

Sayı / Issue 47

Haziran / June 2022



# Harran İlahiyat Dergisi

*Published since 1995*

*Harran İlahiyat Journal*

HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI  
Şanlıurfa / Türkiye

ISSN 2791-6812

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

مجلة إلهيات حران

Sayı/Issue: 47, Haziran/June 2022

ISSN 2791-6812

<b>Kapsam</b> <b>Spoce</b>	Dinî Araştırmalar Religious Studies			
<b>Periyot</b> <b>Period</b>	Yılda 2 Sayı, 15 Haziran & 15 Aralık Biannual, 15 June & 15 December			
<b>Yıl</b> <b>Year</b>	28			
<b>Yayıncı</b> <b>Publisher</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Harran University Faculty of Theology			
<b>Önceki İsim</b> <b>Previous Title</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Harran University Faculty of Theology			
<b>Önceki ISSN</b> <b>Previous ISSN</b>	1303-2054	2564-7741 (Online)		
<b>Eski Adla Çıkan Sayılar</b> <b>Issues Publihed with Previous Title</b>	Yıllar Years	1995-2020	Sayılar Issues	1-44
<b>Dizinleme Bilgileri</b> <b>Indexing</b>	TR Dizin, TR Index,	Başlangıç 2018 (Sayı 38) Starting 2018 (Issue 38)		
<b>İletişim</b> <b>Contact</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Osmanbey Kampüsü / Şanlıurfa hij@harran.edu.tr, Tel: +90 414 318 3454			
<b>Web</b>	<a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij">https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij</a>			

Harran İlahiyat Dergisinde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.  
All the responsibility for the content of the papers published in The Harran İlahiyat Journal belongs to the authors.

Harran İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Aynı Lisansla Paylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Harran İlahiyat Journal is licensed by Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivatives 4.0 (CC BY) licence.



## Harran İlahiyat Dergisi

### Sahibi / Owner

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan: Prof. Dr. Celil ABUZAR

### Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

### Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ

### Mizanpaj / Layout

Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ

### Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ	Öğr. Gör. M. Haşim AKSU
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim ARSLAN	Öğr. Gör. Mustafa Said DİLEK
Dr. Öğr. Üyesi Emine BAĞMANCI	Arş. Gör. Abdalbaki ÇİFTÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK	Arş. Gör. Adem MİDİLLİ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin ÇİFTÇİ	Arş. Gör. Coşkun BORSBUĞA
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih KAYAN	Arş. Gör. Fatih AKYOLCU
Dr. Öğr. Üyesi Orhan AYZAZ	Arş. Gör. Fatma UYANIKOĞLU
Öğr. Gör. Dr. Abdulkakim ÖNEL	Arş. Gör. Havva İslam ÇELİK
Arş. Gör. Dr. İbrahim AKÇA	Arş. Gör. Mehmet Nurullah AYDIN
Arş. Gör. Dr. Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK	Arş. Gör. Mahmut SABUNCU
Arş. Gör. Dr. Selim YILMAZ	Arş. Gör. Mustafa AYDIN

### Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kartal (İngilizce)	Arş. Gör. Adem Midilli (Arapça)
--	---------------------------------

### Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdolvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
Prof. Dr. Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Mehmet Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ (FSM Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi)
Dr. Abdullah SAHRAVİ (Setif 2 Üniversitesi, Cezayir)
Dr. Daham HASNEYANİ (Hurra Üniversitesi, Irak)
Dr. Selahaddin ARKADAN (Haliç Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Kuveyt)

### Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Âdem APAK, Uludağ Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Atilla YARGICI, Harran Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR, Hitit Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL, Ankara Üniversitesi, Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN, Ankara Üniversitesi, Din Eğitimi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN, Kocaeli Üniversitesi, Hadis
Prof. Dr. Şaban ÖZ, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İslâm Tarihi
Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK, Balıkesir Üniversitesi, Tefsir
Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud MASRİ, FSM Üniversitesi, Hadis

### Dergimizin Yer Aldığı Diğer Platformlar

**OpenAIRE:** (Kabul /Accepted: 07.04.2018).

**ResearchBib:** Academic Resource Index (Kabul / Accepted:02.03.2018)

**Miar:** Information Matrix for the Analysis of Journals (Kabul /Accepted: 18.02.2018).

**İDEALONLINE:** Türkçe Online Kütüphane (Kabul / Accepted: 11/01/2018)

**ARAŞTIRMAX** Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 13.12.2017).

**Index Copernicus International** (Kabul / Accepted: 01/12/2017)

**ERIH PLUS:** The European Reference Index for the Humanities and the Social Science (Kabul/ Accepted: 21.10.2017).

Harran İlahiyat Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'ni kullanmaktadır.  
Detaylı bilgiye aşağıdaki bağlantıdan ulaşabilirsiniz.

<http://www.isnadsistemi.org>



## İÇİNDEKİLER

**Editörden / From the Editor** .....VI

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL**

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

**Ortadoğu'daki Siyasi Olayların Dinî Arka Planı / The Religious Background of Political Events in the Middle East**.....1-19

**Dr. Öğr. Üyesi İlyas AKYÜZOĞLU**

**استراتيجيات الخطاب الإشعاري وتمظهراتها من القرآن والسنة / Reklamsal Söylem Stratejileri ve Kur'ân ile Sünnetteki Yansımaları / The Strategies for Promotional Discourse and Their Reflections in the Qur'ân and Sunnah**.....20-41

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK**

**Örnekler Bağlamında Bazı Âyetlerin Zâhirî İhtilafları ve Giderme Yolları / A Case-Based Examination of Apparent Disputes Among Some Verses and Ways to Resolve Them**.....42-63

**Öğr. Gör. Dr. Mustafa HAMURLI**

**Kur'an'ın Mesânî Özelliği / The Mathânî Feature of the Qur'ân**.....64-83

**Dr. Mustafa Erhan GÖZDEN**

**المماثلة الصوتية في كتاب إعراب القراءات الشواذ لأبي بقاء العكبري / Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin İ'râbü'l-kırâ'âtî's-şevâz Adlı Eserindeki Ses Benzeşmesi / Assimilation in Abū al-Baqā' al-'Ukbarî's Work Named İ'râb al-Qirā'ât al-Shawādh** .....84-101

**Dr. Öğr. Üyesi İhab Said İbrahim İBRAHİM**

**Fonetik Hataların Âyetlerde Yol Açacağı Anlam Bozulmaları / Semantic Distortions Caused by Phonetic Errors in Quranic Verses**.....102-127

**Dr. Öğr. Üyesi Sait BOSAT**

**Hz. Peygamber'in Şahsında İnsanlığa Yöneltilen Oku Emrinin Tahlili / An Analysis of the Order 'Read' Given to Humanity Through the Prophet**.....128-149

**Dr. Fatih ÇELİKEL**

**Fâtımîler'de Slav Asıllı Devlet Görevlileri / Slavic State Officials in the Fatimids**.....150-166

**Arş. Gör. Dr. Furkan ERBAŞ**

شعرية القصيدة العربية الجاهلية في عيون المستشرقين: ريناتة ياكوبي أنموذجا / Oryantalistlere Göre Arap Kasidelerinin Şiirselliği: Renate Jacobi Örneği / Poeticalness of Arabic Qaşıdas According to Orientalists: The Case of Renate Jacobi.....**167-184**

**Dr. Öğr. Üyesi Ramadan A. M. SHAIKHOMAR**

Mehmed Âkif'in Vefası, Mehmed Âkif'e Vefasızlık / The Loyalty of Mehmed Akif and Disloyalty towards Him.....**185-208**

**Doç. Dr. Levent BİLGİ**

Kurban Olarak Kesilecek Olan Hayvanın Cinsi / The Types of Animals to Be Offered as a Sacrifice.....**209-226**

**Arş. Gör. Dr. Abdulmuid AYKUL**

## EDİTÖRDEN

Harran İlahiyat Dergisi, kıymetli okurlarını ve ilgili araştırmacıları heyecanlandıracağını umduğumuz 47. sayısı ile akademik yayın dünyasına merhaba diyor. Harran İlahiyat Dergisi ekibi olarak her yeni sayının, yeni doğan yavrusunu bekleyen bir baba kadar veya icadının ilk çalışmasını izleyen bir mucit kadar bizleri heyecanlandırıldığını belirtmek isterim. Bütün çaba ve gayretimizi, kaliteli akademik çalışmaları objektif, olabildiğince şeffaf ve yayın etiğine uygun bir sürecin sonunda ilim camiasına sunmak için sarf etmekten dolayı son derece mutluyuz.

Zorlu çabamıza destek olacak yeni ekip arkadaşlarımızın aramıza katılmasıyla dergimiz daha da güçlenmiştir. Bu münasebetle aramıza yeni katılan Dr. Öğr. Üyesi Emine Bağmancı, Öğr. Gör. Mehmet Haşim Aksu, Arş. Gör. Fatih Akyolcu ve Arş. Gör. Mustafa Aydın hocalarımıza hoş geldiniz diyor ve dergimize sunacakları değerli katkıları için şimdiden teşekkür ediyorum. Yeni katılımlarla dergimiz, İlahiyat alanına ait mevcut ana bilim dallarının çoğundan alan editörüne kavuşmuştur.

Bu yayın döneminde toplam 35 makale işleme alınarak süreci tamamlanmış, bunlardan 11 adedi yayımlanmıştır. Yayımlanan 11 makale içerisinde yazarı ile organik bağımız olanlar sadece 2 adettir. Dergimiz, yayın kurulu kararına istinaden, yazarı fakültemiz mensubu veya dergi kurulu üyesi olan makalelerin en fazla %25 oranında olmasına izin vermektedir.

Dergimizi tercih ederek çalışmalarını gönderen kıymetli yazarlarımıza, fedakârlık yaparak hakemlik talebimize müspet cevap veren muhterem hocalarımıza ve özveriyle, titizlikle emek harcayan dergi ekibimize teşekkür ediyorum. Dergi ekibimizin üstün gayretlerinin Harran İlahiyat Dergisini kısa süre içerisinde yüksek düzeylere taşıyacağına inanıyor ve bu inançla büyük hedeflerin peşinden koşmaya devam ediyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

15 Haziran 2022



# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 47, Haziran/June 2022, 1-19

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/70251>

ISSN 2791-6812

## Ortadoğu'daki Siyasi Olayların Dinî Arka Planı

The Religious Background of Political Events in the Middle East

### Yazar Bilgisi Author Information

**İlyas AKYÜZOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları, Yalova, Türkiye  
Asst. Prof., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Islamic Art and History, Yalova, Türkiye

[ilyas.akyuzoglu@yalova.edu.tr](mailto:ilyas.akyuzoglu@yalova.edu.tr) , [www.orcid.org/0000-0001-8177-8081](http://www.orcid.org/0000-0001-8177-8081)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that s/he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1029503">https://doi.org/10.30623/hij.1029503</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
28 Kasım/November 2021	3 Haziran/June 2022

## Öz

Ortadoğu, yaşanan işgaller, savaşlar ve terör eylemleri nedeniyle yüz yılı aşkın bir zamandan beri istikrardan uzak bir coğrafya haline gelmiş durumdadır. Terör ve savaşın mağduru olan bu coğrafya, kaosun esas müsebbibi olan küresel hegemonyaya ait kitle iletişim araçlarının da yoğun propagandasıyla bataklık şeklinde tarif edilmeye başlanmıştır. Terör ve şiddet yüzünden bedel ödemek zorunda kalan bölge halkı ise böylece zihinlerde terörle eşitlenerek bir daha mağdur edilmektedir.

Makale, metot olarak bölgedeki çatışmanın taraflarının zihniyet çözümlerinden yola çıkarak bir durum tespiti yapmaya çalışacaktır. Çünkü olayları sadece petrol ve stratejik enerji kaynaklarının kontrol edilmesi amacıyla girilen askerî mücadele olarak okursak hakikati yakalayamayız. Şunu da göz ardı etmemeliyiz ki Ortadoğu coğrafyasında yaşanan olayların tabii ki çok farklı aktörleri ve teke indirgenmesi oldukça zor olan sebepleri vardır. Bir de bölgedeki istikrarsızlık ve kaos yıllardır devam ettiği ve birbirlerinden tamamen bağımsız etkenler de sürece dahil olduğu için sorunlar girift bir hale gelmiştir. Bundan dolayı olayları hangi bakış açısıyla ele alırsak alalım (siyasi, ekonomik, kültürel, dinî vs.) ortaya koyacağımız teoriye uygun bir gerekçe bulmak çok da zor olmayacaktır.

Çalışmamız bu gerçeği göz ardı etmemektedir. Fakat Ortadoğu'da yaşanan olaylara dikkatle eğildiğimizde, sebepler konusunda, her ne kadar siyasi ve sosyoekonomik gerekçeler ön plana çıkarılsa da bütün aktörlerin meşruiyetlerini aslında dinden aldıklarını görebiliriz. Yani kaosun müsebbibi olan bütün taraflar, açıkça itiraf etmeseler de temelde dinî sâiklerle hareket etmekte, dinî gerekçelerle coğrafyada varlıklarını ikame etmektedirler. Bu aktörlerin birincisi ve dominant olanı Amerika Birleşik Devletleri'dir. Aslında ABD, istediği takdirde hem bölgedeki kaosu bitirebilecek hem de barışçıl yollardan bölgenin kaynaklarını sömürebilecek enstrümanlara sahipken bu yolu tercih etmemesinin sebebi Amerikan siyasetini Ortadoğu'daki siyasi/toplumsal olaylarda taraf olması için yönlendiren Protestan Evanjeliklerdir. ABD'nin Ortadoğu'da yaşanan olaylardaki tutumunu ve uyguladığı politikaları incelediğimizde, Evanjeliklerin eskatolojik hedefleri ile birebir örtüşüğünü görürüz. Bölgedeki siyasi ve sosyal olaylara eskatolojik bir yaklaşımla müdahil olan diğer bir güç odağı ise ideolojik Şîa'dır. Hz. Muhammed'in yegâne mirasçısı olduğunu iddia eden bu düşünce biçimi Ortadoğu'yu kendi ideolojisi çerçevesinde şekillendirebilmek için bölgesel bütün olaylarda açık-gizli roller üstlenmeye gayret etmektedir. Ortadoğu coğrafyasındaki şiddet ve kaosun kaynağı olan üçüncü aktörse, diğer iki aktörün bu coğrafyada tatbik etmeye çalıştığı projelere dolaylı/dolaysız meşruiyet sağlayan, tarihsel olarak da İslâm coğrafyasında her zaman terörü besleyen Hâricî düşünce biçimidir. Hâricî düşünce, çerçevesini kendilerinin belirlediği ve idealize etmiş olduğu İslâmî hayatın dışındaki herhangi bir yorum veya şekli tekfir konusu yapmaktadır.

Makalede bu üç yapı, hedefleri ve Ortadoğu coğrafyasında yaşanan olaylardaki etkileri açısından incelenecektir. Dayandıkları kaynaklar itibarıyla birer dinî mezhep/tarikat/cemaat olan bu üç ideolojinin bölgedeki siyasi olaylarda aktif rol almasının tarihsel ve teorik temelleri ortaya konulacaktır. Tespitler yapılırken ideolojik okumalardan uzak durulacak; olaylar, de facto gerçekliklerden kopuk bir üslupla değil de sebep ve sonuçları itibarıyla anlamlı bir bütünsellik içerisinde ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Ortadoğu, Siyasi Olaylar, Evanjelik Düşünce, Şîilik, Hâricîlik.

**Abstract**

The Middle East has been a volatile region for over a century, due to occupations, wars, and acts of terrorism. Being a victim of terrorism and war, this region has been described as a swamp, particularly due to the intense propaganda of the mass media owned by global hegemony, which is the leading cause of the chaos in the area. The people of the region, who are to pay a price because of terrorism and violence, are thus equated with terrorism in others' minds and are further victimized.

This study explores the plight of the region by analysing the mentality of the parties to the conflict in the region. This is because if we consider the events only as a military struggle to control oil and other strategic energy resources, we could hardly find out the truth. We should bear in mind that the events in the Middle East involve a variety of actors and reasons that are difficult to explain from a single perspective. Furthermore, since instability and chaos in the region have been going on for years and completely independent factors are involved in the process, issues have become immensely complicated. Therefore, no matter what point of view we adopt to approach the events (political, economic, cultural, religious, etc.), it would not be hard to find a justification for the theory we suggest.

Our study hardly disregards this fact. However, when we prudently consider the events in the Middle East, we can recognize that all the actors essentially legitimize themselves using religion, although political and socio-economic reasons are brought to the fore. In other words, all the parties responsible for the chaos basically act out of religious motives and establish their existence in the region for religious reasons, although they do not frankly admit it. Foremost among these actors comes the United States of America. In fact, while the USA owns various instruments that could be used, not only to end the chaos in the region but also to exploit the resources of the region through peaceful means, the reason why it does not opt for this is the existence of Protestant Evangelicals, who guide American politics to take sides in the political/social events in the Middle East. An examination of the attitude of the USA in the events in the Middle East and the policies it implements in the region would reveal that they exactly coincide with the eschatological goals of Evangelicals. Another major power that is involved in the political and social events in the region with an eschatological approach is the ideological Shi'a. This line of thinking, which claims to be the sole heir of Prophet Muhammad, struggles to play an open or secret role in all regional events to shape the Middle East based on its own ideology. The third actor, which is the source of violence and chaos in the Middle East, is the Khārijite way of thinking that directly or indirectly legitimizes projects that the other two actors are trying to implement in this region, and historically, it has always supported terrorism in the lands of Islam. The Khārijite thought describes any interpretation or behaviour that runs counter to the Islamic life it has created and idealized as blasphemy.

This article examines these three actors in terms of their objectives and their impacts on the events in the Middle East region. It also reveals the historical and theoretical foundations of how these three ideologies, which are religious madhabs/sects/communities in terms of their sources, assume an active role in the political events in the region. While analysing the issues, ideological interpretations are avoided; events are addressed in a meaningful and holistic way in terms of their causes and effects, not in a style that is disconnected from de facto reality.

**Keywords:** History of Islam, The Middle East, Political Events, Evangelical Thought, Shiism, Khārijism



## Giriş

Tarih bilimi için, “insanlığın geçmişten günümüze yapageldiklerinin kayıt altına alındığı bir bellektir” dememiz yanlış bir tanımlama olmayacaktır. Tarih boyunca meydana gelen olayların bir tetikleyicisi/sebebi olduğu da muhakkaktır. Meydana gelen olaylar tarih belleğine kaydedilirken sebep-sonuçları da -insan doğasının merakı gereği- tartışılmış ve bu şekilde kaynaklara girmiştir. Olayların sonuçları rahatlıkla gözlemlenebileceği için bu konuda rivayetçiler ve kaynaklar büyük oranda ittifak halindedirler. Fakat sebepleri ortaya koymak için yapılan çalışmalarda araya bakış açıları (teolojik, teleolojik, ideolojik vd.) ve yorum farklılıkları gireceği için ayrışmalar baş gösterecektir.

Sebeplerin tespiti açısından yeryüzündeki en karmaşık olayların yaşandığı coğrafyanın Ortadoğu olduğunu söylememiz yanıltıcı bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü istatistiksel bir çalışma yapılırsa, bir yılda Ortadoğu'da meydana gelen olayların, dünyanın geri kalanında meydana gelenlerle yarışacak kadar yoğun olduğu görülecektir. Olayların çokluğu ve çeşitliliğinin yanında, ortaya çıkarılan sebepler de aynı şekilde farklılıklar arz etmektedir. Yani Ortadoğu'daki olayların, birbirlerinden ayrıştırılması pek de mümkün olmayan dini, etnik, politik, ekonomik vb. sebepleri muhakkak vardır. Bu iç içe geçmişlik nedeniyle, sebeplerin herhangi birisini merkeze koyduğunuzda ve olayları mantıksal bir dizilime soktuğunuzda karşınıza her biri yek diğerinden daha az inandırıcı olmayan farklı tablolar çıkacaktır.

Her ne kadar sebeplerin benzerliği söz konusu olsa da kanaatimize göre Ortadoğu'daki olayların baskın sebebi dine dayalı ideolojilerdir. Bu ideolojilerin ana aktörlüğünü ise başta Evanjelizm olmak üzere ideolojik Şîa ve Hâricî düşünce biçimi üstlenmektedir. Bu üç ideolojinin çarpışması neticesinde Ortadoğu coğrafyasında büyük katliamlar yaşanmakta, kitleler göç ettirilmekte ve bölgenin yer altı-yer üstü kaynakları yağmalanmaktadır.

### 1. Evanjelist Düşünce ve Ortadoğu'daki Siyasi Olaylara Etkisi

Evanjelizm, Yunanca “evanceli” (ευαγγελι) kelimesinden türemiş olup, “müjde” anlamına gelmektedir. Hristiyanlık açısından, Hz. İsa'dan haber vermeleri hasebiyle İnciller birer “evanjel”, bu öğretiyi vaaz edenler de “evanjelist”tir.<sup>1</sup> Evanjelist ismi bazen içerdiği anlam itibarıyla İncil'e dayalı faaliyetlerin tamamını ifade edecek şekilde de kullanılmıştır. Bu nedenle mevcut İncillerin yazarları olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna da “Dört Evanjelist” olarak isimlendirilmiştir. Çünkü bu yazarlar, “İsa Mesih'in mesajını ifade eden metinleri tanrısal bir ilhamla/esinle derleyip yazıya geçirmişlerdir.”<sup>2</sup>

Günümüzde ABD'deki en etkili dinî grubu teşkil etmekte olan<sup>3</sup> Evanjelistler, Amerika Birleşik Devletleri'nin kurucu unsuru olarak kabul edilmektedirler. Evanjelistlerin bütün inanç esaslarının temelini Protestan inancı teşkil etmekle birlikte kıyamete yakın meydana gelecek olan olaylar konusunda ana çizgiden ayrılmaktadırlar. Kıyamete hazırlık konusunda diğer bütün mezheplere nazaran daha aktiftirler ve politikanın bu hazırlıklar

<sup>1</sup> Şener Faruk Bedir, “Reformasyon'dan Günümüze Evanjelist Hristiyanlık”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (18 Haziran 2014): 75.

<sup>2</sup> Şinasi Gündüz, “Protestan Geleneğinde Yeni Hristiyan Sağı Olarak Evanjelizm”, *VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar, 14-15 Mayıs 2005* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 51.

<sup>3</sup> Bedir, “Reformasyon'dan Günümüze Evanjelist Hristiyanlık”, 80.

için önemli bir araç olduğuna inanmalarından dolayı da agresif bir siyaset anlayışı ile hareket etmektedirler.<sup>4</sup>

Kilise doktrininin politik söyleme dönüşmüş olmasından dolayı Amerikan toplumuna etkili bir şekilde nüfuz eden Evanjelikler, insanları kendi doktrinleri doğrultusunda rahatlıkla yönlendirebildikleri için Amerikan siyasetinde baskın bir politik/dinî figür olarak kendilerini konumlandırabilmişlerdir. Amerikan başkanları bu etkinliğin bir sonucu olarak politik karar mekanizmalarını işletirken kendilerini Evanjelikleri dikkate almak zorunda hissetmişlerdir. Bunlardan Ronald Reagan ile baba-oğul Bushlar Evanjelik söylemlere yaptıkları güçlü vurgularla ön plana çıkmış Amerikan başkanlarıdır.<sup>5</sup>

Evanjeliklere göre kıyamete yakın zamanlarda Ortadoğu'da büyük bir kaos (Tribulation) yaşanacaktır.<sup>6</sup> Şayet yeteri kadar kötülük yoksa o zaman kötülük ve kaos artırılmalıdır ki İsa Mesih'in geliş süreci hızlanabilsin.<sup>7</sup> Bu kaos esnasında büyük acılar ve felaketler yaşanacak ama gerçek inananlar göğe yükseltileceği için bu acılardan korunacaklardır. Ardından Hz. İsa kurtarıcı olarak yeryüzüne inecek ve inananların ordusunun başına geçerek kâfirlerle Armageddon Savaşı'nı yapacaktır. Bu savaşın sonucunda şeytânî güçler Hz. İsa önderliğindeki inananların önünde hezimete uğrayacaklar ve yeryüzünde bin yıllık barış krallığı tesis edilecektir.<sup>8</sup>

Evanjeliklerin kıyamet öncesi meydana gelecek olan olaylarla ilgili düşüncesinin, bütün Hristiyanların ortak görüşü<sup>9</sup> olmakla birlikte diğerlerinden onları ayıran özelliklerinin bu konudaki agresif yaklaşımları olduğunu söylemiştik. Bütün bunların ötesinde diğer Hristiyan mezhep ve tarikatlarından onları büyük oranda ayırtıran yegâne özellikleri ise Siyonizm ile olan organik bağlarıdır.<sup>10</sup> Diğer Hristiyan mezhep/tarikat/ekolleri, kıyamet öncesi yaşanacak milenyum periyodunda meydana gelecek olan olayların tanrısal bir ereklilik süreci içerisinde meydana geleceği düşüncesini taşırken Evanjelikler, sürecin başlaması ve ilerlemesi konusunda Yahudileri özel bir yere konumlandırmaktadırlar.<sup>11</sup>

Onlara göre kıyamet öncesinde Yahudilerin Kitâb-ı Mukaddes'te anlatıldığı şekliyle Kudüs merkezli ve arz-ı mev'ûd topraklarını içine alan bir hâkimiyet alanı kurmaları gerekmektedir. Ayrıca kutsal Süleymân Mabedi'nin yeniden inşa edilmesi

<sup>4</sup> Grace Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak: Armagedon, Hristiyan Kıyametçiliği ve İsrail*. (İstanbul: Kim Yayınları, 2002), 16.

<sup>5</sup> Gündüz, "Evanjelizm", 58.

<sup>6</sup> Mustafa Alıcı, "Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist, Evanjelik ve Reel-Politik Yaklaşımlar", *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (08 Mayıs 2018): 51.

<sup>7</sup> Ömer Kemal Buhari, "(Dost) Düşmanlar: Hristiyan Siyonizmde Antisemitizm ve Anti-İslamizm", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019): 1327.

<sup>8</sup> İncil'de bu savaşın Kudüs'ün kuzeyinde bulunan Har-Megiddo (Armagedon) adlı bir yerde meydana geleceği bildirilmektedir. (Yuhanna, Vahiy, 16)

<sup>9</sup> Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Galip Atasağun, "Hristiyanlıkta Kıyamet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (01 Eylül 1998).

<sup>10</sup> Buhari, "(Dost) Düşmanlar", 1322.

<sup>11</sup> Mehmet Öztürk, "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (31 Aralık 2019), 2887; Yusuf Fıncı, "The Expansion of Post-Secular Influence by Christian Denominations such as Christian Zionists", *Journal of Analytic Divinity* 2/3 (15 Aralık 2018), 32; Bedir, "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hristiyanlık", 94.

gerekmektedir.<sup>12</sup> Bütün bunlar kutsal kitapta haber verilen ve Mesih'in gelişi öncesinde meydana gelecek olan kehanetlerdir.<sup>13</sup>

ABD'nin özellikle 11 Eylül 2001 tarihinde Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırıdan sonra küresel terörizm ile mücadele adına Afganistan, Irak ve Ortadoğu coğrafyasına direkt ve dolaylı olarak yapmış olduğu askerî müdahaleler terörizmle küresel mücadele, terörün yerinde yok edilmesi, bölgede demokratik yapıların kurulması (Büyük Ortadoğu Projesi) şeklinde lanse edilmişti.<sup>14</sup> Çatışma ortamının sıcaklığı ile olaylar hızla akıp gittiğinden ve sürece karşı çıkanların düşman olarak tanımlanmasından dolayı farklı argümanların dile getirilmesi de pek mümkün değildi. Ayrıca dünya kamuoyu küresel hegemonyaya sahip kitle iletişim araçlarının güçlü desteği sayesinde büyük oranda bu faaliyetlerin gerçekten terörle mücadele için olduğuna ikna edilmişti.<sup>15</sup>

Hızla cereyan eden olaylar esnasında sağlıklı bir değerlendirme yapmak için uygun ortam yok iken yaşananların sonuçlarını az çok gördüğümüz veya görmeye başladığımız günümüzden geriye baktığımız zaman karşımıza şöyle bir manzara çıkmaktadır: Afganistan ve Irak işgal edildi; iddia edildiği gibi ne terör örgütleri ortadan kaldırıldı ne de Ortadoğu coğrafyasına refah, huzur ve güvenlik geldi. Aksine o dönemde hedefte sadece 11 Eylül saldırılarının faili olarak gözüken El-Kaide<sup>16</sup> ismindeki bir terör örgütü varken, bugün Ortadoğu coğrafyasında birden fazla terör örgütü, daha geniş bir sahada, eylemlerini daha büyük kitleleri etkileyecek şekilde gerçekleştirebilmekte ve kendileri için kurtarılmış bölgeler oluşturmuş bulunmaktadır.<sup>17</sup> Bunun yanında terörle mücadelede küresel seferberlik ilan eden Amerika Birleşik Devletleri ve destekçi ülkeler, kendi askerlerini çatışma ortamlarına sürmektense PYD gibi bir başka terör örgütü ile iş birliğine girerek onları silahlandırmışlar ve saldırılarında uçak/helikopter gibi hava araçlarına sahip olmayan DAIŞ'e karşı kullanmaları için hava savunma sistemleri bile temin etmişlerdir.<sup>18</sup>

Terör örgütlerinin çeşidinin ve faaliyet sahasının artmasının yanında Ortadoğu'da diktatörlükler daha çok güçlenmiş, Arap Baharı ile kısmen özgürlüklerine kavuşmuş olan ülkelerde dahi halklar tekrar darbelerle Arap Baharı öncesi dönemden daha kötü sosyal ve ekonomik şartlar içerisine sürüklenmişlerdir.<sup>19</sup> Yani diyebiliriz ki: Büyük Ortadoğu Projesi'nin, küresel terör tehdidini yerinde yok etmek, diktatör yönetimleri iktidardan uzaklaştırarak baskı altında yaşayan ülke halklarını özgürleştirmek, ılımlı, demokratik

<sup>12</sup> Öztürk, "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi", 2888.

<sup>13</sup> Gündüz, "Evanjelizm", 59.

<sup>14</sup> Ahmet Karagüzel, "Yeni Yüzyılda ABD'nin Ortadoğu Politikası: Büyük Ortadoğu Projesi", *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi* 3/2 (13 Eylül 2020): 35-40.

<sup>15</sup> Nur Çetinoğlu Harunoğlu, "Eisenhower'dan Obama'ya: ABD Dış Politikasında Ortadoğu ve Suriye", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 74/4 (06 Aralık 2019), 1156; Katerina Dalacoura, "Ortadoğu'da Terörle Mücadele Aracı Olarak Demokrasi: Kandırmaca mı?", *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 8/32 (01 Aralık 2012), 107.

<sup>16</sup> Selim Kurt, "Irak ve Şam İslam Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve Güçlenmesinde Amerika Birleşik Devletleri'nin Rolü", *Ortadoğu Etütleri* 11/2 (30 Aralık 2019): 402.

<sup>17</sup> Fatma Bozan, "Radikal Örgütlerin Ortaya Çıkmasında Batı Politikalarının Etkisi", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2/Special Issue 1 (01 Ağustos 2016), 12; Kurt, "Irak ve Şam İslam Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve Güçlenmesinde Amerika Birleşik Devletleri'nin Rolü", 397; Zülfü Dağdeviren, "İşid'in Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Küresel, Yerel Gelişmeler ve İşid'le Mücadele Stratejisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31/1 (20 Ocak 2021), 279.

<sup>18</sup> Mehmet Seyfettin Erol - Kadir Ertaç Çelik, "ABD'nin Suriye Politikasında Vekil Aktör Olarak Terör Örgütleri: YPG Örneği", *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2018): 28.

<sup>19</sup> Karagüzel, "Yeni Yüzyılda ABD'nin Ortadoğu Politikası", 40; Kurt, "Irak ve Şam İslam Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve Güçlenmesinde Amerika Birleşik Devletleri'nin Rolü", 409.



değerlere bağlı ve Batı'yla uyumlu bir şekilde çalışacak hükümetleri işbaşına getirmek gibi bir amacı olmamıştır.<sup>20</sup> Bu nedenle konuyla ilgili yapılan değerlendirmelerde Büyük Ortadoğu Projesi'nin "başarısız olduğu" şeklinde yanlış bir kanıya varılmaktadır.<sup>21</sup>

Büyük Ortadoğu Projesi'nin hedefi şayet ABD'nin ve bu projeyi destekleyenlerin ifade etmiş olduğu gibi terörün yok edilmesi ve demokratikleşme idiye neden Ortadoğu halklarını tehdit eden, terörü araç olarak kullanan PYD gibi hükümet dışı örgütlerle irtibata geçip bunlara alan kazandırmaktadırlar?<sup>22</sup> Veya neden bölgede seçimle iş başına gelen hükümetlerin askerî müdahalelerle iktidardan düşürülmesine, istikrarsızlık ve kaosa sürüklenmesine sessiz kalmakta,<sup>23</sup> darbecilere de herhangi bir yaptırımda bulunmamaktadırlar?

Bu argümanlardan yola çıkarak diyebiliriz ki, aslında Büyük Ortadoğu Projesi'nin hedefi bölgede kaos meydana getirmektir ve bu kısmen başarılı olmuştur. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Amerikan siyasetinin ana omurgasını teşkil eden yapıya akıl hocalığını yapmakta olan kişiler Evanjelik düşünceye mensupturlar. Bunlar kıyamet öncesi meydana gelecek olan ve sonrasında kutsal krallığın kurulacağı büyük Armageddon Savaşı'ndan önce Ortadoğu coğrafyasında büyük bir kaosun ortaya çıkacağına inanmaktadırlar. Kaos doğal yollardan ortaya çıkmazsa da Tanrı'yı kıyamete zorlamak için bu kaosun suni olarak meydana getirilmesi gerekmektedir.

Amerikan siyasetini teosentrik temellere dayandıran bu türden değerlendirmelere hemen, "ABD'nin kapitalizmin, modern dünya değerlerinin ve demokrasinin taşıyıcısı olması, teokratik bir yapısının bulunmaması, dünyayı dizayn etme gayreti içerisinde olan bir süper güç olması" gibi argümanlarla karşı çıkmaktadır. Halbuki gerek Amerika'nın en örgütlü kesimi olan Evanjeliklerin gerekse bu görüşü gönüllü olarak benimsemiş veya seçmenlerinin çoğunluğunun tercihi yüzünden boyun eğmiş ABD başkanlarının söylemlerine baktığımız zaman, bu dinî argümanların mevcut olduğunu<sup>24</sup> ve üretmiş oldukları politikada önemli bir yere sahip olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Jimmy Carter, Ronald Reagan, Donald Trump gibi liderlerin İncil'de kıyamete yakın zamanlarda meydana geleceği ifade edilen kehanetlerle örtüşen söylem ve eylemleri vardır. Örneğin, eski ABD başkanı Jimmy Carter, bir beyanatında, "İsrail'in 1948 yılında kurulmuş olması, yüzyıllardır sürgün olarak yaşayan Yahudilerin en sonunda İncil'de anlatılan topraklara geri döndükleri anlamına gelmektedir... İsrail'in kurulması İncil'deki kehanetin gerçekleştiğini göstermektedir."<sup>25</sup> şeklinde konuşmuştur. Başkanlardan bir diğeri olan Ronald Reagan da "Eski Ahit'teki Peygamberlerimize ve Armageddonla ilgili haber verilen işaretlere

<sup>20</sup> Amerikan Evanjelizminin tarihsel hedefleri ile ilgili geniş bilgi için Bkz. İlyas Akyüzoğlu, "Politik Hedefleri Açısından Amerikan Evanjelizmi ve Osmanlı Devleti'ndeki Faaliyetleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2022): 86-111.

<sup>21</sup> Karagüzel, "Yeni Yüzyılda ABD'nin Ortadoğu Politikası", 43.

<sup>22</sup> İskender Karakaya, "Küresel Terörizmle Mücadele: Yerel, Bölgesel ve Küresel Güçlerin IŞİD ile Mücadele Politikaları", *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/1 (27 Mart 2020): 98.

<sup>23</sup> Song Niu, "İslam Devleti'ne Karşı Mücadelede ABD'nin Obama Yönetimi ile Rusya Arasındaki Uluslararası Oyun", *Güvenlik Stratejileri Dergisi* 13/26 (30 Ekim 2017): 104; Dalacoura, "Ortadoğu'da Terörle Mücadele Aracı Olarak Demokrasi", 111.

<sup>24</sup> 2003'te yapılan araştırmaya göre Evanjeliklerin %76'sı İslâm dininin özgürlükleri kısıtladığını, %72'si şeriatın insan hakları ihlali olduğunu, %66'sı İslâm'ın dünyayı yıkmaya çalıştığını, %70'i ise İslâm'ın şiddet dini olduğunu düşünmektedir. Bkz. Halil Temiztürk, "Anabaptistler ve Osmanlı, İran ve Diyalog Perspektifinden Hristiyan-Müslüman İlişkileri", *Eskiyeji*, 40 (20 Mart 2020): 192.

<sup>25</sup> Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, 76.

baktığımızda, 'acaba yaşanacakları temaşa edecek nesil biz miyiz?' diye merak ediyorum... inanın bana, bu kehanetler açık bir şekilde yaşadıklarımızı anlatıyor."<sup>26</sup> şeklinde heyecanını ifade etmiştir.

Ayrıca son başkanlardan Donald Trump da 6 Aralık 2017 tarihinde Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanıdığını ilan etti. Üstelik dünya devletlerinin tamamına yakınının karşı çıkmasına rağmen BMGK'daki veto yetkisini de kullanarak bu karardan taviz vermedi ve aynı zamanda İsrail'in kuruluş yıldönümüne de denk gelen 14 Mayıs 2018 tarihinde büyükelçiliğini Kudüs'e taşıdı.<sup>27</sup> Son olarak da bütün bunları neden yaptığını beyan edercesine Kudüs'teki elçiliğin açılışına John Hagee ve Robert Jeffress isimli iki Evanjelik pastörün kutsama için çağırması.<sup>28</sup> Bütün bu söylem ve eylemler, Evanjelizmin Amerikan siyasetine hakimiyetinin ve eskatolojik ajandanın gerçekliğinin önemli birer delilidirler.

## 2. İdeolojik Şîa ve Ortadoğu'daki Siyasi Olaylara Etkisi

Şîa, kelime olarak taraftar<sup>29</sup> anlamına gelmekle beraber terim olarak, Hz. Muhammed'in vefatından sonra halifelik (imâmet) için Hz. Ali ve neslinden olanların Kur'an ve Peygamber tarafından atandıklarına inanan toplulukların müşterek adı olmuştur.<sup>30</sup> Günümüzde Şîa'yı ağırlıklı olarak İmâmîyye kolu temsil etmektedir.<sup>31</sup>

Şîa'nın Ortadoğu siyasetinde etkin rol üstlenme arzusunun temelinde sahip olduğu teolojik ve eskatolojik güdüler yer almaktadır. Teolojik güdüden kastettiğimiz Şîa'nın imâmet teorisi'dir. Vahyin başlangıcından itibaren bütün Müslümanlar için peygamberlik otoritesine sahip olan Hz. Muhammed (s.a.s.), Medine site devletinin kuruluşundan sonra Müslümanlar açısından siyasal otoriteyi de temsil etmeye başlamıştı. Yani Hz. Peygamberin şahsında nebevî, siyasî, askerî vd. otoriteler bir araya gelmişti ve bu Hz. Muhammed (s.a.s.)'e has olan bir otorite biçimiydi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu otorite biçimleri farklı parçalara ayrıldı. Nübüvvet sona erdiği için bu şekildeki birleşik otorite biçiminin başka bir insan tarafından temsil edilebilmesi ihtimali kalmamıştı.

Şîa ise bu nebevî otoritenin ilahi bir belirlenmişlik yoluyla (nassla) Hz. Ali'ye intikal ettiğini iddia etmektedir.<sup>32</sup> İmâmet ve velâyetin ilâhî irade ile belirlendiği ve bunun da Hz. Ali'ye tahsis edildiği görüşü Şîa açısından vazgeçilmez bir akide unsurudur. Şîî âlimler bu iddiayı güçlendirecek ne kadar rivayet varsa kendi ideolojileri açısından dikkatle yorumlayarak aksi bir düşünceye mahal bırakmayacak şekilde bir ideoloji örgüsü oluşturmuşlardır. Konu ile ilgili en ilgi çekici örneklerden biri Mâide sûresinin 55. âyetine getirilen yorumdur: Ayette Allahu Teâlâ müminlerin dostlarının kimler olduğunu ifade ederken, "Ey inananlar! Sizin dostlarınız Allah, Rasûlü ve namazını kılıp zekât veren, Allah

<sup>26</sup> Ronnie Dugger, 'Does Reagan Expect a Nuclear Armageddon?' Washington Post, 18 April (1984); <https://www.nybooks.com/articles/1984/01/19/reagan-and-the-apocalypse/> (17.04.2022)

<sup>27</sup> Öztürk, "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi", 2878.

<sup>28</sup> Ayşe Tekdal Fildiş, "New Role for Religion in American Politics: How The Evangelical Church is Shaping The Middle-Eastern Politics in Particular in The Israeli Palestinian Conflict", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 27/2 (30 Ekim 2018): 159.

<sup>29</sup> Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*. (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 8: 188.

<sup>30</sup> Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Müessesetü'l-Halebî, 1961), 1: 146.

<sup>31</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 6. Bs (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 140.

<sup>32</sup> Hamid Dabaşî, *İslâm'da Otorite: Peygamber'in Gelişinden Emevî İdaresine Kadar*. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 22.

*karşısında eğilen müminlerdir*" şeklinde buyurmuştur. Bu ayette geçen rükû/eğilme fiili müminlerin bir vasfı olarak zikredilmesine ve herhangi bir tahsise gidilmemesine rağmen Şîî âlimler, Ebu Zer'den aktardıkları bir rivayetle burada kastedilenin Hz. Ali olduğunu iddia etmişlerdir. Nitekim Şîî hadis âlimlerinden Kuleynî'nin ve tefsir âlimlerinden Tabâtabâî'nin zikrettiğine göre, Hz. Ali bir gün Mescid-i Nebevî'de namaz kılarken bir dilenci orada yardım talebinde bulunur. Bu esnada Hz. Ali rükû halindedir ve parmağıyla dilenciye işarette bulunur. İşaret üzerine dilenci de gelerek Hz. Ali'nin yüzüğünü alıp gider. Bunu gören Hz. Peygamber, *"Ey Rabbim! Kardeşim Mûsâ (a.s.) sana Yâ Rabbi! Kalbimi genişlet, işimi kolaylaştır, dilimin bağıni çöz ki sözlerimi anlasınlar, kardeşim Harun'u da bana vezir (yardımcı) kıl"* dediğinde, *"biz sana kardeşini yardımcı verdik ki kuvvetlenesin"* diye vahyedildi. *Ya Rabbi! Ben de senin Rasûlünüm. Kalbimi genişlet, işlerimi kolaylaştır, Ali'yi yardımcım ve vezirim kıl"* şeklinde dua eder. Hz. Peygamber, henüz sözlerini bitirmeden Maide Sûresinin 55. ayeti nazil olur ve Kur'an, Hz. Ali'nin velâyetini bu şekilde kayıt altına alır.<sup>33</sup>

Kur'an ayetlerinin yorumlanması ile Hz. Ali'nin velâyeti konusu insanların zihinlerine yerleştirildikten sonra herhangi bir şüpheye mahal bırakmamak adına hadis literatürüne insan aklını zorlayıcı rivayetler dahi eklenmiştir. Hz. Ali'nin, Hz. Peygamberin yegâne mirasçısı, vasisi olduğunu kanıtlamak için üretilmiş rivayetlerin en ilginç olanlarından biri Şîî âlim İbn Tâvûs'un *el-Yakîn* isimli eserinde geçen rivayettir. Burada anlatıldığına göre, Allahu Teâlâ Hz. Âdem'i yarattıktan sonra Hz. Âdem, *"Ya Rabbi! Benden daha çok sevdiğin kimse var mı?"* diye sorar. Allahu Teâlâ cevap vermez. Hz. Âdem üç defa soruyu tekrar eder. Üçüncüsünde Allahu Teâlâ Hz. Âdem'e, *"Evet senden daha çok sevdiğim var ve şayet onları yaratmasaydım seni de yaratmazdım."* diye cevap verir. Hz. Âdem kendisinden daha çok sevilenlerin kimler olduğunu merak eder ve bunları göstermesini Allah'tan rica eder. Bunun üzerine Allah'ın emriyle melekler aradaki perdeyi kaldırır. Ufukta Hz. Âdem beş kişinin silüetini görür ve bunların kim olduğunu sorar. Allahu Teâlâ, *"Ey Âdem! Bu benim peygamberim Muhammed'dir; diğeri ise peygamberimin amcasının oğlu müminlerin emiri ve vasisi Ali'dir; diğeri peygamberimin kızı Fâtıma'dır, diğeri ikisi de Ali'nin çocukları Hasan ile Hüseyin'dir."* diyerek bu beş kişiyi tanıtır. Arkasından bir nevi Hz. Âdem'in endişesini gidermek adına *"Ey Âdem! Bunlar senin çocuklarıdır."* diye ilavede bulunur ve Hz. Âdem de rahatlar.<sup>34</sup>

Bütün bu anlatılar şunu hedeflemektedir: Hz. Ali'nin önüne geçen diğer bütün devlet başkanları/halifeler Hz. Ali'nin hakkını gasp etmiş kişilerdir. Bu konu Şîî'nin temel inanç doktrinlerinden biridir; inancın konusu olması hasebiyle de herhangi bir şekilde müzakereye açık değildir.<sup>35</sup> Dolayısıyla bu doktrin ile hareket eden Şîî örgütler veya bu örgütlerin devletleşmiş hali olan yapılar Evanjelik ve Hâricî kesin inançlıları ile hemen hemen aynı reflekslere sahiptirler.

İmâmet inancı etrafında konsolide olan Şîî topluluklar, kendi ideolojilerinin hâkim olduğu bir devlet arayışı içerisinde olmuşlar ve tarih boyunca İslâm coğrafyasında kurulan

<sup>33</sup> Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b Yakub b İshak Küleynî, *el-Usûl mine'l-kâfi* (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1388), 1: 288-289; Allame Muhammed Hüseyin b Muhammed b Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1973), 1: 18.

<sup>34</sup> Ebü'l-Kâsım Radiyyüddin Ali b. Musa b. Ca'fer İbn Tavus, *el-Yakîn* (Beyrut: Müessesetu Dari'l-Kitab, 1413), 174-175.

<sup>35</sup> Ebu Halef el-Kummi, *Şii Firkalar = Kitabü'l-makalat ve'l-firak.*, trc. Hasan Onat v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 89; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akaidü'l-imamiyye* (Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1388), 74.



bütün devletlere karşı isyan etmişlerdir. Kendi devletlerini kurduktan sonra da bütün gayretleri bu inancın Müslüman toplumlar içerisinde yayılmasını ve benimsenmesini sağlamak olmuştur. Bundan dolayı tarihte kurulmuş olan Şîî devletlerin (Büveyhîler, Fatımîler, Hamdânîler vd.) gayrimüslim devletlerle mücadele içerisinde girmek gibi bir öncelikleri olmamıştır.

Günümüzde Şîa'nın devletleşmiş hali İran'dır. İran'ın resmi mezhebi Şîa'nın İmâmîyye/İsnâaşeriyye mezhebidir. İran'ın dünya siyasetinde -özellikle de Ortadoğu coğrafyasında- meydana gelen olaylara vermiş olduğu tepkilere baktığımızda, geçmişte İslâm dünyasında kurulmuş olan Şîî tandanslı devletlerin refleksleri ile aynı olduğunu görürüz. İran devletinin bütün ana gündemi Şîa düşünce biçiminin ve teorilerinin İslâm dünyasına kabul ettirilmesidir.<sup>36</sup> Bunu gerçekleştirebilmek için öncelikli olarak Şîa inancını benimseyen ve farklı ülkelerde yaşamakta olan Şîî toplulukları kendi siyasal görüşü çerçevesinde konsolide/domine etmeye çalışmaktadır.<sup>37</sup>

Günümüzde ideolojik Şîa düşüncesinin Ortadoğu coğrafyasına hâkimiyet ideasını ifade eden bir "Şîî Hilâli" projesinin var olduğu saklanamaz politik/askeri bir gerçekliktir.<sup>38</sup> Şîî Hilâli, bölgedeki son gelişmeler dikkatle incelendiğinde, teorik tartışmaların konusu olmaktan daha çok bir reel-politik olarak karşımızda durmaktadır. İran gerek devlet mekanizmasını işleterek gerekse ideolojik Şîî yayılmacılığına destek vererek gerekse de kontrol ettiği paramiliter örgütleri kullanarak Irak ve Suriye üzerinden Lübnan Hizbullah'ının kontrol ettiği alanlara ulaşıp Akdeniz'e açılan koridoru tamamlamaya çalışmaktadır.<sup>39</sup> Ayrıca Irak'ın Amerika tarafından işgali sonrasında iktidarın Şîî gruplara teslim edilmesi, Bahreyn'de yaşamakta olan Şîîlerin kitlesel gösteriler düzenlemeye başlaması<sup>40</sup>, Yemen'de Hûsîlerin ülke yönetimine el koyma girişimine İran tarafından verilen direkt ve dolaylı destek<sup>41</sup> Şîî Hilâli düşüncesinin inkâr edilemez kanıtlarıdır.

İran, devletler hukuku açısından kabul edilmeyecek sınır değişiklikleri ile bunu yapmak yerine bölgedeki demografik yapıyı değiştirerek/dönüştürerek de-facto bir durum ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.<sup>42</sup> Şayet Şîî Hilâli eksenindeki nüfusu Şîîleştirmeyi başarabilirse mezhepsel aidiyet üzerinden bölgeyi kontrol altına almayı düşünmektedir. İran'ın bu konuda Ortadoğu'daki en önemli partneri Lübnan merkezli, şiddet eğilimli, devlet dışı bir aktör (Violent Non-State Actors) olan Hizbullah örgütüdür. Hizbullah, radikal Şîî söylemi benimseyen, Şîî aktivizminin bölgede İran'dan sonraki en önemli temsilcisidir. Lübnan'ın coğrafi olarak İran ile komşuluğu olmamasına rağmen, ortak ideolojik sâikler nedeniyle Hizbullah örgütünün fikirsel şekillenmesinde İran devriminin lideri Ayetullah

<sup>36</sup> Girayalp Karakuş, "Iran Real Politics and Political Motivation of Shiite", *Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (30 Haziran 2020): 112.

<sup>37</sup> Nuhu Güngör, "Şîî Hilâlinin Geleceği", *Eskişeni*, 9 (28 Haziran 2008): 51; Haris Ubeyde Dündar, "'Medeniyetler Çatışması' Tezi Bağlamında 'Şîî Hilâli' Tartışmalarının Bir Değerlendirmesi", *Ortadoğu Etütleri* 11/1 (01 Haziran 2019): 53; Ergin Güneş, "Şîî Jeopolitiğinde Türkiye ile İran'ın Güç Mücadelesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 74/1 (06 Şubat 2019): 58.

<sup>38</sup> Emin Salihi, "Ortadoğu'da Oluşan Yeni Dengeler ve 'Şîî Hilâli' Söylemi", *Bilge Strateji* 3/4 (01 Haziran 2011): 185; Dündar, "'Medeniyetler Çatışması' Tezi Bağlamında 'Şîî Hilâli' Tartışmalarının Bir Değerlendirmesi", 54.

<sup>39</sup> Güneş, "Şîî Jeopolitiğinde Türkiye ile İran'ın Güç Mücadelesi", 63.

<sup>40</sup> Güneş, "Şîî Jeopolitiğinde Türkiye ile İran'ın Güç Mücadelesi", 59.

<sup>41</sup> Dündar, "'Medeniyetler Çatışması' Tezi Bağlamında 'Şîî Hilâli' Tartışmalarının Bir Değerlendirmesi", 56.

<sup>42</sup> Karakuş, "Iran Real Politics and Political Motivation of Shiite", 114.

Rûhullah Humeynî'nin büyük etkisi olmuştur.<sup>43</sup> Hizbullah'ın lider kadrosu, İran'ın ve dolayısıyla Şîa'nın kutsal dini merkezlerinden olan Kum ve Necef'teki nüfuz sahibi otoritelerinden eğitim almış kişilerden oluşmaktadır.<sup>44</sup>

İran'ın Suriye'deki olaylara olan müdahilliğinin temelinde de aynı ideolojik sâikler vardır. Aslında Suriye toplumu çoğunlukla Sünnî'dir. Buna rağmen azınlık konumundaki Nusayrî inancına mensup Hafız Esed'in 1971 yılında Suriye'de iktidarı ele geçirmesi Şîî kanaat önderleri tarafından önemli bir fırsat olarak görülmüş ve kendileri açısından kazanca dönüştürmek için yoğun bir faaliyete girişmelerini tetiklemiştir. Nusayrîlik, aslında temel İslâm inancından hatta Şîa inancından ayrışan esaslara sahiptir. Fakat bütün farklılıklara rağmen özellikle Lübnan Şîîlerinin lideri olan ve Lübnan Yüksek Şîî İslâm Meclisi Başkanlığını da yürüten Seyyid Mûsâ es-Sadr'ın ciddi çabaları neticesinde 1972 yılında Suriye ve Lübnan'daki Nusayrî/Alevî din adamları toplanarak Suriye Nusayrîliğinin/Alevîliğinin Şîa'nın bir kolu olduğunu beyan eden beyannameyi ilan etmişlerdir. Daha sonraki süreçte de yine Seyyid Mûsâ es-Sadr'ın gayretleri ile bu durum resmiyet kazanmıştır.<sup>45</sup> Aslında iki ülke rejimleri arasında, derin ideolojik-siyasi arka plan okumalarını gerektirmeyecek ve de dışarıdan çok rahatlıkla gözlemlenebilecek ciddi farklılıklar mevcuttur. Ama iki ülke arasında mezhepsel aidiyet üzerine inşa edilen ilişkiler, siyasetin pragmatist zemininde bazen zayıflayarak bazen de güçlenerek günümüze kadar gelmiştir. Ortadoğu coğrafyasında güçlü bir aktör olan İran Devleti'nin siyasal desteği, Suriye'deki Nusayrî rejiminin ayakta kalabilmesi için önem arz etmektedir. Çünkü İran açısından Suriye rejimi, Lübnan Hizbullah'ı ile arasında köprü işlevi görmesi ve "Şîî Hilâlî" ideasının gerçekleşebilmesi için önemli bir kilit taşıdır.

Bu nedenle Tunus'ta başlayan Arap Baharı sürecinde İran rejimi Arap ülkelerindeki halk hareketlerini desteklerken, olaylar Suriye'ye sıçrayınca aniden karar değiştirip rejimin yanında güçlü bir şekilde yer almıştır. Suriye'deki rejimin düşmesi durumunda kendisinin stratejik hedeflerinin tehlikeye gireceğini düşünen İran, Beşşâr Esed yönetimini ayakta tutabilmek için Şîî hinterlandında<sup>46</sup> yer alan bütün insan kaynaklarını kullanarak Lübnan, Irak, Pakistan, Afganistan coğrafyasından topladığı milisleri Suriye'ye yığmıştır: İran/İrak/Lübnan Hizbullah'ı, Zülfikar Tugayı, Nucebâ Hareketi, İmam Hüseyin Tugayı, Mehdi Ordusu Fâtimiyyûn Tugayı<sup>47</sup> vd. İran tarafından toplanan ve Suriye rejimiyle beraber birçok katliama imza atan Şîî militarist örgütlerdir. İran Devleti, Suriye'de çatışmalara katılan Afgan, Pakistan Şîîlerine araba, ev ve İran pasaportu vermektedir.<sup>48</sup>

### 3. Hâricî Düşünce Biçimi ve Ortadoğu'daki Siyasi Olaylara Etkisi

Hâricîlik, İslâm tarihine özel ilgi duyanların dışında ülkemizde geniş halk kesimlerince içeriği itibarıyla fazla bilgi sahibi olunan bir kavram değildir. Bunun yerine daha çok iç savaş yaşanan İslâm ülkelerindeki silahlı gruplar için kullanılan radikal ve selefi

<sup>43</sup> Mustafa Yetim, "Şiddet Eğilimli ve Direniş Temelli Şîî Aktivizmi: Hizbullah'ın Fikrîsel ve Örgütsel Zemini", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 2/2 (18 Nisan 2016): 61, 68.

<sup>44</sup> Yetim, "Şiddet Eğilimli ve Direniş Temelli Şîî Aktivizmi", 75.

<sup>45</sup> Ahmet Sonay, "20. Asırdan Günümüze Usûlî İmâmîyye-Nusayriyye İlişkisi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021): 849; İrem Bilgetürk, "İran'ın Suriye Politikası Bağlamında Şîîlik ve Şîî Milisler", *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2018): 399.

<sup>46</sup> Salihî, "Ortadoğu'da Oluşan Yeni Dengeler ve 'Şîî Hilâlî' Söylemi", 187.

<sup>47</sup> Mehmet Erkan Killioğlu, "Suriye İç Savaşı'ndaki Afganlar: İran Devrim Muhafızları Fatimiler Tugayı", *Ahi Evran Akâdemi* 2/1 (30 Haziran 2021), 14.

<sup>48</sup> Bilgetürk, "İran'ın Suriye Politikası Bağlamında Şîîlik ve Şîî Milisler", 409.

kavramları (özellikle de medyanın yoğun bir şekilde kullanma tercihi nedeniyle) bilinmektedir. Halbuki ne radikal ne de selefi kavramı Hâricîliğin yerini tutamaz.<sup>49</sup> Çünkü Hâricîlik, İslâm dünyasında yaşanan politik dönüşümler sonrasında örgütlenmesini tamamlamış ve yerel dinamiklerden beslenen bir tür anarşik yapılanmadır: Yereldir, çünkü bedevîlik kültürü ile yakın ilişkilidir; anarşiktir, çünkü sadece işgal güçlerine değil Müslüman dahi olsalar kendileri gibi düşünmeyen idarecilere karşı da silahlı isyanı meşru görürler.

Çalışmamızın ana konusu Hâricîliğin ortaya çıkışı, tarihsel gelişimi, önemli temsilcileri, fırkaları şeklinde olmadığı için biz burada Hâricîlik zihniyetinin, düşünce biçiminin ne olduğunu anlamaya çalışacağız. Ayrıca hedefimiz Ortadoğu coğrafyasında yaşanan siyasi olaylarda Hâricî düşünce biçiminin ne tür etkilerinin olduğunu ortaya koymak olduğu için Hâricî zihniyetini betimleyen önemli olayları referans olarak alacağız.

Kaynaklar, Hâricîlerin tarih sahnesine çıkışının Siffin Savaşı esnasında olduğunu ifade etmektedirler. Rivayetlere göre, hilâfet görevini üzerine alan Hz. Ali, kendisine biat etmeyen Şam Valisi Muâviye b. Ebî Süfyân'ı itaat altına almak için ordusuyla Kûfe'den Şam'a doğru yola çıkmıştı. Bunu haber alan Muâviye b. Ebi Süfyân da kendi destekçilerinden oluşan ordusuyla Şam'dan ayrılmış ve her iki taraf Siffin bölgesinde karşı karşıya gelmişlerdi. Savaşta Hz. Ali'nin ordusu üstünlük kurmaya başlayınca Muâviye b. Ebi Süfyân, komutanı olan Amr b. Âs'ın tavsiyesiyle orduya Kur'an sahifelerini mızrakların ucuna asma emrini verdi ve karşı tarafa Kur'an'ın hakemliğine başvurulması kaydıyla savaşmaktan vazgeçeceklerini söyledi. Hz. Ali, bunun bir hile olduğunu ısrarla belirtti fakat askerlerinin bir kısmı onu dinlemeyerek savaşmaktan vazgeçtiler. İsrar ederse kendisine karşı da savaşacaklarını söyleyerek Hz. Ali'yi tehdit edenlerin<sup>50</sup> daha sonra bu fırkaya önderlik edecek olan Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî, Zeyd b. Husayn et-Tâî olduğu ifade edilmektedir.<sup>51</sup>

Hâricîlerin tarih sahnesine çıkışları bu olayla ilişkilendirilmektedir. Fakat Hâricîliğe, Siffin Savaşı esnasında bir anda ortaya çıkan oluşum nazarıyla bakmak yanıltıcı olacaktır. Nitekim Siffin Savaşı'ndan geriye doğru gittiğimiz zaman kaynaklarda, "Hâricîlik, aslında daha önceden de var olan bir zihniyetin Siffin'de vücut bulmuş halidir" dememize delil teşkil edecek bir olaydan bahsedilmektedir. Rivayete göre Huneyn Savaşı'nda Müslümanlar galip geldiklerinde elde edilen ganimeti Hz. Muhammed (s.a.s.) gaziler arasında paylaştırırken yanına Temîm kabilesinden Zülhüveysıra isminde biri gelir. Aralarında geçen diyalog, daha sonra Hâricîleri betimleyecek zihniyeti ele vermektedir. Anlatıma göre ganimet taksimi esnasında Rasûlullah'ın yanına gelen Zülhüveysıra kaba bir şekilde Hz. Peygamber'e, "Âdil ol ey Muhammed" diye seslenir.<sup>52</sup> Bu kabalığa öfkelenen

<sup>49</sup> Kadir Gömbeyaz, "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefilere mi? Metodik Bir Tartışma", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2016): 78.

<sup>50</sup> Bu konu ile ilgili olarak Adnan Demircan, Hz. Ali'yi tahkime zorlayanların Hâricîler olmadığını, onların savaşa devam etme taraftarı olduklarını ordudaki diğer askerlerin ısrarıyla savaşın durduğunu söylemektedir. Bkz. Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, 3. Bs (İstanbul: Beyan Yay., 2021), 219.

<sup>51</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2. Bs (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 5: 49; Ebû'l-Hasan İzzuddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabi, 1997), 2: 668; Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadrami el-Magribi İbn Haldûn, *Târîhu İbn-i Haldûn*, thk. Halil Şahade (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2: 632.

<sup>52</sup> Kur'an-ı Kerim'de de onların bu özelliklerine vurgu yapan (iyi olanlar istisna tutulmuştur) birçok ayet mevcuttur. Örneğin, Tevbe Sûresi'nin 97. ve 98. Ayet-i kelimelerinde bedevîlerin içerisinde inkarcılık ve iki

Hz. Peygamber, “*Ben adil olmayacağım da kim adil olacak?*” diye karşılık verir. Hatta Hz. Ömer bu şahsı kabalığı dolayısıyla cezalandırmak ister fakat Hz. Peygamber müsaade etmez. Ardından da o şahıs hakkında şöyle bir ifade kullanır: “*Bunun ileride öyle taraftarları olacak ki çok dindar oldukları halde okun yayından çıkışı gibi dinden çıkacaklardır*”.<sup>53</sup> Bir rivayete göre Zülhüveysıra olarak zikredilen kişi aslında Hz. Ali’ye isyan eden Hâricî liderlerden Hurkûs b. Zühayr es-Sa’dî’dir.<sup>54</sup> Sıffin Savaşı sonrasında Hz. Ali’nin ordusundan ayrılan ve Hâricî olarak isimlendirilen bu grup, aşırılıklarıyla ve toplumda büyük korkuya neden olan terör eylemleriyle anılmışlardır.<sup>55</sup> Bunun üzerine Hz. Ali bir ordu hazırlamış üzerlerine yürüyerek Nehrevan denilen yerde onları bozguna uğratmıştır. Liderleri Abdullah b. Vehb de çatışmalar sırasında öldürülmüştür.<sup>56</sup> Ardından Hâricîler intikam arayışı içerisine girmişler ve suikast kararı almışlardır. Bu karardan sonra İbn Mülcem adındaki Hâricî suikastçı Hz. Ali’yi hedef alarak şehit etmiştir.<sup>57</sup> Dolayısıyla, Hâricîlik aslında zihniyet olarak zaten mevcuttu fakat silahlı ve organize bir muhalif grup olarak tarih sahnesine çıkışları Sıffin Savaşı sonrası olmuştur dememiz daha doğru bir tanımlama olacaktır.

İslâm dünyasının fetihlerle hızla büyümesi, sosyoekonomik yapının Hz. Peygamber döneminden oldukça farklılaşması, beraberinde bazı sosyal değişimleri de getirmişti. Yaşanan sosyal değişimleri İslâm’dan geriye gidiş olarak algılayan birtakım gruplar, bu durumu aynı zamanda kendi statüleri açısından da bir tehdit olarak algılamışlardı. Hz. Osman dönemi ile ilgili tepkilerinin büyük oranda bu çerçevede olduğunu söylememiz mümkündür. Özellikle Hz. Osman’ın hilâfetinin son altı yılında meydana gelen olaylarda yükselen tepkilerin baş aktörlüğünde bu kesimler ve temsilcileri yer almaktaydılar.<sup>58</sup> Meydana gelen değişimden birinci derecede Hz. Osman’ı sorumlu tutuyorlardı. Ona karşı öfke doluydular ve onu sahâbî dahi kabul etmiyorlardı.<sup>59</sup>

Hâricîler, devlet yönetimi konusunda eşitlik ilkesini idealize etmişler ve bunu bozabileceğini düşündükleri herhangi bir değişime karşı da büyük direnç göstermişlerdir. Onlar, özellikle Hz. Peygamber’den nakledilen “Habeşli bir kölenin dahi halife olabileceği”<sup>60</sup> mealindeki hadîsi kendileri için rehber edinmişlerdir. Onlara göre, devletin

yüzlükte ileriye gidenlerin bulunduğundan, Allah’ın, Resûlü’ne bildirdiği sınırları tanınamaya yakın olduklarından, hayır yolunda yapacakları harcamayı angarya saydıklarından bahsedilmektedir.

<sup>53</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakîd el-Eslemî Vâkîdî, *el-Megâzî* (Beirut: Daru’l-A’lemî, 1409), 3: 948; Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî Ebû Muhammed Cemaluddîn İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr. (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955), 2: 496; Taberî, *Tarihü’t-Taberî*, 3: 92; Ahmed b. Ali b. Hacer Askalânî, *el-İşâbe fi temyizi’s-şahâbe* (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 2: 343.

<sup>54</sup> Askalânî, *el-İsabe fi temyizi’s-sahabe*, 2: 343.

<sup>55</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Hâşimî İbn Sa’d, *eş-Tabakâtü’l-kübrâ = Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebir*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdır, 1968), 5: 245; Taberî, *Tarihü’t-Taberî*, 5: 81; İbn Haldûn, *Târîhu İbn-i Haldûn*, 2: 639.

<sup>56</sup> Ebû’l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî, 1. Bs (Kahire: Dâru Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1997), 10: 588; İbn Haldûn, *Târîhu İbn-i Haldûn*, 2: 640.

<sup>57</sup> Taberî, *Tarihü’t-Taberî*, 5: 145; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 2: 739; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 11: 14.

<sup>58</sup> Demircan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, 209.

<sup>59</sup> “Abû Sa’id Muhammed b. Sa’id al-Kalhâtî’ye Göre Hâricîliğin Doğuşu / Muhammed Kafafi”, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII./ (Ankara 1970), 180-181; Harun Yıldız, *Kendi kaynakları ışığında Hâricîliğin doğuşu ve gelişimi*. (Ankara : Araştırma Yayınları, 2010), 208 s./46.

<sup>60</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu’fî Buhari, *Şahîhu’l-Buhârî: el-Câmi’u’s-şahîh*, 9 c. (Medine: Dâru Tavkî’n-Necat, 2001). İmametü’l-meftûn ve’l-mübtedi’, 10, h.no: 696, es-Sem’u ve’t-tâa li’l-imam, 93, h.no: 7142.

hâkimi Allah'tır; hakimiyet Allah'a aittir. Dolayısıyla hilâfet Kureyş de dahil olmak üzere hiç kimseye tahsis edilemez.<sup>61</sup> Hâricî düşünce biçimi ekseriyetle İslâm'ı yaşamak, hâkim kılmak için hiyerarşik bir devlet yapılanmasının mecburi olmadığını kabul eder ve ideal bir toplumsal hayatı/eşitler topluluğunu hayal eder. Hâricîler, sonraki dönemlerde içlerindeki bazı görüş farklılıkları nedeniyle çeşitli fırkalara ayrılmışlardır.<sup>62</sup>

Hâricîlere göre devlet başkanı zâlimse Kureyş'ten olsa dahi onun imâmeti geçerli değildir.<sup>63</sup> İşte isyan kültürlerinin kırılma noktası tam da burasıdır. Çünkü zâlim kimdir? Bir idareci ne zaman zâlim olur? Hâricî düşünce biçimine göre kendilerinin idealize etmiş oldukları İslâmî hayatın dışındaki herhangi bir yorum veya şekil esastan, asıldan sapma olduğundan ve böyle bir hayatı yaşayan devlet başkanı Allah'ın emirlerine karşı gelmiş olacağından aynı zamanda zâlimlerden olacaktır. Bu devlet başkanı zâlim sıfatını kazandıktan sonra da artık ona karşı isyan edilmesi kendileri açısından dinî bir vecibe haline gelecektir.<sup>64</sup> İşte Hâricî düşünce biçiminin İslâm tarihi boyunca sürekli isyan üretmesinin ana sebebi budur.

Hâricîler, Hz. Ali döneminde silahlı bir muhalif grup olarak tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren hiçbir halîfeye biat etmemişlerdir. Hattâ 41/661 yılında Hz. Hasan'ın hilâfet hakkından vazgeçip bütün Hicâz ehlinin Şîa'nın ve diğer kesimlerin Muâviye b. Ebî Süfyân'ın devlet başkanlığında toplandığı<sup>65</sup> ve kaynaklarda birlik yılı/senetü'l-cemâa olarak isimlendirilen dönemde bile biat etmemişlerdir.<sup>66</sup> Dolayısıyla devlet başkanının, her ne şekilde olursa olsun ister toplumsal mutabakatla ister toplumun çoğunluğunun tercihiyle veya başka bir şekilde göreve gelmesi onlar açısından bir anlam ifade etmemektedir. Geçerli olabilmesinin yegâne şartı, devlet başkanının kendilerinin idealize etmiş olduğu İslâmî düşünce şekline mensup olmasıdır. Aslında kendi ekollerine, kendi düşünce biçimlerine mensup olan birisi olsa dahi daha sonraki süreçte idealize etmiş oldukları düşünce biçiminin veya yönetim biçiminin dışına çıktığı anda ona karşı da silahlı isyanı meşru göreceklerdir. Yani makro anlamda kendileri gibi düşünmeyen toplumsal kesimleri dışladıkları gibi mikro anlamda da kendi içlerinde ittifak edememektedirler. Onun içindir ki devlete karşı veya buldukları bölgede yönetime karşı başlatmış oldukları isyanlarda başarılı olsalar dahi bir müddet sonra içlerindeki ihtilaflardan dolayı birbirlerine karşı savaşmaları her zaman ihtimal dâhilindedir.<sup>67</sup> Bundan dolayı Hâricî düşünce biçiminin toplumsal istikrarı sağlaması mümkün değildir. Kendi görüşlerini idealize etmeleri, iletişime/müzakereye kapalı olmaları, kendileri gibi düşünmeyen kişi ve gruplara karşı silah kullanmayı meşru görmeleri/tekfîr etmeleri istikrarın önündeki en büyük engellerdir.

Hâricî düşünce biçimi, Hz. Peygamber ve ashabının toplumsal sorunlara yaklaşım tarzlarından uzak olması, insanlık tecrübesine ve sosyal hayatın doğal akışına aykırı niteliği, kendisi dışındaki her türlü yorumu reddeden katı dini bakış açısı ve sürekli şiddet üretmesi gibi özelliklerinden ötürü İslâm dünyasında geniş halk kitleleri tarafından

<sup>61</sup> Demircan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, 42.

<sup>62</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, t.y.), 4: 72.

<sup>63</sup> Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfû'l-muḳallîn* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400), 1: 125.

<sup>64</sup> Demircan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, 43.

<sup>65</sup> Ṭaberî, *Tarihü't-Taberi*, 5: 160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 3: 14.

<sup>66</sup> Ṭaberî, *Tarihü't-Taberi*, 5: 165.

<sup>67</sup> Demircan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, 207.



benimsenmediğinden kiteselleşememiştir. Âdil ve sosyal hayatın istikrarlı bir şekilde devam ettiği yönetimler altında yaşayan Müslüman halklar arasında kendilerine taraftar bulamamış olan Hâricî örgütler, son yüzyılda İslâm dünyasında yaşanan işgaller, Osmanlı Devleti'nin yıkılması, hilafetin kaldırılması, işgalcilerle iş birliği yapan yönetimler tarafından topluma uygulanan baskı ve şiddet sonrasında sempatizan kazanma noktasında tarih boyunca elde edemedikleri büyük bir fırsat yakaladılar.<sup>68</sup>

Özellikle, Afganistan-İrak işgalleri ve Suriye iç savaşı esnasında Amerika'nın Müslüman kitlelere yaşattığı şiddeti<sup>69</sup> fırsat olarak değerlendiren DAİŞ ve türevi örgütler ilk önce işgalcileri, ardından Şiîleri, en sonunda da kendilerini desteklemeyen Sünnî direniş gruplarını hedef aldılar. Kendilerini desteklemeyen herkesin sahil dinden saptığını iddia ederek mürted ilan ettiler. Kendilerine alan açmak için de halk üzerinde etkili olan diğer cemaat mensuplarını tasfiye yoluna gittiler.<sup>70</sup>

DAİŞ ve türevlerinin özellikle Irak ve Suriye'de gerçekleştirmiş olduğu eylemler sonrasında ortaya çıkan tablo, Hâriciliğin İslâm dünyasında tarih boyunca meydana getirmiş olduğu tahribatla<sup>71</sup> büyük benzerlik arz etmektedir. Bunlar da tıpkı Hariciler gibi kendi düşüncelerinde olmayan yönetimleri tekfir etmekte ve şiddet eylemlerinden asla vazgeçmemektedir. Yine tıpkı Hâriciler gibi yönetimin adil olup olmaması, toplumun idareden memnuniyetinin bulunup bulunmaması gibi bir öncelikleri yoktur. Bu nedenle eylem yaptıkları devletlerde istikrarsızlığın ve tahribatın ana sebeplerinden biri olmuşlardır. Ortaya koymuş oldukları eylemler yüzünden geniş halk kitlelerinin yönetimden kaynaklanan mağduriyetlerinin insanlar tarafından dillendirilmesi imkânını da büyük oranda sabote etmişlerdir. Ayrıca oluşturmuş oldukları iç çatışma ortamı ve terör dalgası nedeniyle bölge devletlerinin dikkatlerinin iç güvenliğe dönmesinden dolayı dış güçlere karşı ülke savunması konusunda zaafiyet yaşanmasına da sebep olmuşlardır. Günümüzde Suriye ve Irak'a baktığımız zaman oluşan tablo bu tarihsel tecrübe ile büyük benzerlik göstermektedir. Çünkü daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi kendileri gibi düşünmeyen direniş gruplarına saldırarak onların işgalcilere veya diktatör yönetimlere karşı zayıf düşmelerine sebep olmuşlardır. DAİŞ'in Irak'ta faaliyet göstermiş olduğu sahanın Sünnî toplumun yoğun olarak yaşadığı yerler olması ve icra etmiş oldukları tedhiş eylemleri nedeniyle baskı altında olan Irak Sünnî toplumunun hak arayışlarını baltalamaları buna en somut örnektir.<sup>72</sup> Aynı şekilde Suriye'de de Arap Baharı ile başlayan süreçte dikta yönetimine karşı halkın büyük çoğunluğunun isyanıyla direnişçiler ülkenin büyük bir kısmında hâkimiyetlerini sağlamışlarken, direnişçi gruplara saldırmışlar ve onların rejime karşı güçlerinin zayıflamasına neden olmuşlardır. Üstelik kendilerinin farklı ülke ve kültürlerden gelen toplama savaşçılardan meydana gelmeleri, kendi aralarında siyasal birlikteliğin bulunmaması ve başvurmuş oldukları tedhiş metotları nedeniyle dünya kamuoyunda terörizm endişesinin beslenmesine büyük katkıda bulunmuşlardır.<sup>73</sup> Bu

<sup>68</sup> Ali Rıza Akgün, *Günümüz Selefi Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi* (İstanbul: Nida Yayınları, 2021), 352 s.: 70; Bozan, "Radikal Örgütlerin Ortaya Çıkmasında Batı Politikalarının Etkisi", 3.

<sup>69</sup> Güneş, "Şii Jeopolitiğinde Türkiye ile İran'ın Güç Mücadelesi", 67.

<sup>70</sup> Akgün, *Günümüz Selefi Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi*, 352 S.: 321-323.

<sup>71</sup> Demirçan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, 209-211.

<sup>72</sup> Bozan, "Radikal Örgütlerin Ortaya Çıkmasında Batı Politikalarının Etkisi", 14; Karakaya, "Küresel Terörizmle Mücadele", 100; Kurt, "İrak ve Şam İslam Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve Güçlenmesinde Amerika Birleşik Devletleri'nin Rolü", 409; Sarkan Salmanaska Abubaker, "Hilafet'ten Terör Teşkilatlanmasına Dönüş: İŞİD", *Lectio Socialis* 3/2 (31 Temmuz 2019): 145.

<sup>73</sup> Abubaker, "Hilafet'ten Terör Teşkilatlanmasına Dönüş", 153.

durum direnişi zayıflatmanın yanında işgalcilerin bölgeye müdahale etmesi için gerekçe oluşturmuştur.<sup>74</sup>

Bu nedenle diyebiliriz ki bu örgütler, eylemlerini ister yabancı istihbarat örgütlerinin kontrolü ve yönlendirmesiyle<sup>75</sup> isterse de terör eylemleri dışında başka bir metot bilmemeleri ve Müslümanı tekfir etmek gibi Hâricî kodlarla hareket etmeleri nedeniyle yapmış olsunlar, neticede geniş Müslüman halk kitlelerinin meşru taleplerinin gerek zâlim yöneticiler gerekse işgalciler tarafından bastırılmasının meşruiyet kaynağı olmuşlardır.<sup>76</sup> Dolayısıyla geriye dönük olarak bakıldığında bu yapıların ortaya koymuş oldukları eylemlerin, terör örgütlerini kendi politikalarının/projelerinin hayata geçirilmesinde araç olarak kullanmaktan çekinmeyen işgalci güçlerin işlerini kolaylaştırmaktan başka hiçbir fonksiyonu olmamıştır.

### Sonuç

Osmanlı Devleti'nin dağılmasıyla birlikte ortaya çıkan kaosun sona erdirilememesinin sebepleri arasında bölgenin toplumsal yapısının aşiretlerden meydana gelmesi ve bunların rekabet içerisinde olması yadsınamaz bir gerçektir. Fakat bölgedeki kaosa çarpan etkisi yapan esas faktör ise Amerika Birleşik Devletleri'nin bölgedeki uzun vadeli hedeflerinin istikrarı öncelememesidir. Çünkü Amerikan kamuoyunda ve dış siyasetinde dominant etkiye sahip olan Evanjelik Tarikatı'nın eskatolojik hedefleri Ortadoğu coğrafyasında gerçekleşecektir. Bu hedeflerin gerçekleşebilmesi için de bölgede istikrara değil kaosa ihtiyaç vardır.

Bölgedeki kaosun diğer bir aktörü ideolojik Şîa'dır. Kendilerini hak, diğer Müslümanları sapkın olarak görmelerinden dolayı enerjilerini, ideolojilerini İslâm dünyasına kabul ettirmeye odaklanmışlardır. Gerçekleştirilen bütün siyasi/askerî eylemler bu amaca hizmet etmektedir.

Bölgedeki kaosu besleyen bir başka unsur ise bölgedeki işgal hareketlerine karşı oluşan toplumsal tepkiyi fırsat bilerek kendi ajandasını hayata geçirmeye çalışan tekfirî örgütlerdir. Bölgedeki kaos, istikrarsızlık, iç savaşlar, terörizm, katliam gibi olayların esas sorumlusu olarak sorgulanması gereken işgalci güçlerin faaliyetleri, bu örgütlerin gerçekleştirdikleri tedhiş eylemleri nedeniyle perdelenmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki bölgede huzur, güven ve istikrarın yeniden inşa edilebilmesi bu üç ideolojinin yıkıcı tesirlerinin ortadan kaldırılması ile mümkün olacaktır. Bu, toplumsal bir mutabakatla gerçekleşebilir ki Evanjelik işgalcilerin böyle bir uzlaşmayı kabul etmesi muhaldir. Öyleyse bölgeye ait yerel dinamiklerin ortak iradesi ile oluşacak insiyatifin müdahalesiyle işgalcilerin bölgeden uzaklaştırılması gerekecektir. Fakat tarihsel tecrübe bunun da pek mümkün olmadığını bize göstermiştir. Geriye bir tek seçenek kalıyor, o da bölgenin huzur ve istikrarını önceleyen güçlü bir siyasi otoritenin ortaya çıkarılmasıdır.

<sup>74</sup> Karakaya, "Küresel Terörizmle Mücadele", 101.

<sup>75</sup> Abdullah Manaz, "Daesh Terrorist Organization", *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 7/16 (23 Nisan 2020): 9.

<sup>76</sup> Ersin Aksoy, "Daiş ve Suriye İç Savaşında Daiş'in Rolü", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (15 Ağustos 2016): 39.

### Kaynakça

- Abubaker, Sarkan Salmanaska. "Hilafet'ten Terör Teşkilatlanmasına Dönüş: IŞİD". *Lectio Socialis* 3/2 (31 Temmuz 2019): 139-158.
- Akgün, Ali Rıza. *Günümüz Selefi Hâricî Akımın Şiddet Teolojisi*. İstanbul: Nida Yayınları, 2021.
- Aksoy, Ersin. "Daiş ve Suriye İç Savaşında Daiş'in Rolü". *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (15 Ağustos 2016): 29-41.
- Alıcı, Mustafa. "Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist, Evanjelik ve Reel-Politik Yaklaşımlar". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (08 Mayıs 2018): 41-58.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Atasağun, Galip. "Hıristiyanlıkta Kıyâmet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (01 Eylül 1998): 111-140.
- Bedir, Şener Faruk. "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (18 Haziran 2014): 73-98.
- Bilgetürk, İrem. "İran'ın Suriye Politikası Bağlamında Şiilik ve Şii Milisler". *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2018): 398-438.
- Bozan, Fatma. "Radikal Örgütlerin Ortaya Çıkmasında Batı Politikalarının Etkisi". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/Special Issue 1 (01 Ağustos 2016): 1-17.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fi. *Şahîhü'l-Buḥârî: el-Câmi'u's-şahîh*. 9 Cilt. Medine: Dâru Tavki'n-Necat, 2001.
- Buhari, Ömer Kemal. "(Dost) Düşmanlar: Hıristiyan Siyonizmde Antisemitizm ve Anti-İslamizm". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019): 1315-1330.
- Dabaşî, Hamid. *İslâm'da Otorite: Peygamber'in Gelişinden Emevî İdaresine Kadar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Dağdeviren, Zülfü. "Işid'in Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Küresel, Yerel Gelişmeler ve Işid'le Mücadele Stratejisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31/1 (20 Ocak 2021): 301-316.
- Dalacoura, Katerina. "Ortadoğu'da Terörle Mücadele Aracı Olarak Demokrasi: Kandırmaca mı?" *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 8/32 (01 Aralık 2012): 101-114.
- Demircan, Adnan. *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*. 3. Bs. İstanbul: Beyan Yay., 2021.
- Dündar, Haris Ubeyde. "'Medeniyetler Çatışması' Tezi Bağlamında 'Şii Hilali' Tartışmalarının Bir Değerlendirmesi". *Ortadoğu Etütleri* 11/1 (01 Haziran 2019): 42-63.
- Erol, Mehmet Seyfettin - Çelik, Kadir Ertaç. "ABD'nin Suriye Politikasında Vekil Aktör Olarak Terör Örgütleri: YPG Örneği". *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2018): 14-45.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḥtilâfû'l-muṣallîn*. 1 c.'de 2 c. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. 6. Bs. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Fırıncı, Yusuf. "The Expansion of Post-Secular Influence by Christian Denominations Such as Christian Zionists". *Journal of Analytic Divinity* 2/3 (15 Aralık 2018): 23-47.
- Fildiş, Ayşe Tekdal. "New Role for Religion in American Politics: How The Evangelical Church Is Shaping The Middle-Eastern Politics in Particular in The Israeli Palestinian Conflict". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 27/2 (30 Ekim 2018): 149-161.
- Gömbeyaz, Kadir. "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefilere mi? Metodik Bir Tartışma". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2016): 77-98.
- Gündüz, Şinasi. "Protestan Geleneğinde Yeni Hıristiyan Sağı Olarak Evanjelizm". *VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar, 14-15 Mayıs 2005*. 51-60. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.
- Güneş, Ergin. "Şii Jeopolitiğinde Türkiye ile İran'ın Güç Mücadelesi". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 74/1 (06 Şubat 2019): 57-88.
- Güngör, Nasuhi. "Şii Hilalinin Geleceği". *Eskiye*. 9 (28 Haziran 2008): 50-54.
- Hallsell, Grace. *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak: Armagedon, Hristiyan Kıyametçiliği ve İsrail*. İstanbul: Kim Yayınları, 2002.

- Harunoğlu, Nur Çetinoğlu. "Eisenhower'dan Obama'ya: ABD Dış Politikasında Ortadoğu ve Suriye". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 74/4 (06 Aralık 2019): 1149-1182.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadrami el-Magribi. *Târîhu İbn-i Haldûn*. Thk. Halil Şahade. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. 3 c'de 1-5. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, t.y.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî Ebû Muhammed Cemaluddin. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrahim el-Ebyârî -Abdülhâfız eş-Şelebi. 2 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. 1. Bs, 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ = Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Tavus, Ebü'l-Kâsım Radiyyüddin Ali b. Musa b. Ca'fer. *el-Yakîn*. Beyrut: Müessesetu Dari'l-Kitab, 1413.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzuddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitab el-Arabi, 1997.
- Kafâfî, Muhammed. "Abû Sa'id Muhammed b. Sa'id al-Kalhâti'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı 18 (Ankara 1970): 177-191.
- Karagüzel, Ahmet. "Yeni Yüzyılda ABD'nin Ortadoğu Politikası: Büyük Ortadoğu Projesi". *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi* 3/2 (13 Eylül 2020): 27-46.
- Karakaya, İskender. "Küresel Terörizmle Mücadele: Yerel, Bölgesel ve Küresel Güçlerin İşİD ile Mücadele Politikaları". *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 9/1 (27 Mart 2020): 92-108.
- Karakuş, Girayalp. "Iran Real Politics and Political Motivation of Shiite". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (30 Haziran 2020): 110-124.
- Killioğlu, Mehmet Erkan. "Suriye İç Savaşı'ndaki Afganlar: İran Devrim Muhafızları Fatimiler Tugayı". *Ahi Evran Akademi* 2/1 (30 Haziran 2021): 11-22.
- Kummi, Ebu Halef el-. *Şii Firkalar = Kitâbü'l-makalat ve'l-fırak*. Trc. Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Kurt, Selim. "İrak ve Şam İslam Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve Güçlenmesinde Amerika Birleşik Devletleri'nin Rolü". *Ortadoğu Etütleri* 11/2 (30 Aralık 2019): 393-419.
- Küleynî, Ebû Cafer Sîkatü'l-İslâm Muhammed b Yakub b İshak. *el-Usûl mine'l-kâfî*. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1388.
- Manaz, Abdullah. "Daesh Terrorist Organization". *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 7/16 (23 Nisan 2020): 58-79.
- Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Akâidü'l-imâmiyye*. Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1388.
- Niu, Song. "'İslam Devleti'ne Karşı Mücadelede ABD'nin Obama Yönetimi ile Rusya Arasındaki Uluslararası Oyun". *Güvenlik Stratejileri Dergisi* 13/26 (30 Ekim 2017): 85-111.
- Öztürk, Mehmet. "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (31 Aralık 2019): 2876-2905.
- Salihi, Emin. "Ortadoğu'da Oluşan Yeni Dengeler ve 'Şii Hilali' Söylemi". *Bilge Strateji* 3/4 (01 Haziran 2011): 183-202.
- Sonay, Ahmet. "20. Asırdan Günümüze Usûlî İmâmiyye-Nusayriyye İlişkisi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021): 834-859.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Müessesetü'l-Halebî, 1961.
- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b Muhammed b Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1973.

- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 2. Bs, 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Temiztürk, Halil. "Anabaptistler ve Osmanlı, İnan ve Diyalog Perspektifinden Hristiyan-Müslüman İlişkileri". *Eskişeni*. 40 (20 Mart 2020): 181-198.
- Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b Ömer b Vakid el-Eslemi. *el-Megâzi*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-A'lemî, 1409.
- Yetim, Mustafa. "Şiddet Eğilimli ve Direniş Temelli Şii Aktivizmi: Hizbullah'ın Fikirselle ve Örgütsel Zemini". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 2/2 (18 Nisan 2016): 59-88.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 47, Haziran/June 2022, 20-41

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/70251>

ISSN 2791-6812

استراتيجيات الخطاب الإشعاري وتمظهراتها من القرآن والسنة

Reklamsal Söylem Stratejileri ve Kur'ân ile Sünnetteki Yansımaları

The Strategies for Promotional Discourse and Their Reflections in the Qur'ân  
and Sunnah

## Yazar Bilgisi Author Information

**Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK**

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye  
Asst. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye  
dr.ah.zak@gmail.com , www.orcid.org/0000-0001-5900-2949

## Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1067396">https://doi.org/10.30623/hij.1067396</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
2 Şubat/February 2022	24 Mayıs/May 2022



## Öz

Geçmişteki ve günümüzdeki Müslüman bilginlerin, Kur'an hitabını inceleyen, özelliklerini ve türlerinin çeşitliliğini ele alan konuları tasnif etmeleri garip görülmemelidir. Bunda özellikle Kur'an tefsircilerinin Kur'an ayetlerini ele alırken hitapla ilgili taraf ve amacını ele almakla işe başlamış olmaları etkili olmuştur. Zira hitabın cihet ve amacının manayı ortaya koyma ve tevil etmede etkisi ortadadır.

Öte yandan, türü ve amacı ne olursa olsun hitap ve söylem analizi ile ilgili çalışmaların tanık olduğu gelişme, yöntemlerinin yapısal, göstergebilimsel, pragmatik, tartışmacı, psikolojik ve sosyal olarak farklılaşması, söylem ve hitabın yeni türlerini ortaya çıkarmıştır. Bu türlerin sınırlı ve belirli bir amacı vardır. Ayrıca bu türler özel tekniklerle karakterize edilir. Örneğin reklamsal söylem bu türlerden biridir. Reklamsal söylem, günümüzde geniş yayılımı ve alıcılığı, kalben ve zihnen etkilemedeki önemli rolü nedeniyle büyük ilgi görmektedir. Bu durum bizi Kur'an söyleminin yönlerini yeniden incelemeye ve araştırmaya, bu tür söylemin tezahürlerini, Kur'an metninde ne ölçüde gerçekleştiğini, mekanizmalarını ve icra araçlarını ortaya koymaya sevk etmektedir.

Bundan hareketle araştırma, reklamsal veya tanıtıcı hitabın bir malın pazarlanması veya tüketim maddelerinin tanıtılmasının ötesine geçip fikir ve değerlerin tanıtılması ve onlara inanmaya çağırılması aşamasına vardığını Kur'an ve sünnetten reklamsal hitap stratejilerine dair örneklerle ortaya koymaktadır. Araştırma, hitabın lügat manasını, tanımını, çeşitlerini, reklamın dayandığı bazı stratejileri, Kur'an ve sünnetten örnekler ve tahlillerle tanıtıcı hitabın davetteki etkisini ve bu hitabın toplulukları tanıtılan/reklamı yapılan malın yani fikrin kabul edilmesi noktasındaki rolünü ele almaktadır.

Kur'an ve Sünnetten örneklediğimiz ve analiz ettiğimiz stratejilerin en önemlileri arasında telattuf (sevecen ve kibar davranmak), güven kazanmaya çalışmak, söz vermek, karşılaştırma yapmak, yöntem ve üslup çeşitliliği, atasözleri kullanma, tekrar, îcâz, sorular sormak, ihtiyacı kullanmak, duygu uyandırmak ve vicdanı harekete geçirmek, mevrûsu hatırlatmak ve çağrıştırmak, özel dil ile iç musiki ve kapanış ifadeleri kullanmak zikredilebilir.

Reklam, yazılı veya sözlü kelimeler veya resimli semboller ve ikonlar gibi çeşitli işaret türlerinin bir hedef kitle ile iletişim kurmak ve onlar için belki de bilinmeyen bir fikir hakkında bilgi vermek ve ona inandırmak için kullanılan ifadedir.

Reklam, araçlarına göre sözlü reklam, yazılı reklam ve resimli reklam olarak sınıflandırılabilir. Ayrıca içeriğine göre politik reklam, sosyal reklam, eğitici reklam, yol gösterici reklam ve benzeri reklam söylemlerine taksim edilebilir.

Araştırma sonucunda reklamın, hedef kitleyi zihinlerini alarak ve vicdanlarını ele geçirerek onları bir şeyi satın almaya ya da söylem tarafından desteklenen fikre inanmaya zorlayarak etkilemesine olanak tanıyan stratejilere sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Reklam söyleminin stratejileri Kur'an-ı Kerim'de de görülmektedir. Zira insana, onu acıklı bir azaptan kurtaracak kârlı bir ticaret yapması teşvik edilmektedir. Bu ticaret de Allah ile yapılan ticarettir.

Araştırma tefsir, hadis ve lügat kitapları başta olmak üzere temel kaynaklara dayandırılmış ve ilgili kaynaklardan çıkarımlarla ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Dilbilimsel Tefsir, Reklam Söylemi, Edimbilim, Söylem Analizi, İletişim Araçları

### Abstract

It is customary for present-day and earlier Muslim scholars to categorize topics that address the Qur'anic discourse, its characteristics, and the multiplicity of its types. What has played an influential role in this is interpreters' getting to work by studying the nature and purpose of the noble verses in relation to discourse. This is because the nature and purpose of discourse clearly affect meaning-making and interpretation.

Regardless of their types and purposes, the development witnessed by the studies on addressing and discourse analysis, along with the structural, semiotic, pragmatic, argumentative, psychological and social differentiation of their methods, has produced new genres of discourse and addressing. These genres have a limited and specific purpose and are characterized by specific techniques such as advertising discourse. Advertising discourse attracts close attention today, due to its being widespread and its important role in influencing the heart and mind of consumers. This not only leads us to re-examine and investigate various aspects of the discourse of the Qur'ān but also leads us to unearth the manifestations of such discourse, to what extent it is realized in the text of the Qur'ān, along with its mechanisms and means of practice.

By citing examples of strategies of promotional addressing from the Qur'ān and Sunnah, the present study illustrates how advertising or promotional addressing goes beyond marketing a product or promoting consumer goods to the point of introducing ideas and values and inviting the audience to believe what it presents. Similarly, by using examples and analyses from the Qur'ān and Sunnah, it deals with lexical meaning, definition, types of addressing, some strategies on which advertising is based, the effect of promotional addressing on invitation and the role of this addressing in accepting the goods that are promoted or advertised.

Among the most prominent strategies we sampled and analyzed in the Qur'ān and Sunnah are acting in polite and sincere manners, gaining people's trust, making promises, making comparisons, diversity of methods and wording, using proverbs, repetition, brevity, asking questions, taking people's needs into account, arousing emotions and activating conscience, evoking feelings towards what is inherited and using inner music and closing marks by using specialized language.

An advertisement is a tool used for communicating with the target audience and informing and persuading them of an idea which is probably unknown to them by using various types of signs, such as written or spoken words or pictorial symbols and icons.

Based on the medium in which it is presented, advertising can be categorised into spoken, written and pictorial types. Moreover, based on its content, it can be classified into other types, such as political, social, educational and guiding advertising.

The results revealed that advertising uses strategies that makes it possible to influence the audience, by invading their mind and appealing to their conscience and pushing them to purchase the commodity or believe the idea promoted by the discourse.

The strategies of the advertising discourse are also apparent in the Holy Qur'ān, in which profitable trade that saves human beings from a painful torment is promoted; it is trade with God.

The present study was carried out using basic sources, particularly that of tafsīr, ḥadīth and linguistics, and it is based on inferences from these sources.

**Keywords:** The Arabic Language and Rhetoric, Linguistic Interpretation, Advertising Discourse, Pragmatics, Discourse Analysis, Means of Communication

### الملخص

لم يكن غريباً أن يصنف العلماء المسلمون في السابق والحاضر، مباحث تستقرئ الخطاب القرآني، فترصد خصائصه، وتعدّد أنواعه، لاسيما بعد ما لاحظوا اهتمام مفسري القرآن، في بدء تناولهم للآيات الكريمة، بتحديد الجهة التي تعنى بالخطاب، والغرض منه؛ لما له من أثر في توجيه المعنى وتأويله.

من ناحية أخرى فإن التطور الذي تشهده الدراسات التي تعنى بتحليل الخطاب، أيا كان نوعه وغرضه، كشف عن وجوه جديدة من الخطاب، لها غرض محدد، وتسم بتقنيات خاصة، منها على سبيل المثال، الخطاب الإشهاري، وهو خطاب يحظى باهتمام كبير في الوقت الراهن لما له من انتشار واسع ودور بارز في التأثير على المتلقي، قلباً وعقلاً، ما يدفعنا إلى إعادة استقراء أوجه الخطاب القرآني، والبحث عن تجليات لهذا اللون من الخطاب، ومدى تحققه في النص القرآني، والكشف عن آلياته ووسائله الإجرائية.

وعليه يحاول هذا البحث التأكيد على تجاوز الخطاب الإشهاري التسويقي للبضائع المادية والترويج للسلع الاستهلاكية، إلى الإعلان عن الأفكار والقيم والحث على اعتقادها والإيمان بها، وذلك من خلال التمثيل لتمظهرات استراتيجيات الخطاب في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، حيث يقوم البحث بتعريف مفهوم الخطاب وتأصيل المصطلح لغوياً، ثم يتطرق إلى أنواعه والتمثيل لكل نوع، وأخيراً يستعرض البحث عدداً من أبرز الاستراتيجيات التي يتكئ عليها الإشهار، وتجلياتها في أمثلة من القرآن والسنة، مع تحليلها وبيان أثرها في الدعوة لمضمون الخطاب ودورها في إقناع الجمهور باقتناء السلعة أو تبني الفكرة التي يروج لها.

وكان من أبرز الاستراتيجيات التي قمنا بالتمثيل والتحليل لها من القرآن والسنة: التلطف ومحاولة كسب الثقة، بذل الوعود، صناعة المقارنات، تنوع الأساليب، ضرب الأمثال، التكرار، الإيجاز، طرح الأسئلة، استثمار الحاجة، إثارة الانفعالات وتحريك الوجدان، استحضر الموروث، اللغة الخاصة والموسيقى الداخلية، التعبيرات الختامية.

وانتهى البحث إلى أن الإشهار هو التعبير بشتى أنواع العلامات من كلمات مكتوبة أو منطوقة، أو رموز وأيقونات مصورة، للتواصل مع جمهور ما، وإطلاعه على فكرة ما قد تكون مجهولة له في السابق.

وأظهر البحث تقسيم الخطاب الإشهاري وفق وسيلة الإشهار إلى منطوق ومكتوب ومصور، كما يمكن تقسيمه وفق مضمونه إلى خطاب إشهاري سياسي، واجتماعي، وتعليمي، وتوجيهي، وغير ذلك.

وكشف عن اعتماد الإشهار استراتيجيات تمكنه من التأثير على الفئة المستهدفة من الإشهار، فيسلب عقلها ويمتلك وجدانها، ويدفعها دفعا إلى اقتناء السلعة أو اعتقاد الفكرة التي يسوقها الخطاب. كما أكد البحث أن استراتيجيات الإشهار تمكنه من التأثير على الفئة المستهدفة.

وقد تمظهرت استراتيجيات الخطاب الإشهاري في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة؛ حيث يتم الترويج لتجارة رابحة تنجي الإنسان من عذاب أليم، هي التجارة مع الله.

واعتمد البحث على أمهات الكتب، لا سيما كتب التفسير والحديث والمعاجم، واستدل في بحثه بالمصادر ذات الصلة.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية وبلاغتها، التفسير اللغوي، الخطاب الإشهاري، التداولية، تحليل الخطاب، وسائل الاتصال

## تقديم

يتميز الخطاب القرآني بالتنوع والتناسب والتكامل في آن واحد، فعلى اتساع موضوعاته وتشعب قضاياها، وتعاقب الأزمان، واختلاف الأقسام المقصودين بالخطاب، تبقى ألفاظه دقيقة في الإفصاح عن المعنى المراد، ومعانيه مكنونة بعناية في المفردات، ويجيء نظمه غاية في حسن الائتلاف والتركيب. ولذا لم يكن غريباً أن يصنف العلماء المسلمون في السابق والحاضر، مباحث تستقرئ الخطاب القرآني، فترصد خصائصه، وتعدّد أنواعه، لاسيما بعد ما لاحظوا اهتمام مفسري القرآن، في بدء تناولهم للآيات الكريمة، بتحديد الجهة التي تعنى بالخطاب، والغرض منه، لما له من أثر في توجيه المعنى وتأويله.

وقد عدّد الإمام الزركشي نحواً زبجياً وجهاً من وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن، منها خطاب العام المراد به العموم، كقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [الأنفال: 75]، وقوله: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً) [يونس: 44]، وخطاب الخاص والمراد به الخصوص كقوله تعالى: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك) [المائدة: 67] وقوله: (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا) [الأحزاب: 37] وغير ذلك، وخطاب الخاص والمراد به العموم كقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ) [الطلاق: 1] فافتتح الخطاب بالنبي صلى الله عليه وسلم والمراد سائر من يملك الطلاق، وخطاب العام والمراد الخصوص، كقوله: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ) [آل عمران: 173] وعمومه يقتضي دخول جميع الناس في اللفظين جميعاً والمراد بغضهم لأن القائلين غير المقول لهم. وغير ذلك من أنواع الخطاب القرآني.<sup>1</sup>

أما الإمام السيوطي فقد عدّد تنوع الخطاب القرآني الوجه السابع عشر من وجوه الإعجاز، وذكر أنه ثلاثة أقسام: قسم لا يصلح إلا للنبي (ص)، وقسم لا يصلح إلا لغيره، وقسم يصلح لهما. ولم يكتف بهذا بل أكد ضرورة الإلمام بتلك الوجوه والتعرف إليها قبل التحدث في أمور الدين، فقال: "فمن عرف وجوهها ثم تكلم في الدين أصاب ووفق، ومن لم يعرفها وتكلم في الدين كان الخطأ إليه أقرب".<sup>2</sup>

من جهة أخرى، فإن التطور الذي تشهده الدراسات التي تعنى بتحليل الخطاب، أيا كان نوعه وغرضه، فضلاً عن تنوع مناهجها ما بين بنوي وسيميائي وتداولي وحجاجي ونفسي واجتماعي، كشف عن وجوه جديدة من الخطاب، لها غرض محدد، وتتسم بتقنيات خاصة، منها على سبيل المثال، الخطاب الإشعاري، وهو خطاب يحظى باهتمام كبير في الوقت الراهن لما له من انتشار واسع ودور بارز في التأثير على المتلقي، قلباً وعقلاً، ما يدفعنا إلى إعادة استقراء أوجه الخطاب القرآني، والبحث عن تجليات لهذا اللون من الخطاب، ومدى تحققه في النص القرآني، والكشف عن آلياته ووسائله الإجرائية.

على هذا الأساس يمكن تقسيم المقالة إلى ثلاثة مطالب: الأول يتناول توطئة لمفهوم الخطاب بشكل عام، والخطاب الإشعاري بشكل خاص، والثاني يستعرض أنواعه، وأمثله في السابق والحاضر، والثالث يقف على آليات الإشعار واستراتيجياته، مع تحليل لمواضع تمظهره بأمثلة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. ويعقب ذلك كله خاتمة تضمنت خلاصة الدراسة وأهم نتائجها.

<sup>1</sup> بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل (القاهرة: دار إحياء الكتب العربي، 1957)، 217/2.

<sup>2</sup> جلال الدين السيوطي، معتبر الأقران (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 172/1.

## 1. المطلب الأول: ماهية الخطاب الإشهاري:

### 1.1. الخطاب لغة

الْحَاءُ وَالطَّاءُ وَالْبَاءُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا الْكَلَامُ بَيْنَ اثْنَيْنِ، يُقَالُ حَاطِبُهُ يُخَاطِبُهُ خِطَابًا.<sup>3</sup> وَقَالَ اللَّيْثُ: الْخِطَابُ: مُرَاجَعَةُ الْكَلَامِ.<sup>4</sup>

### 1.2. اصطلاحًا

هو اللَّفْظُ المتواضع عَلَيْهِ الْمَقْصُودُ بِهِ إِفْهَامٌ مِنْ هُوَ مَتَهَيِّئٌ لِفَهْمِهِ. وَقِيلَ: الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ أَوْ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الْمَوْجِهَ نَحْوَ الْعَبْرِ لِلْإِفْهَامِ.<sup>5</sup> وَقِيلَ: هُوَ تَوْجِيهِ الْكَلَامِ نَحْوَ الْعَبْرِ لِلْإِفْهَامِ. وَالْمَرَادُ بِخِطَابِ اللَّهِ إِفَادَةَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْأَزْلِيِّ.<sup>6</sup> وبالتدقيق يتضح أن الخطاب يشمل كل أشكال الكلام الموجه إلى الغير سواء كان في شكل كلام مكتوب أو منطوق.<sup>7</sup>

### 1.3. الإشهار لغة

الشَّيْنُ وَالْهَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى وَضُوحٍ فِي الْأَمْرِ وَإِضَاءَةٍ.<sup>8</sup> وَشَهَرَ الْأَمْرَ شُهُرَةً وَشَهْرًا: أَي أَوْضَحَهُ.<sup>9</sup>

### 1.4. اصطلاحًا

الإشهار عملية تواصلية إنسانية تشير إلى استراتيجية إبلاغية قائمة على الإقناع، وتستعمل لذلك كل وسائل الاتصال الإنساني من كلمة وصورة ورمز في أفق التأثير على المتلقي/المستهلك والدفع به إلى اقتناء منتج ما، التسليم بأهميته وتفضيله على باقي المنتجات.<sup>10</sup> وقيل: هو خطاب يستخدم وسائل الإعلام بأنواعها المختلفة للتأثير على الأفراد والمجتمعات، بهدف إبلاغ فكرة أو قصة أو منتج ما لأكبر عدد ممكن منهم.<sup>11</sup> وهكذا يمكننا القول إن الإشهار هو التعبير بشتى أنواع العلامات من كلمات مكتوبة أو منطوقة، أو رموز وأيقونات مصورة، للتواصل مع جمهور ما، وإطلاعه على فكرة ما قد تكون مجهولة له في السابق.

وتجدر الإشارة إلى أننا عرضنا عن تعريفات الخطاب الإشهاري، الذي تحصره في المجال الاقتصادي أو التجاري؛ وذلك لأن الإشهار – برأينا – يتجلى في جوانب الحياة كافة؛ فهو "لا يكتفي بدفع المتلقي إلى اقتناء بضاعة ما فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى التبشير والتعريف بنظرة خاصة إلى الواقع وإلى المجتمع وإلى موقع الإنسان داخلهما، وبالأفكار التي تزكي هذه الأفكار".<sup>12</sup>

<sup>3</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، 2/198.

<sup>4</sup> الأزهرى، تهذيب اللغة، 7/112.

<sup>5</sup> الكفوي، الكليات، 419.

<sup>6</sup> السنكي، الحدود الأنبيقة، 68.

<sup>7</sup> أحمد مختار عمر، الصواب اللغوي، 1/354.

<sup>8</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/222.

<sup>9</sup> نشوان الحميري، شمس العلوم، 6/3569.

<sup>10</sup> محمد الصافي، الخطاب الاشهاري، مجلة علامات، عدد 7، 71.

<sup>11</sup> Cambridge Dictionary, "Publicity" (Erişim 15 Ocak 2022).

<sup>12</sup> محمد الصافي، الخطاب الاشهاري، عدد 7، 71.

ولا يعد تجاوزا إذا اعتبرنا كل خطاب يحمل في طياته معاني الإشهار والإعلان. لذا فإننا نؤكد أن الإشهار الذي نعنيه هو ذلك الذي لا يقتصر على الترويج لسلعة أو منتج، بل يتعداه إلى الإعلان عن كل قناعة أو فكرة أو موقف يتخذه المعلن بهدف استمالة المتلقي، والتأثير على قناعاته.

