bir ilim olarak mütalaa edildikten sonra, tefsir kavramıyla ilim ehli nezdinde maruf olan ilim haline gelmiştir. Örneğin tedvin dönemi sonrası müfessirlerin tefsir anlayışında yer alan belagat, filolojik tahliller, ayetler arası münasebet gibi pek çok husus, Peygamber'in (sav) tefsirinde yer almamıştır. Onun tefsiri daha çok, bir bütün olarak ayetten anlaşılması gereken manayı ortaya koymak sûretiyle murad-ı ilâhiyi beyan etmek şeklindedir.⁸ Peygamber (sav) döneminde tefsir alanındaki ihtiyaç, Kur'ân metninin geniş açıklamalarla beyanından öte, metnin hayata yansıtılması sahasında yoğunlaştığı için bu durumu tabî görmek gerekir.⁹

Tefsir ilminin hadis ilminden ayrılıp müstakil hale gelişinden bugüne kadarki süreçte Kur'ân'ın anlaşılması ve açıklanmasına yönelik olarak pek çok tefsir metodu ortaya çıkmıştır. ed-Dihlevî tefsirdeki bu çeşitliliği; kelâm ehlinin, fakîhlerin, muhaddislerin, mahir edebiyatçıların, kârîlerin, nahivcilerin, sûflilerin tefsiri olarak sınıflandırır.¹⁰ Bu tefsir çeşitleri incelendiğinde muhaddislerin tefsirinin, rivayet tefsiri, diğer tefsirlerin ise dirayet tefsiri altında mütalaa edilebileceği görülür. Zaten bu konudaki yaygın tasnife göre tefsir çeşitleri, aklın etkin kullanıldığı dirayet ve naklin baskın olduğu rivayet metodu olmak üzere temelde iki kategoride incelenir.¹¹

Said Nursî'nin de yaşadığı son yüzyıla gelindiğinde ise İslam dünyasının maddî ve manevî sahada yaşadığı bunalımlar neticesinde ulemânın farklı metot ara-

⁶ Ebu Abdullah Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabi İsâ el-Bâbi'l-Halebi ve Şurakeehu, 1957), 1/13.

⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 1/64.

⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/65-66.

⁹ Sahabenin Hz. Peygamber'den (sav) on ayeti iyice öğrenip onunla amel etmedikçe, diğer on ayete geçmediğini anlatan rivayetler bu konuya ışık tutmaktadır. bk. ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/157; el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/39-40.

¹⁰ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Sahve, 1986), 171-172.

¹¹ Ebu Muhammed ibn Atiyye, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abuşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001), 1/5,19; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 228-231.

yışlarına girdiği ve bu çağda içtimaî, edebî, bilimsel ve konulu tefsir gibi yeni yönelişlerin ortaya çıktığı görülür.¹² Bunlardan içtimaî tefsir ile Kur'ân'ın mesajının doğrudan topluma ulaştırılması ve sosyal dokunun problemlerine Kur'ân'dan çözümler üretilmesi amaçlanmıştır.¹³ Pozitif ilimlerin hükümlerini ilan ettiği bir çağda ortaya çıkan bilimsel tefsir, Kur'ân'ın bilimsel gelişmelere mutabık olduğunu ispatlama amacını güderken,¹⁴ konulu tefsir, ihtisaslaşmanın revaç bulduğu bu çağda, asrın anlayışına uygun olarak Kur'ân'ın belli konular ekseninde tefsir edilmesi hedefiyle ortaya çıkmıştır.¹⁵ Edebî tefsir ise yeni tefsir akımlarının Kur'ân'ın edebî yönünü değersizleştirme ihtimalini dikkate alarak onun lugavî i'cazına vurgu yapmayı hedeflemiştir.¹⁶ Bütün bu ekoller, Müslümanların Batı dünyasına karşı yaşamış olduğu ağır mağlubiyet karşısında yeniden dirilişin adresi olarak Kur'ân'ı göstermiş, “Kur'ân'a dönüş” ve “Kur'ân'ı yeniden yorumlama” gibi söylemler üzerine tesis edilmiştir.

Öte yandan kendisine gelen ilmî birikimi tevarüs eden insanlık, gün geçtikçe kâinattaki düzen ve sanatın inceliklerine dair yeni sınırlar keşfetmektedir. Şüphesiz bu durum kâinatta cereyan eden muhteşem düzen ve hayret verici ilâhî sanat üzerinde tefekkür etmeyi emreden ayetlerin¹⁷ yeni bir gözle açıklanmasını ve yorumlanmasını gerektirmektedir. Ayrıca her çağın kendine özgü manevi hastalıkları olduğu malumdur. Bu hastalıkların tedavisine mâtuf Kur'ânî reçeteler sunmak, ancak ilâhî mesajın o asra bakan yönünü açığa çıkartmakla mümkündür. Bütün bunlar yeni bir tefsir faaliyetini iktiza eden temel gerekçelerdendir.

2. Said Nursî ve Tefsir Metodu

Farklı kategorilere nispet edilmeye müsait olan *Risâle-i Nur*'un mahiyetini incelemek, Nursî'nin tefsir anlayışını anlama adına bize önemli bir kapı açacaktır. Nursî'nin *Risâle-i Nur*'la ilgili ifadeleri incelendiğinde eserini tefsir kategorisinde değerlendirdiği görülür. Örneğin bir bölümde *Risâle-i Nur*'u, Kur'ân'ın kuvvetli tefsiri,¹⁸ olarak nitelerken, bir başka yerde “Kur'ân'ın bir nevi müstakim tefsiri ve iman hakikatlerinin kuvvetli delilleri” ifadesiyle onun sıhhatine ve tahkîkî anlayışına dikkat çeker.¹⁹ Ayrıca muhtelif bölümlerde *Risâle-i Nur*'un Kur'ân'dan süzülüşünü belirterek Kur'ân-*Risâle-i Nur* arasındaki ilişkiye dair kanaatini beyan eder.²⁰

¹² Bu yönelişleri temsil eden müfessir ve tefsirleri hakkında geniş bilgi için bk. Sâlih, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn fi Asri'l-Hadîs*, 109-400.

¹³ bk. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 8. Baskı (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 62.

¹⁴ bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 99-100.

¹⁵ Şahin Güven, *Konulu Tefsir Metodu* (Düşün Yayıncılık: İstanbul, 2002), 134-135.

¹⁶ bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 123-124.

¹⁷ Bu ayetlerden bazıları için bk. *el-Bakara* 2/164., *el-Mu'min* 40/13., *Kâf* 50/6-8., *el-Gâşiye* 88-17-20.

¹⁸ Nursî, *Şualar*, 685-686.

¹⁹ Bediüzzaman Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1988), 162.

²⁰ Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubât*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 355, 369, 426; a.mlf, *Şualar*, 355.

Bir başka eserinde *Risâle-i Nur*'u “Kur'ân'ın bir nevi tefsiri” olarak tanımlarken,²¹ kendisinden kelâm ilmi almak isteyen talebesine, *Risâle-i Nur* okumakla zaten o dersi aldığını beyan eder.²²

Ancak bütün bunların ötesinde Nursî tefsir tarihinin mücmel bir tahlilini de barındıran veciz bir tefsir tasnifinde bulunur ve satır aralarında tefsir anlayışını yansıtan önemli veriler sunar. Bu tasnif şöyledir:

“*Risale-i Nur*, Kur'ân'ın çok kuvvetli, hakikî bir tefsiridir.” sözüümü, bazı dikkatsizler mânâsını bilemediğinden bir hakikati beyan etmeye bir ihtar aldım. O hakikat şudur:

Tefsir iki kısımdır: Birisi, malum tefsirlerdir ki, Kur'ân'ın ibaresini ve kelime ve cümlelerinin mânâlarını beyan ve izah ve ispat ederler.

İkinci kısım tefsir ise; Kur'ân'ın imanî olan hakikatlerini kuvvetli hüccetlerle beyan ve ispat ve izah etmektir. Zâhir malûm tefsirler, bu kısmı bazen mücmel bir tarzda derc ediyorlar. Fakat *Risale-i Nur*, doğrudan doğruya bu ikinci kısmı esas tutmuş, emsalsiz bir tarzda muannid feylesofları susturan bir mânevî tefsirdir.”²³

Bu tarifte üzerinde durulması gereken noktalardan birincisi *Risâle-i Nur*'un “Kur'ân'ın hakiki tefsiri” olmasıdır. Bu ifadeyi, diğer tefsirlerin hakikî olmadığı şeklinde anlamak yerine, *Risâle-i Nur*'un hakikî tefsirlerden biri olduğu yönünde anlamak daha doğru olacaktır. Zira Nursî'nin bu cümlesinde hasrı veya tahsisi ifade eden bir lafız yoktur. Ayrıca Nursî'nin, Kur'ân'ın mirasa dair hükümlerinden birinin hikmetini izah ettiği bölümde, izahlarının binlerce tefsirin tasdik ve ittifakına dayandığını belirtmesi, geçmiş tefsirlerin onun nezdinde muteber olduğunu gösterir.²⁴ Kanaatimizce Nursî buradaki “hakiki” lafzından, *Risâle-i Nur*'da ayetlerin, ifade ettikleri hakikatler üzerinden tefsir edilmesine işaret etmektedir.

Bu noktada akla, “Klasik tefsirlerde de ayetler zaten ifade ettikleri hakikatler üzerinden tefsir edilmiyor mu?” sorusu gelebilir. Klasik tefsirlerde de bu husus dikkate alınıyor olsa da ilgili tefsirlerde ayetlerin bu yönü, çoğunlukla icmâlen tefsir edilir. Oysa bizim buradaki kastımız, ayetlerin bu yönünün merkeze alınması suretiyle, yapılan tefsirin tamamen ayetin ifade ettiği hakikat çerçevesinde, onun beyan ve ispatına yönelik olarak gerçekleşmesidir. Örneğin, klasik tefsirlerde de ayetlerden çıkarılan fikhî hükümlere yer veriliyor olabilir ancak ahkâm tefsirlerinde bu husus, tefsirin odak noktası olmakta ve yapılan tefsir çalışmaları tamamen ilgili ayetin içerdiği hükümlerin beyanı etrafında şekillenir.* Nursî'nin yukarıdaki ifadelerinde, klasik tefsirlerin bu kısmı icmâlen derc ettiğini söylemesi kanaatimizce bu noktaya bir işarettir.

²¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Barla Lahikası*, 3. Baskı (İstanbul: Envar Neşriyat, 2005), 10.

²² Nursî, *Barla Lahikası*, 283.

²³ Nursî, *Şualar*, 518.

²⁴ Nursî, *Şualar*, 410.

* Ayrıca bir tefsirde bir metodun veya bir anlayışın icra edilmesi, o tefsiri ilgili tefsir anlayışıyla isimlendirmek için yeterli değildir. Örneğin dirayete dayalı bir tefsirde bazı rivayetlerin yer alması, onu rivayet

Nursî'nin tarifinde dikkat çekici ikinci husus ise her iki tefsir türünün temelde aynı işlevi (beyan, izah ve ispat) görüyor oluşudur. Ancak klasik tefsirlerde bu fonksiyonun icra edildiği öge, “ayetlerin terkipleri ve manaları” iken, manevi tefsirlerde bu fonksiyon “Kur’ân’ın imâni hakikatleri” üzerinden gerçekleştirilmektedir. Ayrıca Nursî'ye göre klasik tefsirler iman hakikatlerinin izah ve ispatı mevzu-sunu bütün bütün göz ardı etmiş değildir. Ancak onların “mücmel” olarak icra ettiği izah ve ispat fonksiyonunu manevi tefsirler, “güçlü delillerle, ayrıntılı” bir şekilde gerçekleştirmektedir. Nitekim *Sözler* isimli eserin fihristi incelendiğinde, Nursî'nin her bir risale hakkında bilgi verirken, söz konusu risalenin ele aldığı ayetin bir sırrını veya hakikatini tefsir ettiğini vurguladığı görülür. Örneğin Üçüncü Söz'ün başında insanlara ibadeti emreden ayet²⁵ kısmen zikredilirken,²⁶ fihristte bu risale, “ubudiyet hakkındaki ayetlerin mühim bir hakikatini mantıkî bir temsille tefsir ediyor” ifadesiyle takdim edilir.²⁷ Yine haşr konusunun işlendiği Onuncu Söz'ün başında haşr ile ilgili bir ayet²⁸ zikredilirken,²⁹ fihristte, bu ayetle birlikte haşr konusyla ilgili diğer ayetlerin de ifade ettiği mühim bir hakikatin tefsir edildiği vurgulanır.³⁰

Öte yandan Nursî'nin bu konuyu ele aldığı bir bölümde manevi tefsirlere örnek olarak zikrettiği eserler, mezkûr tefsir tasnifini aydınlatır niteliktedir. Nursî ilgili bölümde manevi tefsirlere örnek olarak, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'sı*, Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevi'si* ve İmam Rabbâni'nin (ö. 1034/1624) *Mektubât*'ını zikreder.³¹ Bu ifadelerinden hareketle, Nursî'nin kendisini mezkûr isimlerin içerisinde yer aldığı ekolün, yani kendi tabiriyle “manevi tefsir” ekolünün bir devamı olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Diğer taraftan onun bu ifadelerinden hareketle kendisinin tefsiri, “murad-ı ilâhiyi keşf ve beyan etmek” olarak ifade edilen geniş anlamıyla mütalaa ettiğini, ayrıca Kur’ân’ın bir yönünü tefsir eden konulu çalışmaları da* tefsir kategorisinde

tefsiri kılmadığı gibi, rivayet tefsiri şeklinde kategorize edilen tefsirlerde hiçbir şekilde aklî yorumların olmadığını söylemek de doğru değildir. Dolayısıyla burada itibar edilmesi gereken temel nokta, tefsirin veya incelenen eserde uygulanan tefsir anlayışının ana rengi, baskın karakteridir.

²⁵ el-Bakara 2/21.

²⁶ Nursî, *Sözler*, 18.

²⁷ Nursî, *Sözler*, 776.

²⁸ er-Rûm 30/50.

²⁹ Nursî, *Sözler*, 48.

³⁰ Nursî, *Sözler*, 778. Fihristte, Nursî'nin tefsirinde ayetlerin içerdiği hakikatleri merkeze aldığı gösteren diğer ifadeler için bk. a.mlf. *Sözler*, 779, 780, 781-782, 783, 784.

³¹ bk. Bediüzzaman Said Nursî, *İşârâtü'l-İcâz fi Mezânni'l-İcâz*, 3.Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 716-717.

* Dikkat edilecek olursa Nursî'nin manevi tefsir örnek olarak zikrettiği üç eser de Kur’ân’ı baştan sona beyan eden tefsirlerden olmayıp, Kur’ân’daki belli bazı konuların, ayetlerin mefhumu üzerinden tefsir edildiği eserlerdendir.

değerlendirdiğini ifade edebiliriz. Dolayısıyla murad-ı ilâhiyi keşf ve beyan fonksiyonunu icra eden konulu tefsir çalışmalarının her biri, şeklen farklı bir formatta telif edilmiş olsa da Nursî'nin anlayışında tefsir olarak anılmayı hak etmektedir. Bu hususu *Risâle-i Nur* özelinde ifade edecek olursak, Nursî'ye göre Kur'ân'ın hakikatlerini beyan ve izah ettiği müddetçe bir eserin şeklen klasik tefsir kitaplarının formatı dışına çıkması, onu tefsir olmaktan çıkarmamaktadır.*

Bu noktada *İşârâtü'l-İ'câz* gibi klasik metodolojiye uygun olarak kısmî bir tefsir te'lif etmiş olan Nursî'yi klasik tarzın dışına çıkararak manevi tefsir formatında bir eser telif etmeye iten sâikleri yeniden hatırlatmak gerektiğini düşünüyoruz. Onun şâhit olduğu yüzyıl, inanç karıştı ideoloji ve görüşlerin adeta altın çağını yaşadığı bir dönem olmuştur.³² Bu dönemde inanç sahasında yaşanan trajedik buhranları gören Nursî, Kur'ân'dan hareketle, çağın inanç problemlerine çözüm üretme girişimlerinin öncelik kazandığını düşünmüştür.³³

Teşhis ve tespitini bu şekilde ortaya koyan Nursî'nin tercihi bize göstermektedir ki o, yapısal olarak klasik formatta bir tefsir eserine oranla, bir çeşit konulu tefsir mahiyetindeki *Risâle-i Nur* tarzında bir eserin hedeflerini gerçekleştirmeye daha uygun olduğunu düşünmüştür. * Böylece *Risâle-i Nur*'da, Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi biliyor oluşu,³⁴ her şeye gücünün yetmesi,³⁵ ahirette tüm insanlığı diriltecek olması³⁶ gibi ayetlerde ifade edilen pek çok Kur'ânî ve imânî hakikati, Kur'ânî bir metotla,³⁷ çağın gereklerini gözeten bir anlayış ve üslupla beyan ve ispat etmeye çalış-

* Şüphesiz Nursî'nin bu tasnifi ve görüşü kendine has bir değerlendirmedir. *Risâle-i Nur*'un bir tür konulu tefsir olarak mütalaa edilip edilemeyeceği meselesi bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Ancak şurası bir gerçek ki Nursî *Risâle-i Nur*'da *İşârâtü'l-İ'câz*'dan oldukça farklı bir tefsir anlayışı ortaya koymuştur. Dolayısıyla onun *Risâle-i Nur*'da pratize ettiği tefsir anlayışı, - *Risâle-i Nur*'un mahiyeti ne olursa olsun - incelenmesi gereken bir konu olarak önümüzde durmaktadır.

³² Osmanlı'nın son Şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi (ö. 1374/1954), *el-Kavlü'l-Fasl* isimli eserinin mukaddimesinde, bu sarsıntıları sitemkâr bir üslupla dillendirir. Bizzat "islahçı" diye isimlendirilenlerin bir kısmında "bozukluk", dini savunmayı vazife addedenlerin bazılarında "ilhad/dinsizlik" gördüğünü belirten Mustafa Sabri, bu kişilerin şüphelerinin Allah'ın varlığı konusuna kadar uzandığını ifade eder. Mustafa Sabri, kitabını kaleme alma amacının da söz konusu bu hastalığı, tedavi etmek olduğunu söyler. Mustafa Sabri, *el-Kavlü'l-Fasl Beynellezine Yu'minune Bil Gaybi Vellezine La Yu'minun*, (Kâhire: y.y. 1942), 3.

³³ Bediüzzaman Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, trc. Abdulmecid Nursî (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 7.

³⁴ el-Bakara 2/29.

³⁵ el-Bakara 2/20.

³⁶ el-Câsiye 45/26.

³⁷ Bu ifadeden kastımız kısaca, Kur'ân'ın öne sürdüğü tezleri ispat ve ikna bağlamında delil olarak kullandığı öğelerin, yine onun göstermiş olduğu usul üzerinden kullanılmasıdır. Örneğin Kur'ân, tevhide delil olarak pek çok kez evrenin çeşitli öğelerini öne çıkarır ve bunlar üzerinden tevhidi ispatlar. Ayrıca bu ispat faaliyetini, temsil, soru-cevap gibi farklı üslup tarzlarına yer vererek her kesimden insanın anlayabileceği bir hitap üzerinden gerçekleştirir. Dolayısıyla tevhidi konu edinen ayetlerin tefsirinde, şehâdet

mıştır. Kanaatimizce Nursî'nin ısrarlı bir şekilde taklidi iman tahkiki imana dönüş-türmek gerektiğini vurgulayan ifadeleri bu alandaki ihtiyaca cevap verme arzusunun bir tezahürüdür.³⁸

2.1. Manevi Tefsir Metodunun Özellikleri

Manevî tefsir, çalışmamızda incelemiş olduğumuz hakikat eksenli tefsir anlayışı ile birlikte çeşitli yaklaşımların içerisinde yer aldığı şemsiye bir kavramdır. Bu kavram Nursî'nin *Risâle-i Nur*'da icra ettiği tefsir anlayışını ifade etmektedir. Dolayısıyla onun hakikat eksenli tefsir anlayışı, manevi tefsiri oluşturan önemli unsurlardan birisidir.

Nursî manevi tefsirin özelliklerine temel esasları itibariyle yukarıda paylaştığımız tefsir tasnifinde yer vermiştir. Ancak onun verdiği esaslar, genel prensipleri ifade ettiğinden bu esasların hangi şekilde dallandığı ve pratiğe aktarıldığını tespit edebilmek için Nursî'nin *Risâle-i Nur*'da ayetlere getirdiği izahları dikkatlice incelemek gerekir.

Risâle-i Nur bu gözle okunduğunda, Nursî'nin pek çok yöntemi iç içe kullandığı görülür. Onun tefsir metodu, söz konusu bu yöntemlerin adeta kompleks bir karışımı mahiyetindedir.³⁹ Bunlara örnek olarak; ayetleri esmâ-i ilâhiye penceresinden tefsir etmek,⁴⁰ hayatın içine taşıyarak tefsir etmek,⁴¹ şuhûdî metodu esas almak, konunun özüne odaklanmak,⁴² ayetleri, bağlamından bağımsız olarak ifade ettiği hakikatler üzerinden tefsir etmek⁴³ gibi metotları sıralayabiliriz. * Bu noktada Nursî'nin

âleminin tevhide olan delâletini, geniş kesimlerin anlayabileceği bir üslupla net bir şekilde ortaya koymak, Kur'ânî metoda uymanın zorunlu bir sonucudur.

³⁸ Nursî, *Emirdağ Lahikası*, 1:95; a.mlf., *Mektubât*, 466, a.mlf., *Sözler*, 689,

³⁹ Oliver Leaman, "İhya Geleneğinde Said Nursî'nin Yeri", *Kur'ân'ın Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım Risâle-i Nur Örneği Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu - 4 Bildirileri (Türkiye-İstanbul, 20-22 Eylül 1998)*, ed. Nesil Basım Yayın, (İstanbul: Sözler Yayınevi, ts.), 718.

⁴⁰ Nursî Otuzuncu Lema isimli risalesinde muhtelif ayetleri ilgili esmâ penceresinden tefsir eder. bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015), 363-427.

⁴¹ Yirmi altıncı lema isimli risalesinde Hadid 57/1-2. ayetleri tefsir edişi buna örnek olarak zikredilebilir. bk. Nursî, *Lem'alar*, 299-305.

⁴² On birinci lema isimli risalesindeki Âl-i İmrân suresi, 3/31. ayetini tefsiri buna örnek olarak söylenebilir. bk. Nursî, *Lem'alar*, 61.

⁴³ Manevi tefsirin öne çıkan vasıflarından ve metodolojik olarak klasik tefsirlerden temayüz ettiği noktalardan bir diğeri şüphesiz ayetleri bağlamından sarf-i nazar ederek tefsir etmesidir. Bunlardan bazıları için bk. Nursî, *Şualar*, 166, 647-648

* Bağlamından bağımsız olarak tefsir etmek şeklinde ifade ettiğimiz anlayıştan kastımız, ayetler içerisinde belli bir bağlamda zikredilen ifadelerin, - zikredildiği cüz'î hadisenin veya bağlamın ötesinde - içerdiği küllî hakikatler ekseninde tefsir edilmesidir. Bu tür tefsir, bağlama dayalı yorumların geçersizliğini değil, ayetin veya ayetin içerisinde geçen bazı ifadelerin - ki bunlar çoğunlukla genel geçer itikâdî bir hakikati barındıran ifadelerden müteşekkildir - farklı bir pencereden tefsirini hedeflemektedir. Dolayısıyla ifadelerimiz, tefsirde bağlamı değersizleştirdiğimiz veya ayetlerin hiçbir usûle dayanmayan keyfî yorumlarla izah edilmesini onayladığımız şeklinde anlaşılmalıdır. Öte yandan bu anlayış, tefsirde sıkça

tefsir anlayışındaki yerine binaen kısaca şuhûdî tefsir metodunun tarifine yer vermek gerekmektedir. Şuhûdî metod, Nursî'ye ait bir terminoloji olup kısaca, Kur'ân ayetlerinin; kâinattan, görünür gerçekliklerden, inkârı mümkün olmayan tecrübî bilgiler üzerinden tefsir edilmesi şeklinde tarif edilebilir.⁴⁴ Nursî'nin manevi tefsir anlayışının özgünlüğü pek çok hususa müstenid olmakla birlikte, bunlar içerisinde kaynak olarak “şuhûdî metod”, anlayış olarak “hakikat ve mefhum eksenli yaklaşım” ve üslup olarak “temsil yöntemi” bir adım öne çıkmaktadır. Bütün bu hususları detaylıca ortaya koymayı daha geniş çalışmalara havale ederek Nursî'nin hakikat eksenli tefsir anlayışı üzerinde durmak istiyoruz.*

2.2. Said Nursî'nin Hakikat Eksenli Tefsir Anlayışı

Kur'ân'ın tesis etmeye çalıştığı ve üzerinde ısrarla durduğu en büyük hakikat, tevhid hakikatidir. Kur'ân, söz konusu bu inşâyı doğal olarak ayetler ve ayetleri teşkil eden lafızlar aracılığıyla gerçekleştirir. Kur'ân ayetlerini oluşturan lafızlar çeşitli anlam katmanlarını içerir. Ayetler, söz konusu bu anlam katmanları içerisinde birtakım hakikatleri de barındırır. Nursî ayetleri tefsir ederken genellikle ayetin anlam havzası içerisinde yer alan bu hakikatleri esas alır.

Nitekim Kur'ân ayetleri bu gözle incelendiğinde belli bazı hakikatlerin ayetlerin anlam çerçevesi içerisinde farklı lafızlarla ifade edildiği görülür. Mesela, Allah'ın rahmetini anlatan ayetler⁴⁵ - çeşitli şekillerde - gerek birer birer, gerekse bütün olarak Rahmâniyet ve Rahimiyet hakikatini, yani Onun merhametli bir yaratıcı olduğu gerçeğini ifade ederken, şirki reddeden ayetler ise tevhid gerçeğini, yani onun tek oluşunu ilan eder.⁴⁶ Yine hissî (kevnî) mucizelerden bahseden ayetler, sebeplerin de neticeler gibi tamamen Cenâb-ı Hakk'ın kudretine ve meşietine bağlı oluşu ve bununla ilintili pek çok hakikati anlam dünyasında barındırır.⁴⁷ Bu hususu bir misalle açıklamak konunun netleşmesine katkı sunacaktır.

işletilen sebebin hususiliğinin hükmün umumi oluşuna engel teşkil etmeyeceği yaklaşımıyla bir açıdan benzeşmektedir. Zira her iki yaklaşımda da belli bir bağlamda geçen bazı ifadelerin, getirilen yorumlarla küllüleştirilmesi/evrenselleştirilmesi söz konusudur. İlerleyen bölümlerde bu tür tefsir örneklerine yer verilecektir.

⁴⁴ bk. İshak Özgel, “Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhûdî Tefsir)”, *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (Kış 2015), 299.

* Buradaki özgünlük lafzımı, Nursî'nin tarihte benzeri görülmemiş türedi bir tefsir anlayışına sahip olduğunu ifade için değil, farklılığını anlatmak için kullanmış bulunmaktayız. Zira aynı metodu kullanan pek çok müfessirin, kullandıkları metotlara kendi renklerini vermek, bu metotlara farklı açılımlar getirmek suretiyle özgünleştikleri bilinen bir gerçektir. Bu pasajda yer alan hususlarla ilgili örnekler ve detaylı bilgi için bk. Fatih Çelikel, *İman Esasları Bağlamında Kur'ân'ın Manevi Tefsiri: Risâle-i Nur Örneği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, ts.), 41-46; 89-95; 95-98.

⁴⁵ el-En'âm 6/165, en-Nahl 16/3-8, 14-18, el-Hacc 22/65, el-Kasas 28/71-73, el-Hadîd 57/9.

⁴⁶ Hûd 11-7, Meryem 19/42, el-Kasas 28/71-73, el-Ankebût, 29/61-63, Yusuf, 12/39-40.

⁴⁷ Bunlardan bazıları için bk. Âl-i İmrân 3/49-50, el-A'râf 7/106-108, Hûd 11/96, el-Enbiyâ 21/69, eş-Şuarâ 26/63.

Örneğin Meryem suresinin girişinde Hz. Zekeriya'nın (as) Cenâb-ı Hak'tan bir çocuk isteyişi ve Cenâb-ı Hakk'ın bu duayı kabul ederek ona bir çocuk ihsan edeceği müjdesini verşi anlatılır. Bu hâdise tek başına bir mucizedir. Çünkü Hz. Zekeriya'nın (as) ihtiyarlığına ilaveten hanımı da kısırdır. Bu durum ilgili ayette Hz. Zekeriya'nın (as) dilinden şöyle ifade edilir:

قَالَ رَبِّ اٰتِنِيْ يٰكُوْنُ لِيْ غُلَامًا وَّكَانَتْ اِمْرَاَتِيْ عَاقِرًا وَّفَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا

“Zekeriyâ, 'Rabbim!' dedi. 'Karım kısır olduğu, ben de ihtiyarlığın son sınırına vardığım halde, benim nasıl oğlum olabilir?’”⁴⁸

Cenâb-ı Hak, Hz. Zekeriya'nın (as) bu şaşkınlığına karşılık, ona, bu işin kendisi için kolay olduğunu, zaten kendisini de (Hz. Zekeriya) hiçbir şey değilken yarattığını vurgulayarak cevaplar.⁴⁹

Bu ayet, ifade ettiği hakikat üzerinden tefsir edilmek istenildiğinde, öncelikle ayetin hangi hakikati içerdiği ve ilan ettiği tespit edilmeli ve ayet, söz konusu hakikati izah ve ispat etmek gayesiyle tefsir edilmelidir. Bu ayet üzerinde yapılacak kısa bir tefekkür neticesinde, ayetin anlam dünyası içerisinde, sebeplerin hakiki tesirinin olmadığı, bütün sebeplerin Cenâb-ı Hakk'ın kudret, meşiet ve iradesine bağlı olduğu gerçeğinin yer aldığı rahatlıkla fark edilir. Artık ayetleri, ifade ettikleri hakikatler üzerinden tefsir etmek isteyen müfessire düşen görev, ayetin bu yönünü (içerdiği hakikati) makul, muknî açıklamalarla izah ve ispat etmektir. Nursî'nin *Risâle-i Nur*'daki izahları çoğunlukla böylesi bir tefsir anlayışından beslenmektedir.⁵⁰

Gayesi ve seçmiş olduğu metod birlikte düşünüldüğünde, Nursî'nin esasa ve hakikatin özüne etki etmeyecek - bir takım klasik tefsir yöntemlerinin neticesi olan - bazı bilgi aktarımlarından sarf-ı nazar ederek bu tür bir yaklaşımı tercih etmesi makul karşılanabilir. Hatta bu tür unsurların zaman zaman konunun özünü ıskalamaya vesile oluşu göz önüne alındığında böylesi bir tercih evlâ görülebilir.

Risâle-i Nur incelendiğinde namaz konusundan, miraç mucizesine kadar, Nursî hep bu anlayışıyla karşımıza çıkar.⁵¹ Mesela o, bütün bir düşünce tarihini meşgul eden ve varoluşa dair en temel meselelerden biri olan yaratılışın hikmetini Şems suresi tefsirinde ele alır ve bu risalenin girişinde şöyle bir takdimde bulunur:

⁴⁸ Meryem 19/8.

⁴⁹ Meryem 19/9.

⁵⁰ Bu yaklaşım, Fıkıh usûlünde kullanılan metotlardan delâletun bil iktiza (iktiza ile delalet) ile benzeşmektedir. Zira her ikisinde de yapılan çıkarımlar, ayetin mantukunda bizzat bulunmasa da, o mantukun gerektirdiği anlamlar içerisinde yer almaktadır. İktiza ile delalet ve örnekleri için bk. Ebu Muhammed el-Cemâil el-Makdisî, *Ravdatu'n Nâzir ve Cennetu'l-Menâzir fi Usûli'l-Fikh* (Beirut: Müessesetu'r-Reyyân li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2002), 2/111.

⁵¹ O miraç mucizesini dört esasta beyan eder. Bu dört esasın her biri bir sorunun cevabıdır. Buradaki sorulardan ikincisi ise “Hakikat-ı Miraç nedir?” şeklindedir. bk. Nursî, *Sözler*, 563. Nursî bir başka bölümde Kur'ân ayetlerinin birer yıldız olduğunu, bu yıldızları görebilmek için yazmış olduğu *Sözler*'in adeta merdiven işlevi gördüğünü belirtir ve “Onunla gör ki: Kur'ân ne kadar parlak bir güneştir, hakâik-i ilâhiyeye ve

“Ey kardeş! Eğer hikmet-i âlemin tılsımını ve hilkat-i insanın muammasını ve hakikat-i salâtin rûmuzunu bir parça fehmetmek istersen, nefsimle beraber şu temsîlî hikâyeciğe bak...”⁵²

Dikkat edilecek olursa Nursî, ilgili risalesinde bu derin mevzuyu hakikat-ı salat (namazın hakikati) ile birlikte ele alır ve tefsirini bu yönde şekillendirir.

Nursî, kâinatın tevhide olan şahadetini izah ettiği bir bölümde *مِنْ حَيْثُ لَأُ* *يَحْتَسِبُ* ifadesini,⁵³ tefsir eder. Bu ifade aslında boşanma ve bununla ilgili hükümlerle ilgili bir bağlamda geçmektedir. Ancak Nursî, bu ifadeyi boşanma konusundan tamamen bağımsız olarak tevhide delâleti açısından beyan eder. Nursî'nin tefsirinde hareket noktası olarak kabul ettiği husus, söz konusu ayetin anlam çerçevesi içerisinde yer alan umulmadık yerden rızıklandırılma hakikatidir.⁵⁴ Yine Tabiat Risalesi olarak bilinen bölümde, *قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* - “Peygamberleri dedi ki: Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?” ifadesini,⁵⁵ yaklaşık yirmi sayfada, inkarcıların savundukları tezleri çürütmek suretiyle tefsir eder.⁵⁶

Nursî söz konusu hakikat eksenli tefsir ameliyesinde kaynak olarak şehâdet alemi, somut dünyayı kullanır. O, Kur'ân'ın ifade ettiği tevhid, diriliş, nübüvvet (peygamberlik) gibi inanç esaslarıyla ilgili her hakikati, görünen gerçeklikler üzerinden tefsir eder. Nursî, şuhûdî tefsir olarak nitelediği bu yöntemi, kâinat, Kur'ân ve insan tasavvuruna bina eder.⁵⁷ O, temsil yöntemini etkili bir şekilde kullanarak çoğu zaman anlaşılması güç hakikatleri her seviyeden insanın idrak edebileceği bir üslupla sunmaya çalışır. Ona göre en uzak hakikatleri yakın göstermek, en dağınık meselelerin bir araya getirilip bunlarla bir bütün oluşturulması gibi başarılar, hep temsil metodu vesilesiyledir.⁵⁸ Onun kaynak olarak kâinatı (şehâdet alemi), üslup olarak ise temsil metodunu kullanması, Kur'ânî bir metottur. Zira Kur'ân, mutlak gerçeğin delillerini görmek isteyen hakikat taliplilerine, adres olarak kâinatı gösterirken,⁵⁹ pek çok hakikati ders verirken temsil metodunu kullanır.⁶⁰

hakâik-i mümkünât üstüne nasıl sâfi bir nur serpiyor...” ifadesiyle eserinin Kur'ân ayetlerinde ifade bulan hakikatlerin anlaşılmasındaki “vesilelik” yönüne dikkat çeker. a.mlf. *Sözler*, 264-265.

⁵² Nursî, *Sözler*, 120.

⁵³ bk. et-Talak, 1-4.

⁵⁴ Nursî, *Sözler*, 654-655; a.mlf. *Mektubât*, 399.

⁵⁵ bk. İbrahim 14/10.

⁵⁶ bk. Nursî, *Lem'alar*, 214-235.

⁵⁷ bk. Özgel, “Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhudi Tefsir)”, 306-307.

⁵⁸ Nursî, *Mektubât*, 376-377.

⁵⁹ Bu ayetlerden bazıları için bk. Yusuf 12/105., en-Nahl 16/11., 13., 65., 67., 69., İsra 17/12., eş-Şuara 26/7-8., el-Ankebut, 29/44., Kâf, 50/6-11.

⁶⁰ el-Bakara 2/261, 264-265., er-Ra'd 13/14., 17-18., ez-Zümer 39/29.

Kur'ân-ı Kerim'in ilk ve en önemli hedefinin sahih bir itikâd inşası olduğu göz önüne alındığında, hakikat eksenli tefsir anlayışının önemi daha bir tebellur edecektir. Örneğin, lafızları üzerinden bir besmele tefsiri yapmak, ondaki belâğî nükteleri ortaya koymak bir tefsir çeşidi olarak önemlidir. Fakat besmelede ifade edilen hakikatin derinliklerine inmek sûretiyle, mesela, her işe niçin Allah'ın adıyla başlamak gerektiği, kâinattaki her varlığın Allah'ın adıyla nasıl hareket ettiği gibi konuları örnekler eşliğinde izah ve ispat etmek bir başka tefsir türü olarak en az onun kadar önemlidir.⁶¹

Öte yandan ayetlerde küllî bir hakikati içeren cüz'î hadiseleri, bağlamından bağımsız olarak tefsir etmek, ulemânın kullandığı metotlardan biridir. Mesela وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا - “Resul size neyi veriyorsa alın, sizi hangi şeylerden men ediyorsa onlardan uzak durun” ifadesi, Beni Nadir Yahudilerine yapılan kuşatma bağlamında feylerin taksimini beyan eden bir ayette geçer. Oysa pek çok müfessir ayetteki bu ifadeyi, bağlamından hareketle sadece fey taksimine özel bir emir olarak görmemiş, Hz. Peygamber'in (sav) emrettiği ve nehyettiği ne varsa bu hükme dahil olduğunu ifade etmiş,⁶² hatta sünnetin hüccet oluşuna delil olarak göstermiştir.⁶³

3. İlâhî Kudreti İfade Eden Ayetlerin Hakikat Eksenli Anlayışla Tefsiri

Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin sonsuzluğu,⁶⁴ onun kudreti karşısında büyük-küçük, az-çok gibi nisbî farklılıkların geçersizliği,⁶⁵ her işin ona döndürülmesi⁶⁶ ve bir şeyin gerçekleşmesinin ancak Onun iznine bağlı oluşu,⁶⁷ Kur'ân ayetlerinin ifade ettiği gerçekliklerdendir.

Nursî, *Risâle-i Nur*'da bu hakikatlerden pek çoğunu beyan, izah ve ispat etmeye çalışır. Bunlardan biri Cenâb-ı Hakk'ın kudreti karşısında tüm mümkinâtın eşit oluşunu ifade eden ayetlerdir. O zikrettiği dört ayet çerçevesinde bu konuyu işler. Bu ayetlerden biri كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ şeklinde Allah'ın her şeye kâdir olduğunu

⁶¹ Örneğin zerrelerin tevhide delâletini izah ettiği bir bölümde zerrelerin hareketlerinin başlangıcında “Bismillah”, nihayetinde ise “Elhamdulillah” dediğini öne süren Nursî, bunları kâinattan (kevnî ayetlerden) getirdiği misallerle izah eder. bk. Nursî, *Sözler*, 547-548. Birinci Söz isimli risalesindeyse besmeleyi aynı anlayışla tefsir eder. bk. a.mlf., *Sözler*, 5-7.

⁶² bk. er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29:507; el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18:17; İbn-i Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, 8:95, 97; ez-Zuhayli, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 28:82.

⁶³ bk. Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesud el-Begavî, *et-Tehzîb fi Fikhi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1997), 1:13; eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4:322, Siracuddîn Ebu Hafs el-Misrî, *et-Tevdîh li Şerhi'l-Câmîi's-Sahîh*, (Şam: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 1:42-43, ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'ân*, 2:239.

⁶⁴ el-Bakara 2/20., 106., 109., 148.

⁶⁵ Lokman 31/28.

⁶⁶ Hud 11/123.

⁶⁷ el-Bakara 2/97., 106., 249., Âl-i İmrân 3/49, 166, el-Mâide 5/110.

ifade eder ki⁶⁸ Kur'ân'da çok defa benzer varyasyonlarla zikredilir.⁶⁹ Diğer ayetler ise sırayla şöyledir:*

إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ

“Olup biten yalnızca bir ses! Ama ardından onların tamamı, birden toplanmış olarak işte huzurumuzdalar.”⁷⁰

وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ

“Kıyamet bir göz kırpması kadar yahut daha da kısa olacaktır.”⁷¹

مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُبُكُمْ إِلَّا كَنْفَسٍ وَاحِدَةٍ

“Sizin yaratılmanız da yeniden diriltilmeniz de sadece bir tek kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibidir.”⁷²

Klasik tefsirlerde bu ayetlerden birincisi bağlamı esas alan bir anlayışla filolojik tahliller ve ayetin farklı kıraatler açısından incelenmesi gibi kriterler üzerinden icmâlen tefsir edilir. Buna göre ayet, azaba uğrayan kavim için Cenâb-ı Hakk'ın bir ordu göndermesine gerek olmaksızın bir sayha (şiddetli ses) ile yok edildiğini ifade etmektedir. Buradaki sayhanın sahibi ise Cebrail'dir (as).⁷³ Kurtubî, onların diriltilmesinin ve haşrinin sadece bir sesle olacağını, bunun da İsrâfil'in insan bedeninin çeşitli uzuvlarına seslenmesi ve onlara ahiret günü için birleşmelerini söylemesi ile olacağını ifade eder ve ayetteki صَيْحَةً (ses) lafzının İbn Mesud kıraatinde زَيْفَةً (ses) olarak geçtiğini aktarır. Ayeti dil açısından inceleyen Kurtubî, cümlenin öğelerini açıklar ve ayetin, sadece bir ses sonrasında onların tamamının hesap vermek üzere belirlenen yere getirilecekleri anlamına geldiğini ifade eder.⁷⁴

İkinci ayetin de klasik tefsirlerde benzer bakış açısıyla tefsir edildiği görülür. Buna göre bu ayet, Cenâb-ı Hakk'ın ilminin ve kudretinin kusursuzluğunu anlatmakta olup, ayette geçen “saat” ifadesi kıyametin gerçekleşme vaktini ifade etmektedir. “Göz kırpması miktarınca” diye ifade edilen zaman dilimi, kıyametin çok hızlı

⁶⁸ el-Bakara 2/284. Diğer ayetler zaten كَلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ manasını mündemiç bulunduğu için klasik tefsirlerin bu ifadeye dair görüşlerini aktarmaya gerek duymadık.

⁶⁹ el-Bakara 2/20., 106., 109., 148, Âl-i İmrân 3/29., 165., 189.

* Nursî, Yâsin 36/53. ayet dışındaki diğer ayetleri konuyla ilgili olarak “kısmen” zikrettiği için biz de ayetleri Nursî'nin zikrettiği bölümleri almak suretiyle aktardık.

⁷⁰ Yâsin 36/53.

⁷¹ en-Nahl 16/77.

⁷² Lokman 31/28.

⁷³ Nâsiriddin Ebu Said Abdullah el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Mera'shilî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 4:270; Eb'ul-Berekât Hâfizuddin en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedyuvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998), 3/107; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı, Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 9/59-61.

⁷⁴ Ebu Abdullah Şemsuddin el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim Atfîş, 2. Baskı, (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 15:42-43.

gerçekleşeceğini ifade eden bir temsildir. Bu temsille Cenâb-ı Hakk'ın tüm insanlığı bir anda dirilteceği, her şeye kâdir olduğu anlatılmaktadır.⁷⁵ Beydâvî, söz konusu ibarenin kolaylık ve sürat açısından kıyametin gerçekleşmesini anlatan bir ifade olduğunu belirtir. كَلَّمَحَ الْبَصَرِ (göz açıp kapamak gibi) ifadesini, göz kapaklarının açılıp kapanması, olarak beyan eden Beydâvî, أَوْ هُوَ أَقْرَبُ (veya o daha yakındır) ifadesinden hareketle bunun daha kısa bir sürede de gerçekleşebileceğini söyler. Ona göre bu ifade Cenâb-ı Hakk'ın, tedrici olarak yaratmaya kâdir olduğu gibi bir anda yaratmaya da kâdir olduğunu anlatmaktadır. Sonrasında gelen ayet ise⁷⁶ onun kudretine bir delil olarak zikredilmiştir.⁷⁷

Konuyla ilgili üçüncü ayetin tefsirinde bir sebab-i nüzûle yer verilir ve yine bağlamı esas alınarak, ayet benzer şekilde icmâlen tefsir edilir. Sebeb-i nüzûlü anlatan bir rivayete göre bu ayet, müşriklerden Übey b. Halef'in olduğu bir grubun Hz. Peygamber'e (sav) “biz görüyoruz ki dünyaya gelen bir çocuk zamanla, aşama aşama yaratılıyor oysa sen bir anda dirileceğimizden bahsediyorsun” şeklindeki sözleri üzerine iner. Yaygın kanaate göre, Cenâb-ı Hakk'ın ilminin ve kudretinin sonsuzluğunu ifade bağlamında nâzil olmuştur ve Onun kudreti için bir nefsin yaratılması ve diriltilmesi ile tüm mahlukatın yaratılması ve diriltilmesinin aynı olduğunu ifade eder.⁷⁸ Ebussuud Efendi buradaki benzetmenin kolaylık açısından yapıldığı görüşündedir. Ona göre Cenâb-ı Hak tek bir nefsi ihya ettiği aynı kolaylıkla tüm insanlığı yaratır ve öldükten sonra diriltir. Zira Onun nezdinde bir iş bir başka işe mâni değildir ve her şeyi bir anda yaratması için iradesinin ve kudret-i zâtîyesinin taalluku yeterlidir.⁷⁹

Bu ayetleri bazen zikrederek bazen zikretmeden farklı yerlerde tefsir eden Nursî,⁸⁰ tefsirini tamamen Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin sonsuzluğunu izah ve ispat

⁷⁵ Abdulkerim b. Havâzin el-Kuşeyri, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim Beysüni, 3. Baskı, (Mısır, el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, ts.), 2:310; Ebu Abdullah Muhammed Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3. Basım (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 20/249-250; el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/150; el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 3:235; en-Nesefi, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, 2/225; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, 6/572-573; Şihabüddin Mahmûd el-Âlûsi, *Ruhu'l-Meâni fi Tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Âzîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, thk. Ali Abdalbâri Atiyye, Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994), 7:446.

⁷⁶ en-Nahl 16/78. Bu ayet, insanın anne karnında yaratılışını anlatmaktadır.

⁷⁷ el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 3:235.

⁷⁸ el-Kuşeyri, *Letâifu'l-İşârât*, 3:135; er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 25/127-129; el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/78; el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 4:217; en-Nesefi, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, 2/225; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, 8/422;

⁷⁹ Ebussuud Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu Akli's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 7:75.

⁸⁰ bk. Nursî, *Şualar*, 154-157; a.mlf., *Sözler*, 525-529; el-Âlûsi, *Ruhu'l-Meâni fi Tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Âzîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, 11:99-100.

etme gayesine yönelik olarak şekillendirir. Nursî'nin bu ayetleri tefsir ettiği bölümlerden biri *Sözler* isimli eserinde yer alır. İlgili bölümde konuyu üç meselede beyan eden Nursî'nin birinci meselede öne sürdüğü tez, Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin zâtî oluşuna dayanır. İlâhî kudret zâtî olduğu için Ona âcizliğin âriz olmayacağını ileri süren Nursî, aksi halde zıtların bir arada olduğunu (aynı anda hem kâdir hem âciz olduğunu) kabul etmek gerektiğini belirtir. Varlıkta mertebelerin olmasını zıtların iç içe girmesine bağlayan Nursî, sıcaklığın derecelerinin soğğun, güzellikteki mertebelerin çirkinliğin birbirine girmesiyle ortaya çıktığını belirterek öne sürdüğü tezi örnekendirir. Ona göre Cenâb-ı Hakk'ın kudretine âcizlik âriz olamadığı için bütün eşya Onun kudretine karşı birdir. Bu yüzdendir ki insanlığın dirilişi, tek bir nefse hayat vermek kadar, bir baharın icadı bir çiçek kadar kolay olur. Şayet bu icad sebeplere isnat edilse, bu durumda bir çiçeğin icadı bir bahar kadar ağır olur.⁸¹

Nursî ikinci meselede kudretin taallukuna dikkat çeker. Kâinatı bir aynaya benzeten Nursî, aynanın iki yüzü olduğu gibi eşyanın da mülk ve melekût ciheti olmak üzere iki yüzü olduğunu ifade eder. Ona göre bu yüzlerden mülk ciheti sebeplerin ve zıtların mahallidir. Melekût ciheti ise aynanın parlak yüzüne benzediği için vasitasız bir şekilde Cenâb-ı Hakk'ın kudretine müteveccihdir. Bu yüzde zerre ile güneşin ilâhî kudrete karşı bir farkı yoktur.⁸²

Üçüncü meselede ilâhî kudretin eşyayla münasebetine dikkat çeken Nursî bu münasebetin kânunî* olduğunu belirtir. Ona göre, bu yüzden ilâhî kudret karşısında az-çok, küçük-büyük birdir. Nursî bu meseleyi, “şeffafiyet, mukâbele, müvâzene, intizam, tecerrüd ve itaat” adını verdiği altı temsil ile akla yaklaştırmak ister. Bu temsiller şöyledir:

Şeffafiyet (Şeffaf şeylerin güneşin ışığını yansıtması): Mesela güneşin ışıkları ile yansması, deniz yüzünde ve denizin her bir damlasında aynı mahiyettedir. Şayet dünya cam parçalarından oluşmuş bir cisim, güneş de irade sahibi bir fâil olsaydı, güneş açısından ışığıyla bütün zemin yüzüne aksetmesiyle, bir zerreye aksetmesi arasında bir fark olmazdı.

Mukâbele (Karşılıklı Durma): İnsanlardan oluşan büyük bir dairenin merkez noktasında bulunan bir kişinin elinde bir mum, onu çevreleyen dairedeki insanların ellerinde bir ayna olsa, zahmetsizce hepsine aynı ışığı verirdi.

⁸¹ Nursî, *Sözler*, 526.

⁸² Nursî, *Sözler*, 527. Nursî'nin bu teşbihine göre Cenâb-ı Hakk'ın kudreti karşısında bütün eşya, aynanın parlak yüzünü teşkil eden ön cephesinin, güneşin karşısında duruşu gibi durmaktadır. Böylesi bir durumda güneş açısından bu durumdaki aynalara ışık verme konusunda bir fark olmayacak, küçüklükleri büyüklükleri ne kadar değişirse değişsin, sayıları ne kadar çok olursa olsun - güneşe karşı durdukları için - birine veya hepsine aynı kolaylıkla ışık verecektir.

* Kanaatimizce bu ifadely kanun/yasa şeklinde cereyan eden işlerde az-çok farkının olmadığı şeklinde anlamak gerekir. Örneğin yer çekimi kuvveti fiziksel bir yasadır. Bu yasa karşısında aynı anda milyonlarca cisim havaya atılsa dahi, ilgili kanun bunların tamamında cereyan edecek ve hepsi yere düşecektir.

Müvâzene (Denge): Son derece hassas çok büyük bir terazinin, iki gözüne eşit ağırlıkta iki yıldız veya eşit ağırlıkta iki yumurta konulsa, sarf edilecek aynı kuvvet ile terazinin bir gözünü göğe çıkarmak diğerini yere indirmek mümkün olurdu.

İntizam (Düzen): En büyük bir gemi, içerdği düzen sebebiyle en küçük bir oyuncak gibi kolayca idare edilebilirdi.

Tecerrüd (Soyutlanma): Soyutlanmış bir mahiyet, küçük büyük fark etmeksizin aynı yapıdadır. Bu mahiyet, büyüklük küçüklük fark etmeksizin bütün cisimlerde aynı hükmü icra eder. Örneğin iğne gibi bir balık, balına gibi bir balıkla “balık olma” mahiyetinde birdir.

İtaat (Verilen emre uyma): Örneğin bir kumandan bir emir ile bir askeri harekete geçirdiği gibi koca orduyu da aynı emir ile harekete geçirir.⁸³

Nursî bu temsilleri verdikten sonra, bunların mümkünatta görülen eksik temsiller olduğuna dikkat çeker.⁸⁴ Ona göre bu temsillerde verilen küçük ölçülerle Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz kudreti elbette tartılamaz. O halde Nursî bu temsilleri niçin vermiş olabilir? O, bu temsillerin akılda yer etmiş veya yer etmesi mümkün olan istib'adı (akıldan uzak görmeyi) izale etmesi amacıyla verildiğini belirterek, zihne gelen takdîr soruyu cevaplar.⁸⁵

Nursî'nin ilâhî kudrete karşı her şeyin eşit olduğuna dair sunduğu delillerden biri kâinatır. Özellikle de yaratılıştaki gözlemlenen birbirine zıt durumlar. Ona göre varlıkların yaratılışında birbirini nakzetmesi gereken durumlar gözlemlenmektedir. Oysa birbirini bozması, iptal etmesi gereken bu durumlar, birlikte ve bir uyum içerisinde muhteşem bir sanatı netice verecek şekilde cereyan etmektedir. Bu hal ise şüphesiz sonsuz bir kudrete delildir. Nursî'nin varlıkların yaratılışında gözlemlendiği iç içe girmiş birbirine zıt haller şunlardır:

1- Sayıca çok olmalarına rağmen son derece güzellik ve bütünlük içerisinde olmaları. Örneğin çiçekler sayılamayacak kadar çok olsa da güzelliklerinde bir eksiklikle karşılaşmamaktadır.

2- Son derece karışıklık içerisinde aynı derecede hassas bir ayırıştırma işleminin olması. Örneğin toprağa karışık atılan tohumlar, bedene birlikte giren karışık gıdalar, hep aynı hassas ayırıştırma işlemine tabi tutulmaktadır.

⁸³ Nursî, *Sözler*, 527-528.

⁸⁴ Bu temsiller iki yönüyle dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, herkesçe kabul edilmiş, nesnel veya tecrübî gerçekliklere istinad etmeleri, ikincisi ise mümkünatta dahi az-çok, büyük-küçükün farkının olmadığı durumları göstermeleridir. Nitekim kimi araştırmacılar soyut mücerret hakikatleri zihinlere yaklaştırmada Nursî'ye ulaşamayacağını söyleyerek onun bu konudaki yetkinliğine dikkat çeker. bk. Hüseyin Âşûr, "Bediüzzaman'a Göre Öldükten Sonra Dirilişin İspatı", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu - 3 Bildirileri* (Türkiye-İstanbul, 24-26 Eylül 1995), ed. Mehmet Pakso, (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996), 99.

⁸⁵ Nursî, *Sözler*, 529.

3- Son derece ucuzluk ve çokluk içinde çok üstün bir sanatın olması. Örneğin insanlığın icadından âciz kaldığı incir, kiraz, üzüm gibi meyvelerin tamamı.

4- Yapılışı uzunca bir zamanı ve pek çok aleti gerektiren şeylerin, hem çok sanatlı hem de son derece kolaylıkla ve süratle icat edilmesi. Mesela icadı insanoğluna bırakılsa uzun zamanda nice teknolojik cihazlarla dahi yapılması mümkün olmayan eserlerin kolaylıkla icat edildiğinin görülmesi. Varlıkların yaratılması o kadar hızlı gerçekleşmektedir ki Bediüzzaman bu gerçeği “adeta birden ve hiçten, o sanat mucizeleri vücuda geliyor” şeklinde ifade eder.

Ona göre yukarıda sıralanan dört husus, Cenâb-ı Hakk'ın kudretine karşı her şeyin bir olduğunu gösteren açık delillerdendir.⁸⁶

Nursî ilâhi kudret karşısında eşyanın bir olmasındaki nükteyi “imdâd-ı vahidiyet”, “yüsr-ü vahdet” ve “tecelli-i ehadiyet” şeklinde isimlendirdiği üç maddede açıklar.

İmdâd-ı Vâhidiyet (Bir olmanın sağladığı güç): Nursî'ye göre her şey bir tek zâtın mülkü olsa o zât, bir/tek olduğu için dilediği şeyin arkasına bütün eşyanın kuvvetini toplayabilir, bütün eşyayı bir şey gibi kolayca idare eder. O bu tezini bir temsille açıklar. Bu temsile göre bir padişah, saltanatının birliği ve bu saltanata dayanan kanun ile her bir askerin arkasında koca ordunun manevi kuvvetini toplayabilir. Sıradan bir neferin büyük bir komutanı esir edebilmesi bu güçte olmaktadır. Oysa saltanatın birliğinden kaynaklanan bu güç çekilse, bu durumda her bir asker ancak kendi gücü kadar iş görebilir. Bu temsili hakikate uyarlayan Nursî'ye göre Cenâb-ı Hak vâhid olduğundan her bir şeye karşı bütün isimlerini yönlendirir, harika bir sanatla kıymetli bir şekilde icat eder. Kâinatta gözlemlenen ucuzluk içindeki müthiş sanatın bir sebebi de budur.⁸⁷

Yüsr-ü Vahdet (Bir olmanın sağladığı kolaylık): Nursî bunu, bir merkezde, bir kanunla yapılan işlerin sağladığı kolaylık olarak tarif eder. O bu tezini iki örnekle açıklar. Birinci misalde bir ağacı örnek veren Nursî'ye göre, eğer bir ağacın meyvelerine verilecek hayat maddesi, bir merkeze, bir kanuna, bir köke istinaden verilse, binlerce meyvenin oluşması, tek bir meyve gibi kolaylaşır. Şayet her bir meyve ayrı merkezlere bağlansa ve ayrı ayrı yerlerden yaşam malzemeleri gönderilse, bu takdirde kolaylığın yerini zorluk alır. Çünkü ağacın tamamına lazım olan yaşam malzemeleri tek bir meyve için de gereklidir.⁸⁸

Tecelli-i Ehadiyet (Esmânın ehadiyet açısından tecellisi): Nursî Cenâb-ı Hakk'ın cismanî olmayışı, zaman ve mekandan münezzehe oluşu gibi hakikatleri bu sırra bağlar. Hatta vasıtaların Cenâb-ı Hakk'ın fiiline perde olamayışını ve sayısız

⁸⁶ Nursî, *Mektubât*, 245-246.

⁸⁷ Nursî, *Mektubât*, 246.

