



BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI



BİDER

BİTLİS
İSLAMİYAT DERGİSİ

2022
GÜZ
CİLT: 4
SAYI: 2



Grafik Tasarım: Cumali GÜZELKAYA

BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI



BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ
(BİDER)

JOURNAL OF BITLIS ISLAMIC STUDIES

مجلة بدليس للإسلاميات

Yıl: 2022 – Cilt: 4 – Sayı: 2 Aralık/Güz Dönemi

BİTLİS

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

Journal of Bitlis Islamic Studies

مجلة بدليس للإسلاميات

Altı ayda bir yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir

e-ISSN: 2687-2102

Yayıncı / Publisher

Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis, Türkiye

Sahibi / Owner

Bitlis Eren Üniversitesi Adına Rektör

Prof. Dr. Necmettin ELMASTAŞ

Editör / Managing Editor

Doç. Dr. İbrahim BARCA

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BİLİN

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Dr. Öğr. Üyesi İzzet ESER

Arş. Gör. İsa YALÇIN

Arş. Gör. Mahmut Metin TÜRKOĞLU

Arş. Gör. Mehmet Sabır ŞAYBAK

Arş. Gör. Muhammed UĞURLU

Arş. Gör. Musab DALGA

Arş. Gör. Yunus AKYÜZ

Arş. Gör. Yunus KIRAYIT

Posta Adresi: Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Rahva Yerleşkesi Beş Minare Mahallesi Ahmet Eren Bulvarı 13000 Merkez/BİTLİS

Telefon: 90 (434) 222 00 45
e-posta Adresi: bider@beu.edu.tr

Yayın Kurulu / Editör Kurulu / Editorial Board

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN | (Hacı Bektaş Veli Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN | (İstanbul Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM | (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM | (Ankara Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK | (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Mefail HIZLI | (Bursa Uludağ Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Mehmet YOLCU | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN | (Ankara Üniversitesi) |
| Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN | (Kırıkkale Üniversitesi) |
| Doç. Dr. Cengiz KANIK | (Siirt Üniversitesi) |
| Doç. Dr. Üyesi Hekim TAY | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Doç. Dr. Üyesi Mehmet ALTIN | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Doç. Dr. Üyesi Ramazan TARİK | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Doç. Dr. Üyesi Şükrü AYRAN | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Dr. Öğr. Üyesi Celal ÖRAL | (Bitlis Eren Üniversitesi) |
| Dr. Öğr. Üyesi Sedat KAYA | (Bitlis Eren Üniversitesi) |

Danışma Kurulu / Advisory Board

| | |
|-------------------------------|--|
| Prof. Dr. Abdullah ÜNALAN | (Siirt Üniversitesi Hadis) |
| Prof. Dr. Abdurrahman ACAR | (Dicle Üniversitesi İslam Tarihi) |
| Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK | (Marmara Üniversitesi Tefsir) |
| Prof. Dr. Abdürrezzak MARZUK | (Fas Mağrib Merakiş Kadı İyaz Üniversitesi) |
| Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN | (İstanbul Üniversitesi İslam Tarihi) |
| Prof. Dr. Ali BAKKAL | (Akdeniz Üniversitesi Fıkıh) |
| Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ | (Siirt Üniversitesi Kelam) |
| Prof. Dr. Edip ÇAĞMAR | (Dicle Üniversitesi Arap Dili ve Belâğatı) |
| Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM | (Ankara Üniversitesi Hadis) |
| Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK | (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Tarihi) |
| Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR | (Hitit Üniversitesi Tefsir) |
| Prof. Dr. Hüseyin PEKER | (19 Mayıs Üniversitesi Din Psikolojisi) |
| Prof. Dr. İbrahim COŞKUN | (Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelam) |
| Prof. Dr. Kasım ŞULUL | (Harran Üniversitesi İslam Tarihi) |
| Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ | (Hitit Üniversitesi İslam Tarihi) |
| Prof. Dr. Mehmet Salih ARI | (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Tarihi) |
| Prof. Dr. Metin BOZAN | (Dicle Üniversitesi Mezhepler Tarihi) |
| Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ | (Harran Üniversitesi İslam Tarihi) |
| Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN | (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Tarihi) |
| Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ | (Harran Üniversitesi Tefsir) |
| Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN | (Ankara Üniversitesi İslâm Felsefesi) |
| Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ | (Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelâm) |
| Prof. Dr. Sahip BEROJE | (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Hukuku) |
| Prof. Dr. Şaban ÖZ | (Sütçü İmam Üniversitesi İslam Tarihi) |
| Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN | (Harran Üniversitesi Hadis) |
| Doç. Dr. Ebubekir SİFİL | (Yalova Üniversitesi Hadis) |
| Dr. Ali es-SÜVEYHİRİ | (Suudi Arabistan Mekke Eğitim Bak.) |
| Dr. Hadi EKBERZADE | (Al-Mustafa Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı) |

Sayı Hakemleri

- Doç. Dr. Cengiz KANIK (Siirt Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim YILDIZ (Mersin Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Salih KUMAŞ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Altın (Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM (Muş Alparslan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin ŞİMŞEK (Batman Üniversitesi)
Doç. Dr. Şükrü AYRAN (Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARADAĞ (İnönü Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN (Hakkari Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YAKIŞIK (Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem YILMAZ (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nihat TARI (Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şehmus ÜLKER (Şırnak Üniversitesi)
Dr. Arş. Gör. Ömer TOZAL (İnönü Üniversitesi)
Arş. Gör. Muhammed UĞURLU (Bitlis Eren Üniversitesi)

BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Cumhur DEMİREL

EHL-İ KİTAPLA İLİŞKİLERİN SINIRLARINI BELİRLEYEN ÂYETLERE DAİR

ABOUT THE VERSES WHICH DETERMINE THE LIMITS OF RELATIONS WITH THE AHL AL-KITAB

1-12

Celal ÖRAL

ARAP GRAMERİNDE ۞'NİN İŞLEVİYLE İLGİLİ MUĞNİ'L-LEBÎB'TE GEÇEN ŞÂHİD BEYİTLERİN İNCELENMESİ
EXAMINING THE WITNESS COUPLETS IN MUĞNİ'L-LABIB RELATED TO THE FUNCTION OF ۞ IN ARABIC
GRAMMAR

13-31

Ömer TOZAL

RİSKİN ETİMOLOJİSİ VE TARİHİ SERANCAMI

ETYMOLOGY OF RISK AND HISTORY OF RISK CONCEPT

32-41

Fatih DOĞAN

EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN NESİH ANLAYIŞI

ABU'L-BEREQAT EN-NESEFI'S APPROACH OF NASIH

42-56

İbrahim SANCAR

AHMED CEVDET PAŞA'NIN EMSİLE KİTABI ÜZERİNE YAPTIĞI TA'LİKÂT

AHMED CEVDET PASHA'S FOOTNOTES ON THE BOOK OF EMSILE

57-74

Musa TURŞAK

MEHMED ÂKİF ERSOY'UN TEFSİR ANLAYIŞI

MEHMED ÂKIF ERSOY'S APPROACH OF INTERPRETATION

75-89

**EHL-İ KİTAPLA İLİŞKİLERİN SINIRLARINI BELİRLEYEN ÂYETLERE DAİR
ABOUT THE VERSES WHICH DETERMINE THE LIMITS OF RELATIONS
WITH THE AHL AL-KITAB**

Cumhur DEMİREL

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

cumhurdemirel1@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3144-040X

Öz

Kur’ân, müminlerin ehl-i kitapla münasebetlerinde uymaları gereken birtakım kurallar koymuştur. Bu çalışmada söz konusu kurallardan hareketle müminler ve kitâbîler (Yahudi ve Hıristiyanlar) arasındaki ilişkilerin sınırlarına dair tespitlerde bulunulması hedeflenmektedir. Ehl-i kitapla evlilik hususunda mümin erkeklerle mümin kadınlar farklı hükümlere muhataptırlar. Mümin erkeklere kitap ehliyle evlenebilme kolaylığı sunulmuş olup onlarla izdivaç hususundaki yasağın muhatabı mümin kadınlardır. Müminler ehl-i kitapla dostluktan nehiy olunmuşlardır. Kur’ân, malum tabirin kapsamına giren iki dinin mensuplarının birbirlerinin dostu olduğunu ifade etmiş, müminlerden onları dost edinenlerin de onlardan olduğuna hükmetmiştir. Müminlere, ehl-i kitaptan Allah’a ve âhiret gününe inanmayanlar, Allah’ın ve rasulünün haram kıldığını haram saymayanlar ve hak din olan İslâm’ı din edinmeyenlerle, onlar boyun eğip kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşmalarını emretmiştir. Ehl-i kitap, Kur’ân’ın haklarında, “*Sen onların dinlerine uymadıkça Yahudi ve Hıristiyanlar senden asla hoşnut olmayacaklardır.*” buyurduğu kimseler olmaları hasebiyle müminler için daima birer tehdittirler. Buna rağmen, Kur’ân’ın, müminlere sunduğu, kendileriyle din savaşı yapmayan, kendilerini yurtlarından çıkarmayan kimselere iyilik yapma ve adaletli davranma kolaylığı onları da kapsamaktadır. Ayrıca Kur’ân müminlere, içlerinden zulmedenleri bir yana, ehl-i kitapla en güzel yoldan mücadele etmelerini emir buyurmuştur. Ehl-i kitapla ilgili bir diğer izin ise onların yiyeceğinin müminlere helal kılınmış olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyet, Mümin, Yahudi, Hıristiyan

Abstract

The Qur'an has imposed a set of rules which muslims must abide in their relations with the ahl al-kitab. In this study, it is aimed to determine the limits of the relations between muslims and scriptures, based on the rules in question. Muslim men and muslim women are subject to different provisions in respect to marriage by the ahl al-kitab. The freedom of marrying the ahl al-kitab has been given to the muslim men, and the addressee of the prohibition on marriage with them is the muslim women. Muslims have been forbidden to become friends with the ahl al-kitab. The Qur'an has stated that the members of the two religions who are included in the scope of the known term, are friends of each other, and it has ruled that the muslims who become friends with them are also among them. It has ordered muslims to fight those from the ahl al-kitab who do not believe in Allah and the hereafter, those who do not consider as haram what Allah and the prophet have made haram and those who do not follow Islam which is the true religion, until they bow down and pay the jizya by their own hands. The ahl al-kitab is always a threat to muslims as they are the people about whom the Qur'an says, "Jews and Christians will never be pleased with you unless you follow their religion." Despite this, the freedom, which the Qur'an offers to muslims, of doing favour and acting fairly to those who do not wage holy war against them and do not expel them from their homelands, also includes them. In addition, the Qur'an has ordered muslims to fight against the ahl al-kitab in the best way, except that the oppressors among them. Another permission related to the ahl al-kitab is that their food is made halal for muslims.

Keywords: Tafsir, Verse, Muslim, Jew, Christian.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'deki "ehl-i kitap"¹ tamlaması Müslümanlar haricindeki kutsal kitap sahibi din mensupları için kullanılmaktadır. Bu tabirle kastedilenler Yahudiler ve Hıristiyanlardır.² Bu iki zümre her ne kadar kitap ehli olarak addedilseler de şirkten arî değillerdir. Zira onlar kendilerini tevhide davet eden peygamberleri Allah'a eş tutmuşlardır. Hıristiyanlar Hz. İsa'ya (a.s.), Yahudiler ise Hz. Üzeyir'e (a.s.) ilahlık atfetmişlerdir.³ Hıristiyanlar "Baba, oğul, ruh, üç ilâh, bir ilâhtır" ifadesiyle "Allah, Mesih'ten ibarettir. Baba ve rûhu'l-kuds oğulda ceset bulmuştur" demek istemişlerdir. Onlar bu sözleriyle üçlü inanma altında tevhit iddia etmişlerdir.⁴ Kur'ân onlardan teslis⁵ olarak isimlendirilen bu anlayışı⁶ terk etmelerini, tevhide yönelmelerini istemiştir.⁷ Günümüz Hıristiyanlarının ellerindeki İncil nüshaları Kur'ân'ın Hıristiyanların Hz. İsa'yla ilgili iddialarına dair sunduğu

¹ el-Bakara 2/101, 144, 145; Âl-i İmrân 3/19, 20, 100, 186.

² Remzi Kaya, "Ehl-i Kitâp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/516, 517.

³ et-Tevbe 9/30.

⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.), 3/190, 201, 202.

⁵ Jacques Waardenburg, "Teslîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/548.

⁶ el-Mâide 5/73.

⁷ en-Nisâ 4/171.

bilgileri destekleyen, tahriften mütevellit birçok ifade ihtiva etmektedir.⁸ Günümüz Yahudilerinin mukaddes saydığı metinlerde ise onların Hz. Üzeyir'le ilgili iddiasından söz edilmemektedir. Kur'ân'da yer alan malum beyan, Hz. Üzeyir'in, Yahudilerce geçmişte ilâhlık mertebesine yükseltildiğinin delilidir.⁹ Bu inanışın onlar arasında yaygın olup, sonradan kesintiye uğramış olması da muhtemeldir.¹⁰ Yahudi ve Hıristiyanların peygamberleri hakkındaki zanları, Allah katında kendilerinin de imtiyazlı oldukları vehmine kapılmalarına sebep olmuştur. Kur'ân, onların Allah'la kendileri arasında nesep bağı bulunduğunu iddia ettiklerinden bahsetmektedir.¹¹ Kur'ân'ın, onların din adamlarını ilâh edindiklerine dair beyanı,¹² onların Allah'a değil haham ve papazlara uydukları, onların helal dediklerini helal, haram dediklerini haram addettikleri anlamına gelmektedir.¹³

Geçmiş dönemlerde, Kur'ân'ın kendilerinden bahsettiği iki zümre olan Sâbîîler ve Mecûsîlerin de ehl-i kitap kapsamında mütalaa edilmesi gerektiğini düşünenler olmuştur.¹⁴ Çağdaş yaklaşımlara bakıldığında ise malum tabiri Yahudiler ve Hıristiyanlarla sınırlandırma temayülünün ağır bastığı görülmektedir. Bu temayülün ortaya çıkmasında Araplarca yalnız Yahudi ve Hıristiyanların kitap ehli olarak tanınmaları etkili olmuştur. Mecûsîlerin ve Sâbîîlerin Araplar ve kitap ehli gibi uzun bir geçmişe sahip olmalarına rağmen Kur'ân, onların dinî yapılarına değinmemiştir. Bu iki grupla ilgili tartışma onların itikat ve ibadet esasları hususunda Yahudi ve Hıristiyanlara uyup uymamaları ve bu sebeple onlarla bir kabul edilip edilemeyecekleri hususlarındadır.¹⁵ Kendilerinden bir tek Hac suresinin on yedinci ayetinde bahsedilen Mecûsîlerin¹⁶ bazı gök cisimlerine tapanlar, Hıristiyanlardan ayrılan veya Yahudilik ve Hıristiyanlığın bazı yönlerini cem edip alanlar olduklarına dair çeşitli görüşler serdedilmiştir. Tefsirlerin çoğunda ise onlardan ateşe tapanlar olarak bahsedilmiştir.¹⁷ Mecûsîlik Batılı kaynaklarda Zerdüş'tün adından dolayı "Zoroastrianism" veya Ahura Mazda isminden dolayı "Mazdeizm" şeklinde isimlendirilmektedir. Mecûsîlik dininin mensuplarına "Mecûsî" isminin verilmesi ile rahip sınıfı Mecî (Mecûş) arasında irtibat bulunduğu düşünülmüştür.¹⁸ Onlara, necasetleri kullanmayı inançlarının bir

⁸ *Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1985), Yu.5:17, 18; 6:32; 14:12, 13; Mat. 3:16, 17; 17:3-5.

⁹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/758.

¹⁰ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 16/35.

¹¹ el-Mâide 5/18.

¹² et-Tevbe 9/31.

¹³ Muhammed bin İsbâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988), "Tefsir", 10, (No. 3095); Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001), 6/113, 114; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 10/177; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 7/179.

¹⁴ Kaya, "Ehl-i Kitâb", 10/517.

¹⁵ Ayhan Hira, "Hz. Ömer'in Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlenmeyi Yasaklaması", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018) 3/542.

¹⁶ el-Hac 22/17.

¹⁷ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/722.

¹⁸ Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/279.

gereği kabul etmelerinden dolayı “en-necûs” denildiği, mim ile nun harflerinin birbirini yerine istimalinin caiz olması sebebiyle kelimenin “mecus” olarak ifade edildiği de söylenmiştir.¹⁹ “Sâbiiler” ifadesi ise Kur’ân’da üç yerde geçmektedir.²⁰ İslâm âlimlerinin ekserisi “sâbi” lafzının Arapça olduğu, “sabv” (meyletme, çocukluğa dönme) veya “sab” (dönme, değişme) kökünden türediği kanaatindedirler. Bu iki kökten biri olan “Sab” kelimesinin Araplar tarafından dinini değiştirme eylemini ifade etmek için de kullanıldığı söylenmiştir.²¹ Sâbiiler’in kâinatın yaratıcısının Allah olduğunu kabul ettikleri fakat Onun (c.c.), yıldızların ibadet, dua ve tazim için kible kabul edilmelerini emrettiğine inandıkları söylenmiştir. Onların, feleklerin ve yıldızların yaratıcısının Allah olduğuna; kâinattaki hayır, şer, sıhhat ve hastalık vb. şeyleri yaratıp idare edenin ise yıldızlar olduğuna inandıklarını söyleyenler de olmuştur.²² Kimi âlimler ise onların yıldızların etkisine ve faal olduklarına inanan muvahhit kimseler oldukları kanaatine sahiptirler.²³

1.Yahudiler

Hz. Muhammed’in muhatabı olan Yahudilerin ataları yaşadıkları dönemde, mümin olmaları sebebiyle²⁴ çağdaşları olan diğer insanlara²⁵ üstün kılınmışlardır.²⁶ Ancak bu üstünlük geçmişte vuku bulmuş ve sona ermiştir.²⁷ Bahsi geçen zümre tarihsel süreçte hak peygamberlerden bazılarını inkâr etmiş,²⁸ bir kısmını ise katletmişlerdir.²⁹ Firavun gibi acımasız bir Allah düşmanının zulmünden kurtarılmalarına³⁰ ve kendilerine ihsan edilen enfes rızıklara rağmen³¹ küfrani nimette bulunmuşlar,³² ahitlerini bozmuşlar,³³ kendilerine gönderilen kutsal kitabı tahrif etmişlerdir.³⁴

Kur’ân’da, Hz. Mûsâ şeriatına tâbi olma anlamında İsrail Oğulları’nın takipçisi olduklarını iddia eden nüzûl dönemi Yahudilerini ifade etmek amacıyla “yehûd” kelimesinin dışında aynı kökten gelen farklı kalıplar kullanılmıştır. Müslüman âlimler malum kelimeyi “tövbe edip hakka dönme” anlamındaki “hevd” köküyle ilişkilendirmişlerdir. Daha önce övgü anlamına gelen “yehûd” lafzı, Yahudi

¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/337.

²⁰ el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hac 22/17.

²¹ Şinasi Gündüz, “Sâbiilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/341.

²² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3/113.

²³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/162; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/434.

²⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/127.

²⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/318.

²⁶ el-A’râf 7/140; el-Câsiye 45/16.

²⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/127.

²⁸ en-Nisâ 4/150, 151.

²⁹ el-Bakara 2/61.

³⁰ el-A’râf 7/137-139.

³¹ el-Bakara 2/57; el-A’râf 7/160; Tâhâ 20/80.

³² el-Bakara 2/61.

³³ el-Bakara 2/100.

³⁴ el-Bakara 2/75.

şeriatının reddedilmesinin ardından bu anlamdan uzaklaşmış, buna rağmen Yahudilere ait bir isim olarak kullanılmaya devam etmiştir.³⁵

Asr-ı saâdet'te Medine'de ikamet eden Yahudiler Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu bilmelerine rağmen bunu kabullenmekten imtina edip³⁶ ona ve ashabına düşmanlık yapmışlardır.³⁷ Onların daha önce müşrik Araplara karşı Yüce Allah'a kendisini (s.a.s.) vesile kılarak niyazda buldukları Resulü Ekrem'i peygamber olarak görevlendirilişini müteakip inkâr etmelerinin sebebi, onun kendi ırklarından olmayışdır.³⁸ Hz. Muhammed'in kiblenin değiştirilmesini arzulama³⁹ sebebi de onların sataşmalarından duyduğu rahatsızlıktır.⁴⁰ Aynı grubun değişikliğinin gerçekleşmesini müteakip⁴¹ "Muhammed babasının memleketini ve doğduğu yeri özledi. Bizim kiblemize yönelmeye devam etseydi onun, gelmesini beklediğimiz kişi olduğunu ümit ederdik." demeleri üzerine nâzil olan⁴²âyette Hz. Muhammed'e, onlara her türlü delili getirirse de onun kiblesine uymayacakları söylenmiştir.⁴³ Kâbe'nin yeryüzünde yapılan ilk mabet olup kible olmaya daha lâyük olduğunun⁴⁴ ifade edildiği âyeti celilenin nüzûl sebebi de Medine Yahudilerinin Mescid-i Aksâ'yı daha kadim ve kible edinilmeye daha ehil görmeleridir.⁴⁵ Malum zümreye "Allah indinde âhiret yurdu insanların değil de yalnızca sizin, doğrulardan iseniz haydi ölümü temenni edin."⁴⁶ hitabında bulunulmasının sebebi ise cennetin kendilerine ve çocuklarına mahsus olduğuna inanmalarıdır.⁴⁷ Bu guruh kendi aralarındaki adaletsiz uygulamalarından dolayı da⁴⁸ Kur'ân'ın tenkidine maruz kalmışlardır.⁴⁹

2. Hıristiyanlar

Kur'ân'daki "nasârâ" lafzının menşe ve anlamı hakkında birçok yorum yapılmıştır. Bu lafzın, havâirilerin Hz. İsa'ya desteklerinden dolayı, "yardım etmek" manasındaki "nasr" kökünden türediği veya Hz. İsa'nın memleketi "Nâsıra" şehrine nispet edildiği ifade edilmiştir. Öte yandan "Nasoraeanism" hareketiyle veya "Nazırı" adı verilen münzevi gruplarla da bağlantısı olabileceği düşünülmüştür. Nasrânîler batı dillerinde "Christian", Türkçe'de ise "Hıristiyan" olarak

³⁵ Salime Leyla Gürkan, "Yahudi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/182.

³⁶ el-Bakara 2/146.

³⁷ el-Mâide 5/82.

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/236, 237.

³⁹ el-Bakara 2/144.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/657.

⁴¹ el-Bakara 2/150.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/668.

⁴³ el-Bakara 2/145.

⁴⁴ Âli İmrân 3/96.

⁴⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 3/6.

⁴⁶ el-Bakara 2/94.

⁴⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 1/116.

⁴⁸ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/17.

⁴⁹ el-Mâide 5/50.

adlandırılmışlardır. Hz. İsa'ya Mesih denmesinden hareketle onlara "Mesih'e tâbi olan" manasında Mesihî, onun şahsına nispetle de İsevî denilmiştir.⁵⁰

Nüzûl döneminde yaşayan Hıristiyanların geçmişte atalarının verdiği söze⁵¹ sadakat gösterip Allah'ın gönderdiği her peygambere iman etmeleri⁵² ve tevhide aykırı davranışlardan kaçınmaları gerekiyorken onlar Resulü Ekrem'i inkâr etmişler, tevhitte uzaklaşmışlardır. Kur'ân'ın Hıristiyan ve Yahudiler arasında yaşandığını ifade buyurduğu münakaşa da⁵³ nüzûl devrinde gerçekleşmiştir. Her iki grubun bilginlerinin Hz. Muhammed'in huzurundayken birbirlerinin mukaddesatına küfretmeleriyle patlak veren bu zıtlasma, ferdi bir mesele olmayıp bu iki zümre arasında öteden beri cereyan ede gelmektedir.⁵⁴ Hz. Muhammed'e, İsa'nın (a.s.) durumu kendisine bildirildikten sonra onun (a.s.) hakkında kendisiyle münakaşaya girenleri lanetleşmeye davet etmesinin emredilme⁵⁵ sebebi de nüzûl devrinde Arap yarımadasında ikamet eden Hıristiyan bir gruptur. Necran bölgesinde ikamet eden bu zümre lanetleşmeye önce razı olmuşlar, daha sonra vazgeçmişlerdir. Vazgeçme sebepleri ise içlerinden birinin diğerlerini "Eğer o gerçekten Peygamber ise ve biz de onunla lanetleşsek biz de soyumuz da kurtulamayız." diyerek ikaz etmesidir.⁵⁶

3. Kur'ân'ın Müminlerin Yahudi ve Hıristiyanlarla İlişkilerine Çizdiği Sınırlar

Kur'ân, müminlerin ehl-i kitapla münasebetlerinde uymaları gereken birtakım kurallar vazetmiştir. Aşağıda açıklanmaya çalışılacak olan bu kuralların ekserisi müminleri korumaya yöneliktir.

Aile, bireylerin fitri birtakım ihtiyaçlarını helal yoldan karşılamalarına ve neslin devamına vesile olan, bunların dışında da birçok mühim fonksiyon icra eden bir kurumdur. Mümin bu müesseseyi birlikte tesis edeceği insanı seçerken son derece hassas davranmalıdır. Nitekim Kur'ân, müminlere aile kurma hususunda bazı sınırlamalar getirmiştir. Kur'ân, erkek veya kadın tüm inananları, Allah'a şirk koşanlarla, onlar iman etmedikçe izdivaçta bulunmaktan menetmiştir. Bu yasağa gerekçe olarak onların müminleri cehenneme çağırıyor olmalarını⁵⁷ göstermiştir.⁵⁸ Ehl-i kitapla izdivaç hususunda ise mümin erkeklerle mümin kadınlar farklı

⁵⁰ Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/328.

⁵¹ el-Mâide 5/14.

⁵² İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-azîm*, 5/135.

⁵³ Yahudiler Hıristiyanlar'ın, Hıristiyanlar ise Yahudiler'in bir temel üzerinde olmadığını söylemişlerdir. el-Bakara 2/113.

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/388.

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/61.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/469, 470.

⁵⁷ el-Bakara 2/221.

⁵⁸ Yasağın yer aldığı ayetin iniş sebebi Hz. Peygamber'in Müslümanları Mekke'den gizlice çıkarmakla görevlendirdiği Mersed adlı sahabenin bu vazifeyi ifası esnasında başından geçen bir olaydır. Mersed Mekke'ye ulaştığında câhiliye döneminde aralarında gönül ilişkisi olan fakat Müslüman olmasını müteakip kendisinden yüz çeviren Anâk adlı kadın ona gelmiştir. Mersed, ona yaklaşmamış ve kendisiyle evlenebilmek için Resulullah'tan müsaade isteyeceğini söylemiştir. Onun, Hz. Peygamber'in yanına varıp Anâk'la izdivacının caiz olup olmadığını sorması üzerine bu ayeti celile nazil olmuştur. Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/58.

hükümlere muhataptırlar. Mümin erkeklere kitap ehliyle evlenebilme serbestîsi sunulmuş olup,⁵⁹ onlarla izdivaç hususundaki yasağın muhatabı mümin kadınlardır. Yasağın dayanağı ise Kur'ân'da geçen *"Şayet mümin olduklarını öğrenirseniz, onları kâfirlere iade etmeyiniz"*⁶⁰ ifadesidir. Bu ifade müşrik bir topluma yapılacak ve kadının rızası olmaksızın bir erkekle yaşamak zorunda bırakılması neticesini doğuracak bir iade işleminin men edilmesi bağlamında yer almıştır. Başka delillerle de desteklenerek, burada "kâfirler" ifadesi geçtiği için Müslüman bir kadının kitap ehlinden bir erkekle evlenemeyeceği kanaatine varılmıştır.⁶¹ Mezkûr ifadenin yer aldığı âyette müminlerden başka taleplerde de bulunulmuştur.⁶² Âyette⁶³ geçen *"onları imtihan edin"* emrinin gereğinin nasıl yerine getirileceği hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden birine göre imtihanın şekli aynı surede geçen *"Ey Nebî! Mümin kadınlar, Allah'a hiçbir ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, başkasının çocuğunu sahiplenerek kocasına isnatta bulunmamak ve uygun olanı işlemekte sana karşı gelmemek şartıyla sana biat etmek üzere geldiklerinde, onları kabul et..."*⁶⁴ buyruğuyla açıklanmıştır. İmtihanla kastedilenin o kadına, sırf Allah için hicret ettiğine yemin ettirilmesi olduğu da söylenmiştir. Diğer bir görüşe göre ise imtihan kadından Allah'tan başka ilâh olmadığına, Hz. Muhammed'in Onun (c.c.) resulü olduğuna şahitlik etmesinin istenmesi, onun da bunu yapması şeklindedir.⁶⁵ Ayetin baş kısmında "muhacir kadınların mümin olarak nitelenmelerinin sebebi, onların ilk beyanlarından iman ettiklerinin anlaşılması ve aksi yönde bir işaret taşıyor olmaları yahut yakında sınanarak, mümin olduklarının anlaşılacak olmasıdır."⁶⁶ Ayetteki, *"Onların (kocalarının) sarf ettiklerini (mehirleri) geri verin."* emrinin muhatabının imam olduğu söylenmiştir. Onun bu tazminatı beytûlmalden muayyen bir harcama yeri bulunmayan mallardan ödeyeceği ifade edilmiştir. Bu hususta farklı görüşler de vardır. Örneğin Mukâtil (ö. 150/767), söz konusu meblağı o kadın ile evlenecek olan Müslüman'ın ödemesi gerektiğini, herhangi bir Müslüman'ın onunla evlenmemesi durumunda ise karşı tarafın alacak bir şeyi olmayacağını söylemiştir.

⁵⁹ el-Maide 5/5.

⁶⁰ el-Mümtehine 60/10.

⁶¹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/322, 323.

⁶² *"Ey iman edenler! Mümin kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları, imtihan edin. Allah onların imanlarını en iyi bilendir. Şayet siz de onların iman ehli olduklarını öğrenirseniz onları inkârcılara geri göndermeyin. Bunlar onlara helâl değildir. Onlar da bunlara helâl olmazlar. Onların (kocalarının) sarf ettiklerini (mehirleri) geri verin. Mehirlerini kendilerine verdiğiniz taktirde onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur. İnkârcı kadınları nikâhınızda tutmayın, sarf ettiğinizi isteyin. Onlar da sarf ettiklerini istesinler..."*. el-Mümtehine 60/10.

⁶³ Hudeybiye anlaşmasında, müşriklerin tarafından Müslüman olup Medine'ye gidenlerin müşriklere iade edileceğine, müminlerden irtidat edip Mekke'ye gidenlerin ise müminlere iade edilmeyeceğine dair bir madde yer almakta olup bu anlaşmadan bir müddet sonra bazı kadınlar Müslüman olarak Mekke'den Medine'ye hicret etmişlerdir. Müşrikler malum maddeye istinaden onların iadelerini istemişlerdir. Müşriklerin bu talebi üzerine nazil olan bu âyet aynı zamanda anlaşmadaki geri verme şartının kadınları değil, yalnız erkekleri kapsadığını ifade etmektedir. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/306.

⁶⁴ el-Mümtehine 60/12.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/412.

⁶⁶ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/319.

Katâde (ö. 117/735) ise sarf edilenin geri verilmesi ile ilgili hükmün yalnızca kendileriyle antlaşma yapılmış olan inkârcıların kadınları hakkında söz konusu olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Bir sonraki ayette ise müminlerden, zevcelerinden inkârcılara kaçan olur ve kendileri de savaşta inkârcılara galip gelirse, zevceleri gitmiş olan din kardeşlerine zevcelerine harcadıklarını vermeleri istenmiştir.⁶⁸ Ulema, bu ödemenin fey' ve ganimet gelirlerinden yapılması gerektiği yönünde görüşler serdetmişlerdir.⁶⁹

Kur'ân'ın, müminleri kendileriyle dostluk kurmaktan men ettiği bazı gruplar mevcuttur. Bu gruplardan birini, Allah'a ve müminlere düşman olanlar teşkil etmektedirler.⁷⁰ Onlarla⁷¹ dost olmak müminler için sakıncalıdır. Zira söz konusu kimseler müminleri ele geçirmeleri durumunda onlara sevgi göstermek şöyle dursun, ellerini ve dillerini onlara fenalık etmek için uzatmaktan çekinmeyecek ve onların da inkârcı olmalarını isteyeceklerdir.⁷² Müminlerle din uğrunda savaşanlar, onları yurtlarından çıkaranlar ve çıkarılmalarına yardım edenler de kendileriyle dostluk kurulması yasaklanan diğer bazı gruplardır.⁷³ Müminler ehl-i kitapla dostluktan da nehiy olunmuşlardır. Kur'ân, malum tabirin kapsamına giren iki dinin mensuplarının birbirlerinin dostu olduğunu ifade etmiş, müminlerden onları dost edinenlerin de onlardan olduğuna hükmetmiştir.⁷⁴ İlgili ayette müminlerin men olundukları şey kitap ehline veli olmak değil, onları veli tutmaktır. Müminlerin onların hükümlerine müracaat etmeleri, onları mühim işlerin başına getirmeleri, onlara hakiki bir dost gibi güvenip de kendilerini kaptırmaları caiz değildir.⁷⁵ Zira onlar, Kur'ân'ın kendileri hakkında, Resulü Ekrem'e "*Sen onların dinlerine uymadıkça, Yahudi ve Hıristiyanlar senden asla razı olmayacaklardır.*"⁷⁶ buyurduğu kimseler olmaları hasebiyle müminler için daima birer tehdittirler.

Kur'ân, müminlere, kendileriyle din savaşı yapmayan, kendilerini yurtlarından çıkarmayan kimselere iyilik yapmayı ve adaletli davranmayı yasaklamamıştır.⁷⁷ Bu serbestî bu iki hassasiyete riayet eden herkes hakkında

⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/415.

⁶⁸ el-Mümtehine 60/11

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/593; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/421, 466.

⁷⁰ el-Mümtehine 60/1.

⁷¹ Bu yasağın yer aldığı âyetin nüzulüne Hz. Muhammed'in ashabından bir müminle müşrikler arasında vuku bulan bir yakınlaşma sebep olmuştur. Hâtıb b. Ebî Beltea (r.a.) adlı bu mümin Medine'ye hicret ettiğinde, çocukları ve malları Mekke'de kalmıştır. Kendisiyle beraber hicret edenlerin birçoğunun Mekke'de akrabaları bulunmasına rağmen, onun, orada ailesini himaye edecek kimsesi yoktur. Hz. Muhammed Mekke'yi fethetmeye karar verip Müslümanlara savaşa hazırlanmalarını emredince, Hâtıb, gizli tutulan bu harekâtı haber veren bir mektup yazmış ve onu Kureyşli bir kadınla Mekke'ye göndermiştir. Hz. Muhammed, onun, Kureyşlilerin, ailesine yardım etmelerini temin için kalkıştığı bu işi öğrenince mektubu yakalatıp geri getirtmiş, Bedir savaşına iştirak etmiş olması hatırına ona herhangi bir ceza vermemiştir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/559, 560; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/396.

⁷² el-Mümtehine 60/2.

⁷³ el-Mümtehine 60/9.

⁷⁴ el-Mâide 5/51.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/265.

⁷⁶ el-Bakara 2/120.