## 2. المطلب الثاني: أنواع الإشهار

يمكن تقسيم الإشهار وفق الوسيلة المستخدمة إلى أنواع عدة:

### 2.1. الإشهار المسموع أو الصوتي

ويعد هذا اللون أقدم أساليب الإشهار، حيث استخدم الإنسان منذ بدء الخليقة الكلمة المنطوقة للإعلان عن فكرته والترويج لبضاعته، وذلك قبل اختراع الكتابة والصور المتحركة. ويتمشى ذلك مع وصفهم الإنسان بأنه "حيوان ناطق"، وأرادوا به "القوة الموجودة في خيال الإنسان التي ينتقش فيها المعاني"<sup>13</sup>.

ومنه ما ورد في تأويل قوله تعالى: (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ) "أي: أعلِّم وَنَادِ فِي النَّاسِ، بِالْحَجِّ، فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ وَمَا يُبْلَغُ صَوْتِي؟ فَقَالَ: عَلَيكَ الْأَذَانُ وَعَلَيْنَا الْبَلَاغُ... وَرُوي أَنَّ إِبْرَاهِيمَ صَعِدَ أَبَا فُئَيْسٍ وَنَادَى"<sup>14</sup>.

وهكذا لما لم يكن لدى الخليل إبراهيم وقتئذ وسيلة إعلان سوى صوته، ومع إقراره بالقدرة المحدودة لهذا الصوت في عملية الإشهار، جاء المدد الإلهي، وتحقق الإبلاغ على أكمل وجه.

وفي مصر القديمة ظهرت وظيفة المرسال أو المنادي الذي تعددت وظائفه عبر العصور اللاحقة، لكنها غالباً ما كانت تدور حول إعلان الأوامر وإشهار القرارات وبخاصة الرسمية بصوت عال.<sup>15</sup>

ويتمثل ذلك النوع حالياً في الإعلانات التي تتم عبر الراديو والمحطات الإذاعية، أو من خلال الندوات والمحاضرات والخطب، أو تلك التسجيلات الصوتية التي يستخدمها الباعة المتجولون في سيارات متنقلة.

### 2.2. الإشهار المقروء أو المكتوب

لا ريب أنه يأتي في مرحلة لاحقة للنوع الأول؛ حيث ظهر مع اكتشاف الكتابة. ومن المعلوم أن الكتابة في شكلها البدائي كانت تصويرية تعتمد على الرسومات والنقوشات، ولا يخفى أن الصورة من أقوى العناصر التي يتكئ عليها الإعلان؛ خاصة التجاري منه. ومن المثير للدهشة أن الآثار الأولى للكتابة التصويرية في بلاد ما بين النهرين، كانت عبارة عن نصوص ذات طابع اقتصادي أو مدونات تستخدم لأغراض تجارية وحسابية.<sup>16</sup>

وتعد صحيفة المقاطعة التي تعاهدت فيها قريش علي مقاطعة بني هاشم وبني المطلب في البيع والشراء والنكاح وغيرها لنصرتهم النبي (ص)، مثلاً لذلك اللون من الإشهار؛ حيث كتبوا بذلك صحيفة وعلقوها في جوف الكعبة؛ لتكون بمثابة إعلان حصار اقتصادي وعزلة اجتماعية.

وَكَذَلِكَ مَا رُوي مِنْ أَنَّهُ قَدْ قِيلَ لِعَلِيٍّ هَلْ عَهَدَ إِلَيْكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص)؟ قَالَ: لَا إِلَّا مَا فِي هَذَا الْقِرَابِ، فَأَخْرَجَ مِنَ الْقِرَابِ صَحِيفَةً، فَإِذَا فِيهَا: «الْمُؤْمِنُونَ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ».<sup>17</sup>

<sup>13</sup> عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، 229.

<sup>14</sup> البغوي، معالم التنزيل، 334/3.

<sup>15</sup> أحمد بدوي، المعجم الصغير، 58.

<sup>16</sup> يوهانس فريدرش، تاريخ الكتابة، 75.

<sup>17</sup> الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، 300/9، (1975).

هنا يصدر النبي (ص) بصفته رئيس الدولة الإسلامية إعلاناً رسمياً، يشتمل على ما يمكن أن نسميه بنود وثيقة اجتماعية ترسم شكل العلاقة بين المسلمين، كذلك توضح حقوق المعاهدين. وقد جاء هذا الإشهار بعبارات واضحة موجزة مسطورة في صحيفة تشبه إلى حد بعيد، ما تنشره الحكومات حالياً من مراسيم وقوانين تُغلَّبُ عنها في الجريدة الرسمية للدولة!

ويتجلى ذلك النوع في وقتنا الحاضر بوضوح في الصحف والمجلات والمطويات والإعلانات الورقية والملصقات على جدران الشوارع والميادين ووسائل المواصلات كالحافلات والقطارات، بل ويكون على عبوات المنتجات نفسها، حيث تقدم تلك الوسائل في العادة الإشهار كمادة مقروءة.

### 2.3. الإشهار التلفزيوني أو الفيديوي أو الرقمي

وهو أحدث أنواع الإشهار، حيث ظهر نتيجة طبيعية للتطور التقني الكبير الذي شهده العالم في مستهل القرن العشرين. ويقوم على المنح بين الصوت والصورة الثابتة أو المتحركة من جهة، والكلمة المكتوبة من جهة أخرى. ويتمثل ذلك النوع في الإشهارات التي تتم عبر التلفاز والمحطات الفضائية، أو عبر شبكات الإنترنت.

ويمكننا القول إن الأصل في الإشهار التلفازي أن تكون له قدرة أكبر من سابقه في التأثير على المتلقي، إلا أن ذلك في الحقيقة يتحدد بمدى نجاحه في جذب الانتباه وإثارة الدهشة؛ فقد يحدث أن "تصور الألفاظ المجردة، ما تعجز عن تصويره الريشة الملونة، والعدسة المشخصة"<sup>18</sup>.

كما يمكن تقسيم الإشهار وفق الموضوع الذي يتناوله إلى عدة أنواع، منها الإشهار التجاري، والإشهار السياسي، والإشهار الاجتماعي.

### 3. المطلب الثالث: آليات الخطاب الإشهاري

يسعى الخطاب الإشهاري إلى تحقيق غايته من خلال تشكيل وعي الجماهير بصورة تسمح للمعلن توجيه المتلقي وإقناعه بسلوك منجي ما دون غيره. ولكي يحقق هذه الغاية فإنه يعتمد استراتيجيات خاصة على مستوى اللغة والصورة، بحيث لا يمكن فهمها وفك رموزها إلا في ضوء نظريات التحليل السيميائي التي تمكننا من الوقوف على الدلالة المتولدة من النص دون الاكتفاء بدلالته الظاهرية، واستكشاف العلاقات الخفية بين العلامات ومدلولاتها، فضلاً عن تناولها الجوانب النفسية والثقافية والاجتماعية في تأويل النص، التي هي نفسها محل اعتناء الخطاب الإشهاري.

ويمكن لنا استعراض بعض آليات الخطاب الإشهاري على النحو التالي:

#### 3.1. التلطف وكسب الثقة

الخطاب الإشهاري يفترض وجود حالة من الشك والتردد لدى المتلقي، وبالتالي فهو يسعى جاهداً إلى كسب ثقته أولاً، وهي خطوة غاية في الأهمية؛ إذ بدونها لا يمكن بناء خط تواصل فعال بين طرفي الخطاب. ولذا فإن لغة الإشهار دائماً ما تخاطب المتلقي بصيغة النداء التي تحمل معاني التودد والتلطف.

ومنه قوله تعالى على لسان نوح: (قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ...) [هود: 28، 29]

ينادي النبي نوح قومه، ليوجه لهم إشهاراً بالغ الأهمية، فيه نجاتهم من خطر محقق، ولما كان حريصاً على هدايتهم، استهل إشهاره بما يجعلهم يثقون فيما يبلغهم به، وهي جملة استئنافية جيء بها "لِلتَّلَطُّفِ بِهِمْ

<sup>18</sup> سيد قطب، التصوير الفني، 9.



في الْخِطَابِ وَمُنَاصَفَتِهِمْ<sup>19</sup>؛ حيث افتتح خطابه بالنداء "لِظَلْبِ إِقْبَالِ أَذْهَانِهِمْ لَوْعِي كَلَامِهِ، وَاخْتِيَارِ اسْتِحْضَارِهِمْ بِعُنْوَانِ قَوْمِهِ لِاسْتِئْزَالِ ظَائِرِ نُفُورِهِمْ تَذَكِيرًا لَهُمْ بِأَنَّهُ مِنْهُمْ فَلَا يُرِيدُ لَهُمْ إِلَّا خَيْرًا"<sup>20</sup>. ورغم تيقنه التام بأنه على الحق المبين استعمل في خطابهم أداة الشرط "إن" التي "توحي بالشك والظن؛ لأنَّ خِطَابَ الْمُخَالَفِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ أَقْرَبُ إِلَى الْقَبُولِ"<sup>21</sup>.

ومنه أيضًا ما روي عن الْمُقْدَامِ بْنِ مَعْدٍ يَكْرِبُ τ قَالَ: صَرَبَ رَسُولَ اللَّهِ (ص) مَنْكِبِي، وَقَالَ: "أَفْلَحْتَ يَا قُدَيْمٌ، إِنْ مِتَّ وَلَمْ تَكُنْ أَمِيرًا، وَلَا كَاتِبًا، وَلَا عَرِيفًا"<sup>22</sup>.

يرسل النبي الكريم لأحد صحابته رسالة إشهارية تحذيرية، تدعوه إلى عدم السعي إلى تولي المناصب الدنيوية خشية أن تفتنه، وعادة الناس ألا يقبلوا تحذيرًا كهذا؛ لما تحمله تلك الوظائف من مغريات بالمال والجاه والسلطة، فاستهل الرسول الكريم إشهاره بقوله: "يا قديم" وهو "تصغير الترخيم لمقدام حيث حذف زوائده من الميم والألف؛ لأنه من "قدم" والتصغير هنا للتلطف وحسن الخطاب"<sup>23</sup>.

ولا ريب أن في هذا الأسلوب ما يحمل المتلقي له على قبول الإشهار؛ إذ يأتي من ناصح محب ودود.

### 3.2. بذل الوعود

يعتمد الخطاب الإشهاري على إطلاق سيل من الوعود لإثارة المتلقي، وحثه على الاستجابة الفورية لما يقتضيه الإشهار؛ إذا كانت لديه الرغبة في الحصول على تلك المنافع التي يتعهد بها المعلن.

ومنه قوله تعالى: (وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...) [الْحَدِيد: 10]

خُلِقَ الْإِنْسَانُ هَلُوعًا مَنْوعًا فَتَوَرَّأَ، عَادَتْهُ الْبُخْلُ وَالشُّحُّ، فَإِذَا وَصَلَهُ إِشْهَارٌ يَدْعُوهُ إِلَى الْإِنْفَاقِ وَالتَّخْلِى عَنْ تِلْكَ السَّجِيَةِ الْمَقِيَّتَةِ، فَأَغْلَبَ الظَّنُّ أَنَّهُ لَنْ يَسْتَجِيبَ مَا لَمْ تَحْمَلْ تِلْكَ الرِّسَالَةَ الْإِعْلَانِيَّةَ وَعُودًا بِالْحَصُولِ عَلَى مَنَافِعٍ أَكْبَرَ وَمَزَايَا أَعْظَمَ، وَهُوَ مَا تَمَثَّلَ فِي الْخِطَابِ الْقُرْآنِيِّ؛ حَيْثُ أَشْهَرَ الْمُخَاطَبِينَ بِالْفَوَائِدِ الَّتِي تَعُودُ إِلَيْهِمْ جَزَاءً لِنَفَاقِ أَمْوَالِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَوَعَدَهُمْ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْأَمْوَالُ دُخْرًا عِنْدَ اللَّهِ، وَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ مَنْ تَقَدَّمَ سَبَقَ؛ "لأن المتقدمين نالهم من المشقة أكثر مما نال من بعدهم"<sup>24</sup>، ثم قال: (وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسَيْنِي) [الْحَدِيد: 10] يعني: "كلا الفريقين وعد الله الجنة"<sup>25</sup>.

ومنه ما روي عن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ عَزْوَةَ الْهِنْدِ، فَإِنْ أَدْرَكَهَا أَنْفِقْ فِيهَا نَفْسِي وَمَالِي...»<sup>26</sup>.

خطاب إشهاري يعلن فيه قائد الجيش التعبئة العامة استعدادا لخوض معركة مستقبلية، فيرغب جنوده في شرف المشاركة، ويعددهم بإحدى الحسنين: النصر أو الشهادة، وأمام هذا الوعد النبوي الصادق لا يسع الصحابي الجليل إلا تلبية هذا الإشهار، وعلى الفور يُظهر حرصه على الانضمام إلى كتائب المجاهدين؛ ليفوز بالغنيمة، ويربح في التجارة مع الله.

<sup>19</sup> محيي الدين درويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، 12، 411/3.

<sup>20</sup> الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 50/12.

<sup>21</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 368/18.

<sup>22</sup> أبو داود، السنن، 131/3، (2933).

<sup>23</sup> الصنعاني، التَّنْوِيرُ، 593/2، (1308).

<sup>24</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 123/5.

<sup>25</sup> مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 239/4.

<sup>26</sup> سعيد بن منصور الجوزجاني، السنن، 178/2، [2374].

### 3.3. استثمار الحاجة وخلقها

يخاطب الإشهار احتياجات الناس، ولا يمكن تصور خطاب إشهاري يتجاهل ما يعوزه المجتمع ويفتقر إليه، وكلما كان قادراً على تلبية تلك الحاجات كان أقرب إلى النجاح. وفي الوقت نفسه فإن خطاباً إشهارياً يتناول ما هو فائضاً عن حاجة المجتمع، ولا يقدم جديداً، لا يمكن أن يلقي رواجاً يذكر، وعليه أن يخلق حاجات جديدة من خلال تطوير ما هو قائم، أو إعادة إنتاجه في حلة غير اعتيادية، تدعو المتلقي إلى تجربته.

ومنه قوله تعالى حكاية عن هود: (وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ... [هود: 52])

يحمل هود رسالة إشهارية إلى قومه مفادها ضرورة الإيمان بالله، والاستغفار من الشرك، والتوبة من الكفر، وإخلاص العبادة له. وفي المقابل يرسل الله عليهم ماء السماء، وينزل لهم الغيث في وقت حاجتهم إليه، فتحياً بلأدهم من الجذب والقحط. وقيل: "إِنَّهُ قَدْ كَانَ انْقَطَعَ النَّسْلُ عَنْهُمْ سِنِينَ، فَقَالَ هُوْدُ لَهُمْ: إِنَّ آمَنُتُمْ بِاللَّهِ أَحْيَا اللَّهُ بِلَادَكُمْ وَرَزَقَكُمْ الْمَالَ وَالْوَلَدَ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْقُوَّةِ".<sup>27</sup>

وهو ما تكرر في قصة نوح، قال فتادة: "علم أن القوم أصحاب دنيا، فحركهم بها ليؤمنوا".<sup>28</sup>

ومنه ما روي عن خالد بن الوليد، أنه حدث رسول الله (ص) عن أهـاويل، يراها بالليل، حالت بينه وبين صلاة الليل، فقال رسول الله (ص): «يَا خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، أَلَا أَعْلَمُكَ كَلِمَاتٍ تَقُولُهُنَّ، لَا تَقُولُهُنَّ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ حَتَّى يُذْهِبَ اللَّهُ ذَلِكَ عَنْكَ؟ قَالَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ...».<sup>29</sup>

وهنا يتضح كيف أن خالدًا كان في حاجة ماسة لما يخلصه من تلك الكوابيس والأحلام المفزعة التي تنتابه في الليل، ولذا فإن النبي وجه إليه خطاباً إشهارياً تعليمياً يلبي احتياجاته، ويعالج ما يؤرقه، ما يجعله أكثر استجابة له، وتطبيقاً لتوجيهاته.

### 3.4. بيان المحاسن

يتبارى كل صاحب سلعة في بيان مزاياها، واختلافها عن غيرها، لا سيما مع توفر بضاعة أخرى قد تجذب المتلقي إليها. وعليه يلعب الإشهار دوراً أساسياً في تزيين السلعة أو الفكرة في أعين الجمهور، من خلال عرض أهم الخصائص التي تتمتع بها تلك البضاعة، وما تتميز به من جماليات وكماليات. ويجب أن يكون ذلك بصدق وأمانة، إلا أن الواقع يشير إلى أن المعلنين عادة ما يجنحون في هذه العملية إلى المبالغة والتهويل، وربما إلى الكذب والتدليس! وكلما نجح المعلن في هذه الخطوة كلما كان قادراً على الترويج لما يعلن عنه.

ومنه قوله تعالى: (إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى، وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى). [طه: 117-119]

تأتي الآيات الكريمة بعد خطاب إشهاري يحذر الله تعالى آدم من كيد الشيطان، الذي يسعى حثيثاً لإخراجه وزوجته من الجنة، ولمزيد من تأكيد هذا الخطاب أعقبه بخطاب إشهاري آخر يروج لمحاسن الجنة ومفاتها التي قد يفقدها آدم حال استجابته لوساوس الشيطان، "فإنه بيان وتذكير لما له في الجنة من أسباب الكفاية وأقطاب الكفاف التي هي الشبع والري والكسوة والسكن".<sup>30</sup> حيث "ضمن له ألا يصيبه ذل الباطن بالجوع ولا ذل الظاهر بالعري وألا يناله حر الباطن بالظمأ ولا حر الظاهر بالضحى".<sup>31</sup>

<sup>27</sup> الطبري، جامع البيان، 445/12

<sup>28</sup> السمعي، تفسير السمعي، 56/6

<sup>29</sup> الطبراني، المعجم الأوسط، 285/1، [931]

<sup>30</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل، 41/4

<sup>31</sup> ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح، 185

ومن الإعلان المخادع ما ورد بعدها على لسان إبليس: (فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى) [طه: 120]

لا ريب أن التجار ليسوا على درجة واحدة من الأمانة، ويتجلى ذلك في مدى صدقه أثناء عملية الإشهار؛ فبعضهم قد يخلع على سلعته ما ليس فيها؛ بقصد إقناع الجمهور بحيازتها، وهو الأسلوب الذي استخدمه إبليس لإغواء آدم وحواء (فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ) [الأعراف: 22] حتى يأكلا من الشجرة المحرمة، فوصفها بما ليس فيها، مستغلا رغبة الإنسان الفطرية في الخلود واستمرارية النعمة؛ لذا "رَغَّبَهُ فِي دَوَامِ الرَّاحَةِ بِقَوْلِهِ: (هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ) وَفِي انْتِظَامِ الْمَعِيشَةِ بِقَوْلِهِ: (وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى) فَكَانَ الشَّيْءُ الَّذِي رَغَّبَ اللَّهُ آدَمَ فِيهِ هُوَ الَّذِي رَغَّبَهُ إِبْلِيسُ فِيهِ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَقَفَّ ذَلِكَ عَلَى الْإِحْتِرَاسِ عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَإِبْلِيسَ وَقَفَّهُ عَلَى الْإِقْدَامِ عَلَيْهَا".<sup>32</sup>

وقال: (مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ) [الأعراف: 21]؛ أي "لِيَلَّا تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ خَالِدَيْنِ هَا هُنَا، وَلَوْ أَنَّكُمَا أَكَلْتُمَا مِنْهَا لَحَصَلَّ لَكُمَا دَلِكُمَا".<sup>33</sup>

ويتمادى المشهر/ إبليس في خداعهما والترويج لسلعته الفاسدة، فطفق يُقسِمُ بالله أنه لهما ناصح أمين، "وصيغَةُ المغالبة للمبالغة".<sup>34</sup>

### 3.5. إثارة الفضول والخيال

لما كان الإشهار يستهدف الوصول إلى أكبر عدد ممكن من الجماهير على اختلاف قدراتهم الإدراكية، قد يذهب بعضهم إلى أن اتصافه بالوضوح والبساطة شرط في تحقيق هذا الهدف، لا يمكن الحياد عنه. ونحن مع إقرارنا بذلك نؤكد ضرورة الإبقاء على شيء من الإبهام الإيجابي؛ بمعنى أن قليلا من الغموض الذي يثير خيال المتلقي ويداعب فضوله الفطري قد يدفعه إلى الإقبال على اقتناء هذا المنتج أو التعرف إليه بصورة أكبر، إن لم يكن بدافع الاقتناع، فعلى الأقل من باب التجربة.

ومنه قوله تعالى: (لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) [يونس: 26] وَقَوْلُهُ: (وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ) [ق: 35]

تأتي الآيات الكريمة في أسلوب خبري؛ لكنه يخرج عن مجرد الإخبار إلى معنى مجازي يهدف إلى إثارة الفضول وتحريك الهمة؛ حيث يُشهر الله Y أولياءه بما أعده لهم من نعيم؛ لكنه لم يفصح لهم هنا عن تفاصيله؛ بل استعمل ألفاظ عامة تتسع دلالاتها لتشمل كل ما تشتهيهِ الأنفس، وتلد به الأعين، مثل لفظة "الحسنى"، وهي "تَأْنِيثُ الْأَحْسَنِ، وَالْعَرَبُ تُوَقِّعُ هَذِهِ اللَّفْظَةَ عَلَى الْحَالَةِ الْمُحِبُّوبَةِ وَالْحَصَلَةَ الْمَرْغُوبِ فِيهَا، وَلِذَلِكَ لَمْ تُؤَكَّدْ، وَلَمْ تُنْعَثْ بِشَيْءٍ".<sup>35</sup> وكذلك الحال في لفظة "الزِّيَادَةُ"؛ إذ فيها من الإبهام ما فيها، ولذلك "اِخْتَلَفَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ فِي مَعْنَى الْحُسْنَى وَالزِّيَادَةِ اللَّتَيْنِ وَعَدَهُمَا الْمُحْسِنِينَ مِنْ خَلْقِهِ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ: الْحُسْنَى: هِيَ الْجَنَّةُ، جَعَلَهَا اللَّهُ لِلْمُحْسِنِينَ مِنْ خَلْقِهِ جَزَاءً، وَالزِّيَادَةُ عَلَيْهَا النَّظَرُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى".<sup>36</sup>

### 3.6. طرح الأسئلة

تكمن مهارة المشهر في التعرف إلى الأسئلة التي تشغل عقل الجمهور، ومن ثم يعيد صياغتها ليستهل بها خطابه الإشعاري، حيث يجد المخاطب فيها بغيته؛ إذ وجد أخيراً من يهتم بما يؤرقه، وبينما هو يتشوق

<sup>32</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 107/22

<sup>33</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 357/3

<sup>34</sup> أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم، 220/3

<sup>35</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 240/17

<sup>36</sup> الطبري، جامع البيان، 155/12

لمعرفة الإجابات، يقدم المشهر سلعته أو فكرته في صورة الحل الأكيد الذي يروي ظمأ جمهوره ويلبي حاجته بالتمام والكمال.

ومنه ما روي عن مُجَاهِدٍ، قَالَ: "قَالَ نَفَرٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي مَجْلِسٍ لَهُمْ وَفِيهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ: لَوْ نَعَلِمُ أَيَّ الْعَمَلِ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ لَعَمِلْنَا بِهِ حَتَّى نَمُوتَ"، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ) [الصف: 10]

عَلِمَ اللَّهُ Y ما تكنه القلوب من أسرار، وما تضرمه الصدور من أخبار، وإذا كان هذا شأنه مع من أسر وأضمر، فكيف به مع من جهر وأعلن؟! ولما كان الصحابة ١٢ يبحثون عن أحب الأعمال إلى الله؛ كي يعكفوا عليها إلى أن يأتيهم الأجل، جاء الإشهار القرآني عن تجارة تنجيهم من العذاب الأليم، في صيغة سؤال، وكأني بالصحابة يتلقونه في لهفة وشوق، ولسان حالهم يصرخ: "بلى". هذا ما كنا نرجو من قبل، فمن الله علينا! "فمكثوا زماناً يقولون: لو نعلمها لاشريناها بالأموال والأنفس والأهلين؟ فدلهم الله عليها بقوله: (تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ) [الصف: 11].<sup>37</sup> ولا ريب أن التأخر في البيان يزيد من الشوق واللهفة لمعرفة الإجابة؛ ما يسهم في ترقب المتلقي ل (الجواب/ السلعة) على أحر من الجمر.

ونحوه قوله تعالى على لسان أخت موسى، قَالَتْ: (هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ) [القصص:

12]

لما التقط آل فرعون موسى من اليم، وألقى الله محبته في قلوبهم، أحضروا له المرضعات، فأبى أن يلتقم ثدي إحداهن، وتعذر عليهم رضاعه، وبينما هم على هذا الحال جاءت أخته/ المشهر؛ فترى حاجتهم، وتدرك رغبتهم في علاج الأمر، فتعلن عن قدرتها على توفير مرضعة ناصحة أمينة؛ وهكذا ينجح الإشهار في تحقيق هدفه.

ومنه أيضًا ما روي عن رسول الله قَالَ: "يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى كَثْرٍ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ؟". قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ..."<sup>38</sup>

أضف السياق إلى المعنى الأصلي للاستفهام معنى مجازيا آخر، هو التشويق وتحريك المشاعر، وقد تعمد المشهر/ الرسول استخدام الاستفهام لتحقيق حالة من الإثارة بغية استمالة الجمهور/ الصحابي الجليل وترغيبه في السلعة المعروضة/ الذكر المبارك؛ فَمَنْ مَنَّا مَنْ لَا يَرْجُو الْحَصُولَ عَلَى كَنْزٍ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ، وَشَتَانَ بَيْنَ الْإِشْهَارِ التَّوْجِيهِيِّ الْإِخْبَارِيِّ الَّذِي يَدْعُو إِلَى الذِّكْرِ بطريقة مباشرة، وبيان الإشهار الذي يسعى للهدف نفسه لكن عبر الإثارة التشويق!

### 3.7. ضرب الأمثال

مع كونه أسلوبًا معهودًا في لغة العرب، يعد استراتيجية إشهارية خاصة؛ حيث يلجأ المعلن في إيصال فكرته إلى التمثيل الذي يمنحها وضوحًا وتأثيرًا أعمق وأحيانًا طرافة ومنتعة أكبر. لذا لم يكن غريبًا أن نرى الخطاب الإشهاري في القرآن يصرف الأمثال للناس؛ لتحقيق مزيد من التفصيل والبيان؛ قال رَسُولُ اللَّهِ (ص): "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْزَلَ هَذَا الْقُرْآنَ أَمْرًا، وَرَاجِحًا، وَسُنَّةً خَالِيَةً، وَمَثَلًا مَضْرُوبًا."<sup>39</sup>

ومنه قوله تعالى:

<sup>37</sup> النعماني، الباب، 44/19

<sup>38</sup> الهيثمي، مجمع الزوائد، 50/1، [148]

<sup>39</sup> سعيد بن منصور، السنن، 272/2، [72]

(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...) [النور: 35]

رُويَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْيَهُودَ قَالُوا: يَا مُحَمَّدُ، كَيْفَ يَخْلُصُ نُورُ اللَّهِ مِنْ دُونَ السَّمَاءِ؟ فَضَرَبَ اللَّهُ مِثْلَ ذَلِكَ لِنُورِهِ.<sup>40</sup> ذلك أنه لا يمكن إدراك كنه الله ولا تصور ماهية ذاته ولا كيفية صفاته؛ فهي أمور غيبية يقف العقل البشري أمامها عاجزاً. وهنا يأتي الإشهار متكئاً على ضرب المثل في إظهار الغامض، وتجسيد المعنوي؛ ليكون في النهاية صورة أخاذة للنفس مؤثرة في الوجدان، فالله I "يبين الأشياء بأشبابها ونظائرها، تقريباً لها إلى الأفهام والأذهان، وتسهيلاً لإدراكها؛ لأن إبراز المعقول في هيئة المحسوس، وتصويره بصورته يزيد وضوحاً وبياناً".<sup>41</sup>

ومنه ما روي عنه النبي (ص) أنه قال: "مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم، مثل الجسد..."<sup>42</sup>.

يُشهِرُ النبي عن عقد اجتماعي يحدد طبيعة العلاقة بين أفراد الجمهور / المجتمع المسلم؛ باعتباره قائداً ومعلماً لجماعة المؤمنين، ولمزيد من التوضيح فإنه يعتمد على التمثيل، حيث "جعل المؤمنين كجسد واحد لأن الإيمان يجمعهم كما يجمع الجسد الأعضاء، فلموضع اجتماع الأعضاء يتأذى الكل بتأذي البعض وكذلك أهل الإيمان، يتأذى بعضهم بتأذي البعض".<sup>43</sup> وفي الحديث دليل على "جواز التشبيه وضرب الأمثال وتقريب المعاني إلى الأفهام".<sup>44</sup>

### 3.8. صناعة المقارنات

ونعني به الإشهار عن معنيين متقابلين، أحدهما مرغوب محمود، وثانيهما منبوذ مذموم. ولا يشترط في تلك المقارنات أن تكون متحققة على أرض الواقع، بل يمكن أن تكون متصورة في الخيال طالما أنها تصنع حالة من المفارقة المقصودة. ولا يخفى ما في ذلك الأسلوب من توضيح لمدى تميز السلعة أو الفكرة المراد تسويقها. وقديماً قالوا: وَالضُّدُّ يُظْهِرُ حُسْنَ الضُّدِّ. ونحوه قال المتنبي: وَبِضْدِهَا تَنْبَيُّ الْأَشْيَاءِ.<sup>45</sup>

ومن ذلك قوله تعالى: (أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) [الملك:

[22]

وقوله تعالى: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا) [الزمر:

[29]

في الوقت الذي نورد فيه الآيتين الكريمتين كمثال لاستعمال الخطاب الإشهاري استراتيجية المقارنة للترويج لتجارة رابحة/ التوحيد في مقابل التجارة الخاسرة/ الشرك بالله، إلا أننا نلاحظ أيضاً اقترانها باستراتيجية التشبيه وضرب المثل، ففي الآية الأولى يقول: "أفمن يمشي في الضلالة أهدى أمن يمشي في الهدى؟! يعني الكافر والمؤمن، فهو مثل ضربه الله لهما في الدنيا"،<sup>46</sup> وفي الآية الثانية "مَثَلُ اللَّهِ مَثَلًا لِلْكَافِرِ بِاللَّهِ الَّذِي يَعْْبُدُ آلِهَةً سِوَى اللَّهِ،

<sup>40</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 264/12

<sup>41</sup> محمد الأمين الأرمي، حدائق الروح والريحان، (بيروت: دار طوق النجاة، 2001م)، 332/19

<sup>42</sup> البخاري، الجامع الصحيح، "الأدب"، 27 (رقم: 6011)؛ مسلم، الجامع الصحيح، "البر والصلة والآداب"، 2586.

<sup>43</sup> أبو الفرج الجوزي، كشف المشكل، 212/2 (682)

<sup>44</sup> السلمي، كشف المناهج،

<sup>45</sup> ابن وكيع، المنصف، 584

<sup>46</sup> مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، 7603/12

وَيُطِيعُ جَمَاعَةً مِّنَ الشَّيَاطِينِ، وَالْمُؤْمِنُ الَّذِي لَا يَعْْبُدُ إِلَّا اللَّهَ الْوَاحِدَ".<sup>47</sup> وفي المقارنة بين حال الفريقين مزيد من التذكير والتنبيه والتهويل.

ومنه قوله (ص): "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِأَمْرِي مَا نَوَى...".<sup>48</sup>

لا يكفي أن تشتري السلعة لتنال منافعها كاملة؛ إذ ينبغي عليك أن تتبع تعليمات الاستعمال التي زدك بها المشهر؛ لا سيما الهدف الذي صممت من أجله، وفي حالة المخالفة فإنك إن لم تخسرها فلن تستفيد سوى الحد الأدنى منها. وعلى المشهر أن يوضح للجمهور النتائج المترتبة على كل من الاستعمال الجيد والسيء للسلعة المعلن عنها. وهنا يوجه النبي إلى جماعة المسلمين خطاباً إظهارياً يوضح الأساس الذي توزن به الأعمال في الإسلام، وهو "النِّيَّةُ فَإِنَّ الْعَمَلَ يُحْسَبُ بِحَسَبِهَا خَيْرًا وَشَرًّا، أَوْ يَجْزِي الْمَرْءَ بِحَسَبِهَا عَلَى الْعَمَلِ نَوَابًا وَعِقَابًا".<sup>49</sup> ولأهمية الأمر؛ تطلب مزيداً من الإيضاح عبر عقد المقارنة بين عمليتين: "أحدهما: مبني على النية الخاصة، والثاني: مبني على إرادة الدنيا".<sup>50</sup>

### 3.9. التكرار وإعادة العبارات

تعد هذه الاستراتيجية من أوضح الآليات التي يعتمد عليها الإشهار؛ حيث يلاحظ الجمهور الحملات الإعلانية التي تظهر في آن، ثم تنتشر كالنار في الهشيم، فتغرق الصحف بصورها، ومحطات التلفزة بدعايتها المصورة، وأعمدة الشوارع بملصقاتها. فلا يلتفت المتلقي يميناً أو يساراً إلا ويجد الإشهار أمامه يتكرر بصورة متطابقة تماماً أو مختلفة بعض الشيء، لكنها تحدث في نفسه الأثر المطلوب، وهو جذب الانتباه، ولو كان قسراً!

ومنه قوله تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُونَ...) [الكافرون: 1: 6]

هنا يساور الشك حول قطعية الخطاب الإشهاري ومصداقيته الجمهور/ جماعة الكفار، فيظن بعضهم أن ثمة إمكانية لتحويل المشهر/ الرسول الكريم عن الوعود التي يقطعها، أو تراجعها عن مضمون الخطاب الذي أعلنه، فيأتي التكرار ليؤكد ثبات المشهر على القضية التي يدعو لها، وينفي كل الظنون والشبهات حول خطابه؛ ذلك أن "قريباً أرادت النبي - صلى الله عليه وسلم - على عبادة آلهتها ليعبدوا ما يعبدون وأنهم كرروا هذا القول وأبدوا وأعادوا به، فكرر الله سبحانه جوابه، وأبدى وأعاد له كي يقطع بذلك أطماعهم فيما أرادوه منه".<sup>51</sup> وقال أكثر أهل المعاني: "نزل القرآن بلسان العرب، وعلى مجاري خطابهم، ومن مذاهبهم التكرار؛ إرادة للتوكيد والإفهام".<sup>52</sup>

ومنه ما روي من حديث أبي بكرة نُفيع بن الحارث قال: قال رسول الله (ص): "أَلَا أَنْبَأُكُمْ بِكَبْرِ الْكِبَائِرِ، ثَلَاثًا، قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَجَلْسَنَ وَكَانَ مُتَكَبِّراً، فَقَالَ أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ قَالَ: فَمَا زَالَ يُكْرَهُهَا حَتَّى قُلْنَا: لَيْتَهُ سَكَتَ".<sup>53</sup>

وهنا يشهر النبي (ص) جماعة المسلمين بما يمكن أن نسميه قانون الجرائم في الإسلام، واستدعى خطورة تلك الأعمال المجرمة، ضرورة تعريف كل مسلم بها، فجاء الإشهار متكناً على تقنية إشهارية تجلت في جملة "أَلَا أَنْبَأُكُمْ بِكَبْرِ الْكِبَائِرِ"؛ حيث كررها النبي ثلاثاً؛ سعياً لجذب انتباه المتلقي والتأكد من إصغائه والتفاته إلى مضمون

<sup>47</sup> الطبري، جامع البيان، 196/20.

<sup>48</sup> البخاري، "الإيمان"، 1، (54)؛ مسلم، "الإمارة"، 1907.

<sup>49</sup> السندي، كفاية الحاجة، 556/2، (4227).

<sup>50</sup> الراجحي، توفيق الرب المنعم، 393/5.

<sup>51</sup> الباقلائي، الانتصار، 804/2.

<sup>52</sup> الثعلبي، الكشف والبيان، 399/30.

<sup>53</sup> البخاري، "الشهادات"، 10، (2654).

الخطاب، وهي استراتيجية تمظهرت مرة أخرى في نهاية الحديث في جملة "أَلَا وَقَوْلُ الرَّؤُوفِ"؛ حيث كررها النبي تباعاً، مع تغيير هيئة جلسته؛ وفيه إشارة "إِلَاهْتِمَامِهِ بِهَذَا الْأَمْرِ وَهُوَ يُفِيدُ تَأَكِيدَ تَحْرِيمِهِ وَعِظَمَ قُبْحِهِ"<sup>54</sup>.

### 3.10. استحضر الموروث

يمثل التراث في كل أمة خبرتها وتجاربها؛ فهو مخزونها الثقافي والمعرفي الذي يتوارثونه جيلاً بعد جيل، ويمكن للمشهر أن يلجأ إلى هذا التراث ويستدعيه في خطابه الإشهاري؛ بغرض التنبيه أو التحذير أو الافتخار أو غير ذلك؛ حيث يتنوع الهدف من استحضر الموروث، بحسب طبيعة الصورة التي انتقاها المشهر. ولا ريب أن استخدام هذه الاستراتيجية يتطلب وجود ثقافة معرفية بتراث الجمهور وتاريخه.

ومنه قوله تعالى: "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا" [النحل: 92]

في خطاب إلهاري إرشادي، يوجه القرآن الكريم جماعة المسلمين إلى ضرورة الوفاء بالعهود، وتجنب إخلاف الوعد ونكث الأيمان، وهو في سياق الحث على التحلي بصفة طيبة، والتخلي عن صفة مذمومة، يستدعي صورة تاريخية مكونة في العقل الجمعي للمخاطبين؛ حيث ينهاهم عن التشبه بـ"امرأة قرشية حمقاء، كانت في قديم الدهر، تسمى: زَيْطَةُ، وتلقب: بَجْعَرٍ، كانت تغزل بمغزل مثل غلظ الذراع، وَالصَّبَاةُ مثل الإصبع، وفلكة عظيمة، فأبرمته، أمرت جارتها فنقضته أنكاثاً"<sup>55</sup>. وينجح الخطاب في تنفير الجمهور من تلك الخلة المستهجنة بعد استحضر هذا الموروث.

ومنه ما ورد في حديث البراء حين سأله أحدهم: "أَكُنْتُمْ فَرَزْنَمُ يَا أَبَا عُمَارَةَ يَوْمَ حُنَيْنٍ؟ فنفي البراء ذلك وأوضح حقيقة الأمر، ثم بين صنيع النبي في هذا الموقف العصيب؛ حيث "نَزَلَ وَاسْتَنْصَرَ، ثُمَّ قَالَ: أَنَا النَّبِيُّ لَا كِدْبُ، أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، ثُمَّ صَفَّ أَصْحَابَهُ"<sup>56</sup>.

والذي يعيننا في هذا الحديث هو الخطاب الإلهاري الذي وجهه النبي لأصحابه في لحظة حرجة من أحداث المعركة، بدا معها كأنه نشرة توجيهية مثل التي تصدرها هيئة الشئون المعنوية للقوات المسلحة بهدف تعزيز استعداد الجنود القتالي ورفع معنوياتهم في الظروف الصعبة؛ فيشهر النبي هويته ونسبه أمام صحابته قائلاً: "أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ" وهنا قد لا يستطيع القارئ المعاصر أن يدرك دلالة هذا الإشهار البديهي، بل إنه قد يراه بلا جدوى؛ خاصة أن مضمونه معلوم ومؤكد لدى الصحابة كافة. وعذر القارئ أنه قد غاب عنه البعد التاريخي لهذا الإشهار، وما يحمله من إشارات تراثية يلتقطها جمهوره بسهولة ويسر. وذلك لأنه "يحكى أن سيف بن ذي يَزَنَ لما قدمت عليه فُرَيْشٌ، أخبر عبدَ المطلب أنه سيكون جدًّا للنبي (ص) وأنه يقتل أعداءه، وذلك مشهور عند العرب، فأراد (ص) ذكر هذا الاسم ليذكرهم بالقصة فتقوى مُنْتَهَم في الحرب، ورُبِّمَا ثَارَتِ الطَّبَاعُ في الحروب بهذا وأمثاله. وقيل: بل رؤيا رآها عبد المطلب تدلُّ على ظُهوره (ص) وغلبته وكانت مشهورة عندهم أراد أيضًا أن يذكرهم بها"<sup>57</sup>. وفي كل الأحوال فإن استحضر تلك المشاهد التراثية في خطاب النبي يؤدي الدور الكبير في ثبات الجنود وإعادة ترتيب صفوفهم، وهو الهدف الأساسي للإشهار.

### 3.11. تنوع الأساليب

كما أن الخطاب الإلهاري يعتمد على استراتيجيات عدة، فإنه يستخدم أساليب لغوية متنوعة، فمثلاً ينتقل من الخبر بأنواعه (الابتدائي، الطلب، الإنكاري) إلى الإنشاء بأنواعه (المدح والذم، القسم، التعجب، الرجاء/ الاستفهام، الأمر، النهي، النداء، التمني)، ويترك الإطناب إلى الإيجاز، ويعدل عن التصريح إلى التعريض، وعن

<sup>54</sup> النووي، المنهاج، 88/2

<sup>55</sup> الجرجاني، تَرْجُحُ الدُّرَرِ، 193/2

<sup>56</sup> البخاري، "الْجِهَادُ وَالسِّيَرُ"، 96، (2930)

<sup>57</sup> المازري، الْمُعْلِمُ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ، 31/3، [829]



الترغيب إلى الترهيب، وعن الوعد إلى الوعيد ونحو ذلك، حيث يسعى المشهر إلى ترويح سلسة، أو تقرير قضية، أو ترسيخ فكرة، وفي الوقت نفسه عليه ألا يكون مملأً جالباً للسامة والضيق، ولا تتأتى له تلك الغاية إلا بالتنوع في الأسلوب؛ لأن "طبع الإنسان جُبِلَ على الملل، فكلما انتقل من أسلوب إلى أسلوب انشرح صدره، وتجدد نشاطه وتكامل ذوقه ولذته، ويصير أقرب إلى فهم معناه والعمل بمقتضاه"<sup>58</sup>.

وتمظهرات ذلك التنوع في القرآن كثيرة نذكر منها قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ) [الحجرات: 12]

خطاب إلهاري توجيهي، يعلن جماعة المؤمنين بأخلاق الإسلام السامقة، ويدعوهم إلى التخلق بها، لكنه لم يلتزم أسلوباً واحداً في تحقيق هذا الغرض، بل نجدده يستهل الإشهار بالنداء، ثم الأمر، يله الخبر المؤكد، ثم النهي والاستفهام، وتأكيد ما سبق بأمر عام، ثم يختم خطابه بجملة خبرية مؤكدة. وهو تنوع على مستوى الآية نفسها، وثمة تنوع آخر في خواتيم الآيات؛ فرغم أن الله تعالى ختم تلك الآية والتي قبلها بذكر التوبة إلا أن الأسلوب في الآيتين كان مختلفاً؛ فقال في الأولى: (وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) وقال هنا: (إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ)، وهذا لأنه "لما كان الابتداء في الآية الأولى بالنهي في قوله: (لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ) ذكر النفي الذي هو قريب من النهي، وفي الثانية كان الابتداء في قوله: (اجْتَنِبُوا كَثِيرًا) فذكر الإثبات الذي هو قريب من الأمر"<sup>59</sup>. وهذا يؤكد أن التنوع في الأسلوب فضلاً عن دفعه للسامة والملل فإنه ليس اعتباطياً؛ فمثلاً لا يمكن استخدام الخبر موضع الإنشاء أو العكس، بل هو تنوع يتناسق مع سياقاته ليحمل دلالات أخرى.

ولم يكن خطاب النبي مفتقراً إلى هذه الاستراتيجية، فإن القارئ المدقق للإشهاريات الإرشادية التي يوجهها النبي إلى أصحابه يلاحظ تنوعاً كبيراً، ف"تارة يستخدم صيغ الطلب بفرعيه الأمر والنهي، وأخرى الاستفهام، وثالثة التصريح، ورابعة اللغة الجسدية مثل السكوت أو الإشارة باليد"<sup>60</sup>. وقد يعدل عن التعبير بالفعل إلى الاسم أو العكس؛ لأغراض دلالية يقتضيها السياق.

ومنه ما روي عن عائشة أن رسول الله (ص) قال: "إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَرْفُدْ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ لَا يَدْرِي لَعَلَّهُ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبُّ نَفْسَهُ"<sup>61</sup>.

يلاحظ في هذا الحديث تغير في الأسلوب بين استعمال الجملة الحالية في قوله: "إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي"، وبين الجملة الحالية في قوله "فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ"؛ حيث جاءت في الأولى بلفظ الفعل "وَهُوَ يُصَلِّي"، وفي الثانية بلفظ اسم الفاعل "وَهُوَ نَاعِسٌ"، ولا ريب أن التنوع في الأسلوب، فضلاً عن دوره في لفت الانتباه ودعوة النفس إلى حسن الإصغاء، يحمل إشارة أرادها المشهر، وتلقاها الجمهور اللبيب؛ حيث دل على أنه "لَا يَكْفِي تَجَدُّدُ أَدْنَى نُعَاسٍ وَتَقْضِيهِ فِي الْحَالِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنْ ثُبُوتِهِ بِحَيْثُ يُقْضَى إِلَى عَدَمِ دَرَايَتِهِ بِمَا يَقُولُ. وَعَدَمِ عِلْمِهِ بِمَا يَقْرَأُ"<sup>62</sup>.

### 3.12. الاختصار والإيجاز

<sup>58</sup> النيسابوري، غرائب القرآن، 12/2

<sup>59</sup> الحنبلي، اللباب، 553/17

<sup>60</sup> وان محمد، تنوع الأساليب التوجيهية في خطاب النبي محمد (ص)، (ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، التجديد، 2013م)، المجلد 17، العدد 34، 157.

<sup>61</sup> البخاري، "الوُضوء"، 52، (212)

<sup>62</sup> العيني، عمدة القاري، 110/3.

يستعمل الإشهار جملاً قصيرة موجزة، تكثف المعنى المطلوب إيصاله، وتشير إليه بأقصر الطرق، متكثراً في ذلك على الصور والرموز التي عادة ما تمنح المتلقي دلالات أكثر رحابة وعمقاً، فضلاً عن أن الجمهور المستهدف نفسه لديه ما يمكن أن نسميه "خبرة إشهارية" تتيح له القدرة على إعادة فك رسائل الإشهار المكثفة ليحصل على مكنون الرسالة الإشهارية كاملة.

وأمثلته في القرآن كثيرة منها قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) [البقرة: 179]

إشهار غاية في الإيجاز؛ حروفه قليلة لكنها اشتملت على معان كثيرة، وقد "اتَّفَقَ عُلَمَاءُ الْبَيَّانِ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ فِي الْإِيجَازِ مَعَ جَمْعِ الْمَعَانِي بِاللُّغَةِ بِاللُّغَةِ إِلَى أَعْلَى الدَّرَجَاتِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَرَبَ عَبَرُوا عَنْ هَذَا الْمَعْنَى بِاللُّغَةِ كَثِيرًا".<sup>63</sup> بل كانوا "يتباهون بقولهم: «القتل أنفى للقتل» فجاءت آية القرآن وهي «في القصاص حياة» أكثر إيجازاً وأرشق تعبيراً".<sup>64</sup> والخطاب الإشعاري هنا يعالج مسألة استباحة سفك الدماء، وهي قضية على خطورتها يكمن حلها في إشهار موجز حاسم، يقضي على الثارات القديمة، ويصون النفوس والأرواح.

ومنه قوله (ص): "كُلُّ مُسْكِرٍ حَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ"<sup>65</sup>

أوتي النبي جوامع الكلم، فأطنب وكرر الكلام ثلاثاً لفائدة، وأوجز وفق مقتضى الحال، واكتفى بالكلام القليل عن الكثير طالما كان دالاً متمماً للمعنى. وهنا يشهر النبي جماعة المسلمين عن ماهية الخمر وحكمه في الإسلام، ويأتي الإشهار مختصراً في جملتين واضحتين لا تحتملان التأويل أو التقدير، نتيجتهما أن كل مسكر حرام، ولو أراد أحدهم أن يعبر عن المعنى المراد نفسه بأي صيغة أخرى، "لم يكن لهذه الصيغة مزيد عليها".<sup>66</sup>

### 3.13. خصوصية اللغة

تتميز لغة الإشهار بإيقاعها التأثيري وموسيقاها الداخلية وصورها الإيحائية التي تبدو بين ثنايا السجع والجناس ومراعاة الفواصل، بالإضافة إلى تشكيلها حالات المفارقة المدهشة عبر المطابقة والمقابلة بين مفرداتها وتركيبها، بقصد التأثير على جمهور المشهريين وتحقيق حالة من الانجذاب النفسي والروحي للإشهار.

ومنه قوله تعالى: (وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ، فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ، وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ، وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ، وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ، وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ، لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ...) [الواقعة: 27\_40]

هنا يشهر الله Y جماعة المسلمين بحال أهل الجنة، وصفة النعيم الذي ينالونه، ونلاحظ استخدام جملاً قصيرة رشيقة موزونة على إيقاع واحد وهو "سجع لطيف غير متكلف، أو ما يسمى توافق الفواصل في الحرف الأخير، مما يزيد في تأثير الكلام وجماله"<sup>67</sup> حيث يطرب السمع ويمنح المتلقي حالة شعورية يتبه معها في هذا النعيم المغدق، فيتخيل شجر النبق ذا الرائحة الطيبة والمذاق الحلو، خالياً من شوكة، ويشتهي موزاً تراكم بعضه على بعض، ويسير في ظل شجرة ألف عام وتجري حوله أنهار المياه وأخاديد، إلى غير ذلك من النعيم الذي لا ينفد. وتجدر الإشارة إلى أن السجع وإن تجلى في خطاب القرآن إلا أنه جاء تالياً للمعنى، وهو بذلك يختلف عن سجع الكهان والشعراء؛ "لِأَنَّ الشَّاعِرَ يَحْتَارُ اللَّفْظَ الْفَاسِدَ لِضُرُورَةِ الشُّعْرِ وَالسَّجْعِ وَيَجْعَلُ الْمَعْنَى تَبَعًا لِلْفِظِّ، وَاللَّهُ تَعَالَى بَيَّنَّ الْحِكْمَةَ عَلَى مَا يَنْبَغِي وَجَاءَ بِاللَّفْظِ عَلَى أَحْسَنِ مَا يَنْبَغِي".<sup>68</sup>

<sup>63</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 229/5

<sup>64</sup> محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، 254/1

<sup>65</sup> مسلم، "الأشربة"، 2003.

<sup>66</sup> القاضي عياض، إكمال المعلم، 467/6.

<sup>67</sup> وهبة الزحيلي، التفسير المنير، 253/27

<sup>68</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 333/29

ومنه قوله (ص): "يَا عَائِشَةُ، لَمْ يَدْخُلِ الرَّفْقُ فِي شَيْءٍ إِلَّا رَأْنَهُ، وَلَمْ يُنْزَعْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا سَانَهُ"<sup>69</sup>.

إشهار توجيهي من النبي إلى زوجه عائشة يوضح لها كيفية الرد على سفهاء اليهود حين حرّفوا تحية الإسلام، وقالوا "السّام عليكم"، وهو الموت، بدلا من "السلام عليكم". وقد استهل المشهر خطابه بالنداء على المتلقي؛ يستحّنه على الانتباه لمضمون إشهاره، ثم أعقب ذلك جملتان واضحتان في دلالتهما، موزونتان في إيقاعهما، متشابهتان في تركيبهما، ينتهيان بفاصلة واحدة، هي الهاء الساكنة التي مع التلطف به يشعر المرء براحة وسكينة لتعبر عن الحالة التي يجب عليها المرء حيث يتعرض لأذى الحمقى والسفهاء؛ مصداقا لقوله تعالى: (وَإِذَا خَاطَبْتَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا) [الفرقان: 63]

### 3.14. التعابير الختامية

ونعني الجملة الخاتمة التي تكتمل بها الرسالة الإشهارية؛ حيث يسعى المعلن بعد أن بلغت عملية الإشهار ذروتها، واستوفت عناصرها، أن يترك في اللحظات الأخيرة أثرا يتردد صدها في عقل وقلب المتلقي.

وتتجلى تلك العبارات الختامية ففي الخطاب القرآني غالبا في فواصل الآيات؛ حيث تنتهي الآية أو عدة آيات بجملة خاتمة، ينتهي عندها الإشهار الذي تحمله الآية ليبدأ إشهار جديد يحمل مضمونا قد يكون متمما لما قبله وقد يكون مؤسسا لمعنى آخر.

ومن ذلك قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (38) فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ) [المائدة: 38، 39]

إشهار قانوني يعلن جمهور المسلمين عن عقوبة السارق في شريعة الإسلام، فبين حكمه، وهو قطع الأيدي، وبين علته وسببه، وهو الفعل الشنيع ونهب أموال الناس بغير حق، ثم اختتم الإشهار بعبارة ختامية تعلن أن الله "عَزِيزٌ فِي شَرْعِ الرَّذِّعِ، حَكِيمٌ فِي إِجَابِ الْقَطْعِ"<sup>70</sup>. وهنا يأتي إشهار آخر متمم، يعلن عن حكم التائب عن غيه وإجرامه، فأوضح معنى التوبة واشترط الإصلاح، ثم اختتم الإشهار بعبارة ختامية أخرى تناسبه، وتؤكد أن الله يقبل التوبة ويعفو عن السيئات؛ فإنه "ساتر على من تاب رحيم بعباده الراجعين إليه"<sup>71</sup>.

ومن أمثلة التعبيرات الختامية في الخطاب الإشهاري ما يروى عن أبي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: «لَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَنَاجَسُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا، الْمُسْلِمُ أَوْ الْمُؤْمِنَةُ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ، التَّقْوَى هَا هُنَا»<sup>72</sup>.

إشهاري توجيهي آخر، يعلن فيه النبي عن شكل العلاقات الاجتماعية بين جمهور المخاطبين، فيجرم الحسد، والتباغض، والتخاصم، وكل صور الظلم والاعتداء على أعراض الآخرين، ثم ينهي خطابه بتعبير ختامي "التَّقْوَى هَا هُنَا" يكرره ثلاث مرات مصحوبا بإشارة إلى صدره الشريف؛ كناية على ضرورة سلامة القلب من هذه الأمراض الاجتماعية الخبيثة، وأنه مهما أظهر المرء من أفعال تبدو للعيان طيبة، فإنه مسئول عن مكنون صدره، وما أضمره من خير أو شر جراء هذه الأعمال.

### الخاتمة

يصل البحث في نهاية المطاف إلى النقاط التالية:

<sup>69</sup> ابن حنبل، المسند، 167/21 (13531)

<sup>70</sup> الأندلسي، البحر المحيط، 255/4

<sup>71</sup> ابن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، 1707/3

<sup>72</sup> البيهقي، الآداب، 49، (120).

الخطاب الإشعاري لا يقتصر على التسويق لسلعة مادية، وإنما هو كل خطاب يسعى قائله إلى الإعلان عن مضمون خطابه؛ بهدف الترويج له وإقناع جمهور المتلقين بضرورة تبنيه والإيمان به.

القرآن الكريم كتاب هداية للبشرية، والسنة النبوية بيان له، حيث أمر النبي بإبلاغ توجيحاته والإشهار عنه، حيث قال تعالى: (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ) [الحجر: 94]

يتنوع الخطاب الإشعاري وفق وسيلة الإشهار إلى منطوق ومكتوب ومصور، كما يمكن تقسيمه وفق مضمونه إلى خطاب إشعاري سياسي، واجتماعي، وتعليمي، وتوجيهي، وغير ذلك.

يعتمد الإشهار على استراتيجيات تمكنه من التأثير على الفئة المستهدفة من الإشهار، فيسلب عقلها ويمتلك وجدانها، ويدفعها دفعا إلى اقتناء السلعة أو اعتقاد الفكرة التي يسوقها الخطاب.

تتمظهر استراتيجيات الخطاب الإشعاري في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة؛ حيث يتم الترويج لتجارة رابحة تنجي الإنسان من عذاب أليم، هي التجارة مع الله؛ قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ، تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ، ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ، ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) [الصف: 10، 11، 12]

من أبرز الاستراتيجيات التي قمنا بالتمثيل والتحليل لها من القرآن والسنة: التلطف ومحاولة كسب الثقة، بذل الوعود، صناعة المقارنات، تنوع الأساليب، ضرب الأمثال، التكرار، الإيجاز، طرح الأسئلة، استثمار الحاجة، استحضار الموروث، اللغة الخاصة والموسيقى الداخلية، التعبيرات الختامية.

### المصادر والمراجع

- ابن حنبل، أحمد. *المسند*. تح. شعيب الأرنؤوط. القاهرة: مؤسسة الرسالة، 2001.
- ابن عاشور، الطاهر. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- ابن فارس، أحمد. *مقاييس اللغة*. تح. عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.
- ابن قيم الجوزية، مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ. *حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح*. تح. علي السيد صبح. القاهرة: مطبعة المدني
- ابن كثير، أبو الفداء. *تفسير القرآن العظيم*. تح. محمد حسين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419.
- ابن وكيع، الحسن بن علي. *المنصف للسارق والمسروق منه*. تح. عمر خليفة. ليبيا: جامعة قار يونس، بنغازي، 1994.
- أبو المعالي، صدر الدين. *كشف المناهج والتنقيح في تخريج أحاديث المصباح*. تح. محمد إسحاق. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2004.
- الأرمي، محمد الأمين بن عبد الله. *حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن*. بيروت: دار طوق النجاة، 2001.
- الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تح. محمد مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- الأندلسي، أبو حيان. *البحر المحيط*. تح. صدقي جميل. بيروت: دار الفكر، 1420.
- الباقلاني، أبو بكر. *الانتصار للقرآن*. تح. محمد عصام القضاة. بيروت: دار ابن حزم، 2001.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تح. جماعة من العلماء. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
- بدوي، أحمد؛ كيس، هيرمن. *المعجم الصغير في مفردات اللغة المصرية القديمة*. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1958.
- البركتي، محمد عميم الإحسان. *التعريفات الفقهية*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- البغوي، الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل*. تح. عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.

- البيضاوي، ناصر الدين. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تج. محمد المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418.
- البيهقي، أبو بكر. *الآداب*. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988.
- الثعلبي، أبو إسحاق. *الكشف والبيان*. تج. عدد من الباحثين. السعودية: دار التفسير، 2015.
- الجرجاني، عبد القاهر. *دَرْجُ الدَّرَرِ فِي تَفْسِيرِ الآيِ وَالسُّورِ*. تج. محمد أديب. الأردن: دار الفكر، 2009.
- الجوزجاني، سعيد بن منصور. *سنن سعيد بن منصور*. تج. حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: الدار السلفية، 1982.
- الجوزي، أبو الفرج. *كشف المشكل من حديث الصحيحين*. تج. علي حسين. السعودية: دار الوطن.
- الحنبلي، سراج الدين. *اللباب في علوم الكتاب*. تج. عادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- درويش، محيي الدين. *إعراب القرآن وبيانه*. سوريا: دار الإرشاد، 1415.
- الراجحي، عبد العزيز. *توفيق الرب المنعم بشرح صحيح الإمام مسلم*. السعودية: مركز عبد العزيز الراجحي، 2018.
- الرازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.
- الزجاج، أبو إسحاق. *معاني القرآن وإعرابه*. تج. عبد الجليل شلي. بيروت: عالم الكتب، 1988.
- الزحيلي، وهبة. *التفسير المنير*. سورية: دار الفكر، 1991.
- الزركشي، بدر الدين. *البرهان في علوم القرآن*. تج. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربي، 1957.
- السَّجِسْتَانِي، أبو داود. *سنن أبي داود*. تج. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية
- السمعاني، منصور بن محمد. *تفسير السمعاني*. تج. ياسر بن إبراهيم. السعودية: دار الوطن، 1997.
- السندي، نور الدين. *كفاية الحاجة*. بيروت: دار الجيل، د.ت.
- السنيني، زين الدين. *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة*. تج. مازن المبارك. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1411.
- سولونج، وان محمد وان. *تنوع الأساليب التوجيهية في خطاب النبي محمد (ص)*. ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، التجديد، 2013، المجلد 17، العدد 34.
- السيوطي، جلال الدين. *معتك الأقران في إعجاز القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- الصافي، محمد. *الخطاب الأشعاري والدعاة السياسية*، مجلة علامات، عدد 7، ص 71
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. *مصنف عبد الرزاق*. تج. مركز البحوث. القاهرة: دار التأصيل، 2013.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. *التنوير شرح الجامع الصغير*. تج. محمّد إسحاق. الرياض: دار السلام، 2011.
- الطبراني، أبو القاسم. *المعجم الأوسط*. تج. طارق بن عوض الله. القاهرة: دار الحرمين، 1995.
- الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تج. عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر، 2001.
- العمادي، أبو السعود. *إرشاد العقل السليم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- عمر، أحمد مختار. *معجم الصواب اللغوي*. القاهرة: عالم الكتب، 2008.
- العيني، بدر الدين. *عمدة القاري*. بيروت: دار إحياء التراث العربي
- فريدريش، يوهانس. *تاريخ الكتابة*. تر. سليمان الضاهر. سوريا: الهيئة العامة للكتاب، 2013.
- القرطبي، أبو عبد الله. *الجامع لأحكام القرآن*. تج. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
- قطب، سيد. *التصوير الفني في القرآن*. القاهرة: دار الشروق، 2004
- القيسي، مكي بن أبي طالب القيسي. *الهداية إلى بلوغ النهاية*. تج. مجموعة رسائل جامعية. الشارقة: كلية الشريعة - جامعة الشارقة، 2008.
- الكفوي، أبو البقاء. *الكليات*. تج: عدنان درويش. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- المازري، محمد بن علي. *المُعلم بفوائد مسلم*. تج. محمد الشاذلي. تونس: الدار التونسية، 1991.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. تج. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955.
- مقاتل، مقاتل بن سليمان بن بشير. *تفسير مقاتل بن سليمان*. تج. عبد الله شحاتة. بيروت: دار إحياء التراث، 1423.
- النووي، أبو زكريا. *المنهاج*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392.
- النيسابوري، نظام الدين حسن بن محمد. *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. تج. زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1416.
- الهيثمي، نور الدين. *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. تج. حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي، 1994.
- اليحصبي، عياض بن موسى. *إكمال المُعلم بفوائد مُسلم*. تج. يحيى إسماعيل. مصر: دار الوفاء، 1998.

### Kaynakça

- Aynî, Bedrüddîn. *‘Umdetü’l-kārî fî şerhi Şahîhi’l-Buĥârî*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.
- Bâkîllân, Ebû Bekr. *el-İntişâr li-şîḥhati naĥli’l-Ķur’ân*. thk. Muhammed el-küdâh. Beyrut: Dârü b. Hazm, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *el-Âdâb*. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Şahîhi’l-Buĥârî*. thk. Bir grup bilim adamı. Beyrut: Dârü Tavki’n-Necat, 1422.
- Cambridge Dictionary, Erişim 15 Ocak 2022. <https://dictionary.cambridge.org/>
- Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *Dercü’ d-dürer fî tefsiri’l-âyât ve’s-süver*. thk. Muhammed Adb Şakour. Ürdün: Dârü’l-Fikr, 2009.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baĥrû’l-muĥîṭ*, thk. Sidqi Cemil. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1420.
- Ebüsüüd Efendi, Mehmed. *İrşâdü’l-akli’s-selîm*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.
- Hererî, Muhammed Emîn el-Alevî. *Hadâiku’r-Ravhi ve’r-Rayhân fî Ravâbi Ulûmi’l-Kur’an*. Beyrut: Dârü Tavki’n-Necat, 2001
- İbn Âşûr, Muhammed Fâzıl. *Tahrîrû’l-ma’ne’s-sedîd ve tenvîrû’l-akli’l-cedîd min tefsîri’l-kitâbi’l-mecîd*. Tunus: Dârü’t-Tunusiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu’cemü meĥâyisi’l-luġa*. thk. Abdülislam Harun. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1979.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *İmam Ahmed b. Hanbel’in Müsned’i*, thk. Şuayb el-Arnaût. Kahire: er-Risala Vakfı, 2001
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Ĥâdi’l-ervâĥ ilâ bilâdi’l-efrâĥ*. thk. Ali Sobh. Kahire: el-Medenî.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İsmâîl. *Tefsîrû’l-Ķur’âni’l-‘azîm*. thk. Muhammed Hüseyin. Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-İlmiyye, 1419.
- İbn Vekî’, el-Hasen b. Alî. *el-Münşif li’s-sâriĥ ve’l-mesrûĥ minhü*, thk. Ömer halife (Libya: kar Younis University, Bingazi, 1994)
- Kutb, Seyyid. *et-Tasvirul-Fenni Fil-Ķur’ân*. Kahire: Dârü’ş-Şurûk, 2004.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûġi’n-nihâye*. thk. Üniversite Tezleri Grubu. Şarikah: Şarikah Üniversitesi, 2008.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen. *Mukâtil b. Süleymân’in Tefsiri*. thk. Abdullah Şihata. Beyrut:

Dârü İhyâi't-Türâs,1423.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ. *el-Minhâc*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

Ömer, Ahmed Mühtar. *Mu'cemüs-savabü'l-lugavi*. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2008.

Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,1420.

Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Bir dizi araştırmacı. Suudi Arabistan: Dârü't-Tefsir, 2015.

Safi, Muhammed. *el-Hitabü'l-İşheri ve'd-diaye's-Siyasiye*. Alemet Dergisi, Sayı 7, s. 71

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân el- Cûzcânî. *es-Sünen*. thk. Habib al-Rahman al-Azami. Hindistan: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1982.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk. *el-Muşannef fi'l-ħadîş*. thk. Araştırma Merkezi. Kahire: Dârü't-Tasîl, 2013.

San'ânî, İzzüddîn, *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-şagîr*. thk. Muhammed İshak. Riyad: Dârü's-Selâm, 2011.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Yaser b. İbrahim. Suudi Arabistan: Dârü'l-Vatan, 1997.

Sicistân, Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

Süyûtî, Celâlüddîn. *Mu'terekü'l-aqrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye,1988.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsağ*. thk. Tarık b. Awad Allah. Kahire: Dârü'l-Haramain, 1995.

Yahsubî, Kâdî İyâz b. Mûsâ. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fi şerhi Şahîh)i Müslim*. thk. Yehia İsmail, Mısır: Dârü'l-vafâa,1998.

Zeccâc, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbü*. thk. Abdülcelîl şelebî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb,1988.

## Örnekler Bağlamında Bazı Âyetlerin Zâhirî İhtilafları ve Giderme Yolları

### A Case-Based Examination of Apparent Disputes Among Some Verses and Ways to Resolve Them

#### Yazar Bilgisi Author Information

#### Mustafa HAMURLI

Öğr. Gör. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye  
Lecturer, Dr., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye  
mustafahamurli@harran.edu.tr , [www.orcid.org/0000-0001-9153-2800](http://www.orcid.org/0000-0001-9153-2800)

#### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b> Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği</b> Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman</b> Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması</b> Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1057131">https://doi.org/10.30623/hij.1057131</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
1 Şubat/February 2022	24 Mayıs/May 2022



## Öz

“Müşkilü’l-Kur’ân”, Kur’an ilimleri içerisinde büyük önem arz eden bir mevzudur. Kur’an’ı doğru anlama ve isabetli yorum geliştirmenin gerekliliği açısından ‘Ulûmü’l-Kur’ân kapsamında değerlendirilen bu konunun iyi anlaşılması gerekmektedir.

İnsanların anlama ve kavrama kabiliyetleri birbirinden farklıdır. Doğru bir yorum kabiliyeti için yeterli bilgiye sahip olmayanların Kur’an’daki müşkil âyetleri belirli kurallar çerçevesinde yorumlamada yeterli aklî melekeye sahip olmadıkları bilinmektedir. İslâm’a aykırı düşünce ekollerinin Kur’an’ın vermek istediği asıl mesajdan ve Kur’an hakikatlerinden insanları saptırabilme adına müteşâbih, mücmel ve müşkil âyetleri kullandıkları görülmektedir. Farklı dönemlerde yaşamış İslâm âlimleri “Müşkilü’l-Kur’ân” kavramı üzerinde ciddiyetle durmuş ve bu yönden gelebilecek en ufak eleştirilere bile ikna edici cevaplar vermişlerdir. Kur’an’ın hak olduğuna inananların Kur’an’da hiçbir tenakuzun olmadığını bilmeleri önem arz etmektedir. Aksi halde Kur’an hakkında şüpheli bazı yaklaşımları benimsemeleri muhtemel görünmektedir.

Bu makale, bazı âyetler arasındaki zâhirî çelişki iddialarına cevap vermeyi, âyetlerin ihtilaf sebepleri üzerinde durup zâhiren birbiriyle çeliştiği zannedilen âyetlerin manalarının telif edilmesinde izlenecek metot ve yorumlama yöntemlerini izah etmeyi amaçlamaktadır. Tefsir âlimleri, Kur’an-ı Kerim’de birbiriyle çeliştiği düşünülen âyetler konusunda buna neden olan bazı sebeplerden bahsederler. Bunun yanı sıra bahse konu âyetler etrafında oluşturulan bu yanlış düşüncelerin nasıl ortadan kaldırılacağına da dikkat çekerler.

Kur’an âyetleri arasında bir çelişkinin var olduğunu düşündüren birçok sebep bulunmaktadır. Kur’an’daki bazı kavramların farklı dönemlerde doğması bu sebeplerden biri sayılabilir. İnsanoğlunun yaratılış serüveni ve ilk insanın hangi maddeden yaratıldığı konusu bu hususa örnek teşkil etmektedir. Bahse konu âyetlerin farklı zaman dilimlerinde nazil olması, çelişkiyi andıran diğer bir sebep olarak önümüze çıkmaktadır. Bu hususu iki örnekle izah etmeye çalışalım: Allah Teâlâ Rahmân sûresi 39. âyette insanların ahirette sorguya çekilmeyeceklerini vurgularken Saffât sûresi 24. âyette ise günahkarların sorguya çekileceklerini belirtmektedir. Bu iki âyet arasında ilk bakışta bir çelişki izlenimi doğmaktadır; ancak konu derinlemesine incelendiğinde âyetler arasındaki zahirî çelişkinin, sorgu işleminin gerçekleştiği mekânların farklılığından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Âyetlerin farklı şekilde yorumlanmasına sebep olan nedenlerden diğeri de kelimelerin hakikat ve mecaz anlamlarındaki farklılıktır. Zira bazı kelimelerin hakikî anlamlarıyla birlikte bir veya birden fazla mecazî anlamda kullanıldığı müşahede edilmektedir. Örneğin Hac sûresi 2. âyette geçen “sukârâ” kelimesinin hakikî anlamının kastedilmediği, âyette ifade edilen “onları sarhoş olarak görürsün” mealindeki ifadenin bir benzetmeden ibaret olduğu görülmektedir.

Müfessirler, âyetler arasında varmış gibi görünen zâhirî çelişkiyi giderecek bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerde âyetlerin nüzul tarihini esas aldıkları anlaşılmaktadır. Buna göre en son nazil olan âyetin hüküm açısından ilk inen âyetin hükmünü ortadan kaldırdığı kabul edilmiştir. Bu yöntemlerden bir diğeri de aralarında tenakuz varmış gibi görünen âyetlerin cem’ edilmesidir. Kur’an-ı Kerim’deki Kıraat farklılıklarından kaynaklanan zâhirî ihtilafların da bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür. Müşkilü’l-Kur’ân mevzusunda şu iki hususun dikkate alınması önem arz etmektedir. Birincisi, Kur’an talebesi, Kur’an âyetleri arasında hiçbir çelişkinin olmadığı hususunu göz önünde bulundurmalıdır. İkinci husus ise, görünüşte çelişkili görünen âyetlerle ilgili müfessirler tarafından belirlenen usuller

çerçevesinde şüphe ve tereddütleri gidermeye dönük objektif bir tavır takınması beklenir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Müşkil, İhtilaf, Âyet, Anlam

### Abstract

"Mushkil al-Qur'ân" is a subject of paramount importance in Quranic sciences. As it is necessary to understand the Qur'ân correctly and to develop accurate interpretations of it, it is essential that this issue, considered as a part of 'Ulûm-al-Qur'ân, be understood well. People's competences regarding comprehension are hardly alike. It is known that those without sufficient knowledge for correct interpretation cannot use their mental ability to systematically interpret the mushkil verses of the Qur'ân. It is commonly seen that schools of thought that are against Islam use mutashâbih, unclear and mushkil verses to divert people's attention away from the real message that the Qur'ân wants to convey and from the truths of the Qur'ân. Islamic scholars who lived in different ages have meticulously focused on the concept of "mushkil al-Qur'ân" and effectively responded even to the slightest criticisms regarding this issue. It remains utterly important for the believers the Qur'ân to know that there is no dispute among the verses in the Qur'ân. Otherwise, it seems likely that they will adopt some skeptical approaches against the Qur'ân.

This article aims to address the claims, put forward in different periods of history, regarding apparent contradictions among some verses and to elaborate on the interpretation methods to be adopted in inferring the meanings of the verses that are supposedly in conflict with each other, by focusing on the reasons for these apparent disputes. Tafsîr scholars not only mention some of the reasons that could possibly lead to the claims of disputes, but they also draw attention to how to eliminate such mistaken claims about such verses.

There are quite a few reasons making people think that some of the verses of the Qur'ân conflict with each other. One of these could be the fact that some concepts mentioned in the Qur'ân came out in different periods, such as the case of humankind's creation and from which material the first man was created. Another reason that lends support to the claims of dispute is the fact that the verses in question were revealed in different times. We could explain this by citing a couple of examples: In the 39th verse of Sûrah al-Raḥmân, Allah Almighty emphasizes that people will not be questioned in the Hereafter, whereas, in the 24th verse of Sûrah al-Şaffât, He notes that it is sinners who will be questioned. However, a closer look at this issue reveals that the apparent dispute between these verses is due to the difference in the places where the act of questioning process will take place.

Another reason that causes the verses to be interpreted differently is the difference between the literal and figurative meanings words. This is because some words are commonly used in one or more figurative senses, along with their literal meanings. For example, what is meant by the word "sukârâ" mentioned in the 2nd verse of the Sûrah al-Ḥajj is hardly its literal meaning; the expression "you see them drunk" in the verse is simply provided as a comparison.

Commentators have developed some methods to eliminate the alleged disputes that apparently exist between some verses. It is clear that they predicate their methods upon the date of the revelation of the verses. That is, they commonly agree that a later verse abolishes the provision of an earlier one. Another method is to bring the verses that are apparently in dispute together. Furthermore, the differences in the way the Qur'ân is recited can lead to apparent disputes among verses. It is essential

that the following points be borne in mind, regarding mushkil al-Qur'ân. First, learners of the Qur'ân should consider that there is no dispute between the verses of the Qur'ân. Secondly, they are expected to adopt an objective attitude towards eliminating possible doubts regarding apparently contradictory verses by using the procedures suggested by commentators.

**Keywords:** Tafsîr, The Qur'ân, Mushkil, Dispute, Verse, Meaning

## Giriş

Kur'an araştırmacısı olan bir kimse, Kur'an'ın farklı sûrelerinde geçen ve aynı konuyla ilgili olmakla birlikte zâhiren birbirine zıt olduğu düşünülen âyetlerin anlaşılması meselesi kendisini yanlış algılamalara sevk etmesi muhtemel bir durumdur. Fakat bu âyetlerin anlam açısından farklı birtakım vecihler taşıyabileceği unutulabilmektedir. Kur'an ilmiyle iştigal eden bir kimsenin bu vecihleri dikkatle incelemesi neticesinde, ilk bakışta ihtilâflı görünen bu âyetlerin gerçekte birbiriyle uyumlu olduğunu kolaylıkla görecektir.<sup>1</sup>

Tefsir âlimlerinin, zahirde aralarında tenakuz varmış gibi görünen bazı âyetlerin anlaşılmasını konu alan meseleleri "*ulûm'ül-Kur'ân*" bahsi içerisinde zikrederken konu başlığını belirlemede çok hassas davrandıkları görülmektedir. Konunun gerçeklik manası taşımaması bakımından başlık olarak "*mûhimu'l-ihtilâf*" (yanılsamadan kaynaklı çelişki) tabirini kullanmışlardır.<sup>2</sup> Bazı âyetlerin birbiriyle çeliştiği düşüncesinin temelinde bazı rivayetlerin öne çıktığı ve bunun yanı sıra kişiyi bu yanlış düşünceye sevk eden bazı etkenlerin var olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu rivayetlerin gerçekte ne anlam ifade ettiklerinin ve buna neden olan sebeplerin açıklanması önem arz etmektedir.<sup>3</sup>

*Müşkilü'l-Kur'ân* alanında daha önce kaleme alınmış bazı tez ve makaleler vardır. Reyhan Karaahmetoğlu'nun 2020 yılında kaleme aldığı "*İbn 'Âşûr Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*" adlı yüksek lisans tezi ile Hidayet Yılmaz'ın 2021 yılında yazmış olduğu "*Kur'an yolu tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*" adlı yüksek lisans tezi bu alanda yapılmış çalışmalardan iki örnektir. Hazırlanan bu tezlerde Kur'an'ın tamamı üzerinden bir çalışma yürüttükleri ve konuyu bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirdikleri müşahede edilmektedir.<sup>4</sup> Diğer bazı çalışmalarda da örneklerden ziyade âyetlerdeki müşkil probleminin teorik olarak nasıl giderileceği konusu üzerinde durulmuştur.<sup>5</sup> Yine bu alanda bazı makaleler de yayınlanmıştır. Bu makalelerin daha çok konu eksenli olduğu görülmektedir. Zekeriya-Yahya kıssasındaki müteşâbih âyetler ve Meryem sûresindeki bazı âyetler hakkında var olduğu ileri sürülen işkâl sorunuyla ilgili yayınlanan makaleler bu hususa örnek

<sup>1</sup> Muhammed Seyyid Cibrîl, *el-Menhecü'l-kavîm ila 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014), 1/119.

<sup>2</sup> Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-M'arife, 1317), 2/724.

<sup>3</sup> Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/47.

<sup>4</sup> Mehmet Akın, *Nesefî tefsirinde Müşkilü'l Kur'an* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2016); Erkan Çakır, *Mâturîdî'nin Te'vilât'ında müşkilü'l-Kur'ân* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2017); İbrahim Akşit, *Taberî tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2019).

<sup>5</sup> Osman Şahin, *Kur'an-ı Kerim'deki müşkil ifadeler ve çözüm yolları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996); Muhammed Ali Ağilkaya, *Kur'an müşkillerinin giderilmesinde tarihi malzemenin kullanımı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008).

gösterilebilir.<sup>6</sup> Ancak yapılan tez ve makale çalışmalarında bahse konu olmamış bazı âyetlerin varlığı müşahade edilmiştir. İlgili âyetlerde var olduğu öne sürülen çelişkilerin giderilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmamızda daha önce üzerinde durulmamış bazı âyetlerdeki müşkil mananın açıklığa kavuşturulması ve âyetlerin müşkil bazı yönlerinin izah edilmesi hedeflenmektedir. Bu çalışma sayesinde çelişki içerdiği düşünülen ilgili âyetler etrafındaki şüpheleri ortadan kaldırmak mümkün olacaktır.

Kur'an'da anlam yönünde ihtilaflı olduğu zannedilen bazı âyetlerin var olduğunu yukarıda belirtmiştik. Konuyla ilgili tefsir âlimlerinin zikrettiği ve bu konuya delil teşkil edecek rivâyetler içerisinde Buhârî'nin (ö. 256/870) naklettiği hadisi zikretmekle yetineceğiz. Zira bu rivayet, Kur'an'a yöneltilen eleştirilerin henüz sahabe döneminde ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir. Buhârî'nin naklettiği hadise göre "Bir kimse, Abdullah b. Abbâs'a (ö. 68/687) gelir ve Kur'an'daki bazı âyetlerin kendisine çelişkili göründüğünü aktarır. Mü'minûn sûresinde zikredilen "Sûra üflendiği vakit artık aralarında herhangi bir yakınlıkları kalmamıştır. Maslahat icabı birbirlerini arayıp da sormazlar" âyeti ile Sâffât sûresindeki "Ve karşılıklı oturup birbirlerine soru sorarlar."<sup>8</sup> âyetini zikreder. İbn Abbâs'a gelen kişi bu âyetleri zikrettikten sonra Nisâ sûresi 42. âyeti olan "Küfür yoluna sapıp peygamberi dinlemeyenler o gün Allah'tan hiçbir haberi gizleyemeyecekler." ile En'âm sûresi 23. âyeti olan "Sonra onların mazeretleri 'Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz ortak koşanlardan olmadık' demekten başka bir şey olmadı" mealindeki âyetler arasında var olduğu sanılan zahirî çelişkiyi de aktarır. Âyetleri dinleyen Abdullah b. Abbâs adama dönerek; "Kanaatimce arkadaşların seni çelişkili olduğunu düşündükleri âyetleri bana sorman için göndermişler. Git ve onlara de ki; Allah bütün insanları Kıyamet günü bir yerde toplayacak ve Allah'ın bir olduğunu kabul edenler dışında hiç kimsenin mazeretini kabul etmeyecektir"<sup>9</sup> demek suretiyle bu adamın yanlış anlamasını gidermeye çalışmıştır.

İbn Abbâs, zikredilen âyetlerde var olduğu iddia edilen bu çelişkileri şu şekilde gidermiştir: Mü'minûn sûresi 101. âyetin ikinci sûr'a üfleme hâdisesi öncesiyle alakalı olduğunu, birbirlerini arayıp soracaklarını ifade eden Saffât sûresi 27. âyette belirtilen hususun ise sûr'a ikinci defa üfleme hâdisesinden sonra gerçekleşeceğini dile getirmektedir. Nisâ sûresi 42. âyeti ile En'âm sûresi 23. âyetiyle ilgili yaptığı yorumda ise, kâfirlerin kendilerini savunabilmeleri için dillerinin konuşmayacağını ve buna karşılık başta el ve ayakları olmak üzere bütün azalarının dile geleceğini ifade etmektedir.<sup>10</sup>

Rivayetten de anlaşılacağı gibi âyetlerde işkâl probleminin varlığı iddiası, nübüvvet asrının ilk dönemlerine rastlamaktadır. Dolayısıyla bu tarz iddiaların her dönemde ortaya çıkması muhtemeldir. Sahabenin ve onlardan sonra gelen tefsir âlimlerinin bu tarz âyetlerle ilgili yorumlarını bilmek önem arz etmektedir. Zira aynı konu etrafındaki eleştirilere yine o dönemde yaşayan ilim erbabı tarafından tatmin edici cevaplar

<sup>6</sup> Muhammed İsa Yüksek, "Müşkil Âyetler Bağlamında Zekeriya-Yahya Kıssası", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/1 (2015); Mehmet Yalınkılıç - Ahmet Abay, "Meryem Sûresi 71. Âyet Bağlamında İşkâli Giderme Yolları", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018); Yunus Akça, "Kur'an'da Müşkil Yol Açan Sebepler", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019).

<sup>7</sup> el-Mü'minûn 23/101.

<sup>8</sup> es-Sâffât 37/27.

<sup>9</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Cami'u's-sahîh* (Beyrut: el-Mektebetü'r-Risâle, 2015), "Tefsir", 41.

<sup>10</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 2001), 8/375; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 7/495.

verilmiştir. İbn Abbâs'tan nakledilen rivayette de benzer bir durum söz konusudur. Soruda belirtildiği üzere ilgili âyetler arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı, insanların bu âyetleri yorumlamada hata ettikleri ve zannedilen çelişkinin bu nedenden ötürü ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

### 1. Âyetler Arasında Çelişkinin Var Olduğunu Düşündüren Sebepler

Müfessirler, Kur'an-ı Kerim'de zâhiren birbiriyle çeliştiği zannedilen âyetlerin geneline bakıldığında bu zannın bazı sebeplerden kaynaklandığını beyan etmişlerdir. Onlar bu sebepleri beyan etmekle yetinmemiş bununla beraber çelişkileri giderme yollarına da değinmişlerdir. Bu sebepler maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

#### 1.1. Âyetlerde Geçen Konunun Muhtelif Safhalarının Bulunması

Hz. Âdem'in (a.s.) yaratılışıyla ilgili âyetler bu hususa örnek teşkil etmektedir. Zira konuyla ilgili Kur'an'da zâhiren birbiriyle çelişen bilgiler yer almaktadır.<sup>11</sup> Örneğin Hz. Âdem'in nasıl yaratıldığıyla ilgili Âl-i İmrân sûresi 59. âyette onun topraktan yaratıldığı vurgulanırken, Hicr sûresi 11. âyette ise kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yaratıldığı bildirilmiştir. Dolayısıyla bu iki âyette ilk insanın yaratıldığı maddenin ne olduğu ile ilgili farklı iki ihtimalin ortaya çıktığı görülmektedir. Aynı şekilde Saffât sûresi 11. âyette de insanların yapışkan bir çamurdan yaratıldığı dile getirilmektedir.

Hz. Âdem'in yaratıldığı maddenin mahiyetiyle ilgili olan ve zâhiren birbirleriyle çeliştiği görünen bu âyetlerin gerçekte birbirleriyle çelişmediği görülmektedir.<sup>12</sup> Çünkü âyetlerin tefsiriyle ilgili zikredilen farklı yorumların, ilk insanın yaratılış şekliyle daha sonra dünyaya gelen insanların yaratılışındaki farklılıktan kaynaklandığı görülmektedir. Zira ilk yaratılışın topraktan olduğu ve su ile karıştıktan sonra çamur ve balçık haline dönüştüğü âyetlerde belirtilmektedir. Âdem'den sonra dünyaya gelen insanların ise bir damla sudan (meni) yaratıldığı anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Çamur ve balçığın toprağın özü olduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla ilgili âyetlerde bir tezat bulunmamakla birlikte, insanların yaratılışındaki muhtelif safhalara işaret edildiği açıktır.

#### 1.2. Müşkil Âyetlerin Farklı Zaman ve Mekâna Yorumlanabilmesi

İnsanların dünya hayatındaki amellerinden dolayı ahiret hayatında sorguya çekilecekleri Kur'an'da dile getirilmekte; haksızlığa maruz kalan insanların mağduriyet yaşamayacakları ve hak ettikleri karşılığı mutlaka alacakları vurgulanmaktadır. Saffât sûresi 24. âyetiyle Rahmân sûresi 39. âyeti bu hususa örnek gösterilebilir. Saffât sûresinde "Zulmedenleri, eşlerini ve Allah'ı bırakıp da tapmakta olduklarını toplayın, onları cehennemden yoluna koyun ve onları tutuklayın. Çünkü onlar sorguya muhatap olacaklardır." buyrulmakta ve sorgulamanın gerçekleşeceği belirtilmektedir. Rahmân sûresi 39. âyetinde ise; "İşte o gün ne insana ve ne de cinlere günahları sorulmayacak" buyrulmakta ve bu sorguya çekmenin gerçekleşmeyeceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla burada ilk bakışta bir çelişkinin var olduğu görülmektedir.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Ebu Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 8/243.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Es'iletü'l-Kur'âni'l-mecid ve ecvibetühâ* (Mısır: Mektebetü Feyâd, 2013), 47.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 15/69.

<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ şekket fihi min müteşâbihî'l-Kur'ân ve teevvelethü 'alâ gayri te'vîlih* (Riyad: Daru's-Sebât li'n-neşr, 2003), 64-65.

Ancak, âyetler üzerinde ciddi bir mütalaa ve tefsirlere müracaat etmek suretiyle her iki âyet arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı görülecektir. Zira Saffât sûresi 24. âyette, insanların Allah'ın birliğini ikrar etme ve Hz. Peygamber'i tasdik etme gibi temel inanç konularında sorguya çekilecekleri, Rahmân sûresi 39. âyette ise bazı insanların inanç konuları dışında amelî konularda sorguya çekilmeyecekleri belirtilmektedir. Yani itikat konusunda bütün insanların sorguya çekileceği ancak amelî konularda ise bazı insanların sorguya çekilmeden muaf tutulacağı belirtilmektedir. Zira Hz. Peygamber âhirette kimi insanların hesap görmeden ve sorguya çekilmeden cennete gireceklerini haber vermektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla, âyetler arasındaki zahirî çelişkinin, sorguya çekmenin gerçekleştiği mekânların farklılığından kaynaklandığı görülmektedir. Çünkü kıyamette insanların uğrayıp varacağı birçok mekânın olduğu bildirilmektedir. Bu yerlerin bir kısmında inkârcıların ağır bir sorguya çekileceği, kınanacağı ve hatta azarlanacağı ifade edilmektedir. İman ehli bazı insanların da merhamet, şefkat ve bağışlanmayla karşılanacakları haber verilmektedir.<sup>16</sup>

### 1.3. Çelişki İfade Eden Fiilin İki Farklı Şekilde Yorumlanması

İslâm'ın temel inanç esaslarına göre insanlar, eylemlerinde cüz'î irade sahibidirler. Ancak gerçekleştirmek istedikleri eylemlere karar verdiklerinde kendilerine o gücü veren zâtin Allah olduğu bildirilmektedir. Bu mevzuyla alakalı Enfâl sûresi 17. âyetinde geçen *"Savaş meydanında sizler onları öldürmediniz, ancak Allah onları öldürdü"* ifadenin daha önceki âyetlerdeki mana ile ilk bakışta çeliştiği görülmektedir. Bedir savaşından bahseden Enfâl sûresi 12. ve 14. âyetlerde Allah Teâlâ müminlerin savaşa katılmalarını emretmekte ve savaştan geri kaçmamaları hususunda onları uyarmaktadır. Bu savaşta müşriklerin Müslümanlar tarafından öldürüldüğü ve savaş esnasında Hz. Peygamberin onların üzerine kum attığı meselesi hadis ve siyer kaynaklarında geçmektedir. Fakat Allah Teâlâ Enfâl sûresi 17. âyette Hz. Peygamber ve müminlere nisbet edilen bu zaferin izâfi olduğunu, gerçek anlamda onların savaşı kazanmadığını belirtmektedir.<sup>17</sup>

İlk bakışta bu âyetin mefhumunda bir tezat olduğu akla gelmektedir. Fakat siyakından anlaşılacağı üzere manasında herhangi bir çelişkinin olmadığı anlaşılmaktadır. Zira müfessirlerin de ifade ettiği üzere bu âyetin Bedir Savaşı hakkında nazil olduğu bilinmektedir.<sup>18</sup> Bu âyette Cenab-ı Allah müminlere, sadece sahip oldukları güç sayesinde zaferi elde edemeyeceklerini belirtmekte ve hakikî güç sahibinin kendisi olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde, Allah Resulü'nün bizzat kendisinin kâfirlerin üzerine kum atması olayının da Hz. Peygamberin gücü sayesinde vuku bulmadığı, aynı âyette geçtiği üzere mucizenin Allah'ın yardımı ve gücü sayesinde meydana geldiği belirtilmektedir.

Taberî'ye (ö. 310/923) göre Allah (c.c.), Bedir harbinde müşriklere karşı Allah Resulü ile birlikte savaşan müminlere *"Ey müminler sizler müşriklerle savaşmadınız, fakat Allah onlarla savaştı"* demek suretiyle müşriklerle savaşıp onları öldürmeyi kendi zatına nisbet etmektedir. Hakeza, Hz. Peygamber'e *"Sen düşmanların yüzüne kum ve toprak atarken"*

<sup>15</sup> Buhârî, *el-Cami'u's-sahîh*, "Rikâk", 81 (No. 6541); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1955), "İmân", 94 (No. 367).

<sup>16</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 5/436; Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru's-Şurûk, 1985), 6/3445; Cibrîl, *el-Menhecü'l-kavîm ila 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/131.

<sup>17</sup> İzzettin Abdulaziz İbn Abdusselam, *Fevâid fî müşkilî'l-Kur'ân* (Cidde: Daru's-Şurûk, 1982), 126.

<sup>18</sup> Kurtubî, *el-Câmî 'lî-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/385.

*hakikatte onu yapan sen değildin. Onu biz yaptık*” şeklindeki beyanıyla bu işin asıl failinin Allah olduğunu ifade etmekte ve böylece var olduğu zannedilen bu çelişkiyi ortadan kaldırmaktadır.<sup>19</sup> Görüldüğü üzere âyetlerde var olduğu düşünülen zâhirî ihtilafların gerçekte bulunmadığı ve Hz. Peygamber’e nispet edilen eylemlerin bizzat Allah tarafından gerçekleştirildiği dile getirilmektedir.

Enfâl sûresi 2. âyette kalplerin Allah’ı zikretmekle ürperdiği dile getirilirken Ra’d sûresi 28. âyette ise Allah’ı zikreden kalplerin huzur bulduğu ifade edilmektedir. Âyetlerde Allah’ı zikretmenin müminler üzerinde bir yönüyle korku ve ürpertiye sebebiyet verirken, diğer bir yönüyle de huzur ve sükûnete yol açtığı belirtilmektedir. Bu iki anlamın ilk bakışta birbiriyile zıtlık teşkil ettiği düşünülebilir. Ancak âyetler üzerinde derin bir tefekkür sonrasında, âyetler arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı ve bu manaların yerine göre yorumlanması gerektiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Allah’ın kudretini, hâkimiyetini, şiddetli ceza sahibi olduğunu ve benzeri sıfatları hatırlayan mümin kimsenin kalbi korku ve ürperti ile dolmaktadır. Öte yandan Allah’ın rahmetini, mağfiretini ve bağışlayıcı olduğunu hatırlayarak kalbi huzur ve sükûnet ile dolmaktadır.<sup>20</sup>

Bazı âlimler, korku ve huzur kavramlarını, birinin ötekini takip ettiği iki aşama olarak tanımlamakta ve biri meydana geldiğinde diğerinin de aktif bir şekilde harekete geçtiğini ifade etmektedirler. Yani, kişi Allah’ı andığında yapmış olduğu günahları ve ibadetlerdeki eksikliklerini hatırlamakta; bu nedenle kalbinde korku duygusu belirlemektedir. Kalbinde meydana gelen bu korku onu ibadete yönelmeye, günahlardan uzaklaşmaya, Allah’ın rahmetine ulaşmaya ve tövbesinin kabul olacağı ümidini taşımaya sevk etmektedir. Bunun sonucunda o kimsenin kalbinde huzur ve sükûnet meydana gelmektedir. İnsanların kalbinde beliren korku ve huzur kavramlarını birleştiren, Kur’an’daki hüküm âyetlerinden dolayı kalplerin ürperdiğini ve Allah’ın zikriyle de yumuşadığını belirten Zümer sûresi 23. âyet de bu yorumu destekler niteliktedir.

Tahir b. ‘Âşûr (öl. 1973), Mümin bir kimsenin, tehdit ve uyarı içeren âyetleri dinlediği zaman rabbinden korktuğunu, yasakladığı şeylerden azami derecede kaçınmaya çalıştığını ve bu durumun kendisinde ürperti ve korkuya sebebiyet verdiğini dile getirmektedir. Hemen sonrasında gelen müjdeleyici ve sevindirici âyetler, müminin mutlu olduğunu ve kalbinin huzurla dolduğunu vurgulamaktadır. Kulun, yapmış olduğu güzel amelleri Kur’an âyetlerine arz edip istenilen ve sevilen ameller kapsamında olduğunu görünce, kalbindeki korku ve endişenin yerini ümit ve beklentinin aldığını ve kalplerinin yumuşamasının böyle bir şey olduğunu belirtmektedir.<sup>21</sup>

Görüldüğü üzere âyetlerdeki kelimelerin farklı açılardan değerlendirildiği ve birbirine zıt olduğu düşünülen anlamın bu nedenle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak kelimelerin kullanıldıkları cümleye göre farklı anlam kazandıkları dikkate alındığında bu çelişkinin yersiz olduğu ifade edilebilir.

#### 1.4. Âyetlerin Hakikat ve Mecaz Anlamlarındaki İşkâl

Arap dilinde kelimelerin hakikat anlamlarıyla birlikte mecaz anlamları da kullanılmaktadır. Hatta bazen bir kelimenin mecaz manası, destekleyici bazı karinelerle birlikte hakikat manasına tercih edilmektedir. Kur’an, Kıyamet sahnesinin yaşanacağı

<sup>19</sup> Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 13/442.

<sup>20</sup> Cibrîl, *el-Menhecû’l-kavîm ila ‘ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1/133.

<sup>21</sup> Muhammed Tâhir İbn ‘Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü’t-Tûnisîyye, 1984), 11/389.

andan bahsederken kelimelerin hakikat ve mecaz anlamlarını kullanmaktadır. Nitekim Hacc sûresi 2. âyette kıyamet esnasında insanların durumu şöyle dile getirilmektedir: “*Sen insanların sarhoş olduklarını görürsün. Halbuki onlar sarhoş değildir. Fakat Allah’ın azabı çok çetindir.*” Âyet, ilk etapta insanların sarhoş olduklarını belirtmekte ve daha sonra da beyan ettiği bu hakikati reddetmek suretiyle zâhiren bir çelişkinin varlığını andırmaktadır. Fakat âyette yer alan nefiy ve ispat anlamları arasında gerçekte bir zıtlığın söz konusu olmadığı görülmektedir.

Âyette ifade edilen sarhoşluğun, içinde buldukları korku halinden dolayı onlara bakan kimselerin kendilerinin sarhoş olduklarını zannetmeleri anlamında kullanıldığı ve kelimenin mecaz manasının kastedildiği anlaşılmaktadır. Râzî’ye (öl. 606/1209) göre âyette ifade edilen “*onları sarhoş olarak görürsün*” cümlesi bir benzetmeden ibarettir. Yoksa gerçek anlamda onlar sarhoş değildir. Gördükleri şiddetli azap ve akıllara durgunluk veren bu manzara karşısında akli melekelerini kaybetmişlerdir. İbn Abbâs ve Hasan-ı Basrî’de (öl. 110/728), insanların içkiden dolayı değil gördükleri manzaranın korkusundan dolayı sarhoşmuş gibi görüneceklerini nakletmektedir.<sup>22</sup>

Görüldüğü üzere âyette herhangi bir çelişkinin söz konusu olmadığı ve zannedilen bu çelişkinin, âyetin hakikat ve mecaz anlamındaki farklılıktan kaynakladığı anlaşılmaktadır.

Âyetlerde çelişki olduğu düşüncesini ortaya koyan sebepler yukarıda zikredilen dört hususla sınırlı değildir. Fakat Suyûtî’nin de belirttiği üzere bu sebepler içerisinde en çok gündeme getirilenlerin yukarıda sayılanlar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>23</sup>

## 2. Müfessirlerin Müşkil Âyetlere Yaklaşım Tarzı ve Yorumlama Usulü

Aralarında çelişki olduğu zannedilen âyetlere yaklaşım tarzı ve bu âyetlerin yorumlanmasıyla ilgili müfessirler bazı tespitlerde bulunmuşlardır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- İki âyet arasında bir zıtlık söz konusu ise öncelikle âyetlerin nüzul tarihleri dikkate alınır ve sonra inen âyetin manası daha önce inen âyetin manasına tercih edilir. Nüzul tarihleri bilinmeyen âyetlerle ilgili belirleyici diğer hususlara başvurulur.

2- İki âyeti mana açısından birleştirme (cem’etme) yoluna gidilir.

3- Şâyet hangi âyetin daha önce indiği bilinmiyorsa ve her iki âyetten birisiyle amel edilmesi hususunda âlimlerin icma’ı varsa bu durumda âlimlerin tercih ettiği âyetin diğer âyetin hükmünü nesh ettiği kabul edilir.<sup>24</sup>

Dolayısıyla, Kur’an-ı Kerim’de ihtilaflı ve birbiriyle zâhiren çelişkili görünen âyetler öncelikle belirli kriterlere göre yorumlanır. Bu ve buna benzer kriterlerin uygulanmadığı tek bir âyetin dahi bulunmadığını söylemek mümkündür.<sup>25</sup>

Kur’an-ı Kerim’deki Kıraat farklılıklarından kaynaklanan zâhirî ihtilafların da bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür. Örneğin abdestin nasıl alınacağıyla ilgili Mâide

<sup>22</sup> Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 12/5.

<sup>23</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2/724-735.

<sup>24</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1943), 389.

<sup>25</sup> Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2/734.



sûresi 6. âyetinde geçen وَأَرْجُلِكُمْ kelimesi mansub veya وَأَرْجُلِكُمْ şeklinde mecrur olarak da okunabilmektedir. Bu nedenle âlimler, kelimenin mansub okunduğu hali “ayakların yıkanması” şeklinde, mecrur okunduğu hali de “mestler üzerine mesh” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>26</sup> Dolayısıyla, kıraat farklılığından dolayı aralarında bir çelişki varmış gibi görülen âyetlerin, gerçek manada birbiriyle çelişmediği, mana bakımından uyum içerisinde oldukları görülmektedir. Kelimenin kök yapısında var olan makul manalardan istifade edilerek âyetin kabul edilebilir bir şekilde yorumlanması, zanna mebni olan bu tür çelişkilerin ortadan kalkmasına vesile olacaktır.

### 3. Müşkil Bazı Âyetler ve Bu İşkâlin Giderilmesi

Kelime anlamı “bulanık, kapalı, anlaşılmaz, karmaşık durum” anlamlarında kullanılan<sup>27</sup> “müşkil” kelimesi ıstılahi anlamda; “âyetler arasında ihtilaf ve çelişki olduğu zannına kapılmaktır.”<sup>28</sup> İlk bakışta aralarında ihtilaf olduğu düşünülen âyetlere derinlemesine bakılması halinde aslında böylesi bir ihtilafın olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bölümde öncelikli olarak iki hususun iyi anlaşılması gerekmektedir:

Birinci Husus: Kur’an’ı anlamak gayesinde olan bir kimsenin Kur’an âyetleri arasında hiçbir çelişkinin olmadığına tam manasıyla ve gönül rahatlığıyla inanması beklenir.

İkinci Husus: Okuyucunun, görünüşte çelişkili görünen âyetlerle ilgili yaklaşımı, müfessirler tarafından belirlenen usul çerçevesinde şekillenmesi gerektiği kabul edilir.

Bu mevzuya örnek gösterilecek âyetlerin Kur’an’ın farklı bölümlerinden seçilmesine dikkat edilmiştir.

#### 3.1. En Üstün Toplumun Kimler Olduğu Hususu

Yeryüzünde elde edilebilecek en değerli makam Allah nezdinde en hayırlı ümmet olabilmektir. Ancak bir kimsenin bu yüce makama erişmesi, sadece sarf edeceği sözlerle mümkün görünmemektedir. Bu şerefe nail olabilmek için âyette belirtilen şartları yerine getirmek gerekecektir. Yani en hayırlı ümmet olabilmenin yolu iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak ve Allah’a iman etmekten geçer. Konuyla ilgili birbiriyle çeliştiği düşünülen Bakara sûresi 47. âyetinde İsrailoğullarının bütün insanlara üstün kılındığı vurgulanmakta, Âl-i İmrân sûresi 110. âyetinde ise Hz. Peygamber’in ümmetinin en üstün ümmet olduğu belirtilmektedir.<sup>29</sup>

Âyetlere derinlemesine bakıldığında zâhiren bir çelişkinin var olduğu düşünülebilir. Zira birinci âyette Cenab-ı Allah İsrailoğullarına hitaben “Sizleri âlemlere üstün kıldık” tabiriyle onların seçkin bir toplum olduğuna; diğer âyette ise Allah Resulü’nün ashabına hitaben “Sizler, insanlar içerisinde çıkarılmış en üstün toplumsunuz” ifadesiyle Hz. Peygamber’in ümmetinin üstünlüğüne işaret etmektedir. Fakat âyetlerde ifade edilen üstünlük mefhumunda gerçek anlamda bir çelişkinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Zira İsrail oğullarının üstünlük ve faziletlerinin sadece kendi dönemlerindeki toplumları kapsadığı ve kendilerine sınırlı bir üstünlük verildiği ifade edilmektedir. Buna karşılık İslâm

<sup>26</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2/735.

<sup>27</sup> Ahmed Fâris, *Mu’cemu mekâyisü’l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1991), 3/204; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*. (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 11/356.

<sup>28</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 3/88; Zerkeşi, *el-Burhan fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 2/45.

<sup>29</sup> Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 172.

toplumunun üstünlüğünün kendi yapısından kaynaklandığı, herhangi bir dönemle sınırlandırılmadığı ve bütün zamanlarda geçerli olduğu vurgulanmaktadır.<sup>30</sup>

İslâm âlimleri, savundukları bu düşünceyi iki delile dayandırmaktadırlar. Birincisi hadislerde, bu toplumun üstün olduğunu ifade eden sahih rivâyetler vardır. Tirmizî (öl. 279/892), Sünen’inde, Hz. Peygamber’in: “Sizler, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz” âyeti hakkında “Sizler, yetmiş ümmeti tamamlayan ve bu toplumlar içerisinde Allah katında en hayırlı ve en üstün olan ümmetsiniz” dediğini nakletmektedir.<sup>31</sup>

Hadiste de belirtildiği üzere en hayırlı ümmetin Hz. Peygamber’in ümmeti olduğu ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra Allah (c.c.) İsrailoğullarından bahsederken, onlardan kendilerine emredilene gereği gibi yapan kimseleri, orta yolu tutan ve doğru yol üzere olan bir zümre olarak zikretmektedir. Ancak bu ümmetten bahsederken “Onlardan orta yolda olanlar vardır. Yine onlardan Allah’ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler de vardır”<sup>32</sup> demek suretiyle bu ümmetin üstünlüğüne işaret etmektedir.<sup>33</sup> Zira böyle bir mükâfatın diğer ümmetlere de verildiğine dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Ancak Hz. Peygamber’in ümmetine verilen bu üstünlüğün kayıtsız ve şartsız olmadığı, iyiliği emretme, kötülüklerden alıkoyma ve gerçek anlamda Allah’a iman etmekle sınırlandırıldığı görülmektedir. İslâm toplumunun sahip olduğu bu nitelikleri kaybetmesi durumunda üstünlüğünü ve hâkimiyetini kaybedeceği anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

### 3.2. Hadsizliğe Misliyle Cevap Verilmesi

İslâm dini, toplumdaki her ferдин hayatını, dinini, malını, aklını ve namusunu koruma altına almıştır. Dolayısıyla her türlü saldırının yasaklandığı ve insanların kendi hak ve özgürlüklerine saygı göstermeleri gerektiği bildirilmiştir.<sup>35</sup> Kişilik haklarına yönelik saldırılara nasıl karşılık verileceğiyle ilgili Bakara sûresi 194. âyeti ile Fussilet sûresi 34. âyetinin zâhiren birbiriyle çeliştiği görülmektedir.

Birinci âyet, haddi aşanlardan intikam alınmasının gerekliliğine işaret ederken, ikinci âyet ise, kötülük yapan ve haddi aşan kimseye karşı affedici olmayı ve en güzel şekilde baştan savmayı emretmektedir. İlk bakışta âyetler arasında bir çelişkinin var olduğu zannedilmektedir. Ancak âyetlerin tefsiri üzerinde yapılan detaylı bir inceleme sonrasında ilgili âyetler arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı anlaşılacaktır. Zira birinci âyet düşmanları tarafından saldırıya maruz kalmış kimseye, kendisini savunabilmesi adına saldırganı geri püskürtme fırsatı sunmakta ve kendi şahsı adına alacağı intikamın sınırlarını adil ölçüler çerçevesinde belirlemektedir.<sup>36</sup> Sergilenen bu davranışın İslâm’ın adalet anlayışıyla bağdaştığı söylenebilir.

<sup>30</sup> Cibrîl, *el-Menhecû'l-kavîm ila 'ulûmi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1/137.

<sup>31</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), “Tefsîru'l Kurân”, 44 (No. 3001); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen'ü İbn Mâce*, thk. Mahmud Halil (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, ts.), “Zühd”, 34 (No. 4287).

<sup>32</sup> Fâtır 35/32.

<sup>33</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım/Zehraveyn, 1992), 2/408.

<sup>34</sup> Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrül-münîr* (Dimeşk: Daru'l-Fikir, 2005), 2/366.

<sup>35</sup> Ahmed er-Reysûnî, *Medhalün ilâ mekâsidi's-şer'î'a* (Mısır: Dâru'l-Kelime li'n-neşri ve't-tevzî', 2010), 89.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 3/581; Nasirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turâsî'l-arabî, 2011), 1/128.