⁸⁸ Nursî, *Mektubât*, 247.

fiilleri tek bir fiil gibi yapmasını da bu hakikat ile izah eden Nursî, bu hususu açıklamak için sıkça kullandığı güneş misalini verir.⁸⁹ Bu misale göre güneş ışık saçan yapısından dolayı kayıt altına alınması güç bir mahiyettedir. Böylesi bir mahiyete sahip güneş, ışığıyla her bir parlak şeyde yansıdığı için, güneşe karşı milyonlarca ayna tutulsa, her bir aynada güneşin küçük bir numunesi bulunur ve güneş aynı anda o aynaların her birinde tasarrufta bulunabilir.

Bu temsil ile konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışan Nursî, - güneşin ışıklarıyla her yerde olduğu gibi - Cenâb-ı Hakk'ın esmâsıyla, hiçbir yerde olmadığı halde her yerde ilmiyle ve kudretiyle hâzır olduğunu belirtir. Ona göre varlıkların tamamının tek bir varlık gibi kolayca icat ve idare edilmesi ve her bir varlığın sanat açısından bütün varlıklar kadar kıymetli olması, hep bu noktadan kaynaklanır. Nursî'nin bu hakikate şahidi de kâinatıdır. O, kâinatı dikkatle mütalaa eden birinin, varlık aleminin oluşturduğu kalabalığı, ancak buna rağmen bu varlıkların her bir ferdeinde ayrıntısına varıncaya kadar harika bir sanatın hüküm sürdüğünü görecektir.⁹⁰

Nursî Cenâb-ı Hakk'ın kudreti karşısında her şeyin bir oluşunu izah etmeye her birini bir temsille beyan ettiği “Sânî'deki vücub ile tecerrüd”, “mahiyetinin mübâyenetiyle adem-i takayyud, “adem-i tahayyuz ile adem-i tecezzi” şeklinde isimlendirdiği üç hususu beyan ederek devam eder.⁹¹

Sânî'deki vücub ile tecerrüd (Vâcibu'l-vücut olan Cenâb-ı Hakk'ın maddeden soyut oluşu): Nursî bu hususu varlık mertebeleri üzerinden açıklar. Varlık mertebelerinin çeşitli derecelerde olduğunu ifade eden Nursî'ye göre bu mertebelerden üst mertebede olan bir zerre, alt tabakada yer alan dağlar kadar varlığı içine alır. Nursî bir misalle bu tespitini açıklar. Bu misale göre şehâdet alemine ait olan insan hafızası, mana aleminden bir kütüphane kadar varlığı içine alabilir. Şayet o hafızanın icada kabiliyeti olsaydı, içerdiği mana aleminde dilediği şekilde tasarruf edebilirdi.

Bu misali hakikate uyarlayan Nursî, Cenâb-ı Hakk'ın varlık tabakalarının en üst mertebesinde olması hasebiyle varlığının zâtî, ezeli, ebedi olduğunu, buna karşılık eşyanın arızî ve hâdis vücutlara sahip olduklarına dikkat çeker. Nursî buradan hareketle vâcib bir varlığa ve zâtî bir kudrete sahip olan Cenâb-ı Hak için bir ağaçtaki yaprakları ihyâ etmekle bütün ruhları ihyâ etmek arasında bir fark olmadığını sonucuna ulaşır.⁹²

⁸⁹ Güneş, Nursî'nin izahlarında önemli bir yeri olan, kritik fonksiyonlar icra eden mühim bir temsildir. O, vâhidîyet-ehadiyet farkı, Cenâb-ı Hakk'ın yakınlığı ama kulun Ona uzaklığı, kulların fenası Cenâb-ı Hakk'ın bekâsı gibi derin mevzuları güneş temsili ile beyan etmeye çalışır. bk. Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, 41,48, 74, a.mlf. *Sözler*, 15,194, 527, 561, a.mlf., *Lem'alar*,221., a.mlf. *Şualar*, 19, 72.

⁹⁰ Nursî, *Mektubât*, 247-248.

⁹¹ Dikkatle okunduğunda bu üç sırrın, kaynağını Cenâb-ı Hakk'ın yaratılmışlara (mümkinâta) benzemediğini ifade eden ayetlerden aldığı fark edilecektir. bk. *en-Nahl* 16/17., *eş-Şûra* 42/11.

⁹² Nursî, *Mektubât*, 249. Her ne kadar Nursî burada ruhların ihyasını zikretmiş olsa da o, haşrin hem ruhen hem de cismen olacağı kanaatinde. bk. Nursî, *Sözler*, 112-113. Nursî bir başka bölümde “cennette ruhî

Mahiyetinin mübâyenetiyle adem-i takayyud (Cenâb-ı Hakkın mahiyetinin farklılığı ile kayıt altına alınamayışı): Nursî bu hususu Cenâb-ı Hakk'ın eşinin ve benzerinin olmaması gerçeği üzerinden izah eder. Cenâb-ı Hakk'ın kâinatın cinsinden olmadığına dikkat çeken Nursî'ye göre bundan dolayı kâinattaki engeller ve kayıtlar Ona engel oluşturamaz, Onun icraatını sınırlandıramazlar. Şayet kâinattaki bütün bu tasarruflar, kâinata bırakılsa öyle karışıklık ortaya çıkar ki hiçbir şey meydana gelemez. Nursî bu tezini iki temsil ile beyan eder. Buna göre kemerli kubbelerdeki ustalık, o kubbeyi oluşturan taşlara verilse ve bir taburun komutana ait olan idaresi askerlere bırakılsa, ya kubbe ve düzen hiç meydana gelmeyecek veyahut düzensiz karmakarışık bir vaziyet oluşacaktır. Oysa kubbe yapımı, taş cinsinden olmayan bir ustaya, taburun iradesi de komutanlık mahiyetini taşıyan bir zabite verilecek olsa, hem sanat hem de idare son derece kolayca meydana gelir. Çünkü taşlar ve askerler birbirlerine mani olurken, usta ve komutan her noktaya engelsiz bir şekilde bakar ve hükmederler.

Bu temsilleri hakikate uyarlayan Nursî'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın mahiyeti mümkinât cinsinden olmadığı ve kâinattaki bütün gerçeklikler onun Hak isminin tecellileri olduğu için, güz mevsiminde ölmüş ağaçları baharda dirilttiği gibi, haşirde tüm insanları, cennet ve cehennemi kolaylıkla ihyâ ve icat eder.

Adem-i Tahayyüz ve Adem-i Tecezzi (Cenâb-ı Hakk'ın zamandan ve mekandan münezzehe olması ve bölünemeyecek bir mahiyette oluşu): Nursî Cenâb-ı Hakk'ın mekandan münezzehe oluşu ve - cüzlerden mürekkep olmadığı için - parçalara ayırlamayacak mahiyeti sebebiyle, her yerde kolaylıkla aynı anda tasarruf edebileceğini ve her bir şeye bütün esmâsıyla yönelebileceğini söyler. Ona göre bu husus, vasıtalara ihtiyacının olmadığını ve vasıtaların ona engel olamayacağını açıkça göstermektedir.⁹³ Ayrıca büyük unsurlar ile küçük unsurları yaratanın aynı Zât olduğunu belirten Nursî, bu düşüncesini küçük unsurların büyük unsurların çekirdekleri, küçültülmüş bir misali olmaları gerçeği üzerinden gerekçelendirir.⁹⁴

Bu geniş izahlar, Nursî'nin hakikat eksenli tefsir anlayışını net bir şekilde yansıttığı gibi klasik tefsirler ile manevi tefsirler arasındaki yaklaşım farklılığından kaynaklanan metodik ayrışmayı da açık bir şekilde göstermektedir. Biraz daha açacak olursak; örneğin klasik tefsirler bu ayetleri bağlamını esas alarak, lafız, cümle ve anlam açısından beyan, izah ve ispat etmektedir. Mesela görüşlerini paylaştığımız müfessirlerden, gerek Kurtubî, gerek Beydâvî, gerekse de Ebussuud Efendi, tefsirlerinde eşyanın Cenâb-ı Hakk'ın kudreti karşısındaki durumunu icmâlen beyan etmekle yetinmiştir.

lezzetler yeterli değil mi, neden bedenimizle haşroluyoruz” manasındaki bir soruyu da cevaplandırarak cismânî haşrin hikmetlerini beyan eder. bk. a.mlf., *Sözler*, 498-499.

⁹³ Nursî, *Mektubât*, 250.

⁹⁴ Nursî, *Mektubât*, 250-251.

Nursî ise bu ayetleri filolojik tahliller, esbab-ı nüzûl gibi klasik metodolojide kullanılan farklı unsurlara yer vermeden, tamamen “ifade ettikleri hakikat” üzerinden genişçe tefsir etmiştir. Tefsirindeki gayesi ise ayetin ifade ettiği bu hakikati beyan, izah ve ispat etmektir. O bu bölümde konuyla ilgili zihne gelebilecek en temel soruyu farklı temsiller ve örnekler üzerinden cevaplamaya çalışır. Bu temel soru; Cenâb-ı Hakk'ın karşısında az-çok, küçük-büyük gibi nisbî farklılıklar niçin söz konusu değildir? sorusudur. Nursî, söz konusu soruyu cevaplarken, - Kur'ânî bir metod olan - kâinatın şâhitliğine ve temsil yöntemine başvurur. Böylece her bir insanın tanıklık ettiği tabîî olgular üzerinden verdiği anlaşılır örneklerle, konuyu her bir idrak seviyesinin algılayabileceği düzeyde sunmaya çalışır.⁹⁵

Yeni bir tefsirin yazılması ihtiyacını doğuran zamanın değişmesi ve muhatapların durumu gibi unsurlar bu tür bir tefsire olan ihtiyacı açıkça göstermektedir. Egoların güçlendiği, bilginin altın çağını yaşadığı, görünür gerçekliklerin geçer akçe olduğu, kişilerin hemen her konuda ikna edilmeyi daha çok talep ettiği bir zaman diliminde yaşadığımız izahtan varestedir.⁹⁶ Dolayısıyla bu çağda Kur'ân'ın hayat veren mesajlarını insanlıkla buluşturmak isteyen tefsir faaliyetlerinin Kur'ânî hakikatlerin izah, beyan ve ispatını önceleyen bir yaklaşımla şekillendirilmesi yararlı olacaktır. Bize göre anlam arayışında olan günümüz insanı için ancak belli seviyede Arapça bilenlerin anlayabileceği edebî incelikler veya sebab-i nüzule yer veren bir takım rivayetlerin bilgisinden önce, besmelenin hakikati, göklerde ve yerde her şeyin Allah'ı nasıl tesbih ettiği, tevhidin akla uygunluğu ve şirkin imkansızlığı gibi hakikatlerin sunulması bu çağda daha bir öncelik kazanmıştır. Bütün bunlar Kelâm ilminin konusu olarak mütalaa edilebilir ancak Nursî, bu hakikatlerin Kur'ân'ın olması ve tefsir ilminin temel vazifelerinden birinin Kur'ân'ın lafızları ve manalarında

⁹⁵ Her bir eser incelenirken söz konusu eserin yapısı, telif ediliş gayesi, konusu, müellifin önceliği gibi hususların dikkate alınması gerektiği bir gerçektir. Kur'ân'ı baştan sona farklı yönleriyle tefsir eden bir müfessir ile sadece belli bir konuyla ilgili ayetleri öncelikli gördüğü bir boyutuyla tefsir eden bir müfessirin açıklamalarının aynı genişlikte olamayacağı malumdur. Dolayısıyla buradaki mukayeseden maksadımızın tefsirleri yarıştırmak olmadığını, bunun haddimizi aşan bir husus olduğunu, sadece aradaki farklılığı ortaya koymaya çalıştığımızı belirtmek isteriz.

⁹⁶ Son zamanlarda gerek başta ateizm ve deizm olmak üzere inanç problemlerine dair basılı ve görsel çalışmaların, gerekse bu tür inanç problemlerine Kur'ânî çözümler üretme çabalarının daha sık görülüyor oluşu bahsettiğimiz tespiti teyid eden gerçekliklerdendir. Bu bağlamda deizm üzerine yapılan on dört yüksek lisans ve doktora tezinden dokuzunun son on yılda yapılmış olması oldukça manidardır. Bu çalışmalardan sonuncusu için bk. Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021)

yer alan hakikatleri beyan ve ispat etmek oluşu gibi gerekçelerden hareketle, bu fonksiyonu tefsirlerin icra etmesi gerektiğini düşünmektedir.⁹⁷

Nursî'nin izahlarından anlaşıldığı kadarıyla o, bu fonksiyonun, Kur'ânî metoda uygun bir tefsirle etkili bir şekilde icra edilebileceğine inanmaktadır. Zira ona göre Kur'ânî metod, aklın ve tefekkürün ciddi bir şekilde işletildiği, kâinatın ilgili hakikate olan delâletinin ve şehâdetinin net bir şekilde gösterildiği, temsil ve tasvirlerle bir yandan üslup zenginleştirilirken öte yandan hitap alanının genişletildiği bir yaklaşıma dayanmaktadır.⁹⁸

Sonuç

Tefsir ilmi, Kur'ân'ı murad-ı ilâhiye uygun olarak anlaşılması maksadıyla çeşitli yönlerden anlamaya ve açıklamaya çalışan bir ilimdir. Nâzil olduğu günden bugüne Kur'ân-ı Kerim'i tefsir eden eserler metodik açıdan çeşitlenerek, nicelik bakımından artarak devam edegelmiştir. Tefsir metotları genel olarak dirayet ve rivayet olmak üzere ikili sınıflandırmaya tabi tutulmuş ve tefsirler bu iki akım üzerinden değerlendirilmiştir.

Son dönem Osmanlı alimlerinden Said Nursî'nin telif ettiği en hacimli ve en önemli eseri *Risâle-i Nur*'dur. O, farklı değerlendirmelere müsait bir yapısı olan *Risâle-i Nur*'u Kur'ân'ın manevi tefsiri olarak tarif etmiştir. Nursî bilinen dirayet-rivayet tasnifinden farklı olarak, tefsiri zâhir (malum) tefsirler- manevi tefsirler şeklinde ikili sınıflandırma altında mütalaa etmiştir. O, zâhir tefsirler diye isimlendirdiği klasik tefsirlerin Kur'ân'ı lafiz, cümle ve anlam açısından beyan, izah ve ispat edişine karşılık, manevi tefsirlerin bu fonksiyonu Kur'ân'ın imânî hakikatleri üzerinden gerçekleştirdiğini ifade etmiş, telif ettiği *Risâle-i Nur*'da ayetleri bu anlayış üzerine tefsir etmiştir.

Kur'ân'ın ifade ettiği imânî hakikatlerden biri, Cenâb-ı Hakk'ın kudreti karşısında tüm mümkinâtın eşit olduğu, Ona hiçbir şeyin zor gelmeyeceğidir. Nursî, *Risâle-i Nur*'da bu hakikati ifade eden dört ayeti beyan, izah ve ispat etmek amacıyla tefsir etmiştir. Nursî tefsirinde konuyu akla yaklaştırmak için, bir komutanın emri karşısında bir asker ile koca ordunun bir oluşu, büyük bir geminin sahip olduğu düzen vesilesiyle küçücük bir oyuncak kadar rahatlıkla idare edilebilmesi gibi mümkinâta az ile çoğun, büyük ile küçüğün farkının olmadığı durumları anlatan farklı temsillere başvurmuş, böylece mümkinâta görülen ve bilinen durumlar üzerinden Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin sonsuzluğunu hemen her idrak seviyesinin anlayışına yaklaştırmak istemiştir. Ayrıca güneşin kendi ışığını deniz yüzündeki bir damla ile

⁹⁷ bk. Nursî, *Şualar*, 518; a.mlf., Nursî, *Mektubât*, 466. Ayrıca bk. Muhammed İslam Parvaiz, "Said Nursî'ye Göre Küreselleşme ve İnsani Değerler ", *Risâle-i Nur* Işığında Küreselleşme ve Ahlak Uluslararası Bediüz-zaman Sempozyumu - 6 Bildirileri (Türkiye-İstanbul, 22-24 Eylül 2002), ed. Abdullah Albayrak, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2004), 111, 113-114.

⁹⁸ Nursî, *Mektubat*, 330-331, a.mlf., Mesnevî-i Nûriye, 33; a.mlf., *Sözler*, 441-442, 763-764.

koca denize aynı anda aynı kolaylıkla aksettirmesi gibi kâinatta gözlemlenen tabîi olguları da görüşlerine şahit tutmuş, bir anlamda kavîi ayetleri, kevnî ayetler üzerinden tefsir etmeye çalışmıştır.

Mukayese adına ilgili dört ayetin klasik tefsirlerde ele alınış ve izah ediliş tarzı incelenmiş, Nursî'nin ayetlerde ifade edilen hakikati genişçe tefsir etme gayretine karşılık, bu tefsirlerin ayetleri genellikle bağlamını dikkate alan bir anlayışla cümlelerin öğelerini beyan, lafızların anlamlarını tahlil etmek gibi klasik yaklaşımlar üzerinden tefsir ettikleri, ilgili ayetin ifade ettiği hakikatin ispat ve izahında ise ayrıntıya girmedikleri görülmüştür.

Kanaatimizce her iki tefsir tarzının, gaye ve usûl açısından barındırdığı farklılıklar birbirlerini tamamlayıcı bir işlev icra etmektedir. Zira söz konusu ayetleri; bağlamı, sûre içerisindeki pozisyonu, ibarelerindeki edebî hususiyetler gibi konular üzerinden anlamak isteyen bir okuyucu, klasik tefsirlerden pekâla bu ihtiyacı karşılayabilecekken, ayetin ifade ettiği hakikatin genişçe izah ve ispatı konusunda arayış içerisinde olan diğer bir okuyucu aradığını bu tür bir tefsirde bulabilecektir. Dolayısıyla bu tür yaklaşım farklılıklarını birbirine rakip olarak konumlandırmak yerine bir zenginlik olarak görmek ve her birinden ihtiyacımız olanı almak en doğru yaklaşım olacaktır.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihabuddîn Mahmûd. *Ruhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ân'i'l-Âzîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atiyye, Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994.
- Âşûr, Hüseyin. "Bediüzzaman'a Göre Öldükten Sonra Dirilişin İspatı", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu - 3 Bildirileri*. Türkiye-İstanbul, 24-26 Eylül 1995. ed. Mehmet Paksu. 99-101. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996.
- Beki, Niyazi. *Tefsirde Yeni Yaklaşımlar Risâle-i Nur Örneği*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Beki, Niyazi. *20. asır Türkiye'sinde tefsirde İşaratü'l-İ'caz örneği*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 1997.
- Beydâvî, Nâsuriddîn Ebu Said Abdullah. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 5 Cilt. thk. Muhammed Abdurrahman Mera'sîlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1997.
- Birişik, Abdulhamid. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Nisan 2021.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Sahve, 2. Basım, 1986.

- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu Akli's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. 6. Cilt. thk. Abdusselâm Abuşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed. *Sünen-u İbn Mâce*. 2 Cilt. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Kahire: Dâru İhyâ-i Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1994.
- Güven, Şahin. *Konulu Tefsir Metodu*. Düşün Yayıncılık: İstanbul, 2002.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Şemsuddîn. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. thk. Ahmed el-Berdûni, İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütubi'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Kur'ân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıçı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Kuşeyri, Abdulkerim b. Havâzin. *Letâifu'l-İşârât*. thk. İbrahim Beysûni, 3. Basım, Mısır, el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, ts.
- Leaman Oliver, “İhya Geleneğinde Said Nursî'nin Yeri”, *Kur'ân'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım Risâle-i Nur Örneği Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu - 4 Bildirileri (Türkiye-İstanbul, 20-22 Eylül 1998)*, ed. Nesil Basım Yayın, 718, İstanbul: Sözlere Yayınevi, ts.
- Makdisi, Ebu Muhammed el-Cemâilî. *Ravdatu'n Nâzır ve Cennetu'l-Menâzır fi Usûli'l-Fikh*. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2002.
- Mâtûrîdi, Ebu Mansûr . *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l İlmiyye, 2005.
- Muslîm, İbn'ul-Haccâc Ebu'l-Hasen. *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabi. ts.
- Nesefi, Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedyuvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Âsâr-ı Bediyye*. İstanbul: Envar Neşriyat, 5. Basım, 2017.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Barla Lahikası*. 3. Basım, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Emirdağ Lahikası*. 3. Basım, İstanbul: Envar Neşriyat, 2005.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Kastamonu Lahikası*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1988.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Risâle-i Nur Külliyatından İşârâtü'l-İcâz fi Mezânni'l-İcâz*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım. 2014.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Mektubât*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Muhâkemat*. İstanbul: Sözlere Neşriyat, 2004.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Risâle-i Nur Külliyatından Mesnevî-i Nûriye*. çev. Abdulmecid Nursî. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1988.

- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 3. Basım, 2008.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Bediüzzaman Said Nursî Tarihçe-i Hayatı*. 3. Basım, İstanbul: Rnk Neşriyat, 2008.
- Nursî Bediüzzaman Said. *Risâle-i Nur Külliyyatından Mesnevî-i Nûriy*. trc. Abdulmecid Nursî İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Özgel, İshak. “Çağdaş Tefsir Yönelişleri Açısından Bediüzzaman Said Nursî'nin Tefsir Yöntemi (Şuhudi Tefsir)”. *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (Kış 2015), 299-300.
- Râzi, Ebu Abdullah Muhammed Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Sabri, Mustafa. *el-Kavlü'l-Fasl Beynellezine Yu'minune Bil Gaybi Vellezine La Yu'minun*. Kâhire: y.y. 1942.
- Sâlih, Abdulkâdir Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn fi Asri'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003.
- Suyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kâhire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmme, 1974.
- Suyûtî, Celâluddîn. *ed-Durru'l-Mensûr fi Kitâbi'l-Me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflariyle Bediüzzaman Said Nursî*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1991.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. 8. Basım, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004.
- Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedruddin. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 4 cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabi İsâ el-Bâbi'l-Halebi ve Şurakeehu, 1957.

Bünyamin Arvası

Öğr. Gör., Iğdır Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Lecturer, Iğdır University, Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric

Iğdır/Turkey

bunjaminarvasi@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-0108-267X

Makale Bilgileri

Makale Türü: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi: 30.03.2022

Kabul Tarihi: 10.04.2022

Yayın Tarihi: 15.06.2022

Yayın Sezonu: Haziran/June 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iiad.1096128>

Atıf/Citation: Bünyamin Arvası. "Arap Dilinde Hâl ve Mef'ûlü Bih Üzerine Bir İnceleme ve Mukâyese = An Analysis and Comparison on Hal and Mef'ûlü Bih in Arabic Language". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 80-90. <https://doi.org/10.54958/iiad.1096128>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Arap Dilinde Hâl ve Mef'ûlü Bih Üzerine Bir İnceleme ve Mukâyese

Öz

Arapça gramer ilmi, İslamî ilimlerin doğru anlaşılmasına vesile olması hasebiyle dinî ilimler çerçevesinde önemli bir konuma sahiptir. Zira bu ilimde kurallar içselleştirilip kavrandıkça başta Kur'an'ı Kerim ve Hadis-i Şerifler olmak üzere Tefsir, Fıkıh, Kelam vb. ilimlerdeki anlama olan hâkimiyet de artmaktadır. Dolayısıyla gramer ilmi olmadan bu dinî metinlerdeki mesajları açık ve tam bir şekilde ortaya koymak mümkün değildir. Bunun için eskiden günümüze kadar eğitim kurumlarında önce araç ilmi olarak nitelendirilen Arap gramer ilmi dersleri verilip söz konusu ilmin kurallarına vükûfiyet sağlandıktan sonra amaç olan diğer İslamî ilimlerin dersleri verilmiştir. Arapça gramer ilimleri arasında kelimelerin i'rab durumlarını inceleyen Nahiv ilminin ayrı imtiyazı vardır. Zira Nahiv ilmi vesilesiyle cümle içerisinde geçen kelimelerin hangi i'rab konumuna sahip olduğu bilinmektedir. Bu da Arapça bir metindeki anlamın tam ve eksiksiz olarak ortaya konmasını beraberinde getirir. Mesela bir cümlede geçen mansûp bir kelimenin mef'ul veya hâl olduğu anlaşılmadan anlamın hangisine göre ifade edileceği bilinemez. Nahiv, genel olarak merfûât, mansûbât ve mecrûrât olarak üç kısma ayrılmaktadır. Her üç kısımda da farklı durumları ve birbirine olan münasebetleri hasebiyle tek olarak ele alınıp tahlil ve mükâyese gibi çalışmalara ihtiyaç duyan öğeler vardır. Dolayısıyla bu çalışmada mensûbât kısmının aslını teşkil eden mef'ûlü bih ögesi ile bu ögeye yakın münasebet içinde olan hâl ögesini önce tek tek ele alınıp tahlil edildikten sonra aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak sûretiyle bir mükâyese yapılmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Gramer, Nahiv, Mef'ûlü bih, Hâl

An Analysis and Comparison on Hal and Mef'ûlü Bih in Arabic Language

Abstract

Arabic grammar has an important position within the framework of religious sciences because it is instrumental in understanding Islamic sciences correctly. Because, as the rules are internalized and comprehended in this science, tafsir, jurisprudence, kalam, etc., especially the Qur'an and hadiths. The dominance of the meaning in the sciences is also increasing. Therefore, it is not possible to reveal the messages in these religious texts clearly and completely without grammar. For this reason, Arabic grammar lessons, which were described as the science of tools, were given in educational institutions from the past to the present, and after the rules of the said science were obtained, the lessons of other Islamic sciences were given. Among the Arabic grammar sciences, the science of nahiv, which examines the i'rab status of words, has a separate privilege. because it is known which i'rab position the words in the sentence have on the occasion of nahiv science. This brings the meaning in an Arabic text to be revealed completely and completely. It is not possible to know according to which meaning the meaning will be expressed without understanding whether a member word in a parable sentence is a mef'ul or a state. Nahiv is generally divided into three parts as merf'uat, mensûbat and mecrûrat. In all three parts, there are elements that need studies such as analysis and comparison, which can be handled individually due to the different situations of some elements and their relations with each other. Therefore, in this study, we tried to make a comparison between the mef'ûlü bih element, which constitutes the original part of the members part, and the state element, which is closely related to this element, after analyzing them one by one, by revealing the similarities and differences between them.

Keywords: Arabic, Grammar, Nahiv, Mef'ûlü bih, Hâl

Giriş

Arap dilinde yazılmış olan hemen bütün eserlerde mansûbât (mansûb olan kelimeler/sonu fethalı olan kelimeler) içerisinde mef'ûlün bih asıl kabul edilip diğer mansubâtlar onun fer'i olarak değerlendirilmiştir. Mef'ûller; mef'ûlün bih, mef'ûlün leh, mef'ûlün fih, mef'ûlün maah ve mef'ûlün mutlak olmak üzere beş kısımdır. Mansûbûtta asıl olan mef'ûlün bih, fer' olanlar ise münâdâ, hâl, temyiz, müstesnâ, nakıs fiillerin haberi, ليس edatına benzeyen لا'nın haberi, cinsini nefyeden لا'nın ismi, fiile benzeyen harflerin ismi ve başında nasbedici edatlardan birisi bulunan fiili müzaridir. Ayrıca sıfat, tekîd, atıf, bedel, atf-ı beyân da öncesindeki kelimeye i'râb açısından tâbi olduklarından mansûb bir kelimeye tâbi oldukları zaman mansûbâtın sayılırlar.

1.Mef'ûlün Bih

Mef'ûlün bih'in tanımı Arap dili eserlerinde bazı değişiklikler olmakla birlikte birbirine yakın şekilde yapılmıştır. Bunlardan bir kaç tanesini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Üzerine fâilin fiilinin vakî olduğu şeydir.¹
 - Fiilin, herhangi bir harfe ihtiyaç duymadan vasitasız olarak üzerine vakî olduğu şeydir.²

- Fiilin vasıtalı veya vasitasız olarak üzerine vakî olduğu şeydir.³
- Fiilin olumlu veya olumsuz durumda üzerine vakî olduğu şeydir.⁴

Bu tanımlara bakıldığında bazı eklemeler veya kısaltmalar hariç genel olarak hepsinde mef'ûlün tanımı aynı doğrultuda yapılmıştır. Fiilin vasitasız olarak üzerine vakî olduğu mef'ûlün bih vasitasız mef'ûl, herhangi bir harf vasitasıyla üzerine vaki olduğu mef'ûlün bih ise vasıtalı mef'ûlün bih olur.⁵ Her iki kısma da örnekler vererek konuyu izâh etmeye çalışacağız.

1.1. Vasitasız Mef'ûlün Bih

Örnek: قرأ محمد القرآن (Muhammed Kur'an'ı okudu.) bu örneğe bakıldığında fiilden etkilenen Kur'an kelimesi vasitasız bir şekilde mef'ûlün bih olmuştur. Çünkü başında herhangi bir harf-i cerin gelmesine ihtiyaç duyulmamıştır.

1.2. Vasıtalı Mef'ûlün Bih

Bu durum, fiil lazım/geçişsiz olduğu zaman gerçekleşir. Mesela مررت بمحمد (Muhammed'e uğradım) örneğine bakıldığında başa gelen مررت fiili lazımdan vasitasız olarak me'fûl alması mümkün değildir. Bundan dolayı da ب harf-i cer vasitasıyla Muhammed kelimesini mef'ûl olarak alabilmiştir.

Diğer taraftan bazı fiillere bir, bazılarında iki, bazılarında ise üç mef'ûlü bih gelebilmektedir. Bu, fiilin teâddi derecesine bağlı olan bir durumdur. Şayet fiil bir mef'ûle müteâddi ise yani bir mef'ûl gerektiren bir fiilse bir mef'ûl, iki mef'ûle müteâddi ise yani iki mef'ûl gerektiren bir fiilse iki mef'ûl, üç mef'ûle müteâddi ise yani üç mef'ûl gerektiren bir fiilse üç mef'ûl alır. Bu üç durumu örnekler üzerinden kısaca açıklamaya çalışacağız.

a) Bir Mef'ûl Alan Geçişli Fiiller

Bunlar herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymayıp bir mef'ûl ile anlamları tamamlanan fiillerdir.⁶ قرأ محمد القرآن (Muhammed Kur'an'ı okudu) cümlesi buna örnek olarak gösterilebilir. Çünkü قرأ fiili tek mef'ûle müteâddi olan fiillerdendir. Tek

¹ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğisu'n-Nedâ Şerhu Katri'n-Nedâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 215.

² Nuruddin Abdurrahman Molla Câmi, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, (İstanbul: Haşimî Yayınları, 2017), 186.

³ İsmâuddin İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî, *Şerhu'l-İsam alâ Kâfiyeti İbn-i Hâcib*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 198.

⁴ Muhammed el-Hüsni, *en-Nahvu'ş-Şâfi*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997), 267.

⁵ el-İsferâyînî, *Şerhu'l-İsam alâ Kâfiyeti İbn-i Hâcib*, 198.

⁶ Seyyid Sadık eş-Şirâzî, *Tezv'ihâtün li'l'l-Behcet'l-Merziyye fi Şerh-i Elfiyye*, (Midyat: Dâru Nuru's-Sabâh, 2008), 247.

mef'ûl alması anlamının tamamlanmasına bağlıdır. Yani söz konusu mef'ûl zikredildiğinde muhatabın başka bir beklentisi kalmıyor ve anlam tamamlanıyorsa söz konusu fiil tek mef'ûle müteâddi olan fiil demektir.

b) İki Mef'ûl Alan Geçişli Fiiller

Bunlar genel olarak درى حجا, عدّ, زعم, وجد, ظنّ حسب, علم, و جد, ظنّ حجا, رأى gibi görüş ve düşüncebelirten fiillerdir.⁷

Bu durum fiilden sonra zikredilen mef'ûl ile anlamın tamamlanıp tamamlanmadığına bağlıdır. ظننت محمدا فاضلا (Muhammed'i faziletli sandım) örneğine bakıldığında محمدا birinci mef'ûl, فاضلا ikinci mef'ûl olmuştur. Çünkü ikinci mef'ûl zikredilmeden cümle sadece ظننت محمدا (Muhammed'i sandım) şeklinde olursa karşıdaki muhatabın acaba Muhammed'i nasıl sandın şeklinde beklentisi olur. Zira cümle bir mef'ûl almasına rağmen anlamı tamamlanmamış olur. Buradan anlıyoruz ki ظننت fiili iki mef'ûl alan fiillerdendir. Ancak söz konusu fiil töhmet/kötü sanmak anlamında kullanılırsa o zaman anlam (Muhammed'i kötü bildim) şeklinde tamamlandığından bir mef'ûl alabilir.⁸

c) Üç Mef'ûl Alan Geçişli Fiiller

Bunlar genel olarak أرى ve أعلم fiilleridir.⁹ Bu fiillerin üç mef'ûl almalarının sebebi üçüncü mef'ûl zikredilmeden anlamlarının tam olmamasıdır. Örnek: أعلم زيد (Zeyd. Amr'a Bişr'in cömert olduğunu bildirdi) bu örnekte عمرا birinci mef'ûl, بشرا ikinci mef'ûl, كرىما ise üçüncü mef'ûldür.¹⁰

Mef'ûlün bih tanımından yola çıkıldığında mef'ûlün maâh, mef'ûlün leh, mef'ûlün fih gibi öğeler bu tanımın altından çıkmış olurlar. Zira fiil bunların üzerine vaki olmaz. Yani mef'ûlün bih'in aksine bu mef'ûller, eylemden etkilenmezler. Bu öğeleri birer örnek üzerinden anlamaya çalışalım.

Mesela: جاء زيد وعمرا (Zeyd. Amr ile beraber geldi) cümlesinde وعمرا ifadesi mef'ûlü meâh olmuştur. Ancak fiil üzerine vakî olmamış, dolayısıyla fiilden etkilenen nesne durumunda değildir.

قمت امام الأستاذ تعظيما (Hocanın önünde saygıdan dolayı ayağa kalktım) cümlesinde mef'ûlü leh olan تعظيما ifadesine baktığımız zaman üzerine fiil vakî olmadığı anlaşılacaktır. Başka bir ifadeyle buradaki تعظيما, eylemden etkilenmemiştir. Dolayısıyla adından da anlaşıldığı üzere mef'ûlün leh, fiilin gerekçesini belirten bir öğedir.

⁷ eş-Şirâzî, *Tevz'ihâtün li'lî'l-Behcet'l-Merziyye fi Şerh-i Elfiyye*, 1/186.

⁸ eş-Şirâzî, *Tevz'ihâtün li'lî'l-Behcet'l-Merziyye fi Şerh-i Elfiyye*, 1/187.

⁹ eş-Şirâzî, *Tevz'ihâtün li'lî'l-Behcet'l-Merziyye fi Şerh-i Elfiyye*, 1/202.

¹⁰ eş-Şirâzî, *Tevz'ihâtün li'lî'l-Behcet'l-Merziyye fi Şerh-i Elfiyye*, 1/201.

صمت يوم الخميس (Perşembe günü oruç tuttum) cümlesine bakıldığında يوم ifadesi mef'ûlü fih olmuştur. Fiil üzerine vakî olmamış içinde gerçekleşmiştir. Görüldüğü üzere mef'ûlün fih de doğrudan eylemden etkilenmeyen bir öğedir. Dolayısıyla o, fiilin zamanını belirten bir zarftır.

Mef'ûlün mutlak ise fiil ile aynı kökten olması yönüyle mef'ûlün bih'ten ayrılmaktadır.¹¹

1.3. Mef'ûlün Bih'in Önce Zikredilmesi

Mef'ûlün bih, fiilin güçlü âmil olmasından dolayı her şekilde âmel edebileceğinden fiilden önce bazen cevâzen bazen de vücûben zikredilir. Cevâzen gelmesine عبد الله (Allah'a ibadet ederim) cümlesi örnek olarak verilebilir. Örnekte أعبد fiili kesin anlam ifade etmesi ve tam fiil olması hasebiyle güçlü fiildir. Dolayısıyla mef'ûlün bih'in bu durumda fiilden önce zikredilmesi caizdir.

Mef'ûlün bih'in vacip olarak fiilden önce gelmesine ise من رأيت (Kimi gördün) verilebilir. Örnekte mef'ûlün bih olan من edatı istifhâm edatı olup cümlenin başında zikredilmesi vacip olduğundan fiilden önce zikredilmiştir.¹²

1.4. Mef'ûlün Bih'te Âmel Eden Fiilin Hazfedilmesi

Mef'ûlün bih'in makâli (sözlü) veya hâlî (durumdan anlaşılan) bir karineden dolayı bazen fiili hazfedilmiş bir şekilde zikredilebilir. Makâlî kârineye من اזור (Kimi ziyaret edeyim?) sorusuna cevap olan زيذا (Zeyd'i ziyaret et) ifadesi örnek verilebilir. زيذا mef'ûlü bihtir. Çünkü bunun aslı زر زيذا (Zeyd'i ziyaret et) şeklindedir. Ancak önceden zikredilen من اזור soru cümlesinden dolayı baştaki emir olan زر fiili bilindiğinden hazfedilmiştir.

Hâlî olan kârineye ise Mekke'ye yönelmiş olan birisine مَكَّة kelimesi örnek verilebilir. Çünkü ifadenin aslı تريد مَكَّة (Mekke'yi kast ediyorsun) şeklindedir. Ancak Mekke'ye yönelmiş olanın durumundan baştaki تريد fiilinin bilinmesinden dolayı söz konusu fiil hazfedilmiştir.¹³

2. Hâl

Mansûbâtın bir başka kısmı da önceden zikredilen bir şahıs veya bir şeyin durumunu bildiren hâl öğesidir. Hâl kelimesi sözlükte: durum, olay, vasıf, yol ve vasıta gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴

¹¹ Molla Câmi, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 186.

¹² Molla Câmi, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 187.

¹³ Molla Câmi, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 187.

¹⁴ Muhammed b. Yâkub. *El-Fîrûzabâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beirut: Daru'l-Cil, ts), 3/375. ; Muhameed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beirut Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1990), 3/400.

Istilâhî tanımı ise birçok şekilde yapılmıştır. Bu tanımlardan bir kaçını madeler halinde şu şekilde verebiliriz:

- Hâl, durum bildiren mansûb ve fazlalık olan (Cümlelerin rüknü olmayan) türemiş kelimedir.¹⁵

- Hâl, lafzen veya mânen fail ve mef'ûlün durumunu açıklayan kelimedir.¹⁶

- Hâl, fail ve mef'ûlün durumunu açıklayan nekra bir kelimedir.¹⁷

Bu tanımlara bakıldığında son tanımın her zaman tutarlı olmadığını söylemek zorundayız. Çünkü hâl, her zaman fail veya mef'ûle değil bazen fail ve mef'ûl olmayan öğelere de gelmektedir. Mesela: القائم في البيت الرجل (Adam ayakta olduğu halde evdedir) örneğinde القائم kelimesini hâl olarak alan zu'l-hâl (hâl alan) الرجل kelimesi mübtedadır. Nitekim Molla Camî'ye (ö. 898/1492) göre zu'l-hâl sadece -fail veya mef'ûl olmak zorunda değildir. Zira mübteda ve haber gibi öğeler de hâl alabilirler. Bunlar mânen fail veya mef'ûl ile aynı anlamı taşıdıklarından aynı hükmün altına girmektedirler.¹⁸

Hâl olan öğenin şartları kısaca şu şekildedir:

a) Hâl alan kelime her zaman ma'rife olmalıdır. Örnek: درّست زيدا قائما (Ben ayaktaiken, Zeyd'e ders verdim) veya (Zeyd ayaktaiken ona ders verdim.) Bu örnekte hem fail olan ت zamiri hem de mef'ûl olan زيدا kelimesi ikisi de zu'l-hâl olmaya uygundur. Çünkü ikisi de önceden geçmiş ve marife olan kelimelerdir. Bu gibi durumlarda cümlelerin akışına bakılarak hangisine hâl olduğu anlaşılabilir. Necmü'l-Eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî'ye (öl. 688/1289) göre bu gibi durumlarda hâl mef'ûlün hâlidir. Çünkü eğer failin hâli olsaydı ondan hemen sonra zikredilirdi.¹⁹ Ancak zu'l- hâl, hâl öğesinden sonra gelirse istisna-î olarak nekra olabilir. Örnek : حائني راكبا رجل (Bir adam, bana süvari olarak geldi) cümlesinde hâl olan راكبا önce geldiği için hâl alan رجل ifadesi nekra olmuştur.²⁰ Hal olan öğenin zu'l- hâlin önüne geçmemesi durumunda sıfat ile karışması ihtimalinden nekra olması caiz değildir. Mesela: رأيت الرجل راكبا (Adamı süvari olarak gördüm) şayet cümledeki hâl alan الرجل kelimesi nekra olup cümle رأيت رجلا

¹⁵ eş-Şîrâzî, *Tevz'ihâtün li'l-l-Behcet'l-Merziyye fi Şerh-i Elfiyye* 1/301

¹⁶ Molla Câmi, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 238.

¹⁷ Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf el-Çârperdi, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv*, (Midyat: Dâru Nuru's-Sabâh, 2008), 80,

¹⁸ Molla Câmi, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 238.

¹⁹ Ebu'l-Feth olan Muhammed b. S'ad b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ed-Dîbâcî el-Mervezî, *Hadâiku'd-Dekâik*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts), 129.

²⁰ el-Mervezî, *Hadâiku'd-Dekâik*, 130.

راكبا (Süvari bir adam gördüm) şeklinde olsaydı, راکبا kelimesi, hâl olamazdı. Çünkü sıfat ile hâl 'ın karışma durumu ortaya çıkardı. Dolayısıyla Buradaki راکبا sıfat olur.²¹

b) Hâl olan kelime her zaman nekra olmalıdır. Bir önceki örnek olan درّست زيدا cümlesi bu konuya da örnek verilebilir. Örnekte hâl olan قائما kelimesi görüldüğü gibi herhangi bir marifelik alâmeti almadan nekra olarak gelmiştir. Ancak Basra Ekolü temsilcilerinden Ebû Abdîrrahmân (Ebû Muhammed) Yûnus b. Habîb ed-Dabbî el-Basrî en-Nahvî (ö. 182/798) ile Bağdat Ekolüne göre hâl olan kelime böyle bir şart aranmamaktadır.²²

c) Hâl, bazı istisna-î durumlar hariç geçen örneklerde قائما ve راکبا kelimelelerinde görüldüğü gibi her zaman müştak/türemiş olmalıdır.²³

Hâl müfret olarak geldiği gibi şibh-i cümle, isim cümlesi ve fiil cümlesi olarak da gelebilir. Yukarıda verilen örnekler aynı zamanda müfret olarak gelen hâlin örnekleridir.

2.1. Şibh-i Cümle Olarak Gelen Hâl

Şibh-i cümleden kasıt car-mecrûr ve zarflardır. Örnek: درس محمد القرآن في البيت (Muhammed evde olduğu halde kur'an'ı okudu) bu cümlede في البيت mahallen mansûp محمد kelimesine hâl olur.

2.2. İsim Cümlesi Olarak Gelen Hâl

Hâl olan isim cümlesinin müstakil bir cümle olmaması ve zu'l-hâle bağlı olması hasebiyle zamir veya vav gibi rabitlerle zu'l-hâl ile irtibatlandırılmalıdır. Örnek: فوه إلى فيّ (Ağzı ağzıma yakın olduğu halde onunla konuştum) cümlesi, isim cümlesi olarak hâl olmuştur. Cümledeki zu'l-hâl ile irtibatını sağlayan ise فوه kelimesindeki و zamiridir. İkinci kısma ise جاء زيد وهو راکب (Zeyd süvari olarak geldi) örneği verilebilir. Örnekte وهو راکب isim cümlesi olarak mahallen mansûp زيد ifadesine hâl olmuştur. Hâl ile zu'l-hâlin irtibatını sağlayan ise cümledeki و edatıdır.²⁴

2.3. Fiil Cümlesi Olarak Gelen Hâl

Hâl fiil cümlesi olarak geldiğinde cümle mazi fiil ile başlıyorsa bu fiilin olumlu veya olumsuz olmasına göre durum değişmektedir. Şayet başa gelen fiil olumlu mazi ise başına genelde قد ifadesi gelir. Örnek: جاني زيد قد ركب غلامه (Zeyd, hizmetçisi süvari olarak geldi). Bazen fiilin başındaki قد edatı gizli de olabilir. Örnek: إنا الذين يصلون إلى

²¹ el-Çârperdi, Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv, 80.

²² eş-Şirâzî, Tevz' ihâtün li'l'i-Behcet'l-Merziyye fi Şerh-i Elfiyye 1/305.

²³ Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn b. Mustafâ el-Galâyîni, Camiu'd-Durûsu'l'Arabiyye, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 545.

²⁴ Molla Câmi, el-Fevâidu'd-Diyâiyye, 247.

قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يِقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ / Ancak kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumla ilişki içinde olanlar yahut sizinle de kendi kavimleri ile de savaşmayı içlerine sindiremeyip size sığınanlar müstesna.²⁵ Bu ayette hâl olan قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ cümlesinin başında قد gizli olup cümle حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ şeklinde.²⁶ Şayet cümlelerin başında olumsuz mazi fiil olursa bu durumda cümlelerin başında nefi edatlarından biri olur. Örnek : امتحن محمد ولم يتهيأ : (Muhammed hazırlanmadan sınava girdi) يتهيأ fiili şeklen müzâr'î olsa da başında bulunan لم edatı hem anlamını olumsuz yapmış hem de anlamı gelecek zamandan geçmiş zamana naklederek fiili manâ bakımından mazi yapmıştır.

3. Hâl ile Mef'ûlün Bih Mukâyesesi

Her ikisi de mansûbât kısmından olan mef'ûlün bih ile hâl öğeleri bazen bir-biriyle karıştırılabilmektedir. Söz konusu öğelerin birbirinden ayırt edilmesi için hem şekil hem de manâ itibarı ile bazı hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Hâl ile mef'ûlün birbirinden ayrıldığı durumları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hâl olan kelime manâ itibarı ile fail olması yönünden mef'ûlün bihten ayrılmaktadır. Mesela: جاني زيد راكبا (Zeyd, binekli halde bana geldi) örneğinde hâl olan راكبا ifadesine bakıldığında bu ifadenin manâ olarak fail olduğu görülmektedir. Zira binmiş olan kişi fail olan Zeyd'dir. Fakat ضرب زيد عمرا (Zeyd, Amr'ı dövdü) örneğine bakıldığında mef'ûlün bih olan Amr'ın Zeyd ile bir ilgisi olmayıp tamamıyla fiilden etkilenen nesne olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bir şey veya kişi hem fail hem de hâl olabilir, fakat bir şey veya kişi hem fail hem de mef'ûlün bih olamaz. Bundan ötürü ضربتني (Ben kendimi dövdüm) şeklinde bir cümle caiz değildir. Çünkü cümlede mütekelim hem fail hem mef'ûlün bih olmuştur.²⁷

2. Hâl olan ifadenin başında hem lazım hem de müteâddi fiil olabilir. Ancak mef'ûlün bih'in başına sadece müteâddi fiil gelebilir. Çünkü lazım fiil, mef'ûlün bih alamaz. Mesela: جاء زيد راكبا fiili lazım bir fiildir. Vasıtasız mef'ûlün bih alamaz. Ancak harf-i cer vasıtasıyla mef'ûl alabilir. Dolayısıyla جاء زيد راكبا (Zeyd binekli halde geldi) örneğinde görüldüğü gibi lazım fiilden sonra راكبا ifadesi hâl olmuştur.²⁸

²⁵ en-Nisâ, 4/90.

²⁶ Molla Câmi, *el-Fevâidu'd-Diyâ'iyye*, 249.

²⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'Nahv*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 2/240.

²⁸ Hadî Hasan hammûdî, *Esâlibu't-Ta'bîr 'inde'l-Halil b. Ahmed*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1/98; es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'Nahv*, 2/240.

3. Hâl olan ifade sadece nekra olur. Ancak mef'ûlün bih hem nekra hem de marife olabilir. Mesela: درّس زيد رجلا (Zeyd bir adama ders verdi) örneğine bakıldığında mef'ûlün bih olan رجلا ifadesinin nekra olduğu görülmektedir. درّس زيد الرجل (Zeyd adama ders verdi) örneğinde ise mef'ûlün bih olan الرجل ifadesi marife olmuştur.

Hâl, bazı istisna-i durumlarda marife olarak gelse bile nekraya te'vil edilir. Mesela: فَعَلْتَهُ جَهْدَكَ (O işi çalışarak yaptın) örneğine bakıldığında hâl olan جَهْدَكَ ifadesi, müzâfün ileyih olan كـ zamirinden marifelik kazanması sebebiyle marife olarak gelmiştir. Bundan dolayı da bu ifade nekra bir ism-i faile tevil edilip cümle فَعَلْتَهُ جَهْدَكَ takdirinde olur. Neticede hâl olan ifade nekra gelmiş sayılır.²⁹

4. Mef'ûlün bih hem müştak/türemiş hem de câmid/türememiş olarak gelebilir. Mesela: درّست الرجل (Adama ders verdim) örneğinde mef'ûlün bih olan الرجل ifadesi câmid bir kelimedir. درّست الطالب (Öğrenciye ders verdim) örneğinde ise mef'ûlün bih olan kelime طلب fiilinden türemiş ism-i fail olarak gelmiştir.

Hâl ise sadece müştak olarak gelmektedir. Mesela: جاء زيد راكبا (Zeyd süvari olarak geldi) örneğinde görüldüğü gibi hâl olan راكبا ifadesi ركب fiilinden türemiş ism-i faildir. Bazı durumlarda camid olarak gelse yine türemiş bir kelimeye tevil edilir. Mesela: كَرَّ زَيْدٌ أَسَدًا (Zeyd aslan olarak döndü) örneğine bakıldığında hâl olan أَسَدًا camid bir isimdir. Ancak bu kelime شَجَعَ fiilinden türemiş sıfat-ı müşebbehe olan شجاعا/cesaretli kelimesine tevil edilip cümle كَرَّ زَيْدٌ شَجَاعًا şeklinde olur.³⁰

5. Mef'ûlün bih fiilin meçhul olması durumunda fail gibi merf'u olup failin yerine geçebilir. Mesela: نصر زيد عمرا (Zeyd Amr'a yardım etti) örneğinde Amr mef'ûlün bih olmuştur. Ancak fiil meçhul olursa cümle نُصِرَ عمرو (Amr'a yardım edildi.) şeklinde değişip daha önce mef'ûlün bih olup mensup olan Amr, bu sefer naib-i fail olup merf'u oldu.

Hâl ise hiçbir durumda merf'u olarak gelmez. Mesela: نصر زيد عمرا قائما (Amr ayaktaiken, Zeyd ona yardım etti) cümlesinde hâl olan قائما ifadesi fiilin meçhul olması durumunda da hâl ve mansûp olarak kalır. Örnek: نُصِرَ عمرو قائما (Amr, ayakta olduğu halde yardım olundu). Örnekte fiil meçhul olmasına rağmen hâl değişmeyip mansûp olarak gelmiştir.³¹

²⁹ Molla Câmi, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 243.

³⁰ eş-Şirâzî, *Te'vî' ihâtûn li'lî'l-Behcet'l-Merziyye fi Şerh-i Elfiyye* 1/304.

³¹ es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'Nahv*, 2/240.

6. Bazı durumlarda hâl ile mef'ûlün ayırt edilmesi mümkün değildir. Bu tür durumlarda cümlenin akışına bakılarak bir karara varılabilir. Mesela: درّست طالبا (Bir öğrenciye ders verdim) veya (Ben öğrenci olarak ders verdim) iki şekilde de olabilir. Zira طالبا ifadesi, mansûp ve müştak olması hasebiyle her iki duruma da ihtimali olan bir ifadedir. Bu gibi yerlerde kelimenin hangi i'râb konumuna sahip olduğu, sadece cümlenin akışına dikkat edilerek anlaşılabilir.

Sonuç

Arap dili grameri İslamî ilimlerin doğru anlaşılması açısından önemli bir yer teşkil etmektedir. İ'râb konularını ele alan çoğu eserde konular, merfûât, mensûbât ve mecrûrât olarak üçlü tâksime tabi tutulmuştur. Her üç kısımda birbirine yakın i'râb öğeleri vardır. Bu çalışmada mansûbât kısmının öğelerinden birbirine yakın olan hâl ile mef'ûlün bih'in tahlil ve mukâyesesi yapıldı. Çalışmada elde edilen neticeler kısaca şu şekildedir:

Mef'ûlün bih vasıtalı ve vasıtasız olarak iki kısımdır. Mensûbât kısmına dâhil olan vasıtasız mef'ûlü bih sadece geçişli fiillerden sonra gelebilir. Ayrıca fiilin geçişlilik derecesine göre bazı durumlarda bir, bazı durumlarda iki, bazı durumlarda ise üç tane mef'ûl bir fiile gelebilir. Mef'ûlün bih ile alakalı bir başka durum ise hem isim hem de müevvel isim olarak gelmesidir.

Hâl ögesi ise nekra, müştak, mansûp bir şekilde kendisinden önceki kelimenin durumunu bildiren şeydir. Hâl müfret olarak geldiği gibi isim cümlesi ve fiil cümlesi şeklinde de gelebilir. İsim cümlesi geldiğinde genelde irtibatı sağlayacak و edatını veya bir zamiri taşıması gerekmektedir. Mansûbat kısmından olan hâl ögesi ile mef'ûlün bih arasında yapılan mukâyesesi neticesinde tespit edilen durumlar madde halinde özetle şu şekildedir:

- Hâl olan manâ itibarı ile aynı zamanda fail olarak sayılırken mef'ûlün bih ile fail birbirinden tamamen ayrı şeylerdir.

- Hâl olan öge her zaman nekra olarak gelmek zorundadır. Bazı durumlarda marife olarak gelse bile nekra bir kalıba tevil edilmek zorundadır. Mef'ûlün bih olan öge ise marife veya nekra olarak gelebilir.

- Hâl, durum bildiren öge olması hasebiyle kendisinden önceki fiilin müteaddi veya lazım olması arasında herhangi bir fark yoktur. Mef'ûlün bih ise lazım fiillerin vasıtasız mef'ûlün bih alamaması sebebiyle sadece müteaddi fiillerden sonra gelebilir.

- Hâl, her zaman müştak isim olmak zorundadır. İstisna-î olarak bazı durumlarda camid olarak gelse de müştak bir isimle tevil edilmesi gerekmektedir. Mef'ûlün bih ise hem müştak hem de camid olarak gelebilir.

- Hâl olan öğeden önce zikredilen fiilin meçhul veya ma'lum olması arasında herhangi bir fark yoktur. Mef'ûlün bih ise kendisinden önceki fiilin meçhul olması durumunda hem konumundan çıkıp naib-i fail olur hem de harekesi değişir.

- Bazı durumlarda hâl ile mef'ûl hem şeklen hem de manâ itibariyle birbirine tamamen benzemektedir. Bu tür durumlarda söz konusu kelimenin sahip olduğu i'râb konumunun anlaşılması cümlenin anlam ve akışına bağlıdır.

Kaynakça

Çârperdî, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv*, Midyat: Dâru Nuru's-Sabâh, 2008.

Fîrûzabâdî, Muhammed b. Yâkub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Daru'l-Cil, ts.

Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn b. Mustafâ *Camîu'd-Durûsu'l'Arabîyye*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2012.

Kur'ân Yolu. Erişim 18 Ekim 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Hammûdî, Hadî Hasan *Esâlîbu't-Ta'bîr 'inde'l-Halil b. Ahmed*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Hüsnî, Muhammed *en-Nahvu's-Şâfi*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997.

İbn Manzûr, Muameed b. Mukerrem b. *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1990.

İsferâyînî, İsmâuddin İbrahim b. Muhammed *Şerhu'l-'İsam alâ Kâfiyeti İbn-i Hâcib*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mervezî, Ebu'l-Feth olan Muhammed b. S'ad b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ed-Dîbâcî *Hadâiku'd-Dekâik*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.

Molla Câmi, Nuruddin Abdurrahman *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, İstanbul: Haşimî Yayınları, 2017.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'Nahv*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şirâzî, Seyyid Sadık *Tevz'ihâtün li'l-Behcet'l-Merziyye fi Şerh-i Elfiyye*, Midyat: Dâru Nuru's-Sabâh, 2008.

Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb *Muğisu'n-Nedâ Şerhu Katri'n-Nedâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zeliha Demirel

Yüksek Lisans Öğrencisi, Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Master Student, Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam
Adıyaman/Turkey
z.demirel_63@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-8213-535X

Makale Bilgileri

Makale Türü: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi: 01.04.2022

Kabul Tarihi: 05.04.2022

Yayın Tarihi: 15.06.2022

Yayın Sezonu: Haziran/June 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1097236>

Atf/Citation: Zeliha Demirel, “Ehl-i Sünnet’e Göre Ölüm Sonrasında Yeniden Diriliş = Review After Death According to Ahl al-Sunnah”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 91-110. <https://doi.org/10.54958/iad.1097236>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Ehl-i Sünnet’e Göre Ölüm Sonrasında Yeniden Diriliş

Öz

Ölümden sonra yeniden diriliş ilahi dinlerin inanç esaslarından birisidir. İslam’ın kitabı Kur’an-ı Kerim’de insanın kesin bir şekilde yeniden diriltileceği açık bir şekilde belirtilmiştir. Canlıyken ölüp giden bir varlık olmasının yanında ister demire ister başka varlığa dönüşün yeniden dirilmesi kaçınılmazdır. İnsanların ne şekilde öldüğü, bir kabirlerinin olup olmadığı, onun yeniden dirilişine bir engel teşkil etmemektedir. İnsanın her zaman içinde var olan “ölümsüzlük arzusu” onu ölümden sonrasını düşünmeye sevk etmiştir. Bütün yaşamsal işlevini yitiren, toprağın altında bozularak çürümeye yüz tutulan, kemik yığınının ibaret kalan bedeninin canlanıp tekrar dirilmesi konusu insan aklını ciddi anlamda zorlayan bir konu olmuştur. Bundan dolayı insan aklı dönem dönem böyle bir şeyin olmadığı düşüncesine girmiş, ölümden sonra tekrar dirilişi reddetme yoluna gitmiştir. Fakat bu reddediş hiçbir zaman büyük ölçekli gruplarca değil genellikle bireysel veya küçük ölçekli gruplarca olmuştur. Dirilişi reddeden bu gruplar hiçbir zaman tam anlamıyla kabul görmemiştir. İnsandaki ölümsüzlük arzusu ve adalet duygusu galip gelmiş, ölümden sonra muhakkak bir hayatın olacağına dair inanç çoğunlukla güncelliğini korumuştur. Öldükten sonra yeniden dirilme bütün ilahî dinlerde kesin bir inanç esasıdır ve muhakkak gerçekleşecektir. Bu Allah’ın bize verdiği bir vadedir. Ehl-i Sünnet inancına göre, “tekrar diriliş hem bedenen hem ruhen olacaktır. Buna göre Allah Teâlâ, öldükten sonra dünyadaki insan bedenine ait asıl olan parçaları tekrar bir araya getirecek ve ruhu buna tekrar iade edecektir.” Nitekim Kur’an’da bununla ilgili onlarca ayet bulunmakta olup çeşitli delillerle desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Ahiret, Yeniden Dirilme, Ehl-i Sünnet, Matürîdîlik, Eş’arilik

Review After Death According to Ahl al-Sunnah

Abstract

Resurrection after death is one of the belief principles of divine religions. In the Qur'an, the book of Islam, it is clearly stated that human beings will definitely be resurrected. In addition to being a being that dies while alive, its resurrection is inevitable, whether it turns into iron or into another being. The way people die, whether they have a grave or not, does not constitute an obstacle to his resurrection. The "desire for immortality" that has always existed in man has led him to think about the afterlife. The issue of reviving and resurrecting the body, which has lost all its vital functions, deteriorated under the ground, and which was made up of a pile of bones, has seriously challenged the human mind. For this reason, the human mind has occasionally thought that such a thing does not exist, and has chosen to reject the resurrection after death. But this rejection has never been by large-scale groups, but usually by individuals or small-scale groups. These groups, which reject the resurrection, have never been fully accepted. The desire for immortality and the sense of justice prevailed in human beings, and the belief that there will definitely be a life after death has mostly remained up-to-date. Resurrection after death is a definite belief in all divine religions and will definitely take place. This is a promise God has given us. According to the belief of Ahl as-Sunnah, "resurrection will occur both physically and spiritually. Accordingly, after death, Allah will bring together the original parts of the human body in the world and return the soul to it." As a matter of fact, there are dozens of verses related to this in the Qur'an and it is supported by various evidences.