⁷⁷ el-Mümtehine 60/8.

caridir.⁷⁸ Dolayısıyla kitap ehlinde olup müminlerle din savaşı yapmayanları, onları yurtlarından çıkarmayanları da kapsamaktadır. Ehl-i kitapla ilgili diğer bir müsaade ise onların yiyeceğinin müminlere helal kılınmış olmasıdır. Müminlerin yiyeceği de onlara helal kılınmıştır.⁷⁹ Çoğu âlim bu yiyecek (taâm) kastedilenin kurbanlık hayvanlar olduğu kanaatindedirler. Zira kurbanlık dışındaki şeylerin yiyecek olmasında sahibine tahsisi yoktur. Kurbanlık ise ancak kesenin fiiliyle yiyecek olabilmektedir. Bu yüzden ehl-i kitaba bağlanmasının bir manası vardır.⁸⁰ Ehl-i kitabın “meyve ve buğday gibi ayrıca bir çabayı gerektirmeyen yiyecekler kabilinden olup, şer’î kesime de gerek duymayan yiyeceklerinin yenilmesinin caiz olduğu hususunda ise ilim adamları arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.”⁸¹ Onların yemekte oldukları şeylerden müminlere haram kılınanlar ise bu husustaki hitabın kapsamına dâhil değildir.⁸² Ayrıca Kur’ân, kurbanlıklarla ilgili, Allah’tan başkası adına boğazlanan hayvanların müminlere haram kılındığını ifade buyurmaktadır.⁸³ Müşriklerin kestikleri hayvanlar bu gruba dâhildir. Zira onlar hayvanlarını putlarının adını anarak kesmektedirler.⁸⁴ Ehl-i kitabın kestikleri hayvanların müminler tarafından yenilebilmesi için onların da Allah’tan başkası adına boğazlanmamış olması gerekmektedir.

Kur’ân müminlere, ehl-i kitaptan İslam’ı din edinmeyenlerle, onlar boyun eğip cizye verinceye kadar savaşmalarını emretmiştir.⁸⁵ Cizye, ehli kitabın canlarının korunmasına mukabil, içinde yaşadıkları İslâm devletine vermek mecburiyetinde oldukları vergidir.⁸⁶ Bu vergiyi vermeyi kabul eden kitap ehline zimmî denir.⁸⁷ Bir görüşe göre, müminlerin evlenebileceği ehli kitap kadınları da kendileriyle zimmet sözleşmesi yapılanlardır. Nitekim sahabeden İbni Abbas’ın (r.a.) “Ehl-i kitabın bazı kadınları bize helaldir, bazı kadınları ise helal değildir” dediği rivayet olunmaktadır.⁸⁸

Kur’ân, zekâtın verilebileceği zümreleri sayarken onlardan birinin de kalpleri Müslümanlığa ısındırılacak kimseler olduğunu beyan etmiştir.⁸⁹ Müellefe-i kulûb olarak adlandırılan bu zümrenin kimler oldukları hususunda İslâm âlimleri arasında görüş ayrılığı vardır. Onların, zengin dahi olsalar İslâm dinine giren Yahudi ve Hıristiyanlar; kılıç zoruyla Müslüman olmayıp, bağış ve ihsanlarla İslâm’a girenler; ya da zahiren Müslüman olmakla birlikte kalplerinde kesin kanaat hâsıl olmamış kimseler oldukları söylenmiştir.⁹⁰

⁷⁸ Taberî, *Câmi’-l-beyân*, 22/574.

⁷⁹ el-Mâide 5/5.

⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/165.

⁸¹ Kurtubî, *el- Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 7/317.

⁸² Kurtubî, *el- Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 7/315.

⁸³ el-Mâide 5/3.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 11/135.

⁸⁵ et-Tevbe 9/29.

⁸⁶ Taberî, *Câmi’-l-beyân*, 11/406.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 16/29.

⁸⁸ Taberî, *Câmi’-l-beyân*, 8/146.

⁸⁹ et-Tevbe 9/60.

⁹⁰ Kurtubî, *el- Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 10/262.

Kur'ân, müminlere, içlerinden zulmedenleri bir yana, kitap ehliyle en güzel yoldan mücadele etmelerini emir buyurmuştur.⁹¹ Bu emrin yer aldığı ayette ayrıca müminlerden, kitap ehline, “Bize indirilene de size indirilene de iman ettik. Bizim ilahımız da sizin ilahınız da birdir ve biz Ona teslim olmuşuzdur.” demeleri istenmiştir. Ayetin bu bölümünün kitap ehli kendi dinlerindeki malumatı anlattıkları zaman, müminlerin ihtiyatlı davranmaları yani anlatılanları tasdik veya inkâr etmemeleri gerektiğini hükme bağladığı söylenmiştir.⁹² Nitekim Resûlü Ekrem (s.a.s.) muharref Tevrat nüshaları hakkında Müslümanlara, Yahudilerin bu kitaplardan verdikleri bilgileri ne doğrulamalarını ne de reddetmelerini, sadece, “Allah’a ve Onun indirdiklerine iman ettik” demelerini öğütlemiştir.⁹³

Müminler, müşriklerin tapındıkları varlıklara sövmekten men olunmuşlardır. Zira bu tarz bir davranışın müşriklerin de Allah hakkında kötü sözler sarf etmelerine sebep olması muhtemeldir.⁹⁴ Müminlerin, kitap ehlinin kutsal kabul ettikleri haç, kilise vb. şeylere sövmesi hatta sövmeye neticelenecek her hangi bir işe kalkışması da caiz değildir.⁹⁵ İslam âlimleri, hangi inanca mensup olursa olsun, bir kimsenin dinine sövülmesini elfâz-ı küfürden saymışlardır.⁹⁶ Zira böyle bir davranış muhatabı Allah’a saygısızlığa teşvik etmek mesabesinde olup onun Allah hakkında kullanacağı herhangi bir menfi söz kendisini kışkırtanın ağzından çıkmış gibidir. Nitekim Hz. Muhammed, kişinin kendi anne ve babasına sövmesinin büyük günahlardan olduğunu söylediğinde ashap, “Ey Allah’ın Resülü, kişi nasıl olur da anne ve babasına söver?” diye sormuşlar, o (s.a.s.), bu soruya “Kişi başkasının babasına söver, sövdüğü adam da onun babasına söver. Ve başkasının annesine söver o da onun annesine söver.” cevabını vermiştir.⁹⁷

Kur'ân, müminlere sevgice en yakın olan zümrenin Hıristiyanlar olduğunu beyan buyurmuştur.⁹⁸ Beyanın yer aldığı âyet, Habeşistan hükümdarının Resülü Ekrem’e gönderdiği heyetin Kur'ân-ı Kerîm’i dinlerken etkilenip ağlamaları üzerine nazil olmuştur.⁹⁹ Ehl-i kitabın methedildiği başka âyetler de mevcuttur. Örneğin bir diğer âyette kitap ehlinin hepsinin bir olmadığı, onlar içerisinde geceleri secdeye kapanarak Allah’ın âyetlerini okuyan, Allah’a ve âhiret gününe iman eden, kötülükten alıkoyan, iyiliklere koşan kimseler olduğu ifade buyrulmuştur.¹⁰⁰ Bir başka âyette ise kitap ehli içerisinde Allah’a huşu duyarak inanıp, O’nun (c.c.) âyetlerini az bir değere değışmeyenler bulunduğu beyan olunmuştur.¹⁰¹ Bu tarz âyetlerde sözü edilen zevat, bi’set öncesinde kitabi dinlerden birine mensup olup o dinin öğretilerini eksiksiz olarak yaşamaya gayret ederken vefat eden veya

⁹¹ el-Ankebût 29/46.

⁹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/421.

⁹³ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011). Tevhîd, 51 (No. 7542).

⁹⁴ el-En'âm 6/108.

⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 8/491.

⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/494.

⁹⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (Riyad: Dâr-u Tayyibe, 2006), “îmân”, 90.

⁹⁸ el-Mâide 5/82-84.

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/596.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/113, 114.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/199.

bi'setten sonra da yaşayıp Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğini tasdik eden kimselerdir.¹⁰²

Kur'ân, ehli-i kitabı emanete riayet hususundaki hassasiyetleri bakımından da kategorilere ayırmıştır. Onlar arasında kendisine yüklerle altın emanet bırakılsa geri ödeyecek ahlaki olgunluğa sahip olanlar da bir tek altın dahi emanet edilse ısrarla istemedikçe onu geri vermeyecek olanlar da bulunduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Kur'ân, ikinci gruptakilerin bu tarz bir tavır takınmalarının sebebinin, onların, ümmilere her türlü muameleyi mubah görmeleri, onlara yapacakları şeylerden sorumlu olmayacaklarını düşünmeleri olduğunu ifade buyurmuştur.¹⁰³ Söz konusu grupların her ikisi de Yahudiliğe mensup kimselerdir. Onlardan bir kısmı, Müslümanların emanetlerine hıyaneti caiz görmekte-dirler. Zira onlar, dinini değiştirenlerin mallarına el koymalarının caiz olduğuna inanmakta, Müslümanları da dinlerini değiştiren kişiler saymaktadırlar. Nitekim cahiliye döneminde Yahudilerle alışveriş yapan bazı kimseler Müslüman olduktan sonra onlardan alacaklarını isteyince, onlardan "Sizin bizde herhangi bir emanetiniz olmadığı gibi, aleyhimize davacı da olamazsınız. Zira siz dininizi terk ettiniz. Biz, Tevrat'ta bunun böyle olduğunu görüyoruz." cevabını almışlardır.¹⁰⁴

Sonuç

Kur'ân'ın müminler ve onlarla aynı dinden olmayan kimseler arasındaki ilişkilerle ilgili müsaadeleri ve yasakları gerek müminlere gerekse bu ilişkilerdeki muhataplarına bazı getiriler sağlamaktadır. Bu getirilerden bir kısmı âyetlerde sarahaten ifade buyrulmakta, bir kısmı ise akıl vasıtasıyla anlaşılmaktadır. Örneğin, Mümin bir erkeğin kitap ehli bir kadınla izdivaçta bulunmasının kadına eş vesilesiyle İslâm'ı tanıma ve hidayet bulma gibi âli kazanımlar sağlayabileceği açıktır. Böyle bir durumda bu evliliğin erkeğe yansması ise sevap cihetinden olacaktır. Ancak bu tarz bir izdivacın gerek koca gerekse o ailede yetişecek çocuklar için riskten tamamen hâli olduğu söylenemez. Zira zevcenin kendisi İslâm'a yönelmediği gibi, kocasını ifsat edebilme ihtimali de mevcuttur. Ayrıca zevcenin, bu evlilik vesilesiyle dünyaya gelen çocukların İslâmî eğitim, sünnet olma gibi ihtiyaçlarının karşılanması hususlarında problem çıkarma ihtimali de vardır. Dolayısıyla kitap ehli bir kadınla izdivaç gerçekleştirmeye niyetlenen bir mümin iyice düşünüp ondan sonra karar vermelidir.

İslâm dininin, mensuplarına ve ehli kitaba birbirlerinin yemeklerini yiyebilme serbestîsi sunması, özellikle gayrı Müslimlerin yoğunlukta olduğu beldelerde yaşayan müminler için büyük bir kolaylıktır. Ayrıca, bu müsaadenin her iki zümrenin sıkça bir araya gelebilmelerine ve bu sayede kitâbîlerin İslâm'ı tanımalarına hizmet edeceği ortadadır. Müminler, kendileriyle din savaşı yapmayan, onları yurtlarından çıkarmayan kitâbîlere iyilik yaparak ve adaletli davranarak da onların İslâm'ın güzelliklerine vakıf olmalarını sağlamış olurlar. Bu hususlarda göstereceği çabanın mümine ecir olarak yansıtacağı ise aşîkârdır. Müminlerin, kitap ehlinin mukaddes saydığı haç, kilise vb. şeylere yönelik hakaret

¹⁰² Fatih Kesler, *Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudiler ve Hıristiyanlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 246.

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/75.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/508, 512.

içeren ifadeler kullanmalarının yasak oluşunun da bazı hikmetleri vardır. Bu yasağın en mühim maksadı Allah (c.c.) hakkında kötü söz söylenmesinin önüne geçmektir. Müminin gayesi diğer inançlara mensup insanların hidayetine vesile olmak olmalıdır. Mezkûr yasağa riayetsizlik ise muhatabı ateşe atmak mesabesinde. Bu tarz bir duruma sebep olmanın vebali gayet ağırdır.

Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Demirci, Kürşat. "Hıristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/328. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Endelüsî, EbûHayyân. *el-Bahru'l-Muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/341. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/182. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Hira, Ayhan. "Hz. Ömer'in Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlenmeyi Yasaklaması". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 3/535-558. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn. *Zâdü'l-Mesîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmî, 3. Basım, 1984.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitâp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/516-517. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kesler, Fatih. *Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudiler ve Hıristiyanlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1985.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. 2 Cilt. Riyad: Dâr-u Tayyibe, 2006.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Tirmizî, Muhammed bin İsmâ. *Sünen-i Tirmizî*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988.
- Waardenburg, Jacques. "Teslîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/548. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.

**ARAP GRAMERİNDE مَا'NIN İŞLEVİYLE İLGİLİ MUĞNİ'L-LEBÎB'TE GEÇEN ŞÂHİD
BEYİTLERİN İNCELENMESİ¹**

**EXAMINING THE WITNESS COUPLETS IN MUĞNİ'L-LABIB RELATED TO THE
FUNCTION OF مَا IN ARABIC GRAMMAR**

Celal ÖRAL

Dr. Öğretim Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi
coral@beu.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3968-0328

Öz

Arapçada klasik tasnife göre kelime; isim, fiil ve harf/edat olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Arapçada edatlar, özellikle bileşik cümleleri anlamada çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Öyle ki, Arap dili alanında araştırma yapan ve eser telif edenler tarafından önem verilen konuların başında gelmektedir. ما edatı, bahsi geçen edatlardan biri olup nahiv bilginleri tarafından on altı farklı anlam ve görevde kullanıldığı tespit edilmiştir. ما edatının farklı anlam ve görevlerde kullanıldığını gerektiren husus ise, edatın cümle içindeki konumudur. ما edatının her bir türünün kendine has şartları ve anlamları söz konusudur. Arap dilinde ما edatı çok fonksiyonlu ender edatlardan biridir. Bu çalışmada ما edatının isim ve harf olmak üzere iki farklı görevde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu nedenle Arapça söz diziminde çok farklı şekiller ve işlevlerle karşımıza çıkar. Klasik nahiv kitaplarında genellikle hurûfu'l-meânî (حُرُوفُ الْمَعَانِي) başlığı altında ele alınan ما edatı, cümlede hangi işlevi gördüğü önem arz etmektedir. Şayet ما edatının işlevi doğru bir şekilde tespit edilmezse Arapça söz diziminin yanlış anlaşılma riski vardır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim ayetlerinde sıkça karşılaştığımız ما edatı, ayetlerin tefsirinde önemli bir yardımcı unsurdur. İbn Hişam el-Ensari'nin Muğni'l-Lebib an Kutubi'l-e'arib isimli eserinde ما edatının işlevleriyle ilgili Arap şiirinden birçok beyitle istişhâd edilmiştir. Söz konusu beyitlerin incelenmesi ile ilgili Türkçe yazılan Arapça gramer kitaplarında konunun ayrıntılı olarak ele alınmadığı görülmektedir. Bu konudaki bilgi boşluğunu doldurmayı hedefleyen çalışmamız sadece ما edatının nahiv ilmindeki işlevi ile sınırlandırıldı. Çalışmamız "Arap dili gramerinde ما edatının işlevleri" ve "Muğni'l-Lebib'te geçen ما edatı ilgili şâhid beyitler" olmak üzere iki ana başlık altında tasnif edildi. Konu ele alınırken ayetler ile Arap şiirinden örnekler verildi ve temel kaynaklardan istifade edilmeye çalışıldı. Özellikle İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebib 'an Kütubi'l-e'ârîb adlı eseri, Hasan b. Kasım el-Murâdî'nin, el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî adlı eseri ile Ahmed b. Abdinnur el-Mâlekî'nin Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî isimli eserlerinden ve diğer bazı önemli kaynaklardan yararlanıldı.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Şâhid beyitler, ما edatı, ما'nın anlamları, İstişhâd

¹ Bu makale Mayıs 2022 tarihinde yazılan "İbn Hişâm El-Ensârî'nin Muğni'l-Lebib Adlı Eseri Bağlamında Şiirle İstişhâd (Edatlar Bölümü)" isimli doktora tezinden kısmen yararlanılarak üretilmiştir.

Abstract

According to the classical classification in Arabic, the word is; It is divided into three parts as noun, verb and letter/preposition. Prepositions in Arabic have a very important place in understanding compound sentences. So much so that it is one of the most important issues for those who do research in the field of Arabic language and who write works. The preposition ما is one of the aforementioned prepositions and it has been determined that it is used in sixteen different meanings and tasks by nahiv scholars. The point that requires the use of the preposition ما in different meanings and tasks is the position of the preposition in the sentence. Each type of the preposition ما has its own terms and meanings. The Arabic preposition ما is one of the rare multifunctional prepositions. In this research, it has been determined that the preposition ما is used in two different tasks, namely noun and letter. The preposition ما, which is generally handled under the title of hurûfu'l-meânî (حُرُوفُ الْمَعَانِي) in classical syntax books, is important for its function in the sentence. If the function of the preposition ما is not correctly identified, there is a risk of misunderstanding the Arabic syntax. In addition, the preposition ما, which we frequently encounter in the verses of the Qur'an, is an important auxiliary element in the interpretation of the verses. In Ibn Hisham al-Ensari's work Muğni'l-Lebib an Kutubi'l-e-arib, many couplets from Arabic poetry related to the functions of the preposition ما have been cited.

It is seen that the subject is not discussed in detail in the Arabic grammar books written in Turkish related to the examination of the couplets in question. Our study, which aims to fill the knowledge gap on this subject, is limited only to the function of the preposition ما in the science of nahiv. Our study was classified under two main headings as "Functions of the preposition ما in Arabic language grammar" and "The related witness couplets with the preposition ما in Muğni'l-Labîb". While dealing with the subject, verses and examples from Arabic poetry were given and it was tried to benefit from basic sources. Especially Ibn Hisham's Muğni'l-Lebib 'an Kütübi'l-e-ârib, Hasan b. With the work of Kasım el-Murâdî, el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî, Ahmed b. Abdinnur al-Maleki's works named Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî and some other important sources were used.

Keywords: Arabic grammar, witness couplets, preposition ما, meanings of ما, istishhad.

Giriş

Arap dilinin tarihi süreci incelendiğinde, Arapçanın kelimelerini açıklayan lugat, etimolojik yönlerini ele alan iştikak, i'rabı ve bina yönünü inceleyen nahiv, i'lal ve iştikak yönünü ele alan sarf, dilin retorik yapısını inceleyen me'ani, dildeki teşbih, mecaz ve kinayeyi ele alan beyan, edebi sanatlarını inceleyen bedi', dildeki özdeşlik ve sesteşlik gibi konuları inceleyen fıkhu'l-luğa ve Arapça dil yazım kurallarını konu alan resmu'l-hat gibi birçok Arap dil biliminin kurulduğu görülecektir.

Arapça İslam dininin bilimsel düzeyde öğrenilmesi ve doğru anlaşılması için zaruri olduğundan Müslümanlar, eskiden beri Arapçanın öğrenilmesine, sahip olduğu karakteristik özelliklerinin aydınlanmasına gayret etmişlerdir. Çünkü Kur'an ve hadisin mesajının doğru anlaşılması Arapçanın doğru öğrenilmesine bağlıdır. Özellikle asırlar boyunca dünya Müslümanları hukuki, siyasi, ahlaki, idari, iktisadi hayatlarının tüm ilke ve yasalarını, kanuni normlarını her iki kaynaktan aldıkları için Arapçanın çok yönlü ve detaylı bir şekilde bilinmesi onlar açısından hem sosyal, hem hukuki, hem de dini bir zaruret olmuştur. Arapçanın öğrenilmesi gereken konularından biri de Arapçadaki edatlardır/harflerdir. Arapçada harfler fonksiyon itibarıyla amel edenler (أَحْرُوفُ الْمَعَانِي) ve amel etmeyenler (أَحْرُوفُ الْمُهْمَلَةِ), olmak üzere

iki gruba ayrılmaktadır. Hurûfu'l-meânî, mana harfleri olup genellikle nahiv ilminde ele alınır ve cümlede isimlerle fiiller ya da isimlerle isimler arasında anlam ilişkisinin kurulmasını temin eder.

Hurufu'l-me'ani'ye, tek başına bir anlam taşımayıp diğer kelimelerle (isim ve fiiller) birlikte kullanıldıklarında anlam kazanmaları sebebiyle "mana harfleri" denildiği gibi, terkip içerisinde isimleri fiillere bağladıkları veya fiillerle isimler arasındaki anlam ilişkisi kurulmasında vasıta görevi gördükleri için "rabıt harfleri" ismi de verilmiştir. Bu harflerin cümledeki fonksiyonlarına göre birçok çeşidi vardır: Cer, atıf, istifhâm, cevap, istisna, nida, şart, teşvik, kınama, teşbih, te'kid, kasr, talep, nefy, nehy, emir, ta'lil vb. birçok işlevde kullanılan mana harfleri iyi kavranmadan Arapça cümlelerin anlaşılması pek mümkün değildir. Özellikle mana harflerinden biri olan ve birçok farklı işlevi bulunan ما edatı söz konusu olunca bu durum daha da önemli hale gelmektedir.

Bir disiplin olarak nahvin ortaya çıkmasından sonra nahiv kuralları oluşurken, istişhâd bağlamında Kur'an ve hadisten sonra şiiirler delil olarak kullanılmıştır. Çalışmamızda İbn Hişâm'ın Arap gramerine dâir eseri olan *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb* adlı eserinin harfler/edatlar bölümünde bulunan ما edatı ile ilgili şâhid olarak kullandığı şiiir beyitler nahiv açısından ele alınacak ve incelenecektir. Arap Grameri konusunda önemli bir kaynak olarak kabul edilen İbn Hişâm el-Ensârî'nin *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb* adlı kitabında geçen ما edatı ile ilgili Arap dünyasında birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. Aynı şekilde ما edatının nahivdeki işlevleriyle ilgili Türkçe yazılmış bazı çalışmalar bulunmaktadır. Ancak yaptığımız araştırmada ulaşabildiğimiz kadarıyla şu ana kadar, Türk dilinde, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*'te geçen ما edatının işlevleriyle ilgili şevâhid beyitleri ele alıp inceleyen bir çalışmaya rastlamadık. Bize göre bu alanda bir çalışmanın olmaması bir eksiklik tellaki edilmektedir. Çalışmamızda Arap dili gramerinde önemli bir fonksiyonu icra eden ما edatını, İbn Hişâm'ın eseri ve görüşleri bağlamında incelemekle Arap diline ilgi duyanların, özellikle medreseler ve İlahiyat Fakültelerinde okuyan talebelerin istifadesine sunmak, diğer taraftan bu alanda var olan boşluğu doldurmaya yönelik katkıda bulunmayı sağlamaktır.

1. Arap Dili Gramerinde ما Edatının İşlevleri

Arap dili gramerinde ما edatının isim ve harf olmak üzere iki şekilde kullanımı bulunmaktadır. Harf olan ما edatı nâfiye, masdâriyye ve zâide olmak üzere üç vecihte kullanılır. Nâfiye olan ما edatının da "amel eden" ve "amel etmeyen" olmak üzere iki kullanımı bulunmaktadır.²

a) Amil olan ما'i Nâfiye: Buna ما'i hicaziyye de denir. Hicaz ehli lügatinde amil olan ما edatı ismini ref, haberini nasbeder. Mübteda ve haberden oluşan isim cümlesinin başına gelerek mübtedayı kendine isim olarak alıp refederken, haberi de kendi haberi olarak nasbeder. Örneğin; ما زَيْدٌ قَائِمًا "Zeyd ayakta değildir." Bu örnekte ما edatı زَيْدٌ ismini ref, قَائِمًا haberini de nasbeden bir amildir.³

b) Amil Olmayan ما'i Nâfiye: Fiilden önce gelen ما'dır. Mazi fiilden önce gelebildiği gibi müzari fiilden önce de gelebilir. Mazi fiilden önce geldiği takdirde mazi fiilde amel etmediği gibi, mazi fiilin zamanında da bir değişiklik meydana getirmez. Örneğin; ما قَامَ زَيْدٌ "Zeyd ayağa kalkmadı." Bu örnekte amil olmayan ما edatı cümleye olumsuzluk anlamı dışında herhangi bir

² Hasan b. Kasım el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, (thk.: Fahreddin Kabâve, Muhammed Nedim Fâdil), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992, 322.

³ Ahmed b. Abdinnur el-Mâlekî, *Rasfu'l-Mebâni fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, (thk.: Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2002, 310.

etki yapmamıştır. Amil olmayan مَا edatı müzari fiilden önce gelirse müzari fiilin zamanını şimdiki zamana çevirdiği gibi, cümlenin anlamını da olumsuz yapar. Örneğin; مَا يَقُومُ عَمَرُو “Amr şu anda ayağa kalkmaz.” Hal ve istikbal arasında müşterek olan müzari fiilin başına amil olmayan مَا edatı geldiğinde fiile olumsuzluk anlamı katmak ve fiilin zamanını şimdiki zamana çevirmekten başka bir etkisi olmaz.⁴

Harf olan مَا'ı masdariyye “zaman ifade eden” ve “zaman ifade etmeyen” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır:

a) Zaman ifade eden مَا'ı Masdariyye: Masdarla tevil edilen ve zarf-ı zaman anlamında olan مَا'ı masdariyyedir. Bunun dışında zaman ifade eden başka bir masdar harfi de yoktur. Örneğin; كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا⁵ “ Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz.” Ayette geçen مَا edatına, zaman ifade ettiği için مَا'ı zarfiyye de denir.⁶

b) Zaman ifade etmeyen مَا'ı Masdariyye: Kendisinden sonra gelen fiili masdar teviline soka ve zamanla bir ilgisi olmayan مَا'ı masdariyyedir. Genellikle fiil cümlesinden önce gelir. Örneğin; أَحَبَّبَنِي مَا صَنَعْتَ “Yaptığın işi beğendim.” Örnekte geçen مَا edatı ve مَا'dan sonra gelen صَنَعْتَ cümlesi صُنْعِكَ tevilinde zamanla ilgisi olmayan bir masdardır.⁷

Harf olan مَا'ı zâide de dört kısma ayrılır:

a) Sadece Tekid İçin Gelen مَا'ı Zâide: Cümleye tekid anlamı katmaktan başka hiçbir işlevi olmayan مَا'ı zâidedir. Cümleden çıkardığımızda cümlenin anlamında bir değişiklik meydana gelmez. Daha çok şart edatı إِذَا ve إِنْ'den sonra gelir. Örneğin; وَ إِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً⁸ “ Bir sûre indirildiği zaman...” Ayeti kerimede şart edatı إِذَا'dan sonra tekid için مَا'ı zâide gelmiştir.⁹

b) مَا'ı Kâffe: مَا'nın bu çeşidi birer amil olan إِنَّ ve benzeri edatlara bitişerek onların amelini iptal eder. Örneğin; إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ “Allah, ancak tek bir ilahtır.”¹⁰ Ayette geçen إِنَّمَا kelimesi ismini nasb haberini raf eden إِنَّ ve مَا'ı kâffeden oluşmakta. مَا'ı kâffe gelmeden önce cümle إِنَّ اللَّهَ إِلَهٌ وَاحِدٌ şeklinde idi. Görüldüğü üzere إِنَّ'den dolayı الله kelimesi mansub, إِلَهٌ kelimesi de merfûdur. Ancak ayette إِنَّ'ye مَا'ı kâffe bitiştiğinden إِنَّ'nin amelini iptal olmuş ve الله kelimesi mübtada olmak üzere merfu olmuştur.¹¹

c) İvaz olan مَا'ı zâide: Başka bir kelimenin yerine geçen مَا'ı zâide demektir. İvaz olan مَا'ı zâide ya fiilin, ya da muzâfun ileyhin yerine geçer. Örneğin; أَمَا أَنْتَ مُنْطَلِقًا إِنُطَلِّقْتُ “Sen yola çıktığın için ben de yola çıktım.” Cümlenin aslı لِأَنَّ كُنْتُ مُنْطَلِقًا إِنُطَلِّقْتُ şeklindedir. أَمَا أَنْتَ'de geçen مَا'ı zâide لِأَنَّ كُنْتُ terkinde geçen كَانَ fiiline ivazdır.¹²

⁴ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 329.

⁵ Nisa 4/56.

⁶ Ali b. Muhammed el-Herevî, *Kitabu'l-Uzhiyye fî İlmi'l-Hurûf*, (thk.: Abdul Mu'in el-Melluhî) Necme'u'l-Luğati'l-Arabiyye, Dimeşk, 1981, s. 97; el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 330.

⁷ el-Mâlekî, *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, 313.

⁸ Tevbe 124.

⁹ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 332.

¹⁰ Nsa/171.

¹¹ el-Mâlekî, *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, 317.

¹² el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 333.

d) Uygun bir vasfın varlığına dikkat çeken ما'î zâide: Ta'zim, tehvîl ve tahkir gibi bir sıfatın varlığına işaret eden ما'î zâidedir. Örneğin;

عَزَمْتُ عَلَىٰ إِقَامَةِ ذِي صَبَاحٍ لِأَمْرِ مَا، يُسْوَدُ مَنْ يَسْوَدُ

“Bir sabah, kişiyi lider yapacak büyük bir işe kalkışmaya karar verdim.”

Beyitte geçen ما'î terkibinde bulunan ما'î zâide, büyük bir vasf olan liderlik sıfatının varlığına işaret eder.¹³

Arap dili gramerinde isim olarak kullanılan ما edatı ise beş kısımdır:

1. ما'î Mevsûle: Yerine ism-i mesul olan الَّذِي kelimesinin konulabildiği ve kendisinden sonra sıla cümlesinin geldiği ما'dır. Örneğin; “وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ” “Göklerdekiler ve yerdekiler Allah’a secde ederler.”¹⁴ Ayette geçen iki tane ما edatı الَّذِي anlamında ما'î mevsûledir. فِي السَّمَوَاتِ ve فِي الْأَرْضِ terkipleri de şibh-i cümle olarak sıla cümlesidir.¹⁵

2. ما'î Şartıyye: Kendisinden sonra şart ve cevap cümlesinin bulunduğu ما'dır. Örneğin; “مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَاتٍ بَخِيرٍ مِنْهَا” “Biz, yerine daha iyisini getirmediğimiz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırmaz veya unutturmayız”¹⁶ Ayette geçen ما edatı şart anlamında olan ما'î şartıyyedir. ما'dan sonra gelen نَنْسَخُ fiili şart fiili, نَاتٍ fiili de cevap fiilidir.¹⁷

3. ما'î İstifhâmiyye: Soru edatı olarak kullanılan ما edatıdır. Örneğin; “وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى” “Nedir o sağ elindeki ya Musa?”¹⁸ Mealden de anlaşıldığı gibi ayette geçen ما edatı ما'î istifhâmiyyedir.¹⁹

4. Nekre-i Mevsûfe: Kendisinden sonra bir sıfatın geldiği ما'dır. Örneğin; “مَرَزْتُ بِمَا مُعْجِبٍ” “Şaşırdığım bir şeye uğradım.”²⁰ Örnekte geçen ما'dan sonra مُعْجِبٍ sıfatı geldiği için buradaki ما edatı nekre-i mevsûfe diye isimlendirilir.²¹

5. Nekre-i Gayrı Mevsûfe: Kendisinden sonra herhangi bir sıfatın gelmediği ما'dır. Üç yerde kullanımı söz konusudur.

a. Taaccüb sığasında: Bir şeye karşı duyulan iyi veya kötü duyguyu, hayranlığı veya şaşkınlığı ifade eden cümledir. Örneğin; “مَا أَحْسَنَ زَيْدًا” “Zeyd ne kadar da güzeldir!” örnekte geçen ما'dan sonra herhangi bir sıfat gelmediği için mübteda olmak üzere nekre-i gayrı mevsûfedir.²²

b. Medih ve zem fiili نِعْمَ ve نَيْسٌ'den sonra: Arap gramerinde نِعْمَ ve نَيْسٌ fiilleri mübâlağa yoluyla övme ve yermeyi ifade eden fiillerdir. Örneğin; “نِعْمًا زَيْدٌ” “Zeyd ne iyi bir kişidir!” “نَيْسًا تَزْوِيجٌ” “Ne kötü bir evlilik!” Örnekte geçen نِعْمَ ve نَيْسٌ'ye bitişik gelen ما'dan sonra herhangi bir sıfat gelmediği için bu ما'lar nekre-i gayrı mevsûfedir.²³

¹³ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 334.

¹⁴ Nahl/49.

¹⁵ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 336.

¹⁶ Bakara/106.

¹⁷ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 336.

¹⁸ Taha 20/17.

¹⁹ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 336.

²⁰ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 337.

²¹ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 337.

²² el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 337.

²³ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 337.

c. Arapların *لِمَا أَنْ أَعْمَلُ* Sözünde geçen *مَا*'dır. Araplar bir kişinin bir şeyi çokça yaptığını mübalağalı şekilde anlatmak istediklerinde *لِمَا أَنْ أَعْمَلُ* cümle kalıbını kullanırlar. Örneğin; *لِمَا أَنْ يَكْتُبُ* “Zeyd çok yazı yazar, sanki o yazmak için yaratılmıştır.” Örnekte geçen *لِمَا* kelimesine bitişen *مَا* edatı nekre-i gayrı mevsûfedir.²⁴

2. Muğni'l-Lebîb'te Geçen ما Edatı İlgili Şâhid Beyitler

Beyit No: 1, Şâir: Bilinmiyor, Bahir: Tavîl, Arapça metin:

لِمَا نَافِعٍ يَسْعَى اللَّيِّبُ، فَلَا تَكُنْ لَشَيْءٍ بَعِيدٍ نَفْعُهُ الدَّهْرَ سَاعِيًا²⁵

Kelimeler: اللّيبُ: Akıllı ve zeki kimse, لِمَا نَافِعٍ: Faydalı bir şey için.

Beytin Anlamı: Akıllı kişi (dinine ve dünyasına) faydalı şeyler için çalışır, öyleyse uzun bir zaman sonra faydası gelecek şeyler için çalışma!

İstîşhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm Arap dilinde kullanılan *مَا*'nın isim ve harf olmak üzere iki şekilde kullanıldığını, isim olan *مَا*'nın da marife, harf manası içermeyen nekre ve harf manası içeren nekre olmak üzere üç vecihte geldiğini, harf manası içermeyen nekre olan *مَا*'nın da nâkise ve tamme olmak üzere iki vecihte kullanıldığını ifâde ettikten sonra, *مَا*'nın nâkise şeklinde kullanıldığına dâir beytin birinci kısmında geçen *لِمَا نَافِعٍ يَسْعَى اللَّيِّبُ*, cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Nâkisadan kasıt *مَا*'nın mevsûf olup bir sifata ihtiyaç duyduğundan ötürüdür. Cümlede geçen *مَا*, “her hangi bir şey” manasında mevsûf olduğu için *نَافِعٍ* kelimesi de sıfattır.²⁶

Beyit No: 2, Şâir: Ümeyye b. Ebu's-Salt (ö. 8/630), Bahir: Haffîf, Arapça metin:

رُبَّمَا تَكَرَّهُ النَّفْسُ مِنَ الْأَمْرِ لَهُ فَرَجَةٌ كَحَلِّ الْعَقَالِ²⁷

Kelimeler: رُبَّمَا: Bazı şeyler, فَرَجَةٌ: Kederden kurtulmak, الْعَقَالِ: At ve katır gibi hayvanları bağlamak için kullanılan kalın ip.

Beytin Anlamı: İnsan bazen, içinde bulunduğu sorunlarından nefret eder, (halbuki sabırlı olsa o sorunlar), düğümün çözüldüğü gibi çözüdür.

İstîşhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, bir önceki beyitte olduğu gibi harf manası taşımayan nekre olan *مَا*'nın, nâkise ve tamme olmak üzere iki vecihte kullanıldığını ifâde ettikten, sonra nâkise şeklinde kullanıldığına dâir beytin birinci kısmında geçen *رُبَّمَا تَكَرَّهُ النَّفْسُ مِنَ الْأَمْرِ* cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Cümlede geçen *مَا*, “her hangi bir şey” manasında nekre-i mevsûfe olduğu için *تَكَرَّهُ النَّفْسُ* cümlesi de onun sıfatıdır.²⁸

Beyit No: 3, Şâir: Kümeyt b. Zeyd (ö. 126/744), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

فَتَبْلُكَ وَوَلَاةُ السُّوءِ قَدْ طَالَ مُكْتَنُهُمْ فَحَتَّامَ حَتَّامِ الْعَنَاءِ الْمَطْوُولِ؟²⁹

Kelimeler: وَوَلَاةُ: Valiler demektir, وَالٍ kelimesinin çoğuludur. السُّوءِ: Kötü, مُكْتَنُهُمْ: İktidarda kalmaları, الْعَنَاءِ: Zorbalık.

²⁴ Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah İbn Hişâm el-Ensârî el-Misrî, *Muğni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e-ârib*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid) el-Mektebetu'l-asiyye, Beyrut/Lübnan, 327.

²⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e-ârib*, 326.

²⁶ Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebîb*, (thk. Abdulaziz Rebah, Ahmed Yusuf ed-Dekak), Daru'l-Me'mun li't-Turas, 2 Baskı, Beyrut 1988, 5: 212.

²⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e-ârib*, 326.

²⁸ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhid'i-l Muğni*, (thk. Şeyh Muhammed Mahmud İbn et-Telamid et-Terkizi, eş-Şenkiti), 1. Kitap, 708.

²⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e-ârib*, 328.

Beytin Anlamı: O kötü valilerin valilikleri çok uzun sürdü, bu uzun süre devam eden sıkıntı ve zulüm, daha ne zamana kadar devam edecek.

İstîşhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm Arap dilinde isim olarak kullanılan ما'nın üç vechinden birinin, harf manası içeren nekre şeklinde gelen ما olduğunu, bu da mâ-i istifhâmiyye ve mâ-i şartiyye olmak üzere iki vecihte geldiğini, mâ-i istifhâmiyye mecrûr geldiği takdirde elifi'ni hazfetmek vacip olduğunu ifâde ettikten sonra, bunu delillendirmek için beytin ikinci kısmında geçen حَتَّامَ حَتَّامَ الْعَنَاءِ الْمَطُولِ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada حَتَّامَ terkibi, harfi cer olan حَتَّى ve istifhâm edâtı ما'dan oluşmkata, ما'nın elifi hazfedilmiş, hazfedilen elife delâlet etmesi için ما fetha harekesiyle hareketlenmiştir.³⁰

Beyit No: 4, Şâir: Bilinmiyor, Bahir: Ramel, Arapça metin:

يَا أَبَا الْأَسْوَدِ لِمَ خَلَفْتَنِي هُمُومَ طَارِقَاتٍ وَذِكْرٍ³¹

Kelimeler: أَبُو الْأَسْوَدِ: Adamın lakabı, خَلَفْتَنِي: Beni bırkatın, terk ettin, طَارِقَاتٍ: Geceleyin gelen musibetler, dertler, ذِكْرٍ: Müfredi دِكْرِي'dır, düşünceler, anılar demektir. هُمُومَ: Müfredi هُم'dür, dertler ve kederler demektir.

Beytin Anlamı: Ey Ebûl Esved! Neden beni, geceleyin gelen bu kadar dert, keder ve kötü anılarla başbaşa bırakıp terk ettin?

İstîşhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde isim olarak kullanılan mâ-i istifhâmiyyenin, mecrûr geldiği taktirde elifi'ni hazfetmek vacip olduğunu, ancak bazen şiir zaruretinden dolayı elif ile beraber mimi'n harekesi olan fetha da hazfedilebileceğini ifâde ettikten sonra, bunu delillendirmek için beytin ikinci kısmında geçen يَا أَبَا الْأَسْوَدِ لِمَ خَلَفْتَنِي cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada لِمَ terkibi, harfi cer olan ل ve istifhâm edâtı olan ما'dan oluşmkata olup aslı لِمَا dır. Şiir zaruretinden dolayı ما'nın elifi hazfedildiği gibi mim'in fethası da hazfedilmiştir.³²

Beyit No: 5, Şâir: Hassân b. Sâbit (ö. 60/680), Bahir: Vâfir, Arapça metin:

عَلَى مَا قَامَ يَشْتُمُنِي لَيْمٌ كَخَنْزِيرٍ تَمَرَّعَ فِي دِمَانٍ³³

Beytin Anlamı: Bu rezil insan neden bana sövüyor? Çamur içinde yuvarlanan domuz gibi.

İstîşhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, kural olarak mâ-i istifhâmiyye'den önce harfi cer geldiği zaman ما'nın elifi hazfedilebileceğini, mâ-i mevsûle'de ise ما'nın elifi hazfedilmediğini, ancak şiir zaruretinden dolayı bazen mâ-i istifhâmiyye'de de ما'nın elifi hazfedilmediğini beyan ettikten sonra, bunu delillendirmek için beytin birinci kısmında geçen عَلَى مَا قَامَ يَشْتُمُنِي لَيْمٌ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada mâ-i istifhâmiyyeden önce harfi cer olan عَلَى geldiği halde şiir zaruretinden ما'nın elifi hazfedilmemiştir.³⁴

Beyit No: 6, Şâir: Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670), Bahir: Basîr, Arapça metin:

إِنَّا قَتَلْنَا بِقَتْلَانَا سَرَائِكُمْ أَهْلَ اللِّوَاءِ فَمِيمًا يَكْثُرُ الْقَيْلُ³⁵

Kelimeler: سَرَائِكُمْ: İleri gelenleriniz, eşrafınız, اللِّوَاءُ: Bayrak, الْقَيْلُ: Dedikodu.

Beytin Anlamı: Ey göndere çekilmiş sancak sahibi eşraf! Biz de sizin gibi savaşa katıldık ve ölümler verdik, artık çokça ileri geri konuşmanın ne anlamı var?

³⁰ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 215.

³¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 328.

³² el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 219.

³³ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 329.

³⁴ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhid'i-l Muğni*, 1. Kitap, 710.

³⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 329.

İstifhâd Yönü: Bir önceki beyitte olduğu gibi musannif İbn Hişâm, kural olarak mâ-i istifhâmiyye'den önce harfi cer geldiği zaman ma'nın elifi hafzedilebileceğini, ma-i mevsûlede ise ma'nın elifi hafzedilmeyeceğini, ancak şiir zaruretinden dolayı bazen mâ-i istifhâmiyye'de de ma'nın elifi hafzedilmediğini beyan ettikten sonra, bunu delillendirmek için beytin kinci kısmında geçen *فِيمَا يَكْتُرُ الْقَيْلُ* cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada mâ-i istifhâmiyyeden önce harfi cer olan *فِي* geldiği halde şiir zaruretinden dolayı ma'nın elifi hafzedilmemiştir.³⁶

Beyit No: 7, Şâir: Lebîd b. Rebî'a (ö. 40 /660), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

أَلَا تَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُجَاوِلُ أَمْ تَحَبُّ فَيُفْضَى أَمْ ضَالَّةً وَيَبْطِلُ؟³⁷

Kelimeler: *تَسْأَلَانِ*: Adama sormaz mısınız? Arapların hitap adetlerinden biri de hitap bir kişiye olduğu halde tesniye sığasını kullanmalarıdır. Böylece hitaplarını tekid etmek isterler. *تَحَبُّ*: Kişinin, yerine getirmek için kendi kendine verdiği söz, adak.

Beytin Anlamı: Dikkat edin! İnsanın bu kadar peşinden koştuğu şeyi ona sormaz mısınız, yerine getirmek istediği bir adak mıdır, yoksa şaşkınlık ve tutarsız şeyler mi?

İstifhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde kullanılan mâ-i istifhâmiyyenin, ma ve ism-i işaret olan *دَا* ile birlikte *مَاذَا* şeklinde kullanıldığında ma'nın elifi hafzedilmeyeceğini, *مَاذَا*'nın beş vecihte kullanıldığını, bu vecihlerden birinde; ma'nın istifhâm edâtı ve *دَا*'nın ise ism-i mevsûl şeklinde kullanılmak olduğunu zikreder. Bunu delillendirmek için beytin birinci kısmında geçen *أَلَا تَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُجَاوِلُ* cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada ma istifhâm edâtı, *دَا* ism-i mevsûl, *يُجَاوِلُ* cümlesi ise sıla cümlesidir.³⁸

Beyit No: 8, Şâir: Cerîr b. Atiyye (ö. 110/728), Bahir: Basîf, Arapça metin:

يَا خُرَزَّ تَغْلِبَ مَاذَا بَالُ نِسْوَتِكُمْ لَا يَسْتَفْقِنُ إِلَى الدَّيْرِينِ مَحْتَانَا؟³⁹

Kelimeler: *خُرَزَّ*: Müfredi *أَخْرَزُ*'dür, iki gözü küçük olan kişi demektir. *تَغْلِبَ*: Kabile ismidir. Adını, Tağlib Kabilesinin atası olan Tağlib b. Vâil'den almıştır. Gayrı munsarif olduğu için muzafun ileyh olduğu halde fetha ile mecrurudur. *بَالُ*: Hal, durum demektir. *يَسْتَفْقِنُ*: Mazi ve müzarisi *اسْتَفْقَنَ-يَسْتَفْقِنُ*'dur. Sarhoşluktan ayılmak anlamındadır. *الدَّيْرِينِ*: Müfredi *دَيْرٌ*'dür. Rahiplerin ibadet ettiği yer demektir. *مَحْتَانَا*: Arzu, şevk demektir.

Beytin Anlamı: Ey (dar ve) küçük gözlü Tağlib Kabilesi! Kadınlarınıza ne oluyor ki, iki manastıra olan şevklerinden dolayı ayılmazlar?

İstifhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde kullanılan mâ-i istifhâmiyye olan ma ve ism-i işaret olan *دَا* ile birlikte *مَاذَا* şeklinde geldiğinde ma'nın elifi hafzedilmeyeceğini, *مَاذَا*'nın beş vecihte kullanıldığını, bu vecihlerden birinde; ma'nın istifhâm edâtı şeklinde kullanılmak olduğunu söyleyerek, bunu delillendirmek için beytin birinci kısmında geçen *يَا خُرَزَّ تَغْلِبَ مَاذَا بَالُ نِسْوَتِكُمْ* cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada *مَاذَا* ikisi birlikte istifhâm edâtı olarak kullanılmıştır.⁴⁰

Beyit No: 9, Şâir: Müsakkab el-Abdî (ö. m. 588), Bahir: Vâfir, Arapça metin:

دَعِيَ مَاذَا عَلِمْتَ سَأْتَقِيهِ وَلَكِنْ بِالْمُعَيَّبِ نَيْبِي⁴¹

³⁶ Şeyh Muhammed Mustafa Erfe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-desûkî 'alâ Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, (thk. Abdusselam Muhamme Emin), Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1971, 2: 210.

³⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e'arîb*, 330.

³⁸ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-lebîb*, 5: 226.

³⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e'arîb*, 330.

⁴⁰ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-lebîb*, 5: 228.

⁴¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e'arîb*, 331.

Kelimeler: دَعِيَ: Terk et. سَأْتِيهِ: Korunacağım, sakınacağım. الْمَغْيِبُ: Bilinmeyen, görünmeyen şeyler. نَبِّئَنِي: Bana haber ver.

Beytin Anlamı: Bildiğin şeyleri (söylemeyi) bırak, onlardan sâkınacağım, ancak bilmediğim ve senin de yapmamı sevmediğin şeyleri bana haber ver.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde kullanılan مَاذَا edatının beş vecihte kullanıldığını, bu vecihlerden birinde; مَاذَا'nın ism-i mevsûl edâtı şeklinde kullanmak olduğunu zikrederek, bunu delillendirmek için beytin birinci kısmında geçen دَعِيَ مَاذَا عَلِمْتِ سَأْتِيهِ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada مَاذَا ikisi birlikte ism-i mevsûl الْمَذِي manasında kullanılmıştır.⁴²

Beyit No: 10, Şâir: Mâlik b. Zuğbe el-Bâhilî,⁴³ Bahir: Vâfir, Arapça metin:

أَنْوَرًا سَرَعَ مَاذَا يَا فَرُوقُ وَ حَبْلُ الْوَصْلِ مُنْتَكَبٌ حَذِيقُ⁴⁴

Kelimeler: أَنْوَرًا: Nefret etmek. سَرَعُ: İsimfiil olan سَرَعَانٌ kelimesinden taaccüb siğasına dönüşmüş olan سُرْعٌ'dir. Çabuk ve hızlı anlamındadır. Tahfiflik için ra harfi sakın kılınmış. فَرُوقُ: Sevgilisinin ismidir. حَبْلُ الْوَصْلِ: Sevgi bağı. مُنْتَكَبٌ: Geçerliliğini yitirmiş. حَذِيقُ: Kesilmiş.

Beytin Anlamı: Ey Ferûk! (denen kadın) (Bizi birbirimize bağlayan) ip sağlam ve maharetle örüldüğü halde neden bu kadar çabuk nefret ediyorsun?

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde kullanılan مَاذَا'nın beş vecihte kullanıldığını, bu vecihlerden birinde; مَاذَا'nın zâide ve مَاذَا'nın ise ism-i işaret şeklinde kullanmak olduğunu belirtir. Bunu delillendirmek için beytin birinci kısmında geçen أَنْوَرًا سَرَعُ مَاذَا يَا فَرُوقُ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada مَاذَا zâide ve مَاذَا kelimesi de ism-i işaret anlamında kullanılmıştır.⁴⁵

Beyit No: 11, Şâir: Hudbe b. Haşrem (ö. 50/670), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

إِنَّ الْعَقْلُ فِي أَمْوَالِنَا لَانْصِقُ بِهَا ذِرَاعًا، وَإِنْ صَبْرًا فَتَنْصِرُ لِلصَّبْرِ⁴⁶

Kelimeler: الْعَقْلُ: Diyet, kan parası. لَانْصِقُ بِهَا: Onu ödemekten aciz değiliz. صَبْرًا: Hapis hayatı.

Beytin Anlamı: Eğer kurtuluşumuz âkile (öldürülen kişinin kan parası) vermekte ise bunun için servetimiz yeterli, sıkışmayız ve öderiz, eğer cezamız hapis olursa buna karşı sabır ve tahammül ederiz.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde isim olarak kullanılan مَا'nın üç vecihten birinin, harf manası içeren ve nekre şeklinde gelen مَا olduğunu, bu da mâ-i istifhâmiyye ve mâ-i şartiyye olmak üzere iki vecihte geldiğini ifade eder. Mâ-i şartiyye de, zamaniyye ve gayr-ı zamaniyye olmak üzere iki şekilde kullanıldığını, gayr-ı zamaniyye şeklinde kullanıldığında şart fiilinin bazen hazfedilebileceğini zikreder. Bunu delillendirmek için beytin birinci kısmında geçen إِنَّ الْعَقْلُ فِي أَمْوَالِنَا لَانْصِقُ بِهَا cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada إِنَّ الْعَقْلُ terkibi إِنَّ يَكُنِ الْعَقْلُ şeklinde olup şart fiili olan يَكُونُ fiili hazfedilmiştir.⁴⁷

Beyit No: 12, Şâir: el-Ferezdak (ö. 114/732), Bahir: Vâfir, Arapça metin:

⁴² eş-Şeyh Muhammed Ali Taha ed-Durra, *Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb İ'râbuşşevâhidi Muğni'l-lebîb*, (thk. Muhyiddin ed-Derviş), Matbaatu'l-Endülüs, 2. Baskı, 3: 129.

⁴³ Vefat tarihi tespit edilemedi.

⁴⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 331.

⁴⁵ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-lebîb*, 5: 233.

⁴⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 332.

⁴⁷ ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Muğni'l-lebîb*, 2: 217.

فَمَا تَكُ يَا ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ فِيْنَا فَلَا ظُلْمًا نَخَافُ وَلَا اِفْتِقَارًا⁴⁸

Beytin Anlamı: Ey İbn Abdillâh! Aramızda olduğun müddetçe ne zulümden ne de fakirlikten korkarız.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm Arap dilinde isim olarak kullanılan ما'nın üç vechinden biri, harf manası içeren nekre şeklinde gelen ما olduğunu, bu da mâ-i istifhâmiyye ve mâ-i şartiyye olmak üzere iki vecihte geldiğini beyan eder. Ma-i şartiyye de zamaniyye (zamanla alakası olan) ve gayr-ı zamaniyye (zamnla lakası olmayan) olmak üzere iki şekilde kullanıldığını ifade eder. Ancak İbn Mâlik'e göre beytin birinci kısmında geçen فَمَا تَكُ يَا ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ فِيْنَا cümlesinde bulunan ما'nın şart ve zaman ifâde ettiğini söyler.⁴⁹

Beyit No: 13, Şâir: el-Ferezdak (ö. 114/732), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

وَمَا بَأْسَ لَوْ رَدَّتْ عَلَيْنَا حَيَّةٌ قَلِيلٌ عَلَى مَنْ يَعْرِفُ الْحَقَّ عَاجِبًا⁵⁰

Kelimeler: مَا بَأْسَ: Engel, zarar, problem yok. حَيَّةٌ: Selam. عَابٌ: Kusur, ayıp.

Beytin Anlamı: Eğer o kadın verdiğimiz selamı alırsa bir problem yoktur, hakkı bilen birinin onu ayıplaması da çok azdır.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde harf olarak kullanılan ما'nın nâfiye, masdariyye ve zâide olmak üzere üç vecihte kullanıldığını, nâfiye olarak kullanılan ما'nın nekre bir isimle beraber az kullanıldığını ifâde ettikten sonra, bunu delillendirmek için beytin birinci kısmında geçen فَمَا تَكُ يَا ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ فِيْنَا cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada nefiy için gelen ما'dan sonra nekre bir isim olan بَأْسٌ kelimesi nadir de olsa gelmiştir.⁵¹

Beyit No: 14, Şâir: İmrû'ul-Kays (ö. m. 540), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

أَجَارَتْنَا إِنَّ الْحَطُوبَ تَتُوبُ وَإِنِّي مُقِيمٌ مَا أَقَامَ عَسِيبٌ⁵²

Kelimeler: جَارَتْنَا: Büyük ve çetin olay. تَتُوبُ: Başa gelir. عَسِيبٌ: Bir dağ ismi. جَارَتْنَا: Komşumuz.

Beytin Anlamı: Ey komşu kadın! Musibetler insanın başına her taraftan gelebilir, işte ben, Asîb (dağı) burda olduğu müddetçe yanında kalacağım.

İstişhâd Yönü: İbn Hişâm, Arap dilinde harf olarak kullanılan mâ-i masdariyyenin zamaniyye ve gayr-ı zamaniyye olmak üzere iki şekilde geldiğini ifâde ettikten sonra, zamaniyye şeklinde kullanıldığını delillendirmek için beytin ikinci kısmında geçen وَإِنِّي مُقِيمٌ مَا أَقَامَ عَسِيبٌ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada مَا أَقَامَ عَسِيبٌ terkiibi, مَدَّةً إِقَامَةً عَسِيبٌ takdirinde olup mâ-i masdariyye zaman anlamında kullanılmıştır.⁵³

Beyit No: 15, Şâir: Ebû Kays (ö. 1/623), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

مِمَّا أَلَدِي هُوَ مَا إِنَّ طَرَّ شَارِبُهُ وَالْعَانِسُونَ وَمِمَّا الْمُرْدُ وَالشَّيْبُ⁵⁴

Kelimeler: طَرَّ: Bıyığı yeni çıkmış. شَارِبٌ: Bıyık. الْعَانِسُونَ: Müfredi عُانِسٌ'dür. Evlenme çağı geldiği halde evlenmemiş erkek veya kadın. الْمُرْدُ: Müfredi مُرْدٌ'dur. Yüzünde tüy olmayan erkek. الشَّيْبُ: Müfredi أَشْيَبٌ'dur. Saçları ağarmış ihtiyar kimse.

Beytin Anlamı: Bizde, daha bıyıkları terlememiş delikanlılar, henüz evlenmemiş genç kızlar, tüyleri çıkmamış çocuklar ve saçları beyazlamış ihtiyarlar vardır. (Hepimiz de cesuruz.)

⁴⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 332.

⁴⁹ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 237.

⁵⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 333.

⁵¹ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 239.

⁵² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 334.

⁵³ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 239.

⁵⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 334.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, beytin birinci kısmında geçen مِمَّا الَّذِي هُوَ مَا إِنَّ طَرَّ شَارِبُهُ cümlesinde bulunan ما'nın, İbn Sikkît ve İbn Şecerî'ye göre zaman ifâde eden mâ-i masdariyye olduğunu söylerken, ancak kendisine göre mâ-i nafiye olduğunu ifâde eder.⁵⁵

Beyit No: 16, Şâir: Sâide b. Cüeyye el-Hüzelî,⁵⁶ Bahir: Tavîl, Arapça metin:

و تَاللَّهِ مَا إِنَّ شَهْلَةً أُمَّ وَاحِدٍ بِأَوْجَدَ مِيَّ أَنْ يُهَانَ صَغِيرَهَا⁵⁷

Kelimeler: شَهْلَةً: İhtiyar kadın. أَلْوَجْدُ: Aşırı hüznün. يُهَانَ: Küçümsenmek. صَغِيرَهَا: Kadının küçük evladı.

Beytin Anlamı: Allah'a yemin olsun ki, tek çocuk sahibi ihtiyar bir kadının çocuğu tahkir edildiğindeki hüznü, benim hüznüm kadar olmaz.

İstişhâd Yönü: İbn Hişâm, masdar harfi olan ما'da zaman kavramı olduğu gibi masdar harfi olan اِنَّ'de bulunmadığını zikreder. Ancak İbn Cinnî'ye göre masdar harfi olan ما'da zaman kavramı olduğu gibi masdar harfi olan اِنَّ'de de zaman kavramı bulunduğunu, beytin ikinci kısmında geçen مِمَّا صَغِيرَهَا أَنْ يُهَانَ صَغِيرَهَا terkinin takdiri, مِمَّا صَغِيرَهَا وَفَتْ أَنْ يُهَانَ صَغِيرَهَا şeklinde olduğunu söyler. Ancak kendisine göre beyitte geçen masdar harfi olan اِنَّ sebep bildirdiği için zaman anlamında olmadığını ifâde etmektedir.⁵⁸

Beyit No: 17, Şâir: Bilinmiyor, Bahir: Tavîl, Arapça metin:

أَلَيْسَ أَمِيرِي فِي الْأُمُورِ بِأَنْتُمْ مِمَّا كُنْتُمْ أَهْلَ الْحَيَانَةِ وَالْعَدْرِ⁵⁹

Beytin Anlamı: Siz ikiniz, hainlik ve zulüm edenlerden olmadığınız için, işlerimde emirim değil misiniz? (Onun için size güvenir ve sözünüzü tutarım).

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde kullanılan mâ-i masdariyyenin isim olmayıp harf olduğunu, camid fiillerle beraber nadir de olsa gelebileceğini söyleyerek, bunu delillendirmek için ikinci kısmında geçen مِمَّا كُنْتُمْ أَهْلَ الْحَيَانَةِ وَالْعَدْرِ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. مِمَّا كُنْتُمْ terkininde ب harfi cerdir, مَا harf olan mâ-i masdariyyedir, camid olan لَيْسَ fiilinin başına nadir de olsa gelmiş, ancak مَا masdar teviline girmemiştir.⁶⁰

Beyit No: 18, Şâir: Bilinmiyor, Bahir: Haffî, Arapça metin:

قَلَّمَا يَبْرُحُ اللَّيْبُ إِلَى مَا يُوْرُثُ الْمَجْدَ دَاعِيًا أَوْ مُجِيبًا⁶¹

Kelimeler: قَلَّمَا: Olumsuzluk edatı. اللَّيْبُ: Akıllı, zeki. الْمَجْدُ: Şan, şöret. دَاعِيًا: Çağırır. مُجِيبًا: İcabet eden.

Beytin Anlamı: Akıllı kimse devamlı, ya şeref celbeden işler yapar, ya da şeref sahibi işlere çağrıldığı zaman icabet eder.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde harf olarak kullanılan ما'nın vecihlerinden birinin de zâide olarak kullanılmak olduğunu, bu da mâ-i kaffe (ameli iptal ettiren) ve mâ-i gayri kaffe olmak (ameli iptal ettirmeyen) üzere iki şekilde geldiğini beyan eder. Mâ-i kaffe'nin; ref' ameli iptal ettiren, hem ref' hem nasb ameli iptal ettiren ve cer ameli iptal ettiren olmak üzere üç şekilde kullanıldığını ifâde eder. Ref' ameli iptal ettiren mâ-i kaffenin, sadece طَالَ، كَثُرَ، طَالَ fiilleriyle birlikte kullanıldığını ve mâ-i kaffeden sonra fiil cümlesi geldiğini beyan ettikten sonra, mâ-i kaffenin ref' ameli iptal ettiğine dâir beytin birinci kısmında

⁵⁵ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhid'i-l-Muğni*, 1. Kitap, 716.

⁵⁶ Vefat tarihi tespit edilemedi. Kaynaklarda adı Beni Ka'b kabilesine mensub Sâide b. Cüeyye el-Hüzelî olarak geçer. İslam dinini kabul eden Muhadram şairlerden biridir. (Hayruddin b. Mahmut b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zirikî, el-A'lâm, Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 15. Baskı, Beyrut 2002, 3: 70).

⁵⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 335.

⁵⁸ ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Muğni'l-Lebîb*, 2: 224.

⁵⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 336.

⁶⁰ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 244.

⁶¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 336.

geçen قَلَّ فَلَئِمًا يَرُوحُ اللَّيْبُ fiiline bitiştiğinden قَلَّ fiiline fâil olmasını engellemiş, dolayısıyla fiilin ref' amelini iptal etmiştir.⁶²

Beyit No: 19, Şâir: el-Murrar b. Sa'îd el-Fek'asî,⁶³ Bahir: Tavîl, Arapça metin:

صَدَدَتْ فَأَطْوَلَتْ الصُّدُودَ، وَقَلَّمَا
وَصَالَ عَلَى طُولِ الصُّدُودِ يَدُومُ⁶⁴

Kelimeler: الصُّدُودُ: Birinden yüz çevirmek. وَصَالَ: Kavuşmak. يَدُومُ: Devam ediyor. فَأَطْوَلَتْ: Süreyi uzattın.

Beytin Anlamı: Uzun zamandır benden ilişkisini kestir, uzun zaman kesilen alakadan sonra, dostluğun tekrar devam ettiği çok azdır.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, bir önceki beyitte mâ-i kaffeden sonra fiil cümlesi geldiğini, ancak bu beyitte mâ-i kaffenin bitiştiği قَلَّمَا kelimesinden sonra isim olan وَصَالَ kelimesinin geldiğini ifâde ettikten sonra, Sibeveyh'e göre bunun şiir zarureti olduğunu beyan eder.⁶⁵

Beyit No: 20, Şâir: el-Ferezdak (ö. 114/732), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

أَنَا الدَّائِدُ الْحَامِي الدِّمَارَ وَإِنَّمَا
يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي⁶⁶

Kelimeler: الدِّمَارُ: Savunan, engel olmaya çalışan. الْحَامِي: Koruyan, muhafaza eden. الدِّمَارُ: Irz, mal ve can gibi korunması gereken şeyler. أَحْسَابُ: Müfredi حَسْبٌdür ve soy, sop demektir.

Beytin Anlamı: Ben (kavmin, şeref ve haysiyet gibi) korunması gereken değerlerin koruyucusuyum, onların değerlerini, ancak ben veya benim gibiler koruyabilir.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, el-Fârisî'ye göre Arapların, nefiy edâtından sonra hasr edâtı إِلا geldiği taktirde zamiri munfasıl getirdikleri gibi إِنَّمَا'dan sonra da zamiri munfasıl getirdiklerini zikreder. el-Fârisî bu görüşünü delillendirmek için beyitte geçen وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada hasr edâtı إِنَّمَا'dan sonra أَنَا zamiri munfasıl şeklinde gelmiştir.⁶⁷

Beyit No: 21, Şâir: Amr b. Ma'dîkerib (ö. 21/641), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

قَدْ عَلِمْتُ سَلْمَى وَجَارَهَا
مَا قَطَّرَ الْفَارِسَ إِلا أَنَا⁶⁸

Kelimeler: الْفَارِسُ: Yiğit, kahraman, şövalye. قَطَّرَ: Yere atmak, yere sermek.

Beytin Anlamı: Selma ve komşuları, savaş süvarilerini ancak benim yere serip (öldürebileceğimi) kesin öğrendiler.

İstişhâd Yönü: Bir önceki beyitte olduğu gibi İbn Hişâm, Araplar'ın nefiy edâtından sonra hasr edâtı إِلا geldiği taktirde zamiri munfasıl getirdiklerini zikrederek, bunu delillendirmek için beyitte geçen مَا قَطَّرَ الْفَارِسَ إِلا أَنَا cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada nefiy edâtı مَا'dan sonra hasr edâtı إِلا geldiği için أَنَا zamiri munfasıl şeklinde gelmiştir.⁶⁹

Beyit No: 22, Şâir: Mutî b. İyâs el-Kenânî (ö. 166/783), Bahir: Hafîf, Arapça metin:

فَلَيْنُ صِرْتٌ لَا تُحِيرُ جَوَابَهَا
لَبِمَا قَدْ تَرَى وَأَنْتَ حَاطِبُ⁷⁰

⁶² el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 245.

⁶³ Vefat tarihi tespit edilemedi. Kaynaklarda adı el-Murrar b. Sa'îd b. Habîb el-Fek'asî olarak geçer. Emevî devletinin İslami dönem şairlerinden biridir. Şiirlerinde Müsâvir b. Hind'i hicvetmiştir. (*ez-Ziriklî, el-A'lâm*, 7: 139).

⁶⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 337.

⁶⁵ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 246.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 339.

⁶⁷ es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhid'i-l muğni*, 1. Kitap, 719.

⁶⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 339.

⁶⁹ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 256.

⁷⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 340.

Beytin Anlamı: Eğer sen ona cevap veremeyecek olursan (bu, senin fesahetine zarar vermez), çünkü sen sağlığında çok defa hatip olarak görüldün.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde cer ameli iptal eden ma-i kaffe'nin, zarf ve harfi cerle beraber geldiğini, birlikte kullanılan harfi cerlerin مِنْ أَلْبَاءِ، أَلْكَافِ، أَلْبَاءِ، مِنْ لَيْمًا فَذُ تُرَى وَأَنْتَ olduğuna beyan ettikten sonra, İbn Mâlik'e göre beytin ikinci kısmında geçen لَيْمًا فَذُ تُرَى وَأَنْتَ cümlesinde geçen ma'nın mâ-i kaffe ve taklil (azlık) anlamı ifâde ettiğini söylemektedir. Ancak İbn Hişâm'a göre beyitte geçen ma'nın, masdariyye ve illet (sebeup) anlamı ifâde eder.⁷¹

Beyit No: 23, Şâir: Ebû Hayye en-Nümeyrî (ö. 158/775), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

وَ إِنَّا لَمِمَّا نَضْرِبُ الْكَبِشَ ضَرْبَةً عَلَى رَأْسِهِ تُلْقِي اللَّسَانَ مِنَ الْفَمِ⁷²

Beytin Anlamı: Biz (öyle cesur ve cengaver kimseleriz ki) savaşta, liderlerin kafasına darbe indirdiğimizde dili ağzından dışarı atar.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde mâ-i kaffe'nin, cer amelini iptal ettiği harfi cerlerden birinin de مِنْ olduğuna, İbn Şecerî'ye göre beytin birinci kısmında geçen وَ إِنَّا لَمِمَّا نَضْرِبُ الْكَبِشَ ضَرْبَةً cümlesinde geçen ma'nın mâ-i kaffe olduğunu ifâde eder. Ancak İbn Hişâm'a göre beyitte geçen ma'nın masdariyye ve cümlenin de "sanki biz savaşta liderleri öldürmek için yaratılmışız" anlamında olup cümlede mübalağa sanatı vardır.⁷³

Beyit No: 24, Şâir: el-Be'îs el-Müşâci'î (ö. 134/751), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

أَلَا أَصَبَحْتَ أَسْمَاءَ جَادِمَةَ الْحَبْلِ وَضَنْتَ عَلَيْنَا، وَالصَّيْنُ مِنَ الْبُحْلِ⁷⁴

Kelimeler: البُحْلُ: Cimrilik. الضَنْتُ: Cimrileşti. الجَادِمَةُ: Sevgi bağına kesen.

Beytin Anlamı: Dikkat edin! Esmâ, aramızdaki iletişim bağına kopardı, bizimle alakasını kesti, bize karşı eli sıkı oldu, eli sıkı olmak ise cimriliktendir.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, bir önceki beyitte geçen ma'nın masdariyye olduğunu ve cümlenin anlamında mübalağa ve abartma olduğunu ispat etmek için, içinde mübalağa ve abartma olan bu beyti delil olarak getirmiştir. Herhangi nahvi bir kaideyi ispatlamak amacıyla delil olarak getirmemiştir.⁷⁵

Beyit No: 25, Şâir: el-Murrâr b. Sa'îd el-Fek'asî,⁷⁶ Bahir: Kâmil, Arapça metin:

أَعْلَاقَةُ أُمِّ الْوَلِيدِ بَعْدَمَا أَفْنَانُ رَأْسِكَ كَالْتَّغَامِ الْمُخْلِيسِ⁷⁷

Kelimeler: أَعْلَاقَةُ: Gönül ilişkisi. الْوَلِيدِ: Özel isimdir, وَلِيدٌ kelimesinin ism-i tasğiridir. أَفْنَانُ: Müfredi فَنٌّ'dür, dal demektir. التَّغَامُ: Kurduğunda beyazlaşan bir bitkidir. الْمُخْلِيسِ: Beyazlaşmaya başlayan erkek saç.

Beytin Anlamı: Saçının kakülleri Siğam bitkisi gibi ağardığı halde, hala Ümmü'l-Vuleyyid'e aşık olup peşini bırakmıyor musun? (hitabı kendi nefesine)

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde cer ameli iptal eden mâ-i kaffe'nin, zarf olan kelimelerle beraber gelebileceğini, birlikte kullanıldığı zarfların بَيْنَ، حَيْثُ، إِذْ، بَعْدُ olduğunu beyan ettikten sonra, mâ-i kaffe'nin zarf olan بَعْدُ kelimesi ile beraber geldiğine dâir beytin birinci kısmında geçen أَعْلَاقَةُ أُمِّ الْوَلِيدِ بَعْدَمَا cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada

⁷¹ ed-Durra, *Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb*, 3: 145.

⁷² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 341.

⁷³ ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Muğni'l-Lebîb*, 2: 238.

⁷⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 341.

⁷⁵ ed-Durra, *Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb*, 3: 147.

⁷⁶ Vefat tarihi tespit edilemedi. Kaynaklarda adı el-Murrar b. Sa'îd b. Habîb el-Fek'asî olarak geçer. Emevî devletinin İslami dönem şairlerinden biridir. Şiirlerinde Mûsâvir b. Hind'i hicvetmiştir. (*ez-Ziriklî, el-A'lâm*, 7: 139).