İkinci âyette ise kişinin intikam almayı kendisine saldıran kimseyi affetmesinin faziletine işaret edilmektedir. Çünkü bu âyetin devamında Allah (c.c.) “*Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir*”<sup>37</sup> buyurarak affetmenin ne kadar üstün bir meziyet olduğunu beyan etmektedir.<sup>38</sup>

Dolayısıyla âyetlerin anlamının, kişinin bulunduğu konuma göre farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Zira işlenen suçun mahiyeti ve hangi şartlarda oluştuğunun bilinmesi önem arz etmektedir. Âyetlere muhatap kimselerin, nefsi müdafaa konumundaki kişilerden farklı olduğu görülmektedir.

### 3.3. Yaratma Filinin İnsanlara Nisbeti

Yaratma eyleminin sadece Allah’a ait bir sıfat olduğu bilinmektedir. Hz. İsa’nın İsrailoğullarıyla olan mücadelesi esnasında birtakım mucizeler gösterdiği Kur’an’da anlatılmaktadır. Bu mucizelerden birisi de cansız varlıklara hayat vermesidir. Âl-i İmrân sûresi 49. âyetinde Hz. İsa’nın kuş şeklindeki çamura üfleyerek ona hayat verdiği zikredilmektedir. En’am sûresi 102. âyetinde ise yegâne yaratıcının Cenab-ı Allah olduğu vurgulanmıştır.

Birinci âyette Hz. İsa’nın “*çamurdan yaratırım*” demesi suretiyle kendisine yaratma eylemini nispet ettiği görülmektedir. İkinci âyette ise yaratma sıfatının bütünüyle Allah’a ait olduğu ve onun dışındaki hiçbir varlığın bu sığata sahip olamayacağı beyan edilerek zâhiren bir çelişkiye yol açtığı anlaşılmaktadır.

Ancak, âyetler arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu olmadığı ifade edilebilir. Zira birinci âyetteki “*yaratmak*” fiiliyle kastedilen şeyin yoktan var etmek veya yeniden icad etmek manasında olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü İsa’nın (a.s.) var olan çamurdan bir şekil yaptığı ve o şekle üfledikten sonra onun da Allah’ın izniyle kuş olup uçtuğu bilinmektedir.

Dolayısıyla âyette ifade edilen *أَخْلُقُ* kelimesi, çamura şekil verme anlamındadır. İkinci âyetteki “*yaratma*” fiili ise, bir eşi ve benzeri olmadan yoktan var etmek ve onu harekete geçirecek ruhu üflemek anlamında sadece Allah’ın zatına ait hakiki bir sıfat olarak kullanılmıştır.<sup>39</sup> Bazı müfessirlere göre Hz. İsa’nın şekil vererek uymasını sağladığı kuşun gözle görülebildiği yere kadar uçtuğu ve daha sonra düşüp öldüğü belirtilmektedir.<sup>40</sup> Bu yönüyle bakıldığında Hz. İsa’nın Allah’ın izniyle kuşa hayat vermesinin belirli bir zaman dilimiyle sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır. Hakeza Hz. İsa’ya verilen ruh üfleme mucizesinin kalıcı bir vasıf olmadığı, Hz. İsa’nın dilediği zaman bu mucizeyi gösteremediği ve bu yetkinin Allah’ın iradesiyle sınırlandırıldığı söylenebilir.

Netice itibarıyla gerçek anlamda yaratıcı olma vasfının sadece Allah’a ait olduğu ve insanlara nispet edilen yaratma vasfının ise izâfî olduğu görülmektedir. Bu tarz örneklerin Arap dilinde çok sıklıkla kullanıldığı göz önüne alındığında, âyetlerin bu şekilde yorumlanmasının doğru olduğu söylenebilir.

<sup>37</sup> Fussilet 41/34.

<sup>38</sup> Cibrîl, *el-Menhecü’l-kavîm ila ‘ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1/138.

<sup>39</sup> Zuhaylî, *Tefsîrû’l-münîr*, 2/253.

<sup>40</sup> Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr* (Dimeşk: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 2002), 1/284.

### 3.4. Eşler Arasında Adaletin Temin Edilmesi

İslâm, toplum hayatını önemsemekte ve aile yapısıyla ilgili olumsuzlukları ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Cahiliye döneminde birden fazla evliliklerin yapıldığı ailelerde adaletin gözetilmediği ve kadın haklarının hiçe sayıldığı bilinmektedir. Allah (c.c.) erkek eşlere, emanet olarak verilen kadın eşlerin gözetilmesini ve imkân dâhilinde aralarında eşitlik ilkesine uygun hareket edilmesini talep etmektedir. Eşler arasında adaletin sağlanmasıyla ilgili iki âyetin zâhiren birbiriyle çeliştiği düşünülebilir.<sup>41</sup> Nitekim Nisâ sûresi 3. âyette erkeklerin eşleri konusunda adil olmaları ve onlar arasında adaleti gözetmeleri gerektiği dile getirilirken, Nisâ sûresi 129. âyetinde de hiçbir şekilde kadınlar arasında adaletin sağlanamayacağı vurgulanmaktadır.

Birinci âyetin zâhiri, eşler arasında adaletin sağlanabileceğine işaret etmektedir. Nitekim adaletli olmaktan korkmanın, bu adaletin imkân dâhilinde olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde âyetteki bu şartın bir anlamı olmayacaktır. İkinci âyette ise insanoğlunun gayret ve çabasına rağmen eşler arasında gerçek manada bu adaleti sağlayamayacağı dile getirilmektedir.<sup>42</sup>

Konu detaylıca incelendiğinde ilgili âyetlerin sadece zâhirî anlamda bir çelişki barındırdığı görülecektir. Çünkü imkân dâhilindeki adaletten maksat, eşler arasında nafaka taksimi, gecelerin belirlenmesi ve buna benzer kocanın gücü nispetindeki diğer hususlardır. Gerçekleşmesi imkânsız kabul edilen adalet ise, insan gücünü aşan ve takatinin fevkinde olan bir olgudur.

Bir kocanın eşlerinden sadece birisine yönelik hissettiği aşırı sevgi ve muhabbet duygusu insanın elinde olmayan, insan gücünün sınırlarını aşan bir durumdur. Kocanın sahip olduğu bu düşünceden dolayı, maddi veya manevi bakımdan diğer eşlerine zulmetme veya haklarına tecavüz etme derecesine ulaşmaması durumunda kendisinin bir sorumluluğu olmayacaktır. Çünkü bu insan gücünün sınırlarını aşmaktadır.<sup>43</sup>

Hz. Peygamber'in, eşlerinin yanında geceleme sırası ve nafakayı taksim konusunda adaletli davrandığı ve gücü nispetinde üzerine düşen sorumluluğu yerine getirdiği; gücünü aşan konularda ise Allah'a sığındığı ve olası yanlış kararlardan dolayı affını talep ettiği bilinmektedir.<sup>44</sup> Sonuç olarak Hz. Peygamber'in bu yaklaşımı, kendi iradesi dışında gerçekleşen ve eşlerin haklarına taalluk eden meselelerde kişiye dair herhangi bir sorumluluğun olmadığını göstermektedir.

### 3.5. Miras Mallarının Paylaşımı

İslâm Hukuku konularından birisi olan miras taksimi Kur'an'da en ince detaylarına kadar beyan edilmiş; vefat eden kimseye kimlerin varis olabileceği açıkça zikredilmiştir. İslâm'ın ilk yıllarında miras mallarının taksimi ile ilgili farklı uygulamaların var olduğu görülmektedir. Ancak bu uygulamalar sonraki dönemlerde sonlandırılmıştır.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfî, *Dürretü't-tenzil ve gurretü't-te'vil fi beyâni'l-âyâti'l-müteşâbihât fi Kitâbi'l-lâhi'l-Azîz*, (Beyrut: Darü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981), 80-81.

<sup>42</sup> Kurtubî, *el-Câm'î li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/13.

<sup>43</sup> Yusuf Karadâvî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. Mehmet Nurullah Aktaş (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 376.

<sup>44</sup> Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Cidde: Darü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998), "Nikah", 12 (No. 2134).

Yukarıda örnekleriyle anlatıldığı üzere Kur'an-ı Kerim'de sosyal, ailevi, inanç ve sıfat konularında müşkil âyetler olduğu gibi mirasın taksim edilmesiyle ilgili âyetlerde de işkalin meydana gelebileceğini görmekteyiz. Nisâ sûresi 33. âyette dostlar ve aralarında sözleşme bulunan arkadaşlar arasında mirastan bir pay verileceği belirtilmektedir. Ahzâb sûresi 6. âyette ise miras mallarının ancak yakın akrabalar arasında bölüştürülebileceği zikredilmektedir. Dolayısıyla ilk bakışta iki âyet arasında bir çelişkinin var olduğu düşünülebilir. İslâm âlimleri bu âyetler arasında zâhiren var olduğu düşünülen çelişkiyi ilk olarak âyetin nesh edilmiş olduğu tezini savunarak ortadan kaldırmaktadırlar. Kurtubî, bu hususta selef âlimlerinin kahir ekseriyetinin “kendileriyle sözleştiğiniz kimseler” ile başlayan Nisâ sûresi 33. âyetinin Ahzâb sûresi 6. âyetinde geçen “aralarında akrabalık bağı bulunan kimseler.....” ifadesiyle nesh edildiği görüşünü benimsediklerini nakletmektedir.<sup>45</sup>

Taberî (öl. 310/923), âyetin nesh edildiği fikrini benimsemekle beraber aralarında sözleşme bulunan kimselerin birbirlerine vasiyet etmeleri durumunda miras bırakılan malın ancak üçte birlik kısmından istifade edebilecekleri görüşündedir.<sup>46</sup> Zemahşerî (öl. 538/1144), Kurtubî (öl. 671/1273) ve Ebû Hayyân'da (öl.745/1344) âyetin nesh edildiği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>47</sup> Kurtubî ve Ebû Hayyân gibi bazı müfessirler âyetin nesh edilmediği ve muhkem olduğu görüşünün kabul edilmesi halinde ise âyette, miras taksimi sırasında pay sahibi dışında kalan müminlere ihtiyaç duydukları şeylerin imkân dâhilinde verilmesinin kastedildiğini ifade etmişler.<sup>48</sup> Dolayısıyla Kurtubî ve Ebû Hayyân gibi bazı müfessirlerin âyeti bu şekilde yorumlaması sayesinde var olduğu düşünülen işkalin giderilebileceği düşünülmektedir.

Görüldüğü üzere miras taksimiyle ilgili Hz. Peygamber döneminde uygulanan bu yöntemle müminlerin birbirleriyle kaynaşmalarının hedeflendiği, ancak bu uygulamanın sonraki dönemlerde devam etmediği ve uygulamaya son verildiği anlaşılmaktadır. Müfessirlerin âyeti yorumlama tarzlarına bakıldığında, çoğunluğun miras hukukuyla ilgili ilk âyetin nesh edildiği görüşünü benimsedikleri söylenebilir.<sup>49</sup> Ancak Kur'an âyetleri arasında neshin var olduğunu kabul etmek, benzer âyetlerin tümünde müşkil mananın var olduğunu göstermemektedir. Bununla beraber miras alamayacak durumda olan yakın akrabalara ise paydan bir miktar verilmesinin doğru bir davranış olacağını beyan etmektedirler.

### 3.6. Peygamberlerin Ümmetine Şefa'at Etmesi

Sözlükte “bir başkasını desteklemek üzere ona katılmak, yardımcı olmak aracılık yapmak”<sup>50</sup> gibi anlamlara gelen şefa'at, terim olarak, ahirette günahkâr müminlerin affedilmesi, günahı olmayanların daha yüksek derecelere erişmeleri için peygamberlerin, Allah'a yalvarmaları, dua etmeleri ve günahların bağışlanmasını istemeleri demektir.<sup>51</sup> Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın izni olmadan insanların birbirlerine şefa'at edemeyecekleri

<sup>45</sup> Kurtubî, *el-Câm'î li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 8/276.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmî'ul-beyân*, 8/275.

<sup>47</sup> Ebû'l-Kâsım Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyuni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009), 1/505; Kurtubî, *el-Câm'î li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 8/276; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002), 3/620.

<sup>48</sup> Kurtubî, *el-Câm'î li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 8/276; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 3/620.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmî'ul-beyân*, 8/275; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/505; Kurtubî, *el-Câm'î li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 8/276; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 3/620.

<sup>50</sup> Muhammed b. Ebû Bekir Râzî, *Muhtâru's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995), 166.

<sup>51</sup> İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 612.

birçok âyette belirtilmektedir.<sup>52</sup> Ayrıca şefaata edene şefaata yetkisinin verilmesi gerektiği de zikredilmektedir.<sup>53</sup> Bazı sahih hadislerde peygamberlerin kendi ümmetlerine şefaata edeceği bildirilmektedir.<sup>54</sup>

Diğer konularda olduğu gibi şefaata ile ilgili iki âyetin birbiriyle zâhiren çeliştiği düşünülebilir. Mâide sûresi 109. âyetinde Peygamberlerin kıyamette hiçbir şekilde kendi ümmetlerine şahitlik ve şefaata edemeyecekleri dile getirilmekte ve bu yetkinin sadece Allah'a ait olduğu ifade edilmektedir. Nahl sûresi 89. âyette ise Peygamberlerin ümmetlerine şahitlik edecekleri belirtilmekte ve bu hâdisenin gerçekleşeceği vurgulanmaktadır.

Birinci âyette Peygamberlerin şefaata edemeyeceği belirtilirken ikinci âyette ise tam aksi ifade edilmektedir. Dolayısıyla âyetler arasında bir zıtlığın var olduğu görülmektedir. Ancak, âyetler arasında zannedildiği gibi herhangi bir çelişki yoktur. Zira Peygamberlerin Mâide sûresi 109. âyette belirtilen “bizim hiçbir bilgimiz yok” sözleri, kavimlerinin onlara ne cevap verdiklerini bilmediklerinden değil, tam aksine konuyu, bilginin gerçek sahibi olan Allah'a dayandırmaları sebebiyledir. Çünkü Peygamberlerin kendi kavimlerinin onlara verdikleri cevabın sadece görünen ve bilinen kısmına vakıf oldukları fakat işin iç yüzünden haberdar olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu sebeple birinci âyette Peygamberler, konuyla ilgili ilmin tamamını Allah'ın ilmiyle sınırlandırmaktadırlar. Nahl sûresi 89. âyette ise ümmetlerin kendi Peygamberlerini tasdik etmeleri veya yalanlamaları konu edinmektedir. Âhiret hayatında bu Peygamberlerin gönderildikleri ümmetlerin lehine veya aleyhine şahitlik edecekleri bildirilmiştir.<sup>55</sup>

Dolayısıyla şefaatin varlığıyla ilgili bir çelişki söz konusu değildir. Asıl mesele, şefaatin Allah'ın izni olmadan Peygamberler tarafından yapılabileceği konusunda var olduğu düşünülen belirsizliktir. Âyetlerde de belirtildiği üzere şefaatin ancak Allah'ın izniyle gerçekleşebileceği vurgulanmaktadır.

### 3.7. Müminlerin ve Kâfirlerin Yardımcıları

Arapça'da bazı kelimelerin, kullanıldıkları yere göre farklı anlamlar içerdiği bilinmektedir. Cümle içerisindeki kelimelerin hangi bağlamda kullanıldıkları bilinmeden doğru bir yorum geliştirmek mümkün olmaz. Dolayısıyla kelime ve kavramların, kullanıldığı yerlerin siyak ve sibakıyla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Buna göre kelimelerin içerdiği farklı anlamlardan dolayı bazı âyetlerin birbiriyle çeliştiği düşünülebilir.

En'âm sûresi 62. âyette Allah'ın, müminlerin olduğu gibi kâfirlerin de yardımcısı ve velisi olduğu belirtilmiştir. Zira söz konusu âyette geçen “لَهُمْ رُؤُوسٌ إِلَى اللَّهِ” cümlesinde Allah'a döndürülecek kimselerin belirli bir toplulukla sınırlandırılmadığı ve muhatap kitlenin bütün insanlar olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla âyet, anlam bakımından hem müminleri hem de kâfirleri kapsamaktadır. Bazı âlimlere göre ise burada insanlardan ziyade melekler kastedilmektedir. Fakat birçok müfessirin âyeti birinci anlam üzerinden yorumladığı

<sup>52</sup> Sebe' 34/23; Tâhâ, 20/109.

<sup>53</sup> Ebü'l-Fida 'İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Riyad: Daru Taybe, 1999), 6/513; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/62; Tâhir el-Cezâirî, *el-Cevâhiru'l-kelebiyye* (Dimeşk: Daru'l-Fecr, 2002), 57.

<sup>54</sup> Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Sıfatu'l-Kıyâmeti ve'r-Rakâiki", 35 (No. 2435).

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 3/645.

görülmektedir.<sup>56</sup>Buna karşılık Muhammed sûresi 119. âyette ise Allah'ın sadece müminlerin yardımcısı olduğu vurgulanmakta ve ilk âyetteki anlamın sınırlandırıldığı görülmektedir.

Âyetler arasında zâhiren bir zıtlık olduğu düşünülse de âyetteki مَوْلَى kelimesinin doğru şekilde yorumlanması durumunda buradaki anlam sorununun çözüleceğini düşünmekteyiz. Zira En'am sûresinin 62. âyetinde geçen مَوْلَى kelimesinin anlamı "onların efendisi, onlar hakkında dilediği şekilde tasarruf hakkına sahip olan" demektir. Âyetin bu manası dikkate alındığında Cenab-ı Allah'ın bütün insanların mevlâsı olduğu, bu konuda kâfir ve mümin arasında herhangi bir farkın olmadığı ortaya çıkacaktır. Muhammed sûresi 119. âyetinde geçen مَوْلَى kelimesi ise Allah'ın, müminlerin yardımcısı ve destekçisi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Yani Allah (c.c.) kâfirlerin yaratıcısı ve sahibi olması bakımından onların mevlâsıdır. Yoksa müminlerin her daim yardımcısı ve destekçisi olduğu gibi onların da yardımcısı olacak anlamında değildir.<sup>57</sup>

Allah'ın, kâfirlerin mevlâsı olduğu gerçeğinden hareketle onların yaptığı kötülüklerden razı olduğu ve buna kendisinin izin verdiği düşüncesi İslâm inancına aykırılık teşkil etmektedir. İslâm dışındaki farklı inanç gruplarına mensup kimselerin bu tür düşünceleri benimsedikleri bilinmektedir. Dolayısıyla âyetlerde zikredilen mevlâ kelimesinin ne anlam ifade ettiğiyle ilgili müfessirlerin âyeti açıklayıcı bir şekilde yorumladıkları ve yaptıkları bu yorumun var olduğu düşünülen çelişki iddialarını ortadan kaldırdığı anlaşılmaktadır.

### 3.8. Kötülüklerin Yaygınlaşmasıyla İlgili Müşkil Âyetler

Yeryüzünde kötülük ve çirkinliklerin yaygınlaşmasını sağlayan ve bunlara destek olanların âhirette çetin bir azaba maruz kalacakları Kur'an'da bildirilmektedir.<sup>58</sup> İslâm dininin temel prensiplerinden birisi de insanların güzel ahlakı benimsemeleri ve onu hayatlarına tatbik etmelerini sağlamaktır. Dolayısıyla Allah'ın, iyilikle beraber kötülüğü de emretmiş olması mümkün görünmemektedir. Ancak böyle bir çelişkinin zâhiren varlığını anımsatan âyetler de vardır. Konuyla ilgili A'raf sûresi 28. âyetinde "De ki: Hiç şüphesiz Allah çirkin işleri emretmez" ifadesi ile İsrâ sûresi 16. âyetinde "Bir memleketi helak etmek istediğimiz zaman, onun huzur ve refah içerisinde yaşayan şımarık elebaşlarına emrederiz de onlar orada kötülük işlerler" ifadesinin birbiriyle çeliştiği zannedilmektedir.

A'raf sûresindeki âyette Allah'ın (c.c.) insanlara kötü davranışlarda bulunmayı ve çirkin işleri yapmayı yasakladığı ve asla bunu emretmeyeceği dile getirilmektedir. Böylesi bir iddianın asılsız olduğu ve Allah hakkında söylenmiş bir iftiradan başka bir şey olamayacağı belirtilmektedir. İsrâ sûresindeki âyette ise bazı insanların zannettiklerine göre Allah'ın, helak edilmesi istenen bir toplumun ileri gelenlerine kötü işler yapmalarını emrettiği vurgulanmaktadır. Yapacakları bu kötülüklerle kendi sonlarını hazırlayacakları ve neticede helak olacakları bildirilmektedir. Zemahşerî, İsrâ sûresi 16. âyette geçen ve Allah'ın şımarık insanlara kötülük işlemelerini emretmesi konusunun mecazi olduğunu

<sup>56</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/32; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, 2/166; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 3/266; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş Şevkânî, *Fethü'l-kadîr el-câm'î beyne fenneyî'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1964), 2/141; Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasî'l-Arabi, 1415), 4/135.

<sup>57</sup> Cibrîl, *el-Menhecü'l-kavîm ila 'ulûmi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1/142.

<sup>58</sup> Nûr 24/19

belirtmektedir. Çünkü bu insanlar Allah'ın kendilerine bahsettiği nimetleri kötüye kullanmış ve neticede insanları kötü yola sevk etme durumuna gelmişlerdir.<sup>59</sup>

İlk bakışta ilgili âyetlerin zâhiren birbiriyle çeliştiği düşünülebilir. Fakat âyetlerin ifade etmek istediği anlam bu değildir. Aslında âyetin manası şu şekildedir: Allah herhangi bir toplumu helak etmek istediği zaman, diğer kullarına emrettiği gibi onlara da ibadet etmelerini, takva ehli olmalarını ve salih amel işlemelerini emretmektedir. Oysa onlar Allah'ın emrine karşı gelip isyan etmeyi tercih edecek ve işledikleri günahlardan dolayı musibetlere maruz kalacaklardır. Neticede diğer insanlar gibi bu kimseler de yok olacaklardır.<sup>60</sup> Bazı kıraat imamları İsrâ sûresi 16. âyette geçen *أَمَرْنَا* kelimesini *أَمَرْنَا* şeklinde şeddeli olarak okumuşlardır. Bu kıraate göre âyetin anlamı şöyledir: “Bir şehir halkını helak etmek istediğimizde içlerindeki en kötülerini onların üzerine salıveririz” Yani bu kıraate göre Allah Teâlâ şehir halkının en şımarık insanlarına kötülük yapmalarını emretmemekte ve onları halkın üzerine salıvermektedir. Kıraat imamlarının tercih ettiği bu okuyuşa göre âyetin anlamı büyük ölçüde değişmektedir.<sup>61</sup>

Görüldüğü üzere âyetler arasında mana bakımından bir çelişki bulunmamaktadır. Zira Allah'ın (c.c) iyi olan her şeyi emrettiği ve kötü olan her şeyi de yasakladığı bilinmektedir. Allah, kendisine itaat üzere bir yaşam süren insanlara dünya hayatında bolluk ve huzur takdir etmektedir. Sonrasında kul, bu itaatten vazgeçip günahlara dalmayı seçtiğinde de türlü musibet ve felaketlere maruz kalmaktadır.

### 3.9. Peygamberleriyle Birlikte Olan Toplumlara Azap Edilmemesi

Hz. Peygamber'in ümmetini diğer ümmetlerden ayıran en önemli özelliklerden birisi topluca helak edilecek olmamasıdır. Bir toplumun içerisinde samimiyeti ve dürüstlüğüyle bilinen insanlar varken ya da bu toplum yaptıklarından pişman olup Allah'tan bağışlanma talep etmişken Allah'ın bu topluma azap etmeyeceği ve onları affedeceği dile getirilmektedir.<sup>62</sup> Hal böyleyken Hz. Peygamber'in varlığına rağmen Allah'ın müşriklere azap etmeyeceğini bildiren Enfâl sûresi 34. âyetindeki “Onlar Mescid-i Haram'dan müminleri alıkoyarken ve oranın bakımı için liyakat sahibi değilken, Allah onlara ne diye azap etmesin?” ifadesiyle bu azabın gerçekleşeceğini belirten aynı sûrenin 33. âyetindeki “Oysa sen onların içinde iken Allah onlara azap edecek değildi” ifadesinin zâhiren birbiriyle çeliştiği görülmektedir.<sup>63</sup>

Birinci âyet Mekkeli müşriklerin Allah tarafından üzerlerine çabucak bir azabın indirilmesini istemelerinin ardından nazil olmuştur. Âyette Hz. Peygamber'in onlar arasında bulunduğu müddetçe Allah'ın onlara azap etmeyeceği dile getirilmektedir. İkinci âyette ise bu insanların, Allah'ın mescitlerinden alıkoymak gibi azabı hak edecek ameller işlemelerinden dolayı Allah tarafından bir azaba maruz kalacakları bildirilmektedir. Zira âyette de ifade edildiği üzere Kâbe'nin asil koruyucularının Mekkeli müşriklerden ziyade takva ehli müminler olduğu anlaşılmaktadır.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/654.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 17/403; Mâtürîdî, *Tefsîrül-Mâtürîdî*, 7/21.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 17/404.

<sup>62</sup> Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerîm Şifa Tefsiri* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 1995), 3/289.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihül-Kur'an 'ani'l-metâ'in* (Riyad: Mektebetü'n-Nâfize, 2006), 184.

<sup>64</sup> Zuhaylî, *Tefsîrül-münîr*, 5/331.



Yukarıda zikredilen iki âyetin ilk bakışta birbiriyle çeliştiği düşünülebilir. Ancak, âyetlerde zâhirî mana kastedilmemektedir. Çünkü birinci âyette bildirilen ve azabın asla vuku bulmayacağı ifade edilen hususun kayıtsız-şartsız olmadığı, tam aksine onları azaptan kurtaracak iki şartla sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Bu şartlardan birincisi; *“Oysa sen onların içinde iken, Allah onlara azap edecek değildi.”* âyetinde de belirtildiği üzere Allah Resulü'nün onların arasında bulunmasıdır.

İkincisi: *“Bağışlanma dilerlerken de Allah onlara azap edecek değildir”* âyetinde de belirtildiği üzere Allah'a karşı tövbe ve istiğfarda bulunmalarıdır.<sup>65</sup>

Şartlı ifadelerde, belirtilen şart meydana gelmediği sürece olayın vuku bulmayacağı bilinmektedir. Ancak, Allah Resulü'nün Mekkeli müşriklerin arasından ayrılıp Medine'ye yerleşmesi ve Mekkeli müşriklerin de tövbe ve istiğfara yanaşmaması sonucunda kâfirlerin üzerine azabın indiği ve Mekke fethedilinceye kadar birçok defa hezimete maruz kaldıkları görülmektedir. Buna rağmen, onların çektiği bu sıkıntı ve musibetlerin, azabın sadece dünyevi boyutunu gösterdiği düşünüldüğünde, uhrevi boyutunun çok daha çetin ve şiddetli olacağı ifade edilebilir.

### 3.10. Cihada Katılmanın Gerekliliği

Toplumun her ferдинin savaşması gerektiği zor durumlarda, bir kimsenin gevşeklik gösterip savaştan geri durması doğru görülmemektedir. Geçerli bir mazereti olmadığı halde cihada katılmayan kimsenin, halifenin taleplerini reddettiği ve sergilediği bu davranışın da emre itaatsizlik mahiyetinde kabul edildiği bilinmektedir.<sup>66</sup> Ancak bu emrin bütün herkesi kapsayıp kapsamadığı konusunda farklı görüşler vardır.

Konuyla ilgili Tevbe sûresi 41. âyette cihadın istisnasız olarak herkese vacip olduğunu belirtilmektedir. Bu âyetin, cihadın hükmünü sınırlayan ve belirli kimselerin bu hükümden muaf tutulduğunu bildiren Tevbe sûresi 91. âyetle çeliştiği düşünülebilir.

İlk âyette Allah, Müslümanlar arasında güçlü veya zayıf, aktif veya pasif savaşçı veya yardımcı, herhangi bir ayırım yapmaksızın bütün herkesin cihada katılmasını emretmektedir. Aynı sûrede geçen diğer âyette ise mazereti olan Müslümanları bu hükümden istisna etmektedir. Âyetlerle ilgili zâhiren var olduğu düşünülen bir tenâkuz olabilir. Ancak bunun sadece ilk bakışta zuhur eden bir yanılgıdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Bu mevzuya açıklık getiren İslâm âlimlerinin çoğunluğu birinci âyetin hükmünün ikinci âyetle nesh edildiği görüşünü savunmaktadırlar. Cihadın farz olma durumunun belirli şartlarla sınırlandırıldığını ifade etmektedirler. Zira Süyûtî bu âyeti, hükmü nesh edilmiş olan âyetler kapsamında zikretmektedir.<sup>67</sup>

Görüldüğü üzere İslam'da kişiye yüklenen sorumluluklar, verilen görevi yerine getirebilme konusundaki gücü nispetindedir. Çünkü Allah Teâlâ, bir kimseye gücünün yetmeyeceği sorumlulukları yüklemes.<sup>68</sup> Buna göre savaşa katılamayacak durumda olan

<sup>65</sup> Cibrîl, *el-Menhecü'l-kavîm ila 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/144.

<sup>66</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kahire: Dârü'l-Menar, 1990), 10/397.

<sup>67</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/710.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/286.

kör, topal ve hasta kimselerin savaşmakla ilgili herhangi bir yükümlülüğü bulunmamaktadır. Dolayısıyla ikinci âyetin bu hususa açıklık getirdiği söylenebilir.

### 3.11. İşlenen Günahların Başkaları Tarafından Üstlenilmesi

İnsanoğlunun iyi ya da kötü bütün eylemlerinin sadece kendisinin sorumluluğu altında olduğu bilinmektedir. Zira bu hayatta verdiği kararlarda cüz'i iradeye sahip olmakla beraber kimsenin baskısı altında kalmadan yaşamına yön verebilmektedir.<sup>69</sup> Kur'an-ı Kerim'de suçların şahsi olduğu ve yakın akrabaları başta olmak üzere hiç kimsenin işlenen suçtan sorumlu tutulmayacağı bildirilmektedir.<sup>70</sup>

Konuyla alakalı birbiriyle çeliştiği düşünülen Nahl sûresi 25. âyette kâfirlerin hem kendi günahlarını ve hem de doğru yoldan saptırdıkları insanların günahlarını yüklenecikleri bildirilmiştir. Zira onlar, kendileriyle birlikte birçok insanı yoldan çıkarmış ve diğer insanları hakikat yolundan alıkoymuşlardır. Fâtır sûresi 18. âyette ise işlenen günahların şahsi olduğu ve hiç kimsenin başkasının işlediği günahlardan sorumlu tutulamayacağı zikredilmektedir.

Fakat âyetlerle ilgili detaylı bir inceleme sonrasında aralarında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı ve âyetlerin anlam bakımından birbirini desteklediği anlaşılacaktır. Aslında âyette kâfirlerin iki kat günah yüklendikleri ifade edilmekle birlikte günahların mahiyeti hakkında pek bilgi verilmemekte ve bu durum zâhiren bir çelişkiyi andırmaktadır.<sup>71</sup> Müfessirlerin yaptığı yorumlara bakıldığında burada bahsedilen iki kat günahın, kâfirlerin işlediği günahların yanı sıra insanları doğru yoldan saptırmaları karşılığında yüklendikleri günahıdır. Yani burada kâfirlerin, yoldan saptırdıkları insanların günahlarından ziyade onları doğru yoldan alıkoymaları için üstlendikleri günahı bahsedilmektedir. Bu durumda yoldan sapan insanların günahlarından herhangi bir şey eksilmemekte ve haliyle âyetler arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu olmadığı görülmektedir.<sup>72</sup>

Sonuç olarak âyetlerin gerçek anlamda bir zıtlık içermediği ve meydana gelen anlaşmazlığın âyetlerin yorumuyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan her iki âyetinde muhkem olduğu ve anlam bakımından birbirini desteklediği görülmektedir. Âyette belirtilen mevzunun iyilik ve ibadetler içinde geçerli olduğu bilinmelidir.<sup>73</sup> Zira İslâm'da güzel çığır açan kimsenin kat kat sevap kazandığı ve bunun yanı sıra bu iyiliğe vesile olduğu için gösterdiği hayırlı işi yapan kimselerin ameli kadar mükâfat elde ettiği dile getirilmektedir.

### Sonuç

İslâm Âlimleri, "Müşkilü'l-Kur'ân" kapsamında değerlendirilen bu konuyu "Çelişki içerdiği zannedilen âyetler" anlamına gelen "Mûhimü'l-İhtilâf" başlığı altında ele almışlardır. Müfessirlerin bu yaklaşımı, iddia edilen işkalin sadece bir zandan ibaret olduğunu, gerçek ve hakikatle herhangi bir ilgisinin bulunmadığını, bazen de kişinin bulunduğu konuma göre farklılık arz ettiğini ortaya koymuştur. Anlama, kavrama ve

<sup>69</sup> Cezâirî, *el-Cevâhiru'l-keîmiyye*, 62.

<sup>70</sup> Fâtır 35/18.

<sup>71</sup> Mâverdî, *Tefsîru'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)*, 3/184.

<sup>72</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/606.

<sup>73</sup> Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "Zekât", 69 (No. 1017).

yorumlama kabiliyeti insanlara göre farklılık arz ettiğinden, konuyla bağlantılı bazı âyetlerin kendi aralarında bir çelişkiye ve anlam farklılığına yol açtığı zannedilebilmektedir.

Ancak, Allah Teâlâ'nın Nisâ sûresi 82. âyette "Eğer o Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı" ifadesinde buyurduğu gibi Kur'an'ın bu tür iftirallardan berî olduğu, fesahat ve belagat ölçülerine göre son derece düzenli ve birbiriyle uyum içerisinde indirildiği beyan edilmektedir. Fakat aynı durum insan kelamı için söz konusu değildir. Şairlerin ve edebiyatçıların kaleme aldıkları aynı eser içerisinde bile birbiriyle tezat ifadeler ve şiirlere rastlanmaktadır. Şairlerin, kaside ve şiirlerinde konu edindikleri hususları bazen överek bazen de yermek suretiyle tenâkuza yol açtıkları aşikârdır. Kimi zaman dünyayı, korkuyu, cesareti ve benzeri olguları övdükleri, kimi zaman da aynı olguları kötiledikleri görülmektedir.

Bir insanın yaşamının yirmi yıllık zaman zarfı içerisinde birbiriyle çelişmeyen cümleler ve tenâkuza mahal vermeyecek şekilde konuşmalar gerçekleştirilebilmesi mümkün değildir. Buna karşılık Kur'an'ın yirmi üç yıllık risalet sürecinde aynı hedef ve amaçlardan bahsettiği, ihtilaf ve anlaşmazlığa asla yer vermediği görülmüştür. Bu gerçekler ışığında değerlendirilen ilgili âyetlerin en ufak bir olumsuzluk içerdiğini söylemek mümkün değildir. Âyetlerle ilgili bahse konu olan asılsız iddiaların gerçeklerle bağdaşmadığı, Hz. Peygamber döneminde dahi bu tarz çelişkilerin gündeme getirilmediği bilinmektedir. Zira o dönemdeki müşriklerin her fırsatta Kur'an'a saldırdıkları ve onun hayal ürünü bir kitap olduğunu iddia ettikleri müşahade edilmiştir. Fesahat ve belagat konusunda Arap toplumu içerisinde ün salmış Mekke'li müşrikler konuyla ilgili kayda değer bir eleştiride bulunmamışlardır. Kur'an'daki zâhirî çelişkilere yönelik yoğun bir itirazın sahabe döneminde bile bulunmadığı dikkate alındığında, son asırlarda ortaya çıkan ve Kur'an'da çelişkiler bulunduğunu öne süren bu yaklaşımların asılsız olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in de bir beşer olması hasebiyle hal ve davranışlarında değişkenliğin olması olağandır. Şâyet bu Kur'an, Hz. Peygamber'in konuşmasının bir ürünü olsaydı, elbette birçok ihtilaf ve çelişki ihtiva ederdi.

Müfessirler bahse konu âyetlerdeki işkâli cem', te'vil, tercih ve kıyas, gibi farklı yöntemler uygulayarak gidermeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Kur'an'ın zâhiren ihtilafli anlamlar içermesinin Kur'an'ın kendisinden kaynaklanmadığı, onu anlamaya çalışan insanların farklı bakış açısına sahip olmalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Ağilkaya, Muhammed Ali. *Kur'an müşkillerinin giderilmesinde tarihi malzemenin kullanımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye fî mâ şekket fîhi min müteşâbihî'l-Kur'ân ve teevvelethü 'alâ gayri te'vîlih*. Riyad: Daru's-Sebât li'n-neşr, 1. Basım, 2003.
- Akça, Yunus. "Kur'an'da Müşkile Yol Açan Sebepler". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019).
- Akın, Mehmet. *Nesefî tefsirinde Müşkilü'l Kur'an*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2016.
- Akşit, İbrahim. *Taberî tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2019.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabi, 1415.
- Bezvâvî, Nasîrüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turâsi'l-arabî, 2011.

- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Cami'us-sahîh*. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'r-Risâle, 3. Basım, 2015.
- Cezâirî, Tâhir. *el-Cevâhiru'l-kelebiyye*. Dimeşk: Daru'l-Fecr, 1. Basım, 2002.
- Cibrîl, Muhammed Seyyid. *el-Menhecü'l-kavîm ila 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. İstanbul: Nida Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Çakır, Erkan. *Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ında müşkilü'l-Kur'an*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. Cidde: Darü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. 21 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002.
- Fâris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- İbn Abdusselam, İzzettin Abdulaziz. *Fevâid fî müşkilü'l-Kur'an*. 1 Cilt. Cidde: Daru's-Şurûk, 2. Basım, 1982.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 21 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida 'Imâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkilü'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî. *Sünen'ü İbn Mâce*. thk. Mahmud Halil. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 1. Basım, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 8 Cilt. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.
- İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb. *Dürretü't- tenzîl ve gurretü't-te'vîl fî beyâni'l-âyâti'l-müteşâbihât fî Kitâbi'llâhi'l-'Azîz*. Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 4. Basım, 1981.
- Kâdî Abdülcebbar. *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*. Riyad: Mektebetü'n-Nâfize, 1. Basım, 2006.
- Karadâvî, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. çev. Mehmet Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Karagöz, İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câm'î li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kutub, Seyyid. *fî Zılâli'l-Kur'an*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 17. Basım, 1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîrü'l-Mâtürîdî*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Kur'an (en-Nüket ve'l-uyûn)*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahreddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekir. *Es'iletü'l-Kur'âni'l-mecîd ve ecvibetühâ*. Mısır: Mektebetü Feyâd, 1. Basım, 2013.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995.

- Reysûnî, Ahmed. *Medhalün ilâ mekâsidi's-şer'î'a*. Mısır: Dâru'l-Kelime li'n-neşri ve't-tevzî', 1. Basım, 2010.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrû'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menar, 1. Basım, 1990.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1317.
- Şahin, Osman. *Kur'an-ı Kerim'deki müşkil ifadeler ve çözüm yolları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Fethü'l-kadîr el-câm'î beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 2. Basım, 1964.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1. Basım, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1978.
- Toptaş, Mahmut. *Kur'ân-ı Kerîm Şifa Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Cantaş Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Yalınkılıç, Mehmet- Abay, Ahmet. "Meryem Sûresi 71. Âyet Bağlamında İşkâli Giderme Yolları". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018).
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 5 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım/Zehraveyn, 1. Basım, 1992.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Müşkil Âyetler Bağlamında Zekeriya-Yahya Kıssası". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/1 (2015).
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.
- Zerkeşî, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fî 'ulûmi'l- Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *Tefsîrû'l-münîr*. 10 Cilt. Dimeşk: Daru'l-Fikir, 3. Basım, 2005.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2. Basım, 1943.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 47, Haziran/June 2022, 64-83  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/70251>

ISSN 2791-6812

## Kur'an'ın Mesânî Özelliği

The Mathānī Feature of the Qur'ān

### Yazar Bilgisi Author Information

**Mustafa Erhan GÖZDEN**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Çanakkale, Türkiye  
Dr., Ministry of National Education, Çanakkale, Türkiye  
m.e.gozden@hotmail.com , www.orcid.org/0000-0003-4346-4609

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1025415">https://doi.org/10.30623/hij.1025415</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
18 Kasım/November 2021	4 Haziran/June 2022

## Öz

Kur'an'ın kendi ifadelerinden anlaşılan birçok hususiyeti vardır. Onun isim ve sıfatları bunların başında gelmektedir. Bunlar, bağlama uygun bir tarzda gelir ve anlatılan konuya en uygun hangisi ise o kullanılır. Bu bağlamda Kur'an'ın kendisini nitelediği özelliklerini iki ana grupta değerlendirmek isabetli olacaktır. Birincisi, “doğrudan ilahi vahyin karşılığı olarak kullanılan isimler” dir. Örneğin *Furkan, Zikir, Nur, Ruh, Hüda, Şifa, Rahmet* ve *Mev'iza* gibi bizzat Kur'an'ın kendisine verdiği isimlerin yine Kur'an içerisinde sıkça isimlerinin kullanılması gibi. Bunlardan *Kur'ân* ve *Kitâb*, en meşhuru ve Mushaf-ı Şerif'te en çok geçenleridir. Yani *Kur'an* ve *Kitab* isimleri diğerlerinden daha fazla kullanılmıştır. Bununla; ilahi vahyin *Kur'an* diye adlandırılmasında dillerde okunuyor olması, *Kitab* olarak isimlendirilmesinde ise kalemle yazılmış olması hususları gözetilmiş olabilir. Ayrıca bu iki ismin, hafızalarda ve satırlarda olmak üzere ilâhî vahyin iki yerde korunmuş olduğuna da işaret ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bu her iki isim de fiilen meydana gelen durumu anlatmaktadır.

İkincisi ise “isim olmayıp ilahi vahyin özelliklerini belirten vasıflar”dır. Bu sıfatlar, Kur'an anlamında bir isim olarak kullanılmayıp aslında Kur'an'ın özelliklerini belirten niteliklerdir. *Mübin, Azim, Hakim, Mecid* ve *Kerim* bunların en meşhurları olup Kur'an ismiyle yan yana kullanılan ve ilahi vahyi niteleyen sıfatlardır. Kur'an'ı niteleyen bu sıfatların; Kur'an'ın kaynağıyla ilgili olanlar, Kur'an'ın her yönden korunacağına ve azametine işaret edenler, Kur'an'ın indiriliş amacı ile ilgili olanlar ve Kur'an'ın dili ve üslubu ile ilgili olanlar şeklinde tasnifi de mümkündür

*Mesânî* özelliği de Kur'an'da onun tanıtıcı bir vasfı olarak geçmektedir. Oldukça manidar ve geniş bir anlam içeriğine sahip bir kelime olan mesânî, “Allah sözlerin en güzelini, (ayetleri) birbirine benzeyen, mesânî ve bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların ondan tüyleri ürperir. (Lakin) sonunda Allah'ı anarak tenleri ve kalpleri yumuşar/sükûn bulur. İşte Allah'ın rehberliği böyle olup dileyeni/dilediğini bunlarla hidayete ulaştırır. (Ama) Allah'ın dalalette bıraktığı kimse için ise hiçbir yol gösterici bulunmaz.” (ez-Zümer 39/23) ve “Andolsun ki, biz sana seb'i mesânîyi ve şu Azim Kur'an'ı verdik.” (el-Hicr 15/87) ayetlerinde Kur'an'ı niteleyen önemli bir sıfat olarak takdim edilmiştir.

Bu çalışmada, Kur'an'ın dil ve üslubuyla ilgili sıfatlarından olan mesânî kavramının yine Kur'an'a dayanarak incelenmesi hedeflenmiştir. Günümüze kadar oluşan tefsir külliyatında konunun detaylıca ve bağımsız olarak ele alınmaması bu araştırmaya yönelmenin temel nedeni olmuştur. Yapılan çalışmaların ortak özelliği ise, mesânî sözcüğünün genelde değişik tanımlarının yapıp Kur'an'dan yeterince örnekler verilmeyişidir. Bu tanımların en önemlileri; tekrar, çift/ikili, övgü, bıkmamak, sürekli okumak, daima taze/yeni kalmak, eskimemek şeklinde sıralanabilir. Bunlar arasından tekrar etmek ve ikili/karşılaştırmalı anlatım olgusunun mesânîyi ifade etmede öne çıktığı söylenebilir.

Bu incelemede, özellikle bu iki anlam sahasıyla ilgili Kur'an'dan yeterli derecede örnekler vermeye çalışılacaktır. Öncesinde ise konunun bir altyapısı mahiyetinde, mesânî kelimesinin kavramsal çerçevesine değinilecek ve delalet ettiği değişik anlamlardan bahsedilecektir. Bu çalışmanın, konuyla ilgili neredeyse yok denecek kadar müstakil araştırmanın azlığından dolayı ortaya konacak birçok araştırmaya başlangıç teşkil etmesi ümit edilmektedir. Böylece Kur'an'ın mesânî özelliğiyle ilgili yapılacak daha kapsamlı çalışmalar, bu sahanın daha da aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an'ın isimleri, Mesânî, Tekrar, Karşılaştırmalı Anlatım.

### Abstract

The Qur'ān has many features that could be inferred from its own wording. Among them are its names and attributes. These fit in the context and are used in line with the topic addressed. It would be appropriate to categorise the characteristics of the Qur'ān into two major groups. The first is the "names understood from divine revelation". For example, the names mentioned by the Qur'ān itself, such as al-Furqān, al-Dhikr, al-Nūr, al-Rūḥ, al-Hudā, al-Shifā', al-Raḥmān and al-Maw'izah, are often used in the Qur'ān. The most famous of these are the Qur'ān and al-Kitāb; they are the most frequently mentioned names in al-Muṣḥaf al-Sharīf. In other words, the names the Qur'ān and al-Kitāb are used more frequently than others. These names might have been assigned since the divine revelation is called the Qur'ān due to its being recited, and it is named as al-Kitāb due to its being written using a pen. These two names possibly indicate that the divine revelation is preserved in two ways: in memories and lines. Therefore, both names refer to actual practices.

The second is "qualities that are not names but indicate the characteristics of the divine revelation". These attributes are not used as nouns used to refer to the Qur'ān itself but are qualities which indicate the characteristics of the Qur'ān. al-Mubīn, al-'Azīm, al-Ḥakīm, al-Majīd and al-Karīm are the most famous of these, and they are used as adjectives to describe the Qur'ān and to describe the divine revelation. These attributive words can also be classified as words related to the source of the Qur'ān, those that indicate that the Qur'ān will be protected in its every aspect, those that indicate its majesty, those that relate to the purpose of the Qur'ān's revelation, and those that relate to the language and style of the Qur'ān.

The word mathānī is also mentioned in the Qur'ān as a descriptive characteristic of it. Mathānī, a highly expressive word with a quite broad meaning, is presented as a major attribute characterising the Qur'ān, as mentioned in the following verses: *"God bestows from on high the best of all teachings in the shape of a divine writ fully consistent within itself, repeating each statement [of the truth] in manifold forms [a divine writ] whereat shiver the skins of all who of their Sustainer stand in awe: [but] in the end their skins and their hearts do soften at the remembrance of [the grace of] God. Such is God's guidance: He guides therewith him that wills [to be guided], whereas he whom God lets go astray can never find any guide"* (al-Zumar 39/23) and *"and, indeed, We have bestowed upon thee seven of the oft-repeated [verses], and [have, thus, laid open before thee] this sublime Qur'ān"* (al-Ḥijr 15/87).

This study aims to examine the concept of mathānī, which is one of the language- and style-related attributes of the Qur'ān, based on the Qur'ān itself. The main reason for undertaking this research study is that this issue has not been addressed in detail and independently in tafsīr sources that have been written until today. A common characteristic of the available studies is that although they provide different definitions of the word mathānī, they fail to cite enough examples of it from the Qur'ān. The most important of these definitions include repetition, dyad/pair, praise, not getting bored, constant reading, always staying fresh/new and not getting old. It can be said that the concepts of repetition and dual/comparative description stand out in describing the concept of mathānī.

This study provides sufficient examples from the Qur'ān, particularly related to these two meanings. At first, to establish the background of the issue, it explores the conceptual nature of the word mathānī and discusses different meanings it denotes. It will hopefully pave the way for further studies, due to the scarcity of independent research on the subject. Thus, more comprehensive studies to be carried out on the



mathānī characteristic of the Qur'an will contribute to the further illumination of this field.

**Keywords:** Tafsir, Names of the Qur'an, Mathānī, Repetition, Comparative Description.

### Giriş

Son ilâhî kitap olan Kur'an'ın pek çok üstün özellikleri vardır. Onun nitelikleri yine kendisi tarafından açıklanmıştır. Allah, kendisinin isim ve sıfatları üzerinden tanınmasını istediği gibi, gönderdiği ilâhî vahyin de isim ve sıfatları üzerinden anlaşılması hususuna dikkat çekmiştir.<sup>1</sup> Nitekim bazı ayetlerde özel adı olan Kur'an yerine değişik isimlerinden,<sup>2</sup> bazı yerlerde ise farklı nitelik ve sıfatlarından bahsetmiştir.<sup>3</sup> Bu durum tamamen ayetin bağlamındaki anlam vurgusunun hangi isim ve sıfatıyla ilgili olduğuna bağlıdır. "Mesânî" kavramı da<sup>4</sup> Kur'an'da onun dil ve üslubuyla ilgili bir özelliği olarak yer almaktadır.

Mesânî hakkında birçok yorum yapılmışsa da birbirine benzer bu yorumların tanımdan öte geçemediğine ve ilgili kavramın Kur'an'daki örneklerine ve açıklamalarına fazla yer verilmediğine şahit olunmaktadır.<sup>5</sup> Hatta günümüze kadarki bazı "Ulûmü'l-Kur'an/Kur'an İlimleri" eserlerinde mesânî kavramına değinilmediği bile söylenebilir.<sup>6</sup> Son dönemde ise mesânî kavramının daha çok bazı tefsir usûlü kitaplarında "Kur'an'ın İsim ve Sıfatları" başlığında ele alındığı görülür.<sup>7</sup> Ancak bu çalışmalarda da Kur'an'ın bu önemli özelliğinin sadece birkaç farklı tanımla geçirildiği ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca mesânî konusunda müstakil çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu nadir çalışmalardan biri, Mustafa Öztürk'ün "Kur'an'da 'Seb'i Mesani' Kavramı" adlı makalesidir. Ancak bu çalışmada, ağırlıklı olarak "yedi" sayısının semantiğine ve "seb'i mesani" kavramının anlam analizine değinilmiştir. Mesani kelimesi ise sadece birbirine yakın tanımlar bağlamında incelenmiştir.<sup>8</sup>

Kanaatimizce Kur'an'ın mesânî niteliği hakkında yeterli/doyurucu çalışmalar yapılmamıştır. Bu nedenle bu çalışmamızda, mesânî özelliğinin Kur'an'la ilgili "tekrar" ve "çift/ikili" anlatım üslubu olarak iki önemli yönünün ön plana çıktığı görülmekte olup, özellikle bu iki önemli alanın Kur'an'daki yansımalarının neler olduğu konusunda açıklamalar yapılmaya çalışılacaktır. Ancak çalışmanın sınırlarını zorlayacağından mana/konu tekrarı araştırmanın dışında tutulacaktır. Çünkü Kur'an'da bulunan tüm

<sup>1</sup> Abdurrahman Çetin, "Kur'an'a Göre Kur'an'ın İsim ve Sıfatları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 67, 101.

<sup>2</sup> Örneğin bkz. en-Nisâ 4/174; Yûnus 10/57; el-Furkân 25/1; el-Hicr 15/9; en-Nahl 16/44; eş-Şûrâ 42/52.

<sup>3</sup> Örneğin bkz. el-Hicr 15/1, 87; Yâsîn 36/2; Kâf 50/1; Vâkıa 56/77.

<sup>4</sup> Bkz. el-Hicr 15/87; ez-Zümer 39/23.

<sup>5</sup> Örneğin Abdulaziz Bayındır mesani kavramını, "birbirini açıklayan ayetler arasındaki ilişkiyi gösteren kelime" şeklinde tanımlar fakat Kur'an'dan detaylı örnekler vermez. Bkz. Abdulaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2018), 508.

<sup>6</sup> Örneğin bkz. Muhammed Abdül-Azim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996); Mennâ Halil el-Kattân, *Ulûmü'l-Kur'an*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997). Suyutî (ö. 911/1505) ise eserinde, mesani kavramına sadece birkaç cümle açıklamayla değinmiştir. Bkz. Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974), 1/184. Zerkeşi de (ö. 794/1392) Suyûtî gibi yapmıştır. Bkz. Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1957), 1/280.

<sup>7</sup> Örneğin bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1976), 34-36; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 7-8.

<sup>8</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an'da 'Seb'i Mesânî' Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi* 38/1 (2002), 103-123.

konuları bir çalışmada ele almak uygulamada olası görünmemektedir. Nitekim iman, sabır, şükür, tevekkül, cihat, zikir, tevbe, ihlas gibi Kur'ânî anahtar kavramlar tek başlarına birer inceleme alanıdır. Zaten bu çeşit hususlarla ilgili birçok araştırmanın yapıldığı görülmekte ve böylesi semantik incelemelerin tefsir alanında oldukça çoğaldığı bilinmektedir. Bu bakımdan, orijinalliği daha ön planda olduğu düşünülen lafız tekrarlarının incelenmesi tercih edilecektir.

## 1. Kur'an'ın Bir Üslup Özelliği Olarak Mesânî

### 1.1. Mesânî Kavramının Anlam İçeriği

Müsennâ ve mesnâ kelimelerinin çoğulu olan mesânî,<sup>9</sup> tesniye ve istisnâ anlamındaki ثني (s-n-y) kökünden türemiştir.<sup>10</sup> Bükülmek, kıvrılmak, katlanmak yahut tekrarlamak yoluyla ikili hale gelmek veya değişik bir şeyin eklemesiyle destek çıkılan bir olguya *mesnâ* denilmektedir. Bu haliyle kelime; ikişerli, çifteli, kıvrım, kıvrımlı gibi anlamlara gelmektedir.<sup>11</sup> Buradan hareketle bir nesnenin katlarına ve bükümlerine de *mesânî* denmiştir. Nitekim vadinin kıvrım ve dönemeçlerine “mesânî'l-vâdî”, hayvanın dirsek ve dizlerine “mesânî'd-dâbbe” adı verilmiştir.<sup>12</sup> Ayrıca bükülmüş ipe veya ipliğe de *mesnât* veya *misnât* denilmektedir.<sup>13</sup>

Mesânî'nin övgü anlamına gelen “senâ” kökünden türemiş olması da muhtemeldir.<sup>14</sup> Senâ herhangi bir kimsenin iyi veya kötü özelliklerle dile getirilmesidir ki,<sup>15</sup> kimileri bunu sadece erdemli niteliklere has bir özellik olarak belirtmişlerdir.<sup>16</sup> Kur'an'ın mesânî oluşu bu bağlamda, “Kur'an'ı okuyan, bilen ve onunla amel eden daima övgüye mazhar olur.”<sup>17</sup> şeklinde de anlaşılmıştır. Kelimenin diğer bir müştakı olan *seny* de, herhangi bir şeyi diğer bir nesneye katmak/katlamak manasına gelmektedir. Nitekim elbiseyi katlama/dürme “senyü's-sevb” tabiriyle ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

Mesânî kavramı Kur'an'da, “Allah sözlerin en güzelini, (ayetleri) birbirine benzeyen, mesânî ve bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların ondan tüyleri ürperir. (Lakin) sonunda Allah'ı anarak tenleri ve kalpleri yumuşar/sükûn bulur. İşte Allah'ın rehberliği böyle olup dileyeni/dilediğini bununla hidayete ulaştırır. (Ama) Allah'ın dalalette bıraktığı kimse için ise hiçbir yol gösterici bulunmaz.”<sup>19</sup> ve “Andolsun ki, biz sana seb'i mesânîyi ve şu Azim Kur'an'ı verdik.”<sup>20</sup> ayetinde olmak üzere iki yerde Kur'an'ı niteleyen bir sıfat olarak geçmektedir.

<sup>9</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (y.y.: ts.), 24/386.

<sup>10</sup> Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 111.

<sup>11</sup> Muhammed b.Yâkub el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1636; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 5/3074-3075.

<sup>12</sup> Ebû Nasr İsmail el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-Lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Şehâbeddin Ebû Amr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 6/2294.

<sup>13</sup> Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/511; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3074-3075.

<sup>14</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3074.

<sup>15</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2296.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/517.

<sup>17</sup> Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm* (Kuveyt: Cem'iyetü Ahyâit-Türâsî'l-İslâmiyyi, 1998), 4/46.

<sup>18</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 111. Ayrıca *mesânî* kelimesinin katlanmak/bükülmek/kıvrılmak gibi anlamlarını içeren ayetler için bkz. Hûd 11/5; el-Hac 22/9.

<sup>19</sup> ez-Zümer 39/23.

<sup>20</sup> el-Hicr 15/87.

İlgili ayetlerdeki mesânî kavramının yorumlanması bağlamında; İbn Abbas (ö. 68/687) ve Dahhâk (ö. 105/723) öncelikle Kur'an'ın tamamının "mesânî" olduğunu beyan etmiş,<sup>21</sup> Mücahid (ö. 103/721) de aynı görüşü belirterek ayrıca bu kavramın Allah'ın kuluna olan övgüsünü de içine aldığını ifade etmiştir.<sup>22</sup>

İbn Zeyd (ö. 136/754) mesânî kelimesine "müredded" yani "tekrar edilen" anlamını vermiştir. Çünkü Kur'an'da birçok yerde Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. Musa ve diğer peygamberler ve haberleri, öğütler, va'd ve vaidler tekrar edilerek anlatılmıştır.<sup>23</sup> İbn Abbas, Dahhâk ve Katâde (ö. 117/735) de mesânînin "tekrar" anlamında olduğunu söylemişlerdir.<sup>24</sup> İbn Âşur da (ö. 1390/1970) bu kavramın, Kur'an'ın amaçlarını sürekli tekrarladığından dolayı "tekrar" anlamına geldiğine vurgu yapmıştır. Ona göre; mesânînin tekrar anlamına gelmesinin sırrı, "tesniye"nin tekrarlanmanın ilki olmasıdır. (Yani herhangi bir eylem ilk defa tekrarlanmaz, ikinci defa tekrarlanır). Tesniye kalıbının tekrara işaret etmesine delil ise "*Sonra gözünü ardı ardına (kerrateyni) çevir! (Her defasında) bakışın, şaşkın ve bezgin bir şekilde önüne geri dönecektir.*"<sup>25</sup> ayetidir.<sup>26</sup> Zemahşeri (ö. 538/1144) ise mevzuyu daha değişik bir biçimde ele alarak bize göre hayli manidar bir saptamada bulunmuştur: "İnsanların en fazla dinlemek istemediği konuşmalar öğüt türü sözlerdir. Onun için nasihatler, daha ilk baştan defalarca tekrarlanmazsa akıllarda iyice yer tutmaz ve (doğal olarak da) bunun gereği layığıyla yerine getirilemez. Nitekim Hz. Peygamber hedef kitleye vaaz ve nasihat verdiğinde, kalplere ve gönüllere iyice yerleşsin diye üç ile yedi defa tekrar ederdi."<sup>27</sup> Dolayısıyla Kur'an'da kıssalar, öğütler ve hikmetler, akıllarda kalıcı hale gelmesi için belirli bir nizam ve uyum içerisinde tekrarlanmıştır.

Mesânî kavramının tekrar vurgusundan başka delalet ettiği bir önemli anlamı da "çift/ikili/karşıtlı" manasıdır. Bu durum, Kur'an'ın "çift kutuplu" oluşu olarak da anlaşılabilir. Bununla ilgili olarak Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), "Bir şeyi zıddıyla/karşıtıyla zikretmek Kur'an'ın mesânî özelliğidir."<sup>28</sup> ifadesini kullanmıştır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ise sözcüğün işaretine dair daha farklı bir fikir ortaya koymuş ve bu bağlamda şu açıklamaları yapmıştır: "Kur'an'da geçen ifadelerin birçoğu buyruk-yasak, mücmel-mufassal, genel-özel, cennet-cehennem, levh-kalem, va'd-vaîd, havf-reca örneklerdeki gibi çiftler halinde bahsedilmek yoluyla tekrara konu olmuştur. Bununla amaçlanan, Allah haricindeki tüm varlığın çift ve sadece Allah'ın bir ve tek olduğunu bildirmektir."<sup>29</sup>

Kur'an'ın mesânî özelliğiyle ilgili olarak tekrar ve çift/ikili vurgusundan başka; dinleyenin Kur'an'dan bıkmaması<sup>30</sup>, Kur'an'ın bıkmaksızın sürekli okunabilir bir kitap

<sup>21</sup> Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fî 69efsiri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993), 5/94.

<sup>22</sup> es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 7/221.

<sup>23</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 12/249.

<sup>24</sup> Bkz. es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 7/221; es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 5/94; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 4/65.

<sup>25</sup> el-Mülk 67/4.

<sup>26</sup> İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/386.

<sup>27</sup> ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 4/118.

<sup>28</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 4/65.

<sup>29</sup> Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-Gayb)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1995), 8/212.

<sup>30</sup> İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/386.

olması<sup>31</sup>, bunca zamandır okunup tekrarlandığı halde eskimemesi, zamanın geçmesiyle hükümsüz olmaması<sup>32</sup> ve her zaman devşirilmeyi bekleyen ve tazeliğini hiç yitirmeyen bir turfanda gibi olması<sup>33</sup> yorumları da yapılmıştır.

Tüm bu yorumlar bağlamında, mevzubahis iki ayette Kur'an'ın bir sıfatı olarak geçen mesânî kavramı özetle; "Allah haricindeki her varlığın çift, sadece Allah'ın tek olduğunu anlatan tevhid inancının ve diğer ilâhî öğretilerin, inananlarca tam manasıyla özümsemesi amacıyla çeşitli konuları ikili bir üslup sistemiyle tekrarlanan ve bununla birlikte devamlı okunup bundan asla bıkmayan"<sup>34</sup> biçiminde tanımlanabilir.

Diğer taraftan, Hicr Suresi 15/87. ayette geçen "seb'an mine'l-mesânî" ifadesindeki "seb' (yedi) konusunda farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu sayının mesânî kelimesiyle olan anlam örgüsüne geçmeden önce etimolojik kökenine ve Kur'an'daki sıra dışı kullanımına değinmenin yararlı olacağı görüşündeyiz. سبع (s-b-a) kökünden türetilmiş olan "seb'" kelimesinin aslı sayıdır<sup>35</sup> ve doğal olarak bu da Arapça'daki "yedi" rakamına tekabül etmektedir. Ayrıca aynı kökten türeyen çeşitli fiil kalıpları yırtıcı hayvanlara ilişkin bazı tali manalar ihtiva etmekle birlikte, aslında "herhangi bir grubun yedinci bireyi olmak, bir işi yedi defa gerçekleştirmek, ipi yedi kat yapmak"<sup>36</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Bununla birlikte Kur'an öncesi Araplar arasında, seb'/yedi ve seb'ûn/yetmiş sayısının değişik bir kullanım sahası da olduğu görülmektedir. Bununla ilgili olarak bu insanların; yedi ve yetmiş sayılarını (hatta tekli sayılarda yediyi ve onlu sayılarda yetmiş) "çokluk ve artış" anlamında kullandıklarına,<sup>37</sup> bir ifadeyi abartmak istediklerinde bu sayıları tercih ettiklerine<sup>38</sup> ve bu sayıların onların katında sembolik bir anlam taşıdığına<sup>39</sup> tanık olunmaktadır. Nitekim o dönem insanının "ona yetmiş yıl kelam etmeyeceğim" biçimindeki hitabının yine onlar tarafından "ona hiçbir zaman laf atmayacağım"<sup>40</sup> olarak anlaşıldığı görülmektedir.

Seb'/yedi sayısının Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında, ilk etapta herhangi bir sayı gibi görünse de diğer sayılardan farklı bir özellik taşıdığı hemen anlaşılacaktır. Bu sayı Kur'an'da 22 defa, yetmiş sayısı ise üç ayette geçmektedir.<sup>41</sup> Örneğin gökler yedi kat olarak düzenlenmiş,<sup>42</sup> Yusuf suresinde konusu geçen melik rüyasındaki zayıf ve semiz inekler, kurumuş başaklar ve yeşil başakların sayısının yedi olduğu belirtilmiş,<sup>43</sup> ilgili rüya Hz. Yusuf

<sup>31</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/140.

<sup>32</sup> Muhammed Çelik, *Kur'an Kur'an'ı Tanımlıyor* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 276.

<sup>33</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 111.

<sup>34</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'da 'Seb'-i Mesânî' Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi* 38/1 (2002), 113.

<sup>35</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 325.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/1924-1925; el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 938-939.

<sup>37</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddin İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 2/478.

<sup>38</sup> Ebû Muhammed El-Hüseyn b. Mes'ud el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992), 2/315; Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl (Tefsîru'n-Nesefî)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995, 2/138; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/387.

<sup>39</sup> ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/205.

<sup>40</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/140.

<sup>41</sup> Muhammed Fuat Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 340.

<sup>42</sup> el-Bakara 2/29; Fussilet 41/12; et-Talâk 65/12; el-Mülk 67/3; Nûh 71/15.

<sup>43</sup> Yûsuf 12/43.

cihetinden de yedi bereket ve yedi yokluk senesi şeklinde yorumlanmış,<sup>44</sup> cehennemin yedi kapısı olduğu bildirilmiş,<sup>45</sup> Allah'ın kelimelerinin sonsuzluğunu ifade bağlamında yedi deniz tabiri kullanılmış<sup>46</sup> ve Âd kavminin helaki için kasırga yedi gün estirilmiştir.<sup>47</sup> Diğer taraftan Allah'tan af dilemeleri için Hz. Musa'nın topluluğundan yetmiş kişiyi seçtiği bildirilmiş,<sup>48</sup> münafıklara atıf yapılarak Hz. Peygamber'e hitaben "Dilersen yetmiş defa onlar adına mağfiret dile; buna rağmen Allah onları asla affetmeyecektir."<sup>49</sup> buyurulmuş ve cehennemliklerin bağlanacağı zincirlerin yetmiş arşın olduğu söylenmiştir<sup>50</sup>.

Dolayısıyla yedi ve yetmiş sayısına dair Kur'an'daki bu örnekler bağlamlarıyla beraber ele alındığında; bir bölümünde yedi ve yetmiş kelimesinden kastedilenin sayı olduğu, bir kesiminde de ilgili sözcüklerin "çokluktan kinaye" şeklinde tasarruf edildiği anlaşılmaktadır.<sup>51</sup> Nitekim hacda kurban kesmeye gücü yetmeyenlerin tutması gereken oruç sayısı hakkında zikredilen yedi sayısı<sup>52</sup>, Hz. Musa'nın Allah'tan af dilemek amacıyla topluluğundan seçtiği kişilerin sayısını açıklamak için kullanılan yetmiş sayısının<sup>53</sup> reel bir sayı olduğu aşikârdır. Bunun aksine Allah rızası için infak edenlerin, kendisinden yedi başak çıkan ve her başakta yüz tane bulunan bir buğday tohumuna benzetildiği ayetteki yedi sayısının<sup>54</sup>, münafıkların asla bağışlanmayacaklarıyla ilgili kullanılan yetmiş sayısının<sup>55</sup> ve cehennemliklerin bağlanacağı zincirlerin yetmiş arşın olmasının<sup>56</sup> kesret/çokluk ifade ettiği ortaya çıkmaktadır.<sup>57</sup>

Yedi sayısının Kur'an'daki kullanımlarıyla ilgili oluşan bu farklı yorum ve anlayışların, "seb'an mine'l-mesânî" tabirinin yorumlanmasına da aynen yansıdığı görülmektedir. Nitekim ilgili kavramı Ali b. Ebî Tâlib (ö. 39/661), Ebû Hureyre (ö. 62/681) ve İbn Abbas başta olmak üzere birçok müfessir Fatıha Suresi olarak açıklamıştır. Çünkü onlara göre Fatıha'nın ayet sayısı yedidir ve namazın her rekâtında okunması da mesânîye işarettir.<sup>58</sup> Diğer taraftan İbn Mes'ud (ö. 32/652), İbn Ömer (ö. 73/692) ve Mücahid başta olmak üzere birçok müfessir "seb'an mine'l-mesânî" tabirini Kur'an'ın başındaki yedi uzun sure/seb'i tivâl (Bakara'dan Tevbe'ye kadar)<sup>59</sup>, bazıları orta uzunluktaki sureler<sup>60</sup> ve bir bölümü de ilgili tabiri Kur'an'ın tamamı olarak yorumlamıştır.<sup>61</sup> Bunların aksine bazıları da

<sup>44</sup> Yûsuf 12/47-48.

<sup>45</sup> el-Hicr 15/44.

<sup>46</sup> Lokmân 31/22.

<sup>47</sup> el-Hâkka 69/7. Ayrıca yedi sayısının kullanıldığı diğer ayetler için bkz. el-Bakara 2/196, 261; el-Hicr 15/87; el-İsrâ 17/44; el-Kehf 18/22; el-Mü'minûn 23/17, 86; Fussilet 41/12; et-Talâk 65/12; el-Mülk 67/12; Nüh 71/15; en-Nebe 78/12.

<sup>48</sup> el-A'râf 7/155.

<sup>49</sup> et-Tevbe 9/80.

<sup>50</sup> el-Hâkka 69/32.

<sup>51</sup> Öztürk, "Kur'an'da 'Seb'-i Mesânî' Kavramı", 106.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>53</sup> el-A'râf 7/115.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/261.

<sup>55</sup> et-Tevbe 9/80.

<sup>56</sup> el-Hâkka 69/32.

<sup>57</sup> Bu ifadelerin temsili olduğu; çokluk, aşırılık, artış ve çoğalmaya ilişkin birer tasvir olduğuyla ilgili yorumlar için bkz. ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/393; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/478; el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 2/315; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/138; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 2/387.

<sup>58</sup> el-Kurtubî, *el-Câmî*, 10/36; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/68-71; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/413.

<sup>59</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/68-71.

<sup>60</sup> er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 19/209.

<sup>61</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/68-71; es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 5/94.

“seb’an mine’l-mesânî” ifadesini Kur’an’ın manaları (emir ve nehiy, müjde ve uyarı, örnekler, kıssalar vs.) olarak açıklayarak yedi sayısını çokluktan kinaye olarak algılamışlardır.<sup>62</sup> Bu durumda “seb’an”, “çeşitli, birden çok” anlamında düşünüldüğünde, mesânî ile seb’an’ın birbirlerini destekleyen benzeri anlamlar içerdiği sonucuna da varmak mümkündür.

Bu yorumlar içerisinde en isabetli olanının, seb’i mesânî ile Fatiha Suresi’nin kastedildiğini belirten görüşün olduğu söylenebilir. Çünkü tefsirlerin büyük bir kısmında bu yorumun ağırlık kazandığı görülmektedir.<sup>63</sup> Sonuçta Fâtiha için “Kur’an’ın Seb’i Mesânî niteliğini en iyi şekilde aksettiren sûredir.”<sup>64</sup> yorumu isabetli olacaktır. Dolayısıyla, Zümer 39/23’de Kur’an’ın bütününe ifade eden mesânî niteliği, burada (Hicr 15/87’de) daha hususi bir manada kullanılmıştır.<sup>65</sup>

Buraya kadar semantik sahasını belirlemeye çalıştığımız Kur’an’ın mesânî özelliğinin, “tekrar” ve “ikili/çift” olmak üzere iki anlam alanının ön plana çıktığını görmekteyiz.

## 2. “Tekrar” Anlamıyla Mesânî

Kur’an’da; hayrete düşürmek ve şaşırtmak, korku ve dehşet duygusunu harekete geçirmek, tehdit etmek ve kınamak ve daha da önemlisi anlamı güçlendirmek amacıyla tekrar lafızları ve kalıpları kullanılmıştır.<sup>66</sup> Fakat bu tekrarlardan söz edilirken neyin tekrarlandığı son derece önemlidir. Onun için Kur’an’da yer alan tekrarları genel olarak “kelime” ve “anlam tekrarı” şeklinde değerlendirmek isabetli olacaktır. Mana tekrarıdan maksat; belli kıssaların, cennet ve cehennemle ilgili konuların, vaad ve vâidle ilgili ayetlerin, Allah’ın isim ve sıfatlarının ve benzeri konuların tekrarlanmasıdır. Başka bir ifadeyle mana tekrarı, bir konunun aynı veya farklı surelerde değişik kelimelerle işlenmesidir ki, buna “konu tekrarı” da denilmesi mümkündür.<sup>67</sup>

Lafız tekrarları ise, Kur’an’ın üslûbu içerisinde çokça geçen ve her birinde orijinallik bulunan söz kalıplarıdır. Bu yönüyle Kur’an’daki lafız tekrarlarını beş grupta incelemek mümkündür:

### 2.1. Bir Ayet İçerisinde Aynı Lafzın Tekrarlanması

Aynı ayet içerisinde tekrarlanan bu kelimeler; edat<sup>68</sup>, zamir<sup>69</sup>, isim<sup>70</sup>, zarf<sup>71</sup>, işaret ismi<sup>72</sup> ve cümle<sup>73</sup> türünden olabilir.

<sup>62</sup> et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/68-71; el-Kurtubî, *el-Câmi’*, 10/37; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 4/414.

<sup>63</sup> Örneğin bkz. et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/68-71; el-Kurtubî, *el-Câmi’*, 10/37; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, 2/557; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf İbn Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-muhît*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1993, 5/465.

<sup>64</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/3076.

<sup>65</sup> “Seb’i Mesânî” tabiri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Öztürk, “Kur’an’da ‘Seb’-i Mesânî Kavramı”, 103-123.

<sup>66</sup> Sadık Kılıç, *Kur’an (Dildeki Sonsuz Mucize)* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 61.

<sup>67</sup> Erdoğan Baş, *Kur’an’ın Üslûbu ve Tekrarlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 11.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>69</sup> el-Enbiyâ 21/36.

<sup>70</sup> Âl-i İmran 3/78.

<sup>71</sup> el-Mâide 5/25.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/5.

<sup>73</sup> Âl-i İmrân 3/42.

Bu tür lafız tekrarları Kur'an'da en sık rastlanan tekrarlardır.

## 2.2. Lafzî Tekrarların Ardışık Ayetlerde Gelmesi

Örneğin *الأرض وما فى السموات وما فى الأرض* "Göklerde ve yerde bulunanların hepsi Allah'ındır." ayeti, aynı lafız ve cümle ile Nisa 4/131-132. ayetlerinde peş peşe üç defa tekrarlanmıştır.

## 2.3. Bir Sûre İçerisinde Aynı Ayetin Tekrarlanması

Aynı surede tekrarlanan bu ifadeler, geçtiği her defada kendisinden önce veya sonraki konu nedeniyle bambaşka bir anlama delalet etmektedir. Bundan dolayı bağlam değişikliği, ilk bakışta varlığı düşünülen sıradan bir tekrar havasını da ortadan kaldırmaktadır.<sup>74</sup> Bu konuda; Rahman 55/13-77. ayetleri arasında otuz bir defa geçen *فبأى آلاء ربكما تكذبان* "Öyleyse Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?" ifadesinde Allah Teâlâ, insanlarla cinlere hitap etmekte, onlara lütfedilmiş nimetlerin adeta bir dökümü yapılarak bunlara karşılık olarak nankörlük etmeyi şükretmeleri istenmektedir. Yine Mürselât 77/15-49. ayetleri arasında on defa geçen *ويل يومئذ للمكذبين* "O gün yalanlayanların vay haline!" ifadesi de bağlamın değişmesiyle her defasında başka anlamlara işaret ederek bu kalıp cümleyi usandırıcı bir tekrar olmaktan çıkarmaktadır.<sup>75</sup>

Ardışık iki ayetin aynı surenin farklı yerlerinde tekrarlandığı da görülmektedir. Şuarâ Suresi'deki *ان فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين وان ربك لهو العزيز الرحيم* "Muhakkak bunda bir ayet vardır; fakat onların birçoğu inanmaz. Şüphesiz senin Rabbin Azîz'dir, Rahîm'dir."<sup>76</sup> ayetleri, surede sekiz farklı yerde müstakil iki ayrı ayet olarak tekrar edilmiştir. Onun için sekiz farklı yerde tekrarlanan bu iki ayetin her birini bulunduğu konum itibarıyla değerlendirmek tekrarın açıklığa kavuşmasını daha kolay hale getirecektir. Nitekim bu iki tekrar ayetinin geçtiği bağlamın tamamıyla peygamber kıssalarının anlatıldığı yerler olduğu görülmektedir.<sup>77</sup> Buna göre bu surede nakledilen her bir kıssa sanki tek başına indirilmiş gibidir. Her kıssada diğerine benzer bir ibret şekli bulunmaktadır. İşte tekrar edilen ayet gruplarından her biri gerek kıssanın başında gerekse sonunda bir gerçeği ortaya koymaktadır. Çünkü tekrar, anlamın benlikte yerleşmesine ve kalpte istikrar bulmasına vesile olmaktadır.<sup>78</sup> Ayrıca bu tekrarların, ilgili peygamberlerin mucizelerine gönderme yaptığı ve onların bu mucizelerini düşünmeyenlerin şaşılacak bir iş yaptıklarına dikkat çektiği de söylenebilir.<sup>79</sup>

## 2.4. Bir Ayetin Kur'an'ın Değişik Surelerinde Zikredilmesi

Bu konuyla ilgili olarak *ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين* "Doğru iseniz bu vaad ne zaman?" diyolarlar?" ifadesinin altı ayrı surede tekrarlanması örnek olarak verilebilir.<sup>80</sup> Bu ayetin, her geçtiği yerde bağlamının değiştiği dikkat çekmektedir. İnkarcıların,

<sup>74</sup> Kılıç, *Kur'an (Dildeki Sonsuz Mucize)*, 63.

<sup>75</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/427-428.

<sup>76</sup> eş-Şuarâ 26/8-9, 67-68, 103-104, 121-122, 139-140, 158-159, 174-175, 190-191.

<sup>77</sup> Bu peygamberler suredeki anlatım sırasına göre Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Salih, Hz. Lut ve Hz. Şuayb'dir.

<sup>78</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/127.

<sup>79</sup> Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., 2/850.

<sup>80</sup> Bkz. Yûnus 10/48; el-Enbiyâ 21/38; en-Neml 27/71; Sebe' 34/29; Yâsîn 36/48; el-Mülk 67/25.

kendilerine vaat edilen azabın ne zaman gerçekleşeceği yönündeki sorularına farklı üsluplarla karşılık verilmiştir.

### 2.5. Ardışık İki Ayetin İki Ayrı Surede Tekrarlanması

Kur'an'daki *ام تسالهم أجزا فهم من مغرم مثقلون ام عندهم الغيب فهم يكتبون* "Yoksa onlardan bir karşılık talep ediyorsun da, bunun için kendilerini yüklü bir borç altına mı sokuyorlar? Yoksa gayb onların katında bulunuyor da, (oradan mı alıp) yazmaktadırlar?"<sup>81</sup> ardışık iki ayet iki ayrı surede tekrar edilmiştir. Bu haliyle Kur'an'da konuyla ilgili tek örnektir. Tekrarlanan ayetler bağlamları ile beraber düşünülüp karşılaştırıldığında, iki sure arasında (Tûr ve Kalem Suresi) belli bir mesaj birliğine rastlamak mümkündür. Tekrarın buradaki rolünün, ortaya konan deliller doğrultusunda inançla ilgili sorunları insanların zihnine yerleştirmek olduğunu söylemek isabetli olacaktır.

Kur'an'da kullanılan lafız tekrarları bunlarla sınırlı olmayıp daha fazla örnekleri mevcuttur. Ancak yukarıdaki misallerle yetinilecektir.<sup>82</sup>

Sonuç olarak; Kur'an'da sıkça kullanılan lafız tekrarlarının Kur'an'ı anlamada önemli pozitif etkileri bulunmaktadır. Ayet ve surelere serpiştirilmiş olan bu tekrarlar; Kur'an'ın daha kolay anlaşılmasına, daha fazla akılda kalmasına, tekrarla ifade edilen bilgilerin zihne daha köklü yerleşmesine vesile olmaktadır. Dolayısıyla bu tekrarlarla Kur'an'ın temel hedefi olan insanlığın hidayete getirilmesinin amaçlandığı görülmektedir.

### 3. "Çift-İkili" Anlamıyla Mesânî

Kur'an'da tevhid odaklı merkezî bir anlam sahası vardır. Merkezde olan bu mana alanı, birbirlerinden kopmuş gibi görünen ayetler arasında harika bir insicam oluşturmaktadır<sup>83</sup> ve birbirleriyle içi içe geçmiş bir anlam örgüsü içinde sunulmaktadır.<sup>84</sup>

İşte Kur'an'ın, bir anlamı da "çift-ikili" anlatım üslubu olan mesânî özelliğini bu doğrultuda değerlendirmek de isabetli bir yöntem olacaktır. Buna göre Kur'an, sık sık çift/ikili bir anlatım üslubu takip etmiştir. Esasen bu, "*Her şeyi çift yarattık ki, öğüt ve ibret alabilesiniz.*"<sup>85</sup> ayetinin de belirttiği gibi mahlukatın yasağıdır. Onun için insan tasavvuruna da daha ilk baştan bu çift/ikili sistemle kavrama yetisi yerleştirilmiştir. Eşya idrak alanına bu sayede girer ve mahiyeti bu sayede kavranır. Ancak Kur'an'da, eşi ve benzeri olmadığı için mukayese edilmeden ve zıttı ile anlatılmayan tek tema Allah'ın bizzat kendisidir. Kur'an'ın çift/ikili anlatım üslubu niteliğinden maksat; doğru ve yanlış, güzel ve çirkin, müspet ve menfi gibi olguları birlikte ele alan muhtevasıdır. Nitekim inanç-inançsızlık, korku-ümit, merhamet-azap, dünya hayatı-ahiret hayatı, mutluluk-üzüntü, muştı-ihtar gibi konular devamlı beraber dile getirilmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) konuyu özetleyen şu ifadeleri dikkate şayandır: "Kur'an'da yer alan ifadelerin birçoğu buyruk-yasak, mücmel-mufassal, genel-özel, cennet-cehennem, va'd-va'id, havf-recâ gibi örneklerde görüldüğü üzere çift olarak anılmak yoluyla tekrarlanmıştır. Bu husustan

<sup>81</sup> Bkz. et-Tûr 52/40-41; el-Kalem 68/46-47.

<sup>82</sup> Kur'an'daki tekrarlarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Baş, *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar*, 136-249.

<sup>83</sup> Abdülbaki Güneş, *Kur'an'da Bütünlük Mucizesi* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014), 80.

<sup>84</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 49.

<sup>85</sup> ez-Zâriyât 51/49.



kastedilen, Allah haricindeki tüm varlığın çift ve sadece Allah'ın bir/tek olduğunu bildirmektir.”<sup>86</sup>

Hatta bu bağlamda, Kur'an'da geçen bazı çift/ikili kavramların sayıları bile aynıdır. Örneğin dünya ve ahiret 115, hayat ve ölüm 145, melek ve şeytan kelimeleri 88'er defa kullanılmıştır.<sup>87</sup>

Kur'an'ın dil ve üslup yönünden takip ettiği bu çift/ikili anlatım yöntemini dört başlıkta incelemek mümkündür:

### 3.1. Aynı Ayetteki Çift/İkili Anlatım

İnanç, ibadet ve ahlak ilkeleri başta olmak üzere Kur'an'ın beyan buyurduğu birçok konunun girift bir tarzla ortaya konduğu bir gerçektir. Kur'an'ın bu anlatım biçiminin aynı zamanda muhatabı usandırmayan, onu durağanlaştırmayıp bilakis anlayışını güçlendiren ve derinliğine düşündüren bir nitelikte olduğunu da belirtmek gerekir. Ayetler içerisindeki konular muhataba aktarılırken, çift/zıt kavramlar yan yana verilerek konunun zihinde kıyas yoluyla kavranması amaçlanmaktadır.<sup>88</sup> Kur'an'ın tevhid merkezli ve hidayet amaçlı anlatım yöntemi göz önünde bulundurulduğunda, aynı ayette işlenen ve bu konuda öne çıkan çift/ikili kavramları şu şekilde özetlemek mümkündür:

#### 3.1.1. Dünya-Ahiret Hayatı

Kur'an insanın yaşamını, dünya ile başlayan ve ahiretle sonsuza uzanan bir çizgi olarak değerlendirmektedir. Birçok ayette, dünya hayatının geçici ve ahiret hayatının kalıcı olduğu ifade edilirken karşılaştırmalı bir yöntem kullanılmaktadır. Örneğin; “*Dünya hayatı ancak oyun ve eğlenceden ibarettir. Müttakiler için ahiret diyarı şüphesiz ki daha hayırlıdır. Hala aklınızı kullanmıyor musunuz?*”<sup>89</sup> ayetinde bu durum açıkça anlatılmaktadır.<sup>90</sup>

#### 3.1.2. Hidayet-Dalalet

Kur'an'ın nihai hedefi olan insanların hidayeti konusunda; hak yolda olmanın hikmet ve yararlarıyla, batıda kalmanın zararları delilleriyle birlikte bir arada verilmiştir. Bu yolla zihinler kıyasa teşvik edilerek erdemli olmanın yolları gösterilmiştir. Kur'an'a göre insan hem doğruyu hem de yanlış kavrayabilecek bir kuvvet ve yetenekte yaratılmıştır. Buna göre her insanın yaratılışında hidayet ve dalaleti ayırt edebilme kapasitesi vardır.<sup>91</sup> Dolayısıyla ilgili konu, Kur'an'da baştan sona hep bu çift/ikili sistemle işlenmiştir. Nitekim “*Allah, doğru yola ulaştırmak istediği kimsenin gönlünü İslam için ferahlatır/genişletir. Sapmasını dilediği birinin de gönlünde, gökyüzüne/yüksek bir yere çıkıyormuşçasına bir darlık/iç sıkıntısı oluşturur. Allah inanmayanları böylece sıkıntılar içinde bırakır.*”<sup>92</sup> ayeti, hidayet ve dalaletin bu çift/ikili anlatımına sadece bir örnektir.<sup>93</sup>

<sup>86</sup> er-Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, 8/212.

<sup>87</sup> Bkz. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*.

<sup>88</sup> Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 21.

<sup>89</sup> El-En'âm 6/32.

<sup>90</sup> Daha fazla örnek için bkz. el-Ankebût 29/64; Muhammed 47/36; el-Hadîd 57/20; el-Mü'min 40/39.

<sup>91</sup> Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalalet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 401.

<sup>92</sup> el-En'âm 6/125.

<sup>93</sup> Konuyla ilgili daha fazla örnek için bkz. el-En'âm 6/39; el-A'râf 7/178; Hûd 11/108; en-Nahl 16/93; el-İsrâ 17/15; el-Kehf 18/17; el-Müddessir 74/31.

### 3.1.3. Şehadet-Gayb

İnsan bir yönü gayba ve bir yönü de şehadete bakan bir varlıktır. Onun için Kur'an, gaybı bir bilgi problemi olarak görmeyip bir var oluş sorunu şeklinde insan idrakine sunmaktadır. Kur'an açısından gayb, insana göre bilinmesi zorunlu bir nesne olmanın ötesinde kendisini var eden aktif bir olgudur, insanın var oluşunun en güçlü belirleyicidir ve en önemlisi imanın sahasıdır.<sup>94</sup> Şehadet ise beş duyunun sınırları içinde kalan ve bilimin konusu olan görünen varlık alanıdır. Kur'an'a göre insan bu varlık dünyasını araştırmak, anlamak ve bilmekle yükümlüdür.<sup>95</sup> "O Allah ki, kendisinden başka hiçbir tanrı yoktur. O, gaybı/gizli olanı ve şehadeti/açık olanı (her şeyi) bilir. O, Rahmân'dır, Rahîm'dir."<sup>96</sup> ayetinde bu iki kavramın yan yana kullanıldığı görülmektedir.<sup>97</sup>

### 3.1.4. Erkek-Kadın

Kur'an erkek ve kadının tek bir nefisten yaratıldığını<sup>98</sup>, Allah'ın onların arasına sevgi ve rahmeti yerleştirdiğini<sup>99</sup> ifade etmiş; Hz. Peygamber de (s.a.s.), erkek ve kadınların birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>100</sup> Dolayısıyla Kur'an; erkek ve kadını zıt değil birbirine ihtiyacı olan ve birbirini tamamlayan bir bütün ve daha da önemlisi eş (çift/ikili) olarak ele almış; sevgi, saygı ve iyiliği esas alarak karşılıklı hakların gözetilmesi, adaletli olunması ve iyilikle muamele edilmesi konularında (kadınlarla beraber daha çok erkekleri muhatap alan) birtakım yönlendirmelerde bulunmuştur.<sup>101</sup> "Ey insanlar! Şüphesiz biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık. Birbirinizle tanışmanız diye sizi milletler ve kabileler haline getirdik. Şüphesiz ki Allah nezdinde en üstün olanınız, O'ndan en fazla korkmanızdır. Muhakkak Allah, her şeyi bilendir ve her şeyden haberdar olandır."<sup>102</sup> ayeti başta olmak üzere daha birçok yerde erkek ve kadın arasındaki bu müthiş çift/ikili olma dengesi korunmaktadır.<sup>103</sup>

### 3.1.5. Zorluk-Kolaylık

İnsanın hayatında inişli çıkışlı halleri vardır. Bunlar, maddî olabildiği gibi manevî de olabilmektedir. Kur'an, insan emek ve çaba sarf ettiği zaman Allah'ın yardımıyla kolaylığa ulaşabileceğini haber vermektedir.<sup>104</sup> Ayrıca Allah, Kur'an'ı ve dini kolaylaştırdığını, insanlar hakkında zorluk değil kolaylık dilediğini, her zorluktan sonra muhakkak bir kolaylık vereceğini de beyan etmektedir.<sup>105</sup> "Kuşkusuz her güçlkle birlikte bir kolaylık vardır. Elbette her zorluğun yanında bir de kolaylık bulunur."<sup>106</sup> ayetinde de görüldüğü gibi, bu iki karşıt kavram geçtiği her yerde birbirine kıyaslanarak yan yana kullanılmaktadır.<sup>107</sup>

<sup>94</sup> Halis Albayrak; *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 286.

<sup>95</sup> Bkz. Âl-i İmran 3/191; el-A'râf 7/185; Yûsuf 12/105; el-Gâşîye 88/17-20.

<sup>96</sup> el-Haşr 59/22.

<sup>97</sup> Konuyla ilgili daha fazla örnek için bkz. et-Tevbe 9/94; el-Mü'minûn 23/92; es-Secde 32/6; ez-Zümer 39/46; Fussilet 41/53; el-Cuma 62/8; et-Tegâbün 64/18.

<sup>98</sup> en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/186; ez-Zümer 39/6.

<sup>99</sup> er-Rûm 30/21.

<sup>100</sup> Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru Ahyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1936), 4/251.

<sup>101</sup> Talip Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 218.

<sup>102</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>103</sup> Konuyla ilgili daha fazla örnek için bkz. Âl-i İmran 3/195; en-Nisâ 4/124; en-Nahl 16/97; el-Ahzâb 33/35.

<sup>104</sup> et-Talâk 65/4.

<sup>105</sup> Bkz. el-Kamer 54/17, 22, 32, 40; ed-Duhân 44/58; el-Mâide 5/6; el-Hac 22/78; el-Bakara 2/185; et-Talâk 65/7.

<sup>106</sup> el-İnşirâh 94/5-6.

<sup>107</sup> Bkz. el-Bakara 2/185; et-Talâk 65/7.

Kur'an'da aynı ayette kullanılan çift/ikili kavramlar bunlarla sınırlı olmayıp bu örnekleri çoğaltmak elbette mümkündür. Ölüm-hayat<sup>108</sup>, katl-ihya<sup>109</sup>, iman-küfür<sup>110</sup> bunlardan sadece bazılarıdır.

### 3.2. Aynı Bağlamdaki (Sibak-Siyak) Çift/İkili Anlatım

Bağlam (sibak-siyak), ayetin gelişi ve öncesi ile sonraki ayetlerden hâsıl olan anlam demektir. Yani bir ayet öncesi ve sonrasıyla beraber değerlendirildiğinde, ortaya çıkan konu ve anlam bütünlüğü o ayetin bağlamını oluşturmaktadır.<sup>111</sup> Ayetler arası irtibat çoğu zaman sebep-sonuç tarzında meydana gelmektedir. Bazen de ayetlerde, bir olgunun iki ucu yani zıt kavramlar belirtilmek suretiyle anlam bütünlüğü oluşabilmektedir<sup>112</sup> Aynı bağlamda işlenen ve bu konuda öne çıkan çift/ikili kavramları şu şekilde özetlemek mümkündür:

#### 3.2.1. Mümin-Kâfir

Kur'an iman olgusunu ele alırken birçok yerde inananların ve inanmayanlarının durumunu aynı bağlamda dile getirmektedir.<sup>113</sup> Hatta mümin-kâfir karşıtlığının sadece bu kelimelerle değil konunun zihinlere daha iyi yerleşmesi için yer yer mecazî ifadelerle de anlatıldığı görülmektedir. Nitekim Kur'an'daki gören-görmeyen,<sup>114</sup> ölü- diri,<sup>115</sup> gölge-sıcak,<sup>116</sup> karanlık-aydınlık<sup>117</sup> gibi metaforik anlatımlar, insanların hakikat karşısında aldıkları karşıt tavırları betimleyen önemli açıklamaların başında gelmektedir. Aynı bağlamda ele alınan birçok inanan-inanmayan zıtlığı arasından şu pasaj örnek olarak verilebilir. Bakara Suresi'nin ilk beş ayetinde, Kur'an'ın bazı özellikleri belirtilerek hidayet üzere olan inananların farklı niteliklerinden bahsedilmekte ve onların kurtuluşa erecekleri haber verilmektedir.<sup>118</sup> Hemen arkasından gelen *"Kafirler için kendilerini uyarıp uyardırmaman (onlar açısından) fark etmez. Onlar inanmayacaklardır."*<sup>119</sup> ayetiyle başlayan ve inançsız kesimin halinden bahseden bağlamın gelmesi konuyu açık bir şekilde izah etmektedir.<sup>120</sup>

#### 3.2.2. Müminin ve Kafirin Ölüm Ânı

Ölüm, Allah'ın her canlıya geçerli kıldığı bir yasadır.<sup>121</sup> İnsanın doğumu kadar ölümü de gerçektir. Ölümden kaçış ve kurtuluş yoktur.<sup>122</sup> Allah'tan başka her şey fanidir ve yok olacaktır.<sup>123</sup> Kur'an'a göre insanlar ölürken hayatlarındaki kazanımlarına göre çeşitli

<sup>108</sup> el-Mülk 67/2.

<sup>109</sup> el-Mâide 5/32.

<sup>110</sup> el-Hucurât 49/7.

<sup>111</sup> Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Önemi* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 77.

<sup>112</sup> Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Mim Yayınları, 1983), 121.

<sup>113</sup> Örneğin bkz. el-Bakara 2/81-82; en-Nisâ 4/150-151-152; el-Mâide 5/35-36, 85-86; Hûd 11/21-22-23.

<sup>114</sup> Örneğin bkz. el-En`âm 6/50; Fâtır 35/19; el-Mü'min 40/58.

<sup>115</sup> Örneğin bkz. el-En`âm 6/122; Fâtır 35/22.

<sup>116</sup> Örneğin bkz. Fâtır 35/21.

<sup>117</sup> Örneğin bkz. el-Bakara 2/257; el-En`âm 6/122; İbrahim 14/1, 5.

<sup>118</sup> Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l- Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994), 1/35.

<sup>119</sup> el-Bakara 2/6.

<sup>120</sup> İnanmayan grupların özelliklerinin anlatıldığı ilgili bağlam için bkz. el-Bakara 2/6-20.

<sup>121</sup> Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/34-35; el-Ankebût 29/57.

<sup>122</sup> en-Nisâ 4/78.

<sup>123</sup> el-Kasas 28/88; er-Rahmân 55/26-27.

muamelelere tabi tutulmaktadır. İyi insanlar ölürken meleklerin lütuf ve müjdesine mazhar olurken, kötüler ise meleklerin çeşitli darbelerine maruz kalmaktadır.<sup>124</sup> Nitekim Vakıa Suresi 56/88. ayetinden itibaren surenin başında değinilen üç grup insanın (ilk iki grup mümin, üçüncü grup ise kafir) ahirette nelerle karşılaşacaklarıyla ilgili mesajlar yer almaktadır. Bu ayetlerde ölüm ânıyla ilgili bilgilendirmeler de bulunmaktadır. Bildirilen bu muameleler, ölmekte olan kişilere ölümleri esnasında melekler tarafından gerçekleştirilecektir.<sup>125</sup> Buna göre iyilerin ölümü son derece rahat olurken kötülerin ölümü ise bir o kadar sıkıntılı olmaktadır.<sup>126</sup> Dolayısıyla mümin ve kâfirin aynı bağlamda işlendiği yerler gibi onların ölüm anlarının da iyi veya kötü olması durumu, Kur'an'ın çift/ikili üslubuna örnek kabul edilebilir.

### 3.2.3. Cennet-Cehennem

Kur'an, dünyadaki iyi veya kötü geçici hayat şeklinin ahiretteki sonsuz hayat biçimini doğrudan etkilediğini beyan etmektedir. Dünya hayatını Allah'ın isteği yönünde değerlendirenler ahiretteki ödül aşamasını anlatan cennete, Yüce Yaratıcıya sırt çevirerek hareket edenler ise öte dünyanın ceza boyutunu ifade eden cehenneme dahil edileceklerdir.<sup>127</sup> Kur'an'ın tüm fikrî sisteminde müşahede edilen çift/ikili anlatım üslubu ahiret anlatımında da görülmektedir. Ahiret hayatının ödül yönünü temsil eden cennet ve ceza boyutunu temsil eden cehennem, geldiği birçok bağlamda karşılaştırmalı olarak anlatılmaktadır. Cennet, kendisine son derece özendirilen ve teşvik edilen bir üslupla aktarılırken, cehennem ise gerilimli ve bir o kadar da tehdit dolu bir üslupla açıklanmaktadır.<sup>128</sup> Diğer taraftan cennet-cehennem ikilisinin Kur'an'da; bilhassa Allah yolunda zorluk, baskı, işkence gören ve bu uğurda mücadele eden müminin cennetlik olma hali ile İslam'a farklı şekillerde düşmanlık ve muhalefet ederek saldırganlık yapan kâfirin cehennemlik olma durumunu açıklamak için birlikte anlatıldığını özellikle belirtmek gerekir. Örneğin, Vakıa Suresi 56/10-40. ayetlerde cennet muhteşem bir üslup ve fevkalade imrendirici ifadelerle anlatıldıktan sonra, hemen sonrasındaki 41-56. ayetlerde ise cehennem, korkunç boyutlarıyla ve tehditkâr bir anlatımla açıklanmıştır.<sup>129</sup>

Kur'an'da aynı bağlamda kullanılan çift/ikili kavramlar bunlarla sınırlı olmayıp bu örnekleri çoğaltmak elbette mümkündür. Cimrilik-cömertlik<sup>130</sup>, tartıları ağır ve hafif gelenler<sup>131</sup>, kitapları sağından ve solundan verilenler<sup>132</sup> bunlardan sadece bazılarıdır.

### 3.3. Aynı Suredeki Çift/İkili Anlatım

Bilindiği gibi Kur'an'ın düzeni mutataş olanın dışında bir görünüş arz etmektedir. Nitekim Kur'an'daki bir konu aynı ayet veya aynı bağlamda açıklandığı gibi aynı zamanda aynı surenin değişik yerlerinde de açıklanabilmektedir.<sup>133</sup> Örneğin evliliğin iki tarafını

<sup>124</sup> Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahiret Süreci* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 616.

<sup>125</sup> Ebû Muhammed El-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992), 4/291.

<sup>126</sup> Daha fazla örnek için bkz. el-Enfâl 8/45-46, 49-50; en-Nahl 16/28, 32.

<sup>127</sup> Ömer Kara, *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 11.

<sup>128</sup> Osman Kara, *Kur'an'da Cehennem* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 14.

<sup>129</sup> Daha fazla örnek için bkz. Yûnus 10/26-27; Hüd 11/106-107, 108; el-Hac 22/19-22, 23-24; ez-Zümer 39/71-72, 73-74; Muhammed 47/12-15;

<sup>130</sup> el-Leyl 92/5-10.

<sup>131</sup> el-A'râf 7/8-9; el-Mü'minûn 23/102-103; el-Kâria 101/6-7, 8-9.

<sup>132</sup> el-İsrâ 17/71-72; el-Hâkka 69/19-24, 25-29; el-İnşikâk 84/7-9, 10-13.

<sup>133</sup> Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 20.

oluşturan ve bir çift olan kadın-koca arasındaki ailevî ilişkilerde; Kur'an'ın bazen erkek tarafından kadına, bazen kadın tarafından erkeğe ve bazen de ortak perdeden birbirlerine öğütleri bulunmaktadır. Nitekim Nisa 4/34. ayetinin, “Allah'ın kendilerine birtakım değişik nitelikler vermesi ve ailenin geçimini sağlamaları nedeniyle erkekler kadınları koruyup kollamakla sorumludurlar. Dürüst/erdemli kadınlar, Allah'ın gözetilmesini emrettiği mahremiyeti/namuslarını kocaları yanlarında yokken bile sadık ve itaatkâr bir şekilde koruyanlardır” diye başlayan bölümünde; önce erkek ve kadının karşılıklı konumları verilmiş olup ayetin devamında ise, “Serkeş tavırlarından kaygı duyduğunuz kadınlara önce öğüt verin, sonra yatakta yalnız bırakın, sonra dövün!” buyurularak koca tarafından geçimsiz hanımına karşı çözüm önerileri sunulmaktadır. Ancak aynı surenin 128. ayetinde ise bu defa geçimsiz ve isyankâr kocaya karşı hanımına yol gösterici çözümler gösterilmektedir. “Şayet bir kadın, kocasının serkeşliğinden veya kendisine karşı ilgisizliğinden kaygılanırsa, karşılıklı bir anlaşma yapmalarında bir beis yoktur.” Dolayısıyla Nisa Suresi'nin farklı iki ayetinde, evliliğin iki tarafını oluşturan ve bir çift olan kadın-koca arasındaki ailevî ilişkilerde oluşabilecek olumsuzlukların çözümünde karşılıklı (çift/iki yönlü) çözüm önerileri sunulmaktadır.

### 3.4. Farklı Surelerdeki Çift/İkili Anlatım

Kur'an'ın iniş sürecinde nüzul ortamının Kur'an'ın üslubuna yansıdığı bilinen bir gerçektir.<sup>134</sup> Bu bağlamda, Mekke'de nazil olan ilahi vahiy ile Medine'de nazil olanlar arasındaki üslup farkı, Kur'an'ın mesânî (çift/ikili) özelliği açısından da ele alınmaya değer bir konudur. Bilindiği üzere yirmi üç yıllık risalet süreci, hicretle ikiye bölünen ve Mekke ve Medine dönemi diye adlandırılan iki dönemden oluşmaktadır. En meşhur tanımla, sure veya ayet Mekke veya Medine döneminden hangisinde inmişse oraya ait sayılmaktadır.<sup>135</sup> Kur'an'ın mesânî özelliğinin ikili/karşılıklı anlam vurgusu bağlamında, Mekke ve Medine üslubun özelliklerinin kısaca şu şekilde özetlenmesi mümkündür:

Mekke üslup, muhatapın dikkatini çekmeyi önceleyen veciz bir üsluptur. Ayetler kısa ve vurguludur. Muhataba aktarılacak istenenin az ve öz olarak anlatılması amaçlanır. Ayetlerde ses unsuru/seci en yüksek oranda kullanılmıştır.

Medine üslup ise muhataba bir şeyi açıklamayı önceleyen üsluptur. Ayetler Mekke'deki gibi kısa değil uzundur. Muhataba anlatılmak istenen konu ayrıntılı olarak açıklanır. Ayetlerdeki ses unsuru Mekke üsluptaki gibi birincil değildir.

Bu karşılaştırmalı örnekleri değişik açılardan çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla Mekke Kur'an altyapı ve temel, Medine Kur'an ise üst yapı ve binadır. Ayrıca sure ve ayetlerin Mekke ve Medine oluşunun bilinmesi, Kur'an'ı aynı zamanda doğru anlamaya son derece katkı sağladığı da aşîkardır.<sup>136</sup>

Sonuç olarak vahyin nüzul süreci bir bütün olarak düşünüldüğünde; Mekke ve Medine üslubun kendi arasında son derece uyumlu, ahenkli ve tutarlı bir çift/ikili oluşturduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu durumu Kur'an'ın mesânî özelliğinin bir yansıması olarak da değerlendirmek mümkündür.

<sup>134</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 8.

<sup>135</sup> Muhammed Abdül-Azim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/135.

<sup>136</sup> el-Kattân, *Ulûmü'l-Kur'an*, 84-85.

Diğer taraftan, Kur'an'ın farklı surelerinde çift/ikili üslupla işlenen dikkat çekici konulardan biri de terğîb-terhîb/rağbet ettirme-korkutma konusudur. Havf ve recâ/korku ve ümit da denilen bu husus, müminin Allah'ın rahmeti ve azabı karşısındaki tutumunun nasıl olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>137</sup> Allah Teâlâ bir taraftan "Ey Elçi! (Benim adıma) de ki: *Ey (günah işlemekte) aşırıya giderek kendilerine zulmeden kullarım! Sakın Allah'ın rahmetinden ümitsiz olmayın. Şüphesiz Allah, tüm günahları mağfiret eder. Muhakkak O Ğafûr'dur, Rahîm'dir.*"<sup>138</sup> ve "(İbrahim) şöyle dedi: *Rabbinin merhametinden yoldan çıkmışlardan başka kim ümitsiz olur?*"<sup>139</sup> buyururken, diğer taraftan da "*Rabblerin azabından emin olunmaz.*"<sup>140</sup> buyurarak inananları bu konuda itidalli olmaya davet etmektedir. Çünkü Kur'an'a göre inananlar, her konuda ümmet-i vasat/orta yolu tutan topluluk<sup>141</sup> olmakla yükümlü oldukları için Allah'ın rahmeti ve azabı konusunda da bu duyarlılığa sahip olmaları gerekmektedir. Allah Kur'an'da kendisini mahza hayr/her türlü hayrın mutlak kaynağı olarak tanıtır<sup>142</sup> rahmeti kendine ilke ve prensip edindiğini<sup>143</sup> ve rahmetinin her şeyi kapsadığını<sup>144</sup> beyan etmektedir. Bununla beraber her defasında, azabının da çok şiddetli olduğunu hatırlatarak inananların gevşememesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>145</sup>

Dolayısıyla mesânî özelliğinin bir yansıması olarak Kur'an'da çift/ikili bir tarz kullanılmakta ve zikredilen durumların sonuçları hakkında ikna edici bilgiler verilmektedir. Nitekim iyi-kötü, güzel-çirkin, doğruluk-sapıklık, hak-batıl, vaad-vaîd ve bunlara benzer birçok çift/ikili kavramın açılımlarıyla birlikte Kur'an'da yer aldığı görülmektedir.<sup>146</sup>

### Sonuç

Kur'an'ın nazil oluşundan itibaren çok sayıda çalışmaya konu olduğu ve bu araştırmalarda onun daha iyi kavranmasının gaye edinildiği bilinen bir gerçektir. Bu açıdan Kur'an'ın hem lafzı/metni hem içeriği hususunda ortaya konan çalışmalar, onun anlaşılmasına hayli olumlu katkılar sağlamaya devam etmektedir. Bu durumdan bir pay aldığı düşünülen bu araştırma, Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerinden sadece bir yönünü içine almaktadır. Çalışmada, Kur'an'ın sıkça kullandığı mesânî özelliğinin birçok açılımı içerisinden ön plana çıktığını düşünülen "tekrar" ve "çift/ikili/karşılaştırmalı" anlatım üslubunun Kur'an'daki yansımalarının neler olduğu konusunda açıklamalar yapıp örnekler verilmeye çalışılmıştır.

Kur'an'da; hayrete düşürmek ve şaşırtmak, korku ve dehşet duygusunu harekete geçirmek, tehdit etmek ve kınamak ve daha da önemlisi anlamı güçlendirmek amacıyla tekrar lafızları ve kalıplarının kullanıldığı görülmektedir. Bu tekrarlar, "lafız/kelime" ve "konu/anlam tekrarı" olarak iki kategoride değerlendirilebilir. Girişte de belirtildiği üzere

<sup>137</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/124.