Keywords: Death, Hereafter, Resurrection, Ahl al-Sunnah, Maturidiyya, Ash'ariyya

Giriş

Tarihin en eski çağlarından beri insanlar kendi kendilerine çeşitli sorular sormuşlardır. "Nereden geldik? Nereye gidiyoruz? Dünyaya gelişimizin amacı nedir? Bu hayattan sonra yaşayacağımız yeni bir hayat var mı? Eğer varsa bu nasıl bir hayattır? Bu ve benzeri çoğaltılabilecek onlarca soru insanların zihinlerini epey meşgul etmiştir. Bu sorulara cevap bulmak amacıyla aydınlar, bilim adamları ve filozoflar, sahip oldukları bilgi ve tecrübe nispetinde çözümler bulmaya çalışmışlardır. Konu itibarıyla teorik ve metafizik düzleme ait olan bu ve benzeri mevzulara, kalıcı akli bir çözümün bulunması elbette kolay değildir. Bundan dolayı insanlık tarihinde, her dönemde bu sorulara verilen cevaplar oldukça farklı olmuştur."¹

Ölüm, var olduğu tüm mekân ve zaman dilimlerinde insanı en çok etkileyen, üzen, çaresiz ve aciz bırakan bir olgudur. Dünyadayken yaşanlabilecek en büyük acı olduğu konusunda fikir birliği olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden ölüm insanın en çok düşünüp kafa yorduğu, unutmak istesin ya da istemesin her fırsatta kendisini hatırlatan bir konudur. İnsanlar, çoğu zaman kendi yaşam şekillerini hatta hayat felsefelerini bu minval üzere temellendirirler.

¹ Ahmet Erkol, *Seyfüddin Amidi'ye Göre Cismani Haşr* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 4. Basım, 2000) 2/181.

Kur'ân, ölümle ilgili ayetlerinde “ölümün, insanın bütün varlıksal fonksiyonlarıyla birlikte dünya hayatını sona erdirdiğini vurgular. Diğer bir ifadeyle ölüm, nefsin dünya hayatının son bulmasından ibarettir.² Her ne kadar ölüm bir son gibi görünse de bir kayboluş, yok oluş değildir. Hiçbir canlı yok olmak istemez ve herhangi bir şekilde var olmaya devam etmek için elinden gelen her şeyi yapar.”

Canlı varlıklar içinde üstün bir yere konumlandırılan, eşref-i mahlûkat dediğimiz insan için, varlığını devam ettirme arzusu vardır.³ Bu konuda Kur'an bireysel kimliğin kaybolmayacağı şekilde devam edeceğini dile getirir. Bu çerçeveden bakacak olursak ölüm, “varlığımızın ilk oluşumu ile ikinci oluşumu arasında bir köprü görevi” görür. Öte yandan ölüm, kişinin/nefsin dünya hayatını noktalarken; sonradan geçiş yapacağı ahiret hayatını başlatarak dünyada noktaladığı varlığını ahirette yeniden elde etmesidir.⁴

Ölümün, diğer yönüyle ahiret hayatının temelde dayandığı gerekçe, “bir manada adaletin tam manasıyla gerçekleşmesidir. Çünkü bu dünyada adaletin tam manasıyla gerçekleşmesine birçok beşerî zaaf engel olabilmektedir. Bu dünyadan ahirete haksızlıkların ve zulümlerin yanlarına kâr kaldığı ve hak sahiplerinin haklarını alamadan gidenlerin varlığı bir gerçektir. İşte adalete engel olan zaafaların yok edildiği, tüm anlaşmazlıklar, haksızlıklar ve adaletsizliklerin giderildiği, mutlak adaletin gerçekleşeceği bir yerin olması aklî ve ahlakî⁵ bir gereklilik” olarak değerlendirilmektedir.

Ölüm tüm dinlerde, felsefede hayatın anlamı ve öneminin anlaşılması, dile getirilmesi noktasında önemli bir konu olagelmıştır. Bununla ilgili hem iyimser hem de kötümser birçok görüş dile getirilmiştir. Bazıları ölümü insanın başına gelebilecek en kötü şey olarak değerlendirir. Dünyada kazanılan maddi manevi bütün kazançların elden gitmesi, hazin bir son olarak görür. Bundan dolayı “Mademki ölüm

² el-Enbiyâ: 21/35; ez-Zümer: 39/42.

³ Genel olarak insan için beş çeşit ölümsüzlük teorisinden bahsedilir: 1- İnsanın dünyada ebedi kalıp hiç ölmemesini içeren “maddi ölümsüzlük”, 2- Kişinin ölümünden sonra, neslinin çocukları tarafından sürdürülmesini içeren “biyolojik ölümsüzlük”, 3- İnsanın terakkisine katkıda bulunacak eserler bırakmak suretiyle unutulmamak manasındaki “sosyal ölümsüzlük”, 4- Ruhun, bedenin canlılığını yitirmesinden sonra yaşamını sürdürmesi anlamındaki “ruhî ölümsüzlük”, 5- Başka bir âlemde, kişinin tekrar diriltilecek sonsuza dek yaşaması anlamında “ferdî-şahî ölümsüzlük”. Hayati Hökelekli, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”, U.Ü.İ.F.D., 3 (1991) 163-164; Hidayet Aydar, “Ölümsüzlük Arzusu ve Uzun Süre Yaşamak Meselesi”, Diyanet İlmî Dergi, 41/1, (2005), 82.

⁴ İskender Şahin, *Kur'an'ı Kerim'de Diriliş*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (İzmir, 2012), 146.

⁵ Ahiret inancının ahlakî açıdan temellendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 46; Ömer Aydın, *Kurân-ı Kerim'de İman-Ahlâk İlişkisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2007), 115; Selim Özarslan, *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 119-120.

var, hiçbir şeyin bir anlamı kıymeti yok.” İlkesi ile oldukça karamsar ruh hâli hakimdir. Bunun yanında diğer bir kısım insanlara göre ise bu hayatın anlamı ancak ölümle kazanılabilir.⁶

Tüm canlılar için kaçınılmaz bir son olan ölüm olayından sonra yeniden dirilme konusunu Ehl-i sünnet’in nasıl değerlendirdiği, çalışmamızın ana konusu olup konuyla ilgili olan ba’s ve haşr kavramlarını, sonrasında da Matürîdî ve Eş’ari mezheplerinin konuya yaklaşımlarını ele alacağız.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Ba’s Kavramı

Ba’s lafzı, “be-a-se” fiilinden türemiştir.⁷ Araplar, “devenin bağlandığı yerden çözülüp yerinden kaldırılması, çevreye saliverilmesi veya diz çökmüş vaziyetteyken ürkütülmesi/dürtülmesi durumunu anlatmak için aynı şekilde bu fiili kullanmışlardır.”⁸ Arap toplumunda “ba’s” kelimesinin bu şekilde çeşitli anlamlarda kullanıldığını görüyoruz.

Lügatte kalkmak, uykudan kalkmak, harekete geçirmek, canlandırmak, göndermek ve dirilmek anlamlarına gelir.⁹ Terim olarak ise, “öldükten sonra dirilmek, Yüce Allah’ın ölüleri tekrar diriltmesi” manasındadır.¹⁰ Ba’s kavramının öldükten sonra tekrar dirilmeyi (ba’sü ba’de’l-mevt), ahiret hayatını başlatmak üzere ölülerin diriltilmesini ifade ettiğini görüyoruz.¹¹ Başka bir ifade ile “birini kaldırıp eyleme geçirmek, uykudan uyandırmak veya diriltmek” gibi manaları ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.¹² Ölümünden sonra diriliş bütün ilahi dinlerde olduğu gibi İslâm’da da imanın temel esaslarından biridir.

Ba’s inancı çeşitli nüanslarla beraber İslamiyet’ten önce eski “İran, Mısır, Hint ve Çin” dinlerinde bulunduğu gibi Yahudilik ve Hristiyanlık’ta da vardı. Kur’an’da ifade edildiği üzere cahiliye devrindeki Arapların bir kısmı yeniden dirilmeye inanırken bir kısmı da inkâr etmeyi tercih etmiştir. Kıyametin zorunlu bir parçası

⁶ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir, 1987), 184.

⁷ Ba’s, bease-yebasu-ba’sen/ بعث - يبعث - بعثا şeklinde üçüncü babdan gelmektedir. Fiil, herhangi bir kalıba girmeksizin mücerred haldeyken de müteaddi olabilmektedir. Bunun yanında tefil, infial ve iftial bablarında da kullanılmıştır. el-Ferâhidî, Halil bin Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Samirî, yersiz. 2/112; el-Ezherî, Ebî Mansur Muhammed bin Ahmed, *Tehzîbu’l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Muhammed Ali en-Neccâr, (Mısır: Dâru’l- Mısriyye), 2/ 201.

⁸ İbn Manzûr- Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü’l-Arab*, nşr. Abdullâh Ali el-Kebîr vdğ., (Kahire), 4/307.

⁹ İbn Manzûr, *Lisanu’l- Arab*, 1/438.

¹⁰ Teftazânî, *Şerhu’l Akaid*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul, 2010), 254.

¹¹ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, “Ba’s”, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 42.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 5/98.

olan Ba's Kur'an, sünnet ve icma ile sabit olup İslam dinindeki iman esaslarından biri olarak kabul edilir. İnkâr edilmesi halinde küfre girilmesi kaçınılmazdır.¹³

“Gözlerimizi kâinata yönelttiğimizde yemyeşil ağaçların ve bitkilerin kışın kuruyup bahar döneminde yeniden canlanarak kendilerine gelmeleri, aklî açıdan öldükten sonra dirilmenin ve eski hâllere dönüşün olmasını mümkün kılmaktadır. Bütün bu örnekler, aslında hayattan ölüme ölümden de hayata geçişlerin olduğunu gösterip ahirette yeniden dirilmeye birer delil olarak sunulabilir. Ayrıca insan aklının çok ötesinde olan ahiret hayatı ile ilgili Allah'ın Kur'an'da verdiği çarpıcı örnekler, konuyu insan idrakine yaklaştırmaktadır. Günlük hayatta herkesçe görülen ve şahit olunan biyolojik serüven, insan için öldükten sonra yeniden dirilmeye benzetilmiştir.”¹⁴

Kur'ân' da “kıyamet gününün bir gün mutlaka geleceği, kabirlerin muhakkak açılacağı,¹⁵ yeryüzünün, içindeki ağırlığı dışarıya atacağı¹⁶ ve Allah'ın insanları yerden ot bitirir gibi tekrar yaratacağı,¹⁷” haber verilmiş, Cibril hadisinde de Ba's mevzu su temel iman esasları arasında sayılmıştır. Ehl-i sünnet'e göre yeniden dirilme kesin naslarla sabit olup aklen de olması mümkündür. Ehl-i sünnet'in iki kolu olan Mâtürîdî ve Eşarîliğe göre yeniden dirilme mevzusuna ileride ayrı bir başlıkta genişçe yer verileceği için şimdilik bu kadarını söylemekle yetiniyoruz.

Mu'tezile ise “mükâfat ve ceza” ilkesinden hareketle Allah'a vacip olduğunu düşündükleri için yeniden dirilmeyi kabul etmenin ötesinde aklen zorunlu olarak görmüşlerdir. Kerramiyye mezhebi de Mutezile ile aynı kanaattedir. Şia'nın ise bu konuda temel olarak Ehl-i sünnetle aynı çizgide olduğunu, aynı düşünceleri paylaştığını söyleyebiliriz.¹⁸

Kur'an'da, “sûra ilk üflemenin ardından Allah'ın diledikleri haricinde bütün canlıların yok olacağı, ikinci sura üflenişte de artık Ba's hadisesinin gerçekleşeceği” bildirilmiştir. Ölmüş bütün canlıların yeniden canlanıp¹⁹ belirli bir hedefe koşuyor muşçasına²⁰ Rab'lerinin huzuruna çıkacakları²¹ anlatılır. Kur'an'da dirilişin tüm gerçekleri görme ve dünyadayken yaptıklarının karşılığını alma hikmetine bağlı olduğu görülmektedir.²²

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/98.

¹⁴ Murat Akın, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Âhiret İnançını Temellendirmesi*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (Haziran 2019), 21/106.

¹⁵ el-İnfitâr 82/4.

¹⁶ el-Zilzâl 99/2.

¹⁷ Nûh 71/17-18.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/99.

¹⁹ ez-Zümer 39/68.

²⁰ el-Meâric 70/43.

²¹ Yâsîn 36/51.

²² en-Nahl 16/38-39; et-Tegâbün 64/7.

“Yevmü'l-ba's”²³ ve “yevmü'l-hurûc”²⁴ adı da verilen o günde insanların arasındaki kan bağının hiçbir şekilde fayda vermeyeceği, herkesin o gün kendi derdine düşeceği, kişinin anne-babasından, kardeşinden, sevdiklerinden kaçınacağı²⁵ kimse- nin birbirine hiçbir soru sormayacağı,²⁶ herkesin yalnız başına muhatap alınıp he- saba çekileceği, bazı yüzlerin ak bazı yüzlerin günahlardan dolayı kara olacağı²⁷ şek- linde ahiretle ilgili bazı bilgiler Kur'ân' da ayrıntılı bir şekilde verilmiştir.

“Ba's” ile ilgili ayetler genel manada “yeniden dirilişin cismani olacağını” ha- ber vermektedir. Ölüp toprakla bir olduktan sonra yeniden kemiklerin birleşip diri- leceklerini zihinlerine sığdıramayan inkârcılara, “Biz toprağın onlardan neler yiyip tükettiğini de neyi geride bıraktıklarını da çok iyi biliriz, bizim katımızda her şeyi koruyan, muhafaza eden bir kitap vardır”²⁸ şeklinde karşılık verilmiş; toprakta çü- rüyen kemikleri göstererek, “Bunları kim diriltebilir?” diye soranlara, “Onları ilk defa kim yarattıysa O, diriltecektir”²⁹ buyrularak kemiklerin tekrar dirilti- ltilip birleş- tirilmesi “Ba'sin kapsamında gösterilerek, bu yeniden dirilişin ise cismani olacağı” vurgulanmıştır. Bunun yanında cennete ve cehenneme gideceklere verilecek mükâfat veya cezalar, ayet ve hadislerde yer alan betimlemeler “ahiret hayatının cismani olacağını, ruh ve beden birleştirilerek devam edileceğini” gösterir. Bu ka- dar açık ve seçik bir şekilde kesin naslarla ve delillerle ba'sin cismani olacağı belirlenirken, ısrarla Ba'sin sadece ruhani olacağını iddia etmek akla mantığa aykırı bir tutumdur. Bu nedenle Gazali, bu türden te'viller yapanları inkâr edenlerle eş değer tutmuş ve tekfir etmiştir.³⁰

Ehl-i sünnet, Şîa, Mu'tezile gibi büyük mezhepler “yeniden dirilişin cismanî olduğunu” kabul ederler. Ba'sin imkânsız olduğunu düşünenlere ise spermanın uy- gun ortamda gelişimini tamamlayıp güzel, güçlü, mükemmel, eşsiz bir varlık haline gelme sürecini hatırlatırlar. Benzer şekilde zayıf, kuru ve ölü olan toprağın, verilen suyla nasıl canlanıp yeşerdiğini, çeşitli rengârenk çiçeklerle bezendiğini³¹ hatırlata- rak yeniden dirilmenin mümkün ve Allah Teâlâ için aslında çok kolay olduğunu söy- lerler.

Kur'an insana şunu da hatırlatır ki her gün gerçekleşen uyku eylemi de bir çeşit ölüm olup tekrar uyanmak ise diriliş gibidir. Eğer insan buna ve kâinatın akıl-

²³ Rûm 30/56.

²⁴ Kâf 50/42.

²⁵ Abese 80/34-36.

²⁶ el-Mü'minûn 23/101.

²⁷ Âl-i İmrân 3/106.

²⁸ Kâf 50/4.

²⁹ Yâsîn 36/78-79.

³⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1955, s. 84-90.

³¹ el-Hac 22/5.

lara durgunluk verecek ölçüde mükemmel olan kozmik işleyişi üzerine düşünüp fikir yürütme zaten yeniden dirilmenin cismaniliğini kabul etmek güç olmaz. Bu şekilde Kur'an yeniden dirilişi aklî temellere dayandırmış, inkârcıların bu konuyla ilgili bir delillerinin olmadığına işaret etmiştir.³²

Ba's kavramını düşününce şüphesiz ilk akla gelen kavram neredeyse her zaman eş anlamlı kullanılan "Haşr ve Mahşer" kavramlarıdır. Bu noktada bu kavramları açıklamanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

1.2. Haşr ve Mahşer

Haşr sözlükte toplamak, bir araya getirmek, sevk etmek anlamlarına gelir. Yani "Allah Teâlâ'nın insanları hesaba çekmek üzere, ikinci dirilişten sonra bir araya toplaması ve toplanma yerine sevk etmesi" demektir.³³ Terim olarak, "kıyamet gününde yeniden diriltilecek (ba's) bütün varlıkların hesaba çekilmek üzere bir meydana sevk edilip toplanmasını" ifade eder. Buna göre "haşir, kıyamet hâlleri arasında ba'stan sonra ikinci merhaleyi" oluşturur. İnsanların toplandıkları alana mahşer veya arasat denilir.³⁴

Kur'an-ı Kerim sûrun ikinci defa üfürülmesinden sonra bütün insanların yeniden yaratılacaklarını ve kendilerine yapılacak çağrıya uyarak bir araya toplanacaklarını bildirmektedir. Hz. Peygamber de âhiret gününde insanların nasıl bir hal üzere yaratılacaklarını, nasıl bir yerde ve ne şekilde bir araya toplanacakları konusunda ashabına bilgiler vermiştir. Kur'an'ın ayrıntıya girmediği bazı durumlarda Hz. Peygamber Kur'an'ı beyan sadedinde ashabını bilgilendirmiştir.³⁵

İnsanların âhirette nasıl haşrolunacakları konusunda Hz. Peygamber bazı betimlemeler yaparak bilgi vermiştir. "Sehl b. Sa'd'ın" rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber haşrin yerini şöyle tanımlamıştır: "Kıyamet gününde insanlar bembeyaz, lekesez ve herhangi bir işareti bulunmayan bir yerde hasredileceklerdir."³⁶ İnsanların nasıl haşredildikleri ile ilgili bir hadisi Hz. Ayşe şöyle rivayet etmiştir: Ya Rasullullah! Kıyamet günü insanlar nasıl haşredilecekler? diye sordum. Rasullullah (sav): "Yalın ayak ve çıplak olarak" buyurdu. Ben, kadınlarda mı? dedim. Rasullullah (sav); kadınlar da diye cevap verdi. Peki efendim, hayâ etmezler mi? diye sordum. Bunun üzerine Rasullullah (sav), "Ya Aişe! Haşr çok şiddetli olup insanların birbirlerine bakmaları hatırlarına bile gelmez." buyurdu.³⁷

³² el-Câsiye 45/24.

³³ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul:Ensar Yayınları, 2014), 335.

³⁴ Rağib el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beirut ts.), 85/125; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 97.

³⁵ Hamdi Gündoğar, "Yeniden Diriliş (Ba's)", *Sistematik Kelâm*, ed. Fadıl Aygân (İstanbul Beyan Yayınları 2021), 2. Basım. 435.

³⁶ Buhârî, Rikak, 44; Müslim, "Sıfatü'l-Münafikîn", 28.

³⁷ İbn Mace, Zühhd, 33.

Haşr ile ilgili nihaî olarak “bir topluluğu bulunduğu yerden zor kullanarak çıkarıp bir meydanda birlemek, toplamak” diyebiliriz. Bu minval üzere haşr’in neşrin karşıtı olduğunu söyleyebiliriz.³⁸ Çünkü “haşir toplanmayı, neşr ise yayılmayı” ifade eder. Her ne kadar eş anlamlı olarak kullanılsa da aslında “ba’s öldükten sonra dirilmeyi ifade eden bir kavramken haşir öldükten ve dirildikten sonraki toplanmayı” ifade eder. Hal böyle iken haşr’e ba’sin devamıdır, diyebiliriz. Fakat bu kavramlar birbirine o kadar girişik kavramlar haline gelmiştir ki, birbirinin yerini almış durumdadır. Biz birbirinin yerine kullanımında da bir beis görmüyoruz.

2. Ehl-i Sünnet’e Göre Ba’s

İslam inancına göre kabir hayatı ve kıyamet gününde olacaklar haricinde ahiret hayatının öbür safhalarını, insanların mezarlarından yeniden dirilerek Allah’ın huzurunda toplanıp hesaba çekilmeleri oluşturmaktadır. İslam âlimleri, ahirette hesabın nasıl başlayıp nasıl verileceği meselesini genellikle “ba’s, haşr, mahşer, amel defterlerinin dağıtılması, mizan, sırat köprüsü” gibi konular ekseninde ele almışlardır. Ayrıca konunun önemini; “Ölenlerin yeniden diriltilmeleri, haşir, mahşer, hesap, sırat, mizan, A’râf’a dair naslarda geçen her şey gerçektir ve hiçbir zaman şüphe uyandırmayacak derecede doğrudur.” ifadeleriyle dile getirmişlerdir.³⁹

Takva sahibi olan Müslümanlar, yani Allah’ın emirlerine, isteklerine, hoşnut olduğu şeylere sınımsız sarılıp yasaklarından dikkatle, özenle kaçınan gerçek müminler, ahirete gönülden, ihlasla iman edip şüpheden uzak, kesin ve samimi bir iman ile inanmakla övünürler. Tevbe suresinin “...Onlar ki, Allah'a ve Ahiret gününe inanırlar”⁴⁰ diye devam eden ayeti buna delildir. Her Müslümanın namaz kılariken günde 40 kez okuduğu Fatıha suresinde Allah Teâlâ için “Din Gününün Maliki (Sahibi)” denir. İnsana yaptığı her işin sorumluluğu, karşılığı, yani cezası ya da mükâfatı mutlaka verilir. Çünkü insan iyi olduğunu düşündüğü davranışının iyi, kötü olduğunu düşündüğü davranışının kötü olduğuna ne kadar çok inanırsa ve emin olursa, o ölçüde davranışını büsbütün devam ettirir ya da o davranıştan kaçınır. İşte bu durum ölümden sonra dirilme, ahiret konusunda ciddi bir bilinç, mesuliyet oluşturur. Ahiret hayatına iman bütün dinlerde çok mühim bir konu olup kabul görmüştür. Allah’a gönülden inanan, onu çok seven kimse, onun çok sevgili peygamberlerine, kitaplarına, kaza ve kader gününe de inanır. Fakat ahiret gününe, yeniden dirilip hesap vereceğimiz güne, haşrolacağımıza olan iman daha büyük ve ciddi bir teslimiyet ister.

³⁸ Süleyman Toprak, “Haşir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 16: 416-417.

³⁹ Recep Önal, *İman Birgivi’nin Bilgi ve İnanç Paradigması* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 313.

⁴⁰ et-Tevbe, 9/41.

Kur'an'î Kerim'de "İnsan başıboş olarak bırakılacağını mı sanıyor?"⁴¹ veya "Biz sizi boş yere abes bir şekilde mi yarattık?"⁴² "Bizim tarafımıza dönmeyeceğinizi mi sandınız?" gibi ifadelerle bir hesaplaşma gününün varlığına işaret edilmiştir. İnsanlar yaptıkları iyilik veya kötülüklerin karşılığını bu dünyada az çok görebilirler. Fakat burası tam manasıyla karşılığını görecekleri yer değildir. Bu durumda böylesine büyük bir hesabın görülebileceği yeni bir âleme, yeni bir hayata ihtiyaç vardır. Bunun için de yeniden dirilme yani ba's kaçınılmazdır.

Eğer iyiliğin veya kötülüğün karşılığı alınmayacak olsaydı, iyi ve kötü kavramları veya hayır ve şer kavramları birbirinin aynısı olur, aralarında hiçbir fark kalmaz ve böylece de ceza ve mükâfatın hiçbir anlamı olmazdı. Bu bağlamda yeniden dirilmenin gerçekleşmesi, ilahi adaletin tecellisi için de oldukça gereklidir. Allah Teâlâ mutlak iyilik, adalet sahibidir. Muhakkak iyiliğin de kötülüğün de karşılığını verecektir. Bundan dolayı yeni bir âlem yaratıp ölüleri dirilterek toplayacak herkesi hesaba çekecektir.⁴³

Öldükten sonra dirilmenin kesin bir şekilde olacağına dair inancımız netleştikten sonra bu kez de dirilmenin nasıl olacağı, ölüp giden insanın vücudunun toprağın altında çürümeye yüz tuttukten sonra ruha ne olacağı, toprak olan vücudun bir daha tekrar nasıl ve hangi mahiyette diriltileceği öteden beri konuşula gelmiştir. Bu durumu kâfirler hiçbir zaman tasavvur edemeyip inkâr yoluna gittiler. Nitekim Kur'an'da "Biz, kemik döküntü ve kırıntı olunca yeniden yaratılıp diriltilecek miyiz?"⁴⁴ diye geçer. Yoktan var etmeye gücü yeten, koskoca kâinatı büyük ve müthiş bir intizamla yaratan, kuru toprağı canlandırıp yeşerten "Allah Teâlâ şüphesiz ölecek toprak olan insan bedenini yeniden diriltmeye, ona tekrar ruhunu iade etmeye kadirdir." Allah, Kur'an-i Kerim de kâfirlerin sorularına onlarca ayette çeşitli yönlerden cevaplar vermiştir.

Yüce kitabımız Kur'an-i Kerim, öldükten sonra dirilme ve ahiretteki ikinci yaşamın ruh ve beden ile olacağını söyler. Yani hem ruhani hem de cismani olacaktır. Burada kimi zaman akıllara gelen soru hangi cismin yeniden dirileceğidir. Yani kişinin ruhu bu dünyada sahip olduğu cisme, bedene mi dönecektir, yoksa yeni bir beden mi yaratılacaktır? Bu konu İslam uleması arasında ihtilafli bir konudur.⁴⁵ Bu hususta kelamcılar ve İslam filozofları farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Şimdi Ehl-i sünnet'in büyük ekollerinden Mâtürîdî'nin ba's ile ilgili görüşlerini ele alalım.

⁴¹ el-Kiyame, 75/36.

⁴² el-Mü'minin, 23/115.

⁴³ Ali Arslan, *Ahiret'e ve Öldükten Sonra Dirilmeye İman*, Diyanet İşleri Başkanlığı Dini, Ahlakı, Edebi, Mesleki Aylık Dergisi, 86-87(1969), 8/216-217.

⁴⁴ el-İsra, 17/ 49.

⁴⁵ Arslan, *Ahiret'e ve Öldükten Sonra Dirilmeye İman*, 220.

2.1. Mâtürîdîlik'te Ba's

Çalışmamızın bu kısmında Mâtürîdîliğin kurucusu İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) en büyük ve en önemli eseri olan “*Te'vilât-ül Kurân*”ı temel alarak Ba's ile ilgili görüşlerini ortaya çıkarmaya çalışacağız. Mâtürîdî, ba's konusuyla ilgili ayetleri yorumlarken, farklı görüşlere astıfta bulunur. Sonra da, “Kur'ân-ı Kerim'deki bazı ayetleri delil göstererek, kıyametin kopuşundan sonra, yeryüzünün ve gökyüzünün o anki şekillerinin tebeddül edeceğini, bir başkalaşımın gerçekleşeceğini düşündüğünü ifade eder.”⁴⁶

İmam Mâtürîdî Ba'sın keyfiyeti ile ilgili olarak şu görüştedir: “Allah'ın öteki dünyada (ahirette) insanların yalnızca bir kısmını diriltip onları belirli bir yerde toplamayacağını; aksine bütün mahlûkları bir araya getireceğini, ve bir muhakeme (mahkeme-i kübra) sonrası onların birbirinden tefrik edileceğini, herkesin kendi hak ettiği yere gideceğini ve konumlanacağını belirtir.”⁴⁷

Yine İmam Mâtürîdî, “dünyada bütün kibirlilikleri ile birlikte bir kısım insanların, bütün mahlukâtın yeniden diriltildiği ve hepsinin toplandığı omahşer meydanında, Allah Teâlâ'ya karşı zelil bir şekilde, aciz içinde boyun eğeceklerini ve de korku içinde olacaklarını ifade eder.”⁴⁸ Müellifin bu istikametdeki yorumunun; doğruların, gerçeklerin tüm yalınlığıyla ortaya çıkacağı, “yevmü'd-din” diye tabir edilen o din gününün manasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. İnsanların yeniden dirildikten sonra toplandıkları o mahşer meydanındaki hâllerini tasvir eden İmam Mâtürîdî'nin görüşüne göre orda bulunan insanlar kendilerini örtecek hiçbir şey bulamayacak ve o gün öyle bir gündür olacaktır ki bütün örtüler tamamıyla kalkacak ve çırılçıplak kalacaklardır.⁴⁹

İmam Mâtürîdî sözkonusu eserinde Ba's ve mahşer gününün tasviri sadedinde, konu hakkında farklı müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. Örneğin Hasan Basrî'nin görüşünü aktarırken şöyle der: “Hasan-ı Basrî'ye göre, önce yeryüzü tamamen yok edildikten sonra tekrar yeniden inşa edilecektir. Bu yeniden yaratılıшта kendisinde hiçbir kaya, ağaç, deniz, dağ ve tepe bulunmayacaktır. Yeryüzü; bembeyaz, aydınlık, tertemiz, üzerinde hiçbir şekilde kan dökülmeyen, masiyetler ve günahların işlenmeyeceği bir yeryüzü ile değiştirilecektir. Daha sonra gökyüzü de aynı şekilde böyle olacaktır. Diğer bir kanaati ise yeryüzünün kendisi değil, nitelikleri de-

⁴⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî, *Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 7:524-526.

⁴⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî, *Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 16/350.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/239.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/ 27-28.

ğişecektir. Bu durum, tıpkı bir kişinin bir kişiye:”-sen çok değişmişsin.” demesi gibidir. Buna göre, söz konusu olan kişinin kendisi ve özü değil de ahlaki ve dini değişmiştir.”

Mâtürîdî “Kur’ân-ı Kerim’deki ayetlerden çıkarımlar yaparak, ba’s hadisinde yeryüzü ve gökyüzünde çeşitli değişiklikler olmasının daha mantıklı olduğunu ifade eder. Yeryüzü ve gökyüzünün değişim mahiyetlerinin değişik anlamlarda olabileceğini belirtmiştir. Bu anlamlardan ilki, yeryüzü ve gökyüzünden kastın, onlardaki cisimler olduğudur. Diğer manaya göre yeryüzünün kendisi tamamen değişecek olmasıdır.” Mâtürîdî, ayrıca insanların mahşer meydanına çağrıldıklarında horluk ve perişaniyet içinde olacağını anlatır. Gözleri ve kalpleri aşağılandıkça aşağılanır. O ba’s günü, herhangi bir kimsede gördükleri karşısında gözlerini ve kalplerini kullanmaya güçleri yetmez.⁵⁰

Mâtürîdî, insanların Ruz-i mahşerde Allah’ın huzuruna çağrıldıklarında dünyadaki aksine, hangi halde olursa olsunlar itiraz etmeden, karşı gelmeden muti bir halde olacaklarını ve o günün dehşetinden korku ve zillet içinde olacaklarını ifade eder. Ve o gün sadece bir sesin duyulacağını, bu sesin de ayakların yürürken çıkardığı ses olabileceğini ifade eder.⁵¹ İmam Mâtürîdî hazretleri insanları bir yere toplama dışındaki her bir şeyin Allah’a kolay olmasına rağmen, özellikle Ba’sin kolay olarak nitelenmesinin bir anlam taşıdığına vurgu yapar. Zira Allah için bir işin, başka bir işten daha kolay veya daha zor olması söz konusu değildir. Bunun böyle olmasının sebebi inkârcıların ba’sin yapılacağı günü uzak bir ihtimal ve çok zor bir iş olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bütün herşeyin yoktan var edilmesi, Allah’ın tekvin sıfatının kapsamında iken, insanların Allah Teâlâ’nın huzurunda yeniden toplanmaları kolaylık sıfatıyla nitelendirilmiştir.⁵²

Mâtürîdî, insanların ahirette Rablerinin huzurunda yeniden diriltilmesi keyfiyeti ile ilgili birkaç ihtimalden bahseder. Buna göre insanların dünyada yaratılmasındaki döngü zinciri gibi aynı şekilde onlar Allah’ın huzurunda toplanılmasına ve onun ilahlığını ikrar davetine uyacaklardır. Dünyada insanlara yeniden diriliş nasıl va’dediliyorsa o şekilde diriltilecek ve Rablerinin huzuruna çıkacaklardır. Diğer bir ihtimale göre, onların yanında yine onlara destek çıkacak bir destekçi veya onlara yardım edecek bir yardımcıları bulunmadan tekraren Allah’ın huzurunda toplanacaklardır. Mâtürîdî’nin konuyla ilgili bir başka yaklaşımı da şudur: Çocukların anne-

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7/524-526.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/237.

⁵² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 14/123-124.

lerinden doğdukları gibi onları koruyacak bir hamî ve onlara yardım edecek biri olmadan, yalın ayak ve çıplak bir şekilde Allah'ın huzurunda toplanarak, hesap vereceklerdir.⁵³

Müellif İmam Mâtürîdî, mahşerde insanların yeniden diriltilmesi hengâmında herhangi bir destekçilerinin olmamasını üç ihtimal dahilinde ele alır: “Bunlardan ilki, kendisinden bunu gizleyecek ve azabı kendisinden uzaklaştıracak bir gücün olmamasıdır. İkinci ihtimal, kendisini azaptan koruyacak, sakındıracak bir güç ve azaba maruz kalmasını engelleyecek bir yardımcı olmaması; üçüncü ihtimal ise, inkârcıların dünyada iken sahip oldukları güç ve yardımcıların çokluğuyla övünmeleri karşısında; onların bu durumunun ahirette onlara bir fayda getirmeyecek ve Allah'tan başka kendilerine gelecek bir ümit kaynağının olmayacağıdır. Halbuki onlar, dünyada iken putlara; Allah'a daha fazla yaklaşmak ve azaba karşı onlara yardımcı olması, kurtarması ve şefaathçi olması için tapıyorlardı. Halbuki mahşer meydanında inandıkları totemlerinin, Allah'ın kendilerine verdiği azap karşısında hiçbir bir işe yaramadıkları ortaya çıkacaktır.”⁵⁴

İmam Mâtürîdî, “kâfirlerin Allah'ın huzuruna vardıklarında konuşamayacakları hakkındaki Kur'ân'da geçen ayetlerin, dünyada Allah'ı hesaba alıp, ona yaklaştıracak şeyler konuşmadıkları ve bugün de onun için konuşamayacakları manasına gelebileceğini söyler. Ona göre; dünyadayken ne kadar Rablerine yakınlarsa aynı oranda ve benzer şekilde kendilerine muamele edilecektir. İmam Mâtürîdî hazretleri, bu mevzu ile ilgili bir başka ihtimalden daha bahseder. Buna göre onlar, bir delilden bir kurtarıcıdan söz edecek şekilde de konuşamayacak ve ayrıca onların nedametlerinin önemsenmemesinin, kabul görmemesinin anlamı, onların kabule değer bir tevbe ve bir özürlerinin olmamasıdır. Yine bahs konusu ettiği diğer bir görüşe göre, kimi hallerde konuşabilecek, kimi hallerde ise konuşamayacak olmalarıdır.⁵⁵ İnkârcıların mahşerde basardan mahrum ve kör olarak yeniden yaratılmaları konusu ile ilgili de çeşitli görüşler vardır. Bir görüşe göre, kör olarak diriltilmesinin sebebi; kişinin dünyadayken Allahın emirlerinden, dinden bihaber olması ve onlara karşı kör gibi davranmış olması dolayısıyladır. Ancak Mâtürîdî, bu görüşe katılmaktadır.” Çünkü dünyadayken bu delillere karşı kör olan ahirette nasıl kör olmasın ki? Başka bir görüşe göre ise gerçekten gözleri kör bir şekilde diriltilecek olmalarıdır. Mâtürîdî, bu görüşe daha yakın olduğunu belirtir, ifade eder. Ancak ona göre bu durumun gerçekleşme zamanıyla ilgili iki görüş vardır. İlk görüşe göre, muhakeme edilip hesap görüldükten sonra inkarcı kişi ateşe doğru sürüklenirken gözleri görmez olur. Diğer görüşe göre ise inkarcıların kabirlerinden gözlerinin görmesinden

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/67-68.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/162.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/349.

yoksun olarak dirilecekleri ve kalktıkları yerden o şekilde mahşer meydanına gelecekleridir.⁵⁶

Bir başka konu olarak cehennem ehlinin kör, dilsiz ve sağır olarak diriltilmesi hususları ile ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. İmam Mâtürîdî, bu konunun farklı manalara gelebileceğini ifade eder. Birinci manaya göre kör, sağır ve dilsiz olarak değil de dünyadayken sahip oldukları duyu organlarını emredildiği istikamette kullanmalarının aksine, Allah'ın kendilerine yasakladığı şeylerde kullanmalarından dolayı bu şekilde tasvip edilmiş olduklarıdır. İkinci manaya göre, Allah'ın verdiği bu duyulardan alınacak lezzetle aralarında bir gölge, mesafe oluşması, bu tatlardan mahrum kalacaklarından ötürü; onların kör, sağır ve dilsiz olarak tanımlanmalarına sebep olmuştur. Üçüncü bir anlama göre ise sahip oldukları duyu organlarını dünyadayken yaratılışlarına uygun şekilde kullanmamalarından dolayı bu duyu organlarından yoksun bir şekilde diriltilecek olmalarıdır.⁵⁷

İmam Mâtürîdî hazretleri, dünyadayken mazlumlara zulmedenlerin yani zalimlerin cehennemde eşleriyle birlikte diriltilmeleri hususu ile ilgili olarak; eş kelimesinin ayrıntılı tahlilini yapıp, bunun üzerine görüşlerini şöyle ifade eder: “Eşleriyle beraber tekrar diriltilmelerinin manası; cin, ins ve şeytanlardan onlara manen yakın olup, onlara benzeyenlerle onların bir araya getirilmesi anlamına gelebilir. Allah meleklerine o zalimleri dünyadayken zevk-u sefa ve keyif içinde beraber oldukları ve bir arada bulunmaktan haz duydukları kişilerle ahiretteki azabı çekmek üzere bir araya getirmelerini emreder. Bu şekilde herkes dünyada kendisine yakın olanlarla birlikte -cehenneme gönderilmek üzere- dirilitir ve onlara cehenneme gidilecek yol tarif edilir.”⁵⁸

İmam Mâtürîdî, Ba'sın bir başka keyfiyeti ile ilgili olarak; mahşer yerinde müslümanların yüzünün Allah tarafından beyaz rengiyle anlatılmasının sebebi hususu ile ilgili; beyaz rengin saflığın, temizliğin sembolü oluşuna bağlayarak yorumlar. Ona göre var olan bütün renkler beyazla belli olur, kendini gösterir. Kâfirlerin yüzünün ise kara olarak nitelendirilmesinin sebebini de siyah rengin, karanlığın, kötülüğün yanlışın bu renk ile sembolize oluşundan kaynaklanmakta oluşundan olduğunu. Nitekim diğer renkler beyazda olduğu gibi siyahta kendini göstermez, belli etmez. Yanlış durum ve haller, bu bağlamda karanlığa benzer. Yani renkler, asıl manada değil de yüklendikleri, anlamlandırıldıkları çeşitli manalarda kullanılmışlardır. Beyaz ile mutluluk, sevinç, coşku kast edilirken; siyah ile karanlık, hüznün ve kederin

⁵⁶ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 9/245-246.

⁵⁷ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 8/363.

⁵⁸ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 12/136-137.

büyüklüğü anlatılmak istenmiştir.⁵⁹İlave olarak Mâtürîdî, yüzü kara olarak tabir edilen kişilerin “mücbire” olarak isimlendirildiğine Mûtezile’nin görüşünü de aktarmıştır.⁶⁰ Nihayet İmama göre ruz-ı mahşerde yüzleri ak olanların içinde bulunduğu hal, masadak oldukları nimetler nedeniyle bu nimetlerin onların yüzlerine yansımalarının sonucu olarak, yüzleri bembeyaz olup parıldayacaktır.⁶¹

İmam Mâtürîdî’ye göre, hesap sonrası belirlenen cehennem ehli de cehenneme aç, susuz bir şekilde sürülüp, gönderilecektir. Ona göre cehenneme zorla sürüklenme ifadesi, kâfirlerin toplanarak, bir araya getirilerek cehenneme gönderilmesini, cehennem yolunun gösterilmesini ifade ederken; haşr yani bir araya toplama ifadesi ise, müminlerin durumunu belirtmek için kullanılmıştır. Orada inananlara, cennet ehline büyük değer verilir ve tazim edilmiş biçimde Allah’ın katında yüksek dereceleri, makamları ve değerleri olacak şekilde cennet yolu gösterilir.⁶²

Mâtürîdî, cehenneme gideceklerin yüzükoyun bir şekilde yeniden diriltmelerine, ba’s olunmalarına dair bir rivayeti de peygamberin hadisi ile açıklayarak, şöyle aktarır. Adamın biri Hz. Peygamber’e “Ey Allah’ın peygamberi! Kâfir, kıyamet günü nasıl yüzüstü ba’s edilecek?” diye sorar. Hz. Peygamber bu soruyu; “Onu her iki ayağı üzerinde yürütmeye gücü yeten Allah’ın yüzüstü yürütmeye de gücü yeter.” şeklinde yanıtlar.⁶³

Sonuç olarak, İmam Mâtürîdî’nin, yukarıda özetlemeye çalışıldığı gibi, yeniden dirilme ile ilgili görüşlerine büyük eseri “*Te’vilâtü’l-Kur’ân*” da oldukça kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde yer verdiğini görüyoruz. Mâtürîdî’nin ba’s ile ilgili görüş ve düşüncelerini inceledikten sonra şimdi aynı konuyla ilgili Eş’ariliğin görüşlerini ele alalım.

2.1. Eşarilik’te Ba’s

Ehl-i sünnet ekolününün bir diğer önemli mezhebi olan Eşariliğin ba’s konusuna yaklaşımını bilmek, konunun taşıdığı önemi anlamak açısından önemlidir. Bu sebeple bu bölümde Eşariliğin müteahhir dönem büyük temsilcilerinden Fahreddin er-Razi ve İmam Gazali’nin görüşlerine yer vereceğiz.

Fahreddin er-Razî ba’sin muhakkak gerçekleşeceğini, buna inanmanın inancımızın mutlak gereği olduğunu düşünür. Yazdığı büyük tefsir kitabında ise yer yer bununla ilgili çeşitli tezler öne sürdüğü görülmüştür. Nitekim İsra Suresi 49-52. ayetlerinin tefsirinde haşre inanmayanlara cevap olarak şunları söyler: Söz konusu

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/386.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/360-361.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17/62.

⁶² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/167.

⁶³ Buhârî, “Rikak”, 45; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10/250.

ayetlerde inkârcıların; “Biz bir sürü kemik kırıntı ve döküntü olduğumuz zaman, hakikaten biz mi yeniden diriltileceğiz?”⁶⁴ ilahi beyanındaki inkârları ve şüpheleri karşısında müfessir şu tezleri ileri sürer: “Eğer Allah’ın ilim ve kudretinin mükemmelliğine inanılırsa bunda bir imkânsızlık görülmeyecektir. Âlemin yaratıcısının bütün malumata hâkim ve her şeyi yapabilecek bir kudretinin oluşunun kabul edilmesi, eğer yadsınamaz bir gerçekse, öldükten sonra dirilme çok rahatlıkla kabul edilebilecek bir husustur. İlk defa yaratmaya kadir olanın ikinci defa yaratmaya da kadir olması gerekir. Hatta ikinci defa yaratma, ilkin yaratmadan daha kolay olmalıdır. Yani öldükten sonra dirilme, ilk defa kimin yarattığı ile ilgili bir karar verdikten sonra ikinci derecede bir meseledir.”⁶⁵

İlk defa bütün canlıların yaratıcısının Allah olduğu kabul edildikten sonra, er-Razî’ye göre öldükten sonra dirilme mevzuunda şunlar söylenebilir: “Âlemin yaratıcısı, ilahî zatı gereği Kadir ve Âlim’dir. Bu sebeple onun ilmi ve kudreti kesinlikle batıl olmaz, aciz kalmaz. Binaenaleyh ilk defa yaratmaya kadir olanın yeniden yaratmaya da kadir olabilmesi gerekir. İşte bu doğru bir söz ve güçlü bir akli delil olup tartışmaya açık değildir.”

Fahreddin er-Razî öldükten sonra dirilmeye, haşre inanmayanlara karşı Hac suresinin ilgili ayetlerinin tefsirini yaparken “ba’su ba’del mevt”in mümkün olduğuyla ilgili ispatlı bir anlatımının olduğunu görürüz. Şöyle ki, bu ayette Allah Teâlâ’nın öncelikle insanın yaratılış safhalarından bahsedip “Biz sizi topraktan sonra nutfeden sonra bir alakadan sonra da yaratılışı belli belirsiz bir çiğnem etten yarattık”⁶⁶ buyurması sonrasında bitkilerin yaratılış safhalarından bahsetmesi, yani: “Sen yeryüzünü kupkuru ve ölü görürsün. Fakat onun üstüne suyu indirdiğimiz zaman harekete gelir kabarır ve her güzel çiftten nice nebat bitirir”⁶⁷ ifadesi; er-Razî’ye göre Allah’ın her şeye hükmünün, kudretinin ve ilminin yettiğini, bütün malumatı bildiğini göstermesi içindir. Tüm bunlar doğru ve gerçek olunca da yeniden diriltmenin de mümkün olacağını gösterir. Zaten Allah Teâlâ her nerede yeniden dirilmekten bahsediyorsa o bahsettiği yerde muhakkak Allah’ın kadir ve âlim olduğunu da zikreder.⁶⁸

Fahreddin er-Razî’ye göre ayette bu iki delilden bahsetmesi ile şu dört şeyi de hatırlatmakta ve söylemiş olmaktadır ki, birincisi “Allah hakkın ta kendisidir” ifadesi ile hak mevcut ve sabit olandır, yadsınamaz bir gerçektir. Bu mucizevi hadiselerin neticesinde bir yaratıcının varlığına delildir. İkincisi, “Gerçekten ölüleri o

⁶⁴ el-İsra, 17/49-52.

⁶⁵ Fahrüddin er-Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1991) 14/502-503.

⁶⁶ el-Hac, 22/5.

⁶⁷ el-Hac, 22/5.

⁶⁸ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16/265.

diriltir.” ayetinde bu anlatılanlar eğer inkâr edilemiyorsa Allah’ın yeniden dirilmesi nasıl inkâr edilebilir? Üçüncüsü: “Şüphesiz o her şeye hakkıyla kadirdir.” ayeti ile bu gibi şeyleri yapan yani yoktan var eden, ölen bitkileri tekrar canlandıran bir kudretin her türlü imkâna sahip bir güç ve iktidarının olması gerekir. Dördüncüsü: Ayetteki “Hiç şüphesiz o kıyamet elbette gelecektir. Bunda şüphe yok. Muhakkak Allah kabirlerde olanları diriltilip kaldıracaktır.” ifadelerinde ise kendisinin bütün mümkün varlıklara kadir olduğuna deliller serdedildikten sonra onun yeniden diriltmeye de kadir olduğuna hükmetmek gereklidir.⁶⁹

Fahreddin er-Razî tefsirinde “ba’su ba’del mevtin”, haşr’in mümkün oluşunu izah sadedinde Nahl Suresi 38,39 ve 40. ayetlerin tefsirinde şunları ifade etmektedir: “Haşr, Allah’ın vermiş olduğu bir söz, bir vaad olması; yani haklı ile haksızın, zalim ile mazlumun, şaki ile mutinin, inkâr edenle kabul edenin birbirinden ayrılması için Allah’ın vermiş olduğu bir sözdür. Eğer Allah’ın her şeyi yoktan var ettiği ve bu yaratılış için herhangi bir sebebe dayanmaya ihtiyaç duymaması vârid ve gerçek ise, bu husus kabul ediliyorsa ki bu genel kabul edilen bir husustur. O zaman yeniden diriltme konusu daha kolay kabul edilebilecek bir gerçektir. Başta yaratan, yeniden diriltmeye de kolaylıkla yetkindir ve kadirdir.”⁷⁰

Fahreddin er-Razî tefsirinin başka bir bölümünde öldükten sonra dirilme gerçeği ile ilgili olarak; Mü’minun suresinin 16. ayetinde geçen, mahlûkatın muhakkak yeniden diriltileceği ile ilgili şunları söylemektedir: “Fahreddin er-Razî’ye göre bu ayette ilk önce insanın mucizevi ve harikulade yaratılışı ve onun yaratılış safhaları anlatılmış.⁷¹ Tıpkı Hac Suresi 7. ayetteki gibi yaratılışta Allah’ın ilim ve kudreti gösterildikten sonra yine bir ikincil mesele olarak Ba’s yani yeniden dirilme hususu zikredilmiştir.

Nahl Suresi 38, 39, 40. ayetlerin tefsirinde; Fahreddin er-Razî Ba’sin kesinlikle gerçekleşeceğini birçok kez ifade etmenin yanında bunu reddedenlerin reddetme sebeplerine de değinmiştir. er-Razî’ye göre kâfirlerin yeniden dirilme hususunu inkâr etmesinin nedeninin aslında peygamberi inkâr etmek için olduğu tezi savunulmaktadır. Şöyle ki:

a) Eğer Ba’s olmazsa, öldükten sonra dirilme gibi bir husus bulunmazsa peygamberin bu konuda söyledikleri yalanlanmış olacak ve bu suretle peygamberliği boşa çıkmış olacaktır.

b) Ba’sin olmayacak olması; peygamberin kendisinin peygamberliğini, mükâfat ve mücazat konusunda söylediklerini boşa çıkaracağı için onun peygamberliğinin de boşluklar içerdiğini, terslikler barındırdığını ifade edecektir.⁷²

⁶⁹ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16/265-266.

⁷⁰ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/215.

⁷¹ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16/398.

⁷² er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/216.

Fahreddin er-Razî tefsirinde yeniden dirilmenin zamanı ile ilgili olarak İsrâ Suresi 49-52. ayetlerin yorumunda şöyle demektedir: “Ayette buyrulan:” O (Kıyamet), ne zaman diyecekler” ayetiyle kâfirler tarafından sorulan soru, Razi’ye göre fâsit ve bâtil bir sorudur. Çünkü mesele ilk önce Allah’a ve ahirete imanı gerektiren bir meseledir. Sen önce inanacaksın ki, haşrin ne zaman olacağını sorabilesin. er-Razî’ye göre Allah’a ve yeniden dirilmeye inanmayanın böyle bir soruyu soruyor olması, boşuna ve anlamsızdır. İkinci bir husus er-Razî’ye göre yeniden dirilmenin zamanına gelince; bu konuyu akli delillerle tahmin etmek mümkün değildir. Ancak inandığımız Allah’tan naklen sahih bir delil ile ispatı mümkündür. Yani o inandığın Allah’tan gelen bir delil, bir söz ile ancak hasretin vakti bilinebilir.⁷³

Ehl-i sünnetin kesin olarak kabul ettiği cismani haşri reddeden filozoflara karşı Eşari ekolün önemli bir ismi olan Gazali’nin bu konuyla ilgili görüşlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Gazali, tıpkı İbn Sînâ gibi “ruhun manevî bir cevher olduğunu” dile getirmiştir. Ayrıca insanın “biri maddî beden ve diğeri manevî nefis olmak üzere iki unsurun birleşiminden oluştuğunu” kabul etmiştir.⁷⁴

Ruhun mahiyetine ilişkin kelamcılar arasında ortaya çıkan bu tür bir yaklaşımın “cismanî haşr” anlayışı bağlamında bir değişikliğe yol açmadığının en açık ve belirgin kanıtı, bizzat bu değişikliğin öncüsü olan Gazali’nin “*Tehâfütü’l felâsife*” adlı eserinde açıkça görülebilir. Burada Gazali, “sonsuz kudretiyle Tanrı’nın insana verdiği ilk bedeni aynıyla iade etmesini mümkün görmekle birlikte bu bedenin özünden veya başka bir özden yeniden yaratabileceğini, o da olmazsa tümüyle yepyeni bir beden yaratabileceğini söyleyerek cismanî haşr anlayışından hiçbir şekilde ödün vermemektedir.”⁷⁵ Fahreddin er-Râzî’nin de Gazali’nin cismanî haşr anlayışını savunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Gazali, akli olan lezzetlerin cismani olan lezzetlerden daha şerefli ve yüce olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: “Bu konuların çoğu şeriata karşı değildir. Biz, ahirette aklımızın tahayyül edemeyeceği kadar yüce ve büyük lezzet olduğunu inkâr etmiyoruz. Bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bekasını inkâr etmiyoruz. Ancak bu durumu, yani meâddan bahsedilen konuları şeriat yoluyla bildik ve öğrendik. Biz filozoflara sadece sözü edilen mevzuyu salt akılla bildiklerini iddia etmeleri üzerine karşı çıktık.”⁷⁶

⁷³ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 14/502-503.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî’l-mütekaddimîn ve’l-müte’ahhîrîn mine’l-’ulemâ’ ve’l-hukemâ ve’lmütেকellimîn*, nûr. Tâhâ Abdurra’uf Sa’d; (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye), 224; *Kelâm’a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara, Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 230.

⁷⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, (Dirase ve Ta’lik: Adil Abdulmunim Ebu Abbas), Dar’ut Telaih, (Kahire, 2011) 163, 295-296.

⁷⁶ Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 78.

Gazali, filozofları küfre girmekle itham etmiş, adeta onları tekfir etmiştir.⁷⁷ Bilebildiğimiz kadarıyla Gazali'den farklı olarak Râzî, “filozofları doğrudan doğruya küfürle itham etmemektedir. Bu meselede o; cismanî haşri inkâr etmek ile Kur’ân-ın hak bir kitap olduğuna inanmak gibi iki meseleyi uzlaştırmanın oldukça güç ve hatta imkânsız olduğunu belirtmiştir.⁷⁸ Bu fikirlerden yola çıkarak er-Râzî, haşr meselesine ilişkin yaptığı sınıflandırmada filozoflar ile kelamcılarını daima farklı kategoride değerlendirmiş,⁷⁹ bazı sınıflandırmalarında da filozofları İslâm dairesinin dışında bırakmıştır.”

Sonuç

Sonuç olarak Ehl-i sünnet'in ölümden sonra yeniden diriliş konusu üzerindeki yorumlarını şöyle özetlemek mümkündür: “Yeniden dirilme, Allah'ın adaleti gereği insanları hesaba çekmesi, işledikleri iyi ve kötü amellerinin karşılığını görmeleri açısından gereklidir. Dünyada adalet tam manasıyla gerçekleşmediğinden insanoğlu adaletin tam manasıyla uygulandığı, haksızlığın yapılmadığı bir günün varlığını ister. Çünkü zalimlerin dünyadayken yaptıkları zulümlerin karşılığını almaları bir yönüyle Allah'ın sünneti olarak kabul edilmektedir. Kur’ân' da ve Müslüman toplumunda kıyametin adalet ve hesap verme kavramlarıyla birlikte tasvir edilmesi de bu gerçeğin bir başka şekilde ifade edilmesi olarak tanımlanır. Diğer taraftan iman ve salih amel sahibi olan bir kişinin mükâfatını tam olarak alması aklen gerekli görülmektedir. Bu yönüyle ahiret yalnız başına düşünüldüğünde mümkün görülebilirken, dünya hayatıyla birlikte düşünüldüğünde ise ahiretin varlığı bir gereklilik olarak görülmektedir. Bu da yeniden dirilmeyi zorunlu kılar.”

Kaynakça

- Akın, Murat. Ömer Nasuhi Bilmen'in Âhiret İnancını Temellendirmesi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/39. Haziran 2019.
- Arslan, Ali. Ahiret'e ve Öldükten Sonra Dirilmeye İman, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dini, Ahlaki, Edebi, Mesleki Aylık Dergisi*, 8/86. 1969.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.
- Aydın, Ömer. *Kurân-ı Kerîm'de İman-Ahlak İlişkisi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*, İstanbul, 1413/1992.
- Ezherî, Ebî Mansur Muhammed bin Ahmed el-. *Tehzîbu'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Muhammed Ali en-Neccâr, Dârü'l-Mısriyye, Mısır, trs.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *Mefati-hü'l-Gayb*. Ankara: Akçağ yayınları, 1988-2002.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, tkd. Muhammed el-Aribi (Beyrut: Daru'l Lübnânî, 1993), 329.