⁷⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 341.

zarf olan بَعْدَ kelimesinden sonra mâ-i kaffe geldiği için بَعْدَ kelimesinin cer amelini iptal etmiştir.⁷⁸

Beyit No: 26, Şâir: Cemîl b. Abdillâh el-Uzrî (ö. 82/701), Bahir: Haffî, Arapça metin:

بَيْنَمَا نَحْنُ بِالْأَرَاكِ مَعًا إِذْ أَتَى رَاكِبٌ عَلَيَّ جَمَلَةً⁷⁹

Beytin Anlamı: Bir ara biz Erak'ta iken bir de baktık ki, biri devesi üzerinde geldi.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde cer amelini iptal eden mâ-i kaffe'nin, zarf olan kelimelerle beraber gelebileceğini, birlikte kullanıldığı zarflardan biri de بَيْنَ kelimesi olduğunu beyan ettikten sonra, mâ-i kaffe'nin zarf olan بَيْنَ kelimesi ile beraber geldiğine dâir beytin birinci kısmında geçen بَيْنَمَا نَحْنُ بِالْأَرَاكِ مَعًا cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada بَيْنَ'den sonra mâ-i kaffe gelmiş ve بَيْنَ'nin cer amelini iptal ettirmiş, kendisinden sonra gelen نَحْنُ zamiri mahallen merfû mübteda olmuştur.⁸⁰

Beyit No: 27, Şâir: Hind bnt. en-Nu'mân (ö. 74/693), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

فَبَيْنَا نَسُوسُ النَّاسَ وَالْأَمْرُ أَمْرُنَا إِذَا نَحْنُ فِيهِمْ سَوْفَةً لَيْسَ نُنْصَفُ⁸¹

Beytin Anlamı: Biz bir ara insanları yönetiyorduk ve emir bizim emrimizdi. (Bizim sözümüz geçerdi.) Biz onların arasında avam olduğumuzda ise bize insaf edilmedi.

Kelimeler: نَسُوسُ: İnsanların işlerini üstlendik, onları yönettik. الْأَمْرُ أَمْرُنَا: Sözümüz geçerliydi, üstümüzde kimse yoktu. سَوْفَةً: Reaya, yönetilenler.

Hikâye: Sa'd b. Ebi Vakkâs Kadisiye'ye vali tayin edildikten sonra Numan b. Münzir'n kızı Hurke (Hind bnt. en-Nu'mân), aynı kıyafeti giyen bir grup cariye ile beraber Sa'd b. Ebi Vakkâs'la tanışmak için yanına geldi. Sa'd b. Ebi Vakkâs'ın huzuruna çıktıklarında Sa'd b. Ebi Vakkâs "hanginiz Hurke" diye sordu. Cariyeler tarafından kendisine işaret edildi ve Sa'd b. Ebi Vakkâs "Hurke sen misin" deyince Hurke: "İkide bir beni niye soruyorsun, dünya geçici bir yurttur, tek bir halde devam etmez, insanları değişik hallere sokar, senden önce bu şehrin hakimiyeti bizim elimizdeydi, bu şehrin halkı, vergilerini getirip bize veriyorlardı, hakimiyetimiz olduğu müddetçe bize itaat ediyorlardı, yönetim elimizden çıkınca felek bizden yüzünü çevirdi ve iktidar sopamız çatladı, arazilerimiz sahipsiz kaldı. Ey Sa'd! İşte dünya hayatı böyle bir şey, bir kısmından iktidarı alır başka bir gruba verir" dedi. Sa'd b. Ebi Vakkâs kendisine ikramda bulundu ve ona güzel hediyeler verdikten sonra Hurke, Sa'd b. Ebi Vakkâs'a "Melikler'imizin birbirini selamladıkları gibi seni selamlamak istiyorum" diyerek şöyle dedi: "Allah seni namerde muhtaç etmesin, mert olan insanlar ihtiyaçlarını senden almaya devam etsin, nimetleri elinden alınan salih insanların tekrar nimetlerine kavuşmalarına seni sebep kılsın", diyerek yanından ayrıldı.⁸²

İstişhâd Yönü: Bir önceki beyitte Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde cer amelini iptal eden mâ-i kaffe'nin bittiği zarflardan birinin de بَيْنَ olup birlikte بَيْنَمَا şeklinde yazıldığını, بَيْنَا şeklinde yazıldığı zaman da aynı durum geçerli olduğunu beyan ettikten sonra, beytin birinci kısmında geçen فَبَيْنَا نَسُوسُ النَّاسَ وَالْأَمْرُ أَمْرُنَا cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada zarf olan بَيْنَ kelimesine bitişen elif, mâ-i kaffe yerinde olup بَيْنَ kelimesinin cer amelini iptal etmiştir.⁸³

Beyit No: 28, Şâir: Mühelhil b. Rebî'a (ö. m. 525), Bahir: Münserih, Arapça metin:

لَوْ بِأَبَانَيْنِ جَاءَ يَخْطُبُهَا زُمَلٌ مَا أَنْفُ حَاطِبٍ بِدَمٍ⁸⁴

⁷⁸ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 269.

⁷⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 341.

⁸⁰ ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Muğni'l-Lebîb*, 2: 240.

⁸¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 341.

⁸² es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhid'i-l-Muğni*, 1. Kitap, 723.

⁸³ ed-Durra, *Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb*, 3: 150.

⁸⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 342.

Kelimeler: أَبَانٍ: Eban ve Metali' isminde iki dağ. زُمِلَ: Kana bulanmak.

Beytin Anlamı: (Kadın öyle değerli ve şerefli biridir ki) onu istemeye gelen kişi iki dağ kadar para getirirse, (ya da ailesi ile beraber istemeye) gelecek olsa da burnu kan revan içinde olacaktır.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde zâide olarak gelen ve bitiştiği kelimenin amelini iptal etmeyen gayr-ı kaffe olan ما'nın, ya bir kelimeye ivaz (bedel) olarak gelir, ya da bir kelimeye ivaz olmadan da gelebildiğini zikreder. Bir kelimeye ivaz olmayan ما'nın da; ya ref', cezm, cer ya da hem ref' hem de nasb amilinden sonra geldiğini beyan ettikten sonra, ref' amilinden sonra geldiğine dâir beytin ikinci kısmında geçen زُمِلَ مَا أَنْفُ خَاطِبِ بَدَمِ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada زُمِلَ meçhul fiil ve ref' amili, أَنْفُ kelimesi de nâib-i fâildir. Dolayısıyla ref' amilinden sonra ما zâide olarak gelmiştir.⁸⁵

Beyit No: 29, Şâir: el-A'sâ (ö. 7/629), Bahir: Tavîl, Arapça metin:

مَتَى مَا تُنَاجِي عِنْدَ بَابِ ابْنِ هَاشِمٍ تُرَاجِي وَتَلْقَى مِنْ فَوَاصِلِهِ نَدَا⁸⁶

Beytin Anlamı: Ey devam! Ne zaman Haşimoğlunun (Muhammed) kapısına varırsan orada çöküp istirahat eder ve onun artıklarından faydalanırsın.

Kelimeler: تُنَاجِي: Deveyi yere çökertmek. تُرَاجِي: Deveyi dinlendirmek. فَوَاصِلِهِ: Nimetleri. نَدَا: Cömertlik.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde zâide olarak gelen ve bitiştiği kelimenin amelini iptal etmeyen gayr-ı kaffe olan ما'nın cezm amilinden sonra gelebileceğini zikrederek, bunu delillendirmek için beytin birinci kısmında geçen مَتَى مَا تُنَاجِي عِنْدَ بَابِ ابْنِ هَاشِمٍ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada تُنَاجِي müzari fiili, nunu'n hazfiyle meczûm olan şart fiilidir. Dolayısıyla cezm amilinden sonra ما zâide olarak gelmiştir.⁸⁷

Beyit No: 30, Şâir: el-Esved b. Ya'fur (ö. m. 600), Bahir: Kâmil, Arapça metin:

نَاَمَ الْحَلِيُّ، وَمَا أَحْسُ زُقَادِي وَاهُمُ مُحْتَضِرٌ لَدَيَّ وَسَادِي
مِنْ غَيْرِ مَا سَقَمٍ، وَلَكِنْ شَفَّنِي⁸⁸ هَمُّ أَرَاهُ قَدْ أَصَابَ فُقَادِي

Kelimeler: الْحَلِيُّ: Gamsız, dertsiz kişi. مَا أَحْسُ: Bulmadım, rastlamadım. مُحْتَضِرٌ: Hazır bulunmak. وَسَادِي: Yastığım. سَقَمٍ: Hastalık. شَفَّنِي: Bana isabet etti. فُقَادِي: Kalbim, Gönlüm.

Beytin Anlamı: Gamsız olan uyudu, ben ise uyuduğumu bile hissetmedim, bir hastalığım olmadığı halde dert ve keder yastığımın yanına hazırды, fakat gönlümü yaraladığını gördüğüm bir gam beni zayıflattı.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde zâide olarak gelen ve bitiştiği kelimenin amelini iptal etmeyen gayr-ı kaffe olan ما'nın cer amilinden sonra isim olarak da gelebileceğini zikrederek, bunu delillendirmek için beytin ikinci satırın birinci kısmında geçen مِنْ غَيْرِ مَا سَقَمٍ cümlesini mahalli şâhid için getirmiştir. Burada muzâf ve cer amili olan غَيْرِ kelimesi ile muzâfun ileyh olan سَقَمٍ kelimeleri arasında ما zâide olarak gelmiştir.⁸⁹

Beyit No: 31, Şâir: el-A'sâ (ö. 7/629), Bahir: Basît, Arapça metin:

إِنَّمَا تَرَيْنَا خِفَاءً لَا نِعَالٌ لَنَا إِنَّا كَذَلِكُ مَا نَحْفَى وَنُنْبَعِلُ⁹⁰

⁸⁵ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 274.

⁸⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 343.

⁸⁷ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 277.

⁸⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 343.

⁸⁹ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 279.

⁹⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 344.

Kelimeler: خَفَاءَ: Müfredi خَافٍ'dir, çıplak ayaklar demektir. إِمَّا: Aslı مَا'ın'dır.

Beytin Anlamı: (Ey sevgilim)! Şayet bizi yalınayak, ayakkabısız görüyorsan, bizim halimiz böyledir, bazen yalınayak, bazen ayakkabı giyeriz.(bazen fakir, bazen zengin oluruz).

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde zâide olarak gelen ve bitiştiği kelimenin amelini iptal etmeyen gayr-ı kaffe olan مَا'nın aynı beyitte birden fazla gelebileceğini zikrederek, gayr-ı kaffe olan مَا'nın iki defa tekrarlandığına dâir bu beyti şâhid için getirmiştir. Beytin birinci kısmında bulunan مَا تَرَيْنَا إِمَّا تَرَيْنَا cümlesinde ve ikinci kısmında bulunan مَا نَحْفَى مَا cümlesindeki مَا harfi zâide olarak gelmiştir.⁹¹

Beyit No: 32, Şâir: Ümeyye b. Ebü's-Salt (ö. 8/630), Bahir: Hafif, Arapça metin:

سَلَعٌ مَا، وَمِثْلُهُ عَشْرٌ مَا عَائِلٌ مَا، وَعَالَتِ الْبَيْتُورًا⁹²

Beytin Anlamı: Kıtık senesinde taşıdıkları Sele' ve bir o kadar da Uşer ağaçlarından (ötürü) ineklerin yükü ağır oldu.

Hikâye: Arap Cahiliyye döneminde Araplar, yağmurun yağmadığı kıtlık yıllarında yağmur duasına çıkarken Sel' ve Uşer adını verdikleri iki çeşit ağaca ateş yakarlardı, sonra bu ağaçları ineklerin kuyruğuna bağlarlar ve inekleri sarp dağlara hızlıca sürerlerdi. Yağmurun yağması için bu şekilde yüksek sesle dua ve yakarışlarını Allah'a arzederlerdi.⁹³

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, Arap dilinde zâide olarak gelen ve bitiştiği kelimenin amelini iptal etmeyen gayr-ı kaffe olan مَا'nın aynı beyitte üç defa gelebileceğini zikrederek, gayr-ı kaffe olan مَا'nın üç defa tekrarlandığına dâir bu beyti şâhid için getirmiştir. Beytin birinci kısmında bulunan مَا سَلَعٌ ve مَا عَشْرٌ مَا ikinci kısmında bulunan مَا عَائِلٌ مَا'daki مَا'lar zâide olarak üç kere tekrar edilmiştir.⁹⁴

Beyit No: 33, Şâir: Bilinmiyor, Bahir: Hafif, Arapça metin:

أَجَاعِلٌ أَنْتَ بَيْتُورًا مُسَلَّعَةً ذَرِيعَةً لَكَ بَيْنَ اللَّهِ وَالْمَطَرِ⁹⁵

Kelimeler: ذَرِيعَةً: İnekler. مُسَلَّعَةً: Üzerine ağaç konulan bir çeşit yük taşıma aleti. بَيْتُورًا: Vesile, vasıta.

Beytin Anlamı: Sen, ineklerin kuyruğuna ağaç bağlayıp ateş yaktın mı ki, yağmurla Allah arasında vesile olsun?

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, bu beyti, bir önceki beyitle alakalı anlatılan hikâyenin bir aslı olduğunu ispatlamak için zikretmiş, onun için nahivle ilgili bir istişhâdda bulunmamıştır.⁹⁶

Beyit No: 34, Şâir: Amr b. Ma'dikerib (ö. 21/641), Bahir: Basî, Arapça metin:

أَمْرُتُكَ الْحَيْرُ فَافْعَلْ مَا أَمْرَتْ بِهِ فَقَدْ تَرَكْتِكَ ذَامَالٍ وَذَانَسِبٍ⁹⁷

Kelimeler: ذَانَسِبٍ: Gayrimenkul sahibi. ذَامَالٍ: Mal sahibi.

Beytin Anlamı: Sana hayır yapmayı emrettim, emredildiğin şeyi yap, çünkü ben sana menkul ve gayr-ı menkul bir servet bırakmıştım.

İstişhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ (Kur'ân-ı Kerim, Hicr, 15/94.) ayetinde bulunan مَا'nın masdariyye olduğunu zikreder. İbn Şeceri'ye göre ayette geçen بِمَا تُؤْمَرُ terkinin aslı بِه تُوْمَرُ بِالصَّدْعِ بِهِ şeklindedir ve içinde beş tane hazif bulunur. Haziflerden birinin بِه

⁹¹ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 282.

⁹² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 344.

⁹³ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 284.

⁹⁴ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 283.

⁹⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 345.

⁹⁶ ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ Muğni'l-Lebîb*, 2: 247.

⁹⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 346.

kelimesindeki harfi cer olan ب̄ olduğunu iddia eder İbn Şeceri. Buna delil olarak da beytin birinci kısmında geçen أَمْرُكَ الْحَيْرِ cümlesini mahalli şâhid için getirir. Ona göre beyitte geçen terkinin aslı بِالْحَيْرِ أَمْرُكَ ب̄ şeklindedir. İbn Şeceri'ye göre beyitte geçen بِالْحَيْرِ'deki harfi cer hazfedildiği gibi, kendisine göre ayetin takdirinde bulunan بِه'deki harfi cer de hazfedilmiştir.⁹⁸

Beyit No: 35, Şâir: Bilinmiyor, Bahir: Kâmil, Arapça metin:

أَلْفَ الصُّفُونِ فَمَا يَزَالُ كَأَنَّهُ مِمَّا يَقُومُ عَلَى الثَّلَاثِ كَسِيرًا⁹⁹

Beytin Anlamı: (Asil) Arap atı üç ayağı üzerine durmaya o kadar alıştı ki, sanki üç ayak üzerine yaratılmıştır.

Kelimeler: أَلْفَ: Alıştı. الصُّفُونُ: Üç ayak üzerine durmaya çalışan at.

İstîşhâd Yönü: Musannif İbn Hişâm, manası tam anlaşılmayan ve i'râbı sorulan müşkil beyitlerden birinin de bu beyitte geçen كَسِيرًا kelimesi olduğunu zikreder. İlk bakışta كَسِيرًا kelimesinin كَأَنَّ'nin haberi olarak anlaşıldığını ifade eder. İbn Hişâm'a göre كَسِيرًا kelimesi nakıs olan مِمَّا fiilinin haberidir. كَأَنَّ'nin haberi ise مِمَّا يَقُومُ عَلَى الثَّلَاثِ cümlesidir. Beyitte geçen ما'nın da ma-i masdariyye olduğunu beyan eder.¹⁰⁰

Sonuç

Arapça sözdiziminde çok farklı şekillerde karşımıza çıkan ما edatı çok fonksiyonlu ender edatlardan biridir. ما edatı hem isim hem de harf olarak birçok anlamda kullanılır. ما edatı harf olarak kullanıldığında mebnidir ve iraptan mahalli yoktur. Yani ما harfi cümlede anlam açısından bir işleve sahiptir ancak kendisi cümlede herhangi bir öge olarak fonksiyon icra etmemektedir.

Nahiv âlimleri nahiv kurallarını tespit ederken onların doğruluğunu ispatlamak için yaygın olarak Kur'an-ı Kerîm, Arap şiiri ve nesrinden sözler getirerek istîşhâdda bulunmuşlardır. İlk dönemden itibaren nahve dair yazılmış eserlerde istîşhâd için getirilen sözlerin arasında Arap şiirinin ciddi bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Eserlerinde bu yöntemi benimseyen âlimlerden biri de yaşadığı döneme adını altın harflerle yazdıran Mısırlı nahiv âlimi İbn Hişâm el-Ensârîdir.

İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb* isimli eserinde ما edatıyla ilgili Kur'an ayetlerinden sonra istîşhâdda en çok başvurduğu kaynak, Arap şiiri olduğunu söyleyebiliriz. *Muğni'l-Lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb'* adlı eserde ما edatıyla ilgili -tekrar edilenler hariç- 23 farklı şâirlerden 35 tane beytin istîşhâdını inceledik. İbn Hişâm, Mühelhil b. Rebî'a İmru'ul-Kays gibi İslamiyetten önce cahiliye döneminde yaşamış şairlerin şiirlerinden istîşhâdda bulunduğu gibi, islami dönemde ve islamiyetten sonra yaşamış şairlerin şiirinden de istîşhâd ettiği müşahede edildi. İbn Hişâm'ın çok farklı şâirlerin şiirleriyle istîşhâdda bulunmuş olması, onun, şiirler konusunda maharetli olduğunun göstergesidir denilebilir. Aynı şekilde Arap şiiri konusunda bir hayli malumat sahibi olduğunu da söyleyebiliriz. Tespit ettiğimiz kadarıyla *Muğni'l-Lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb* isimli eserin ما edatıyla ilgili bölümünde şâhid olarak getirilen 35 beyitten 4 tanesi, miladi 622 yılından önce vefat etmiş ve vefat tarihini tespit edebildiğimiz cahiliye dönemi şâirlerine ait olduğu görülmüştür. 20 beytin ise hicri 622 yılından sonra vefat etmiş şâirlere ait olduğunu tespit ettik. 4 tane beytin söyleyenin ismini tespit ettiğimiz halde vefat tarihlerini tespit edemedik. 6 tane beytin ise ne şairini ne de şairin vefat tarihini tespit edebildik.

⁹⁸ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 299.

⁹⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, 348.

¹⁰⁰ el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, 5: 301.

Yaptığımız bu çalışmada İbn Hişâm'ın Câhiliye dönemi şâirlerinden İmru'ul-Kays, Mühelhil b. Rebî'a, Musakkab el-Abdi ve el-Â'şâ gibi şâirlerden şiirler istişhâd ettiğini gördük. el-Muhadremun dönemine ait Lebîd b. Rebîa, Hassan b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik gibi şâirlerden şiirler istişhâd ettiği tespit edildi. el-İslamiyyûn döneminde yaşamış el-Ferezdak, Cerîr b. Atiyye, ve Kumeyt gibi şâirlerden şiirler istişhad ettiğini müşahede ettik.

Kadın şâirlerden Hind bnt. en-Nu'man'ın şiiri istişhadda kullandığı görüldü. İbn Hişâm genellikle şâirlerin ismini zikretmediği gibi istişhâd için kullandığı beyitlerin bahrinden de hiç bahsetmemiştir. İncelememiz neticesinde beyitlerin Tavîl, Basît, Vâfir, Kâmil, Haffî, Mutekârib, Munsarih, Remel ve Recez türü beyitler olduğu tespit edildi. Beyitlere baktığımızda beyitlerin sadece istişhâdla ilgili kısımlarının zikredildiğini gördük. Beytin kalan kısmını ilgili şerh kitaplarından ve şiir divanlarından tespit etmeye çalıştık. İbn Hişâm'ın beyitlerin isnadında herhangi bir yöntem kullanmadığı anlaşılmaktadır. Bazı beyitlerin şâirini zikrederken çoğu beyitlerin şâirini zikretmediği tespit edildi. Neredeyse her beyit için farklı bir ifâde kullandığı söylenebilir. Nadiren, *قَوْلُ حَسَّانَ ، قَوْلُ لَبِيدٍ ، قَوْلُ أَبِي حَيَّةَ ، فِي قَوْلِ أَبِي دُوَادٍ ، كَقَوْلِ لَبِيدٍ ، قَوْلُ حَسَّانَ ، زَادَ أُمَيْةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ قَالًا ، قَالَ الشَّاعِرُ ، وَهُوَ قَوْلُهُ ، وَقَوْلُهُ ، كَقَوْلِهِ ، كَمَا قَالَ ، كَمَا قَالَ الْآخِرُ ، كَمَا فِي الْبَيْتِ ، وَقَوْلُ الشَّاعِرِ ، نَحْوُ قَوْلِهِ ، قَوْلُهُ ، فِي قَوْلِ الشَّاعِرِ ، بِدَلِيلِ قَوْلِهِ ، فِي نَحْوِ قَوْلِهِ ، كَمَا قَالَ ، كَمَا قَالَ الْآخِرُ ، كَمَا فِي الْبَيْتِ ، وَقَوْلُ الشَّاعِرِ ، نَحْوُ قَوْلِهِ ، قَوْلُهُ* vb. farklı sözcükler kullandığını tespit ettik.

İbn Hişâm'ın, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb* adlı eserinde ما edatıyla ilgili şâhid olarak kullandığı şiirleri sunmakta titiz davranmadığı izlenimi sezilmektedir.

Kaynakça

- Ebü Hayyân, Esîruddîn b. Muhammed, İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-arab, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire, 1998.
- ed-Demâmînî, Muhammed b. Ebîbekir, Şerhu'd-Demâmînî 'alâ Muğni'l-lebîb, Müessesetu't-Turasi'l-Arabî, Beyrut/Lübnan, 2008.
- ed-Desûkî, Şeyh Muhammed Mustafa Erfe, Hâşiyetu'd-desûkî 'alâ Muğni'l-Lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1971.
- ed-Durra, eş-Şeyh Muhammed Ali Taha, Fethu'l-karîbi'l-mucîb i'râbu şevâhidi muğni'l-lebîb, (4 cilt) Matbaatu'l-Endülüs, t.y.
- el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe, (8 cilt) thk. Adil Ahmet Abdulmevcut, Ali Muhammed Mi'ved, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1.baskı, h.1415 Beyrut.
- el-Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed, el-Makâsîdu'n-nahviyye fi şerh-i şevâhidi şuruhi'l-Elfiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, Şerhu ebyâti Muğni'l-lebîb, (8 cilt) Daru'l-Me'mun li't-Turâs, Beyrut 1988.
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, Hizânetu'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab, (13 cilt) Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 1997.
- el-Batâlyevsî, Abdullah b. Muhammed, el-İktidâb fi şerhi edebi'l-kuttâb, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhi'l-Arabiyye, (7 cilt) Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- el-Cumahî, Muhammed b. Selâm, Tabakâtu fuhûli's-şu'erâ, Dâru'l-Medenî, Cidde, t.y.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif, Mu'cemu't-ta'rîfât, Daru'l-Fazîle, t.y.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif, Mu'cemu't-ta'rîfât, Daru'l-Fazîle, t.y.
- el-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed Ebû'l-Berekat, el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'l-Basriyyîne ve'l-Kûfiyyîn, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 2002.
- el-Eşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsa, Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik el-musemma menhece's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Lübnan 1955.
- el-Hemevî, Yâkût er-Rûmî, Mu'cemu'l-udebâ İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, (7 cilt) 1. Baskı, Beyrut 1993.
- el-Herevî, Ali b. Muhammed, Kitabu'l-Uzhiyye fi İlimi'l-Hurûf, Thk.: Abdul Mu'în el-Melluhî, Necme'u'l-Luğati'l-Arabiyye, Dimeşk, 1981.

- el-İsfahânî, Ebû Kasım el-Hüseyn b. Muhammed, el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân, Mektbetu Nezar Mustafa el-Baz, t.y.
- el-Kıtfî, Cemaluddin Ebul'-Hasan Alib. Yusuf, İnbahu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât, (4 cilt) thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1. baskı, Kâhire 1982.
- el-Lubedî, Muhammed Semîr Necîb, Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye, ve's-sarfiyye, Muessetu'r-Risâle/Dâru'l-Furkân, Beyrut 1985.
- el-Mâlekî, Ahmed b. Abdinnur, Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî, Thk.: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2002.
- el-Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd Mu'cemu's-şu'arâ, thk. Faruk Eslim, Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut 2005.
- el-Murâdî, Hasan b. Kasım, el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî, Thk.: Fahreddin Kabâve, Muhammed Nedim Fâdil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.
- es-Samerrâî, Fâdil Sâlih, el-Cumletu'l-Arabiyyetu te'lîfuhâ ve aksâmuhâ, Dâru'l-Fikr, Amman 2007.
- es-Sebbân, Muhammed b. Ali, Hâşiyetu's-Sebbân alâ şerhi'l-Eşmûnî alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebibekr, Buğyet'ul-vu'ât fi tabakâtî'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât, (2 cilt) Dâru'l-Fikr, 1979.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebibekr, Şerhu şevâhid'i-l muğni, Lecnetu't-Turasî'l-Arabî, t.y.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebibekr, el-Muzhir fi ulûmi'l-luğati ve envâ'iha, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1986.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebibekr, el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.
- et-Tantâvî, Şeyh Ahmed, Neş'etu'n-Nahvi ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât, Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtađâ el-Huseynî, Tâcu'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, (40 cilt) Dâru's-Sader, Beyrut 2011.
- ez-Ziriklî, Hayruddin b. Mahmut b. Muhammed b. Ali b. Fâris, el-A'lâm, (8 cilt) Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Baskı, Beyrut 2002.
- Nehr, Hâdî, Şerhu'l-lemhati'l-bedriyye fi ilmi'l-luğati'l-Arabiyye, Dâru'l-Yazûrî (2 cilt) 2007.
- Hasan Şurrab, Muhammed b. Muhammed, Şerhu şevâhidî's-îriyye fi ummati'l-kutubi'n-nahviyye, (4 cilt) Müessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 2007.
- İbn Fâris, Ahmed, Mu'cemu Mekâyîsi'l-luğa, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâluddîn b. Yûsuf el-Ensârî, Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut/Lübnan 2010.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâluddîn b. Yûsuf el-Ensârî, Şerhu şüzûri'z-zeheb fi marifeti kelâmi'l-Arab, Daru't-Talâî', Kâhire/Mısır 2004.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, Lisânu'l-Arab, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- İbn. Fâris, Ebû Hüseyn Ahmed b. Zekerriyya, Mucemu mekâyîsu'l-luğa, Dâru'l-Fikir, t.y.
- Nîl, Alî Fûde, İbn Hişâm el-Ensârî âsâruhu ve mezhebûhu'n-nahviyye, İmâdetu Şuûni'l-Mektebat, Câmî'atu'l-Melik Su'ûd, Riyâd 1985.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, İbn Hişâm en-Nahvî, DİA, İstanbul: 1999.
- Ubâde, Muhammed İbrâhîm, Mu'cemu mustalahâtî'n-nahvi ve's-sarfi ve'l-arûdi ve'l-kâfiye, Mektebetu'l-Âdâb, Kâhire 2011.

RİSKİN ETİMOLOJİSİ VE TARİHİ SERANCAMI* ETYMOLOGY OF RISK AND HISTORY OF RISK CONCEPT

Ömer TOZAL

Dr. Arş. Gör., İnönü Üniversitesi
omer.tozal@inonu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3480-1987

Öz

Risk, en eski insani tecrübelerden biridir. Geçmiş uygarlıklar, gelecekte karşılaşılabileceği tehlikelere karşı önlem almaya çalışmışlardır. Ancak başvurdukları yöntem günümüz toplumundaki karar verme bilincine uygun değildir. Zira onlar, kâhin gibi kimselere danışmışlardır. Başlarına gelen musibetleri tanrının öfkesi olarak yorumlamaları bu durumu teyit etmiştir. Bundan dolayı günümüz insanında karar vermenin temel faktörlerinden biri olan risk, o toplumlar için pek önem arz eden bir kavram olmamıştır. Bu durum risk kelimesinin kadim uygarlıklardaki kullanımının az olmasına sebep olmuştur.

Riskin eski toplumlarda az kullanımına bağlı olarak etimoloji sözlüklerinde risk hakkında detaylı bilgilere ulaşılmamaktadır. Risk kelimesinin etimolojisi hakkındaki bilgilere daha çok bu kavram hakkında yazılan müstakil eserlerde rastlanılmaktadır. Bu çalışmalar çerçevesinde riskin; risicare, cliff, rhiza, riscum, periculum ve rızık kelimeleri gibi İtalyanca, Latince, Arapça başta olmak üzere farklı dil ailelerinden geldiğine yönelik iddialar bulunmaktadır.

Riskin kökeni hakkında ileri sürülen kelimelerin ortak noktası, şans ve talihe dayalı bir tasavvur sunmasıdır. Bundan hareketle risk, bir tehlike olasılığını ifade etse de riskin kadim toplumlarda şansa, talihe dayalı bir tasavvura sahip olduğu söylenebilir. Ancak 13. yüzyıldan itibaren riskin anlam içeriğindeki olasılık kelimesinin tasavvurunda değişiklikler meydana gelmiştir. Bu durum riskteki tasavvurun da değişmesine sebep olmuştur. Sonuç olarak olasılık özellikle sanayileşmeyle birlikte öngörülemez olan risk tahmin edilebilir hale gelmiş ve farklı bir anlam yelpazesine sahip olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Risk, Etimoloji, Olasılık

* Bu makale yazarın 2022 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalında Prof. Dr. Mehmet Birsin danışmanlığında hazırladığı "İslam Hukukunda Risk ve İktisadi Akitlere Etkisi" isimli tezinden üretilmiştir.

Abstract

Risk is one of the oldest human experiences. The societies of the past made an effort to implement protective measures against potential threats. However, the method they used was not suitable for the decision-making consciousness in today's society and they consulted people like the oracle. This is confirmed by their perception of their disasters as God's wrath. Therefore, risk, which is one of the main factors of decision-making in today's people, is not a very important concept for those societies.

Due to this situation, the word "risk" was not frequently used in ancient societies and etymological dictionaries do not provide detailed information about risk. Information about the etymology of the word risk is mostly found in detached works written about risk. Within the framework of these studies, there are claims that risk comes from different language families such as the words "risicare, cliff, rhiza, riscum, periculum and rizk", mainly Italian, Latin and Arabic.

The common point of the words put forward about the origin of risk is that they present a vision of risk based on chance and luck. From this point of view, although risk expresses the possibility of a danger, it can be claimed that risk has a concept based on luck in ancient societies. However, since the 13th century, changes in the concept of probability in the meaning of risk have led to a change in the concept of risk. As a result, with the development of statistic, especially with industrialization, the unpredictable risk has become predictable and has a different meaning spectrum.

Keywords: Risk, etymology, probability.

Giriş

Risk ve risk üstlenmek en temel insani tecrübelerden biridir. Nitekim kadim uygarlıklar geleceğe dair tehlike ve belirsizliklerle mücadele etmek için oldukça farklı yöntemlere başvurmuşlardır. Riske karşı önlem alma bilinci bu açıdan çok eski tarihlere kadar uzanmaktadır. Örneğin, Mezopotamya'da M.Ö. 3200 yıllarında insanlar, muhtemel riskleri/tehlikeleri tahmin etmeleri için asipulara¹ başvuruyorlardı. Kendisine başvuru alan asipu, problemin önemli boyutlarını belirliyor, alternatif muhtemel sonuçları artırıyla eksileriyle kilden yapılmış bir tablete kazınmış olarak bildiriyordu. M.Ö. 1950'de Hammurabi kanunları dolaylı olarak risk yönetimini ele almıştır. Bu kanunlar, birçok kanuni düzenlemenin yanında gemi, nakliye borçları, faiz oranları ile birlikte borçların iptaline veya zarar ihtimaline yönelik riskleri içeriyordu. M.S. dördüncü asırda Arnobius² *Paganlara*

¹ Mezopotamya'da kendisine tedavi maksatlı başvuru alan şifacı ve efsunculara *asipu* denir. Detaylı bilgi için bk. Edith K. Ritter, "Magical-Expert (= Aşipu) and Physician (= Asû): Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine", *Studies in Honor of Benno Landsberger* 16 (1965), 299-322.

² Arnobius, o zamanlar yeni doğan Hıristiyan kilisesi ile rekabet eden bir pagan kilisesinde önemli bir figürdür. Arnobius, uzun bir süre Hıristiyanlarla alay etmesinin ardından iddia ettiği bir vizyondan sonra önceki inançlarından vazgeçti ve Hıristiyanlığa geçmeye çalıştı. Hıristiyan kilisesinin piskoposu, Arnobius'un güdülerinden ve onun dönüşümünün samimiyetinden şüphelenerek, vaftiz törenini reddetti. Dönüşümünün gerçekliğini göstermek için Arnobius, "Paganlara Karşı" başlıklı sekiz ciltlik bir monograf yazmıştır. Bu çalışmada Arnobius, Hıristiyanlık için, özellikle olasılıksal risk analizinin tarihiyle ilgili olan bir dizi argüman yapmıştır. Arnobius, kişinin ruhunu etkileyen

Karşı adlı eserinde, kişiyi ruhsal olarak etkileyen kararlarla ilişkili riskleri ve belirsizlikleri enine boyuna tartıştıktan sonra, 2X2'lik bir matris³ önermiştir. Ancak onun ilgili eserinde dile getirdiği riskler maddi değil uhrevi risklerdir.⁴

Eski uygarlıkların, mensubu olduğu ideolojik-dini yapıya göre gelecekteki risklere/tehlikelere karşı kâhin, rahip gibi kimselere başvurmaları ve başlarına gelen musibetleri Tanrı'nın öfkesi olarak yorumları onların günümüz toplumlarındaki gibi karar verme şuuruna sahip olmadığını göstermektedir. Bundan dolayı Luhmann karar vermenin temel faktörü olan risk kavramına eski uygarlıkların günümüzdeki anlamıyla ihtiyaç duymadıklarını söylemektedir. Bundan dolayı ona göre risk kelimesinin önem kazanarak Avrupa'da kullanılması orta çağa denk gelmektedir. Bu kavramın orta çağın başlarında kullanımı nadirdir. Luhmann bu duruma bağlı olarak *risk yönetimine*⁵ dair tarihi çalışmalar yapılsa bile riskin etimolojisi ve kavramsal tarihi üzerine kapsamlı çalışmalar yapılamadığına dikkat çeker.⁶

Riskin etimolojisi ve kavramsal tarihi hakkında kapsamlı çalışmalar olmaması aynı veya farklı disiplinler altında ele alınan riskin etimolojisi hakkında birbirleriyle çelişen farklı bilgilerin verilmesine sebep olmaktadır. Örneğin, bir çalışmada risk, İtalyanca kaynaklı bir kelime olarak ifade edilirken başka bir çalışmada Fransızca olarak ifade edilebilmektedir.⁷

Çalışmamızda riskin etimolojisi hakkında dağınık ve birbirinden farklı olan bilgileri tasnife tabi tutmakla birlikte risk kavramının, tarihi süreç içerisinde anlam tasavvuru açısından değişikliğe uğrayıp uğramadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Riskin Etimolojisi

Luhmann'ın ifade ettiği gibi riskin etimolojisi hakkında yapılan çalışmalar sayısal olarak çok sınırlıdır. Aynı zamanda içerik olarak da kapsamlı değildir. Bu durum etimoloji sözlüklerinde kendini açıkça göstermektedir. Hemen hemen etimoloji sözlüklerinin tamamında risk kelimesine çok az yer verilmiştir. Riskin

kararlarla ilişkili riskleri ve belirsizlikleri derinlemesine tartıştıktan sonra, 2X2'lik bir matris önermiştir. Ona göre "Hristiyanlığı kabul et" veya "pagan olarak kal" olmak üzere iki alternatif vardır. Ayrıca, "Tanrı vardır" veya "Tanrı yoktur" şeklinde iki olasılık merkezli çözümlenmiştir. Tanrı yoksa iki seçenek arasında bir fark yoktur. Ancak Tanrı varsa, Hristiyan olmak pagan olmaktan daha iyidir. Gaier'e göre Amobius'un argümanı, risk ve belirsizlik koşulları altında kararlar almak için yararlı bir buluşsal yöntem olan baskınlık ilkesinin kaydedilen ilk görünümüne işaret etmektedir. Bk. Vincent T. Covello - Jeryl Mumpower, "Risk Analysis and Risk Management: An Historical Perspective", *Risk Analysis* 5/2 (1985), 103, 104; M. Trimpop Rüdiger, *The Psychology of Risk Taking Behavior* (Amsterdam: Nort-Holland, 1994), 1, 2.