<sup>138</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>139</sup> el-Hicr 15/56.

<sup>140</sup> el-Meâric 70/28.

<sup>141</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>142</sup> Âl-i İmrân 3/26; Tâhâ 20/73.

<sup>143</sup> el-En'âm 6/12, 54.

<sup>144</sup> el-A'râf 7/156.

<sup>145</sup> Konuyla ilgili daha fazla örnek için bkz. el-En'âm 6/147, 165; el-A'râf 7/156, 167; el-Mâide 5/98; el-Hicr 15/49-50; el-Mü'min 40/2.

<sup>146</sup> Murat Kaya, *Kur'an-ı Kerim'de İlâhî Azamet* (İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2011), 154.

konu/anlam tekrarları ayrı bir çalışma konusu olduğundan bu araştırmanın dışında tutulmuştur. Lafız tekrarlarının, Kur'an'ın üslûbu içerisinde çokça geçen ve her birinde orijinallik bulunan söz kalıpları olduğu söylenebilir. Bu tekrarların Kur'an'da; bir ayet içinde aynı lafzın tekrar edilmesi, lafzî tekrarların birbiri ardından gelen ayetlerde bulunması, bir sûre içerisinde aynı ayetin tekrarlanması, bir ayetin Kur'an'ın değişik surelerinde zikredilmesi ve ardışık iki ayetin iki ayrı surede tekrarlanması şeklinde geldiğine tanık olunmuştur. Ancak aynı ayet içerisinde aynı lafzın tekrarına daha sık rastlanmaktadır. Fakat bu hususun gözden kaçırıldığını ve daha çok müstakil ayetlerin tekrarının araştırmalara konu olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla ayetlere ve surelere serpiştirilmiş olan bu lafız tekrarlarının; Kur'an'ın daha kolay anlaşılmasına, daha fazla akılda kalmasına, tekrarla ifade edilen bilgilerin zihne daha köklü yerleşmesine büyük katkılar sağladığı bir gerçektir. Bu bakımdan tekrarların tekit/mesajı vurgulamak, talim, terbiye, tehdit vb. için de kullanıldığı söylenebilir. Ayrıca bu tekrarlarla, Kur'an'ın temel hedefi olan insanlığın hidayete getirilmesinin amaçlandığı görülmektedir.

Ayrıca aynı ayetin (veya ayetlerin) değişik surelerde tekrarlanması, onun daha kolay anlaşılmasını sağlayabilmektedir. Fakat o ayet(ler)in, surelerin nüzul seyrine göre kronolojik sıralaması yapılarak değerlendirilmeye tabi tutulması bu anlamaya daha da katkı sağlayacaktır.

Kur'an'ın kolay anlaşılmasına ve hafızada tutulmasına vesile olan lafız tekrarlarının, aynı zamanda ayetler arasındaki tenasübü, ahengi ve insicamı da teyit ettiği söylenebilir. Bu yönden bilhassa ayet tekrarlarında Kur'an'ın adeta hoş bir musiki nağmesi ortaya çıkardığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Kanaatimizce lafız tekrarları açısından önemle vurgulanması gereken diğer bir husus da, Kur'an'ın aynı lafızları belli yöntemlere bağlı kalmaksızın kendine özgü prensiplere göre tekrarlamış olmasıdır. Dolayısıyla bu çalışmada, mesânî özelliğinin lafız tekrarları bağlamında Kur'an'ın orijinalliği kısmen de olsa ortaya çıkarıldığı düşünülmektedir. Bir başka deyişle Kur'an'ın mucize yönlerinden birinin de lafzî tekrarlar olduğu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan Kur'an'ın varlığa ve olaylara bakış açısını yansıtan anlatımlar birbirleriyle içi içe geçmiş bir anlam örgüsü içerisinde ortaya konmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın mesânî özelliğinin bir anlamı da "çift/ikili/karşılaştırmalı" anlatım üslubu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'ın bu niteliğinden maksadın, iyiyi ve kötüyü, olumlu ve olumsuz birlikte sunan içeriği olduğu söylenebilir. Nitekim inanç-inançsızlık, dünya-ahiret, doğru-yanlış, merhamet-azap, buyruk-haram, muştı-ihtar, mutluluk-üzüntü gibi kavramlar birer ikili olarak dile getirilmiştir. Çalışmamız sonucunda bütün bu vaad ve ikazların; bazen aynı ayette, bazen aynı ayet grubunda (aynı bağlamda), bazen aynı surede ve bazen de Kur'an'ın değişik surelerinde karşılaştırmalı bir üslupla geldiği görülmüştür. Kanaatimizce varılan bu sonuç da çalışmanın diğer bir orijinal tarafını oluşturmaktadır. Hatta Kur'an'ın tamamını kapsayan bu üslubun bununla birlikte onun eğitim yöntemlerinden biri olduğu söylenebilir.

Çift/ikili anlatımın temel esprilerinden birinin de konuların kolay, hayatın içindeki tecrübeler üzerinden anlaşılması, mümin kimliği inşa etmek, müminlere farkındalık bilincini vermek, dünya ve ahiret açısından farklılığı kavratmak olduğu da ifade edilebilir.

Kur'an'ın çift/ikili anlatım üslubunu oluşturan kavramlar daha çok karşılaştırmalı bir üslupla anlatıldığı için bu kelimelerin çoğunlukla zıt terimler olduğu sonucuna varılabilir. Zaten çalışmamızda da çoğunlukla bu yönde örnekler verilmiştir. Ancak konunun, eş ve yakın anlamlı kavramlara da tamamıyla kapalı olmadığını düşünmekteyiz.

Tekrar, çift/ikili, övgü, bıkmamak/usanmamak, sürekli okumak, daima taze/yeni kalmak, eskimemek gibi mesânî kavramının içerdiği anlamlar birlikte değerlendirilip mevzuya bu hususlar temelinde bakıldığında; Kur'an'ın bir bütün olarak konuları bıkmıyacak şekilde tekrarlı, karşılaştırmalı ve hep yeni/taze kalacak şekilde usandırmadan anlattığı öne çıkmaktadır. Böylelikle Kur'an; bu tarzıyla insan ve toplumu tedricen, yormadan, bıktırıp usandırmadan süreç içinde ıslahı anlatmakta olup tüm inananlara aynı zamanda Müslüman birey ve toplumun eğitim, ıslah ve kemale erme sürecinin nasıl yürütülmesi gerektiğini de öğretmiş olmaktadır.

### Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidayet ve Dalalet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Baş, Erdoğan. *Kur'an'ın Üslûbu ve Tekrarlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Bayındır, Abdulaziz. *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2018.
- el-Begavî, Ebû Muhammed El-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1976.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail. *es-Sihâh tâcû'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, (thk. Şehâbeddin Ebû Amr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Çelik, Muhammed. *Kur'an Kur'an'ı Tanımlıyor*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Kur'an'ın İsim ve Sıfatları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5. (Bursa: 1993), 67-101.
- Derzeze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Draz, Abdullah. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Salih Akdemir, Ankara: Mim Yayınları, 1983.
- Dumlu, Ömer. *Kur'an-ı Kerim'de Salâh Meselesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.
- el-Endelûsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf İbn Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- el-Fîruzâbâdî, Muhammed b.Yâkub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Güneş, Abdülbaki. *Kur'an'da Bütünlük Mucizesi*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- Güneş, Abdülbaki. *Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. (y.y.), ts.
- İbn Hişâm, Muhammed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru Ahyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1936.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Kuveyt: Cem'iyetü Ahyâi't-Türâsî'l-İslâmiyyi, 1998.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- el-İmâdî, Ebussuûd Muhammed b.Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1994.
- el-İsfehânî, Râgıp. *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Kara, Osman. *Kur'an'da Cehennem*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.
- Kara, Ömer. *Kur'an'da Metafizik Bir Âlem: Cennet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.



- el-Kattân, Mennâ Halil. *Ulûmü'l-Kur'an*. çev. Arif Erkan, İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.
- Kaya, Murat. *Kur'an-ı Kerim'de İlâhî Azamet*. İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2011.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an (Dildeki Sonsuz Mucize)*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- en-Nesefî, Abdullah b.Ahmet b.Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl (Tefsîru'n-Nesefî)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da 'Seb'-i Mesânî Kavramı". *Diyanet İlmî Dergi* 38/1. (Ankara: 2002), 113.
- er-Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzulün Önemi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr. *ed-Dürri'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr. *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrut: El-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr. *el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssaları Üzerine*. İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Önemi*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Yıldırım, Celâl. *İlimin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1986.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd İbn Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdül-Azim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 47, Haziran/June 2022, 84-101  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/70251>

ISSN 2791-6812

المماثلة الصوتية في كتاب إعراب القراءات الشواذ لأبي بقاء العكبري

Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin İ'râbü'l-kırâ'âti's-şevâz Adlı Eserindeki Ses Benzeşmesi

Assimilation in Abū al-Baqā' al-'Ukbarī's Work Named İ'râb al-Qirā'ât al-Shawādh

## Yazar Bilgisi Author Information

### İhab Said İbrahim İBRAHİM

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kastamonu, Türkiye  
Asst. Prof., Kastamonu University Faculty of Theology, Kastamonu, Türkiye  
ihablanagmy@gmail.com , www.orcid.org/0000-0001-8056-257X

## Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1062204">https://doi.org/10.30623/hij.1062204</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
24 Ocak/January 2022	4 Haziran/June 2022

## Öz

Ses benzeşmesi, tek bir terkip içerisindeki seslerin birbirleriyle olan ilişkilerini ifade eden en önemli ses olaylarından biridir. Bu anlamda ses olayları, pek çok kelimenin terkip olarak geldiği durumlarda, meydana gelen ses olayları bu değişiklikleri açıklamış olur. Modern dilbilim uzmanları kadar eski Arap dil âlimlerinin de bu konuyla ilgilendiği görülmektedir Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, (ö. 616/1219) İ'râbü'l-kırâ'âtîş'ş-şevâz adlı eserinde "Kur'ân-ı Kerim'in Şaz Kıraatleri Bahsinde" bu konuya değinmiş olup ilgili bölümde, söz konusu konuya kayda değer bir ehemmiyet göstermiştir. Bundan dolayı ses benzeşmesi el-Ukberî'nin incelediği ve analiz ettiği uygulamaları (kıraat edaları) i'rab ederken dayandığı ses ile ilgili tevcih yollarından biriydi.

Bu araştırma, İ'râbü'l-kırâ'âtîş'ş-şevâz adlı kitapta ses benzeşmesi "fonetik göstergebilim" kapsamında Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin eserinde nasıl ve ne şekilde ele alındığını ve buna binaen ilgili konunun önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca Ukberî'nin ilgili kitabının Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli kıraat uygulamalarının özellikle zikredildiği bir kitap olması hasebiyle, çeşitli kıraat uygulamalarının neler olduğunu ve ne ölçüde yararlandığını belirlemeyi amaçlamaktadır .

Araştırmamıza konu olan "İ'râbü'l-kırâ'âtîş'ş-şevâz" kitabının seçilme sebebi, söz konusu kitabın alanında oldukça büyük öneme haiz olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kitap Arapçada şaz kıraatlere yön vermesi açısından âdetâ bir mihenk taşı mesabesinde.. Onu kendi alanında bir temel olarak vasıflandırmak mübalağa olmaz ve kendisinden sonra yazılmış kitaplara kaynaklık etmiştir. Genel olarak ses olaylarına ve özellikle "İ'râbü'l-kırâ'âtîş'ş-şevâz" kitabında da yer alan ses benzeşmesi konusunda araştırma yapmak için, Ukberî'nin ses konusundaki görüşlerinden ve ele aldığı meselelerden istifade etmek gerekmektedir.

Araştırmanın takip ettiği yöneme gelince ses benzeşmesi örnekleri ve çeşitleri ile Ukberî'nin "İ'râbü'l-kırâ'âtîş'ş-şevâz" kitabında bunlarla ilgili gözlemleri ve görüşlerini analiz etmek için analitik ve nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu örnekler ve işaretler, tam veya Yarı, yakın veya uzak, ilerleyici veya gerileyici olmak üzere her biri üzerindeki etki türüne göre sınıflandırılmıştır.

Araştırmada, ses benzeşmesi kısaca tarif edilecek sonra "İ'râbü'l-kırâ'âtîş'ş-şevâz" kitabında yer alan ses benzeşmesi ile ilgili örnekler sunulacaktır. Buradan hareketle ses benzeşmesiyle neticelenen her bir etki türünün ne anlama geldiği açıklanacaktır. Ardından Ukberî'nin bu konudaki işaretlerini ve tartışmalarını, eski âlimlerin sözleri ışığında ve ses olayları ile ilgili teorik veriler ışığında analiz edilecektir .

Araştırma, Ukberî ve modern dönemdeki âlimler, (ses benzeşmesi) ve buna benzer istilahları açık bir ifadeyle kullanmamalarına rağmen; Ukberî'nin ses benzeşmesi kuralını ve etkisini "İ'râbü'l-kırâ'âtîş'ş-şevâz" adlı kitabında referans olarak aldığı, bazı kıraat uygulamalarında işaret ettiği ve bazı ses değişikliklerinin farkında olduğu, bu nedenle uygulamalara yönlendirmede ses benzeşmesine dayandığı sonuçlarına ulaşmıştır.

Ayrıca araştırmada ses benzeşmesinin ortaya çıkmasına neden olan ses etkisinin tüm çeşitlerinin Ukberî'nin ses benzeşmesi işaretlerinde ve onun kıraat uygulamalarına ilişkin işaretlerinde ve analizlerinde yer aldığı sonucuna da varılmıştır. Onun bu konudaki ifadeleri açık ve nettir ki, ses benzeşmesinin detaylarıyla birlikte -ses olgusu olarak- Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin dilbilimsel düşüncesinde belirgin bir varlığı olduğunu söyleyebiliriz.

Bunlar, onun "İ'râbü'l-kırâ'âtı's-şevâz" adlı kitabı aracılığıyla üzerinde durduğumuz ve ulaştığımız sonuçlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, İ'râbü'l-kırâ'âtı's-şevâz, Sesbilim, Akustik Yasalar, Ses Benzeşmesi

### Abstract

Assimilation is one of the major phonological rules that explain how sounds in a phrase change and get more like each other. In this sense, relationships among sounds in phrases in which words come together explain such changes. It is seen that both modern-day linguists and ancient scholars of the Arabic language have been interested in this issue. İmâm Abū al-Baqā' al-'Ukbarī (d. 616/1219) addressed it in a chapter on Qur'anic recitations in his major work "İ'râb al-Qirā'ât al-Shawādh" and paid a special attention to it. Assimilation is one of the ways of voice orientation that al-'Ukbarī relied on while examining and analyzing the ways of recitation.

This study not only aims to reveal how assimilation is addressed within the scope of "phonology" in Abū al-Baqā' al-'Ukbarī's book titled "İ'râb al-Qirā'ât al-Shawādh" but it also aims to unearth the importance of the relevant subject. Furthermore, as al-'Ukbarī's book is a work in which various recitation practices of the Qur'ân are specifically mentioned, this study aims to determine what various recitation practices are and to what extent they are useful.

The reason for choosing the book "İ'râb al-Qirā'ât al-Shawādh", which is the focus of the present study, is that it is of immense importance in its field. It functions as a benchmark in terms of guiding shādh recitations in Arabic. It would not be exaggeration to describe it as a seminal work in this field, and it has been a major work of reference for later books. It is necessary to benefit from al-'Ukbarī's views on sounds and the related issues he addresses when carrying out research on sound phenomena in general and more specifically assimilation, which is also included in the book "İ'râb al-Qirā'ât al-Shawādh".

As for the method followed by the research, analytical and qualitative research methods were used to analyze the examples and types of assimilation, along with the related observations and opinions in al-'Ukbarī's book "İ'râb al-Qirā'ât al-Shawādh". The cases of assimilation are classified based on the type of impact: full or partial, coalescent or distance, progressive or regressive assimilation.

In this study, assimilation is succinctly described; then some examples in the book "İ'râb al-Qirā'ât al-Shawādh" are presented. Building upon this, the meaning of each type of effect that results in assimilation is explained. Then, al-'Ukbarī's ideas and discussions on this issue is analyzed not only in the light of the words of earlier scholars but also that of the nature of sound phenomena.

The results of the present study revealed that although al-'Ukbarī and modern-day scholars do not use assimilation and similar terms explicitly, al-'Ukbarī elaborated on the assimilation rule and its effect in his book titled "İ'râb al-Qirā'ât al-Shawādh", stressed it in some recitation practices and was aware of some phonetic changes, and therefore he took assimilation as a point of reference for various practices.

In addition, it was concluded that all types of sound effects that produce assimilation are included in al-'Ukbarī's remarks about assimilation and his ideas and analyses related to

recitation practices. His statements on this subject are clear and precise; we can say that assimilation with all its specific details, as a sound phenomenon, assumes a distinctive place in al-'Ukbarī's linguistic thought. These are the conclusions we reached through his book "I'rāb al-Qirā'āt al-Shawādh".

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Abū al-Baqā' al-'Ukbarī, I'rāb al-Qirā'āt al-Shawādh, Phonology, Acoustic Rules, Assimilation,

### الملخص

تعد المماثلة الصوتية أحد القوانين الصوتية المهمة التي تحكم علاقة الأصوات بعضها ببعض في التركيب الواحد، ومن ثم يفسر على ضوءها كثير من التغيرات الصوتية التي تعترى الأصوات في حال تراكبها معا في كثير من الكلمات، وقد كان للإمام أبي البقاء العكبري (ت 1219/616) مزيد اهتمام بها في كتابه المهم (إعراب القراءات الشواذ)؛ حيث كان موضوع الكتاب الأداءات القرآنية الشاذة للقرآن الكريم، ومن ثم كانت المماثلة الصوتية أحد سبل التوجيه الصوتي التي اتكأ عليها العكبري في إعراب تلك الأداءات التي تناولها بالدرس والتحليل.

ويهدف هذا البحث من خلال دراسته المماثلة الصوتية – قانونا وظاهرة صوتية- في كتاب (إعراب القراءات الشواذ) إلى الكشف عن موقع تلك الظاهرة وأهميتها عند أبي البقاء العكبري، كما يهدف إلى الوقوف على مدى استفادة العكبري منها ومن وعيه بها في توجيه الأداءات القرآنية المختلفة للقرآن الكريم، وخاصة تلك التي جمعها في كتابه المذكور.

ويرجع اختيار البحث كتاب (إعراب القراءات الشواذ) خاصة إلى ما لهذا الكتاب من أهمية بالغة في المجال الذي ينتمي إليه، فهو علامة بارزة في تراث توجيه القراءات الشاذة في العربية، بل إنه ليس من المبالغة أن يوصف بأنه عمدة في بابه، وإليه مرجع كل ما جاء بعده من مؤلفات، إضافة إلى المادة الصوتية عامة، ومادة المماثلة الصوتية خاصة في كتاب (إعراب القراءات الشواذ) بما اقتضى البحث في تلك المادة والوقوف عليها بالدرس والتحليل للإفادة من آراء العكبري الصوتية فيها وتوجيهاته لمواضعها.

أما عن الإجراء الذي اتبعه البحث فكان الوصف والتحليل لما يُصد من نماذج المماثلة الصوتية وصورها وآراء العكبري حولها في كتابه (إعراب القراءات الشواذ)؛ وقد تم تصنيف تلك النماذج والإشارات بحسب نوع التأثير الحادث في كل منها، هل هو تأثير كلي أو جزئي، وهل هو تأثير متصل أو منفصل، وهل هو تأثير مقبل أو مدبر.

وسيتولى البحث تعريف المماثلة الصوتية تعريفا موجزا، ثم بيان المقصود بكل نوع من أنواع التأثير التي تنتج عنها المماثلة الصوتية، مع عرض نماذجها الواردة في كتاب إعراب القراءات الشواذ، وتحليل إشارات العكبري فيها ومناقشتها في ضوء أقوال غيره من القدماء من ناحية وفي ضوء معطيات الدرس الصوتي الحديث من ناحية أخرى.

وخلصت الدراسة إلى أن العكبري على الرغم من أنه لم يستخدم مصطلح (المماثلة الصوتية) أو غيره مما شابهه وقاربه من مصطلحات استخدمها المحدثون؛ فإنه كان على وعي بفعل قانون المماثلة الصوتية وأثره في بعض التغيرات الصوتية التي وقف عليها في بعض ما أورده من أداءات قرآنية في كتابه (إعراب القراءات الشواذ)، ومن ثم اعتمد على المماثلة الصوتية في توجيه تلك الأداءات.

كذلك خلصت الدراسة إلى أن جميع صور التأثير الصوتي الذي يؤدي إلى حدوث المماثلة الصوتية كانت ممثلة في إشارات العكبري للمماثلة، وفي توجيهاته وتحليلاته للأداءات القرائية، وكانت عباراته في ذلك واضحة جلية، بما يمكننا معه القول بأن المماثلة الصوتية بتفاصيلها -بصفتها ظاهرة صوتية- كان لها حضورها البارز في التفكير اللغوي عند أبي البقاء العكبري وهو ما وقفنا عليه من خلال كتابه أعراب القراءات الشواذ.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية وبلاغتها، أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشواذ، علم الأصوات، القوانين الصوتية، المماثلة الصوتية

### تقديم

تعد المماثلة الصوتية أحد القوانين الصوتية المهمة التي تحكم علاقة الأصوات بعضها ببعض في التركيب الواحد، ومن ثم يفسر على ضوءها كثير من التغيرات الصوتية التي تعترى الأصوات في حال تراكبها معاً، وتعنى هذه الدراسة بتتبع المماثلة الصوتية بصفتها قانوناً صوتياً من جهة وبصفتها ظاهرة صوتية من جهة أخرى في كتاب إعراب القراءات الشواذ لأبي البقاء العكبري (ت 616هـ).

ويهدف هذا البحث من خلال دراسته المماثلة الصوتية - قانوناً وظاهرة صوتية- في كتاب (إعراب القراءات الشواذ) إلى الكشف عن موقع تلك الظاهرة وأهميتها عند أبي البقاء العكبري، كما يهدف إلى الوقوف على مدى استفادة العكبري منها ومن وعيه بها في توجيه الأداءات القرائية المختلفة للقرآن الكريم، وخاصة تلك التي جمعها في كتابه المذكور.

ويرجع اختيار البحث كتاب (إعراب القراءات الشواذ) خاصة إلى ما لهذا الكتاب من أهمية بالغة في المجال الذي ينتمي إليه، فهو علامة بارزة في تراث توجيه القراءات الشاذة في العربية، بل إنه ليس من المبالغة أن يوصف بأنه عمدة في بابه، وإليه مرجع كل ما جاء بعده من مؤلفات.

أضف إلى ذلك غزارة المادة الصوتية عامة، ومادة المماثلة الصوتية خاصة في كتاب (إعراب القراءات الشواذ) بما اقتضى البحث في تلك المادة والوقوف عليها بالدرس والتحليل للإفادة من آراء العكبري الصوتية فيها وتوجيهاته لمواضعها.

أما عن الإجراء الذي اتبعه البحث فكان الوصف والتحليل لما رُصد من نماذج المماثلة الصوتية وصورها وآراء العكبري حولها في كتابه (إعراب القراءات الشواذ)؛ وقد تم تصنيف تلك النماذج والإشارات بحسب نوع التأثير الحادث في كل منها، هل هو تأثير كلي أو جزئي، وهل هو تأثير متصل أو منفصل، وهل هو تأثير مقبل أو مدبر.

وسيتولى البحث فيما يلي تعريف المماثلة الصوتية تعريفاً موجزاً، ثم بيان المقصود بكل نوع من أنواع التأثير التي تنتج عنها المماثلة الصوتية، مع عرض نماذجها الواردة في كتاب إعراب القراءات الشواذ، وتحليل إشارات العكبري فيها ومناقشتها في ضوء معطيات الدرس الصوتي الحديث.

## 1. تعريف المماثلة الصوتية وأنواعها

### 1.1. تعريف المماثلة الصوتية

يعرفها معجم علم الأصوات بأنها "تعديل صوت ليصبح أكثر تماثلاً مع صوت آخر يجاوره"<sup>1</sup>، ويشرح الدكتور رمضان عبد التواب ما يحدث من تغير صوتي في الأصوات بفعل قانون المماثلة الصوتية بقوله: "تتأثر الأصوات اللغوية بعضها ببعض عند النطق بها، فتتغير مخارج بعض الأصوات أو صفاتها لكي تتفق في المخرج أو في الصفة، مع الأصوات الأخرى المحيطة بها في الكلام، فيحدث عن ذلك نوع من التوافق والانسجام، بين الأصوات المتنافرة في المخارج أو في الصفات... فإذا التقى في الكلام صوتان من مخرج واحد، أو من مخرجين متقاربين، وكان أحدهما مجهوراً والآخر مهموساً مثلاً؛ حدث بينهما شد وجذب، كل واحد منهما يحاول أن يجذب الآخر ناحيته، ويجعله يتماثل معه في صفاته كلها أو في بعضها"<sup>2</sup>.

ويرجع الأصواتيون الهدف من التغير الصوتي الحادث في المماثلة الصوتية إلى الميل إلى الاقتصاد في النطق؛ حيث "يمكن النظر إلى المماثلة على أنها تهدف إلى تيسير جانب اللفظ عن طريق تيسير النطق"<sup>3</sup>.

### 2.1. أنواع المماثلة الصوتية

قسم الأصواتيون المماثلة الصوتية عند دراستهم لها إلى عدة أنواع بحسب عدة اعتبارات في التأثير الصوتي الناتج عنها، وهذه الاعتبارات هي<sup>4</sup>:

- اتجاه التأثير، فتكون المماثلة تقدمية أو مقبلة حين يكون التأثير متجهاً من الصوت السابق إلى الصوت اللاحق، وتكون مماثلة رجعية أو مدبرة إذا كان اتجاه التأثير متجهاً من الصوت اللاحق إلى الصوت السابق.
- كم التغير الناتج عن التأثير، فتكون المماثلة كلية حينما يتطابق الصوت المتأثر مع الصوت ويصير مثله تماماً، وتكون مماثلة جزئية حينما لا يحدث تطابقاً بين الصوتين المتأثر والمؤثر.
- تجاور الصوتين المؤثر والمتأثر، فتكون المماثلة متصلة إذا لم يكن هناك أي فاصل صوتي بينهما، وتكون المماثلة منفصلة إذا كان بين الصوتين المؤثر والمتأثر فاصل صوتي يفصل بينهما.

وقد لخص د. رمضان عبد التواب أشكال التأثير الصوتي الناتج عن فعل قانون المماثلة الصوتية في الشكل

التالي<sup>5</sup>:

ومن ثم يمكننا القول إن صور المماثلة الصوتية تكون كالتالي<sup>6</sup>:

1 محمد علي الخولي، معجم علم الأصوات (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ط1، 1982)، 162؛ وينظر في تعريفها كذلك: أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1997)، 378.

2 رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1990)، 30.

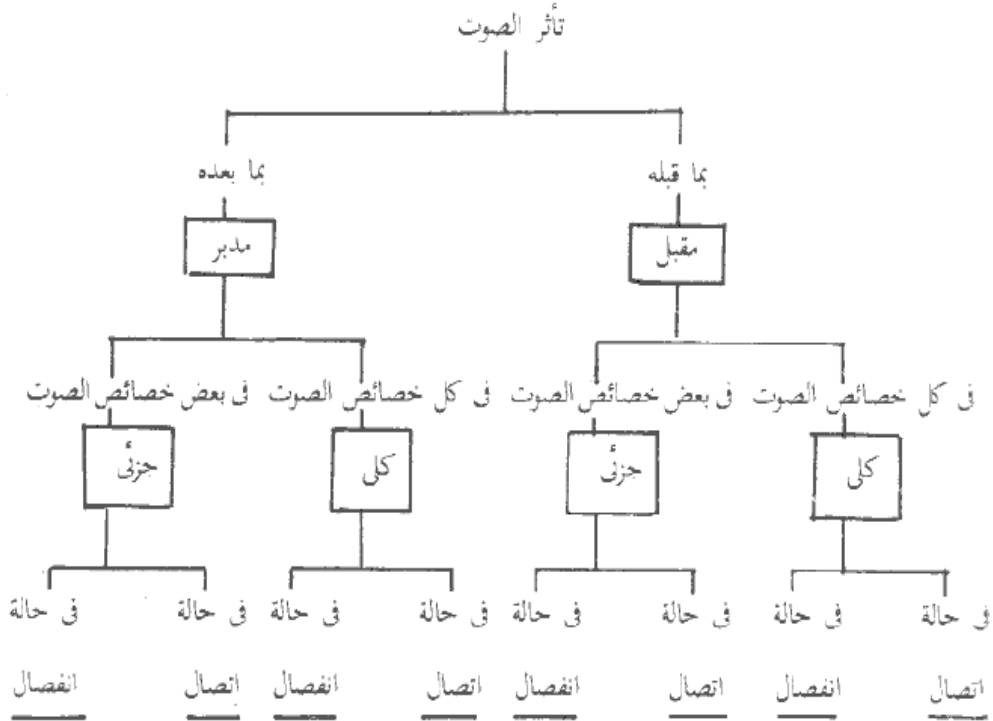
3 عمر، دراسة الصوت اللغوي، 386؛ وانظر كذلك: كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في اللسانيات الحديثة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط3، 2002م)، 172.

4 ينظر في هذه الاعتبارات: عمر، دراسة الصوت اللغوي، 378، وما بعدها؛ وعبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه، 31.

5 انظر: عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه، 31.

6 هذا التقسيم وما يصاحبه من أمثلة مستفاد من كتاب عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه، 33 وما بعدها.

- 1- **مماثلة؛ التأثير الصوتي فيها مقبل، كلي، في حالة اتصال،** ومثالها تأثر تاء الافتعال بالبدال قبلها في كلمة (أَدْرِك)؛ إذ أصلها كان (ادترك)، فتحولت التاء إلى دال بفعل قانون المماثلة الصوتية، وكذلك كلمة (اطنلج)؛ حيث كان اتجاه التأثير فيها من الطاء إلى التاء، وكان التغير مماثلة التاء الطاء مماثلة تامة، فصارت الكلمة بعد فعل قانون المماثلة: (اطلج).
- 2- **مماثلة؛ التأثير الصوتي فيها مقبل، كلي، في حالة انفصال،** ومثالها تأثر حركة الضم في ضمير النصب والجر الغائب: (ه) أو (هَما) أو (هَهم) أو (هَهن)، بالكسرة الطويلة أو القصيرة قبلها، فتتحول إلى كسرة هي الأخرى كما في قولنا: (برجلِه) وأصلها كان (برجلِهُ)، وقولنا: (لأصحابِهم).
- 3- **مماثلة؛ التأثير الصوتي فيها مقبل، جزئي، في حالة اتصال،** ومثله تاء الافتعال مع الفعل (زجر)؛ حيث تتحول إلى دال بسبب تأثير الزاي التي قبلها فيها، فيصير الفعل على صيغة افتعل: (أزْدَجِر)، بينما أصله هو (ازتجر). **مماثلة؛ التأثير الصوتي فيها مقبل، جزئي، في حالة انفصال،** ومثالها تأثر السين بالراء التي قبلها في كلمة (مهراس)، فصارت: (مهراز) في لهجة الأندلس العربية في القرن السادس الهجري<sup>7</sup>.



7 انظر: عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه، 37.



4- **مماثلة؛ التأثر الصوتي فيها مدبر، كلي، في حالة اتصال، ومثالها تأثر النون الساكنة في (إِنْ) و(مِنْ) إذا** تلتها ميم أو لام، فتصير ميمًا أو لاما هي الأخرى كما في قولنا: (إِمًا) في (إِنْ ما) و(أما) في (أَنْ ما) و(مما) في (مِنْ ما) و(ألا) في (أَنْ لا).

5- **مماثلة؛ التأثر الصوتي فيها مدبر، كلي، في حالة انفصال، ومثاله -كما ذكر د. رمضان عبد التواب-** تحول كسرة الميم إلى فتحة في صيغتي اسم الآلة (مِفعل ومِفعله) تأثرا بفتحة العين فيهما، كما هو مطرد في لهجة أهل الأندلس في القرن الرابع الهجري، وذلك كما في كلمات: (مَخدة) بدلا من (مِخدة) بمعنى الوسادة، وقولهم (مَطرقة) بدلا من (مِطرقة)، وقولهم: (مَكْنَسَة) بدلا من (مِكْنَسَة)<sup>8</sup>، وهو ما نجده ونظائره كثيرا في العامية المصرية المعاصرة.

6- **مماثلة؛ التأثر الصوتي فيها مدبر، جزئي، في حالة اتصال، ومثالها ما روي في اللهجات العربية القديمة** من تحول الصاد قبل الدال إلى زاي، كقولهم: (يُذِق) في (يُصَدِّق)، ومن هذه المماثلة أيضا ما يعرف في التجويد بالإقلاب؛ حيث تتأثر النون الساكنة بالباء التالية لها فتصير النون ميمًا كما في قولنا: (من بعد) حيث تنطق: (مم بعد)، ويذكر الدكتور رمضان عبد التواب أن من هذه المماثلة قول العامة في عصرنا الحاضر (يسحف) بدلا من (يزحف)، حيث قلبت الزاي-تأثرا بالحاء- إلى نظيرها المهموس وهو السين<sup>9</sup>.

7- **مماثلة؛ التأثر الصوتي فيها مدبر، جزئي، في حالة انفصال، ومثالها قلب السين صادًا قبل الطاء في** بعض قراءات القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْطُرُونَ﴾<sup>10</sup>؛ حيث ورد فيها القراءة بالصاد أيضا: ﴿وَمَا يَصْطُرُونَ﴾<sup>11</sup>، وذلك لتأثر السين بالطاء التي بعدها.

وسيعرض البحث فيما يلي نماذج المماثلة الصوتية في كتاب إعراب القراءات الشواذ وتحليلها من خلال توزيعها على تلك الأنواع الثمانية السابق ذكرها.

## 2. نماذج المماثلة الصوتية في إعراب القراءات الشواذ

### 1.2. مماثلة؛ التأثر الصوتي فيها مقبل، كلي، في حالة اتصال

ورد هذا النوع من المماثلة في كتاب (إعراب القراءات الشواذ)، ومنه ما ذكره العكبري في قوله تعالى: ﴿وَادَّكَّرَ﴾<sup>12</sup>؛ من أنه يُقرأ بـذال معجمة<sup>13</sup>، فقال فيه: "قلبت التاء فيه ذالا، وأدغم، وأصله (أُدَّتَكَر)"<sup>14</sup>.

8 انظر: عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، 43 و44.

9 انظر: عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، 47.

10 سورة القلم: 1/68.

11 هي قراءة أحمد بن صالح عن ورش عن نافع من طريق الأهوازي، والأعشى عن أبي بكر عن عاصم، انظر: عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات (دمشق: دار سعد الدين، ط1، 2000)، 28/10.

12 سورة يوسف: 45/12.

13 انظر تخريجها في: الخطيب، معجم القراءات، 272/4؛ وكذلك ينظر: أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشواذ، تحقيق: محمد السيد عزوز (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1996)، 705/1، حاشية رقم: 8.

14 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 705/1.

فذكره أن أصله (اذتكر)، وأن التاء قلبت فيه، هو رد لهذا التغير إلى فعل قانون المماثلة الصوتية، ويكون التغير الحادث هنا تغيراً مقبلاً لتأثير الذال في التاء التي بعدها، وكتباً؛ إذ انقلبت التاء ذالاً كالمؤثرة فيها تماماً، ولما لم يكن بينهما فاصل كان التغير من النوع المتصل.

ومن قبل العكبري قد أشار الزجاج إلى هذا الأداء بما فيه من فعل قانون المماثلة الصوتية، في قوله: "وَأَذْكَرٌ أَصْلُهُ (وَأَذْكَرٌ)، ولكن التاء أبدل منها الذال وأدغمت الذال في الدال، ويجوز (وَأَذْكَرٌ) بالذال، والأجود الدال"15.

وقد ذكره كذلك الأخفش غير أن ذكره كان أكثر تفصيلاً من إشارة الزجاج، فجاء في معانيه: "وقال ﴿وَأَذْكَرٌ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ وإنما هي (افْتَعَلَ) من (ذَكَرْتُ) فأصلها (أَذْكَرٌ)، ولكن اجتمعا في كلمة واحدة ومخرجاها متقاربان، وأرادوا أن يدغموا، والأول حرف مجهور وإنما يدخل الأول في الآخر والآخر مهموس، فكروا أن يذهب منه الجهر، فجعلوا في موضع التاء حرفاً من موضعها مجهوراً وهو الدال لأن الحرف الذي قبلها مجهور، ولم يجعلوا الطاء لأن الطاء مع الجهر مطبقة، وقد قال بعضهم (مُدَّكَرٌ) فأبدل التاء ذالاً ثم أدخل الذال فيها"16.

ومنه كذلك ما ذكره في قوله تعالى ﴿مُرْدَجِرٌ﴾<sup>17</sup>؛ حيث قال فيه: "يقراً بتشديد الزاي من غير دال"18، وذلك على إدغام الدال في الزاي بعد قلبها زايًا"19.

فعبارته (بعد قلبها زايًا) هي شاهد المماثلة في كلامه، وهي مماثلة جاء التأثير فيها كلياً من الصوت السابق إلى الصوت اللاحق ومن دون فاصل بينهما، ومن ثم فهي مماثلة التأثير فيها مقبل كلياً متصل.

وقد ذكر هذا الأداء مُفسِّراً بالمماثلة الصوتية الفراء (207هـ) من قبل العكبري، فقد جاء في معاني القرآن: "لقد قال بعضهم: (مُرْدَجِرٌ)، فغلب الزاي كما غلب التاء"20، ونرى أن المقصود بتغليب التاء القراءة على الأصل وهو إظهار تاء الافتعال.

## 2.2. مماثلة؛ التأثير الصوتي فيها مقبل، كلي، في حالة انفصال

كذلك ورد هذا النوع من المماثلة في كتاب (إعراب القراءات الشواذ)، ومنه ما ذكره العكبري في قوله تعالى: ﴿اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ﴾<sup>21</sup>، حينما عرض الأداء الواردة في لفظة (اشترؤا) وذكر أن منها فتح (الواو)<sup>22</sup>، ثم فسره بقوله: "وفتحها طلباً للخفة؛ لثقل الضمة والكسرة، ولأنها بعد فتحة فأتبعَتْ ما قبلها"23.

15 أبو زكرياء يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط1، 1955-1972)، 113/3.

16 سعيد بن مسعدة الأخفش، معاني القرآن، تحقيق: هدى قراة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1990)، 398/1.

17 سورة القمر: 4/54.

18 ينظر تخريج هذه القراءة في: الخطيب، معجم القراءات، 214/9؛ والعكبري، إعراب القراءات الشواذ، 526/2، حاشية رقم: 8.

19 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 526/2.

20 الفراء، معاني القرآن، 216/1.

21 سورة البقرة: 16/2.

22 منسوبة إلى أبي السمال العدوي وأبي زيد الأنصاري، انظر: الخطيب، معجم القراءات، 51/1، وانظر تخريجها مفصلاً كذلك في: العكبري،

إعراب القراءات الشواذ، 125/1، حاشية رقم 7.

23 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 125/1.

فقله (ولأنها بعد فتحة فأتبع ما قبلها) شاهد على وعيه بأن التغير الصوتي في هذا الأداء ناتج عن تأثير قانون المماثلة الصوتية، وهو تغير مقبل كلي منفصل حيث يفصل صوت (الواو) بين الحركتين المؤثرة والمتأثرة.

وعلى الرغم من أن الزجاج (311هـ) قد أشار إلى هذا الأداء من قبل العكبري؛ فنراه يكتفي بوصفه أنه "شاذ جداً"<sup>24</sup>؛ ولم يذكر أي شيء يتعلق بالمماثلة الصوتية فيه.

وذكره كذلك ابن جني في المحتسب، وفسره بأنه كان "لسكون الواو وما بعدها... فإن الغرض في ذلك إنما هو التبليغ بالحركة لاضطرار الساكنين إليه"<sup>25</sup>، ونراه أيضاً لم يردّ التغير الحادث في هذا الأداء إلى المماثلة الصوتية، ومن ثم يبقى العكبري وحده من أشار إلى فعل قانون المماثلة فيه.

### 3.2. مماثلة؛ التأثر الصوتي فيها مقبل، جزئي، في حالة اتصال

ومن ذلك ما ذكره العكبري في أداء قوله تعالى: ﴿لَيْلًا﴾<sup>26</sup>، من أنه قرئ بإبدال الهمزة ياء<sup>27</sup>، وعلل ذلك الأداء بقوله: "يقرأ بالياء على إبدال الهمزة ياء للكسرة قبلها"<sup>28</sup>.

وعبارته (للكسرة قبلها) هي شاهد تخريجه هذا الأداء على المماثلة الصوتية، إذ إن الهمزة تأثرت بالكسرة التي قبلها فانقلبت ياء لذلك.

والياء هنا وإن كانت من جنس الكسرة غير أنها ليست الكسرة نفسها، وليست الطويلة منها؛ لأنها هنا صوت صامت وليست صائتاً، بدليل أنها متبوعة بالحركة القصيرة (الفتحة) في هذا الأداء، وعلى ذلك يكون التأثير الحادث تأثيراً جزئياً، وهو مقبل من حيث الكسرة المؤثرة سابقة على الهمزة المتأثرة، ومتصل من حيث لم يفصل بينهما فاصل صوتي آخر.

### 4.2. مماثلة؛ التأثر الصوتي فيها مقبل، جزئي، في حالة انفصال

ومن ذلك ما ذكره العكبري في الأداء بإمالة الألف من كلمة (كتاب)<sup>29</sup> في قوله تعالى في البقرة: ﴿ذلك الكتاب﴾<sup>30</sup>؛ حيث قال: "يقرأ بالإمالة في كل حال من أجل الكسرة الكاف"<sup>31</sup>، فعبارته (من أجل كسرة الكاف) هي شاهد إلماحه إلى فعل المماثلة في هذا الأداء.

24 أبو إسحق بن إبراهيم بن سري بن سهل الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل شلبي (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1988)، 89/1.

25 أبو الفتح عثمان ابن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرين (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999)، 54-55/1.

26 سورة البقرة: 150/2.

27 انظر: تخريج هذا الأداء في: الخطيب، معجم القراءات، 215/1، وانظر كذلك: العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 216/1، حاشية رقم 7.

28 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 216/1.

29 انظر هذا الأداء في: يوسف بن علي بن جبارة أبي القاسم الهذلي، الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب (القاهرة: مؤسسة سما للنشر والتوزيع، ط1، 2007)، 316.

30 سورة البقرة: 2/2.

31 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 107/1.

والإمالة في العربية هي: "عدولٌ بالألف عن استوائه، وجنوحٌ به إلى الياء، فيصير مخرجه بين مخرج الألف المفخّمة، وبين مخرج الياء"<sup>32</sup>.

فالإمالة إذن "صورة نطقية من صور نطق ألف المد والفتحة يحددها السياق التي تقع فيه، وليست لها أي قيمة دلالية، أي ليست وحدة صوتية أو فونيمية مستقلة تفرق بين معاني الكلمات"<sup>33</sup>، وهي وإن كانت لا تؤثر في المعنى ولا تغيره فإنها تبقى إحدى صور المماثلة الصوتية كما صرح الزمخشري عند بيانه حدها بقوله: "وهي أن تنحو بالألف نحو الكسرة، فتميل الألف نحو الياء ليتجانس الصوت، كما أشريت الصاد صوت الزاي لذلك، وسبب ذلك أن تقع بقرب الألف كسرة أو ياء، أو تكون هي منقلبة عن مكسورة أو ياء أو صائرة ياء في موضع"<sup>34</sup>.

ومن ثم يكون ما قدمناه من حديث العكبري عن الأداء بالإمالة في الموضع القرآني المذكور هو حديث فيه إشارة منه إلى فعل المماثلة في هذا الأداء، وهي مماثلة التأثير فيها متجه من الصوت السابق إلى الصوت اللاحق فهو تأثير مقبل، ومنفصل لما بين الصوتين المؤثر والمتأثر من فاصل، ولما كانت الإمالة هي الانتحاء بالألف نحو الكسرة وليس جعلها كسرة تامة، فيكون التأثير حينئذ تأثيراً جزئياً وليس كلياً.

## 5.2. مماثلة؛ التأثير الصوتي فيها مدبر، كلي، في حالة اتصال

ألمح العكبري إلى المماثلة التي يكون التأثير الصوتي فيها من هذا النوع عند عرضه الأداء بإدغام الثاء في الذال في قوله تعالى ﴿يَلْهَثَ ذَلِكَ﴾<sup>35</sup>، وذلك في قوله: "... ومن أدغم فلتقارب الحرفين"<sup>36</sup>، ففي عبارته هذه إلماح إلى أن تغيراً صوتياً حدث بالمماثلة الصوتية في هذا الأداء، حيث أثرت الذال في الثاء الساكنة السابقة عليها، فقلبتها إلى ذال مثلها، ومن ثم فهي مماثلة صوتية التأثير فيها مدبر كلي في حالة اتصال حيث لا يوجد أي فاصل صوتي بين الصوتين.

وعبارة العكبري وإن كانت غير صريحة في ذكر المماثلة؛ فإنه كما ذكرنا فيها إلماح بذكره أن ما حدث هو إدغام لتقارب الحرفين، والإدغام هنا ما كان ليحدث إلا بعد أن يتم تحويل الثاء إلى ذال هي الأخرى حتى يتسنى إدغامها في الذال التالية لها.

## 6.2. مماثلة؛ التأثير الصوتي فيها مدبر، كلي، في حالة انفصال

ورد هذا النوع من المماثلة في كتاب (إعراب القراءات الشواذ)، ومنه ما ذكره العكبري في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>37</sup>، في قراءة من قرأ ﴿الْحَمْدُ﴾ بكسر الدال<sup>38</sup>؛ حيث يقول: "وهو أن يكون أتبع حركة الدال حركة اللام، وقد فعلت العرب مثل ذلك، فقالوا: (المغيرة)، فكسروا الميم، وقالوا: (الجنة لمن

32 أبو البقاء يعيش بن علي ابن يعيش، شرح المفصل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 188/5.

33 كمال بشر، علم الأصوات (القاهرة: دار غريب، 2000)، 455.

34 جار الله أبو القاسم محمود الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملح (بيروت: مكتبة الهلال، ط1، 1993)، 471.

35 سورة الأعراف: 176/9.

36 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 575/1.

37 سورة البقرة: 16/2، وانظر تخريج الأداء المذكور في: الخطيب، معجم القراءات، 219/3؛ والعكبري، إعراب القراءات الشواذ، 575/1،

حاشية رقم 11.

38 منسوبة للحسن البصري، وزيد بن علي، ورؤبة وأبو نهيك، انظر: الخطيب، معجم القراءات، 4/1؛ وراجع تخريجها في: العكبري، إعراب

القراءات الشواذ، 87/1، حاشية رقم 9.

يخاف وعيد الله) بكسر الواو إتباعاً، فقالوا في النداء: (يا زيد بن عمرو)، فجعلوا حركة الدال كحركة النون مع أن فيها حاجزاً<sup>39</sup>.

فقول العكبري: (أتبع حركة الدال حركة اللام) هو الشاهد على قوله بأن هذا الأداء كان نتاج تغير صوتي من باب المماثلة، ويؤكد ما ذكره من أمثلة أخرى في عبارته كالذي حدث في لفظتي (المغيرة) و(وعيد).

كذلك نلاحظ التفات العكبري في عبارته إلى نوع هذا التغير من حيث اتصال الصوت المتأثر بالصوت المؤثر، وهو ما عبر عنه عندما مثل بقول العرب في النداء (يا زيد بن عمرو)، بقوله: (فجعلوا حركة الدال كحركة النون مع أن فيها حاجزاً)، فقوله: مع أن فيها حاجزاً هو شاهد أن المماثلة في الأداء المذكور من النوع المنفصل، وليس المتصل.

أما عن موقف العكبري من هذا التغير الصوتي جراء قانون المماثلة، فنجد في قوله تعليقا على هذا الأداء بقوله: "إلا أن في كسر الدال هنا بعدا من وجه آخر وهو أنه أتبع حركة الإعراب حركة البناء، ولكن هو جائز على ضعفه"<sup>40</sup>.

فهذا الحكم من العكبري وإن كان في أصله عائدا على إتباع حركة الإعراب حركة البناء؛ فإنه كذلك ينسحب على أثر ذلك الإتباع، وهو ما حدث من تغير صوتي في أداء الآية الكريمة بكسر الدال من لفظة (الحمد).

قد كان العكبري مسبقا بالإشارة إلى ما في هذا الأداء من تغير صوتي بالمماثلة، فقد ذكره الفراء (207هـ)، وعلق عليه مفسرا حدوثه بقوله: "وأما من خفض الدال من (الحمْد) فإنه قال: هذه كلمة كثرت على ألسن العرب حتى صارت كالاسم الواحد، فثقل عليهم أن يجتمع في اسم واحد من كلامهم ضمّة بعدها كسرة، أو كسرة بعدها ضمة، ووجدوا الكسرتين قد تجتمعان في الاسم الواحد مثل إِبِلٍ، فكسروا الدال ليكون على المثال من أسمائهم"<sup>41</sup>.

فكثرة الدوران على الألسنة تنزل الكلمتين منزلة الكلمة الواحدة، والكلمة الواحدة يُتجنب في نطقها ما يوجب ثقلا في الأداء.

وقريب منه ما ذكره ابن خالويه (ت 370هـ) فيه -مكتفيا بإيضاح التغير الحادث- وذلك في قوله: "... وذلك أن الدال مضمومة وبعدها لام الإضافة مكسورة، فكرهوا أن يخرجوا من ضم إلى كسر، فأتبعوا الكسر الكسر"<sup>42</sup>.

فرد كذلك التغير إلى إرادة السهولة والتيسير والفرار من الثقل في النطق.

أما ابن جني، فقد وقف عند هذا الأداء شارحا علة حدوثه أيضا غير أنه زاد عليه بيان ضعفه وشذوذه، فقال: "شاذ في القياس والاستعمال؛ إلا أن من وراء ذلك ما أذكره لك؛ وهو أن هذا اللفظ كثر في كلامهم، وشاع

39 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 87/1-88.

40 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 88/1.

41 الفراء، معاني القرآن، 3/1.

42 أبو عبد الله الحسن بن أحمد ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط1، 1985)، 18.

استعماله، وهم لَمَّا كَثُرَ من استعمالهم أَشدَّ تغييراً<sup>43</sup>، وقال في موضع آخر: "حركة الإعراب لا تُستهلك لحركة الإِتباع إلا على لغة ضعيفة، وهي قراءة بعض البادية: (الْحَمْدُ لِلَّهِ) بكسر الدال"<sup>44</sup>.

وهو بهذا يكون قد سبق العكبري في القول بضعفه نظراً لإِتباع حركة الإعراب حركة البناء، غير أنه يمكننا القول بأن هذا التعليل بعيد عن طبيعة التغيرات الصوتية وقوانينها.

ومما سبق يتبين لنا أن العكبري وإن لم يستخدم مصطلح (المماثلة)؛ فإنه كان على وعي في تفسيره هذا الأداء بفعل قانون المماثلة فيه، كما أنه لم يكن وحده في ذلك بل كان مسبقاً بالرأي نفسه من عدد من اللغويين السابقين عليه كالفراء وابن خالويه وابن جني.

ومن هذا النوع من التغير ما جاء في كلام العكبري أيضاً عن قوله تعالى ﴿الْمُعْتَدِرُونَ﴾<sup>45</sup>؛ فيما ذكره من أنه قرئ بكسر الميم<sup>46</sup>، ثم قال في توجيهه لها: "أصلها المعتذرون، فأدغم وأتبع"<sup>47</sup>.

فعبارته (فأدغم) دالة على أنه يحمل التغير الحادث في هذا الأداء على المماثلة الصوتية؛ حيث أثرت الدال في التاء قبلها وحولتها إلى ذال مثلها، ومن ثم يكون التأثير المؤدي إلى هذا التغير تأثيراً مدبراً كلياً منفصلاً.

هذا بالإضافة إلى ما في هذا الأداء من تغير آخر يتمثل في تبديل حركة الميم من الضمة إلى الكسرة تأثيراً بكسرة الدال التالية لها، وهو ما أفادته عبارة العكبري (وأُتبع) ومن ثم يكون التأثير في هذا التغير الصوتي هو الآخر تأثيراً مدبراً كلياً منفصلاً.

ومن المماثلة التي التأثير فيها مدبر كلي في حالة انفصال كذلك؛ ما ذكره العكبري في قوله تعالى ﴿وَزَلْزَلُوا﴾<sup>48</sup>؛ من أنه يقرأ بكسر الزاي الأولى<sup>49</sup>؛ حيث فسره بالمماثلة الصوتية، فقال: "يُقرأ بكسر الزاي الأولى إِتباعاً لكسرة الزاي الثانية، ولم يُعتد بالحاجز لسكونه"<sup>50</sup>.

فعبارته: (إِتباعاً) شاهد المماثلة وكونها كلية، وقوله (لكسرة الزاي الثانية) شاهد كونها مدبرة، وعبارته (ولم يُعتد بالحاجز) شاهد كونها منفصلة.

وقد ألمح إلى هذا الأداء من قبل العكبري الزمخشري<sup>51</sup> (538هـ) في قوله: "وعن أبي عمرو إشمام زاي زلزلوا"<sup>51</sup>، لكن أبا حيان (745 هـ) وضح عبارة الزمخشري بقوله: "كأنه يعني: إشمامها الكسر، ووجه الكسر في هذه القراءة الشاذة أنه أتبع حركة الزاي الأولى بحركة الثانية، ولم يعتد بالسكان"<sup>52</sup>، وهي عبارة العكبري نفسها،

43 ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، 37/1.

44 ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، 71/1.

45 سورة التوبة: 90/9.

46 انظر هذه القراءة في: الخطيب، معجم القراءات، 437/3، نقلها عن العكبري، إعراب القراءات الشواذ؛ وذكر محقق إعراب القراءات الشواذ أنه لم يجد هذه القراءة، انظر: 628/1، حاشية رقم: 8.

47 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 628/1.

48 سورة الزلزلة: 11/33.

49 انظر تخريجها في الخطيب، معجم القراءات، 257/7؛ والعكبري، إعراب القراءات الشواذ، 303/2، حاشية رقم 1.

50 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 303-302/2.

51 جار الله أبو القاسم محمود الزمخشري، الكشاف (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1987)، 527/3.

52 محمد بن يوسف بن علي بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط. تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 1999)، 459/8.

بما يعني وعي العكبري بفعل قانون المماثلة فيما حدث في هذا الأداء من تغير، وكان كذلك على وعي بنوع هذا التغير من حيث كونه تغيراً مدبراً كلياً منفصلاً.

ومن هذا النوع أيضاً ما ذكره العكبري في القراءة بضم (التاء) من كلمة (الملائكة) في قوله تعالى (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ)<sup>53</sup>؛ حيث وجه هذه القراءة توجيهين كل منهما مبني على المماثلة، فقال: "والوجه أنه قدر الوقف على التاء، فلما لقيتها همزة الوصل حذفت، وجعلت التاء تبعا لضمة الجيم، والسين بينهما ساكنة وذلك حاجز غير حصين"<sup>54</sup>.

فعبارة: (وجعلت التاء تبعا لضمة الجيم) هي شاهد المماثلة في كلامه حول القراءة المذكورة، حيث كان تأثر كسرة التاء بضممة الجيم بعدها، فتحولت إلى ضمة مثلها، وهي مماثلة التأثير فيها كلي مدبر منفصل، وقد التفت العكبري أنه منفصل بما ذكره في عبارته (والسين بينهما ساكنة وذلك حاجز غير حصين)، أما عن افتراض نية الوقف الذي أشار إليه في كلامه في عبارته (قدر الوقف على التاء)؛ فأرى - كما رأيت د. سعاد شولاق - أنه "محض تكلف لتفسير ما وقع في ذلك الأداء من مماثلة صوتية بإبدال الكسرة ضمة إتباعاً للضمة التي تليها"<sup>55</sup>.

## 7.2. مماثلة؛ التأثر الصوتي فيها مدبر، جزئي، في حالة اتصال

ومن ذلك النوع ما ذكره العكبري في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْدَقٍ﴾<sup>56</sup>؛ حيث قال فيه: "يُقرأ بإشمام الصاد زايًا<sup>57</sup> لتقارب الدال في الجهة، وهكذا كل موضع سكنت فيه الصاد وبعدها دال"<sup>58</sup>.

وشاهد المماثلة في عباراته قوله: (لتقارب الدال في الجهة)، وكون الصاد سابقة والمؤثر فيها الذي هو الدال متأخر عنها فهي مماثلة مدبرة، والتأثير جزئي حيث إنها لم تنقلب دالا، وإنما انقلبت إلى صوت يشترك مع الدال في الجهر، وهو شبيه الزاي المستفاد من قوله (بإشمام)، وهو كذلك تأثير متصل؛ حيث لم يفصل بينهما فاصل صوتي.

ومسألة إبدال الصاد مع الدال صوتاً مجهوراً ذكرها اللغويون قديماً قبل العكبري، فجاء في العين: "و(رذق لغة لهم في صدق)"<sup>59</sup>، وجاء في التهذيب: "من العرب من يقول: (الرذق) بمعنى (الصدق)، (هو أرذق منه)، أي: أصدق منه ... ويقولون: (القرذ) في موضع (القصد)"<sup>60</sup>.

53 سورة البقرة: 34/2، وانظر تخريج الأداء بضم التاء في: الخطيب، معجم القراءات، 79/1؛ وانظر كذلك: العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 147/1، حاشية رقم: 3.

54 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 147/1.

55 Soaad Ahmed Aly Sholak "توجيه الحذف بإجراء الوصل مجرى الوقف دراسة صوتية لتعليل الأداء القرآني في كتاب إعراب القراءات للعكبري" *Balikesir Ilahiyat Dergisi* 12 (Aralık 2020): 256.

56 سورة النساء: 87/4.

57 انظر تخريج هذا الأداء في: الخطيب، معجم القراءات، 122/2؛ وانظر كذلك: العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 398/1، حاشية رقم: 11.

58 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 398/1.

59 الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (القاهرة: دار ومكتبة الهلال)، 88/5.

60 محمد بن أحمد الهروي الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001)، 323/8-324.

## 8.2. مماثلة؛ التأثر الصوتي فيها مدبر، جزئي، في حالة انفصال

ومن ذلك النوع ما ذكره العكبري في قوله تعالى: ﴿أَسْبِغْ﴾<sup>61</sup>؛ حيث أورد فيه أنه يُقرأ بإبدال السين صاداً<sup>62</sup>، ثم علل ذلك الإبدال بالمماثلة الصوتية، فقال: "أبدال السين صاداً لتناسب الغين"<sup>63</sup>.

فعبارته (لتناسب الغين) هي شاهد إشارته إلى أثر المماثلة في هذا الأداء، حيث كان التأثير الصوتي متوجهاً من الغين إلى السين فهو تأثير مدبر، وأبدلت السين على إثره إلى صوت آخر يشترك مع الغين في بعض صفاتها (الصاد)، فهو تأثير جزئي، وبين الصوتين المؤثر والمتأثر تقع (الباء) وحركتها، فهو تأثير منفصل.

وهذا المذكور من إبدال السين صاداً تأثراً بالغين إذا جاورتها، ذكره كثيرون قبل العكبري، ومنهم سيبويه (180هـ) في كتابه في باب عنونه ب (باب ما تقلب فيه السين صاداً)، ثم قال فيه: "والحاء والغين بمنزلة القاف، وهما من حروف الحلق بمنزلة القاف من حروف الفم، وقربهما من الفم كقرب القاف من الحلق، وذلك نحو: صالح في صالح، وصلح في سلخ"<sup>64</sup>.

وقد صرح المبرد (285هـ) كذلك بأن هذا القلب إنما هو من فعل المماثلة، فقال: "وإنما تقلب للتقريب مما بعدها فإذا لقيها حرف من الحروف المستعلية قلبت معه ليكون تناولهما من وجه"<sup>65</sup>.

ومن ثم يمكننا القول بأن العكبري هنا في تعليقه لهذا الأداء - كان كسابقيه - على وعي بفعل المماثلة الصوتية فيه، حتى وإن لم يذكر مصطلح المماثلة الصوتية في كلامه وتعليقه صراحة.

غير أن هناك من يرى أن هذا الإبدال ليس من فعل المماثلة الصوتية فقط بل ينضاف إليه بعد معنوي آخر؛ فيشير عبد الحلیم عبد الله في حديثه عن إبدال السين صاداً في القرآن الكريم إلى مقاربتين: مقارنة صوتية، وأخرى معنوية، فيقول: "إبدال السين صاداً لتأثير تفخيم الطاء... غير أن بعض العلماء ربط هذه الإبدالات بقيمة تعبيرية للحروف وهذا هو الذي نذهب إليه في بحثنا هذا"<sup>66</sup>.

### خاتمة

من خلال ما سبق يتبين لنا أن العكبري كان على وعي بفعل قانون المماثلة الصوتية وأثره في بعض التغيرات الصوتية التي وقف عليها في بعض ما أورده من أداءات قرائية في كتابه إعراب القراءات الشواذ، ومن ثم اعتمد على المماثلة الصوتية في توجيه تلك الأداءات ولا ينبغي وعي العكبري بالظاهرة في كتابه إعراب القراءات الشواذ ولا ينقص منه كونه لم يستخدم مصطلح (المماثلة الصوتية) الذي قر في أدبيات علم الأصوات الحديث.

61 سورة لقمان: 20/31.

62 انظر تخريج هذه القراءة في: الخطيب، معجم القراءات، 198/7؛ وانظر كذلك: العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 289/2، حاشية رقم: 11.

63 العكبري، إعراب القراءات الشواذ، 289/2.

64 أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط. 3، 1988)، 480/4.

65 محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة (بيروت: عالم الكتب، ط. 1، 1994)، 225/1.

66 عبد الله عبد الحلیم، في الإعجاز البياني في القرآن الكريم، (أنقرة: صون جاغ أكاديمي، ط. 1، 2022)، 64.



كذلك يتبين لنا أن جميع صور التأثير الصوتي الذي يؤدي إلى حدوث المماثلة الصوتية كانت ممثلة في إشارات العكبري للمماثلة وفي توجيهاته وتحليلاته للأداءات القرآنية، وكانت عباراته في ذلك واضحة جلية.

### المصادر والمراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*. تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرين. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999.
- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسن بن أحمد، *إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم*، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط1، 1985.
- ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي. *شرح المفصل*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- أبو القاسم الهذلي، يوسف بن علي بن جبارة. *الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها*. تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب. القاهرة: مؤسسة سما للنشر والتوزيع، ط1، 2007.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. *البحر المحيط*. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1999.
- الأخفش، سعيد بن مسعدة. *معاني القرآن*. تحقيق: هدى قراة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1990.
- الأزهري، محمد بن أحمد الهروي. *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001.
- بشر، كمال. *علم الأصوات*. القاهرة: دار غريب، 2000.
- حسام الدين، كريم زكي. *أصول تراثية في اللسانيات الحديثة*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1432هـ / 2002م.
- الخطيب، عبد اللطيف. *معجم القراءات*. دمشق: دار سعد الدين، ط1، 2000.
- الخولي، محمد علي. *معجم علم الأصوات*. الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ط1، 1982.
- الزجاج، أبو إسحق بن إبراهيم بن سري بن سهل، *معاني القرآن وإعرابه*. تحقيق: عبد الجليل شلي. بريت: عالم الكتب، ط1، 1988.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود. *الكشاف*. بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1987.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود. *المفصل في صنعة الإعراب*. تحقيق: علي بو ملحم. بيروت: مكتبة الهلال، ط1، 1993.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3. 1988.
- شولاق، سعاد. "توجيه الحذف بإجراء الوصل مجرى الوقف دراسة صوتية لتعليل الأداء القرآني في كتاب إعراب القراءات الشواذ للعكبري". *مجلة كلية الإلهيات جامعة باليك أسر*. 12 (ديسمبر 2020): 253-268.
- عبد التواب، رمضان. *التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه*. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1990.
- عبد الله، عبدالحليم. *في الإعجاز البياني في القرآن الكريم*. أنقرة: صون جاغ أكاديمي، ط1، 2022.

العكبري، أبو البقاء محب الدين بن الحسين بن عبد الله. *إعراب القراءات الشواذ*. تحقيق: محمد السيد عزوز. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1996.

عمر، أحمد مختار. *دراسة الصوت اللغوي*. القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1997.

الفراء، أبو زكرياء يحيى بن زياد. *معاني القرآن*. تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي. القاهرة: الدار المصري للتأليف والترجمة، ط1، 1955-1972.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *العين*. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. القاهرة: دار ومكتبة الهلال.

المبرد، محمد بن يزيد. *المقتضب*. تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1994.

### Kaynakça

Abdullah, Abdulhalim. *Fi'l-İcazi'l- Beyanî fi'l Kur'âni'l- Kerim*, Ankara, Son Çağ Akademi, 2020.

Bişr, Kemâl. *İlmü'l-esvât*. Kahire, Dar Ğarîb, 2000.

Ebû Ğayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-Mühît*. thk.: Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1999.

Ebu'l-Kâsım el-Hüzeli, Yûsuf b. Ali b. Cübârah. *el-Kâmil fi'l-Kırâti'l-'aşri ve'l-erba'în ez-Zâideti 'aleyhâ*. Thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyib. Kahire: Müessesetü Semâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 2007.

el-Ahfeş, Said b. Mis'ideh. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Kurrâ'ah. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî. 1. Basım, 1990.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Heravî. *Tehzîbu'l-Luĝa*. thk. Muhammed Avd Mür'ib. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1. Basım, 2001.

el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *el-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Semerrâî. Kahire: Dâr ve Mektebetü'l Hilâl.

el-Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, M. Ali en-Neccâr ve Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyyetü li't-Te'lifi ve't-Tercemeh, 1. Basım, 1955-1972.

el-Hatîb, Abdüllatif. *Mü'cemü'l-Kırâât*. Şam: Dâr Sa'di'd-dîn, 1. Basım, 2000.

el-Hulî, Muhammed Ali. *Mü'cemü'l-asvâti'l-lüĝaviyyeh*. Riyad: Matâbi'ü'l-Farazdaki't-Ticâriyyeh, 1. Basım, 1982.

el-Müberrid, Muhammed b. Yezid. *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdu'l-Hâlik 'Udaymeh, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1994.

el-Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *İ'râbü'l-kırâati's-şevâz*. thk. Muhammed Seyyid Ahmed Azzûz. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1996.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1988.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud. *el-Keşşâf*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1987.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud. *el-Mufaşşal fi şinâ'ati'l-irâb*. thk. Ali Bumilhim. Kahire: Mektebetü'l Hilâl, 1. Basım, 1993.

Hüsâmü'd-Dîn, Kerîm Zekî. *Usûl Tûrasiyye fi'l-lisâniyyâtil-hadîse*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, 1. Basım, 2002.

- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-îzâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hasen b. Ahmed. *İ'râbi Selâsîne Sûra mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1. Basım, 1985.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufaşşal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ömer, Ahmed Mühtâr. *Dirâsetü's-savti'l-lügavî*. Kahire: 'âlemül- kütüb, 1. Basım, 1997
- Ramadân Abdü't-Tevvâb. *et-Tatavvur el-Lugavî Mezâhirahu ve 'İleluhu ve Kavânînhü*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1990.
- Sholak, Soaad Ahmed Aly. "توجيه الحذف بإجراء الوصل مُجرى الوقف دراسة صوتية لتعليق الأداء القرآني في كتاب إعراب العكبري". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* / 12 (Aralık 2020): 253-268.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım, 1988.

## Fonetik Hataların Âyetlerde Yol Açacağı Anlam Bozulmaları

### Semantic Distortions Caused by Phonetic Errors in Quranic Verses

#### Yazar Bilgisi Author Information

##### Sait BOSAT

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Malatya, Türkiye  
Asst. Prof., İnönü University Faculty of Teology, Malatya, Türkiye  
sait.bosat@inonu.edu.tr , [www.orcid.org/0000-0001-8810-1823](http://www.orcid.org/0000-0001-8810-1823)

#### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1022285">https://doi.org/10.30623/hij.1022285</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
11 Kasım/November 2021	10 Haziran/June 2022

## Öz

Allah Teâlâ'nın Peygamberi vasıtasıyla gönderdiği mukaddes kitabı anlamına uygun bir tarzda kırâat etmek bizzat Allah'ın emridir. Kur'ân-ı Kerîm'i okumak; herkesin kolayına geldiği şekilde kuralsız bir biçimde değil aksine onun doğru seslendirilmesi için konulmuş tecvit ilminin gereklerine uygun okunmasını ifade eder. Yüce Allah, Furkân sûresinin 32. âyetinde, Kur'ân-ı ağır ağır okuduğunu (parça parça indirdiğini) bildirmiş ve Müzzemmil sûresinin 4. âyetinde ise Peygamberimize, dolayısıyla her mümine, "...Kur'ân'ı tertil ile oku" buyurmuştur. Tertil kelimesi, âhenk ve nizâm anlamında olup Kur'ân'daki her harfin mahreç ve sıfatlarına uygun bir biçimde hakkını vermek ve acele etmemek sûretiyle tecvit kurallarına uygun tilâvet etmektir. Tecvit ilmi kapsamında her harfin kendisinden ayrılmaması gereken lâzîmî sıfatları vardır. Bu sıfatlarda yapılacak öznel tasarruflar Lahn-ı Celî olarak kabul edilir ve çoğunlukla da anlamı bozar.

Asırlar boyunca Allah kelamının doğru bir tarzda kırâat edilmesi tecvit kuralları marifetiyle gerçekleşmiştir. Söz konusu kurallar aynı zamanda Kur'ân nazmı ile beşerî kelamın ayırt edici en önemli unsurlarından biri olmuştur. Kur'ân-ı Kerim ile bir fıkıh, tefsir, kelim ya da hadis metninin seslendirilmesi farklılık arz etmektedir. Zira yüce kitabımız Kur'ân, Arap dili ve edebiyatının tüm anlatım sanatlarını en üst düzeyde kullanmış, aynı konuları farklı üslûplarla dile getirmiş, mânaları kulağa hoş gelen lafızlarla anlatmıştır. Kısaca; harfleri, kelimeleri, cümle yapısı ve âyetleriyle birlikte bir bütün olarak i'câzın (eşsizliğin) en mükemmel örneklerini sunmuştur. Kur'ân-ı Kerîm için kullanılan "Nazmü'l-Kur'ân" (Kur'ân'ın eşsiz söz dizimi) ifadesi, âyetlerin i'câzi ile doğrudan ilintilidir. Onun belâgat, fesâhat ve lafız-mâna dengesini temsil etmektedir. Dolayısıyla anlamın doğru bir şekilde oluşması, nazmın dil kurallarına uygun biçimde seslendirilmesi neticesinde gerçekleşebilir. Kur'ân-ı Kerîm âyetleri cümlelerden oluşurken, cümleler kelimelerden, kelimeler ise harf ve seslerden oluşur. Kur'ân nazmının i'câzi, yukarıda sayılan her parçadaki uyum ve mükemmelliği ifade eder.

Gerek mihraplarda gerek eğitim-öğretim sıralarında dinlediğimiz tilavetlerde şahit olunan olumsuz tablo bizi bu çalışmayı yapmaya teşvik etmiştir. Alanda karşılaşılan hatalar bazen anlamla ilişkisi olan, dolayısıyla ibadetlerin sıhhatine zarar verecek düzeyde gerçekleşirken bazen de anlamın ötesinde Kur'ân'ın nazmını, orijinalliğini yani asıl olarak eşsiz ve mu'ciz olma vasfını bozan türden olabilmektedir. Mesela Mâide sûresinin 52. âyetinde geçen 'asâ kelimesi "teracci", yani bir olayın gerçekleşmesine dair isteği ve ümidi ifade eder. Sadece "sîn" harfi, dil kökünün kaldırılması suretiyle isti'la sıfatıyla okunması durumunda fiil 'aşâ şekline dönüşür ve eğer isim olarak kullanılırsa "asa/baston" anlamına gelir fiil olarak "muhalefet etmek, asi olmak" anlamında kullanılır. Bu ve buna benzer hatalar Kur'ân âyetlerinin anlamını bozmanın yanı sıra aynı zamanda onun eşsiz metin olma vasfına da zarar verebilmektedir.

Bu çalışmada harflerin mahreç ve sıfatlarında yapılabilecek hatalar sonucunda oluşabilecek anlam değişmelerine değinilecektir. Usulsüz ve yetersiz eğitimden kaynaklandığına inandığımız hatalı okumaların, Kur'ân'ın i'câzını, lafız ve mâna bütünlüğünü nasıl bozduğuna dair bir farkındalık oluşturulmaya çalışılacaktır. Makalede önce harflerin otantik seslerinin korunmasına yönelik yapılan ilk çalışmalar ve konu ile ilgili bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Sonrasında harflerin hatalı olarak seslendirilmesinin sebepleri irdelenecek, bu bağlamda konu; "Türkçede Bulunmayan Kur'ân Sesleri ve Benzeşen Sesler" başlıkları altında incelenecektir.

Makalede şöyle bir usul takip edildi. Öncelikle Türkçede yer almayan Kur'ân sesleri ve bunlara benzeyen harflerin tespiti yapıldı. Birbirinin yerine okunma ihtimali olan

harfler kategorik bir sınıflamaya tabi tutuldu. Sonra da bu kategorilere uygun ayetlerden örnekler verilerek muhtemel ses değişimlerinden kaynaklanabilecek anlam bozulmalarına değinildi. Sonuç olarak Kur'ân harflerinin doğru telaffuz edilmemesi durumunda âyetlerin anlamlarında ciddi kaymalar olacağı, dolayısıyla ibadetleri menfi anlamda etkileyeceği hususu ortaya konmaya çalışıldı.

**Anahtar kelimeler:** Kırâat, Kelime, Fonetik, Anlam, Mahreç, Sıfat, Hata

### Abstract

It is Allah's order to recite the holy book, which Allah sent through His Prophet, in line with what it wants to convey. Reciting the Qur'ân is not without its rules, so one cannot read it the way he or she wishes; it is recited in accordance with the requirements of the science of tajwîd, which has emerged to ensure the correct pronunciation while reciting it. In the 32nd verse of Sûrah al-Furkân, Almighty Allah stated that he revealed the Quran gradually (he sent it in parts), and in the 4th verse of the Sûrah al-Muzzammil, he commanded our Prophet, and therefore every believer, "to recite the Qur'ân in an orderly manner," which means to pay attention to every sound in the Qur'ân in accordance with its point and manner of articulation, and to pronounce them in accordance with the rules of tajwîd without haste. From the perspective of the science of tajwîd, each sound has its essential attributes that are an internal part of it. Subjective changes to be made in these attributes are considered as lahn al-jalî and mostly distort meaning.

The accurate recitation of the words of Allah has been achieved by the rules of tajwîd for centuries. These rules have also been one of the major distinguishing elements of the Quranic verse versus human words. The pronunciation of the words in a fiqh, tafsîr kalâm or hadîth text differs from the pronunciation of those of the Qur'ân, as our Holy Book, the Qur'ân, used all the literary arts of the Arabic language and literature at the most advanced level, worded the same meaning in different styles, and explained the meanings through words that sound pleasant to ear. In short, it presented the most perfect examples of i'jâz (uniqueness), with its letters, words, sentence structure and verse as a whole. The expression "nazm al-Qur'ân" (the unique syntax of the Qur'ân) is directly related with the uniqueness of its verse. It represents the Qur'ân's rhetoric and eloquence, along with its wording-meaning balance. Therefore, the accurate of expression of meaning can be achieved by pronouncing the verse in accordance with the rules of the language. The verses of the Qur'ân consist of sentences, and sentences consist of words; words consist of letters and sounds in turn. The i'jâz of nazm al-Qur'ân refers to the harmony and perfection in each of the aforementioned components.

The errors committed in the recitations we heard both in the mihrab and instructional contexts encouraged us to carry out this study. While mistakes encountered in the field are sometimes related to meaning and thus harm the health of worship, they are sometimes beyond meaning; they can spoil the Qur'ân's wording and originality (i.e., its being unique and miraculous). For example, the word 'asâ in the 52nd verse of Sûrah al-Mâidah means "the desire and hope for an event to happen". If the letter "sin" is pronounced by touching the tongue to the hard palate and elevating the dorsum, the verb becomes 'aşâ. It then means "staff or walking stick" if used as a noun, and "to oppose or to rebel" if used as a verb. Such errors may not only distort the meaning of the verses, but they may also damage the Qur'ân's quality as a unique text.

This study addresses the meaning changes that might occur as a result of errors committed in the point and manner of articulation of speech sounds. It aims to

create an awareness of how erroneous pronunciation, which we believe is caused by inappropriate and inadequate education, disrupt the i'jâz, wording-related and semantic integrity of the Qur'ân. The article first presents the studies on preserving the authentic articulation of sounds and then makes some evaluations about it. Afterwards, the reasons for the incorrect pronunciation of the sounds are examined. More specifically, the sounds are categorised under the headings of "Qur'anic sounds that do not exist in Turkish and sounds that are similar to Turkish ones".

The procedure below was followed in the present study. First of all, the sounds of the Qur'ân, which do not exist in Turkish and the sounds similar to those in Turkish were determined. Those that could be used interchangeably were also identified. Then, by citing examples from Quranic verses in line with these categories, possible distortions of meaning that may arise from sound changes were mentioned. In short, this study demonstrated that if the sounds of the Qur'ân are not pronounced accurately, there will be serious shifts in the meanings of the verses, thereby negatively affecting worship.

**Keywords:** Recitation, Word, Phonetics, Meaning, Point of Articulation, Attribute, Error

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in kelimeleri Arapçadır ve ilahîdir. Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah Teâlâ tarafından kalbine indirilen şeyleri Arapça olarak yazıya dökmüş değildir. Kur'ân kelimelerini nazmeden bir beşer değil, bizzat Allah Teâlânın kendisidir. Cebrâil (a.s.) âyetleri bu kelimeler ve harflerle okumuş, Muhammed (a.s.) da mübârek kulakları ile işiterek ezberlemiş ve ashâbına öğretmiştir. Bu hususa dikkat çekmek için olsa gerek onu diğer kitaplardan ayırt etmek için Kur'ân metni için "النظم/Nazm" ifadesi kullanılmıştır.<sup>1</sup>

"Nazm" kelimesi sözlükte incilerin ipe dizimi anlamına gelir. Bu minvalde âyetlerdeki harf ve kelimelerin yüce dizilişini ve ilâhî tertibini ifade etmek üzere Kur'ân metnine "nazm-ı ilâhî", "nazm-ı celil" "nazm-ı sübhânî"<sup>2</sup> isimleri verilmiştir. Bu yakıştırmalar Kur'ân metninin Allah tarafından her türlü kusur ve eksiklikten uzak olarak tertip edildiğini ifade eder. Yüce diziliş; kelimeleri oluşturan harflerden başlayıp cümleleri oluşturan kelimelerin seçimi ve sıralanmasının bütününe kapsamına dahil eder. Söz konusu nazm sisteminin en küçük parçasında meydana gelebilecek hatalar başta Kur'ân'ın fesâhat ve belâgatine zarar vereceği gibi çoğu kez anlamı da bozabilecektir. Bir harfin telaffuzunu başka bir harfe dönüştürmek, mesela ط harfi yerine د harfini okumak kelimenin anlamını değiştirebilecek önemli bir hata olup tecvit terimi olarak lahn-ı celî diye isimlendirilmektedir. Bu tür hatalar ekseriyetle de ibadetlerin sıhhatine olumsuz anlamda etki etmektedir.

Esasen Türkçemizde de fonetik açıdan benzeşen; "gör", "kör", "gür", "kür", "kor", "kur", vb. kelimelerde görülen cüzî ses değişimlerine bağlı olarak anlam değişikliklerinin olabildiği âşikardır. Bu noktadan hareketle çalışmada, özellikle Kur'ân-ı Kerîm lafızlarını

<sup>1</sup> Muhammed Alî Tehânevî, *Keşşâfu İstîlâhâtı'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Alî Dahrûc-Abdullah Hâlidî-Corc Zînâtî (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1710

<sup>2</sup> Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir,1968), "Hyr", 12/578; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: y.y. 2013), "Nazm" 3/566; Vankulu, Mehmed Efendi, *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), "Nazm" 2/468; Sedat Şensoy, "Nazmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/464.

oluşturan harflerin özgün seslerinde yapılan hataların ne gibi mâna değişikliklerine sebebiyet verebileceği, bunun tabii bir sonucu olarak da ibadetlerin sıhhatinde ne derece tesirli olabileceği hususu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Konuyla ilgili gerek lisansüstü ve gerekse makale düzeyinde birçok çalışma yapılmıştır. Söz gelimi Abdurrahim Dursun, “Kıraat İlminde Uygulama Sorunları ve Yaygın Hatalar”<sup>3</sup> adıyla master tezi yapmıştır. Remzi Ateşyürek ise “Kuran Tilavetinde Yaygın Hatalar (Sâd, Dâd, Tâ ve Zâ Örneği)”<sup>4</sup> isimli bir makale kaleme almıştır. Çalışmamız, aynı soruna farklı bir perspektiften katkı yapmayı hedeflemektedir.

### 1. Kur’ân Harflerinin Özgün Seslerinin Korunması

Lafızlar mânaların kabukları ve koruyucu kılıfları mesabesinde dirler. Lafızlar aynı zamanda mânaların kalıplarıdır. Bu sebeple selef ulemâsı Kur’ân fonetiğinin bozulmaması ve mânanın değişmemesi için çok ciddi çalışmalar yapmışlardır. Eğer tecvit ilmi kendi kavramlarını ve tanımlarını oluşturarak müstakil bir ilim halinde bu alana hizmet etmemiş olsaydı Kur’ân-ı Kerîm kelimelerinin çoğu otantikliğini kaybedecek ve bozulabilecekti.<sup>5</sup>

Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ile başlayıp öğrencisi Sîbeveyh (ö. 180/796) ile devam eden çalışmalarla 28 harfin mahreci belirlenmeye çalışılmış daha sonra orijinale uygun seslendirilmesi amacıyla harflerin sıfatları tanzim edilmiştir. Bu iki çalışma harflerin fonetik otantiğini garanti altına almış yegâne çalışmalar olmuştur. Harflerin üretildiği ana mahreçler; boğaz, dil ve dudak olarak tespit edildikten sonra, ses tellerinin titreşim ya da titreşmemesi, mahrecin kapanıp kapanmaması durumuna bağlı olarak sesin akma kabiliyetinin olup olmaması, dilin telaffuz esnasında üst damağa doğru yükselip yükselmemesi, sesin kolay ya da zor telaffuz edilmesi gibi sıfatlar belirlenmiş ve bütün bu hususlar gelecek kuşaklara olgunlaştırılarak aktarılagelmiştir.<sup>6</sup> Şayet bu çalışmalar yapılmamış olsaydı belki de bugün her millet kendi alışık olduğu seslerle ve farklı biçimlerde Kur’ân okuyor olacaktı. Telakki,<sup>7</sup> ve müşâfehe (yüz yüze) yoluyla yapılan nakillere ek olarak bu ilme ait yazılı kurallar, orijinale uygun olarak okuma dengesini muhafaza eden iki ana unsur olmuştur.<sup>8</sup>

Mahreç sözlükte harfin çıktığı yeri<sup>9</sup> ifade ederken tecvit terimi olarak bir harfin ağız içerisinde okunduğu ve diğer harflerden ayrıldığı yere denmektedir. Harfler, boğazın dip kısmından başlayan ve dudaklara kadar uzanan bir bölgeden üretilirler. Bu alan; üçü

<sup>3</sup> Abdurrahim Dursun, *Kıraat İlminde Uygulama Sorunları ve Yaygın Hatalar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016)

<sup>4</sup> Remzi Ateşyürek, “Kuran Tilavetinde Yaygın Hatalar (Sâd, Dâd, Tâ ve Zâ Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/31 (2011)

<sup>5</sup> Kıraat kaynaklarında tecvit ilminin faydası, “Kur’ân-ı Kerim kelimelerini tahrif ve tağyirden koruyarak hatalı okumanın önüne geçmektir,” şeklinde anlatılır. Bk. Abdulfettah b. Abdulgani b. Muhammed el-Kâdi, *el-Budûrû’z-Zâhire fi’l-Kıraati’l-Aşril Mütevâtire* (Beyrut: daru’l-kutübi’l-Arabi, 1431), 7.

<sup>6</sup> Sîbeveyh, Amr b. Osmân, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1982), 4/431-437.

<sup>7</sup> Telakki: Kuşaklar boyu, hocadan talebeye sema (dinleyerek) ve arz (hocaya okuyarak) yoluyla yapılan aktarımlara denmektedir. Bk. Abdul Ali, *el-Mes’ûl Mu’cem Mustalahat İlmi’l Kıraat’il- Kur’âniye* (Kâhire: Dâru’s-Selâm Littibaati ve’n-Neşri ve’t-Tevzi, 2007), 148, 149.

<sup>8</sup> Abdulhamit Birışık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/426-433.

<sup>9</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “Hrc” *es-Sıhah Tacu’l-Luğati ve Sıhahu’l-Arabiyyeti*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut: Daru’l-İlm lil Melayin), 1/335.



hakiki, ikisi takdiri olmak üzere beş mahreç bölgesi halinde mütalaa edilmiştir. Boğaz, dil ve dudaklar hakîkî (aslî), med harflerinin okunduğu boğaz ve ağız boşluğu (cevf) ile gunnenin üretildiği burun boşluğu (ḥayşûm/geniz) ise takdiri mahreç olarak kabul edilmiştir.<sup>10</sup>

Harfleri birbirinden ayıran mahreçler ya da sıfatlardır. Kaynaklarda her harf için zıtlı ve zıtsız olmak üzere en az beş en çok yedi adet sıfat belirlenmiştir. Harfler, telaffuzu esnasında nefesin akıp akmamasına göre; hems-Cehr, sesin akıp akmamasına göre; şiddet-rihvet- beyniyye, dil kökünün yükselip yükselmemesine göre isti'lâ-istifâle, zorluk ve kolaylıklarına göre; işmât-izlâk sıfatlarını alırlar. Böylece harflerin kuvvetliliği, sertlik ve yumuşaklığı, sesinin uzun ve kısa oluşu gibi özellikler sıfatlar yardımıyla bilinir. Bir harfin kuvvetli ya da zayıf olması sıfatlar sayesinde gerçekleşmesinin yanında aynı mahreçten çıkan harflerin farklı olmaları sıfatlar sayesinde gerçekleşir. Harflerin mahreç ve sıfatlarını tanıyıp hakkıyla eda eden kimseler, vahyin inzal sürecine uygun bir şekilde kırâat etme fırsatını yakalama şansını bulurlar.<sup>11</sup>

Tecvit ilmi, yalnızca 28 harfin orijinaline uygun okunmasını esas aldığı için şer'î ilimlerin en küçüğü sayılır. Ancak ilimlerin temelini teşkil ettiği için stratejik öneme sahip bir ilimdir.<sup>12</sup> Asıl itibarıyla bugün tecvit adı altında kurallaştırılarak disipline edilen ses olgularının çoğu Kur'ân-ı Kerîm'in dışındaki Arapça konuşmalarda da söz konusudur. Sözelimi; idgam, nakil, imâle, ibdâl vb. fonetik olgular gündelik konuşmalarda da mevcuttur. Ancak Kur'ân'ı Kerîm tilavetinin kendine özgü bazı sesleri de bulunmaktadır. Bu fonetik özellikler dört madde altında toplanabilir.

1. Telakki yoluyla belirlenen miktarda ğunnelerin çoğaltılması.
2. Kur'ân-ı Kerîm okurken hadislerde emredilen şekilde sesin güzelleştirilmesi.
3. Tabîi med üzerine yapılan fazla uzatmalar. (Fer'î medler)
4. Kalkalelerdeki ziyâdelik ve sekteler.<sup>13</sup>

Günümüz Arap dünyasının gündelik konuşmalarına bakıldığında harflerin özgün seslerini kayb ettikleri görülmektedir. Söz gelimi ق harfini Mısırlılar "hemze" olarak (قَالَ-ال) okurken, Suûdîler, "gâle" şeklinde, Sudanlılar ise "gayn" harfine yakın bir sesle okumaktadırlar. Yine Yemen'in bazı bölgeleri "ayn" harfini "hemze" sesine yakın bir sesle telaffuz etmektedirler.<sup>14</sup> Mesela وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ "Oysa Allah bilir, siz bilmezsiniz."<sup>15</sup> âyetini وَاللَّهُ يَأْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَأْلَمُونَ şeklinde kırâat edebilmektedirler. O takdirde anlam, "Oysa Allah acı çeker, siz çekmezsiniz" şeklinde bozulabilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, Arap dünyasında konuşulan mahallî diller ile değil aksine nübüvvet dönemindeki fasih

<sup>10</sup> Mahreçler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, *el-Burhân fî Tecvîdi'l-Kur'ân* (Kahire: b.y.1978), 18; Eskicizâde Ali b. Hüseyin, *Terceme-i Dürr-i Yetîm* (İstanbul: Nâdide Kitaplar Kütüphanesi b.y., ts.), 2.

<sup>11</sup> Mahmûd Selâmet el-Akrabâvî, *el-Mürşid fî İlmî't-Tecvîd* (Amman: Dâru'l-Furkân, 2001), 156.

<sup>12</sup> Ahmed Muhammed Abdussemei, *el-Vâfi fî keyfiyeti tertili'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 14; "أهمية علم التجويد وفضله" القرآن الكريم, *Youtube* (24 Haziran 2020), 00:01:00-00:03:50

<sup>13</sup> İsmailrao. "المقدمة الجزرية في علم التجويد- د.أيمن رشدي سويد 7", *Youtube* (22 Mayıs 2011), 00:24:00-00:25:50

<sup>14</sup> İsmailrao. "المقدمة الجزرية في علم التجويد- د.أيمن رشدي سويد 1", *Youtube* (21 Mayıs 2011), 00:20:42-00:24:00

<sup>15</sup> Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), Âl-i İmrân 3/66.

Arapçayla indirilmiştir.<sup>16</sup> Bu sebeple Arap olsun veya olmasın müslüman ülkelerin hepsinde tecvit eğitiminin marifetiyle mahallî ağızlar terk edilerek doğru seslerle Kur'ân-ı Kerîm okunabilmektedir. Kısaca Kur'ân kelimelerinin 1400 küsur sene boyunca tecvit ilmi sayesinde özgünlüğünü koruyabildiği söylenebilir.

Arap olmayan milletler İslâm'a girmeye başlayınca lahn olgusu yani seslerin değişimi ve yanlış seslendirilmesi sorunu ortaya çıkmıştır. Çünkü Arapça seslerden herhangi birine yabancı olan biri, sesin orijinalini telaffuz etme noktasında zorlanacağı için onu alışık olduğu bir sesle telafi etme yoluna gidecektir. Mesela ح birçok dilde olmayan sıfatlara sahip,<sup>17</sup> boğaz ortasından seslendirilen bir harftir. Doğumundan itibaren bu mahreci kullanmayan birisi "hâ" harfinin telaffuzunda zorlanacak ve kendi anadilindeki yakın bir sesle telaffuz etme kolaylığına kaçabilecektir. Kelimelerin yanlış seslendirilmesine bağlı olarak anlam değişiklikleri de söz konusu olacaktır.

Harflerin telaffuzunda oluşabilecek hatalar, ya harfin kendine özgü mahrecinden çıkarılmaması, ya da başka bir harfin mahrecinden çıkartılarak mahreçlerin birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktadan hareketle mahreçleri aynı olan harfler sıfatlar yoluyla, ortak sıfatlara sahip olan harfler de mahreçler yoluyla birbirinden ayırılmaktadır. Aksi takdirde anlam değişikliğine neden olabilecek okuyuşlar ortaya çıkabilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm harflerinin fonetikselle özelliklerini esas aldığımızda, Arapçada yer alan 28 sestene özellikle 10 tanesinde zorlandığımızı söyleyebiliriz.<sup>18</sup> Seslerine âşina olunmayan bu harfler üzerinde gerekli çalışmalar yapılmadığı takdirde hatalı okumalar her zaman için söz konusu olabilecektir. 28 sestene 7 tanesi kalın, 21 tanesi ince seslidir. Kalın ve ince harfler üzerinde uygulama esaslı bir talim eğitimi alınmaması durumunda anlamı etkileyecek hatalara düşülmesi her zaman için söz konusudur. Yine bu seslerden bazıları (mahreç ve sıfatlarının örtüşmesinden dolayı) birbirine büyük oranda benzeşmektedir. Ses açısından birbirine benzeyen harfler noktasında da "fem-i muhsin"den (ehil bir hocanın ağzından) köklü bir eğitim alınmadıkça sorunlu okuyuşlar yapılabilecektir. Fem-i muhsin terimi, Kur'ân-ın seslendirilmesi hususunda mâhir üstadı ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Kur'ân-ı Kerîm'i ilk öğreticiye bağlayan isnada halka olanları tarif etmek için kullanılmıştır.<sup>19</sup>

Çalışma, harflerin söz konusu özellikleri esas alınarak "Türkçede bulunmayan sesler" ve "benzeşen harfler" şeklindeki iki ana başlık altında ele alınacaktır

<sup>16</sup> Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmet b. Mahmut en-Nesefî, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, (Beirut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/582.

<sup>17</sup> İsmail Söylemez, "Farsçanın Türkiye'de Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Alfabeden Kaynaklanan Telaffuz Sorunları", *Akademik MATBUAT*, <http://dergipark.gov.tr/matbuat> 5/2 (Kasım 2021), 103.

<sup>18</sup> Bu sesler kolaylık derecesine göre; peltek sesler: (ث - ذ - ظ), (ع - ح - خ - ق - غ), ve (ض - ط) şeklinde sıralanabilir.

<sup>19</sup> Mahmud Halil Husari, *Ahkamü Kırâât'il-Kurani'l Kerim* (Mekke: Darul-Beşairi'l-İslamiyye, 1417/1996), 18.

## 2. Türkçede Bulunmayan Kur'ân Harfleri<sup>20</sup>

### 2.1. Peltek sesler: (ظ - ذ - ث)

Mahreçleri: Her üç harf de, dil ucunun üst ön diş uçlarına temas etmesi suretiyle üretilirler.<sup>21</sup>

Sıfatları:

ث	Hems	Rihvet	İstifâle	İnfitâh	İsmât
ذ	Cehr	Rihvet	İstifâle	İnfitâh	İsmât
ظ	Cehr	Rihvet	İsti'la	İtbâk	İsmât <sup>22</sup>

Peltek harfler dil ucunun üst ön diş uçlarına temas etmesi suretiyle keskin sesin (safir) yok edilmesiyle okunmaktadır.<sup>23</sup> Söz konusu harfler, Türk dilinde bulunamamaktadırlar. Bu nedenle “ث” harfi, Türkçede yakın bir ses olan “s” ile,<sup>24</sup> “ذ” ve “ظ” ise “z” sesi ile<sup>25</sup> okunabilmekte, dolayısıyla anlamda bozulmalar meydana gelmektedir.

Söz gelimi ثلاثة kelimesi “üç” anlamına gelirken, سلاسة şeklinde peltek olarak telaffuz edilmemesi halinde; “akıcılık”, “ağırbaşlılık” anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Buna benzer ses değişimleri âyetlerde yapılması durumunda ciddi anlam değişikliklerine sebebiyet verebilmektedir.

وَأَلْيَ يَيْسَنَ مِنَ الْمَجِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةٌ أَشْهُرٌ وَالْيَ لَمْ يَحِضْنَ  
"Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır."<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Söz konusu başlık harflerin mahreç ve sıfatları göz önüne alınarak konulmuştur. Başlık, “Telaffuzunda Zorlandığımız Harfler” şeklinde de verilebilir.

<sup>21</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/433

<sup>22</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/433; Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye li Tecvîdi Kiraeh ve Tahkîki Lafzi't-Tilâveh*, thk. Ahmed Hasan Ferhad (Amman: Dâru Ammar, 1417/1996), 220-224; Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî el-Endülüsî, *et-Tahdîd fî'l-İtkân ve't-Tecvîd*, thk.: Ğanim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammar, 1421/2000), 102-104; Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-Fikriyye Şerhü'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* (Mısır: y.y. 1367/1948), 14.

<sup>23</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/433; Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Ri'âye li Tecvîdi Kiraeh ve Tahkîki Lafzi't-Tilâveh*, thk. Ahmed Hasan Ferhad (Amman: Dâru Ammar, 1417/1996), 220-224; Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî el-Endülüsî, *et-Tahdîd fî'l-İtkân ve't-Tecvîd*, thk.: Ğanim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammar, 1421/2000), 102-104; Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-Fikriyye*, 14; el-Hemedânî, Ebu'l-Alâî'l-Hasen b. Ahmed, *et-Temhîd fî Marifeti't-Tecvîd*, thk. Cemâleddin Muhammed Şerif-Mecdi Fethi Es-Seyyid (Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 2005), 248; Ğanim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde Ulemâi't-tecvîd* (Bağdat: 1986), 166; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 195.

<sup>24</sup> Peltek “se” ile keskin “se” arasında sadece mahreç ve safir sıfatı farkı bulunmaktadır. Bunların dışında (beş âdet sıfatın ortak olmasından dolayı) büyük oranda benzeşmektedirler.

<sup>25</sup> Peltek “zel” ile keskin “ze” harfleri arasında sadece mahreç ve safir sıfatı farkı bulunmakla beraber; peltek “za” ile keskin “ze” arasında mahreç, safir ve istila, itbâk farkları bulunmaktadır.

<sup>26</sup> Cevherî, “Sis”, 3/938; Muhammed b. Muhammed b. Abdi'r-Rezzâk ez-Zebîdî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts), 16/149; İbn Manzûr, “Sis” 6/106.

<sup>27</sup> et-Talâk 65/4.

Âyette geçen, ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ ifadesinin peltek okunmaması durumunda, “onların beklemesi akıcı aylara bağlıdır,” tarzında bir anlam çıkabilmektedir.

Aynı telaffuz hatalarının yapılması halinde; وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً “Sizler de üç sınıfa ayrıldığınız zaman,”<sup>28</sup> âyetinin anlamı “sizler ağırbaşlı sınıflara ayrıldığınız zaman” gibi bir anlama, لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ “Andolsun ki “Allah üç unsurdan biridir” diyenler de kâfir olmuşlardır,”<sup>29</sup> âyetinin anlamı ise “Andolsun ki “Allah ağırbaşlı unsurların en ağıridir” gibi bir anlama dönüşebilmektedir.

Aynı şekilde ثمر kalıbı fiil olarak “ağacın meyve vermesi”, isim olarak ise; “meyve, mal, servet, nesil, kazanç, fayda”<sup>30</sup> anlamlarına gelir. Peltek olan se harfinin safir (keskinlik) sıfatıyla okunması halinde; سمر maddesi fiil olarak, “gece sohbet etmek, müsamere etmek, sütü su ile hafifletmek, şarap içmek, çivilemek” vb. anlamlarına, isim olarak ise “esmer, kara, gece sohbeti” anlamlarına gelmektedir.<sup>31</sup> Bu anlam değişimine bağlı olarak ilgili âyetlerdeki yanlış okumalar ciddi anlam değişimlerine sebep olacaktır.

Söz gelimi; وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ “Böylece adamın bol ürünü oluyordu”<sup>32</sup>, وَكَانَ لَهُ سَمَرٌ “Böylece adam gece sohbetleri yapıyordu.”

أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ “Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın!”<sup>33</sup>, أَنْظُرُوا إِلَى سَمَرِهِ إِذَا اسْمَرَ وَيَنْعِهِ “Gece sohbet ederken ve olgunlaştığı zaman her birinin sohbetine bakın!”

وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ “Çok geçmeden adamın ürünleri (felâketlerle) kuşatıldı.”<sup>34</sup> وَأُحِيطَ بِسَمَرِهِ “Çok geçmeden adamın gece sohbetleri (felâketlerle) kuşatıldı.”<sup>35</sup>

Yukarda getirdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere ciddi anlam bozulmaları oluşabilmektedir.<sup>36</sup>

Her iki harf mahreç bakımından birbirine gayet yakın durmaktadır.

Sıfatları:

ق	Cehr	Şiddet	İsti’la	İnfitâh	İsmât	Kalkale
غ	Cehr	Rihvet	İsti’la	İnfitâh	İsmât <sup>37</sup>	

## 2.2. Boğaz Harfleri: (ع-ح-خ-غ)

Mahreçleri: ح ve ع harfleri boğaz ortasından, ses tellerinin sıkılması/gerginleştirilmesi suretiyle okunurlar. خ harfi boğazın üst kısmından dil köküne

<sup>28</sup> el-Vâkıa 56/7

<sup>29</sup> el-Mâide 5/73.

<sup>30</sup> ثمر md. için bk. Cevherî, “Şmr”, 2/605; İbn Manzûr, “Şmr”, 4/606 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yay. 1995), “Şmr”, 99.

<sup>31</sup> سمر md. için bk. Cevherî, “Smr” 2/688; İbn Manzûr, “Smr” 4/376; Mutçalı, “Smr”, 406.

<sup>32</sup> el-Kehf 18/34.

<sup>33</sup> el-En’âm 6/99.

<sup>34</sup> el-Kehf 18/42.

<sup>35</sup> el-Kehf 18/42.

<sup>36</sup> Sıbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 166; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 192, 193.

<sup>37</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 195, 202-208.

yakın bölgeden, Ğ ise boğazın en üst (edne'l-halk) kısmından diğer bir ifadeyle hançerenin yumuşak damak bölgesinden çıkar.<sup>38</sup>

Sıfatları:

ع	Cehr	Beyniyye	İstifâle	İnfitâh	İsmât
ح	Hems	Rihvet	İstifâle	İnfitâh	İsmât
خ	Hems	Rihvet	İsti'la	İnfitâh	İsmât
غ	Cehr	Rihvet	İsti'la	İnfitâh	İsmât <sup>39</sup>

a. Boğaz ortası harflerinden olan “ع” harfi hatalı olarak en fazla “hemze” sesiyle okunabilmektedir.<sup>40</sup> Ayn ile hemze arasında mahreç yakınlığı bulunmasının yanında, sıfatlar noktasında da dört sıfat aynı bir sıfat farklıdır. Ayn harfinde beyniyye (sesin cüz'î akması) sıfatına karşılık hemzede şiddet (ses akmaması) sıfatı bulunmaktadır. Söz konusu yakınlıktan dolayı sesler arası transferler yaşanabilmektedir. Bu ses değişimine bağlı olarak anlamın değişikliğe uğradığı bazı âyetler şöyledir.

1. *وَأَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنَارُوا الْأَرْضَ* *Yeryüzünde gezip de kendilerinden öncekilerin sonu ne olmuş görmezler mi? Onlar kendilerinden çok daha kudretliydi; toprağı iyice işlemişler, yeryüzünü bunların imar ettiğinden daha fazla imar etmişlerdi. Onlara da peygamberleri nice açık kanıtlar getirmişti.*<sup>41</sup>

Âyetteki *وَأَمْرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا أَمْرُوهَا* kısmı *وَعَمْرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمْرُوهَا* şeklinde “ayn” yerine “hemze” sesi ile okunması durumunda anlam farklılaşarak *“yeryüzüne bunların emrettiğinden daha fazla emretmişlerdi”*<sup>42</sup> şekline dönüşür.

2. *وَقَالُوا رَبَّنَا عَجَلْنَا لَنَا قِطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ* *"Onlar, (alaycı bir tavırla), "Rabbimiz! Hesap gününden önce payımıza düşen azabı hemen şimdi ver!" dediler.*<sup>43</sup>

Âyetteki *عَجَلْنَا* ifadesi *عَجَلْنَا* şeklinde okunduğu takdirde *“payımıza düşen azabı ertele”*<sup>44</sup> şeklinde bozulur.

3. *فَإِنْ عُرِّ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّ إِثْمًا فَاحْزَانٍ يُقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَّانِ* *Şayet bu ikisinin günah işledikleri (yeminlerinin gerçeği yansıtmadığı) ortaya çıkarsa, bunların haklarını gasbettiği kimselerden iki kişi onların yerini alır.*<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Bu harflerin mahreç ve sıfatları için bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-436; el-Hemedânî, Ebu'l-Alâ'î'l-Hasen b. Ahmed, *et-Temhîd fî Marifeti't-Tecvîd*, thk. Cemâleddin Muhammed Şerif-Mecdi Fethi Es-Seyyid (Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 2005), 249; Gânim Kaddûr el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 166, 204 vd.; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 190, 201 vd.

<sup>39</sup> Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 190, 201 vd.

<sup>40</sup> “ع” harfinin aslî sıfatlarından bir tanesi de istifâle (ince sesli) dir. Ancak özellikle ülkemizde bu harfin birçok kişi tarafından kalın olarak bilindiği ve o doğrultuda telaffuz edildiğine şahit olunmaktadır.

<sup>41</sup> er-Rûm 30/9.

<sup>42</sup> md. için bk. Cevherî, “Emr” 2/580-582; İbn Manzûr, “Emr” 4/26; Mutçalı, “Emr”, 24, 25.

<sup>43</sup> Sâd 38/16.

<sup>44</sup> md. için bk. Cevherî, “Ecl” 4/1621; İbn Manzûr, “Ecl” 11/11; Mutçalı, “Ecl”, 6.

<sup>45</sup> el-Mâide 5/107.

فَإِنْ أُثِرَ فَإِنْ أُثِرَ ifadesi فَانْ أُثِرَ şeklinde okunursa âyetten murat edilen “ortaya çıkma” anlamı oluşmaz. Çünkü اِثْرُ maddesi, “takip etmek, izlemek, rivayet etmek, nakletmek”<sup>46</sup> vb. anlamları içermektedir.

4. وَكَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا بَلَّغُوا مِغْشَارَ مَا آتَيْنَاهُمْ "Onlardan öncekiler de (ilâhî bildirimleri) yalan saymışlardı. Bunlar (şimdiki) onlara verdiklerimizin onda birine bile ulaşamadılar."<sup>47</sup>

مِغْشَارٌ kelimesi مِثْشَارٌ şeklinde okunursa anlam tamamen değişime uğrar. Zira مِثْشَارٌ “onda bir” anlamını taşımasına karşın, مِثْشَارٌ “eğe, törpü”<sup>48</sup> anlamına gelmektedir.<sup>49</sup>

b. Boğaz harflerinden bir diğeri olan “ح” harfi çoğunlukla Türkçedeki “h” sesiyle telaffuz edilebilmektedir.<sup>50</sup> Konuyla ilgili anlamın değiştiği bazı âyetler şunlardır.

1. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَصُورُوا اللَّهُ ۗ يَوْمَ تَلْقَوُوهُمْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ حِجَابٌ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ يَكْفُرُ بِحَقِّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُؤْتِي "Yolun doğrusu kendilerince apaçık anlaşıldığı halde inkârda ısrar edenler, Allah yoluna engel koyanlar ve resule muhalefet bayrağı açanlar asla Allah'a bir zarar veremeyeceklerdir; bu (tutum) yaptıklarını da sonuçsuz kılacaktır."<sup>51</sup>

Âyetteki وَسَيُحِبُّ fiili وَسَيُحِبُّ okunduğu takdirde “bu davranışları, onların amellerini aşacağı düşürecek”<sup>52</sup> anlamı oluşacaktır.

2. إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا "Hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur,"<sup>53</sup> âyetinde حَجَّ الْبَيْتَ فَمَنْ حَجَّ ifadesinin حَجَّ الْبَيْتَ şeklinde okunması durumunda “kim Beytullah'ı yıkarsa”<sup>54</sup> anlamı ortaya çıkar.

3. فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ أَمَّا بِاللَّهِ ۗ فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ أَمَّا بِاللَّهِ ۗ وَأَشْهَدُ بِأَنَّ مَسْلُومُونَ "İsâ onlardaki inkârcılığı sezince, "Allah'a giden yolda bana yardımcı olacaklar kimlerdir?" diye sordu."<sup>55</sup>

أَحَسَّ fiili أَحَسَّ okunursa âyetin anlamı “İsâ inkârcılıklarını onlara fısıldayınca”<sup>56</sup> tarzında bir anlam ortaya çıkar.