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Erbain fi usûli'd-dîn*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'-Ezheriyye, 1986), 2/55.

⁷⁹ Fahreddin Râzî, *el-Erbain*, 2/55; Muhassal, 223, 229.

- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*. çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dârü ühyâ'i't-Türâsi'l-'Arabiyye, 3. Basım, 2000.
- Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed el-. *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l- Felâsife)*. Çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik, 2005.
- Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed el-. *Tehâfüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*. Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981.
- Güler, İlhami. *İman Ahlâk ilişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Gündoğar, Hamdi. *Sistemantik Kelâm*. Ed. Fadıl Ayğan, Beyan Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2021.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid b. el-Kazvinî, *es-Sünen*, İstanbul, 1413/1992.
- İbn Rüşd, Abu el-Velid Muhammed bin Ahmed el-Endülüsî. *Tehâfütü-t Tehâfüt*, Mektebet İbn Sinâ. Kahire, 2011.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. Ensar Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kurt, Fatih. İmam Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhîret Aşamaları. *Diyanet İlmî Dergisi*, 55/3. 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Bekir Topaloğlu. 1-17. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Âhîret İnancı*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. 42. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Toprak, Süleyman. "Haşır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 416-417. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Şahin, İskender. *Kur'an-ı Kerim'de Diriliş*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2012.
- Şahin, Mahmut. *Kur'an'da Diriliş Gerçeği (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.
- Teftazânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l Akaid*. Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Âhîret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/543-548. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Toprak, Süleyman. "Haşır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

- Önal, Recep. *İmam Birgivî'nin Bilgi ve İnanç Paradigması*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Özarlan, Selim. *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ba's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/ 98. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Mehmet Sıdık Özalp

Dr. Öğr. Üyesi, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Nevşehir/Turkey
sozalp65@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4260-6989

Makale Bilgileri

Makale Türü: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi: 06.04.2022

Kabul Tarihi: 31.05.2022

Yayın Tarihi: 15.06.2022

Yayın Sezonu: Haziran/June 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1099672>

Atıf/Citation: Mehmet Sıdık Özalp. "Arap Belâgat Literatürü = The Literature of Arab Rhetoric". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 111-137. <https://doi.org/10.54958/iad.1099672>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Arap Belâgat Literatürü

Öz

Kökleri kadim medeniyetlere dayandırılan Arap belâgat ilmi; Câhiliyye, İslam'ın ilk dönemleri ve Emevî Devleti süresince şiir ve hitâbet gibi doğal mecralarla toplum nezdinde varlığını sürdürmüştür. Abbâsî Devleti'nin kuruluşuyla Arap belâgat ilmi de farklı medeniyetlerin etkileşimleri sonucunda değişik kaynaklardan beslenmek üzere gelişmeye devam etmiştir. İslâm ve Arap devletlerinin sınırları genişlemesiyle beraber farklı coğrafya ve medeniyetlere göre Arap belâgat ilminde değişik akımlar ortaya çıkmıştır. Hicri yedinci yüzyıla gelindiğinde belâgat ilmi, Sekkâkî'nin dil ilimlerini ihtiva eden Miftâhu'l-'ulûm isimli eseriyle; meânî, beyân ve bedî olmak üzere üç değişik ilme ayrılarak, oluşum sürecini tamamlamıştır. Sekkâkî'ye kadar dikey bir şekilde yükselişini sürdüren belâgat ilmî, Sekkâkî'nin bu eseriyle yükselişini tamamlamış olup yatay olarak gelişimini devam ettirmiştir. Bu süreçte Ferrâ'dan (ö. 207/822) Me'ânicî'ye (ö. 990/1582) kadar Arap edebî tenkit ve belâgat alanlarında yetkin âlimler tarafından çok sayıda eser, şerh, telhîs ve haşiyeler kaleme alınmıştır. Bu bağlamda bu âlimler, belâgat ilminin oluşum, yükseliş ve genişleme süreçlerinde etkin bir şekilde rol oynamışlardır. Bu çerçevede belâgat alanında zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Bu münasebetle alanda oluşturulan söz konusu literatür, tarafımızca incelenmek üzere çalışmanın konusu yapılmıştır. Çalışmaya başlamadan önce, giriş kısmında ülkemizde yapılmış benzer çalışmalara değinmek üzere çalışmanın ayrıt edici özellikleri açıklanmıştır. Ayrıca belâgat sözcüğünün lügavî ve istilâhî tanımları da yapılmıştır. Belâgat alanında kaleme alınan eserler tanıtılırken, yazarları hakkında da gerekli ve önemli bilgiler aktarılmaya çalışılmıştır. Böylece Arap belâgat ilminde literatür taraması yapmak isteyenler için bir rehber mahiyetinde olması hedeflenmiştir. Çalışmamızın konusu olan Arap belâgat literatürü; Kur'ân Etrafında Yapılan

Çalışmalar, Dil ve Edebî Alanında Yapılan Çalışmalar, Edebî Tenkit Alanında Yapılan Çalışmalar, Doğrudan Belâgat Alanında Yapılan Çalışmalar ve Diğer Çalışmalar olmak üzere beş ayrı kategoride incelenmiştir. Literatür incelemesinden sonra, konunun özetlenerek sonuç kısmına yazılmasıyla çalışma bitirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Arap Edebiyatı, Belâgat, Belâgat Literatürü, Meânî, Beyân, Bedî'

The Literature of Arab Rhetoric

Abstract

The science of Arabic eloquence, which dates back to ancient civilizations, maintained its existence in front on the society with natural channels such as poetry and eloquence areas during the Jahiliyya and early periods of Islam and the Umayyad state. With the establishment of the Abbasid state, as well the Arabic eloquence keepin to evolving as feeding from different sources due to the interactions of different civilizations. With the expansion of the borders of the Islamic and Arab states, different schols have emerged in Arabic rhetoric according to different geographies and civilizations. By the seventh century of Hijri, the science of eloquence was divided into three different sciences, namely meânî, beyân and bedî, with Sikkakî's work called Miftâhu'l-'ulûm, which includes linguistics. so the science of eloquence was completed its formation process. The science of eloquence, which continued to rise vertically until Sikkakî, completed its rise with this work of Sikkakî and continued its development horizontally. From Ferrâ (d. 207/822) to Me'ânicî (d. 990/1582) in this process a lot of works, interpretations, footnotes and summaries were written by competent scholars in the fields of Arabic literary criticism and rhetoric. In this context, these scholars played an active role in the formation, rise and expansion processes of the science of eloquence. In this way, a rich literature has arise in the field of eloquence. For this reason, the aforementioned literature, which was created in the field, was made the subject of this study to be examined. Before starting the study, similar studies conducted in our country were mentioned in the introduction and the distinctive features of this study were also pointed out. In addition, the dictionary and term definitions of the word belagah are explained. While the works written in the field of eloquence were introduced, necessary and important information about their authors was tried to be conveyed. Thus, it is aimed that this study will be a guide for those who want to search the Arab eloquence literature. The Arab eloquence literature which is the subject of our study were examined in five different categories as Studies done around the Qur'an, studies in the field of language and literature, studies in the field of literary criticism, studies directdone in the field of eloquence and other studies.

Keywords: The Arab Literature, The Eloquence, The Eloquence Literature, The Meânî, The Bayân, The Bedî'

Giriş

Câhiliyye döneminde şairler bazı konu ve olaylar hakkında görüşlerini şiir ile aktarmak üzere eleştirinin temel taşlarını döşemişlerdir. Böylece panayırlarda şairler arasında yarışmalar düzenlenmiş ve hatipler de etkili konuşmalar yapmıştır. Bu minvalde eleştiri ve belâgat tohumları atılmıştır. Böylece Arap belâgatı doğal ve yalın olarak sahneye çıkmıştır. Bir iki asır içerisinde belâgat kuralları tespit edilerek,

belli bir sistem dâhilinde tekâmülünü tamamlamıştır. Bu süreçte Arap belâgat alanında önemli âlimler eserler kaleme alarak, bu ilmin gelişmesinde katkıda bulunmuşlardır. Bu şekilde Belâgat alanında geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Bu münasebetle alanda oluşturulan söz konusu literatür, tarafımızca incelenmek üzere çalışma konusu yapılmıştır. Böylece alanda kaynak taramasını yapmak isteyenler için bir rehber mesabesine olması umulmuştur. Bilindiği üzere Kenan Demirayak, Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi çalışması altında belâgat kaynaklarına yer verdiği gibi İsmail Güler editörlüğünde yapılan Dil ilimleri çalışması altında da Taşdelen tarafında Belâgat bölümü yazılmıştır. Demirayak tarafından yapılanın, İslam medeniyetine ait tüm dil ilimlerini kapsayan geniş bir çalışma olduğundan, belâgat kaynaklarının bir kısmına yer verilmemiştir. Ayrıca bu çalışmada müellifler hakkında da gerekli bilgiler aktarılmamıştır. Taşdelen'in çalışması da bir kaynak ve müellif rehberi olmayıp, belâgat gelişimi ve içeriğine yoğunlaşmıştır. Bizim çalışmamız ise sadece belâgat kaynak ve müelliflerini sistematik bir şekilde ele alıp, alan çalışanlarının hizmetine sunulmuştur.

1. Belâgat Sözcüğünün Lügavî ve İstilâhî Tanımı

Sözlüklerde *ulaşmak*, *ulaştırmak*, *hedefe varmak* gibi anlamlarda kullanılan belâgat,¹ bir disiplin olarak ise kastedilen ifadeyi, estetik bir biçimde ortama uygun bir şekilde muhataba iletebilme sanatıdır.²

2. Kur'ân Etrafında Yapılan Çalışmalar

Kur'ân'daki sözcüklerle bu sözcüklerden anlaşılan eşya, sıfat ve eylemler üzerinde idrak ederek bunların bir bölümü oldukça açık (muhkem), bir bölümü ise müphem (müteşâbih) olduğunu fark eden âlimler,³ i'câzu'l-Kur'ân alanında telifler kaleme almaya başladılar. Biz burada bu kapsamda belâgat alanında yazılmış eserleri aktarmaya çalışacağız.

2.1. Me'âni'l-Kur'ân

Ferrâ'nın (ö. 207/822)⁴ kaleme aldığı *Me'âni'l-Kur'ân*, Kur'ân i'câzu konusunda yazılan ilk eserlerden biridir. O, özellikle âyetleri nahiv açısından incelediğini ve nahiv ile sarf ilimleri çerçevesinde yorumlamalar yaptığını ifade etmiştir. Çok sayıda

¹ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, nşr. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/161.

² Mehmet Sıdkı Özalp, *Bedruddîn b. Mâlik ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 57.

³ Hulusi Kılıç, "Belâgat, Edebiyat kaideleri ve edebî sanatlarla ilgili me'ânî, beyân ve bed'i içine alan ilim dalı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/381.

⁴ Ferrâ olarak bilinen Yahya b. Ziyâd Ebû Zekeriyâ, Kisâî'nin (ö. 189/805) hocasıdır. Küfelilerin en başarılı ismi olan Ferrâ, nahiv ve lügat alanında *Me'âni'l-Kur'ân*'nin da dâhil olduğu eserler yazmıştır. O, 207/822 tarihinde Mekke yolunda vefat etmiştir. Bkz. Meccuddîn Muhammed b. Ya'kûb Feyrûzâbâdî, *el-Bulga fî terâcîmi e'immti'n-nâhiv ve'l-luga*, nşr. Muhammed el-Mısrî, (Dimaşk: Dâru Se'duddîn Li't-Tebâ'a ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1421/2000), 1/313.

kadim Arap şiirlerini delil olarak sunan Ferrâ', teşbîh, mesel, kinâye, mecâz ve istiâre gibi belagat konularına da yer vermiştir.⁵

2.2. Mecâzu'l-Kur'ân

Ferrâ'nın çağdaşı olan Ma'mer b. Musennâ (ö. 208/823),⁶ *Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserinde *mecâz* kavramını dile getiren ilk şahsiyet olmuştur. O, tefsirinde Kur'an *mecâzını* belâgat açısından değil, Kur'an'ının bazı ayetlerinin tevlini araştırmak için kullanmıştır. Bununla beraber O, eserinde beyân üsluplarından *teşbîh*, *istiâre*, *kinâye* ile *zikir*, *hazf*, *iltifât*, *takdîm* ve *te'hîr* gibi manevi manaları ifade eden bazı nahiv tabirlerine değinmiştir.⁷

2.3. Nazmu'l-Kur'ân

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1228), Câhiz'in (ö. 255/869) kaleme aldığı eserleri zikrederken, *Nazmu'l-Kur'ân* isminde bir telifinin olduğunu ve bu telifin de üç ayrı nüshasının bulunduğunu belirtmiştir.⁸

Bâkîllânî (ö. 403/1212), Câhiz'in Kur'ân nazmı alanında bir eser yazdığını fakat söz konusu eserinde, muğlak olan konuların çoğunu açığa kavuşturmadığı gibi önceki kelimcilerden farklı olarak bir katkı da sunmadığını dile getirmiştir.⁹

İ'câzu'l-Kur'ân muhakkiki Sakr (ö. 1410/1989), Câhiz'in *Nazmu'l-Kur'ân*'ı, günümüze ulaşmayan eserlerden olduğunu beyan etmiştir.¹⁰

Eser bize ulaşmamışsa da başlıklarından Câhiz'in, Kur'an *i'câzının* temelinde nazmın bulunduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Câhiz'in kendisi de Kur'an nazmını ve telifindeki mümtazlığını delillendirmek amacıyla bir telif yaptığını belirtmiştir.¹¹

⁵ İsmail Güler (ed.), *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 235.

⁶ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ, 110/728 yılında Basra'da dünyaya gelmiştir. Dönemin Arap kadim tarihi ve dillerini en iyi bilen şahsiyetti. Hariciye mezhebine bağlı olduğundan muasırları nezdinde tenkit edilerek kabul görülmemiştir. 207-213/822-828 tarihleri arasında vefat ettiği hakkında farklı görüşler bulunur. Bkz. Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâs-îl-Arabî/ilmu'l-luğa*, çev. Mustafa Arfa (b.y: Câmî'etu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1408/1988), 1/111-112.

⁷ Abdülazîz el-Atfîk, *Fî'l-belâgati'l-Arabiyye ilmu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1985), 8-9.

⁸ Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/2118.

⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, nşr. Seyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-'Me'ârif, 1374/1954), 1/6.

¹⁰ Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 1/38; Muhammed Rifat Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga ve i'câzi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Dubai: el-Mesâhim, 2007), 64.

¹¹ Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, 238; Mâzin el-Mubârek, *el-Mûcez fi târihi'l-belâga* (b.y: Dâru'l-Fikir, ts.), 42-43; Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-kayevân*, nşr. Abdusselâm Muhammed Harun, (Mısır: Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1384/1965), 1/9.

2.4. Te'vîl-u Muşkı'l-Kur'ân

İbn-u Kuteybe (ö. 276/889),¹² bu eserde, belâgatın konularından icâz, itnâb, hazf ve tekrar gibi konuları ele aldığını, *Edeb-u'l-Kâtib* adlı eserinde, “*Duruma göre konuşulmalıdır. Eğer bütün konularda icâz tercih edilseydi, Allah-u Teâlâ, Kur'an'da sadece icâz kullanacaktı. Fakat Allah-u Teâlâ, bunu yapmamıştır. Bunun yerine bazen tevkîd için uzatma, bazen icâz için hazf ve bazen de anlaşılacak için tekrar yapmıştır. Bu durumların gerekçelerini Te'vîl-u muşkı'l-Kur'ân eserimde incelenmiştir.*” şeklinde dile getirmiştir.¹³

Te'vîl-u muşkı'l-Kur'ân Muhakkiki Sakr, İbn Kuteybe'nin, *Edeb-u'l-kâtib*, Te'vîl-u muhtelifi'l-Hadis”, el-Envâ', ve Garib-u'l-Kur'ân eserlerinde, Te'vîl-u muşkı'l-Kur'ân'a işaret ettiğini belirtmiştir.¹⁴

Yalar, Abdulfettâh Lâşîn ve Bedevî'den (ö. 1420/2000) naklen, İbn Kuteybe'nin eserde genellikle muteşâbih ve müşkil gibi kavramları açıkladığını, bununla beraber istiâre, ihtisâr, mecâz, kinâye ve hazf gibi belâgatî kavramlarını da ele aldığını aktarmıştır.¹⁵

2.5. en-Nuket fi i'câzı'l-Kur'ân

Tabâne'ye (ö. 1420/2000) göre belâgat ve beyân ilimlerine ciddi bir şekilde dayanarak Kur'ân ekseninde yapılan önemli çalışmalardan birinin Rummânî'nin (ö. 384/994) *en-Nuket fi i'câzı'l-Kur'ân* eseri olduğunu söylemiştir. O, eserin belâgat ve i'câzı'l-Kur'ân alanının ana kaynaklarından olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Rummânî'nin, eserde işlediği ana temanın, belâgatı *en üst*, *orta* ve *en alt* seviyelere ayırmak suretiyle Kur'an i'câzını ispatlamaya yönelik olduğunu vurgulamıştır.¹⁶

¹² Seçkin edîblerden Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, 213/828 tarihinde Bağdat'ta doğup, Küfe'de ikamet etmiştir. Bir ara Dînever valiliğini de yapmıştır. *Muşkilu'l-Kur'ân ve Edebu'l-kâtib* gibi çok miktarda önemli eser yazan İbn Kuteybe, 276/889 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. İbn-u'n-Nedîm (ö. 385/995) ise İbn Kuteybe'nin, Küfe'de doğduğunu, 270 yılında vefat ettiğini, rivayetlerinde sadık olduğunu, Lügat, nahiv, garibu'l-Kur'ân, şiir ve fıkıh alanlarında âlim olduğunu belirtmiştir. O, içinde *eş-Şîru ve ş-su'arâ* eserinin de bulunduğu çok sayıda kitap yazdığını dile getirmiştir. Bkz. Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsü terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâfîn, 2002), 4/137; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Edebu'l-kâtib (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, nşr. Muhammed ed-Dâlî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 7-10; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlu muşkilu'l-Kur'ân*, nşr. Seyid Ahmed Sakr (b.y: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 2-76; Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Nedîm, *el-Fihrist fi ahbârî'l-ulemâ'i'l-musannifîn mine'l-kudemâ ve'l-muhaddisîn ve esmâi kutubihim*, nşr. Ridâ b. Ali (Tahran: y.y, 1391/1971), 85-86; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Halifeler ve Siyaset*, çev. Kadir Erbil (Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017), 19-20.

¹³ İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, 19.

¹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkilu'l-Kur'ân (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, 29.

¹⁵ Mehmet Yalar, *el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat ilmindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 44; Bedevî Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî dirâsetun fi tatavvuri'l-fikretî'l-belâgiyye 'inda'l-Arab ve menâhicihâ ve mesâdirihâ'l-kubrâ* (Riyad: Dâru'r-Rifâ'î-Cidde: Dâru'l-Menâre, 1408/1988), 33/37.

¹⁶ Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, 49.

Şevkî Dayf (ö. 2005) da Rummânî'nin, belâgat konularına yeni eklemeler yaptığı, bazı kavramlarının tanımlarına son şeklini verdiği ve estetik bir şekilde konularına ayırdığını belirtmiştir.¹⁷

2.6. İ'câzu'l-Kur'ân

Yalar, Tabâne'den naklen, Bâkılânî'nin, bu eserde, bazı i'câz yönlerini anlattığını, genellikle Kur'ân i'câzını tanımanın aracı olarak bir takım bedî' çeşitlerine de yer verdiğini belirtmiştir.¹⁸

Muhammed Rifat Zencîr, Bâkılânî'nin, "münkirlerin karalamalarına reddiye olsun diye değil, Kur'ân i'câzını açıklamak amacıyla bu eseri yazdım" dediğini dile getirmiştir.¹⁹

2.7. Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtı'l-Kur'ân

Yalar, Tabâne'den naklen, Radî'nin (ö. 406/1015)²⁰ *Telhîsu'l-beyân'da* sadece Kur'ân'daki mecâzlar üzerinde durduğunu belirtmiştir.²¹

Zencîr ise yazarın, zorlamalardan uzak kalarak, özlü cümleler kurmaktan yana durduğu gibi kolay ve anlaşılır bir üsluba da sahip olduğunu açıklamıştır. Ayrıca Zencîr, Radî'nin *Telhîsu'l-beyân'ı* Kur'an belâgatıyla ilgilenen kaynaklar arasında önemli bir yere sahip olduğuna dikkat çekmiştir.²²

3. Dil ve Edebî Alanında Yapılan Çalışmalar

Bu alanda yazılan eserlerin çoğu, edebî zevk ve sanat prensipleri dikkate alınmak üzere Arapçanın yoğun olarak konuşulduğu coğrafyalarda tasnif edilmiştir. Bu münasebetle şerh, hâşiye ve yorumlara gereksinim duyulmadan anlaşılmaları nispeten daha kolaydır. Klasik ve modern kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserleri tanıtmaya çalışacağız.

3.1. el-Kitâb

Belâgat ilminin, Kur'ân i'câzıyla sıkı bir irtibat halinde olduğu gibi lûgat, edeb ve eleştiri disiplinleriyle de bağlantısı vardır. Bu bağlamda Sîbeveyhi (ö. 180/796), *el-Kitâb'da*, sonradan belâgat kapsamına girecek çok sayıda konuya değinmiştir. Günümüzde *nahiv* olarak bildiğimiz ilim, o dönemde henüz Arap dil ilimlerinden bağımsız olarak ele alınmıyordu. Bu çerçevede Sîbeveyhi *el-Kitâb'ında*, sadece *nahiv* konularına değil, aynı zamanda diğer Arap dil ilimlerinden olan sarf, belâgat ve arûz gibi ilim konularına da yer vermiştir.²³

¹⁷ Şevkî Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarih* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1965), 107.

¹⁸ Yalar, Hatîb el-Kazvîni, 44; Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, 54-55.

¹⁹ Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 96; Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 1/246.

²⁰ Muhammed b. Hüseyin el-Alevî, 359/970 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Babası hayattayken, *Nekâbetu'l-eşraf* vazifesine atanan Radî, *Telhîs-u'l-beyân 'an mecâzât-i'l-Kur'ân* eserinin de dâhil olduğu çok telif yapmıştır. O, 406/1015 yılında Bağdat'ta dünyadan irtihal etmiştir. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 6/99.

²¹ Yalar, Hatîb el-Kazvîni, 44; Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, 38.

²² Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 194.

²³ Mubârek, *el-Mûceza*, 50-51.

3.2. Bîşr b. Mu'temir'in (ö. 210/825)²⁴ Sahîfesi

Yalar, belâgat tarihindeki ilk edebî makale mesabesinde kabul edilen ve edebiyatın bazı temel ilkelerini içerdiği görülen Bîşr b. Mu'temir'in sahîfesinin tamamına, *el-Beyân ve't-tebyîn*'de yer verildiğini dile getirmiştir.²⁵

Reşîd ve Ali tarafından Sahife hakkında yapılan çalışma, "*Sahîfet-u Bîşr b. Mu'temir dirâse tahlîliyye*" adıyla Tikrit'te yayınlanmıştır.²⁶

3.3. el-Beyân ve't-tebyîn ile el-Hayevân

Yalar, Tâhâ Hüseyin'den (ö. 1393/1973) naklen, bu eserlerde, dil ve edebiyatın yanı sıra, pek çok belâgat konusuna da ayrıntılı bilgilerle yer verildiğini söyledikten sonra, Câhiz'in, bu alanda eser veren ilk şahsiyet olduğu gibi yazmış olduğu eserler de belâgat alanının ilk eserleri olarak değerlendirildiğine dikkat çekmiştir.²⁷

Abdulazîz Atîk (ö. 1396/1976), Câhiz'in, önceki belâgat âlimlerinin gerek kendi çabalarıyla gerekse de Fars, Hint, Yunan veya diğer edebiyatlardan ya da Bîşr b. el-Mu'temir'den elde ettikleri ve dönemine kadar ulaşabilen belâgat bilgilerinin büyük bir kısmını, *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserine aktardığını dile getirmiştir. Atîk, bunlara ek olarak Câhiz'in, *teşbîh*, *istiâre* ve *mecaz* başta olmak üzere belâgat konularıyla ilgili kendine özgü görüşleri de söz konusu esere eklediğini belirtmiştir.²⁸

Mâzin el-Mubârek ise Câhiz'in belâgat alanındaki söz konusu çabalarına rağmen, bu alanda kavramlar oluşturma ve tanımlar yapmayla ilgilenmediğine işaret ettikten sonra, Câhiz'in, Kur'ân ve Araçların konuşmalarına dayandırmak suretiyle, edebî zevki ve aklı ile doğal olarak bir belâgatçı ve edebiyatçı olduğunu vurgulamıştır. Câhiz'in, bu sıfatla metinleri açıklayarak, yorumladığını ve bu kapsamda metinlerin estetik yönlerine işaret ettiği gibi metinlerde geçen güzel ifadelerle dikkat çekmeye çalıştığını da sözlerine eklemiştir.²⁹

²⁴ Ebû Sehl Bîşr b. Mu'temir, aslen Küfelidir. Ayrıca Bağdatlı olduğu da söylenmiştir. Mutezile önderlerinden olup köle ticaretiyle uğraşıyordu. Bağdat'ta bu fırkanın riyasetini üstlenmiştir. Fakat *el-Beyân ve't-tebyîn*'de, Mutezilelerden ayrı olarak kendine özgü fikirlere sahip olduğu ve söz konusu fikirlerini, *Mu'cemu'l-firaki'l-İslâmiyye* eserinde dile getirdiği belirtilmiştir. O, 210/825 yılında vefat etmiştir. Bkz. Ahmed b. Ali el- Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 2/314; Ebû 'Usmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1998),1/41.

²⁵ Yalar, *Hatîb el-Kazvînî*, 45; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/135.

²⁶ Aklân Abdulhâdî Reşîd-Muhammed Cevâd Ali, "*Sahîfet-u Bîşr b. Mu'temir dirâsetun tahlîliyye*", *Tikrit Üniversitesi Beşerî İlimler Dergisi* 19/12 (2012), 143-183.

²⁷ Yalar, *Hatîb el-Kazvînî*, 45; Tâhâ Hüseyin, *Mukaddimet-u Kitâbu nakdi'n-nesr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1400/1980), 1-6.

²⁸ Atîk, *Fî'l-belâgati'l-Arabiyye ilmu'l-beyân*, 10.

²⁹ Mubârek, *el-Mûce*, 58.

3.4. el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb

Mubberred (ö. 285/899)³⁰ bu eserinde, konuşmanın kusurları, açık ve anlaşılır-lığı, meramın aktarılabilmesi ve mananın doğruluğu gibi belâgat kapsamına girebilecek konuları işlemiştir. Ayrıca, *ihtisâr-u'l-mufhim-itnâb-u'l-mufahham*, *itnâb*, *i'câz* ve *musâvât*, gibi kavramlara değinmiş ve gerçek manasının dışında kullanılan kelime ve kalıplara da yer vermiştir.³¹

Taşdelen, Mubberred'in, belâgatla ilgili birçok konuya yer vermekle beraber, teşbîhe özel bir ilgi gösterdiğini ve bu kapsamda kitabın değişik yerlerinde defalarca değinmekle yetinmeyerek, ayrı bir başlık altında da özel olarak incelediğini vurgulamıştır.³²

Söz konusu izahatlar ve belâgat ilimlerinin ayrıntılı olarak ele alınıp örneklandırılması, dönemin âlimlerinin, belâgat ilmine bakış açıları hakkında ipuçları sunmaktadır. Görüldüğü üzere eser belâgat ilminde bir etki alanı oluşturmuştur. Bu kapsamda kendi öğrencisi İbn Mu'tez de, *el-Bedî* isimli eserinde, *el-Kâmil*'den etkilenmiştir.³³

4. Edebî Tenkit Alanında Yapılan Çalışmalar

Bu başlık altında belâgat ilminde kaleme alınan ve daha fazla eleştirel yönleriyle öne çıkan eser ve yazarlarına dikkat çekmeye çalışacağız.

4.1. Cemheretu eş'ârî'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslam

Kureşî'nin (ö. 170/786)³⁴ yazmış olduğu *Cemheretu eş'ârî'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslam* isimli eseri, değerli bir edebî mukaddimeye sahiptir. Kureşî, Câhiliyye ve İslam'ın Emevî dönemlerine ait olmak üzere kırk dokuz gözde kasideyi bu eserde toplamıştır. Üstelik bu kasidelerden bazıları, sadece bu eserde rivayet edilmiştir. Böylece nadide edebî kaynaklardan olan bu eserle Arap kütüphanelerindeki önemli bir boşluk da kapanmıştır.³⁵

³⁰ Muhammed b. Yezid el-Mubberred, 210/826 yılında Basra'da dünyaya gelmiştir. Mâzinî (ö. 247/861), Cermî (ö. 225/840) ve Sicistânî (ö. 255/869) başta olmak üzere dönemin önemli isimlerinden okumuştur. Mâzinî ve Cermî'den sonra Bağdat'ta nahiv ekolünü temsil etmiştir. *el-Kâmil* ve *el-Muktadab* başta olmak üzere çok telif yapmış ve 285/899 tarihinde dünyadan ayrılmıştır. Bkz. Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 6/2678-2684; Feyrûzâbâdî, *el-Bulğa*, 2/286; Abdülkerim Muhammed el-Es'ad, *el-Vesît fi tarihi'n-nahvi'l-Arabî* (Riyad: Dâru'ş-Şivvâf, 1992), 83-85.

³¹ Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, 246-247; Mubârek, *el-Mûcezz*, 61; Muhammed b. Yezid el-Mubberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997), 1/27-28.

³² Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, 247; Mubberred, *el-Kâmil*, 3/25.

³³ Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, 249.

³⁴ Zirikî, râvî ve şiir âlimlerinden Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kureşî Ebû Zeyd'in, 170/786 tarihinde doğduğunu ve *Cemheretu eş'ârî'l-Arab*'i telif ettiğini açıklamıştır. Ayrıca mutekaddimîn eserlerinde hayatıyla ilgili detaylara denk gelmediğini belirtmiştir. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 6/114.

³⁵ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kureşî, *Cemheretu eş'ârî'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm* (*Mukaddimetu'l-muhakkik*), nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Mısır: Nahdat-u Mısır, ts.), 3.

4.2. Tabakâtu's-şu'arâ

Cumahî (ö. 231/846),³⁶ udebâ ve ulemânın, şiir tenkiti ve şairler hakkında söylediklerini bu eserde toplamıştır. Böylece bu bilgiler, daha sonra yazılmış çoğu eserlerin çekirdeğini oluşturmuştur. Müellifler, yerine göre eklemeler de yaparak, bilimsel bir formata dökmüşlerdir. Bu işlemi yapan edebiyatçılar, eleştiriyi ilgili notlarla yetinirken, lügat âlimleri ise derinlemesine anlamaya çalışmış ve gerekçelendirmeye kafa yormuşlardır. Bu kapsamda İbn Sellâm el-Cumahî de edeb ilmi ile edebî konuları, yaşadığı dönemin ruhu gereğince kapsam, açıklama, analiz ve neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde bilimsel bir yöntemle işlemiştir.³⁷

4.3. eş-Şîru ve's-şu'arâ'

İbn-u Kuteybe, bu eseri şairler hakkında yazmıştır. Eserde şairlerden, yaşadıkları dönemlerden, sosyal konumlarından, kabile ve şiirlerindeki durumlarından, babalarının isimlerinden ve kimlerin lakap, kimlerin künyeleriyle bilindiklerinden bahsettiğini belirttiikten sonra, iyi bir hikâye ve kaliteli şiir sahibi olan şairler hakkında da bilgi verdiğini belirtmiştir. Bu kapsamda âlimlerin, mana veya lafız açısından hata ve yanlışları yönünden eleştiri getirdiği konulara da değindiğini söylemiştir. Ayrıca mutekaddimînler tarafından elde edilen ve muteahhirînler aracılığıyla aktarılanlara da yer verdiğini sözlerine eklemiştir. İbn Kuteybe, bunlara ek olarak, şiirin kısımları ve seviyelerinden bahsettiği, şiir için tercih edilen ve güzel bulunan yönleri hakkında da bilgi sunduğunu ifade etmiştir.³⁸

4.4. Kitâbu kavâ'id-i's-şîr

Dayf, Sa'leb'in (ö. 291/904)³⁹ şiirin yapı ve konularını inceleyen *Kavâ'idu's-şîr* adında küçük bir eser yazdığını ve bu kapsamda teşbîh, mübalağa, kinâyeye ve istiâre gibi bazı belâgat konularına temas ettiğini ifade ettikten sonra, Sa'leb'in, sözcük ile sözcükler arasındaki kombinasyon estetiğine de değindiğini belirtmiştir. Ayrıca

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, 139/756 yılında Basra'da dünyaya gelmiştir. Lügat ilminde bazı eserler yazmış ancak günümüze ulaşamamışlar. Ayrıca Cumahî, *Tabakâtu's-şu'arâ* eseriyle meşhur olmuştur. Sa'leb (ö. 291/904), Sicistânî (ö. 248/862) ve oğlu Ebû Halife el-Cumahî gibi isimler, kendisinde öğrencilik yapmışlardır. O, 232/847 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Bkz. Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/148; Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu's-şu'arâ (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, nşr. Taha Ahmed İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1422/2001), 14; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/146.

³⁷ Cumahî, *Tabakâtu's-şu'arâ (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, s. 15.

³⁸ İbn-u Kuteybe, *eş-Şîru ve's-şu'arâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1377/1958), 1/59.

³⁹ Ahmed b. Zeyd es-Sa'leb 200/815 yılında dünyaya gelmiştir. İbnü'l-A'râbî'den (ö. 231/845) ilmini tahsil etmiştir. Lügat ve nahiv ilimlerindeki bilgilerine ek olarak, eski dönem şiirleri rivayet etme, Arap diline vakıf olma, düzgün konuşma ve güçlü bir hafızaya sahip olmakla meşhur olan Sa'leb, döneminde Küfe ve Basra ekollerinin öncülüğünü yapmıştır. Bağdat'ta yaşayıp, 291/904 yılında burada vefat etmiştir. Edeb sanatlarının çoğunda yirmiyi aşkın telif yapmasına rağmen *Kitâbu'l-fasîh*, *Kitâbu kavâ'id-i's-şîr*, *Şerh-u Dîvân-u Zühayr*, *Şerh-u Dîvân-u'l-A'sâ* ve *Kitâbu'l-emâlî* haricindekiler, günümüze ulaşamamıştır. Bkz. Corcî Zeydân, *Târîhu adâbi'l-lugati'l-Arabiyye* (Kahire: Muesseset-u Hindâvî li't-ta'limi ve's-sekâfe, ts.), 586.

Dayf, Sa'leb'in, mübalağayı, *el-İfrâtu fi'l-iğrâk*, kinayeyi, *letâfetu'l-me'nâ*, tibâkı, *mutâveretu'l-addâd* ve cinası ise *el-mutâbik* diye ele aldığını sözlerine eklemiştir.⁴⁰

Hafâcî (ö. 1427/2006), *Kavâ'id-u's-şî'r'in* İbn-u'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *el-Bedî'*nden önce telif edildiği ve bu münasebetle beyân ve bedî' alanlarında kaleme alınan ilk eser olduğunu vurgulamıştır. O, İbn-u'l-Mu'tez'in eserden etkilendiği halde kendisinden bahsetmemesini eleştirmiştir.⁴¹

4.5. Kitâbu'l-bedî'

İbn-u'l-Mu'tez, bedî' sanatının, Beşşâr b. Burd (ö. 167/784), Muslim b. Velîd (208/823) ve Ebû Nuvâs (ö. 198/814) gibi dönemin şairleri tarafından icat edilmediğini göstermek amacıyla Kur'an, lügat, hadis, sahabe ile Arap sözleri ve mutekadimîn şiirlerinde geçen bazı edebî sanatları, bu eserde sunduğunu vurgulamıştır.⁴²

Yalar, Tabâne'den naklen, yirmi sekiz belâgat konusunun işlendiğini görünen eserin, belâgat konularına dair ilk müstakil eser olma özelliğini taşıdığını ifade etmiştir.⁴³

Demirayak ise yeni ve eski şairlerin sanat bakımından karşılaştırılarak belâgat ilimleri özellikle de bedî' konularının derli toplu olarak ilk defa düzenlendiği bir eser olduğunu belirtmiştir.⁴⁴

4.6. 'İyâru's-şî'r

Eleştiri alanında kaleme alınan ilk eserlerden 'İyâru's-şî'r, İbn Tabâtabâ (ö. 322/934),⁴⁵ tarafından telif edilmiştir. İbn-u Kuteybe'nin *eş-Şî'ru ve's-şu'arâ'* eserinin mukaddimesiyle benzer ilişkiler barındıran 'İyâru's-şî'r, çok sayıda edebî, belâgat ve eleştiri konuları kapsamaktadır.⁴⁶

⁴⁰ Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarih*, 61.

⁴¹ Ebu'l-Abbas Ahmed es-Sa'leb, *Kavâ'id-u's-şî'r (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, nşr. Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lubnaniyye, 1417/1996), 55-56.

⁴² Ebu'l-Abbas Abdullah b. el-Mu'tez, *Kitâbu'l-bedî'*, nşr. İrfan Matarcî, (Beirut: Muessesetu'l-Kutubu's-Sekâfiyye, 1433/2012), 9.

⁴³ Yalar, Hatîb el-Kazvîni, 46; Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, 117-119.

⁴⁴ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 146.

⁴⁵ Muhammed b. Ahmed Tabâtabâ, mümtaz yeteneklere sahip bir şair olduğu kadar aynı zamanda edebî ilimler alanında da âlimdir. İsfahan'da doğan İbn Tabâtabâ, 322/934 tarihinde burada vefat etmiştir. 'İyâru's-şî'r isimli eserinin de dâhil olduğu bazı telifler de yapmıştır. Şiirlerinin büyük bir kısmında gazel ve edebî konuları ele almıştır. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 5/308.

⁴⁶ Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî, *Masâdiru'l-mektebeti'l-edebiyeye* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 48.

Şiir, şiir sanatı, mana-lafız, müvelled⁴⁷ şairlerin şiirlerinin değerlendirilmesi, teşbîh-teşbîh çeşitleri, medih-hiciv şiirlerinin yapısı, şiirin ölçüleri ve edebî çalıntılar gibi konular, eserde işlenmiştir.⁴⁸

4.7. Nakdu'ş-ş'r

Kudâme (ö. 337/948), insanların vezin, kafiye, lügat ve mana açılarından şiirle ilgilendiği ve bu alanlarda eserler yazdıklarını dile getirdikten sonra, iyi şiirlerin kötülerden ayırt etme konusuna ise kimsenin girmedığı ve diğer ilimleri iyi derecede bilenlerden bile az sayıda kişinin bu alanda doğru kararlar verebildiği için kendisinin, bu alana ilk kişi olarak bu eseri kaleme aldığına işaret etmiştir.⁴⁹

Hafâcî, önemli Arap eleştirmenlerden olan Kudâme'nin, Arap dilinde edebî tenkit hareketini, etkili bir biçimde öne çıkarttığını ve tenkit ile eleştirmenleri yeni bir bakış açısı dâhilinde yönlendirerek, asırlarca kendinden söz ettirebildiğini ifade ettikten sonra, *Nakdu'ş-ş'r* eserinin tüm Arap tenkit araştırmaların ana kaynağı haline geldiğini sözlerine eklemiştir.⁵⁰

4.8. el-Burhân fi vucûhi'l-beyân

İshak b. Veheb (ö. 335/947 sonrası?)⁵¹ tarafından yazılan bu eserde, haber, teşbîh, remz, vahiy, istiâre, meseller, lugazlar, hazf, mubâlağa, takdîm-te'hîr, yazım kombinasyonları vb. değişik belâgat konuları işlenmiştir.⁵²

Daha önce *Nakdu'nesir* ismiyle Kudâme'nin eseri olarak meşhur olmuş ve Kudâme adına neşredilmiştir. Abdulkadir tarafından kaleme alınıp 1368/1948 tarihinde Dimaşk'ta yayınlanan makalede yer aldıktan sonra, telifin, Kudâme'ye ait olmadığı gibi adının da *Nakdu'nesir* olmadığı anlaşılmıştır. Böylece İshak b. Veheb'in yazdığı *el-Burhân fi vucûh-i'l-beyân* eserinin bir bölümü olduğu ortaya çıkmıştır.⁵³

⁴⁷ Arap olmamakla beraber Araplar içinde doğup büyüyen ve onların gelenek ile göreneklerine göre yetişenlere *Müvelled* denir. Bu kapsamda *Müvelled şairler* de köken olarak Arap olmayan şairler için kullanılan bir kavramdır. Bkz. Mahmûd b. 'Umer ez-Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâga*, nşr. Muhammed Bâsil 'uyûnu's-sûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1419/1998), 2/353-354.

⁴⁸ Demirayak, *Arap-İslam Literatür Bilgisi*, 159; Hafâcî, *Masâdiru'l-mektebeti'l-edebiyeye*, 48-55.

⁴⁹ Kudâme b. Cafer, *Kitâbu nakd-u'ş-ş'r* (İstanbul: Matbaatu'l-Cevâib, 1302/1884), 2-3.

⁵⁰ Hafâcî, *Masâdiru'l-mektebeti'l-edebiyeye*, 56.

⁵¹ İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Veheb'in dedeleri, Abbâsî halifelerinden Me'mûn (198-218/813-833) zamanından başlamak üzere devletin divanlarında kâtiplik görevini yürütmüşlerdir. Kâtiplerin önemli isimlerinden biri sayılan dedesi Süleyman (ö. 272/885), Abbâsî halifelerinden Muhtedî Billâh (255-256/869-870) ile Mu'temid 'Alellah'a (256-279/870-892) vezirlik görevini yapmıştır. Böylece İshak'ın hicrî dördüncü asrın ilk dönemlerinde yaşadığı ve Kudâme'nin çağdaşı olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarih*, 95.

⁵² Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 159-160.

⁵³ Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 159; Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarih*, 93; Hüseyin, *Mukaddimet-u Kitâbu nakdi'n-nesr*, 41; İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Veheb, *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*, nşr. Hafnî Muhammed Şeref (Kahire: Mektebetu'ş-Şebâb, 1389/1969), 1-18.

4.9. el-Muvâzene beyne't-Tâiyeyn

Âmidî (ö. 371/981)⁵⁴ tarafından kaleme alınan eserde, Ebû Temmâm (ö. 231/846)⁵⁵ ile Buhturî'nin (ö. 284/897)⁵⁶ kullandıkları belâgat kavramlarına bakılarak, aralarında karşılaştırma yapılmıştır. Bu kapsamda Âmidî, söz konusu şairlerin, şiirlerinde kullandıkları istiâre, teşbîh ve bedî' kavramları arasında karşılaştırma yaparak, birinin diğerine üstünlüğünü anlatmaya çalışmıştır.⁵⁷

Hafâcî, edebî eleştirinin ana kaynaklarından olan eserin, belâgat âlimleri tarafından temel kaynak olarak görüldüğünü belirtmiştir. O, buna rağmen eserin bir belâgat kaynağı olmadığını söylemiş ve bu kapsamda İbn-u'l-Esrî'nin (ö. 637/1239), *el-Meselu's-sâir* isimli eserinde, *Muvâzene'de* beyân konularının büyük bir kısmına yer verilmediği için Âmidî'ye getirdiği eleştiriyi de yersiz olarak göstermiştir.⁵⁸

4.10. el-Vesâte beyne'l-Mutenebbî ve husûmih

Teşbîh ile istiâreyi birbirinden ayrı olarak ele almış ilk âlimlerden olan⁵⁹ Curcânî (ö. 392/1002)⁶⁰, Mutenebbî (ö. 354/965)⁶¹ şiirleri etrafında gelişen eleştiride

⁵⁴ Hasan b. Bîşr el-Âmidî, aslen Âmidli olup Basra'da dünyaya gelmiştir. Edeb ilimlerinde âlim, râvî ve kâtip olan Âmidî, aynı zamanda şiirler de yazmıştır. İçinde *el-Muvâzene beyne'l-Buhturî ve Ebî Temâm* eserinin de bulunduğu çok sayıda eser yazan Âmidî, Ziriklî'ye göre 370/980, Hamevî'ye göre ise 371/981 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/185; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 5/847-848; Abdurrahman es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y: Dâru'l-Fikir, 1399/1979), 1/500-501; Hafâcî, *Masâdiru'l-mektebeti'l-edebîyye*, 109-110.

⁵⁵ Habîb b. Evs b. et-Tâî Ebû Temmâm, 188/804 yılında Suriye'de yer alan Hûrân mıntikasının bir köyü olan Câsim'de dünyaya gelmiştir. Mısır'a gittikten sonra, Mu'tasim'in (218-227/833-842) daveti üzerine Bağdat'a gelmiştir. Mu'tasim nezdinde şairlere üstün tutulmak üzere önemli bir statü elde etmiştir. Böylece Irak'ta ikamet eden Ebû Temmâm, Musul Posta Amirliği görevine atanmıştır. Vazifesinde iki yılını tamamlamadan 231/846 yılında vefat etmiştir. Şair olmakla beraber beyân ilminin önde gelen isimlerinden de sayılmıştır. *Dîvân-u'l-hamâset* gibi bazı telifleri de vardır. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/165.

⁵⁶ Velîd b. Ubeyd el-Buhturî, 206/821 senesinde Münbiç'te dünyaya gelmiştir. Şiirleri, altın zincir serisi olarak değerlendirilen Buhturî, büyük bir şair olarak kabul görmüştür. Mutenebbî (ö. 354/965) ve Ebû Temmâm (ö. 231/846) ile beraber zamanın şairleri arasında en iyi üçlü olarak sayılmıştır. Ebu'l-Alâ' el-Maarrî'ye (ö. 449/1057), bunlardan hangisinin daha iyi şair olduğu sorulması üzerine, Maarrî: Mutenebbî ve Ebû Temmâm'ın hekim olduğunu gerçek şair olanın ise Buhturî olduğunu belirtmiştir. Buhturî, Irak'a gitmiş, Mütevekkil (232-247/847-861) başta olmak üzere dönemin Abbasî halifeleriyle tanışmıştır. Daha sonra Şam'a giden Buhturî, 284/898 yılında Münbiç'te dünyadan ayrılmıştır. Buhturî'nin *el-Hamâset ve Divân-u şiir* gibi telifleri de vardır. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/121.

⁵⁷ Mubârek, *el-Mûceç*, 81.

⁵⁸ Hafâcî, *Masâdiru'l-mektebeti'l-edebîyye*, 111.

⁵⁹ Tabâne, *el-Beyân-u'l-Arabî*, 139.

⁶⁰ Edebî ilimler âlimlerinden Ali b. Abdulazîz el-Curcânî, Curcân'da doğmuş ve burada kâdılık görevini yapmıştır. Çok gezen ve güzel şiirler de yazan Curcânî, Rey'de de kâdılık yapmış ve bu görevden sonra Kâdî'l-kudât görevine getirilmiştir. Yetmiş yaşını tamamlamadan 392/1002 yılında Nisâbü'r'da vefat etmiş ve cenazesi Curcân'a getirilmiştir. *el-Vesâte beyne'l-Mutenebbî ve husûmih* eserinin de için de bulunduğu bazı kitaplar da yazmıştır. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/300.

⁶¹ Ebu't-Tayyib Ahmed b. Hüseyin el-Kindî el-Mutenebbî, 303/915 yılında Küfe'de dünyaya gelmiştir. Arap edebî dünyasının gurur duyduğu bilge bir şair olan Mutenebbî, Şam'da ikamet dip burada yetişmiştir.

büyük bir hareketliliğin meydana geldiği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde es-Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995)⁶² tarafından Mutenebbî şiiirlerinin olumsuzlukları da öne çıkartılmıştır. Curcânî, Sâhibî'nin bu konuda adaletsiz davrandığı ve tartışma kapsamı dışına çıktığı gibi eleştiri sınırlarını da aştığını düşünmüştür. Bu nedenle Curcânî, Mutenebbî ile karşıtlarının arasını bulma adı altında bu kitabı kaleme almış ve Mutenebbî'yi, Sâhibî'ye karşı haklı çıkartmaya çalışmıştır. Dördüncü yüzyılın edebî eleştiri hareketinin önemli kitaplarından olan eser, günümüzde de edebî kültürün önemli kaynakları arasında yerini korumaya devam etmektedir.⁶³

Vesâte'nin Muhakkikleri el-Bicâvî ile Ebu'l-Fazl, eserin sadece Mutenebbî şiiirlerine özgü olmadığını, Curcânî'nin döneminde bilinen edebî konuların da bu eserde sunulduğunu ve eski ile yeni şiiirlerin şiiirlerinin analizlerinin yapıldığını belirtmişlerdir. Muhakkikler, Curcânî'nin analiz yaparken şiiirlerin olumlu ve olumsuz yönlerini büyük oranda dile getirdiğini ifade etmişlerdir. Bununla beraber Curcânî'nin, aynı zamanda söz konusu şiiirlerde yaygın olarak bulunan kapalılık, düğüm, çalıntı, alıntı ve iyi ile kötü istiâreleri de açığa çıkarttığını vurgulamışlardır.⁶⁴

4.11. Kitâbu's-sinâ'ateyn

Atîk, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*'i belâgat esasları üzerine inşa edilen eleştiri çalışmalarından sayarak, Ebû Hilâl'in bu eserde, önceki âlimlerin görüşleri çerçevesinde kendine özgü bilgilerle beraber belâgatı titiz bir şekilde incelediğini belirtmiştir. Atîk, Ebû Hilâl'in bu eserde çok sayıda atasözü ve şiiirlerden örnekler verdiğini ve *es-Sinâ'ateyn* kavramından şiiir ile düz yazıyı kastettiğini dile getirmiştir.⁶⁵

Eserde, belâgat, kaliteli sözün teşhisi, nazım ile düz yazının tekniği, doğru cümleler oluşturma sanatı, icâz ve itnâb, iyi ve kötü alıntılar, teşbîh, secî' ile izdivâc, bedî' ve sözün bölüm ile girişleri gibi konular on ayrı bölüm şeklinde ele alınmıştır.⁶⁶

Mutenebbî, Dil ilimleri, edebî sanat ve tarihi olayları araştırmak için sahrayı gezmiştir. Küçüklüğünden itibaren şiiir söyleyen Mutenebbî, Semâve çölünde peygamber olduğunu iddia etmiştir. Bu nedenle tutuklanmıştır. O, bu iddiadan vazgeçtiğinden bırakılmıştır. 354/965 yılında Bağdat civarında girdiği bir çatışma sonucunda oğlu ve kölesiyle öldürülmüştür. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 1/115.

⁶² İsmail b. Abbâd b. Abbas Ebu'l-Kasım et-Tâlikânî, 326/938 yılında Kazvîn'e bağlı Tâlikân'da dünyaya gelmiştir. Edeb ilimlerine kendini kaptıran İbn Abbâd, ilim, değer, tedbir ve ileri görüşü bakımından döneminin eşsiz şahsiyetlerinden biri olmuştur. Büveyhoğulları devletinde vezirlik görevini de yapan İbn Abbâd, Büveyhoğulları Sultanlarından Mu'eyidu'd-devle'ye (ö. 372/983) küçüklüğünden itibaren arkadaşlık ettiği için *es-Sâhib* lakabı almıştır. İçinde Mutenebbî'nin kusurlarını açığa çıkartan *el-Keşf'an mesâvî şî'ri'l-Mutenebbî* eserinin de bulunduğu çok sayıda telif yapmıştır. O, 385/995 yılında Rey'de dünyadan ayrılmış ve naşı İsfahan'a götürülerek, defnedilmiştir. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 1/316.

⁶³ Hafâcî, *Masâdiru'l-mektebeti'l-edebiyeye*, 127.

⁶⁴ Ali b. Abdulazîz el-Curcânî, *el-Vesâte beyne'l-Mutenebbî ve husûmih (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (b.y: Matba'at-u İşâ el-Bâbî, 1386/1966), 3-4.

⁶⁵ Atîk, *Fî'l-belâgati'l-Arabiyye ilmu'l-beyân*, 18.

⁶⁶ Hafâcî, *Masâdiru'l-mektebeti'l-edebiyeye*, 134-135; Demiryak, *Arap-İslam Literatür Bilgisi*, 165.

Öncesinde paralel bir şekilde ele alınan belâgat ile eleştiri, Ebû Hilâl tarafından bu eserin kaleme alınmasıyla eleştiri, belâgata evirilmiştir. Her ne kadar ilk dönem tefsir ve nahiv eserlerinde belâgat ve konularının temel taşları yerleştirilmişlerse de belâgat kurallarının belirlenmesi ve konu ile usullerinin tespit edilmesi, bu eserle somutlaştığından, başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir.⁶⁷

4.12. el-'Umde fi snâat-ı ş-şî'r ve nakdih

İbn Haldun (808/1406), bedî ilminde eser veren Afrikalılardan biri de Kayrevânî'nin (ö. 463/1071)⁶⁸ olduğunu ve yazdığı *el-Umde* eserinin de meşhur bir eser olduğunu ifade ettikten sonra, Afrika ile Endülüslülerin çoğu, Kayrevânî'nin izinde yürüdüğüne dikkat çekmiştir.⁶⁹

Eserde edeb, eleştiri ve belâgat konularıyla ilgili önceki dönemlere ait görüşlerin büyük bir kısmına yer verilmiştir. Bu mevzular, anlaşılır bir üslupla ele alınarak, yerine göre açıklamalar yapıp ve icap ettiğinde gerekli yorumlarda da bulunulmuştur.⁷⁰

4.13. Sırru'l-fesâha

Muhammed Sami ed-Dehhân (ö. 1391/1971), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073)⁷¹ tarafından edebî eleştiri alanında kaleme alınan bu eserde, belâgat, fesâhat ve şiir ile nesirde darb-ı mesellerin ele alındığı belirtilmiştir.⁷²

Abdulmun'im, Hafâcî'nin eserde, belâgat ile fesâhatın gizlerini, lügat, harfler, müfret lafızlar ile sıfatlarını ve fesâhatlarının sebeplerini, birleşik lafızlar ile fesâhatlarının gizlerini açıkladığı gibi sözlerin, akıl, mantık ve düşünceye uyum sağlaması amacıyla cümlede kullanılan müfret manalarda bulunması gerekenlere de değindiğini belirtmiştir. Abdulmun'im, Hafâcî'nin fesâhatın lafızlara (sözcüklere)

⁶⁷ Ahmed Matlûb, *Dirâsâtun belâgiyye ve nakdiyye* (Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1400/1980), 13.

⁶⁸ Edip, münekkit ve araştırmacı olan Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî, 390/1000 tarihinde Cezayir'in M'Sila şehrinde dünyaya gelmiştir. Asıl mesleği kuyumculuk olan İbn Reşîk, dil ve edeb ilimleri sevdiğinden şiir okumaya başlamıştır. 406/1015 tarihinde Kayrevân'a giderek, zamanın sultanını şiirleriyle övdüğünden meşhur olmuştur. 449/1058'den sonra Mehdiye'ye geçmiştir. Fatimilerle yapılan mücadeleler neticesinde meydana gelen iç ihtilaflardan dolayı 454/1063 yılında dönmek üzere Sicilya'ya giderek, Mazzara iline yerleşmiştir. O, 463/1071 yılında Mazzara'da dünyadan ayrılmıştır. *el-'Umde fi snâat-ı ş-şî'r ve nakdih* telifinin de içinde olduğu çok sayda telif yapmıştır. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 2/191; Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *Dîvân-u İbn-i Reşîki'l-Kayrevânî*, nşr. Abdurrahman Bâgî (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1409/1989), 9.

⁶⁹ Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed b. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dimaşk: Dâru ya'rab, 1425/2004), 2/375.

⁷⁰ Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 204.

⁷¹ Şair olan Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Sinân el-Hafâcî, 423/1032 yılında dünyaya gelmiştir. Ebu'l-Alâ el-Maarrî (449/1057) başta olmak üzere zamanın âlimlerinden edebî ilmini tahsil etmiştir. Azez'de valilik de yapan Hafâcî, yapılan bi isyanda müdahil olduğu nedeniyle 466/1073 yılında zehirlenerek öldürülmüş ve cenazesi Halep'e götürülmüştür. Kendine ait bir şiir divanı bir de tenkit alanında kaleme aldığı *Sırru'l-fesâha* vardır. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 4/122.

⁷² Muhammed Sami ed-Dihân, *Kudemâ' ve mu'âsirûn* (Mısır: Dâru'l-Fikir, 1381/1961), 69.

özgü, belâgatın ise hem lafızların hem de manaların özelliği olduğuna değindiğini ifade etmiştir.⁷³

Yalar, Mubârek ve Tabâne'den naklen, eserde şiir ve şairlerle ilgili pek çok edebî tenkit meselesinin yanı sıra pek çok belâgat konusuna değindiğini ve belâgat ile fesâhat kavramlarını ilk defa bu eserde birbirlerinden ayırdığını da dile getirmiştir.⁷⁴

Taşdelen, Hafâcî'nin eserde, önceki âlimlerin görüşlerini tartıştığını ifade ettikten sonra, bu kapsamda Hafâcî'nin, Curcânî, Âmidî ve Kudâme'nin görüşlerini birbiriyle kıyaslayarak, bazen aralarında tercihlerde de bulunduğuna değinmiştir.⁷⁵

4.14. el-Bedî' fi nakd-i ş-şî'r

İbn Münkız (ö. 584/1188)⁷⁶, kaleme aldığı *Bedî'*⁷⁷ eserinde, İbnü'l-Mu'tez'in *Kitâbu'l-bedî'*, Hâtemî'nin (ö. 388/998)⁷⁸ *el-Muhadara* ve *el-Hâlî*, Askerî'nin *Kitâbu's-sinâ'ateyn* ve İbn Reşîk'in *el-Umde* eserlerinden yararlanmışır.⁷⁹ İbnü Münkız eserde, elli dokuz bedî'î kavramına değinmiştir.⁸⁰

Yalar, şiir tenkidini konu edinen eserin, önceki kaynakların bir derlemesi niteliği çerçevesinde belâgat muhtevasını kapsadığını ancak karışık bir şekilde ele alındığından ağır eleştirilere de maruz kaldığına bahsetmiştir.⁸¹

5. Doğrudan Belâgat Alanında Yapılan Çalışmalar

Burada i'câzu'l-Kur'ân, edebî zevk, eleştirel veya felsefî gibi özelliklerinden ziyade doğrudan belâgat yönleriyle öne çıkan eserleri sunmaya çalışacağız.