³ Sayıların veya değişkenlerin dikdörtgen veya kare biçiminde bir tablo olarak sıralanmasıdır. Bk. Halil Mutuk, "Mathematica ile Matris Cebiri", *Karadeniz Fen Bilimleri Dergisi* 8/1 (ts.), 116.

⁴ Covello - Mumpower, "Risk Analysis and Risk Management", 103, 104; Rüdiger, *Risk Taking Behavior*, 1, 2; Mustafa Günerigök, *Risk Toplumu ve Din -Yeni Bir Sosyolojiye Doğru-* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018), 40; Cevdet Yılmaz, *Risk Kapıyı Kırınca: Kentlerde Yoksulluk, Dayanışma, Güven ve Güvenlik* (İstanbul: Libra, 2010), 25.

⁵ Bir işletmenin taşımak istemediği risklerin en uygun risk yönetim teknikleri ile işletme için olumsuz etkilerini sınırlandırmak ve sadece taşınan risklerin karşılığında kâr etmesini sağlamaktır. Bk. Mehmet Bolak, *Risk ve Yönetimi* (İstanbul: Birsan Yayınevi, 2004), 81.

⁶ Niklas Luhmann, *Risk: A Sociological Theory* (Boca Rotan: Routledge, 2002), 8, 9.

⁷ Online Etymology Dictionary *Online Etymology Dictionary* (30 Aralık 2020), "Risk"; Altan Fahri Gülerci, *Sorumluluk Hukuku Bakımından Bankacılıkta Risk Kavramı* (İstanbul, 2015), 8; Günerigök, *Risk Toplumu ve Din*, 40.

etimolojisine dair kısmen detaylı diyebileceğimiz bilgiler daha çok riskin müstakil olarak ele alındığı eserlerde bulunmaktadır. Ancak bu duruma bağlı olarak riskin etimolojisine dair farklı kelimeler farklı yazarlarca esas alınmıştır. Riskin etimolojisinin, diğer bir önemi, risk tasavvurunda tarihi süreç içerisinde meydana gelen değişikliklerin anlaşılmasını sağlamaktır. Bu açıdan riskin ilişkili olduğu kelimeler, riskin etimolojisiyle birlikte bu değişikliği de ortaya koymaktadır. Bu kelimeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a- Periculum: Periculum kelimesi, Roma hukukunda bir hukuk terimi olarak kullanılmaktadır. Terim olarak davada, davalı/davacının maruz kalabileceği kaybetme riski anlamına gelmektedir. Sözleşmelerde daha fazla sorumluluk üstlenen tarafın kaybetme olasılığını ifade eder. Örneğin, muhtemel bir kazada oluşan kaybı kimin karşılayacağına yönelik sözleşmelere *periculum et fortunam dei* denilmektedir.⁸

b- Cliff/ klippe/ récif: Kayaların dik yüzüne cliff denilmektedir.⁹ Fransızcadaki risque, İspanyolcadaki riesgo ve İtalyancadaki risico, risco, rischio kelimelerinin kökeni bu kelimedir.¹⁰ Buna dayalı olarak risk kelimesinin kök anlamlarından biri tehlikeli kayadır.¹¹

c- Rhiza: Rhize kelimesi Yunancadan gelmektedir. Kayalıkların etrafında bulunan tehlike anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla cliff kelimesine paralellik arz etmektedir.¹²

d- Riscum: Latince riscum kelimesi, Orta çağda Avrupa'da kullanılan bir kelimedir. O dönemde daha çok tanrının hikmeti ve kudreti bağlamında, kader, şans ve kötülük problemi çerçevesinde kullanılmıştır.¹³ Kıta Avrupası'nda riscum kelimesinin kullanımı risk kelimesinden daha öncedir.¹⁴

e- Riscare: Cesaret etmek, cüret etmek anlamlarına gelen riscare, İtalyanca bir kelimedir.¹⁵ Bu anlamlarıyla riscare kelimesi, her ne kadar kahramanlığı çağrışırsa da Tanrı'ya meydan okuma olarak -özellikle şans oyunlarında- tasavvur

⁸ Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law* (Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1980), "Periculum", 627; Luhmann, *Risk: A Sociological Theory*, 10; Gülerci, *Bankacılıkta Risk Kavramı*, 8.

⁹ "Cliff".

¹⁰ The Risk Management Network, Erişim: 01 Ocak 2021, "Etymology of The Term Risk", [https://www.risknet.de/en/knowledge/etymology/#:~:text=The%20modern%20term%20risk%20\(Italian,%22\)%20meaning%20%22root%22](https://www.risknet.de/en/knowledge/etymology/#:~:text=The%20modern%20term%20risk%20(Italian,%22)%20meaning%20%22root%22).

¹¹ William Chambers - James Donald, *Chambers's Etymological Dictionary of The English Language* (Edinburgh: W. & R. Chambers, 1874), "Risk", 439; Walter W. Skeat, *A Concise Etymological Dictionary of The English Language* (Londra: Oxford University Press, 1927), "Risk", 451.

¹² Online Etymology Dictionary, "Risk"; Catherine E. Althaus, "A Disciplinary Perspective on the Epistemological Status of Risk", *Risk Analysis* 25/3 (Haziran 2005), 570; J. François Outreville, *Theory and Practice of Insurance* (Boston, MA: Springer US, 1998), 2.

¹³ Günerigök, *Risk Toplumu ve Din*, 40.

¹⁴ Deborah Lupton, *Risk* (New York: Routledge, 2013), 5.

¹⁵ *Online Etymology Dictionary*, "Risk".

edilmektedir.¹⁶ Bu tasavvuruyla risicare, Bernstein'e göre kaderden çok tercih yapma özgürlüğünü ve tercihi ifade eden bir kelimedir.¹⁷

Risicare kelimesi, Bernstein'in ifade ettiği gibi bir tercihi ifade etse bile merkezi Tanrı olan bir risk tasavvuru sunmaktadır. Zira meydan okuma neticesinde risk üstlenen kimsenin başına musibet gelmesi, Tanrı'ya kaybetmesi anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak riskin meydana gelmesi, insan fiilinden bağımsız olarak kader ve Tanrı merkezli olmaktadır.

f- Rızık: Riskin kökeni olduğu düşünülen kelimelerden biri de Arapçadaki rızık kelimesidir. Araştırmalarımız neticesinde bu görüşün, Kudüs İbrani Üniversitesi'nde görevli olan İsraili tarihçi Benjamin Z. Kedar'a dayandığı görülmektedir. Riskin rızık kelimesinden geldiği kabul edilse de risk, aynı şekilde kader ile bağlantılı bir tasavvura sahip olmaktadır.¹⁸ Çünkü Arapçada rızık kelimesi Allah'ın kullarına verip yedirdiği haram veya helal şeylerin genel ismidir.¹⁹ Geleceğe dair olumsuz bir durum olasılığını ifade eden riskin aksine rızık kelimesi, olumlu bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu görüş, riski ele alan çoğu araştırmacı tarafından kabul görmemiştir.²⁰

Ulrich Beck, risk kavramını, epistemolojik olarak istatistik biliminin temel kavramlarından *average* (ortalama) kelimesi ile ilişkili görmektedir. *Average* ise "denizde kayıp" anlamına gelen Arapça "عوارية" kelimesinden²¹ 13. yüzyılda Avrupa dillerine geçmiştir. Beck, riskin *average* ile olan ilişkisinden hareketle riskin o dönemde *girişimcilik* ve *sigorta* olarak anlaşıldığını söylemektedir.²²

2. Riskin Tarihi Süreç İçerisindeki Serancamı

Çoğu araştırmacı riski, bir yolculuğu tehlikeye atabilecek fırtına vb. mücbir sebepler olarak deniz ticaretiyle ilişkilendirmektedir. Riskin mücbir sebepler olarak değerlendirilmesi, riskin özellikle 16. yüzyıldan önce insan sorumluluğunu ve hatasını dışarıda bırakacak kavramsal bir çerçeveye sahip olmasından kaynaklanmaktadır.²³

¹⁶ *Online Etymology Dictionary*, "Risk"; Richard Sennett, *The Corrosion of Character The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton & Company, 1998), 81.

¹⁷ Peter L. Bernstein, *Against The Gods The Remarkable Story of Risk* (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1998), 8.

¹⁸ Günerigök, *Risk Toplumu ve Din*, 41; Zekai Şenol - Süleyman Serdar Karaca, "Finansal Risklerin Firma Değeri Üzerine Etkisi: Bist Örneği", *Gazi İktisat ve İşletme Dergisi* 3/1 (02 Şubat 2017), 3; Nurul Syazwani Mohd Noor vd., "Shariah Risk: Its Origin, Definition, and Application in Islamic Finance", *SAGE Open* 8/2 (Nisan 2018), 4; Althaus, "A Disciplinary Perspective on the Epistemological Status of Risk", 570; Imad A. Moosa, *Operational Risk Management* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 1.

¹⁹ Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1983), 110.

²⁰ The Risk Management Network, Erişim: 01 Ocak 2021, "Etymology of The Term Risk", [https://www.risknet.de/en/knowledge/etymology/#:~:text=The%20modern%20term%20risk%20\(Italian,%22\)%20meaning%20%22root%22..](https://www.risknet.de/en/knowledge/etymology/#:~:text=The%20modern%20term%20risk%20(Italian,%22)%20meaning%20%22root%22..)

²¹ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplement Aux Dictionnaires Arabes* (y. y.: E. J. Brill Leyde, 1881), 2/189.

²² Ulrich Beck - Johannes Willms, *Conversations With Ulrich Beck* (Cambridge: Polity Press in Association with Blackwell, 2004), 109, 110; Günerigök, *Risk Toplumu ve Din*, 41.

²³ Lupton, *Risk*, 5,6; *Online Etymology Dictionary*, "Risk"; Chambers - Donald, *Chambers's Etymological Dictionary of The English Language*, "Risk", 439; Skeat, *Etymological Dictionary*, "Risk", 451; Günerigök, *Risk Toplumu ve Din*, 41.

13. yüzyılda risk, “bilinmeyen sularda yelken açmak” anlamıyla denizcilikle ilgili bir terim olarak İspanyolca ve Portekizceden İngilizceye geçmiştir. 17. yüzyılda ise kıtalararası deniz ticaretinde kullanım bakımında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Günümüze ulaşan yazılı kaynaklara göre yazılı olarak ilk defa İngilizcede 1728 yılında kullanılmıştır. İspanyolca ve Almancaya ise İtalyancadan geçmiştir.²⁴ 16. yüzyılın ortalarında riskin Almancadaki kullanımını yaygınlaştırmıştır.²⁵

Görüldüğü üzere riskin ilişkili olduğu düşünülen kelimelerin hepsi şans ve kaderle ilişkilidir. Bu bakımdan tahmin edilemez, öngörülemez bir kavramsal içeriğe sahiptir. Bernsteine’e göre risk tasavarrunun değişmesi, 1202 yılında Leonardo Fibonacci’nin kaleme aldığı *Liber Abaci*²⁶ isimli eseriyle başlamıştır. Bu meşhur eserde “risicare” ifadesi kullanılarak risk konusu işlenmiş, risklerin tesadüfi olmasına rağmen kişinin riskleri yönetebilme gücüne sahip olduğu iddia edilmiştir.²⁷ Eseri önemli kılan bir başka husus günlük olayları, sayı merkezli okuma imkânını göstermesidir.²⁸ Bu açıdan Fibonacci, öncesinde tamamen kader ve talihle ilişkili görülen riske, yeni ve farklı bir boyut kazandırmıştır. Bernstein, bu eseri, riskin hesaplanabilir olmasının ve ehlileştirilmesinin ilk adımı olarak görmüştür. Ancak ona göre bu ilk adım, toplum, sayılar ile risk arasında ilişki kurmaya henüz hazır olmadığı için yaygınlaşmamıştır.²⁹

Bu eserini *Liber Abaci*, Arap cebir âlimlerinden öğrendiği Hint-Arap sayı sistemini esas alarak yazmıştır. Bundan dolayı çağdaş risk anlayışının kökleri, Hint-Arap sayı sisteminin batı toplumlarına geçmesine dayandırılmaktadır. Hint-Arap sayı sisteminin batıya geçmesiyle birlikte istatistik ve olasılık bilimi, gelişmeye başlamıştır. Rönesans’ın tam olarak kendini gösterdiği 1664 yılında, matematik ve kumar sevgisiyle malum bir Fransız soylusu, ünlü Fransız matematikçi arkadaşı Blaise Pascal’dan 15. yüzyılda çıkmış bir bilmeceyi çözmesini ister. Bilmecce, bir şans oyunu yarıda bırakıldığında ortaya konan paranın nasıl pay edileceği ile ilgilidir. Pascal bu bilmecenin çözümü için diğer bir matematikçi arkadaşı Pierre de Fermat’tan yardım talep etmiştir. İkisinin bu bilmeceye sundukları cevap risk teriminin dayandığı olasılık teorisinin ilerlemesine, gelişmesine yol açmıştır. Bernstein’e göre insanoğlu bu çözümle, tarihte ilk defa sayıların yardımıyla karar verebilecek ve geleceği öngörebilecek bir ortama adım atmıştır.³⁰

18. yüzyıla gelindiğinde olasılık ilmi, kumarbazların oyunu olmaktan çıkmış, bilgiyi uygulama ve yorumlamanın önemli bir aracı haline gelmiştir. Böylece nicel risk yönetimi yöntemleri ve risk merkezli finans araçları ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin, 1725 yılında İngiliz hükümeti, matematikçilerin ortalama ömür grafiklerine

²⁴ Lupton, *Risk*, 5,6; Online Etymology Dictionary, “Risk”; Chambers - Donald, *Chambers’s Etymological Dictionary of The English Language*, “Risk”, 439; Skeat, *Etymological Dictionary*, “Risk”, 451; Günerigök, *Risk Toplumu ve Din*, 41; Beck - Willms, *Conversations With Ulrich Beck*, 109.

²⁵ Lupton, *Risk*, 5; Yılmaz, *Risk Kapıyı Kırınca*, 27.

²⁶ *Abaküs Kitabı*: Eser 15 bölümden oluşmaktadır. Eserin müellefi Fibonacci Cezayir’in bir kenti olan Bıca’deyken oradaki Arap matematikçilerden Hint-Arap sayı sistemini öğrenmeye başlar. Eserini de bu sistemi esas alarak kaleme almıştır. Bernstein, *Story of Risk*, XXIII-XXIV.

²⁷ Sennett, *The Corrosion of Character*, 81.

²⁸ Bernstein, *Story of Risk*, XXV.

²⁹ Bernstein, *Story of Risk*, XXVIII.

³⁰ Bernstein, *Story of Risk*, 3.

dayanarak, günümüzde aktif olarak kullanılan hayat sigortasının temelini oluşturan hayat boyu yıllık sözleşmeleri satmış ve kendini bu yolla finanse etmiştir.³¹

Batılı araştırmacılara göre riskin, kader merkezli tasavvurunun ilk değişimleri Rönesans'a dayanadır. Rönesans ile birlikte insan, sınırlarından kurtulmuş, dünyanın büyük bir kısmını keşfederek dünyayı sömürmeye başlamıştır. Avrupa zenginleşmiş ve yeni finans ürünleri ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak geleceğe dair yaklaşımlar ve bilim dinamik hale gelmiştir. Lupton'a göre sanayileşmeyle birlikte Avrupa devletleri, nüfuslarını verimli bir şekilde kullanmaya, sanayileşme ve kitlesel kentleşmenin yol açtığı değişimlerle mücadele etmeye çalışmıştır. Bu noktada istatistik ve olasılık bilimleri, mevcut değişkenleri ve sapmaları hesaplayarak belirlemenin bir yöntemi olmaya başlamıştır. Bundan dolayı o dönemde belirsizlikler ve düzensizlikler, sayılar yardımıyla somutlaştırılarak ve rasyonelleştirilerek kontrol edilebileceği inancı gelişmiştir. Bu durum, riskin de bilimselleştirilerek tahmin edilebilir, ölçülebilir, yönetilebilir olmasına ve buna bağlı olarak kavramsal yapısının dönüşmesine yol açmıştır.³² Öyle ki risk, tehlikenin ölçü birimi olarak görülmeye başlamıştır.³³

Modern döneme gelindiğinde risk terimi, dünyaya, onun belirsizliklerine ve sürekliliğine yeni bir bakış açısını temsil eder olmuştur. Batılı araştırmacılara göre bu bakış açısı şansa bağlı öngörülemez neticelerin Tanrı'nın iradesinin bir akıbeti değil insanın fiillerinin bir sonucu olabileceğini savunmaktadır.³⁴ Bernstein'in riskle ilgili eserine *Against The Gods The Remarkable Story of Risk* (Tanrılara Karşı Riskin Olağanüstü Tarihi) ismini koyması bu bakış açısının bir tezahürüdür.

Risk, modern dönemde bir olayın olasılıklarının bilinebildiği şartlara dayanmaktadır. Lupton'a göre bu olasılıklar bilinemediğinde veya öngörülemez hale geldiğinde alternatif bir terim olarak belirsizlik terimi kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum ayrıca, risk tasavvurunda meydana gelen değişikliğe delalet etmektedir.³⁵

Risk, günümüzde hukuk, tıp, matematik, psikoloji, iktisat gibi birbirinden farklı birçok disiplin tarafından ele alınmıştır. Luhmann gibi sosyologlara göre riskin bu durumu, onun, bir talih meselesi olmadığını; ispatlanabilir sosyal etkenlerin kontrol ettiği bir tercih süreci olduğunu göstermektedir.³⁶

Günümüzde risk teriminin anlam yapısı, bağlı olduğu disipline göre farklılaşmaktadır. Örneğin, matematik ve mantıkta risk hesaplanabilir bir problemdir. İktisatta "bir kararın olası sonuçlarının tamamen numaralandırılabilirdiği durumlardır"³⁷ şeklinde tanımlanan risk, tercih sürecinin bir kısmını oluşturan bir

³¹ Bernstein, *Story of Risk*, 4.

³² Bernstein, *Story of Risk*, 3; Lupton, *Risk*, 6, 7; Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (New York: Routledge, 2003), 167.

³³ R. W. Kates - J. X. Kasperson, "Comparative Risk Analysis of Technological Hazards (a Review)", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 80/22 (1983), 7029.

³⁴ Lupton, *Risk*, 7; Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, 167; Beck - Willms, *Conversations With Ulrich Beck*, 109.

³⁵ Lupton, *Risk*, 8.

³⁶ Luhmann, *Risk: A Sociological Theory*, 4.

³⁷ Anil Markandya vd., *Dictionary of Environmental Economics* (London: Earthscan Publications, 2001), 163.

faktör olarak dile getirilmektedir. Ekonomide ise istatistik biliminin aracılığıyla kontrol edilmeye çalışılan bir olgudur.³⁸

Ulrick Beck'in *risk toplumu* ifadesiyle birlikte risk, sosyoloji biliminin de bir terimi olmuştur. Ona göre risk, çevre kirliliğinin sebep olacağı tehlikeler gibi sonuçları itibariyle toplumun tamamı için yıkıcı akibeti bulunan potansiyel unsurlardır. Bu unsurlar açısından risk, gelecek hakkında bir tasavvur içerir. Henüz gerçekleşmemiş olsa bile gelecek hakkında bir tahribatı ön görür. Riskin gelecek hakkındaki bu tasavvuru Beck'e göre tahmin edilemez değil, öngörülebilirdir. Hatta beklemede olan bir gerçekliktir. Riskin bilinebilir olması ve sonuçlarının oldukça tahrip edici olması riske karşı bizi önlem almaya sevk etmektedir. Bu bakımdan Beck'e göre risk, mevcut olmayan bir şeyin, kurgulanarak şu an yapılan eylemlerin *nedenidir*.³⁹ Diğer bir sosyolog Frank Furedi ise riski; "belirli bir tehlikeyle bağlantılı olarak hasar, yaralanma, hastalanma, ölüm ve başka olumsuzlukların meydana gelme olasılığıdır" şeklinde tarif etmiştir. Onun tarifindeki olumsuzluklar sadece toplumu değil fertleri de etkileyebilecek şekildedir.⁴⁰

Riskin, bağlı olduğu bilim dalına göre farklı tanımları bulunsa bile bu tanımların ortak bir yönü bulunmaktadır. Öncelikle bu tanımlardan her biri olasılık ile gerçeklik ayırımına dayanır. Zaten kesin olarak gerçekleşeceği bilinen bir şey, risk olarak düşünülemez.⁴¹ Risk tanımlarının neredeyse hepsi riskli olumsuz bir anlamda ele almıştır. Bu açıdan risk için istenmeyen bir olay denilebilir. Bu iki unsuru dikkate alarak Stanford Felsefe Ansiklopedisi, riskin gündelik kullanımlarını ve kendinden önceki risk tanımlamalarını beş maddeyle şu şekilde toplamıştır:⁴²

1- Gerçekleşebilecek veya gerçekleşmeyebilecek istenmeyen olaydır.

Örnek: "Akciğer kanseri sigara içenleri etkileyen en önemli risktir."

2-Gerçekleşebilecek veya gerçekleşmeyecek istenmeyen olayın nedenidir.

Örnek: "Sigara içmek, gelişmiş toplumlardaki en önemli sağlık riskidir."

Sigaranın risk olmasından maksat sigaranın neden olduğu risklerdir.

3-Gerçekleşebilecek veya gerçekleşmeyecek istenmeyen olayın olasılığıdır.

Örnek: "Sigara içenlerin, sigarayla ilişkili hastalıklar tarafından yaşamının kısalma riski yüzde ellidir."

4-Gerçekleşebilecek veya gerçekleşmeyebilecek istenmeyen olayın istatistiksel beklenen değeridir.

Muhtemel olumsuz olayın *beklenen değeri*, onun olasılığı ile etki ölçüsünün istatistiksel sonucudur. Bu yöntem, daha çok büyük felaketlerin etkisiyle ölenler için kullanılır. Bu etki ölçüsüyle birlikte potansiyel kazaların ilişkili olduğu risk, beklenen istatistiksel kayıp sayısına denktir. 17. yüzyıldan itibaren beklenti değerleri istatistik

³⁸ Tıpta öngörülebilin nesnel gerçekliktir. Psikolojide davranışsal ve bilişsel bir fenomendir. Luhmann, *Risk: A Sociological Theory*, 1; Lupton, *Risk*, 20, 21.

³⁹ Ulrich Beck, *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kâzım Özdoğan - Bülent Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 44-46, 75.

⁴⁰ Frank Furedi, *Korku Kültürü Risk Almanın Sebepleri*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 45.

⁴¹ Furedi, *Korku Kültürü*, 46.

⁴² Sven Ove Hansson, "Risk", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Amerika: Stanford University, 2018).

biliminin yardımıyla hesaplanırsa dahi bu anlamda riskin kullanımı nispeten yenidir. Beklenti değeri, Amerika'da Nükleer Düzenleme Komisyonu'nun hazırladığı Reactor Safety Study-WASH-1400 isimli raporda risk analizine dâhil edilmiştir. Bugün birçok disiplinde risk kelimesinin standart teknik anlamı budur. Bazı risk analistleri tarafından risk kavramının tek doğru kullanımı olarak kabul edilir.⁴³ Riskin bu kullanımının örneği şudur: Bir depremde ölenlerin sayısı ile deprem olasılığının çarpımı istatistiksel beklenen değeri verir. Bu değer ise risktir.⁴⁴

5- Bilinen olasılıkların altında alınan karardır. Riskin bu anlamı ile risk - tahmin edilemeyen, ön görülemeyen- belirsizlikten ayrılmaktadır.⁴⁵

Sonuç

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde riskin eski toplumlarda istenmeyen bir durumun gerçekleşme olasılığını ifade ettiğini, tedadüfiliği içeren, kader merkezli bir tasavvura sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum kavramın içerisindeki olasılık unsurunun 13. yüzyıldan itibaren değişmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. İstatistik ve olasılık biliminin gelişmesiyle riskte mevcut olan olasılıklar tesadüfilikten uzaklaşmaya başlamıştır. Başta Bernstein olmak üzere birçok batılı düşünür, bu durumu kadere meydan okuma olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeler eleştiriye açık olmakla birlikte risk teriminin içerisinde bulunan olasılık tasavvurunun değişmesi sebebiyle riskin kavramsal olarak yeni anlamlar kazandığı yadsınamaz bir gerçektir.

Kaynakça

- Althaus, Catherine E. "A Disciplinary Perspective on the Epistemological Status of Risk". *Risk Analysis* 25/3 (Haziran 2005), 567-588. <https://doi.org/10.1111/j.1539-6924.2005.00625.x>
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu Başka Bir Modelliğe Doğru*. çev. Kâzım Özdoğan - Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Beck, Ulrich - Willms, Johannes. *Conversations With Ulrich Beck*. Cambridge: Polity Press in Association with Blackwell, 2004.
- Berger, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, Repr. d. Ausg. von 1953., 1980.
- Bernstein, Peter L. *Against The Gods The Remarkable Story of Risk*. New York: John Wiley and Sons, Inc., 1998.
- Bolak, Mehmet. *Risk ve Yönetimi*. İstanbul: Birsen Yayınevi, 2004.
- Chambers, William - Donald, James. *Chambers's Etymological Dictionary of The English Language*. Edinburgh: W. & R. Chambers, 1874.
- Covello, Vincent T. - Mumpower, Jeryl. "Risk Analysis and Risk Management: An Historical Perspective". *Risk Analysis* 5/2 (1985), 103-120. <https://doi.org/10.1111/j.1539-6924.1985.tb00159.x>
- Cürçânî, Ali b. Muhammed el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1983.
- Çipil, Mahir. *Sigortacılık ve Risk Yönetimi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Supplement Aux Dictionnaires Arabes*. y. y.: E. J. Brill Leyde, 1881.
- Furedi, Frank. *Korku Kültürü Risk Almanın Sebepleri*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2014.

⁴³ Hansson, "Risk".

⁴⁴ Mahir Çipil, *Sigortacılık ve Risk Yönetimi* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2019), 23.

⁴⁵ Çipil, *Sigortacılık ve Risk Yönetimi*, 23.

- Gülerci, Altan Fahri. *Sorumluluk Hukuku Bakımından Bankacılıkta Risk Kavramı*. İstanbul: Türkiye Bankalar Birliği, 2015.
- Günerigök, Mustafa. *Risk Toplumu ve Din -Yeni Bir Sosyolojiye Doğru-*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Hansson, Sven Ove. "Risk". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition)*. ed. Edward N. Zalta. Amerika: Stanford University, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/risk/>
- Kates, R. W. - Kaspersen, J. X. "Comparative Risk Analysis of Technological Hazards (a Review)." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 80/22 (1983), 7027-7038. <https://doi.org/10.1073/pnas.80.22.7027>
- Luhmann, Niklas. *Risk: A Sociological Theory*. Boca Rotan: Routledge, 2002.
- Lupton, Deborah. *Risk*. New York: Routledge, 2. Basım, 2013.
- Markandya, Anil vd. *Dictionary of Environmental Economics*. London: Earthscan Publications, 2001.
- Mohd Noor, Nurul Syazwani vd. "Shariah Risk: Its Origin, Definition, and Application in Islamic Finance". *SAGE Open* 8/2 (Nisan 2018), 1-12. <https://doi.org/10.1177/2158244018770237>
- Moosa, Imad A. *Operational Risk Management*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Mutuk, Halil. "Mathematica ile Matris Cebiri". *Karadeniz Fen Bilimleri Dergisi* 8/1 (ts.).
- Outreville, J. François. *Theory and Practice of Insurance*. Boston, MA: Springer US, 1998. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-6187-3_1
- Ritter, Edith K. "Magical-Expert (= Aşipu) and Physician (= Asû): Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine". *Studies in Honor of Benno Landsberger* 16 (1965), 299-322.
- Rüdiger, M. Trimpop. *The Psychology of Risk Taking Behavior*. Amsterdam: Nort-Holland, 1994.
- Sennett, Richard. *The Corrosion of Character The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: W. W. Norton & Company, 1998.
- Skeat, Walter W. *A Concise Etymological Dictionary of The English Language*. Londra: Oxford University Press, 1927.
- Şenol, Zekai - Karaca, Süleyman Serdar. "Finansal Risklerin Firma Değeri Üzerine Etkisi: Bist Örneği". *Gazi İktisat ve İşletme Dergisi* 3/1 (02 Şubat 2017), 1-18.
- Turner, Bryan S. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. New York: Routledge, 2003.
- Yılmaz, Cevdet. *Risk Kapıyı Kırınca: Kentlerde Yoksulluk, Dayanışma, Güven ve Güvenlik*. İstanbul: Libra, 1. Basım, 2010.
- Online Etymology Dictionary. 30 Aralık 2020. <https://www.etymonline.com/search?q=risk>

EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN NESİH ANLAYIŞI
ABU'L-BEREQAT EN-NESEFI'S APPROACH OF NASIH

Fatih DOĞAN

fatihdogan162358@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4674-0093

Öz

Bu çalışmada Hanefî fıkıh usûlü âlimlerinden Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin nesih anlayışı hakkında bilgi verilmiştir. Usulcüler arasında neshin sözlük anlamını belirlemede farklı görüşler ortaya konulmuştur. Nesefî'ye göre nesih sözlükte ref, izâle ve nakil anlamlarında kullanılmaktadır. Terim olarak nesih, Allah katında malum olan mutlak hükmün müddetinin bittiğini beyan etmektir. Nesefî, İslam dininde neshin olmadığı ve olamayacağı görüşünü savunan müslümanları, akîf ve nakîl deliller getirerek neshi kabul etmeyen Yahudileri ve neshi kabul etmekle birlikte neshin hakiki manasını ref olarak gören Gazâlî ve Bakillânî'yi ve Ku'an'ın Kur'an'ı, sünnetin de sünneti neshedebileceği savunan imam Şâfiî'yi eleştirmektedir. Nesefî'ye göre aynı bilgi değerine sahip olan Kur'an ve mütevâtir sünnet birbirlerini neshedebilir. Ancak haber-i vâhid, kıyas ve icmâ kesin bilgi değerine sahip olmadıkları için nâsih olamazlar. Nesih, hükmün ve metnin neshedilmesi, metni bâki kalıp hükmün neshedilmesi ve hükmü bâki kalıp metnin neshedilmesi olmak üzere üç şekilde gerçekleşmiştir. İmam Şâfiî'ye göre nass üzerine yapılan ziyade tahsis ifade etmektedir. Nesefî ise nass üzerine yapılan ziyadeyi nesih olarak görmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ku'rân, Sünnet, İcmâ, Kıyas, Nesefî, Nesih.

Abstract

In this study, information about the understanding of naskh of Abu'l-Barakât ân-Nasafî, one of the scholars of Hanafî fiqh, has been given. Different opinions have been put forward in determining the lexical meaning of naskh. According to Nasafî, naskh is used in the dictionary in the meaning of removal and transfer. As a term, naskh declares that the period of absolute judgment known to Allah has come to an end. Nasafî criticizes the Muslims arguing that there is no and cannot be abrogation in Islam, and the Jews who do not accept abrogation, by bringing mental and transmitted evidence. On the other hand, he criticizes al-Baqillani and Ghazali, who see the true meaning of abrogation as ref', and Imam Shafi'i, who argues that Qur'an can abrogate the Qur'an and likewise Sunnah can abrogate the Sunnah. According to Nasafî, the Qur'ân and the mutawâtir sunna having the same knowledge value can abrogate each other. However, the news that has no many sources based on, qiyâs/comparison and ijma cannot be used as naskh. There are three forms of abrogation: the abrogation of the sentence and the text, the abrogation of the sentence whose text remains, and the abrogation of the text whose sentence remains. It refers to the allocation made on nass to Imâm Shâfiî. Nasafî, on the other hand, saw the excess of nass as naskh.

Keywords: Islamic Law, Qur'an, The sunna, Ijma (Consensus), Qiyas (Comparison), Nasafi, Naskh (Abrogation).

Giriş

Nesih, ilk asırlardan günümüze kadar İslam âlimleri arasında tartışılan bir meseledir. Nesih ile ilgili tartışmalar günümüzde de önemini kaybetmemiş, özellikle tefsir ve usûlü fıkıh alanlarında konuya dair müstakil eserler, tezler ve makaleler yazılmıştır. Günümüzde, bazı araştırmacılar kendi rasyonel çıkarımlarına dayanarak neshi kabul etmemektedirler. Onlara göre neshin kabul edilmesi İslâmî açıdan bir eksikliktir. Böyle tartışmalı bir konuda Hanefî usûl alanında Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) nesih anlayışını ortaya koymanın faydalı olacağı kanaatiyle konu ele alınmıştır.

Bu çalışmada, Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menâru'l-envâr* adlı eseri esas alınmıştır. Konunun iyi anlaşılması için müellifin kendi eseri olan *Keşfü'l-esrâr fî şerhi'l-musannifi alâ'l-Menâr* adlı şerhinden yararlanılmıştır. Nesih geniş bir konu olması sebebiyle çalışmada sadece Nesefî'nin nesih anlayışı üzerinde durulmuştur. Çalışmada Nesefî'nin üslubu ve takip ettiği sıralamaya mümkün olduğu kadar uyulmaya çalışılmıştır. Bazı yerlerde özetleme ve maddelemeye gidilmiştir.

1. Neshin Kavramsal Mahiyeti

Usulcülerin yapmış olduğu nesih tanımlarından hareketle, neshin sözlük anlamı ile terim anlamı arasındaki bağlamı kavrayabilmek için ilk olarak neshin sözlük anlamı hakkında dilcilerin vermiş olduğu bilgilere kısaca değinmek gerekmektedir.

1.1. Neshin Sözlük Anlamı

Nesih, Arapça “نسخ” “n-s-h” kökünden türeyen bir isimdir. Sözlükte, kopyalamak, bir şeyi yerinden gidermek, değiştirmek, bozmak, iptal edip başka bir şeyi onun yerine getirmek, hükmünü ortadan kaldırmak, kopyasını almak gibi manaları bulunmaktadır.¹ Neshin söz konusu olduğu durumlarda ilk gelen nass mensûh, daha sonra gelen ise nâsîh diye adlandırılmaktadır.

Nesefî'ye göre nesih, iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi, “Güneş gölgeyi neshetti/ortadan kaldırdı veya rüzgâr ayak izlerini neshetti/sildi” şeklinde olduğu gibi izâle (silmek) ve ref (ortadan kaldırmak) anlamındadır. İkincisi ise nakil anlamıdır. Bu anlamda kullanımı ise yeni bir nüsha edinmek için asıl nüshada var olan yazıyı olduğu gibi başka bir nüshaya aktarmak anlamında “Kitabı neshettim” sözüdür.² Nesefî iki anlam arasında bir tercihte bulunmamıştır.