4. نِهَاطِ يَعْجُوجٍ وَمَأْجُوجٍ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدْبٍ يَنْسِلُونَ "Nihayet Ye'cûc ve Me'cûc (sedleri) açıldığı ve onlar her tepeden akın ettiği zaman;"<sup>57</sup>

46

47 Sebe' 34/46. için bk. Cevherî, “Esr” 2/574-575; İbn Manzûr, “Esr” 4/5; Mutçalı, “Esr”, 4.

48 Bk. Mutçalı, “Esr”, 17.

49 Benzer anlam değişimleri, fiilin geçtiği şu âyet için de söz konusudur. مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلِيهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا "Kim bu geçici dünyayı isterse burada istediğimiz kimseye dilediğimiz şeyleri veririz; sonra da onu cehenneme göndeririz, oraya kınanmış ve kovulmuş olarak girer." (İsrâ 17/18)

50 “ح” harfi asıl itibarıyla ince sesli bir harftir ancak “ayn” harfinde olduğu gibi bu harfin de kalın harflerden olduğu yönündeki yanlış bilgi toplumumuzda yaygındır.

51 Muhammed 47/32.

52 هبط md. için bk. Cevherî, “Hbt” 3/1169; İbn Manzûr, “Hbt” 7/421; Mutçalı, “Hbt”, 933.

53 el-Bakara 2/158.

54 هج md. için bk. Cevherî, “Hcc” 1/349; İbn Manzûr, “Hcc” 2/385; Mutçalı, “Hcc”, 935.

55 Âl-i İmrân 3/52.

56 هس md. için bk. İbn Manzûr, “Hss” 6/248; Mutçalı, “Esr”, 4; Mutçalı, “Hss”, 943.

57 el-Enbiyâ 21/96.

هَدَبِ kelimesi هَدَبٌ okunursa anlam, “onlar ağaç dallarından akın ettikleri zaman”<sup>58</sup> şekline dönüşür.

5. *Savaş esnasında eline düşerlerse onlara yaptığınla geridekileri korkut ki, belki akıllarını başlarına devşirirler.*<sup>59</sup>

هَدَبِ فِي terkihi فِي الْهَرَبِ فِي şeklinde telaffuz edilirse, “firar ederlerken eline düşerlerse”<sup>60</sup> tarzında bir anlam ortaya çıkar.

c. “ح” harfinin “خ” sesiyle okunması durumunda âyetlerde oluşabilecek anlam farklılıklarından bazıları şöyledir.

1. *Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.*<sup>61</sup>

Âyetteki حَتَمَ fiili, حَتَمٌ okunursa anlam “Allah onların kalplerini... zorunlu kılmıştır”<sup>62</sup> şeklinde ortaya çıkar.

2. *Sonra bunların ardından artık namazı kılmayan ve nefsanî arzulara uyan bir nesil geldi. Bunlar elbette azgınlıklarının cezasını bulacaklardır.*<sup>63</sup>

فَخَلَفَ fiili noktasız seslendirilmesi halinde anlam, “sonra yemin eden bir nesil namazlarını zayi ettiler ve nefsanî arzularına uydular”<sup>64</sup> şeklinde bozulur.

3. *Onlar inananlarla karşılaştıklarında ‘iman ettik’ derler. Birbirleriyle baş başa kaldıklarında ise, “Allah’ın size açtıklarını (Tevrat’taki bilgileri) rabbiniz katında sizin aleyhinizde delil getirsinler diye mi onlara anlatıyorsunuz; bunları düşünemiyor musunuz!” derler.*<sup>65</sup>

حَلَا fiili noktasız olarak حَلَا şeklinde telaffuz edilirse, “birbirlerine tatlı ve şirin geldiklerinde ise...”<sup>66</sup> tarzında bir anlam ortaya çıkar.

4. *Buyruğu Allah’ın alibi için denize verildiği gün, denizde gemiler yüzsün, lutfettiği nimetleri elde edersiniz ve belki şükredersiniz diye denizi istifadenize veren Allah’tır.*<sup>67</sup>

سَحَّرَ fiili سَحَّرَ şeklinde okunursa anlam, “... şükredersiniz diye denizi sizin için efsunlayan Allah’tır”<sup>68</sup> şeklinde bozulur.

<sup>58</sup> هَدَب md. için bk. Cevherî, “Hdb” 1/237; İbn Manzûr, “Hdb” 1/780; Mutçalı, “Hdb”, 937.

<sup>59</sup> el-Enfâl 8/57.

<sup>60</sup> هرب md. için bk. Cevherî, “Hrb” 1/237; İbn Manzûr, “Hrb” 1:783; Mutçalı, “Hrb”, 940.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>62</sup> حتم md. için bk. Cevherî, “Htm” 5/1892; İbn Manzûr, “Htm” 12/113; Mutçalı, “Htm”, 148.

<sup>63</sup> Meryem 19/59.

<sup>64</sup> حلف md. için bk. Cevherî, “Hlf” 4/1346; İbn Manzûr, “Hlf” 9/53; Mutçalı, “Hlf”, 191.

<sup>65</sup> El-Bakara 2/76.

<sup>66</sup> حلا md. için bk. Cevherî, “Hlv” 6/2317; İbn Manzûr, “Hlv” 14/191; Mutçalı, “Hlv”, 191.

<sup>67</sup> el-Câsiye 45/12.

<sup>68</sup> سحر md. için bk. Cevherî, “Shr” 2/678; İbn Manzûr, “Shr” 4/348; Mutçalı, “Shr”, 379.

5. *وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ*. 5. *Onlara, "Şu şehre yerleşin; orada dilediğiniz gibi yiyip için ve 'Hıtta (Ya Rabbi, bizi affet)' deyin; kapıdan eğilerek girin ki hatalarınızı bağışlayalım. İyilik yapanlara ileride ihsanlarımızı daha da arttıracacağız" denildi.*"<sup>69</sup>

*حِطَّةٌ* kelimesinin *حِطَّةٌ* okunması durumunda "'tasarım" ya da "prensi" deyin"<sup>70</sup> tarzında bir anlam ortaya çıkar.

6. *إِنَّمَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الذِّبْنَ قَاتِلُكُمْ فِي الدِّبْنَ وَأَخْرَجُكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ* *Allah ancak, din konusunda sizinle savaşmış, sizi yurtlarınızdan çıkarmış ve çıkarılmanıza yardım etmiş olanlarla dostluk kurmanızı yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte bunlar kendilerine yazık etmişlerdir.*"<sup>71</sup>

Âyette geçen *وَأَخْرَجُكُمْ* ve *إِخْرَاجِكُمْ* fiilleri sırasıyla *وَأَخْرَجُكُمْ* ve *إِخْرَاجِكُمْ* şeklinde noktasız okunurlarsa, "Allah ancak, din konusunda sizinle savaşmış, sizi yurtlarınızda sıkıştırmış ve sizi zorda bırakanlara yardım etmiş olanlarla dostluk kurmanızı yasaklar"<sup>72</sup> benzeri bir mâna oluşur.

d. "ح" harfi nadiren de olsa "غ" sesi ile karşılıklı değiştirilerek okunabilmektedir. Konuya dair bazı örnekler şunlardır.

*إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى* "Ancak Allah korkusu taşıyanlar için öğüt olsun diye indirdik."<sup>73</sup>

*فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى* "Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslûpla söyleyin, ola ki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer."<sup>74</sup>

*إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى* "Elbette bunda Allah'a itaatsizlikten korkanların alacağı büyük bir ders vardır!"<sup>75</sup>

*إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنْ يَخْشَاهَا* "Sen ancak ondan korkanları uyarırsın."<sup>76</sup>

*سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى* "Allah'tan korkan öğüt alacaktır;"<sup>77</sup>

Âyetlerde geçen bütün *يَخْشَى* fiilleri "Allah korkusu" anlamını içermektedir. Bu fiilin *يَخْشَى* şeklinde telaffuz edilmesi halinde anlam tamamen değişikliğe uğrayacaktır. Çünkü *عَشَى* kalıbı; "örtmek, kaplamak, karanlık basmak, uyku galebe çalmak"<sup>78</sup> gibi anlamları içermektedir.

<sup>69</sup> el-A'râf; 161.

<sup>70</sup> حطة md. için bk. Cevherî, "Htt" 3/1123; İbn Manzûr, "Htt" 7/287; Mutçalı, "Htt", 232.

<sup>71</sup> el-Mümtehine 60/9.

<sup>72</sup> حج md. için bk. Cevherî, "Hrc" 1/305; İbn Manzûr, "Hrc" 2/233; Mutçalı, "Hrc", 935.

<sup>73</sup> Tâhâ 20/3.

<sup>74</sup> Tâhâ 20/44.

<sup>75</sup> en-Naziât 79/26.

<sup>76</sup> en-Naziât 79/45.

<sup>77</sup> el-A'lâ 87/10.

<sup>78</sup> غشى md. için bk. Cevherî, "Gşy" 6/2446; İbn Manzûr, "Gşy" 15/126; Mutçalı, "Gşy", 935.



Tersi biçimde mesela Fatiha sûresinde geçen, غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ<sup>79</sup> terkibi خَيْرِ الْمَغْضُوبِ sesi ile kırâat edilirse anlam, “gazaba uğramışların yoluna (ilet)” formundan çıkararak “gazaba uğramışların en hayırlılarının yoluna ilet,”<sup>80</sup> şeklinde teşekkül eder.

### 2.3. “ض” Harfi

“Dâd” harfi mahreç bakımından gerek Arap coğrafyasının gerekse ülkemizin bazı bölgelerinde “dil üstü-üst damak” marifetiyle hatalı olarak telaffuz edilmektedir. Oysa kaynaklarda bu harfin mahreci, “dil yanı-üst azı dişler” olarak tespit edilmiştir. Yani Özellikle dil yanının ortası ve gerisi arasını üst azı dişlere (çiğneme eyleminin gerçekleştirildiği dört yan diş) temas edilmesi suretiyle geniş bir alandan (istitâle) çıkarılması gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>81</sup> Sıfat olarak ise rihvet yani ses bakımından akıcı ve gayet kalın (isti’la+itbâk) bir sesle okunması “dâd” harfinin belirleyici özellikleridir.<sup>82</sup>

Bu harfin hatalı olarak okunduğu durumlar mahreç ve sıfatların değiştirilerek okunmasından kaynaklanmaktadır. “ض” harfinin mahreç olarak dilin yanından (hâfetu’l-lisân) değil de üstünden okunması, toplumda yaygın bir hata olarak karşımıza çıkmaktadır. Mahreç hatasına ek olarak, Rihvet (sesin akıcılığı) sıfatı, şiddet (sesin hapsolması) sıfatı ile değiştirilip akıcı sesle okunmaması sonucunda “ط” sesine mümasil bir ses ortaya çıkabilmektedir. Günümüzde Arap coğrafyasının ve bu coğrafyayı taklit eden ülkelerin ekserisi “ض” harfini “ط” sesine yakın bir sesle okuma hatasına düşebilmektedirler. Yukarıda değindiğimiz mahreç ve sıfat hatalarına ilaveten “ض” harfi kalınlık (isti’la+itbâk) sıfatından yoksun bırakıldığında “د” harfi mesabesinde bir sesle okunmuş olmaktadır. Söz konusu ses değişimlerine bağlı olarak oluşabilecek anlam değişmelerine dair bazı örnekler şunlardır:

1. إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ "Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere bir hidayet ve bir bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir."<sup>83</sup>

Âyette geçen وُضِعَ fiili وُذِعَ şeklinde telaffuz edilebilmektedir.<sup>84</sup> O takdirde anlam, “gerçek şu ki, insanlar için emanet verilen ilk ev...” şeklinde asıl kastedilen anlamın dışında bir mâna ortaya çıkmaktadır.

2. O يَرَىٰهَا لِنَانًا "O yeryüzünü canlıların altına serdi."<sup>85</sup>

Âyette geçen وُضِعَ fiili وُذِعَ olarak “dâl” ile okunursa “O yeryüzünü canlılar için emanet olarak bıraktı,” benzeri bir anlam ortaya çıkar.

3. وَوَدَعْنَا وَوَضَعْنَا عَنْكَ وُزْرَكَ " (Belini büken yükünü) üzerinden kaldırmadık mı?"<sup>86</sup> âyeti وَوَدَعْنَا şeklinde okunursa “(Belini büken yükünü) üzerinde bırakmadık mı?” anlamına mümâsil bir anlam ortaya çıkar.

<sup>79</sup> el-Fâtiha 1/7

<sup>80</sup> خير md. için bk. Cevherî, “Hyr” 2/651; İbn Manzûr, “Hyr” 4/264; Mutçalı, “Hyr”, 935.

<sup>81</sup> Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/433; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 173; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 204.; Abdurrahman Çetin, *Kur’an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 115.

<sup>82</sup> Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/434-437; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 219, 240, 245; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 203, 208.; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 118.

<sup>83</sup> Âl-i İmrân 3/96.

<sup>84</sup> وُدع md. için bk. Cevherî, “Vd” 3/1123; İbn Manzûr, “Vd” 7/287; Mutçalı, “Vd”, 971.

<sup>85</sup> er-Rahmân 55/10.

<sup>86</sup> el-İnşirâh 94/2.

4. وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّنَ وَالشَّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ "Artık rabbinin nuruyla yer aydınlanır, hesap kitap ortaya konur, peygamberler ve şahitler getirilir, insanlar hakkında doğruluk ve adalet ölçüsüne göre hüküm verilir, onlara asla haksızlık edilmez."<sup>87</sup>

قُضِيَ fiili فُذِيَ şeklinde okunduğu takdirde asıl anlam değişikliğe uğrar. Çünkü قُضِيَ maddesi “yiyeceklerin leziz olması” anlamını içerir.<sup>88</sup>

5. وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ "Allah'ı bırakıp da -yakarmasından habersiz olduğundan- kıyamete kadar kendisine cevap veremeyecek olan şeylere ibadet ve dua eden kimseden daha şaşkın kim vardır?"<sup>89</sup>

أَضَلُّ ism-i tafdi, اَدَلُّ olarak “dâl” ile okunması halinde “... daha şaşkın kim olabilir,” anlamı yerine “... kim daha iyi yol gösterebilir,”<sup>90</sup> anlamı ortaya çıkar.

6. فَبِمَا نَفْسِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً "Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık"<sup>91</sup>

نَفْسِهِمْ fiili نَفَدِهِمْ şeklinde telaffuz edilirse, “ahidlerini eleştirdikleri için onları lanetledik,”<sup>92</sup> anlamı oluşur.

7. وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا "Antlaşma yaptığınız zaman Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin; Allah'ı kendinize kefil tutarak kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminlerinizi bozmayın."<sup>93</sup>

نَفُضُوا fiili “dâl” ile kırâat edilirse “Allah'ı kendinize kefil tutarak kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminlerinizi eleştirmeyin,” şeklinde bir anlam ortaya çıkar.

8. "Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı,"<sup>94</sup> âyetindeki بَعْضُ kelimesi بَعْدُ şeklinde okunması durumunda “bazı” anlamı, “sonra”<sup>95</sup> anlamına dönüşmüş olur.

9. وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ "Meryem'in oğlu misal olarak zikredilince senin kavmin bundan dolayı hemen yaygarayı basıyorlar."<sup>96</sup>

ضُرِبَ fiili دُرِبَ biçiminde okunması halinde, “misal verme” anlamı, “alışkanlık haline getirme”<sup>97</sup> anlamına dönüşür.

10. يَرْثِي وَيَرِثُ مِنْ آلٍ يَعْقُوبُ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًا " (Tarafından bana yerimi alacak bir halef ver;) o, Yakub hanedanına da vâris olsun; rabbim, onu rızana erdir! "<sup>98</sup> Âyette yer alan رَضِيًا kelimesi رَدِيًا okunduğu takdirde Hz. Zekeriya peygamberin duası, “rabbim, onu helak et”<sup>99</sup> anlamına mümâsil bir şekilde, bedduaya dönüşebilir.

<sup>87</sup> ez-Zümer 39/69.

<sup>88</sup> قُضِيَ md. için bk. Cevherî, “Çdy” 6/2459, 2460; İbn Manzûr, “Çdy” 15/171; Mutçalı, “Çdy”, 694.

<sup>89</sup> el-Ahkâf 46/5.

<sup>90</sup> دل md. için bk. Cevherî, “Dil” 5/1748; İbn Manzûr, “Dil” 11/390; Mutçalı, “Dil”, 275.

<sup>91</sup> el-Mâide 5/13

<sup>92</sup> نَفَد md. için bk. Cevherî, “Nkd” 2/544; İbn Manzûr, “Nkd” 3/425; Mutçalı, “Nkd”, 908.

<sup>93</sup> en-Nahl 16/91.

<sup>94</sup> el-Hâkka 69 44.

<sup>95</sup> بعد md. için bk. Cevherî, “B’d” 2/448; İbn Manzûr, “B’d” 3/89; Mutçalı, “B’d”, 62.

<sup>96</sup> ez-Zuhuf 43/57.

<sup>97</sup> درب md. için bk. Cevherî, “Drb” 1/124; İbn Manzûr, “Drb” 1/374; Mutçalı, “Drb”, 262.

<sup>98</sup> Meryem 19/6.

<sup>99</sup> ردي md. için bk. Cevherî, “Rdy” 6/2354, 2355; İbn Manzûr, “Rdy” 14/316; Mutçalı, “Rdy”, 318.

11. اُدِّعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. "Sen O'ndan razı, O da senden hoşnut olarak rabbine dön."<sup>100</sup>

راضِيَةً مَرْضِيَّةً terkibi رَادِيَةً مَرْدِيَّةً şeklinde "dâl" ile telaffuz edildiği takdirde "büşbütün helak olmuş bir halde rabbine dön," anlamına benzer bir mâna teşekkül edebilecektir.

#### 2.4. "ط" Harfi

Mahreci: "Ṭâ" nın "د" ve "ت" ile paylaştığı mahreç sahası dil ucu ile üst ön dişlerin kökleridir.<sup>101</sup>

Sıfatları:

ط	Cehr	Şiddet	İsti'la	İtbâk	İsmât Kalkale
ت	Hems	Şiddet	İstifâle	İnfitâh	İsmât
د	Cehr	Şiddet	İstifâle	İnfitâh	İsmât Kalkale <sup>102</sup>

"ط" harfi, "ت" ve "د" ile aynı mahrece sahiptir. Ancak "د" harfinden kalınlık (isti'la+itbâk) yönünden, "ت" ile kalınlık ve cehr (nefesin akması) yönünden ayrılmaktadır. Mahreçleri aynı olan bu üç harf (د-ت-ط) arasında ses transferleri sıkça görülmekle birlikte özellikle ülkemizde "ط" sesine yabancı olduğundan dolayı bu harfin Türkçedeki "d" ve "t" harfleri ile telafi edilme kolaylığına kaçıldığına çokça rastlanmaktadır. Bu türden ses değişimlerinin beraberinde getirdiği bazı anlam bozulmalarına şu âyetler örnek olarak verilebilir.

Söz gelimi aşağıdaki âyetlerde طين lafızlarındaki "tâ" harfi "te" ile okunursa "incir"<sup>103</sup> anlamına, "dâl" ile okunursa "din"<sup>104</sup> anlamına gelir ve her iki durumda da ifade edilmek istenen anlam gerçekleşmemiş olur.

لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ "Haddi aşanlar için rabbinin nezdinde işaretlenmiş balçıktan taşları üzerlerine yağdırmak üzere."<sup>105</sup>

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ "Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz;"<sup>106</sup>

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ

"Firavun, 'Ey seçkinler! Sizin için benden başka tanrı tanımıyorum. Ey Hâmân! Haydi benim için tuğla fırını yak, bana bir kule yap. Belki oradan Mûsâ'nın tanrısını görürüm; ama kesinlikle onun bir yalancı olduğunu düşünüyorum' dedi."<sup>107</sup>

<sup>100</sup> el-Fecr 89/28.

<sup>101</sup> Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 195.

<sup>102</sup> Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-436; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 179, 219,.

<sup>103</sup> تين md. için bk. Cevherî, "Tyn" 5/2087; İbn Manzûr, "Tyn" 13/75; Mutçalı, "Tyn", 93.

<sup>104</sup> دين md. için bk. Cevherî, "Dyn" 2117/5, 2118; İbn Manzûr, "Dyn" 13/164; Mutçalı, "Dyn", 290.

<sup>105</sup> ez-Zâriyât 51/33.

<sup>106</sup> el-Mü'minûn 23/12.

<sup>107</sup> el-Kasas 28/38.

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ

"Onu İsrâilîoğulları'na elçi olarak gönderecek ve o şöyle diyecek: "Kuşkuya yer yok, işte size rabbinizden bir mucize ile geldim; size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah'ın izni ile derhal kuş oluverir..."<sup>108</sup>

Aynı şekilde aşağıdaki âyetlerde geçen وَيُطِيلُ, الْمُبْطِلُونَ, لَا تُبْطِلُوا, kelimeleri "dâl" ile telaffuz edilirlse "değiştirmek", "te" ile telaffuz edilirlse "kesmek ve Allah için inzivaya çekilmek" anlamlarına gelirler. Dolayısıyla murat edilen anlam gerçekleşmemiş olur.

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, resule itaat edin ve yaptıklarınızı boşa çıkarmayın."<sup>109</sup>

"Göklerin ve yerin hükümlerini yalnızca Allah'ındır. Kıyamet vakti geldiğinde; işte o gün, hakkı bırakıp bâtıla sarılanların zarar ettiği ortaya çıkacaktır."<sup>110</sup>

"Böylece günah yolunu tutanların hoşlarına gitmese de hakkı hâkim, bâtılı geçersiz kılsın!"<sup>111</sup>

"Ey iman edenler! Sadakalarınızı başa kakmak ve incitmek suretiyle boşa çıkarmayın."<sup>112</sup>

Son olarak şu âyette yapılacak mümâsil bir hata manayı ciddi anlamda etkileyebilmektedir.

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

"Her nereden (yola) çıkarsan yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Bu, elbette rabbinden gelen bir gerçektir. Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir."<sup>113</sup>

Âyette yer alan شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَوَلِّ وَجْهَكَ terkinin halinde anlam, "yüzünü Mescid-i Harâm'ın yırtığına çevir"<sup>114</sup> şeklinde bozulabilecektir.

## 2.5. (ق) Harfi

"ق" sesi nadiren "غ" ile yer değiştirebilmektedir. Bu neviden hatalı okumalar az olmakla birlikte bazı yörelere has olarak görülebilmektedir.

Mahreci: "Qâf" harfi lehevî (küçük dil) harfler sınıfından olup dilin kökü ile ona denk gelen küçük dilden çıkar. Gayın ise boğazın en üst (edne'l-halk) kısmından diğer bir ifadeyle

<sup>108</sup> Âl-i İmrân 3/49.

<sup>109</sup> Muhammed 47/33.

<sup>110</sup> el-Câsiye 45/27.

<sup>111</sup> el-Enfâl 8/7-8.

<sup>112</sup> el-Bakara 2/264.

<sup>113</sup> el-Bakara 2/149.

<sup>114</sup> Ştr md. için bk. Cevherî, "Ştr" 2/693; İbn Manzûr, "Ştr" 4/393; Mutçalı, "Ştr", 430.

hançerenin yumuşak damak bölgesinden çıkar.<sup>115</sup> Her iki harf mahreç bakımından birbirine gayet yakın durmaktadır.

Sıfatları:

ق	Cehr	Şiddet	İsti'la	İnfitâh	İsmât	Kalkale
غ	Cehr	Rihvet	İsti'la	İnfitâh	İsmât <sup>116</sup>	

Örneğin,

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ "Biz onu (Kur'ân'ı) Kadir gecesinde indirdik."<sup>117</sup>

وَمَا أَدْرِيكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ "Bilir misin nedir Kadir gecesini?"<sup>118</sup>

لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ "Kadir gecesini bin aydan hayırlıdır."<sup>119</sup>

Âyetlerde yer alan الْقَدْرِ isimleri, bazı yöresel ağızlara has olarak الْعَدْرِ şeklinde "gayın" sesi ile kırâat edilebilmektedir. Bu halde "kadir gecesini" anlamı bozularak "ihanet gecesini"<sup>120</sup> anlamına dönüşmektedir.

Aynı şekilde غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ Gazaba uğramışların yoluna değil!<sup>121</sup> terkibi, قَبْرِ الْمَقْضُوبِ عَلَيْهِمْ şeklinde seslendirilirse anlam da "kesilenlerin/budananların yoluna değil"<sup>122</sup> şeklinde bozulmaktadır.

### 3. Benzeşen Harfler

Kur'ân-ı Kerîm harflerinin bazıları mahreç ve sıfatların benzeşmesinden kaynaklanan bir yakınlığa sahiptir. Fonetik açıdan birbirine oldukça yakın olan bu harfler zaman zaman birbirinin yerine okunabilmekte, bunun sonucunda da anlam kargaşasına yol açabilmektedirler. Bu harfleri yedi grup halinde, âyetlerden getireceğimiz örnekler marifetiyle sunmaya çalışacağız.

#### 3.1. Birinci Grup: (ع - ع)

Mahreçleri: her iki harf de boğaz harfi olup, ayın harfi boğaz ortasından hemze ise boğaz dibinden çıkarılarak okunmaktadır.<sup>123</sup>

Sıfatları:

ع	Cehr	Beyniyye	İstifâle	İnfitâh	İsmât
ء	Cehr	Şiddet	İstifâle	İnfitâh	İsmât <sup>124</sup>

<sup>115</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/433; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 166; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 192, 193.

<sup>116</sup> Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 195, 202-208.

<sup>117</sup> el-Kadr 97/1

<sup>118</sup> el-Kadr 97/2

<sup>119</sup> el-Kadr 97/3

<sup>120</sup> غدر md. için bk. Cevherî, "Ğdr" 2/766, 767; İbn Manzûr, "Ğdr" 5/8; Mutçalı, "Ğdr", 619.

<sup>121</sup> el-Fâtîha 1/7

<sup>122</sup> قبر md. için bk. Cevherî, "Qyr" 2/801; İbn Manzûr, "Qyr" 5/124; Mutçalı, "Qyr", 742.

<sup>123</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/432; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 178; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 192.

<sup>124</sup> Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 195, 202-208.

Bu iki harf arasında, sıfatları bakımından bazı farklılıklar olmakla birlikte mahreçlerinin yakın olmasından<sup>125</sup> kaynaklanan bir benzerlik söz konusudur. Özellikle “hemze”, çok kere “ayn” harfinin yerine konarak okunabilmektedir. Az rastlanmakla birlikte, iki harfin sesinde bir ayırıştırma hassasiyeti gütmeyen okuyucularda “hemze” nin yerine “ayn” okunduğu da görülebilmektedir. Bu türden yapılan hatalar bazen anlama etki etmese de çoğunlukla anlamı değiştirebilmektedir.

Sözgelimi *وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* “Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız,”<sup>126</sup> âyeti, *وَإِذَا قُرِعَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ* şeklinde okunabilmektedir. قرأ fiili “okumak” anlamına gelirken قرع fiili “vurmak, çalmak, kel olmak, azarlamak”<sup>127</sup> anlamlarına gelebilmektedir. İki harfin değişimiyle ilgili oluşabilecek bazı durumları Türkçede bulunmayan sesler başlığı altında konuyla ilgili örnekler fazlasıyla verildiğinden dolayı burada bir örnekle yetinilmiştir.

### 3.2. İkinci Grup: ( ط - د - ت )

Bu üç harf mahreç ve şiddet (sesin akmaması) sıfatı bakımından örtüştüklerinden<sup>128</sup> dolayı aralarında bir ses benzerliği oluşmaktadır. Ülkemizin bazı bölgelerde “t” ile “d” harflerinin birbirine karıştırılarak okunması kanaatimizce bu benzerlikten kaynaklanmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’in seslendirilmesi esasında Türkçede “ط” sesi bulunmadığından bu harf çoğunlukla “t” ve “d” sesleri ile telafi edilmektedir. Türkçede yer almayan sesler başlığı altında konuyla ilgili çokça örnek verildiği için burada sadece iki örnekle yetineceğiz.

Söz gelimi *قَالُوا بَشَرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْفَانِطِينَ* “Sana gerçeği müjdeledik. Sakın ümitsizliğe kapılanlardan olma!” dediler.<sup>129</sup> Âyetteki فانطين ifadesinin قانتين şeklinde okunması halinde “Sana gerçeği müjdeledik. Sakın itaat edenlerden olma!” dediler” şeklinde farklı bir anlam ortaya çıkar. Çünkü قنت kökü “itaat etmek itaatkâr olmak”<sup>130</sup> anlamında kullanılmaktadır. Aynı şekilde *أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا* “Görmüyor musunuz Allah yedi göğü birbiriyle nasıl uyumlu (mutâbık) yaratmıştır?”<sup>131</sup> âyetindeki طباقا kelimesi دباقا şeklinde okunursa âyetin anlamı tamamen değişir. Zira طبق kökü “kat kat olmak, uyumlu olmak”<sup>132</sup> vb. anlamlara gelirken دبق kökü, “yapışmak, ökse, tuzak ve ökse ile avlamak”<sup>133</sup> anlamlarını ifade eder.

<sup>125</sup> “Hemze”, boğaz dibinden üretilirken “ayn” boğaz ortasından çıkarılmaktadır. Her iki harfin mahreç ve sıfatları için bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 166; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 192, 193.

<sup>126</sup> el-A'râf 7/204

<sup>127</sup> Bk. Cevherî, “Kr” 3/1261-1264; İbn Manzûr, “Kr” 8/262; Mutçalı, “Kr”, 701.

<sup>128</sup> Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 179; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 195.

<sup>129</sup> el-Hicr 15/55

<sup>130</sup> Bk. Cevherî, “Knt” 1/261; İbn Manzûr, “Knt” 2/73; Mutçalı, “Knt”, 731.

<sup>131</sup> Nûh 71/15

<sup>132</sup> Bk. Cevherî, “Tbk” 4/1511, 1512; İbn Manzûr, “Tbk” 10/209; Mutçalı, “Tbk”, 515.

<sup>133</sup> Bk. Cevherî, “Dbk” 4/1473; İbn Manzûr, “Dbk” 10/94; Mutçalı, “Dbk”, 258.

### 3.3. Üçüncü Grup: ( ص - س )

Mahreçleri: Her iki harf de safîr (ıslıklı) özellikli olup dil ucunun ön alt dişlere baskı yapması suretiyle çıkarılırlar.<sup>134</sup>

Sıfatları:

ص	Hems	Rihvet	İsti'la	İtbâk	İsmât	Safîr
س	Hems	Rihvet	İstifâle	İnfitâh	İsmât	Safîr <sup>135</sup>

Görüldüğü üzere "sâd" ile "sîn" harfleri mahreç ve sıfat bakımından büyük oranda örtüşmektedir. İki harf arasındaki tek fark kalınlık incelik farkıdır. "Sâd" harfine isti'la ve itbâk sıfatları verilmediği takdirde tamamen "sîn" gibi telaffuz edilmesi söz konusudur. *وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ* "Biz, halkı zulme sapmış nice ülkeyi yerle bir ettik, arkasından da başka topluluklar vücuda getirdik"<sup>136</sup> âyetindeki *قَصَمْنَا* fiili *قسما* şeklinde ince okunması durumunda anlam, "Biz, halkı zulme sapmış nice ülkeyi böldük, arkasından da başka topluluklar vücuda getirdik," şeklinde teşekkül eder. Çünkü "قسم" kökü "bölmek, yemin etmek"<sup>137</sup> vb. anlamları içermektedir.

### 3.4. Dördüncü Grup: ( ه - ح )

Mahreçleri: Her ikisi de boğaz harflerinden olmakla beraber; ح boğaz ortasından, ه ise boğaz dibinden çıkarılır.<sup>138</sup>

Sıfatları:

ح	Hems	Rihvet	İstifâle	İnfitâh	İsmât	
ه	Hems	Rihvet	İstifâle	İnfitâh	İsmât	Ĥafâ <sup>139</sup>

Bu iki harf, sıfatları bakımından tamamen örtüşmelerinin yanında mahreçlerinin birbirine yakın olması sebebiyle sıklıkla birbiriyle karıştırılabilmektedir. ه harfindeki Ĥafâ/ حفا sıfatı onu ح harfinden ayırtıran özelliklerdendir. Esasen "ه, h" sesi Türkçede bulunması itibariyle ilgili kelimelerde fazlaca sorun yaşanmaz iken "ح" sesinin Türk dilinde bulunmaması nedeniyle hatalı okumalara rastlanmaktadır. Mesela *حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ* "Nihayet Ye'cûc ve Me'cûc (setleri) açıldığı ve onlar her tepeden akın ettiği zaman;" *حَدَبٍ* indekiyetâ<sup>140</sup> kelimesi *هَدَبٍ* okunması durumunda anlam, "onlar her daldan ya da saçaktan akın ettiği zaman;" şekline dönüşür. *حَدَب* kökü

<sup>134</sup> Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-437; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 180; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 195.

<sup>135</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-437; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 219, 245, 268; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 202-208.

<sup>136</sup> el-Enbiyâ 21/11

<sup>137</sup> Bk. Cevherî, "Ksm" 5/2010; İbn Manzûr, "Ksm" 12/478; Mutçalı, "Ksm", 705.

<sup>138</sup> Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 193.

<sup>139</sup> Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-437; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 219, 245; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, 202-208.

<sup>140</sup> el-Enbiyâ 21/96

“kubbe, kambur, tepe”<sup>141</sup> gibi anlamları kapsar iken هذب “dal, yaprak, budak, saçak”<sup>142</sup> vb. anlamları içermektedir.

### 3.5. Beşinci Grup: ( ز - ظ - ذ )

Mahreçleri: “ظ” ve “ذ” harfleri peltek harflerden olup dil ucu-diş uçları marifetiyle çıkarılırken, “ز” harfi keskin ve dil ucunun ön alt dişlere temas etmesi ile çıkarılır.<sup>143</sup>

Sıfatları:

ظ	Cehr	Rihvet	İsti’la	İtbâk	İsmât	
ذ	Cehr	Rihvet	İstifâle	İnfitâh	İsmât	
ز	Cehr	Rihvet	İstifâle	İnfitâh	İsmât	Safir <sup>144</sup>

Bu gruptan “ذ” ve “ظ” harfleri aynı mahreçten peltek olarak okunurken “ز” harfi ise onlara yakın bir mahreçten fakat keskin olarak telaffuz edilmektedir. Sıfat bakımından da çokça benzeşmekle birlikte “ظ” harfinde kalınlık (İtbâk) sıfatı öne çıkmaktadır. Bu kategorideki hatalar en fazla “ظ” harfinin İtbâk (kalınlık) sıfatının veril(e)memesinden dolayı “ذ” sesiyle ince okunması sonucunda gerçekleşmektedir. Konuyla ilgili şu âyetleri örnek verebiliriz.

1. *“Bir zamanlar İsrâilîoğulları’na üzerine dağı bir gölgelik gibi kaldırdık da üstlerine düşecek sandılar.”*<sup>145</sup> Âyette geçen “ظ” harflerinin ince okunması halinde (وَدَدُّنَا ذُلَّةً) ilk kelime “âdilîk, aşağılık”<sup>146</sup>, ikinci kelime “burundan sümük akmak”<sup>147</sup> anlamlarına dönüşür.

2. *“Sonra yıldızlara şöyle bir baktı;”*<sup>148</sup> Âyette yer alan “ظ” harflerinin, “ذ” sesiyle ince bir şekilde kırâat edilmesi durumunda “yıldızlara adak adadı,”<sup>149</sup> biçiminde bir anlam örgüsü ortaya çıkar.

3. *“Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çikanları görmedin mi?”*<sup>150</sup> Tam tersi bir biçimde yukardaki âyette, حَذَرَ الْمَوْتِ tamlaması حَظَرَ الْمَوْتِ sesiyle okunursa, “ölüm korkusu” anlamı yerine “ölüm yasağı”<sup>151</sup> anlamı oluşur.

4. *“Erdemlilik asla evlere arkalarından girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah’a saygılı olmasıdır.”*<sup>152</sup> Âyette bulunan ظُهورِهَا ifadesi pelteklik ve İtbâk sıfatlarından yoksun olarak زُهورِهَا tarzında keskin

<sup>141</sup> Bk. Cevherî, “Hdb” 1/108; İbn Manzûr, “Hdb” 1/300; Mutçalı, “Hdb”, 152.

<sup>142</sup> Bk. Cevherî, “Hdb” 1/237; İbn Manzûr, “Hdb” 1/780; Mutçalı, “Hdb”, 937.

<sup>143</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 195.

<sup>144</sup> Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-436; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 219, 245; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 202-208.

<sup>145</sup> el-A’râf 7/171

<sup>146</sup> Bk. Cevherî, “Zil” 4/1701; İbn Manzûr, “Zil” 11/256; Mutçalı, “Zil”, 295.

<sup>147</sup> Bk. Cevherî, “Znn” 5/2119; İbn Manzûr, “Znn” 13/173.

<sup>148</sup> es-Sâffât 37/88

<sup>149</sup> Bk. Cevherî, “Nzr” 2/825, 826; İbn Manzûr, “Nzr” 5/200; Mutçalı, “Nzr”, 874.

<sup>150</sup> el-Bakara 2/243

<sup>151</sup> Bk. Cevherî, “Hzr” 2/634; İbn Manzûr, “Hzr” 4/202; Mutçalı, “Hzr”, 178.

<sup>152</sup> el-Bakara 2/189



bir sesle kırâat edilirse “evlerin arkaları” anlamı yerine “evlerin çiçekleri”<sup>153</sup> anlamı ortaya çıkar.

5. *“Henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, size haram kılındı”*<sup>154</sup> âyetindeki *ذَكَّيْتُمْ* fiili “zel” harfinin mahreci değiştirilerek safir sıfatıyla (keskin) *زَكَّيْتُمْ* biçiminde okunması durumunda kelimededen, “*sizin kestiğiniz hayvanlar*” anlamı yerine “*sizin temizlediğiniz hayvanlar*”<sup>155</sup> anlamı çıkar.

### 3.6. Altıncı Grup: (ظ - ط - ض)

Mahreçleri: “ض” dil yanının (hâfe) sağ ya da sol üst azı dişlere temasıyla, “ط” dil ucunun üst ön dişlerin diplerine (damak sonu) vurulmasıyla, “ظ” ise dil ucu-diş ucu marifetiyle peltek bir surette çıkarılır.<sup>156</sup>

Sıfatları:

ض	Cehr	Rihvet	İsti’la	İtbâk	İsmât	İstitâle
ظ	Cehr	Rihvet	İsti’la	İtbâk	İsmât	
ط	Cehr	Şiddet	İsti’la	İtbâk	İsmât	Kalkale <sup>157</sup>

Sıfat olarak “ض” ile “ظ” beş sıfatın hepsinde ortak iken “ط” harfi şiddet sıfatıyla bu harflerden ayrılmaktadır. Diğer bir ifadeyle ilk iki harfin sesi akma kabiliyetine sahip iken “ط”nın sesi hapsolür ve bunun sonucunda bir sertlik meydana gelir. İlk iki harf ise rihvet sıfatları gereği yumuşak bir ses karakterine sahiptirler. Söz konusu üç harf mahreç ve zıtlı sıfatlar<sup>158</sup> bakımından karşılaştırılmaları durumunda “ض” ile “ظ” arasında sadece mahreç noktasında bir farklılık söz konusu iken “ط” harfi hem mahreç hem de şiddet sıfatı yönüyle bu iki harften ayrılmaktadır. Arap coğrafyası ve bu coğrafyayı taklit eden diğer bazı İslâm ülkelerinin ekserisinde “ض” harfi rihvet (akıcılık) sıfatı yerine şiddet sıfatıyla, sesi akıtılmadan okunduğu için büyük ölçüde “ط” harfinin sesiyle telaffuz edilebilmektedir. Bunun sonucunda bazı kelimeler anlam değişimine maruz kalır iken örneğin *نَضَطْرُهُمْ فَمَنْ* vb. kelimeler -bütün kurra<sup>159</sup> tarafından izhar ile okunmasına rağmen idgam ile okunabilmektedir. Yine *فَخَلَفَ مِنْ بَغْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ* “*Sonra bunların ardından artık namazı zâyi eden ve nefsânî arzulara uyan bir nesil geldi.*”<sup>160</sup> Âyetteki “ض” harfi akıcı bir sesle okunmaz ise *أَطَاعُوا* şeklinde okunmuş olacak ve anlam da buna bağlı olarak değişecektir. Bu türden anlam değişimleri şu örneklerin bütününde söz konusudur.

<sup>153</sup> Bk. Cevherî, “Hzr” 2/634; İbn Manzûr, “Hzr” 4/202; Mutçalı, “Hzr”, 935.

<sup>154</sup> el-Mâide 5/3

<sup>155</sup> Bk. Cevherî, “Zky” 6/2346; İbn Manzûr, “Zky” 14/287; Mutçalı, “Zky”, 295.

<sup>156</sup> Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 195.

<sup>157</sup> Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-436; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 219, 245; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 202-208.

<sup>158</sup> Harflerin zıtlı sıfatları için bk. Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-436; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 179, 219, 245; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri*, 195, 202-208.

<sup>159</sup> Kırâat imamları hakkında geniş bilgi için bk. Birışık, “Kırâat”. 25/426, 433.

<sup>160</sup> Meryem 19/59.

1. *“Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır,”*<sup>161</sup> âyetlerinde geçen نَاضِرَةٌ ve نَاضِرَةٌ kelimelerinde fonetik açıdan aynılık derecesinde bir yakınlık söz konusudur. Bunun sebebi iki harfin zıtlı sıfatlar bakımından tamamen örtüşmesidir.<sup>162</sup> Aralarındaki yegâne fark mahreçtir. Yani “ض” harfinin dil yanının üst azı dişlerine temas edilmesiyle, “ظ”nın ise dil ucunun, üst diş uçlarına temas ettirilmesi suretiyle okunmasıdır. Kur’ân-ı Kerîm harflerinden bir kısmının bu derece birbirine yakın olması bu özellikteki harflerin birbirinden ayırt edilmesi için ne derece titiz bir çalışma yapılması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. *“Allah’ın ALLAH’ın ALİM Tَرَ كَيْفَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ.”* nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti *“Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna ve doğrudan sapmışların yoluna değil!”*<sup>164</sup> âyetlerindeki

ض harfleri rihvet ve istitâle sıfatlarından yoksun olarak “ط” sesine yakın bir ses ile, ( طَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا, وَلَا الطَّالَيْنِ ) şeklinde yani şiddet sıfatıyla okunurlarsa anlamda ciddi bozulmalar oluşmaktadır.<sup>165</sup>

### 3.7. Yedinci Grup: ( ك - ق )

Mahreçleri: “ق” ve “ك” harflerinin ikisi de lehevî harflerdendir. “ق” dilin kökünden, “ك” ise biraz daha önden dil kökü ile ona denk gelen küçük dilden çıkar.<sup>166</sup>

Sıfatları:

ق	Cehr	Şiddet	İsti’la	İnfitâh	İsmât	Kalkale
ك	Hems	Şiddet	İstifâle	İnfitâh	İsmât <sup>167</sup>	

Görüldüğü üzere iki harfin mahreci birbirine oldukça yakındır. Diğer taraftan üç sıfatta örtüşmekle birlikte üç sıfatta da ayrışmaktadır. Mahreçlerinin yakınlığından olsa gerek nadiren de olsa “ق” harfi “ك” ile seslendirilebilmektedir. Mesela *“وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلْنَا”* *“Biz onu (Kur’ân’ı) hak olarak indirdik ve o da hak ile indi,”*<sup>168</sup> âyeti, *“وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلْنَا”* şeklinde okunabilmektedir. O takdirde anlam *“Biz onu (Kur’ân’ı) kazıyarak indirdik ve o da kazıyarak indi,”*<sup>169</sup> benzeri bir anlam ortaya çıkabilmektedir.

### Sonuç

Herhangi bir ilim, oluşum sürecinde temellerini en eski kaynaklardan beslenerek oluşturur. Kur’ân-ı Kerîm’i doğru okuma kuralları olarak tanımlanan tecvit ilmi de kurallarını oluştururken en eski kaynaklardan beslenmektedir. Bu perspektiften

<sup>161</sup> el-Kiyâmet 75/22-23.

<sup>162</sup> Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-436; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 179, 219, 245.

<sup>163</sup> İbrâhîm 14/24.

<sup>164</sup> el-Fâtiha 1/7.

<sup>165</sup> ظرَبَ fiilinin anlamları için bk. Cevherî, “Trb” 1/171; İbn Manzûr, “Trb” 1/557; الطَّالَيْنِ kelimesinin gelebileceği anlamlar için bk. Cevherî, “TII” 5/1752; İbn Manzûr, “TII” 11/405.

<sup>166</sup> Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-436; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 167.

<sup>167</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/433-436; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 167.

<sup>168</sup> el-İsrâ 17/105.

<sup>169</sup> Bk. Cevherî, “Hkk” 4/1580; İbn Manzûr, “Hkk” 10/413; Mutçalı, “Hkk”, 185.

bakıldığında herhangi bir harfin doğru ya da yanlış olarak seslendirildiğinin ölçüsü, vahiy dönemine en yakın zaman diliminde kaleme alınmış eserlerde yer alan bilgiler olmaktadır.

Tecvit ilminin, harflerin mahreç ve sıfatlarının belirlenmesi noktasında dilbilim/lengüistik ile sıkı bir bağı vardır. Halîl b. Ahmed çok erken dönemlerde Arap dilinin gramerinin oluşturulması sürecinde harflerin mahreçleri ve sıfatlarına yönelik tespitlerde bulunmuştur. O, sesin oluşumunun akciğerlerden ağız çıkışına doğru gelen havadan teşekkül ettiğini, havanın boğazın dibinden itibaren ağız çıkışına kadar belirli yerlerde kesildiği noktadan sesin oluştuğunu belirtmiştir. Bu haliyle harfleri mahreç olarak; boğaz, dil ve dudak bölgelerinden üretildiklerini tespit ederek mahreç taksimatını erken dönemde ortaya koymuştur. Halîl'in önde gelen öğrencilerinden olan Sîbeveyh, onun derslerinde tuttuğu notlardan *el-Kitâb* adlı eserini telif etmiştir. Harflerin fonetiğine dair şifahî seslendirmenin tasnifli yazılı ifadelerine en kadim kaynak olarak söz konusu eserde rastlamaktayız. Harflerin fonetik farklılıklarını ve tilâvet kurallarını içine alan ilmin adı olarak tecvit bilgileri; Mekkî b. Ebû Tâlib, (ö. 437/1045) Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi âlimlerin eserlerinde zikredilmiş ve zaman içinde olgunlaşmıştır. Çalışmamız temellendirirken ilk başvuru kaynağı sözü edilen bu eserler olmuştur.

Tecvit ilmi, nazarî bilgilere dayanmakla birlikte pratik ve estetik yönü olan bir ilim dalıdır. Pratik ve sanatsal kısmı, fem-i muhsin (ehil bir hocanın ağzından) den yüz yüze duyarak ve görerek talim edilmesi gerekirken, bilgi kısmı, temel kaynaklara başvurularak öğrenilmesi gerekir.

Tecvit ilminin araştırma alanı Kur'ân-ı Kerîm harfleridir. Diğer bir ifadeyle tecvit ilminin ses ve cümle bilgisiyle yakın ilişkisi söz konusudur. Cümledeki kelimelerin doğru şekilde konumlandırılmaması, okumada vurgu vb. hatalar, anlamı etkilediği gibi kelimeleri oluşturan harflerin yanlış seslendirilmesi sonucunda da anlam değişimleri meydana gelebilmektedir. Seslendirme hataları bazen doğrudan anlama etki ederken bazen de kelimenin estetiğine zarar verebilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm; cümle kuruluşu ve kelime seçimi başta olmak üzere tüm yönleriyle eşsiz bir nazma sahip mukaddes, ilahî bir kitaptır. Tecvit ilminin gayesi bu nazm-ı şerifi koruma altına alarak bozulmasını engellemektir. Bu ilmin gereklerini yerine getirmeden diğer bir ifadeyle alanda mahir olan bir hocadan pratik yapmadan ve temel kaynaklarda yer alan bilgilere uygun bir seslendirme titizliği göstermeden gerçekleştirilen bir okuma, Kur'ân'ın anlamına, mesajına ve sanatsal alanına zarar verebilmektedir. Günümüzde gerçekleştirilen kırâatlerde ya tecvit ilminin gereğine inanmamaktan ya da herhangi bir sebeple yeterli bir kırâat eğitimi al(a)mamaktan kaynaklanan hatalı okumalara çokça şahit olunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm harfleri içerisinde bir kısmı Türk dilinde mevcut değildir. Yine diğer bir kısmı arasında yüzde doksana varan benzerlikler söz konusudur. Dolayısıyla söz konusu harflerde birbirinin yerine seslendirilebilme ihtimali yüksektir. Bu ise beraberinde anlam bozulmalarını getirebilmektedir. Müslümanlar olarak bu hassas durumun farkında olunmalı ve kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'in en doğru bir biçimde seslendirilmesi noktasında gerekli hassasiyet gösterilmelidir.

Unutulmamalıdır ki Kur'ân kırâati; yüzeysel bir eğitimle ya da kulaktan duyma bilgilerle harflerin orijinal seslerini talim etmeden Türkçede yer alan seslerle değil; aksine ehil bir hocadan yüz yüze yapılan, uygulama esaslı bir eğitim ve bu eğitimin kaynaklarda yer alan bilgilerle desteklenmesi suretiyle yapılması gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in

doğru anlamlandırılması orijinaline uygun seslendirilmesine bağlıdır. Hatalı seslendirme yanlış anlamları doğurur ve en önemlisi Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat ve fesâhatine halel getirir.

### Kaynakça

- Abdussemi, Ahmed Muhammed. *el-Vâfi fi keyfiyeti tertili'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000
- Akrabâvî, Mahmûd Selâmet. *el-Mürşid fi İlmî't-Tecvîd*. Dâru'l-Furkân, 2001.
- Ateşyürek, Remzi. "Kuran Tilavetinde Yaygın Hatalar (Sâd, Dâd, Tâ ve Zâ Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 157-175.
- Birişik, Abdulhamit. "Kırâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhah tacu'l-luğati ve sıhahu'l-arabiyeti*. thk. Ahmed Abdulğafur Attar. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1987.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî el-Endülüsî. *et-Tahdîd fî'l-İtkân ve't-Tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammar, 1421/2000.
- Dursun, Abdurrahim. *Kıraat İlminde Uygulama Sorunları ve Yaygın Hatalar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ebü'l-Fadl, Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr. *Lisânu'l-Arab* Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- el-Kâdi, Abdulfettah b. Abdulgani b. Muhammed. *el-Budûrû'z-Zâhire fi'l-Kıraati'l-Aşril Mütevâtire*. Beyrut: daru'l-kutübi'l-Arabi, 1431
- Eskicizâde, Ali b. Hüseyin. *Terceme-i Dürr-i Yetîm (Muallimler için Tecvîd ve Kırâat Risâleleri)*. Nâdide Kitaplar Kütüphanesi 1. ts.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-Ayn*. thk. Abdülhamid Hindavî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye. ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut: Daru Ammar, 1426/2005.
- Hamed, Gânim Kaddûrî el-Hamed. *Ebhâs fî ilmi't-Tecvîd*. Amman: y.y. 1402/2002.
- Hamed, Gânim Kaddûrî el-Hamed. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde ulemâi't-tecvîd*. Bağdat: y.y. 1986.
- Hemedânî, Ebu'l-Alâi'l-Hasen b. Ahmed. *et-Temhîd fî marifeti't-tecvîd*. thk. Cemâleddin Muhammed Şerif - Mecdi Fethi es-Seyyid. Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 2005.
- İsmailrao. "المقدمة الجزرية في علم التجويد - د.أيمن رشدي سويد 7". *Youtube*. Yayın Tarihi 22 Mayıs 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=OqQIRYVrPeE&t=2710s>
- İsmailrao. "المقدمة الجزرية في علم التجويد- د.أيمن رشدي سويد 1". *Youtube*. Yayın Tarihi 21 Mayıs 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=3-OX9w3WdCI>
- Kamhâvî, Muhammed es-Sâdık. *el-Burhân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*. Kahire:1978.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kârî, Ali. *el-Minehü'l-fikriyye şerhü'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Mısır: y.y. 1367/1948.
- Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-zünûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*. tsh. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ankara: MEB, 1941.
- Mekkî, b. Ebi Tâlib. *er-Ri'âye li tecvîdi kıraah ve tahkîki lafzi't-tilâveh*. thk. Ahmed Hasan Ferhad. Amman: Dâru Ammar, 1417/1996.

- Mes'ûl, Abdul Ali. *Mu'cem mustalahat ilmi'l kırâat'il-Kur'âniye*. Kâhire: Dâru's-Selâm li't-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi, 2007.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yay. 1995.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 4 Cilt. İstanbul: y.y. 2013.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmet b. Mahmut. *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Okiç, M. Tayyip. *Kur'ân-ı Kerim'in Uslub ve Kırâati*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 1963.
- Sibeveyh, Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982.
- Söylemez, İsmail. "Farsçanın Türkiye'de Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Alfabeden Kaynaklanan Telaffuz Sorunları". *Akademik MATBUAT*, <http://dergipark.gov.tr/matbuat> 5/2 (Kasım 2021), 91-108.
- Şensoy, Sedat. "Nazmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Tehânevî, Muhammed Alî. *Keşşâfu İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-Ulûm*. thk. Alî Dahrûc-Abdullah Hâlidî-Corc Zînâtî. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Vankulu, Mehmed Efendi. *Terceme-i sıhah-ı Cevherî*. haz. Mustafa Koç. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdi'r-Rezzâk. *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l- Kamus*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.
- القرءان الكرىم. "أهمىة علم التجوىد وفضلة". *Youtube*. Yayın tarihi 4 Haziran 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=521j4cCsQIY>

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 47, Haziran/June 2022, 128-149

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/70251>

ISSN 2791-6812

## Hz. Peygamber'in Şahsında İnsanlığa Yöneltilen Oku Emrinin Tahlili

An Analysis of the Order 'Read' Given to Humanity Through the Prophet

### Yazar Bilgisi Author Information

#### Fatih ÇELİKEL

Dr., Şehit Mehmet Şenol Çiftçi İmam Hatip Ortaokulu, Hatay, Türkiye  
Dr., Martyr Mehmet Şenol Çiftçi Religious Vocational Middle School, Hatay, Türkiye  
fatihce81@hotmail.com , www.orcid.org/0000-0002-5301-3046

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1091341">https://doi.org/10.30623/hij.1091341</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
22 Mart/March 2022	3 Haziran/June 2022

## Öz

Cenâb-ı Hak, insanoğluna verdiği değeri, ona verdiği zengin maddi manevî donanımla, diğer unsurları onun yararlanabileceği kıvamda yaratmakla ve pek tabii ki onu mükerrem bir muhatap konumuna yükseltmekle göstermiştir. Cenâb-ı Hakk'ın böylesine değer verdiği ve kendisine muhatap kıldığı insanoğluna son ve ezelf mesajı olan Kur'ân-ı Kerim'de yöneltmiş olduğu ilk hitabı "oku" emridir ki çalışmamızın konusunu bu emrin muhtevası teşkil etmektedir.

Kur'ân, Cenâb-ı Hakk'ın sadece bir şahısla, tikel bir olaya dair cüz'i bir mükâlemesi olmayıp, Âlemlerin Rabbi ünvanıyla bütün bir insanlığa zaman ve mekân üstü bir hitabıdır. Cenâb-ı Hak söz konusu hitabının ilk emrinde insandan okumasını talep etmiş ve bu okuma fiilini, yaratan Rabbin adıyla yapmasını istemiştir. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsında insanlığa yöneltmiş olduğu ilk emrinin hemen ardından insanın alaktan yaratılışına dikkat çekilmesi son derece anlamlıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) her ne sebeple olursa olsun, bu ayet sonrasında okuma-yazma teşebbüsünde bulunmamış oluşuna ilaveten, oku emrinin ardından insanın alaktan yaratılışı gibi kevnî bir ayetin öne çıkarılışı buradaki hitabın daha başka anlamları olabileceğini düşündürmektedir. Bununla birlikte özellikle de kevnî ayetleri incelemeye, onlar üzerinde tefekkür etmeye davet eden pek çok ayetin Kur'ân'daki yeri ve Kur'ân'ın söz konusu kevnî ayetler üzerinden insanı ulaştırmak istediği yüksek gayeler düşünüldüğünde, oku emrinin birden fazla boyutunun olabileceği düşünülebilir olmaktadır.

Ayrıca konunun bütüncül bir yaklaşımla ele alınması açısından Kur'ân'da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yüklenen görevler ve ona yönelik emirlerin incelenmesi, söz konusu ilk emrin muhtevasının tespitinde önemli rol oynayacaktır. Zira Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yüklenen ve Kur'ân'da ona biçilen misyonun içeriğinde, başka vazifelerle birlikte insanlara Cenâb-ı Hakk'ın ayetlerini okumak gibi üzerinde durulması gereken önemli bir sorumluluk da bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen bu ayetleri okuma görevi - veya Hz. Peygamberi (s.a.v.) tarif sadedinde anlaşılacak olursa, niteliği -, sadece ayetlerin lafızlarını zikretmekten ibaret kuru bir nakilcilik olmamalıdır. Konuyla ilgili olarak buradaki ayetlerden maksadın neler olduğu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu ayetleri ne şekilde okumuş olduğu, bu okuma faaliyetinin muhtevası ve mahiyeti incelenmeyi gerektiren bir başka konu olarak önümüzde durmaktadır.

Öte yandan bilgi edinme yollarının tarihte hiç olmadığı kadar genişlediği ve kolaylaştığı günümüz dünyasının modern insanı, pek çok konuda dilediği malumata ulaşabilmekte ancak edindiği bilgi yığını marifete dönüştürme yollarını bilemediği için zihnini kuşatan bunca malumat, kendisi için birer yük olmaktan öteye geçememektedir. Kur'ân-ı Kerim'in evrenselliği açısından bu emrin, genelde yaşanan çağa, özelde günümüz dünyasının her bir insanına yönelik bir dersi, bir mesajı bulunmalıdır. Zikredilen bütün bu hususları bir arada düşündüğümüzde, yaratan Rabbin adıyla, yani Allah'ın adıyla okuma emrinin, yukarıda belirlenen genel hatlar, çizilen sınırlar çerçevesinde ve tabii ki klasik ve çağdaş tefsirlerin konuyla ilgili yorumları eşliğinde incelenmesi yararlı olacaktır. Zira böylesi bir inceleme, bu emirden hangi anlamların murat edilmiş olabileceğinin ortaya konulması, insanın yaratıcısını tanıması ve O'nun muradına yönelik bir hayat sürmesi noktasından hayati öneme sahiptir. Bu çalışmada yaratan Rabbin adıyla oku emrinin muhtevası birbirini tamamlayıcı iki metot üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan birincisi, müfessirlerin konuyla ilgili yorumlarını karşılaştırmalı bir yaklaşımla incelemek şeklindedir ki bu mukayese metoduna, ikincisi ise incelenen yorumları, bağlam ve konuyla ilgili olabilecek farklı ayetler üzerinden analiz etmek biçimindedir ki, bu da

tahlil metoduna dayanmaktadır. Bu metotlar üzerinden yapılan incelemeler neticesinde, oku emrinin ilk akla gelen anlamların ötesinde geniş bir muhtevaya sahip olduğu görülmüştür. Dolayısıyla oku emrine, bu emrin muhtevasını sadece kavî kitapların kıraati ile sınırlandırmadan, başta Kur'ân ve istifade edilebilecek diğer kavî kitaplar olmak üzere, Cenâb-ı Hakk'ın kevnî kitabı olan evrenin de tüm ayetleriyle bu hitabın içerisinde yer aldığını kabul eden bir anlayışla muhatap olmanın daha isabetli olacağı düşünülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Oku Emri, İnsanlık, Hz. Muhammed

### **Abstract**

Allah Almighty has manifested the value He placed on human beings by giving them abundant worldly and spiritual endowments, by creating other elements in a way that they can benefit from, and without doubt, by elevating them to the position of an honourable addressee. The order "read" (in Arabic iqra') is the first address of the Qur'ân, which is the last and eternal message to human beings, whom Allah Almighty greatly values and addresses, and the present study focuses on the nature of this order.

The Qur'ân is not a partial conversation between Almighty Allah and just one person about a particular event; it is an address given to all humanity beyond time and space, under the title of the Lord of the Universe. As His first decree in this address, Allah Almighty ordered human beings to read and to perform this act of reading in the name of the Lord, who created them. It is utterly meaningful that the Holy Qur'ân drew attention to human's being created out of a clot, along with the first order given to humanity through the Holy Prophet. In addition to the fact that the Prophet did not attempt to learn literacy after the revelation of this verse for whatever reason, the emphasis placed on a verse about creation highlighting the creation from a clot, immediately after the order to read, suggests that this address may have other meanings. However, given that there are quite a few Quranic verses that invite humans to examine the verses about creation and to contemplate on them, besides the lofty goals that the Qur'ân wants to convey through such verses, it is possible to claim that the order "read" may have more than one aspect.

Furthermore, in terms of addressing the issue from a holistic perspective, analysing the duties assigned to the Prophet and the orders given to him could play a key role in appreciating the content of the first order mentioned above. This is because among the missions assigned to the Prophet in the Qur'ân is also an important responsibility that needs to be emphasized: reciting the verses of Allah Almighty for people. The act of reciting these verses mentioned in the Qur'ân, or its nature if the task is understood as the description of the Prophet, should not be mere recitation which involves only pronouncing the words of the verses. Among other related issues that need further examination are the purpose of the verses in question, how the Prophet recited them, along with the content and nature of this act of reciting.

On the other hand, the modern humans can reach the information they want on a variety of issues in today's world, in which the ways of gaining access to knowledge have expanded and become easier than ever before in history. However, as they do not know how to turn such large amounts of knowledge into accomplishments, all this information deluging their minds can hardly go beyond being a burden for themselves. Given the universality of the Qur'ân, this order must offer a lesson and a message for the current age in general, and for every individual in today's world in particular. Globally considered, it would be useful to examine the order "to read in the name of the Lord, who creates everything; that is, in the name of Allah," within



the framework provided above, and of course, in line with the interpretations of classical and contemporary commentaries on the issue. This is because such a study is of vital importance in terms of introducing what meanings may have been intended by this order, humans' getting to know their creator and leading a life according to His will. In this study, the content of the order to read in the name of the Lord, who creates everything, was examined using two complementary methods. The first involves comparison in which commentators' related comments are comparatively examined, and the second involves the analysis of the examined interpretations by considering the context and different verses that may be related to the subject. The analyses carried out using these methods suggested that the order to read has deeper meanings beyond its literal one that first comes to mind. Therefore, it would be appropriate to deal with the order to read through an understanding which accepts that all the verses of the universe, which is the divine book of God Almighty, are included in this address, particularly the Qur'ân and other divine books that can be used, without limiting the content of this order to mere recitation.

**Keywords:** Tafsîr, The Qur'ân, The Order 'Read', Humanity, Prophet Muhammad

### Giriş

Kur'ân-ı Kerim, evrensel bir hitap olması hasebiyle hidayet mesajı tüm insanlık için geçerlidir. Kur'ân-ı Kerim, insanlığa yönelik bu evrensel hitabını son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) aracılığıyla ulaştırmıştır. Hz. Peygamber'e yüklenen misyon gereği onun üstlendiği her bir vazife, başta İslam dini mensupları olmak üzere tüm insanlığı ilgilendirmekte ve etkilemektedir. Hz. Peygamber, bir hidayet güneşi olan Kur'ân'dan bütün benliğiyle azamî seviyede aldığı ışığı, bir dolunay veya bir ayın misali, kendisine gönül kapılarını açan tüm insanlığa yansıtmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) söz konusu faaliyeti icra ederken, kendi haline terkedilmemiş, sürekli bir gözetim ve denetim eşliğinde kendisine yapması gerekenler öğretilmiş ve yeri geldikçe de hatırlatılmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.), cüz'î anlamda tikel olaylar karşısında alacağı tavırlarla ilgili uyarılardan, küllî anlamda temel vazifelerinin öğretilmesi ve hatırlatılmasına kadar çeşitli şekillerde ilâhî bir eğitime tabi tutulmuştur.<sup>1</sup> "Oku" emri, ona yöneltilen ilk emirdir. Ancak, bu emirde söz konusu okuma faaliyetinin "yaratan Rabbin adıyla" olması istenmektedir. Kur'ân'ın bazı ayetlerinde ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir anlamda vazifesi veya misyonu olarak Cenâb-ı Hakk'ın ayetlerini okuduğu anlatılmaktadır.<sup>2</sup> Ayet lafzı, Kur'ân-ı Kerim'de kavli ve kevnî olmak üzere iki farklı anlamda da kullanılmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) istenilen okuma faaliyetinin bunlardan hangisine yönelik olduğu, aralarında bir öncelik olup olmadığı gibi konuların aydınlatılması, gerek Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gerekse muhatap olduğu tüm insanlıktan tam olarak ne istenildiği konusunu belli oranda netleştirecektir. Bu makalede konuyla ilgili ayetlere dair yorumları, klasik ve çağdaş tefsirler eşliğinde mukayeseli bir şekilde incelemek ve yeri geldikçe değerlendirmelerimizi katmak suretiyle, söz konusu okuma faaliyetinin nesnesiyle ilgili zikrettiğimiz hususları netleştirmeye çalışacağız.

<sup>1</sup> bk. et-Tevbe 9/103; Abese 1-10; el-Mâide 5/67.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164.

## 1. Peygamber Nebi ve Resul Kavramları

Eski Türkçede karşılığı yalvaç olan ve erken dönemlerde Türkçeye geçip yerleşmiş olan Peygamber lafzı, Türkçeye Farsçadan geçen “haber taşıyan” anlamında bir kelimedir.<sup>3</sup> Bu lafız Arapçada Allah'tan haber getiren anlamına gelen Nebi ve Resul lafızlarının karşılığı olarak kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Cürcânî (ö. 816/1413) nebi kavramını, “Allah'ın melek aracılığıyla veya kalbine ilham etmek suretiyle yahut sâlih rüya yoluyla vahiy gönderdiği kişi” olarak tanımlar ve kendisine Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla kitap gönderildiği için Nebi'den üstün olduğunu belirtir.<sup>5</sup> Kur'ân-ı Kerim'de Peygamberler genel olarak gönderildiği toplumun içinden çıkan (seçilen), onlara kitabı ve hikmeti öğreten, insanları Allah'ın çizdiği yol haritasına uygun yaşamaya yönlendiren, bunun neticeleriyle bağlantılı olarak onları uyaran ve müjdeleyen kişiler olarak tarif edilir.<sup>6</sup>

## 2. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Görevleri ve Nitelikleri

Kur'ân'ı incelediğimizde Hz. Muhammed'e (s.a.v.) verilen görevler arasında yukarıda zikrettiğimiz genel tarifin dışında şu gibi vazifelerin kendilerine yüklendiğini görmekteyiz:

1- Kur'ân'ı açıklamak: Hz. Peygamber (s.a.v.) sadece aldığı ilâhî bilgiyi aktaran, kuru bir nakilci değil, ilâhî mesajın ayrıca bir açıklayıcısıdır. Ona bu görev bizzat Cenâb-ı Hak tarafından verilmiştir.<sup>7</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) bu görevi, kavli ve fiilî olarak icra etmiştir. Bu konuda sıkça verilen bir örneğe göre “İman edip de imanlarına herhangi bir zulüm bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarıdır ve onlar doğru yolu bulanlardır.” mealindeki ayet,<sup>8</sup> sahabeye ağır gelir. Zira onlar ayetteki zulmü, günah işlemek suretiyle nefse zulmetmek olarak algılamıştır. Bu durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) arz ettiklerinde, kendisi bu hususu “bu sizin zannettiğiniz gibi değil, buradaki zulüm Lokman'ın (as) oğluna söylediği şirkir” şeklinde cevap vermiş, ayetteki zulmü, şirk olarak beyan etmiştir.<sup>9</sup>

2- Kitabı ve Hikmeti Öğretmek: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) insanlara kitap ve hikmeti öğretmek üzere gönderildiği birden fazla ayette ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Hikmet, pek çok müfessirce sünnet olarak tefsir edilmiştir.<sup>11</sup> Böyle olunca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân'ı ve onun açıklayıcısı olan sünneti insanlara talim etmesi, bir anlamda Kur'ân'ı açıklama yani

<sup>3</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/257.

<sup>4</sup> Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 1/163.

<sup>5</sup> Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1983), 239.

<sup>6</sup> Âl-i İmrân 3/164; el-Bakara 2/119, 129, 213; el-Cum'a 62/2. Nebi ve Resul Kavramlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkadir Karakuş, *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 83-100.

<sup>7</sup> en-Nahl 16/44; el-Kıyâmet 75/19.

<sup>8</sup> el-En'âm 6/82.

<sup>9</sup> Ebu Abdullah Şemsuddîn el-Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 7/30.

<sup>10</sup> Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2.

<sup>11</sup> Bunlardan bazıları için bk. Nâsuriddîn Ebu Said Abdullah el-Beydâvi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 2/46; Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 1/308; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fî Kitâbi'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/335; Ebussuûd Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu Akli's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 2/108.

tebyin vazifesinin içinde yer almaktadır.<sup>12</sup> Zira Kur'ân'ı öğretmekten kasıt, sadece onun okunuşunu (tilavetini) öğretmek olmadığına göre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu öğretme faaliyetini icra ederken bir takım açıklamalarda bulunması zorunlu olacaktır. Nitekim öyle de olmuş yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur'ân'ı açıklama genel vazifesi bağlamında insanlara, Kur'ân'ı ve hikmeti (sünneti) öğretmiştir.

2- Öğüt vermek ve hatırlatmak: Hz. Peygamber'e (s.a.v.) verilen görevlerden biri de çeşitli ayetlerde buyrulduğu üzere, insanlara öğüt vermek ve onlara yaratılış gayeleri ve bunlarla ilgili konularda gerekli hatırlatmalarda bulunmaktır.<sup>13</sup> Örneğin bu öğütlerden olarak, Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde “Dünyada bir garip veya yolcu gibi ol” buyurarak, dünya ile kuracağımız ilişkinin mahiyetiyle ilgili önemli bir öğütte bulunmuştur.<sup>14</sup>

4- Örnek Olmak: Kur'ân'da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) inananlar ve ahireti gözetenler için örnek olduğu vurgulanır.<sup>15</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir görevi de tebliğ ettikleri hususları öncelikle kendisinin yaşamasıdır. Nitekim o da bu şekilde bir hayat sürmüş, aldığı ilâhî mesajı sadece sözlü olarak anlatmak ve açıklamakla kalmamış, hayatın içine taşıyarak adeta onu ete kemiğe bürümüştür. Hz. Aişe'nin (r.anha) Hz. Peygamber (s.a.v.) için kullandığı “Onun ahlakı Kur'ân'dı” sözü bu gerçeğin veciz bir anlatımıdır.<sup>16</sup>

Kur'ân'da bunların dışında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyarma ve müjdeleme,<sup>17</sup> tebliğ yolundaki engelleri kaldırmaya yönelik olarak Allah yolunda cihad etme gibi görevleri de yer alır.<sup>18</sup> Ancak bütün bu görevlerin, temelde tebliğ ve tebyîn vazifesinin tarz ve metoduyla ilgili olarak, bu iki temel vazife altında mütalaa edilebilecek mahiyette olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu vazifelerin, insana yaratanını ve ilâhî programdaki yerini öğretmesi açısından, yaratılış gayesiyle doğrudan alakalı olduğunun da altını çizmemiz gerekir.

### 3. Kur'ân'da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Yöneltilen Emirler

Cenâb-ı Hak, müstesna bir misyonu üstlenmek ve yüksek bir gayeyi gerçekleştirmek üzere seçtiği elçisine görevini tebliğ ettikten sonra onu kendi haline terketmemiş, yüklendiği ağır sorumluluğu layıkıyla yerine getirebilmesi adına Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yirmi üç senelik inzâl süreci boyunca çeşitli uyarı ve tavsiyelerde bulunmuştur. Kur'ân-ı Kerim ayetlerinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) emir kipiyle yapılan hitapların çoğu bu çerçevede nâzil olmuştur.

<sup>12</sup> Tebyîn vazifesi bizzat Kur'ân tarafından Hz. Peygamber'e (sav) açıkça tevdi edilmiştir. bk. en-Nahl 16/44.

<sup>13</sup> ez-Zâriyât 51/55; el-Gâşiye 88/21.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Rikak”, 3.

<sup>15</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>16</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Müsâfirîn”, 139.

<sup>17</sup> el-En'âm 6/51; Yûnus 10/2.

<sup>18</sup> en-Nisâ 4/84.

Kur'ân-ı Kerim'i bu bağlamda incelediğimizde Hz. Peygamber'e yönelik olarak kimisi öğüt, kimisi vücûbiyet ifade eden sabret, uyar, affet, istişare et, müjdele, tevekkül et, namaz kıl gibi çeşitli şekillerde hitap edildiğini görmekteyiz.<sup>19</sup>

Ancak bütün bunların ötesinde kendisine ilk olarak oku emri yöneltmiştir ki bu,<sup>20</sup> sadece yirmi üç yıllık peygamberlik dönemi gibi sınırlı bir zaman diliminin değil, temelde kâinatın yaratılış gayesini ve yaratılışın başlangıcından kıyamete kadarki geniş süreci doğrudan ilgilendiren ve etkileyen bir emirdir. Dolayısıyla bu emir ile tam olarak nelerin kastedildiğinin tespit edilmesi hayati öneme sahip bir konu olarak önümüzde durmaktadır ki aşağıdaki başlıkta bu konuyu olabildiğince aydınlatmaya çalışacağız.

#### 4. Oku Emrinin Klasik ve Çağdaş Tefsirlerdeki Yorumları ve Tahlili

Bu başlık altında oku emri ile ilgili çeşitli tefsirlerdeki yorumları incelemeye ve tahlil etmeye çalışacağız, ancak indiği ortamı daha iyi anlamak adına öncelikle bu emre konu olan ayetin nüzûlü hakkındaki rivayeti paylaşmak istiyoruz. Pek çok tefsirde yer alan meşhur rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisini tefekküre vermek üzere çıkmış olduğu Hira'da yalnızken Cebrail (a.s.) gelir ve kendisine “oku” diye seslenir. Hz. Peygamber (s.a.v.), “ben okuma bilmem” diye cevap verir, Cebrail (a.s.) hitabını yineler, Hz. Peygamber (s.a.v.) de aynı cevabı tekrarlar, bu kez Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber'e Alak suresinin ilk beş ayetini vahyeder. Hz. Peygamber (s.a.v.) eve döndüğünde eşi Hz. Hatice'ye (r.anha) yaşadıklarını anlatır. Eşi kendisini teselli edici sözler söyledikten sonra Varaka b. Nevfel'e götürür. Yaşananları dinleyen Varaka b. Nevfel, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelen varlığın vahiy meleği Cebrail (a.s.) olduğunu bildirir ve kendisinin beklenen son peygamber olduğunu müjdeler.<sup>21</sup>

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nâzil olan ilk emir ve hitabı oku emridir. Ancak Cenâb-ı Hak, bu lafzın devamında gelen *بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ* “yaratana Rabbinin adıyla” ifadesiyle, bu emrin nasıl olacağını beyan etmiştir. Zira bu ifadeyle Hz. Peygamber'e okuma faaliyetini Rabbinin adıyla yapması veya okuma faaliyetine Allah'ın adıyla başlaması istenmiştir. Fakat “yaratana Rabbinin adıyla oku” şeklinde tercüme edilen ilk ayetin içerdiği anlamları sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek ve buradan hareketle oku emrinin nesnesi, keyfiyeti gibi konuları aydınlatmak için sırasıyla şu soruları cevaplandırmamız gerektiğini düşünüyoruz:

1- Oku emrinin nesnesi nedir?

2- “Rabbinin adıyla okuma”nın mahiyeti ve bu bağlamda “yaratana rab” sıfatının okumakla ilişkisi nedir?

##### 4.1. Oku Emrinin Nesnesi Nedir?

Klasik dönem müfessirleri *أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ* - “Rabbinin adıyla oku” emrini filolojik tahlile tabi tutar ve genel olarak bu emrin Kur'ân-ı Kerim'in kıraatine yönelik olduğunu, dolayısıyla

<sup>19</sup> Bunlar için sırasıyla bk. el-Ahkâf 46/35; Meryem 19/39; Âli İmrân 3/159; el-Bakara 2/155; en-Neml 27/79; el-Kevser 108/2.

<sup>20</sup> Ebu'l-Leys İbrahim es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/597.

<sup>21</sup> Bunlardan bazıları için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 24:520; Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998) 8/421; es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 3/597.

bu emrin konusunun Kur'ân olduğu yorumunda buluşurlar.<sup>22</sup> Bu ifadede yer alan ب edatını (harf-i cer) cümleye katacağı anlam açısından inceleyen bazı müfessirler, bu edatın hal kabul edilmesi halinde ifadenin, “Rabbinin adını zikrederek okumaya başla” anlamına, عَلَى manasında kullanıldığının kabulü halinde, “Rabbinin adı üzere oku” manasına, yardım isteme edatı olarak kullanıldığının kabulü halinde “Rabbinin adından yardım isteyerek oku” anlamına geldiğini söylerler. Ayrıca اسْمِ رَبِّكَ ifadesinden Kur'ân'ın kastedildiğini, ب edatının ise zâid olduğunu, dolayısıyla bu tabirin “Kur'ân oku” anlamına geldiğini ifade edenler de olmuştur.<sup>23</sup>

Çağdaş müfessirler de buradaki emrin Kur'ân tilavetine yönelik olduğu şeklindeki genel kabule katılır. Örneğin Reşid Rıza'ya (ö. 1865-1935) göre bu emirle aslında şu söylenilmektedir: “Ey Nebi, sana indirileni, Allah'ın adıyla insanlara duyur ve bu mesajın senden değil Allah'tan geldiğini vurgula, Allah'ın maksudını onlara ilet”.<sup>24</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1878-1942), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kıraatinin, Allah katından bir lütuf olarak yazıya ihtiyaç duymayan bir okuma şekli olduğunu, bu emrin okuma, okutma ve yazdırma fiillerini de içeren bir hitap olduğunu söyler. Bu hususu bir mucize olarak niteleyen Yazır'a göre, bu emirle kendisinde pratikte okuma kudreti bulunmayan bir Peygambere okunacak bir kitap verilmiş, kendisine yazmadan ve yazı üzerinden okumadan, okuyacak, okutacak ve yazdıracak bir okuma kudreti ihsan edilmiştir.<sup>25</sup>

Vehbe ez-Zuhaylî bu ifadeyi sonrasındaki yaratan sıfatıyla ilişkilendirerek şöyle açıklar: Rabbinin adıyla oku, daha önce okuma bilmiyor olsan da yaratan Rabbinin iradesi kudreti ve inayetiyle artık okuyabilirsin, zira her şeyi yaratan, sende okuma kabiliyeti yaratmaya da kâdirdir.<sup>26</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, bu emirde okuma-yazma ve ilim tahsil etmeye teşvik olduğunu hatırlatmakla birlikte, oku emrinin nesnesinin Kur'ân olduğunu söyler.<sup>27</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığınca basılan Kur'ân Yolu tefsirinde bu emrin daha geniş bir perspektiften yorumlandığını görmekteyiz. Buna göre ayette, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) emredilen okuma emrinin konusunun belirlenmeyişi özel tercihe matuftur. Bununla, Hz. Peygamber'den başta kendisine indirilen kavli ayetler ve kozmik evrendeki âyetler (kevnî ayetler) olmak üzere, okunması yani üzerinde inceleme yapılarak bilgi edinilecek, ders ve ibret alınacak, iyi ve faydalı sonuçlar üretilebilecek her şeyi tanıması, bütün bunların hakikatini anlayıp kavraması istenmektedir. Şüphesiz yaratanı tanımak, dinin de ilmin de

<sup>22</sup> Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005), 10:575; Ebu Abdullah Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 32/215; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/119; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 10/506; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 3/662; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 5/570-571.

<sup>23</sup> Kurtubî bu görüşü bir gruba nispet ederek aktarır. el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/120.

<sup>24</sup> Muhammed Abduh - Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990) 1/37.

<sup>25</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 8/5949. Benzer yorumlarda bulunan diğer çağdaş müfessirler için bk. Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.) 6/3938; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyeye li'n-Neşr, 1984), 30/436.

<sup>26</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr* (Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muâsira, 1997), 30/316.

<sup>27</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts), 3/554.

temel gayesidir. Dolayısıyla “Yaratan rabbinin adıyla oku” emriyle Hz. Peygamber’den bu ve benzeri faaliyetlere O’nun adıyla başlanması istenmiş, bu faaliyetlerin Allah için ve Allah adına icra edilmesi emredilmiştir.<sup>28</sup>

#### 4.2. “Rabbinin Adıyla Okuma”nın Mahiyeti ve “Yaratan Rab” ile İlişkisi

Tefsirlerde genel olarak okuma emri Kur’ân okumaya yönelik bir hitap olarak açıklandığı için, Allah’ın adıyla okuma faaliyeti de bu çerçevede, “Kur’ân okumaya başlamadan önce O’nun adının anılması” şeklinde icmâlen izah edilmiştir. “Yaratan Rab” sıfatı ise genellikle sonraki ayette zikredilen insanın yaratılışı ile birlikte beyan edilmiştir. Buna göre “yaratan” lafzına mef’ulun takdir edilmeyişi, Allah’ın her şeyi yarattığını ifade etmeye matuftur. İnsanın alaktan yaratılışı ise Cenâb-ı Hak’ın nezdinde insanın sahip olduğu değere, ayrıca alaktan yaratılan insanın muhteşem kabiliyetlerle donatılarak mükerrerem kılınına bir işarettir.<sup>29</sup>

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) اَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ - “Rabbinin adıyla oku.” ifadesini farklı ihtimalleri değerlendirmek suretiyle analitik bir bakış açısıyla beyan ettiği için onun tefsirini ayrıca aktarmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. Râzî, bu ifadenin “Rabbinin adını an (zikret)” anlamına gelebileceği yorumunu zayıf bir görüş olarak değerlendirir. Zira ona göre bunun kabulü halinde bu emre karşılık Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “ben okuma bilmem” şeklindeki cevabı arasında bir uyumsuzluk oluşacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu emre karşılık “ben okuma bilmem” şeklinde cevap vermesi, “ben Rabbimin adını zikretmem veya zikredemem” anlamına geleceği için, bu husus, en önemli meşguliyetlerinden biri Allah’ı zikretmek olan Hz. Peygamber’e yakışmayan bir cevap olacaktır. Bu ifadenin ikinci ihtimal olarak “Rabbinin adıyla oku.” anlamına gelmesi durumunu inceleyen Râzî, bunun “Kur’ân’ı Rabbinin adıyla oku” anlamına geleceğini belirterek yukarıda paylaştığımız lugavî izahları aktarır. Onun farklı olarak aktardığı kritik bir tespiti vardır ki buna göre “Rabbinin adıyla oku” ifadesi, “Rabbin için oku” demektir.<sup>30</sup> Râzî bu noktada اَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ifadesinde zâtî isim olması sebebiyle daha üstün olmasına rağmen Allah ismi yerine, fiili bir isim olan Rab isminin tercihindeki hikmeti ise şöyle açıklar: Cenâb-ı Hak böyle buyurmakla ibadeti emretmiştir. Kulluğu gerektiren şey ise fiilî sıfatlardır. Dolayısıyla bu noktada, "Rab" ismi, itaate teşvik konusunda daha etkili olur. Ayrıca Cenâb-ı Hak bu ifadeyle, Hz. Peygamber’e (s.a.v.); “Ben senin Rabbimim, sen bir alaka halindeydin, terbiyemle beni tanıyan, birleyen, harikulade bir mahlûk haline geldin, bütün bunlardan sonra seni terk eder miyim” şeklinde hitap etmektedir.<sup>31</sup>

Râzî, رَبِّكَ - Rabbin ifadesinin ardından gelen الَّذِي خَلَقَ - “yaratan” sıfatıyla nitelenmesinin hikmetini ise zikrettiği takdîrî sorular üzerinden açıklar. Ona göre kulun zihnine gelen “senin benim Rabbim olduğunun delili nedir” şeklindeki soru, bu ifadeyle cevaplanmış olur. Râzî, خَلَقَ - “yarattı” fiiline bir mef’ul zikredilmemesini de الَّذِي خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ - “her şeyi yaratan” şeklinde takdîrî bir mef’ul ile tefsir eder. Mef’ulun takdir edilmemesi durumunda ise ayetin, “O, yaratma fiilinin, sadece kendisinden sudûr ettiği

<sup>28</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/651-652.

<sup>29</sup> el-Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 10:575-576; el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, 5/325; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/119; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr fi’t-Tefsîr*, 10/506-508; en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, 3/662; eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 5/570-571.

<sup>30</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 32/215.

<sup>31</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 32/216.

dolayısıyla da, O'ndan başka herhangi bir yaratıcının olmadığı bir zattır" anlamına geldiğini belirtir. Râzî ikinci ayette insanın yaratılışının ayrıca zikredilmesini ise genel yorumlara uygun şekilde, insanın eşref-i mahlûkat oluşunu vurgulama ve insanın yaratılışını yüceltme gayesi üzerinden açıklar.

Râzî, ulemânın bu ayetle Cenâb-ı Hak'tan başka bir yaratıcı olmadığına istidlâlde bulunduğunu belirterek bu istidlâli şöyle açıklar: Çünkü Cenâb-ı Hak, "yaratma" vasfını, kendi zâtını diğerlerinden ayırt edici mümeyyiz bir sıfat kılmıştır. Dolayısıyla bu, kendisinin yaratma konusunda tek olduğunu gösterir. Böylece ulûhiyete mahsus olan sıfatın, "yoktan var edecek şekilde yaratabilecek bir güç" olduğu anlaşılmış olur. Nitekim Firavun, yaratıcının hakikatini öğrenmek istediğinde, "Âlemlerin Rabbi nedir?"<sup>32</sup> diye sormuştur. Bu durumda rubûbiyet, zikredilen yaratma sıfatına yani hâlikiyete bir işarettir. Cenâb-ı Hak'ın buradaki hitabını Ebu Hanife'nin talebesi Züfer'e vermiş olduğu nasihat üzerinden beyan eden Râzî'ye göre Cenâb-ı Hak, Hz. Peygamber'e aslında şöyle bir ders vermektedir: "Bunlar putlara tapmaktadırlar, bu yüzden sen bana övgüde bulunur da putlarından yüz çevirirsen, onlar bunu reddederler. Onlara, kendilerinin alaktan yaratılmaları gibi inkârı mümkün olmayan bir şey söyle ve ardından, "kesinlikle, her bir fiilin bir faili vardır" de. Bu durumda onlar, bu fiili, o putlarına nisbet edemeyecekleri, putlarından böylesi bir fiilin sâdır olamayacağını bilecekleri için, tedrici olarak benim sena ve hamde layık olduğumu idrak edeceklerdir."

Râzî bu ayetin ayrıca yaratıcı tabiat görüşünün geçersizliğine delâlet ettiğini öne sürer. Zira ona göre, bunun müessiri şayet, hâdis ise bu da bir başka müessire muhtaç olacaktır. Yok şayet, kadîm ise bu müessir ya mûcib olur, veya kâdir olur. Eğer mûcib ise eserin onunla birlikte olması gerekir. Dolayısıyla geriye, bu vâcib varlığın, ilim ve irade sahibi, özgür bir zât olması seçeneği kalmaktadır. Çünkü, evrende gözlemlenen değişiklikler, canlıların menfaatına uygun bir biçimde gerçekleşmektedir.<sup>33</sup>

Çağdaş müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır, henüz bir kitap verilmemişken oku denilmekle, kitap tamamlandıktan sonra verilen oku emrinin anlam açısından bir olmayacağını söyler. Ona göre bu sebeptendir ki Alak suresi Kur'ân'ın sonuna doğru konulmuş, böylece âhiri evvele ircâ, yani başlangıç ile bitişi birleştirme amacı güdülmüştür. Ayrıca bu emirle ilk vazifenin yaratan, terbiye eden Allah'ı tanıtmak ve O'nun ismiyle okumaya başlamak gibi birbirleriyle bağlantılı sorumlulukları içerdiği Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bildirilmiştir.<sup>34</sup>

Seyyid Kutub (ö.1386/1966) ise ilk beş ayetin, ilmi ve yaratmayı Allah'a hasretmekle, her bir işin, her bir hareketin, her bir adımın ancak O'nun adıyla, O'nun adı üzere, O'nun için olması gerektiğini anlatmaktadır. Ona göre bütün bunlar Kur'ânî hakikatlerin ilkidir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de bu hakikate mutabık olarak her işinde Cenâb-ı Hak'ı zikretmeyi bir alışkanlık haline getirmiştir.<sup>35</sup>

Tâhir b. Âşûr (ö. 1393/1973), بِاسْمِ رَبِّكَ - "Rabbinin adıyla" ifadesindeki ب harfi cerrinin musabebe, yani eşlik etmek için kullanılmış olabileceğini, bu durumda ayetin,

<sup>32</sup> eş-Şuara 26/26.

<sup>33</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 32/216-217.

<sup>34</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/5946-5947, 5949.

<sup>35</sup> Kutub bu noktada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatından bu tür zikirlere misaller verir. Bunlardan birinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) her sabah uyandığında, bizi öldürdükten sonra diriltten Allah'a hamdolsun ki dönüş O'nadır diye dua ettiğini aktarır. Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, 6/3939.

“kıraatini O'nun adıyla gerçekleştir, O'nun adı kıraatine eşlik etsin” anlamlarına geleceğini, bunun ise vahdâniyeti ispat amacına matuf bir kullanım olduğunu söyler. Zira ona göre bu kullanım, müşriklerin بِاسْمِ اللَّاتِ - “Lât'ın adıyla” gibi şirki ilan anlamına gelecek tüm ifadelerle bir reddiyedir. İbn Âşûr ayrıca buradaki Rab isminin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) izafesine dikkat çeker. Ona göre bu izafe, müşriklerin aksine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Cenâb-ı Hak'tan başka bir rabbinin olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca bu ayet, bir bütün olarak İslâm dinindeki tevhidin temeli mesabesinde olup, bir tevhid dini olan İslâm'ın kitabının başlangıcını teşkil eden bir makamda vârid olmuştur. Dolayısıyla ayetin makamı, burada vahdâniyeti gösteren en açık nitelendirmelerin zikredilmesini gerektirmektedir.<sup>36</sup> Öte yandan bu ayetin ardından gelen ikinci ayette, insanın alaktan yaratılışının zikredilmesi, Cenâb-ı Hakk'ın insanı okumak ve tefekkür etmek için yarattığına bir işarettir.<sup>37</sup>

Kur'ân Yolu tefsirinde ise bütün okuma ve inceleme faaliyetlerinin temel gayesinin yaratıcıyı tanımak olduğu hatırlatılarak ayete, “Yaratan rabbinin adına oku” şeklinde de mana verilebileceği söylenmiştir. İlgili tefsire göre, burada okuma ve benzeri faaliyetlerin Allah'ın adıyla, Allah için ve Allah adına yapılması emredilmiştir. Ayrıca “Yaratan rabbinin adıyla oku” ifadesinde özellikle yaratma sıfatına özel bir vurgu yer almaktadır. Zira hem insandaki okuma kabiliyeti ve imkânını hem de bu kabiliyetin ve imkânın üzerinde çalıştığı sahayı teşkil eden objeleri, nesnelere yaratan Allah'tır. İnsan, bilgi edinme sürecinde Allah'ın verdiği kabiliyetlerle O'nun yarattığı varlıklar üzerinde inceleme ve araştırmalar yapmaktadır. Dolayısıyla bu durumda bir insanın bütün bu lütufları görmezlikten gelerek, Allah'a şükretmemesi, O'nu tanımaması, üstelik bunu bilim adına yaptığını iddia etmesi büyük bir nankörlüktür.<sup>38</sup>

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü gibi çağdaş müfessirler yorumlarında klasik tefsirlerde yapılan izahlara paralel beyanlarda bulunmuş, oku emrini Kur'ân tilaveti ekseninde, “Yaratan Rabbinin adıyla” kaydını ise söz konusu okuma faaliyetinin başlangıcı için bir şart olarak tefsir etmişlerdir. Klasik dönem müfessirlerinden Râzî, konuyu daha detaylı ve kuşatıcı bir şekilde incelemekle birlikte o da temel tespitlerinde genel kabule paralel bir tavır sergilemiştir. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda en farklı yorum, çağdaş bir tefsir olan Kur'ân Yolu tefsirinde yer almaktadır ki bu noktada söz konusu tespitlerin üzerinde durmak istiyoruz.

Hatırlanacak olursa, ilgili tefsirde oku emrinin konusu sadece Kur'ân tilaveti ile sınırlandırılmamış, bu emrin başta kavli ve kevnî ayetler olmak üzere, bilgi edinilecek, ibret ve ders alınacak tüm öğeleri kuşattığı yorumuna yer verilmiştir. Kanaatimizce bu emri, başta Kur'ân olmak üzere, kavli kitapların okunmasına hasretmeden, yukarıda aktardığımız şekilde kuşatıcı bir bakışla yorumlamak ayetteki emrin mahiyetini çok yönlü kavrama konusunda yararlı olacaktır. Zira bu emir, Cenâb-ı Hakk'ın âlemlerin Rabbi ünvanıyla<sup>39</sup> insanlığa zaman ve mekân üstü mahiyete sahip mucizevî hitabı olan Kur'ân'ın ilk emri ve ilk ayetidir. Dolayısıyla bu hitabın çok yönlü bir tefekküre tabi tutulmak suretiyle

<sup>36</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30/436-437.

<sup>37</sup> Şihâbuddîn Mahmud b. el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994), 15/401.

<sup>38</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5/651-652.

<sup>39</sup> el-Vâkıa 56/80; el-Hâkka 69/43.



anlaşılmaya çalışılması, sadece bir tercih değil bir sorumluluk olarak önümüzde durmaktadır.

Oku emrini bu bağlamda incelediğimizde ilk dikkatimizi çeken husus bu emrin konusunun zikredilmemiş olmasıdır. Müfessirler bunu çoğunlukla “Kur'ân oku” şeklinde takdîrî bir mef'ul ile tefsir etmiş olsalar da buradaki hazf, okunabilecek ve Cenâb-ı Hakk'ın nezdinde değer ifade edebilecek her şeyi kuşatması maksadına yönelik olmalıdır. Zira Cenâb-ı Hak, sadece kelâm sahibi bir Rab değil, ayrıca kudret sahibi bir yaratıcıdır. Onun kelimelerinin gereği olarak kavli ayetlerden müteşekkil bir kitabı olduğu gibi, kudret sıfatından neşet eden evren adını verdiğimiz baştan sona kevnî ayetlerle dolu maddî bir başka kitabı da bulunmaktadır. Bu noktada şu soruyu dillendirmek durumundayız:

Kâinat sadece atomlardan oluşan bir büyük bir cisim midir, yoksa yazarını tanıtan bir kitap mı?

Bu sorunun cevabına geçmeden önce okuma faaliyetinin mahiyeti üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Bilinen anlamda okuma faaliyeti, temelde belli bir düzen ve sistem içerisinde bir araya gelen harf adını verdiğimiz farklı görünümlere sahip şekillerin, belli zihinsel işlemler sonrasında delâlet ettiği manaların bilinmesi, anlaşılmasıdır. Yani aslında şu an okunan metin, maddî olarak sadece beyaz bir kâğıt üzerindeki çeşitli şekiller almış siyah mürekkepten başka bir şey değildir. Oysa buradaki harflerin oluşturduğu kelimeler birer manaya delâlet etmekte, bu maddî (somut) harf ve mürekkepler üzerinden, manevî (soyut) anlamlar devşirilmektedir. Bu yüzden kişi kâğıt ve mürekkepten teşekkül eden maddî bir nesneden anlamlar çıkardığı gibi, muhatabının beden dili hatta jest ve mimiklerinden de farklı anlamlar çıkarabilmektedir. Dolayısıyla okuma faaliyetini, yalın haliyle görünenden görünmeyene veya görünen işaret ve işaretçiler üzerinden görünmeyene ulaşma eylemi olarak tarif edebiliriz. Bu tarif, bir şeyin okunması için mutlaka kitap olması gerektiği şeklindeki önermeden yola çıkarak, okuma eyleminin nesnesini sadece kitaplarla sınırlandırmanın doğru olmadığını göstermektedir. Örneğin olaylar, süreçler, kişilerin beden dilleri birer kitap olmadığı halde, bunların her biri kendilerine uygun bir okuma faaliyetinin konusu olabilmektedir ki bu son derece doğaldır.

Bu tespitler sonrasında sorumuza dönecek olursak, kâinatın pekâlâ bir kitap olarak mütalaa edilebileceğini söyleyebiliriz. Zira bizzat Kur'ân'ın kâinata biçtiği misyon, bir kitaba yüklenen misyondan pek de farklı değildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir kitap temelde okuyucusunu görünen yönü üzerinden (harfler, kelimeler, cümleler) görünmeyene (anlamlara) ulaştırdığı gibi, kâinat da okuyucusunu sürekli müşahede edilen somut tabii olgular üzerinden, görünmeyen yaratıcıya (Allah'a) ulaştırmaktadır. Burada değişen, sadece anlama delâlet eden öğenin yani işaretlerin mahiyetidir. Nitekim Cenâb-ı Hak, kavli ayetleri üzerinden bazı anlamlar aktardığı gibi kevnî ayetleri üzerinden de insanoğluna murad ettiği mesajları aktarmaktadır. Evreni baştan sona dolduran tabii olguları gözlemlemeye ve buradan hareketle Cenâb-ı Hakk'ı bilmeye ve tanımaya teşvik eden ayetler, sözünü ettiğimiz gerçeğin ifadesi olarak anlaşılabilir.<sup>40</sup> Bu noktada Elmalılı Hamdi Yazır'ın konumuza ışık tutacak tespitini aktarmak yararlı olacaktır. Yazır, Kur'ân'ın evreni dikkatlice inceleme ve üzerinde düşünmeye davet ettiği ayetlerden birisinin tefsirinde, kâinatı “gerek cüzleri itibariyle, gerekse bir bütün olarak, sanatkârına delâlet

<sup>40</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190-191; Yûnus 10/6; er-Ra'd 13/3-4; en-Nahl 16/10-13; el-Gâşiye 88/17-20.

eden ve tevhidi okutan bir kitab-ı celil” olarak tarif eder. Yazır bu tespitin ardından, “böylesi muhteşem bir kitap üzerinde dikkatlice durmak, bunların tevhide nasıl birer ayet olduklarını incelemek insanın görevi değil midir” şeklinde bir soruyla, kâinat kitabı ile insan arasında olması gereken ilişkiye dikkat çeker.<sup>41</sup> Yazır bir başka bölümde akletmeyi, sebep ile netice, eser ile müessir arasındaki bağı kurma faaliyeti olarak, yani hissedilen (somut) bir eserden, hissedilmeyen (soyut) bir müessire ulaşmak olarak tarif eder ve bu bağlamda kavli ve kevnî ayetleri öne çıkarır. Ona göre kavli ve kevnî ayetlerin her ikisi de tevhide delil olduğundan, biri diğerinin tefsiri hükmüne geçer.<sup>42</sup>

Tam da bu bağlamda konuyla ilgili bir başka ayetin üzerinde durmak istiyoruz. İlgili ayette Cenâb-ı Hak, kendilerine ayetlerini okuyan, kitabı ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle mü'minlere lütufta bulunduğu bahseder.<sup>43</sup> Ayette Hz. Peygamber'in vasıflarından biri olarak zikredilen “ayetlerini okuyan” nitelemesi mevzunun adeta bam telini oluşturmaktadır. Acaba buradaki ayetler, sadece Kur'ân'da yer alan metluv ayetler midir? Yoksa bu ifadenin şumûlünde kevnî ayetler de yer almakta mıdır?

Mâturîdî (ö. 333/944) bu ifadedeki الآيات - “ayetler” lafzının, “deliller, din veya onları tevhide davet eden şeyler” anlamlarına gelebileceğini söylerken,<sup>44</sup> Râzî bu lafzın iki manaya hamledilebileceğini söyler. Bunlardan birincisine göre, ayetlerden kasıt Kur'ân'dır. İkincisine göre ise Cenâb-ı Hak'ın varlığına ve sıfatlarına delâlet eden alametler, işaretlerdir. Râzî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) buradaki tilavet (okuma) faaliyetini ise “bu ayetleri hatırlatmak ve bunlar üzerinde düşünmelerini sağlayarak onları tevhide davet etmek” şeklinde açıklar.<sup>45</sup> Beydâvî tefsirinde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) açıklamasına katılarak, sözü edilen ayetleri, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyolunan tevhid ve nübüvvet delilleri olarak beyan eder.<sup>46</sup>

Konuyla ilgili çağdaş müfessirlerin yorumlarını incelediğimizde ise Muhammed Abduh'un (ö. 1323/1905) dikkat çekici bir yorumda bulunduğunu görmekteyiz. Ona göre buradaki ayetlerden maksat, Cenâb-ı Hak'ın kudretine hikmetine ve birliğine delâlet eden kevnî ayetlerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu ayetleri tilavet etmesi ise onları beyan etmek, onlardan ne şekilde ders ve ibret alınabileceğini anlatmak ve gönüllerde onlardan istifade etme isteği uyandırmaktır.<sup>47</sup> Bu noktada Abduh'un yorumunu destekleyen bir rivayeti aktarmak istiyoruz. Bir gün Hz. Peygamber (sav) sabah namazı sonrasında, gece vakti yağan yağmur hakkında sahabilere “Rabbimiz ne dedi biliyor musunuz” diye sorar. Sahabiler, “Allah ve Resulu daha iyi bilir” şeklinde cevap verince Hz. Peygamber (sav), Allah'ın şöyle dediğini buyurur: “Kullarımdan bazıları mü'min bazıları kâfir olarak

<sup>41</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/2343-2344.

<sup>42</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/566-570. Yazır'ın çağdaşı olan Said Nursî de benzer şekilde *Risâle-i Nur*'un çeşitli yerlerinde evreni, büyük kâinat kitabı, gibi çeşitli nitelendirmelerle tarif eder. Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002), 158, 176, 387, 436, 438, 469, 504.

<sup>43</sup> İlk olarak Bakara suresinin 129. ayetinde Hz. İbrahim'in (a.s.) Cenâb-ı Hak'tan bir Peygamber göndermesini istediği duasında geçen *يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ* - “ayetlerini okuyan” ifadesi, aynı anlamı vurgulamak üzere farklı varyantlarda çeşitli ayetlerde dillendirilir. bk. el-Bakara 2/151; Âli İmran 3/164; el-Cum'a 62/2.

<sup>44</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/571.

<sup>45</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 4/58; Ayrıca bk. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, 1/627.

<sup>46</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/2-3; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, 1/189.

<sup>47</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 4/182.

sabahladı. 'Allah'ın lütfu ve rahmetiyle bize yağmur yağdırıldı' diyen bana iman etmiş, yıldızları inkâr etmiş olarak sabahladı. 'Şu veya bu yıldız sayesinde yağmur yağdırıldı' diyen ise beni inkâr etmiş, yıldızla inanmış olarak sabahladı."<sup>48</sup> Örneğin bu hadisi incelediğimizde Hz. Peygamber'in (sav) yağmurun "yağdırıldığını" ifade etmek suretiyle onu Allah'ın rahmetine nispet ettiğini görmekteyiz. O, bu ince uyarısıyla bir yandan yağmurun tesadüfen gerçekleşen bir doğa olayı olduğu düşüncesini reddederken, diğer taraftan O'nun hakiki sahibini hatırlatmak ve buradaki rahmetin bilinçsiz gök cisimlerine isnad edilemeyeceğine işaret etmek suretiyle kevnî ayetleri okumaya dair Kur'ânî bir perspektif sunar. Burada yıldızın bir örnek olduğu, benzeri tüm "yanlış/arızalı" nispetlerin aynı sonucu doğuracağı malumdur.<sup>49</sup>

Bütün bunlar bize Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yöneltilmiş ilk hitap ve ilk emrin, Cenâb-ı Hakk'ın kavli ve kevnî olmak üzere her iki kitabına da yönelik olabileceğine dair ciddi gerekçeler sunmaktadır. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz üzere "oku" emrine bir mef'ul tayin edilmemesi, bu hitaba Hz. Peygamber'in (s.a.v.) okumasının uygun düşeceği her şeyi içerisine alacak bir genişlik sağlamaktadır. Ayrıca gerek tahkik edilmiş bir tevhid inancına ulaşmanın, gerekse insanın yaratıcısını tanımalarının yolu, Cenâb-ı Hakk'ın ısrarla altını çizdiği üzere kâinat kitabının üzerinde yapılacak sahih bir tefekkür sürecine bağlıdır.<sup>50</sup> Bu husus ise Yazır'ın da altını çizdiği bir gerçek olarak, insanın yaratılışı ile doğrudan ilintilidir. Kanaatimizce kâinatı, içerisinde muhteşem sanat eserlerinin olduğu geniş bir sergi, çok anlamlı bir kitap hükmünde yaratan Cenâb-ı Hakk'ın, bu serginin en müstesna misafirine ve bu kitabın mütalaacısı misyonuyla gönderilmiş olan insana ilk emrinde Kur'ân'la birlikte bu mucizevî kitabın okunmasını da içine alacak geniş bir hitapta bulunması son derece makuldür. Ayrıca ayette yapılan "Yaratan Rab" vurgusuna ilaveten bir sonraki ayette insanın alaktan yaratılışı gibi mucizevî bir kevnî ayete dikkat çekilmesi, söz konusu okuma faaliyetinin kavli ve kevnî olmak üzere birden fazla boyutunun olduğuna bir işaret olarak anlaşılabilir. Bu noktada bir sonraki aşamaya geçerek şu soruyu sormak isteriz:

Peki bu okuma faaliyeti nasıl olacaktır?

Bu faaliyet elbette "Yaratan Rabbin adıyla" olacaktır, ancak bu ifadeden murat edilen anlamları açık bir şekilde ortaya koyabilmek için, bu şartın, her iki kitap hakkında nasıl uygulanacağını incelememiz gerekir. Yaratan Rabbin adıyla okuma emri, bir kavli kitap olan Kur'ân söz konusu olduğunda, - müfessirlerin de genel açıklamalarına uygun olarak - Kur'ân okumaya Allah'ın adıyla yani bismelenin zikredilerek başlanması anlamına gelmektedir. Ancak kevnî kitap olan kâinatın "yaratan Rabbin adıyla" okunuşu daha derinlemesine bir tefekküre ve beyana ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada ilk başvuracağımız kaynak, elbette yine Kur'ân olacaktır. Kur'ân-ı Kerim'in kevnî ayetlere yaklaşımını bu bağlamda incelediğimizde, bize kâinat kitabını okumaya dair bir usûl ve bir perspektif sunduğunu görmekteyiz. Zira Kur'ân, öne çıkardığı kevnî ayetlerin bütününde, Said Nursi'nin (ö. 1380/1960) de ifade ettiği üzere bu ayetlerden (kevnî olgular/ayetler) kendisi

<sup>48</sup> bk. Buhârî, "Ezân", 154; Müslim, "İmân", 32.

<sup>49</sup> Fatih Çelikel, *İman Esasları Bağlamında Kur'ân'ın Manevî Tefsiri: Risâle-i Nur Örneği* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 299.

<sup>50</sup> Âl-i İmran 3/191; er-Râ'd 13/3; en-Nahl 16/11; er-Rûm 30/21-22.

için değil, yaratıcısına yani sanatkârına olan delâleti ve tanıtıcılığı açısından bahseder.<sup>51</sup> Göklerin ve yerin yaratılışından, düşen yapraklara kadar Kur'ân'ın kâinatın çeşitli unsurlarını ve bu unsurlar üzerinden gerçekleştirilen tabii hâdiseleri insanların dikkatine sunması, temelde ve öncelikle tevhidi ders verme ve Cenâb-ı Hakk'ı sıfatlarıyla tanıtmaya gayesine matuftur.<sup>52</sup> Bu perspektiften bakıldığında, Kur'ân ne kadar mucîz bir kitapsa ve insana Rabbini ne oranda tanıtıyorsa, benzer şekilde kâinat da o kadar mucizdir ve Rabbini kendi mahiyetine uygun olarak, kendine has dilleriyle tanıtmaktadır. Bunlardan birincisinde bu tanıtımın hammaddesi (ögesi) harfler, diğerinde ise atomlardır. İlkinde harflerden oluşturulmuş olan kelimeler ve cümleler, ikincisinde ise atomlardan oluşmuş sayısız canlı-cansız varlıklar bize i'câzın sembolü olarak sunulmuş ve Rabbimizi her iki kitaptan öğrenmemiz, tanımamız istenmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de inkârcıların bu baştan sona delillerle bezenmiş manîdar kitabı okuyamadıkları, daha doğrusu Allah'ın adıyla okuyamadıkları için eleştirilmesi<sup>53</sup> kanaatimizce tam da üzerinde durduğumuz noktaya ışık tutmaktadır.