⁷³ Hafâcî, *Masâdiru'l-mektebeti'l-edebiyeye*, 210.

⁷⁴ Yalar, *Hatîb el-Kazvîni*, 48; Mubârek, *el-Mücezz*, 88; Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, 174.

⁷⁵ Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, 261.

⁷⁶ Üsâme b. Munkız eş-Şeyzerî, Hama yakınlarında bulunan Şeyzer kalesini ellerinde bulunduran Benî Munkız kabilesinin önemli bir prensidir. *el-Bedî' fi nakd-i ş-şî'r* telifi gibi edebiyat ve tarih alanlarında çok sayıda kitap yazmıştır. 488/1095 yılında Şeyzer'de doğan İbn Munkız, Dımaşk'ta ikamet etmiştir. 540/1145-6 yılında Mısır'a giderek, Filistin'de Haçlı ordularına karşı yapılan çok sayıda askerî harekete komutanlık yapmıştır. Daha sonra Dımaşk'a geri dönen İbn-u Munkız, Hasankeyf'e geçerek buraya yerleşmiştir. Selâhaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) döneminde, talebi üzerine seksenli yaşlarında tekrar Dımaşk'a dönerek, Sultanın yanına yerleşmiştir. Sultan ve Krallara yakın biri olan İbn-u Munkız, 584/1188 yılında dünyadan ayrılmıştır. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/291.

⁷⁷ Mustafa b. Abdullah Hacî Hâlîfe, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, nşr. Mehmet Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge (Beirut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/235.

⁷⁸ Edebiyatçı ve münekkitt olan Bağdatlı Muhammed b. Hasan b. Muzaffer el-Hâtemî, *Hâtem* adından bir dedesinden dolayı, *el-Hâtemî* olarak meşhur olmuştur. *el-Hâlî ve'l-âtil* ile *Hilyetu'l-muhadara* adında teliflerinin de içinde olduğu farklı alanlarda eserleri mevcuttur. O, 388/998 yılında dünyadan ayrılmıştır. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/82.

⁷⁹ Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, 247.

⁸⁰ Abdülazîz el-Atîk, *Fî'l-belâgati'l-Arabiyye ilmu'l-bedî'* (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 35; Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarih*, 359; Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, 248-255.

⁸¹ Yalar, *Hatîb el-Kazvîni*, 48.

5.1. Esrâru'l-belâga

Atîk, Abdulkâhir Curcânî'nin (ö. 471/1078), beyân ilminde yazdığı *Esrâru'l-belâga* eserinin kendi alanında gerçekten eşsiz bir örnek olduğu ve kendinden önce böyle bir eserin yazılmadığı gibi sonrasında da benzer bir eserin kaleme alınamadığını belirtmiştir. O, bu durum, yazarın feraseti, ilmi donanımı, edebî zevki ve güçlü yaratıcı aklını göstermekte olduğuna da işaret etmiştir.⁸²

Demirayak, Curcânî'nin eserinde, istiâre, mecâz, teşbîh, kinâye vb. gibi belâgatla ilgili konuları ele aldığı, ancak bu konuları belli bir tertip ve insicama tabi tutmadığını da dile getirmiştir. Demirayak, bununla beraber eserin öğretici olmaktan ziyade belâgat araştırmacıları için önemli bir kaynak durumunda olduğunu da vurgulamıştır.⁸³

Yalar, belâgatın bir ilim olarak işlendiği ilk eserlerin Curcânî'nin *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* eserleri olarak kabul edildiğini, *Delâilu'l-i'câz'da* me'ânî konuları, *Esrâru'l-belâga'da* ise beyân ilminin belli başlı meseleleri ele alındığını ifade etmiştir. Yalar, Curcânî'nin söz konusu eserlerinin, daha sonra yapılan belâgat çalışmalarına da yön verdiğini ve bu bakımdan kendisine belâgat ilminin kurucusu gözüyle bakıldığını da sözlerine eklemiştir.⁸⁴

Tâhâ Hüseyin, Curcânî tarafından telif edilen söz konusu eserlerin giriş kısımlarına bakıldığında, Curcânî'nin, İbn Sinâ'nın *ibare* konusunda yazdığı bölümü görerek, bu konuda kafa yormuş olabileceğine işaret etmiştir.⁸⁵

5.2. Delâilu'l-i'câz

Tâhâ Hüseyin, Curcânî'nin bu eserine bakıldığında, Arap nahiv kuralları ile Aristo'nun genel görüşleri arasında ilişki kurma yönünde yoğun bir çaba harcadığı ve bu çabanın da takdir edilecek bir şekilde başarıyla sonuçlandığını vurgulamıştır. Ayrıca Hüseyin, beyân ilminin temeli Câhiz tarafından atıldığını ancak bu temelin, Curcânî tarafından yükseltilerek, yapısının sağlamlaştırıldığına da dikkat çekmiştir.⁸⁶

Dayf, Curcânî eserinde belâgat açısından Kur'ân i'câzını ele alırken, anlam ve sözcük estetiğini ifade eden *fesâhat* kavramının bu durumu karşılayamayacağını görünce, nahvin kural ilişkilerini dikkate alarak, *nazım* kavramını tercih ettiğini söylemiştir.⁸⁷

Demirayak, Curcânî'nin, i'câz delillerini sergilemek amacıyla edebî tenkit ve belâgat hakkında yazmış olduğu bu eserle alanda yapılan çalışmalara yeni bir şekil

⁸² Atîk, *Fî'l-belâgati'l-Arabiyye ilmi'l-beyân*, 23.

⁸³ Demirayak, *Arap-İslam Literatür Bilgisi*, 148.

⁸⁴ Yalar, *Hatîb el-Kazvîni*, 48.

⁸⁵ Hüseyin, *Mukaddimet-u Kitâbu nakdi'n-nesr*, 29.

⁸⁶ Hüseyin, *Mukaddimet-u Kitâbu nakdi'n-nesr*, 30.

⁸⁷ Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarih*, 372.

verdiğini belirtmiştir. O, Curcânî'nin eserde, belâgat-fesâhat, istiâre, mecâz, teşbîh, kinâye, te'hîr-takdim, zikir-hazf, ta'rif-tenkîr, vasıl-fasıl ve haber gibi belâgat ilmi-nin temel konularını ele alındığını ifade etmiştir.⁸⁸

5.3. Tefsîru'l-keşşâf

Curcânî'nin vefatından yaklaşık dört sene önce doğan ve âdeta vârisi gibi belâgat bayrağını taşıyan Zemahşerî (ö. 538/1144)⁸⁹, tarafından yazılmış bu eserin tam adı, *Tefsîru'l-keşşâf 'an hakâik-ı gavâmidi't-tenzil ve 'uyunu'l-ekâvil fi vucûh-ı't-te'vil* dir. Curcânî'nin bahsi geçen iki eseriyle sürdürmüş olduğu Kur'an belâgatı incelik ve i'câzını edebî zevk üslubuyla anlatma yöntemi, Zemahşerî tarafından bu eserle taçlandırılmıştır. Curcânî'den kendisine akan teorik birikimi, âyetlerdeki i'câz açıklamasını temel hedef olarak gören Zemahşerî, bu tefsirde, edebî maharetinin de yardımıyla uygulamış ve böylece alanında emsalsiz bir tefsir yazmıştır.⁹⁰

Dayf, Zemahşerî'nin, Curcânî'nin söz konusu eserleriyle me'ânî ve beyân konularına getirdiği usuller çerçevesinde *Keşşâf* isimli tefsiriyle Kur'an'ı tefsir ettiğini ve Curcânî'nin bu ilimlerde elde ettiği bütün kural ve kaidelerini ince bir şekilde ayetlerde uygulamalı olarak icra ettiğini ifade etmiştir.⁹¹

Curcânî ile Zemahşerî'den sonra gelen âlimlerin, belâgat ilmine kayda değer bir katkı sunma girişiminde bulunmadıkları gibi önceki âlimlerin ele aldıkları biçimde de incelememişlerdir. Bunun yerine Curcânî'nin belâgat alanında yaptığı çalışmaların telhîsleri üzerine kafa yormuşlardır. Curcânî'nin belâgatı üzerine yoğunlaşan bu âlimler, az da olsa Zemahşerî'nin bu alanda yaptığı çalışmalara da yer vermişlerdir. Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) belâgat alanındaki çalışmasına yapılan telhîslere kadar bu şekilde devam etmişlerdir. Özet olmaları hasebiyle yaşanan anlam daralmaları sonucundan söz konusu telhîslere şerhler kaleme almaya başlayan âlimler, şerhlere haşiyeler ve yorumlar da yazmaya çalışmışlardır. Böylece belâgat, i'câz konusuna hizmet sunmaktan çıkıp, kendi alanında yazılmış eserlerin hizmetine sunulmuştur.⁹²

⁸⁸ Demirayak, Arap-İslam Literatür Bilgisi, 148.

⁸⁹ Tefsir, edebiyat ve lügat ilimlerinde önemli bir âlim olan Mahmud b. 'Umer ez-Zemahşerî, 467/1075 yılında Zemahşer'de dünyaya gelmiştir. Mekke'ye gidip, bir süreliğine orada ikamet ettiğinden *Cârullah* lakabını almıştır. Mekke'den Sonra farklı ülkeleri gezerek, Havarizm'in Cürcân iline dönen Zemahşerî, 538/1144 yılında Cürcân'da dünyadan ayrılmıştır. *Tefsîru'l-keşşâf* ve *Esâsu'l-belâga* gibi çok sayıda önemi kitap kaleme almıştır. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 7/178; Mahmud b. 'Umer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâik-ı gavâmidi't-tenzil ve 'uyunu'l-ekâvil fi vucûh-ı't-te'vil*, nşr. Halil Me'mûn Şimâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 7-10.

⁹⁰ Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, 269.

⁹¹ Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarih*, 373.

⁹² Abdülazîz Abdulmu'tî Arfa, *Kadiyetu'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve eseruhâ fi tedvini'l-belâgati'l-Arabiyye* (b.y: Âlimu'l-Kutub, 1405/1985), 802-803; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 132.

5.4. Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz

Râzî (ö. 606/1210), önceki eserlerde bulunmayan hatta derin ilim sahiplerinin bile elde edemeyeceği nadide kurallar, güzel incelikler, aklî dayanaklar, naklî deliller, edebî latifeler ve dil konuları, Curcânî tarafından belâgat alanında yazılan söz konusu iki eserde işlendiğini aktarmıştır. O, Curcânî'nin, konuları bölüm ve kısımlara ayırma konusunda belli bir düzen içerisinde işlemediğini ve gereksiz uzatmalar yaptığına dikkat çekmiştir. Râzî, bu eserinde, Curcânî'nin anılan eserlerinin ana omurgasını teşkil eden konulara yer verdiğini dile getirmiştir. Ayrıca Curcânî'nin anılan eserlerin önemli yerlerinde anlaşılmayan sözlerine açıklık getirdiğini beyan etmiştir. Râzî, konuları belli bir düzen içinde ele almaya riayet ettiğini, gerekli düzeltme, kontrol ve tasdikler yaptığını, dağınık yerlerde bulunan bilgileri mantikî kurallar çerçevesinde ilgili başlıklar altına aldığını ve bunları yaparken, gereksiz uzatmalar ile yetersiz açıklamalardan kaçındığını ifade etmiştir.⁹³

Yalar, Râzî'nin *Nihâyetu'l-icâz*, Curcânî'nin anılan iki eseri ile Reşîduddîn'in (ö. 573/1177)⁹⁴ *Hadâiku's-sihr*'in özeti gibi olduğunu, belâgatı felsefeci ve mantıkçı yaklaşımıyla ele aldığını ve konuları mantikî tarif ve tasniflerle kurallaştırmaya çalıştığını ifade etmiştir. O, bu eserle edebî zevk unsurunun terk edildiği, belâgat ilmine kuralcılık ve donukluğun girdiği dönemin başladığını belirtmiştir.⁹⁵

5.5. Miftâhu'l-'ulûm

Sekkâkî, bu eserde sarf, iştikâk, nahiv, me'ânî, beyân, had, istidlâl nazım, nesir, arûz ve kâfiye ilimlerini işlediğini söylemiştir.⁹⁶ O, bu eseri üç temel kısma ayırdığını, birinci kısımda sarf, ikinci kısımda nahiv ve üçüncü kısımda ise me'ânî ile beyân ilimlerini işlediğini söylemiştir.⁹⁷

⁹³ Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, nşr. Nasrullâh Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1424/2004), 24-25.

⁹⁴ Kâtip ve edîb olan Muhammed b. Muhammed el-Belhî Reşîduddîn el-Vatvât, Belh'te dünyaya gelmiştir. Farsça ile Arapça şiirler kaleme alan Vatvât, 573/1177 yılında Havârizm'de dünyadan ayrılmıştır. Fars dilinde kaleme aldığı *Hadâik-u's-sihr fî dekâik-i'-ş-ş-i'r* telifinin de dâhil olduğu çok sayıda eserleri vardır. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 7/25.

⁹⁵ Yalar, *Hatîb el-Kazvînî*, 49; Abdulfettâh Feyûd el-Besyûnî, 'İlmu'l-bed'î dirâsetun târîhiyye ve fennîyye li usûl'l-belâga ve mes'ûl'l-bed'î' (Kahire: Muessesetu'l-Muhtâr li'n-neşri ve't-tevzi', 1436/2015), 113.

⁹⁶ Sirâcuddîn Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekir es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Na'im Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 6.

⁹⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 7-8.

Husâmuddîn⁹⁸, *Miftâhu'l-'ulûm'un* tümüne bir şerh yazmıştır. Şîrâzî (ö. 710/1311),⁹⁹ *Miftâhu'l-Miftâh* ve Seyyid Şerif (ö. 816/1413),¹⁰⁰ *el-Misbâh* ismiyle üçüncü kısmını şerh etmişlerdir. Teftâzânî de (ö. 791/1389),¹⁰¹ bu bölümü şerh edenler arasında yerini almıştır. Ayrıca bunlar, *Miftâhu'l-'ulûm'un* en iyi üç şerhi olarak anılmaktadırlar.¹⁰² Bununla beraber Tirmizi¹⁰³, İmâduddîn el-Kâşî¹⁰⁴, Halhâlî (ö. 745/1344-45)¹⁰⁵, Cemâluddîn b. Muhammed eş-Şerîşî (ö. 769/1367-68)¹⁰⁶, Şemseddin

⁹⁸ *Miftâhu'l-'ulûm'u*, 742/1341 yılında baştan sonuna kadar şerh eden ilk kişinin Hisâmuddîn el-Mu'zinî el-Havârizmî olduğu söylenmektedir. Bkz. Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1763; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 238.

⁹⁹ Mahmut b. Mesut Kutbuddîn eş-Şîrâzî, tabip bir babanın çocuğu olarak 634/1236 yılında Şiraz'da dünyaya gelmiştir. Babası ve amcasının yanında okumuştur. Gençliğinde tabip olarak görev yapmıştır. Nusayr et-Tûsî'nin yanında Hey'et ilimlerini tahsil etmiştir. İyi yetiştikten sonra Anadolu'ya geçmiş ve Sultanı tarafından iyi karşılanmıştır. Yetkililerle iyi ilişkiler kurup Sivas ve Malatya'da valilik yapmıştır. Satranç fanatığı olup aynı zamanda çok iyi oynardı. İyi bir illüzyonist olmakla beraber kemeçeyi de çalardı. Espri ve mizah karakterli biri olma münasebetiyle derslerinde espriler yapardı. Namazlarını cemaatle kılar, fakir ve öğrencilere yardım ederdi. Bir eser yazdığına gündüz oruç tutar, geceleyin kitap yazardı. Kur'an'ın ezberlenmesini tavsiye eder ve fakihleri severdi. O, hep "*Keşke Peygamber döneminde yaşamış olsaydım ve onun nazarına nail olsaydım, velev ki gözlerim görmeseydi ve kulaklarım duymasaydı*" derdi. Sonra yetkililerden uzak kalmayı tercih edip Şam'a ve Tebriz'e geçmiştir. *Miftâhu'l-'ulûm'a* yazdığı şerhle beraber çok sayıda telif yapmıştır. Ahlaklı ve hayırsever olarak bilinen Şîrâzî, 710/1311 yılında vefat etmiştir. Bkz. Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dururu'l-kâmine fi a'yânî'l-m'eti's-sâmine* (Beirut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 4/339-340.

¹⁰⁰ Ali b. Muhammed el-Curcânî, Seyit Şerif olarak bilinmektedir. 470/1077-78 yılında doğmuş ve şark âlimi unvanına sahip olmuştur. Memleketinde *Miftâh*'i, şerh edenlerinden okumuştur. Mısır'a giderek zamanın Mısır âlimlerinden okumuştur. Burada Sa'îdu's-su'adâ hângâhında dört yıl kalmıştır. Seyit Şerif, Anadolu'ya uğramış daha sonra Acem diyarına geri dönmüştür. Pozitif ilimler başta olmak üzere tüm alanlarda uzmanlaşarak dünyada meşhur olmuştur. Önemli eserler yazdığı gibi *Miftâ'a* da bir şerh kaleme almıştır. 816/1413 yılında Şiraz'da dünyadan ayrılmıştır. Bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâlî bi mehâsinu men be'de'l-karnu's-sâbi'* (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1348/1930), 1/488-489.

¹⁰¹ Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî, 789/1387 yılında *Miftâhu'l-'ulûm'a* bir şerh yazmıştır. Bkz. Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1763; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 238.

¹⁰² Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1763.

¹⁰³ Şîrâzî'nin çağdaşı Nâsiruddîn et-Tirmizi, *Miftâhu'l-'ulûm'u* şerh etmiştir. Bkz. Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1763.

¹⁰⁴ Kâşî hakkında bkz. Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1764.

¹⁰⁵ Şemsuddîn Muhammed b. Muzaffer el-Halhâlî, *Miftâhu'l-'ulûm'a Şerhu'l-Miftâh* adında bir eser yazmıştır. Bkz. Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1764; Muhammed b. Abdurrahman Celâluddîn el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, nşr. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (b.y: Dâr-u İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1372/1953.), 9.

¹⁰⁶ Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1764; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 238; Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga (Mukaddimetu'l-Muhakkik)*, 9.

Muhammed b. Hamza el-Fenârî (ö. 834/1431)¹⁰⁷, İbn Kemâl (ö. 940/1534)¹⁰⁸, Muhyiddin Muhammed b. Musluhüddîn Şeyhzâde el-Mehaşşî (ö. 951/1544)¹⁰⁹ ve Musluhüddîn Mustafa Efendi Taşköprü-Zâde (ö. 968/1561)¹¹⁰ gibi âlimler de eserin üçüncü bölümüne şerhler yazmışlardır.¹¹¹ Bedruddîn b. Mâlik (ö. 686/1286)¹¹², Kazvînî (ö. 739/1338)¹¹³, Îcî (ö. 756/1355)¹¹⁴ ve Me'ânicî (ö. 990/1582)¹¹⁵ eserin üçüncü bölümünü telhîs etmişlerdir.¹¹⁶

Maşrıkta Kazvînî'nin *Telhîs'i*, belâgatta ilgi görürken, Bedruddîn'in *Misbâhi'i* ise Mağrip öğrencileri nezdinde revaca çıkmıştır.¹¹⁷

5.6. el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir

Eyyûbî kâtiplerinden İbn-u'l-Esîr Diyâuddîn (ö. 637/1239),¹¹⁸ Âmidî tarafından yazılan *el-Muvâzene'yi* ve Hafâcî tarafından telif edilen *Sırru'l-fesâha'yı* beğenmekle birlikte her iki müellifin önemli sayılacak bazı hususları ele almayışlarını bir

¹⁰⁷ Fenârî için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/245.

¹⁰⁸ İbn Kemâl için bkz. Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2002), 25/238; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 238.

¹⁰⁹ Mustafa b. Abdullah Hacî Hâlife, *Sulemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Ekmeluddîn İhsanoğlu (İstanbul: Yıldız Şirketi, 2010), 3/270; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 239.

¹¹⁰ Taşköprü-Zâde için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprü-zâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/151; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 238.

¹¹¹ Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1763-1764; Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 9; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 238-239.

¹¹² Bedruddîn b. Mâlik (ö. 686/1287), *el-Misbâh fi ihtisâri'l-Miftâh* eseriyle *Miftâhu'l-'Ulûm'un* üçüncü bölümünü ihtisar etmiştir. Bkz. Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1764; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 239; Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 9.

¹¹³ Dimaşk Hatibi Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî (ö. 739/1338), *Telhîsu'l-Miftâh* adıyla *Miftâhu'l-'Ulûm'un* üçüncü bölümüne bir telhîs yazmıştır. Diğer telhîsler arasında en fazla meşhur olan Kazvînî'nin bu eseri olmuş ve etrafında çok sayıda şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Tefâtânî, 748/1347 yılında *Mutavvel eserini Telhîsu'l-Miftâh* üzerine yazmış ve 756/1355 yılında ise *Mutavvel'i*, *Muhtasaru'l-Mutavvel* adıyla ihtisar etmiştir. Bkz. Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1764; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 239; Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 9.

¹¹⁴ Aduddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1355), *el-Fevâidu'l-giyâsiyye* adıyla *Miftâhu'l-'Ulûm'un* üçüncü kısmına bir telhîs yazmıştır. Bkz. Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1764; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 239; Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 9.

¹¹⁵ Hasan el-Me'ânicî (ö. 990/1582?), *Miftâhu'l-'Ulûm'un* üçüncü kısmına bir telhîs etmiştir. Bkz. Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1764; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 239; Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 9.

¹¹⁶ Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1764; Zencîr, *Mebâhisun fi'l-belâga*, 239; Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Mukaddimetu'l-Muhakkik), 9.

¹¹⁷ Ahmed Matlûb, *el-Belâga 'inde's-Sekkâkî* (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1384/1964), 18.

¹¹⁸ Nasrullâh b. Muhammed eş-Şeybânî İbnu'l-Esîr, 558/1163 yılında İbn 'Umer Cezire'sinde dünyaya gelmiştir. *el-Meselu's-sâir* isimli eserinin de dâhil olduğu çok sayıda telif kaleme almıştır. Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, 8/31; Diyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib-ı ve's-şâ'ir*. nşr. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tabâne (Kahire: Dâr-u Nahda, ts.), 1/27-29.

eksiklik olarak görüp, edebiyat tenkidi ve belâgat alanında bu eseri telif etmiştir.¹¹⁹ Eseri bir mukaddime ve iki makale şeklinde telif eden İbnu'l-Esîr, mukaddimedeyâ ilminin konularını ele alırken, makalelerde ise beyân ilminin alt kısımlarından olan lafzî ve manevî sanatları işlemiştir.¹²⁰

6. Diğer Çalışmalar

Bu başlık altında ise bahsi geçen kategoriler bünyesinde yer vermediğimiz edebî tenkit ve belâgat alanında telif edilen diğer bazı eserlerin ismi, yazarı veya birkaç özelliğini dile getirmekle yetineceğiz.

Abdumelik b. Kurayb el-Asmaî (ö. 216/831)¹²¹ tarafından kaleme alınan ve şiir ile şairler hakkında görüş ve hükümler ihtiva eden¹²² *Kitâb-u fuhûleti's-su'arâ*¹²³; Mutenebbî taraftarlarının, araştırmadan kendisinin yücelttiklerini ve şiirlerine gereğinden fazla değer verdikleri konusuna İbn Vekî' (ö. 393/1003)¹²⁴ tarafından dikkat çekilerek,¹²⁵ Mutenebbî'nin mutaassıp taraftarlarına bir reddiye mahiyetinde¹²⁶ kaleme alınan *el-Munsifî nakdi's-sîr ve beyân-ı serikât-î'l-Mutenebbî ve muşkilî şîrih*; Nehşelî (ö. 405/1014) tarafından şiir ve eleştiri alanında kaleme alınan *İhtiyâru'l-mumtî' fi ilmi's-sîr ve amelih*¹²⁷; Bağdâdî (ö. 517/1123)¹²⁸ tarafından edebî tenkit ve belagat

¹¹⁹ Demirayak, Arap-İslam Literatür Bilgisi, 168; Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarih*, 324.

¹²⁰ Dayf, *el-Belâga tatavvur ve tarih*, 324.

¹²¹ Dil, şiir ve coğrafya âlimlerinden Abdumelik b. Kurayb el-Asmaî, 122/740 yılında Basra'da dünyaya gelmiştir. Sahrayı sürekli gezerek, tarihi ve dil vakaları hakkında malumatlar toplardı. Halifeler de büyük ölçüde para ve hediyelerle ona gerekli mükâfatlar verirlerdi Çok sayıda telifleri de bulunan Asmaî, 216/831 tarihinde Basra'da dünyadan ayrılmıştır. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/162.

¹²² Demirayak, Arap-İslam Literatür Bilgisi, 158.

¹²³ Bu eser Oryantalist Charles C. Torrey (ö. 1956) tarafından 1911 yılında İngilizce tercümesiyle beraber Alman Oryantalistler Birliği Dergisinde yayınlanmıştır. Asmaî'nin öğrencisi Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 248/862) bu eseri dile getirmiştir. Bkz. Abdumelik b. Kurayb el-Asmaî, *Kitâb-u fuhûleti's-su'arâ (Mukaddimetu'l-muhakkik)*, nşr. Oryantalist Charles C. Torrey (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Cedîd, 1400/1980), s. 8.

¹²⁴ Mısır Tinnîs'de doğan ve İbn Vekî' olarak bilinen Hasan b. Ali ed-Dabî, aslen Bağdatlı değerli bir şairdir. 393/1003 yılında Tinnîs'de vefat etmiştir. Konuşması anlaşılmayan İbn Vekî'in, bir şiir divanı bi de *el-Munsifî serikâtî'l-Mutenebbî* eserleri vardır. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/201.

¹²⁵ Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Vekî', *el-Munsifî fi nakdi's-sîr ve beyân-ı serikâtî'l-Mutenebbî ve muşkilî şîrih*, nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dimaşk: Dâr-u Kutaybe, 1402/1982), 1-5.

¹²⁶ Demirayak, Arap-İslam Literatür Bilgisi, 159.

¹²⁷ Hicrî beşinci yüzyılda vefat eden Abdulkarim b. İbrahim en-Nehşelî'nin, Kayrevânî'nin hocası olması ve Kayrevânî'nin *el-Umde* eserinin 34 yerinde kendisinden alıntı yapacak kadar büyük oranda etkilenme durumu, Nehşelî'nin Arap mağrip dünyasının eleştiri sanatının öncüsü olduğunu göstermektedir. Bkz. Ebû Muhammed Abdulkarim b. İbrahim en-Nehşelî, *İhtiyâru'l-mumtî' fi ilmi's-sîr ve amelih*, nşr. Mahmut Şakir el-Kattân (Kahire: Dâru'l-Kutub, 2006), 2/11.

¹²⁸ Muhammed Haydar el-Bağdâdî, belîğ bir kâtip ve kibar bir şairdir. İbn Şâkir, şiirlerinden bazı güzel örnekler aktarmıştır. *Kânûn'l-Belâga'nın* yazarı olup 517/1123 yılında vefat etmiştir. Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/111.

alanında kaleme alınan *Kânûn'l-Belâga*¹²⁹; Zemlekânî (ö. 651/1253) tarafından belâgat ile dil ve edebiyat alanında keleme alınan *et-Tibyân fî 'ilm-i'l-beyân el-mutlî* 'alâ 'icâzi'l-Kur'ân'¹³⁰; İbn Ebi'l-İsba' (ö. 654/1256) tarafından bed'î ilminde telif edilen *Tahrîr-u't-Tahbîr fî sinâat-i's-şî'r-ı ve'n-nesr-ı ve beyân-ı 'icâzi'l-Kur'ân'*¹³¹; Hâzım el-Kartâcî (ö. 684/1285) tarafından belâgat ve nakd alanında¹³² kaleme alınan *Minhâc-u'l-bulegâ* ve *sirâc-u'l-udebâ*¹³³ gibi belâgat ve edebî tenkit alanlarında yazılan çok sayıda diğer kaynaklar da mevcuttur. Ancak dergilerin yazım karakterleri sınırlı olduğundan biz burada eser ve yazarların isimlerini zikredilmekle yetinmeği tercih ettik.

Sonuç

Câhiliyye ve İslam'ın ilk dönemlerinde doğal ve yalın olarak kendini gösteren Arap belâgatı, sonraki asırlarda kuralları tespit edilmek üzere düzenli bir sistem içerisinde tekâmülünü tamamlamıştır. Bu zaman diliminde belâgat konusunda dönemin âlimleri tarafından önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu âlimlerin katkılarıyla belâgat ilminde geniş bir literatür alanı zühûr etmiştir. Bu çerçevede söz konusu literatür, tarafımızca incelenmek üzere işlenmiştir. Böylece Arap belâgat literatürü alanında kaleme alınan çalışmalar yazarlarıyla beraber aktarılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda bu süreçte kaleme alınan *Me'âni'l-Kur'ân*, *Mecâzu'l-Kur'ân*, *Nazmu'l-Kur'ân*, *Te'vîl-u Muşkı'l-Kur'ân*, *en-Nuket fî 'icâzi'l-Kur'ân*, *i'câz-u'l-Kur'ân* ve *Telhîs-u'l-beyân fî mecâzât-ı'l-Kur'ân* gibi Kur'ân merkezli çalışmalara yer verildikten sonra, dil ve edebî alanında yapılan çalışmalar olan *el-Kitâb*, *Bişr b. Mu'temur'ın Sahîfesi*, *el-Beyân ve't-tebyîn*, *el-Hayevân* ve *el-Kâmil fî'l-luga ve'l-edeb* gibi eserler hakkında gerekli bilgiler sunulmuştur. Kur'ân ve dil alanı çalışmaları verildikten sonra, edebî tenkit sahasında kaleme alınmış eserler olan *Cemheret-u eş'âr-ı'l-Arab fî'l-Câhiliyye ve'l-İslam*, *Tabakâtu's-şu'arâ*, *eş-Şî'ru ve's-şu'arâ*, *Kitâb-u kavâ'id-i's-şî'r*, *Kitâbu'l-bed'î*, *'İyâru's-şî'r*, *Nakd-u's-şî'r*, *el-Burhân fî vucûh-ı'l-beyân*, *el-Muvâzene beyne't-Tâiyyeyn*, *el-Vesâte beyne'l-Mutenebbî ve husûmih*, *Kitâbu's-smâ'ateyn*, *el-'Umde fî sinâat-i's-şî'r ve nakdih*, *Sırru'l-fesâha* ve *el-Bed'î fî nakd-i's-şî'r* gibi kaynaklar açıklanmıştır. Söz konusu eserler

¹²⁹ Bu eser, Muhsin Çayyâd 'ucil tarafından tahkik edilerek, 1409/1989 tarihinde Beyrut'a basılmıştır. Bkz. Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî, *Kânûn'l-belâga fî nakdi'n-nasr-ı ve's-şî'r*, nşr. Muhsin Çayyâd 'ucil (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1409/1989), 1.

¹³⁰ Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 1/341; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/176; Abdulvahid b. Abdulkerim ez-Zemlekânî, *et-Tibyân fî 'ilmi'l-beyân el-mutlî* 'alâ 'icâzi'l-Kur'ân, nşr. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsî (Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1383/1964), 32-33.

¹³¹ Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 1/355; Abdulzâzım b. Abdulvahid İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr fî sinâati's-şî'r-ı ve'n-nesr-ı ve beyân-ı 'icâzi'l-Kur'ân*, nşr. Hafnî Muhammed Şeref (Kahire: Lecnet-u İhyâ'it-Turâsı'l-İslâmî, 1416/1995), 1.

¹³² Hâzım el-Kartâcî, *Minhâc-u'l-bulegâ* (Mukaddimetu'l-muhakkik), nşr. Muhammedu'l-Habib İbnu'l-Hoca (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 88-89; İhsan Abbas, *Târihu'l-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1404/1983), 539; Zencîr, *Mebâhisun fî'l-belâga*, 294.

¹³³ Hâcî Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1870.

verildikten sonra, doğrudan belâgat konusunda kaleme alınan kaynaklar ele alınmıştır. Bu kategoride ise *Esrâru'l-belâga*, *Delâilu'l-i'câz*, *Tefsîru'l-keşşâf*, *Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, *Miftâhu'l-ulûm* ve *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir* isimli belâgat kaynakları işlenmiştir. Çalışmamızın sonunda da “Diğer Çalışmalar” başlığı altında bahsi geçen kategoriler bünyesinde yer vermediğimiz edebî tenkit ve belâgat alanında telif edilen diğer bazı önemli eserlere de dikkat çekilmiştir. Bu grupta da *Kitâbu fuhûleti's-şu'arâ*, *el-Munsif fî nakd-i's-şî'r ve beyân-ı serikât-i'l-Mutenebbî ve muşkil-ı şî'rih*, *İhtiyâru'l-mumtî' fî ilmi's-şî'r ve amelih*, *Kânûn'l-Belâga*, *et-Tibyân fî 'ilm-i'l-beyân el-mutlî' 'alâ i'câzi'l-Kur'ân*, *Tahrîr-u't-Tahbîr fî sinâat-i's-şî'r-ı ve'n-nesr-ı ve beyân-ı i'câzi'l-Kur'ân*, *Minhâc-u'l-bulegâ' ve sirâc-u'l-udebâ'* isimli belâgat kaynaklarına yazarlarıyla beraber değinerek, çalışma bitirilmiştir.

Kaynakça

- Abbas, *Târihu'l-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab nakd-u's-şî'r mine'l-karni's-sânî hatta'l-karni's-sâmîn el-hicrî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 4. Basım, 1404/1983.
- Arfa, Abdulazîz Abdulmu'tî. *Kadiyetu'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve eseruhâ fî tedvîn'l-belâgati'l-Arabiyye*. b.y: Âlimu'l-Kutub, 1. Basım, 1405/1985.
- Askalânî, Ahmed b. Ali. *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali. *Lisânu'l-mizân*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiye, 1. Basım, 1423/2002.
- Asmaî, Abdulmelik b. Kurayb. *Kitâb-u fuhûleti's-şu'arâ*. nşr. Oryantalist Charles C. Torrey. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Cedîd, 2. Basım, 1400/1980.
- Atîk, Abdulazîz. *Fî'l-belâgati'l-Arabiyye ilmu'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Atîk, Abdulazîz. *Fî'l-belâgati'l-Arabiyye ilmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Molla Fenârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bağdâdî, Muhammed b. Haydar. *Kânûn'l-belâga fî nakd'in-nasr-ı ve's-şî'r*. nşr. Muhsin Ğayyâd 'ucil. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1409/1989.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *i'câzu'l-Kur'ân*. nşr. Seyid Ahmed Sakr. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1374/1954.
- Besyûnî, Abdulfettâh Feyûd. *'İlmu'l-bedî' dirâsetun târîhiyye ve fennîyye li usûli'l-belâga ve mesâil'l-bedî'*. Kahire: Muessesetu'l-Muhtâr li'n-neşri ve't-tevzi', 4. Basım, 1436/2015.
- Câhiz, Ebû 'Usmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 7. Basım, 1418/1998.

- Câhiz, Ebû 'Usmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Mısır: Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1384/1965.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm el-Cumahî. *Tabakâtu's-su'arâ*. nşr. Taha Ahmed İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1422/2001.
- Curcânî, Ali b. Abdulazîz. *el-Vesâte beyne'l-Mutenebbî ve husûmih*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. b.y: Matba'atu İsâ el-Bâbî, 1386/1966.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga tatavvur ve tarih*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 9. Basım, 1965.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Dehân, Muhammed Sami. *Kudemâ' ve mu'âsirûn*. Mısır: Dâru'l-Fikir, 1381/1961.
- Es'ad, Abdulkirim Muhammed. *el-Vesît fi tarihi'n-nahvi'l-Arabî*. Riyad: Dâru's-Şivvâf, 1. Basım, 1992.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. nşr. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1. Basım, 1424/2003.
- Feyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Bulga fi terâcimi e'immti'n-nâhv ve'l-luga*. nşr. Muhammed el-Mısrî. 1 Cilt. Dımaşk: Dâru Se'duddîn Li't-Tebâ'a ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 1421/2000.
- Güler, İsmail (ed.). *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Hacî Hâlîfe, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. nşr. Mehmet Şerafettin Yaltekaya-Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Hacî Hâlîfe, Mustafa b. Abdullah. *Sulemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. nşr. Ekmeluddîn İhsanoğlu. 6 Cilt. İstanbul: Yıldız Şirketi, 2010.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *Masâdiru'l-mektebeti'l-edebiyeye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1412/1992.
- Hamevî, Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemu'l-udebâ'*. nşr. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Hüseyn, Tâhâ. *Mukaddimet-u Kitâbu nakdi'n-nesr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1400/1980.
- İbn Ebi'l-İsba', Abdulazîm b. Abdulvahîd. *Tahrîru't-Tahbîr fi sinâati's-şî'r-ı ve'n-nesr-ı ve beyân-ı iczi'l-Kur'ân*. nşr. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: Lecnet-u İhyâ'ı't-Turâsî'l-İslâmî, 1416/1995.
- İbnu'l-Esîr, Diyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib-ı ve's-şâ'ir*. nşr. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâr-u Nahda, 2. Basım, ts.
- İbn Haldun. Veliyuddîn Abdurrahman b. Muhammed. *el-Mukaddime*. nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâr-u Ya'rab, 1425/2004.

- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim. *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*. nşr. Seyid Ahmed Sakr. b.y: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim. *Edebu'l-kâtib*. nşr. Muhammed ed-Dâlî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim. *eş-Şîru ve-ş-şu'arâ'*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1377/1958.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim. *Halifeler ve Siyaset*. çev. Kadir Erbil. Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbas Abdullah. *Kitâbu'l-bed'î*. nşr. İrfan Matarcî. Beyrut: Muesesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1433/2012.
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist fî ahbârî'l-'ulemâ'i'l-musan-nifîn mine'l-kudemâ ve'l-muhaddisîn ve esmâi kutubihim*. nşr. Ridâ Ali. Tahran: y.y, 1391/1971.
- İbn Veheb, İshak b. İbrahim b. Süleyman. *el-Burhân fî vucûh-i'l-beyân*. nşr. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetu'ş-Şebâb, 1389/1969.
- İbn Vekî', Ebû Muhammed Hasen b. Ali. *el-Munsif fî nakdi's-şîr ve beyân-ı serikâtî'l-Mutenebbî ve muşkil-ı şîrih*. nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Dimaşk: Dâr-u Kutaybe, 1402/1982.
- Kartâcî, Ebu'l-Hasen Hâzım. *Minhâc-u'l-bulegâ' ve sirâc-u'l-udebâ'*. nşr. Muhammedu'l-Habib İbnu'l-Hoca. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım, ts.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk. *Divân-u İbn-i Reşîki'l-Kayrevânî*. nşr. Abdurrahman Bâgî. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1409/1989.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman Celâluddîn, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâga*. nşr. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. B.y: Dâr-u İhyâ'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2. Basım, 1372/1953.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat, Edebiyat kaideleri ve edebî sanatlarla ilgili me'ânî, beyân ve bed'î i içine alan ilim dalı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kudâme, Kudâme b. Ca'fer. *Kitâb-u nakd-i-ş-şîr*. İstanbul: Matbaatu'l-Cevâib, 1. Basım, 1302/1884.
- Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb. *Cemheret-u eş'ârî'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Mısır: Nahdat-u Mısır, ts.
- Matlûb, Ahmed. *Dirâsâtun belâgiyye ve nakdiyye*. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1400/1980.
- Matlûb, Ahmed. *el-Belâga 'inde's-Sekkâkî*. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1. Basım, 1384/1964.
- Muberrred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1417/1997.
- Mubârek, Mâzın. *el-Mûcez fî târihi'l-belâga*. b.y: Dâru'l-Fikir, ts.

- Nehşelî, Ebû Muhammed Abdulkerim b. İbrahim. *İhtiyâru'l-mumtî fi ilmi's-şî'r ve amelih*. nşr. Mahmut Şakir el-Kattân. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub, 2. Basım, 2006.
- Özalp, Mehmet Sıdık. *Bedruddîn b. Mâlik ve Belâgat ilmindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer. *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*. nşr. Nasrullâh Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1. Basım, 1424/2004.
- Reşîd, Aklân Abdülhâdî-Ali, Muhammed Cevâd. "Sahîfet-u Bişr b. Mu'temir dirâsetun tahlîliyye". *Tikrit Üniversitesi Beşerî İlimler Dergisi* 19/12 (2012), 143-183.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbas Ahmed. *Kavâ'id-u's-şî'r*. nşr. Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lubnaniyye, 1. Basım, 1417/1996.
- Sekkâkî, Sirâcuddîn Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekir. *Miftâhu'l-'ulûm*. nşr. Na'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1407/1987.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî 'ilmü'l-luga*. çev. Mustafa Arfa, 2 Cilt. b.y: Cami'etu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamiye, 1408/1988.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. b.y: Dâru'l-Fikir, 2. Basım, 1399/1979.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tâlî bi mehâsını men be'de'l-karâm's-sâbî*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâb'l-İslâmî, 1348/1930.
- Tabâne, Bedevî. *el-Beyânu'l-Arabî dirâsetun fi tatavvuri'l-fikreti'l-belâgiyye 'inda'l-Arab ve menâhicihâ ve mesâdirihâ'l-kubrâ*. Riyad: Dâru'r-Rifâ'î-Cidde: Dâru'l-Menâre, 7. Basım, 1408/1988.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/238-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yalar, Mehmet. *el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat ilmindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprüzâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/151-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zemahşerî, Mahmud b. 'Umer. *Esâsu'l-belâga*. nşr. Muhammed Bâsil 'uyûnu's-sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- Zemahşerî, Mahmud b. 'Umer. *Tefsîru'l-keşşâf'an hakâik-ı gavâmidî't-tenzîl ve 'uyunu'l-ekâvil fi vucâhi't-te'vîl*. nşr. Halil Me'mûn Şimâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1430/2009.
- Zemlekânî, Kemâluddîn Abdülvahid b. Abdulkerim. *et-Tibyân fi 'ilmi'l-beyân el-mutlî 'alâ i'câzi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsî. Bağdat: Matba'atu'l-'Ânî, 1. Basım, 1383/1964.
- Zencîr, Muhammed Rifat. *Mebâhisun fi'l-belâga ve i'câzi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Dubai: el-Mesâhim, 2007.

Zeydân, Corcî. *Târîhu adâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. Kahire: Muesseset-u Hindâvî li't-ta'limi ve's-sekâfe, ts.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm kâmûs-u terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Abdulkerim Seber

Doç. Dr., İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsis
Ağrı/Turkey
aseber@agri.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4881-3815

Süleyman Can

Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Lecturer, Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Kırklareli/Turkey
suleyman0202@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9297-9978

Makale Bilgileri

Makale Türü: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi: 24.04.2022

Kabul Tarihi: 06.06.2022

Yayın Tarihi: 15.06.2022

Yayın Sezonu: Haziran/June 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1108136>

Atf/Citation: Abdulkerim Seber – Süleyman Can. “Kur’an’ın Filolojik Tefsiri Bağlamında Abdullah b. Abbas’ın Yeri ve Önemi = The Place and Importance of Abdullah b. Abbas within the Context of the Philological Tafseer of the Qur’an”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 138-160. <https://doi.org/10.54958/iad.1108136>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Kur’an’ın Filolojik Tefsiri Bağlamında Abdullah b. Abbas’ın Yeri ve Önemi

Öz

Peygamber’in (a.s.) vefatının ardından Kur’an’ın yorum ve tefsiriyle ilgili bir kısım problemler yaşanmış ve problemlerin çözümü konusunda sahabe (r.a.), var gücüyle çalışmaktan geri kalmamıştır. Bu çalışanlar içinde, genç yaşına rağmen, Kur’an’la ilgili bilgisi bizzat Rasûlullah (a.s.) tarafından onaylanan ve ashabın da fikirlerinden istifade ettiği Abdullah b. Abbas gelmektedir. İbn Abbas’ın Arap diline hakimiyeti ve Kur’an’la ilgili açıklamaları Buhârî (ö. 256/870), Taberî (ö. 256/870), İbnu’l-Esîr (ö. 630/1233), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi birçok alimin kitaplarında zikredilmekte¹, sonra gelen müfessirlerin kitapla-

¹ Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr eî-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’an*, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘ilmiyye 1992), 12: 19-28; ‘İzzüddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî (İbnu’l-Eşîr), *Usdu’l-gâbe fi ma’rifeti’s-şahâbe*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm 1433/2012), 3: 193; ‘İmâduddîn Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer (İbn

rında da görüşlerine yer verilmektedir. Çalışmada, öncelikle İbn Abbas'ın hayatı, hocaları, öğrencileri, ders metodu ve siyasi düşüncesi ele alınmış, ardından "filoloji" ve "filolojik tefsir" kavramı incelenmiştir. Daha sonra da İbn Abbas'ın Kur'an ayetleri hakkında yaptığı tefsir ve yorumlarla ilgili örnekler filolojik tefsir bağlamında incelenmiştir. Kur'an-ı Kerim'i rivayet ve dirayet metoduyla tefsir eden ve genel kabule göre lugavî tefsirin kurucusu olarak bilinen İbn Abbas, aynı zamanda Kur'an müfredatının tefsirinde Arap şiirini delil olarak kullanan, Kur'an'daki garip lafızların tefsirinde şiirden faydalanan ilk müfessir olarak görülmektedir. Rivayet ve dirayet yöntemiyle tefsir yapan ve bu alanda en önemli kaynak olarak kabul edilen İbn Abbas, tefsir kaynakları ile ilgili farklı yöntemleri kullanmıştır. O, Kur'an'da herhangi bir ayetteki anlaşılmayan kelimeleri, kimi zaman başka bir ayetle açıklamış, bazen de konuyla ilgili bir hadis yardımıyla çözüme ulaşmıştır. Yapılan çalışmanın amacı, tefsir kaynaklarından örnekler ışığında İbn Abbas'ın filolojik tefsirdeki konumu ve öneminin ortaya konarak hem Tefsir hem de Arap dili ve Belagatı alanına katkıda bulunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Filolojik Tefsir, Abdullah b. Abbas, Kur'an, Sünnet, Şiir

The Place and Importance of Abdullah b. Abbas within the Context of the Philological Tafseer of the Qur'an

Abstract

After the death of the Prophet (PBUH), there were some problems with the interpretation and exegesis of the Qur'an, and the companions (RA) did not lag behind in working with their imagination to solve the problems. Despite his young age, Abdullah bin Abbas was among these, whose knowledge of the Qur'an was personally approved by the Messenger of Allah (PBUH) and whose ideas the companions have benefited from. Ibn Abbas's command of the Arabic language and his explanations of the Qur'an are mentioned in the books of many scholars such as Bukhari (d 256/870), Tabari (d 256/870), Ibnu'l-Esir (d 630/1233), Ibn Kathir (d 774/1373), Suyûtî (d 911/1505), and his views are also included in the books of the later commentators. In the study, first of all, Ibn Abbas's life, teachers, students, teaching method and political thought were discussed, and then the concept of "philology" and "philological exegesis" was examined. Later, examples of Ibn Abbas's tafsir and comments on the verses of the Qur'an were examined in the context of philological tafsir. Ibn Abbas, known as the founder of the Tafseer al-Lughawi, who interpreted the Holy Qur'an by the method of narration and recitation and is generally accepted to be the first mufasssir to use Arabic poetry as evidence in the tafsir of the Qur'an curriculum, and to use poetry in the tafsir of strange sayings in the Qur'an. Ibn Abbas, who made tafsir using the method of narration and dirayat and is considered the most important source in this field, used different methods related to tafsir sources. He sometimes explained the incomprehensible words in any verse of the Qur'an with another verse, and sometimes came to a solution with the help of a hadith on the subject. The

Keşîr), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beirut: Mektebetu'l-me'ârif 1410/1990), 8: 301; Ebü'l-Fađl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'an*, nşr. Mustafâ Dîb el-Buġâ, (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr 2006), 2: 187; Fuât Sezgin, *Târihu't-turâşî'l-'Arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicâzî, (Riyat: by. 1411/1991), 1: 45; İsmail Cerrahoġlu, *Tefsîr Usûlü*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları 1971), 277.

aim of the study is to contribute to the field of both Tafsir and Arabic language and rhetoric by revealing the position and importance of Ibn Abbas in philological exegesis in the light of examples from tafsir sources.

Keywords: Philological Commentary, Abdullah b. Abbas, Qur'an, Sunnah, Poetry

Giriş

Hz. Muhammed'den (a.s.) sonra, Kur'an'ın manalarını en iyi kavrayan şüphesiz sahabilerdir. Çünkü onlar, bizzat vahiy dönemini yaşamış, anlamadıkları konuları vahyin muhatabı olan Hz. Muhammed'e (a.s.) sorarak öğrenmişlerdir. Ashabın Kur'an'la ilgili bilgileri ve Kur'an'daki her bir lafzı anlayıp anlamadıkları konusunda, ilk dönemden beri tartışmalar olmuştur. Ancak sahabe-i kirâm içinde, Abdullah b. Abbas (ö.32/646) gibi Kur'an'ı Kerim'i tefsir konusunda, son derece yetkin şahsiyetler bulunduğu da kabul gören bir gerçektir. Kur'an-ı Kerim'i rivayet ve dirayet metoduyla tefsir eden ve genel kabule göre lugavî tefsirin kurucusu olarak bilinen İbn Abbas, aynı zamanda Kur'an'daki garip lafızlarının tefsirinde Arap şiirinden faydalanan ilk müfessir olarak görülmektedir.² Abdullah b. Abbas'a bizzat Rasûlullah (a.s.) tarafından; "Müfessirlerin İmamı, Kur'an-ı Kerim'in Tercümanı, Ümmetin Bilgini" gibi ünvanlar verildiği, "Allah'ım, ona Kitab'ı öğret."³ tarzındaki Rasûlullah (a.s.)'in hususi duasına mazhar olduğu bildirilmektedir.

Konumuzla ilgili Türkiye'de "Ali Bulut'un (Hicri ilk üç asırda Kur'an filolojisine dair eser veren ilim adamları ve eserleri) adlı yüksek lisans tezi, İsmail Aydın'ın (Filolojik tefsirin doğuşu ve gelişimi) adlı doktora tezi çalışmaları mevcuttur. Ayrıca Ali Bulut'un (Kur'an filolojisine dair İbn Abbâs'a nispet edilen üç eser), Mustafa Çetin'in (Abdullah b. Abbas (r.a.) ve tefsiri), Ali Özek'in (Dirayet müfessiri İbn Abbas), İsmail Cerrahoğlu'nun (Abdullah b. Abbas ve tefsir ilmindeki yeri), İsmail Aydın'ın (İbn Abbas: Filolojik tefsirin öncüsü), Saida Saipova'nın (İbn Abbas (68/687) ve Kur'an yorumlamaları) ve Mehmet Ali Durur'un, (Dilbilimsel tefsirin gelişimi ve İbn Abbâs'ın dilbilimsel tefsire etkisi)" gibi makale çalışmaları bulunmaktadır.

İbn Abbas, Kur'an tefsirlerinde müracaat edilen en önemli şahsiyetlerden birisi olmuş, özellikle son dönemlerde onun hakkında Türkiye'de bir doktora bir yüksek lisans tezi ve yedi tane de makale çalışması yapıldığı tespit edilmiştir. Dini sahada yazılan eserler genel olarak Abdullah b. Abbas'ın tefsir ilmine katkısından bahsetmektedir. Ülkemizde yapılan akademik çalışmalarda da onun tefsir ilmine katkıları ele alınmaktadır. Ancak bu çalışmalarda İbn Abbas'ın görüş ve fikirleri genel bir çerçevede değerlendirilmekte, filolojiye yönelik çalışmaları ikinci planda tutulmak-

² İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-gâbe*, 692.

³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muḥammed Zühayr b. Naşr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Kitâbu'l-İlim", 17 (No: 75).

tadır. Çalışmamızda, İbn Abbas'ın filolojik olarak tefsîr ilmine katkıları incelenip tespit edilecektir. Hadis ve tefsir kaynakları incelendiğinde Abdullah b. Abbas'ın tefsirlerinde, Kur'an; sünnet, Arap şiiri, Arap dili kuralları ve deyimleri, sebab-i nüzûle tefsir yöntemleri kullanarak tefsir ettiği görülmektedir. İbn Abbas'ın tefsir yöntemlerinden olan sebebi nüzûl dışındaki diğer yöntemlerin filolojiyle ilişkisi olması sebebiyle bu çalışmada, Kur'an'ı Kerim'in, öncelikle Kur'an, daha sonra sünnet, Arap şiiri ve Arap dili kuralları yöntemleri kullanılarak İbn Abbas tarafından tefsir edilmesi konusu ele alınacaktır.

1. Abdullah b. Abbas'ın Hayatı, Kişiliği, İlmi ve Eserleri

1.1. İbn Abbas'ın Hayatı ve Kişiliği

Abdullah b. Abbas'ın babası, Hz. Muhammed'in (a.s.) amcası olan Hz. Abbas b. Abdi'l-Muttalib b. Hâşim b. Abdi Menaf el-Kureyşî el-Hâşimî'dir (ö. 32/653). Annesi ise Hz. Muhammed'in (a.s.) hanımı olan Hz. Meymûne binti el-Hâris'in (ö. 51/671) kardeşi Hz. Ümmü'l-Fadl Lübâbe b. el-Hâris el-Hilâliyye'dir (ö. 65).⁴ Müslümanlar, Mekke'de Kureyş müşrikleri tarafından şiddetli bir muhasaraya tabi tutuldukları sırada,⁵ hicretten üç yıl önce Müslüman bir ailenin çocuğu olarak Mekke'de dünyaya gelmiştir.⁶

Rivayete göre İbn Abbas, babası ile beraber Mekke'nin fethinden önce hicret etmiş, onları Hz. Peygamber (a.s.), Cuhfe mevkiinde karşılamıştır. Abdullah b. Abbas'ın Mekke'nin fethinde bulunduğu, Huneyn ve Tâif'in fetihlerini gördüğü, Veda Haccı'na katıldığı bildirilmektedir.⁷ Gençlik yıllarını Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) halifeliği döneminde yaşayan İbn Abbas'ın, Hz. Ömer'in vefatında yirmi beş yaşlarında olduğu anlaşılmaktadır. Bir keresinde Kûfe'den gelen bir şahsın okuduğu Bakara Suresi 204. Ayeti dinleyen İbn Abbas, onun farklı bir kıraat okuduğunu görünce Hz. Ömer'e haber vererek bu ihtilâfin kaldırılmasını istemiştir.⁸ Ayrıca bu dönemde çözüme kavuşturulamayan dini konularda İbn Abbas'a danışıldığı, onun görüşlerine de müracaat edildiği bildirilmektedir. Hz. Ömer, onu sahabe-nin ileri gelenlerinin katıldığı ilim meclislerine davet etmiştir.⁹

⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirîn*, (Kahire: b.y. 1976), 1: 65; İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-ğâbe*, 692.

⁵ Cemâluddîn Ebu'l-Ferac İbnu'l-Cevzî, *Şifatu's-şafve*, thk. Halid Mustafa Çarçûsî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî 1433/2012), 1: 746.

⁶ Şah Mu'înuddîn Ahmed ve Sa'îd Şâhib Enşârî Nedvî, *Büyük İslâm Tarihi Asrı Saadet Peygamberimizin Ashâbi*, Çev. Ali Genceli, (İstanbul: Şamil Yayınevi 1337/1967), 2: 178.

⁷ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8: 296.

⁸ Nedvî, *Asrı Saadet*. 2: 203-204.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *eṭ-Ṭabakâtu'l-kubrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetu'l-Hânecî 1421/2001), 2: 366.

Hiz. Osman (ö. 35/656) tarafından hicrî 27 yılında, Kuzey Afrika'nın fethi için Medine'den gönderilen orduda Abdullah b. Abbas da bulunmuştur.¹⁰ Bu seferde İslâm ordusu adına elçilik vazifesini ifa etmiştir.¹¹ Daha sonra hicretin 30. senesinde Hz. Sa'id b. el-As'ın (ö. 59/679) ordusuyla beraber Cürcân ve Taberistan'ın fetihlerine katılmıştır.¹² Hicrî 35 yılında Hz. Osman'ın talimatıyla Hac Emiri olarak atanan İbn Abbas, bu görevi esnasında Kabe'de hacılara Nur Suresi'ni okumuş ve tefsirini yapmıştır.¹³

Hiz. Ali (ö. 40/661), halifeliği müddetince devlet işleri konusunda İbn Abbas'la istişare etmiştir.¹⁴ Hiz. Ali, İbn Abbas'ı Şam valisi olan Hiz. Muâviye'nin yerine tayin etmek istemiş ancak İbn Abbas, yapılan bu teklifi geri çevirmiştir.¹⁵ Bu dönemde ortaya çıkan bazı mürtedlerin ateşe atılmaları emri konusunda halifeye itiraz etmiş, Peygamber'in (a.s) "İrtidât eden (dinden çıkan) katledilir, ateşe atarak azap etmek Allah'a mahsus bir azaftır."¹⁶ hadisini okuyarak Hiz. Ali'nin ikna olmasını sağlamıştır.¹⁷

Abdullah b. Abbas, Hiz. Ali ile beraber Cemel Savaşı'na katılmış ve Hicaz'dan hareket eden kuvvetlere komuta etmiştir.¹⁸ Hicrî 39 yılında Hiz. Ali tarafından Basra valisi olarak atanan İbn Abbas, burada sünnetin öğretilmesi hususunda büyük çaba sarf etmiştir. O, yaptığı konuşmalarında "Allah'ım hak üzere Ali'ye yardım et!" diye dua etmiştir.¹⁹ Hicretin 40. yılında henüz Hiz. Ali'nin hayatta bulunduğu sırada, bir rivayette vazifeden istifa ederek bir başka rivayette ise halife tarafından azledilerek Basra valiliğinden ayrılmış, bir rivayette Tâif'e, bir başka rivayette ise Hicaz'a gidip inzivaya çekilmiştir. İbn Abbas Tâif'te, siyasî hayattan uzak ve ilimle meşgul olarak otuz sene daha yaşamıştır.²⁰ Farklı rivayete göre İbn Abbas, Hiz. Ali'nin şehid edilme-

¹⁰ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8: 299. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *et-Târihu't-Taberî târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, (Mekke: Dâru'l-ma'ârif 1387/1967), 4: 253;

¹¹ Nedvî, *Asrı Saadet*. 2: 181.