1.2. Neshin Terim Anlamı

İstilahi olarak neshin tarifinde iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, neshi hakiki anlamda ref' olarak değerlendirmektedir. Ebü Bekir Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) ve Gazâlî (ö. 505/1111) savunduğu bu yaklaşıma göre sonra gelen hüküm

¹ Seyyid Muhammed Murtaza ibn Muhammed el-Hüseynî, *Tâcu'l-A'rûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1967), 7/200; *el-Mu'cemü'l-Vasîd, Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, 1960), 2/917; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebu'l-Fazl Cemalü'd-Dîn İbnü'l-Menzir, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 2/361; Ahmed Ebu Hâka, *Mu'cemu'l-Nefâis* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2007), 2/1987; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi'l-musannifi alâ'l-Menâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1130/2002), 2/139.

² Nesefî, 2/139.

olmasaydı ilk hitabın hükmü devam etmiş olurdu.³ İkinci ve Nesefî'nin tercih ettiği yaklaşıma göre ise nesih bir beyandır. Beyan olması açısından Nesefî neshi, "Allah katında malum olan mutlak hükmün müddetinin bittiğini beyan etmektir" şeklinde tanımlamaktadır. Nesefî'nin tarifindeki hükümden maksat, mahkûm olan yani beşere emredilmiş hükümdür. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında nesih, beşer açısından bir tebdil iken Allah açısından sadece bir beyandan ibarettir. Çünkü hakiki hüküm, Allah için ezeli bir sıfattır ve neshedilmesi kabul edilemez.⁴

Nesefî, Allah ve kul açısından neshe nisbî yaklaşımını kişinin ecelinin gelip ölmesi örneği üzerinden somutlaştırmıştır. Buna göre ölen kimsenin eceliyle öldüğünde şüphe bulunmamaktadır. Fakat kişinin eceli geldiğinde ölmesi Allah katında beyan iken, katil hakkında aynı olay, kısas ve diyet gibi sorumluluk gerektiren tebdil ve tağyirdir. Çünkü insanlar, katil öldürmeseydi maktul ileri vakte kadar yaşayacak zannıyla amel ederek katili kısas ve diyetle cezalandırmaktadır. Oysa Allah hakkında bir tebdil ve tağyir söz konusu değildir.⁵

Nesefî, Bakillânî ve Gazâlî üzerinden neshi izale olarak değerlendiren yaklaşımı eleştirmektedir. Ona göre tanımlar arasındaki temel farklılık sebebi neshin hakiki ve mecazi manalar çerçevesinde değerlendirilmesidir. Nesefî, nesih kelimesinin hakiki anlamını ispat olarak benimsediği için neshi istilahi açıdan beyan olarak tarif etmiştir. Neticede nesih, sabit olan bir hükmün kaldırılması değil de Şâri'nin süresi biten hükmü bir başka hükümle beyân etmesidir.⁶

2. Neshin İmkânı

Nesefî'ye göre neshin en büyük delili Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetidir. Nitekim Peygamberimize (sav) inen şeriatin önceki ilâhî emirleri kısmen veya tamamen neshettiği müslümanların çoğu tarafından kabul görmektedir. İslâm ahkâmı içerisinde neshin imkanı konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Nesefî neshin imkanı konusunda neshi kabul etmeyen görüşleri iki kısımda toplamaktadır:⁷

1- Neshi kabul etmeyen Müslümanlar. Nesefî bu gruptaki müslümanların sözlerine itimat edilmeyeceğini söylemektedir. Bu grubun öncüsü olarak Ebû Müslim el-İsfahânî'yi (ö.322/934) zikretmektedir. Ona göre nesih gerçekleşmesi aklen mümkün olmakla birlikte Kur'an'da nesih bulunmamaktadır. Nesefî bu görüşü savunanların aleyhine, "Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz"⁸ ve "Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimiz vakit Allah neyi indireceğini bilir"⁹ ayetlerini delil getirmiştir.¹⁰

2- Yahudiler. Nesefî bu Yahudileri iki grup şeklinde incelemiştir:

³ Nesefî, 2/139; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ulumu'l-usul*, thk. Muhammed Süleyman Eşkir (Beyrut: Risaletü'l-âlem, 1433/2012), 1/207.

⁴ Nesefî, 2/139.

⁵ Nesefî, 2/139.

⁶ Nesefî, 2/139.

⁷ Nesefî, 2/140-141.

⁸ Bakara, 2/106.

⁹ Nahl, 16/101.

¹⁰ Nesefî, 2/140-141.

a. Nakil yoluyla neshin gerçekleşmediğini savunan Yahudiler. Bu Yahudilere göre, Hz. Musa'nın (as) bildirdiği şeriatın ve cumartesi gününün haramlığının ebedi olarak kalacağına inanmaktadırlar. Bunların delilleri Tevrat'ta geçen, "*Yer ve gök durdukça cumartesi gününe sarılın.*"¹¹ Sözü ve Hz. Musa'ya atfedilen, "Benim şeraitim sizin zannettiğiniz gibi nesholunmayacaktır." kelimidir. Nesefî, bu düşünceye katılmamakta ve "Allah'ın kitabında Yahudilerin kitaplarını tahrif ettikleri sabitken bu düşünceleri kabul etmemiz mümkün olmaz." şeklinde cevaplandırmaktadır.¹²

b. Aklen neshi caiz görmeyen Yahudiler. Nesefî, bu Yahudilerin görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır:¹³

1-Nesih, emredilen şeyin, mekruha dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bir şeyi emretmek, o şeyin güzel olduğu anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bir şeyi yasaklamak o şeyin kötü olduğu anlamına gelmektedir. Bundan sonra güzel bir şeyin kötü olması Allah için mümkün değildir.¹⁴

2- Nesih, maslahatın (fayda sağlayan) mefsedete (zarar veren) dönüşmesine yol açmaktadır. Allah bir şeyi emrettiğinde bu emir, emredilen şeyin maslahat olduğunu bildirmektedir. Bir şeyi de nehyettiğinde, nehyedilenin mefsedetini göstermektedir. Buna göre emredilen şeyin yasaklanması, Allah hakkında cehalet ve sefihliğe sebebiyet vermektedir. Bundan dolayı nesih caiz değildir.¹⁵

Nesefî'ye göre bu gruptaki Yahudilerin görüşleri delil sayılmaz. Çünkü Beyt-i Makdisin yıkımı ve Tevrat sayfalarının yakılması, Tevrat'ın mütevâtiren günümüze kadar ulaşamadığını göstermektedir.¹⁶

3. Neshin Konusu

Nesefî'ye göre nesih, şeriate bulunması veya bulunmaması muhtemel hükümlerde gerçekleşmektedir. Buna göre neshe konu olacak mesele, şeriate dahil edilebilme veya çıkarılma özelliklerini taşıyacak bir mesele olmalıdır. Dolayısıyla Allah'ın isimleri ve sıfatları gibi tevhid inancının temelini oluşturan konularda nesih caiz olmaz. Nesefî, neshe konu olamayacak hükümleri ise şu şekilde sıralamıştır:¹⁷

1- Allah'ın isimleri, sıfatları, şirk ve Allah'a bir mekân izâfe etmek gibi zaman bakımından kısıtlayıcı olmayan hükümler. Buna göre tevhid inancının temelini teşkil eden (usûl) konularda nesih kabul edilemez.

2- Açıkça zamanla kısıtlanan hükümler. Mesela bir kişi diğerine "Sana şunu bir sene yasakladım veya bir sene mübâh kıldım." dedikten sonra henüz süre dolmadan yasakladığını serbest bıraksa veya izin verdiğini yasaklasa, bunun bir bedâ olduğu, önceki iznin bir yanığı olduğu anlaşılır. Böyle bir şey ise şerî hükümlerde caiz olamaz.

¹¹ Tevrat, Çıkış, 31/16. "İsraililer, sonsuza dek sürecek bir antlaşma gereği olarak, Şabat Günü'nü kuşaklar boyu kutlamaya özen gösterecekler".

¹² Nesefî, 2/140-141.

¹³ Nesefî, 2/140-141.

¹⁴ Nesefî, 2/140-141.

¹⁵ Nesefî, 2/140-141.

¹⁶ Nesefî, 2/140-141.

¹⁷ Nesefî, 2/143-144.

3- Ebedi olduğu nasla sabit olan hükümler. Kur'an'da "خالدین" veya "أبدآ" gibi lafızlarla ebedilik bildirilen hükümlerde nesih söz konusu olamaz. Bu lafızları vakte muayyen kılmak bedâ olarak anlaşılmalıdır.

4- Ebedî olduğu nassın delaletiyle sabit olan hükümler. Nesih ancak vahiy alan Peygamberin lisanı aracılığıyla anlaşıldığı için, Hz. Peygamberin (sav) vefatıyla hükümlerin neshedilmesi düşünülemez.

5- İslam âlimlerinin çoğuna göre gelecekte meydana gelmesi beklenen haberlerde nesih olmaz. Mesela kıyamet saati, müminlerin cennete girmesi veya kafirlerin cehenneme girmesi gibi gelecekte meydana gelecek konularda nesih olamaz. Ancak emir ve nehiy bildiren hükümlerde nesih gerçekleşir.

4. Neshin Şartları

Neshin gerçekleşmesinde usûl âlimleri birtakım şartlar ortaya koymuşlardır. Şartların belirlenmesinde usûlcülerin ittifak ettiği ve ihtilafa düştüğü noktalar bulunmaktadır.¹⁸ Nesefî, ittifak edilenlere değinmeksizin ihtilaf edilenler üzerinde durmaktadır. İhtilaf edilenleri ise üç madde halinde incelemektedir. Bunlar şöyle sıralayabiliriz:¹⁹

4.1.Yapmaya Fırsat Bulmadan Önce Hükümün Neshedilmesi

Nesefî'ye göre nesih, fiilî imkân olmasa bile kalbin imanı ile gerçekleşebilir. Nesefî bu bakış açısıyla, neshin fiilî/fizikî olmasını şart koşan Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Onlara göre nesih, bazen sadece kalbin imanının bittiğini beyan etmek şeklinde; bazen de kalbin imanı ile beraber fiilî imkânın bittiğini beyan etmek şeklinde gerçekleşmektedir. Buna göre fiilî imkân gerçekleşmeden hükümün neshedilmesi, mükellefi imtihan etme anlamı taşımadığı için Allah'a bedâ nispet etmektir. Ancak fiilî imkân gerçekleştikten sonra emir ve nehiy bildirilen hükümlerde nesih yapılırsa caiz olur.²⁰

Nesefî, Mu'tezile'nin bu görüşlerine karşı günlük namazların elli vakitten beş vakte indirilmesiyle²¹ alakalı rivâyeti delil olarak getirmektedir. Yani Miraç olayında, Allah Teâlâ kullarına elli vakit namazı emretmiş, daha sonra Hz. Peygamber'in (sav) isteği üzerine beş vakte indirmiştir. Buradaki nesih, kalbin imanından sonra yapmaya fırsat bulamadan meydana gelmiştir. Aynı şekilde

¹⁸ İttifak edilen şartları şöyle sıralayabiliriz:

1- Nâsîh ve mensûhun şer'i birer hüküm olması gerekmektedir. Çünkü ölüm gibi veya şer'i hükümleri yerine getirmekten aciz olmak gibi etkenler nesih olarak adlandırılmaz.

2- Akıl hüküm olmaması gerekmektedir. Çünkü akıl bir hükümün şer'i bir hükümle değiştirilmesi nesih olarak adlandırılmaz.

3- Nâsîhin munfasıl olarak mensûhtan sonra gelmesi gerekmektedir. Çünkü istisna (جاء القوم إلا زيدا) – zeyd dışında kavim geldi) veya (ثم أتم الصيام إلى الليل) – Geceye kadar orucu tamamlayın) gibi gaye bildiren hükümler nesih olarak adlandırılmaz. Ebi Bekir Ahmed b. Ali el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Muhammed Tamir (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 1/ 357; Alâddin Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 3/ 253; Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi Ehkâm'i-usul*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (Beyrut: Daru'r-Risale, 1980), 1/306; Kadı Ebi Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin Ferra el-Bağdâdî, *el-Udde fi usulü'l-fıkıh*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Adâ (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/ 13.

¹⁹ Nesefî, 2/ 145.

²⁰ Nesefî, 2/ 145.

²¹ Müteşâbih: Birden fazla manaya ihtimali olduğundan anlaşılması için başka bir delile ihtiyaç duyulan ve anlamı hakkında kesin hüküm verilemeyen ifadedir.

müteşâbih²² ayetlerin hakikatine iman da kalp ile mümkündür. Çünkü fiilî bir imkân kalbin imanı olmadan ibadete dönüşemez. Bundan dolayı Hz. Peygamber, (sav) *“Müminin niyeti amelinden daha hayırlıdır.”* buyurmuştur. Ayrıca fiilin gerçekleşmeme ihtimali de vardır. Mesela hayız esnasında kendisinden namaz kaldırılan kadın, namazın farz olduğuna iman etmesine rağmen namaz kılma fiiline eremiyor. Buna bağlı olarak kadın fiilî imkana eremediği hüküm neshedilse bedâ olması gerekmektedir. Dolayısıyla emir ve nehiylerden maksat fiilli imkana ermek değil kalbî imana ve imkana eremektir. Cumhur ulemaya göre de kalbî iman, sorumluluğun aslını oluştururken fiilî imkân kalbî imana tabi bir unsurdur.²³

4.2. Hükümün Daha Ağır Bir Hükümle Neshedilmesi

Nesefî'ye göre nâsîh, mensuhtan daha ağır hükümle gerçekleşebilir. Nesefî, örnek olarak şu ayetleri göstermektedir: *“Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın”*²⁴ ayeti kendisinden daha ağır hüküm bildiren *“Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekün savaşyorsa, siz de onlarla topluca savaşın”*²⁵ ayetiyle neshedilmiştir. Başka bir ayette *“Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır”*²⁶ oruç tutmak muhayyer bırakılmışken, daha sonra inen *“Sizden her kim Ramazan'a şahit olursa onu oruçlu geçirsin”*²⁷ ayetiyle Ramazan orucu farz kılınmıştır.²⁸

4.3. Hükümün Bedel Getirilmeksizin Neshedilmesi

Nesefî, neshedilen hükme bedel getirilmeden de neshin gerçekleştiğini aktarmıştır. Misal olarak *“Ey İman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin”*²⁹ ayeti bedelsiz neshedilmiştir.³⁰

Nesefî, ihtilaf edilen bu şartları dile getirdikten sonra muhalif olanların görüşlerini de aktarmıştır. Muhalif görüşte olanların *“Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz”* ayetini delil göstererek neshin benzeri veya daha hafif hükümle gerçekleşeceğini savunduklarını zikretmektedir. Nesefî, benzer veya hayırlı hükümün getirilmesinden maksadın, sevap açısından aynı veya daha fazla sevap olan hükümün getirilmesi olduğunu ifade etmiştir.³¹

5. Nâsîhin Kısımları

Usulcülerin nesih tanımları değerlendirildiğinde neshin bir delille gerçekleştiği aşikârdır. Ancak deliller, bilgi teorisi açısından aynı kuvvette olmayabilir. Bir kısmı zan ifade ederken bir kısmı kesin bilgi ifade edebilir. Buna bağlı olarak bilgi değeri farklı olan hükümün birbirini neshedebilmesi konusunda usulcüler

²² Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505), *el-Câmiu's-Sağîr* (Mekke: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/194.

²³ Nesefî, 2/145.

²⁴ Bakara, 2/190.

²⁵ Tevbe, 9/36.

²⁶ Bakara, 2/184.

²⁷ Bakara, 2/185.

²⁸ Nesefî, 2/155.

²⁹ Mücâdele, 58/12.

³⁰ Nesefî, 2/155.

³¹ Nesefî, 2/155.

arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak Nesefî, nâsihin kısımlarını altı başlıkta ele almıştır. Bunları da şu şekilde sıralayabiliriz:

5.1. Kıyasın Neshi

Nesefî, usulcülerin çoğunluğunun kıyasın, kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi delillerden hiçbirini neshedemeyeceği görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Nesefî'nin, konuyu ele alış yönteminden hareketle onun da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Sahâbe (ra) kitap ve sünnet mukabilinde kendi rey/görüşleriyle amel etmemişlerdir. Hz. Ali (ra) bu konuda, "*Din rey ile olsaydı mestin altını mesh etmek daha evlâ olurdu. Fakat ben Allah Resulünü (sav) mestlerin üstünü mesh ederken gördüm.*" demiştir. Nesefî'ye göre sahâbenin bu tutumu kıyasın, kitap ve sünnet gibi aynı bilgi değeri taşımadığını göstermektedir. Kıyasın başka bir kıyası neshedememesi, iki kıyasın teâruz etmesinde (çatışmasında) müçtehidin kendi içtihadıyla birini seçmesi sebebiyledir. İki kıyastan birini tercih etmesi ıstılah açısından nesih olarak adlandırılmamıştır.³²

Nesefî, bu konuda Şafi usûlcülerinden İbn Süreyc' in (ö. ?) kıyasın neshinin caiz olduğuna yönelik görüşünü aktarır ve eleştirir. İbn Süreyc, kıyas-ı şebihin³³ neshedemeyeceğini ancak kıyas-ı müstahracın³⁴ neshedebileceğini ifade etmiştir. Kitaptan müstahraç olan kıyasın Kitabı neshetmesi ve Sünnetten müstahraç olan kıyasın Sünneti neshetmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir. İbn Süreyc, bu görüşüne gerekçe olarak aynı tür delillerin (kitap-kitap/sünnet-sünnet) birbirini neshettiğinin vukuunu söylemişse de cumhur tarafından bu gerekçe kabul görmemiştir.³⁵

5.2. İcmâ'nın Neshi

Nesefî'ye göre İcmâ, Şerî delillerden herhangi birini neshedemez. Çünkü İcmâ müçtehidlerin görüşlerine dayanmaktadır. Nesefî, İsa b. Ebân (ö.221/836) ve bazı Mutezilîlerin, icmânın Kitap ve Sünneti neshini caiz gören yaklaşımını eleştirmektedir. Onlara göre İcmâ da nasslar gibi kesin bilgi değeri taşımaktadır. Aynı bilgi değerine sahip olduğu için de neshedebilir. Gerekçe olarak da Hz. Ebu Bekir (ra) döneminde müellefe-i kulûbu zekât verilenler arasından çıkarılmasının Sahâbenin İcmâsıyla gerçekleştiğini göstermişlerdir. Cumhur ulema ise bunu nesih olarak değil illetin bitmesiyle hükmün müddetinin bitmesi olarak değerlendirmiştir. Cumhur ulemaya göre İcmâ'nın neshedememesi, bir vahiy ürünü olmaması ve Hz. Peygamber (sav)'in vefatından sonra gerçekleşmesi sebebiyledir. Cumhur ulema, Hz. Peygamber (sav) dönemindeki gerçekleşen icmâyı, Hz. Peygamber (sav)'den ayrı tutmadıkları için neshinde sorun görmemiştir.³⁶

5.3. Sünnetin Kitabı Neshi

Nesefî'ye göre nesih sadece Kitap ve Sünnetle caizdir. Bunu da Kitabın Kitabı, Kitabın Sünneti, Sünnetin Kitabı, Sünnetin Sünneti neshi şeklinde dört başlıkta incelemektedir. Nesefî, İmam Şâfiî'nin Kitabın Sünneti, Sünnetin de Kitabı neshini

³² Nesefî, 2/146.

³³ Hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü aralarındaki benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemektir.

³⁴ Hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü aralarındaki illete dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemektir.

³⁵ Serahsî, 2/66.

³⁶ Nesefî, 2/147.

kabul etmemesini eleştirmiştir. Nesefî, İmam Şâfiî'nin görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır:

1-Bakara sûresinde *“Biz, daha hayırlısını veya benzerini getirmedikçe, herhangi bir âyeti neshetmez veya unutturmayız”*³⁷ buyrulmuştur. Bu ayete göre Sünnetin Kitabın benzeri veya daha hayırlısını getirmesi gerekir. Kur'ân, Allah'ın kelimidir, sonradan oluşmuş, yaratılmış (muhtes) değil ve âciz bırakandır. Sünnetin Kitabın bir benzerini veya ondan daha hayırlısını getirmesi mümkün değildir.³⁸

2- Nahl sûresinde *“İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamaları için ve düşüncülerini sana da uyarıcı kitabı indirdik”*³⁹ buyrulmuştur. Bu ayette Sünnetin açıklayıcı olduğu ifade edilmiştir. Sünnetin neshi ise açıklayıcı özelliğinin zıddıdır.⁴⁰

3-Yûnus sûresinde *“(Ey Muhammed) de ki: Ben o Kur'ân'ı kendiliğimden değiştiremem. Ben ancak bana vahyolunana uyarım”*. Bu ayete göre Hz. Peygamber'in (sav) kendisine vahyedilene tabi olduğu, vahyi değiştirme yetkisinin olmadığı belirtilmektedir.⁴¹

4-Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *“Size benden bir hadis rivayet edildiği zaman onu Allah'ın kitabına arz edin. Allah'ın kitabına uygun olanını kabul edin, muhalif olanını reddedin.”*⁴² Bu rivayete göre Allah'ın Kitabına muhalif bir hadis görüldüğünde reddedilmesi gerekir. Aksi takdirde Kur'ân'ın Allah kelâmı olmayıp Hz. Peygamber (sav) tarafından uydurulduğunu iddiacılara koz verilmiş olur. Kitabın Sünneti neshetmesi halinde de yine bu iddiacılar, *“Rabbi Muhammed'i yalanlıyor, biz ona nasıl inanalım”* derler. Hz. Peygamber'in (sav) şeriatini ve şerefini korumak adına Kitabın Sünneti neshini veya aksini kabul etmemek gerekir. Her bir delil Allah'ın delillerindedir. Fakat birbirlerini teyit edici ve iş birlikçi surette kullanmak gerekmektedir.⁴³

Nesefî, Hanefi usûlcülere göre sünnetin, bilgi değeri açısından mütevâtir, meşhur ve haber-i vâhid olmak üzere üç kısma ayrıldığını söylemektedir. Buna göre mütevâtir ve meşhur Sünnet Kur'ân'ı neshederken haber-i vâhid Kur'ân'ı neshedemeyeceğini aktarmıştır. Bu konuda Nesefî Hanefi usulcülerin iler sürdüğü bir takım nesih örneklerini değerlendirmeleriyle birlikte zikretmektedir. Bunlar:⁴⁴

1- *“Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarına uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur”*⁴⁵ ayetinde farz olan vasiyetin daha sonra Hz. Peygamber'in (sav) mütevâtir derecesinde ki *“Vârise hiçbir vasiyet yoktur”* hadisiyle nesholmuştur. Sünnetin Kitabı neshini kabul etmeyenler iki itirazda bulunmuşlardır. Birincisi, bu hadisin haberi vâhid olduğu ve zan ifade etmesi sebebiyle neshedilemeyeceğidir. Fakat

³⁷ Bakara 2/106.

³⁸ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed M. Şâkir (Mısır: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1358/1940), 1/ 91; Nesefî, 2/147.

³⁹ Nahl, 16/44.

⁴⁰ Şâfiî, 1/91; Nesefî, 2/147.

⁴¹ Şâfiî, 1/91; Nesefî, 2/147.

⁴² Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1408/1988), 1/86; 2/423, 424.

⁴³ Şâfiî, 1/ 91; Nesefî, 2/147.

⁴⁴ Nesefî, 2/150-152.

⁴⁵ Bakara 2/180.

hadis meşhur olması sebebiyle zan bildirmez ve neshedebilir. İkinci itiraz, Vasiyet hükmünü başka bir Kur'ân ayetinin neshettiği ancak bu nâsîh ayetin tilaveti mensûh olduğundan lafzının bize ulaşamadığıdır. Nesefî'ye göre böyle bir iddia da kabul edilemez. Çünkü Kur'ân'daki bütün hükümlerin tilaveti mensûh bir hükümlerle mensûh olabileceği anlamı ifade eder.⁴⁶

2- Bakara sûresinde *"Kadınlarınızdan zina edenlerin aleyhlerine dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, ölüm onları alıp götürünceye veya Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin"*⁴⁷ ayetiyle zina eden evli kadın ölünceye kadar evde tutulması emredilmiştir. *"Bekarın bekarla zinasında yüz değnek ve bir yıl sürgün, dulun dulla zinasında yüz değnek ve taşla recm vardır"*⁴⁸ hadisiyle ayetin hükmü neshedilmiştir.⁴⁹

3- Mümtehine suresinde *"Eğer eşlerinizden biri dinden dönüp kâfirlere kaçarsa, sonra yaptığınız savaşta siz galip gelerseniz, eşleri kaçmış olan kocalara ganimet malından, harcadıkları mehir kadar verin"*⁵⁰ ayeti neshedilmiştir. Fakat Kur'ân'da nesheden belirtilmemiştir. Buna göre ayetteki hükmü nesheden delilin sünnet olduğunu kabul edilmesi gerekir. Tefsir ehli arasında da bu görüş kabul edilmiştir.⁵¹

Nesefî, Hanefî usûlcülerin görüşlerini aktardıktan sonra, reddedilen şu rivayeti ifade eder: Hz. Ömer'den gelen bir rivayete göre recmin, Kur'ân'ın okunan ayetlerinden olduğu sabittir. Hz. Ömer şöyle demiştir: *"Şayet insanlar "Ömer, Allah'ın kitabına ilavede bulundu" demeselerdi, mushafın kenarına "Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zinâ ettiğinde, Allah'an bir ceza olarak onları recmedin, Allah Azîz ve Hakîmdir" ayetini yazardım."*⁵² Recm ayetle sabit olsaydı Sünnetin Kur'ân'ı değil, Kur'ân'ın Kur'ânı neshi söz konusu olurdu. Ancak recmin ayetle değil Sünnetle sabit olduğu kabul edilmiştir.⁵³

Nesefî, aynı bilgi değerine sahip olduğu için mütevatir sünnetin kitabı neshetmesini savunmuştur. Nesefî, farklı isimlendirme olsa bile her ikisinin vahiy ürünü olması açısından aynı olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle Nesefî'nin sünnetin tamamını vahiy ürünü olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim hevasından konuşmamasıyla (Necm 53/62) ilgili ayeti de bu konuya delil getirmektedir. Kesin bilgi bildirmeyip zan bildiren haberlere gelince, bunların Kitabı neshetmesi caiz olmaz. Çünkü aynı bilgi değerine sahip değillerdir.⁵⁴

5.4. Kitabın Sünneti Neshi

Nesefî, sünneti belli bir vakte kadar delalet etmesi ve ebedîlik ifade etmesi itibariyle mutlak bir nass olarak görmüştür. Allah Teâlâ, Kur'an'ın her şeyi açıkladığını zikrederek Kur'an'ın Sünneti neshedebileceğine göstermiştir. Nesefî, *"İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için sana zikri indirdik"*⁵⁵ ayetini

⁴⁶ Nesefî, 2/154.

⁴⁷ Nisâ 4/15.

⁴⁸ İbn Mâce, "Hudûd", 7.

⁴⁹ Nesefî, 2/154.

⁵⁰ Mümtehine 60/11.

⁵¹ Nesefî, 2/154.

⁵² Buhârî, "Hudûd", 32; Ebu Dâvud, "Hudûd", 23; İbn Mâce, "Hudûd", 9.

⁵³ Nesefî, 2/152.

⁵⁴ Nesefî, 2/154.

⁵⁵ Nahl, 16/44.

delil olarak göstermektedir. Nesefî'ye göre nazımları birbirinden olsa da her ikisinin vahiy ürünü olmaları aynı bilgi değerine sahip olduklarını gösterir.⁵⁶

Nesefî'nin Kitabın Sünneti neshetmesine dair verdiği örnekler şunlardır:

1- Hz. Peygamber (sav) Medine'ye geldikten sonra 16 ay boyunca Beyt-i Makdise doğru namaz kılmıştır. Beyt-i Makdise yönelmesini gerektiren bir ayet olmaması bu hükmün sünnetle sabit olduğunu göstermektedir. Daha sonra gelen, "*Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir*"⁵⁷ ayeti tercih hakkı bırakmaksızın Sünnetle sabit olan hükmü neshetmiştir.⁵⁸

2- Hz. Peygamber (sav), Kureyşlilerle yaptığı Hudeybiye anlaşmasında, Müslüman olup kendilerine gelenleri Müşriklere iade edeceklerini kabul etmişti. Ancak daha sonra inen "*Ey imân edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size gelirlerse, onları imtihan edin, Allah onların imânını daha iyi bilir, onların imân ettiklerini bilip anlarsanız, artık kendilerini o kâfirlere geri çevirmeyin, ne bunlar onlara, ne de onlar bunlara helâldir*"⁵⁹ ayetiyle Müslüman kadınların verilmesi neshedilmiştir.⁶⁰

3- Başlangıçta içkinin mübahlığı sünnetle sabitken daha sonra inen "*Şeytan işi pis işlerdendir. Ondan uzak durun*"⁶¹ ayetiyle mensûh olmuştur.⁶²

5.5. Kitabın Kitabı Neshi

Nesefî'nin, Kitab'ın Kitab'la neshedildiğine dair verdiği örnekler şunlardır: "*Onlara iyi davran*"⁶³ ayetiyle müşriklere iyi davranma ve onlara dokunmama emri sabit bir hükümken, daha sonra bu hüküm "*müşrikleri öldürün*"⁶⁴ ayetiyle neshedilmiştir. Başka bir ayette bir müslümanın on müşrikle savaşması "*sizden yüz kişi, onlardan bin kişiye galip gelir*"⁶⁵ ayetiyle sabit olmuşken, daha sonra bu hüküm "*şimdi Allah size hafifletme yaptı*"⁶⁶ ayetiyle neshedilmiş ve bir Müslümanın iki müşrikle savaşması şeklinde belirlenmiştir.⁶⁷

5.6. Sünnetin Sünneti Neshi

Nesefî'nin Sünnetin Sünnetle neshedildiğine dair verdiği örnekler şunlardır: "*Size kabir ziyaretini yasaklamıştım fakat şimdi kabirleri ziyaret edebilirsiniz. Zira Muhammed'e annesinin kabrini ziyaret izni verildi. Kurban etlerini üç günden fazla tutmanızı yasaklamıştım fakat şimdi istediğiniz kadar tutabilirsiniz. Size bazı kaplardan içmeyi yasaklamıştım fakat şimdi içebilirsiniz. Çünkü kaplar bir şeyi helal veya haram kılmaz. Sarhoş edici olanı içmeyin*". Bu hadis, Sünnetin Sünneti neshettiğini göstermektedir.⁶⁸

⁵⁶ Nesefî, 2/154.

⁵⁷ Bakara 2/149.

⁵⁸ Nesefî, 2/154.

⁵⁹ Mümtehine 60/10.

⁶⁰ Nesefî, 2/155.

⁶¹ Mâide 5/90.

⁶² Nesefî, 2/155.

⁶³ Hicr 15/85.

⁶⁴ Tevbe 9/5.

⁶⁵ Enfâl 8/65.

⁶⁶ Enfâl 8/66.

⁶⁷ Nesefî, 2/155.

⁶⁸ Nesefî, 2/155.

6. Mensûhun Kısımları

Mensûh olan hükümler dört kısımda incelenmektedir. Bunlardan ilk üçü hakkında ittifak edilmiş, sonuncu kısımda ihtilaf edilmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Hükümü ve tilâveti beraber mensûh olan, hükümü bâki kalıp tilaveti mensûh olan, tilaveti bâki kalıp hükümü mensûh olan ve nass üzerine ziyâde yoluyla nesih.

6.1. Hükümü ve Tilâveti Beraber Mensûh

Nesefî, bu kısım neshe delil olarak "*Sana okutacağız, Allah dilemedikçe de unutmayacaksınız*"⁶⁹ ayetini göstermektedir. Übeyb b. Ka'b'dan rivayet edilen, "*Ahzâb suresi Bakara suresi denginde 300 ayet civarındaydı şimdi 70 ayet kalmıştır*", başka bir rivayette Talak suresinin Bakara suresi denginde olduğu daha sonra 12 ayet kaldığı rivayet edilmiştir. İbrahim (as) verilen suhuf da bu kısma örnek olarak verilebilir. Allah'ın haber vermesiyle bilgi sahibi olduğumuz hükmün günümüzde ne hükümü ne de tilaveti mevcuttur. Aynı hüküm Hz. Peygamber (sav) içinde de mümkündür.⁷⁰

Nesefî, bu tür neshi Hz. Peygamber'in (sav) hayattayken gerçekleşmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü Allah, "*Zikri biz indirdik ve muhakkak ki onu biz koruyacağız*"⁷¹ ayetinde olduğu gibi zikri koruyacağını vaat etmiştir. Nesefî'ye göre zikir korunmaması Allah'a gaflet ve acizlik atfetmektir. Cumhuriyet ulema ikinci ve üçüncü kısmın haricinde bu kısma Hz. Peygamber'in (sav) hayatta olması şartını getirmişlerdir.⁷²

6.2. Tilâveti Bâki Kalıp Hükümü Mensûh

Nesefî, "*Sizin dininiz size, benim dinim bana*"⁷³ ayetinde olduğu gibi İslam dininde bu çeşit nesih âlimler tarafından kabul edildiğini ifade etmiştir. Savaş ile alakalı yetmişden fazla ayetin olduğu veya yüz yirmi ayetin bulunduğu bunların yetmişinin neshedildiği ve savaşın olmayacağı ile alakalı yirmi ayetin tilâvetinin neshedildiğini aktarmaktadır. Nesefî'ye göre bu ayetler yirmi ile kırk arasında değişmekte veya daha fazladır. Kur'an ile amel etmek isteyen her kişinin nâsih ve mensûhu birbirinden ayırabilmesi için bu ayetleri bilmesi gerekmektedir.⁷⁴

Bu kısma örnek olarak, "*Kadınlarınızdan çirkin fiil işleyenlere aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınlara ölüm gelene kadar veya Allah onlara bir yol açana kadar evlerde tutun*"⁷⁵, "*İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler*"⁷⁶, "*Ey imân edenler! Peygamber ile başbaşa konuşacağınız zaman, konuşmanızdan önce bir sadaka verin*"⁷⁷, "*Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. İhtiyarlık veya şifa umudu*

⁶⁹ Âlâ 87/6-7.

⁷⁰ Nesefî, 2/156.

⁷¹ Hicr 15/9.

⁷² Nesefî, 2/156.

⁷³ Kâfirûn 109/6.

⁷⁴ Nesefî, 2/156.

⁷⁵ Nisa 4/15.

⁷⁶ Bakara 2/240.