Bu bağlamda Kur'ân'ın ders verdiği bu okuma usûlü içerisinde bilimsel yöntemin yerine de kısaca değinmek isteriz. Merkezinde gözlemin olduğu bilimsel yöntem, veri toplama, deneyleme ve hipotez kurma gibi aşamaları içerisinde barındıran kurallı bir süreçtir.<sup>54</sup> Bilimsel yöntemin bu gibi süreçlerin işletilmesi sonucunda bizlere kevnî ayetlerin ayrıntıları hakkında ne denli değerli bilgiler sunduğu malumdur. Ancak kevnî ayetler hakkında ulaşılan bütün bu bilgilerin okunması/yorumlanması konusunda, bizzat kaynağından yani ilgili ayetlerin sahibinden bir usûl dersi alınmalıdır. Zira bu tür bir usûle sırt dönerek bu bilgilere muhatap olduğunda her bir bilgiyi inkâra giden bir kapı olarak görmek hiç de uzak bir ihtimal değildir. İşte “Yaratan Rabbinin adıyla oku” emri tam da burada devreye girmekte, sunmuş olduğu perspektifle kişiye bilimsel yöntemle ulaştığı her bir bilgiyi nasıl marifete dönüştüreceğini ders vermektedir.

Yukarıdaki bilgiler ve değerlendirmeler ışığında kevnî ayetleri, bir başka deyişle kâinat kitabını Allah'ın adıyla okumanın nasıl olacağı konusundaki sis perdesi kısmen aralanmış olsa da bir örnekle bu okuma usûlünü pratize etmenin, söz konusu sis perdesini büyük ölçüde ortadan kaldıracığına inanmaktayız. Bu bağlamda öncelikle konumuzu teşkil eden iki ayeti aynen aktarmak istiyoruz:

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾

“Yaratan rabbinin adıyla oku! O, insanı alaktan (asilip tutunan zigottan) yaratmıştır.”

Bu ayetlerden ikincisinde, aslında ilk ayette verilen emrin nasıl uygulanacağına işaret edilmiştir. Bu işareti görebilmek için, insanın kendine verilen selim aklı kullanarak, sahih bir tefekkür sürecini başlatması gerekmektedir. Şöyle ki; ikinci ayette dikkat çekilen temel husus, insanın alaktan yaratılışı olup, bu yaratılış üç öge üzerinden anlatılmaktadır. Bunlar: Zahiri sebep olarak (alak/zigot), ikinci olarak netice (insan), üçüncü olarak ise

<sup>51</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 274. Nursî bir başka bölümde, bu konuya misal olarak Kur'ân'ın güneşten güneşin zâtı için değil, Cenâb-ı Hakk'ı tanıtacak bir ayna olması yönüyle bahsettiğini anlatır. Nursî, *Sözler*, 243-244.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190-191; el-Â'râf 7/54; İbrahim 14/32.

<sup>53</sup> el-Enbiyâ 21/30; el-Gâşiyeh 88/17-20.

<sup>54</sup> Gülpınar Aksoy, *Fen Eğitiminde Yaratıcı Düşünme Temelli Bilimsel Yöntem Sürecinin Öğrenme Ürünlerine Etkisi* (Zonguldak: Karaelmas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 20-23.

hakiki fâil ve sebep, yani insanın yaratıcısı, Rabbidir. Burada Kur'ân'ın üzerinde gittiği usûl, zâhiri sebep ile netice arasındaki uyumsuzluktan hakîkî fâile ve asıl sebebe işaret etmek şeklindedir. Biraz daha açacak olursak, bir eseri yapabilmek için bir takım temel özelliklere sahip olmak gerekir. Bunları temelde ilim, irade ve kudret olarak sıralayabiliriz. Bunları detaylandırdığımızda, öncelikle bir eser ortaya koyacak kişinin, yapacağı eseri tüm ayrıntılarıyla tasarlayabilecek, onun çalışma sistemi, ihtiyaçları gibi pek çok konuyu muhtevî kuşatıcı bir ilme sahip olması gerektiğini söyleyebiliriz. Ancak böylesi bir ilim tek başına yine o eserin yapılışı için yeterli değildir. Söz konusu kişi, ayrıca irade sahibi olmalıdır. Yani bildiği şeyi, yapmak istemelidir. İrade adını verdiğimiz bu ikinci aşamadan sonra, üçüncü aşama olan kudret safhası devreye girmektedir. Zira yeterli ilme ve iradeye sahip olsa da kişinin o eseri yapmaya yetecek kudreti yoksa, eser yine meydana gelemecektir.

Bu örnek üzerinden ayette anlatılan hususa geçiş yaptığımızda alak/zigot olarak bilinen maddede yukarıda gerekliliğini ortaya koyduğumuz, ilim, irade ve kudret gibi niteliklerden hiç biri yoktur. Dolayısıyla insanın alaktan yaratılışına bu perspektiften yaklaştığımızda, bir eser ve bir netice olarak, insanın meydana gelişi ile zahiri sebep olan zigot arasında inanılmaz bir uçurum karşımıza çıkmaktadır. Zira bir tarafta muhteşem bir sanat eseri, diğer yanda ise ilim, irade ve kudretten yoksun basit bir madde vardır. İşte Kur'ân tam da bu sebep ile netice arasındaki uyumsuzluk üzerinden hakîkî fâile, asıl sebep olan Cenâb-ı Hakk'a işaret etmektedir.

Kevnî ayetleri (kâinat kitabını) Allah'ın adıyla okumanın bir diğer yönü ise eserdeki sanat üzerinden sanatkârın sıfatlarına ulaşmak ve bu suretle onu daha iyi tanımak şeklindedir. Bazı ayetlerde ise söz konusu iki usûl iç içe kullanılmıştır. Elbette her iki usûlün öğreticisi de yine Kur'ân'ın bizzat kendisidir. Örnek olarak aşağıdaki ayetleri inceleyelim:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَتَ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

*“Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.”<sup>55</sup>*

Cenâb-ı Hak bu ayette, çeşitli tabîi olgulara (kevnî ayetlere) dikkat çekmekte ve bir anlamda bunlar üzerine yapılacak tefekkürün derinliğiyle doğru orantılı olarak O'na ulaştırılan ve O'nu tanıtan delillere ulaşacağımızı anlatmaktadır. Müfessirler bu ayetin tefsirinde genel olarak, söz konusu kevnî ayetlerin tevhitte birlikte Cenâb-ı Hakk'ı rahmeti, hikmeti ve kudreti cihetiyle tanıttığını ifade eder ve özellikle ayetin tevhide olan delâletini genişçe beyan ederler.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> el-Bakara 2/164.

<sup>56</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/610-613; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl*, 1/211; er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 4/160-170; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/192; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, 1/189; Ebussuûd, *İrşâdu Akli's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 1/117; en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, 1/148. ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 2/60.

Reşid Rıza da bu müfessirlerden biridir. Reşid Rıza göklerin tevhide olan delâletini beyan ettiği bölümde, gök yüzündeki sayısız galaksinin her birinin diğerine çarpmasını önleyen kendine has bir düzeninin, ayrıca bütün bu düzenleri kapsayan umumî bir düzenin olduğunu bütün bunların ise açıkça tevhide delâlet ettiğini söyler. Bu düzenin olmaması halinde içerisinde sayısız gök cismi barındıran galaksilerin birbirine gireceği ve âlemin helâk olacağını ifade eden Reşid Rıza'ya göre bu husus, hem tevhide hem de ilâhi rahmete bir delildir. Gece ve gündüzün birbirini takip etmesi de açık bir şekilde Cenâb-ı Hakk'ın vahdâniyeti ile birlikte rahmetinin delillerinden biridir.<sup>57</sup>

Reşid Rıza'nın çağdaşı Elmalılı Hamdi Yazır, benzer şekilde ayette zikredilen hususların tevhide delâletini beyan eder ve farklı olarak aklın önemini vurgular. Akıl nimetini, "Cenâb-ı Hakk'ı gösteren ayetlerden biri belki de en büyüğü" olarak niteleyen Yazır, bu nimeti, eser ile müessir arasındaki ilişkiyi, yani illiyet kanununu idrak ederek, eserden müessire veya müessirden esere ulaşmayı sağlayan, dimağdaki manevi nur olarak tanımlar. Cenâb-ı Hakk'ın kavli ve kevnî olmak üzere iki türlü ayeti olduğunu belirten Yazır'a göre bunlardan her biri diğerine delil ve medlûl olduğu gibi bunlar ayrıca birbirlerini şerh ve tefsir ederler. Dolayısıyla kâmil bir marifetin tahsili için, kavli kitabın ayetlerinden hareketle, hilkat kitabının ayetlerini okumak ve buradan da Cenâb-ı Hakk'ın zât ve sıfatlarını anlamak gerekir. Ancak bu okuma ve anlama faaliyetinin kemâle ermesi için onun ahkâmına ve kanunlarına riayet edilmeli, Râziye (razı olma) ve marziyye (râzı olunma) makamlarına<sup>58</sup> ermek suretiyle bekâbillaha (Allah ile sonsuzluğu elde etme makamına) ulaşılmalıdır.<sup>59</sup>

Said Nursî ise bu ayeti, her bir unsurun tevhide olan tanıklığını ve tanıtıcılığını beyan etmek suretiyle kevnî ayetleri Allah'ın adıyla okuma faaliyetini adeta pratize eder. Örnek olması açısından onun sadece yeryüzünün tevhide şehadetine dair izahlarını aktarmak istiyoruz. İlgili bölümde öncelikle ağaçların ve hayvanların elbiselerinin yenilenmesine dikkat çeken Nursî'ye göre yeryüzünün tamamında ağaçlar ve hayvanlardaki bu yenilenme faaliyetindeki düzen, Cenâb-ı Hakk'ın varlığına ve birliğine açık bir işarettir. Hayvanların ihtiyaçlarına uygun şekilde rızıklandırılması ve bu ihtiyaçlara münasip uzuvlarla donatılması, Cenâb-ı Hakk'ın hem rahmetine hem de hikmetine ayrı ayrı birer şahitliktir. Nursî, baharda yaratılan, bitkilerin ve hayvanların her birisinin Cenâb-ı Hakk'ın vahdeti, kudreti, hikmeti ve sanatkârlığına olan şehadetlerini, her bir hayvan ve bitkide görülen şu hususlar üzerinden açıklar: Harikulade sanat, çeşitli süslemeler, dakik bir düzen, hassas bir ölçü, tam bir ayrışma, aynı veya benzer maddelerden oluşan yumurta, su damlası, çekirdek ve tohumlardan farklı farklı, hatasız, mükemmel olarak sayısız çeşitte bitki ve hayvanın yaratılması.<sup>60</sup> Nursî bu hususların niçin Cenâb-ı Hakk'ın varlığına ve birliğine delâlet ettiğini, neden onu tanıttığını ise sebep ile netice arasındaki uyumsuzluk üzerinden açıklar.<sup>61</sup> Ona göre insan ve hayvanın her birisinin vücudunda adeta düzenli bir saat gibi

<sup>57</sup> Reşid Rıza'nın, ayetteki diğer hususların da tevhide ve Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarına delâlet edışıyle ilgili açıklamaları için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/47-49.

<sup>58</sup> Râziye ve Marziyye makamları, tasavvufta arınmış olan nefsin eriştiği makamlar arasında zikredilir. Nefs ve makamları hakkında detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Nefis", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529.

<sup>59</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/566, 569.

<sup>60</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Şualar* (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2008), 45-46.

<sup>61</sup> Sebep ile netice arasındaki uyumsuzluk üzerinden hakiki fâile ulaşma metodu, aklın temel işlevlerinden biri olduğu gibi Kur'ân'ın da gerçeğe ulaşma konusunda insanı sürekli ve ısrarlı bir şekilde altını çizdiği gibi

çalışan çok sayıda mekânizma yer almakta, bu mekânizmalar dakik bir düzen içerisinde, hassas bir ölçüyle, faydaları gözetir şekilde çalışmaktadır. Her biri görmek, bilinç, hikmet ve ilim sahibi olmak gibi çeşitli özellikleri gerektiren bu faaliyetler elbette - Nursî'nin tabiriyle - şuuruz tabiat ve serseri tesadüfe verilemez. Bunların kendi kendisine olması da mümkün değildir. Zira bu durumda vücudu oluşturacak her bir zerrenin, cesedin oluşumunu ve bu cesedin iç yapısının tamamını ve dış dünyayla münasebetini bilecek kadar kuşatıcı bir ilminin ve kudretinin olması gerekir. Bu ise muhaldir.<sup>62</sup>

Yukarıdaki izahlar kevnî ayetlerin Allah'ın adıyla nasıl okunacağını gösteren örneklerden bazılarıdır. Bu noktada tefsirlerde bu ayetle ilgili olarak aktarılan bir hadise değinmek istiyoruz. İlgili rivayette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "bu ayeti okuyup da üzerine düşünmeyene yazıklar olsun" mealindeki uyarısı aktarılır ki bu, konumuz açısından son derece önemlidir.<sup>63</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu ayet üzerine düşünmekten kastının, ilgili ayette belirtilen tabîî olguları sadece maddeleri itibariyle incelemekten ibaret olmadığı açıktır. Kanaatimizce onun bu uyarısı insana yüklenen misyonla doğrudan ilintilidir. Zira ayette bahsedilen kevnî ayetler üzerinde yapılacak düşünsel bir yolculuk aracılığıyla bunların Cenâb-ı Hakk'ın ilmine, rahmetine, kudretine delâletini görebilmek ve O'nu tanıma yolculuğunda bir basamak daha katetmek, - Yazır'ın da vurguladığı üzere - pek tabîî olarak en başta insanın vazifelerinden biri belkide birincisidir. Öte yandan bu ayetin hemen öncesinde Cenâb-ı Hakk'ın kendisini, vahdâniyet, rahmâniyet ve rahîmiyet sıfatlarını zikrederek tanıması da son derece anlamlıdır.<sup>64</sup> Zira bu ayetin nüzûl sebebi olarak, Kureyşlilerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "bize Rabbini tanıt" şeklinde bir talepte buldukları, bunun üzerine "sizin ilahınız birdir, o rahîmdir ve rahmândır O'ndan başka ilah yoktur" mealindeki ayetin nâzil olduğu aktarılır.<sup>65</sup> Bu durumda, incelemiş olduğumuz 164. ayet, bir önceki ayette öne sürülen tezin delillendirilmesi şeklinde anlaşılabilir. Yani Cenâb-ı Hak, kendisinin birliğini ve merhametini anlatan sıfatlarını zikrettikten sonra, buna hüccet olarak kâinat kitabının bu hususlara delâletini öne sürmüştür. Böylelikle inkârcılara, bir anlamda talep ettikleri delilleri çok uzaklarda aramamaları gerektiğini, O'nun adıyla okunması halinde kâinat kitabının sayısız ayetlerinden her biri üzerinden O'nun birliğine ulaşabileceklerini ve O'nu tanıyabileceklerini belirtmiştir.<sup>66</sup>

Bu bağlamda Râzî'nin paylaşmış olduğumuz yorumunu hatırlatmak isabetli olacaktır. Hatırlanacak olursa Râzî, Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) talebesi Züfer'e verdiği nasihatten hareketle, ayetin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) verdiği dersi şu şekilde ifade etmişti: Onlar putlara tapmaktadırlar, bu yüzden sen bana övgüde bulunur da putlarından yüz çevirirsen, onlar bunu reddederler. Onlara, kendilerinin alaktan yaratılmaları gibi inkârı mümkün olmayan bir şey söyle ve ardından, "kesinlikle, her bir fiilin bir faili vardır" de. Bu

yöntemdir. Örneğin bk. Abese 80/24-32. Hatta Kur'ân, kendi mucizeliğini dahi bu usûl üzerinden ispat eder. Hiçbir tahsil görmemiş, ümmî birisinden (görünürde sebep), Kur'ân gibi pek çok konuda uzman olanların dahi benzerini getirmekten âciz kaldığı bir kitabın (netice) sâdır olması. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim bizlerden, aslında hemen her seviyeden aklın idrak edebileceği bir metotla sebep ile netice arasındaki uyumsuzluk üzerinden, vahyin mübelliğinin arkasındaki gerçek sahibine ulaşmamızı ister.

<sup>62</sup> Nursî, *Şualar*, 52.

<sup>63</sup> en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 1/308

<sup>64</sup> el-Bakara 2/163.

<sup>65</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/191.

<sup>66</sup> Nitekim İbn Âşûr, önceki ayetin dava (tez), bu ayetin ise ispat, delil makamında vârid olduğunu söyleyerek, altını çizmek istediğimiz noktaya işaret eder. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevîr*, 2/76.

durumda onlar, bu fiili, o putlarına nisbet edemeyecekleri, putlarından böylesi bir fiilin sâdır olamayacağını bilecekleri için, tedrici olarak benim sena ve hamde layık olduğumu idrak ederler.” Aslında bu, tam da sözünü ettiğimiz ve altını çizdiğimiz sebep ile netice arasındaki uyumsuzluk üzerinden hakikati görebilmeye imkân tanıyan, eşyayı Allah'ın adıyla okuma usulüne dair bir derstir.<sup>67</sup>

Son örnek olarak şu ayetleri inceleyebiliriz:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ  
فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنْتُمْ تُضِلُّونَ

“De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriyi çıkaran, diriden de ölüyü çıkaran kim? Her türlü işi kim yürütüyor? 'Allah' diye cevap verecekler. 'Öyleyse (O'na ortak koşmaktan) sakınmıyor musunuz?' de.”

“İşte O Allah sizin gerçek rabbinizdir. Gerçeğin dışında sapkınlıktan başka ne olabilir ki? Nasıl yoldan çıkarılabiliyorsunuz?”<sup>68</sup>

Öncelikle ilk ayette bazı fiiller zikredilmiş ve bu fiillere uygun fâilin kim olabileceği sorularak, ayetin muhataplarına sebep ile netice arasında uyum arayan duru bir aklın da kabul edeceği şekilde gerçek fâilin Cenâb-ı Hak olduğu ikrâr ettirilmiştir. Bu, yukarıda ifade ettiğimiz üzere Kur'an'ın yaratıcıyı kevnî ayetleri okuma ve bununla yaratıcıyı ispat etme konusunda öğrettiği usullerden birincisidir. Bu ayetlerde kullanılan ikinci usûl ise Cenâb-ı Hakk'ı fiilleri ve eserleri üzerinden tanıma metodu üzerinedir.<sup>69</sup> Örneğin birinci ayette anlatılan olaylardan gökyüzünden ve yerlerden insanın rızıklandırılması olayı, yaratıcının Râb (evreni idare ve terbiye ettiği, yani mürebbi ve müdebbir) oluşuyla birlikte ayrıca onun rızık verici (Rezzâk), cömert (Kerîm) ve merhametli (Rahmân) olduğuna işaret etmektedir. Bu ayet dikkatlice incelendiğinde sadece مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ifadesi üzerinden dahi, Cenâb-ı Hakk'ın pek çok sıfatı cihetiyle tanıtıldığı anlaşılmaktadır. Zira insanların yerden ve gökten rızıklandırılması hadisesinin, yağmurun yağdırılması, tohumların yeşermesi, dünyanın ve güneşin düzenli hareket etmesi gibi sayısız faaliyetin muhteşem bir organizasyonla yürütülmesine bağlı olduğu bilinmektedir. Bu faaliyetin arkasında, sınırsız bir idare ve terbiye vasfı, dolayısıyla Râb ismi görünmektedir. Ayrıca bütün bunlar boşu boşuna değil, belli bir düzen içerisinde bir gaye gözetilerek gerçekleşmektedir. Bu ise bu işlerin arkasındaki hikmete, o hikmet üzerinden, hikmet sahibi bir yaratıcıya yani Cenâb-ı Hakk'ın Hakîm oluşuna açık bir işarettir. İnsanlara rızık verme fiilinin, Rahmân ve Rezzâk isimlerine delâleti ise izahtan varestedir.

Nitekim müfessirlerin bazı yorumları, sözünü ettiğimiz usülle örtüşmektedir. Örneğin Ebu Hayyân (ö. 745/1344), ayette bahsedilen ölüden dirinin, diriden ölünün çıkartılması hadisesini, bir şeyin zıddından çıkarılması olarak tefsir eder ki ona göre bu

<sup>67</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 32/216-217.

<sup>68</sup> Yûnus 10/31-32.

<sup>69</sup> Nitekim Cenâb-ı Hak, Kur'an'da kendisini genellikle fiilleri ve eserleri üzerinden tanıtır. Bunlardan bazıları için bk. Âl-i İmrân 3/6; el-En'âm 6/73, 97; Yûnus 10/5, 22; en-Neml 27/88; el-Hadid 57/4.



durum, Cenâb-ı Hakk'ın kudretine delildir.<sup>70</sup> Zemaşerî ise burada anlatılan fiillerin Cenâb-ı Hakk'ın rububiyetine açık bir şekilde delâlet ettiğini belirtir ki ona göre ikinci ayetteki *فَذَلِكُمْ* lafzı, “bu fiileri yapan ve bu kudrete sahip olan elbette rububiyeti sabit olan Allah'tır” anlamına bir işarettir.<sup>71</sup> Râzî de benzer şekilde ilk ayette anlatılan hususları beyan ettikten sonra, ikinci ayetteki *فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ* ifadesinin, “kudreti ve merhametini bu şekilde göstermek suretiyle rubûbiyeti sâbit olan elbette Allah'tır” anlamına geldiğini söyler.<sup>72</sup> Benzer ayetleri ve yorumları paylaşmak mümkündür ancak bu örneklerin yeterli olabileceğini düşünüyor, bu tür yorumların, temelde eşyayı okuma usûlu olduğunu ve bu yaklaşımın “kevnî ayetleri Allah'ın adıyla okumak” şeklinde nitelendirilebileceğini düşünüyoruz.

### Sonuç

Cenâb-ı Hakk'ın mükerrem kıldığı insana, Hz. Peygamber (s.a.v.) aracılığıyla ilk hitabı ve emri “oku”dur. Kur'ân-ı Kerim bu ilk emrin konusunu zikretmemiştir. Gerek klasik dönem müfessirleri, gerekse çağdaş müfessirler genel olarak bu emrin konusunun Kur'ân olduğu konusunda birleşmiştir. Ancak Diyanet İşleri Başkanlığınca basılan Kur'ân Yolu tefsirinde oku emrinin, Kur'ân ile birlikte okunup yararlanabilecek, ibret ve ders çıkarılabilecek her şeye şâmil olduğu yorumunda bulunulmuştur. Kur'ân-ı Kerim söz konusu emrin “yaratana Rab adıyla” olmasını istemiştir.

Bu ifade tefsirlerde Kur'ân okumaya Cenâb-ı Hakk'ın adının anılarak başlanması, yani Kur'ân tilavetinin başlangıcında besmelenin zikredilmesiyle ilgili bir şart olarak açıklanmıştır. Ancak oku emrinin konusunun zikredilmemesi, bu emrin arkasından Cenâb-ı Hakk'ın kendisini hâlikiyet ve rububiyet vasıflarıyla tanıması, hemen ardından gelen ayette insanın alaktan yaratılışı gibi kevnî bir ayete dikkat çekilişi, buradaki emrin konusuyla ilgili Kur'ân Yolu tefsirindeki açıklamaların isabetli olduğunu düşündürmektedir. Zira Kur'ân-ı Kerim kadar kâinat da Cenâb-ı Hakk'ı tanıtmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın kevnî ayetlere ısrarla dikkat çekmesi aslında bu gerçeğin ifadesidir. Dolayısıyla Âlemlerin Rabbi ünvanıyla kâinatı çok manalı bir kitap, hatta bir kütüphane hükmünde yaratan Cenâb-ı Hakk'ın kâinat kitabını derinlemesine mütalaa edebilecek kıvamda yarattığı insanoğluna, ezeli mesajının ilk emrinde, kâinat kitabını da içine alacak geniş bir oku emriyle hitap etmesinin son derece makul olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda oku emrini, sadece matbu kitaplara hasreden anlayışın ötesine geçerek geniş bir hitap olarak algılamamızın, insanın, eşyayla ve Rabbiyle ilişkisini sağlam bir zemin üzerine inşa etmesine imkân tanıyacağını düşünmekteyiz. Zira bu emirle ilgili icra edildiğinde başta Kur'ân olmak üzere kavli kitapların tamamı Allah için okunduğu gibi, koca kâinat kitabı da O'nun için okunacak, eşyanın Cenâb-ı Hakk'ın birliğine ve sıfatlarına tanıklığı görülecek, kişi kelime-i şهادette ifade ettiği şahitlik misyonunu daha bir hakıyla yerine getirecektir. Kanaatimizce teknoloji ve bilgi çağının sunduğu geniş imkânlarla kâinat kitabını en ince ayrıntılarına kadar inceleyebilen ancak bu ayrıntıların ve edindiği bunca malumatın o kitabın yazarına olan delâletini görmekte zorlanan modern insanın bu tür bir okumaya olan ihtiyacı açıktır. Dolayısıyla Kur'ân'ın bu emri ve talim ettiği bu usul ile genelde tüm insanlığa, özelde bilgi toplumunun insanına, eşya ile yaratıcısı arasındaki ilişki ağının açığa çıkartmak suretiyle sahih bir epistemolojik zemin inşa ettiğini söyleyebiliriz.

<sup>70</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, 6/53.

<sup>71</sup> ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzîl*, 2/345.

<sup>72</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/247.

Bununla birlikte İslâm'ın kâinattan kopuk, sadece belli ibadetleri talep eden bir din, Kur'ân'ın ise sadece belli emirleri ve kıssaları içeren bir ilâhi hitap olarak görülmesi gibi arızalı İslâm ve Kur'ân algılarının tashihinde, bu tür bir okumanın ne derece önemli rol oynayacağı ise izahtan varestedir.

### Kaynakça

- Aksoy, Gülpınar. *Fen Eğitimi Yaratıcı Düşünme Temelli Bilimsel Yöntem Sürecinin Öğrenme Ürünlerine Etkisi*. Zonguldak: Karaelmas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud. *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994.
- Beydâvi, Nâsuriddîn Ebu Said Abdullah. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Çelikel, Fatih. *İman Esasları Bağlamında Kur'ân'ın Manevî Tefsiri: Risâle-i Nur Örneği*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu Aklî's-Selîm ile Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 3. Basım, 1984.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- Karakuş, Abdulkadir. *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Karaman, Hayreddin. vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâruş-Şurûk, ts.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Nesefî, Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Mesnevî-i Nûriye*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 3. Basım, 2008.
- Râzî, Muhammed Fahrüddîn Ebu Abdullah. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Rıza, Reşid - Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- Sâbûni, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys İbrahim. *Bahru'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Suyûti, Celâluddîn. *ed-Durru'l-Mensûr fi Kitâbi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Şemsuddîn, Ebu Abdullah el-Kurtubi. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.

- Şerif el-Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis", *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/526-529.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007. 34/257.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1987.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Munîr*. Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muâsira, 2. Basım, 1997.

## Fâtımîler'de Slav Asıllı Devlet Görevlileri

### Slavic State Officials in the Fatimids

#### Yazar Bilgisi Author Information

##### Furkan ERBAŞ

Arş. Gör., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Iğdır, Türkiye  
Res. Asst., Iğdır University Faculty of Theology, Iğdır, Türkiye  
[furkan.eras@igdir.edu.tr](mailto:furkan.eras@igdir.edu.tr), [www.orcid.org/0000-0002-2021-6445](http://www.orcid.org/0000-0002-2021-6445)

#### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1094207">https://doi.org/10.30623/hij.1094207</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
27 Mart/March 2022	3 Haziran/June 2022

## Öz

İslâm tarihinde kuruluşu, genişlemesi ve gerileyip yıkılmasıyla olduğu kadar politikası ve mücadelesiyle de dikkat çekici bir siyasî ve kültürel devlet geleneğine sahip olan Fâtımîler, h. III. (m. X.) yy’da Mağrib’de kurulmuşlardır. Kısa süre içerisinde sınırlarını büyük ölçüde genişleten Fâtımîler, Mağrib’in tamamına yakını ele geçirmiş, Sicilya’da Bizans İmparatorluğuna karşı kayda değer başarılar kazanmışlardır. Ayrıca Mısır, Filistîn ve Sûriye bölgesini ele geçirerek Hicâz’da hutbeleri kendi halifeleri adlarına okutmuşlardır. Kuşkusuz Fâtımîler’in kısa süre içerisinde bu kadar başarıya imza atmasının altında yatan en büyük etkenlerden bir tanesi devlet kademelerinde çalışan bireylerin gayretli, dinamik, planlı, cesur, özverili, çalışkan, sâdik ve halifelere karşı itaatkâr oluşlarıydı. Bu bireylerin içerisinde en dikkat çekenleri doğu Avrupa topraklarından getirilen ve Slavlar olarak bilinen beyaz köleler olmuştur.

İstihdam edildikleri görevleri titizlikle yerine getirmeleriyle bilinen Slavlar, Fâtımîler’in yığıldığı Ağlebîler’de aktif olarak görev almışlardı. İlk Fâtımî Halifesi Ubeydullâh el-Mehdî onlarda bulunan olumlu hasletleri bildiği için Ağlebîler’in bünyesinde hizmet alan birçok Slav’ı Fâtımî saflarında görevlendirdi. Özellikle Mağrib döneminde vali, yerel yönetici, başkomutan, kumandan, muhafız ve halifenin özel görevlisi olmak üzere hizmet veren Slavlar’ın arasında, vezir mesabesinde halife yardımcısı olarak görev yapanlar dahi olmuştur. Halife Kâim-Biemrillâh’tan itibaren devlet içerisinde yetki ve nüfuzları artan Slavlar, Hâricî Ebû Yezîd isyanı gibi Fâtımîler’i zor duruma sokan bir hareketin bertaraf edilmesinde önemli ölçüde pay sahibi olmuşlardır. Kâim döneminde yıldızı parlayan Üstâz Cevzer, hazine ve saray görevlerinden sorumlu tutularak dikkat çekici bir sıçrama kaydetmiştir. Sonraki Halife Mansûr-Billâh döneminde vezir konumuna getirilen Cevzer, Fâtımîler’in iç ve dış siyasetinde aldığı başarılarla kilit rolü oynamıştır. Mu’izz-Lidînillâh döneminde de aktif olarak görevini sürdüren Cevzer’in ölümüyle Slav unsurlarının devlet içerisindeki aktifliği durgunluk kazanmıştır. Yine Mansûr döneminde yıldızı parlayıp Mu’izz döneminde başkomutanlığa getirilen Cevher es-Sıkkîlî Mağrib’in tamamına yakını ele geçirmiş, Mısır’ı alarak İhşîdîler’i yıkmış, Filistîn ve Sûriye’yi Fâtımî topraklarına ilhâk etmiştir. Ayrıca burada Kâhire şehrini ve Ezher Camiini inşa eden Cevher, Fâtımîler’in döneminde en dikkat çekici Slav figür olarak yer almıştır. Öte yandan Kayser ve Muzaffer gibi bazı Slav unsurlarının istisnâi olarak edindikleri yetki ve nüfuz alanını genişleterek devlete ve halifeye karşı saygısız ve itaatsiz bir tavır takınmalarına mukabil idam edilmeleri, Fâtımî yönetiminin devlet içerisinde otoriteyi koruma ve dengeyi gözetme anlamında tavizsiz olduğunu göstermiştir.

Fâtımîler’in başkenti Kâhire’ye taşınmasıyla birlikte başta Türkler olmak üzere Kürt, Ermenî, Yahûdî ve Kıptî unsurların devlet kademelerinde istihdam edilmeleri, Slavlar’ın devlet içerisindeki nüfuz ve otoritelerinin azalmasına neden olmuştur. Bu dönemde komutanlık ve valilik gibi görevleri deruhte eden Slavlar, hiçbir zaman Fâtımîler’in Mağrib dönemindeki şaşaalı günlerine geri dönememişlerdir.

Slavlar hakkında yapılan çalışmaların yetersizliğinden yola çıkarak belirlediğimiz araştırma konusu, Fâtımî Devleti bünyesindeki Slavlar’ın durumunu incelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle h. IV. (m. X.) yy’da İslâm dünyasının batı bölgelerindeki devletlerde yoğun olarak bulunan Slavlar’ın Fâtımî halifeleri nezdinde kıdemli ve güvenilir pozisyonlar elde etmesini sağlayan koşullar incelenerek yaptıkları katkılar ele alınacaktır. Slavlar’ın, İslâm devletlerinden bir tanesi olan Fâtımîler için ifade ettiği anlamı ortaya koymaya çalışan bu araştırma, muasır kaynaklar başta olmak üzere İslâm tarihi kaynaklarından yararlanarak oluşturulmuştur. Konuya yakın daha önceki araştırmalardan da yararlanılarak ortaya koyulan çalışma Fâtımîler

dönemindeki Slavlar'ın devlet için ifade ettikleri anlamı ortaya çıkarma noktasında fikir vermeye yardımcı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Fâtîmîler, Slavlar, Mısır, Mağrib

### **Abstract**

The Fatimids, who boasted a remarkable political and cultural state tradition in the history of Islam, not only with its establishment, expansion, decline and collapse, but also with its policies and struggle, were established in the Maghreb in the tenth century. Having dramatically expanded their borders in a short time, they captured almost all of the Maghreb and had overwhelming success against the Byzantine Empire in Sicily. In addition, they captured Egypt, Palestine and Syria and had the sermons read in the name of their caliphs in the Hejaz. Undoubtedly, one of the biggest factors underlying the Fatimids' immediate success was that the state officials were diligent, dynamic, planned, courageous, self-sacrificing, hardworking, loyal and obedient. Among the most conspicuous of these individuals were the white slaves, commonly known as Slavs, brought from eastern European lands.

Being famous for meticulously fulfilling the duties which they were given, the Slavs took an active role in the Aglebis, abolished by the Fatimids. Being aware of the positive traits they had, the first Fatimid Caliph 'Ubayd Allāh al-Mahdī, appointed many Slavs who originally served for the Aglebis to the Fatimid posts. Especially during the times of Maghreb, among the Slavs were those who served as governors, local administrators, commanders-in-chief, commanders, guards and special officers of the caliph, and viziers who served as deputy caliphs. The Slavs, whose authority and influence increased in the state beginning with the reign of Caliph al-Qāim bi-amr Allāh, had a significant share in eliminating the Kharijite Abū Yazīd rebellion, a movement that put the Fatimids in a difficult situation. Ustādh Jawdhar, who rose up during the Qāim period, made a remarkable leap by being held responsible for the duties of the treasury and palace. Jawdhar, who was appointed as a vizier during the reign of the next Caliph al-Mansūr-billāh, performed a key role in the domestic and foreign policies of the Fatimids. After the death of Jawdhar, who actively continued his duty during the Mu'izz li-dīn Allāh period as well, the activity of the Slavic people in the state slipped into recession. Jawhar al-Şikillī, who was appointed as the commander-in-chief in the period of al-Mu'izz, captured almost all of the Maghreb, destroyed the Ihsidis by capturing Egypt, and annexed Palestine and Syria to the Fatimid lands. In addition, Jawhar, who built the city of Cairo and the Azhar Mosque, was the most notable Slavic figure in the Fatimid period. On the other hand, some other Slavic figures, such as Kaiser and Muẓaffar, were executed as they overused their specially given authority and influence and showed a disrespectful and disobedient attitude towards the state and the caliph. This indicated that the Fatimid administration was uncompromising with regard to preserving the authority and maintaining the balance in the state.

When the Fatimids moved their capital to Cairo, the employment of Kurdish, Armenian, Jewish, Coptic people, and particularly the Turks, at the state departments led to a decrease in the influence and authority of the Slavs in the state. The Slavs, who fulfilled various duties, such as commandership and governorship, in this period, could never return to the glorious days of the Fatimids in the times of the Maghreb.

The present study, which came out due to the inadequacy of the studies on the Slavs, aims to investigate the case of the Slavs within the Fatimid State. It particularly examines the contextual factors that enabled the Slavs, who lived in the states in the

western regions of the Islamic world in the fourth century hijri (10<sup>th</sup> century AD), to rise to senior and reliable positions with the decision of the Fatimid caliphs, and it goes on to discuss their contributions. This research, which reveals the meaning of Slavs for the Fatimids, one of the Islamic states, was carried out using historical sources on Islam, particularly contemporary ones. The study, which was built upon the related research, could help give an idea about the meaning of the Slavs for the state in the Fatimids period.

**Keywords:** History of Islam, The Fatimids, The Slavs, Egypt, The Maghreb

## Giriş

H. 297 (m. 909) yılında Mağrib (Kuzey Afrika) bölgesinde kurulan Fâtımî devleti kısa sürede siyasî ve askerî açıdan önemli bir yükseliş kaydederek h. IV. (m. X.) yy’ın ikinci yarısında sınırlarını Atlas okyanusundan Sûriye’nin kuzeyine kadar genişletme imkânı yakalamıştır. Kuşkusuz bu büyük başarının altında idârî, malî, askerî ve siyasî açıdan disiplinli mükemmel bir teşkilâtlanma çalışması yatmaktaydı. Bu başarılı teşkilâtlanmayı mümkün kılan sâiklerden başlıcaları devlet kadrolarında çalışanların dürüstlüğü, donanımı, özverisi, liyakati ve bağlılığı olmuştur. Fâtımî halifeleri aslen Arap olmalarına rağmen Mağrib’deki bütün unsurlardan yararlanmasını bilmişlerdir. Başta Berberî, Sûdânî, Arap ve Slavlardan oluşan çeşitliliği göz önünde bulunduran Fâtımî halifeleri devlet kadrolarına atamalarda soy/sop, ırk, asalet gibi unsurlara bakarak hareket etmemişler, bilâkis bu noktadaki en önemli kriteri devlete bağlılık olarak belirlemişlerdir. Özellikle Mağrib döneminde (297-362/909-973) bu kritere büyük önem atfeden Fâtımî halifeleri, kişiliklerinde gayret, çalışkanlık, fedakârlık, vefa, dürüstlük gibi önemli nitelikleri barındırdıklarını mülâhaza ettikleri Slav asıllı hizmetlileri devlet kadrolarında görevlendirerek deneyimlerinden ve enerjilerinden yararlanmayı bilmişlerdir. İslâm tarihi kaynaklarında Sakâlîbe olarak da ifade edilen Slav asıllı hizmetliler Fâtımîler tarafından aktif şekilde devlet kadrolarında istihdam edilmişler ve Fâtımîler’in siyasî ve askerî açıdan kazandıkları başarılarında büyük rol oynamışlardır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Fâtımîler dönemindeki Slav unsurların devlet kademelerindeki pozisyonları hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Öte yandan İngilizce ve Almanca dillerinde yapılan bazı çalışmalara tesadüf ettik ve bunlardan yararlandık. Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde Slavların kimler oldukları hakkında bir kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde Slavların Fâtımî bürokrasisindeki faaliyetleri ve son olarak üçüncü bölümde Slavlar’ın sosyal ve dinî statüleri hakkında bilgi verilecektir.

## 1. Slavlar (Sakâlîbe)

İslâm tarihi kaynaklarında “Sakleb” ve çoğulu “Sakâlîbe” şeklinde ifade edilen Slav terimi, İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları tarafından çoğunlukla doğu ve güney Avrupa ile kuzey Asya’da yaşayanları tanımlamak için kullanılmış olup Grek dilindeki s(k)lâbos’un karşılığı olarak Arapçalaşmıştır. Bu ifade Ortaçağ’da Avrupa’nın merkezine yoğun olarak göç eden Slavların zaman içerisinde köleleştirilmeleriyle köle anlamını kazanmıştır.<sup>1</sup> Slavlar’ın Mâr b. Yâfes b. Nûh’un soyundan geldiği ayrıca memleketlerinin Mağrib ile birleştiği yönünde bazı rivayetler aktarılmaktadır.<sup>2</sup> Öte yandan bazı tarihçilerin İstanbul ile

<sup>1</sup> Ahmet Taşağıl, “Sakâlîbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/3.

<sup>2</sup> Alî b. el-Hüseyn el-Mes’ûdî, *Mürûcû’z-Zeheb ve me’âdinü’l-cevher (fi tühafî’l-esrâf mine’l-mülûk ve ehli’d-dirâyât)*, nşr. Kemâl Hasan Mer’î (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005), 2/25.

Bulgar ülkesi arasındaki yerlerde yaşadıklarını ifade ettikleri Slavlar'ın,<sup>3</sup> Hazar topraklarında meskûn oldukları, putperestlik ve Hristiyanlık inançlarını benimsemiş oldukları da aktarılan rivayetler arasındadır.<sup>4</sup> İslâm tarihi kaynakları Slavlar hakkında onların verimsiz, kasvetli, soğuk ve ucu bucağı olmayan topraklarda yaşadıklarını, soluk beyaz tenli olduklarını, güneşte kaldıklarında ise kırmızıya yakın bir renge döndüklerini, ayrıca sarı saçlı olduklarını ifade etmektedirler. Yine onların kendi aralarında mücadele ederek yaşadıkları ve hayatlarını bu şekilde sürdürdükleri ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Ortaçağ'da Bizans topraklarında Müslümanlara karşı sınırları korumakla görevlendirilen Slavlar, kısa süre içerisinde Emevî Devleti ve akabinde Abbâsîler'de aktif şekilde ordu içerisinde istihdam edilmişlerdir.<sup>6</sup> Abbâsîler ile birlikte İslâm dünyasının dört bir yanında görülmeye başlanan Slavlar'a h. III. (m. IX.) yy'dan itibaren başta Endülüs olmak üzere Mağrib'de birçok yerde rastlanmaktaydı. Tüccar ve korsanlar aracılığıyla batı Avrupa bölgesinden Endülüs'e, Sicilya üzerinden de Mağrib'e yoğun bir şekilde gelen Slavlar'ın<sup>7</sup> Mağrib bölgesindeki nüfuzları özellikle Ağlebîler döneminde artış göstermiştir.<sup>8</sup> Ağlebîler'e son veren Fâtımîler İfrîkiye'de ilk halife Ubeydullâh el-Mehdî'den (297-322/909-934) itibaren önceki dönemden kalan birçok Slav unsuru bünyesine katarak onlardan maksimum düzeyde yararlanmıştı.<sup>9</sup> Daha çok İfrîkiye ve Sicilya üzerinden köle akınları ve ticaret suretiyle doğu Avrupa'dan tedarik edilen bu beyaz köleler Fâtımîler'de muhafız, ordu komutanı, subay, vali veya saraylarda şahsî hizmetleri yerine getiren hadım olarak istihdam edildiler.<sup>10</sup> Ubeydullâh el-Mehdî Mağrib'de devleti kurduğunda geniş tabana yayılmış tebaanın çeşitli beklentilerini ve rekabetlerini dengelemek zorunda kalmıştır. Bu durum Fâtımî idaresinde Slav hizmetlilerin yükselişine katkıda bulunması açısından önemli rol oynamıştır.<sup>11</sup> Halife el-Mehdî Ağlebîler'e son vermesinin ardından ilk olarak yaptığı işlerden birisi önceki dönemden kalan çok sayıda Slav unsurunu ve diğer bazı köleleri teftiş ederek hizmete alması olmuştur.<sup>12</sup>

<sup>3</sup> Şihâbüddîn b. 'Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, nşr. Dârü Sâdır (Beirut: Dârü Sâdır, 1993), 3/416; Évariste Lévi-Provençal, "Sakalibe", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1967), 10/89.

<sup>4</sup> el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 2/25. Ayrıca bk. Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. A. P. Van Leeuwen-A. Ferre (Tunus: Dârü'l-Arabiyyeti li'l-kitâb, 1992), 2/58.

<sup>5</sup> el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 2/25; Taşağıl, ""Sakâlibe""", 36/3.

<sup>6</sup> W Barthold, "Slavlar", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1967), 10/729-730. Sakâlibe unsurunun İslâm dünyasına girişi hakkında bilgi için bk. Mehmet Nadir Özdemir, ""Sakâlibe' Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi -İslâm Kaynaklarına Göre-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 11/1 (2011), 89-107.

<sup>7</sup> Bernard Lewis, *Ortaçağ'da İrk ve Kölelik*, çev. Enver Günsel (İstanbul: Truva Yayınları, 2006), 23.

<sup>8</sup> Ağlebîler'de Slav hizmetlilerin durumu hakkında bilgi için bk. Dmitrij Mishin, "The Saqâliba Slaves in the Aghlabid State", *Annual Journal of Medieval Studies at CEU* 4/ (1997 1996), 236-244.

<sup>9</sup> Shainool Jiwa, "From Slaves to Supporters The role of the Slavs in the Fatimid Mediterranean Empire in the Fourth AH /Tenth CE century", *Medieval Studies* 77 (2015), 112.

<sup>10</sup> Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, çev. Fatih Yücel (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 72.

<sup>11</sup> Jiwa, "The role of the Slavs", 104-105.

<sup>12</sup> Muhammed b. Muhammed el-Yemânî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib, İsmâ'îlî Tradition Concerning the Rise of The Fatimids içerisinde*, İngilizceye çev. Wladimir Ivanow (Kalküta: Oxford University Press, 1942), 216; Jiwa, "The role of the Slavs", 112.



## 2. Bürokrasi ve Ordu Komutanlığında Slavlar

Kaynaklarda Mes'ûd, Sâbur, Nesîm el-Fetâ, Süleymân el-Hâdim<sup>13</sup> ve Cevzer'in Fâtımîler'de hizmet alan ilk Slavlar oldukları ifade edilmektedir. 307 (920) yılında Mısır'a yapılan sefer esnasında Süleymân, veliaht Muhammed el-Kâim komutasındaki orduya eşlik etmesi için deniz filosunun başında hareket etmiştir. Ancak Abbâsîler'e karşı gerçekleştirilen Mısır seferi başarısız olduğu gibi Slav Süleymân da Abbâsîler'in eline esir düşmüştür.<sup>14</sup> Süleymân'ın öldürülmesinin ardından Slav unsuru Fâtımî yönetiminde artış göstermeye devam etmiştir. el-Mehdî döneminde Mes'ûd es-Sıkillî ile Ğars es-Sıkillî halife için törenlerde gölgelik yapmak için (Sâhibü'l-Mizalle) şemsiye tutmakla görevlendirilmişlerdir.<sup>15</sup> el-Mehdî dönemindeki diğer bir Slav hizmetli Sicilya'daki Fâtımî ordularına komutanlık yapan Sâbur es-Sıkillî'ydî.<sup>16</sup> Bu dönemde Slavlar'a valilik görevleri de verilmiştir. 314 (926-927) yılında Nesîm el-Fetâ'nın Kayrevân valiliğinden azledilerek yerine Sâbur'un atandığını İbn İzârî haber vermektedir.<sup>17</sup> Ubeydullâh el-Mehdî, kendisini destekleyen Kutâme kabilesi mensuplarının problem ve anlaşmazlık yaşamaları durumunda güvendiği Slav hizmetlilerden bazılarını görevlendirerek mevcut sıkıntıları çözmeye çalışmaktaydı. Bununla ilgili kaynaklarda adı belirtilmeyen Slav bir hizmetli Kutâme kabilesinin yanına giderek yaşadıkları anlaşmazlıklarda arabulucu olmuştur.<sup>18</sup> Ubeydullâh el-Mehdî döneminden itibaren devlet yönetiminde önemli görevler üstlenmiş diğer bir isim Üstâz Cevzer'dir. İleride de değineceğimiz üzere Fâtımî devletinin Mağrib'deki en üst düzey bürokrati haline gelecek olan Üstâz Cevzer, Ubeydullâh'ın kendisini ilk gördüğünde onun akıllı ve faydalı bir hizmetli olacağını umduğunu ifade ederek hizmete alınmıştı.<sup>19</sup> Kuşkusuz Ubeydullâh el-Mehdî'nin saltanatı sırasında Slavlar'a bir dizi idârî, askerî ve diplomatik görevler vermesinin bazı nedenleri vardı. Fâtımîler, ilk kuruldukları sırada yönetimin önemli alanlarına atama yapmak için yararlanabileceği geniş aile üyesi havuzuna sahip değildi. Zira Ubeydullâh el-Mehdî, Sûriye'den Mağrib'e gelirken yanında oğlu Muhammed el-Kâim ve güvenilir birkaç hizmetkâr grubundan başka kimseyi getirmemişti. Öte yandan Fâtımîler'in destekçisi durumunda olan Kutâme kabilesinin mevcut idare ile yaşadığı bazı problemler yönetime karşı kısa bir sürede olsa küskünlüğe yol açmıştı. Bu küskünlük dâî Ebû Abdullâh eş-Şîî'nin (ö. 298/911) Ubeydullâh el-Mehdî tarafından öldürülmesiyle daha da körüklenmişti. Neticede mevcut yönetim ile Kutâme kabilesi arasına giren bu soğukluk Ubeydullâh el-Mehdî'nin Mağrib'de azımsanmayacak sayıda bulunan Slavlar'a yönelmesine neden olmuş, neticede birçok Slav bu dönemde kendisine görev alanı bulabilmiştir. Zira Slavlar'ın, statüleri ve mevcudiyetlerinin doğası

<sup>13</sup> Ebû Mansûr 'Alî el-Kâtib el-Cevzerî, *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şaîre (Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-Arabî, 1954), 35; Hamid Haji, *Inside the Immaculate Portal A History from Early Fatimid Archives (Sîretü'l-Üstâz Cevzer adlı eserin İngilizceye Tercümesi)* (London: I.B. Tauris, 2012), 22.

<sup>14</sup> Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 1991), 3/646-647.

<sup>15</sup> 'Alî İbn Zâfir, *Ahbâru'd-Düvelî'l-Munkatî'a*, nşr. André Ferré (Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972), 13; Ahmed b. 'Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî fûnûnî'l-edeb*, thk. Necîb Mustafâ Fevâz-Hikmet Keşle Fevâz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 28-29/71.

<sup>16</sup> en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 24/201; Ivan Hrbek, "Die Slawen im Dienste der Fatimiden", *Archiv Orientalní* 21 (1953), 554; Jiwa, "The role of the Slavs", 113.

<sup>17</sup> Ahmed b. Muhammed İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. G. S. Colin, E. Levi Provençal (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1980), 1/191.

<sup>18</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 36-39 (İng., 24-26).

<sup>19</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 35-36 (İng., 23).

gereği Fâtîmîler'in işini zorlaştıracak herhangi bir menfaat ve temâyülleri bulunmamaktaydı. Bu yüzden Ubeydullâh el-Mehdî'den itibaren Fâtîmîler görevini eksiksiz bir şekilde yerine getirebilme kaygısı ile hareket eden Slavlar'a yetkilendirmelerde öncelik tanımışlardır.<sup>20</sup>

Ubeydullâh el-Mehdî'nin oğlu ve halefi Muhammed el-Kâim-Biemrillâh'ın (322-334/934-946) saltanatı sırasında da Slav unsurunun yönetimde yükselişi devam etmiştir. Slav komutan Meysûr 322 (933-934) yılında Fâs'ı ele geçirmek için görevlendirilen ordunun başındaydı.<sup>21</sup> Sandel el-Fetâ da Meysûr'a destek için görevlendirilen orduya komuta etmekteydi.<sup>22</sup> Yine Mağribü'l-Aksâ bölgesine sevk edilen ordunun başında görevlendirilen komutanlardan bir tanesi Büsrâ el-Hâdim'di.<sup>23</sup> Adı geçen komutanlar el-Kâim döneminde başlayıp uzun bir süre devleti meşgul eden Hâricî Ebû Yezîd (ö. 336/947) isyanının bastırılması sürecinde hayatî derecede önemli rol oynadılar.<sup>24</sup> Slavlar'ın el-Kâim döneminde çoğunlukla Berberî birliklerden oluşan ordulara Fâtîmî kumandanları olarak liderlik etmeleri, halifelerin Slavlar'a karşı artan güveninin bir göstergesiydi.<sup>25</sup> Slav Cevzer'in el-Kâim döneminde de yükselişi devam etmiştir. Halife el-Kâim daha babası döneminde veliht iken onu bir dizi askerî faaliyet ile görevlendirmişti. Görevlerini başarıyla yerine getirmesinin ardından el-Kâim onu sarayından ve hânesinden sorumlu bir kişi olarak yetkilendirmiştir.<sup>26</sup> Üstâz Cevzer, bundan sonra bürokratik faaliyetler ile ilgilenmiştir. Ayrıca birçok Slav hizmetli bu süreçte onun hizmetine verilmiştir.<sup>27</sup> Çok geçmeden onun hazinenin gözetimi ve saray dokumalarının ve depolarının denetimi ile görevlendirildiğini görmekteyiz.<sup>28</sup> Halife el-Kâim kısa süre içerisinde Üstâz Cevzer'e büyük lütüflarda bulunmuştu. Bunlardan bir tanesi de el-Kâim'in oğlu İsmâîl Mansûr'u veliht tayin ettiğini Cevzer'e sır olarak söylemesi ve Cevzer'in bu sırrı yedi yıl boyunca saklaması olmuştur.<sup>29</sup>

el-Kâim'in sırrını Cevzer ile paylaşma ihtiyacı, genişleyen Fâtîmî hânedanında veraset hakkına ilişkin kırımların ortaya çıkması gerçeği göz önünde bulundurulduğunda daha da önem arz etmiştir. Zira el-Kâim'in diğer bir oğlu Kâsım ve Ubeydullâh el-Mehdî'nin oğlu Ahmed'in Fâtîmî tahtına göz diktiklerine dair bazı iddialar ortada dolaşmaktaydı. Ancak el-Kâim oğlu Mansûr'u veliht olarak seçerek Fâtîmî hânedanı içerisinde nesiller boyunca iltihaplanmaya devam eden ailevî rekabete karşı temkinli davrandı. Dolayısıyla

<sup>20</sup> Jiwa, "The role of the Slavs", 114-115.

<sup>21</sup> 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 7/99.

<sup>22</sup> el-Bekrî, *el-Mesâlik*, 2/281-282; Mübârek b. Muhammed el-Meylâ, *Târîhu'l-Cezâir fi'l-kadîm ve'l-hadîs* (Cezayir: Müessesetü'l-Vataniyye li'l-kitâb, ts.), 2/113.

<sup>23</sup> 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsâruhum min zevî's-sultânî'l-ekber*, nşr. Halîl Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 4/53; Mahmûd b. Sa'îd Makdîş, *Nüzhetü'l-enzâr fi 'acâ'ibi't-tevârih ve'l-ahbâr*, thk. Ali ez-Züvârî – Muhammed Mahfûz (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/347-348.

<sup>24</sup> Jiwa, "The role of the Slavs", 115; Nihat Yazılıtaş, "Fâtîmî Ordusunu Meydana Getiren Etnik Unsurlar", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2005), 196.

<sup>25</sup> Jiwa, "The role of the Slavs", 115.

<sup>26</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 39 (İng., 26).

<sup>27</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 41-42 (İng., 28-31).

<sup>28</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 39 (İng., 27).

<sup>29</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 39-40 (İng., 27-28).

el-Kâim'in Üstâz Cevzer'e karşı ortaya koyduğu güven, özellikle Fâtımî hânedanının hem içeride hem de dışarıda karşı karşıya olduğu kışkırtıcı koşullar nedeniyle dikkate değerdir.

Diğer taraftan bazı Berberî aşiretlerinin aralarında çıkan anlaşmazlıklar neticesinde Fâtımîler'e karşı mesafeli davranmaya başlamaları hatta bazılarının isyancı Ebû Yezîd ile gizlice anlaşmaları, Berberîler'in Fâtımî yönetimindeki rolüne daha fazla kısıtlama getirdi. Bu durumun aksine Slav unsurunun çoğunluğu Fâtımî davasını samimice desteklemişler, neticede bağlılıkları ve güvenilirlikleri üst düzey mertebelerde görevlendirilmelerine neden olmuştur.<sup>30</sup>

Bu durum üçüncü Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh (334-341/946-953) döneminde de etkisini devam ettirmiş, Slavlar yönetimin daha yüksek kademelerine gelerek katkıda bulunmaya devam etmişlerdir. Bu süreçte devam eden Ebû Yezîd isyanına karşı verilen mücadelede Slav unsurlara önemli roller verildi. Bu isimlerden Reşîk er-Reyhânî, Merâm al-Fetâ, Târik es-Sıkillî, Vasîf, Farah es-Sıkillî, Kayser, Muzaffer ve Şefî', Mansûr döneminde ön planda olan bazı Slav unsurlarıydı. Reşîk, Fâtımî deniz kuvvetlerine liderlik ederek Ebû Yezîd tarafından kuşatılan Sûse şehrinin düşmesine engel olmuştur.<sup>31</sup> Târik ve Vasîf, Mansûr tarafından Ebû Yezîd isyanının bastırılması için görevlendirilmişlerdi.<sup>32</sup> Kayser ve Şefî' de bazı isyancı Berberî kabilelere karşı gönderilmişlerdi.<sup>33</sup> Farah es-Sıkillî ise 340 (951-952) yılındaki Sicilya'daki Bizans İmparatorluğuna karşı yapılan saldırılara öncülük etti.<sup>34</sup> Mansûr döneminde Slavlar vali olarak da görev yapmaya devam etmişlerdir. İbn Haldûn'un aktardığına göre Mansûr, Ebû Yezîd'in üzerine yürüdüğünde Mehdiye'de yerine Merâm es-Sıkillî'yi bırakmıştı.<sup>35</sup> Ayrıca Mansûr döneminde önde gelen Slavlar'a bazı toprakların yönetiminin de verildiği görülmektedir. Söz gelimi Kayser es-Sıkillî Bağâye<sup>36</sup> şehrinin yöneticiliğine atanmıştı.<sup>37</sup> Muzaffer es-Sıkillî de Mansûr döneminde önemli görevlerde yer alan bir Slav olmuştur.<sup>38</sup> Bu dönemde görev alan başka Slavlar'ın isimlerine de kaynaklarda rastlanılmaktadır. İleride Mısır'ı Fâtımîler adına ele geçirecek olan Cevher es-Sıkillî<sup>39</sup> Mansûr döneminde Fâtımîler'e katılmıştı. Rivayete göre Slav Sâbur, Cevher'i Slav Hibrân es-Sıkillî'ye vermiş, Hibrân da Haffî es-Sıkillî'ye göndermiş, Haffî ise onu Halife Mansûr'a hediye etmiştir.<sup>40</sup> Böylelikle Cevher, Mansûr döneminde Fâtımîler adına hizmet etmeye başlamıştır.

<sup>30</sup> Jiwa, "The role of the Slavs", 116-117.

<sup>31</sup> İmâdüddîn Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâ'i'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib el-Kismü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 307.

<sup>32</sup> Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâ'i'l-Fâtımiyyîn*, 424-426.

<sup>33</sup> İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/57; Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâ'i'l-Fâtımiyyîn*, 424

<sup>34</sup> 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû Suheyb el-Keremî (Ürdün: Beytül-Efkârî'd-Düveliyye, ts.), 1236; Hrbek, "Die Slawen", 556; Jiwa, "The role of the Slavs", 117.

<sup>35</sup> İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/56; Hrbek, "Die Slawen", 555.

<sup>36</sup> İfrîkiye'nin batısında bulunmaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 1/325.

<sup>37</sup> İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/59; Jiwa, "The role of the Slavs", 117.

<sup>38</sup> Ahmed b. 'Alî el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîne'l-hulefâ'*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/101; Shainool Jiwa, *Towards A Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and The Founding Cairo (İtti'âzu'l-Hunefâ' nın Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)* (London: I.B.Tauris & Co, 2009), 65.

<sup>39</sup> Hayatı hakkında bilgi için bk. el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/83-112; Ramazan Şeşen, "Cevher es-Sıkillî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/456-457.

<sup>40</sup> Muhammed b. Selâme el-Kudâ'î, *Târîhu'l-Kudâ'î: Kitâbü 'Uyûni'l-ma'ârif ve fûnûni ahbâri'l-halâ'if*, thk. Cemîl Abdullâh Muhammed el-Mısırî (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1995), 564. Makrîzî "Hayrân/Hîrân" olarak vermektedir. Bk. el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/84.

Halife Mansûr döneminde Üstâz Cevzer yükselişini sürdürmeye devam etti. Mansûr, Ebû Yezîd isyanını bastırmadan kısa bir süre önce Cevzer'e hazine anahtarlarının yanı sıra sarayın ve tüm devlet üzerindeki yetki alanlarının yönetimini verdi.<sup>41</sup> Bu durum Cevzer'in resmî bir unvana sahip olmaksızın bir vezir rolünü yerine getirmeye başladığını göstermektedir. Mansûr, Ebû Yezîd isyanını bastırdıktan sonra geri döndüğünde Cevzer'e büyük bir jest yaparak onu azat etti. Cevzer, bundan sonra bütün resmî yazışmalarda "Müminlerin Emirinin Mevlâsı" ünvanına layık görüldü.<sup>42</sup> Ayrıca Mansûr, saray mensuplarına ait tırâzlar'da ve sergi atölyelerinde dikilen elbise/halı vb. kumaşların üzerine Cevzer'in adının yazılmasını emretti.<sup>43</sup> Üretilen kumaşların Fâtımî sarayları ve önde gelenlerinin arasında dağıtılacağı akla geldiğinde, Mansûr'un mevlâsı Cevzer'e ne derece üstün bir statü tanıdığı daha iyi anlaşılacaktır. Mansûr ayrıca mevlâsı Cevzer'i yemeğe davet ederek burada mevlâsına çeşitli göz kamaştırıcı hediyeler vererek onurlandırdı.<sup>44</sup> Mansûr'un bütün bu lütufları neticesinde eskiden bir köle olan Cevzer, kısa süre içerisinde halife ve veliahtından sonra Fâtımî devletinde üçüncü en önemli figür olmayı başardı.<sup>45</sup>

Halife Mansûr'un oğlu Mu'izz-Lidînillâh (341-365/953-975) dönemi Slavlar'ın güçleri ve etkilerinin zirveye ulaştıkları dönem olarak bilinir. Bu dönemde daha birçok Slav unsuru devlet kademelerinde ve ordu komutanlıklarında görevlendirilmişlerdi. Bağâye ve çevresine Nusayr es-Sıkillî, Sürt<sup>46</sup> şehrine Bâsil es-Sıkillî, Berka şehrine Eflah en-Nâşib ve Mağrib'in bütün şehirlerine ise Kayser es-Sıkillî yetkili olarak atanmıştır.<sup>47</sup> Ayrıca Rebî' es-Sıkillî adlı bir Slav'ın Funduk Reyhân denilen bir yerin yöneticiliğini yaptığı aktarılmaktadır.<sup>48</sup> Kayser'in yanı sıra Muzaffer es-Sıkillî Mu'izz'in değer verdiği Slavlar arasındaydı. Ancak bu iki Slav'ın diğerlerinden farklı olarak zamanla Mu'izz ile arası açılmış nihayet Mu'izz tarafından öldürülmüşlerdir. Öldürülme gerekçeleri hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Makrîzî'nin belirttiğine göre Muzaffer ve Kayser Mu'izz'in görevlendirmesiyle kısa süre içerisinde doğu ve batı valiliklerini ellerinde tutmaya başlamışlardı. Öte yandan Muzaffer, Mu'izz'e küçükken öğretmenlik yapmış ve yazı yazmayı öğretmiştir. Bir gün Mu'izz'e sinirlenen Muzaffer ona Slavca bazı ifadelerle serzenişte bulunmuştu. Mu'izz, bu ifadeleri zihninde tutmuş ve kısa süre içerisinde Slavcaı öğrenmiştir. Zihninde tuttuklarının sövgü ifadeleri olduğunu öğrenince hem Muzaffer'i hem de onun arkadaşı Kayser'i 349 (960) yılında idam etmiştir.<sup>49</sup> İbn Haldûn ise Muzaffer ve Kayser'in devlet içerisinde önemli ölçüde güç kazandıklarını ve bu güçlerini devlet aleyhine kullanmaya başladıklarını ifade etmekte, böylece ölümlerini hızlandırdıklarını zikretmektedir.<sup>50</sup> Araştırmacı Hrbek, İbn Haldûn'un dikkat çektiği bu

<sup>41</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 44 (İng., 33-34).

<sup>42</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 51-52 (İng., 42-43).

<sup>43</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 52 (İng., 43).

<sup>44</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 52-53 (İng., 43-44).

<sup>45</sup> Hamid Haji, *A Distinguished Slav Eunuch of the Early Fatimid Period: al-Ustadh Jawdhar* (London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2011), 263.

<sup>46</sup> Trâblus ile Berka arasında bulunmaktadır. Bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/206.

<sup>47</sup> Muhammed b. Ebi'l-Kâsım İbn Ebî Dînâr, *Kitâbü'l-Mu'nis fi Ahbâri İfrîkiyyeti ve Tûnis*, nşr. Dârü'l-Mesîre (Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 1993), 79.

<sup>48</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 122-123 (İng., 134-135).

<sup>49</sup> el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ'*, 1/101 (İng., 65); a.mlf, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhum-Medîha eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998), 2/37.

<sup>50</sup> İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 4/60.

bilgiden yola çıkarak onların gerçek ölüm sebebini devlet içerisinde büyük nüfuz sahibi haline gelmeleri olarak değerlendirmektedir.<sup>51</sup>

el-Cevzerî ise eserinde Kayser ve Muzaffer'in daha el-Kâim döneminde mahiyeti bilinmeyen bir suç işlemelerinden ötürü Üstâz Cevzer tarafından hapse atıldıklarını, veliaht Mansûr'un Cevzer'e onlara karşı merhamet ve şefkat ile hareket etmesini tavsiye ettiğini, neticede Cevzer tarafından serbest bırakıldıklarını aktarmaktadır.<sup>52</sup> Bu bilgi Mansûr'un iki Slav'a karşı müsamaha ile hareket ettiğini neticede onun döneminde önemli bir nüfuza sahip olduklarını göstermektedir. Mu'izz'in kadısı Nu'mân b. Muhammed ise Kayser ile Muzaffer'in idam edilme sebeplerine ışık tutacak nitelikte bilgiler vermektedir. Mu'izz ile Nu'mân arasında geçen bir konuşmada halifeye karşı sadakatsizlikleri, samimiyetsizlikleri ve kendi güç tabanlarını kurmaya çalıştıkları için açıkça kınanmaktaydılar. Yine Mu'izz, Kayser'i Kutâme kabilesinin kendisine ulaşmasına engel olduğu ve halifenin onlara ihtiyacı olmadığını ifade ederek yaptığı teşebbüsleri eleştirmektedir. Ayrıca onların akidelerinin yanlış olduğunu ve kendilerine karşı ihanet içerisinde olduklarını ifade etmekte ve onlar için hain ve şeytan nitelendirmelerinde bulunmaktaydı.<sup>53</sup>

Özellikle Kâdî Nu'mân'ın, eserinde verdiği bilgi Kayser ve Muzaffer'in neden idam edildiklerine dair ipucu teşkil etmektedir. Onların sadece çok güçlü hale gelmeleri idam edilmelerinin sebebi olmamıştı. Aynı zamanda yetkilerini kötüye kullanmaları ve itaatsiz bir şekilde hareket etmelerinin yanı sıra Kutâme kabilesini halifenin gözünden uzaklaştırarak tecrit etmeye çalışmaları ve böylece kendilerini iktidarın odağı olarak kabul etmeleri idamlarına sebebiyet vermişti.<sup>54</sup> Kayser ve Muzaffer'in Mu'izz tarafından idam edilmeleri Slavlar'ın halife ve devlet yönetimine karşı davranışları noktasında istisna arz etmektedir.

Kuşkusuz Mu'izz döneminde en dikkat çekici yükseliş imza atan Slav Cevher es-Sıkkilî'dir. Mu'izz, veliahtlığı döneminde Fâtımîler'e katılan Cevher ile ilgilenmiş, ona Ebü'l-Hüseyn künyesini vermiş ve hizmetine almıştır.<sup>55</sup> Mu'izz'in tahta geçmesiyle 345 (956-957) yılında üst düzey komutanlık anlamında vezirlik göreviyle taltif edilen Cevher, 347 (958) yılında ise Mağrib'i ele geçirmek için büyük bir Fâtımî ordusunun başına geçirilmiştir.<sup>56</sup> Kısa süre içerisinde neredeyse Mağrib'in tamamını ele geçirmesiyle Fâtımîler'in Mısır seferine liderlik etmek için ideal bir aday olduğunu göstermiştir. 358 (969) yılında Mısır'a giden orduya komutanlık eden Cevher, Mısır'ı ele geçirerek hutbeyi efendisi Mu'izz adına okutmuş ve burada Kâhire şehrinin ve Ezher Camiinin temellerini atmıştır.<sup>57</sup> Sonraki dört yıl boyunca (358-362/969-973) Cevher, Mısır'ın Fâtımî genel valisi olarak görevini sürdürmüştür. 362 (973) yılında Mu'izz'in Mısır'a gelerek Fâtımî başkentini Kâhire'ye taşımaya zemin hazırlamıştır. Mu'izz, Mısır'a geldikten sonra bir müddet

<sup>51</sup> Hrbek, "Die Slawen", 559.

<sup>52</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 41-42 (İng., 28-31). Bu dönemde Cevzer tarafından hapse atılan diğer bir Slav hizmetli Kayrevân valisi iken görevinden azledilen Nesîm el-Fetâ'ydi. Bk. İbn 'îzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/191.

<sup>53</sup> Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk. Habîb el-Fakî ve dğr. (Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996), 435-436, 463, 487. Ayrıca bk. Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtîmiyyîn*, 619-620; Shainool Jiwa, *The Founder of Cairo The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era (Uyûnü'l-Ahbâr adlı eserin Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)* (London: I.B. Tauris & Co., 2013), 152-153.

<sup>54</sup> Jiwa, "The role of the Slavs", 119.

<sup>55</sup> el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/84.

<sup>56</sup> el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/84.

<sup>57</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/309-310.

divan<sup>58</sup> işleri başta olmak üzere birçok görevi aynı anda yürüten Cevher'i 364 (974) yılında bu görevlerinden azletmiştir.<sup>59</sup> Rivayete göre Mu'izz çok sevdiği Cevher'i Üstâz Cevzer ile kardeş kılmış, ona da Üstâz Cevzer'e verdiği "Müminlerin Emirinin Mevlâsı" unvanını vermiştir.<sup>60</sup>

Halife Mansûr döneminde devletin en önemli yetkilisi haline gelen Üstâz Cevzer, bu görevini Mu'izz döneminde de sürdürmüştür. Mu'izz tahta çıktıktan sonra Mehdiye'de bulunan Cevzer'i yanına başkent Mansûriye'ye getirtti ve saraya yerleştirdi. Burada Mu'izz'in en önde gelen danışmanı ve güvenilir bir devlet adamı olarak hizmet etmeye devam etti.<sup>61</sup> Halife Mu'izz ile yapılan önemli yazışmaların çoğu, Üstâz Cevzer aracılığıyla kanalize edildi. Onun mâlî yönetim, dış ilişkiler, askerî işler ve aile meselelerinin yönetimi de dâhil olmak üzere iç krizlerin ve anlaşmazlıkların çözümü noktasında büyük sorumluluklar aldığı görülmektedir.<sup>62</sup> Mu'izz'in veliaht oğlu Temîm'i azledip yerine diğer oğlu Abdullâh'ı veliaht tayin ettiğini herkesten önce Cevzer'e sır olarak söylemesi<sup>63</sup> hizmetlisine ne derece güvendiğini ve önem verdiğini göstermesi açısından dikkat çekici niteliktedir.

Mağrib'de Fâtîmî devleti için büyük yararlılıklar gösteren Üstâz Cevzer, Mu'izz'in başkenti Kâhire'ye taşıyacağı sırada efendisi ile birlikte gitmek için hazırlık yapmaya başlamıştı. Ancak yolda hastalanan Cevzer, ölüm yatağına düştü. Ölmeden kısa bir süre önce kâtibi Ebû Alî Mansûr, Mu'izz'in sedyesinde yatan Cevzer'i ziyaret ettiğini ve bu sırada bir kardeşin kardeşe yapabileceği gibi hizmetlisini kucakladığını, hastalığından kurtulması için dua ettiğini, birlikte daha büyük başarılar imza atarak davalarını yayaacaklarını ve hacca gideceklerini temenni ettiğini aktarmaktadır.<sup>64</sup> Neticede Ubeydullâh el-Mehdî döneminden itibaren Fâtîmîler'e büyük hizmetleri olan Üstâz Cevzer 364'te (973) Mısır'a ulaşmadan Berka'da vefat etti.<sup>65</sup>

Mu'izz döneminde Mısır ele geçirildikten sonra da bazı Slavlar'a görev verilmeye devam etmiştir. Reyân es-Sıkkîlî Fâtîmîler'in Sûriye'yi ele geçirmesinden sonra Trâblus'a akabinde Dımaşk'a vali olarak atanmıştı.<sup>66</sup> Nusayr es-Sıkkîlî de Mağrib'de Üstâz Cevzer'in Mehdiye'deki yardımcısı ve hazine sorumlusu olarak görev yapmasının ardından Mısır döneminde Trâblus valiliği görevini deruhte etti.<sup>67</sup> Ebü'l-Fazl Reydân<sup>68</sup> ve Şefî' es-Sıkkîlî,<sup>69</sup>

<sup>58</sup> Makrîzî, *Cevher'in her Cumartesi günü Mezâlîm mahkemelerine başkanlık ettiğini aktarmaktadır*. Bk. el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/117 (İng., 83).

<sup>59</sup> Hasan b. İbrâhîm İbn Zülâk, *Kitâbü Ahbâri Sibeveyh el-Misrî*, thk. Matbaatu'n-Nasr (Kahire: Matbaatu'n-Nasr, 1933), 64.

<sup>60</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 135 (İng., 149-150); Haji, "A Distinguished Slav", 269; Jiwa, "The role of the Slavs", 120.

<sup>61</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 85-86 (İng., 83-85).

<sup>62</sup> Haji, "A Distinguished Slav", 264-265.

<sup>63</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 139-140 (İng., 155-158).

<sup>64</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 144-147 (İng., 160-164).

<sup>65</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 147 (İng., 165).

<sup>66</sup> el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/214 (İng., 194).

<sup>67</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 114, 117-118 (İng., 122-123, 127). Nusayr'ın Trâblus'ta görevlendirilmesiyle ilgili bk. en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 2004, 28-29/93; Etienne-Marc Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah", *Journal Asiatique* 3/3 (1837), 200.

<sup>68</sup> el-Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/135 (İng., 105).

<sup>69</sup> Muhammed b. 'Alî İbn Müyesser, *el-Müntekâ min ahbâri Mısır li'bn Müyesser*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Frensî li'l-Âsâri'ş-Şerkiyye, 1981), 160; Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz", 168-169.

Mu'izz'in Sâhibü'l-Mizalle (gölgelik yapan) görevlileri arasındayken Haffî es-Sıkillî,<sup>70</sup> Sâhibü's-Sütr (perdedâr) olarak görev yapmıştı.

Fâtîmî devletinin Mısır'a intikal etmesinin Slavlar açısından önemli sonuçları oldu. Özellikle Mu'izz'in vefatının ardından halefleri döneminde Slav unsurunun devlet nezdinde yıldızları sönmeye başladı. Azîz-Billâh (365-386//975-996) ile birlikte Slavlar'ın devlet görevlerindeki rollerinin net bir şekilde azaldığı dikkat çekmektedir. Buna rağmen kaynaklar bazı isimlerden bahsetmektedirler. Mu'izz tarafından görevlerinden azledilen Cevher, Azîz-Billâh tarafından komutan tayin edilerek Dimaşk'ta Karmatîler'e karşı savaştı.<sup>71</sup> Yine bu dönemde saraydan sorumlu olarak Muhtâr es-Sıkillî'den kaynaklar bahsetmektedir.<sup>72</sup> Münîr el-Hâdim'in Dimaşk'ta valilik yaptığı kaynaklarda aktarılan bilgiler arasındadır.<sup>73</sup> Vefî es-Sıkillî ise bu dönemde komutanlık yapan Slav unsurları arasındaydı.<sup>74</sup> Bercevan el-Hâdim de<sup>75</sup> Azîz döneminde keşfedilmiş, Hâkim-Biemrillâh (386-411/996-1021) döneminde çeşitli devlet görevleriyle yetkilendirilmiş Slavlar arasındaydı.<sup>76</sup> Mu'izz döneminde Sâhibü'l-Mizalle Ebü'l-Fazl Reydân, Azîz döneminde de bu görevini sürdürmüştür.<sup>77</sup> Halife Hâkim döneminde Mısır'ı ele geçiren komutan Cevher'in oğlu Hüseyin ordu komutanlığı görevini yerine getirmekteydi.<sup>78</sup> Ayrıca bu dönemde Hâkim'in Sâhibü's-Sütr görevlisi Ebü'l-Fütûh Mes'ûd es-Sıkillîydi.<sup>79</sup> Azîz ve Hâkim dönemlerinde devlet görevi ve komutanlık yapan diğer bir Slav Yânis el-Hâdimdi.<sup>80</sup> Hattî es-Sıkillî de Hâkim döneminde komutanlık yapmıştı.<sup>81</sup> Mevsûf es-Sıkillî, Hâkim ve Zâhir-Li'zâzîdînellâh (411-427/1021-1036) dönemlerinde Halep valiliği görevini sürdürmüştü.<sup>82</sup> Halife Müstansır-Billâh (427-487/1036-1094) döneminde Târik es-Sıkillî Dimaşk valiliğine atanmıştı.<sup>83</sup> Yine dönemde Muzaffer es-Sıkillî<sup>84</sup> ve Muvaffaküddeve Cevher es-Sıkillî'nin<sup>85</sup> ordu komutanlıkları yaptıkları aktarılan bilgiler arasındadır. Her ne kadar Mu'izz döneminden sonra adı geçen Slav unsurları devlet kademelerinde yer almış olsalar da Fâtîmîler'in Mağrib döneminde elde ettikleri nüfuz konumuna gelememişlerdir.<sup>86</sup> Bu durumun ortaya çıkmasındaki en büyük etkenlerden bir tanesi de Fâtîmîler'in Mısır'a intikal etmelerinin ardından Türk, Kürt, Deylemlî, Ermenî ve Yahudî

<sup>70</sup> el-Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ'*, 1/97 (İng., 61).

<sup>71</sup> el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'*, 3/109-111.

<sup>72</sup> Ebû Ya'lâ Hamza İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, nşr. Süheyl Zekkâr (Dimaşk: Dârü Hassân, 1983), 19; Hrbek, "Die Slawen", 573.

<sup>73</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 40; Hrbek, "Die Slawen", 574.

<sup>74</sup> Şemsüddîn Yûsuf Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Ammâr Rûhâvî ve dğrl. (Beirut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013), 18/54; Hrbek, "Die Slawen", 575.

<sup>75</sup> Hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dârü Sâdir, 1977), 1/270-271.

<sup>76</sup> el-Makrîzî, *el-Hitat*, 2/373; Hrbek, "Die Slawen", 575..

<sup>77</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/270.

<sup>78</sup> el-Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ'*, 2/30.

<sup>79</sup> el-Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ'*, 2/30.

<sup>80</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/9; el-Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ'*, 1/267.

<sup>81</sup> Muhammed b. Ebi'l-Kâsim el-Müsebbihî, *Ahbâru Mısır*, nşr. William G. Millward (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-kitâb, 1980), 209-210; Hrbek, "Die Slawen", 578.

<sup>82</sup> el-Müsebbihî, *Ahbâru Mısır*, 242-243; Hrbek, "Die Slawen", 578.

<sup>83</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 84; Hrbek, "Die Slawen", 578-579.

<sup>84</sup> el-Makrîzî, *el-Hitat*, 2/42.

<sup>85</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, 90.

<sup>86</sup> Jiwa, "The role of the Slavs", 121.

asıllı kimselerin ciddi anlamda devlet kadrolarında yer bulmasıydı. Ortaya çıkan bu durum Slavlar'ın önceki gibi üst düzey görevler almalarını engellemiştir.<sup>87</sup>

### 3. Slavlar'ın Sosyal ve Dinî Statüleri

Fâtımîler'in Mağrib döneminde bir toplumsal grup olarak Slav unsurların bazı içsel özelliklerine dikkat çekmekte yarar vardır. Slavlar, toplumun üst kademelerinde işlev gören ayrı bir sosyal grup olan köle seçkinlerinden oluşmaktaydı. Fâtımîler'in kurulmasıyla köle olarak halifelerin doğrudan yetkisi altına girdiler, ancak aynı zamanda bir iç hiyerarşiyi de korudular. İçlerinde en üst katmanda Slav beyleri vardı. İlk dönemlerde Süleymân es-Sıkkîlî Slavlar'ın başını çekmekteydi. Ancak kısa süre içerisinde Üstâz Cevzer, diğer bütün Slavlar'ı geride bırakarak önemli bir statü elde etmişti. Geri planda bulunan Slavlar'dan sorumlu Slav şefler vardı. Bu şeflere alt görevlerde bulunan diğer Slavları disiplin hakkı verildi.<sup>88</sup> Aynı zamanda eğitim ve öğretimleri ile görevlendirildiler.<sup>89</sup> Yine bu dönemde birçok önde gelen Slav toprak sahibi oldu.<sup>90</sup> Bazıları özel ticaretle uğraşarak çok zengin oldular. Cevzer ve Muzaffer gibilerine önemli mülkler verildi. Ayrıca birçok Slav'ın himâyesi ve emir altındakilerin gelir ve bakımları, halife tarafından verilen bölüştürülmüş toprakların gelirleriyle sağlanıyordu. Örneğin Mehdiye şehrindeki kayda değer bir mülk, Üstâz Cevzer'in kontrolü altındaki Slavlar'ın bakımları için tahsis edildi.<sup>91</sup> Fâtımîler, genellikle genç Slavlar'a görev vermekteydiler. Bu durum onların devlet kademelerinde terfilerini kolaylaştırmaktaydı. Mısır'ı ele geçiren komutan Cevher'in Fâtımî hizmetine katılması bunun tipik bir örneğidir.<sup>92</sup> Slavlar kendi içerisinde de rekabet halindeydiler. Kaynaklarda Üstâz Cevzer ile Reyân es-Sıkkîlî ve Rebî' es-Sıkkîlî, Cevher ile Eflâh en-Nâşib arasında olduğu gibi bazı ihtilaflara rastlanılmaktadır.<sup>93</sup>

Öte yandan Mağrib döneminde Slav kölelerin, birçok kez ekseriyetini Berberî Kutâme kabilesinin oluşturduğu orduların başına getirilmiş olmaları dikkat çekmektedir. Daha önce bahsettiğimiz üzere Cevher, Mağrib seferine komutan olarak atanmıştı. Ancak Kutâme kabilesinin bu duruma tepkisi ilk etapta olumlu olmamıştır. Bu hoşnutsuzluğu gören Mu'izz, Kutâme kabilesini toplayıp onlara öğütler vermiştir. İfadelerinden birisinde onların kendilerini yönetmeye pekâlâ muktedir oldukları halde, "gözleri ve kulakları" olarak nitelediği Cevher'i komutanları olarak atadığını belirtmekteydi. Ayrıca birleştirici bir faktör olarak halifeye karşı ortak bağlılıklarına vurgu yaparak Kutâme kabilesi mensuplarına Slav kölelere kardeşleri gibi davranmalarını emretti.<sup>94</sup>

Fâtımîler'in hizmetine girmelerinin ardından Slavlar, efendilerinin dinî görüşü olan Şiî/İsmâîlî mezhebine intisap etmişlerdi. Kaynaklarda devlet hizmetinde bulunan Slav unsurların İsmâîlî mezhebinden başka bir mezhebe ya da başka bir dine girdiklerine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bu durum onların mezheplerinde sabit kaldıklarına işaret etmektedir. Öte yandan Slavlar'ın devlet nezdindeki itibarları, dinî boyuttaki statülerini de etkilemiş görünmektedir. Halife Mu'izz döneminde davalarını destekleme noktasında gayret gösteren Slav kölelerin, sosyal ve dinî statülerine dair önemli bir karar alınmıştır.

<sup>87</sup> Hrbek, "Die Slawen", 579.

<sup>88</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 41-42 (İng., 28-31).

<sup>89</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 119-120 (İng., 130).

<sup>90</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 95-96, 116 (İng., 98).

<sup>91</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 116 (İng., 125-126).

<sup>92</sup> Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 604-605 (İng., 138).

<sup>93</sup> el-Cevzerî, *Sîret*, 89, 122-123 (İng., 89, 134-135); İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/377.

<sup>94</sup> Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 606-608 (İng., 141).



Bu karar Slavlar'ın o dönemde köleler arasında benzersiz bir statü kazanmalarına neden olmuştur. Mu'izz ortaya attığı bir miras meselesiyle ilgili olarak yaptığı açıklamada halifelere bağlılıkları koşuluyla Slavlar'a kendilerini diğer kölelerden ayıran özel bir statü verildiğini ifade etmekteydi: "Davamıza bağlı olan tüm kölelerimiz, halefleri, şehadetleri, fiilleri ve bir bütün olarak durumları bakımından Mâlikî fıkhındaki gibi hür muamelesi görürler. Bizim davamıza uymayanlar ise sadece efendileri izin verdiğinde karar verebilen sıradan köleler gibidir."<sup>95</sup> Böylece Mu'izz döneminde Slavlar'ın bir köle olarak dinî statüleri yasal statülerini aştı. Yine bu dönemde halifelerin sâdik yandaşlarına atfedilen bir terim olan "evliyâ" ifadesi o zamana kadar genellikle Kutâme'ye mahsus olmasına rağmen Mu'izz, Slavlar için de bu ifadeyi kullanmaya başladı.<sup>96</sup> Görüldüğü üzere özellikle Mu'izz döneminde Slavlar yasal veya etnik statüleri ile değil daha çok halifeye bağlılıkları dolayısıyla Fâtımîler'de kısa süre içerisinde önemli mevkiler elde etmişlerdir.

Ancak Fâtımîler'in Mısır'a hareket etmelerinden sonra bu özel statü değişmeye başlamıştır. Özellikle bu süreçte Üstâz Cevzer'in ölümü, Slavlar'ın devlete katılımlarında bir dönüm noktası olmuştur. Cevzer, uzun bir süre Slavlar'ın seçilmesi, eğitilmesi ve konumlandırılmasında kilit noktası olmuştu. Slavlar, onun yaşadığı süreçte ayrı bir etnik ve sosyal grup oluştururken sadakat ve aidiyet duyguları, genellikle Cevzer aracılığıyla halifeye bağlı kalmıştır. Nihayet vefatıyla birlikte Slav katılımının kademeli olarak azalması söz konusu olmuştur.

Netice itibarıyla Fâtımî yönetiminin batıdan doğuya geçmesiyle Mısır ve özellikle Sûriye'deki mevcut durumun, farklı türde personel gerektiren siyasî ve sosyal dinamikler gibi büyük bir etkiye sahip olması, Mağrib'den önemli ölçüde farklılık arz etmekteydi. Bu siyasî ve sosyal dinamikler Fâtımî kuvvetlerinin Sûriye'de ilerleyişinde açıkça görülmektedir. Nihayet çok geçmeden Azîz-Billâh döneminde başta Türk birlikleri olmak üzere diğer unsurların Fâtımîler'in hizmetinde istihdam edilmeleri, Slavlar'ın görevlendirilmesinin kademeli olarak azalmasına yol açmıştır. Bununla birlikte h. IV. (m. X.) yy.'da Slav köle arzının azalması da devlet içerisindeki mevcudiyetlerini etkilemiştir.<sup>97</sup>

### Sonuç

Ana vatanları doğu Avrupa bölgeleri olan Slavlar/Beyaz köleler, İslâm coğrafyasında Emevîler'den itibaren görülmeye başlamışlardır. Özellikle Abbâsîler döneminde devlet içerisinde görevlendirilmeleri artış gösteren Slavlar, İslâm dünyasının batı bölgesinde de yoğun olarak bulunmuşlardır. Mağrib ve Endülüs coğrafyalarına daha çok tüccar ve korsanlar vasıtasıyla getirilen Slavlar kısa süre içerisinde buldukları yerlerde adaptasyon sağlayarak vazgeçilmez birer unsur haline gelmişlerdir. Slavlar, Fâtımîler'in kurulmasından hemen önce Ağlebî devletinde de aktif olarak görev almışlardır. Mağrib'de Ağlebîler'i ortada kaldırarak kurulma aşamasını tamamlayan Fâtımîler, bölgede Sunnî ve Hâricîler'in ağırlıkta Şîî/İsmâîlîler'in azınlıkta olmasından dolayı devlet kademelerinde istihdam edebilecekleri sâdik adamlar bulmakta zorlanmışlardır. Ancak Ağlebîler'den kalan Slav unsurları devlet kademelerinde istihdam ederek bu zorluğun üstesinden gelmesini bilmişlerdir. Ayrıca Sicilya ve batı Akdeniz yoluyla gelen yeni Slavlar'ı da bünyesine katmayı ihmâl etmemişlerdir. Kısa sürede başta ordu komutanlığı ve valilik gibi önemli sayılabilecek görevlere atanan Slavlar, gösterdikleri üstün performans sayesinde

<sup>95</sup> Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 393-394.

<sup>96</sup> Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 552 (İng., 81).

<sup>97</sup> Hrbek, "Die Slawen", 573; Jiwa, "The role of the Slavs", 124.

Fâtımîler'e yönelik çıkan isyanların bastırılmasını sağlamışlar, Mağrib'in genelini hâkimiyet altında alınmasında kilit rol oynamışlar ve Mısır ve Sûriye gibi önemli coğrafyaların ele geçirilmesine büyük katkı sunmuşlardır. Böylelikle Fâtımîler için vazgeçilmez hale gelen Slavlar içerisinde vezir mesabesinde görev alan Cevzer ile başkomutanlığa terfi eden Cevher gibi önemli figürler ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte az da olsa bazı Slavlar kendilerine verilen geniş yetkileri kötüye kullanmışlardır. Kayser ve Muzaffer adlı iki Slav, Halife Mansûr döneminden itibaren devlet kademelerinde hızla yükselmişler, Halife Mu'izz döneminde ise geniş toprak sahibi olmalarından ötürü bu yetkilerini devlet aleyhine kullanmaya başlamışlardır. Bunu fark eden Mu'izz bu iki Slav'ın daha da güçlenmesine engel olarak onları idam etmiştir.

Mısır'ın ele geçirilmesinin ardından da Slav unsurlar devlet içerisindeki görevlerine devam etmişlerdir. Ancak bu süreçte Türk, Kürt, Deylemlî, Ermenî ve Yahudi gibi diğer etnik unsurların devlet bünyesine katılımıyla Slavlar'ın Mağrib dönemindeki gibi yüksek rütbelere almaları söz konusu olmamıştır.

Netice olarak Slav kölelerin başta Mağrib dönemi olmak üzere Fâtımîler'e olan katkıları dikkate değer olmuştur. Çeşitli kabile, etnik ve dinî grupların etkileşiminin, bölgedeki önemli şahsiyetler tarafından kullanılan sosyal dinamikleri ve siyasi gücü koşullandırdığı bir ortamda Slavlar, Fâtımî halifeleri tarafından en güzel şekilde himâye edilmişlerdir. Güvenilir mevkilere yerleştirilen Slav hizmetliler ordulara ve donanmalara liderlik etmek, şehirleri yönetmek, hazineye başkanlık etmek ve gruplar arasında arabuluculuğu içeren hassas diplomatik misyonları yürütmek için seçilmişler ve bu görevlerini en iyi şekilde icra etmeye çalışmışlardır.

#### Kaynakça

- Barthold, W. "Slavlar". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Maarif Basımevi, 1967.
- el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. nşr. A. P. Van Leeuwen-A. Ferre. Tunus: Dârü'l-Arabiyyeti li'l-kitâb, 1992.
- Brett, Michael. *Fâtımî İmparatorluğu*. çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.
- el-Cevzerî, Ebû Mansûr 'Alî el-Kâtib. *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*. thk. Muhammed Kâmil Hüseyin-Muhammed Abdülhâdî Şâire. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1954.
- Dâ'î İdrîs, 'İmâdüddîn. *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib el-Kismü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.
- Haji, Hamid. *A Distinguished Slav Eunuch of the Early Fatimid Period: al-Ustadh Jawdhar*. London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2011.
- Haji, Hamid. *Inside the Immaculate Portal A History from Early Fatimid Archives (Sîretü'l-Üstâz Cevzer adlı eserin İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B. Tauris, 2012.
- Hrbek, Ivan. "Die Slawen im Dienste der Fatimiden". *Archiv Orientalní* 21 (1953).
- İbn Ebî Dînâr, Muhammed b. Ebi'l-Kâsım. *Kitâbü'l-Mu'nis fî Ahbâri İfrîkiyyeti ve Tûnis*. nşr. Dârü'l-Mesîre. Beyrut: Dârü'l-Mesîre, 1993.
- İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsâruhum min zevi's-sultâni'l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdir, 1977.

- İbn 'İzârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-Muğrib fi ahbâri mülûki'l- Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. G. S. Colin, E. Levi Provençal. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1980.
- İbn Müyesser, Muhammed b. 'Alî. *el-Müntekâ min ahbâri Mısr li'bn Müyesser*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Frensî li'l-Âsârî's-Şerkıyye, 1981.
- İbn Zâfir, 'Alî. *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatı'a*. nşr. André Ferrê. Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972.
- İbn Zülâk, Hasan b. İbrâhîm. *Kitâbü Ahbâri Sıbeveyh el-Mısrî*. thk. Matbaatu'n-Nasr. Kahire: Matbaatu'n-Nasr, 1933.
- İbnü'l-Esîr, 'Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Esîr, 'Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebû Suheyb el-Keremî. Ürdün: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza. *Târîhu Dımaşk*. nşr. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dârü Hassân, 1983.
- Jiwa, Shainool. "From Slaves to Supporters The role of the Slavs in the Fatimid Mediterranean Empire in the Fourth AH /Tenth CE century". *Mediaeval Studies* 77 (2015).
- Jiwa, Shainool. *The Founder of Cairo The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era (Uyûnü'l-Ahbâr adlı eserini Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B. Tauris & Co., 2013.
- Jiwa, Shainool. *Towards A Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and The Founding Cairo (İtti'âzu'l-Hunefâ'nın Mu'izz ile ilgili kısmının İngilizceye Tercümesi)*. London: I.B. Tauris & Co, 2009.
- Kâdî Nu'mân, b. Muhammed. *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*. thk. Habîb el-Fakî ve dğr. Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996.
- el-Kudâî, Muhammed b. Selâme. *Târîhu'l-Kudâî: Kitâbü 'Uyûni'l-ma'ârif ve funûni ahbâri'l-halâ'if*. thk. Cemîl Abdullâh Muhammed el-Mısrî. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1995.
- Lévi-Provençal, Évariste. "Sakalibe". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Maarif Basımevi, 1967.
- Lewis, Bernard. *Ortaçağ'da Irk ve Kölelik*. çev. Enver Günsel. İstanbul: Truva Yayınları, 2006.
- Makdîş, Mahmûd b. Sa'îd. *Nüzhetu'l-enzâr fi 'acâ'ibi't-tevârîh ve'l-ahbâr*. thk. Ali ez-Züvârî – Muhammed Mahfûz. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- el-Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zeynuhum-Medîha eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998.
- el-Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyine'l-hulefâ'*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- el-Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- el-Mes'ûdî, Alî b. el-Hüseyn. *Mürûcû'z-Zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fi tühafi'l-eşrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât)*. nşr. Kemâl Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- el-Meylâ, Mübârek b. Muhammed. *Târîhu'l-Cezâir fi'l-kadîm ve'l-hadîs*. Cezayir: Müessesetü'l-Vataniyye li'l-kitâb, ts.
- Mishin, Dmitrij. "The Saqâliba Slaves in the Aghlabid State". *Annual Journal of Medieval Studies at CEU* 4/ (1997 1996), 236-244.
- el-Müsebbihî, Muhammed b. Ebi'l-Kâsım. *Ahbâru Mısr*. nşr. William G. Millward. Kahire: el-Heyetü'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'l-kitâb, 1980.

- en-Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî fûnûni'l-edeb*. thk. Necîb Mustafâ Fevvâz-Hikmet Keşle Fevvâz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Özdemir, Mehmet Nadir. ""Sakâlîbe' Unsuru ve İslâm Dünyasına Girişi -İslâm Kaynaklarına Göre-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 11/1 (2011), 89-107.
- Quatremère, Etienne-Marc. "Du Khalife Fatimite Moêzz-li-din-Allah". *Journal Asiatique* 3/3 (1837).
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Yûsuf. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Ammâr Rûhâvî ve dğrl. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013.
- Şeşen, Ramazan. "Cevher es-Sıkkîlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taşğal, Ahmet. ""Sakâlîbe"". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn b. 'Abdullâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. nşr. Dârü Sâdır. Beyrut: Dârü Sâdır, 1993.
- Yazılıtaş, Nihat. "Fâtımî Ordusunu Meydana Getiren Etnik Unsurlar". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (2005), 189-210.
- el-Yemânî, Muhammed b. Muhammed. *Sîretü Ca'fer el-Hâcib, İsmâ'îlî Tradition Concerning the Rise of The Fatimids içerisinde*. çev. Wladimir Ivanow. Kalküta: Oxford University Press, 1942.

## شعرية القصيدة العربية الجاهلية في عيون المستشرقين: ريناة ياكوبي أنموذجا

### Oryantalistlere Göre Arap Kasidelerinin Şiirselliği: Renate Jacobi Örneği

### Poeticalness of Arabic Qaşīdas According to Orientalists: The Case of Renate Jacobi

#### Yazar Bilgisi

#### Author Information

#### Ramadan A. M. SHAIKHOMAR

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye  
Asst. Prof., Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Türkiye  
ramadanomer48@gmail.com , www.orcid.org/0000-0002-0227-6006

#### Makale Bilgisi

#### Article Information

<b>Makale Türü</b> <b>Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği</b> <b>Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman</b> <b>Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1025862">https://doi.org/10.30623/hij.1025862</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
19 Kasım/November 2021	4 Haziran/June 2022

## Öz

Arap edebiyatında câhiliye şiiri, bu alanın araştırmacıları için her zaman birinci derecede ilgi odağı olma özelliğini korumuştur. Tarihsel geçmişi bakımından bu dönem, İslam'ın birinci yüzyılını da içine almaktadır. Çağımızda Arap edebiyatına özellikle câhiliye şiirine duyulan ilgi, bir yönüyle dinî nedenlerden, diğer bir yönüyle de millî tarih bilincinden kaynaklanmış gözükmektedir. Câhiliye Dönemi'nde Araplar şiire büyük önem vermişlerdir. Öyle ki şiir onların divanı, tarihi, kültürü ve dünya görüşü olmuştur. Câhiliye döneminde Arap Şiiri olgunluğunun zirvesine ulaşmış ve sonraki tüm dönemler için tartışılmaz bir model oluşturmuştur.

Arap edebiyat eleştirmenleri eleştiri sanatına büyük katkılar sağlamış ve ciddi eserler ortaya koymuşlardır. Özellikle şiir tenkidi çalışmaları edebi tenkid ilimler arasında haklı olarak özel bir konum sağlamıştır. Bu alanda Oryantalistler de Eski Arap şiiri üzerine çok sayıda incelemeler yapmışlardır. Ancak onlar bu çalışmalarda insaf ölçülerine uymamış, Arap şiirini Avrupa edebiyatı ile kıyaslamak gibi metodik hatalara düşmüşlerdir. Bu taraflı ve objektiflikten uzak çalışmalara rağmen, bazı önyargısız yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bunlar Arap şiirine önyargılı ve üstten bakmamasıdır. Bu insafli çalışmalardan biri de Alman oryantalist Rinata Jacobi'ye aittir. Alman oryantalist Jacobi ve Ukraynalı oryantalist Susan Stetkevich bu alanda benzer çalışmalar yapmışlardır; İki araştırmacı da eski Arap şiirinin metinlerini bütünlük içerisinde ele almışlardır. Onlar bu yöntemle oryantalizmin geleneksel yaklaşımlarını aşmış, Arap edebiyatını Arapların sosyal ve coğrafi özelliklerinin ve kültürlerinin ötesinde teknik ve edebi açılardan incelemişlerdir.

Genel olarak, İslam öncesi şiir üzerine Alman oryantalistlerin diğer Avrupalı meslektaşlarına göre daha insafli ve tarafsız olduklarını söyleyebiliriz. Jacobi, metinlerin kendilerine eşlik eden dış bağlamlara bakmadan incelemesiyle farklı bir eleştirel ufuk ve metodolojik yöntem geliştirmiştir. Jacobi bu bağlamda '*Arap Şiirinin Şekil Esasları*' adlı çalışmasında yeni bir yöntem ortaya koymuş, İslam öncesi Arap şiirinin yapısal özelliklerini, bölümlere ayırarak ve bu şiirin düzenli ve birbiriyle bağlantılı olduğunu; sadece beyitlere bağlı kopuk bir yapıda olmadığını ortaya koymuştur. Bu nedenle, Jacobi'nin bu çalışması, Arap şiirine olan önyargılı bakışı değiştirmiştir. Jacobi, Eski Yunan edebi zevkini ölçüt alan ve Arap şiirini de buna göre değerlendiren geleneksel oryantalist bakışı değiştirmiş, Arap kültürünü kendi öz kaynaklarına ve kültürel yapısına göre değerlendirmiştir. Dolayısıyla o bu çalışmasıyla Arap edebiyatına oryantalistlerden farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır.

Jacobi'nin İslam öncesi şiirin yapısını konu alan çalışmasında yaptığı en önemli şey, metnin yapısını ve biçimini arayan varsayımsal bir soruyu cevaplamaya çalışmasıdır. Onun araştırdığı temel soru şudur: İslam öncesi şiirin yapısı neydi? Jacobi bu soruyu cevaplamak için şiirleri üslup açısından incelemiştir. Ayrıca metni analiz edip onun yapısını, dilini, üslubunu ve iç ilişkilerini değerlendirmiştir. Jacobi Arap şiirinin ayrıntılı yapılarını inceledikten sonra Arap şiirinin tasvir temelli olduğunu, gazelden methiyeye geçişini göstermiştir. Jacobi'nin bu iddiaları daha önceleri İbn Sellam ve İbn Kuteybe gibi eleştirmenler tarafından dile getirilmiştir. Ancak Jacobi'nin oryantalist bakışı değiştirmesi ve ciddi, objektif bir çalışma takdim etmesi onun çalışmasının önemini ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Renate Jacobi, Câhiliye Şiiri, Oryantalizm, Şiirsellik, Edebi Eleştiri.

### Abstract

Jāhiliyya poetry in Arabic literature has always been a major focus of interest for researchers in this field. Historically considered, this period also includes the first century of Islam. Modern-day interest in Arabic literature, particularly in Jāhiliyya poetry, seems to have arisen from religious reasons on the one hand, and from the consciousness of national history on the other. During the Jāhiliyya Period, the Arabs attached so much importance to poetry that it functioned as their council, history, culture and worldview. Arabic poetry reached the peak of its maturity during the Jāhiliyya Period and formed an indisputable model for all subsequent times.

Arab literary critics have substantially contributed to the art of criticism and have produced seminal works. Particularly studies on poetry criticism have deservedly earned a special position in literary appraisal. In this field, orientalist have also carried out many studies on old Arabic poetry. However, they have failed to act prudently in these studies and made methodological mistakes, such as comparing Arabic poetry with European literature. Despite these biased and non-objective studies, there are also some approaches in which there is no prejudice against and disregard for Arabic poetry. One of these conscientious works belongs to the German orientalist Renate Jacobi. Jacobi and Ukrainian orientalist Susan Stetkevich carried out similar studies in this area; both researchers addressed the ancient Arabic poetry in integrity. Using this method, they went beyond the traditional approaches of orientalism and examined Arabic literature from technical and literary perspectives beyond the social and geographical properties and cultures of the Arabs.

Globally considered, we can say that German orientalist studying pre-Islamic poetry are more prudent and impartial than their European counterparts. Jacobi developed a unique critical horizon and a methodological path by examining texts without looking at the external contexts accompanying them. Jacobi introduced a new method in her work titled '*the Formal Principles of Arabic Poetry*', by classifying the structural properties of pre-Islamic Arabic poetry into sections. She also suggested that this poetry is regular and interconnected and that it hardly exists in a disconnected structure depending solely on couplets. Therefore, this work of Jacobi has changed the prejudiced view of Arabic poetry. She reformed the traditional orientalist view, which considered the ancient Greek literary taste as a benchmark and studied Arabic poetry accordingly, and evaluated the Arab culture according to its own resources and cultural norms. Therefore, with this work, she approached Arabic literature from a different perspective than other orientalist.

The most important thing Jacobi did in her work on the structure of pre-Islamic poetry was to try to answer a conjectural question that sought to uncover the structure and form of the text. The basic question she explored was: How was the structure of pre-Islamic poetry? To answer this question, Jacobi examined pre-Islamic poems in terms of their styles. She also analyzed the text and evaluated its structure, language, style and internal relations. After examining the elaborate structures of Arabic poetry, Jacobi showed that Arabic poetry is based on description, and it moves from ghazal to encomium. These claims made by Jacobi were previously voiced by such critics as Ibn Sallām and Ibn Kutayba. However, Jacobi's changing the orientalist view, along with her serious and objective presentation, reveals the importance of her work.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Renate Jacobi, Jāhiliyya Poetry, Orientalism, Poeticalness, Literary Criticism.

## ملخص

أعطى العرب الشعر أهمية كبيرة في العصر الجاهلي؛ حتى كان الشعر ديوان وجدهم، وتاريخ مجدهم، ومهد ثقافتهم، وسفر فلسفتهم ومنبع رؤاهم وجدول حياتهم.

وقد بلغ الشعر العربي ذروة نضجه في العصر الجاهلي، وخلق أنموذجا من الاكتمال؛ حتى صار نبراسا لجميع العصور اللاحقة له. وقد واكب نقاد الأدب العربي الشعر - منذ نشأته - وساهموا في تطويره مساهمات جادة؛ قومت اعوجاجه، وقننت منطقته، ثم جاء المستشرقون من بعدهم فأعادوا قراءة هذا الشعر، وتناولوه بالنقد في غير مرة.

ولقد رأى الاستشراق في الشعر الجاهلي المدخل الأنسب لفهم جوهر الحياة الروحية، والاجتماعية، والسياسية، والحضارية للعرب، والمترجم الصادق لهويتهم الحضارية، لكن نقدهم كان مجحفا قاصرا في معظمه؛ فقد قاسوا العربية وشعرها على شعرهم، واتهموه بالنقص والتفكك، غير أن هذا الإجحاف لدى الأغلبية لم يمنع قطعاً من وجود دراسات جادة منصفة تناولت الشعر العربي بموضوعية، وحاولت فهمه بعيداً عن النظرة الشوفينية الاستباقية.

ومن تلك الدراسات المنهجية النقدية المنصفة دراسة للناقدة الأدبية المستشرقة الألمانية ريناته ياكوبي. وقد تقاطعت المستشرقة الألمانية "ياكوبي" مع المستشرقة الأوكرانية "سوزان ستيتكيفيتش" في أنهما تناولتا-نص القصيدة العربية القديمة تناولاً كاملاً، متجاوزتين منطلقات المنهج الاستشراقي القديم، الذي كان يهتم بالظواهر الموضوعية لدى الشعراء أو ما كانوا عليه من تعقب للبيئات الاجتماعية والجغرافية.

بيد أننا نستطيع أن نقول بشكل عام إن الدراسات الاستشراقية الألمانية حول الشعر الجاهلي قد اتخذت أفقاً نقدياً مغايراً، ومنهجياً مختلفاً، يتلخص في معاينة النصوص ذاتها، دون النظر إلى السياقات الخارجية التي ترافقها.

وفي بحث لها بعنوان أصول شكل القصيدة الذي يعكس جانباً من الرؤية النقدية لهذه المستشرقة، والمنهج المتبع في معاينة النصوص الشعرية؛ لخلصت ياكوبي - بعد استقراء ما وصل إلينا من الشعر الجاهلي- البنية الهيكلية للشعر الجاهلي، وقسمتها أقسام حددت شكلية الموروث الشعري للقصيدة الجاهلية قبل الإسلام.

ومن هنا، كان لنا أن نعتبر دراسة ياكوبي المغايرة فتحاً لتحول نوعي في نظرة الاستشراق لأدبنا؛ لأنه تجاوز النظرة السطحية القائمة على دراسات سياقية أكثرها تمثل رؤية استباقية، وتصوراً خاطئاً عن واقع الحياة العربية، وقصوراً في فهم طبيعة اللغة الشعرية التي استخدمها الشعراء وفق معيارية تتناسب مع ذوقهم لا مع الذوق اليوناني القديم الذي كان أكثر المستشرقين يضعونه معياراً لكل ما انضوى تحت الشعر.