¹² Taberî, *et-Târihu't-Taberî*, 7: 269-270.

¹³ Taberî, *et-Târihu't-Taberî*, 7: 406; İbnü'l-Eşîr, *Usdu'l-gâbe*, 3:195; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8: 303.

¹⁴ Nedvî, *Asrı Saadet*. 2: 182.

¹⁵ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8: 299.

¹⁶ Buḥârî "Kitâbu'l-cihâd ve's-siyer" 148 (No: 3016).

¹⁷ Muhammed İbn Ebî Bekr İbn Kâyyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-alemîn*, (Kahire: 1388/1968), 1: 13.

¹⁸ Nedvî, *Asrı Saadet*, 2: 184.

¹⁹ İbnü'l-Eşîr, *Usdu'l-gâbe*, 3: 194; Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *el-Muḥaddime*, nşr. Étienne Marc Quatremère, (Beyrût: Mektebetu Lübnân 1992), 1: 682; Muhammed İbn Abdillâh en-Neysâbüri, *Ma'rîfetu 'ulûmi'l-hâdiş*, Nşr. Seyyîd Muazzam Huseyn, (Kahire: b.y. 1937), 192.

²⁰ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8: 304; Nedvî, *Asrı Saadet*, 2; 19; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 5: 136-142.

sine kadar vali olarak kalmıştır. Öte yandan, Hz. Ali ile beraber Sıffin Savaşı'na katılmış,²¹ savaş esnasında Hz. Ali'nin ordusunu desteklemek için asker hazırlayarak Basra'dan yardıma koşmuştur.²² Daha sonra da Hz. Hasan (ö.50/670) ve Muâviye'nin (ö. 60/680) anlaşmasına kadar Hz. Hasan'la birlikte bulunmuş, bir müddet sonra Mekke'de inzivaya çekilmiştir.²³ Miladi 658 yılında Nehrevân Savaşı'na da katıldığı bildirilen Abdullah b. Abbas, Hulefâ-i Râşidîn'den sonra iş başına geçen Emevîler Dönemi'nde de siyasi duruma göre bazı faaliyetlerde bulunmuştur.²⁴ İbn Abbas hicri 68, miladi 687 senesinde yetmiş yaşlarındayken Taif'te hayatını kaybetmiştir.²⁵

1.2. İbn Abbas'ın İlmî Şahsiyeti

Abdullah b. Abbas ilmi; “Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in (a.s.) sünneti” şeklinde tanımlamaktadır.²⁶ Ondaki ilim şu üç büyük sahabiden gelmektedir. Bunlar; Hz. Ömer b. Hattâb, Hz. Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Übey b. Ka'b'tır (ö. 22/642).²⁷ O, ilim yolunda karşılaşılacak zorlukları “Talebe iken zelil idim.” sözleriyle dile getirmektedir.²⁸ İlmî nasıl elde ettiği sorulunca, “Çok soru soran dil ve anlayış sahibi bir kalp ile.” sözleriyle cevap vermiştir.²⁹ İbn Abbas'ın “Gecenin belli bir zamanında ilimle meşgul olmam, o saatleri ibadet ederek geçirmemden daha iyidir.” sözü, ilmi ibadete tercih ettiğinin açık bir delilidir.³⁰

İbn Abbas, “Muhacir olsun ensar olsun sahabenin ileri gelenlerine, Hz. Peygamber'in (a.s.) savaşlarını ve Kur'an'da nazil olan şeyleri sorardım. Onlardan hangisine gitsem, Resûlullah'a yakınlığımdan dolayı beni iyi karşılar ve sorduklarıma şevkle cevap verirdi.” demektedir.³¹ Bu bilgi, İbn Abbas'ın ilmi sadece Hz. Peygamber'den (a.s.) değil, aynı zamanda sahabeden de öğrendiğini göstermektedir. Ayrıca İbn Abbas'ın, Peygamber'in (a.s.) yaptığı bazı işleri Ebu'r-Râfi'ye (ö. 40/660) yazdığı rivayet edilmektedir.³² İbn Abbas'ın Ebu'r-Râfi'ye gelerek Peygamber'in (a.s.) o

²¹ Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdi'l-Berr, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadhîh*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, (Riyad: Dâru İbn Cevzî 1414/1994), 3: 939; Taberî, *et-Târihu't-Taberî*, 5: 54.

²² Nedvî, *Asrı Saâdet*, 2: 185.

²³ Taberî, *et-Târihu't-Taberî*, 5: 143.

²⁴ İbn 'Abdi'l-Berr, *Câmi'u beyân*, 3: 939.

²⁵ İsmail Lütfi Çakan – Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Tdv Yayınları 1988), 1: 76-79.

²⁶ İbn Abdi'l-Berr, *Câmi'u beyân*, 1: 26.

²⁷ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8: 298-299.

²⁸ Muhyiddin Ebû 'Abdillah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr fî kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*, nşr. İsmâîl Cerrahoğlu, (Ankara: Ankara Üni. İlahiyat yayınları 1974), 55.

²⁹ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8: 299; İbnu'l-Cevzî, *Şifatu's-şafve*, 1: 749.

³⁰ İbn 'Abdi'l-Berr, *Câmi'u beyân*, 1: 24.

³¹ Muhammed b. Sa'd ez-Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî 1421/2001), 2: 371.

³² İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, 2: 123.

gün ne yaptığını sorduğu, daha sonra söylenenleri yanındaki kişiye yazdırdığı söylenmektedir.³³ Bu haber, İbn Abbas'ın kendisinin bizzat kitap yazmasa bile başkalarına yazdırdığını, başkalarına nispet edilen eserlerde emeğinin geçtiğini göstermektedir.

İbn Abbas'ın müstesna bir hafızaya sahip olduğu bildirilmektedir. Öyle ki, bir keresinde Ömer b. Ebî Rabî'a (ö. 95/713) ismindeki şairin yetmişden fazla beytini bir mecliste hafızasına alıp daha sonra ezbere tekrar etmiştir.³⁴ Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe (ö. 98/716), "İbn Abbas'ın bazı özellikleri ile diğer ashaba göre önde olduğunu, geçmişi iyi bildiğini, Rasûlullah'ın (a.s.) hâdislerini ondan daha iyi bilen birine rastlamadığını, onun görüşlerinden daha isabetli görüş sahibi birisini tanımadığını ifade etmektedir. Arap şiiri, Arap edebiyatı, hesap ilmi, tefsir ve miras konularını ondan daha iyi bilen birinin olmadığını söylemektedir."³⁵ İslâmî ilimlerin pek çok sahasında mütehasıs olan İbn Abbas'ın, "Baħru'l-İlim, Ĥıbru'l-ümme, Ter-cümânü'l-Kur'ân" gibi adlarla yâd edildiği görülmektedir.³⁶

1.3. İbn Abbas'ın Hocaları

Hz. Peygamber'in (a.s.), çocuk yaştaki İbn Abbas'a bazı kelimeleri ve hâdisleri öğretmiş olması, onun ilk hocasının Resûlullah (a.s.) olduğunu göstermektedir. İbn Abbas, Hz. Muhammed'in (a.s.) ardından, en fazla Hz. Ali'nin sözlerinden faydalandığını ifade etmektedir.³⁷ Ayrıca Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman ile de pek çok konuda görüş alışverişinde bulunduğu bilinmektedir.³⁸ Keza sahabenin birçoğuna sorular sorup onlardan ilim öğrendiğini bizzat kendisi anlatmaktadır.³⁹ Zeyd b. Sabit'in (ö. 45/665) uykusundan uyanmadan onun kapısına gelip kapının önünde oturduğu, kendisine "Zeyd'i uyandırıl mı?" dediğinde buna razı olmadığı ve orada uzun süre beklediği bildirilmektedir.⁴⁰ Bir gün İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit, bineğine bindiği sırada onun hayvanının üzengilerini tutmuş ve "Biz âlimlerimize bu şekilde davranmakla emrolunduk." demiştir. Bunun üzerine Zeyd b. Sabit bineğinden inmiş

³³ Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Aşkalânî, *el-İşâbe fî Temyizi's-Şahâbe*, (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1328), 2: 323.

³⁴ İbn 'Abdi'l-Berr, *Câmi'u beyân*, 1: 82-84.

³⁵ İbnü'l-Eşîr, *Usdu'l-ğâbe*, 3: 193; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8: 301.

³⁶ İbn Sa'd, *eť-Tabakâtu'l-kubrâ*, 2: 120-121; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 1: 272.

³⁷ İbnü'l-Eşîr, *Usdu'l-ğâbe*, 3:194; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Abdulkâdir Şener, (İstanbul: Hisar Yayınevi 1976), 67.

³⁸ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8: 303.

³⁹ İbn Sa'd, *eť-Tabakâtu'l-kubrâ*, 2:371.

⁴⁰ İbrâhîm b. Sa'dullah İbn Cemâ'a el-Kinânî, *Tezkiratu's-sâmi' ve'l-mütekellim fî edebi'l-âlim ve'l-müte'allim*, Thk. Muhammed Hâşim en-Nedvî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İlmiyye 1429/2008), 96.

ve onun elini öperek “Bize, Rasûlullah’ın (a.s.) ehl-i beytine, bu şekilde muamele etmemiz emredildi.” şeklinde karşılık vermiştir.⁴¹

1.4. İbn Abbas’ın Talebeleri

İbn Abbas’ın yetiştirdiği talebelerin, tefsir alanında meşhur olmuş kimseler olduğu görülmektedir. “Bunlar; Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesruk b. El-Ecdâ (ö. 63/683), Ebû'l-Âliye (ö. 93/711), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 95/714), İbrahim en-Neha'i (ö. 95/714), Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), ed-Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Tavus b. Keysân (ö. 106/724), Muhammed b. el-Ka'b el-Kurezî (ö. 108/726), eş-Şa'bi (ö. 109/727), el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sirîn (ö. 110/728), Atiye b. Avfi (ö. 111/729), Ata b. Ebî Rabah (ö. 115/733), Katade b. Di'âme (ö. 117/735), Atâ b. Dinar (ö. 129/743) gibi alimlerdir.”⁴²

1.5. İbn Abbas’ın Eğitim Metodu

Mücâhid, Arapçayı İbn Abbas’tan daha fasih konuşan hiç kimseyi görmediğini, ayrıca onun gerçek bir muallim ve iyi bir eğitimci olduğunu ifade etmektedir.⁴³ Verdiği özel derslerin dışında namazlardan sonra yaptığı konuşmalar ile meclisinde hazır olanların eğitim ve öğretimine önem vermiştir.⁴⁴ İslâm’ın geniş bir coğrafyaya yayılmasının ardından İbn Abbas, yaptığı yolculuklarında Arapça bilmeyen Müslümanlara konuşma yaparken tercüman kullanmış ve anlattıklarını onlara tercüme ettirmiştir. Suyûtî (ö. 911/1505), “Abdullah b. Abbas’ın Kâbe’nin avlusunda meydana oturduğunu, etrafını saran cemâatin ona Kur’an tefsiriyle ilgili sorular yönelttiğini söylemektedir.”⁴⁵ İbn Abbâs, tefsiri dört kısımda değerlendirmiş ve “Arapların, kendilerine ait olan lisanlarıyla bilebilecekleri tefsir” şeklinde nitelendirdiği Arap dili, şiir ve Arap lehçeleriyle tefsir metodunu her ortamda uygulamıştır.⁴⁶

1.6. İbn Abbas’ın Eserleri

1.6.1. Tefsîru İbn Abbas

Ali b. Ebî Talha’nın (ö. 143/760) rivayet ettiği tefsir hakkında, çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) “Ali b. Ebî Talha’dan rivayet edilen tefsire ait bir sahife Mısır’dadır. Bu sahife için Mısır’a yolculuk yapsa, yolculuk için çekilen sıkıntıya değer.” dediği rivayet edilmektedir.⁴⁷ *Taberî Tefsiri*’nde “Muâviye b. Salih (ö. 158/774), Abdullah b. Sâlih (ö. 223/837), Müsennâ b. İbrahim

⁴¹ Ebû ‘Abdillâh Hâriş el-Muhâsibî, *Risâletü'l-mustersidîn*, thk. Abdulfettâ Ebû Ğudde, (Halep: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye), 1391/1971), 141; İbn Cemâ'a el-Kinânî, *Tezkirotu's-sâmi'*, 87.

⁴² Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 260.

⁴³ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 8:303.

⁴⁴ Nedvî, *Asrı Saâdet*, 2:208.

⁴⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 120.

⁴⁶ ‘Abdulhamid Mahmud Tahmaz, ‘Abdullah b. ‘Abbas el-imâmu'l-bahr ‘âlimu'l-‘asr, (Mısır: Dâru's-selâm 1987), 91.

⁴⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, 2:188.

el-‘Âmilî (ö. 240/854), ve Ali b. Ebî Talhâ vasıtasıyla İbn Abbas’tan tefsîre dair nakiller bulunmaktadır.”⁴⁸ Buhârî bu tefsîrden bol miktarda dolaylı rivayetlerde bulunmakta ve sadece filolojik veya garîb kelimelere ait olanlarını almaktadır. Taberî de (ö. 310/923) bu tefsîrden garîb kelimelerin açıklamasıyla beraber ahkâma ait rivayetleri, sebab-i nüzûlla ilgili konuları, nâsîh ve mensûh gibi hususları da almıştır.⁴⁹ İbn Abbas’ın yazdığı rivayet edilen bu tefsir bize *Tefsîr-u İbn Abbas* ismiyle ulaşmıştır. Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 140/757), Ali b. Ebî Talha ve diğer râvîlerin İbn Abbas’a nisbet ederek rivayet ettiği tefsirleri yeniden gözden geçirmiştir.⁵⁰ Bu metinlerin hepsi, Ebû Tahir Muhammed İbn Yâkub el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414) tarafından *Tenvîru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs* ismiyle toplanmıştır.⁵¹

1.6.2. Mesâilu Nâfi’ bin el-Ezrak

Haricî reisi Nafi’ b. Ezrak’ın (ö. 65/685) Kur’an’ı Kerim’de zor anlaşılan iki yüz civarındaki kelimenin manaları hakkında İbn Abbas’a yönelttiği soruları içermektedir. İbn Abbas, bu sorulara eski Arap şiiirinden getirdiği şahidlerle cevap vermiştir.⁵² Suyûtî’nin *el-İtkân* adlı eserinde ele aldığı bu soru ve cevapları, Muhammed Fuat Abdülbâki (1882-1968), alfabetik sıraya göre düzenlemiş ve *Mu’cemu garîbi’l-Kur’an* adlı eseriyle birlikte yayınlamıştır.⁵³

1.6.3. Lügatu’l-Kur’an

Abdullah b. el-Hasen b. Hasnûn el-Mukrî’nin (ö. 386/996) rivayet ettiği bu kitabın el yazması nüshası, Şam’daki Zâhiriyye Kütüphanesi’nde mevcuttur. Eser, 1947 senesinde Salâhuddin el-Müneccid (ö. 2010) tarafından *Lügatu’l-Kur’an* ismiyle Kahire’de yayımlanmıştır. Bunların dışında İbn Abbas’a, Hz. Abbas ve Hulefâi Râşidîn’in menkıbelerini konu edinen *Kasîdetu medh musned, Havâssu ba’dî’l-ed’iye, Du’âu Süryâniyye, Kıssatu’l-isrâ ve’l-mi’râc, Hadîsu’l-mi’râc* gibi bazı eserler isnat edilmektedir.⁵⁴

1.7. İbn Abbas’ın Tefsir İlmindeki Yeri

Kur’an-ı Ashab’a ilk açıklayan mübeyyin ve müfessir Hz. Peygamber’in (a.s.) bizzat kendisidir. O, (a.s.) vefat ettikten sonra Kur’an-ı Kerim’i bilen ve inceliklerini anlayan sahabe, bu bilgi ve anlayışlarını kendilerinden sonraki nesle gerektiği gibi

⁴⁸ Sezgin, *Târîhu’t-Türâs*, 1:45.

⁴⁹ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, 277.

⁵⁰ Sezgin, *Târîhu’t-Turâs*, 1:27; Sezgin, *Târîhu’t-turâs*, 1:45.

⁵¹ Hulusi Kılıç, “Fîrûzâbâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Tdv Yayınları 1996), 13: 142.

⁵² Bu meselelerin bir kısmı, Suyûtî’nin *el-İtkân*’ı, Taberânî’nin *el-Mu’cem*’i, Ebû Bekir b. el-Enbârî’nin (ö. 328/490) *el-Vakf ve’l-ibtidâ’s*, Ebû Ubeyde’nin *Feđâilü’l-Kur’an*’ı ve el-Müberred’in *el-Kâmil*’inde “*Garîbu’l-kur’an*” ismiyle vardır. Bk. Sezgin, *Târîhu’t-Turâs*, 1:28-45.

⁵³ İbrahim Hatiboğlu, “Muhammed Fuâd Abdülbâki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Tdv Yayınları 2020), 30:527.

⁵⁴ Sezgin, *Târîhu’t-Türâs*, 1:46-47.

açıklamaya başlamışlardır. Abdullah b. Abbas da sahabeden birisi olarak Kur'an tefsirinde önde gelen birisidir. Müfessirler tarafından Kur'an'ın tefsiri hususunda kuvvetli bir kaynak ve delil olarak kabul edilen İbn Abbas, Peygamber'den (a.s.) sonra Kur'an'ı tefsir konusunda ilk müracaat edilen sahabe olma payesini elde etmiştir. Hz. Abdullah b. Ömer, onun bir ayeti tefsirinden sonra "Tefsir konusundaki cesaretine hayret ederdim, şimdi gerçekten onda vehbî bir ilmin varlığını anladım." demiştir.⁵⁵

İbn Abbas, sahip olduğu ilmin çoğunu Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Übey b. Ka'ab gibi sahabenin önde gelenlerinden almıştır.⁵⁶ Onun tefsir alanında bu derece dirayet sahibi olmasının en önemli sebebi, ilme olan düşkünlüğüdür. Peygamber'le (a.s.) geçirdiği süre her ne kadar az olsa da merakı ve azmi onu ilimde üst derecelere çıkarmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (a.s.) duasını almış, sahabenin bildiği ilimleri öğrenmek için de büyük çaba sarf etmiştir.⁵⁷

1.8. İbn Abbas'ın Tefsirdeki Metodu

Hız. Peygamber (a.s.) vefat ettiğinde İbn Abbas küçük yaşta olduğu için onun tüm ilmini Hz. Peygamber'den (a.s.) alması düşünülmemektedir. O, tefsir konusunda Hz. Peygamber'den (a.s.) birçok meseleyi öğrenmesinin yanında ayrıca birçok sahabeden de ilim öğrenmiş, Kur'an ayetlerini bu bilgi zenginliği içinde tefsir etmiştir. İbn Abbas'ın Kur'an'da geçen kelime ve ifadeler üzerine olan bilgisi, ilim ehli tarafından kabul edilen bir gerçektir. Kur'an'da bilmediği kelimelerin çok az olması bunun en önemli göstergesidir.⁵⁸

İbn Abbas, tefsiri yapılabilen ayetleri dörde ayırmaktadır.

- Kur'an'ın Arapça olması hasebiyle tüm Arapların anlayabileceği ayet.
- Anlamını bilmemesinden dolayı kimsenin mazur görülemeyeceği ayet.
- Anlamını sadece alimlerin anlayıp bilebileceği ayet.
- Anlamını Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği ayet.⁵⁹

İkinci kısım olan ayet, tevhit ve şer'i ahkâmla ilgili konuları içeren, tek anlama gelen ve manası açık olması hasebiyle zihne hemen gelen ayetlerin tefsiridir. Üçüncüsü kısım ayet, icthad ve istinbat gerektirmesi hasebiyle özellikle ahkâm ayetlerinden oluşan, ilmiye sınıfının dışındaki insanların derinliğine dalmasının mümkün olmadığı ayettir. Dördüncü kısım ayet ise manasını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ayettir. Abdullah b. Abbas'a, dördüncü kısım ayetlerin tefsiri sorulduğu zaman cevap vermezdi. Bir adam bir keresinde *يَدْبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ نُمًّا*

⁵⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 2:187.

⁵⁶ Muhammed Huseyin ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-ıhuffâz*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî ts.), 1:41.

⁵⁷ Buḥārî, "Kitâbu'l-menâkıb", 4 (No: 217).

⁵⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 1:245.

⁵⁹ Ṭahmaz, 'Abdullah b. 'Abbas, 91.

يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ “Gökten yere, bütün her şeyi Allah yapmak-tadır. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na (Allah'a) yükselir.”⁶⁰ Ayeti hakkında sorması üzerine İbn Abbas, تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ “Melekler ve Ruh (Cebrail), O'na (Allah'a) elli bin yıllık süreli bir günde yükselir.”⁶¹ ayetini okumuştur. Adam “Ben, bana anlatasın diye sordum.” de-yince İbn Abbas, “Buradaki iki günden maksat, Allah'ın bildiği ve kitabında zikrettiği günlerdir.” diye cevap vermiş, bilmediği konuda Allah'ın kitabı hakkında hüküm vermeyi hoş görmemiştir.⁶²

Kur'an'ı tefsir etmede fitrî bir meleke sahibi olan İbn Abbas, Arap dili ve üs-lubuna hakimiyeti, Hz. Peygamber'den (a.s.) eğitim alma imkânı bulması ve Kur'an ayetlerinin nüzûlüne sebep olan olayları en iyi bilenlerden birisi olması gibi sebep-lerden dolayı Kur'an'ı tefsir edenlerin önderlerinden birisidir. O, öncelikle rivayet yollarını denemiş, daha sonra dil ve dirayet bilgilerine müracaat ederek ayetleri tef-sir etmiştir. İbn Abbas'ın tefsirinde farklı metodlar kullandığı görülmektedir. Bun-lar;

- a) Kur'an'ı Kur'an ile tefsir.
- b) Kur'an'ı sünnet ile tefsir.
- c) Kur'an'ı Arap şiiiri yardımıyla tefsir.
- d) Kur'an'ı Arap dili, lehçeleri ve deyimleri yardımıyla tefsir.
- e) Kur'an'ı sebep-i nüzûl yardımıyla tefsir.

2. Filolojik Tefsir Kavramı

İbn Haldun (808/1406), “Hz. Peygamber (a.s.) ve sahabelden nakille yapılan tefsir (naklî tefsir) ve Arap diline dayanarak yapılan tefsir (lugavî tefsir)” olmak üzere iki çeşit tefsir metodu olduğunu söylemektedir. Naklî tefsir; seleften gelen ha-berlere dayanan nâsih, mensûh, nüzûl sebebi ve amaç gibi sadece sahabe ve tâbiînin nakletmesiyle bilinebilen konuları anlatan tefsirdir. Dile dayalı tefsir ise “Maksat ve üsluba riayet ederek dil, i'rab ve belagatı bilerek manayı ortaya çıkaran tefsir.”⁶³ olup günümüzde bu metotla yapılan tefsire; Arapça olarak (et-tefsîru'l-lugavî), Türkçe olarak da (filolojik tefsir) isimleri verilmektedir. Kur'an'ın dil yoluyla izahı, filolojik tefsir kavramıyla ifade eden ilk araştırmacı, Mustafa Sâvî el-Cüveynî'dir (ö

⁶⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâlî, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2006) es-Secde 32/5.

⁶¹ el-Me'âric, 70/4.

⁶² Tahmaz, 'Abdullah b. 'Abbas, 91–92.

⁶³ Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. Étienne Marc Quatremère, (Beyrût: Mektebetu Lübnân 1992), 2: 394.

718/1318). Sâvî, kitabında filolojik tefsir kavramı yerine (et-tefsîru'l-lugavî) kavramını kullanmıştır.⁶⁴

Arapçadaki التَّفْسِيرُ اللُّغَوِيُّ (Lugavî tefsir) ifadesi, Türkçe'de, (filolojik tefsir) ya da (dilbilimsel tefsir) adıyla kullanılmaktadır. التَّفْسِيرُ اللُّغَوِيُّ kavramındaki لُغَةً kelimesi لُغُو fiilinden türemiş olup لُغُوَةٌ “konuşmak, boş söz söylemek, konuştuğunda hata yapmak.”⁶⁵ anlamlarında kullanılmaktadır. Terim anlamı olarak, “Milletlerin amaçladıkları şeyi ifade ettikleri herbir sestir.”⁶⁶

Tefsir kelimesine gelince, فَسَّرَ يَفْسُرُ kökünde türeyip tef'îl babından “bir şeyi açıklama, beyan etme, izhar etme ve keşif” anlamındadır.⁶⁷ Terim anlamı olarak, “Kur'an ayetinin anlamı, durumu, hikayesi ve nüzûl sebebini açık bir delâletle izah etmektir.”⁶⁸ Filolojik tefsir, “Peygamber (a.s.), sahabe ve tâbiînin sözlerinin nakledildiği ehl-i sünnet anlayışlı bir tefsir olmadığı gibi herhangi bir fırka ya da mezhebin de tefsiri değildir.”⁶⁹

Dünya üzerinde kullanılan diller pek çok etkenle beraber sahip olduğu gramer kuralları aracılığı ile varlığını devam ettirmekte ve bu sayede doğru şekilde muhataplar tarafından anlaşılmaktadır.⁷⁰ Arap diliyle yazılı olan Kur'an'ın, bu dilin gramer kurallarını bilmeden anlaşılması düşünülemez. Nitekim Arap gramer kurallarının kayda geçmesinin nedenlerinden biri de günlük konuşmalarda ve Kur'an'ın okunuşunda hatayı ifade eden lahndan kaçınma amacını taşımaktadır.⁷¹ Tefsir ve dil arasındaki kuvvetli ilişkiyi dikkate alan birçok müfessir, Arapça dil bilgisini öncelikle öğrenmenin Kur'an'ı tefsir etmek için en önemli şartlardan birisi olduğunu ifade etmektedir. Bu müfessirlerden birisi olan Ebû Hayyân (ö. 745/1344), müfessirin

⁶⁴ Mustafâ eş-Şâvî el-Cüveynî, *Menâhic fi't-tefsîr*, (İskenderiye: el-Meârif 1971), 50; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi 1996), 429-278; Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, (İstanbul: Tuğra Neşriyat 2021), 167-177.

⁶⁵ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “Leğâ” *Tâcü'l-luga ve şihâhu'l-Arabîyye*, (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin 1987), 6:2484; İbn Manzûr, “Leğâ” *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dâru'l-Me'ârif ts.), 5: 4049.

⁶⁶ Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, “Leğâ” *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Beirut: Mektebetu Lubnân 1985), 202; *el-Mu'cemu'l-vesîf*, nşr. İbrahim Mustâfa vd. (Kahire: b.y. 1960), 882.

⁶⁷ İbn Manzûr, “Fesera” *Lisânu'l-'Arab*, 5: 3412; *El-Mu'cemu'l-vesîf*, 738.

⁶⁸ Cürcânî, “Tefsîr” *et-Ta'rîfât*, 202.

⁶⁹ Hâdî el-Caflâvî, *Qadâye'l-luga fi kutubi't-efsîr*, (Tunus: Dâru Muhammed 'Alî el-Hâmî 1998), 49.

⁷⁰ Recep Kırca, “Arap dilindeki لُغَةٌ ve لُغُوٌ Edatlarıyla İlgili Bir İnceleme” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 591.

⁷¹ Recep Kırca, *Ebû Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri*, (Ankara: Fecr Yay. 2021), 88.

bilmesi gereken ilimleri yedi kategoride değerlendirirken, ilk sıraya (sözcük bilgisi) anlamındaki ilmu'l-lugayı koymuştur.⁷²

Kur'an'ın tercüme ve tefsirinde, dilin zorunlu bir araç olduğu reddedilemez bir gerçektir. İbn Abbâs'ın, "Kur'an'daki garib lafızları bana sormaktansa onu şiirde arayın. Çünkü şiir, Arabın divanıdır."⁷³ mealinde söylediği sözü, dilin tefsir için ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Zaten dilin seleften nakledilen rivayet ve sözler kadar değerli olduğu, hatta yasa koyma hükümleriyle ilgili birçok konuda bu rivayet ve sözlerden daha önemli olarak kabul edildiği bilinmektedir.⁷⁴

2.1. İbn Abbas'ın Filolojik Tefsirdeki Kaynakları

Hz. Peygamber'in (a.s.) vefat etmesinden sonra İslâm dini çok geniş bir alana yayılmış, Müslümanlar farklı ırk, din ve kültürlerle karşılaşmışlardır. Hz. Peygamber (a.s.) döneminde Kur'an'la ilgili anlaşılmayan hususlar kendisine sorulurken onun vefatının ardından ashab, Kur'an'ı; genellikle sünnetle ve nüzül sebebi yardımıyla tefsir etmişlerdir. İbn Abbas ise anlaşılmayan ayet ve lafızları diğer sahabiler gibi önce sünnet ve sebep-i nüzül yardımıyla tefsir etmiş, ancak konuyla ilgili sünnet ve sebep-i nüzül bilgisinin olmadığı durumlarda Kur'an'daki başka bir ayet, Arap dili ve lehçeleri ya da Arap şiiriyle tefsir etme yolunu tutmuşlardır. Zaten günümüz alimleri de filolojik yöntemle tefsir çalışmaları için kaynak olarak bu sayılan maddeleri aynen kitaplarında ele almaktadır.⁷⁵

Hz. Peygamber (a.s.) anlamı sahabe tarafından anlaşılmayan kelimeleri bizzat kendisi Kur'an'ın farklı bir ayetiyle ya da eş anlamlı kelimelerle açıklamıştır. Hz. Peygamber'den (a.s.) sonra Kur'an tefsirine yönelik ilk filolojik çalışmaların İbn Abbas'a ait olduğu bilinmektedir.⁷⁶ İbn Abbas, filolojik yöntemle yaptığı tefsirlerinde yukarıda sayılan maddelere uygun olarak Kur'an'ı; sünnet, sebep-i nüzül, Kur'an, Arap dili ve Arap şiiri kaynaklarıyla açıklamıştır.

2.1.1. İbn Abbas'ın Kur'an'ı Sünnet ile Tefsiri

İbn Abbas, Kur'an'ın tefsirinde ilk önce sünnetle tefsir yöntemini kullanmıştır. Mesela; وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ "Kürsî'si gökleri ve yeri kaplamıştır."⁷⁷ ayetindeki كُرْسِيُّ kelimesini Hz. Peygamber'in (a.s.) bir hadisiyle tefsir etmiştir. Buna göre Rasûlullah'a (a.s.) bu ayetin anlamı sorulmuştur. Hz. Peygamber (a.s.) bu soruyu,

⁷² Eşîruddîn Muhammed b. Yûsuf (Ebû Hâyân), *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1993), 1: 105.

⁷³ Ebu'l-Ḥayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed (İbnü'l-Cezerî), *Gâyetu'n-nihâye fi tabaḳâti'l-ḳurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2006), 1: 382.

⁷⁴ Caṭlâvî, *Ḳaḍâye'l-luġa*, 39.

⁷⁵ İbrâhîm es-Sâmerrâî, *el-Medârisü'n-nahviyye*, (Ammân: Dâru'l-Fikr 1987), 20-27.

⁷⁶ Caṭlâvî, *Ḳaḍâya'l-luġa*, 46.

⁷⁷ el-Bakara 2/255.

“Kürsî, ayakların yeridir. Arşın değerini ise Allah'tan başka kimse takdir edemez.”⁷⁸ hadisiyle açıklamıştır.⁷⁹

Bir gün içlerinde Hz. Sa'îd b. Cübeyr'in (ö. 94/713) de bulunduğu bir mecliste, “قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ” De ki: “Ben buna karşılık sizden, akrabalık sevgisi dışında bir ücret istemiyorum.”⁸⁰ ayetinde geçen *الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ* (akrabalıktan doğan sevgi) ifadesinde sevginin hangi akrabaları içerdiği sorulur. Sa'îd b. Cübeyr; “Bu Peygamber'in (a.s.) yakınları ve ehli-beytidir.” deyince, İbn Abbas “Ey Said, acele ettin. Kureyş içinde Hz. Peygamber'e (a.s.) akrabalığı bulunmayan hiçbir kol yoktur.” Çünkü Rasûlullah (a.s.), “Ey Kureyş, sizlerle aramızdaki akrabalığa bari saygı gösterin, buyurmuştur.” diyerek, Hz. Sa'îd b. Cübeyr'in verdiği cevabın yanlış olduğunu sünneti delil getirerek ifade etmiştir.⁸¹

İbn Abbas, “يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاحِكَ” “Ey peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak, Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun?”⁸² ayetinde kastedilen hanımları Hz. Ömer'e sorduğunu, onun da bu hanımların Hz. Peygamber'in (a.s.) eşleri olan Hz. Hafsa ve Hz. Âişe olduğunu söylediğini haber vermektedir.⁸³

2.1.2. İbn Abbas'ın Kur'an'ı, Kur'an ile Tefsiri

Tefsir yöntemleri içinde en çok rağbet gören yöntem, genel kabule göre Kur'an'da anlaşılmayan bazı yerlerin yine Kur'an'ın kendi bünyesi dahilinde değerlendirilerek açıklanmasıdır. Hz. Peygamber'in (a.s.) Kur'an'dan bazı kısımları sahabe'ye anlatırken Kur'an'la tefsir yaptığını dair birçok örnek bulunmaktadır.⁸⁴

İbn Abbas, “يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا” “şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar.”⁸⁵ ayetini; “İslam'ın izzet zamanında münafıklar İslam'a

⁷⁸ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, 309.

⁷⁹ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, 320.

⁸⁰ eş-Şûrâ 42/23.

⁸¹ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1667.

⁸² et-Tahrîm 66/1.

⁸³ Buḥārî, “*Kitâbu't-tefsîr*”, 323 (No. 433).

⁸⁴ Hz. Peygamber'in (a.s.), “إِنَّمَا دِينُ الْإِيمَانِ وَالْإِيمَانُ بِمَا نَزَّلَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ وَالْإِيمَانُ بِالْحَقِّ وَالْإِيمَانُ بِالْحَقِّ وَالْإِيمَانُ بِالْحَقِّ وَالْإِيمَانُ بِالْحَقِّ” “İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık buluşturmamaları var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır.” (En'âm 6/82) ayetindeki *ظَلَمَ* kelimesini *عَظِيمٌ* “Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür” (Lokman 31/13) ayetinde geçen *الشِّرْكَ* “şirk” kelimesiyle tefsir etmiştir. Bk. Buḥārî “*Kitâbu'l-îmân*” 23 (No: 32).

⁸⁵ el-Bakara 2/20.

güvenirler ve onunla emniyete kavuşurlar. Bir sıkıntı olunca da kalkıp küfre dönmeye yönelirler.” şeklinde tefsir etmiştir.⁸⁶ İbn Abbas bu tefsiri şu ayetle delillendirmektedir; وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah’a kıyıda kenardan kulluk eder. Eğer kendisine bir hayır dokunursa, gönlü onunla hoş olur. Şâyet başına bir kötülük gelirse, gerisingeri dönüverir.”⁸⁷ Görüldüğü gibi İbn Abbas, Bakara Sûresi 20. ayetteki şimşegin ışığında yürüyen, ışık gidince ortada kalakalan kişilerin münafıklar olduğunu, şimşekteki ışığın İslâmın izzet dönemi olduğunu, karanlığın ise bela ve musibet zamanı olduğunu Hac Sûresi 11. ayetle tefsir ederek ortaya koymaktadır.⁸⁸

İbn Abbas, “Şüphesiz Allah; İbn Abbas, *إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ*”⁸⁹ ayetini şu şekilde açıklamaktadır; İbrâhîm âilesi İmrân âilesi, Yâsîn âilesi ve Muhammed âilesi mü’minlerin ta kendisidir. İbn Abbas, Âli İmrân Sûresinden başka bir ayetin manasına bakarak bu tefsiri yaptığını belirtmektedir. *إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ*. “Şüphesiz, insanların İbrahim’e en yakın olanı, elbette ona uyanlar, bir de bu peygamber (Muhammed) (a.s.) ve mü’minlerdir. Allah da mü’minlerin dostudur.”⁹⁰ İbn Abbas, Ali İmrân 68. ayette İbrahim’e (a.s.) en yakın olarak nitelenen Muhammed (a.s.) ve ailesinin de 33. ayetteki alemlere üstün kılınan aileler içinde sayıldığını ifade etmektedir.⁹¹

İbn Abbâs, Yûsuf Sûresi’nde *حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَوَدُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا* “Peygamberler ümitlerini kesecek hâle gelip yalanlandıklarını düşündükleri sırada, onlara yardımımız geldi de böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi.”⁹² ayetine "yardımın gecikmesi ve yavaş gelmesi" anlamını vermiş ve buna *حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ* “Peygamber (a.s.) ve yanındaki iman edenler, (Allah’ın yardımı ne vakit?) diyecek kadar sıkıntı ve zorluğa düşmüşler ve sarsılmışlardı.”⁹³ ayetini delil olarak göstermiştir.⁹⁴

2.1.3. İbn Abbas’ın Kur’an’ı Arap Şiiriyle Tefsiri

⁸⁶ İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (İbn Keşîr), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm 2000), 96.

⁸⁷ el-Hacc 22/11.

⁸⁸ ‘Abdulaziz b. ‘Abdillâh el-Ĥumeydî, *Tefsîru İbn ‘Abbâs ve merviyâtuhû fi't-tefsîr min kutubi's-sunne*, (Mekke: Câmî'atu Ummu'l-Kurâ ts.), 96.

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/33.

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/68.

⁹¹ Buĥârî, “Eĥâđîsü'l-embiyâ” 40 (No:3430); Ĥumeydî, *Tefsîru İbn Abbâs*, 1: 165.

⁹² Yûsuf 12/110.

⁹³ el-Bakara 2/214.

⁹⁴ Buĥârî, “*Kitâbu't-tefsîr*”, 33 (No. 49).

İslam'a ve onun kaynağı olan Kur'an'a ister inansın ister muhalif olsun Kur'an'la ilgilenen tüm araştırmacılar, ilk dönemlerden itibaren Arap şiirine önem vermişlerdir. Tefsir ilminin başlamasıyla birlikte, Müslümanların gündeminden hiç düşmeyen ve Arap dilinin temel kaynağı durumunda olan Arap şiirine verilen bu önemin sebepleri bellidir. Müslümanlar Arap şiirine, Kur'an ve sünnet dilinin ana kaynağı ve ilahi vahyin nazil olduğu kültüre ait dil olması sebebiyle önem vermektedirler. Muâriz ve muhalif güçlerin Arap şiirine verdikleri değer ise onunla Kur'an arasında kurdukları ilişkiden kaynaklanmaktadır.

İbn Abbas'ın tefsir yönteminin en bariz özelliği, tefsirlerinde genellikle Arap şiirini kullanmasıdır. Ona Kur'an'la ilgili bir şeyler sorulduğu zaman Arap şiirlerini delil getirerek cevap verdiği ve "Kur'an'daki Arapça size zorluk vermeye başladığı zaman Arap şiirini araştırın, çünkü o Arabın divanıdır." dediği rivayet edilmektedir.⁹⁵ İbn Abbâs, Araplar'ın divanı olması ve Arap tarihini içermesi sebebiyle Kur'an ayetlerinin manalarını ortaya çıkarması ve Kur'an'daki garîb lafızların manalarını belirtmesi sebebiyle o dönemde kimsenin vermediği kadar Arap şiirine önem vermiştir.⁹⁶

Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemu'l-kebîri*'ndeki rivayete göre,⁹⁷ Nâfi' b. el-Ezrak (ö. 65/685) ve Necdet b. 'Uveymir (ö. 72/691) yanlarında Hâricî liderlerinden bir grupla beraber ilim öğrenmek için yola çıkıp Mekke'ye gelirler. Bu sırada bazı insanlar Zemzem Kuyusu'na yakın bir yerde İbn Abbas'a tefsirle ilgili sorular sormakta, o da sorulara cevap vermektedir. Nâfi' b. Ezrak, bazı Kur'an ayetleriyle ilgili sorular sormak istediğini söylemiş, Abdullah b. Abbas da bunu kabul etmiştir. İbn Abbas'a bazı ayetlerde geçen kelimelerin anlamlarını sormuş ve o da tüm sorulara Arap şiirinden delillerle cevap vermiştir. Bu soru ve cevaplardan bir kısmı şunlardır:

Nâfi' b. Ezrak, "يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّن نَّارٍ" "Üstünüze ateşten yalın bir alev gönderilir."⁹⁸ ayetinde شَوْاظٌ kelimesinin anlamını sorar. İbn Abbas da نَهَبٌ (dumansız ateş) olduğunu söyleyip, buna Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın (ö. 8/630) şiirini delil gösterir.

بِمَا نَبَا يَظَلُّ يَشَبُّ كَبِيرًا وَيَنْفَخُ دَائِبًا لَهَبِ الشَّوَاظِ

Bir Yemenli, körüğü tutuşturmaya başlar ve dumansız ateşe devamlı üfler.

Nâfi' b. Ezrak, cevabın doğru olduğunu belirtip "وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ" "Kıpkızıl bir duman gönderilir."⁹⁹ ayetindeki نُحَاسٌ kelimesinin anlamını sorar. İbn Abbas, (ateşi

⁹⁵ Muhammed Ahmed ed-Dâlî, *Mesâilü Nâfi b. Ezrak*, (Dimaşk: byy. 1993), 8.

⁹⁶ Mustafâ eş-Şâvî el-Cüveynî, *Menâhic fi't-tefsîr*, (İskenderiye: el-Meârif 1971), 31-32.

⁹⁷ Ebû'l-Ğâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye ts.), 10: 304-312.

⁹⁸ er-Rahmân 55/35

⁹⁹ er-Rahmân 55/35

olmayan duman) olduğunu söyler ve buna şair Nâbiğa b. Zübeyn'in (ö. 604) şiirini delil gösterir:

يُضِيءُ كَضَوْءِ السَّرَاجِ السَّلِيطِ لَمْ يَعْلُ اللَّهُ فِيهِ نُحَاسًا

Allah'ın dumansız ateşi yükseltmediği güçlü bir yıldızın ışığı gibi aydınlatır.

Nâfi' b. Ezrak, İbn Abbas'ın bu cevabını da onaylar. Nâfi' b. Ezrak bu şekilde birçok ayetten kelimelerin anlamını sorar, İbn Abbas da hepsine şiirlerle örnekler vererek cevap verir.¹⁰⁰ İbn Abbas وَمَا وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ”Geceye ve gecenin topladığı şeylere and olsun.”¹⁰¹ ayetini açıklarken وَمَا جَمَعَ (topladığı şeyler) anlamını vererek tefsir etmiş ve daha sonra, مُسْتَوَسِقَاتٍ لَوْ يَجِدَنَّ سَائِقًا Toplanmış develer, keşke çobanları olsaydı.¹⁰² beytini delil göstermiştir.

2.1.4. İbn Abbas'ın Kur'an'ı, Arap Dili ve Lehçeleriyle Kelime Tahlili Yapararak Tefsiri

“Arap lehçeleriyle Kur'an'ı açıklama çalışmalarının onda birinin bile İbn Abbas'a nispeti sahih olsa, *Arap lehçeleri biliminin* kurucusunun İbn Abbas olduğunu söylemeye yeterdi.” denmektedir.¹⁰³ Mustafâ Sâdık Râfi'î (ö. 1937), Kur'an'a genel olarak bakıldığında garîb kelimelerin yedi yüze yakın olduğunu ve bunların tamamının İbn Abbâs'tan sahih senedle nakledildiklerini belirtmektedir.¹⁰⁴ Abdullah b. Abbas, Arap dilinin inceliklerini ve özelliklerini bilmesi hasebiyle bu konuda zorluk çekmeden, konuşan birisidir. Hatta Arap dilindeki edatların ve harflerin manalarını ve Allah'ın kitabında nasıl kullanıldığına dair ilahi üslubu da bilmektedir.¹⁰⁵

İbn Abbas, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُبُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا 106
106 ائْتِيَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ayetindeki لَا تَعْضُلُوهُنَّ kelimesine, sadece Arap dilinde mahir olanların bilebileceği şekilde “Onları (kadınları) kahretmeyin.” anlamını vermiştir.¹⁰⁷

İbn Abbas, وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ “Siz çok eğlenensiniz.”¹⁰⁸ ayetindeki السُّمُودُ lafzının Yemen lehçesinde kullanıldığını ve العِنَاءَ (şarkı) anlamında kullanıldığını, كَانَتْ ذَلِكَ فِي 109
109 الْكِتَابِ مَسْطُورًا “Bu, kitapta yazılıdır.”¹⁰⁹ ayetinde مَسْطُورًا kelimesini Himyer lehçesinde

¹⁰⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 10: 304-312.

¹⁰¹ el-İnşikâk, 84/17.

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12: 511.

¹⁰³ Abdülkerîm Bekkâr, *İbnu 'Abbâs müessisu 'ulûmi'l-'Arabiyye*, (Ammân: Dâru'l-'A'lâm 2002), 95.

¹⁰⁴ Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, nşr. Abdullâh el-Minşâvî – Mehdi el-Bahkirî), (Kahire: Mek-tebetü'l-İmân 1997), 1: 53.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 19-28.

¹⁰⁶ en-Nisa 4 /19

¹⁰⁷ Buḥârî, “*Kitâbu't-tefsîr*”, 78 (No. 101).

¹⁰⁸ en-Necm, 53/61.

¹⁰⁹ el-İsrâ, 17/58.

kullanıldığını ve مَكْتُوبًا (yazılmış) anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹¹⁰ Keza, Müddessir Sûresi'ndeki وَيَبَاكَ فَطَهَّرْ “Elbiseni temiz tut.”¹¹¹ ayetini (günahtan temizlenme) şeklinde açıklayan İbn Abbâs, Arapça'da kötü fiillerden kaçınan kimseye نَقِيُّ الثِّيَابِ “temiz elbiseli” dendiğini söylemiş ve Gaylan b. Seleme'ye (ö. 23/644) ait olan şu beyti okumuştur;

وَأَيُّ بِحَمْدِ اللَّهِ لَأَنْ تَوْبَ فَاجِرٍ لَيْسَتْ وَلَا مِنْ عَدْرَةٍ أَتَقَنَّعُ

“Hamdolsun o Allah'a ki, ne bir facirin suçunu işledim ve ne de bir haksızlık yaptım.”¹¹²

İbn Abbas, İBRAHِيمَ لَأَوَّاهَ حَلِيمٍ “Şüphesiz İbrâhim, Allah'a samimiyetle yalvaran, inleyen, yumuşak tabiatlı birisiydi.”¹¹³ ayetinde geçen أَوَّاه kelimesinin Habeş dilinde الموقن (inanın) anlamını ifade ettiğini söylemektedir.¹¹⁴ Konuyla ilgili diğer bir örnek de İbn Abbâs'ın إِنْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ “Ancak aranızda antlaşma bulunan bir kavme sığınanlar, ya da siz ve kendi halklarıyla savaşmayı içlerine sığdıramayıp size gelenler başka.”¹¹⁵ ayetindeki حَصْرَتْ kelimesini ضَاقتُ (daraldı) şeklinde tefsir etmesidir.¹¹⁶ İbn Abbas أَعْيَيْنَا بِالْخَلْقِ “İlk yaratmadan aciz mi kaldık ki? Şüphesiz onlar, yeneden yaratılış konusunda şüphe içindedirler.”¹¹⁷ ayetini لَمْ يَعْيِنَا الْخَلْقُ الْأَوَّلُ “İlk yaratılış bizi aciz bırakmadı.” şeklinde açıklamıştır.¹¹⁸

İbn Abbas, وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَحَّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا وَحَبَّتَاتِ الْفَأْفَاءِ “Orada yanarak aydınlatan ve ısıtan bir kandil yarattık. Size tohumlar, bitkiler, sarmaş dolaş olmuş bağlar bitirelim diye yağmur yüklü yoğun bulutlardan oluk oluk yağmur yağdırdık.”¹¹⁹ ayetlerinde geçen üç kelimeyi, - نَحَّاجًا - (şırl şırl dökülen), - الْفَأْفَاءِ - (birbirine sarılan) - وَهَاجًا - (ışık saçan) şeklinde tefsir etmiştir.

¹¹⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 419.

¹¹¹ el-Müddessir, 74/4.

¹¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 298

¹¹³ et-Tevbe 9/114.

¹¹⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 432.

¹¹⁵ en-Nisâ 4/90.

¹¹⁶ Alî b. Ebî Talha, *Sahîfetu Alî b. Ebî Talha fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim an İbn Abbâs*, Thk.: Râşid Abdülmun'im er-Reccâl, (Kahire: Mektebetü's-Sunne 1991), 15; Humejdî, *Tefsîru İbn Abbâs*, 1: 257.

¹¹⁷ el-Kâf 50/15

¹¹⁸ Alî b. Ebî Talha, *Sahîfetu Alî b. Ebî Talha*, 461; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11: 414.

¹¹⁹ en-Nebe' 78/13-16.

Sonuç

Hız. Peygamber'in (a.s.) Kur'an'daki bazı ayetleri başka ayetlerle ve garib lafızları eş anlamlı kelimelerle açıklaması konusunda rivayetlerin olduğu bilinmektedir. Hız. Peygamber'in (a.s.) vefatının ardından Kur'an'ın tercüme ve yorumu konusunda gözler sahabenin önde gelenlerine yönelmiş, anlaşılmayan konularda onların fikirlerine başvurulmuştur. Özellikle İbn Abbas önce Rasulullah'tan (a.s.), daha sonra da Hız. Ömer, Hız. Ali ve Hız. Übey b. Ka'b gibi sahabenin büyüklerinden öğrendiği ilim sebebiyle Kur'an'ın tefsiri konusunda dikkatleri üzerine çekmiştir. Rivayet ve dirayet yöntemiyle tefsir yapan ve genel görüşe göre lugavî tefsirin kurucusu olarak kabul edilen İbn Abbas tefsir konusunda farklı yöntemleri kullanmıştır. O, Kur'an'daki herhangi bir ayette anlaşılmayan kelimeleri, kimi zaman konuyla ilgili bir hadis yardımıyla tefsir etmiş, bazen de başka bir ayetle açıklayarak çözüme ulaşmıştır. Kimi yerde farklı Arap lehçelerini kaynak olarak kullanırken birçok yerde de Arap şiirlerini delil getirerek garib kelimeleri açıklama yoluna gitmiştir.

Çalışmada, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i, Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı, İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*'i, et-Taberî'nin, *Câmi'u'l-beyân*'ı gibi birçok klasik eserde İbn Abbas'ın filolojik tefsîr çalışmalarının detaylı şekilde yazılı olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bilgilere göre İbn Abbas, manası anlaşılmayan ayetleri tefsir ederken Hız. Peygamber'in (a.s.) tefsir yönteminden dışarıya çıkmamış ve bilmediği konuda Allah'ın kitabı hakkında hüküm vermeyi asla hoş görmemiştir. Hız. Peygamber'in (a.s.) ayetlerde açıkladığı garib lafızları ve ayetlerin nüzûl sebeplerini bazı sahabilerin iyi bildikleri, İbn Abbas'ın da bu kişilerden konuyla ilgili dersler aldığı anlaşılmalıdır. Buna göre manası kapalı ayetleri ve garib lafızları İbn Abbas gibi bazı sahabilerin de bildiği ve insanlara öğrettiği dikkate alınırsa Kur'an'ın sünnetle ya da sebab-i nüzûlle tefsiri konusunda İbn Abbas'a fazla bir şey kalmayacağı düşünülmektedir. Ancak yaşadığı dönem göz önüne alındığında, İbn Abbas'ın tefsir konusunda çağdaşı olan sahabilerden farklı bir yöntem geliştirdiği ve kendisinden sonra gelecek olan tefsir alimlerine faydalanacakları geniş bir ilmi birikimi miras bıraktığı bilinmektedir. Çünkü İbn Abbas, tefsir konusunda diğer sahabilerden farklı olduğunu ortaya koymuş ve manası anlaşılmayan ayetleri kendine mahsus bir yöntemle tefsir etmiştir. İbn Abbas, manası anlaşılmayan ayetleri açıklayan sünnet ve sebab-i nüzûlün bulunmadığı durumlarda ilk önce Kur'an'daki diğer ayetlere müracaat etmiştir. Çalışmamızda İbn Abbas'ın, manası anlaşılmayan ayetleri Kur'an'ın diğer ayetleriyle tefsirine dair bir kısım örnekler verilmiştir. İbn Abbas'ın kısa zamanda onlarca beyti ezberleyebilecek üst düzey bir zekaya sahip olduğu ve bu beyitleri unutmayıp ezberden okuduğu rivayet edilmektedir. O, ayetlerdeki anlamı bilinmeyen lafızları tefsir için farklı bir ayet bulunmadığı durumlarda ezbere bildiği Arap şiirlerini delil olarak göstermiş ve kelimeyi bu şiirde kullanıldığı anlama göre tefsir etmiştir. Kaynaklar incelendiğinde İbn Abbas'ın, ayetleri Arap şiiri yardımıyla tefsirinin diğer

yöntemlerle yaptığı tefsirlere oranla çok daha fazla olduğu görülmektedir. Ayrıca İbn Abbas'ın Arap diline ve lehçelerine çok iyi derecede hâkim olduğu ve bu kelimeleri tahlil ederek ayetleri tefsir ettiği görülmektedir. Son olarak İbn Abbas'ın, ayetleri tefsir konusunda Hz. Peygamber (a.s.) ve sahabenin büyüklerinden öğrendiği tefsir yöntemini takip ettiği tespit edilmiştir. Hz. Peygamber (a.s.) ve sahabenin, hakkında açıklama yapmadığı ayetlerde ise İbn Abbas'ın kullandığı dilsel tefsir yönteminin filolojik tefsirin temellerini oluşturduğu, kendisinden sonra gelen tefsir alimlerinin de bu temel üzerine kurulan ilmî birikimden istifade ettiği görülmüştür.

Kaynakça

- Aydın, İsmal. *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Aydın, İsmail. “İbn Abbas: Filolojik Tefsirin Öncüsü”. *EKEV Akademi Dergisi*, 15/48 (2011), 117-132.
- Babai, Alikerber. “Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbas ve Onun Tefsirdeki Konumu”. *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 2/6 (2014), 169-190.
- Bekkâr, Abdülkerîm. ‘*Abbâs Müessisu ‘ulûmi’l-‘Arabiyye*. Ammân: Dâru’l-A’lâm, 2002.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u’s-şâhiḥ*. 8 cilt. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr b.y.: Dâru Tavki’n-Necât. 2. Basım. 1422/2001.
- Bulut, Ali. “Kur’an Filolojisine Dair İbn Abbâs’a Nisbet Edilen Üç Eser”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/21 (2005), 279-297.
- Bulut, Ali. *Hicri ilk üç asırda Kur’an filolojisine dair eser veren ilim adamları ve eserleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Caṭlâvî, Hâdî. *Kaḍâye’l-luḡa fî kutubbi’t-tefsîr*. Tunus: Dâru Muhammed Alî el-Hâmî, 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1971.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü’l-luḡa ve Sîḥâhu’l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyin, 1987.
- Cürcânî, ‘Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. “Leḡā” *Mu‘cemu’t-Ta’rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985.
- Cüveynî, Mustafâ eş-Şâvî, *Menâhic fi’t-Tefsîr*. İskenderiye: el-Meârif, 1971.
- Çakan, İsmail Lütfî – Eroğlu, Muhammed. “Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/77. İstanbul: Tdv Yayınları, 1988.
- Çetin, Mustafa. “Abdullah b. Abbas (r.a.) ve tefsiri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1983), 227-238.

http://acikerisim.deu.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12397/3988/1983_1_CETINM.pdf?sequence=1&isAl-lowed=y

- Dâî, Muhammed Ahmed. *Mesâilü Nâfi b. Ezrak*. Dimaşk: byy., 1993.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin: Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Basım. 2006.
- Durur, Mehmet Ali. "Dilbilimsel Tefsirin Gelişimi ve İbn Abbâs'ın Dilbilimsel Tefsîre Etkisi" *Kesit Akademi Dergisi* 5/21 (2019), 400-436.
- Ebû Hayyân, Eşîruddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. 11 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993).
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da Fikhî Mezhepler Tarihi*. trc. Abdulkâdir Şener. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1976.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Muhammed Fuâd Abdülbâkî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Tdv Yayınları 2020.
- Ḥumeydî, Abdulaziz b. Abdillâh. *Tefsîru İbn 'Abbâs ve merviyâtuhû fi't-tefsîr min Kutubî's-Sunne*. Mekke: Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, ts.
- İbn 'Abdî'l-Berr, Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Câmî'u beyânî'l-ilm ve fadlih*. 2 cilt. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri. Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1414/1994.
- İbn Cemâ'a, İbrâhîm b. Sa'dullah el-Kinânî, *Tezkiratu's-sâmi' ve'l-mütellim fi edebî'l-âlim ve'l-müte'allim*. Thk. Muhammed Hâşim en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İlmiyye, 1429/2008.
- İbn Ebî Talha, Alî. *Sahifetu Alî b. Ebî Talha fi tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm an İbn Abbâs*. Thk. Râşid Abdülmun'im er-Reccâl. Kahire: Mektebetü's-Sunne, 1991.
- İbn Ḥacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-'Aşkalânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Ḥaldûn, Abdurrahmân bin Muhammed. *el-Muḳaddime*. 2 cilt. nşr. Étienne Marc Quatremère. Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1992.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed İbn Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvaḳḳî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. 7 cilt. Kahire: Dâru İfki'l-Cevzî, 1388/1968.
- İbn Keşîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetu'l-me'ârif, 1410/1990.
- İbn Keşîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Ḳur'ani'l-azîm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Me'ârif ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabakâtu'l-kubrâ*. 11 cilt. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hâneçî, 1421/2001.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferac. *Şifatu's-şafve*. thk. Halid Mustafa Ṭartûsî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'Arabî, 1433/2012.