⁷⁷ Mücâdele 58/12.

kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir"⁷⁸ ayetleri verilmiştir. Bu tür nesihlerin olabileceğinin ispatı konusunda Nesefî, onların namazda okunabilmesini ve muciz olmasını delil getirmektedir. Ona göre müteşabih ayetlerde bu iki durum bulunmaktadır.⁷⁹

6.3. Hükümü Bâki Kalıp Tilâveti Mensûh

Nesefî, okunuşu neshedilip hükümü bâkî kalana örnek olarak, "Yaşlı erkek ve yaşlı kadın zinâ ettiğinde, Allah'an bir ceza olarak onları recmedin, Allah Azîz ve Hakîmdir" rivâyetindeki recm hükmünü ve İbn Mes'ud kıraatinde geçen yemin kefâretindeki orucun peş peşe tutulmasını ifade eden hükümünü aktarmaktadır. Yemin kefâretindeki orucun peş peşe tutulmasını gerektiren hüküm, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından önce, tilâveti neshedilip hükümü bâki bırakılmıştır. Haber-i vâhidle sabit olduğu için Kur'an'dan bir ayet gibi tilâvet edilmesi câiz görülmemiştir. Ancak İbn Mes'ûd'un mushafında bulunmasının sebebi onun mensûh bir ayet olmasıdır. Mushafı sahâbe arasında meşhur ve mu'teber olduğu için Kur'an'dan bir ayet olduğu hususunda bir güvence oluşturmaktadır. Adaleti ve sağlamlığı hakkında herhangi şüphe de yoktur. Allah Teâlâ İbn Mes'ûd'un dışındaki kalplerden bu ayeti silmiştir.⁸⁰

6.4. Nass Üzerine Yapılan Ziyade

Nesefî, Hanefî usûl ve şartları çerçevesinde naslara zannî olan kıyas, rey ve özellikle haber-i vahitle yapılan yorumu meşru bir yorum olmanın dışında nassa ziyade olarak değerlendirmektedir. Nesefî'ye göre nassa ziyade, nassın ifade etmek istediği hükmün, işlem ve kapsamını değiştirme durumunda nesih olarak adlandırılmaktadır. Nassa yapılan ziyâdenin hükmü, yapılan ziyâdenin nasstan bağımsız olup olmamasına göre değişmektedir. Buna göre nassın hükmü yerleştikten sonra, bu nassa yapılan ziyâde nasstan da ayrı bir şekilde bulunursa, bu nesih olarak kabul edilmiştir. Eğer ziyâde nasstan ayrı olarak bulunmaz da ona bitişik bir şekilde olursa her ikisinin hükmü devam eder ve her ikisiyle amel edilir. Mesela, ayakları yıkama hükmü Kur'an'la sabit olmuşken, meşhur haberle sabit olan mest üzerine mesh vermek umum mana ifade eden ayakları yıkama hükmünün bir kısmını neshetmiştir.⁸¹

Nesefî, İmam Şâfiî'nin nassa yapılan ziyade hakkındaki yaklaşımını zikretmektedir. İmam Şâfiî'ye göre nassa yapılan ziyâde nesih değil, umumî manayı daralttığı için tahsisdir. Bundan dolayı haber-i vâhid ve kıyasla ziyâde yapılabilir. Buna göre yemin ve zihâr kefâretindeki azat edilecek kölenin mü'min olması gerektiğini savunmuştur. Nesefî, İmam Şâfiî'nin görüşüne cevap olarak nassa ziyadenin mütevâtir veya meşhur haberle gerçekleşebileceğini savunmuştur. Buna göre Hanefiler, zina suçundaki recm ve sürgünü, yemin ve zihâr kefâretindeki kölenin müslüman olması konularındaki nassa yapılan ziyâdeyi nesih olarak değil beyân olarak nitelemişlerdir. Çünkü nassa yapılan ziyâde Kur'an'daki meşru hükümü takrir etmekle beraber o hükme başka bir hüküm de katmaktadır. Kur'an'da

⁷⁸ Bakara 2/184-185

⁷⁹ Nesefî, 2/156.

⁸⁰ Nesefî, 2/156.

⁸¹ Nesefî, 2/159.

zikredilmediği halde zina yapanlara değnek cezasıyla beraber sürgün cezası uygulamak nesih değil, nass üzerine yapılan ziyâdedir.⁸²

Neseffî'ye göre "Mutlaklık şer'î bir hüküm değil ki neshi kabul edilsin" tarzında bir söz söylenemez. Çünkü mutlaklık şeriatla bilindiği için şer'î bir hükümdür. Aynı şekilde nass hangi köle olursa olsun mutlak bir kölenin hür bırakılmasıyla kefâretin gerçekleşeceğini göstermektedir. Kefâreti mümin bir köleyle kayıtlamak Kitapla sabit olan bir hükümü iptal etmektir. Çünkü itlâk (mutlaklık) ve takyîd (kayıtlama) birbirlerine zıt iki hükümdür. Nitekim mutlak nas, mutlaklığıyla amel edilmesini gerektirir. Neseffî'ye göre mutlak nassı mukayyed bir hale getirmek mutlak içeriği başkalaştırıp başka bir varlık haline getirme veya başka bir varlık kapsamına sokmaktır. Neticede mutlağın bir kısmını kayıtlayarak kısmî mukayyetlik meydana gelmiş olur. Neseffî, hükmün daraltılmasını, illetin daraltılması olarak görmektedir. Buna göre hadd-ı kazıfta (iftira suçunda) bir kişiye seksen kamçı değil de yetmiş dokuz kamçı vurulduğunda Zahiru'r-Rivâye'ye göre o kişiye had uygulanmış sayılmaz ve şahitliği kabul edilmez. Bir kamçı vurulmamış olsa da had tamamlanmış sayılmaz. Yetmiş değnek yiyenin had cezası gerçekleşti demek seksen kamçı hükmünü bitirdiği için nesih sayılır. Neseffî, seksen bir kamçı vurulduğunda fazla olan bir kamçıyı tahsis olarak görmez. Çünkü tahsis, umum lafzın bir kısmının kastedilmesidir. Aynı şekilde mutlak olarak ifade edilen köle lafzının herhangi bir kısmı tahsis edilemez. Çünkü tahsis edilen, amm lafızdan kastedilmemişse amm lafızla sabit olan hüküm devam eder ve bu nesih olarak görülmez. Eğer mukayyetlik sabit olmuşsa mutlak lafızla sabit olan hüküm ortadan kalkar ve ma'nen nesih olarak görülür. Buna bağlı olarak haber-i vâhidle nass üzerine ziyade yapmamak için namazda Fâtiha suresinin okunması farz ve ziyaret tavafında abdest şart olarak görülmemiştir.⁸³

Sonuç

Neseffî, nesih konusunu sistemli bir şekilde incelemiş, karşıt görüşlere yer vermiş, bu görüşleri aklî ve naklî delillerle eleştirmiştir. Özellikle Yahudiler ve Mu'tezileye mensup âlimleri ve bazı konularda İmam Şafîi eleştirmiştir. Neseffî'ye göre neshin sözlükte, iki anlamı bulunmaktadır. Birincisi; ref ve izâle anlamı, ikincisi nakil anlamıdır. Terim anlamında Bakıllânî ve Gazâlî gibi âlimlerin aksine neshi beyan olarak açıklamıştır. Buna bağlı olarak "Allah katında malum olan mutlak hükmün müddetinin bittiğini beyan etmektir" şeklinde ifade etmiştir. Neshin Allah hakkında bir beyan olduğu, Allah'ın ilminde herhangi bir değişikliğin olmadığı ve insanların uygulamalarında bir hüküm değişikliği olduğunu savunmuştur. Buna bağlı olarak neshi kabul etmenin Allah'a bir cehalet izafe etmek anlamında olmadığını savunarak bedâ anlayışını eleştirmiştir.

Nesih, aklen ve naklen gerçekleşmesi mümkündür. Geçmiş şeriatler arasında ve Hz. Peygamber'e (sav) inen şeriat içinde nesih kabul edilmiş ve usûlcüler bu konuda icmâ etmişlerdir. Nesih, şeriate konulma veya çıkarılma özelliklerini taşıyabilecek meselelerde gerçekleşebilir. Haberlerde neshin gerçekleşmediği, emir ve nehiylerde olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Allah'ın birliği, isimleri ve vasıfları gibi itikâdî meseleler dinin temelini oluşturduğu için nesholunamayacağı konusunda

⁸² Neseffî, 2/159.

⁸³ Neseffî, 2/159-160.

usulcüler ittifak etmişlerdir. Nesefî'ye göre neshi, hükmün fiilî/fiziki imkân olmasa bile kalbin iman etmesiyle gerçekleşebilir. Mensûh hüküm, benzer bir hükümle nesholacağı gibi daha ağır hükümle veya hükme bedel yeni hüküm getirilmeden de gerçekleşebilir.

Kitap gibi kesin bilgi ifade eden bir hükmün aynı bilgi derecesinde olan mütevâtir sünnetle nesholunması caizdir. Her ikisinin de vahiy ürünü olması sebebiyle isimlerinin farklılık teşkil etmesi neshin gerçekleşmesine engel olmamaktadır. Sünnet, hayır ve fazilet bakımından Kitap derecesine ulaşamaz. Ancak ikisini de kesin bilgi ifade etmesi itibariyle birbirlerine denktirler. Kesinlik ifade etmeyen ve zan bildiren haber-i vâhid ve kıyasa gelince, bunların kitap ve sünneti neshetmesi caiz değildir. Çünkü birbirlerine denk değillerdir. Kıyasın başka bir kıyası neshetmesi de müctehidin bir tercihi olması neticesinde nesih diye isimlendirilmemiştir. İcmâ'nın neshi de görüşlerden oluşması ve sahâbenin böyle bir davranıştan geri durması sebebiyle kabul edilmemiştir.

Nesih, hükmün ve metnin neshedilmesi, metni bâki kalıp hükmün neshedilmesi ve hükmü bâki kalıp metnin neshedilmesi itibariyle üç şekilde gerçekleşmiştir. Üzerinde fazlaca ihtilafın olduğu recm meselesi ise aslen bir ayet olmadığı halde kesin bilgi değerinde Sünnet olması sebebiyle kabul edilmiştir. İmam Şâfiî'ye göre nass üzerine ziyade yapılması umumî manayı daralttığı için tahsis olarak görülmüştür. Buna bağlı olarak haber-i vâhid ve kıyasla ziyâde yapılabilir. Nesefî ise zaman bakımından farklı olmalarını gerekçe göstererek nesih olarak görmüştür. Nesih, kapsamış oldukları bazı hükümlerin sonradan çıkarılması itibariyle tahsisle ilişkilendirilmektedir. Ancak birçok açıdan da tahsisten ayrılmaktadır.

Nesefî, nesih konusunda Ehli sünnetin ana yapısına uygun olarak klasik nesih anlayışını sürdürmüştür. Mevcut bilgi birikimini tahkik ederek Hanefi usul çerçevesinde kendi görüşlerini aktarmıştır.

Kaynakça

- Acîunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Buhârî, Alâddin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfu'l-Esrar an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fi usûlü'l-fıkıh*. nşr. Salah b. Muhammed b. Arîza en-Nisâbü'rî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Ebû Hâka, Ahmed. *Mu'cemu'l-Nefâis*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis. 2007.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ulumu'l-usul*. thk. Muhammed Süleyman Eşkir. 2 Cilt. Beyrut: Risâletü'l-âlem.
- el-Mu'cemü'l-Vasîd, Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, 1960.
- Hüseynî, Seyyid Muhammed Murtaza ibn Muhammed. *Tâcu'l-A'rûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1967.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebu'l-Fazl Cemalüddîn. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi'l-musannifi alâ'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.

- Razî, Fafreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risale, 2016.
- Serahsî, Ebu Bekir b. Ahmed b. Ebi Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afkânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmiu's-Sağîr*. 2 Cilt. Mekke: Dâru'l- minhâc, 1998.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. tahk. Ahmed M. Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1940.

AHMED CEVDET PAŞA'NIN EMSİLE KİTABI ÜZERİNE YAPTIĞI TA'LİKÂT*
AHMED CEVDET PASHA'S FOOTNOTES ON THE BOOK OF EMSILE

İbrahim SANCAR

Diyaret İşleri Başkanlığı

isancar12@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/ 0000-0002-4871-1210

Öz

Eğitim ve öğretim, medeniyetlerin temelini oluşturan etkili unsurlardan biridir. Birçok medeniyet, kendisine ait bir eğitim sistemi geliştirmiştir. İslam Medeniyeti de medreseleri temel eğitim ve öğretim kurumu olarak benimsemiştir. Cevdet Paşa, Osmanlı eğitim ve öğretim kurumu olan medreselerde kaliteli bir öğrenim görmüştür. Cevdet Paşa, derslerinde başarılı bir öğrencidir. Bu başarı onu, medrese derslerinde okutulan kitaplara ta'lik ve hâşiye yazacak bir seviyeye ulaştırmıştır. Cevdet Paşa'nın yaşadığı dönemde dünyada savaşlar, ekonomik değişimler, siyasi ve kültürel etkileşimler oluşmuştur. Bu olaylar, devletin yönetiminde yer alan birçok kişiyi etkilediği gibi Cevdet Paşa'yı da etkilemiş ve onun devletin birçok kurumunda görev almasına sebep olmuştur. Cevdet Paşa, görevinde yoğunluk yaşamasına rağmen medreselerde eğitim kalitesinin artması için emek sarf etmiştir. Konuyla ilgili olarak Türkçe ve Arapça özgün eserler yazmıştır. Onun özgün eserlerinden birisi de, Arapça telif edilen ve medreselerde ders kitabı olarak okutulan bazı kitaplara yazdığı ta'likâtlardır. Bu eserler bir arada basılmış olup çoğu başlangıç aşamasında kalmıştır. Cevdet Paşa, *Emsile*, *Binâul-ef'al*, *Netâicü'l-efkâr*, *Mutavvel*, *Şâfiye* kitapları üzerine ta'likât yazmıştır. Cevdet Paşa'nın yazdığı bu eser üzerine tarafımızca yüksek lisans tez çalışması yapılmıştır. Cevdet Paşa Türkçe üzerine çalışmalar yaptığı gibi Arapça üzerinde de çalışmalar yapmış ve bu eseri yazmıştır. Bu çalışmada Cevdet Paşa'nın kütüphane raflarında gizli kalmış bu eserini incelemek ve tanıtmak hedeflenmiştir. Bu sebeple ülkemizdeki dilbilim alanına bir katkı sağlamak için böyle bir çalışma yapılmıştır. Bu makalede Cevdet Paşa'nın adı geçen eserinin bir bölümü olan *Emsile* üzerinde çalışma yapılmıştır. Makalede, ta'likât kavramı ve medreselerde okutulan *Emsile* kitabı hakkında bilgi verilmiştir. Cevdet Paşa'nın *Emsile*'ye yaptığı ta'likâtı Türkçe ve Arapça kaynaklardan yararlanılarak eser inceleme çalışması yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Cevdet Paşa, Ta'likât, *Emsile*, Medrese Kitaplar

* Bu çalışma 2018 tarihinde tamamladığımız "Ahmed Cevdet Paşa ve Medreselerde Okutulan Bazı Sarf-Nahiv-Belâgat Kitaplarına Ta'likâtı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Abstract

Education is one the effective elements that form the basis of civilizations. Many civilizations have developed their education system. Islamic Civilization has also adopted madrasahs as basic education institutions. Cevdet Pasha received a quality education in madrasahs, which were the Ottoman education institutions. Cevdet Pasha is a successful student in his classes. This success brought him to a level where he could write postscripts and annotations in the books taught in madrasah classes. During the period when Cevdet Pasha lived, wars, economic changes, and political and cultural interactions occurred in the world. These events affected Cevdet Pasha as well as many people involved in the administration of the state and caused him to take part in many institutions of the state. Although Cevdet Pasha was so busy with his duty, he made efforts to increase the quality of education in madrasahs. He wrote original works in Turkish and Arabic on madrasah education. One of his original pieces is the postscript he wrote for some books that were copyrighted in Arabic and used as textbooks in madrasahs. These works were published together, and most remained in their infancy. He wrote cross references on the books of *Emsile*, *Binâul-ef'al*, *Netâicü'l-efkar*, *Mutavvel* and *Şafiye*. A master's thesis was conducted by the researcher on this work (*Emsile*) written by Cevdet Pasha. Cevdet Pasha worked in Arabic as well as in Turkish and wrote *Emsile*. This study aims to examine and introduce the work of Cevdet Pasha, which has been hidden on library shelves. The reseaher was conducted this study to contribute to the field of linguistics in Turkey. In this article, the book 'Emsile', was examined; and information is given about the concept of postscript and the book *Emsile* taught in madrasahs. The article is reviewing of the work of Cevdet Pasha throughout Turkish and Arabic sources.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Cevdet Pasha, Postscript and Cross References, *Emsile*, Madrasa Books.

Giriş

Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1312/1895), Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişmiş çok yönlü bir âlimdir. O, devlet adamı, yazar, dilci, hukukçu, edebiyatçı ve şairlik yönleri olan önemli bir mütefekkidir. Fıkıhın muâmelât bölümünün, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye adıyla kanunlaştırılmasında başrolü oynamıştır. İslamî ilimlerin pek çok alanında yapmış olduğu çalışmalar tedrisatla ilgilenmesine mâni olmamış, bu sebeple "kibâr-ı müderrisîn" namını almayı hak etmiştir. Ayrıca o, 1855-1865 yıllarında devletin resmi tarihçisi olarak hizmet vermiş bir tarih yazarıdır. Onu ve

eserlerini tanımak, yakın tarihimizi çeşitli yönleriyle öğrenmeye ve anlamaya yardımcı olacaktır.

İslam'ın ilk zamanlarında camilerde, eğitim ve öğretim faaliyeti yapılıyordu. Bu eğitim medreselerin alt yapısını oluşturmaktaydı.¹ İslâm'ın esas kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerin Arapça olması medrese faaliyetlerini hızlandırmıştır. Bu faaliyetler zamanla gelişti. İslami fetihlerin sonucu Müslümanların diğer medeniyetlere mensup insanlarla karşılaşmaları sonucu, fikir alışverişi yaygınlaşmış ve çok değerli eserler yazılmıştır. Bununla birlikte tercüme faaliyetleri de hız kazanmıştır. Devamında ise, dört halife dönemi, Emevî ve Abbasî devletlerinin kurulması, Endülüs Emevî devleti, Selçuklular, Beylikler Dönemi ve Osmanlı imparatorluğunun kurulmasıyla medreseler, temel eğitim kurumları haline gelmiştir.

Sarf, nahiv ve belâgat ilimleri Osmanlı medreselerinde, temel dersler olarak okutulmuş ve böylece talebelere dinî-fennî ilimleri öğrenmeleri için bu dersler başlangıç sayılmıştır. Medrese müfredatında yer alan kitapların birkaç tanesi hariç hemen hemen hepsi Osmanlı öncesi alimleri tarafından telif edilmiştir. Osmanlı âlimleri müfredatta ders kitabı olarak işlenen az sayıda eser telif etmiştir. Bunun yerine Osmanlı alimleri medrese kitaplarına şerh ve hâşiyeler yazmışlardır.²

Fatih Sultan Mehmet döneminde, Medreseler kalite ve metot yönünden önemli bir seviyeye ulaşmıştır. Fatih döneminde, aklî ve naklî ilimler gelişmiş ve medreseler sistemleşmiştir. Bu dönemden sonra peyderpey Osmanlı gerileme ve duraklamaya doğru yol almıştır. Matbaanın icadı ve reformlarla birlikte Avrupa bilimde ilerlemiştir. Osmanlı gerileme döneminde, birçok kurum gibi medreseler de geri kalmış ve kendini güncelleyememiştir. O, böylesine zorlu bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde farklı fikirler hızla yayılmış, özellikle Tanzimat'la birlikte dine karşı bir kayıtsızlık yaşanmaya ve geleneklerden uzaklaşmaya başlanmıştır. Cevdet Paşa, gelenekçi İslâm-Türk Kültüründen kopmadan yenilikçi Batı kültüründen istifade etmiş bir devlet adamı ve mütefekkindir.³

Cevdet Paşa; çalışkanlığı, parlak zekâsı, bilgisiyle ve derslere yorum katmasıyla talebelik yıllarında hocalarının takdirini kazanmıştır. Derslerde hocalarıyla ara sıra ilmî konularda münazaralara girmiştir. O, İslâmî ilimlerin yanı

¹ Nebi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 28/324.

² Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Ve Okutulan Ders Kitapları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 286.

³ Fatma Âliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1995), 33.

sıra, Arapça ve Farsçayı da çok güzel bir şekilde öğrenmiştir. Aynı zamanda Emin Efendi isimli bir kişiden Fransızca okumuştur. Fransızca'yı okuması ileri düzeye ulaşmış fakat yazması zayıf kalmıştır.⁴ Bulgarca üzerinde de çalışma yapmıştır. Ahmed Cevdet, nâzırlıkları döneminde özellikle tahsil ve terbiye alanında köklü yenilikler geliştirmiştir. Adeta Osmanlı ilimler akademisi sayılan Encümen-i Dâniş'in⁵ kurulmasında büyük pay sahibi olmuştur. Onun müdürlüğü döneminde, Dârü'l-muallimîn (muallim mektebi) nizamnâmesi hazırlanmıştır. Bununla birlikte Türkçenin ilim lisanı olması için önemli çalışmalar başlatmıştır. Bunun neticesinde, okullarda okutulması için modern yöntemlere göre Türkçe dil bilgisi ve ders kitapları yazmıştır.⁶

Cevdet Paşa, dile dair ilimlerde temayüz etmiştir. Bu alanda sarf-nahiv, belâgat ve edebiyat kitapları üzerinde çalışmalar yapmıştır. İslamî ilimlerin diğer alanlarında telif ettiği eserleri gibi bu eserler de dikkate değerdir. Onun bu alanda yaptığı bazı çalışmalar, yaşadığı dönemin zorlukları ve ifa ettiği görevlerinin çok olması sebebiyle arka planda kalmıştır. Cevdet Paşa'nın bu alandaki katkıları gizli kalmıştır. Bu sebeple çalışmamızda Cevdet Paşa'nın, ilim dünyasına bu alandaki katkılarını incelemek istedik.

Bu çalışmada, ta'likât kavramı ve medreselerde okutulan *Emsile* kitabı hakkında tanıtıcı malumat verilmiştir. Bununla birlikte Cevdet Paşa'nın medreselerde temel bir ders kitabı olarak okutulan *Emsile* kitabına yaptığı ta'likâtın incelemesi yapılmıştır. Türkçe ve Arapça kaynaklardan konuyla ilgili bilgiler derlenmiş ve karşılaştırmalar yapılmıştır. Çalışmanın sonucunda da genel bir değerlendirme yapılmıştır.

⁴ Fatma Âliye, *Cevdet Paşa ve Zamanı*, 33.

⁵ Encümen-i Dâniş; Osmanlı Devleti'nde 1851-1862 yıllarında hizmet vermiş bir bilim kurulu. Fransız İlimler Akademisi örnek alınarak Mustafa Reşit Paşa tarafından kurulmuştur. Bu kurul, çeşitli alanlarda halkın anlayabileceği sade bir dille hazırlatıp yayımlayacağı kitaplarla Türkçe'nin gelişmesine yardımcı olma, Türkçeye sade dille yazılmış ve tercüme edilmiş bilimsel eserler kazandırma, ülkede genel kültür seviyesini yükseltme, kuruluş aşamasında olan Dârü'l-fünun'da okutulacak ders kitaplarını hazırlama gibi amaçlarla kurulmuştu. Ayda bir kez toplanan ve her biri bir bilim dalında uzman 40 üyeden oluşurdu. 1862'den sonra kapanmıştır. Bk. Abdullah Uçman, "Encümen-i Daniş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 11/177.

⁶ Ahmet Şimşirgil-Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, (İstanbul: KTB yayınları, 2008), 32.

1. Ta'lik

Sözlükte “asılı olmak, yapışmak, ilişmek” anlamındaki alak-عَلَق kelimesinin kökünden türemiştir. Ta'lik “iliştirmek; iliştirilen şey”⁷ anlamlarına gelir. Çoğulu ta'likât, تَعْلِيْقَات ve تَعْلِيْق⁸ şeklinde gelir. Herhangi bir eserde yer alan, ibare ve görüşlere yönelik açıklama, tenkit, ekleme, çıkarma ve düzeltme mahiyetinde kitaplarda yer alan sayfaların kenarlarına veya alt bölümlerine eklenen not manasında kullanılır. Bununla birlikte, bazen de müstakil bir eser veyahut risale şeklinde yazılmış notlar⁹ manasına da gelir.

Yorum ihtiva eden haşiyelere, ta'lik ismini veren alimler olmuştur. Ayrıca bu kavramı bir metnin bazı bölümlerinin düzeltilmesi yahut izahı veya daha çok bilgi vermek niyetiyle eklenmiş olan mülâhazalar ya da hâşiyeye nispetle daha özel ve mühim açıklamalar şeklinde anlayanlar da olmuştur.¹⁰

Ta'lik, bir müellifin ihtisasıyla ilgili bir konudaki görüş ve fikirlerinin notlar şeklinde toplandığı risâle yada kitaplar için kullanılmıştır. Bu kelime, dil bilgisi kaidelerinin, lafızların manalarının doğru bir şekilde elde edilmesi için kaleme alınan nazım ve nesir misallerinin hüccet kabul edildiği dönemlerden (istishâd devri) sonra kullanılmaya başlanmıştır. “Bir esere düşülen notlar” manasına gelen ta'lik kavramını ilk defa kullanan dilci âlimin el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) olduğu kabul edilmiştir. Ahfeş'in *Kitâb-ı Sibeveyh* üzerine kısa notlar şeklinde yazdığı kitabı ta'lik metodu için örnek gösterilmiştir.¹¹

Açıklama şeklinde yazılan ta'likât, bir kitabın mana ve lafız yönünden kapalı kalan bölümlerini izah etme amacıyla olabildiği gibi mevzuyu daha detaylı bir şekilde ortaya koymak niyetiyle de yapılmıştır.¹² Ta'likat, hâşiyeye türünde yazılan eserlerde olduğu gibi yazma ve basma eserlerde sayfa kenarlarına da konulmuştur. Eserlerin satır aralarına yazılan kısa notlara hem hâşiyeye hem de ta'likat da denilmiştir. Genel

⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsil-'Arabi, 1999), “alk”, 9/356.

⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 236.

⁹ İsmail Lütfü Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989), 169; George Makdisî, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, İslam Dünyası Hıristiyan Batı*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2004), 181, 184, 197.

¹⁰ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 169.

¹¹ Sedat Şensoy, “Ta'likat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 39/508.

¹² Tevfik Rüşü Topuzoğlu, “Hâşiyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 16/420; Şensoy, “Ta'likat”, 2/509; Muhammed Bâşâ, *el-Kâfi* (Beyrut: eş-Şirketü'l-matbûât li't-tevzi' ve'n-neşr, 1992), 705.

bir kaide olmamakla birlikte örneğin Arapça ibarede mercii kolay anlaşılabilen zamirin mercii tespit etmek için bu yöntem kullanılmıştır. Ayrıca bazı kelimelerin kapalı kalmış anlamlarını açıklamak veya gramer yönünden cümle içindeki durumlarını ifade etmek için metnin üstüne işaretle bir rakam veya harf yazılır, kitabın sayfa kenarında ise aynı harf ve rakam yazılarak altında açıklayıcı bilgiler yazılarak okuyuculara bilgi aktarılır.¹³

Bir eserde yer alan âyet ve hadisleri açıklamak ve kaynağı hakkında bilgi vermek niyetiyle kaleme alınan ta'likâtlar da vardır. Bazı eserlerin sayfa kenarlarına yazılan notların başında “nükte, fâide, tenbih, latife,” gibi isimlendirmeler yapılmıştır. Kitabın kenarı üzerinde isimlendirme yapılmadan yapılan bazı ta'likâtlar, daha sonra gelen müstensihlerce farkında olmadan kitabın metniyle karıştırılmıştır. Bu türle yazılan eserler genellikle başka yazarların kitapları üzerine kaleme alınmış eserlerdir. Bazı zamanlardaysa doğrudan metin şeklinde, bazen şerh, bazen de hâşiye şeklinde kaleme alınan notlardır. Ta'lik ve hâşiye birbirine benzediği için ayırt etmek bazen zor olmakla birlikte bazı dilbilimci alimler ta'likin hâşiyeden daha az miktarda yazıldığını ifade etmişlerdir.¹⁴ Ta'likât amacıyla yazılan eserlerin çoğu, ta'liki yapılan eserin bir bölümüne veya tümüne yazılmıştır.¹⁵

İslâm alimleri, bir çok ilim dalında ta'likât yazmışlardır. Bunlardan *Kitâbü Sîbeveyh* meşhur ve önemli olduğu için üzerinde en çok ta'likât kaleme alınan nahiv kitapları arasında yer alır. Bunlara, el-Ahfeş el-Evsat, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Şelebîn el-Kebîr (ö. 645/1247), ve İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin (ö. 708/1308) yazdıkları ta'likâtlar örnek verilebilir.¹⁶

Osmanlı alimlerinden Neseffî'nin (ö. 537/1142) kitabı *Akâidü'n-Neseffî*, Zemahşerî'nin¹⁷(ö. 538/1144) kitabı *el-Keşşâf*, Kadî İyâz'ın (ö. 544/1149) kitabı *eş-Şifâ*, Merjinânî'nin (ö. 593/1197) eseri *el-Hidâye*, Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) kitabı *Miftâhu'l-‘ulûm*, Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) kitabı *eş-Şemsiyye*, İcî'nin (ö. 756/1355) kitabı *el-Mevâkif*, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) eseri *el-Mutavvel*, İmam Birgivi'nin (ö. 981/1573) kitabı *İzhârü'l-esrâr* ve *el-Avâmil* gibi ve bir çoğu medreselerde ders kitabı olarak okutulan kitaplar üzerine bir çok ta'likât kaleme alınmıştır. Ta'likât yazan Osmanlı alimleri arasında Kemalpaşazâde (ö. 940/1534),

¹³ Şensoy, “Ta'likât”, 2/508, 509.

¹⁴ Şensoy, “Ta'likât”, 2/508, 509.

¹⁵ Şensoy, “Ta'likât”, 2/509.

¹⁶ Şensoy, “Ta'likât”, 2/509.

¹⁷ Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullâh Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn ‘an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 1/190-192.

Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096 /1685) ve Cevdet Paşa gibi alimlerin isimleri zikredilebilir.¹⁸

2. Emsile

Sözlükte, “مَثَل – أمثلة – أمثال”, benzerlik, misaller, eşit kılma, kalıp anlamlarına gelmektedir.¹⁹ İstılahta ise emsileyi muhtelif; fiil kalıplarının (kipler) türevleriyle (müştak) beraber belli bir sırayla çekim yapılmasını, emsileyi muttaride; herhangi bir fiil kökünün (kip) şahıslara göre; müzekker (eril), müennes (dişil), gâib (erkek) (o-o ikisi-onlar), gâibe (dişil) (o-o ikisi-onlar), muhâtab (erkek) (sen-siz ikiniz, sizler), muhataba (sen-siz ikiniz, sizler), nefsi mütekellim (ben-biz), malum (özne açık) ve meçhul (özne gizli) gibi sırayla belli bir düzene göre çekim yapılmasıdır.

Emsile, Arapça fiillerin belli bir düzen içerisinde çekim cetveli olarak tasarlanan, fiillerin belli bir tasnifle çeşitlerine göre düzenlenmesini içeren anonim (yazarı bilinmeyen) sarf kitabıdır. Bu kitap genellikle Osmanlı dönemi ve günümüz medreselerinde klasik medrese eğitimini devam ettiren kurumlarda okutulan ilk basamak ders kitabıdır. Çoğunlukla talebelere ezberletilen bir eserdir.²⁰

Medrese programlarında sırayla *Emsile*, *Binâü'l-ef'âl* ve *el-Maksûd* ile *ez-Zencânî'nin* (660/1262 [?]) *el-İzzî* ve *Merâhu'l-ervâh* adlı kitapları okutulurdu. Medreselerde bu kitaplara “Sarf cümlesi” diye isim verilmiştir. Ayrıca bu beş eserle medreselerde basitten zora doğru talebelere kelime ve kalıp bilgisi öğretilmesi hedeflenmiştir. Bu yöntem talebeler arasında şöyle bir tekerleme ile ifade edilmiştir:

Emsile evlek evlek
Binâ' yağlı börek
Maksûd karış kuruş
İzzî'de kırıldı giriş
*Yiğitsen Merâh'a giriş.*²¹

¹⁸ Şensoy, “Ta'likat”, 2/510.

¹⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânül-Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsil-'Arabi 1999), 8/22-25; es-Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcul-Arûs min cevheril-Kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Farac (Kuveyt: Matbaatü Hükümetü'l-Kuveyt, 1965), 30/379-389.

²⁰ İsmail Durmuş, “el-Emsile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 11/166, 167.

²¹ Durmuş, “el-Emsile”, 11/166, 167.

Emsile anonim bir eser olduğu halde, bu kitabın bazı şerhlerinde “teberrük” niyetiyle Hz. Ali tarafından telif edildiği ifade edilmiştir.²² Bu eserde, نَصَرَ –“yardım etti” fiili temel alınmıştır. Bu fiilin sülâsî (kökü üç harfli) mücerredinden fiil ve isimler türetilmiştir. Bu türetilen fiil ve isimler “muhtelif” ve “muttarid” bir şekilde çekim yapıldığı için bu eser; “el-emsiletü'l-muhtelif” ve “el-emsiletü'l-muttaride” şeklinde iki kısımdan oluşmuştur.

Bu eserin birinci kısmını oluşturan, el-Emsiletü'l-muhtelif'e de نَصَرَ fiilinin sülâsî fiil kökünden türetilmiş fazlaca kullanılan fiil ve isim vezinleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu kalıpların sayısı yirmi dördtür. Az veya sık kullanılış durumlarına göre karışık bir halde dizilmiştir. Bu bölümde, fiillerin ismi, içinde geçtiği zamanı, mâlum-meçhûl (etken-edilgen), müzekker-müennes (eril-dişil), müfred, tesniye ve cem' (tekil-ikil-çoğul), olumlu-olumsuz halleri, fiili işleyen şahıs ve manası; türetilen isimlerin adı, çeşitleri, müfred, tesniye ve cem', müzekker-müenneslik durumları ve manası Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Eserin ikinci kısmını oluşturan, el-Emsiletü'l-muttarideyse türetilen bu yirmi dört kalıbın her birisi teker teker işlenerek şahıs durumlarına ve fiil olarak türetilmişse fiilin mâlum-meçhul hallerine göre her sîğanın durumu hakkında bilgi verilmiş ve düzenli bir sıra ile çekimleri yapılmıştır.²³

²² Durmuş, “el-Emsile”, 11/167; *Mukayyed Sarf Cümlesi*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 236-256.

²³ *Emsile*, sadece sülâsî mücerredin (üç harfli olup ek bir harf almamış) müteaddîsiyle (geçişli) çekimini içermektedir. Ayrıca mücerred (kök hali) – mezîd (ek harf almış) – mülhak (belli bir kalıbı olan fiil ve baba vezin kalıbına dahil edilmiş), lâzım-müteaddî (geçişsiz ve geçişli fiil) belli bir düzen içerisinde bütün fiillerin emsilesini aksâm-ı seb'aya göre düzenlenebilir. Bununla ilgili olarak Zeynîzâde Hüseyin Efendi (ö. 1172/1759) tarafından telif edilen yalnızca çekimleri ihtiva eden bir eser mevcuttur (İstanbul 1297). *el-Emsiletü'l-fazliyye* adında Birgivi'nin de farklı bir *Emsile'si* mevcuttur. Medreselerin yanında Tanzimat'tan sonra faaliyete açılan ve yeni mekteplerde ders kitabı olarak okutulan muhtelif Emsileler yazılmıştır. Bunlardan bazıları, *Emsile-i Cedîde* (İstanbul 1263), müellifi Mirlivâ İbrahim Hüseyin Rüşdü; *Emsile-i Cedîde* (İstanbul 1299, 1298, 1313, 1330), müellifi Mihaliççıklı Mustafa Efendi; *Yeni Emsile* (İstanbul 1230), Müellifi, Ali Bey; *En Kolay Emsile* (İzmir 1328), müellifi Yûsuf Rızâ; *Suallî Cevaplı Emsile* (İstanbul 1329), müellifi Halil Vahîd; *Sual ve Cevaplı Tertîb-i Cedîd Emsilesi* (İstanbul 1330, 1332), Müellifi Hüseyin Hıfzı Bey; *Sıbyân Emsilesi* (İstanbul 1330), müellifi, Filibeli Yûsuf Ziyâeddin; *Emsile Şerhi*, müellifi, Akşehirlizâde Ali Haydâr adlı eserleri zikredilebilir. Ayrıca müellifi bilinmeyen *Tekmilü'l-Emsile ve'l-Binâ'* adlı bir eser de yayımlanmıştır (İstanbul 1266). Bk. Durmuş, “el-Emsile”, 11/167; Muhammed Said Yıldırım, *Mecmûatus-Sarf*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2006), 29-35.