كما حاولت (ياكوبي) في دراستها- التي طالت البنية الهيكلية للقصيدة الجاهلية - الإجابة عن تساؤل افتراضي يبحث - عن بنية النص -وشكله -؛ فقامت بتناول النص وتحليله بطريقة منهجية تقوم على دراسة جوانب النص، أي من خلال دراسة أسلوبية أكاديمية. وبعد أن غاصت في تناوّل البنى التفصيلية للقصيدة العربية وجدت أنها تتخذ وحدة فنية تتابها ولا تنفك عنها؛ وحدة تتمثل في انتقال الشاعر من النسب إلى المديح متظلالاً بالوصف.

وهذا الذي ذهب إليه كان قد تناوله النقاد العرب وأفاضوا فيه، خصوصاً ما ذكره ابن قتيبة في كتابه الشعر والشعراء، لكن يحسب لياكوبي هذه الجرأة في مخالفة المستشرقين، وهذه الجدية في البحث عن الحقيقة عبر دراسة موضوعية تنطلق من وعي مسبق بمنهج النقد والتحليل.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية وبلاغتها، ريناته ياكوبي، الشعر الجاهلي، الاستشراق، الشعرية، النقد الأدبي



## تمهيد

لا أحد ينكر فضل المستشرقين على أدبنا العربي؛ فالمستشرقون هم الذين نبشوا عن كنوز ذلك التراث العبق، وكشفوا عن أسرار مكنون مخطوطات علومنا وآدابنا. ولم يكتفوا بذلك البتة، بل نشروا وتناولوا تحليلاً وتدقيقاً وتحقيقاً أكثر ما أنتجته قرون الإنتاج العربي، في مرحلة تاريخية ممتدة من مسيرتها الغنية والمتفوقة على غيرها من ثقافات الأمم الأخرى وحضاراتها. وهنا يسجل للمستشرقين أنهم أغنوا مكتباتنا العربية، والأدبية منها بخاصة، بعشرات آلاف الكتب المحققة المطبوعة.

ثم إنهم سعوا، ونجحوا في إيجاد موسوعات ومعاجم تضم الناجح من أعمال الأجداد الأفاضل، إضافة إلى تنشئتهم جيلاً واعياً ونشيطاً ومخلصاً من العلماء العرب المدربين الذين نهجوا وطبقوا مناهجهم في الكشف والتحقيق والبحث والدرس.

غير أن هذه جهودهم اتسمت - في كثير من الأحيان - بسلبيات كثيرة، ومزلق خطيرة كان أهمها النظرة الاستعمارية التي رافقت أبحاثهم ومعالجاتهم، وقد صرح بذلك غير مستشرق، ومنهم (فرانسيسكو غابرييلي) حيث قال: "إني أفهم إحساسهم (أي المسلمين) أحياناً ببعض الانزعاج لتطقلنا على مجال دراساتهم، فهم يشعرون بأنهم أولى بذلك من غيرهم. ولكن ينبغي أن يعرفوا - أيضاً - أنّ الاستشراق الأوروبي هو الذي أخذ المبادرة في العصور الحديثة لدراسة تاريخهم الخاص، وأنه لولاه لكانوا عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يستطيعون قوله اليوم بطريقتهم الخاصة؛ فنحن لا نزال نمتلك حتى الآن الميزة المتفوقة التالية: "إننا قادرون على الاهتمام بتاريخ كل شعوب العالم وليس فقط بتاريخنا الخاص".<sup>1</sup>

ولا نستطيع أن نضع حركة الاستشراق كلها في سلة واحدة؛ فقد سجل الاستشراق الألماني حالة قد تعد مغايرة للمعهد من مواكبة الانجليز والفرنسيين مثلاً؛ فقد تخلّص في فترة عصر التنوير والفترة الرومانسية من مثل هذه النظرة السطحية، منتقلاً إلى محاولات فهم الشعر العربي، وقد تمثل ذلك في جهود (فريدريش روكرت) و (هامبروجشتال) الذي وضع مصنفاً من سبعة أجزاء تحت عنوان "تاريخ الأدب عند العرب" (وتيوذر نولدكه)، الذي تحدث عن جمالية الشعر العربي، وبعد ذلك جاءت محاولات (إيريش بروينلش) (وغوستاف)، ولكن المحاولة الأكثر جدية وإنصافاً لشعرنا العربي تمثلت في كتاب "دراسة في شعرية القصيدة العربية" ل (ريناتة ياكوبي)؛ إذ يعد هذا الكتاب بداية الاعتراف الحقيقي بشعرنا؛ فإن صاحبه انتهجت نهجاً مغايراً من خلال معاينة النص في ذاته، دون النظر إلى السياقات التي أفرزته.<sup>2</sup>

أما أهمية ما قدمته (ياكوبي) في هذا السياق فهو - كما أشرنا - يكمن في أنها قامت بدراسة القصيدة الجاهلية دراسة فنية موضوعية تتجاوز الأحكام الاستشراقية المسبقة، فقد كان من طبع المستشرقين في تناول المنتج الشرقي بشكل عام والعربي بشكل خاص أن يتناولوه بأحكام مسبقة ولغايات غير فنية، فقد كانت أكثر آرائهم في الشعر الجاهلي تدور حول مادته التاريخية لدراسة أحوال العرب وثقافتهم. وأما البنية الشعرية للقصيدة العربية، وقيمها الفنية والموضوعية، والمضمونية - في سياقها الشعري - فقد تناولوها من زوايا النحل، والتفكك، والنمطية، وأوا في الرواية الشفوية سبباً كافياً لرد هذا الشعر وإسقاطه.

<sup>1</sup> هاشم صالح، *الاستشراق بين دعائه ومعارضيه* (بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، 2000)، 36  
<sup>2</sup> موسى رابعة، *الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي* (الأردن: دروب ثقافية للنشر والتوزيع، 1999)، 4

كما فعل (مارجليوث) في قضية الانتحال، أو كما ورد من اتهام للعرب بالبربرية كما عند (جولد تسيهير) أو اتهام القصيدة العربية بالتمطية كما فعل (غرانبوم)؛ فالمستشرقون نظروا إلى الشعر الجاهلي. ومن هنا، كان لنا أن نعد دراسة (ياكوبي) المغيرة فتحا لتحول نوعي في نظرة الاستشراق لأدبنا. وسأقف في هذا البحث على كتاب (ياكوبي) متناولا مادته وأهم القضايا التي عرض لها الكتاب، وما له وما عليه.

### رينانة ياكوبي<sup>3</sup>

(رينانة ياكوبي) مستشقة ألمانية معاصرة، وأستاذ الأدب العربي القديم، ورئيسة معهد الدراسات للغات السامية والعربية في جامعة برلين، ولدت عام 1936، وكانت أطروحتها في الدكتوراة: "جملة الشرط والتعبير الشرطي في القرآن الكريم"، وقد اشتهرت بكتابتها: "دراسات حول شعرية القصيدة العربية القديمة"، الذي نشر عام 1971، ولها مجموعة من الكتابات حول الأدب العربي القديم، مثل "بدايات شعر الغزل العربي، أبو ذؤيب الهذلي" نشر في مجلة الإسلام العدد 61 سنة 1984، و"شريحة الناقية في قصيدة المدح" نشرت في مجلة الأدب العربي العدد 13 سنة 1982، ومقال بعنوان "الزمن والحقيقة في النسب العربي"، نشر في مجلة الأدب العربي العدد 16 سنة 1985 ولها أيضا "الشعر والكذب في نظرية النقد العربي"، نشر في مجلة الإسلام العدد 49 سنة 1972.

ول (ياكوبي) دراسة أخرى قيمة في هذا السياق، وهي "أصول شكل القصيدة" وقد ترجمها الدكتور عبد القادر الرباعي ونشرها في مجلة جذور بجدة في العدد الرابع عام 2000، وجاءت في الصفحات (244/211)

ولها مقال آخر تحت عنوان "الناقية مقطعا من قصيدة المديح" وقد ترجمه الدكتور الرباعي أيضا، وفي هذا المقال تؤكد (ياكوبي) في بداية مناقشتها لموقع الناقية في قصيدة المديح أن هناك تعارضا بين المقاطع الأساسية في قصيدة المديح هذه. أي بين النسب والناقية وغرض المديح نفسه؛ فالنسب والمديح -كما ترى- ظلّا وحدّيّ بناء للقصيدة، بينما كان تغيير موضوع الناقية، أو الرحيل منذ عصر ما قبل الإسلام حتى العصر العباسي تغييرًا جوهريًا.

ولعل هذا المدخل السياقي يذكرنا بنص ابن قتيبة الشهير في بناء هذه القصيدة قائلة: "إنه استطاع أن يسيطر على البحث في الغرب منذ أن ترجمه (نولدكه) عام 1864م حتى الآن؛ فقد اتفق الجميع على أنه قد شكّل القاعدة المرجعية الموثوقة في تأليف عناصر الشكل الأساسي لأسلوب القصيدة النوعي. ومع ذلك فهي ترى أنّ فهمنا للنص ما زال قاصرا عن الوصول إلى غايته؛ فهو يتطلب منا إعادة تقييم في ضوء مزيد من الاستقصاء للنصوص الشعرية؛ ذلك أنّ وصف ابن قتيبة للقصيدة لا يناسب أية قصيدة قيلت في زمن ما قبل الإسلام؛ إذ يمكن لهذا الوصف أن يناسب نماذج مختلفة من القصائد التي طوّرها الشعراء الأمويون فقط، أمّا في عصر ابن قتيبة نفسه، فإنّ هذا النوع الموصوف من قصائد المديح قد أبطل مفعوله عمليًا.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> عفيف عبد الرحمن، الشعر الجاهلي حصاد قرن، (الأردن: دار جرير، 2007)، 185؛ موسى ربيعة، الاستشراق الألماني المعاصر، 92.

<sup>4</sup> عبد القادر الرباعي، جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم ريناتا ياكوبي نموذجًا، (الأردن: دار جرير، 2008)، 85.

## 1. المستشرقون وبنية القصيدة الجاهلية

تناول الاستشراق الغربي - تحديداً- الأدب العربي بالبحث والتمحيص، وكانت مواقف المستشرقين - بشكل عام - تنحاز إلى تتبع السلبيات، وتشوه الصورة المشرقية خدمة للاستعمار الغربي الحاقد، وتعمل على تنميط المشهد وتبسيطه، ورسم صورة سوداوية كانت قد طبعت في عقول مصدريها من المستشرقين.

ولكن الأفق الممتد في فضاءات النقد والتحليل لم تبق على هذه النمطية بل هبت رياح تغيير وأحدثت طفرة استثنائية إلى حد ما؛ بدأت مع مرحلة البعث في القرن الماضي، حينما التفت العرب إلى مجدهم التليد؛ فانطلقوا ينهلون من عذبه، ويعدون تشكيل هويته، بعد أن مس القصيدة العربية - في عصر الركود والانحطاط - ما أصابها من هشاشة وتراجع.

مع هذه المرحلة عاد الجدل حول "بنية القصيدة العربية"، في الربع الأول من القرن العشرين، في سياق مقارنة الآداب العربية بغيرها من الآداب، واستمر متأثراً بالنظريات والمدارس والاتجاهات والنزعات النقدية الوافدة من الغرب؛ كان للاطلاع على الآداب الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، والروسية، والإيطالية المعاصرة أثره الواضح في لفتت الأنظار إلى قضية البنية في القصيدة العربية؛ ذلك أن هذه القصيدة، ومنها يتكون معظم التراث الشعري، قد مثلت، بالنسبة إلى شعر الإحياء، المثل الأعلى الذي جهد شوقي وغير شوقي في احتدائه.

وبعد أن رمى المبدعون والنقاد المعاصرون الشعر العربي القديم بالفقر في الخيال، واعتبروا القصيدة القديمة مفككة البناء<sup>5</sup>؛ عادت الجهود النقدية تحفر في الأعماق، وترد في حزم لتبين أن ما سيق من اتهامات لا يصدق على القصيدة العربية القديمة بل هو محض افتراء لا غير.

ولا ننكر هنا أن كثيراً من النقاد العرب المحدثين قد تأثروا بمدارس النقد الأوروبية في كتاباتهم إلا أننا نؤكد ميلاد فجر نقدي جديد يبتعد عن النمطية ويتمتع بالخبرة والجدية؛ فهذا العقاد يقول: "إنك ترى الارتباط قليلاً بين معاني القصيدة العربية، ولا ترى قصيدة أوروبية تخلو من رابطة تجمع بين أبياتها على موضوع واحد، أو موضوعات متناسقة؛ ومن هنا، كانت وحدة الشعر عندنا البيت، وكانت وحدته عندهم القصيدة. فالأبيات العربية طفرة طفرة، والأبيات الإنجليزية موجة تدخل موجة، لا تنفصل من التيار المتسلسل الفيض"<sup>6</sup>. وقبله قال خليل مطران: "قرأنا في المجلة البيضاء الفرنسية بعض قصائد لمحا فيها أن الأبيات ومعانيها مرتبط بعضها ببعض في القصيدة كلها، قصداً إلى غاية واحدة، بخلاف ما عليه منظوماتنا القديمة والحديثة.... وكانت المنظومات العربية القديمة، في نظر خليل مطران" قصائد لا ارتباط بين معانيها، ولا تلاحم بين أجزائها، ولا مقاصد عامة تقام عليها أبنيتها، وتوطد بين أركانها. وربما اجتمع في القصيدة الواحدة من الشعر ما يجتمع في أحد المتاحف من النفائس، ولكن لا صلة، ولا تسلسل<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> من هذه الأعمال الكثيرة نذكر: بسام قطوس، وحدة القصيدة العربية في النقد العربي، (أربد- الأردن: مؤسسة حمادة للخدمات والدراسات الجامعية، ط 1، 1999)؛ جودة فخر الدين، شكل القصيدة العربية في النقد العربي حتى نهاية القرن الثامن الهجري، (بيروت: دار الآداب، ط 1، 1984)؛ يوسف حسن بكار، بناء القصيدة العربية في ضوء النقد الحديث، (بيروت: دار الأندلس، 1983)؛ حياة جاسم، وحدة القصيدة في الشعر العربي حتى نهاية العصر العباسي (بغداد: 1972)

<sup>6</sup> عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1996)، 346.

<sup>7</sup> بسام قطوس، وحدة القصيدة العربية في النقد العربي، (أربد- الأردن: مؤسسة حمادة للخدمات والدراسات الجامعية، ط 1، 1999)، 67.

أما النقاد الذين ذهبوا إلى فكرة تفكك الوحدة في القصيدة العربية من خلال المقولة المشهورة في أن القصيدة العربية متعددة الموضوعات، طويلة الأبيات والمقاطع، فلم يلتفتوا إلى حقيقة أن هذا التعدد والطول له ما يبرره في ذهن الشاعر القديم؛ فالقصائد القديمة متعددة المواضيع والأغراض. وطول هذه القصائد قد يحدث مشكلة محيرة، إذ الطول مدعاة للملل والضجر؛ فكان لا بد من تهشيم منابع الملل بتقسيم وتحوير يفقهه مقصد القصيد ويرتبط - في رأينا - بإحساس الشاعر ذاته ومنطقه الشعوري في التعبير.

إن هذه القصائد كانت، في الغالب، تُلقي في محافل رسمية أو شبه رسمية. صحيح أنها كانت تلقى أمام جمهور عارف بالشعر، ثم لم يكن يخلو من معرفة به، متينة أحيانا، ولكن ذلك لم يكن، في حد ذاته، ليهوّن كثيرا من خطر الإملال والإضجار. ومعنى هذا أن الانتقال من موضوع إلى آخر في القصيدة القديمة كان يمكن أن يكسر، إلى حد ما، جليد الملل والرتابة، ويجعل ذهن السامع يتشكل بانتقال الكلام من موضوع إلى آخر، ومن حال إلى حال، فيجد فيها من التجدد ما يريح السمع ويعين على الانتباه والإنصات.

ولعل الطول، في تناول موضوع الواحد عبر عشرات المقاطع الشعرية، من شأنه أن يستهلك طاقة الشاعر ودفعه ويستنفد طرافته وعمق عطائه، ويحيل شعره إلى رتابة مميتة، خصوصا ونحن نتحدث عن قيود الوزن والقافية؛ وهذا يعني أن في انتقال الشاعر من موضوع إلى آخر تنوعا قد يحتاج الشاعر إليه أيما احتياج، لعله يسمح له في انتقال مريح من الوصف إلى السرد إلى الحكم، ومن ذكر الطلل إلى الحديث عن الصحراء والمجاهيل المرعبة، ووصف الحيوان وما شابه، و التغني بالذات والإشادة بالآخر<sup>8</sup>.

وقد فطن إلى ذلك الناقد ابن رشيقي القيرواني عندما وقف على أبيات لأبي ذؤيب الهذلي يصف فيها حمر الوحش:

فَوَزَدُنْ	والعيوق	مقعد	رابئ	ال	ضرباء	خلف	النجم	لا	يتلح
فركعن	في	حجرات	عذب	بارد	حصب	البطاح	تغيب	فيه	الأكرع
فشرين	ثم	سمعن	حسا	دونه	شرف	الحجاب	وريب	قرع	يقرع
فنكرنه	فنفرن	فامترست	له		هوجاء	هادية	وهاد	جرشع	
فرمى	فأنفذ	من	نحوص	عائط	سهما	فخر	وريشه	متصمّع	
فبدا	له	أقرب	هاد	رائغا	عنه	فعيث	في	الكنانة	يرجع
فرمى	فألحق	صاعديا	مطحرا		بالكشح	فاشتملت	عليه	الأضلع	
فأبدهن	حتوفهن	فهارب			بذمائه	أو	بارك	متجعجع <sup>9</sup>	

فعلق عليها بقوله: "فأنت ترى هذا النسق بالفاء كيف اطرده، ولم ينحل عقده، ولا اختل بناؤه. ولولا ثقافة الشاعر ومراعاته إياه لما تمكن له هذا التمكن"<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> حسين الواد، "الانفراط والانتظام في القصيدة العربية"، مجلة أبعاد عدد 2 (سبتمبر 2008)، 12-17.  
<sup>9</sup> أبو ذؤيب، خويلد بن خالد الهذلي، ديوان أبي ذؤيب الهذلي، تح. انطونيوس بطرس، (بيروت: دار صادر، 2003)، 155-158.

<sup>10</sup> ابن رشيقي، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تح. محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل، 1963) 1/130.

## 2. ياكوبي وشعرية القصيدة العربية

يقع كتاب (رناتا ياكوبي) "دراسة في شعرية القصيدة العربية الجاهلية" ترجمة: د. موسى سامح ربابعة، إصدار مؤسسة حمادة للدراسة الجامعية والنشر والتوزيع، عام 2005 م؛ في 270 صفحة، حوت تصديرا لمترجم الكتاب، ومقدمة ومدخلا، وأربعة فصول، وملحقا بهوامش الفصول باللغة العربية، والمراجع الأجنبية، إضافة إلى الفهرس.

وقد جاء العنوان ذو التركيبة الخماسية، المصدر بالمصدر النكرة (دراسة)؛ فيشكل محاولة لمعالجة قضية فنية، ويشير إلى اعتراف مسبق من الكاتبة بشعرية القصيدة الجاهلية مخالفا بذلك جملة من الجهود الاستشرافية التي تناولت الشعر الجاهلي من زوايا غير فنية.

ومع أن هذه الدراسة ليست الأولى من نوعها إلا أنها تعد الأكثر تميزاً في مجالها، إلا أن القصيدة الجاهلية حظيت بالعديد من الدراسات الاستشرافية المختلفة؛ فمثلا نجد في السياق ذاته دراسة (لابرش) تحت عنوان: "محاولة لمعاينة أدبية للشعر الجاهلي" وإن كانت هذه الدراسة تبتعد في سياقها النقدي عما قدمته (ياكوبي) في الدراسة التي نحن بصدددها؛ فنظرة سريعة المتأمل لهذا العنوان تجدك تلمس معالم القصور فيه، فكلمة محاولة ثم معاينة تشبه النظرة الاستكشافية عن شيء مجهول الهوية، ونظرة عن بعد للتعرف على شيء من قبيل الفضول لا التحقق؛ إلا أن عنوان (ياكوبي) فيه اعتراف مباشر وصريح بشعرية القصيدة الجاهلية، واقتراب ومباشرة وتعمق في دواخل البنية كما سنرى في التفاصيل.

جوهر ما قدمته (ياكوبي) أنها حاولت الإجابة عن تساؤل الافتراضي من خلال النص المعرفي الذي قدم بطريقة منهجية عبر دراسة بنية النص، دراسة أسلوبية أكاديمية.

وإذا كان هذا العنوان - بهذه التركيبة التي أشرنا إليها- يشكل مفتاحاً أساسياً للمضمون، من خلال دلالاته وإيحائاته، فإن المقارنة التقابلية بين العنوان كنص كلي، والمادة المعروضة كنص معرفي سيجيبان- معا - عن الأسئلة الافتراضية في سياق الحديث عن شعرية القصيدة الجاهلية.

### 2.1. منهج ياكوبي في دراستها

تناولت الكاتبة في المقدمة النظرية الأوروبية لمفهوم القصيدة<sup>11</sup>، ونظرة ابن قتيبة لها، وحياة الشعراء الذين ضمهم دراسة الباحثة، بصورة تقترب إلى حد من من الدراسات التحليلية المقارنة.

وقد اعتمدت الكاتبة منهج محايد في معاينة النص الشعري أشبه بالمنهج الفني، أو البنيوي، وقصرت دراستها على مجموعة خاصة من الشعراء الجاهليين؛ هم: النابغة، وعترة، وزهير، وطرفة، وعلقمة، وامرؤ القيس معتمدة على نسخة (إلفرت) "دواوين الشعراء الستة الجاهليين"، معللة سبب اختيارها لهم: بأن هؤلاء الشعراء ينتمون إلى الأدب العربي الأقدم والأشهر من نحو، ولأنهم يختلفون من حيث أصولهم وظروف حياتهم مما يمكن المؤلف من تناول المسألة الشعرية الفردية من نحو آخر.<sup>12</sup> واستثنت المؤلفة شعر الرجز على اعتبار أنه ينتمي إلى نوع آخر.

<sup>11</sup> حاول بعض المستشرقين المهتمين بدراسة الأدب العربي- مثل كارل بروكلمان (1285-1375هـ، 1868-1956م) أن يستخلصوا من الملابس المتشابهة عند الشعوب البدائية الأخرى نتائج يمكن تطبيقها على الحياة العربية، في محاولة لرسم نظرية لأولية الشعر العربي..

<sup>12</sup> ريتانا يعقوبي، دراسة في شعرية القصيدة العربية الجاهلية، تر. موسى ربابعة، (الأردن: مؤسسة حمادة لخدمات والدراسات الجامعية، 2005م)، 11.

ويبدو لي أن استثناءها شعر الرجز حرهما من تتبع الأصول الشعرية للقصائد المطولة، وطبيعة شعر الرجز المبني على عدد أقل من الأبيات وعلى شكل من الأشكال الموسيقية، دون التنوع في البحور، وهذا قد يشير إلى البدايات المنطقية الحقيقية لنشوء قصيدة الشعر العربي؛ فقد اجتهد عدد من الباحثين فحاولوا تحليل نشأة الشعر العربي، فمنهم من قال: إن شعراء العرب عندما سمعوا وقع أخفاف الإبل على الأرض فلدوها؛ فأنشأوا الأوزان الشعرية، وقد ساعدتهم في ذلك الحدا، وهو سَوْقُ الإبل والغناء لها. ومنهم من قال: إن أصل الأوزان الشعرية السجع الذي تطور إلى بحر الرجز، ثم نشأت البحور الشعرية الأخرى. ومنهم من قال: إن أصل الأوزان يرجع إلى الغناء؛ فالعربي في صحرائه يحتاج إلى الترانيم والغناء<sup>13</sup>.

ولو تتبعنا المنتج الشعري لفحول وأوائل الشعر الجاهلي؛ فس نجد أن شعرهم لم يخل من الرجز، بل كلما ذهبنا في التاريخ الشعري إلى بداياته اتسعت مساحة الرجز مما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الرجز قد كون من أوائل البحور التي كتبت بها القصائد أو المقطوعات الشعرية؛ فمثلا نجد في ديوان امرئ القيس على قصيدة من بحر الرجز تتكون من (50) بيتا مشطورا<sup>14</sup>، ومطلعها:

أهاجك الربع القواء المقفّر

## 2.2. بناء الموتيقات وبنية القصيدة عند ياكوبي<sup>15</sup>

تناولت ياكوبي - في الفصل الأول - من كتابها بناء الموتيقات وبنية القصيدة، إضافة إلى كشف إحصائي حول طول القصائد وأجزائها.

وحيثما تسير مع الكاتبة في دراستها، تفاجئنا هذه العقلية الإبداعية، وهي تنتقل بين دهاليز البنية السردية للمقاطع الشعرية، فتحط من غصن إلى غصن؛ تحاول تحليل النص تحليلا موضوعيا فنيا قائما على تفكيك البنية وتشريحها عبر قيمها الفنية والنفسية والدلالية؛ ثم لا تقف عند حد ما استنطقته من دلالات بنيوية، بل تعرض - إلى جانب ذلك - بعض آراء النقاد الأوروبيين و تصوراتهم حول مفهوم القصيدة، لتغوص في بحر المصطلحات متسائلة فيما إذا كانت القصيدة تعود إلى القصد بمعنى الإرادة، أو محاولة الوصول، كما يرى (c.i. landberg) أم إلى البيت الشعري الطويل كما يرى (إلفت).

بل لا تكتفي باستقراء ما ذهب إليه المستشرقون من تعريفات؛ فتراها ترد التعريف إلى أصوله العربية، متكئة على ما جاء به ابن قتيبة: "وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتداء فيها بذكر الديار والدمن والآثار، فبكي وشكا، وخاطب الربع، واستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين عنها، إذ كان نازلة العمد في الحلول والظغن على خلاف ما عليه نازلة المدر، لانتقالهم عن ماء إلى ماء، وانتجاعهم الكلاً، وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان. ثم وصل ذلك بالنسب، فشكا شدة الوجد وألم الفراق وفرط الصبابة، والشوق، ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه، لأن التشبيب قريب من النفوس، لائتط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل، وإلف النساء، فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسبب، وضارباً فيه بسهم، حلال أو حرام، فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه، والاستماع له، عقب بإيجاب الحقوق، فرحل في شعره، وشكا النصب والسهر وسرى الليل وحل الهجير، وإنضاء الراحلة والبعير، فإذا علم أنه قد أوجب

<sup>13</sup> بروكلمان، تاريخ الادب العربي، 1/ 51؛ شوقي ضيف، العصر الجاهلي، 185؛ محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، 211.

<sup>14</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، تح. حسن السندوبي (بيروت: دار إحياء العلوم، 1990)، 328.

<sup>15</sup> يمكن تعريف الموتيقات بأنه الفكرة الرئيسية أو المفردة التي تتكرر في العمل الأدبي.

على صاحبه حق الرجاء، وذمامة التأمل، وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير، بدأ في المديح، فبعثه على المكافأة، وهزه للسماح، وفضله على الأشباه، وصغر في قدره الجزيل<sup>16</sup>.

**والحقيقة أن الأوروبيين قد فهموا بناء القصيدة، على أنه تركيب ثلاثي من حيث موتيفاته: الطلل، الرحلة، والمديح. وهو ملزم وفق هذا التقسيم إلزاما لا مناص منه. ولا نجد في هذا ابتكارا واكتشافا بل درج النقد القديم على هذا التوصيف. وتفصيل ذلك كله موجود لدى نقاد العصور الإسلامية الثلاث فيما كان يعرف بتقاليد القصيدة أو عمود الشعر.**

وقد قبلت الباحثة هذا التصنيف، وهو رأي معتد به لابن قتيبة كما بينا. ومن ناحية ثانية رأت أن النص لا يسمى قصيدة إلا إذا بلغت الأبيات حد الطول المطلوب؛ ومن هنا فقد نظرت إلى المقطوعات الشعرية على أنها أجزاء من نص تام مفقود<sup>17</sup>، معارضة بذلك (بلوخ) الذي وضع القصائد القصيرة المتضمنة لموضوع واحد في قائمة القصائد المستقلة.

لكن الجديد في عمل (ياكوبي)، وما يمكن أن يعد فضلا وتميزا هو الانتصار للقصيدة العربية بعد أن رفضت فكرة التفكك كما يزعم (أ.س. تريتون). فالموتيفات - في رأيها - تلعب دورا بارزا في بنية القصيدة، يتمثل في عملية ربط أجزاء القصيدة بروابط مدروسة منضبطة بينتها من خلال التقسيم التالي:

#### • موتيف أ

#### • الرحلة

#### • موتيف ب

#### • الخاتمة

ومن خلال استقراءها للنماذج وجدت أن النسب يشكّل قصيدة ذكرى من خلال تذكّر حبيبة بعيدة، تعمّدت البعد، مما يستدعي حرقّة الشاعر وحنينه،<sup>18</sup> وهذا الموتيف "الشكوى" يرتبط بموتيف آخر هو موتيف "صباح الفراق" بعد الحلول الجماعي في ربيع خصب.

ومع أن الباحثة استمدت هذا التقسيم من المستشرقّة (ليشنشتيتر)؛ إلا أنها بينت أن النسب قد ضم أدوات أسلوبية مكنته من تحقيق نوع من الربط العضوي في إطار وحدة نفسية؛ وهذا ما ذهب إليه قديما ابن قتيبة وابن طباطبا العلزوي أيضا في كتابه عيار الشعر وهو يتحدث عن مفهوم الشعرية.

والحقيقة أن النسب - كما فهمه العرب القدماء - جزء من القصيدة العربية، ولم يكن قصيدة كاملة، وما ذهبت إليه (ليشنشتيتر) في أن النسب يمكن أن يكون موازيا لما جاء في نشيد الإنشاد، كلام فيه شطط، ومحاولة لربط الثقافة العربية بمنطلقات سامية يهودية، وشبيه بهذا الرأي ما قاله (غويدي): "إن النسب ذو وظيفة مشابهة لدعاء الآلهة (كالرايس دون) الموجود في الملحمة اليونانية".<sup>19</sup>

<sup>16</sup> أبو مسلم عبد الله بن محمد، ابن قتيبة، الشعر والشعراء، (بيروت: دار إحياء العلوم، 1404)، 31.

<sup>17</sup> رناتا ياكوبي، دراسة في شعرية القصيدة العربية الجاهلية، 18.

<sup>18</sup> المرجع السابق، 31.

<sup>19</sup> موسى رابعة، الاستشراق الألماني المعاصر، 11.

وليست القصيدة العربية -أيضاً- كما جاء في تصور (باروسولاف) الذي ربط بين القصيدة ببعدها الشعائري ومرحلة الانتقال الشعائري<sup>20</sup>

ولا كما ذهب (ندراش حاموري) الذي نظر إلى شعائرية القصيدة الجاهلية من خلال فكرة الموت، مبيئاً أن مهمة القصيدة هي مواجهة الموت، وأن المرأة والناقاة يمثلان رمز الحركة الإلارادية نحو الفراغ خلال الزمن<sup>21</sup>.

رأت (ليشنشتيتير) أن النسب معزول عن النص، مستقل بذاته متكون من ثلاثة أجزاء:

الوقوف على الأطلال، رحلة المرأة، والخيال. وأما (ريشر) فيرى أن النسب يصبح نوعاً من الفخر بالذات؛ لأنه يتضمن استعراضاً يقوم به الشاعر أمام محبوبته، أو زوجته التي يخاطبها، بينما رأت (ياكوبي) في النسب أنه يظهر التعارض بين الحاضر والماضي الجميل. ومن هنا، جاء وصفها لقصيدة النسب باعتبارها قصيدة ذكرى.

أما الرابط بين النسب وغيره عند (ياكوبي)؛ فهذا لا يعتمد على تفسيرات نفسية أو اجتماعية، بل على روابط أسلوبية، من مثل قول الشاعر: دعها.... فعزيت نفسي..... فسببت ما عندي، فسل لهم... الخ<sup>22</sup> وأما بالنسبة لموضوع الحبيب والمفاخرة، فهناك إمكانية لربط المفاخرة بالرسالة.

ومن خلال استعراض المراحل المختلفة للنسب، والرحلة، والخاتمة، استطاعت (ياكوبي) الإجابة على سؤال افتراضي حول تطور شكل القصيدة، وهنا تكون الباحثة قد حلت لغزاً كبيراً في إشكالية البناء الفني للقصيدة الجاهلية.

### 2.3. الصورة الشعرية

قد تكون (ياكوبي) قد اعتمدت في تناولها للصورة الشعرية على كتاب (فرستندبركروز) "نحو الاستعارة"، وذلك على الرغم من أن اللغة الإنجليزية غير متشابهة في تركيبها اللغوي مع اللغة العربية. وقد رأت ان القصيدة العربية حفلت بنوعين من البيان: التشبيه والاستعارة، ومع ان الاستعارة جاءت أقل في النصوص التي عرضت لها إلا أن (ياكوبي) أعطتها أهمية أكبر، وخاصة في مجال المديح؛ فرأت ان تركيبها يشكل نقطة انطلاق شكلية ذات جدوى<sup>23</sup>، فالاستعارة كما ترى الباحثة تثبت العلاقة بين محتوى الصور وشكلها.

كما رأت ياكوبي "أن الشعر الجاهلي يعكس - من خلال غنى صوره - إمكانية فريدة للبحث في البناء الأدبي، وعلاقته الوراثية مع التشبيه. وترى (ياكوبي) أن بدايات الاستعارة الشعرية كانت مفتقرة إلى الكثير من المحددات، ولكن عالم الصورة في الشعر الجاهلي يشير إلى مرحلة من مراحل التطور الشعري، ويمكن للمرء أن يصفه مع كل تحديد ممكن، وقد لفتت الباحثة إلى البدايات (الهمورية) في الأدب الأوروبي، محاولة مقارنة الصورة الشعرية في الأدب الجاهلي بما هو موجود لدى الأوروبيين، لكنها ترى- كما يرى أكثر المستشرقين - أن الصورة الشعرية العربية قاصرة، ولا يمكن أن تصل إلى ذلك السمو الذي حققه الخيال الأوروبي، ولعل هذا يشير إلى نوع من التعصب والاستعلاء في النظرة لكل ما هو شرقي؛ تقول (ياكوبي): "ومن هذه الزاوية تظل فاعلية التشبيهات العربية - من استثناءات قليلة- قاصرة عن الفاعلية

<sup>20</sup> عفيف عيد الرحمن، الشعر الجاهلي حصاد قرن، 189.

<sup>21</sup> المرجع السابق، 180.

<sup>22</sup> موسى ربيعة، مرايا الاستشراق الألماني المعاصر، 14.

<sup>23</sup> رنانا ياكوبي، دراسة في شعرية القصيدة العربية الجاهلية، 12.



الشعرية للمثيلات الهومرية؛ لذا ينشأ انطباع بأن مهمة الإبداع تصل إلى نقطة محددة فقط، لا ترقى معها، وأن الوصول إلى المرحلة النهائية المتوخاه، التي يجب أن تتجاوز الظواهر الخارجية، إلى جوهر الشيء الموصوف؛ لم تتحقق عند الشاعر العربي، وهذا الرأي ينسجم إلى حد كبير مع ما قاله (إزوتلر) حين درس معلقة امرئ القيس وقارنها مع خمسة آلاف بيت من الأبيات التي جاءت على البحر الطويل، متوصلاً إلى نتائج؛ منها: أن النسب في القصيدة الجاهلية يتطابق مع التفصيلات المتعلقة بالتضمن عند (هيمروس)، وأن القيمة النمطية في الملامح الشفوية عند (هيمروس) هي ذات الصور والتمثيلات المتكررة في القصيدة الجاهلية<sup>24</sup>.

#### 2.4. الأسلوب

بينت (ياكوبي) أن القصيدة العربية الجاهلية تعاورتها ثلاثة أساليب:

الأسلوب القصصي، والأسلوب البلاغي، والأسلوب الوصفي. وقد جاء الأسلوب القصصي في كثير من الأحيان قصير مبتورا، إلا أنه اكتمل في بعض القصائد كما في معلقة امرئ القيس عندما حدثنا عن مغامراته الغزلية.

أما الأسلوب الوصفي فقد اعتمد على التشبيه؛ ليشكل مدخلا لوحدة فكرية، وقد وجد الأسلوب الوصفي المتسلسل في وصف المحبوبة، وهذا يعني: أن الشاعر الجاهلي امتلك عددا من الإمكانيات التركيبية والأسلوبية ليضمن من خلالها ترابط الأبيات وتسلسلها ضمن وصف مطول.

وعلاوة الأسلوب الوصفي كما تراه (ياكوبي) تتمثل بالجمل النمطية المتسلسلة، التي تضم مجموعة من الأبيات، دون تحديد لتتابع تسلسلها، بحيث تتم إضافة عنصر جديد في السلسلة بشكل دائم في بداية البيت أو بداية السطر.

ويمكن أن يكون من قبيل التوازي دون تعانق تركيبي، سواء أكان في تتابع مباشر لبيتين أو أكثر، أم على شكل سلسلة ممتدة، تمتد عناصرها كمشهد صغير إلى بعض الأبيات وتكون مشابهة للقصة<sup>25</sup>.

وقد استشهدت<sup>26</sup> على ذلك بنموذج معلقة النابغة الذبياني التي مطلعها

يا دار مية بالعلياء فالسندِ أقوت و طال عليها سالفُ الأبد<sup>27</sup>

ومن أمثلة الرحلة التي ساقتها ريناتا، قول امرئ القيس<sup>28</sup> :

وَدَوِّيَّةٍ لا يُهْتَدَى لِفَلَاتِهَا بِعِرْفَانِ أَعْلَامٍ وَلا صَوءِ كَوَكَبِ

ومن أمثلة الرحلة لشعراء المعلقات التي تمثلت بها (ريناتا) ما جاء مرة واحدة وهو يشبه قصة النسب وهو قول النابغة<sup>29</sup>:

وأقطع الخرق بالخرقاء قد جعلت بعد الكلال تشكى الأين والسأما

<sup>24</sup> موسى ربايعة، مرايا الاستشراق الألماني المعاصر، 116-117

<sup>25</sup> موسى ربايعة، مرايا الاستشراق الألماني المعاصر، 139.

<sup>26</sup> جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم، 71-70

<sup>27</sup> - النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 14.

<sup>28</sup> ديوان امرئ القيس، 383-384.

<sup>29</sup> ديوان النابغة الذبياني، 64.

### القصيدة الجاهلية بين نقاد العربية والمستشرقين

حظي فن الشعر - لدى قدماء العرب - بمكانة رفيعة عليّة، جعلت منه ديوانهم الأوحى، وسجلهم الأمدى، ومعيارهم الحضاري الذي تقاس مقامات القبائل به؛ حتى ضربت من أجله القباب ونصبت المسارح والأسواق، وتنافست على منازل الأعراب والأغراب، وعلقت روائحه في أقدس مكان عرفوه، ونما فيهم نمو النجل المدلل العزيز، في قصر أبيه الشريف، الذي تراقبه العيون، وتساوره الظنون، وترعاه القلوب، وتضن به وتغار عليه من العيوب أو الذنوب وتسهر على راحته أم رؤوم حنون؛ وقبيلة أبية قوية، يقوى به العود، وابتظر له الصعود حتى إذا ما به الزرع؛ لفرط حسن الرعاية؛ لازمته قداسة شكلية؛ فرضت على قصاده سننا لا انفكك عن ملازمته، ولا مجال لمخالفته، وقد سماه بعض أشياخ نقدة الشعر "عمود الشعر"؛ تشبيها له بعمود الخيمة التي لا تنتصب شامخة إلا به، وقيوده بالوزن، والقافية، وفخامة اللفظ، وحسن التخلص، ودقة الوصف، وجمال التشبيه.

وكان لزوم منهجهم في بناء القصيدة فريضة على كل شاعر؛ فبدؤوا بالأطلال؛ فوقفوا عليها، وأناخوا عند عرصاتها مطاياهم، وذرفوا فوق فلفلها عبرات ذكرياتهم، ثم رحلوا مع الناجيات القلاص، واعتوروا الصحراء، حيث الوحش، والمها، والوعل، والريم، والشيح، والزعفران؛ فوصفوا ما ألمت به ذكرة التسجيل من مفردات جادت بها البوادي القفار.

وتوارث الخلف منهج السلف، وحفظوا لهم تراثهم البديع، الذي رسموه بسماحة الفكر المطبوع المتأمل في فضاءات الجزيرة.

وقد علل النقاد سر ذلك التشكل الصارم لبنية القصيدة التقليدية - لدى القدماء- بجملة من المسببات؛ لعل من أبرزها: التركيبة الجغرافية- المعيشية<sup>30</sup>، التي اعتمدت على مبدأ التنقل والترحال لطلب الكلاً والماء في قلب صحراء قاحلة، والظروف الاجتماعية القبلية التي صاغت طبيعة العقل العربي؛ وقد أثر هذا العامل- عدم الاستقرار - في حياتهم سياسيا واجتماعيا ونفسيا وفكريا وفنيا، وكان حظ بناء القصيدة من هذا التأثير وافيا جليا.

أما النظام القبلي- الاجتماعي- فهو نتيجة حتمية لحاجة القوم إلى الوحدة في مجابهة قسوة الطبيعة.. والصمود في معركتهم المصيرية (البقاء أو الفناء)، وهذا النظام الصارم فرض منهجية في التعامل الفني مع التركيبة الشعرية للنص؛ فكان الوقوف على الطلل، وبكاء الديار، ووصف الرحلة والبيداء، وكل ما له علاقة بهذا المجتمع الصحراوي، وكان المدح الذي اعتبر أس الموضوعات الشعرية، والرثاء الذي عكس مرارة العيش في ظل الثارات المتكررة في تاريخ العرب؛ كل ذلك لا ينفصل عن منهج القوم في التفكير؛ يقول الدكتور محمد غنيمي هلال: "كان الشاعر الجاهلي - لأنه من قوم ألقوا الرحلات والأسفار والانتقال من دار إلى دار - يتخيل أنه في رحلته إلى الممدوح وغيره رأى رسوم منازل الأحباب، بعد نزوحهم عنها، فتهيج أشواقه، وتثير أطلالها بقايا الحب في نفسه؛ فيقف على الآثار باكيا ومسلما ومتسائلا، ثم يصف ما حظي في عهد الصبا من مدح أو فخر أو غيرهما"<sup>31</sup>.

وكذا- أيضا- وجد فن الغزل تسلية للنفس ولازمه في كثير من الأحيان فن الفروسية شحذا للهمة؛ فهذا عنتره العبسي يُذكر في المعمعان عندما تشعر القبيلة بحاجتها للطاقة الدفاعية والقوة البشرية، أما

<sup>30</sup> محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، (بيروت: 1969)، 128.

<sup>31</sup> محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، (بيروت، 1973)، 185.

هو فيذكر الحب بين خفق القنا وطعن البنود؛ ليتشكل المشهد من خلال تينك النظرتين؛ ألا تراه فوق صهوة جواده يبعث ورقة اعتراف وشهادة نجاح إذ يقول:

هلا سألت القوم يا بنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمي  
 يخبرك من شهد الواقعة أنني أغشى الوغى وأعف عند المغنم<sup>32</sup>  
 ولا يختلف عن عنتره أترابه من فحول المعلقات؛ فهذا امرؤ القيس يقترب من بيت عنتره:  
 وبيضة خدر لا يرام خباؤها تمتعت من لهو بها غير معجل  
 فجاوزت أحراسا إليها ومعشرا علي حراسا لو يسرون مقتلي<sup>33</sup>

نعم اختلطت الفروسية بالعشق وانسجم كل ذلك مع حاجة القوم لأدوات المجابهة في معركتهم مع الصحراء، فإذا ما جاء الموت، وعبروا بالثناء إلى عالم المجهول رايتهم صرعى يتخبطون، ويهيمون على وجوههم:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب تمته ومن تترك يعمر فيهرم<sup>34</sup>  
 الناقة حاضرة هنا في نسيج متكامل يرسم مشهد الاستدعاء في معركة البقاء.

وإذا كنا قد لامسنا شيئا من التفسير المنطقي لطبيعة البنية الشكلية للقصيدة العمودية، فإن الحديث عن الموضوعات الشعرية، والأساليب الإبداعية في بناء القصيدة لن يبتعد كثيرا عن المسبب الأساسي فيما ذهبنا إليه؛ وهنا نستطيع أن نقول: إن سر الغنائية في الشعر العربي والبعد عن الفلسفة والتحليل والرمزية والعقلية ينسجم - أيضا - مع طبيعة التشكل العقلي والنفسي للعرب؛ حيث جاءت القيم التعبيرية واضحة صريحة؛ تخدم الهدف العام من بناء القصيدة؛ فبناء القصيدة لم يكن أبدا ترفا فكريا، بل سلاحا معنويا يتقدم على كثير من أسلحة القوم المادية، وقد فهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - هذه الدلالة في طبيعة القوم فاستخدمها نصرة للدعوة، وحث حسان قائلا: "اهجهم وروح القدس معك".

أما انعدام الوحدة الموضوعية في بناء القصيدة القديمة فذلك أمر يبرره وجود تلك الوحدة النفسية، أو وحدة الصراع، وهي وحدة فكرية تنسجم مع طبيعة القوم، وتخدم الهدف العام من بناء القصيدة.

وإذا كنا قد اعترفنا بأن الطبيعة الفنية للقصيدة الجاهلية تنسجم مع التركيبة الجغرافية والاجتماعية والعقلية للعرب فإن أي تطور في حياتهم سيحدث نوعا من التغيير في بنية القصيدة الشعرية. وهذا هو الذي حدث بالفعل، عندما اعتقت العرب من قمقم البداوة وفتحت لهم الأرض وأناخت تحت أقدامهم كل الحضارات؛ فبدأت معركة من نوع آخر معركة فنية خالصة، بين الحديث والقديم بين الأصالة والتجديد، انتصر في نهايتها التيار الحضري، وبقي منهج القدماء تراثا لا ينقاس عليه، ولن نطيل في هذا لمقام لأن الذي نريده غير هذا الطارئ الشكلي الخفيف في مثل قول أبي نواس:

صفة الطلول بلاغة القدم فاجعل صفاتك لابنة الكرم<sup>35</sup>

<sup>32</sup> الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتره، تق: مجيد طراد (بيروت: دار الكتاب العربي، 1992)، 171.  
<sup>33</sup> أسامة صلاح الدين، شرح ديوان امرئ القيس، جمع وتقديم حسن السندوي، (بيروت: دار إحياء العلوم، 1990)، 169.  
<sup>34</sup> أبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني، شرح ديوان زهير بن أبي سلمة (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1944)، 29.  
<sup>35</sup> الحسن بن هانئ بن عبد الأول بن الصباح الحكمي المدنجي المكنى بأبي علي المعروف بأبي نواس، ديوان أبي نواس، تج. بهجت عبد الغفور الحديثي، (أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، 2010)، 140.

فالخمر التي أرادها أن تحل مكان الدمن لن تؤسس لمنهج فني في بناء القصيدة؛ غير أنها تنبئ عن حاجة فنية تنسجم مع علاقة الشعر بواقع التجديد، وهناك أمثلة لا تحصى تناولها النقاد في قضايا التجديد، سواء أكان ذلك في الشكل أم في المضمون.

### خاتمة

ربما كان من المنصف أن ننحاز إلى إيجابيات هذا المنتج الابداعي لمستشرق بذل جهدا في تناول أدب ليس بأدبه، وفق منهج لا يستفزنا كثيرا، كما كانت أعمال (ول ديورانت) أو (مارجليوث) أو (نولدكه) و(تشارلز ليال) تستفزنا، وتسير بنا إلى حيث لا نريد.

فنحن- ولربما مع أول مرة في تاريخ الاستشراق - نقف مع كتاب يتناولنا بحيادية، بل يتناول جزءا من تراثنا في غير احتقار وتعصب علينا، فالمحايدة سيدة الموقف في هذا الكتاب، وإن كنا قد أخذنا على الكتابة بعض الملاحظات فهذا حكمنا نصيب به أو نخطئ، ولا يقلل من مستوى الإبداع الذي اتسم به.

ولعل في اختلاف الآراء حول نوع أو جنس الشعر العربي - في أذهان المستشرقين - يعود إلى طبيعة التفكير لدى هؤلاء، ومنطلقاته المعتمدة- أصلا- على ماهية النمط الأوروبي. وقد أشرنا إلى هذه النظرة الاستعمارية التي تحرم الباحث من الوصول إلى ما يربو إليه في بحثه.

بقي أن نشير إلى وجهة نظر أخرى وهي محاولة (فالتر براون) الذي حاول أن يفسر الشعر الجاهلي من خلال الرؤيا الوجودية؛ حيث يقول: إن النسب عبارة عن اختيار القضاء والفناء والتناهي؛ لأن المسألة متعلقة بوجود الإنسان ومصيره ونهايته.

أما رأيها في بناء القصيدة، فقد أعادته إلى قضية التطور الأكثر احتمالا في أن القصيدة بتركيباتها وموضوعات مختلفة، كان بعضها مرتبطا ببعض من خلال الوزن والقافية ومع مرور الزمن نشأت علاقات بين هذه الاجزاء مما جعل الانتقال من جزء إلى جزء أمرا مبررا.

وأهم ما خالفت به الكاتبة التصورات العربية هو ما ذهب به ابن قتيبة، وذلك حين تحدثت عن أشكال جديدة للقصيدة العربية لا عهد للدراسات النقدية العربية بها وهي قصيدة الذكرى وقصيدة الرسالة، وقصيدة الذكرى تأتي في سياق عن الماضي أي الحديث عن تجربة الشاعر عن المرأة، وبطولاته عن الحرب وكرمه وهو حديث يرتبط بموتيف العمر الطويل.

أما موقفها من الخيال فقد تناولته في سياق حديثها عن الصورة. وقد رأت أن الثروة الهائلة من الصور الشعرية هي أهم خصائص أسلوب القصيدة الجاهلية، وتظهر هذه الثروة في المشاهد الوصفية بشكل لافت للنظر، لكن غزارة هذه الصور لا تعني بالضرورة عن الحد الأقصى للتأثير الشعري.

ومع ذلك فهي ترى أن الخيال الشعري الجاهلي ضيق وذلك عائد إلى طبيعة البيئة الجاهلية؛ وهذا كلام فيه تجن على طبيعة العلاقة بين الشاعر الجاهلي والبيئة المحيطة؛ لأن الشاعر الجاهلي استطاع أن يتجاوز العلاقة السطحية بين البيئة ليحدث نوع من الاندماج التفاعلي في حالة تشبه المحاكاة النفسية، متغلغلا في عناصرها وذلك واضح من خلال الحوارات التي كان يجريها الجاهلي مع حصانه وناقته أو الحمار الوحشي وقد تجلى ذلك في أكثر قصائد الشعر الجاهلي.

### المراجع والمصادر

ابن رشيق، أبو علي الحسن، *العمدة في صناعة الشعر ونقده*، تح. محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1963)

ابن قتيبة، أبو مسلم، *عبدالله بن محمد، الشعر والشعراء* (بيروت: دار إحياء العلوم، 1404)

- أبو نواس، الحسن بن هانئ بن عبد الأول، *ديوان أبي نواس*، تح. بهجت عبد الغفور الحديثي (أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، 2010)
- أبو ذؤيب الهذلي، خويلد بن خالد بن محرث، *ديوان أبي ذؤيب الهذلي*، تح. انطونيوس بطرس (بيروت: دار صادر، 2003)
- الناطقة الذبياني، *ديوان الناطقة الذبياني*، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)
- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني، *شرح ديوان زهير بن أبي سلمة* (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1944)
- الخطيب التبريزي، يحيى بن علي، *شرح ديوان عنتره*، تق. مجيد طراد (بيروت: دار الكتاب العربي، 1992)
- الرباعي، عبد القادر، *جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم ريناتا ياكوبي نموذجًا*، (الأردن: دار جرير، 2008)
- رباعية، موسى، *الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي* (الأردن: دار اليازوري العلمية، 1999)
- رباعية، موسى، *مرايا الاستشراق الألماني المعاصر* (عمان: دار جوير، 2008)
- ريتانا، يعقوبي، *دراسة في شعرية القصيدة العربية الجاهلية*، موسى رباعية (الأردن: مؤسسة حمادة للخدمات والدراسات الجامعية، 2005)
- صالح، هاشم، *الاستشراق بين دعائه ومعارضيه* (بيروت: دار الساقى للطباعة والنشر، 2000)
- صلاح الدين، أسامة، *شرح ديوان امرئ القيس*، تق. حسن السندوي (بيروت: دار إحياء العلوم، 1990)
- عبد الرحمن، عفيف، *الشعر الجاهلي حصاد قرن* (الأردن: دار جرير، 2007)
- العشماوي، محمد زكي، *قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث* (بيروت: دار النهضة العربية، 1979)
- قطوس، بسام، *وحدة القصيدة العربية في النقد العربي* (الأردن: مؤسسة حمادة للخدمات والدراسات الجامعية، 1999)
- هلال، محمد غنيمي، *النقد الأدبي الحديث* (بيروت: دار الثقافة، 1973)
- الواد، حسين، "الانفراط والانتظام في القصيدة العربية"، *مجلة أبعاد* عدد 2 (سبتمبر 2008)، 12-17.

## Kaynakça

- Abdirrahman, Afif. *eş-Şi'ru'l-câhiliyyu hasadu karn*, el-Ürdün: Daru Cerir, 2007.
- Divanu Ebi Nuvas*, Thk. Behcet Abdulğafur el-Hadisi, Ebu Zabi: Daru'l-Kûtubi'l-Vataniyye, 2010.
- Divan-u Ebi Züeyb el-Hüzeli*, Thk. Antonyus Butrus, Beyrut: Daru Sadir, 2003.
- el-Aşmavi, Muhammed Zeki. *Kadayâ en-nakdi'l-edebî beyne'l-kadimi ve'l-hadis*, Beyrut: Daru Nehda, 1979
- el-Hatibu't-Tebrizi. *Şerhu Divan Antera*, Tkd. Mecid Tarrad, Beyrut: Daru'l-akitabi'l-Arabi, 1992.
- el-Vad, Huseyn. *El-İnfiratu ve'l-intizamu fi'l-kasideti'l-Arabiyye*, Elektronik Kaynak: <http://faculty.ksu.edu.sa>
- eş-Şeyban, Ebi'l Abbas Ahmed b. Yahya. *Şerh-u Divan Zühey İbn Ebi Sulme*. Kahire: Daru'l-Kûtubi'l-Misriyye, 1944.
- Hulâl, Muhammed Güneymi. *en-Nakdu'l-edebî'l-hadîs*, Beyrut: Daru's-Sekafe, 1973.
- İbn Kuteybe, Ebu Müslim Abdullah b. Muhammed. *Eş-Şi'ru ve's-şuarâ*, Beyrut: Daru İhyâi'l-Ulûm, 1404.
- İbn-u Raşik. *el-Umdetu fi sinaati's-şiri ve nakdihî*. Thk. Muhyiddin Abdilhamid, Beyrut: Daru'l-Cil, 1963.

- Jacobi, Renate. *Dirasetun fi ři'riyyati'l-kasideti'l-Arabiyye el-Cahiliyye*. Ter. Musa Rabayia, el-Ürdün: Müessesetu Hamade li'l-Hademati ve'd-Dirasati'l-Camiiyye, 2005.
- Kuddus, Bissam. *Vahdetu'l-kasideti'l-Arabiyyeti fi'n-nakdi'l-Arabî*. el-Ürdün: Müessesetu Hamede li'l-Hademati ve'd-Dirasâti'l-Câmiyye, 1999.
- Rabayia, Musa. *el-İstişraku'l-maniyyu'l muasiru ve'ş-ři'ru'l-câhilî*, Ürdün: Dar el-Yazuri el- İlmiyye, 1999.
- Rabayia, Musa. *Meraye'l-istiřrak el-Almani el-muasir*, Amman: Daru Cüveyr, 2008.
- Salahaddin, Usame. *Şerhu Divanî İmrii'l-Kays*, Tkd. Hasan es-Sendubi, Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 1990.
- Salih, Haşim. *el-İstiřraku beyne duâtihi ve muâridih*, Beyrut: Daru Sakî li't-Tibaati ve'n-Neşr, 2000.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 47, Haziran/June 2022, 185-208

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/70251>

ISSN 2791-6812

## Mehmed Âkif'in Vefası, Mehmed Âkif'e Vefasızlık

The Loyalty of Mehmed Akif and Disloyalty towards Him

### Yazar Bilgisi Author Information

#### Levent BİLGİ

Doç. Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Şanlıurfa, Türkiye  
Assoc. Prof., Harran University Faculty of Arts and Sciences, Şanlıurfa, Türkiye  
leventbilgi@gmail.com , [www.orcid.org/0000-0002-7683-3258](http://www.orcid.org/0000-0002-7683-3258)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b> Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği</b> Publishing Ethics	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman</b> Funding	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması</b> Conflict of Interest	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1090896">https://doi.org/10.30623/hij.1090896</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
21 Mart/March 2022	7 Haziran/June 2022

## Öz

Araştırmamızın konusu Mehmed Âkif Ersoy'un vefa duygusu ve kendisine yapılan vefasızlıklardır. Âkif inandığı gibi yaşayan, yaşadığı gibi inanan şair, nasir, mütefekkir insanlarımızın başında gelir. Âkif'in vefası, onun şahsiyetinin, dürüstlüğünün, imanının yansımasıdır. Âkif için inançlarına, değerlerine, dostlarına vefalı olmak bir yaşama tarzıdır. Adeta Âkif, değerleri, prensipleri için yaşayan insandır. Bu yazımızda Âkif'i tanıma açısından onun vefasının yansımalarının izlerini sürmek istiyoruz.

Araştırmamızın amacı yazar eser bileşenlerini tespit etmektir. Birçok yazarın hayatları ile yazdıkları örtüşür. Mehmed Âkif Ersoy hayatı ile eseri en yoğun bir şekilde örtüşen yazarlarımızdandır. Âkif'in ilmi, imanı, bilgisi, ahlakı, doğruluğu, vefası, vatan, millet sevgisi, eserlerine de yansır. Mehmed Âkif yazdığını özümseyen, yazdığı gibi yaşamayı ilke edinen nadir insanlardan biridir.

Âkif'in karakterinin gelişmesinde ailesinin, özellikle babasının çok önemi vardır. Babası Tahir Efendi ona sadece ilim, iman değil, insanlığı da öğretmiştir. Âkif'de vatan, millet, insan, Allah sevgisi yaşadığı ortamda gelişip büyümüştür. Âkif dostlarına, sevdiğilerine karşı yumuşak, şefkatliken; din, vatan, millet düşmanlarına karşı çok şiddetlidir.

Âkif, yaşadığı zamanın, hayatın cilvelerinin tüm sınamalarına rağmen vefa duygusunu hep yaşayan ve yaşatan insandır. Vefa onun şiirlerinde, nesirlerinde ve bütün hayatının safhalarında görülür. Mehmed Âkif'in yaşayışı gibi vefası da Kur'an, hadis, icma ve inanca dayanmaktadır. O vefalı bir eş, vefalı bir dost ve vefalı bir şairdir. Âkif'in imanı vefayı olmazsa olmaz biçimde gerektirmektedir. Bu çalışmamızda Mehmed Âkif'in şiirlerinde, hayatında imanî vefa anlayışını ve bunu yaşama şeklini ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın metodu olarak giriş bölümünde Âkif'in yetişme ortamına değindik. Daha sonra Âkif'in değerlerine karşı vefasını ele aldık. Âkif'in en büyük vefası vatanına, milletine, dinine olandır. O hayatı boyunca dur durak bilmeden vatani ve milleti uğruna çalışmış, çabalamıştır. Onun vatan, din ve millet sevgisi sadece sözlerden, sloganlardan ibaret değildir.

Âkif, Harbiye Nezareti tarafından kurulan Teşkilat-ı Mahsusa tarafından Almanya ve Arabistan'a vatan, millet için çalışmak üzere gönderilmiştir. Buralarda canını dişine takarak çalışmış, vatana olan bağlılığını göstermiştir. Bazı Arap aşiretleri Âkif'in gayretleri sayesinde İngiliz siyasetine alet olmaktan kurtulmuşlardır. Ayrıca Âkif, Millî Mücadeleye bizzat katılarak vatanına ve milletine sevgisini, vefasını göstermiştir. Âkif'in dine olan ilgisi, vefası çocukluk yıllarından başlayarak ölümüne kadar devam etmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Âkif'in dostlarına karşı vefası ele alınmıştır. Bunlar arasından babası Tahir Efendi, Babanzade Ahmed Naim, Ali Şevket Hoca, Hasan Basri Çantay, Hüseyin Avni Ulaş, Fatih Gökmen Hoca, Ferid Kam Bey, Neyzen Tevfik Kolaylı, Şerif Muhiddin Targan, Hasan Rıza Efendi, Hasan Tahsin, İbrahim Bey, Yozgatlı Hacı Mahmut Efendi, Hoca Mustafa Efendi, Midhat Cemal Kuntay, Şeyh Sâdî-i Şirâzî'nin Âkif ile ilişkileri ve Âkif'in şiirlerinde geçen şekliyle bilgi verilmiştir.

Üçüncü bölümde Mehmed Âkif'in şiirlerinde işlediği vefa konuları ele alınmıştır. Bu şiirlerde özellikle vefa kelimesinin geçtiği yerler işlenmiştir. Âkif'in vefasının sadece manevi değerler ve insanlar için olmadığı, sopa, mezar gibi maddi varlıklar hakkında da olduğu görülmüştür. Bunun yanında Âkif, şiirlerinde özellikle vatan, millet, din konularını vefa ile ilişkilendirmiştir.



Çalışmamızın son kısmı olan dördüncü bölümde, döneminde Âkif'e yapılan vefasızlıklar ele alınmıştır. Âkif bilhassa İkinci Meclis'in kurulmasından sonra türlü vefasızlıklara uğramıştır. Çeşitli yazarlar kendisini ve şiirlerini eleştirmeye başlamışlardır. Bu bölümde yapılan bu vefasızlıklara örnekler verilmiştir. Âkif'in bu eleştirilere ve kendisine yapılan vefasızlıklara karşı tutumu ele alınmıştır.

Çalışmamızdan çıkarmış olduğumuz sonuç ise Âkif'in inandığı gibi yazan ve inandığı gibi vefa ile yaşayan bir şair olduğudur. Onun en büyük vefası değerlerine, inançlarına, vatanına, milletine, dostlarına karşı tavrıdır. Âkif inançlarına, düşüncelerine ve dostlarına karşı vefayı dünya nimetlerine değişmeyen karakter abidesi bir şahsiyettir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslâm Edebiyatı, Mehmed Âkif Ersoy, Vefa, Vefasızlık, Değerler, Dostluk

### Abstract

The focus of the present study is Mehmed Akif Ersoy's sense of loyalty and the disloyalty shown towards him. Akif comes foremost among poets, writers and thinkers who shape their lives based on beliefs. His loyalty reflects his personality, honesty and faith. It was a lifestyle for Akif to be loyal to his beliefs, values and friends. He is a person who simply lived for his values and principles. This study traces the reflections of his loyalty so as to get to know him better.

The purpose of the present study is to identify the characteristics of this poet and his works. There appears to be an overlap between how most writers live and what they write. Mehmed Akif Ersoy is one of our writers whose life and work almost overlap. His wisdom, beliefs, knowledge, morals, righteousness, loyalty, his love for his country and nation are also apparent in his works. He is one of the rarest figures who internalise what they write and adopt the principle of living in line with what they write.

Akif's family, particularly his father, played a key role in the development of his character. His father, Tahir Efendi, taught him not only wisdom and faith but also kindness. Akif's love for his homeland, nation, people and God flourished in the environment where he lived. While Akif was gentle and compassionate towards his friends and loved ones, he was rather harsh against the enemies of his religion, country and nation.

Akif was a person who always had a sense loyalty and helped others feel it, despite the ups and downs of life and the time in which he lived. Loyalty is apparent not only in all his poems and prose but also in all phases of his life. Like his life, his loyalty was deeply rooted in the Qur'an, hadith, ijma and faith. He was a loyal spouse, loyal friend and devoted poet. Loyalty was an indispensable part of his faith. This study addresses the understanding of faith-related loyalty in his poems and the way he lived.

The introduction of the study describes the environment where Akif was brought up. The next section discusses his loyalty towards his values. His strongest loyalty was towards his country, nation and religion. He constantly worked and struggled for the sake of his country and nation throughout his life. His love for his homeland, religion and nation hardly consisted of mere words and slogans.

Akif was sent on duty to Germany and Arabia by the Special Organization, established by the Ministry of War, to work for his homeland and nation. He diligently worked in these places and showed his loyalty towards his country.

Thanks to his efforts, some Arab tribes were saved from being a tool used by British politics. Furthermore, Akif showed his love and loyalty towards his homeland and nation by personally participating in the National Struggle. His interest in and loyalty towards religion began during his childhood and continued up until his death.

The second section discusses Akif's loyalty towards his friends. It describes his relationships with various people mentioned in his poetry, including his father Tahir Efendi, Babanzada Ahmad Naim, Ali Şevket Hodja, Hasan Basri Çantay, Hüseyin Avni Ulaş, Fatin Gökmen Hodja, Ferid Kam Bey, Neyzen Tefik Kolaylı, Şerif Muhiddin Targan, Hasan Rıza Efendi, Hasan Tahsin, İbrahim Bey, Yozgatlı Hacı Mahmut Efendi, Hodja Mustafa Efendi, Midhat Cemal Kuntay and Sheikh Sa'di Şirazi.

The third section addresses the loyalty-related issues that Mehmed Akif included in his poems. It particularly focuses on the places where the word loyalty is mentioned in these poems. It was seen that his loyalty was not only towards people and spiritual values but also for material assets, such as batons and graves. Moreover, in his poems, Akif particularly associated the concepts of homeland, nation and religion with loyalty.

The fourth section, the last part of the study, discusses the acts of disloyalty shown towards Akif during his lifetime. Akif suffered from various acts of disloyalty, especially after the establishment of the Second National Assembly. Various writers began to criticize him and his poetry. This section cites some examples of such acts of disloyalty and discusses Akif's attitude towards these criticisms.

A major conclusion drawn from the study is that Akif was a poet who wrote and lived in loyalty in line with what he believed. His strongest loyalty was his attitude towards his values, beliefs, homeland, nation and friends. He was a figure who did not sacrifice his loyalty towards his beliefs, thoughts and friends, in exchange for worldly blessings.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Mehmed Akif Ersoy, Loyalty, Disloyalty, Values, Friendship

## Giriş

Mehmed Âkif Ersoy, Kur'an'ı ve Peygamber'i kendisine rehber edinmiş, hayatı boyunca onların çizgisinin dışına çıkmamaya çalışmış bir Müslümandır. Prensiplerine samimiyetle bağlı, onlardan hiç taviz vermeyen, ideallerine, vatanına ve milletine gönül vermiş bir insandır. "Âkif, ömrü boyunca hem kendisini yetiştirmiş hem de çevresindekileri yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bu özelliğini sanatının ve yaşamının her alanında göstermiştir. Onun şiirleri romantik bir duyarlılıktan ziyade; geçmişe sığınmadan, gücünü bugünden alıp yola çıkararak geleceği kurgulayan bir şiidir."<sup>1</sup> Âkif yaşadığı dönemi doğru anlamış, siyasî, sosyal olaylarda kaybolup gitmemiştir. Âkif için insan eşref-i mahlukattır ve tüm yaratılmışlardan üstündür. O, insanı sevilmesi, saygı duyulması gereken bir varlık olarak görür. Âkif, *Safahat*'in birinci kitabında insan başlıklı uzun bir şiir yazmış, insanı Hz. Ali'nin bir sözünden yola çıkararak en büyük âlem olarak vasıflandırmıştır. Bu şiirinde insan olmanın özelliklerini, olmazsa olmazlarını sıralamış, Allah'ın en güzel tecellisinin insanda tecelli ettiğini belirtmiştir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Canan Olpak Koç, "Kolektif Kimlik Kurma Çabası Olarak Mehmet Âkif'in 'Benlik' Özellikleri", *Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları*, (HÜTAD), 2021, 35:183-206.

<sup>2</sup> Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat* (Ankara: Hece Yayınları, 2009), 148.

Bu şiiirden yola çıkan Mehmed Kaplan, Âkif'in, Tanzimat'tan sonra ilk defa Namık Kemal'in ortaya koyduğu açıklık ve vuzuhla toplumun meselelerine karşı ilgili; iman, ilim, bilim ve ilerlemeye inanan modern insan tipine katıldığını söyler.<sup>3</sup>

Mehmed Âkif, İstanbul Sarıgüzel'deki evde doğduğu zaman, etrafında hilm, dürüstlük, takva ve merhamet sahibi bir anne ile, âlim, çalışkan, mümin, adaletli ve dürüst bir baba bulmuştur."<sup>4</sup> Şair, ilk insanî değerlerini bu inançlı anne ve babadan almıştır. Mehmed Âkif'e ilk dinî bilgilerini babası Tahir Efendi vermiş, ölümüne kadar da Arapçasının, fıkıh ve dinî bilgilerinin ilerlemesinde ona en büyük yardımcı olmuştur.

Vefa, Âkif'in insan sevgi ve saygısının, insana verdiği değer bir sonucudur. Mehmed Âkif'in hayatı insanı öncelemenin, insanı hayatın odağına yerleştirmenin örneğidir. Âkif, şiirleri ve nesirleri ile hep insanı işlemiş, hep insan için yazmıştır. Onun hayatı yazdıkları kadar, hatta yazdıklarından daha da büyük bir şiiirdir. Âkif, hayatı boyunca sergilediği tavırlarla imrenilen, örnek bir insan olmuştur. Mehmed Âkif, eserleri ile hak ve dürüst olan bir insanlık dersi verirken; bu düsturlarını hayatı boyunca tavizsiz yerine getirmiştir. Âkif, söylediklerini yaşadığı, yaşadıklarını söylediği için milletin sevgilisi, güveni haline gelmiştir.

Âkif'in hayatı onun en güzel şiiirdir diyebiliriz. O, düşüncelerinin, inançlarının, yüreğinin adamı oldu ve böyle bir adam olarak öldü. Muhalifleri Âkif'in fikirlerini, inançlarını, şiirini eleştirdiler. Ama onun dürüstlüğü, vatan, millet sevgisini, vefasını, fedakarlığını kabul etmişlerdir. O, sevdiğini samimi olarak severdi. Arkadaşlarına gösterdiği yakınlığın, ilginin yoğunluğuna onu tanıyan herkes hayrandı.

Âkif Kur'an'ın rehber edinildiği, Kur'an ayetlerinin yaşandığı bir evde doğdu. Hayatını, küçükken tanıştığı Kur'an'ın ışığında dürüstlükle yaşadı. Annesi Emine Hanım namazlarını kılan, dürüst ve şefkat sahibi bir insandı. Babası Tahir Efendi âlim, ahlaklı, şefkatli her hali ile temizliği kendisine prensip edinen bir babadır. Mehmed Âkif'in babası aynı zamanda hocalığını da yapmıştır. Âkif ilmini, ahlakını, dürüstlüğü babasına borçludur. Tahir Efendi, küçük yaşlarından itibaren oğlu ile çok vakit geçirmiş, onu eğitmek için elinden geleni yapmıştır. Âkif'in şekillenmesinde babasının çok etkisi olmuştur.<sup>5</sup>

Mehmed Âkif dostuna karşı yumuşak huylu, düşmanlarına karşı serttir. Sevdiğini herşeyiyle sever, sevmediğine hiç yaklaşmazdı. Onun bu özelliğini dostlarına olan sevgisinde, Tevfik Fikret'e olan düşmanlığında görebiliriz. İncancına hakaret eden Tevfik Fikret'e öfkesi o kadar sert ve şiddetli idi ki, şiirindeki üslûbu zangoç diyecek kadar ileri gitmiştir.<sup>6</sup> Fikret'e deli kılıklı, zangoç, bir çivisi eksik adam diye hitap etmiştir. Âkif çok zor dostluklar kuran bir insandır. Dost olduğu zaman da asla dostlarını bırakmazdı. Âkif'i, dostları "demir leblebi" olarak tanımlamışlardır. Âkif zor ve hassas bir adam olmasına karşılık çok iyi ve kaliteli dostluklar kurmuştur. Mehmed Âkif'in çevresine baktığımızda; Hasan Basri Çantay, Eşref Edip, Mithat Cemal Kuntay, Ali Şevket Hoca, Hüseyin Avni Ulaş, Fatin Hoca (Gökmen), Ferit Kam, Neyzen Tevfik (Kolaylı), Şerif Muhittin (Targan) ve

<sup>3</sup> Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar2* (İstanbul: Dergah yayınları, 1987), 200.

<sup>4</sup> M. Orhan Okay, *Mehmet Âkif, Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 15.

<sup>5</sup> Feyzanur Karademir, "Bir Karakter Abidesi: Mehmet Âkif", *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2017), 280.

<sup>6</sup> Karademir, "Bir Karakter Abidesi: Mehmet Âkif", *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, 285.

Abbas Halim Paşa, Babanzâde Ahmed Naim gibi önemli şahsiyetlerle kuvvetli dostluklar kurduğunu görürüz.<sup>7</sup>

### 1. Âkif'in Değerlere Karşı Vefası

Âkif dostlarına, arkadaşlarına karşı son derece vefalı bir insandır. Ama onun en büyük vefası vatanına, milletine, dinine olandır. Gençliğinden ölümüne kadar büyük bir azimle vatani ve milleti uğruna çalışmış, çabalamıştır. Onun vatan, din ve millet sevgisi sadece sözlerden, sloganlardan ibaret değildir.

#### a. Vatan Vefası

Âkif, Osmanlı'da kendisine ihtiyaç duyulduğunda Arabistan'dan Almanya'ya kadar gitmiş, dur durak bilmemiştir. Osmanlı'da memleketin menfaatine olacak bazı çalışmaları etrafa yaymadan yapmak için "Teşkilat-ı Mahsusa" kurulmuştur. Harbiye Nezareti'nin kurduğu bu teşkilatta, fedakar ve vatanperver şahsiyetler arasında Mehmed Âkif Ersoy'a da vazife verilmiştir. Övünmeyi ve yaptığı hizmetleri anlatmayı sevmeyen Âkif buradaki çalışmalarından hiç bahsetmemiştir. Biz buradaki hizmetlerini aynı dönemde bu teşkilatta çalışmış olan Kuşçubaşı Eşref (Albatı) gibi şahsiyetlerin hatıralarından öğrenmekteyiz.

Teşkilat-ı Mahsusa, Âkif'i Birinci Dünya Savaşı sırasında, Almanya'da esir alınan Müslümanlara, savaşın hakiki yüzünü anlatmak ve Müslümanlara karşı savaştıklarının bilincine vardırarak için Almanya'ya göndermiştir. Bunun içindir ki Âkif, Çanakkale Savaşı sırasında Berlin'deydi. Safahat'ın beşinci kitabın olan Hatıralar'daki Berlin Hatıraları adlı şiir bu seyahat sonunda yazılmıştır.<sup>8</sup>

Âkif, daha sonra İngilizlerin kışkırtmalarıyla Osmanlı Devleti'ne isyan eden Arap kabilelerine karşılık, devlete sadık kalan diğer kabilelerin desteğini sağlamak için Arabistan'a gönderilmiştir. Âkif, Berlin seyahatinden hemen sonra Arabistan'a, çöl yoluyla Necid'e kadar gitmiş ve Medine'ye kadar kabileleri dolaşmıştır.

Âkif 1918'de şeyhülislâmlığa bağlı olarak kurulan Dârül-hikmeti'l-İslâmiyye Cemiyeti'nde hem üye, hem de başkatip (genel sekreter) olarak hizmet etmiştir. Bu onun Osmanlı'daki son hizmeti olmuştur.

Mehmed Âkif Kurtuluş Savaşı için gönüllü olarak, hiçbir karşılık beklemeden vatan için diyar diyar gezmiş, vaazlar vermiş, insanları Kurtuluş Savaşı'na destek olmaya davet etmiştir.

Âkif, 1920 yılının Şubat ayında Balıkesir'e geçmiş, Kuvâyı Milliyecilerle temas kurmuş, Zağanos Paşa Camii'nde memleketin kurtuluşu için vaazlar vermiştir.<sup>9</sup> İstanbul'dan ülkenin kurtuluşuna yeterli katkıda bulunamayacağını düşünen Âkif, 1920'nin Nisan ayında Karadeniz üzerinden İnebolu'ya gitmiş, buradan da Ankara'ya geçmiştir. 19 Ekim'de Kastamonu Nasrullah Camiinde meşhur vaazını vermiştir. Bu vaazda sömürgecilerin karşısına imanla, silahla dikilmek gerektiğini söyler ve insanları heyecanla, şiirsel bir üslupla Kurtuluş Savaşı'na çağırır. Bu konuşma Ankara'da

<sup>7</sup> Mehmet Kurtoğlu, "İki Kadim Dost:Âkif ve Babanzade Ahmed Naim", *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, 222.

<sup>8</sup> Okay, *Mehmed Âkif, Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*, 18.

<sup>9</sup> Geniş bilgi için bakınız: Mahmut Öztürk, "Mehmet Akif'in Cami Kürsülerinde Zikrettiği Ayetler ve Yorumları", *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan) Bildiriler Kitabı, 08-09 Ekim 2018, Malatya*, 2018, 623-648.

basılmakta olan Sebilürreşad dergisinde yayımlanır ve memleketin her tarafına dağıtılır. Bu vaaz defalarca cami kürsülerinden okunur, broşür halinde basılarak ordu komutanları tarafından askerlere okunur, halka dağıtılır. Âkif, Konya ve Kastamonu kasabalarında gezerek bu vaazın benzerini her yerde tekrarlar.

Mehmed Âkif millî mücadelede aktif bir şekilde hizmet etmiştir. Milletine hizmet etmek her zaman onun en büyük vefalarından biri olmuştur. Âkif özellikle problem olabilecek şehirleri dolaşarak halkı aydınlatmış ve bir asker gibi yaptığı çalışmalarla halkı savaşa katılmaya çağırmıştır. Onun azimli kişiliği ve manevi tarafı tüm Kurtuluş Savaşı boyunca milleti ayakta tutan önemli etkenlerden biri olmuştur. Âkif, Kurtuluş Savaşı'nda ve öncesinde de kendisinden beklenen bir görev olduğunda derhal koşturmuştur. Bir Konya'da halkı bilinçlendirmek üzere kürsüye çıkıyor, bir Balıkesir'de milli direnişe katılma hususunda halkı teşvik ediyordu. Âkif vatanına en derin vefası ile bağlı olan şairlerdendir.

### b. Millet Vefası

Âkif, "Kendimi milletimin huzurunda gördüğüm günden beri sanattan ziyade cemiyeti düşünmek istedim."<sup>10</sup> diyen adamdır. O, halkının sıkıntılarını ömrü boyunca ruhunda hissetmiş, adeta tüm hayatını halkına, insanlara adamıştır. Onun insanlara olan vefası fildişi kulesinde yaşayan bir şair olmasını engellemiştir. Âkif şiirini millet için, insanlık için bir fikrin hizmetine vermiştir.

Âkif zaman zaman camilerdeki vaazlarıyla insanları aydınlatan adamdır. Bazen Anadolu yollarında bir diyardan başka bir diyara koşar. Kimi zaman Arap şeyhlerini vatana bağlılık için ikna çabasıyla çöllerde, deve sırtında dolaşır. Bazen elinde kalem bütün gece yazı, şiir yazar. Âkif ömrünün sonuna kadar halkına vefa ile bağlanan bir şairdir. Şiirlerinde bütünüyle halkın acıları, dertleri vardır. Fakirler, yetimler, kimsesizler, işçiler, kadınlar, çocuklar, mazlumlar ile Âkif'in şiiri bütün bir halkın destanı gibidir.

Âkif, şahsına karşı yapılan hakaretleri hazmeden, günlük hayatında nüktedan, müsamahalı bir insandır. Ancak söz konusu olan milleti, devleti, dini olunca haksızlığa olanca kuvvetiyle itiraz etmeyi bilmıştır.

Âkif'in milletine olan sevgisi ve vefası o kadar kuvvetlidir ki, aslında benzer fikirlere sahip olmasına rağmen Abdülhamid'e sırf döneminde uygulanan bir tür istibdat yüzünden karşı çıkmış, tenkit etmiştir. Âkif önce Abdülhamid'e karşı medhiye yazmamak suretiyle pasif bir direnişte bulunmuştur. Sonra şiir ve nesirlerinde tenkit ederek aktif bir direniş göstermiştir. Âkif, "Hakkıdır, hakka tapan milletimin istiklal!" mısraı ile halkının istiklaline karşı yapılabilecek en küçük tecavüze karşı şiddetle tepki göstermiştir.<sup>11</sup>

1908 Meşrutiyeti'nin hemen haftasında Mehmed Âkif'e İttihat ve Terakki'ye üye olması teklif edilir. Ancak İttihat ve Terakki'ye girebilmek için sorgusuz sualsiz tabi olunacağı, istenilen emirlere uymaması halinde verilecek cezaları öncelikli olarak kabul eden bir yeminin okunması gerekmektedir. Âkif bu yemine itiraz eder: "Ben böyle yemin etmem. Kayıtsız şartsız bir cemiyete teslim olmam. Merkezin iyi olan, doğru olan emirlerine itaat ederim. Fakat doğru olmayan, memleketime, milletime zararlı olan

<sup>10</sup> Okay, Mehmed Âkif, *Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*, 23.

<sup>11</sup> Okay, Mehmed Âkif, *Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*, 24.

emirlere riayet etmem.”<sup>12</sup> O zamana kadar teşkilata karşı böyle bir muhalefet olmadığından, umulmayan ve orada törene katılanları şaşkırtan bu çıkış üzerine yemin metni Âkif için tekrar düzenlenir. Bu yeni yeminle Âkif İttihatçı olur fakat asla diğer İttihatçılar gibi menfaatlara, çıkar ilişkilerine, komitacı oyunlarına bulaşmaz. Cemiyetin Şehzadebaşı'ndaki İlmiye Mahfili'nde halk için gönüllü Arapça dersleri verir. İttihatçıların daha sonra bir istibdat ve haksızlık teşkilatı haline gelmesiyle bu dersleri bırakarak onlardan tamamen ayrılır.

### c. Din Vefası

Âkif, hayatı boyunca, ailesi, okulları, hocaları ve arkadaşlarıyla, tamamıyla İslâmî bir kültürle yetişmiş, inancı, ahlakı ve yaşayışıyla İslâm'dan hiçbir zaman uzaklaşmamıştır. Âkif din eğitiminde baskı olmadığını belirtmiştir. Çocuklar dinî anlamda eğitilirken onları korkutmadan, bıktırıp usandırmadan ve dinî ortamlara götürmek, onlara o havayı gösterip tattırmak yeterli olacaktır.<sup>13</sup> Akif tasavvuf şiirlerine de büyük değer vermiştir. Bu bağlamda bakıldığında Yunus'un dünya görüşünden etkilendiği görülür. Sevmek, sevilme ve gönül yapmak gibi kavramlara değer vermiştir.<sup>14</sup>

Âkif'in çocukluğunda başlayan, dinine olan vefası ölümüne kadar devam etmiştir. O, Allah, Kur'an, Peygamber yoluna baş koymuş bir mümindir. Ayetten, sünnetten, Peygamberden hiç ayrılmamış, düşüncelerini hep bu iman ışığı ile aydınlatmaya çalışmıştır. Hatta Âkif'in inancına olan vefası o kadar kuvvetlidir ki, imanına göre yaşayamayacağını, imanî düşüncelerini savunamayacağını anladığı zaman, hayatından çok sevdiği vatanını bile terk edebilmiştir. Onun için tüm varlığı ile bağlı olduğu vatanından ayrılmak zorunda kalmasının ne kadar acı olduğunu anlamak mümkündür. Âkif, dinin sosyal hayatımızdaki etkilerini bilen insandır. Şiiri ile dinî düşüncelerini pekiştirerek toplumu uyandırmaya, aydınlatmaya çalışmıştır. Camiler, vaazlar, ayetler, hadisler, dini önder şahsiyetler Âkif'in şiirini inancı etrafında şekillendiren motiflerdir. Âkif'in dini inançlarına olan vefası onu dünyanın en büyük İslâm şairlerinden biri yapmıştır.

Âkif hayatı boyunca İslâm ahlakı ile geliştirdiği şahsiyetine, duruşuna, sarsılmaz bir vefa duygusu ile bağlı kalmıştır. O, tertemiz, yalana, dolana, ihanete, vefasızlığa tenezzül etmeyen bir adamdır. Olduğu gibi görünür, görüldüğü gibi yaşar. Arkadaşları bütün bunlara fiilen şahittirler. Mithat Cemal Kuntay onun için şöyle der: “Bir insan bu kadar temiz olamazdı. Âkif hayatımın 33 senesidir. Bu 33 senede o, bir tek defa bayağı olmadı. Onun iç yüzüne baktığım vakit gökyüzüne, denize bakar gibi ferahlardım. Sonra 63 senelik hayatını öğrendim: bu 63 senede siyah ve pis bir dakikası yoktur.”<sup>15</sup> Sonra da şair hakkında şu muhteşem tespiti yapar Kuntay: “Menfaatinizi, ailenizi, sırrınızı, mukaddesatinizi ona emanet edebilirsiniz.”<sup>16</sup>

Hasan Basri Çantay, Mehmed Âkif'i her haliyle incelenmeye değer örnek bir şahsiyet olarak görür. Âkif'in şairlik yönüyle diğer yüksek karakterlerinin adeta birbiriyle

<sup>12</sup> Emin Erişgil, *Mehmed Âkif, İslâmcı Bir Şairin Romanı* (İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları, 1960), 122.

<sup>13</sup> Osman Türk, “Mehmet Âkif Ersoy'un ‘Safahat’ Adlı Eserinde Sosyal Eğitim Unsurları”, *Asos Jurnal*, 4/26, 443-447.

<sup>14</sup> Osman Türk, “Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye Adlı Eserinde Geçen Fiiller ile İnanç ve Tasavvuf İçerikli Fiillerin Semantik Açısından İncelenmesi”, *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/12, 78-90.

<sup>15</sup> Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1986), 20.

<sup>16</sup> Kuntay, *Mehmet Âkif*, 227.

yarıştığını söyler. Âkif çok meziyetli seçkin bir insandır. Bu özellikleri kendisinde toplayan Âkif'in, tevazunun en yüksek noktalarına erdiğini ifade eder.<sup>17</sup>

Nurettin Topçu Âkif'i, "Vakar dolu bir alın, hayâ dolu bir çehre, şiddet dolu bir bakış, iman dolu bir sine"<sup>18</sup> olarak tarif eder. Âkif verdiği söze karşı son derece vefalı bir insandır. Onun hayatı verdiği sözleri tüm zorluklara rağmen tutuşu ile şekillenir. Âkif, "Sözü namus bilenlerdenmiş. Bir sözün yerine getirilmemesi için ucunda ölüm olmalı dermiş. Sözünü tutmayanlara da insan nazarıyla bakmazmış."<sup>19</sup> Âkif, değerlerine, inançlarına, prensiplerine vefalı yaşadı ve öyle de öldü. Âkif, "İmandır o cevher ki ilahi ne büyüktür./İmansız olan paslı yürek sinede yüküdür!"<sup>20</sup> diyerek imanın en büyük cevher olduğunu vurgulamıştır.

## 2. Âkif'in Dostlarına Karşı Vefası

Âkif, dostlarını iman, kültür, derinlik, bilgi, dürüstlük, vefa gibi özelliklerle ince eleyip sık dokuyan bir şahsiyettir. Öyle çok dostu yoktur, ancak o bu ölçülerden geçen dostlarına karşı ölünceye kadar vefa duygusu ile bağlı kalmıştır. Bazı dostlarını Safahat'taki şiirlerine de almıştır. Safahat'taki şiirlerinde ismi geçen dostları şunlardır: Ali Şevki Hoca (Köse İmam), Hasan Basri (Çantay), Hüseyin Avni (Ulaş), Fatin Hoca (Gökmen), Ferid Bey (Kam), Neyzen Tevfik (Kolaylı), Şerif Muhiddin (Targan), Hasan Rıza Efendi (Said Paşa İmamı) ve İbrahim Bey'dir.

Dostlarına vefası kadar İslâm medeniyetinin oluşmasında emeği geçen, asrı saadetten günümüze gelinceye kadar çalışkanlığı ve gayreti ile milletin selameti için gece gündüz çalışan tarihi şahsiyetleri de unutmamış şiirlerinde yeri geldikçe onlardan söz etmiştir. Bu bağlamda Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, İbn Rüşd, Gazali, İbn Sina, Sa'dî, Fahreddin Razi, Kılıçarslan, Selahaddin-i Eyyubi, Osman Gazi, Orhan Bey, Fatih Sultan Mehmet ve Yavuz Sultan Selim ön sırada gelir. Bugün sahip olunan bütün değerlerin bu şahsiyetler zamanında atılan adımların eseri olduğunu unutmaz ve hayırla yad eder.<sup>21</sup>

### a. Tahir Efendi (Babası)

Âkif'in en büyük vasıflarından biri, sevdiklerine, dostlarına karşı olan vefasıydı. O, bu dünyaya gözlerini yumuncaya kadar dostlarını unutmadı, unutamadı. Hayatında en önemli izi bırakan ve ömrü boyunca andığı, on beş yaşında vefat eden babası Tahir Efendi idi.

Tahir Efendi, ölümüne kadar Âkif'in eğitimiyle yakından ilgilenmişti. O hem babası hem hocasıydı. Babası Mehmed Âkif'in eğitimine çocukluğundan başlayarak önem vermiş, saatler boyu yüz yüze dersleri olmuştur. Mehmed Âkif, henüz on sekiz yaşına gelmeden Arapçayı okur, konuşur hale gelmiştir. Tahir Efendi, 1888 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Âkif, babasını on beş yaşında kaybetmiştir. Âkif, babası hakkında kırk beş yaşında, Safahat'taki Hakkın Sesleri şiirinin altındaki dipnotta şu cümleleri yazmıştır: "Fatih Müderrislerinden İpekli Tahir Efendi, benim hem babam hem hocamdır. Ne

<sup>17</sup> Hasan Basri Çantay, *Âkifname, Mehmed Âkif* (İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1966), 173.

<sup>18</sup> Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970), 23.

<sup>19</sup> Turan Karataş, "Seksen Sene Sonra Âkif'i Hatırlamak İçin 40 Sebep", *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2017), 14.

<sup>20</sup> Ersoy, *Safahat*, 33.

<sup>21</sup> Mahmut Öztürk, "Mehmet Âkif'in Düşünce Dünyasında İstiklâl Marşı'nın Temelleri", *İstiklâl Marşı'nın Anlam Dünyası*, ed. Mahmut Öztürk (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 43.

biliyorsam ondan öğrendim. Şiirin daha iyi anlaşılmasına, merhumun da rahmetle anılmasına vesile olur diye şu haşiyeyi yazmaya mecbur oldum.”<sup>22</sup> İlgili şiir çalışmamızın Âkif'in şiirlerinde vefa bölümünde ele alınacaktır.

Bilindiği üzere Mehmed Âkif dünyaya geldiğinde babası ebced hesabıyla doğum tarihini oluşturacak şekilde kendisine “Rağif” adını vermiştir. Mehmed Âkif de bu zarif harekete karşı babası vefat ettiğinde kendisi daha çocuk denecek yaşta iken “Cennet olsun ruhuna Tahir efendinin mekân” mısraını yazarak onu vefatına ebced hesabıyla tarih düşürmeye çalışmıştır.

### b. Babanzade Ahmed Naim

Âkif'in vefa ile bağlı olduğu en önemli arkadaşı, dostu, Babanzade Ahmed Naim'dir. Kürt bir paşanın çocuğu olan Babanzâde Bağdat'ta 1872 yılında doğmuştur. Âkif'in babası Arnavutluk'tan göç etmiştir. Âkif İstanbul'da, 1873 yılında doğmuştur. İki şahsiyet de dindar bir ailenin yanında inanç, ahlak, merhamet, fazilet, ilim ile yetiştirilmiş, çalışkan bir ruha sahip olmuşlardır. Her ikisi de Osmanlı'nın önemli okullarında okumuş, her ikisi de özel dinî eğitim ile yetişmişlerdir. Babanzâde ve Âkif, Osmanlı'da en iyi Arapça bilen kişilerdendir. İkisi de Fransızca ve Farsça da bilir. İttihat-ı İslâm'ı savunmuş, bu amaçla Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşat'ta yazılar kaleme almışlardır. İki arkadaş Melami Şeyhi Mustafa Efendi'nin yanında tanışmış, kısa sürede kırk iki yıl süren bir dostluk kurmuşlardır.

Emin Erişilgil, “Âkif, Naim Bey'i kendisine benzer tarafları için değil, kendisinden üstün gördüğü cihetleri dolayısıyla çok sevmiştir.”<sup>23</sup> demiştir. Babanzâde'nin Âkif'e en çok tesir eden yönü, Naim'in Batı düşüncesini bilmesine rağmen, inancının hiç sarsılmaması, din konusundaki sarsılmaz inancı, bilgisi ve dindar hayatıdır. Âkif, güçlü bir iman sahibi olan Babanzâde'den çok istifade etmiş, sayesinde daha güçlü bir itikada ulaştığı bu dostunu hiç unutamamıştır. Mahir İz, ulemamız hakkında Âkif'e sorduğunda “Hamdi (Elmalılı Hamdi Yazır) ve Naim, bunlar sika'dandır, ne derlerse öyledir, sözleri senet teşkil eder”<sup>24</sup> diye cevap vererek Elmalı'nın ve Babanzâde'nin ilmi büyüklüğünü tanıdığını belirtmiştir.

Âkif, Ahmed Naim için “Ashab'tan sonra en sevdiğim adam.” demiştir. Âkif onu kırk yıl sevmiş, saymış, vefa ile anmış ve Naim öldüğü gün “Evim barkım yıkıldı, altında kaldım”<sup>25</sup> diyerek üzüntüsünü belirtmiştir.

Babanzâde ve Âkif birbirini etkilemiş, birbirinden etkilenmiş iki eski dost ve arkadaşlardır. İkisinin bu dostlukları edebiyat dünyasında ender rastlanan beraberliklerdendir. Bu rekabete değil, birbirini sevmeye, ikiye bölünmüşlüğü değil samimiyet ve dürüstlüğü, dünyevi olana değil uhrevi olana yönelik bir beraberliktir.<sup>26</sup> Bu iki arkadaş çalışkan, dürüst, şahsiyetli, samimi ve muhabbet dolu bir beraberlik yaşamışlardır. Kaderin bir cilvesi olarak Âkif ve Babanzâde'nin kabirleri Edirnekapi mezarlığında yan yanadır.

<sup>22</sup> Ersoy, *Safahat*, 203.

<sup>23</sup> Erişilgil, *Mehmed Âkif, İslâmcı Bir Şairin Romanı*, 215.

<sup>24</sup> Fahrettin Gün, *Babanzâde Ahmed Naim* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 82.

<sup>25</sup> Kuntay, *Mehmet Âkif*, 132.

<sup>26</sup> Kurtoglu, “İki Kadim Dost:Âkif ve Babanzade Ahmed Naim”, *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, 228.



### c. Ali Şevki Hoca (Köse İmam)

Safahat'ta hem bir manzumenin ithaf edildiği, hem de takma bir adla en çok zikri geçen şahıs Ali Şevki Efendi'dir. Ali Şevki Efendi Âkif'den büyüktür, onunla çocukluğundan beri mahalle arkadaşıdır. Âkif'in babası Tahir Efendi'nin de öğrencisidir. Şairin en çok sevdiği, vefa ile bağlandığı dostlarından biridir. Ali Şevki Efendi aslen Bosnalıdır. Evinde dostları ile sohbet toplantıları tertip etmeyi sever. Âkif bu buluşmaların müdavimidir. Eşref Edip Âkif'i bu toplantıların birinde tanımıştır. Hoca geniş bilgili, temiz kalbli, aydın bir insandır. Ali Şevki Efendi Mehmed Âkif'i şiirlerini bir defterde toplayacak kadar çok sever. Âkif, birinci Safahat'taki Köse İmam manzumesini "Kardeşim Ali Şevki Efendi Hoca"ya diyerek ona ithaf etmiştir. Şiir, "İlmi az, görgüsü çok, fitratı yüksek bir imam/Tanırım ben, ki hayatında tanıtmıştı babam"<sup>27</sup> mısraları ile başlar.

"Köse İmam adıyla Ali Şevket Efendi, Âkif'in Âsım adlı uzun diyalogunun kahramanlarından biri olacak, yukarıdaki mısralarda geçen vasıflarıyla, akl-ı selim, sezgi ve hayat tecrübesi olan halkımızı değerlendirecektir"<sup>28</sup>

Ali Şevket Efendi kösedir, hiç evlenmemiş, ömrünü talebe yetiştirmeye adanmıştır. Âkif, Ali Şevket Efendi'den en çok sevdiği, hürmet ettiği dostlarından biri olup kendisinden çok ağabeylik, dostluk gördüğü şeklinde bahseder.<sup>29</sup>

### d. Hasan Basri (Çantay)

Hasan Basri Bey Balıkesir doğumludur. Burada kendi gayretleriyle Arapça, Farsça, hukuk, maliye, iktisat okumuştur. Gazeteciliğe atılmış burada Yıldırım, Karesi, Ses adlı gazeteleri çıkarmıştır. Türkçe, edebiyat ve Arapça muallimlikleri yapmıştır. Hasan Basri Bey ile Âkif'in dostlukları Meşrutiyet yıllarına rastlar. Âkif, 1920 Şubat'ında Anadolu'daki Milli Mücadele hareketine katılmak üzere Balıkesir'e geçtiği zaman Hasan Basri Bey de, Balıkesir İdadisi'nde edebiyat öğretmeni idi ve gazetelere Milli Mücadele'yi destekleyen ateşli makaleler yazıyordu. İstanbul'da başlayan bu dostlukları daha sonra cephe arkadaşlığına dönmüştür. Hasan Basri, I. Büyük Millet Meclisi'ne Balıkesir mebusu olarak girmiştir. Ankara'da Âkif ve Hasan Basri'nin dostlukları ilerlemiştir. Hasan Basri, Taceddin Dergahı'nda Mehmed Âkif etrafında toplanan sohbet meclisinin baş müdavimleri arasındadır. Birinci Meclis'de Âkif ile beraber muhalefet grubu arasındadır.

Âkif, Bursa'nın Yunanlılar tarafından işgali üzerine yazdığı Bülbül adlı şiirini "Basri Bey oğlumuz."<sup>30</sup> diyerek Hasan Basri'ye ithaf etmiştir. Hasan Basri Çantay 1966 yılında Mehmed Âkif ile olan hatıralarını ve düşüncelerini anlattığı Âkifnâme adlı bir eser yayınlamıştır.

H. Basri Çantay 3 Aralık 1964'te İstanbul'da vefat etmiştir. Öldükten sonra Mehmed Âkif'e yakın olmak için mezarının çok sevdiği dostunun yanında olmasını istemiştir. Bu vasiyeti üzerine Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.

<sup>27</sup> Ersoy, *Safahat*, 126.

<sup>28</sup> Okay, *Mehmed Âkif, Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*, 148.

<sup>29</sup> Uğur Derman, "Mehmed Âkif'den Mektuplar", *Akademi Mecmuası*, 5/7, 47.

<sup>30</sup> Ersoy, *Safahat*, 455.

### e. Hüseyin Avni (Ulaş)

Erzurum adına Birinci Büyük Millet Meclisi'ne katılmıştır. Muhalefet grubunun en etkili isimlerinden biridir. Âkif ile dostlukları Ankara'da gelişmiştir. Safahat'ta, Mahalle Kavgası adlı şiir "Kardeşim Hüseyin Avni'ye"<sup>31</sup> ibaresiyle ona ithaf edilmiştir.

### f. Fatin Hoca (Gökmen)

İstanbul'da Fâtih Medresesi'nde eğitim gören Fatin Hoca son devrin önemli din ve astronomi alimlerinden biridir. Mehmed Âkif ile Ali Şevki Hoca'nın evindeki sohbetlerle arkadaş olmuşlardır. İkisi de İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılmışlardır. Fatin Hoca Kandilli sırtlarındaki Rasathane'de çalışırken sık sık buluşmuşlardır. Fatin Hoca Ankara'ya gidip geldikçe Âkif ile Taceddin Dergahı'nda görüşmüşlerdir. Âkif, Fatin Hoca için şu tespitte bulunmuştur: "Hem ulum-ı İslâmiyeyi, hem de garbın en yüksek ilimlerini tahsil etmiş Fatin Hoca gibi âlimler, İslâm Dünyasının örnek ulemasıdır."<sup>32</sup>

Fatin Gökmen'e Safahat'ın ikinci kitabı olan Süleymaniye Kürsüsünde, "Kardeşim Fatin Hoca'ya"<sup>33</sup> ibaresiyle ithaf edilmiştir.

### g. Ferid Bey (Kam)

Ömer Ferid, Bâbiâli Tercüme Odası mütercimlerindedir. Kendi gayretleriyle Arapça, Farsça, Fransızca öğrenmiş, cami dersleri ile geleneksel ilimlerde ilerlemiştir. Fransızca muallimliği yapmıştır. Dini, fıkhi ve felsefi konularda kendisini geliştirmiştir. Ömer Ferid Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergilerinin önemli ve sürekli yazarlarından. 1913'te dergi adına "Avrupa ahvâlini tetebbu ve ulemâ ve felâsife ile te'sîs-i muârefe" için Avrupa'ya gönderilmiştir. Avrupa seyahatinin izlenimlerini "Avrupa Mektupları" başlığıyla Sebîlürreşâd'ın X. ve XI. ciltlerinde yayımlamıştır. Ferid Bey geçinilmesi zor bir insandır. Ancak Âkif kendisinden yaşça büyük olan Ömer Ferit'e değer verir. Âkif, "Sarigüzel yangınından sonra Ferid Bey'le komşu olmak için evini Beylerbeyi'ne naklettiğini"<sup>34</sup> söylemiştir. Âkif ile Ferid Bey Darülfunun'da beraber ders vermişlerdir. Bir ara İttihat ve Terakki'nin Darülfunun'daki tasviyesi sırasında Ferid Bey kadro dışı bırakılınca, bu hadiseye çok üzülen Âkif, güzel bir vefa örneği göstererek derslerini bırakmıştır. Daha sonra Âkif ve Ferid Bey Ankara'da Taceddin Dergahı'nda beraber olmuşlardır.

Mehmet Âkif, mistik ve lirik şiirlerinin en güzellerinden olan Gece'yi, Üstad-ı Hakimim Ferid Beyefendiye"<sup>35</sup> diyerek ona ithaf etmiştir.

Ayrıca Safahat'ın dördüncü kitabı olan Hakkın Sesleri'nin sonuna Ferid Bey'in uzun bir takriz yazısı eklenmiştir. Âkif bu yazıyı, "Bize Dinî Felsefî Musahabeler gibi muazzam bir eser yazan yâr-ı cânım, üstâd-ı hakîmim hazret-i Ferid'in kıymetdâr bir hâtıra-i iltifatıdır."<sup>36</sup> cümlesiyle takdim eder. Ferid Bey de yazısına "Enis-i ruhum Âkif'e" diye başlar.

<sup>31</sup> Ersoy, *Safahat*, 117.

<sup>32</sup> Okay, *Mehmed Âkif, Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*, 150.

<sup>33</sup> Ersoy, *Safahat*, 161.

<sup>34</sup> Okay, *Mehmed Âkif, Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*, 151.

<sup>35</sup> Ersoy, *Safahat*, 470.

<sup>36</sup> Ersoy, *Safahat*, 220.

Âkif Süleymaniye Kürsüsü adlı ikinci Safahat'da "Mesela, geçtiğiniz yalpa yapan tahta yolun,/Cedd-i merhumu aceb sal mı demekten ne çıkar? mısralarına Ferid Bey'in eserini, Dinî Felsefî Musâhabeler, sahife 121"<sup>37</sup> diyerek dipnot vermiştir. Âkif burada ironik bir tarzda Galata Köprüsü'nün eskiliğini ve yıpranmışlığını anlatır. Ferid Bey'in eserinin ilgili yerinde ise ilk köprünün eski Mısır'da Menes tarafından yaptırıldığı yazılıdır. Âkif bu kayda dayanarak "Galata Köprüsü'nün rahmetli atası acaba bir sal mı idi?" diye sorar.

#### **h. Neyzen Tevfik (Kolaylı)**

Gençliğinden beri ney üflemeye meraklı olan Tevfik İzmir Mevlevihanesinde bu kabiliyetini geliştirdi. Yemekli toplantılara ney üflemek için çağırıldı. Buralarda içkiye alıştı ve şiir yazmaya başladı. İstanbul'a gitti ve burada tanıştığı Âkif'den Arapça, Farsça, Fransızca dersleri okudu. O da Âkif'e ney dersleri verdi. Derbeder hayatına rağmen Âkif ile hep dost kaldılar. Neyzen, Âkif'i hep bir üstad olarak görmüştür. Âkif kendisine hep müsamaha ile davranmış, sahip çıkmış, onu musiki meclislerine tanıtmıştır. Neyzen sayesinde Âkif'in musiki ilgisi ortaya çıkmıştır.

Neyzen, Âkif Mısır'da yaşarken onu görmeye gitmiş, Âkif'in yıllardır yaptığı gibi ısrarlarına dayanamayarak içkiyi bırakmış, ama kısa süre sonra tekrar başlamıştır. Bunun üzerine Âkif, Derviş Ahmed manzumesini yazmıştır. Şiirde Derviş Ahmed ile Neyzen'i, ona hitab eden meçhul şahıs olarak da kendisini yazmıştır. Sayfa altına koyduğu dipnotta da, "Tevfik Neyzen'in üç bin dört yüzüncü tövbesinden istifası münasebetiyle."<sup>38</sup> demiştir.

#### **i. Şerif Muhiddin (Targan)**

Âkif Arabistan'a gittiği zaman orada Mekke Şerifi Ali Haydar Paşa ile tanışmıştır. Daha sonra İstanbul'da bir gün paşanın köşküne davet edilir. Orada Paşa'nın oğlu Muhiddin Bey ile tanışır. Muhiddin Bey güzel ud çalmaktadır. Âkif, Şerif Muhiddin'in çaldıklarına hayran kalmış, kendisiyle devamlı mektuplaşmış, Mısır'da bile onun plaklarını dinleyerek vatan hasretini gidermeye çalışmıştır.

Safahat'ın yedinci kitabı olan Gölgeleler, daha kitabın başında, tamamen Şerif Muhiddin'e ithaf edilmiştir. Âkif burada, "Şarkın tek dâhi-i sanatı Şerif Muhiddin Beyefendi'ye hâtıra-i ta'zim."<sup>39</sup> demiştir. Âkif, Şerif Muhiddin hakkında "Şarkın Yegâne Dâhi-i San'atine"<sup>40</sup> adlı bir de şiir kaleme almıştır. Burada da onun ahlakını ve musiki dehasını övmüştür.

#### **i. Hasan Rıza Efendi**

Mehmed Âkif'in unutamadığı ve bir vefa eseri olarak Safahat'ın Gölgeleler kitabında Said Paşa İmamı adıyla anlattığı Hasan Rıza Efendi'dir. Rıza Efendi imam, şair, hafız, müderris, hattat, hanende ve mevlithandır. İstanbul'da mevlithan olarak şöhret olmuştur. Ancak mütevazı bir Rufai dervişi olmayı da hiç bırakmamıştır. Âkif, Said Paşa İmamı şiirinde; tarihe karşı vefasızlığımızı ve kayıtsızlığımızı göz önüne serercesine ondan bahsetmeseydi; bugün belki de payitahtın gelmiş geçmiş en güzide mevlithanlarından

<sup>37</sup> Ersoy, *Safahat*, 161.

<sup>38</sup> Ersoy, *Safahat*, 486.

<sup>39</sup> Ersoy, *Safahat*, 437.

<sup>40</sup> Ersoy, *Safahat*, 435.

biri, tarihin tozlu yapraklarında kaybolup gidecekti.<sup>41</sup> Mehmed Âkif Ersoy, Hasan Rıza Efendi'yi Safahat'ında Said Paşa İmamı adlı şiirinde bize tanıtır. Onu faziletli ve ideal bir din adamı olarak över. Rıza Efendi, uzun yıllar Damad Mehmed Said Paşa'nın imamlığını yapmıştır. Bundan dolayı gördüğü ilgi ve himaye ile Said Paşa İmamı lakabıyla tanınmıştır.