- İbnu'l-Eşîr, 'İzzüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-jâbe fi ma'ri-feti's-şahâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetu'n-nihâye fi ttabakâti'l-kurrâ*. 2 cilt. nşr. Gotthelf Bergstraesser. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İl-miyye 2006.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-teysîr fi kavâ'id-i 'ilmi't-tefsîr*. nşr. İsmâîl Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Ya-yınları, 1974.
- Kılıç, Hulusi. "Fîrûzâbâdî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 142. İstanbul: Tdv Yayınları 1996.
- Kırca, Celal. Kur'an'a Yönelişler. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2021.
- Kırcı, Recep. "Arap dilindeki مٌ ve ؤٌ Edatlarıyla İlgili Bir İnceleme". *Pamukkale Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021). 588-600.
- Kırcı, Recep. *Ebû Alî el-Fârîsî'nin Sarf İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yay. 2021.
- Muhâsibî, Ebu 'Abdillâh Hârîs. *Risâletü'l-Mustersidîn*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Ha-lep: Mektebetu'l-matbûati'l-İslâmiyye, 1391/1971.
- el-Mu'cemu'l-vesîf*, nşr. İbrahim Mustafa vd. Kahire: b.y., 1960.
- Neysâbü'rî, Muhammed İbn Abdillâh. *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hâdiş*. nşr. Seyyîd Muazzam Huseyn. Kahire: b.y., 1937.
- Özek, Ali. "Dirayet müfessiri İbn Abbas". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 0/4 (1986). 67-74. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162525>
- Râfi'î, Mustafâ Sâdik. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. 3 cilt. nşr. Abdullâh el-Minşâvî – Mehdi el-Bahkirî. Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 1997.
- Saipova, Saida. "İbn Abbas (68/687) ve Kur'ân Yorumlamaları". *Kur'ân ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-* 1. ed. Halil Rahman Açar. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temel-lerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019.
- Sâmerrâî, İbrâhîm. *el-Medârisü'n-Nahviyye*. Ammân: Dâru'l-Fikr 1987.
- Şâvî, Mustafâ el-Cuveynî. *Menâhic fi't-Tefsîr*. İskenderiye: el-Meârif 1971.
- Sezgin, Fuât. *Târîhu't-Turâsi'l-'Arab*. 10 cilt. trc. Mahmud Fehmi Hicâzî. Riyad: by. 1411/1991.
- Suyûtî, Ebû'l-Faḍl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 cilt. nşr. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dimaşk: Dâru İbn Keşîr, 2006.
- Ṭaberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 15 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *et-Târîhu't-Ṭaberî târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. 11 cilt. Mekke: Daru'l-ma'ârif, 1387/1967.
- Ṭaberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 26 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Ṭahmaz, 'Abdulhamid Mahmud. *'Abdullah bin 'Abbas el-imâmu'l-bahr 'âlimu'l-'asr*. Mısır: Dâru's-selâm 1987.

Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kahire: b.y. 1976.

Zehabî, Muhammed Hüseyin. *Tezkiratu'l-huffâz*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî ts.

Zuhrî, Muhammed b. Sa'd. *Kitâbu't-ṭabaqātu'l-kubrâ*. 3 cilt. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî 1421/2001.

Mehmet Gürbüz

Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Lecturer, Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Kırklareli/Turkey
mgurbuz@klu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0220-8767

Abdullah Demirci

Dr. Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Kırklareli/Turkey
abdullahdemirci@klu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0781-8142

Makale Bilgileri

Makale Türü: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi: 26.04.2022

Kabul Tarihi: 31.05.2022

Yayın Tarihi: 15.06.2021

Yayın Sezonu: Haziran/June 2022

DOI: <https://doi.org/10.54958/iad.1109350>

Atıf/Citation: Abdullah Demirci – Mehmet Gürbüz, “Belâgat Açısından Müsnedün İleyhin Fiilî Habere Takdimi = The Introduction of the Musnad İlayhi to the Indicative Verb in Terms of Rhetoric”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 161-189. <https://doi.org/10.54958/iad.1109350>

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Belâgat Açısından Müsnedün İleyhin Fiilî Habere Takdimi

Öz

Bu çalışma Arap dilinde bir cümlede isnadın asli unsurlarından birini oluşturan mübtedanın haberi fiile takdimini konu edinmektedir. İsim cümlelerinde haber, müfret isim olabildiği gibi fiil ya da müştak isimlerden oluşan haberi fiil cümlesi de olabilmektedir. Bu durumda haberin mübtedaya ait zamiri bulundurması belagat açısından müsnedün ileyhin takdimini gerektirmektedir. Bu takdimin cümleye katacağı nükteler ise mübtedanın menfi, müsbet, marife, nekre veya umum ifade eden bir sözcük olmasına göre değişmektedir. Müsnedün ileyhin nefy edatıyla birlikte haberi fiile takdimi ittifakla tahsis anlamı ifade etmekte ve böyle bir cümle eylemin başkası tarafından işlendiğini de zorunlu kılmaktadır. Müsnedün ileyhin marife olması halinde ise cümlenin bağlamı dikkate alınarak ihtisas kastıyla takdimi tahsis, diğer durumlarda ise isnadın tekrarından kaynaklı olarak tekavvî hüküm (pekiştirme) ifade etmektedir. Tahsis, muhatabın fiilde isabet edip fail hakkında farklı bir kanaate sahip olduğu zaman kasr-ı ifrâd ya da kasr-ı kalb amacıyla müsnedün ileyhin takdim etmesiyle gerçekleşir. Nekre olması halinde takdim ittifakla tahsis ifade ederken bu tahsisin gerekçesinde Sekkâkî ve diğer

imamların yaklaşımı farklıdır. Sekkâkî, zamir ve nekre müsnedün ileyhin tahsis ifade etmesini fail-i manevi olarak takdir edilebilmelerine ve bu takdirin bil-fiil gerçekleşmesine bağlamıştır. Sekkâkî sonrası belagat imamları bu şartı benimsemeyerek haberi fiil konusunda genel olarak Cürcânî'nin görüşlerini esas almaktadırlar. Hepsi ve tamamı gibi umumilik belirten sözcüklerin müsnedün ileyh olması ve takdim etmesi halinde cümleye katacağı anlam usûl ve mantık ilimlerinin etkisiyle belagat konuları arasında ele alınmıştır. İbnu'n-Nâzım; "Te'sîs, te'kitten evladır." kuralından hareketle menfi bir cümlede bu sözcüklerin külli olumsuzluğu (umûmu's-selb) cüz'i olumsuzluğa (selbi'l-umûm), cüz'i olumsuzluğu da külli olumsuzluğa çevirdiğine kanaat getirmektedir. Qazvîni ve diğer belagat âlimleri İbnu'n-Nâzım'ı delil açısından eleştirerek olumsuzluğun kapsamını Cürcânî'nin belirttiği gibi bu sözcüklerin nefy edatından önce ya da sonra gelmesine bağlamaktadırlar. Belagat imamlarının Cürcânî'nin yaklaşımını benimsemelerinde onun görüşlerinin dilin vaz'ına, mefhûmuna ve kullanımına daha uygun görmeleri en etkili faktör olmuştur.

Anahtar kelimeler: Müsnedün ileyh, Haberi fiil, Takdim, Tahsis, Kasr, Tekavvî hüküm, Umûmu's-selb

The Introduction of the Musnad İlayhi to the Indicative Verb in Terms of Rhetoric

Abstract

In Arabic language, indication in noun clauses can be the noun, while it can also be the indicative verb consisting of verbs or derivative nouns. Indication being the derivative noun or verb carrying the pronoun of the subject necessitates the introduction of the musnad ilayhi in terms of rhetoric. The epigrams this introduction will add to the sentence vary based on the musnad ilayhi being a word expressing negation, positivity, ma'rifah, nakirah or umum. The introduction of the musnad ilayhi to the indicative verb with the preposition nafi expresses the meaning of unanimous restriction, and such a sentence necessitates the action being committed by another. In the case of the musnad ilayhi being the ma'rifah, it expresses introductory restriction with the intent of specialization in regard to the context of the sentence, while in other cases it expresses taqawwi predication (reinforcement) originating from the repetition of isnad. When the addressee corresponds to the verb and has a different verdict regarding the subject, the restriction takes place through the introduction of the musnad ilayhi with the purpose of qasr al-ifrad or qasr alqalb. In the case that the musnad ilayhi is unknown, the introduction expresses unanimous restriction while the approaches of al-Sakkaki and other imams differ in terms of the reason for this restriction. al-Sakkaki attributed the expression of the restriction of musnad ilayhi to the pronoun and nakirah to the fact that they can be regarded as spiritual subjects, and to the fact that this acknowledgment takes place actively. The rhetoric imams after al-Sakkaki adopted this condition and took the views of al-Jurjani as the basis in terms of the indicative verb. The meaning to be added to the sentence in the case of words stating generality, such as all and whole, being musnad ilayhi and being restricted was discussed among the subjects of rhetoric with the effect of the disciplines of usul and logic. Based on the rule of "restriction is worth more than reiteration", Ibn-Nazim argues that in a negative sentence, these words transform general negation (umûmu's-salb) into partial negation (salbi'l-umûm), and partial negation into general negation. al-Qazwini and other rhetoric scholars criticize Ibn-Nazim in terms of evidence, and attribute

the scope of negation to being before or after the nafy preposition, as stated by al-Jurjani. Rhetoric imams adopted the approach of al-Jurjani, primarily due to the fact that they regarded his views as being more suitable for the placement, conception and use of language.

Keywords: Musnad ilayhi, Indicative verb, Introduction, Restriction, Qasr, Taqawwi predication, Umûmu's-salb.

Giriş

Dil; iletişim, edebî ve sanatsal boyutu olan bir araç olup insanlar bu araçla maksadını sözlü ya da yazılı olarak ifade edebilmektedir. Burada kullanılan sözcükler dilin doğal yapısı içerisinde söz dizimi (terkip) ve anlam (mana) açısından edebi bir ahenk oluşturmaktadır. Arap dilinde Nahiv, dilin yapısal yönünü (nazm) oluştururken Belâgat ilmi de estetik yönünü oluşturmaktadır. Cümlelerin bir anlam ifade etmesi standart bazı sentaktik yapıların -ki mübtada-haber ya da fiil-fail-meful gibigramere uygun olarak sahih anlam ifade edecek tarzda bütünlük oluşturmaya bağlıdır. Oluşan bu asli kalıp sadece dış gerçekliği ifadeyle yetinmektedir. Cümle içerisinde kelimelerin bazen naḥvi fonksiyonu değiştirilmeden sadece konumu, bazen naḥvi fonksiyonu da değiştirilerek cümleye farklı anlamlar katmak mümkün olmaktadır. Bağlamın bir gereği olarak meful vb. unsurların irabı ve naḥvi yapısı (sentaktik) değiştirilmeden sadece konumunun belâğî birtakım gerekçelerle takdim ve tehire bağlı olarak değiştirilebilmesi konuşan kişiye cümlede tasarrufta bulunma hakkı vermektedir. Cümleler, isim cümlesi ve fiil cümlesi olarak iki kısma ayrılmaktadır. Müsnedün ileyh bu cümlelerin asli unsurlarından olan ve mahkûmun aleyh kabul edilen mübtedayı, faili, nâkis fiillerin ve âmil olan edatların isimlerini ifade etmektedir. Sibeveyh'in (öl. 180/796) *el-Kitâb*'i gibi ilk nahiv kitaplarında müsnedün ileyh kavramı¹ kullanılsa da yoğun olarak belagat kitaplarında tercih edilen bir kavram olmuştur. Belagat ilminde ise müsnedün ileyh ile takdim, tehir, hazif, zikir gibi durumlar ilm-i me'ânînin en temel konularından biri olmaktadır.

Arap dilinde takdim genel hatlarıyla cümlelerin bütün unsurlarında görülebilecek bir olgudur. Cümlede mübtada, haber, fail, meful, zarf gibi unsurlar ya da istifham edatı gibi harfler birtakım belâğî mülâhazalarla cümlelerin diğer öğelerinin önüne geçebilmektedir. Tarihi süreçte ilk olarak nahiv âlimleri tarafından gramatik işlevleri yönüyle ele alınan takdim konusu Abdulkâhir el-Cürçânî'yle (öl. 471/1079) birlikte sözdizimi ve semantik düzlemde ele alınarak me'ânînin temel konularından biri olmuştur. Özellikle Sekkâkî (öl. 626/1229) ve sonrasında takdim müstakil bir başlık altında ele alınmayarak me'ânî'nin alt başlıkları olan müsnedün ileyh, müsned ve müteallıkâtu'l-fiil konularında yine bu unsurla ilgili olarak ele alınmaktadır.

¹ Ebû Bişr Sibeveyhi 'Amr b. 'Osmân, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 1/23-24; Ebû Saïd el-Hasen b.'Abdillâh es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâb-ı Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdelfî-Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1/272-273.

Belagat ilminin teşekkülünden önce nahiv kitaplarında takdimin anlamsal gerekçelerine değinilmezken Cürçânî'yle birlikte takdimin belağî amaçlarına değinilmiştir. Sekkâkî, me'ânînin müsnedün ileyh, müsned gibi alt başlıklarında takdimi ele alarak kendisinden sonraki belagat eserlerinde konunun ele alınış biçimine bir nevi şekil vermiştir. Kazvîni, (öl. 739/1338) *El-Miftâh*'ta müsnedün ileyh'in takdimiyle ilgili dağınık kuralları toplayarak konuyu ele alınış biçimine nihai formunu kazandıran belagat âlimi olmuştur.

Bu araştırmamızda ilk dönem belagat imamları arasında tartışma konusu olan haberî fiile müsnedün ileyh'in takdimi ve belağî amaçları incelenmektedir. İsim cümlesinde haberin bir fiil ya da ism-i fail gibi fiil anlamında olan bir isim cümlesi olması halinde mübtedanın böyle bir habere takdiminin hangi durumlarda tahsis ya da tekavvî hüküm (pekiştirme) ifade edeceği belagat imamları arasında tartışmalıdır. Müsnedün ileyh'in müsbet, menfi, marife, nekre ya da umumilik ifade eden bir sözcük olması bu tartışmaların ana alt başlıklarıdır. Araştırmada Abdulkâhir el-Cürçânî ve Sekkâkî gibi belagat ilminin dönüm noktaları kabul edilen imamlar ile konuyu kısmen usul ve mantık ilmi çerçevesinden de ele alan İbnu'n-Nâzım (öl. 686/1287), Kazvîni ve Taftâzânî'nin (öl. 792/1390) görüşleri çerçevesinde müsnedün ileyh'in fiili habere takdimi ve belağî amaçları ele alınmıştır. Konuya belagat imamlarının görüşlerini belirtme açısından kronolojik olarak ilk önce Cürçânî'den başlanılarak Sekkâkî, İbn-i Nâzım, Kazvîni, Taftâzânî'nin konuyla ilgili görüşlerine ve itirazlarına yer verilerek bir değerlendirme yapılmıştır. Bu bağlamda müsnedün ileyh'in takdimiyle ilgili müsnedün ileyh'in nefy edatını takip etmesi, nefy edatının cümledeki konumu, menfi cümlede anlamın fertler düzeyinde kapsamının ne olacağı; müsnedün ileyh'in marife, nekre, tevabi' olması durumunda takdim-tahsis ilişkisi gibi konular belagat imamları arasında tartışılan konular olup bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır.

1. Müsnedün İleyh, Takdim ve Te'hîr Kavramları

Cümleler isim ve fiil cümlesi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Cümlelerin başat unsurları müsnedün ileyh ve müsned ya da mahkûmun aleyh ve mahkûmun bih olarak adlandırılarak her bir unsurun cümle içerisinde bir konumu bulunmaktadır. Bu unsurlar olmadan cümlelerin oluşumu mümkün olmadığı gibi aynı zamanda birinin varlığı diğerinin varlığını da zorunlu kılmaktadır.² "محمدٌ ناجحٌ" (*Muhammed başarılıdır*) gibi isim cümlelerinde müsned ileyh ve müsnedin bileşimleri mübteda ve haber, "نجح الطالب" (*Öğrenci başarılı oldu*) gibi fiil cümlelerinde ise fiil ve fail olarak adlandırılır. İsim cümlelerinde müsnedün ileyh'in hakkı takdim, müsnedin hakkı ise genel olarak te'hirdir. Fiil cümlelerinde müsned olan fiil takdim etmektedir. Bu iki

² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 23.

unsurun dışında kalan öğeler ise tevabi' ya da müteallikât olarak adlandırılmaktadır.³

Takdim ve te'hîr kavramları zıt kavramlardandır. Takdim; bir şeyi başka bir şeyin önüne geçirmek, bir şeyin önüne geçmek, eski, hâdis olmayan, öne geçen gibi anlamlara gelen “قَدِمَ” fiilinin “قَدَمَ” tef'îl kalıbından mastarıdır. Bu kavram Arapların “مقدمة الجيـش” ya da “مقدمة الأنف” kullanımlarından alınıp bir şeyi öne almak, önde olmak gibi anlamlara gelip *muahhar* kelimesinin zıttıdır.⁴ Te'hîr ise takdimin zıttı olarak bir şeyi sona bırakmak, geriye almak anlamlarına gelmektedir.⁵ İstilahî olarak takdim; belağî bir nükteye binaen cümlelerin bir öğesinin diğer bir öğesinin önüne alınmasını, te'hîr ise önce gelmesi gereken bir unsurun sonra getirmek demektir.⁶ Belağî amaçları da göz önünde bulundurularak takdim ve te'hîr şöyle tanımlanmaktadır: “Ziyade ihtimam, kasır, teşvik ve zaruret-i şiiir gibi belağî maksatlardan dolayı cümlelerin tabi'î yapısında öğelerinin (olması gereken) konumunu değiştirmektedir.”⁷

2. Müsnedün İleyhin Takdiminin Edebî Amaçları

Belagat ilminin temel konularından biri olarak takdim, en yalın tanımıyla söz dizimi değişikliğidir. Bir cümlelerin tertibinde dizimsel değişiklik mana açısından da değişikliği gerektirmektedir. Takdimin cümleye kattığı anlamsal değişikliği ilmi belagatin kurucusu kabul edilen Cürcânî; birçok faydayı ve güzelliği barındıran, sınırları geniş, konuşana geniş tasarruf imkânı veren, kişide bedi'î ve özgün üslubun fark edilmesini sağlayan bir konu olarak tanımlamaktadır. Cürcânî'ye göre bir kişi, dinlemekten zevk aldığı ve etkilendiği bir şiir üzerinde derinlemesine düşündüğü zaman bu olumlu duygularının temelinde takdimin ya da kalbin (cümle içerisinde bazı lafızların bir nükte maksadıyla konumundan farklı bir yere taşınması) olduğunu fark

³ Ahmed Mustafa el-Merağî, *Ulûmu'l-belâga: el-me'âni ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 100; 'Abdurrahman Hasan Hâbenneke, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye: ususuhâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/350.

⁴ Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), “kdm”, 3/367; Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâhî Tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (Beyrût: Dâru'l-İlim, 1979), “kdm”, 2/2008; İbn Manzûr, Ebu'l-Fađl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru-Şâdir, 1990), “kdm”, 12/468; Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/58.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “ehr”, 4/12.

⁶ Merağî, *Ulûmu'l-belâga*, 100; Hasan Hâbenneke, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye*, 1/350; Enes Erdim, *Arap Sözdizimi Belâgatinde Cümleye Ait Unsurlar ve Halleri*, (Ankara, İlahiyât Yayınları, 2021), 39-40.

⁷ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî, *es-Şâhibî fi fikhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arab fi kelâmihâ*, thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1992), 224; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemü'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âşıra sra* (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008), 3/1785; Nusrettin Bolelli, *Belagat: Beyan Me'âni Bedî İlimleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 390; Hatice Keskinoglu-Mehmet Ali Kılavuz Araz, “Nahivciler Nezdinde Takdim-Te'hîr Olgusu”, *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (Haziran 2020), 155.

eder. Ancak o, söz dizimsel değişikliğin gerekçesini inayet ve ihtimam ya da Arapların cümle içerisinde önem verdikleri öğeleri takdim ettirdikleri şeklinde açıklayan İmam Sibeveyhi'nin (öl. 180/796) görüşüne katılmamaktadır. Zira Sibeveyhi'nin bu açıklamalarını takdimin gerekçelerini izah etme açısından yetersiz görerek bir cümlede takdim ile amaçlanan anlamın tespitinin ve gerekçesinin izah edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸

Cürcânî, takdimin gerekçesini izah etmenin mümkün ve kolay olduğunu belirtmek amacıyla meşhur “قَتَلَ الْحَارِجِيُّ فُلَانًا” (*Hariciyi falanca kişi öldürdü*) ya da “قَتَلَ فُلَانٌ” (*Falanca kişi hariciyi öldürdü*) örneğini zikretmektedir. Bu örnekte bozgunculuk yapan birisinin zararının engellendiğinin beyanı daha önemli görüldüğü zaman “harici” lafzı, bu zararı engelleyen kişinin zikri önemli görüldüğü zaman ise “falanca” ögesi takdim ettirilmektedir. Cürcânî, takdimin gerekçesini izah etmenin mümkün olduğuna bu örneği delil göstererek bu cümlede takdimin gerekçesinin açıklanmasının diğer örneklerle de emsal teşkil edebileceğini söylemektedir.⁹ Cürcânî takdimi, te'hîr niyetiyle yapılan ve yapılmayan şeklinde iki kısma ayırmaktadır ki bu taksim belagat âlimleri tarafından da benimsenmiştir. “ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدًا” (*Amr'a Zeyd vurdu*) örneğinde olduğu gibi te'hîr niyetiyle yapılan takdim, haber ve meful gibi unsurların irabı muhafaza edilmekle birlikte cümle içerisinde sırasını belirleyen konumunun değişmesiyle yapılan takdimdir.¹⁰ Te'hîr niyetiyle yapılmayan takdim kelimelerin niteliğinin, irabının ya da irab sebebinin değişmesiyle mümkün olmaktadır. “الْمُسْتَنْطَلِقُ زَيْدًا” (*Harekete geçen Zeyd'dir*) gibi mübteda ve haber olmaya elverişli olan kelimeler yer değiştirdiğinde de ilki mübteda ikincisi ise haber olmaya elverişli olmaktadır.¹¹

Mübteda gibi takdimi zorunlu olan ismin takdim kabilinden sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Zemahşerî (öl. 538/1149); takdim ve te'hirin cümle içerisinde

⁸ Takdim konusuna ilk yer veren nahiv âlimi Sibeveyhi'dir. Bu konuda Sibeveyhi'yi ön plana çıkaran husus *el-Kitâb*'ında takdimin sözdizim ve anlamsal etkisine değinmesidir. Hocası Hâfîl b. Ahmed *el-Cümel*'inde verdiği birtakım kelimelerin takdim etmesi gerektiğini belirtmekle yetinmesi ve izaha girmemesi Sibeveyhi'nin takdim konusuna değinen ilk nahiv âlimi olmasını sağlamıştır. Bkz. Hâfîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-nahiv*, thk. Fahrreddîn Kâbâve (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 124; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34; Ebû Bekr 'Abdulhâhir b. Abdurrahmân el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz* (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1375), 106-107.

⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 106-108.

¹⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 106; Ebu'l-Me'âlf Celâluddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân el-Hâfîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 65; Enes Erdim, *Arap Sözdizimi*, 41.

¹¹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 106-107.

asli konumunda olmayan ve te'hir niyetiyle yapılan takdimler için kullanılması gerektiğini¹² belirtmektedir. Bazı belâgat âlimleri mübteda gibi asli konumunda bulunan kelimelerde *takdim* ifadesinin kullanılmasını mecaz olarak değerlendirmektedir. Zerkeşî ise mecazın bir kelimeyi mevzu'u lehinden çıkardığını göz önünde bulundurarak takdimi mecaz olarak değerlendirmemektedir. O, her kelimenin takdim sonrası asıl rütbesini korumasını mecaz sayılmayacağı delili kabul etmiştir.¹³

Sekkâkî'nin takdimle ilgili görüşleri bazı farklılıklarla beraber Cürçânî ile paralellik göstermektedir. Müsnedün ileyhin mahkûmun aleyh (kendisi hakkında hüküm verilmesi) olmasından dolayı takdimini aklın ve lafzın bir gereği olarak görmektedir. O, müsnedün ileyhin takdimini vücûbî görmeyip iktizâî olarak ele alarak bu takdimin vacip olduğunu söyleyen belâgatçıların görüşüne katılmamaktadır.¹⁴

Müsnedün ileyhin takdimiyle ilgili nedenler şunlardır;

1) Müsnedün ileyhin takdiminin asıl olması ve bu asıldan vazgeçmeyi gerektirecek bir nedenin olmaması halidir. Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre cümle içerisinde doğal olarak takdim etmesi gereken bir kelimenin takdimi halinde belâği bir sebep aranmamalıdır. Zemahşerî bu kuralına Kur'ân'dan semavât ve arz kelimelelerini örnek göstererek genellikle önce semavât sonra da arz kelimesinin zikredildiğini söylemektedir. Bu yaygın kullanıma aykırı olarak “ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ ” (Ne yerde ne de gökte, zerre ağırlığına hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz)¹⁵ ayetinde arz, semâ kelimesine takdim ettirilmiştir. Bunun sebebi ise ayetin evvelinde insanların yaptıklarına şahit tutulacağına açıklanmasıdır. Şahitlik makamında ise yeryüzünde yaşayanlara ilk önce arzın şahitliğinin daha uygun olmasından dolayı arz, semâ kelimesine takdim etmiştir. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre müsnedün ileyhin takdimi de söz konusu olmamalıdır. O, cümlede yerleşik olması gereken öğeler için değil de değişebilen öğeler için takdimin ya da tehirin söz konusu olduğunu savunmaktadır.¹⁶

¹² Ebu'l- Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 967.

¹³ Ebû İshâk 'İşâmuddîn İbrâhim Muhammed İbn "Arabşâh el-İsferâyînî, *el-Aṭval şerhu Telhîsi Miftâhi'l-ʿulûm*, thk. 'Abdulhamîd el-Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/35; Şemsüddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasarî's-Sa'd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 1/625; Ahmed Matlûb, *Esâlibu belâğiyyetün: el-Fesâha - el-belâğa - el-me'ânî* (Kuveyt: Vekâlâtu'l-Matbû'ât, 1980), 168; Enes Erdim, *Arap Sözdizimi*, 40.

¹⁴ Sirâcüddîn Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 219; Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin el-Mişbâhî fi Şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 226.

¹⁵ Kur'an-ı Kerîm Meali, çev. Hâlil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Yunus 10/61.

¹⁶ Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 467; Kazvînî, *el-İdâh*, 55; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *el-Muṭavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-ʿulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 252.

2) Müsnedün ileyhın zikredilmesinin daha önemli olması.

3) Habere muhatabı teşvik ve haberi muhatabın zihninde kalıcı kılmak için müsnedün ileyhın takdim etmesidir. Ebu'l 'Alâ' el-Ma'arrî'nin (öl. 449/1057) şu beyti bu kurala örnek gösterilmektedir:

وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِّيَّةُ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحَدَّتْ مِنْ حَمَادٍ

İnsanların (karşısında) hayrete düştüğü şey

Cansızdan meydana gelen canlıdır.

Şiirde haberin muhatap tarafından iyice anlaşılması için müsnedün ileyhı takdim edilmiştir. Burada mübtedanın ism-i mevsûl olarak gelmesini Sekkâkî ve İbnü'n-Nâzım müsnedün ileyhın ismi mevsûl ile marife olmasına şâhid/örnek gösterirken Qazvînî aynı şiiri müsnedün ileyhın takdim kısmında zikretmiştir.¹⁷

4) Müsnedün ileyhın akıldan çıkmadığını, sürekli hatırlandığını ya da anılmasından mütekellimin haz duyduğunu göstermesi gayesiyle takdim edilmesi. Bu durumda müsnedün ileyh cümlede müsneden önce gelir. Sekkâkî'ye göre müsnedün ileyhın bir haberle nitelendiğinin vurgulanmak istendiği yerde de müsnedün ileyh takdim edilir. “الرَّاهِدُ كَيْفَ” (*Zâhit nasıldır?*) diye sonran bir kişiye “يَشْرَبُ الرَّاهِدُ” (*Zâhit içiyor*) şeklinde cevap vermek bu kabildendir. Bu tür bir cevapta amaç haberi süreklilik ifade eden fiili muzari olarak getirerek ihbarın yanı sıra sürekliliği de kasdetmektir.¹⁸ Sekkâkî'ye göre takdim bazen ta'zim veya ziyade tahsis amacı da taşıyabilmektedir. Buna delil olarak şu şiiri zikretmektedir:

جُلُوسٍ فِي مَجَالِسِهِمْ رَزَانٌ وَإِنْ ضَيْفَ أَلَمَ فَهَمُّ خُفُوفٍ

Meclislerinde daima vakarlı bir şekilde otururlar

*Bir misafir geldiğinde ise onlar (konuğa) hizmet etmekte daima çok hızlıdır.*¹⁹

Bu şiirin başka rivayetlerinde “خُفُوفٌ” yerine “وُفُوفٌ” geçmektedir ki bu durumda anlam “Bir konuk geldiğinde onlar daima hazır dırlar.” şeklinde olmaktadır. Beyitte geçen “فَهَمُّ” olan müsnedün ileyh Sekkâkî açısından ziyade tahsis amacıyla takdim etmiştir. Qazvînî, Sekkâkî'nin ziyade tahsisi haberî fiillerde kabul etmesinden kaynaklı olarak bu şiiri delil getirmesini (haberın fiil cümlesi olmamasından do-

¹⁷ İbnü'n-Nâzım Ebû 'Abdillâh Bedreddîn b. Muhammed b. 'Abdillâh b. Mâlik ed-Dımaşkı, *el-Mişbâh fi'l-me'âni ve'l-beyân ve'l-bedî*, thk. Hüsnî Abdülcelîl Yûsuf (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1989), 15; Qazvînî, *el-İdâh*, 55; Qazvînî, *Telhisu'l-miftâh*, thk. Dr. Yasin el-Eyyübî haşiyesiyle brb. (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2002), 64; Mehmet Zihni Efendi, *el-Şavli'l-ceyyid* (İstanbul: Âsitâne, t.y.), s. 100-101; Enes Erdim, *Arap Sözdizimi*, 45.

¹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 195-196; Yüksel Çelik, *el-Mişbâh*, 161; Qazvînî, *el-İdâh*, 55.

¹⁹ Kanaatimizce bu şiirin Nâbiga ez-Zübyânî'ye (öl. 604) nispeti kuvvetli değildir. Hilâl el-'Askerî ve et-Taftâzânî beytin herhangi bir şaire nispet edilmediğini ifade etmektedir. Bkz. Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdillâh b. Sehl el-'Askerî, *Divânu'l-me'âni* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994), 1/ 35; et-Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 254.

layı) eleştirmektedir. eş-Şerîf el-Cürcânî bu tahsisin Sekkâkî açısından ispat anlamında kullanıldığını belirterek (zamirin tehiriyle) anlam karışıklığına sebebiyet vermemek ve fiilin başkasına nispet edilme ihtimalini bertaraf etme kastıyla müsnedün ileyhin tekaddüm ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla takdimle ispatın tahsisi ve pekiştirilmesi söz konusu olmaktadır.²⁰

5) Müsnedün ileyhin sevinci veya üzüntüyü ifade etmek ya da hayır beklentisini veya uğursuzluğu aceleyle bildirmek için de takdim edilmesi. “سَعْدٌ فِي دَارِكَ” (Sa’d senin evindedir) ya da “السَّفَاكُ فِي دَارِ صَدِيكَ” (Seffâk/Kan dökücü, arkadaşının evindedir) örnekleri bu kabildendir. Bu sözlerin sahibi “Sa’d evindedir” diyerek sevincin, “Seffâk arkadaşının evindedir” diyerek zalim bir kişinin gelmesinden kaynaklı uğursuzluğun seri bir şekilde ifade edilmesini kastetmektedir. Bu gibi durumlarda cümlenin haberi daha zikredilmeden hayır ya da uğursuzluğun muhataba hızlıca ulaştırılması maksadıyla bu duruma elverişli ismin takdim ettirilmesiyle sağlanmıştır.²¹

3. Müsnedün İleyhin Haberî Fiile Takdimi

Müsnedün ileyhin takdiminde belâgat imamları arasında yoğun tartışmaların yaşandığı kısım haberin fiil cümlesi olması durumundadır. Takdimin tahsis ifade etmesi özellikle de Cürcânî’ye göre haberi fiile tekaddüm eden müsnedün ileyhin nefy edatına bitişmesi durumudur. Böyle bir olumsuz cümlede müsnedün ileyhin marife, nekre, ismi zahir ya da zamir olması Cürcânî açıdan tahsis ifade etmesinde bir farkı yoktur. Cürcânî konuyu nefy edatı; Sekkâkî ise fiil, mübteda, fail-i manevî, nekre gibi değişik açılardan ele almaktadır. Kazvîni her iki belâgat imamlarının verdikleri kuralları ve örnekleri detaylı inceleyip konuyu *fiili haber* olarak ifade edip kural haline dönüştürmüştür. Sekkâkî’nin fail-i manevi ve nekre ile ilgili görüşleri, nefy ya da umum ifade eden sözcüklerin müsnedün ileyhe bitişmesi gibi durumların tahsis ya da tekavvî hüküm ifade edip etmediği gibi durumlar bu tartışmaların merkezinde yer alan başlıklardır.

3.1. Olumsuz (Menfi) Müsnedün İleyhin Takdimi

Cürcânî, takdim konusunda nefy edatını fiile ya da isme dâhil olması şeklinde iki kısımda ele almaktadır. Nefy edatı ya “مَا فَعَلْتُ” (Yapmadım) örneğinde olduğu gibi fiile ya da “مَا أَنَا فَعَلْتُ” (Ben yapmadım) örneğinde olduğu gibi isme bitişebilmektedir. Nefy harfleri fiile bitiştiği zaman cümlenin anlamı, vuku’u sabit ve kesin olmayan bir eylemin mütekillimden de sadır olmadığını ifade etmektedir. “مَا قُلْتُ هَذَا” (Bunu söylemedim) denildiğinde daha önce söylendiği kesin olmayan bir söylem hakkında sözü söyleyen kişinin şahsına yönelik (varsa) iddianın nefyini ifade etmektedir. “ مَا

²⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 195; Yüksel Çelik, *el-Mişbâh*, 160; İbnu'n-Nâzım, *el-Mişbâh*, 26; Kazvîni, *el-İdâh*, 55.

²¹ İbnu'n-Nâzım, *el-Mişbâh*, 26; Kazvîni, *el-İdâh*, 55.

“أنا قُلْتُ هذا” (*Bunu ben söylemedim*) şeklinde söylenmesi halinde ise söylendiği sabit ancak kimin söylediğinin bilinmediği durumda kişinin kendisinden bu iddianın nefyini başkası hakkında da ispatını tahsis yoluyla ifade etmektedir. Buradan hareketle “ما ضربتُ زيداً” (*Zeyd’e vurmadım*) denildiği zaman bu cümle, konuşandan darb fiilinin nefyine delalet edip başkasının işlemiş olabileceğini vücutî değil; cevazî olarak ifade etmektedir. Cümle “ما أنا ضربتُ زيداً” (*Ben Zeyd’e vurmadım*) şeklinde kurulduğunda ise mütekellim sadece kendisinden darb fiilini nefyettirir.²²

Cürcânî açısından fiile dâhil olan nefy edatında iki durumun olduğu görülmektedir: Birincisi, eylemin işlenmeme ihtimalidir. İkincisi ise konuşan kişinin böyle bir fiili kendisinden nefyettirir. Birinci ihtimalden dolayı cümlelerin devamına umumilik ifade eden sözcükler eklenebilmektedir. “ما قُلْتُ شعراً قط” (*Asla şiir söylemedim*) ya da “ما أكلتُ اليوم شيئاً” (*Bugün hiçbir şey yemedim*) örnekleri anlamlı ve tutarlı cümleler olup mütekellimin eylemi sadece kendisinden nefyettiğini beyan etmektedir. Nefy edatının müsnedün ileyhe bitişmesi durumunda ise cümlelerin devamına umumilik ifade eden sözcükler bitişmemektedir.²³ Buna göre “ما أنا أكلتُ اليوم شيئاً” (*Bugün hiçbir şey ben yemedim*), “ما أنا رأيتُ أحداً من الناس” (*Hiçbir insanı ben görmedim*) cümleleri doğru bir anlam ifade etmemektedir. Cürcânî’ye göre bu cümlelerin mefhûmu muhalifi mütekellimin dışında yenilebilecek her şeyi yiyen ya da bütün insanları gören bir insanın varlığını zorunlu kılmaktadır.²⁴ Cürcânî’nin ikinci kısma giren cümlelerde muhalifini istiğrâk-ı hakiki olarak ele aldığı görülmektedir. Cürcânî sonrasında ise bu istiğrâk hakiki ya da örfî olup olmayacağı tartışılacaktır.

Cürcânî’nin nefy edatından sonra gelen müsnedün ileyhın tahsis ifade edeceği görüşü kendisinden sonraki belagat imamları tarafından benimsenmiştir. Kazvîni, nefy edatıyla birlikte müsnedün ileyh takdiminin kural olarak tahsis ifade ettiğini belirterek bu kuralı Cürcânî’ye şu şekilde nispet etmektedir: “Müsnedün ileyh, nefy edatına bitiştiğinde tahsis maksadıyla haberi fiil üzerine takdim eder”.²⁵ Kazvîni, Cürcânî’nin bu görüşünü kurala dönüştürürken fiil yerine haberî fiil ifadesini tercih etmiştir. Cürcânî’nin nefy edatıyla ilgili ism-i failden örnekler verip “*fil menzilesindedir.*” demesinden hareketle Kazvîni, ism-i fail gibi fiil manasına gelen isimleri de kapsamı açısından haberî fiil kavramını tercih etmiştir. Zira müştak isimler

²² Başkası hakkında ise zorunlu bir delalet söz konusudur: Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 124.

²³ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 124; 'Abdul'azîz 'Atîk *İlmü'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'n-Nehdâti'l-'Arabiyye, 2009), 139.

²⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 124; Osman Güman, *Delâilü'l-i'câz Sözdizimi ve Anlambilim* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 118-119.

²⁵ Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 65.

tahsis ifade etme açısından müştarektir.²⁶ Sekkâkî ise ism-i fail gibi müştak isimlerin mütekelim, muhatap ve gaib formlarının olmamasından dolayı fiil-i muzarinin “*nazîri deġil karîbi*” olarak değerlendirerek kısmen farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Onun müştakları fiili muzariye yakın görmesi zamirin tekrarı sebebiyle cümlede pekiştirmenin oluşmasından dolayıdır.²⁷

Nefy edatının müsnedün ileyhe bitişmesi takdimin tahsis ifade etmesi açısından yeterli görülmektedir. İttisalden kaynaklanan fark, eylemin başkası hakkındaki ispat durumudur. Nefy edatının müsnede bitişmesiyle eylemin başkası tarafından işlenebilirliği muhtemel olduğundan cümlenin devamında bu ihtimali devre dışı bırakacak ya da tenakuza yol açmayacak başka bir cümle getirilebilmektedir. Kişi “ ما قلتُ هذا ولا قاله أحدٌ من الناسِ ” (*Bunu ne ben ne de insanlardan biri söylemiştir*) dediği zaman tutarlı ve anlamlı bir cümle kurmuş olacaktır. Nefy edatının isme bitişmesi durumunda ise cümlenin devamına “ ما أنا قلتُ هذا ولا قاله أحدٌ من الناسِ ” örneğinde olduğu eylemin başkasına ispatını iptal edecek bir sözcük eklenememektedir. Nefy edatının isme bitişmesi bir anlamda eylemin varlığını zorunlu kıldığından böyle bir cümle anlam açısından tutarsız olacaktır. Olumsuzluk edatının müsnedün ileyhe bitişmesinin eylemin varlığını ve vuku’ unu gerektirdiğine Mütenebbî’nin (öl. 354/965) şu beyti²⁸ delil gösterilmektedir:

وما أنا أسقمتُ جسمي بهِ ولا أنا أضرمْتُ في القلبِ نارا

Bedenimi onunla ben hasta etmedim, kalpte (aşk) ateşini de ben yakmadım.

Beyitten anlaşılacağı üzere şair, mevcut hastalığın ve (sabit olan) ateşin varlığını nefytmeyip bu iki durumun sebebinin kendisi olmadığını ifade etmektedir. Cürcânî’nin bu yaklaşımı genel hatlarıyla Sekkâkî tarafından benimsenmekle birlikte Sekkâkî, nefy edatıyla ilgili Cürcânî’nin aktardıklarını fiilin kasrı bağlamında ele almaktadır.²⁹

Cürcânî’ye göre nefy edatından sonra gelen müsnedün ileyhin tahsis ifade etmesinde ilgili ismin marife, nekre ya da zamir olmasının bir farkı olmayıp mücerret nefy edatına bitişme durumu tahsis ifade etmektedir. Sekkâkî ise nefy edatının cümleye kattığı bu anlamlara katılmakla beraber takdimin tahsis ifade etmesi açısından müsnedün ileyhi üç kısımda ele almaktadır. Sekkâkî, müsnedün ileyhi nekre

²⁶ İbn ‘Arabşâh, 1/372; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Arâfe ed-Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî ‘alâ Muhtasari’l-Şa’d*, thk. ‘Abdulhamîd Hendâvî (Beirut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2007), 1/632.

²⁷ Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz*, 125; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 222; Yüksel Çelik, *el-Mişbâh*, 237; Kazvîni, *Telhîsu’l-Miftâh*, 65.

²⁸ Ebu’ğ - Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Cu’fî el-Mütenebbî, *Divânu’l-Mütenebbî* (Beirut: Dâru Beyrut, 1983), 365.

²⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 232; Kazvîni, *el-İdâh*, 55-56; Mustafa el-Merâġî, *‘Ulûmu’l-belaġa*, 102.

ya da marife olmasına göre değerlendirerek marife olan müsnedün ileyhi faili manevi kabilinden olan ya da olmayan şeklinde iki kısımda ele almaktadır. Ona göre “زيد قام” (*Zeyd kaklı*) gibi cümlelerde mübtedanın fail-i manevi olmaya elverişsiz olmasından dolayı bu cümlede takdim sadece pekiştirme ifade etmektedir. Fail-i manevi olmaya elverişli “أنا عرفت” (*Ben bildim*) gibi cümlelerde müsnedün ileyh; ihtisas için takdim ettirilmeleri durumunda tahsise, aksi takdirde tekavvî hükme delalet etmektedir. O, marife müsnedün ileyhın tahsis ifade etmesini ihtisas kastı şartına bağlayarak “رحل عرف” (*Adam bildi*) örneği gibi nekre müsnedün ileyhi mücerret tahsise hamletmektedir.³⁰

Sekkâkî takdim-tahsis konusuna Cürçânî’den farklı yaklaşım sergilemektedir. Bir cümlelinin *tekavvî hüküm* ifade etmesinde Cürçânî ile aynı fikri paylaşırken müsnedün ileyhe yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Sekkâkî, temelde cümleleri üç kısımda ele almaktadır. Marife mübtedayı tahsis bağlamında incelemediğinden bu noktada Cürçânî ve Sekkâkî’nin marife müsnedün ileyh hakkında aynı kanaate sahip olduklarını söylemek zorlama bir te’vilden öteye geçmemektedir.³¹ Sekkâkî; marife olarak gelen müsnedün ileyhi tekavvî hükme, nekre olan müsnedün ileyhi ise tahsise hamletmektedir. Bir anlamda nekre müsnedün ileyh haricinde cümlelinin bağlamını dikkate alarak tahsisi kasıt şartına bağlamaktadır. Marife müsnedün ileyhın takdiminde cümlelinin bağlamı tahsisi ya da tekavvî hükümden hangisini gerektiriyorsa ona göre amel etmektedir. Genel olarak Sekkâkî’nin haberi fiile takdim eden müsnedün ileyh ile ilgili görüşleri bu taksimat doğrultusunda şekillenmektedir.

Qazvîni ve Taftâzânî’nin görüşleri Cürçânî ile örtüşmekle birlikte nefy üslubunda fiilin başkası hakkındaki ispat durumunu, fiilin nefyi gibi genel ya da özel olarak ele almaktadırlar. Nefy edatını takip eden bir isim cümlesinin diziminden anlaşılan (mantûk) olumsuzluğun kapsamını muhatabın kastıyla ilişkilendirmektedirler. “ما أنا قلت هذا” (*Bunu ben söylemedim*) cümlesinde fiilin olumsuzluğu konusunda isabet eden ancak failde hata eden ya da fiilde mütekellimle beraber başkasının da ortak olduğunu düşünen bir kişinin olumsuzluktaki bu varsayımı özel ya da genel olabilmektedir. Muhatap, hiç şiir söylememiş bir insanın varlığına inandığında ancak bu kişinin konuşandan başkası (ifrâd) olduğunu ya da konuşanla birlikte başkasının da asla şiir söylemediğini (iştirak) düşündüğünde böyle bir kişiye Taftâzânî’ye göre “أنا ما قلت شعرا قط” (*Ben, asla şiir söylemedim*) şeklinde cevap verilebilir. Zira bu cümle ona

³⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 221.

³¹ Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 265; Taftâzânî, *Muhtasarul-me’ânî*, (Mardin: İslami Kitaplar Neşriyat, ty.), 90.

göre “أنا الَّذِي لم يَقُلْ شِعْرًا” (*Ben şiir söylemeyen kişiyim*) mesabesinde olarak cümlede tahsis, eylemin başkası hakkında doğru olmamasını gerektirmekle birlikte şiir söylemiş bir kişinin bulunması yeterli olmaktadır.³²

Küllî bir olumsuzluğu gerektiren “ما أنا رأيت أحدا” (*Hiç kimseyi ben görmedim*) gibi cümlelerin başkası hakkında fiilin ispatını da umumi olarak gerektirdiği konusu tartışmalıdır. Konuşan kişinin böyle bir cümle kurarak nefyi tahsis etmesi, eylemin başkası hakkında ispatını umumi olarak gerektirmemektedir. Konuşanın umumi olumsuzluğu kendisine tahsis etmesi “her bir ferdi görmeme” konusunda başkasının bu vasıfta olmadığını gerektirmektedir. Bundan dolayı böyle bir cümleden herkesi gören bir kişinin varlığı anlaşılmalıdır. Bir anlamda sâlîbe-i külliye, mu’cibe-i cüz’iyye engel olmadığından böyle bir cümleyi doğru kabul edenler de olmaktadır.³³

Belagat imamaları genel olarak menfi bir isim cümlesinde nefy edatının lafız ve delalet açısından ifade ettiği anlamlarda Cürcânî’nin görüşüne katılmaktadırlar. “ما أنا قلت هذا” (*Ben bunu söylemedim*) gibi bir cümledevamına “ولا غيري” (*benden başkası da*) gibi lafzi anlam ve delalet (mantûk-mefhûm) tenakuzuna yol açan ve umumilik ifade eden bir sözcük getirilmemektedir. Nefy siyakında gelen nekre müsnedün ileyhin umumilik ifade etmesinden dolayı “ما أنا رأيت أحدا” (*Ben kimseyi görmedim*) gibi cümleler anlamca doğru bir cümle olmamaktadır. Zira bu cümledevamından konuşan kişinin dışında herkesi gören bir insanın varlığı anlaşılmalıdır ki doğru bir anlam ifade etmemektedir. Umumî tarzda nefy edilen bir eylem (ru’yet), aynı derece umumî olarak başkası hakkında ispatını gerektirmesi de bu cümleyi anlamsız kılan durumlardan biridir.³⁴

Nefy ve istisna formundaki “ما أنا ضربتُ إلا زيدا” (*Ben sadece Zeyd’e vurdum*) cümlesinde nefy edatından sonra gelen müsnedün ileyh, aynı anda fiilin hem nefyini hem de ispatını gerektireceğinden doğru bir anlam ifade etmemektedir. Cürcânî ve Sekkâkî’ye göre bu cümlede istisna edatı nefyi müsbete dönüşmesini ve nefy edatıyla birlikte müsnedün ileyhin takdimi de menfi anlamı gerektirdiğinden dolayı cümlede tenakuz meydana gelmektedir.³⁵ Kazvîni ise bu gerekçelere katılmayarak

³² Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 260; İbn ‘Arabşâh, *el-Aṭvel*, 1/373; Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî* 1/633.

³³ Arap dilinde bu tür nefy üslubuyla kasıt, nefyin umumi ya da hususi olmasına göre değişmektedir. Muhatabın umumi olumsuzluğu kastettiği ve kasr-ı ifrâdî ya da kasr-ı kalbî gerektiren bir durumda bu tarz bir cümledevamının mentûku da küllî bir ispatı gerektirmektedir ki bu da muhaldir. Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 1/635.

³⁴ Böyle bir cümledeki istiğrâk hakiki ya da örfî olabilmektedir. İstiğrâk-ı örfî kabilinden düşünüldüğünde bu cümledeki “hiç kimse” ifadesi görülmesi örfen mümkün olanlarla sınırlı olacaktır; Kazvîni, *el-İdâh*, 56; Taftâzânî, *Muḥtasaru’l-me’ânî*, 87; İbn ‘Arabşâh, *el-Aṭvel*, 1/373; Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 1/635.

³⁵ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 126; Kazvîni, *el-İdâh*, 56.

müsnedün ileyhın nefy edatını takip etmesinin böyle bir anlamı gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Qazvîni bu tarz cümlelerde müstesna minhin hususi olarak kabul edilmesi halinde tenakuzun giderilme imkânının olduğunu belirtmektedir. Tearuz ise cümlede müstesna minhin umumî olması halinde geçerlidir. Hususi müstesna minhe örnek olarak “ما أنا قرأت إلا فاتحة الكتاب” (*Ben Fatiha süresinden başkasını okumadım*) cümlesinden Kur’ân’ın tamamını okuyan bir kişinin varlığı anlaşılmaktadır ki bu durum Qazvîni’ye göre mümkündür. Ancak Cürcânî ve Sekkâkî’ye göre müsnedün ileyhe takdim eden nefy ve istisnâ üslubu Fatiha süresinin hem okunduğunu hem de okunmadığını gerektirdiğinden böyle bir cümle sahih bir anlam ifade etmemektedir.³⁶ Belagat imamları bu tartışmaların merkezinde yer alan cümlenin anlamıyla ilgili farklılıkları şu kural ile bertaraf etmeye çalışmışlardır: “Kasr yoluyla müsnedün ileyhten fiilin nefyini ve gayra ispatını gerektiren her nefy üslubu; (nefy) umumi ise umumi olarak, hususi ise hususi olarak fiilin gayra ispatı ile sonuçlanır.”³⁷

3.2. Olumlu (Müsbet) Müsnedün İleyhin Takdimi

Haberi fiil olan bir isim cümlesinde nefy edatı bazen hiç bulunmayabilir ya da sadece müsned tarafında bulunabilir. İkinci olasılıkta nefy edatı müsnedün ileyh tarafında bulunmadığından böyle bir cümleyle Cürcânî’ye göre eylemin failine bir vurgu yapılmaktadır. Bu vurgu tahsis ya da tekavvî hüküm amaçlı olabildiği gibi Cürcânî’ye göre açık ve kapalı vurgu da olabilmektedir.³⁸ Cürcânî’nin *el-Kasdu’l-celî* (Açık vurgu) olarak ele aldığı örneklerde müsnedün ileyh, eylemin başkası tarafından gerçekleştirildiğini (İnfirâdu’l-ğayr) ya da müsnedün ileyh ile beraber başkalarının da eylemde ortak olduğunu (müşareket) düşünenlere ret kastıyla takdim ettirmektedir.³⁹ Mütেকellim, “أنا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ” (*İhtiyacın için ben çabaladım*) ya da “أنا كَفَيْتُ مَهْمَكَ” (*İşini ben gördüm*) dediği zaman iki türlü ihtimal vardır. Muhatap ortada bir çabanın olduğu bilincinde olmakla beraber çabayı gerçekleştiren kişinin mütেকellimden başkasının olduğunu düşünmekte veya mütেকellimle beraber başkasının da çabaladığını zannetmektedir. Birinci durumda kasr-ı kalb kabilinden “لا غَيْرِي” (*benden başkası değil*) sözcüğüyle tekitlenebilmektedir. Müşareket ihtimalinde ise eylemin tek başına yapıldığının, başkasının ortak olmadığına belirtilmesi için kasr-ı ifrad kabilinden “وَحْدِي” (*sadece ben*) sözcüğüyle tekitlenebilmektedir. Bu tür tekitler

³⁶ Qazvîni, *el-İdâh*, 56; Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 261-262; Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 1/636;

³⁷ Taftâzânî, *Muḥtasaru’l-me’ânî*, 87.

³⁸ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 128.

³⁹ Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 128; Sekkâkî, *el-Miftâh*, 232; Qazvîni, *el-İdâh*, 56; Qazvîni, *Telḥisu’l-Miftâh*, 65; Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 262.

Cürcânî, Kazvîni'ye göre tahsis ifade ederken Sekkâkî'ye göre te'kât ve tekavvî hüküm ifade etmektedir.⁴⁰

Bu cümlelerde te'kit, muhatabın zihninde oluşan şüpheyi bertaraf etmeye yöneliktir. Cümlede müsnedün ileyhin takdiminin infirad ya da müşareket şüphesini giderdiğinde bütün belagat âlimlerinin ittifak ettiğini görmekteyiz. Aradaki fark tahsis ve tekavvî hüküm ifade etmesindedir. Hem Cürcânî hem de Sekkâkî bu kısma Arapların “أَتَعَلَّمِي بَضْبٌ أَنَا حَرِشْتَهُ” (*Benim avladığım keleri bana mı öğretiyorsun?!*) sözünü delil olarak getirmektedir. Sekkâkî bu sözü “zevk-i selîm olanlar için faili manevinin te'kât ifade etmesinde en iyi örnek” olarak nitelemektedir.⁴¹ Kazvîni “وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ “مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ” (*Medine ahalisinden bazıları nifaka devam ettiler ki sen onları bilmezsin, Biz onları biliriz*)⁴² ayetini delil göstererek ayetteki “نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ” (*Biz onları biliriz*) cümlesinde müsnedün ileyhin aynı amaçtan dolayı takdim ettiğini belirtmektedir.⁴³

Cürcânî'ye göre müsbet müsnedün ileyhte ikinci kısım; sözü duyan kişinin eylemin faili konusunda şüphesinin giderilmesi ve failin o kişinin zihninde kararlaştırılması amacıyla gerçekleşen takdimdir. Bu takdimden kasıt, muhatabı galat ya da inkâra düşmekten korumaktır.⁴⁴ Cürcânî'nin bu ifadeleri Kazvîni tarafından “müsnedün ileyhin takdimi; sırf müsnedün ileyhi dinleyeninin zihninde kararlaştırmak için olursa bu durumda takdim, tekavvî hüküm ifade eder” şeklinde kurallaştırılmıştır.⁴⁵ “هُوَ يُعْطِي الْجَزِيلَ” (*O, bol ihsanda bulunur*) ya da “هُوَ يَحِبُّ التَّنَاءَ” (*O, övülmeyi sever*) cümlelerinde olduğu gibi dinleyen kişi, başkasının bol ihsanda bulunduğunu zannetmesi durumunda takdim, tahsisten ziyade tahkik ifade etmektedir. Bu ifadelerde ta'riz bulunmaksızın dinleyicinin zihninde hükmün pekiştirilmesi kastedildiği için cümle, isnadın tekrar etmesinden kaynaklı tekavvî hüküm ifade etmektedir.⁴⁶

Sekkâkî'nin *el-Miftâh*'ında takdim konusunda Cürcânî'den farklı düşündüğü diğer bir konu müsbet olan fiili habere takdim eden müsnedün ileyih ile ilgilidir.

⁴⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 128-129; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 232; Kazvîni, *el-İdâh*, 56; Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 262.

⁴¹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 128; Sekkâkî, *el-Miftâh*, 232.

⁴² Altuntaş-Şahin Kur'an-ı Kerim Meali, Tevbe, 9/101.

⁴³ Bu ayette müsnedün ileyhin tahsis kastıyla takdim ettiği için Sekkâkî açısından bu takdim, tahsis ifade etmektedir; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 223; Kazvîni, *el-İdâh*, 57.

⁴⁴ Osman Güman bu kısmı “kapalı vurgu” olarak ifade edip ayrıca metinde geçen “التزيد” kelimesini mecaz olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla bu kısımda müsnedün ileyhin takdimiyle aynı zamanda muhatabın cümlede mecaz bir ifadenin kullanıldığı yanlışlığı da giderilmiş olacaktır: Güman, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 121.

⁴⁵ Kazvîni, *Telḥîsu'l-Miftâh*, 65.

⁴⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 129; Sekkâkî, *el-Miftâh*, 221; Kazvîni, *el-İdâh*, 57; Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 262.

Sekkâkî “أنا عرفتُ” (*Ben bildim*) vb. cümlelerde mübtada ile haber olan “عرفتُ” (*Bildim*) fiilinin failinin aynı zamir olmasından dolayı böyle cümleleri iki açıdan ele almaktadır. Birincisi, cümlede takdim-tahsis ilişkisi takdir edilmeden cümlenin dizimine göre mübtada ve haber olarak kabul edilmesi ve isnadın tekrar etmesidir. Böyle bir cümle Sekkâkî’ye göre tahsisten önce *tekavvî hüküm* ifade etmektedir. Sözü söyleyen kişinin bu cümleyi “Başkası değil sadece ben bildim.” gibi bir anlam kastıyla söylemesi halinde takdim, tahsis ifade edecektir.⁴⁷ Sekkâkî ikincisi görüş olarak cümlenin aslını “أنا عرفتُ” (*Ben bildim*) şeklinde kabul ederek zamirin takdim ettirilmesi ve bir anlamda failin öne alınmasıdır. Böyle bir takdirin olması halinde zamir, Sekkâkî tarafından *fail-i manevinin* takdimi olarak yorumlanmaktadır. Sekkâkî’nin manevi fail ile kastı cümlenin aslının “أنا عرفتُ” (*Ben bildim*) olarak takdir edilmesi ve bi’l-fiil takdim ettirilmesidir. Bu cümlede munfasıl zamir, müstetir fail zamirden tekit ya da bedel olmasından dolayı cümle anlam açısından kuvvetlenmektedir. Dolayısıyla Sekkâkî’ye göre bir cümlede takdim- tahsis ilişkisi öncelikli olarak iki şarta bağlıdır: Birincisi cümlenin takdir yapılmaya elverişli olmasıdır. İkincisi bi’l-fiil takdir düşünülerek müsnedün ileyhin takdim ettirilmesidir. Bu iki şarttan birinin olmaması halinde Sekkâkî’ye göre cümle sadece *tekavvî hüküm* ifade etmiş olacaktır.⁴⁸

Sekkâkî fiili habere takdim eden zamiri mübtada saymaktadır. O, nahivcilerin aksine bedel, tekit gibi marife kelimelerin bu konumunu koruyarak takdimine cevaz vermemektedir. Ona göre “زَيْدٌ عَرَفَ” (*Zeyd bildi*) vb. cümlelerde müsnedün ileyhin ayrıca marife olma şartını taşıması bu kelimenin mübtada olduğunu tevabi’ türünden bir kelime olmadığını göstermektedir. Sekkâkî, tevâbî’ kabilinden olan isimlerin takdiminin “وَأَسْرَوْا التَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا” (*Zalimler (şirk koşanlar) aralarında şu gizli fısıltıyı yaptılar*) ayetine⁴⁹ hamledilerek bedel sayılmasını nadir bir örnek kabul etmektedir. İlgili ayette “الَّذِينَ” kelimesinin fail sayılıp meşhur “أَكْلُونِي الْبِرَاغِيثَ” (*Pireler beni yedi bitirdi*) örneğine hamledilmesini zayıf olarak değerlendirerek dolayısıyla “زَيْدٌ عَرَفَ” (*Zeyd bildi*) gibi örnekler ayete kıyas edilerek zamirden bedel yapılamamaktadır.⁵⁰ İlgili ayette geçen “الَّذِينَ ظَلَمُوا” (*zulmedenler/şirk koşanlar*) ifadesinin irabıyla alakalı belagat tartışmalarında mesnet yapılan bazı görüşler vardır. Bunlar;

1) “وَأَسْرَوْا” (*Gizlediler*) fiilinin faili olan *cemî*’ zamirden bedel olması

2) “وَأَسْرَوْا” (*Gizlediler*) fiilinin mukaddem haber, “الَّذِينَ ظَلَمُوا” (*Zulmedenler/şirk koşanlar*)’ın ise muahhar mübtada olması

⁴⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 221.

⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 231; Yüksel Çelik, *el-Mişbâh*, 236; Kazvîni, *el-İdâh*, 59; Taftâzânî, *Muhtasaru’l-me’âni*, 90-91; Enes Erdim, *Arap Sözdizim*, 51.

⁴⁹ Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, Enbiyâ, 21/3.

⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 223-224; Yüksel Çelik, *el-Mişbâh*, 242.

- 3) Hazfedilmiş mübteda olan “هم” zamirinin haberi olması
- 4) “أكلوني البراغيث” (*Pireler beni yedi bitirdi*) kabilinden kılınarak ref’ okunması
- 5) Meful ya da zem mevkiinde olmakla mahallen mansub olması
- 6) Hazfedilmiş kavî maddesi olan “يقول” (*Söylüyor*) fiilinin faili olmasıdır.

Kisaî (öl.189/805) bu kelimedeki takdim-tehiri, Ferrâ (öl. 207/822) birinci ayette geçen “للناس” (*İnsanlara*) kelimesine atıfla mecruru, Ahfeş (öl.316/928) ise fail olduğunu tercih etmekle beraber genel kanaat “zulmedenler” ifadesinin zamirden bedel kılınmasıdır. Ancak “الذين ظلموا” (*Zulmedenler/şirk koşanlar*) ifadesini “أكلوني البراغيث” (*Pireler beni yedi bitirdi*) kabilinden kılanlar “أسروا” fiilindeki zamiri fail olarak değil de faile bir alamet olan harf kabul etmektedir. Dolayısıyla cemi zamirini failin de cemi olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedirler. Ancak verilen örnek zayıf olduğundan ayetin bu örneğe hamledilmesi müfessirler tarafından tercih edilmemektedir.⁵¹

Çazvîni ve Taftâzânî, Sekkâkî'nin faili manevî kabilinden olan zamirlerin takdimine cevaz verip lafzî failerin takdimine cevaz vermemesine katılmamaktadır. Sekkâkî'nin gerekçesini fail-i lafzî ve manevide eşit derecede işletmemesi ve sadece fail-i manevinin takdimine cevaz vermesi delilsiz hüküm olarak yorumlanmaktadır. Nahiv ve belâgat âlimlerinin tevabî'in takdimini caiz görmelerinden dolayı Sekkâkî, bu görüşünde yalnız kalmaktadır. Ancak Sekkâkî'nin tahsis kastıyla takdim edilenler haricinde müsbet müsnedün ileyhin tekavvî hüküm ifade ettiği görüşü umumi olarak benimsenmekte ve tutarlı gözükmektedir. Taftâzânî tevabî'in takdiminin caiz olduğuna es-Seâlibî'nin (öl. 429/1038) şu şiirini örnek olarak vermektedir:

بنيْتُ بما قبل الخاق بليَّةً فكانَ حِماقًا كلُّه ذلك الشَّهْرُ

(*Hicri ayın*) son gecesinden bir önceki gece onunla zıfafa girdim

O ayın tamamı, ayın son gecesinden bir önceki gece (gibi kapkaranlık) oluverdi.

Şiirde şair, bu evlilikten hoşnutsuzluğunu ifade etmiş ve aynı zamanda te'kit olan “كلُّه” (*tamamı*) kelimesi müekkedi olan “ذلك الشَّهْرُ” (*O ay*) kelimesinden önce gelmiştir.⁵²

Cümlelerin tahsis ya da tekavvî hüküm ifade etmesinde ilk dönem belâgat âlimlerinin ölçütü cümlenin bağlamı olmaktadır. İsim cümlelerinin tabiî gereği, dış

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-Kur'an*, 16/223; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 672; Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Enşârî (öl.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'an*, (Kahire, Matba'atu Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1935), 11/261-262; Ahmed b. Muhammed es- Şâvî el-Mâlikî el- Hâlvetî, *Hâşiyetü's-Şâvî 'alâ Tefsiri'l-Celâleyn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 2/450; Abdullah 'Ulvân vd., *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim* (Tahta: Dâru' - Şahâbe, 2006), 3/1421.

⁵² Kazvîni, *el-İdâh*, 57; Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh*, 66; Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 262; Enes Erdim, *Arap Sözdizim*, 51.

gerçekliği ifade etmek olmasından ötürü haberde mübtedaya ait (racî) zamirin bulunması hükmü pekiştirmektedir. Kişi “هو يُعطي الجزيلَ” (O, bolca ihsan eder) dediği zaman cümlenin bağlamı tahsisi gerektirmemektedir. Cümleden maksat konuşan kişinin muhatabına ilgili kişinin bol ihsanda bulunduğunu ifade etmesidir. Zamirin tekrarıyla isnad pekiştirdiğinden tekavvî hüküm de ifade etmektedir.⁵³ Cümlenin bağlamın tahsisi gerektirdiğine “Medine ahalisinden bazıları nifaka devam ettiler ki sen onları bilmezsin, Biz onları biliriz.” ayetinde⁵⁴ “نحن” zamirinin tahsis kastıyla takdimi örnek verilmektedir.⁵⁵

Cümlenin bağlamın ve müsnedün ileyhin takdiminin hükmün pekiştirilmesini gerektirdiğine şu ayetleri örnek olarak zikredebiliriz: “إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ” (Allah katında yeryüzündeki canlıların en kötüsü (gerçeği) akletmeyen sağırlar ve dilsizlerdir),⁵⁶ “وَأَتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ” (Onlar, Allah’ı bırakıp hiçbir şeyi yaratamayan aksine kendileri yaratılmış olan ilahlar edindiler),⁵⁷ “وَيَقُولُونَ عَلٰى وَهُمْ يَعْلَمُونَ” (Onlar bilerek Allah’a yalan isnad etmektedirler).⁵⁸ Bu ayetlerde “وَهُمْ” (kendileri yaratılıyor) ve “وَهُمْ يَعْلَمُونَ” (Onlar biliyorlar) cümlelerinde müsnedün ileyhin takdimi tahsis amacıyla olmayıp mücerret isnadın tekerrüründen kaynaklı tekavvî hüküm ifade etmektedir.⁵⁹

Takdim-bağlam ilişkisinde “زيدا عرفْتُ” (Zeyd’i tanıdım) cümlesini ele aldığımızda mefulun takdimi ilgili hükmün sadece Zeyd’e mahsus olduğunu, “زيدٌ عرفت” (Zeyd’i tanıdım) şeklinde mübteda ve haber olarak ifade edildiğinde ise isnad tekrarıyla kaynaklı olarak tanıma hükmü pekiştirilmiş olacaktır.⁶⁰ Sekkâkî’ye göre “زيدا” (Zeyd’i, onu tanıdım) gibi tefsir şartı üzere mansub olan kelimelerin “وَأَمَّا تَمُودُ” (Semûd kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik)⁶¹ ayetinde olduğu gibi tekit ya da tahsis ihtimali vardır. “Zeydi bildim.” cümlesinde mefulü açıklayan müfessir fiil mefulden önce takdir edilirse “عرفت زيدا عرفته” (Zeyd’i tanıdım, onu tanıdım) tekit, sonra takdir edilmesi halinde ise “زيدا عرفت عرفته” tahsis ifade etmektedir. “وَأَمَّا تَمُودُ”

⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 221.

⁵⁴ Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, Tevbe, 9/101; Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 223.

⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 223.

⁵⁶ Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, Enfâl, 8/22.

⁵⁷ Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, Furkân, 25/3.

⁵⁸ Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, Âl-i İmrân, 3/75; Ayrıca örnek olarak bkz.; Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, Mâide, 5/61; Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, A’râf, 7/196; Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, Enfâl, 8/55; Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, Nahl, 16/20.

⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 222; Kazvînî, *el-İdâh*, 57.

⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 223; Enes Erdim, *Arap Sözdizimi*, 49.

⁶¹ Altuntaş-Şahin Kur’an-ı Kerîm Meali, Fussilet, 41/17.

ayetini A'meş (öl.148/765) Hasan-ı Basrî (öl.110/728) ve Abdullah b. Ebî İshâk (öl.117/735) harici kıraat âlimleri “أما” ibtida edatından sonra geldiğinden mübteda olarak raf okumakta A'meş, Hasan ve İbn İshâk ise nasb okumaktadır.⁶² Nasb okunması halinde Sekkâkî'ye göre müfesserin sonra gelme zorunluluğu olduğundan sadece tahsis ifade etmektedir. Zira tefsir şartı üzere nasb olunan cümlelerin “أما” edatıyla başlaması durumunda müfesser olan fiil başta getirildiği takdirde şart ve ceza edatlarının yan yana gelme durumu olacağından zorunlu olarak tehir ederek tahsis ifade edecektir.⁶³

3.3. Olumsuz Haberî Fiile Müsnedün İleyhin Takdimi

Cürcânî, menfî haberi fiile takdim eden müsnedün ileyhe açıkça değinmezken Kazvîni, şeyhin örneklerinden hareketle “*Fiil menfî olduğu zaman da müsnedün ileyh tekavvî hüküm ve te'kit ifade eder*” kuralını getirmiştir. Bu kurallara ulaşmada ayrıca mantık ilminden de istifade ettiği görülmektedir. Zira nefy edatı mevzu' tarafında olmayıp mahmul tarafında bulunduğu zaman cümlenin müsbet kabul edilmesi mantık ilminin bir kuralıdır. Taftâzânî, menfi fiil ile tahsisin mümkün olduğunu ancak tahsis kastedilmediği zaman tekavvî hüküm ifade edeceğini belirtmektedir.⁶⁴

Haberi menfi fiil cümlesi olan müsnedün ileyh, belâgat imamları nezdinde tekavvî hüküm ifade etmektedir. Sekkâkî'ye göre bu tarz bir cümle aynı zamanda fail-i manevinin takdimini de içerebileceğinden müsnedün ileyh tahsis kastıyla takdim edebilmektedir. Tahsis kastı yoksa isnadın tekrarından kaynaklı takdim tekavvî hüküm ifade etmektedir. Sekkâkî açısından düşünüldüğünde tekavvî hükmün oluşmasında ilgili haberin müsbet ya da menfi olmasının bir farkı olmadığı görülmektedir. “أنت لا تكذب” (*Sen yalan söylemezsin*) cümlesinde haber, menfi fiil cümlesi olduğundan ve isnada tekerrür ettiğinden dolayı bu tekavvî hüküm/pekiştirme ifade etmektedir. Bu cümle, hükmün pekiştirilmesini ifade etme açısından “لا تكذب” (*Yalan söylemezsin*) ve “لا تكذب أنت” (*Sen yalan söylemezsin*) cümlelerinden daha etkilidir. Zira ikinci cümlede “أنت” zamirinin tekrarı sadece müsnedün ileyhi te'kit ederek yalan söylemeyen kişinin zâtında oluşabilecek bir yanlışlığı engellemektedir. Bu durum zamirin takdimiyle oluşabilecek bir isim cümlesi ve buna bağlı isnadın tekerrüründen yoksun olmasından kaynaklanmaktadır ki sadece yalan söylemeyen kişinin başkası olmadığı konusu kesinleşmiş olmaktadır.⁶⁵

⁶² Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Kur'an an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, thk. Dr. 'Abdullah b. 'Abdumuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 20/403; Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 967; Qurţubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/349.

⁶³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 223; Yüksel Çelik, *el-Mişbâh*, 239.

⁶⁴ Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 65; Taftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 88-89.

⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 221-222; Yüksel Çelik, *el-Mişbâh*, 236; Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 65; Taftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 88-89.

3.4. Nekre Olan Müsnedün İleyhin Takdimi

Cürçânî, nekre müsnedün ileyhin haberi fiile takdimine ya da marife ve nekre arasındaki farka değinmediğinden takdim konusunda verdiği örneklerden hareketle nekrenin takdiminin marife gibi ya tahsis ya da tekavvî hükmü ifade edebileceği söylenebilmektedir.⁶⁶ Sekkâkî'ye göre marife müsnedün ileyhin takdiminin tekavvî hükme, nekrenin takdiminin ise tahsise hamledilmesi gerektiği belirtilmişti. Ona göre “زيدٌ عرف” (*Zeyd tanıdı*) ya da “رجلٌ عرف” (*Adam tanıdı*) cümleleri tekit ya da tahsis ihtimaline eşit derecede delalet etse de nekrenin tahsise hamledilmesi daha uygundur. Sekkâkî bu düşüncesine *takdir* ilkesinden hareketle ulaşmaktadır. Ona göre “زيدٌ عرف” (*Zeyd tanıdı*) gibi bir isim cümlesinin “عرف زيدٌ” fiil cümlesi şeklinde takdiri mümkün olmaması ve mübtedanın marife olması gerektiğinden dolayı marife isimlerin öncelikli olarak mübteda kabul edilmesi gerekmektedir. “هو عرف” (*O tanıdı*) gibi cümleler ise Sekkâkî'ye göre “عرف هو” takdirinde olduğu düşünülse bile zamirin bedel sayılamamasından dolayı zamir, mübteda olmaktadır.⁶⁷

Müsnedün ileyhte takdim-tahsis ilişkisini takdir ilkesiyle ilişkilendiren Sekkâkî'ye göre “هو قام” (*O kalktı*) gibi cümlelerde zamirin mübteda kabul edilmesinin iki gerekçesi vardır: Birincisi; fail, müstetir zamir olduğu durumlarda iltibas ya da “إلا – ما” gibi edatlardan sonra gelmesi gibi durumlar hariç munfasıl olarak gelmektedir. Dolayısıyla “هو” zamirini fail olamamakta ve takdir şartıyla takdim ilkesi oluşmamaktadır. İkincisi ise zamirin failden te'kit ya da bedel olduğunun varsayılması ki tevâbi'in takdimi Sekkâkî'ye göre caiz olmadığından “هو عرف” cümlelerinde zamir mübteda olmaktadır. Zamirin cümlede mübteda konumunda bulunması da bu ihtimali pekiştirmektedir.⁶⁸ Nekre isimlerin marife şartını taşımaması ve cümlede fail konumunda olması Sekkâkî açısından takdir ve takdim ilkesine uymaktadır. “رجلٌ عرف” cümlesi “عرف رجلٌ” olarak düşünüldüğünde nekre ismin fail olması, takdim etmesi durumunda da marife şartını taşımaması Sekkâkî'ye göre nekrenin takdiminin tahsis ifade ettiğinin göstergesidir. Onun nekreyi tahsise hamletmesi bir nevi takdir şartını taşımamasından dolayıdır. *El-Miftâh*'ta “vech-i ba'îd marife isimlerde irtikab edilemez.” şeklinde ifade ettiği kural faili manevide belirttiği şekliyle takdire imkânın olması ve bi'l-fiil takdir edilmesi anlamındadır. Nekre ismin takdi-

⁶⁶ Taftâzânî, *Muhtasarul-me'ânî*, 90.

⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 222.

⁶⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 223.

miyle ilgili “Şart oluşmadığından ve tahsise bir engel kalmadığından nekrelerin fiile tekadüm ihtimali oluşmaktadır.” ifadesini⁶⁹ takdir bağlamında düşünmemiz gerekmektedir.

Nekrenin tahsise hamledilmesinin Sekkâkî nazarında iki gerekçesinin olduğu anlaşılmaktadır: Nahivcilerin genel kanaatlerinin aksine tevabî’in takdimine cevaz vermemesi ve marife olmamasıdır.⁷⁰ Sekkâkî’ye göre nekrenin tahsis ifade ettiğini kuvvetlendiren neden “رجل جاء” (Adam geldi) cümlesinin gelen kişinin cinsiyeti belirtmesi yönüyle *cinsin tahsisine* elverişli olmasıdır. Ancak “شَرَّ أَهْرَ ذَا نَابٍ” (Şerrdir yırtıcı hayvanı hırlatan) meşhur örneğinde nekre “şerr” kelimesini “hayır olmayan” şeklinde bir cinsin tahsisine hamletmek Sekkâkî’ye göre doğru bir anlamı ifade etmemektedir. Dolayısıyla “Şerr köpeği hırlattı.” cümlesi ona göre cinsin tahsisine elverişli olmamaktadır. Hırlamanın (herîr) köpeğin şiddetli soğukta ya da sabrının olmadığı bir anda normal sesinden (nübâh) farklı bir ses olması da ayrıca bu tahsisi engelleyen bir karinedir. Sekkâkî’ye göre bu cümlede nekrenin *adet tahsisine* de hamledilmesi doğru değildir. Zira “Adam geldi.” cümlesinden bir kişi olduğu tensiyeye olmadığı anlaşılrsa da “Köpeği bir şerr hırlattı iki şer hırlatmadı.” şeklinde bir anlamın doğru olmayacağı açıktır. Ancak nahivcilerin ve belagatçıların bu cümlede tahsis olduğunu belirtmeleri ve bu cümleyi “ما أهرَّ ذا نابٍ إلا شرَّ” (Yırtıcı hayvanı ancak şerr hırlatmıştır) şeklinde tevil edip şerr kelimesini nekre yaparak şerrin korkunçluğunu ifade etmeleri Sekkâkî açısından önemlidir.⁷¹

Sekkâkî’nin nekre müsnedün ileyhle ilgili aktardığı bu görüşler Kazvînî tarafından “*takdimin takdir edilme şartı*” olarak ifade edilmekte ve eleştirilmektedir. Eleştirinin odak noktası örtülü olarak ifade edilse de nekrenin tahsis ifade edebilmesinin takdir şartına bağlanmasıdır. Sekkâkî’nin “Şerr hırlattı.” örneğindeki nekre “شَرَّ” kelimesini tehvîle hamletmesi onun açısından takdir şartı olmasa da nekrenin tahsis ifade edebileceğinin göstergesidir. Sekkâkî’nin “شَرُّ أَهْرَ ذَا نَابٍ” cümlesindeki “شَرَّ” nekre müsnedün ileyhin cinsin tahsisine hamledilmeyeceği görüşüne Kazvînî ve Taftâzânî katılmamaktadır. Cürcânî’nin aynı örneği “Şerr cinsi hırlattı hayır cinsi değil”⁷² şeklinde te’vil etmesini delil alan Kazvînî ve Taftâzânî, Sekkâkî’nin ilgili görüşlerini akla ve nakle aykırı bularak nekre kelimelerinin cinsin tahsisine hamledilebileceğini söylemektedir. Zira haberî fiile takdim eden müsnedün ileyhin nekre

⁶⁹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 224.

⁷⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 224; Yüksel Çelik, *el-Mişbâh*, 242.

⁷¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 2/854; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 5/260; Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, 224; Yüksel Çelik, *el-Mişbâh*, 478.

⁷² Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 143.

olması belagat imamlarına göre cinsin ya da ferdin tahsisini veya te'kidini doğal olarak gerektirmektedir.⁷³

Nahiv ve belagat âlimlerinin nekre müsnedün ileyhin tahsis ifade ettiğini benimsemelerini Sekkâkî açısından düşündüğümüzde nekre-tahsis ilişkisine bir nevi delil olmaktadır. Özellikle “Şerr hırlattı.” örneğini zikretmesindeki sebebin kanaati-mizce nekrenin tahsis ifade etmesinin aslında nahiv ve belagat âlimlerinin görüşlerine ters olmadığını ispatlamak olabilir. Bu örnekte Sekkâkî, cins tahsise imkân vermemesi açısından eleştirilse de nekre-tahsis ilişkisinde nahiv ve belagat ulema-sının kabul edeceği genel örnekleri zikretmeye devam etmektedir. Nekreye verdiği diğer örnek “مثل - غير” (misil-ğayr) kelimeleri bu açıdan önemlidir. Ancak kendisinden sonraki belagat imamlarının itirazı nekrenin tahsis ifade etmesiyle ilgili olmayıp tahsisi takdir şartına bağlamasıdır.

3.5. Umumilik İfade Eden Lafızlarla Birlikte Müsnedün İleyhin Takdimi

İbnu'n-Nâzım'a nispet edilen bu görüşe göre müsnedün ileyh, anlam açısından bütün fertlerini kapsaması ve umumilik ifade etmesi maksadıyla fiilî habere takdim edilir. Umumilik ifade eden “كلّ، جميع، عامّة، كافّة، قاطبة” (*hepsi, tamamı, geneli*) gibi sözcüklerin ya da istiğrak ifade eden lam-ı ta'rifin bir cümlede bulunması cümleye külli bir anlam katmaktadır.⁷⁴ Bu sözcükler olumsuzluk ifade eden bir cümlede müsnedün ileyh olması halinde cümle umûmu's-selb, müsned olması durumunda ise selbi'l-umûm ifade etmektedir. Umûmu's-selb tüm fertleri kapsayan külli olumsuzluğu, selbi'l-umûm ise cüz'î olumsuzluğu ifade etmektedir. Müsnedün ileyh ما، لا، لم ile olumsuzluk edatlarından sonra zikredildiği zaman da cümle umûmu's-selb ifade edebilmektedir.⁷⁵ “كلّ قوي لا يُهزم” (*Her güçlü yenilmez*) cümlesinde “كلّ” sözcüğünün takdimi her fertten yenilginin olumsuzluğunu ve hüküm açısından tüm fertleri kapsayan *umumu's-selbi/küll-ü ferdî* ifade etmektedir. Cümlede nefy edatı “قوي لم يُهزم” (*Güçlü yenilmedi*) örneğinde olduğu gibi müsned tarafında bulunduğu anda ise cümle, anlam açısından nefyi-ş-şumûl/ selbi'l-umûm olarak ifade edilen cüz'î bir olumsuzluğu kapsamaktadır. Nefy edatının cümle başında geldiği ve siyakında nekre bir failin olduğu “لم يُهزم قوي” (*Hiçbir güçlü yenilmedi*) vb. cümlelerde olumsuzluk tüm fertleri kapsadığından umûmu's-selb ifade etmektedir. Böyle bir cümleye “كلّ” gibi

⁷³ Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh*, 67; Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 269; Taftâzânî, *Muhtasaru'l-me'âni*, 95.

⁷⁴ Hasan Habenneke el-Meydânî, *Ḍavâbiṭu'l-ma'rife ve uşûlu'l-istidlâl ve'l-münâzara* (Dimeşk: Dâru'l- Kalem, 1975), 70.

⁷⁵ İbnu'n-Nâzım, *el-Mişbah*, 27; el-Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh*, 67; Enes Erdim, *Arap Sözdizim*, 56-57.

umumilik ifade eden bir sözcüğün bitişmesi halinde “لم يُهزم كلُّ قويٍّ” (*Her güçlü yenilmedi*) bazı güçlülerin yenilmediği belirtildiğinden umûmu’s-selb/olumsuzluğun genelliliği ifade edilmektedir.⁷⁶

İbnu’n-Nâzım, ilgili görüşüne “Te’sîs, te’kitten evlâdır.”, “İfade, i’adeden evlâdır.” kurallarından hareketle ulaşmaktadır. İbnu’n-Nâzım’a göre umumilik ifade eden sözcükler cümleye tekitten ziyade yeni bir anlam katması gerekmektedir. Bu yenilik, “كلُّ” gibi lafızların cümleye dâhil olmasından önceki olumsuzluğun kapsamının bu lafızla beraber cüz’iyyet ya da külliyyet olarak değişmesidir. “كلُّ” lafzı olumsuzluğun kapsamını cüz’iyyetten külliyyete ya da külliyyetten cüz’iyyete çevirerek ona göre te’sîs ve ifade şartlarını sağlamış olmaktadır.⁷⁷ Umumilik ifade eden sözcüklerin aynı zamanda fertlerin sayısına delaletle elverişli bir lafız olması onun te’sîs görüşüne delil olmaktadır. İbnu’n-Nâzım bu tür cümlelerde nahiv ulemasının aksine isnad açısından bu sözcüklerin mudafun ileyhini esas alan mantık âlimlerinin görüşlerine meyletmıştır.⁷⁸ “إنسان لم يقم” (*İnsan kalkmadı*) cümlesinde olumsuzluk edatı müsned / kaziye-i hamliyyenin mahmûl tarafında bulunduğundan dolayı böyle cümleler önerme olarak (nefy edatının müsned tarafında olması ve fertlerinin sayısının belirtilmemesinden dolayı) *mucibe-i mühmele*, anlam açısından ise olumsuzluk bazı fertleri kapsadığından *salibe-i cüz’iyye* olmaktadır. Müsnedün ileyhe “كلُّ” sözcüğü “كلُّ إنسان لم يقم” (*Hiçbir insan kalkmadı*) bitiştiği zaman olumsuzluk *salibe-i cüz’iyye*den *salibe-i külliyye*ye dönüştürmektedir. Dolayısıyla böyle bir takdim *selbi’l-umûmu/cüz’iyi umumu’s-selb/küllî* olumsuzluğa dönüştürerek yeni bir anlamın oluşmasını (te’sisini) sağlamıştır.⁷⁹

Belâgat imamları yeni bir cümlelin te’sisinin, mevcut cümlelin anlamını pekiştirmekten daha evla konusunda İbnu’n-Nâzım’a katılmaktadır. Ancak Kazvînî ve Taftâzânî, bu sözcüklerin cümleye kattığı olumsuzluğa dair İbnu’n-Nâzım’ın öne sürdüğü delilleri iki açıdan eleştirmektedir. Birincisi, her iki örnekte cümleye “كلُّ” lafzının bitişmesiyle müsned ve müsnedün ileyh de değişmektedir. Umumilik ifade eden sözcüklerin cümlede te’kit ifade etmemesi amacıyla olumsuzluğun kapsamını selbi’l-umûm veya umûmu’s-selbe dönüştürmenin herhangi bir gerekçesi yoktur. Zira isnad değiştiğinden te’kid ortadan kalkmaktadır. İkincisi bu örnekleri te’kide hamletmenin gerekçesinin olmamasıdır. İbnu’n-Nâzım, bu sözcükleri zorunlu olarak te’kit kabul edip te’kitten kaçınma yolları ararken Kazvînî ve Taftâzânî

⁷⁶ İbnu’n-Nâzım, *el-Mişbâh*, 27; Kazvînî, *el-İdâh*, 63; Enes Erdim, *Arap Sözdizim*, 56-57.

⁷⁷ İbnu’n-Nâzım, *el-Mişbâh*, 27, Kazvînî, *el-İdâh*, 63; Taftâzânî, *Muhtasaru’l-me’âni*, 98-99.

⁷⁸ Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 1/673.

⁷⁹ İbnu’n-Nâzım, *el-Mişbâh*, 27-28.

ise isnadın değişmesini te'sis şartı için yeterli saymaktadır. İbnu'n-Nâzım'ın bu düşüncesi kendisinden sonraki belagat imamları tarafından benimsenmemiştir.⁸⁰ Kazvîni, "لم يقم كل إنسان" (*Her insan kalkmadı*) örneğinde cümleye "كل" lafzı bitişmesinden önceki mevcut umûmu's-selb/küllî olumsuzluğun bu sözcükten sonra selbü'l-umûma/cüz'iyeye dönmesinin nasıl bir te'kit ifade edeceğini belirterek farklı bir açıdan da İbnu'n-Nâzım'a itiraz etmektedir. Tümel bir olumsuzluğu yine kapsamı dâhilinde olan tikel olumsuzluğa çevirmenin bir nevi te'kit olduğunu dolayısıyla da cümle te'sis ifade etmemektedir.⁸¹

Kazvîni, İbn-i Nâzım'ın belirttiği görüşlere katıldığını ancak deliline katılmadığını belirtmek amacıyla bu sözcüklerin olumsuzluğa delaletine Cürcânî'nin de değindiğini belirterek onun "كل" ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Ancak Cürcânî ve İbnu'n-Nâzım'ın görüşleri arasında umumilik ve hususilik gibi bazı farklar vardır. İbnu'n-Nâzım konuya müsnedün ileyh açısından yaklaşırken Cürcânî'nin yaklaşımı daha geneldir. Cürcânî, "كل" lafzının nefy sıyakında gelmesi ya da menfi fiilin mamulu olması durumunda selbi'l-umûm ve şumulü nefy ifade edeceği görüşündedir. Böyle bir cümleden (mantûk) yargının ya da vasfın bazı fertlerden nefyedildiği anlaşılmaktadır. Cümlenin delaletinden ise (delilü'l-hitâb / mefhûmu muhalefet) hükmün bazı fertler hakkında ispat edildiğini göstermektedir. "لم يقم كل إنسان" (*Her insan kalkmadı*) cümlesi Cürcânî'ye göre hükmün bazı fertler için gerçekleştiğini ve ispatını ifade ederken İbnu'n-Nâzım'a göre ise hükmün çoğunluktan olumsuzluğunu ifade etmektedir.⁸²

Cürcânî'ye göre olumsuzluğun tüm fertleri kapsamı için bu sözcüklerin ibtida konumunda olmaları gerekmektedir. Ancak nefy edatından sonra gelen "كل" lafzı, menfi fiilin mamulu olmayıp mübteda ya da nefy edatının ismi olmaya elverişlidir. Mübteda kabul edildiği durumda Cürcânî'ye göre de umûmu's-selb ifade etmesi gerekmektedir. Ancak Cürcânî, nefy edatlarından sonra gelen bu sözcükleri mutlak olarak genel bir olumsuzluğa hamletmektedir. Bu durumda nefy edatından

⁸⁰ İbnu'n-Nâzım ile Kazvîni ve Taftâzânî'nin görüşlerinde bu cümlelerde müsnedün ileyh olarak kabul edilen unsurlarda ilgili farklılık vardır. İbnu'n-Nâzım anlam ve lafız açısından mantıkçıları takip ederken Kazvîni ve sonrası mantıkçıların anlamla ilgili görüşlerine katılmakla beraber lafzi kurallarda nahiv ulemasına tabi olmuşlardır. İbnu'n-Nâzım, *el-Mişbâh*, 27; Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 274-275; Taftâzânî, *Muḥtasaru'l-me'âni*, 97-98; Yûsuf el-Eyyûbî, *Hâşiyetü't-Telḥîs*, 67.

⁸¹ Kazvîni, *el-İdâh*, 63; Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 275; Taftâzânî, *Muḥtasaru'l-me'âni*, 100.

⁸² Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 281-283; Kazvîni, *el-İdâh*, 64; Kazvîni, *Telḥîsu'l-Miftâh*, 68; Taftâzânî, *Muḥtasaru'l-me'âni*, 13; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/688-689,693.

sonra gelen bu lafızlarda onun dilin asıl vaz'ını esas aldığı görülmektedir.⁸³ Nefy edatıyla ilgili kuralına Cürçânî, Mütenebbî'nin Seyfü'd-Devle'nin meclisinde kendisini kötöleyenler hakkında yazdığı şu şiirini örnek vermektedir:

مَا كُلَّ مَا يَتَمَنَّى السَّمْرَاءُ يُدْرِكُهُ تَجْرِي الرِّيَّاحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السَّمْنُ

(Düşmanım olan) kişi, her dilediği şeye ulaşamaz.

Çünkü rüzgâr bazen gemilerin) istemediği şekilde eser.

Bu beyitte “كلّ” sözcüğü nefy edatından sonra geldiğinden selb-i umûm ifade ederek hükmü bazı fertlerden olumsuzlayıp bazı fertler hakkında da ispatını gerektirmektedir. Şair, düşmanlarının arzuladığı helaka kavuşamadıklarını ifade bağlamında gemi ve rüzgâr örneğini vererek düşmanlarının her istediğine ulaşamayacağını belirtmektedir.⁸⁴

Umumilik ifade eden sözcükler menfi fiilin mamülü olduğu zaman cümle selbi'l-umûm, genelliliğin olumsuzlanmasını ifade etmektedir. “لَمْ آخِذْ كُلَّ الدِّرَاهِمِ” (Tüm dirhemleri almadım) ya da mefulun takdimiyle “كُلَّ الدِّرَاهِمِ لَمْ آخِذْ” (Almadım tüm dirhemleri) denildiğinde delilü'l-hitâb ve dilin kullanımından hareketle cüz'i bir olumsuzluğun kastedildiği dolayısıyla paranın bir kısmının aldığını diğer kısmının alınmadığı ifade edilmektedir. “مَا حَضَرَ كُلَّ الْقَوْمِ” (Kavmin tamamı gelmedi) örneğinde de menfi fiilin faili olan umumi sözcük hükmün kısmi olarak nefyini ve aynı zamanda mefhum-u muhalefet ile ispatını da gerektirmektedir. Ancak kısmi olumsuzluğa delalet genel bir kural olup küllî bir kaide değildir. “وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ كُلَّ مَخْتَالٍ فَخُورٍ” (Allah, kendini beğenen bôbürlenlen hiç kimseyi sevmez.)⁸⁵ vb. ayetlerde⁸⁶ fertlerin tamamını kapsayan küllî bir olumsuzluğu ifade etmektedir. Bu ayetlerde umûmu's-selb, dilin asıl vaz'ına ters olmayıp olumsuzluğun tüm fertleri kapsamı karineler ya da harici delillerden kaynaklanmaktadır. Bôbürlenmenin yasaklanması olumsuzluğun tüm fertlere şamil olmasını gerektirmektedir. Ancak tariz kabilinden kabul edilmesi halinde selbi'l-umûma hamledilmesini de mümkün olduğu belirtilmektedir.⁸⁷

Umumilik ifade eden sözcüklerin ibtida konumunda bulunmasından kaynaklı umûmu's-selb ifade etmesine “أَقْصُرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتُ” rivayetini delil göstermektedir.⁸⁸

⁸³ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 284; Taftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 102; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/693.

⁸⁴ Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, 472; Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 284; Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, 68; Taftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 102; Mehmet Zihni, *el-Ķavlü'l-ceyyid*, 112; Enes Erdim, *Arap Sözdizim*, 58.

⁸⁵ Altuntaş-Şahin Kur'an-ı Kerîm Meali, Hadîd, 57/23.

⁸⁶ Benzer ayetler için bkz.; Altuntaş-Şahin Kur'an-ı Kerîm Meali, Bakara, 2/276; Altuntaş-Şahin Kur'an-ı Kerîm Meali, Kalem, 68/10.

⁸⁷ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 283; Taftâzânî, *el-Muṭavvel*, 279; Taftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, 104. Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/693; Enes Erdim, *Arap Sözdizim*, 60.

⁸⁸ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Cami'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.),

Zü'l-yedeyn adlı sahâbinin (*Namaz mı kısaldı yoksa siz mi unuttunuz Yâ Resulallâh*) demesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) “كُلَّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ” (*Bunların hiçbirisi olmadı*) şeklinde cevap vermiştir. “كُلَّ” lafzının cümlede başında gelmesi ise umûm ifade ettiğine delil olmaktadır. Bu bağlamda Ebu'n-Necm el-İclî'nin (öl. 125/473) şu beyti de bu kurala delil olarak zikredilmektedir:⁸⁹

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْيَخْيَارِ تَدَّعِي عَلَى ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعْ

Ümmü'l-hiyâr, hakkımda iddia da bulunur oldu.

Hiçbir şekilde işlemediğim bir suç ilgili olarak.

Beyitte “كُلَّ” lafzı mübteda olarak merfu olmuştur. Menfi fiilin mamülü olmayıp ibtida konumunda bulunmasından dolayı külli bir olumsuzluğu ifade etmektedir. Umûmu's-selb ifade eden bu takdim üslubundan hareketle şairin kendisine nispet edilen suçların tamamını işlemediği anlaşılmaktadır. Nasb okunması halinde selbi'l-umûm olarak şairin bazı suçları işlediği ihtimali oluşmakta ki bu durum şairin maksadına aykırı olmaktadır.⁹⁰

Sonuç

Bir sözdiziminin asli tertibinde belaği amaçlar gözetilerek yapılan takdim ya da te'hir gibi değişikliklerin cümlede anlamına tesirinin daha kuvvetli olduğu konusunda belagat imamları ittifak etmiştir. Cümlede asli unsurlarından olan müsnedün ileyhin takdim etmesi asıl olmakla birlikte müsnedin haberî fiil olması halinde takdimin ifade edeceği nükteler konusunda belagat imamları arasında birtakım farklılıklar vardır. Bu farklılıklar cümlede nefy edatının konumu, müsnedün ileyhin marife, nekre olması ya da umumilik belirten sözcüklerin konumuna göre şekillenmektedir. Müsnedün ileyhin takdimiyle ilgili Cürcânî'nin görüşlerinin ana temasını onun nefy edatından sonra gelmesine bağlı olarak tahsisin vacip olduğu yerler oluştururken Sekkâkî'nin görüşlerinin ana temasını ise müsnedün ileyhin tahsis veya tekavvî hüküm ifade etmesinin vacip olduğu yerler ile her iki duruma ihtimalin bulunduğu yerler oluşturmaktadır. İbnu'n-Nâzım ise müsnedün ileyhin takdiminde umumilik ifade eden sözcüklerin konumuna odaklanmaktadır. İbnu'n-Nâzım'ın delilinin usul ve mantık ilimlerine dayanması ve bu görüşlerinde belaği gerekçelerden hareket etmemesi açısından eleştirilmiştir.

Nefy edatıyla beraber müsnedün ileyhin haberi fiile takdiminin tahsis ifade edeceğinde belagat âlimleri ittifak etmiştir. Nefy edatının müsnedün ileyhe bitiş-

⁸⁹ “Mesâcid”, 99.

⁸⁹ Delâilü'l-i'câz, 282; İbnu'n-Nâzım, *el-Mişbâh*, 28; Kazvîni, *Telhisü'l-Miftâh*, 68; Taftâzânî, *Muhtasarü'l-me'âni*, 104.

⁹⁰ Delâilü'l-i'câz, 284; İbnu'n-Nâzım, *el-Mişbâh*, 28; Kazvîni, *Telhisü'l-Miftâh*, 68; Taftâzânî, *Muhtasarü'l-me'âni*, 105; Mehmet Zihni, *el-Kavlü'l-ceyyid*, 113.

mesi aynı zamanda eylemin başkası hakkında ispatını gerektirmektedir. İspatın kapsamını cümledeki olumsuzluğun kapsamı belirlediğinden küllî olumsuzluğun bulunduğu cümle aynı zamanda külli bir ispatı, olumsuzluğun cüz’i olduğu cümle ise cüz’i ispatı gerektirmektedir. Cürcânî küllî olumsuzluğu ve buna bağlı olarak ispatı istiğrâk-ı hakiki olarak değerlendirirken Taftâzânî ise bu istiğrâkın örfi olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.

Müsnedün ileyh nefy edatıyla birlikte kullanılmayıp marife olduğu zaman cümlelerin bağlamı dikkate alınarak kasr-ı ifrad ya da kasr-ı kalbi gerektirdiği durumda takdim, tahsis ifade edecektir. Böyle bir cümle aynı zamanda “ وحدى - لا ” sözcükleriyle tekide de elverişli olmaktadır. Diğer durumlarda ise müsnedün ileyhin takdiminden amaç haberi muhatabın zihnine yerleştirmek olduğundan dolayı bu takdim tekavvî hüküm ifade etmektedir. Sekkâkî’ye göre marife bir müsnedün ileyh her durumda tekavvî hüküm ifade etmektedir. Müsnedün ileyhin nekre olması durumunda ise belagat imamlarına göre takdim; cinsin ya da adedin tahsisini, tekavvî hükmü ya da tekitten birini ifade etmeye elverişli olmaktadır. Sekkâkî’ye göre nekrenin faili manevi olarak takdiri mümkün olup ve bu düşünceyle takdim ettirilen nekre müsnedün ileyh her durumda tahsis ifade etmektedir. Sekkâkî, müsnedün ileyhin takdimiyle ilgili olarak fail-i manevinin takdiri, takdirin bi’l-fiil gerçekleşerek tahsis ifade etmesi ve bu tür bir tahsise de engelin bulunmaması üzere üç yerde Cürcânî’den farklı düşünmektedir. Kazvî’ne ve Taftâzânî nekre müsnedün ileyh konusunda Sekkâkî’yi eleştirerek nekrenin tahsis ifade etmesinin takdir gerekçesine dayandırılmasına katılmamaktadırlar.

Müsnedün ileyhe “كَلِّ، جميع” gibi umum ifade eden sözcüklerin bitişmesi ve haberin de menfi olması durumunda cümledeki olumsuzluk her ferdi kapsayarak umûmu’s-selb, bu sözcüklerin müsned tarafında bulunması halinde ise selbi’l-umûm ifade etmektedir. İbnu’n-Nâzım’ın bu sözcüklerin takdiminin ifade edeceği anlam hususunda bahsettiği kurallara ulaşması usul- mantık ilimlerinin etkisiyle ve “Te’sis, tekitten evlâdır.” kuralından hareketle olmuştur. Ancak onun bu delili kendisinden sonraki imamlar tarafından eleştirilerek olumsuzluğun kapsamında dilin vaz’ına uygun olan Cürcânî’nin görüşü esas alınmıştır. Bu sözcüklerin nefy edatından sonra gelmesinin genel bir olumsuzluğa, ibtida konumunda olmasının ise külli bir olumsuzluğa delaletinin dilin vaz’ı ve isti’ mali sebebiyle olduğu belirtilmiştir. Takdim-tahsis ilişkisinde Abdulkâhir el-Cürcânî’nin görüşlerinin vaz’a, mefhûma ve selikaya uygun olmasından dolayı tartışmalarda esas alındığı da görülmektedir.

Kaynakça

‘Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. ‘Abdillâh. *Dîvânü’l-me’ânî*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994.

‘Atîf, ‘Abdul’azîz. *İlmü’l-me’ânî*. Beyrut: Dâru’n-Nehdâti’l-‘Arabiyye, 2009.

- Bolelli, Nusrettin. *Belagat: Beyan Me'âni Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *eş- Şiḥaḥ tâcu'l-lüğa ve şîḥahu'l-'Arabiyye*. Beyrût: Dâru'l-İlim, 1979.
- Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdurrahmân. *Delâilü'l-i'câz*. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1375.
- Çelik, Yüksel. *es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Desûkî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî'alâ Muḥtasari'l-Şa'd*. thk. 'Abdulhamîd Hendâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2007.
- Erdim, Enes. *Arap Sözdizimi Belâğatinde Cümleye Ait Unsurlar ve Halleri*. Ankara, İlahiyât Yayınları, 2021.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Güman, Osman. *Delâilü'l-i'câz Sözdizimi ve Anlambilim*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye: ususuhâ ve ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan. *Ḍavâbitü'l-ma'rifet ve usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1975.
- Halîl b. Ahmed. *el-Cümel fi'n-naḥv*. thk. Fahreddin Qabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn 'Arabşâh, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed. *el-Aṭval şerḥu Telḥîsi Miftaḥi'l-'ulûm*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru-Şâdir, 1990.
- İbnu'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedreddîn b. Muhammed. *el-Mişbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Hüsnî Abdülcelîl Yûsuf. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1989.
- Qazvînî, Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahmân el-Ḥaṭîb. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Qazvînî, Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahmân el-Ḥaṭîb. *Telḥîsu'l-miftâh*. thk. Dr. Yasin el-Eyyûbî (haşiyesiyle beraber). Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2002.
- Keskinoğlu, Hatice-Araz, Mehmet Ali Kılav. "Nahivciler Nezdinde Takdim-Te'hir Olgusu". *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (Haziran 2020), 153-166.
- Kur'an-ı Kerîm Meali*. çev. Halîl Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Qurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed *el-Enşârî (öl.671/1273), el-Câmi' li Aḥkâmi'l-Kur'ân*, Kahire, Matba'atu Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1935.

- Maţlûb, Ahmed. *Esâlîbu belâgiyyetün: el-Feşâha, el-belâğa, el-me'ânî*. Kuveyt: Vekâlâtü'l-Matbû'ât, 1980.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l- belâğa: el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beytur: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Mütenebbî, Ebu'ġ-ġayyib Ahmed b. el-Huseyn. *Divânü'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- Ömer, Ahmed Muġtâr. *Mu'cemü'l-luğati'l-"Arabiyyeti'l-mu'âşıra*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Râzî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *es-Şâhibî fî fikhî'l-lüğati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*. thk. Ömer Faruk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'arif, 1992.
- Şâvî, Ahmed b. Muhammed. *Ĥâşiyetü's-Şâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2006.
- Sekkâkî, Sirâcüddîn Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. 'Osman. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. 'Abdillâh. *Şerġu Kitâb-ı Sibeveyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî - Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2008.
- ġaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Ĥur'an 'an te'vil-i âyi'l-Ĥur'an*. thk. Dr. 'Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Muġavvel şerġu Telġişi Miftâhi'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2007.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muġtaşaru'l- me'ânî*. Mardin: İslami Kitaplar Neşriyat, ts.
- 'Ulvân, Abdullah. *İ'râbu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2006.
- Zemaġşerî, Ebu'l- Ĥâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zemaġşerî, Ebu'l- Ĥâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.
- Zihni Efendi, Mehmet. *el-Ĥavlü'l-Ceyyid*. İstanbul: Âsitâne, ts.

Hatice Sevde Garip

Yüksek Lisans Öğrencisi., Selçuk Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Master Student, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Konya/Turkey
haticesvd@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-7788-6434

Makale Bilgileri

Makale Türü: Eser İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi: 09.04.2022

Kabul Tarihi: 31.05.2022

Yayın Tarihi: 15.06.2022

Yayın Sezonu: Haziran/June 2022

Atıf/Citation: Hatice Sevde Garip. "İsmail Lütfi Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmî)". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 190-193.

İsmail Lütfi Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmî), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Baskı, 2021, 296 sayfa, ISBN: 978-975-548-242-2

Sünnetin yazı ile tespit edilmiş metinleri olan hadisler, tarih boyunca tenkit ve itirazlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple hadislerin doğru anlaşılması erken dönemden itibaren üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir mesele olmuştur. Son zamanlarda da İslâm kaynaklarına yönelik tenkitler arasında güncelliğini koruyan bu meselenin, ilmî metotlar ile ele alınmasının gerekliliği aşikârdır.

İsmail Lütfi Çakan tarafından kaleme alınan *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmî)* adlı kitap, hadisler arasında ihtilaflı görülen konuları ele almakta, çelişki gibi görülen meselelere nasıl yaklaşılacağına dair bilgiler sunmaktadır. Muhtelifü'l-hadis konusunda ülkemizde yapılan ilk çalışma olması, eseri kıymetli kılan bir diğer husustur.

Eser Salih Tuğ'un takdim yazısı ve Yaşar Kandemir'in takrizi ile başlamaktadır. Tuğ, eserin gayesinin ihtilaflı hadislerin veya ihtilaflı görünen meselelerin bir sonuca bağlanması ve yeni çözüm yollarının üretilmesi olduğuna dikkat çekmiştir. Kandemir ise İslâmî ilimler açısından önemli olan bir konuda hazırladığı bu çalışmasıyla Çakan'ın zor bir işin üstesinden geldiğini belirtmiş, konunun yeni araştırmalarla derinleştirilebilir ve geliştirilebilir olduğunu vurgulamıştır. Çakan'ın doktora tezi olarak hazırladığı bu eser bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Yazar, eserin önsözünde sünnet ve hadise yöneltlen eleştirilerle paralel olarak ihtilafü'l-hadis meselesinin güncelliğini koruduğuna dikkat çekmiş, eserde takip ettiği yönetime dair bazı bilgiler vermiştir.

“Mefhum ve Kaynaklar” başlıklı giriş bölümünde yazar, muhtelif ve hadis kelimelerinin kavramsal analizine yer vermiş, ihtilafü'l-hadis'in farklı isimlendirmeleri ile Şâfiî, Hâkim en-Nîsâbü'rî ve İbn Hacer gibi müelliflerin muhtelifü'l-hadis tanımlarını incelemiştir. Çakan, farklı tariflerden hareketle dört unsurdan oluşan bir muhtelifü'l-hadis tarifi yapmıştır. Yazar, bu kısımda istifade ettiği kaynaklarla literatür hakkında da bilgiler vermiştir. Yazarın, çalışması boyunca sık sık atıf yaptığı ihtilafü'l-hadise dair temel eserlerden olan *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*'in yanı sıra *el-Muhaddisu'l-fâsil ve Ulûmu'l-hadis* gibi bazı usûl kitaplarına dair kendi değerlendirmelerine yer vermesi ve bu kaynakların yanında birçok şerhten de istifade etmesi, eserin muhtevasına zenginlik katmıştır.

İlk bölüm muhtelifü'l-hadis ilminin doğuşuna ve önemine ayrılmıştır. Muhtelifü'l-hadis ilminin çok erken zamanlarda mevcut olduğu ve hicrî II. asrın sonlarında Şâfiî ve akabinde İbn Kuteybe'nin yazdığı eserlerle aydınlatılmış olduğu vurgulanmıştır. Yazar, bu ilmin doğuşuna neden olan faktörleri “dinî-içtimaî sebepler” ve “ilmî sebepler” olarak iki kısımda incelemiştir. Ümmetin Kur'an'ı savunduğu gibi hadisi de savunmakla mükellef olduğuna vurgu yapan yazar, sünnet karşıtlarının, hadisi kendi görüşlerine uydurmalarından ötürü bu ilmin doğuşuna zemin hazırladıklarını zikretmiştir. Yazara göre hadislere yönelik eleştirilerin temel dayanağı birbirleriyle çelişik gibi görünen rivayetlerdir. Hadis karşıtlarının bu argümanları, muhtelifü'l-hadis ilmini doğuran ilmî sebeplerden biri olmuştur. Bu bölümde muhtelifü'l-hadis farklı isimlerini tekrar ele alan yazar bu ilmin, kelam, hadis ve fıkıh ilimleriyle olan bağına temas ederek önemini vurgulamıştır.

İkinci bölümde hadisler arasındaki ihtilafı kabul edenler ile söz konusu ihtilafı kabul etmeyenlerin görüşleri gerekçeleriyle ele alınmıştır. Buna göre Şâfiî, İbn Hazm ve Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı alimler, sünnetin vahiy eseri oluşu ve vahyin kontrolünde bulunmasından ötürü ona zıt bir hüküm ihtiva etmeyeceği, ayrıca Hz. Peygamber'in hatadan korunmuş olması gibi gerekçelerle hadisler arasında ihtilafın olmayacağını savunmuşlardır. Hadisler arasındaki ihtilafın reddinin aklen mümkün olmaması ve sahabeden beri ihtilafın var olması ise bazı alimleri ihtilafın varlığını kabule sevk etmiştir. Bir kısım alim ise teâruzu kabul etmekle birlikte bunun zannî deliller arasında olduğunu, kat'î deliller arasında ise olamayacağını benimsemiştir.

Bu görüşlerin lafız farklılıklarından kaynaklı olduğu ve bazı ortak noktalarının bulunduğunu belirten yazar, ihtilafı hadislerin, okuyucunun zihninde şekillenebilmesi için gerek bir hadisin kendi içindeki teâruzuna, gerekse diğer hadislerle teâruzuna misaller vererek konuyu işlemiştir. Yazarın, çalışmanın amacı dışına çıkmaması ve hacminin uzamaması için verdiği örneklerin ayrıntılarına girmemesi manidardır. Bu bölümde ayrıca hadisler arasındaki ihtilaf sebeplerine de yer verilmiştir. İhtilaf sebeplerini beş ana kategoride inceleyen ve verdiği örneklerle konuyu detaylandıran yazar, ayrıca hadisin Kur'an, icmâ, kıyas ve akfî-örfî delillerle olan

teâruzunu ve çeşitli muhaddislerin bu husustaki görüşlerini de tafsilata girmeden örneklerle kaydetmiştir.

Hadislerde görülen ihtilafların nasıl çözümleneceğinin ele alındığı son bölümde yazar, bu ihtilafların çözümüne vurgu yapmıştır. Hadisler arasındaki ihtilafların çözümüne dair üç ayrı yaklaşımın varlığından ve bunların takip ettiği çözüm yollarının farklı oluşundan bahsetmiştir. Bu yaklaşımlardan cumhurun ve Hanefilerin takip ettikleri yöntemi kısaca zikredip hadisçilerin benimsediği sistemin tafsilatına yer vermiştir. Buna göre hadisçiler, sırasıyla cem ve te'lîf, nesih, tercih ve tevakuf metotlarını takip ederek ihtilafları çözümlenmeye çalışmışlardır. Yazar, bu metotların her birini ayrı başlıklar altında örneklerle işlemiştir. Yazarın, tahsis, takyid ve haml gibi farklı yorumları bünyesinde barındıran cem ve te'lîfi "sahili bulunmayan bir umman" olarak nitelemesi ve bir sınırının bulunmadığını belirtmesi dikkat çekicidir. Buna göre hadisler arasında var olduğu düşünülen teâruzun büyük kısmı cem ve te'lîf ile giderilmiş olacaktır.

Yazar, bazıları tarafından fıkıhın konusu kabul edilmekle birlikte muhtelifü'l-hadiste de önemli bir yeri bulunan neshin bir hayli zor olmasına dikkat çekmiş, neshin gerçekleşebilme şartlarına ve çeşitlerine yer vermiştir. Bunlar arasında zikredilen "hadisin Kur'ân ile neshi"ne İmam Şâfi'nin yönelttiği itirazın onun hassasiyetinin bir göstergesi olduğunu belirten yazar, ihtilaflı hadisler arasında ilğâdan önce cem ve te'lîf metotlarının kullanılmasının isabetli bir tercih olacağını ifade etmiştir. İhtilafı giderme yollarının üçüncüsü olan tercihin sebebinin çokluğuna dikkat çeken yazar, bunları isnad ile ilgili, metinle ilgili, medlûl yönünden ve harici sebepler şeklinde dört grupta toplamış ve her birini örneklerle izah etmiştir. Çakan, son çözüm yolu olan tevakufun belli bir usulünün bulunmayıp nazarî olduğuna işaret etmiş, cemın sınırlarının genişliği, neshin şartlara uygun değişkenliği ve tercihin zenginliğine bakıldığında tevakufa gerek kalmadığını belirtmiş, bunun da çözüm yollarının neticeye ulaştıracak niteliği haiz olduğunun göstergesi olabileceğinin altını çizmiştir.

Muhtelifü'l-hadisin karmaşık bir ilim olduğuna dikkat çeken yazar, bunun sadece hadis değil diğer ilmî alanlarda da iyi bir donanım ve uzun bir tecrübe gerektirdiğini belirtmiştir. Tuğ'un da ifade ettiği üzere Çakan'ın 180 kadar kaynaktan istifade etmesi, onun kaynaklara ulaşımındaki çabasını, titizliğini gözler önüne sermektedir. Yazar eseri hazırlarken daha çok birinci el kaynaklara başvurduğu gibi ikinci el kaynaklardan da istifade etmiş, batıdaki çalışmalara da temas etmiştir.

Çalışma konusunun çetrefilli oluşunun Çakan'ın diline yansımaması ve mevzunun basit bir üslup ile kaleme alınması zikredilmeye değerdir. Muhtelifü'l-hadis ilminin bütün hususiyetlerine değinmeyi amaçladığını belirten yazarın bu amacını gerçekleştirdiğini söylemek yanlış olmaz. Çalışmada ele alınan konuların tablolar

halinde özetlerinin sunulması eserin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Eserin sonunda yer verilen indeksin de araştırmacılar için bir kolaylık olduğu belirtilebilir.

Eserdeki her bir başlığın ayrı bir çalışma konusu olabilecek boyutta olması da eserin kıymetini artırmaktadır. Ayrıca bölümler arası geçişlerde kopukluk olmayışı da takdire şayandır. Yazarın, zaman zaman, özellikle de bölüm sonlarında yaptığı değerlendirmelerle mevzuyu özetlemesi okur için kolaylık sağlamaktadır.

Bazı hadisçilerin faziletleri, hadisi savunmak gayesiyle yazılmış eserler, Müslim'in *Sahih*'inde sened ve metindeki lafız farklılıklarını toplamak suretiyle ilme sunduğu katkı gibi doğrudan muhtelifü'l-hadis ile ilgili olmayan bazı önemli tespitlerin konuyu dağıtmayacak şekilde serpiştirilmiş olması, eseri daha kıymetli hale getirmiştir.

Bununla birlikte müelliften, ihtilafı giderme yolları bahsinde tahsis ve nesih arasındaki farklar gibi önemli bir meseleye ana metinde yer vermiş olması beklenirdi. Yazım yanlışlarının asgari düzeyde olduğu eserde, bazı kelimelerin yazımında basit imla hataları tespit edilmiştir. Orjinal, bir kaç, her şey, baş vurduğu, bir çok kelimeleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Sonuç olarak Çakan'ın bu çalışmasının, hem muhtelifü'l-hadis ilmi ile ilgili çalışma yapmak isteyenlerin hem ilahiyat öğrencilerinin hem de hadis meraklılarının istifade edebileceği öğretici niteliğe sahip bir eser olduğu belirtilmelidir. Kandemir'in de ifade ettiği üzere mevzu bahis ihtilaflı hadislerin birer birer incelendiği, çözümler üretildiği ve yapılan tartışmaların zikredildiği çalışmaların yapılması, bu eserin tamamlayıcı unsurları olacaktır.