İmamın çok güzel ve gür bir sesi vardı. Rıza Efendi içinden geldiği zaman ve kendi istediği makamda okur, söylerdi. Sultan Abdülaziz'in imamlığını da yapmıştır. Ancak Dolmabahçe Camii'ndeki ilk cuma selâmlığında kendisinden hutbenin hicaz makamında okunması istenmiştir. Bunun üzerine Rıza Efendi "İrade ile hutbe okunmaz, ne zuhur ederse o okunur"<sup>42</sup> diyerek camiye terketmiştir. Onun bu babacan tavrını öğrenen hükümdar bir miktar hediye göndererek kendisini bu vazifeden affetmiştir. Hasan Rızâ Efendi yoksul ve kimsesizlerin taleplerini reddetmemesiyle de tanınmıştır. İmam bu kişilerin isteklerini derhal yerine getirir, mevlitler ayetler okurdu. Mehmed Âkif Ersoy onun bu özelliklerini "Said Paşa İmamı"<sup>43</sup> adlı şiiriyle anlatmış, imamı övmüştür.

Hasan Rızâ Efendi mütavazı kişiliğinin yanında çantasında hep yumak yumak yün bulundururdu. Gittiği yerlerde çorap, takke gibi şeyler örerdi. Bir sohbette kendisine bütün vaktini örgü örmekle geçirdiği hatırlatılıp, "Gözlerinize yazık değil mi?" denildiğinde, "Nazarımı mâsivâdan koruyorum" cevabını verdiği nakledilir.<sup>44</sup>

#### j. Hasan Tahsin

Âkif'in vefakârlığı söz konusu olduğunda akla hemen arkadaşı Hasan Tahsin ve onun çocukları gelir. Mehmed Âkif ve Hasan Tahsin, Baytar Mektebi'nde beraber okumuş ve arkadaş olmuşlardır. Âkif ve Tahsin bir antlaşma yaparlar. Daha önce ölen, arkadaşının hayatta kalan çocuklarına bakacaktır. Hasan Tahsin 1910 yılında Âkif'ten önce vefat eder. Âkif, merhumun üç çocuğuna bakma görevini üzerine alır. Maddi durumu çok da iyi olmamasına rağmen onlara sonuna kadar göz kulak olur. Bu olayı Mehmed Âkif'in oğlu Emin Ersoy şöyle anlatır:

"Süheyla Hanım isminde bir evladı manevisi de ablalarım ile birlikte (Ankara'ya) gelmişti. Bu kızcağızı küçüklüğümde öz hemşirem sanırdım. Hasan Tahsin Bey namında babamın pek samimi arkadaşlarından bir zatın kızı olan Süheyla Hanım'ın pederi ölmüş, babam da bu çocuğu evimize almış, onun tahsil ve terbiyesi ile bizzat alakadar olmuştu. Netice Süheyla ablam, Darülmuallimatı ikmal ettikten sonra Darü'l-Fünunu dahi bitirmişti. Ben alfabeyi ve ilk tahsilimi ondan öğrendim."<sup>45</sup>

Âkif arkadaşının çocuklarını kendi çocuklarından ayırmamıştır. Öyle ki oğlu Emin, Hasan Tahsin'in kızı Süheyla Hanım'ı kendi öz ablası sanmıştır. Âkif kendisine "Bunlar misafirlerin çocukları mı?" diye soranlara kesin bir dille cevap veriyordu: "Hayır, benim çocuklarım."<sup>46</sup> Bu olay Âkif'in misilsiz vefasının en güzel örneklerindedir.

<sup>41</sup> Bilal Enes Özensel, "Âkif Kimlere Hayrandır?", *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, 278.

<sup>42</sup> Özensel, "Âkif Kimlere Hayrandır?", *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, 279.

<sup>43</sup> Nuri Özcan, "Hasan Rıza Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 346.

<sup>44</sup> Özcan, "Hasan Rıza Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 346.

<sup>45</sup> Eşref Edip, *Mehmet Akif-Hayati, Eserleri ve Yetmiş Muharirin Yazıları* (İstanbul:Sebilürreşad Neşriyatı,1962), 30.

<sup>46</sup> Edip, *Mehmet Akif-Hayati, Eserleri ve Yetmiş Muharirin Yazıları*, 32.

### k. İbrahim Bey

Âkif gençliğinde yazdığı pek çok kasideyi, terakib-i bendeleri, hafızların okuması için yazdığı na'ları sonradan yırtmaktan çekinmemiştir. Hatta eskiden yazdığı terakib-i bendeleri konu edinen ve bundan bahis açan adamları münasebetsizlikler itham ederdi. Ancak Âkif, Safahat'ın birinci kitabında yazdığı İbrahim Bey mersiyesini gençliğinde yazmasına rağmen çıkarmadı. Çünkü bu şiir ölen bir dostuna onun hediyesiydi. Bir hediye geri alınamazdı. Âkif, Safahat'ın mükerrer basılışlarında bu şiiri kitaptan çıkarmadı. Âkif, İbrahim Bey'i şöyle anlatır: "O benim tanıdığım insanların en ahlaklılarından, en seciyelilerinden biri idi. Günün birinde at almak için Harbiye Nezareti bir heyet teşkil etmişti, bizim nezaretten de bir baytar istemiş. Beni memur ettiler. Bu heyetle birlikte, Adana'ya, Şam'a, Halep'e gittik. Hemen hemen her akşam heyet reisi bulunan İbrahim Bey'le buluşurduk. Arapçadan, Farsçadan, Fransızcadan beraber edebî eserler okurduk. Düşünün bir kere, hiçbir gece bıkmadı bana hocalık etmekten... O ne mübarek, o ne büyük adamdı; üvey çocuğu vardı da ben onu yıllar ve yıllar asıl çocuğu sanmıştım."<sup>47</sup>

Âkif İbrahim Bey'i çok sevmiştir. İbrahim Bey üvey evladını kendi evlatlarından ayırmamıştı. Dürüst, ahlaklı, hakperest, dosdoğru bir insandı. Âkif ve İbrahim Bey beraber kitap okurlardı. Âkif kendisinden çok şey öğrenmişti. Bu karakterde olan bir dost için yazılan mersiye mutlaka Safahat'a da girmeliydi.

### l. Yozgatlı Hacı Mahmut Efendi

Bir başka vefa örneği de babasının hocası Yozgatlı Hacı Mahmut Efendi'dir.

"Âkif'in babadan kalma bir Kamus Tercümesi vardı. Onu daima yanında taşırdı. Bunu babasına, Hocası Yozgatlı Hacı Mahmut Efendi hediye etmişti. Âkif, Mısır'da tanıştığı İhsan Efendi'nin Yozgatlı olduğunu öğrendiğinde heyecanlanır. Yozgat onun için özel bir anlam ifade ediyordu. Âkif, İhsan Efendi'ye rica eder:

-Bu Hacı Mahmut Efendinin ailesinden kim var Yozgat'ta acaba? Şunu öğrenebilir misin?

İhsan Efendi bunu memleketinden sormuştu. Gelen cevaba Âkif'te doğurduğu alakayı görünce İhsan Efendi şaşırılmıştı: İçinden : "Bu ne büyük ahlak!" diyordu.<sup>48</sup>

### m. Hoca Mustafa Efendi

Âkif'in bir başka vefa örneğine de Hoca Mustafa Efendi'de tanık oluruz. Hoca Mustafa Efendi, babası Tahir Efendi'nin medresede talebesiydi. Babası öldükten sonra Âkif ve ailesine kol kanat germişti. Âkif'e babalık ediyordu. Evleri yandığında 60 altın vererek evi yaptırmış, yapımında da işçilerle beraber çalışmıştı. Âkif, Baytar mektebine girdiği zaman başlarda okul forması alınamamıştı. Bunu duyan Mustafa Efendi annesine çıkışmıştı: "Çocuğun hala mektep forması alınmamış, mademki paranız yoktu, bana ne diye haber göndermediniz?"<sup>49</sup>

Bir gün Hoca Mustafa Efendi hapsedilir. Suçu ise yıllar önce Derviş Vahdetin'in komşusu olmaktır. Bunu duyan Mehmed Âkif hemen Kara Kemal'e gider ve ona çatar. Başka bir adam olsa Kara Kemal en azından onu aşağılayarak dışarı atardı. Ama öyle

<sup>47</sup> Kuntay, *Mehmet Âkif*, 262.

<sup>48</sup> Edip, *Mehmet Akif-Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharirin Yazıları*, 246.

<sup>49</sup> Erişirgil, *İslâmcı Bir Şairin Romanı*, 102.

olmadı. Kara Kemal Hocayı serbest bırakır. Nedeni basittir: “Âkif söylüyorsa bu hoca namusludur!”<sup>50</sup>

#### n. Midhat Cemal (Kuntay)

Âkif'in en çok sevdiği ve vefasını gösterdiği dostlarından. İki i'thaf olmak üzere Safahat'ta üç defa ismi zikredilmiştir. Âkif, İstibdat şiirinin baş tarafında “Kardeşim Midhat Cemal'e” diyerek şiiri ona ithaf etmiştir. Fatih Kürsüsünde kitabının başında da “Hamasî Şairimiz Midhat Cemal'e” ithafı bulunmaktadır. Safahat'taki Acem Şahı şiirinin birinci kısmı Midhat Cemal tarafından ikinci kısmı da Âkif tarafından yazılmıştır. Böylelikle Acem Şahı iki şairin ortak yazdığı bir şiirdir. Âkif'in ölümünden sonra yazılan en zengin ve hatıralarla dolu eseri de Midhat Cemal yazmıştır.

Mehmed Âkif'in hayatında Şeyh Sâdî-i Şîrâzî'nin de ayrı bir yeri vardır. Âkif, Farsça'ya çalıştığı dönemlerde, Sadi'nin Gülistan'ını ezberlemiş ve çok sevmiştir. Âkif, Hafız Divanı, Mesnevi ve Gülistan gibi derslere devam etmiş, orada o derslerin inceliklerine vakıf olmuştur. Ayrıca Sadi'nin Bostan'ını defalarca hatmetmiştir. Âkif hayatı boyunca Bostan ve Gülistan'ı elinden düşürmemiş, eserlerinde de bir vefa eseri olarak Sadi'den bahsetmiştir.

Safahatta bu isimlerden başka Namık Kemal'in oğlu Ali Ekrem, Süleyman Nazif, Fuad Şemsi, Rezaizade Ekrem, Hüseyin Kâzım Kadri, Mısırlı Prens Abbas Halim Paşa, Şerif Ali Haydar Paşa, Binbaşı Ömer Lütfi Bey de Safahat'ta isimleri vefa ile anılan Âkif'in dostlarından.

### 3. Âkif'in Şiirlerinde Vefa

Âkif'in toplam yedi kitaptan oluşan Safahat'ında bir çok yerde vefa kelimesi geçer. Vefa kelimesinin geçtiği mısralar şunlardır: “Ey yar-i vefa-güzin-i canım.”, “Vakur, hatırı mer'i, vefalı, çok denedim.”, “Doğruluk, ahde vefa, va'de sadakat, şefkat.”, “Vefasız yurd! Öz evladın için olsun, vefa yok mu?”<sup>51</sup>, “Sen misin, yok sa hayalin mi? Vefasız Kosova!”, “Yazık o nesl-i kerimin vefasız evladı.”, “Hayır, demem ... Bilirim pek vefalıdır o mezar.”, “Bırak ki ettiği yoktur bir ihtiyaca vefa.”, “Ömerlerin, Yavuz'un biz vefasız evladı.”, “Vefa yok ahde hürmet hiç, emanet lafz-ı b1-medfil.”, “Ne hüsrandır ki: Şark'ın ben vefasız, kansız evladı.”<sup>52</sup>

Âkif Hasbihal adlı şiirinde “Ey yar-i vefa-güzin-i canım/Ey can dostum, vefalı sevgilim.”<sup>53</sup> diyerek okuyucuya seslenmektedir. Okuyucularının vefalı olduğunu vurgulamaktadır.

Mehmed Âkif, İstibdat şiirinde sopasının ne kadar vefalı olduğunu anlatır:

“Giyip ayağını çıkarken sopam yetiştirdi hele ...

Emin olup gidemem, çünkü, vermesek el ele.

Odur cihanda benim, varsa yoksa, mu'temedim;

Vakur, hatırı mer'i, vefalı, çok denedim.”<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Kuntay, *Mehmet Âkif*, 71.

<sup>51</sup> Ersoy, *Safahat*, 200.

<sup>52</sup> Ersoy, *Safahat*, 456.

<sup>53</sup> Ersoy, *Safahat*, 63.

Âkif, bir yaz gecesi biraz serinlemek için İstanbul'un Fatih civarında bulunan Yayla isimli yüksek bir bölgesine gitmek ister. Burası Âkif'in oturduğu yere biraz uzaktır ama poyraz güzel estiği için yazları burası iyi olur. Ayakkabısını giyer, sopasını eline alır. Âkif bu sopasına tutunarak yürümektedir. El ele vermedikçe adeta yürüyememektedir. Âkif sopasını itimat ettiği, dayandığı bir insan gibi görür. Sopasına insani vasıflar yükleyerek onun, vakur, hatırı sayılır, vefalı olduğunu söyler.

Âkif, Süleymaniye Kürsüsünde adlı eserinde vefa kelimesini Japonlar için kullanır:

“Sorunuz şimdi, Japonlar da nasıl millettir?  
Onu tasvire zafer-yab olamam, hayrettir!  
Şu kadar söyleyeyim: Din-i mübinin orada,  
Ruh-i feyyazı yayılmış, yalnız şekli Buda.  
Siz gidin, safvet-i İslâm'ı Japonlarda görün!  
O küçük boylu, büyük milletin efradı bugün,  
Müslüman demek için eksiği ancak tevhid.  
Doğruluk, ahde vefa, va'de sadakat, şefkat,”<sup>55</sup>

Âkif'e göre Japonya'da İslâm dininin feyizli ruhu yaşanmaktadır. İslâm'ın saflığı oradadır. Bunun içindir ki Japonlar büyük bir millettir. İslâmın esaslarını korumada eşleri yoktur. İslâma girmek için bir kelime-i şahadetleri yoktur. Doğruluk, ahde vefa, sözünde durmak, şefkat hep onlardadır. Âkif şiir boyunca Japonların iyi hasletlerini saymaya devam etmektedir.

Âkif, Hakkın Sesleri'nde Neml Suresi 52. Ayetin bir kısmını tefsir eder. Bu ayet, “İşte sana, onların kendi yolsuzlukları yüzünden ıpıssız kalan yurtları.”<sup>56</sup> denilmektedir. Âkif buradan yola çıkarak İslâm yurdunu kanlı, ziyaretçisiz, acılı, ölümlü olarak anlatır. Vefasızlıkla tanımlar:

“Vefâsız yurd! Öz evlâdın için olsun, vefâ yok mu?  
Neden kalbin kararmış? Bin ocaktan bir ziyâ yok mu?  
İlâhî, kimsesizlikten bunaldım, âşinâ yok mu?  
Vatansız, hânümansız bir garîbim... Mültecâ yok mu?  
Bütün yokluk mu her yer? Bâri bir 'Yok!' der sadâ yok mu?”<sup>57</sup>

İnsanları yolsuzluklara, menfaatperestiğe karışan yurt vefasızdır. Öz evladı için bile vefa göstermemektedir. Kalbi kararmıştır. Binlerce ocaktan bir ışık yoktur. Âkif yurdunda kimsesizlikten bunalır. Tanıdık bir kimse bulamaz. O öz yurdunda vatansız, memleketsiz bir gariptir. Dayanacak, sığınacak bir yeri yoktur. Her yer yokluk içindedir. Âkif, bari “Yok!” diyen bir ses istemektedir. O bile yoktur.

Âkif, Hakkın Sesleri'nin bir bölümünde, Arnavut olan babasını anarak, ırkçılık yüzünden Arnavutluk'un elden çıkmasına, yanışına ağlar. Şiire serlavha olarak kullandığı

<sup>54</sup> Ersoy, *Safahat*, 91.

<sup>55</sup> Ersoy, *Safahat*, 175.

<sup>56</sup> Neml Suresi, 27/52.

<sup>57</sup> Ersoy, *Safahat*, 201.

hadisi tekerrür etmiş bir hadiseyi ön dört asır evvel uyaran bir hakikat olarak şiirinin başına koyar:

"Nizâr evlâdı: Yetişin ey Nizâr oğulları! Yemenliler de:  
Yetişin ey Kahtan oğulları! dedi mi, hemen tepelerine felâket iner; hemen Allah'ın  
nusreti üzerlerinden kalkar; hepsine birdende kılıç musallat olur.<sup>58</sup>

Üç beyinsiz kafanın derdine, üç milyon halk  
Bak nasıl doğranıyor? Kalk, baba, kabrinden kalk!  
Diriler koşmadı imdâdına, sen bâri yetiş...  
Arnavutluk yanıyor... Hem bu sefer pek müdhiş!

Baba! En sevgili annen, o senin öz vatanın  
Olacak mıydı fedâ hırsına üç kaltabanın?  
Dedemin sürdüğü, can ektiği toprak gitti...  
Öyle bir gitti ki hem: Bir daha gelmez ebedî!  
Ne olurdu bunu kalkıp da göreydin acaba?  
"Meşhed" in beynine haç saplanacak mıydı baba!  
Ne felâket: Dönüversin de mesâcid ahıra,  
Hırvat'ın askeri tepsin çıkıp üstünde hora!  
Bâri bir hâtıra kalsaydı şu toprakta diri...  
Yer yarılmış, yere geçmiş, şehedâ türbeleri!  
Nerde olsam çıkıyor karşıma bir kanlı ova...  
Sen misin, yoksa hayâlin mi? Vefâsız Kosova!"<sup>59</sup>

Üç beyinsiz kafanın yüzünden Arnavutluk'da üç milyon halk doğranmaktadır.<sup>60</sup> Âkif, "Kalk, baba, kabrinden kalk da bunlara bak" diyor. Diriler yardıma koşmamaktadır. Bari sen yardıma yetiş. Tek bir kıvılcım bütün ülkeye yayılıp yakmaktadır. Her yer yakılıp yıkılmaktadır. Aşına bir çehre yoktur. Her yer kuru bir çöle dönmüştür. Her yer suskun ve sessizdir. Âkif babasına seslenir. Senin en sevgili annen, üç kaltabanın hırsına feda mı olacaktı? Atalarımın sürdüğü, can verdiği toprakları kaybettik. Hem öyle kaybettik ki, o topraklar bir daha da geri alınamaz. Âkif babasına seslenip, şehidliğimizin beynine haç saplanacak mıydı baba, ne olurdu bunu kalkıp görseydin der. Ne felaket mecitler ahıra dönsün, Hırvat askerleri üstüne çıkıp hora tepinsinler. Bari şu topraklarda diri bir hatıra kalsaydı. Şehidlerin türbeleri yer yarılıp içine geçmişlerdir. Nerede olsam karşıma kanlı bir ova çıkıyor. Âkif Kosova'ya sen misin yoksa hayalin mi vefasız diye seslenmektedir.

Âkif, İki Arkadaş Fatih yolunda adlı şiirinde yeni neslin vefasızlığından yakınır:

"Şu gördüğün kocaman kütle yok mu? Darü't-Tıb.

- Demek: Bu medrese, Tıbbiye Mektebi 'ydi ...

- Ayıp!

- Ayıp nedir?

- Bunu olsun görüp de bilmemeniz ...

<sup>58</sup> Ersoy, *Safahat*, 203.

<sup>59</sup> Ersoy, *Safahat*, 204.

<sup>60</sup> Âkif'in üç beyinsiz dediği, Sadrazam Talat Paşa, Harbiye Nazırı Enver Paşa ve Bahriye Nazırı Ahmed Cemal Paşa'dır.



- Bakılsa öyle ... Fakat "Bilmeyin!" diyen yine siz!

- Tababetin o kadar muhteremdi mevki'i ki:

Birer tabib-i fünun-aşına çıkar, eski

Müderresininimizin en güzide efradı.

Yazık o nesl-i kerimin vefasız evladı,

Bırakmış öylece, hiç bakmamış müesseseye,"<sup>61</sup>

Bu şiirde Âkif, Tıbbiye Mektebi'nin bilinmemesinden, yeni nesillerin o müesseseye ilgisizliğinden yakınır. O ikram edilmiş evladı vefasız çıkmış. Bu müesseseye ilgisiz kalmıştır.

Âkif, Hatıralar adlı kitabının Berlin Hatıraları bölümünde vefadan bahseder:

"Ki nerde belli değil... Bilmek istesen de muhal.

Olanca yadı bugün bir çamurlu, kanlı hayal!

O yadı ruhuna gömdün ki bir vazifendir,

"Unut!" demek açılan kabri görmemektendir.

- Hayır, demem ... Bilirim pek vefalıdır o mezar."<sup>62</sup>

Burada vatan için ölmüş bir genci anlatırken, mezarın vefalı olduğundan bahseder.

Yine Berlin Hatıraları'nda Âkif, pozitif ilimleri yeterince kullanamadığımızdan bahsederken vefa kelimesini biraz da farklı bir anlamda kullanır:

"Ulum-i hazırardan beklenen menafi'idir.

Demek, birincisi ilmin: Hayata nafi'idir.

O halde bizdekiler sadra hiç değil şafi.

Fünun-i müsbeteden istifademiz menfi;

Ne kaldı! Bir edebiyatımız mı? Va-esefa!

Bırak ki ettiği yoktur bir ihtiyaca vefa;

Ya ruh-i milleti afsunluyor, uyuşturuyor;

Ya sinelerdeki hislerle çarpışıp duruyor!"<sup>63</sup>

Günümüz ilimlerinden beklenen bir yarar elde etmektir. İlimlerin en önemlisi hayata yararlı olandır. Ancak bizim meşgul olduklarımız kalbe şifa veren ilimler değildir. Pozitif ilimlerden yeteri kadar istifade edememekteyiz. Geriye bir edebiyatımız kalıyor. O da her hangi bir ihtiyacı karşılayamadığı gibi ya milletin ruhunu büyüleyip uyuşturuyor, ya da kalplerdeki duygularla çarpışıp duruyor.

Berlin Hatıraları'nın devamında yıllardır geri çekilip topraklarımızı başkalarına verdiğimizden bahseder:

"Bilirsiniz ki, hemen, yüz, yüz elli yıldır, biz,

Ne varsa elde verip muttasıl çekilmedeyiz!

<sup>61</sup> Ersoy, *Safahat*, 233.

<sup>62</sup> Ersoy, *Safahat*, 317.

<sup>63</sup> Ersoy, *Safahat*, 324.

Ömerlerin, Yavuz'un biz vefasız evladı,  
Sıyanet eylemedik yadigar-ı ecdadı."<sup>64</sup>

Bilirsin ki biz yaklaşık yüz, yüz elli yıldır elimizde ne varsa vererek, durmadan geri çekilmekteyiz. Biz Ömer'lerin, Yavuz'un vefasız evlatları, atalardan kalan yadigarları bir türlü koruyamadık.

Âkif Gölgeleler adlı kitabında yer alan Umar Mıydın? Adlı şiirinde Müslümanların düştükleri durumdan bahseder:

"Silinmiş emr-i bi'l-ma'rufun artık ismi yadından.  
Haya sıyrılmış, inmiş: Öyle yüzsüzlük ki her yerde ...  
Ne çirkin yüzler örtermiş meğer bir incecik perde!  
Vefa yok, ahde hürmet hiç, emanet lafz-ı bi-medlul;  
Yalan raic, hıyanet mültezem her yerde, hak meçhul."<sup>65</sup>

Artık iyiliği, hakkı emretmenin hatırası bile ortadan kalkmıştır. Haya sıyrılıp inmiştir. Yüzsüzlük her yerde kol gezmektedir. İncecik bir perde meğer ne yüzler örtermiş. Vefa yok, söze bağlılık hiç, emaneti korumak sözde kalmış. Yalan geçerli olmuş, hainlik her yerde kaçınılmazdır, hak ortalıktan kaybolmuş, bilinmez olmuştur.

Âkif, Gölgeleler kitabındaki Bülbül şiirinde de vefadan bahseder:

"Hayır, matem senin hakkın değil. .. Matem benim hakkım:  
Asırlar var ki, aydınlık nedir, hiç bilmez afakım!  
Teselliden nasibim yok, hazan ağlar baharımda;  
Bugün bir hanümansız serseriyim öz diyarımda!  
Ne hüsrandır ki: Şark'ın ben vefasız, kansız evladı,  
Serapa Garb'a çiğnettım de çıktım hak-i ecdadı!"<sup>66</sup>

Şair burada bülbüle seslenerek hayır, matem senin hakkın değil, matem benim hakkım diyor. Asırlardır ufuklarım aydınlık nedir hiç bilmez. Bizi Teselli edecek bir nasibim yok. Baharlarımda bile hazan ağlar. Artık öz diyarımda evsiz barksız bir serseri gibiyim. Ne yazıktır ki, Doğu'nun ben vefasız, kansız evladı, baştan başa atalarımın yadigarı olan toprakları Batı'ya çiğnettım.<sup>67</sup>

Âkif, son olarak yazmış olduğu bir kıtada vefadan bahseder:

RESMİM İÇİN  
"Bir canlı izin varsa şu toprakta, silinmez;  
Ölsen, seni sırtında taşır toprağın altı.  
Ey gölgeden ümmid-i vefa eyleyen insan!  
Kaç gün seni hatırlayacaktır şu karaltı?"<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Ersoy, *Safahat*, 329.

<sup>65</sup> Ersoy, *Safahat*, 443.

<sup>66</sup> Ersoy, *Safahat*, 456.

<sup>67</sup> Ersoy, *Safahat*, 456.

<sup>68</sup> Ersoy, *Safahat*, 478.

Şair burada kendi resmine hitap ederek bu topraktaki canlıların yok olmadıklarına vurgu yapıyor. Hiçbir canlı kaybolmaz, yer yüzünden silinmez. Sen ölsen bile toprağın altı seni bağrında taşımaya devam eder. Ey gölgeden vefa uman insan. Acaba şu karaltı kaç gün seni hatırlayacaktır? Âkif burada asıl olanın toprak olduğuna, insanın varlığının toprak ile anlam kazandığına vurgu yapar.

Âkif bu zamanlarda çokça eksikliğini duyduğumuz “vefakâr insan”ın en güzel örneğiydi. Âkif’in gözünde vefasızlık, bir çeşit namertlikti, alçaklıktı. Âkif’in Safahat’ındaki adanmış şiirler ve ithaflar, vefasının göstergesidir.<sup>69</sup>

Âkif hem hayatı, hem şiirleri ile vefayı yaşayan, gelecek nesillere bir çok yönüyle olduğu gibi vefasıyla da örnek olan insandır.

#### 4. Âkif’e Vefasızlıklar

Âkif, hayatı boyunca vefayı yaşamış ve yaşatmış, vefayı övmüş, söylemiş ender şairlerimizdendir. Ancak hayatı, vatan sevgisi, vatan mücadelesi ile geçmiş olan Âkif bilhassa Cumhuriyetten sonra türlü vefasızlıklara uğramıştır. Çeşitli yazarlar kendisini eleştirmeye başlamışlardır.

Âkif’i en ağır bir şekilde eleştirenlerden birisi Şükûfe Nihal’dir. Nihal, Âkif’in Türk inkılabına hiç hizmet etmediğini iddia etmiştir. Nihal’e göre o inkılabın getirdiklerini beğenmeyerek bu toprakları bırakıp kaçmıştır. Âkif hurafelere takılmıştır. Onun bütün endişesini ittihad-ı İslâmdir. Şükufe Nihal’e göre Âkif’in milleyetçilikle ilgisi yoktur. O vicdanı inkar etmektedir ve on dört asır öncesinin zihniyetine takılıp kalmıştır. Âkif skolastik bir kafaya sahiptir. İnsanlığa, varlığa, hümanizme kıymet vermeyen biridir.<sup>70</sup>

Mehmed Âkif’e karşı en tepkili ve vefasız yazarlardan birisi de her fırsatta şairi tenkit etmeyi kendisine görev bilen Nurullah Ataç’dır. Akşam Gazetesinin 6 Mart 1937 tarihli sayısında, İstiklâl Marşı hakkında çok ağır eleştirilerde bulunmuştur. Ataç’a göre İstiklâl Marşında bizim bugünkü ideallerimize uyacak, onlara hiç olmazsa bir telmih sayılacak hiçbir söz yoktur. İstiklal marşı Lâ-kavmiyyete fi’l-İslâm (İslâm’da ırkçılık yoktur.) düşüncesiyle yazıldığı için; Türk’ten, Türkiye’den bahsedemez, âdeta onlardan utanır.<sup>71</sup> İstiklal Marşı’nın içinde ezan, minare, iman, müezzin, kayyım, şehit, hilal, sancak, Hakk’a tapmak, mabed ile bir çok dinî motif vardır. Ancak bu şiirde millet yoktur, Türklük yoktur. Ataç İstiklal Marşı’nı bir şiirden çok ilahiye benzetmektedir. İstiklal Marşı’nın bugünkü Türkiye’yi temsil etmediğini iddia etmektedir. İstiklal Marşı Cumhuriyetin ilk günlerinde mecburiyetten kullanılan Osmanlı postaları pulları gibidir. İstiklal Marşı da o pullar gibi geçici bir müddet kullanılmıştır. Ancak artık değiştirilmelidir. Artık bize yeni Türkiye Cumhuriyetini temsil edecek bir İstiklal Marşı lazımdır. Bu mümkündür, çünkü bugün Âkif’den daha güzel yazabilecek şairler vardır. Nurullah Ataç her fırsatta sözü İstiklal Marşına getirip değiştirilmesini, yeniden yazılmasını istemiştir.<sup>72</sup>

Ahmed Hamdi Tanpınar, Âkif’i Türk Edebiyatına yenilik getirmemekle suçlar. Fikret’i Âkif’den üstün görür. Âkif, Fikret’in biraz daha sade dil kullanan, aruzu gündelik cümlelere uyduran talebesidir. Âkif edebiyatımıza yeni kıymetler getirememiştir. Fikret

<sup>69</sup> Karataş, “Seksen Sene Sonra Âkif’i Hatırlamak İçin 40 Sebep”, *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, 14.

<sup>70</sup> İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, *Şair Mehmet Âkif İçin Memleketin Fikir ve Edebiyat Adamları Ne Diyor?* (İstanbul: Kopernik Yayınları, 1937), 23.

<sup>71</sup> Baltacıoğlu, *Şair Mehmet Âkif İçin Memleketin Fikir ve Edebiyat Adamları Ne Diyor?*, 24.

<sup>72</sup> Çantay, *Âkifnâme*, Mehmet Âkif, 265.

aruzu bütün âhengiyle kullanmıştır, aruza ezan okutmuştur. Âkif ise aruza İskambil oynatmış, öteberi taktırmış, düğün dernek yaptırmıştır. Âkif büyük bir din şairi de değildir. Âkif'de büyük din şairlerinin olmazsa olmazı olan mistik anlayış bulunmaz. Âkif kuru bir Müslüman şairdir. Dini imparatorluk kültürü ile karıştırır, harmanlar. Âkif için din ve imparatorluk birbirine yapışık haldedir.<sup>73</sup>

Falih Rıfki, Âkif'i, "Kafasının darlığı şapka giymesine müsait değildi."<sup>74</sup> diyerek tenkit etmiştir.

Kerim Said'de Âkif'in Mısır'a kaçışını onun gerici fikirlerinin burjuva-demokratik inkılap tarafından yenilgiye uğratılması olarak anlatır. Âkif ve düşünceleri değişen sosyal şartlar karşısında bozguna uğramış, bir daha dirilmemek üzere vefat etmiştir.<sup>75</sup>

Âkif'e karşı bir vefasızlık örneği olarak Düccane Cündioğlu'nun Âkif hakkındaki kitabına aldığı bir anekdot da ilginçtir: Osman Yüksel Serdengeçti 31 Aralık 1967 tarihli Yeni İstanbul gazetesinde Hasan Basri Çantay'dan naklen şunları anlatmaktadır: Çanakkale zaferinin yıldönümünde bir tören yapılmaktadır. Çanakkale şehitleri anılacaktır. Zamanın meşhur bir şairi konuşma yapmak üzere kürsiye gelir: Çanakkale şehitlerimiz için bir Türk şairi tarafından henüz layıkıyla bir şiir yazılmadığını iddia eder. Şimdiye kadar yazılanlar Türk şehitlerine layık şeyler değildir. Maalesef Çanakkale şehitleri için yazılan şiirin sahibi de Türk değildir. Şair çaresizce Çanakkale şehitleri için Türk olmayan bir adamın şiirini okumaktan muzdariptir. Şair istemeye istemeye Âkif'in şiirini okur.<sup>76</sup>

Âkif bu hadiseyi duyunca çok üzülür. Koskoca adam bir çocuk gibi ağlamaya başlar. Âkif Çanakkale şehitlerinden ayrılmak istenilmesine mi, yoksa Türk değil diye hakarete uğramasına mı yansın bilememiştir. Çanakkale Şehitleri'nden onu ayırmak, "Sen Türk değilsin!" diyerek tahkir etmek Âkif'e çok dokunmuştur. Devletin muteber gördüğü bir şair tarafından yapılan bu hakaret Âkif'i herşeyden soğutmuş, belki de Mısır'a gitmesinin en önemli sebepleri arasına girmiştir.<sup>77</sup>

Âkif, 1925 yılında Mısır'a gidiş gerekçesini arkadaşlarına şöyle açıklamıştır: "Arkamda polis hafiyeleri gezdiriyorlar. Ben vatanını satmış ve memlekete ihanet etmiş adamlar gibi muamele görmeye tahammül edemiyorum ve işte bundan dolayı gidiyorum..."<sup>78</sup>

Âkif'e yapılan bu vefasızlıklar onu öz vatnında garip kılmıştır. Kitapları piyasadan toplatılmış, Harf inkılabı Kanunu'na aykırı olduğu gerekçesiyle yeni baskıları sansüre takılmıştır. Safahat'ın yeni harflerle basılmasına 1943 yılına kadar izin verilmemiştir. Sebilürreşat kapanmış, en yakın arkadaşı Eşref Edip vatana ihanetten yargılanmıştır. Âkif tüm bu vefasızlıklar karşısında çok sevdiği vatanını bırakıp gönüllü bir sürgüne gitmiştir.

<sup>73</sup> Baltacioğlu, *Şair Mehmet Âkif İçin Memleketin Fikir ve Edebiyat Adamları Ne Diyor?*, 30.

<sup>74</sup> Baltacioğlu, *Şair Mehmet Âkif İçin Memleketin Fikir ve Edebiyat Adamları Ne Diyor?*, 43.

<sup>75</sup> Baltacioğlu, *Şair Mehmet Âkif İçin Memleketin Fikir ve Edebiyat Adamları Ne Diyor?*, 52.

<sup>76</sup> Düccane Cündioğlu, *Âkif'e Dair* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 13.

<sup>77</sup> Cündioğlu, *Âkif'e Dair*, 14.

<sup>78</sup> Muharrem Coşkun, *Vatanında Cüdâ İstiklâl Şairi (Kod Adı: İrtica-906)* (İstanbul: Gaziosmanpaşa Belediyesi Yayınları, 2014), 8.

## Sonuç

Mehmed Âkif hayatı boyunca bir vefa örneği olarak yaşamıştır. Onun en büyük vefası değerlerine, inançlarına, vatanına, milletinedir. Âkif ölünceye kadar bu değerlere hep sadık kalmış, hayatına, inançlarına vefa halinde yaşamıştır. İnançları uğruna her türlü tehlikeyi göze alarak zamanın otoritelerine karşı çıkmış, bu uğurda her türlü zorluğa katlanmıştır. Onun değerlerini, inançlarını en büyük vefası olarak görebiliriz.

Âkif'in insanı seven, değerli insanlarla beraber olmaktan hoşlanan, kendini büyük görmeden onlardan istifade etmeye çalışan, insanlara karşı son derece vefalı bir yapısı vardır. Hayatı boyunca sevdiği insanlara sadık kalmış, dostlarına karşı vefalı olmuştur. Bunun yanında vatan, millet, din düşmanı olarak gördüklerine de amansız bir rakip olmuştur. Âkif, vefat etmiş babasına, vefat eden arkadaşına da son derece vefalı davranmış her fırsatta onları anmış, hatta vefat eden arkadaşının çocuklarına kendi çocukları gibi bakmıştır.

Âkif, şiirlerinde de vefayı sık sık kullanmıştır. Âkif'in toplam yedi kitaptan oluşan Safahat'ında bir çok yerde vefa kelimesi geçer. Akif bu şiirlerde daha çok vatana sahip çıkamadığımızdan, yüz yıllardır sürekli gerileyip durduğumuzdan, topraklarımızı kaybettiğimizden, atalarımıza, yaşadığımız topraklara karşı vefasızlığımızdan bahseder. Gerekli gibi çalışmayıp, zamanın ilimlerinden istifade edemeyip, birbirimize düşerek, hakkı, hukuku, adaleti, fazileti çiğneyerek vefasızlık yaptığımızı anlatır. Bizim vefasızlığımıza karşı adalet ve terakki örneği olan atalarımızı örnek gösterir. Tekrar vefa gösterip vatanımızı, cedlerimizin yaptığı gibi mamur bir hale getirmemizi ister.

Âkif şiirlerinde sadece insanların değil, sopa, kıyafet, mezar gibi cansız varlıkların da vefasından bahseder.

Âkif'in bu vefa timsali kişiliğine karşılık, bilhassa canını dişine takıp çalıştığı Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasından sonra kendisine karşı pek çok vefasızlıklar yapılmıştır. Bazı yazarlar onu gericilikle, inkılaplara ayak uyduramamakla, İslâm'dan başka bir şey düşünmemekle, Türk olmamakla suçlamışlardır. İstiklal Marşı yazarlar tarafından eleştirilmiş, gerici bir şiir olduğu ve değişmesi gerektiği vurgulanmıştır. Çıkarıldığı dergisi kapatılmış, dostları mahkemelerde yargılanmış, kendisi takipe uğramış olan Âkif bu vefasızlıklar sonunda Mısır'a kaçmış, çok sevdiği vatanına ancak ölümüne yakın dönebilmiştir.

Âkif inançlarına, düşüncelerine ve dostlarına karşı vefayı dünya nimetlerine değişmeyen adamdır.

## Kaynakça

- Baltacıoğlu, İsmayil Hakkı. *Şair Mehmet Âkif İçin Memleketin Fikir ve Edebiyat Adamları Ne Diyor?*. İstanbul: Kopernik Yayınları, 1937.
- Coşkun, Muharrem. *Vatanında Cüdâ İstiklâl Şairi (Kod Adı: İrtica-906)*. İstanbul, Gaziosmanpaşa Belediyesi Yayınları, 2014.
- Cündioğlu, Düccane. *Âkif'e Dair*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Çantay, Hasan Basri. *Âkifname, Mehmed Âkif*. İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1966.
- Derman, Uğur. "Mehmed Âkif'den Mektuplar", *Akademi Mecmuası*, 5/7, 47.
- Edip, Eşref. *Mehmed Akif-Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharirin Yazıları*. İstanbul: Sebilürreşad Neşriyatı, 1962.

- Enes, Özensel Bilal. "Âkif Kimlere Hayrandır?", 80 Yıl Sonra Mehmed Âkif. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları. 1986.
- Erişirgil, Emin. *Mehmed Âkif, İslâmcı Bir Şairin Romanı*. İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları, 1960.
- Ersoy, Mehmed Âkif. *Safahat*. İstanbul: Beyan yayınları, 2009.
- Gün, Fahrettin. *Babanzâde Ahmed Naim*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Kaplan, Mehmed. *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 2*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1987.
- Karademir, Feyzanur. "Bir Karakter Abidesi: Mehmed Âkif", *80 Yıl Sonra Mehmed Âkif*, Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları. 2017.
- Karataş, Turan. "Seksen Sene Sonra Âkif'i Hatırlamak için 40 Sebep", *80 Yıl Sonra Mehmed Âkif*. Ankara: Hece Yayınları. 2017.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Mehmed Âkif*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1986.
- Kurtoğlu, Mehmed. İki Kadim Dost (Âkif ve Babanzade Ahmed Naim), *80 Yıl Sonra Mehmed Âki*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları. 2017.
- Okay, M. Orhan. *Mehmed Âkif, Kalabalıklarda Bir Yalnız Adam*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Olpak Koç, Canan. "Kolektif Kimlik Kurma Çabası Olarak Mehmet Âkif'in 'Benlik' Özellikleri" *Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları* (HÜTAD), 2021, 35:183-206.
- Öztürk, Mahmut. "Mehmet Akif'in Cami Kürsülerinde Zikrettiği Ayetler ve Yorumları". *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açından) Bildiriler Kitabı, 08-09 Ekim 2018, Malatya*,. 1/623-648, 2018.
- Öztürk, Mahmut. "Mehmet Âkif'in Düşünce Dünyasında İstiklâl Marşı'nın Temelleri". *İstiklal Marşı'nın Anlam Dünyası*. ed. Mahmut Öztürk. 11-48. İstanbul: Nida Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Topçu, Nurettin. *Mehmed Âkif*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- Türk, Osman. "Mehmet Akif Ersoy'un 'Safahat' Adlı Eserinde Sosyal Eğitim Unsurları". *Asos Journal*, 4/26, 443-447.
- Türk, Osman. "Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye Adlı Eserinde Geçen Fiiller ile İnanç ve Tasavvuf İçerikli Fiillerin Semantik Açından İncelenmesi", *Mecmua, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/12, s.78-90.

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 47, Haziran/June 2022, 209-226

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/70251>

ISSN 2791-6812

## Kurban Olarak Kesilecek Olan Hayvanın Cinsi

### The Types of Animals to Be Offered as a Sacrifice

#### Yazar Bilgisi Author Information

**Abdulmuid AYKUL**

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye  
Res. Asst. Dr., Kocaeli University Faculty of Theology, Kocaeli, Türkiye  
maykul8210@hotmail.com , [www.orcid.org/0000-0001-9012-6341](http://www.orcid.org/0000-0001-9012-6341)

#### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned by iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that he get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilintili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.1104248">https://doi.org/10.30623/hij.1104248</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
15 Nisan/April 2022	10 Haziran/June 2022

## Öz

Gerek hedy, gerek udhiyye ve gerekse de akıka olarak kesilecek olan hayvanlar için *behîmetü'l-en'âm* terkibi kullanılmaktadır. Bu terkip Kur'ân-ı Kerim'de üç yerde geçmekte ve geçtiği bu üç yerde de Kurban Bayramı'nda kesilen kurbanlıklar ile ilişkilendirilmektedir. Behîme, önceleri temyiz kudreti ve akli olmayan tüm canlılara verilen bir terim iken sonrasında sadece dört ayaklı kara hayvanları ve deniz canlıları için kullanılan bir terim haline dönüşmüştür. En'âmın hangi hayvanları ifade ettiği ise tartışmalıdır. Sözlüklerde ve tefsirlerde terimin kullanım alanlarına ilişkin daha detaylı bilgiler bulunmaktadır. Tefsirler ile sözlüklerde en'âmın hangi hayvanlar için kullanıldığı hususunda ihtilafın vuku bulduğu söylenmelidir. Bu eserlerde terime, fakihlerin yüklediği anlamdan farklı anlamların da yüklendiği görülmektedir. Bazıları, yırtıcı hayvanları dahi bu sınıfa dahil ederken, bazıları sadece yabânî ve otçul hayvanları bu sınıfa dahil etmektedir. Bazıları ise Kur'ân âyetlerinden hareketle en'âmı diğer hayvanlardan temyiz etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Nitekim bu gruptaki müfessirlere göre en'âm hayvanlar; otçul olan, eti yenilebilen, sütü içilebilen ve binek olarak kullanılmayan hayvanlara verilen isim olup bunlar deve, koyun, keçi ve sığır olmak üzere -erkekli dişili- sekiz sınıftır. Fürû fıkıh eserlerinde ise kurban kesilecek olan hayvanların en'âm cinsinden olmasının zorunluluğundan bahsedilirken en'âm cinsi hayvanların sadece, davar, deve ve sığır cinsi hayvanlar olduğu üzerinde durulur. Özellikle Hz. Peygamberin bu tür hayvanları kurban olarak kesmesi veya bu tür hayvanların kurban olarak kesilmesine cevaz vermesi ulema açısından bir sınırlama olarak telakki edilmiş ve bu minvalde değerlendirmeler yapmışlardır. Bu yüzden bu hayvanlar dışındaki hayvanların kurban edilemeyeceği konusunda -en azından dört mezhep- fakihlerinin bir icmâsı oluşmuştur. Bununla birlikte bu çalışmada bir hayvanın kurban edilebilmesi için sadece en'âmdan olmasının yeterli olup olmadığı, ayrıca başka şartların varlığının gerekip gerekmediği üzerinde durulacak, mezheplerin konu ile ilgili yaklaşımlarına yer verilecektir. Buna ek olarak kurbanlık hayvanının cinsi konusunda cumhurdan farklı düşünen Zâhirilerden İbn Hazm (öl. 456/1064) ile Zeydiyye'den Hasan b. Salih'in (öl. 168/784-785) görüşleri de burada yer bulacaktır.

Bu çalışmamızda öncelikle Kur'ân ve Sünnet'te kurbanlık olarak kesilecek hayvanlarla ilgili kullanılan terimlerin ne olduğu üzerinde durulup akabinde *behîmetü'l-en'âm*'ın kavramsal çerçevesi çizilecek ve kapsamı ile ilgili dil alimleri ile müfessirlerin görüşlerine yer verilecek, daha sonra ise kurban edilecek hayvan ile ilgili fürû fıkıhta zikredilen şartlar ele alınacaktır. En sonda ise kurban edilen hayvanlar sınıfına dahil olup olmadığı bilinmeyen hayvanlar incelenecek ve fürû fıkıhtaki şartlar çerçevesinde söz konusu hayvanların kurban edilip edilmeyeceği üzerinde durulacaktır. Makalemizde en az iki nesil öncesinde evcilleştirilmiş olan en'âm cinsi hayvanlardan kurban olacağı söylenecektir. Ayrıca tek hörgüçlü ve çift hörgüçlü develer (Arap devesi ve Asya devesi) hariç, yeni dünya develeri olarak da bilinen, evcilleştirilmesi binyıllar öncesine dayanan lama ve alpakanın kurbanlığının, fürû fıkıhın şartları çerçevesinde herhangi bir sorun teşkil etmediği, buna karşın hâli hazırda evcil olmayan vikunya ve guanako türü develerin evcil olmamaları dolayısıyla kurban olamayacağı ifade edilecektir. Son olarak ise buffalo gibi yabani sığırlar ile geyik ve karacagillerden kurban olup olmayacağına değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Kurban, Udhiyye, Behîmetü'l-en'âm, Evcilleşme.



## Abstract

The phrase *bahīmat al-an'ām* refers to animals that could be slaughtered both as *hady*, *uḏḥiyyah* or *'aqīqah*. This phrase is mentioned three times in the Qur'ān and is associated with sacrificial animals slaughtered during Eid al-Adha in these mentions. While “*bahīmah*” was a term used to refer to all living things without intelligence and the power of telling apart the good and bad, it later evolved into a term used solely for four-legged land animals and sea creatures. However, what animals *al- an'ām* refers to is doubtful. There is more detailed information about the usage of the term in dictionaries and commentaries, but it should be noted that there is a dispute about what animals are meant by *al- an'ām* in commentaries and dictionaries. In such works, it is seen that the term comes with meanings which differ from the one attributed to it by Islamic jurists. Some even include predatory animals in this category, whereas others mean only wild and herbivorous animals by this term. Some, on the other hand, spared effort to make a distinction between *al- an'ām* and other animals based on the verses of the Qur'ān. This is because, according to commentators in this group, the animals meant by *al-an'ām* are those that are herbivorous, whose meat can be eaten, whose milk can be drunk and which are not used as a mount; there are eight categories of these, including both males and females of the following: camels, sheep, goats and cattle. While the works of *furū' al-fiqh* mention that the animals to be sacrificed must belong to one these groups, they often emphasize that the animals considered as *al- an'ām* include only sheep, camels and cattle. The Holy Prophet offered such animals as sacrifices or allowed them to be sacrificed, but scholars considered this as a limitation. Therefore, there is a consensus among the jurists, of at least four madhabs, that animals other than these cannot be sacrificed. However, this study focuses on whether it is sufficient for an animal to be sacrificed if it belongs to *al- an'ām* and whether there are other requirements to be met, and what the approaches of the madhabs on the issue are. Furthermore, this section includes the perspectives of the Zahirite scholar Ibn Ḥazm (d. 456/1064) and those of Ḥasān b. Ṣalih's (d. 168/784-785), both of whom thought differently from mainstream scholars about the types of sacrificial animals.

This study first focuses on the terms used in the Qur'ān and Sunnah regarding what animals can be sacrificed; then it draws the conceptual framework of *bahīmat al-an'ām* and provides the views of language scholars and commentators on what animals this term includes. Next, it discusses the requirements for the animal to be sacrificed, as mentioned in *furū' al-fiqh*. Finally, it examines animals that are unknown whether they belong to the category of animals that can be sacrificed and discusses if such animals can be sacrificed based on the requirements mentioned by *furū' al-fiqh*. The present study concludes that those animals considered as *al- an'ām* and domesticated at least two generations ago can be sacrificed. In addition, except for the single-humped dromedary camel and the Bactrian camel (the Arabian camel and Asian camel), the sacrifice of the llama and alpaca, also known as new world camels, whose domestication dates back to millennia, hardly causes problems, based on the requirements mentioned by *furū' al-fiqh*. However, vicuna and guanaco camels cannot be sacrificed as they are not domesticated. Finally, the paper also discusses whether wild cattle, such as buffalo, and deer or roe deer can be sacrificed.

**Keywords:** Fiqh, Sacrifice, Uḏḥiyyah, Bahīmat al-An'ām, Domestication.

## Giriş

Kurbanlık hayvan denilince hac ve umre vazifesini yerine getirenlerin Harem sınırları içerisinde kesmiş olduğu hedy kurbanı ile hac ve umre yapmayan kişilerin Kurban Bayramı günlerinde kesmiş olduğu udhiyye kurbanı ve yeni doğan çocuktan dolayı bir şükran ifadesi olarak kesilen akîka kurbanı anlaşılır. Yoksa eti için kesilecek olan hayvan kastedilmez. Zira eti için kesilen pek çok hayvan bulunmakla birlikte bunlardan kurban olmaya elverişli olan çok az bir kısmıdır. Örneğin av hayvanları, iki yaşına girmemiş sığır, yaşına girmemiş koyun ve beş yaşına girmemiş deve, kurban olarak kesilmemesine rağmen eti için kesilip yenilebilir. Temettu' veya kırân haccı yapan kimselerin kesmek zorunda oldukları şükür kurbanı ile hac ve umrenin vaciplerinden birinin yerine getirilmemesi veya ihram yasaklarına uyulmaması halinde kesilen ceza kurbanı hedy olarak ifade edilirken<sup>1</sup> kesilen hayvanın sığır ve deve gibi büyükbaş hayvan cinsinden olmasına *bedene*; koyun ve keçi gibi küçükbaş hayvan cinsinden olmasına ise *dem* adı verilir. Oysa Kurban Bayramı günlerinde hacıların dışındaki kişilerin kesmiş olduğu udhiyye kurbanı ise ister deve ve sığır gibi büyükbaş, isterse keçi ve koyun gibi küçükbaş olsun *behîmetü'l-en'âm* veya *en'âm* olarak adlandırılır.

### 1. Kur'ân ve Sünnette Kurban Edilecek Hayvan Cinsi

Kur'ân'da kesilecek olan hayvanlar *behîmetü'l-en'âm* terkihi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu terkip Kur'ân'da üç yerde geçmekte ve geçtiği bu üç yerde de Kurban Bayramı günlerinde kesilen hayvan ile ilişkilendirilmektedir. Mâide Sûre'sinin 1. ayetinde “أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ” (*ihramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla, size bildirilecek olanlar dışındaki behîmetü'l-en'âm size helal kılındı*) şeklinde, Hacc Suresinin 28. ayetinde “وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّغْلُومَاتٍ عَلَى” (*Allah'ın onlara rızık olarak verdiği, belirlenen günlerde kesecekleri behîmetü'l-en'âm üzerine O'nun adını anırlar.*) şeklinde ve yine Hacc Suresinin 34. ayetinde “وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ” (*Biz her ümmete kurban kesmeyi meşrû kıldık ki kendilerine rızık olarak verdiği behîmetü'l-en'âm üzerine Allah'ın adını anırlar.*) şeklinde geçmektedir.

Aşağıda da görüleceği üzere kurban olarak kesilecek hayvanın fûrû fıkhıta “enâm” cinsi olması gerektiği söylenmektedir. Kur'ân'ı Kerîm'de ise “en'âm” olarak ifade edilen hayvanlarda şu özellikler ön plana çıkmaktadır. Öncelikle en'âm olan hayvanlar, eti yenilebilen<sup>2</sup>, sütü içilebilen<sup>3</sup>, binek olarak kullanılan<sup>4</sup> ve derisinden faydalanılan<sup>5</sup> hayvanlardır. Buna ek olarak Nahl Sûre'sinin 5. İla 8. ayetlerinde, en'âm olan hayvanların ısınma, beslenme ve daha başka amaçlarla yaratıldığı; eşek, at ve katır gibi hayvanların ise binek ve süs için yaratıldığı söylenerek en'âm ile bu hayvanlar arasındaki farka işaret edilmiştir. En'âm cinsi hayvanların etçil ve yırtıcı hayvanlardan olmadığı otçul ve sürü ile otlatılan hayvanlardan olduğu da “كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ” (*Yiyiniz ve en'âmınızı otlatınız*) ayeti<sup>6</sup> ile bildirilmektedir. Bu hayvanlardan bir kısmının yününden de yararlanıldığı *مِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا* (*en'âmdan yük taşıyanları ve tüyünden sergi yapılanları da (yaratan O'dur)*)

<sup>1</sup> Salim Öğüt, “Hedy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156.

<sup>2</sup> el-Mü'minûn 23/21: en-Nahl 16/4.

<sup>3</sup> el-En'âm 6/142: el-Mü'minûn 23/21.

<sup>4</sup> Gâfir 40/79: en-Nahl 16/66: ez-Zuhrûf 43/12.

<sup>5</sup> en-Nahl 16/80.

<sup>6</sup> Tâ-hâ 20/54.

ayeti<sup>7</sup> ile bilinirken, bu hayvanların (en'âmın) sekiz eş olduğu Zümer Sûre'sinin 6. ayetiyle<sup>8</sup>; bu sekiz eşin koyun, keçi, sığır ve devenin dişi ve erkeğinden müteşekkil olduğu ise En'âm Sûre'sinin 143 ve 144. ayetleriyle<sup>9</sup> bilinmektedir.<sup>10</sup>

Kur'ân'da kurbanlıklara işaret eden bir diğer kavram ise *bedenedir*.<sup>11</sup> Hacc Sûre'si 36. ve 37. ayetlerinde bu kavram kurban ibadeti için kesilen hayvan için kullanılmıştır.

وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾ لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَآؤَهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٧﴾

“Biz o büyükbaş hayvanları da Allah'ın size nişânelerinden kıldık; sizin için onlarda nice yararlar vardır. Onlar (kesim için) sıraya dizildiklerinde üzerlerine Allah'ın adını anın, cansız halde yere serildiklerinde ise onlardan hem kendiniz yiyin hem de ihtiyacını gizleyen ve gizlemeyen yoksulları doyurun. İşte onları şükredesiniz diye sizin istifadenize verdik. Onların ne etleri Allah'a ulaşır ne de kanları; O'na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır. İşte Allah onları sizin istifadenize verdi ki size doğru yolu göstermesinden ötürü O'nu tâzimle anasınız. İyilik yolunu tutanları müjdele!”

Görüldüğü üzere ayette “bedene” kelimesi kurbanlıkları ifade etmek için kullanılmıştır. Şâfiîlerden Abdülvâhid b. İsmail er-Rûyânî (öl. 502/1108) cumhurun bedeneyi deve olarak; Câbir b. Abdillâh (öl. 78/697) ile Atâ b. Ebî Rebâh'ın (öl. 114/732) sığır ve deve olarak; ismini vermediği bazı alimlerin ise deve, sığır ve davar (naamın hepsi) olarak te'vil ettiklerini söyler. Ona göre bedeneyi sığır ve deve olarak te'vil edenler, bedene kelimesinin, bu hayvanların bedenlerinin büyüklüğü sebebiyle kullanıldığını söylerken, en'âm olarak te'vil edenler etli ve yağlı oldukları için bedene kelimesinin kullanıldığını söyler.<sup>12</sup>

Hadislerde ise kurban olarak kesilecek hayvanlar ile ilgili tür sınırlandırması yoktur. Sadece Resûlullah'ın kestiği hayvanlardan hareketle tür sınırlandırmasına gidildiği görülmektedir. Resûlullah'ın Kurban Bayramı'nda alaca iki koç (kebeş) kurban ettiği,<sup>13</sup> 6 ile 9 aylık koyunu ifade eden ceza'nın kurban olarak kesileceğini söylemesi,<sup>14</sup> deve ve sığırın yedi kişiye kadar kesilebileceğini buyurması,<sup>15</sup> keçinin de kurbanlık olacağı ancak koyun kurban etmenin daha faziletli olduğunu bildirmesi<sup>16</sup> bu dört türün dişisi ve erkeği ile

<sup>7</sup> el-En'âm 6/142

<sup>8</sup> ez-Zümer 39/6

<sup>9</sup> el-En'âm 6/143-144.

<sup>10</sup> İbn Abbas bu sekiz sınıfı deve, sığır, koyun ve keçi olmak üzere dört çift olarak verir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5/374.

<sup>11</sup> İsmail Narin, *Kur'ân ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2009), 240.

<sup>12</sup> Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Târik Fethi es-Seyyîd (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2009), 4/166.

<sup>13</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), “Kurban”, 3.

<sup>14</sup> el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/454.

<sup>15</sup> İmâm Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Dubâi: Mü'essesetü Zâyid B. Sultân Âl-i Nehyân, 2004), “Kurban”, 5; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, “Hacc”, 62.

<sup>16</sup> Ebü Abdillâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut : Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1990), 4/247.

kurbanlık olacağını göstermektedir. Hadislerde bunlar dışındaki hayvanların kurbanlık olup olmayacağına dair herhangi bir açıklamada bulunulmamıştır. Bu da aşağıda görüleceği üzere fakihlerin kurbanlığı sadece bu dört sınıf ile sınırlandırmalarına sebebiyet vermiştir.

## 2. Behîmetü'l-en'âm'ın Tanım ve Kapsamı

Kurban edilecek hayvanı ifade etmek için fûrû fıkıh eserlerinde kullanılan terim *behîmetü'l-en'âm*dır. Bu başlık altında öncelikle behîme ile en'âm kelimeleri üzerinde durulacak, dil alimleri ile müfessirlerin bu terkip ile neyi kastettikleri belirlenmeye çalışılacaktır.

Çoğulu behâim olan behîme kelimesi sözlükte “anlaşılmaz ve karışık olan” anlamına gelen b-h-m kelimesinden türetilmiştir. Akli ve temyiz kudreti bulunmayan tüm canlılara başlangıçta behîme denilmekte olup daha sonra dört ayaklı kara hayvanları ile deniz canlılarını ifade eden bir kavrama dönüşmüştür.<sup>17</sup> Ancak Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) *el-Külliyât* isimli eserinde yırtıcı kara (müfteris) hayvanlarının behîmeden olmadığını söylemektedir.<sup>18</sup> Câhiz (ö. 255/869) *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserinde kuşların evcil ve yırtıcı türlerinden bahsederken evcil kuşlar için siba', evcil kuşlar için ise behime kavramını kullanmaktadır.<sup>19</sup> Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde “vahşi hayvanların kaçanları (evâbid) olduğu gibi *behimenin* de kaçanları bulunmaktadır”<sup>20</sup> diyerek *behime* ile vahşi hayvanları birbirine zıt olarak konumlandırmıştır. Kefevî'nin bu açıklaması, behîmenin sadece otçul hayvanlar için kullanılan bir terim olduğu imasını uyandırmaktadır. Bu hayvanlara behîme denmesinin sebebi nutk ve fehm noksanlığı ile temyiz ve akıl yoksunluğudur.<sup>21</sup> Aynı kökten türeyen “behme” kelimesi sığır ve davar yavrularına verilen isim olup çoğulu “behm” ve “biham” şeklinde gelmektedir. Yine davarın küçüğüne de behm denildiği gibi keçi ve yaban sığırının küçüğüne de “behme” denilmiştir.<sup>22</sup>

En'âmın hangi hayvanlar için kullanıldığı konusunda müfessirler ve fakihler ile dilciler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Sözlükte en'âm; deve, sığır ve davarı ifade etmek için kullanılan bir kelime olup tekili naam'dır. Ancak sözlüklerde en'âm ile tekili olan naam arasındaki anlam farkına dair görüşlerin bulunduğu da söylenmelidir. Naam ile en'âmın aynı cins hayvanları kapsadığını söyleyenler<sup>23</sup> bulunduğu gibi naam ile en'âm arasındaki farka işaret eden dilciler de bulunmaktadır. Bu dilciler, naamın deve için kullanıldığını,

<sup>17</sup> Ebû Abdurrahman b. Amr Ferahidî Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn* (Beyrut : Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, 1988), “bhm”, 4/62; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/64; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa el-Hüseynî Kefevî, *el-Külliyât: mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 226. 6

<sup>18</sup> Kefevî, *el-Külliyât*, 226.

<sup>19</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb Kinânî Leysî Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/25.

<sup>20</sup> «إن لهذه البهائم أوأبد كأبد الوحش» Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/228. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh-i Buhârî (Câmiü's-sahih)*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tûki'n-Necâ, 1422), “Şirket”, 3.

<sup>21</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 4/34.

<sup>22</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, “bhm”, 4/62; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut : Dâru Sâdir, ts.), “bhm”, 12/56.

<sup>23</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (Kâhire: ed-Darü'l-Misriyye, 1964), 3/11.

en'âm şeklinde çoğul olarak kullanıldığında ise davar ve sığırı da kapsamına aldığı söylerler.<sup>24</sup> Onlara göre Araplar tekil olarak naamı kullandıklarında bununla deveyi kastederken, en'âm şeklinde kullanıldığında ise sığır ve davarı da bu kapsama dahil etmişlerdir.<sup>25</sup> Bazı dilciler ise en'âm sınıfı içerisine ceylanlar ile yaban eşeklerini (zebraları) da katmışlardır.<sup>26</sup>

Burada müfessirlerin *behîmetü'l-en'âm* ile ilgili değerlendirmeleri de önem arz etmektedir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferra'ya (öl. 207/822) göre *behîmetü'l-en'âm* ile yaban sığırı, ceylan ve yaban eşeği (zebra) kastedilir.<sup>27</sup> Zira Mâide Sûre'sinin birinci ayetinin devamındaki "*İhramda bulunduğunuz sırada avlanmayı helâl saymamanız şartıyla*" ifadesinin bu anlamı güçlendirdiği görüşündedir.<sup>28</sup> Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) *behîmetü'l-en'âm* ile koyun, sığır ve devenin kastedildiğini söyler. Diğer bazı müfessirler ise binek olarak kullanılan her hayvanın *behîmetü'l-en'âm* olduğu görüşündedir.<sup>29</sup> İmâm Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre ise *behîmetü'l-en'âm* ile davar, yaban (vahşi) ve av hayvanlarından yenilen hayvanlar kastedilir. O da Ferrâ gibi ayetin devamının bu anlamı pekiştirdiği görüşündedir. Ancak açıklamalarının devamında *behîmetü'l-en'âm* ile sekiz sınıf hayvanın kastedilmiş olmasını da muhtemel görür.<sup>30</sup> Ona göre En'âm Sûre'sinin 143. ve 144. ayetlerinde bu sekiz sınıf hayvanın hangileri olduğu zikredilmiştir. Mâtürîdî, Nahl Sûre'sinin "*En'âmı da O yarattı. Onlarda sizin için soğuktan koruyucu şeyler ve başka yararlar vardır, ayrıca onlardan beslenirsiniz.*" ayetinin,<sup>31</sup> en'âmın eti yenilen hayvanlar olduğuna; aynı surenin "*Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları, eşekleri de O yarattı.*"<sup>32</sup> ayetinin at, katır ve eşeğin binek hayvanı olduğuna delil teşkil ettiği kanaatindedir.<sup>33</sup> Mâtürîdî eserinin başka bir yerinde ise en'âm olmaya en elverişli hayvanın deve olduğunu ancak bu kelimenin hakîkatinin tam olarak bilinmediğini, bunun dil alimlerine havale edilmesi ve ehl-i lisanın tanımlamasına göre hareket edilmesi gerektiğini söyler.<sup>34</sup>

İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ise en'âmı, eti yenilip sütü içilen hayvanlar olarak te'vil eder. Ebû Muâz<sup>35</sup> ise "eti yenmeyip sütü içilmemesine rağmen en'âm türü hayvanlar vardır" diyerek bu görüşe karşı çıkar.<sup>36</sup> Böylelikle Ebû Muâz'a göre

<sup>24</sup> Ebû Bekr Muhammed b el-Hasan el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 2/953.

<sup>25</sup> Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, 3/11; Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *Mu'cemü'l-furûki'l-lügaviyye*, thk. Beytullah Beyyât (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1412), 82.

<sup>26</sup> Askerî, *Mu'cemü'l-furûki'l-lügaviyye*, 82.

<sup>27</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'ân'î'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî Vd. (Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.), 1/298; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/437.

<sup>28</sup> Ferrâ, *Me'ân'î'l-Kur'ân*, 1/298; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/437.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/437.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/437.

<sup>31</sup> en-Nahl 16/5.

<sup>32</sup> en-Nahl 16/8.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/437.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/462.

<sup>35</sup> Ebû Muâz künyesi ile iki kişinin varlığından bahsedilir. Birincisi müfessir ve Nişabur kadısı Bükeyr b. Ma'rûf ed-Dameğânî (öl. 163/779); diğeri ise Ebû Muâz en-Nahvî el-Fadl b. Halîd el-Mervezî'dir (öl. 211/826). bkz. S. Kemal Sandıkçı, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 8/?

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/462.

en'âm hem eti yenen hem de eti yenmeyen hayvanları içine alan bir terimdir. Bazı müfessirler ise vahşi olmayan behîme ile en'âmı aynı görmüştür.<sup>37</sup>

Zemahşerî (öl. 538/1144) ise ayette ifade edilen en'âmın behîmeye izafe edilmesinin beyan için olduğu görüşündedir. Ona göre buradaki izafet min (من) anlamında olup “gümüş yüzük” (خاتم فضة) de olduğu gibi bir kullanımı bulunmaktadır. Yani, *en'âmdan olan behîmeler* (البهيمة من الأنعام) anlamındadır. Zemahşerî, en'âmın sekiz sınıf hayvan olduğunu söyledikten sonra bazı müfessirlerin yaban sığırı ve ceylanı da en'âm sınıfı içinde mütalaa ettiklerini ifade eder.<sup>38</sup>

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise müfessirlerin *behîmetü'l-en'âm* ile üç şeyi kastettiklerini söyler. (1) İbn Ömer (öl. 73/693) ve İbn Abbas (öl. 68/687-688), bu kavramı anaları kesildiğinde anne karnında ölü olarak bulunan ceninler için kullanır. (2) Hasan-ı Basrî, Katâde (öl. 117/735) ve Süddî (öl. 127/745) bu kavramın deve, sığır ve davar için kullanıldığı görüşündeyken İbn Kuteybe (öl. 276/889) yaban hayvanlarını da en'âm sınıfı içinde görür. (3) En'âm, ceylan ve yaban sığırı gibi tamamen yaban hayvanlarına verilen bir isim olup bu görüş aynı zamanda Ferrâ'nın da görüşüdür.<sup>39</sup> İbnü'l-Cevzî eserin başka yerinde ise *behîmetü'l-en'âmı* kurban için meşru kılınan hayvanlar olarak te'vil eder.<sup>40</sup>

Fahredden er-Râzî (öl. 606/1210) ise *behîmetü'l-en'âm* terkinde, behîmenin cins ismi; en'âmın ise nev' ismi olduğunu ifade ettikten sonra en'âmın davar, sığır ve deve için kullanıldığını söyler. At, katır ve eşek gibi tek toynaklı hayvanların en'âm sınıfına girmediğine dair Vâhidî'nin (öl. 468/1076) görüşünü nakleder. Vâhidî'ye göre en'âm kelimesi yere yumuşak/yavaş bir şekilde ayaklarını koymak anlamındaki “nuûmetü'l-vat” terkinde geldiğinden, tek toynaklı hayvanlar en'âm sınıfına dahil değildir. Râzî, behime ve en'âmın kapsamının aynı olup olmadığına dair iki görüşü verdikten sonra behime ve en'âmın farklı hayvanları kapsadığına dair görüş için, *behîmetü'l-en'âma* yaban sığırı ve ceylan gibi hayvanların da girdiğini söyler.<sup>41</sup>

Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273) ise en'âmın kapsamına, sadece otlatılan hayvanların girdiği kanaatindedir.<sup>42</sup> Eserinin başka bir yerinde ise bu kavramın sadece sığır, deve ve davar için kullanıldığını, köpek dışı bulunan hayvanların en'âm sınıfına girmediğini ifade eder.<sup>43</sup> Ona göre, Nahl Sûre'sinin “وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا” وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَانًا (Allah size evlerinizi huzur yeri yaptı; en'âmın derisinden gerek yolculuk gününüzde gerekse ikamet gününüzde kolaylıkla taşıyabileceğiniz barınaklar yapmanızı; kezâ bir süreye kadar onların yünlerini, yumuşak tüylerini, kıllarını ev ve giyim eşyasıyla ticaret malı olarak değerlendirmenizi sağladı.) ayetinde, (أَصْوَابِهَا) ile koyun; (أَوْبَارِهَا) ile deve; (أَشْعَارِهَا) ile de keçi kastedilmektedir.<sup>44</sup> Kurtubî'ye göre tek toynaklılar da *behîmetü'l-*

<sup>37</sup> bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/462.

<sup>38</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmi'it-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücâhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/601.

<sup>39</sup> Camâluddin Ebü'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1422), 1/506.

<sup>40</sup> İbnü'l-Cevzî, *Tefsîr*, 3/236.

<sup>41</sup> Ebü Abdullâh Muhammed Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb et-tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 11/277-278.

<sup>42</sup> Kurtubî, *Tefsîrü Kurtubî*, 4/34.

<sup>43</sup> Kurtubî, *Tefsîrü Kurtubî*, 6/34. Benzer bir değerlendirme için bk. Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân*, 1/229.

<sup>44</sup> Kurtubî, *Tefsîrü Kurtubî*, 6/34.

*en'âm* kapsamına girmesi gerekirken Nahl Sûre'sindeki ayetler,<sup>45</sup> ile tek toynaklılar *en'âm* sınıfından ayrı tutulmuştur.<sup>46</sup>

### 3. Fûrû Fıkıh Eserlerinde Kurbanlık Hayvan Cinsi

Fûrû fıkıh eserlerinin hemen hemen hepsinde kurban edilecek hayvan cinsinin *en'âm/naam*'dan olması gerektiği söylenerek *en'âm* dışındaki hayvanların kurban olmayacağı; *en'âm* cinsi hayvanların ise deve, sığır ve davardan ibaret olduğu ifade edilir. Deve, sığır ve davar birer cins isim olup kapsamına giren tüm türleri içine almaktadır. Bu itibarla tek hörgüçlü develer (irab) kurban olabileceği gibi iki hörgüçlü develer (buht veya behhatî)<sup>47</sup> de deve cinsine dahil olduğundan kurban olurlar.<sup>48</sup> Sığır cinsi içerisine camız; koyun cinsi içerisine ise keçi dahildir.

Fûrû fıkıh eserlerinde *en'âm*'ın bu dört sınıf hayvandan olması gerektiği, ilgili Kur'an naslarının yorumuna ve özellikle de Hz. Peygamberden rivayet edilen hadislerle dayanmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Kur'an'da ifadesi geçen *en'âm*, davar, sığır ve deve olarak tefsir edilmiştir. Hz. Peygamber hayattayken kurban olarak kesmiş veya kesilmesine onay verdiği hayvanlar, kurbanlık olarak kabul edilmiş, bunun dışında Hz. Peygamberin zikretmediği veya bölge halkı tarafından bilinmeyen hayvanlar kurban olarak kabul edilmemiştir. Zira fûrû fıkhıdaki anlayışa göre kurban salt ibadettir. Salt ibadetlerde aklın bir rolü olmadığı için Şâri' tarafından ifade edilen hayvanlar ancak kurban edilebilir. Şâri'in ismen zikretmediği hayvanlardan kurban olmaz.<sup>49</sup>

Bu görüş eşyada aslolanın ibaha; ibadetlerde aslolanın ise tahrim olduğu anlayışına dayanır. Bu da kurban gibi ibadet kapsamında değerlendirilen bir hususta ta'llil yapılamayacağı ve kıyasın bu gibi konularda işletilemeyeceği anlamına gelir. Hatta aşağıda da görüleceği üzere Hanefîlerden el-İtkânî (öl. 758/1357) camızın kurban edilmesinin istihsanen tecviz edildiğini,<sup>50</sup> Hz. Peygamber zamanında kesilmeyen hayvanlardan kurban olmaması gerekirken camızın, istisnai kıyas işlemi olan istihsân sonucu kurbanlık vasfını kazandığını söylemektedir.<sup>51</sup>

Şimdi kurban olacak hayvanların fûrû fıkhıta zikredilen vasıfları ile kurban olması için gerekli şartları ele alıp, akabinde Hz. Peygamber zamanında zikri geçmeyen bazı hayvanların kurban olup olamayacağı üzerinde duracağız.

<sup>45</sup> en-Nahl 16/5 ve 8.

<sup>46</sup> Kurtubî, *Tefsîrû Kurtubî*, 6/34.

<sup>47</sup> Çift hörgüçlü Asya devesine buht veya behhati; tek hörgüçlü deveye Arap devesi anlamında irab denilmektedir. bk. Ahmet Önkal, Nebi Bozkurt, "Deve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/222; Şemsüddîn Ebi'l-Fadl Ba'li, *el-Muttali' alâ elfâzi'l-Mukni*, thk. Muhammed Arnavut - Yâsin Mahmûd Hatîb (Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî, 2003), 159.

<sup>48</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nûrî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhi'l-mühezzeb (Sübki ve Mutî'nin tekmilesi ile birlikte)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/393.

<sup>49</sup> Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukaha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/84; Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Hanefî Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/69; Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*, thk. Yusuf Talâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 4/359; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/215.

<sup>50</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Yûnus İbnü's-Şilbî, *Hâşiyetü's-Şilbî ale't-Tebyîn* (Bulak-Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313h), 6/7.

<sup>51</sup> Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şilbî ile birlikte)* (Bulak-Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 6/7.

#### 4. Kurban Edilecek Hayvanlarda Bulunması Gereken Şartlar

##### 4.1. Kurban Edilecek Hayvan, En'âm Cinsi Olmalıdır

Dört mezhebe göre kurban, en'âm cinsi hayvanlardan olmalıdır. En'âm cinsi dışındaki hayvanların kurban edilmeyeceği hususunda icma'nın vuku bulunduğu söylenmektedir.<sup>52</sup> Ancak en'âm sınıfına hangi hayvanların girip, hangi hayvanların girmediği tefsirlerde ihtilafli olmakla birlikte fûrû fıkıh eserlerinde kayda değer bir ihtilaf bulunmamaktadır. Deve, sığır ve davarın en'âm sınıfına girdiği ittifakla kabul edilmiş, camız, sığır cinsi içinde; koyun ve keçi ise davar cinsi içinde değerlendirilmiştir.

En'âm olarak kabul edilen hayvanlar arasında çiftleşme meydana gelmesi durumunda doğacak yavrunun kurban olmak için gerekli olan yaşa ulaştığında kurban olup olmayacağı da doktrinde ele alınmış böyle bir hayvanın kurban edileceği ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Örneğin keçi ve koyunun çiftleşmesi durumunda yavruları olursa, bu yavru bir yaşına geldiğinde kurban edilebilecektir. Ancak en'âm cinsi hayvan ile en'âm cinsi olmayan bir hayvanın çiftleşmesi sonucunda doğacak olan yavrunun kurban edilip edilmeyeceği İslam hukuk doktrininde tartışmalıdır. Şâfiî ve Hanbelîler böyle bir hayvanın kurban edilemeyeceğini, kurban edilebilmesi için halis en'âmdan olması gerektiğini söyler.<sup>54</sup> Mâlikî mezhebinde ise bu konuda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Kurban edilecek hayvanın anasının en'âmdan olmaması durumunda ittifakla kurban edilmeyeceği ifade edilir.<sup>55</sup> Ancak annesinin en'âmdan olması, babasının ise en'âm dışındaki bir hayvan olması durumunda ise kurban olacağı ve olmayacağına dair iki görüş bulunmaktadır.<sup>56</sup> Böyle bir hayvanın kurban edilemeyeceğini söyleyenlere göre kurbanlık halis en'âmdan olmalıdır. Halis en'âmdan olmayan hayvan yavruları kurbanlık olamaz. Buna karşın böyle bir hayvanın kurban olarak kesilmesini kabul edenlere göre akılsız canlılarda itibar, anayadır. Bu itibarla ananın en'âmdan olması, yavrusunun kurban edilebilmesi için kâfidir. Mâlikî mezhebinde İbn Şa'bân'ın (öl. 355/966) bu görüşte olduğu ifade edilir.<sup>57</sup> Dahası mezhepte kabul edilen görüşün de bu olduğu söylenebilir.<sup>58</sup> Bu görüş sahiplerine göre çocukla ilgili hükümlerin pek çoğunda çocuk anneye tabi olarak değerlendirilmektedir.<sup>59</sup> Nitekim bir hadis-i şerifte annenin kurban olarak kesilmesinin, karnında ölü olarak bulunan yavru için

<sup>52</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd (Hafîd), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 2/193; Ebü İshâk Cemâleddîn İbrâhim b. Ali b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fikhî'l-îmâm eş-Şâfiî* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/433; Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fî şerhi ravzi't-tâlib* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/535; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâîlî Makdîsî İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fikhî'l-îmâm Ahmed* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 9/440; Kâsânî, *Bedâi*, 5/69.

<sup>53</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1/535.

<sup>54</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/393; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 9/440.

<sup>55</sup> Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî, Said E'rab, Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 4/142; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 126.

<sup>56</sup> Karâfi, *Zehîra*, 4/142.

<sup>57</sup> Halil el-Cündî, *et-Tavzîh fî şerhi'l-muhtasari'l-fer'i li-İbni'l-Hâcib*, thk. Ahmed Abdülkerim Necib (Kahire: Merkezi Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 2008), 3/263.

<sup>58</sup> Karâfi, *Zehîra*, 4/142; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 126; Halil el-Cündî, *et-Tavzîh*, 3/263.

<sup>59</sup> Halil el-Cündî, *et-Tavzîh*, 3/263.



de geçerli olacağı vurgulanmıştır.<sup>60</sup> Müçtehit imamlardan Ebû Sevr'in (öl. 240/854) de bu görüşte olduğu ifade edilmektedir.<sup>61</sup>

Hanefî mezhebi de kurban edilecek hayvanın en'âmdan olmasını şart koşmakla birlikte melez hayvanlar konusunda yelpazeyi daha geniş tutmuştur. Hanefîlere göre, babası en'âmdan olmasına rağmen, annesi en'âmdan olmayan hayvanlardan kurban olmaz.<sup>62</sup> Örneğin koçun ceylanı aşması sonucunda doğan yavru kurban olarak kesilemez. Hanefîler, annesi en'âmdan olması durumunda yavrunun kurban edilip edilmeyeceğine dair birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda mezhebe hâkim olan görüş anaya itibar edileceğidir.<sup>63</sup> Yani yavrunun anası en'âmdan ise kurban edilir. Diğer mezheplerden farklı olarak Hanefîler babanın en'âmdan olmasını şart koşmaz. Diğer mezheplerde mesele daha çok babanın yabanî olup olmaması üzerine cereyan etmiştir. Hanefîlerde ise buna ek olarak, babanın en'âm dışındaki hayvanlardan olması durumunda ne olacağı üzerine de tartışma cereyan etmiştir. Yaban ceylanı ve yaban eşeğinin en'âmdan olan bir hayvanı aşması durumunda yavrunun mutlak olarak kurban edileceğini söyleyenler bulunduğu gibi,<sup>64</sup> yavrunun ana babadan hangisine benzediğine göre kurban olup olmayacağını savunan görüş sahipleri de vardır. Buna göre şayet yavru babaya benzerse kurbanlık olmazken anaya benzemesi durumunda kurbanlık olacağı ifade edilir.<sup>65</sup>

Hanefî mezhebinde babası yırtıcı hayvan olan bir yavrunun kurbanlık olup olamayacağı da tartışılmıştır. Böyle bir durumun biyolojik olarak mümkün olup olmaması bir kenara, meselenin farazî olarak ele alındığı düşünülmelidir. Örneğin Burhâneddîn el-Merğînânî (öl. 593/1197) erkek kurdun, koyunu aşması sonucunda doğan yavrusunun kurban edileceğini söyler.<sup>66</sup> Ancak Şehâbeddîn Ahmed b. Yûnus eş-Şelebî (öl. 1021/1612), Zeyla'nın *Tebyînü'l-hakâik* adlı eseri üzerine kaleme aldığı hâşiyesinde, köpeğin koyunu aşması sonucunda doğan yavrunun kurban edilemeyeceğini, meşayihin umumuna ait bir görüş olarak zikreder.<sup>67</sup> Yine aynı eserde konu ile ilgili Hanefîlerden İmam Hayzehazî'nin görüşüne de yer verilmiştir. İmam Hayzehâzî burada müşâbehete (benzerliğe) itibar edileceğini, yavrunun köpeğe benzemesi durumunda kurbanlık olamayacağını, koyuna benzemesi durumunda ise kurban olacağını söyler.<sup>68</sup> Benzer durum, eti yenen hayvanlar ile en'âm olarak kabul edilen hayvanlar arasında da bulunmaktadır. Erkek ceylan koyunu aşarsa doğacak olan yavrunun kurban edilebilmesi için yavrunun koyuna benzemesi gerekir. Şayet yavru ceylana benzerse kurban edilmez.<sup>69</sup> Osmanlı fakihi Şeyhizâde (öl.

<sup>60</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman A'zamî (Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 4/205.

<sup>61</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 9/440.

<sup>62</sup> Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 5/411; Kâsânî, *Bedâi*, 5/69; Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (Dârü'l-Fikr, ts.), 12/48.

<sup>63</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 5/411; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhü muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İneyetullah Muhammed, Said Bektaş (Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dârü's-Sirâc, 2010), 7/344; Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/189; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde, *Mecmaü'l-Enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhûr* (Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 2/519.

<sup>64</sup> Şeyhizâde, *Mecmaü'l-Enhûr*, 2/519.

<sup>65</sup> Kâsânî, *Bedâi*, 5/69; İbnü's-Şilbî, *Hâşiyetü Şilbî*, 6/7.

<sup>66</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/360. Haddadi de aynı görüştedir. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/189.

<sup>67</sup> İbnü's-Şilbî, *Hâşiyetü Şilbî*, 6/7.

<sup>68</sup> İbnü's-Şilbî, *Hâşiyetü Şilbî*, 6/7.

<sup>69</sup> İbnü's-Şilbî, *Hâşiyetü Şilbî*, 6/7.

1078/1667) *Mecmau'l-Enhur* isimli eserinde, annesi sığır olan katırın ve annesi koyun olan ceylanın kurban edileceğini söyler.<sup>70</sup>

Burada Zâhirî mezhebini ayrıca zikretmek gerekir. Zâhirî mezhebinin en önemli hukukçularından İbn Hazm (öl. 456/1064) *el-Muhallâ* adlı eserinde kurban edilecek olan hayvanın cinsi ile ilgili dört mezhep hukukçularından tamamen farklı bir görüş öne sürmektedir. Ona göre kurban edilecek hayvanın sığır, deve ve davar cinslerinden olma zorunluluğu yoktur. İbn Hazm, eti yenen tüm kara hayvanları ile kuş ve tavuk gibi kümes hayvanlarından da kurban olacağı kanaatindedir.<sup>71</sup> İbn Hazm bu konuda Hz. Peygamber ve sahabeden rivayet edilen haberlere dayanır. Ona göre, Bilâl-i Habeşî'den rivayet edilen "Bir horoz kurban etsem de umurumda olmaz. Çünkü bu kurbanın bedelini bir yetime yahut toz toprak içinde kalmış bir kimseye tasadduk etmem onu kurban olarak kesmekten bana daha sevimlidir."<sup>72</sup> haberi horozun kurban edilebileceğine delildir. Ayrıca, İbn Abbas iki dirhem gönderip et satın aldırınca "bu da İbn Abbas'ın kurbanıdır" şeklinde rivayet edilen haber ile<sup>73</sup> de ihticacta bulunur. Hz. Peygamberden rivayet edilen cumaya ilk gelenin deve, sonra gelenin sığır, sonra gelenin keçi, daha sonra gelenin tavuk ve en son gelenin bir yumurta kurban edeceğine dair hadis<sup>74</sup> de İbn Hazm'ın delil olarak kullanmış olduğu argümanlardandır.<sup>75</sup>

Fürû fıkıh eserlerinde Zeydîlerden Hasan b. Salih'e (öl. 168/784-785) ait bir görüş nakledilmektedir.<sup>76</sup> Hasan b. Salih kurban edilecek hayvanları sadece deve, sığır ve davar cinsinden ibaret görmez. Ona göre zaby (ceylan, antilop, karaca ve geyik) tek hisse olarak kurban edilebilir.<sup>77</sup>

#### 4.2. Kurban Edilecek Hayvan Evcil Hayvan Olmalıdır

Doktrinde kurban edilecek olan hayvan cinsinin en'âmdan olması zorunluluğu ifade edilmekle birlikte bu şart tek başına yeterli değildir. Bununla birlikte hayvanın evcil olması şartı bulunmaktadır. Evcil/ehlî olmayan hayvanlardan kurban olmayacağı dört mezhep hukukçularının ortak görüşüdür. Şâfiî ve Hanbelîler anne ve babadan herhangi birinin yabanî/yaban olması durumunda doğacak olan yavrudan kurban olmayacağı görüşündedir.<sup>78</sup> Hanefîler ve Mâlikîler ise bu konuda anneye itibar edilmesi gerektiğini söylerler. Annenin evcil olması kurbanlık için yeterlidir. Şayet anne evcil değilse doğacak olan yavru kurban edilemez.<sup>79</sup> Hanefîlerde de yabanî olanlardan kurban olmayacağı açıkça ifade edilmektedir.<sup>80</sup> Yabanî bir sığırın veya ceylanın evcil bir sığırı ve koyunu aşması

<sup>70</sup> Şeyhizâde, *Mecmau'l-Enhûr*, 2/519.

<sup>71</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/29.

<sup>72</sup> es-San'ânî, *el-Musannef*, 4/385.

<sup>73</sup> el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Karaçi: Camiatü'd-dirâsâti'l-islâmiyye, 1991), 14/15.

<sup>74</sup> Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, "Cuma", 7. Hanefîlerden Aynî, "İbn Hazm'ın getirmiş olduğu bu hadislerle ihticacın fasit olduğunu zira hadisten kastın sevabın miktarını beyan etmek olduğunu" söyler. bkz. Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 12/46.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/29-30.

<sup>76</sup> Hasan b. Salih, Zeydiyye mezhebinin Salihîyye kolunun kurucusudur. bkz. Fatih Yücel, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/331-332.

<sup>77</sup> bkz. İbn Rüşd (Hafid), *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/193; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 9/440.

<sup>78</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/394; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 9/440.

<sup>79</sup> Karâfî, *Zehîra*, 4/142; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, 126; Halil el-Cündî, *et-Tavzîh*, 3/263; Şeybânî, *el-Asl*, 5/411-412; Kâsânî, *Bedâi*, 5/69.

<sup>80</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4/510; Semerkandî, *Tuhfe*, 3/84.

sonucunda doğacak olan yavrunun kurban edileceği, buna karşın evcil bir sığırın yabani bir ineği aşması sonucunda doğan yavrudan kurban olamayacağı ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Hatta yabanî iken evcilleştirilmiş olan hayvanın kurban edilip edilmeyeceği meselesi üzerinde tartışılmış, bu hayvanın aslı ve özü itibarıyla yabanî olduğu için kurban olmayacağı söylenmiştir. Zira aslın hükmü, ârizî ve ender görülen bir durumdan ötürü geçersiz kabul edilmez.<sup>82</sup> Bundan dolayı bir kişinin evcil bir koyunu kaçsa ve yabanîleşse uzun zaman sonra Kurban Bayramı zamanında sahibi onu bulsa kurban niyet ederek ona okla veya silah ile ateş etse ve hayvanı öldürse bu hayvan kurban olarak geçerlidir. Zira bu, aslı itibarıyla evcil bir hayvan olup kaçmakla yabanî hale gelmemiştir.<sup>83</sup>

İbn Hazm'a göre, kurban edilebilmesi için hayvanın ehlî olma zorunluluğu yoktur. Yaban hayvanları da kurban edilebilir.<sup>84</sup>

### 5. İslam Hukuk Öğretisinde Zikri Geçmeyen Hayvanların Kurbanı

Burada deve, sığır ve davar cinsi olup ehlî olmayan hayvanlar ile deve sığır ve davar cinsi dışındaki ehlî olan hayvanların kurban olması meselesi üzerinde durulacaktır.

#### 5.1. Ehlî Olmayan Hayvanlar; Deve, Sığır ve Koyun Cinsi

Fürû fıkihta deve, sığır ve koyun cinsinin kurban olacağı konusunda icma'ın olduğu yukarıda zikredilmişti. Ayrıca bu hayvanların evcil olması gerektiği de bir diğer ittifak edilen husustu. Yukarıda da zikri geçtiği üzere Şâfiî ve Hanbelîler bir hayvanın kurban edilebilmesi için hayvanın ana ve babasının da evcil hayvan olması gerektiğini söylerler. Hanefî ve Mâlikîler ise annesinin evcil olmasının yeterli olduğu görüşündedir. Zira akılsız canlılarda anneye itibar edilir. Bundan dolayı Hanefîler aslı yabanî olan evcilleşmiş hayvandan, örneğin önceden yabanî iken evcilleşen dişi sığır veyahut dişi devenin yavrularının da - anneye itibar edildiğinden- kurban olamayacağı kanaatindedir.

Burada fürû fıkihta zikri geçmeyen bir husus daha var ki bu da iki nesil önce evcilleşen yaban hayvanlarının kurban olup olmayacağı meselesidir. Örneğin yabani iken evcilleşmiş olan bir sığırın yavrusunun yavrusu veya yaban dağ keçisi iken evcilleştirilmiş, yavrusu evcil olarak doğmuş, doğan bu yavrunun yavrusunun kurban edilmesi gibi. Kanaatimiz odur ki, bu tür hayvanların da artık kurban edileceğidir. Zira anaya itibar edilmesi gerektiğini söyleyen doktriner görüş esas alınır, annenin evcil olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca hali hazırda kurbanlık olan evcil sığır, davar ve devenin başlangıçta yaban olduğu zaman içerisinde evcilleştirildiği düşünüldüğünde bu sonuca varılmasında bir sakınca olmadığı görülecektir. Zira annesi yabanî olan hayvan evcilleştirilip yavrusu evcil olmasına rağmen evcillik konusunda yavru anaya tabi olduğuna göre anası evcil olan hayvanın da kurban olmasında bir engelin bulunmadığı söylenmelidir.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Semerkandî, *Tuhfe*, 3/84; Kâsânî, *Bedâi*, 5/69; Aynî, *el-Binâye*, 12/48.

<sup>82</sup> Kâsânî, *Bedâi*, 5/69-70.

<sup>83</sup> Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Burhânüddîn (Burhânü's-şeria) el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 6/101.

<sup>84</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/29.

<sup>85</sup> İki nesil önce evcilleştirilmesi iki *asla* binaen oluşturulmuştur. Birincisi, "evcillik hususunda anaya itibar edilir" *aslıdır*. Annesinin evcil olması, yavrusunun da evcil olduğunu göstermektedir. Ancak bu ilk *asıl*, fürû fıkhı açısından yeterli değildir. İkinci *asla* daha ihtiyaç duymaktadır. Bu ikincisi ise "annesinin özü itibarıyla da evcil olması gerekir." *aslıdır*. Dolayısıyla annesinin vahşi olarak doğması ve sonradan evcilleşmesi, yavrunun kurban edilmesine engeldir. Zira yavru, hem *aslı* hem de *özü* itibarıyla anaya tabi olduğundan, anası yabaniyken evcilleştirdiğinden, yavrusu da yabanî olarak kabul edilir. Bundan dolayı böyle bir yavru, fürû fıkhın

## 5.2. Ehlileşmiş Olan Hayvanlar

İkinci konu başlığımız ise Hz. Peygamber zamanında bilinmeyen veya bilinip de evcil olmayan hayvanlarla ilgilidir. Devegiller ile sığırların en'âm cinsi hayvanlardan olduğu söylenmektedir. Karacagil ile geyikgillerin en'âm cinsi hayvanlardan olup olmadığı hususunda ise dil alimleri ile müfessirlerin ihtilafı bilinmektedir. Fürû fıkihta ise bu sayılan hayvanlar, en'âm cinsi içerisine dahil edilmez. Ancak karacagil ile geyikgiller hakkındaki değerlendirmemiz yukarıda da zikri geçtiği üzere müfessirler ile dil alimlerinin ihtilafı üzerine bina edilecektir.

### 5.2.1. Devegiller

Hz. Peygamber zamanında bilinen veya fürû fıkihta zikri geçen develer, tek hörgüçlü ve çift hörgüçlü develer ile bunların türleridir. Bunlara eski dünya develeri de denmektedir. Ancak Amerika'nın keşfinden sonra yeni dünya develeri denen ve devegillerden kabul edilen türler de ortaya çıkmıştır. Bunlar içerisinde hali hazırda evcil olanları bulduğumuz gibi evcil olmayanları da bulunmaktadır.<sup>86</sup>

Devegillerden olduğu ifade edilen ana vatani Güney Amerika olan alpaka ve lama cinsi develerin MÖ. 5000 ile 3800 yılları arasında evcilleştirildiği ve hali hazırda evcil deve grubunda değerlendirildiği bilinmektedir.<sup>87</sup> Eski dünya develerinin aksine hörgüçlü bulunmayan bu develerden alpaka ve lama türlerinin ağırlıkları 55 ile 65 kg arasında değişirken lamaların ağırlıkları 130 ile 200 kg arasında değişmektedir. Bu develer otçul olup sindirimde onlara yardımcı olan çok odalı bir mideye sahiptir. Bu deve türleri çift tırnaklı ve geviş getiren büyükbaş hayvan grubunda değerlendirilmektedir. Lamaların hali hazırda Suudi Arabistan'da kurban olarak kesildiği söylenmektedir.<sup>88</sup>

Diğer yeni dünya develeri ise vikunya ile guanakodur. Her iki türün de yabanî olduğu ifade edilmektedir.<sup>89</sup> Anavatanı Güney Amerika olan vikunyanın ağırlıkları 50 kg'ye ulaşırken, Guanakolar 100 kg'ye ulaşırlar. Her iki tür de diğer deve türleri gibi otçul olup geviş getirir.

Devegiller ailesi içerisinde ifade ettiğimiz bu yeni dünya develerinden lamalar ile alpaka türünün birkaç bin yıldır evcilleştirilmiş, otçul ve geviş getiren deve türü olmaları sebebiyle kurban edilmesinde herhangi bir mahzur bulunmamalıdır. Vikunya ve guanakolar ise yabanî olduklarından kurbanlık sınıfına girmezler. Ancak bu hayvanların da

---

kaidelerine göre kurbanlık olmaz. Aynı şekilde yavrunun anneannesi yabanîyken evcilleşse, ondan doğan yavru (annesi) evcil olarak doğsa, anasının özü yabani olduğu için, anasının hükmünü almakta, dolayısıyla kurban edilememektedir. Yavrunun yavrusu; yani torunu ise annesi evcil olarak doğduğu için evcil olarak kabul edilecek ve kurban olacaktır. Bu itibarla "Yabani hayvanlar evcilleştirildikten en az iki nesil sonra kurban edilebilir." diyoruz. Bu bilgi fürû fıkhın konuya dair açıklamalarından yapılmış bir çıkarımdır. Bu itibarla, -görebildiğim kadarıyla- yaptığım araştırmalar neticesinde klasik fürû fıkh eserlerinde ve modern dönem İslam hukukçularının açıklamalarında böyle bir bilgiye rastlanmamıştır.

<sup>86</sup> I.L. Mason, "Origin, Evolution and Distribution of Domestic Camels", *The Camelid an-all Purpose Animal*, ed. W. Ross Cockrill (Motala-Sweden: Scandinavian Institute of African Studies, 1984), 1/17.

<sup>87</sup> Saskia Neubert vd., "Llama and Alpaca Management in Germany—Results of an Online Survey among Owners on Farm Structure, Health Problems and Self-Reflection", *Animals* 11 (2)/ (2021), 1-2. <https://doi.org/10.3390/ani11010102> 03 Haziran 2022,

<sup>88</sup> <http://www.alpakadevesi.com/soru-cevap/>

<sup>89</sup> Mason, "Origin, Evolution and Distribution of Domestic Camels", 17.

-evcilleştirildiği takdirde- iki nesil sonra kurban olacağı söylenebilir. Bu sayılan hayvanların hisse miktarı ise sınıf ve cüssesi dikkate alınarak değerlendirilmelidir.<sup>90</sup>

### 5.2.2. Yabanî Sığır

Yaban sığırının evcilleştirildiği takdirde kurban edilmesinde bir sakınca olmadığı söylenmelidir. Zira pek çok fûrû fıkıh eserinde sığırın yaban olma vasfı ile zikredilmesi yaban olmayanlarından kurban olacağı izlenimi vermektedir. Ayrıca evcilleşmiş camızın kurban olması onun evcilleşmemiş türü olan buffalonun -evcilleştirildiği takdirde- kurban olacağını göstermektedir. Benzer durum Kuzey Amerika'daki bizon ile Afrika'daki gnu (öküz başlı antilop) için de geçerli olduğu söylenebilir. Evcilleştirildiği takdirde bu tür hayvanlar 7 kişiye kadar hisseli olarak kesilebilir.

### 5.2.3. Karacagiller ve Geyikgiller

Fûrû fıkıh eserlerinde ceylan, karaca, antilop gibi hayvanların en'âm sınıfı içinde değerlendirilmediği bilinmektedir. Bununla birlikte Hanefîlerin ceylanlar ile ilgili değerlendirmeleri çoğunlukla yaban olmaları ile birlikte zikredilmiştir. Bu da -evcilleştirildiği takdirde- ceylanın kurban olarak kesilebileceğine dair bir ima olarak görülebilir. Ayrıca bazı müfessirler ile dil alimlerinin ceylan gibi yaban hayvanlarını en'âm grubunda zikretmeleri, bu türlerin en'âmdan olma ihtimallerinin bulunduğunu ortaya koyar. Biz de ulemanın bu ihtilafına binaen en az iki nesil önce evcilleşmiş olan ceylan, karaca, antilop gibi hayvanların kurbanlık olup olamayacağını tartışılması gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca kutup bölgelerinde çok uzun yıllardır evcilleşmiş olan hem etinden hem de sütünden yararlanan, ayrıca yük hayvanı olarak da kullanılan ren geyiğinin hali hazırda kurban edilebilmesinin tartışılmasında fayda mülâhaza ediyoruz. Benzer bir değerlendirme sığın geyiği ile ilgili de yapılabilir.

### Sonuç

Hedy, udhiyye ve akîka olarak kesilecek olan hayvan cinslerini ele aldığımız bu çalışmada üzerinde durulan esas terim *behîmetü'l-en'âm*dir. Bu terimin ifade ettiği anlam ve kapsamına aldığı hayvan türleri hakkında birbirinden farklı değerlendirmelerin olduğu söylenmelidir. Fûrû fıkıh eserlerinde bu terim ile davar, sığır ve deve türü hayvanların kastedildiği ile ilgili bir icma'dan söz edilebilir. Ne var ki aynı durum lügat alimleri ile müfessirler arasında görülmez. Her ne kadar bu iki disiplindeki pek çok alim de behîmetü'l-en'âm ile davar, deve ve sığırın kastedildiğini söylese de azımsanmayacak sayıda müfessir ve dil aliminin bu hayvanlar dışındaki hayvanları da en'âm sınıfına dahil ettiği görülmektedir.

Fûrû fıkhıta, kesilecek olan kurbanın en'âm sınıfından olması gerektiği, bu sınıfın ise deve, davar ve sığır cinslerinden müteşekkil olduğu ifade edilir. Bunun yanı sıra bu en'âm cinsi hayvanın evcil olmasının lüzumu ifade edilmiştir. Evcillik hususunda anne ve babanın evcil olmasının şart olduğunu söyleyenler bulunmakla birlikte Hanefî ve Mâlikîler anaya

<sup>90</sup> "Tek hörgüçlü (Dromedary) develerde karkas ağırlığının 68.0 kg ile 393.7 kg arasında değiştiği, İran develerinde karkas ağırlığının 300-400 kg gibi oldukça yüksek olduğu ifade edilmişken (Kadim et al., 2008), develerde karkas ağırlığının 125-400 kg, 15-50 aylık yaşlar arasındaki erkek develerde 150-343 kg arasında değiştiği (Kadim ve Mahgoub, 2014), Tunus'ta ise kasaplık develerin 250 kg canlı ağırlığa ulaşana kadar büyütüldükten sonra kesildiği (Faye, 2014) bildirilmiştir. Kıtalara göre kesilen deve sayısı ve üretilen deve eti rakamları üzerinden deve karkas ağırlığının Asya, Afrika ve Avrupa'da sırasıyla 202.3 kg, 231.1 kg ve 241.4 kg olduğu hesaplanabilir (Anonim, 2017)." Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Bülbül - Atakan Koç, "Develerde Karkas ve Et Kalite Özellikleri", *ADÜ Ziraat Dergisi* 15 (2) (2018), 115.

itibar edileceğini söyleyerek ananın evcil olmasını yavrunun kurban edilmesi için yeterli görmüşlerdir. Bu yaklaşımdan hareketle Evcilleşmiş olan yaban en'âmılarından kurban olmayacağı, dahası anneye tabi olması dolayısıyla yavrularının dahi kurban olamayacağı söylenmektedir. Burada kesilecek olan yavru da anneye tabiiyetin önemli olduğu annenin aslı ve özü itibarıyla yabanî olması yavrunun da kurban edilememesine yol açmaktadır. Bu gerekçeden yola çıkarak iki nesil önce evcilleşmiş en'âm cinsi hayvanın yavrusunun kurban edilebileceği söylenebilir. Zira annesi artık evcil olarak doğduğundan anneye tabiiyet kurban olmaya engel olmamalıdır.

Çalışmamızda Hz. Peygamber zamanında bilinmeyen veya bilinip de evcil olmayan hayvanların kurbanı ile ilgili de değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Hz. Peygamber zamanında bilinen iki deve türünün olduğu, tek hörgüçlü ve çift hörgüçlü bu develerden tek hörgüçlüsüne Arap devesi; çift hörgüçlüsüne ise Asya devesi denmekte olup her ikisi eski dünya devesi olarak tanımlanmaktadır. Bu iki devenin kurban olacağı hususunda icma vardır. Yeni dünya devesi olarak bilinen ve bilimsel sınıflamada devegiller familyasına dahil olan evcil alpaka ve lama türü develerin, kurban edilmesinde fûrû fıkhı aykırı bir durum olmaması gerekir. Çünkü her ikisi de deve türü olup en'âm sınıfı içinde değerlendirilebilir. Ayrıca evcilleştirilmesi milattan önce 5000 yıllarına kadar götürülmesi, bu hayvanların yapısı ve özü itibarıyla evcil hayvanlar olduğunu göstermektedir. Yeni dünya develerinden evcilleşmemiş tür olan vikunya ve guanakolar, her ne kadar en'âm türü içerisinde değerlendirilse de evcil olmamalarından dolayı kanaatimizce kurban olmazlar. Ancak evcilleştirilmeleri durumunda kurban edilebileceği söylenebilir. Bununla birlikte yeni dünya develerinin hisse miktarı ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirmenin yapılmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz. Her ne kadar devegiller familyasından kabul edilirlse de eski dünya develerine nispetle ağırlıkları daha az olduğundan tek hisse olarak kesilebileceği düşünülebilir.

Evcil olmamaları sebebiyle hali hazırda buffalo, bizon ve gnu gibi yaban sığırlarının da kurban olmayacağı söylenmelidir. Ancak evcilleştirilmeleri ve üzerinden en az iki nesil geçmeleri durumunda kurbanlık olabilecekleri söylenebilir.

Karacagil ile geyikgiller dört mezhebe göre evcilleştirilmiş olsa da en'âm sınıfı içerisine dahil olmadığından kurban olamazlar. Ancak en'âm ile ilgili müfessirler ile dil alimlerinin yukarıda zikri geçen ihtilafları göz önüne alındığında ren geyiği gibi çok uzun zamandan beri evcil olan bu hayvanların da kurban olup olmayacağı hususunun tartışılmasının faydalı olacağını mülâhaza ediyoruz.

### Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-furûki'l-lügaviyye*. thk. Beytullah Beyyât. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*. Dârü'l-Fıkr, ts.
- Ba'î, Şemsüddîn Ebi'l-Fadl. *el-Muttalî' alâ elfâzi'l-Mukni*. thk. Muhammed Arnavut - Yâsin Mahmûd Hatîb. Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî', 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. Karaçi: Camiatü'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1991.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî (Câmiü's-sahih)*. thk. Muhammed Züheyri b. Nâsır en-Nâsır. Dâru Tûkî'n-Necâ, 1422.
- Burhânüddîn (Burhânü's-şeria) el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Bülbül, Abdullah - Koç, Atakan. "Develerde Karkas ve Et Kalite Özellikleri". ADÜ Ziraat Dergisi 15 (2) (2018), 113-117.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb Kinânî Leysî. *Kitâbü'l-hayevân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhü muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İneyetullah Muhammed, Said Bektaş. Beyrut-Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dârü's-Sirâc, 2010.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ. *Hayâtü'l-hayevân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. Kâhire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1964.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî Vd. Mısır: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfi'î*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut : Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman b. Amr Ferahidî. *Kitâbü'l-ayn*. Beyrut : Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, 1988.
- Halil el-Cündî. *et-Tavzîh fî şerhi'l-Muhtasari'l-fer'i li-İbni'l-Hâcib*. thk. Ahmed Abdülkerim Necib. Kahire: Merkezi Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hıdmeti't-Türâs, 2008.
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî. *Cemheretü'l-lüga*. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâîlî Makdîsî. *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut : Dâru Sâdır, ts.
- İbn Rüşd (Hafîd), Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbnu'l-Cevzî, Camâluddîn Ebû'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1422.
- İbnü's-Şilbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûnus. *Hâşiyetü's-Şilbî ale't-Tebyîn*. Bulak-Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313h.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahim. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî, Said E'rab, Muhammed Bû Hubze. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsa el-Hüseynî. *el-Külliyât: mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*. thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Mâlik, İmâm. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Dubâi: Mü'essesetü Zâyid B. Sultân Âl-İ Nehyân, 2004.
- Mason, I.L. "Origin, Evolution and Distribution of Domestic Camels". *The Camelid an-all Purpose Animal*. ed. W. Ross Cockrill. Motala-Sweden: Scandinavian Instutue of African Studies, 1984.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*. thk. Yusuf Talâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.
- Narin, İsmail. *Kur'ân ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nûrî. *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb (Sübki ve Mutî'înin tekmilesi ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Öğüt, Salim. "Hedy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Deve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-ğayb et-tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail. *Bahrü'l-mezheb fi furû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*. thk. Târik Fethi es-Seyyîd. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm . *el-Musannef*. thk. Habîburrahman A'zamî. Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Sandıkçı, S. Kemal. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Tuhfetü'l-fukaha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Şeyhizâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmaü'l-enhûr fi şerhi Mülteka'l-ebhûr*. Beyrut-Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhim b. Ali b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'i*. Beyrut-Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Yücel, Fatih. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/331-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn. *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücâhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şilbî ile birlikte)*. Bulak- Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.