*el-Emsile'*ye Arapça ve Türkçe pek çok şerh yazılmış olup bunların belli başlıları şunlardır:²⁴

2.1. Arapça Şerhleri

1- *Şerhu'l-Emsile*, Muslihuddîn Mustafa Sürûrî (ö. 969/1562), bu kitap *el-Emsile'*nin en iyi ve eski şerh kitaplarından olan *Mukayyed Sarf Cümlesi* kitabının kenarında baskısı yapılmıştır. (İstanbul h. 1316)

2- *Şerhu'l-Emsile*, (İstanbul 1305/1887), Ahmed b. Mustafa es-Saruhânî Lâîf (ö. 1041/1631).

3- *Şerhu'l-Emsile* (İstanbul h. 1301), Dâvûd-i Karsî.

4- *Şerhu'l-Emsile* (İstanbul h.1252), Mekke Kâdısı Mehmed el-Kefevî.

5-*Şerhu'l-Emsile*, Edirneli Eskicizâde Ali Medhî. Bu eserin yazarı mukaddimesinde eseri hazırlarken faydalandığı kaynakları kaleme almıştır. Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazması vardır ve İstanbul'da yayımlanmıştır (h.1247, h. 1251, h. 1286).

6- *Zübdetüs-sarf ve şerhu'l-Emsile* (İstanbul h. 1292, h. 1313), İngiliz Kerim diye tanınan Hâce Abdülkerim Efendi (ö. 1303/1886).

7- *Şerhu'l-Emsile ve'l-Binâ*, [(by.): Yazma, (t.y.)], Muhammed b. Mustafa.

2.2. Türkçe Şerhleri

1- *Emsile Şerhi*, Hulusî diye de anılan İstanbullu Mehmed oğlu Mustafa (ö. 993/1585).

2- *Emsile Şerhi* (İstanbul h. 1253), Mehmed Tâhir b. Hüseyin Hüsnî.

3- *Emsile Şerhi* (İstanbul h. 1256, h. 1262, h. 1286, h. 1309), Köse (Kösec) Efendi diye bilinen Çörekçizâde Ahmed Nüzhet.

4- *Emsile* (İstanbul h. 1250), Çerkeşizâde Osman Vehbî.

5- *Emsiletü'l-ef'âl Şerhi* (İstanbul h. 1282), Ahmed Tâhir.

6- *Emsile-i Muhtelif Şerhi* (İstanbul h. 1299), Yalvaçlı Mehmed oğlu İbrahim.

7- *Emsiletü's-sarf* (İstanbul h. 1287), Hüseyin b. Muhammed el-Mandâlyatî (ö. 1305/1887).

²⁴ İbrahim Sancar, *Ahmed Cevdet Paşa Ve Medreselerde Okutulan Bazı Sarf-Nahiv-Belâgat Kitaplarına Ta'likâtı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 46.

Emsile ve şerhleri üzerine geçmişte olduğu gibi günümüzde de bazı çalışmalar yapılmıştır.²⁵

3. Ahmed Cevdet Paşa'nın Eser Üzerine Ta'likâtı

Ahmed Cevdet, *Emsile* ta'likâtında mastar, mâzî ve muzarî fiilleri, ism-i mef'ûl, ism-i fâil, ism-i mensûb, ism-i tafdîl, ve *Emsile*'de yer alan diğer çekimleri yapılan sîgaların Türkçedeki anlamlarıyla alakalı görüşlerine yer vermiştir. O, eserinde Arapça-Türkçe karşılaştırmalı bir yöntem izlemiştir. Bu eser üç sayfadan müteşekkil olup Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır.²⁶

3.1. Mâzî Fiilin Türkçeye Aktarımı

Ahmed Cevdet, çalışmasında Türkçe'de mâzî (geçmiş zamanlı fiil) fiillerin iki bölüme ayrıldığını belirtmiştir. Devamında Arapçada mâzî fiilin tek bir sîgada kullanıldığını ifade etmiş bu sîganın tercümesi yapılırken dikkat edilecek inceliği şu açıklamayla ifade etmiştir: "Lisân-ı Türkî'de fiil-i mâzî iki kısımdır. Kısım-ı evvel "etti" sıygası ve kısım-ı sâni "etmiş" sıygasıdır. Evvelkisi görüp haber vermek ve ikincisi bi'l-vâsita işitip haber vermek makâmında kullanılır. Lisân-ı Arabî'de bu iki ma'nâ bir sıyga ile edâ olunur. Binâenaleyh نَصَرَ sıygası "yardım etti" yâhud "etmiş" diye iki vecih ile tercüme edilir."²⁷

Emsile kitaplarında, mâzî fiil, şöyle tercüme edilmiştir: "yardım etti bir gâib (3. tekil şahıs) er geçmiş zamanda"²⁸ Ahmed Cevdet, bu fiilin tercümesi yapılırken sadece "di-li geçmiş zaman"a ait bir tercümenin yapılmasını yeterli görmemiştir, "miş-li geçmiş zaman" anlamını da içerdigine dikkat çekmiştir. Ahmed Cevdet, Hadis ilminden yararlanarak bu görüşünü desteklemek amacıyla şu açıklamayı yapmıştır: "Musannif tercümeyi kısım-ı evvele kasr etmiş ise de kısım-ı sâni'den gaflet olunmamalıdır. Meselâ كَتَبَ lafzına ma'nâ verecek olduğumuzda, yerine göre "yazdı" yâhud "yazmış" demek lâzım gelir. Şöyle ki bunu söyleyen kimse eğer kâtibi yazarken görüp de rivâyet ediyor ise 'yazdı' diye tercüme eylemeliyiz. Ve eğer yazdığını başkasından işitip de hikâye ediyor ise 'yazmış' diye tercüme etmeliyiz.

²⁵ Bk. Fatih Yazıcı, *Nushi Efendi'nin "Mürşidu'l-Ginâ fi Şerhi'l-Emsileti ve'l-Bina Adlı Eserinin Tahkiki*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Adem Gerlegiz, *Kuyucaklı Abdullah Efendi, Emsile Şerhi ve Fiili Te'accüb Risâlesi* (İnceleme ve Tahkik), (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

²⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Ta'likâtı Ahmed Cevdet 'ale'l-Emsileti'l-muhtelifi*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293/1876-1877), 50-52.

²⁷ Ahmed Cevdet, *Ta'likât 'ale'l-Emsile*, 50.

²⁸ *Mecmuâtü's-sarf (Sarf Mecmuası)* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 236; *Kitâbu's-Sarf* (İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.), 224.

Kezâlik, قَالَ فُلَانٌ كَذَا denildiğinde “fülan böyle dedi” yâhut “demiş” diye iki vecih ile tercüme olunur ki ilki bizzât rivâyet ve ikincisi bil-vâsıta hikâye demek olur.

Binaenaleyh bir kimse üstadından bizzat işittiği hadisi lisân-ı Arabi üzere nakl-ü rivâyet edecek olduğunda (سَمِعْتُ عَنْ أَسْتَاذِي أَنَّهُ قَالَ كَذَا) diye bizzat işittiğini tasrîh eder. Bunun Türkçe tercümesi “üstâdımдан işittim ki böyle dedi” şeklinde olur. Bizzat üstâdından işitmeyip de ondan işiten diğer kimseden işittiğini beyân etmek üzere (سَمِعْتُ عَنْ فُلَانٍ أَنَّ أَسْتَاذِي قَالَ كَذَا) denildiğinde “Fülândan işittim ki üstâdım böyle demiş” manasına gelmektedir. Ve eğer bu vecih ile tasrîh etmeyip de (قَالَ أَسْتَاذِي كَذَا) derse hadis müdelles olur ki murâdı acaba “Üstâdım böyle dedi” demek midir yoksa “işittim ki üstâdım böyle demiş” demek midir bilinmez, tedlîs ise mezmûmdur. Nitekim ilm-i usûl-i hadiste beyân ve tafsîl olunmuştur.”²⁹

Cevdet Paşa, konuyla ilgili olarak, لَمَّا ve لَمْ ile oluşturulan olumsuzluk anlamı taşıyan sigaların tercümesiyle ilgi olarak şöyle demiştir: “*Emsile* kitaplarında, لَمْ edatının manası “yardım etmedi bir gâib er geçmiş zamanda”,³⁰ son zaman telif edilen Türkçe eserlerdeyse, “-medi, -memiş, -mez/maz”³¹ anlamında tercüme yapılmıştır. Ayrıca *Emsile*'de لَمَّا edatının manası “yardım etmedi bir gâib er geçmiş zamanın cem'isinde”,³² son zaman telif edilen Türkçe eserlerde de bu edat, “-dığı zaman, -dığında, -ınca, (-ken), henüz (hâlâ, daha), -medi, memiş”³³ anlamında tercüme edilmiştir. Ahmed Cevdet konu hakkında şöyle demiştir: “Cahd-ı mutlak³⁴ mâzî-i menfî demek olduğundan tercümesinde ‘etmedi’ yâhud ‘etmemiş’ diye iki

²⁹ Ahmed Cevdet, *Ta'likât 'ale'l-Emsile*, 50-51.

³⁰ *Mecmûetu's-sarf*, (Fazilet Neşriyat), 236.

³¹ Selami Bakırcı-M. Sadi Çögenli, *Arapça Edatlar Sözlüğü*, (Erzurum: Bakanlar medya, 2000), 180.

³² *Mecmûetu's-sarf*, (Fazilet Neşriyat), 236.

³³ Bakırcı-Çögenli, *Arapça Edatlar Sözlüğü*, 181.

³⁴ Cahd-ı mutlak: Muzari fiilin önüne لَمْ edatı gelirse onu cezmeder, muzarinin manasını mâzî menfiye çevirir. Buna “nefy-i mutlak” veya “cahd-ı mutlak” denilir. Fiilin, geçmiş zamanda kesinlikle yapılmadığını bildirir. Ayrıca bu fiilin işlenmesi beklenmez. Misal: لَمْ يَكْتُبْ “yazmadı”. Bk. Mustafa el-Galâyîni, *Câmiu'd-durûsil-Arabîyye* (Lübnan: el-Müessesetü'l-hadîs li'l-kütüb, 2004), 302.

vecih ile tabir olunur. Cahd-ı müstağrakın³⁵ tercümesinde dahî 'hiç etmedi' yâhud 'hiç etmemiş' denilir.³⁶

Onun, cahd-ı müstağrak sigasını "hiç etmedi" ya da "hiç etmemiştir" anlamında tercüme etmesi bu fiilin tercümesini yalnızca geçmiş zamana nispetle yaptığı bir tercüme şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Fiilin anlamının gelecek zamanla alakalı olduğunu belirtmek için ek bir kelime lazımdır. Çünkü eserde yer alan لَمَّا edatı, "daha sonra yapılabilme ihtimalini" anlamını da içerdiğinden günümüzde kullanılan Türkçede, "henüz etmedi" anlamında tercümesi daha isabetlidir. Günümüzde Arapçayla ilgili yazılan Türkçe eserlerde de bu anlamda tercüme edildiği müşahede edilmektedir.³⁷

3.2. Muzârî Fiilin Türkçeye Aktarımı

*Emsile'*de yer alan Muzârî fiilin Türkçe tercümesinde; şimdiki zaman, gelecek zaman ve geniş zaman anlamının verildiği görülür. Bu sebeple bu sigânın Türkçeye tercümesi hakkında görüş ayrılıkları oluşmuştur. *Emsile'*de yer alan bu sigâ "yardım eder bir gâib (hazır olmayan 3. Tekil şahıs) er şimdiki halde ya da gelecek zamanda"³⁸ şeklinde tercüme edilmiştir. Ahmed Cevdet, *Emsile'*de yer alan bu konuyla ilgili olarak şu açıklamaları yapmıştır: "Eder sigası Lisân-ı Türkî'de fiil-i muzârî olup hâl ve istikbâle şâmil olur ki menfisinde 'etmez' denilir. Ve zamân-ı hâlin tasrîhi murâd olursa 'ediyor' denilir ki menfisinde 'etmiyor' denilir. Ve zamân-ı istikbâle mahsûs olarak 'edecek' sıygası kullanılır ki menfisinde 'etmeyecek' denilir. Lisân-ı Arabî'de bir muzârî sıygası bu üç ma'nâda dahî isti'mâl olunur. Mübtedîlerin zihnini tahdîş etmemek üzere Musannif fiil-i muzârîin tercümesinde evvelki tabir ile iktifâ etmiştir. Ve nefy-i hâl ile nefy-i istikbâlin ikisinde dahî 'etmez' sıygasını isti'mâl etmekle evvelkisinde 'şimdiki hâlde' ve ikincisinde 'gelecek zamanda' diye takyîde muhtâc olmuştur. Ve eğer nefy-i hâlde 'etmiyor' diye tercüme etseydi 'şimdiki hâlde' kaydına muhtâc olmazdı. Ve nefy-i istikbâlde 'etmeyecek' diye tercüme

³⁵ Cahd-ı müstağrak: Muzârî fiilin başına لَمَّا gelince لَمَّا gibi onu cezmeder ve manasını mâzîye çevirerek söyleniş zamanına kadar fiilin belirttiği işin olmadığını bildirir. Ancak bu fiilin yapılmasını karşı taraf ümit edebilir. Buna "nefy-i müstağrak" da denilir. Misal: لَمَّا يَكْتُمُ "şimdiye kadar yazmadı" veya "henüz yazmadı". Bk. Galâyînî, *Câmiu'd-durûs*, 302.

³⁶ Cevdet Paşa, *Ta'likât 'ale'l-Emsile*, 51.

³⁷ Bakırcı-Çögenli, *Arapça Edatlar Sözlüğü*, 181; Mehmet Ali Şimşek, *Arapçada Zaman Kalıpları, Kullanım Alanları ve Türkçede'ki Zamanlarla Karşılaştırılması* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 7.

³⁸ *Kitabu's-Sarf*, (Yasin Yayınevi), 236.

etseydi 'gelecek zamanda' kaydına muhtâc olmazdı. Te'kîd-i nefy-i istikbâl olan لن سىقاسىنىن تىرىمىسى داهى بىنا كىيâس اولىنا."³⁹

Bu açıklamalara göre Cevdet Paşa, *Emsile*'de yer alan tercümei eksik bulmuştur. O, *Emsile* yazarının açıklamayı kısa tuttuğuna işaret etmiş ve talebelerin zihni karışmasını diye müellifin bunu yaptığını ifade etmiştir. Bu durum onun eserinde *Emsile* yazarını değerlendirirken nasıl bir yöntem izlediğini göstermektedir.

3.3. Mastarın Türkçeye Aktarımı

Emsile kitaplarında mastarın tercümesi şu şekilde yapılmıştır: "bir kere yardım etmek".⁴⁰ Cevdet Paşa, konuyla ilgili olarak mastarın Türkçe'deki durumunu değerlendirirken, *Emsile*'de yer alan mastar bilgisi hakkında bir eleştiri de bulunmamıştır. O, bu konu hakkında kısa malumat vererek mastarın sonunda yer alan "mek" ve "mak" eklerini değerlendirmiştir. O, eserinde konuyu şöyle yorumlamıştır: "Masdar edâtı lisân-ı Türkî'de –mek ve –mak lafızlarıdır ki hafif hareketli olan lafızlarda –mek ve ağır hareketli olan lafızlarda –mak kullanılır. Etmek ve atmak gibi. Ve fi'l-asl edât-ı masdar "mah" (مخ) olup hâlen bazı bilâdda bu vechile telaffuz olunur. Fakat Osmanlılar beyinde bu خا hafif hareketlilerde kef'e (ك) ve ağır hareketlilerde kâf'a (ق) tebdîl olunmuştur."⁴¹

Cevdet Paşa, bu bölümde mastarın kullanımı ile ilgili olarak; "mek-mak" ekinin yörelere göre de farklılık arz ettiğini ifade etmiş ve misaller vermiştir.

3.4. İsm-i Fâil ve İsm-i Mef'ûl'ün Türkçeye Aktarımı

Emsile kitabında ism-i fâilin tercümesi şöyle verilmiştir: "Yardım edici bir er".⁴² İsm-i mef'ûlün tercümesi de şu şekilde verilmiştir: "Yardım olunmuş bir er".⁴³ Konuyla ilgili olarak Cevdet Paşa, eserde yer alan açıklamaları yeterli bulmamıştır. Bununla birlikte bu iki sîga hakkında Türkçe karşılıklarıyla ilgili bilgiler vermiştir. Onun açıklamaları şöyledir: "Türkçede ism-i fâil edâtı –cı yâhud nûn harfidir. "Yazıcı" ve "yazan" gibi. Bunların ism-i mef'ûllerinde 'yazılmış' yâhud 'yazılan' denilir. Musannif ikisinde dahî evvelki kısımlar ile iktifâ eylemiştir. Hâlbuki kısm-ı sâni yani

³⁹ Cevdet Paşa, *Ta'likât 'ale'l-Emsile*, 51.

⁴⁰ *Mecmûetu's-Sarf*, (Fazilet Neşriyat), 237.

⁴¹ Cevdet Paşa, *Ta'likât 'ale'l-Emsile*, 51-52.

⁴² *Mecmûetu's-sarf*, (Fazilet Neşriyat), 237.

⁴³ *Mecmûetu's-sarf*, (Fazilet Neşriyat), 237.

nûn edâtının isti'mâli gerek ism-i fâilde ve gerek ism-i mef'ûlde muttarid olarak cârîdir. Mübâlağa-i ism-i fâil için lisân-ı Türkî'de ekseriyâ 'çok' lafzı kullanılıp نَصَّار'ın manâsı 'çok yardım edici' demek olur."⁴⁴ *Emsile* kitabındaysa, نَصَّار sigâsının manası; 'mübalağa ile yardım edici bir er'⁴⁵ olarak verilmiştir. *Emsile*'de yer alan tercümenin Cevdet Paşa'nın verdiği tercümeyle birebir uyumlu olduğu görülür.

Günümüzde telif edilmiş eserlerdeyse, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl sigâlarıyla ilgili olarak yapılan tercümelerin Cevdet Paşa'nın yaptığı tercümelere benzerlik gösterdiği söylenebilir. Örnek olarak 'yazan'–کَاتِبٌ, 'yazıcı', مَكْتُورٌ–'kırılmış', 'kırık' gibi. Her iki misalde de Cevdet Paşa'nın işaret ettiği iki çeşit anlam verilmiştir.⁴⁶

3.5. İsm-i Tafdîl'in Türkçeye Aktarımı

Emsile'de ism-i tafdîl şu şekilde tercüme edilmiştir: "Ziyâde yardım edici bir er".⁴⁷ Cevdet Paşa ise ism-i tafdîl ile ilgili açıklamaları yeterli bulmamıştır. Bu sîgada yer alan kelimelerin tercümelerini Türkçe ifade etmiş ve birer misal vermiştir. Şöyle ki: "İsm-i tafdîlin tercümesinde 'edicirek' tabiri lisânımızda metrûk olup el-hâletü hâzihi ism-i tafdîlin ma'nâsı 'en' yâhud 'daha' lafızlarıyla ifâde olunur. Nitekim 'Anların en âlimi fülândır' ve 'Fülân fülândan daha âlimdir' denilir."⁴⁸ Osmanlı son dönem alimlerinden Mehmed Zihnî Efendi (ö. 1331/1913) telif ettiği *el-Müşezzeb* adlı eserinde; أَكْبَرٌ kelimesinin tercümesini şöyle yapmıştır: "pek büyük" yahut "daha büyük" veyahut "en büyük".⁴⁹ Günümüz sarf kitaplarında da: أَكْبَرٌ– "daha büyük", "en büyük" şeklinde tercüme yapılmıştır.⁵⁰

Bu sîgayla ilgili olarak şunu ifade edebiliriz: *Emsile*'de yer alan, 'ziyâde yardım edici bir er'⁵¹ ibaresinin günümüz Türkçesinde artık kullanılmamaktadır. Bunun yerine; 'en büyük, en güzel, en dürüst' gibi ifadeler kullanılmaya

⁴⁴ Cevdet Paşa, *Ta'likât 'ale'l-Emsile*, 52.

⁴⁵ *Kitabu's-Sarf*, (Yasin Yayınevi), 237; Muhammed Hadi Mardini, *Mecmûatu's-Sarf* (Diyarbakır: Mektebetu Seydâ, 2007), 120.

⁴⁶ Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 51, 53.

⁴⁷ *Mecmûetu's-sarf*, (Fazilet Neşriyat), 237.

⁴⁸ Cevdet Paşa, *Ta'likât 'ale'l-Emsile*, 52.

⁴⁹ Mehmed Zihnî Efendi, *el-Müşezzeb el-Müretteb fi kavâidi's-Sarfî ve'n-Nahv* (İstanbul: Marifet Yayınları, ts.), 43.

⁵⁰ Tacettin Uzun, *Arapça Sarf Bilgileri*, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 47; Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 86.

⁵¹ *Mecmûetu's-sarf*, (Fazilet Neşriyat), 237.

başlanmıştır. Bu konu hakkında Cevdet Paşa'nın yaptığı tercümenin daha isabetli olduğu ve günümüz Türkçesiyle de birebir uyumlu olduğu söylenebilir.

3.6. İsm-i Mensûb'un Türkçeye Aktarımı

Emsile'de ism-i mensûb şöyle tercüme edilmişti: "Yardım etmeğe mensûb bir er".⁵² Konuyla ilgili olarak Cevdet Paşa; ism-i mensubun, -lı ekinin ilave yapılmasını şöyle ifade etmiştir: "İsm-i mensûbda muttariden âhir-i kelimeye -lı ilâve olunur. 'Bursalı', 'Osmanlı' gibi."⁵³ Konuyla ilgili olarak, Mehmed Zihnî Efendi de kitabında, bu ibareleri şöyle tercüme etmiştir: "البلديُّ) köylü" " (القرشيُّ) Kureyş kabileli".⁵⁴ Onun tercümesiyle Cevdet Paşa'nın tercümesinin aynı olduğu görülür. Günümüz sarf kitaplarında ise şöyle tercüme edilmiştir: "-li, -lı, -ci, -e ait, -ile ilgili"; جَوْهَرٌ - جَوْهَرِيٌّ 'esas, cevher' - 'esasa ait, esasla ilgili, mücevheratçı', مِصْرٌ - مِصْرِيٌّ 'Mısır-Mısırlı', gibi.⁵⁵ Bu bölümde de Cevdet Paşa'nın yaptığı tercümenin günümüz Türkçesiyle uyumlu olduğu görülür.

3.7. *Emsile*'de Bulunan Diğer Sîgaların Türkçeye Aktarımı

Ahmed Cevdet, eserinde *Emsile*'de yer alan diğer sîgalar hakkında kısaca bilgi vererek sadece atıfta bulunmuştur. Onun bu konu hakkındaki görüşü şöyledir: "Sâir sîgalarda dahî Türkçede muttarid olarak istikâk kâidesi cârî olmayıp ancak terkîb ile ifâde-i merâm olunur. Nitekim 'Ders okuyacak vakit geldi' (ism-i zamân) 'Bir oturacak yer bulalım' (ism-i mekân) 'Hele bir kere kulak ur iyice dinle' (emir fiili) 'Hoca efendi ne güzel tasvîr-i mesele ediyor'(taaccub fiilleri) denildiği gibi."⁵⁶

Cevdet Paşa bu bölümde, ism-i tasgîr, ism-i zamân, ism-i mekân ve taaccub fiileri gibi *Emsile*'de yer alan diğer kalıplar hakkında fazla bilgi vermemiştir. O, yalnızca izâha ihtiyaç duyulan yerlere açıklama yaparak ilave malumat vermiştir. Onun bu çalışması özet mahiyetindedir.

Sonuç

Ahmed Cevdet Paşa, Osmanlı devletinin son dönemlerinde yetişmiş çok yönlü bir alimdir. O, İslâmî ilimlerle ilgili olarak birçok alanda kitaplar yazmıştır. Yakın bir geçmişte yaşamış ve birçok başarılarla imza atmış Cevdet Paşa gibi alimlerin, günümüz genç kuşaklarına tanıtılması ve gençler tarafından rol model olarak benimsenmesine katkı sağlanması, toplumumuzun bilimsel ve toplumsal

⁵² *Mecmûetu's-sarf*, (Fazilet Neşriyat), 237.

⁵³ Cevdet Paşa, *Ta'likât 'ale'l-Emsile*, 52.

⁵⁴ Mehmed Zihnî, *el-Müşezzeb*, 48.

⁵⁵ Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, 89.

⁵⁶ Cevdet Paşa, *Ta'likât 'ale'l-Emsile*, 52. Metindeki parantez içi ifadeler bize aittir.

ilerlemesine katkı sağlar. Bu bağlamda bilim dünyasına yeni eserlerin kazandırılması ve daha geniş kitlelere ulaştırılması genç nesillerin kendi kültürlerini, tarihlerini ve dillerini güzel bir şekilde öğrenmelerine katkı sağlar. Genç nesillerin, geçmişinden kuvvet alarak geleceğe güvenle bakmasına olanak verir.

Cevdet Paşa, Arapça dil bilgisi hakkında çalışmalar yapmıştır. O, Kadîm medrese geleneğine bağlı olarak okutulan ve ilm-i alet adı verilen Arapça gramerinin temelini oluşturan kitaplardan beş tanesine ta'likât yapmıştır. Bu çalışma tek bir kitap halinde matbu edilmiştir. O bu eserinde, ince konulara değinmiş, alanla ilgili kitapları taramış, konular arasında karşılaştırmalar yapmış ve aynı zamanda özgün açıklamalar yapmıştır. Eser incelendiğinde, onun bu ta'likâtları kısa kısa değil de uzun, detaylı ve daha düzenli bir şekilde yapmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Cevdet Paşa, makaleye konu olan *Emsile* ta'likâtını, üzerinde çalıştığı beş eserin mukaddimesi olarak düşündüğü söylenebilir.

Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınan bu eser üç sayfadan oluşmaktadır. Cevdet Paşa, *Emsile* ta'likâtında şu konuları işlemiştir: Mâzî ve muzârî fiil, ism-i fâil, mastar, ism-i mef'ûl, ism-i mensûb, ism-i tafdil, ve *Emsile*'de yer alan diğer kalıplar. Eserinde bu konuların Türkçe tercümelemleri hakkında bilgiler vermiştir. Aynı zamanda Arapça-Türkçe karşılaştırmalar yapmıştır. Onun, eserde yaptığı izahları incelendiğinde, *Emsile*'de yer alan Türkçe tercümelemleri bazı yerlerde eksik ve yetersiz bulunduğu görülmektedir. Ayrıca o kendine has tercüme ve tercihler yapmıştır. Onun yaptığı yorum ve tercümelemlerinin çoğunluğu, günümüz Türkçesiyle uyumlu olduğu görülmektedir.

Cevdet Paşa, bu eserinde ve diğer eserlerinde Türkçeye önem vermiştir. Bu çalışmasında da sade bir dil ve üslup kullanmıştır. O, ilmi çalışmalarında, ilim talebelerinin anlayacakları kolay ifadeler kullanmıştır. Bu alanda çalışma yapan ve yapacak öğretmenlere ve öğrencilere katkılar sağlamayı hedeflemiştir. Türkçe ve Arapça gramer çalışmalarına katkı sağlamıştır. Bu bağlamda Cevdet Paşa, sadece Türkçe dil bilgisi üzerine çalışma yapmamış aynı zamanda Arapça grameriyle ilgili çalışmalar yaptığı da görülmüştür. Bu çalışmada Arapçayla ilgilenen günümüz insanlarına bu eserin ulaştırılma gayesi güdülmüştür.

Kaynakça

- Âliye, Fatma. *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1995.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/324. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2005.
- Bakırcı, Selami- Çögenli, M. Sadi. *Arapça Edatlar Sözlüğü*. Erzurum: Bakanlar medya, 2000.
- Bâşâ, Muhammed. *el-Kâfi*. Beyrut: eş-Şeriketü'l-matbûât li't-tevzî' ve'n-neşr, 1992.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Ta'likâtu Ahmed Cevdet 'ale'l-Emsileti'l-muhtelifi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293/1876-1877.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Emsile Kitabı Üzerine Yaptığı Ta'likât

- Çakan, İsmail Lütfü. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1989.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "el-Emsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/166-167. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Gerlegiz, Adem. *Kuyucaklı Abdullah Efendi, Emsile Şerhi ve Fiili Te'accüb Risâlesi*. İnceleme ve Tahkik. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- el-Galâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-durûsil-Arabiyye*. Lübnan: el-Müessesetü'l-hadîs li'l-kütüb, 2004.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullâh. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Ve Okutulan Ders Kitapları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 / 1 (Haziran 2002), 274-293.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsil-'Arabi, 1999.
- Kitabu's-Sarf* (Sarf Cümlesi). İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.
- Mardini, Muhammed Hadi. *Mecmuatus-Sarf*. Diyarbakır: Mektebetu Seydâ, 2007.
- Mecmûetu's-sarf (Sarf Mecmuası)*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Makdisî, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, İslam Dünyası Hristiyan Batı*. trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Gelenek Yayınevi, 2004.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça Dilbilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Mukayyed Sarf Cümlesi*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Sancar, İbrahim. *Ahmed Cevdet Paşa Ve Medreselerde Okutulan Bazı Sarf-Nahiv-Belâgat Kitaplarına Ta'likâtı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şimşek, Mehmet Ali. *Arapçada Zaman Kalıpları, Kullanım Alanları Ve Türkçede'ki Zamanlarla Karşılaştırılması*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Şimşirgil, Ahmet-Ekinci Ekrem, Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB yayınları, 2008.
- Şensoy, Sedat. "Ta'likât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/508. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/420. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Uçman, Abdullah. "Encümen-i Daniş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/177. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Uzun, Tacettin. *Arapça Sarf Bilgileri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Yazıcı, Fatih. *Nushi Efendi'nin "Mürşidu'l-Gına fi Şerhi'l-Emsile ve'l-Bina" Adlı Eserinin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Emsile Kitabı Üzerine Yaptığı Ta'likât

- Yıldırım, Muhammed Said. *Mecmûatus-Sarf*. İstanbul: Beka Yayınları, 2006.
- ez-Zebidî, es-Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseyinî. *Tâcul-Arûs min cevâhiril-Kâmûs*. thk. Abdüssettar Ahmed Farac. Kuveyt: Matbaatü Hükümetü'l-Kuveyt, 1965.
- Zihnî Efendi, Mehmed. *el-Müşezzeb el-Müretteb fi kavaidi's-Sarfi ve'n-Nahv*. İstanbul: Marifet Yayınları, ts.

MEHMED ÂKİF ERSOY'UN TEFSİR ANLAYIŞI
MEHMED ÂKİF ERSOY'S APPROACH OF INTERPRETATION

Musa TURŞAK

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren üniversitesi

mtursak@beu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3366-2620

Öz

Mehmed Âkif (1873-1936), son dönem İslam dünyasının önemli düşünür ve şairlerinden biridir. Müslümanların geri kalmışlığını ve çektikleri sıkıntılarının sebeplerini Kur'an'dan uzaklaşmaya bağlamış ve kurtuluşun reçetelerini yine Kur'an'da aramıştır. Kurtuluş Savaşı yıllarında memleketi karış karış gezerek halkı, vaaz ve nasihatlerle irşad etmiş, aynı zamanda yazdığı makale ve şiirlerle de onları bilinçlendirmeye çalışmıştır.

Halkın şiire olan ilgisi, Mehmet Âkif'i, vaazlarında ele aldığı ayetleri şiirlerle açıklamaya sevk etmiştir. Safahat adlı eserinde yazdığı şiirlerinde Âkif, bazen bir ayet veya bir hadis esas alıp hemen altına bunlardan anladıklarını dizelere dökmüştür. Bazen bir konuyu açıklarken satır aralarında ayetleri iktibas etmiş, bazen de ayeti lafzen vermese de satır aralarında ayetlerden manevî iktibaslarda bulunmuştur.

Mehmet Akif, Müslümanların acil çözüm bekleyen problemlerine Kur'an merkezli çözümler üretmeye çalışmıştır. Bundan dolayı yazılarında Kur'an'ın etkisinde kaldığı görülmektedir. Bu makalede Âkif'in manzum ve düz tefsir yazılarındaki üslûbunu ve tefsir anlayışını ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda, Âkif'in doğrudan ele aldığı veya manevî iktibasta bulunduğu ayetleri nasıl yorumladığı ve hangi yöntemlere başvurduğu analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Âkif, Şiir, İlham.

Abstract

Mehmed Âkif (1873-1936) is one of the important thinkers and poets of the late Islamic world. He attributed the backwardness of Muslims and the causes of their troubles to being away from the Qur'an, and sought the recipes of salvation in the Qur'an again. During the years of the War of Independence, he traveled every inch of the country, guiding the people with sermons and advice, and at the same time tried to raise their awareness with the articles and poems he wrote.

The public's interest in poetry prompted Mehmet Âkif to explain the verses he discussed in his sermons with poems. In his poems that he wrote in his work called Safahat, Âkif sometimes took a verse or a hadith as the basis and put what he understood from them into verses. Sometimes he quoted the verses between the lines while explaining a subject, and sometimes he quoted the verses spiritually between the lines, even though he did not give the verse literally.

Mehmet Akif has tried to produce Qur'an-centered solutions to the urgent problems of Muslims. Therefore, it is seen that he was influenced by the Qur'an in his writings. In this article, we will try to deal with Âkif's style and understanding of tafsir in verse and plain tafsir writings. In this context, it will be analyzed how Âkif interpreted the verses that he directly addressed or quoted spiritually and which methods he applied.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Âkif, Poetry, Inspiration.

Giriş

Şairler, milletlerin tarihinde çok önemli bir rol oynamaktadırlar. Özellikle büyük şairlerin rolü, milletlerinin acılarını anlatmak, haklarını savunmak ve mutlu günlerinde coşkularına katılmaktır. Bundan dolayı milletleri için çabalayan şairlerin yeri asla doldurulamaz. Yetenekli şairlerin, zor günlerde halkın moralini ve motivasyonlarını yükseltmek; birlik ve beraberliklerini sağlamadaki rolleri yadsınamaz. Örneğin Hz. Peygamber'in sadık şairi Hassan b. Sabit el-Münzir (563-682), hiçbir zaman Hz. Peygamberi yalnız bırakmamış, zor zamanlarında ona destek olmuş, ölünceye kadar O'nu savunmaya devam etmiştir. İslam düşmanlarına karşı yazdığı şiirlerle Müslümanlar arasında büyük bir itibar görmüştür.

Mehmed Âkif Ersoy, yakın tarihimizde üzerinde en çok konuşulan şair ve yazarlardan biridir. Onun bu şöhreti, yazdığı istiklal marşı ve büyük oranda halkın duygularına tercüman olmasından kaynaklanmaktadır. Âkif, sahip olduğu ilmi müktesebatı ve dile olan vukufiyeti sayesinde doğu ve batı dünyasını yakından tanıyan mühim bir mütefekkidir. Yaşadığı dönemde özellikle Balkan savaşı ve ardından başlayan I. Dünya savaşı nedeniyle İslam dünyasında meydana gelen hadiseler ve geri kalmışlığa ilmî müktesebatı ile Kur'anî çözümler üretmeye çalışmıştır. Aynı zamanda iyi bir hatip olan Âkif, şiir ve düz yazılarında, camilerde verdiği vaazlarda milli birlik ve beraberlik ruhunu esas alarak, cehalet ve ataletten sıyrılmayı, İslam'a aykırı olan söz ve davranışlardan uzaklaşmayı işlemiştir. "Süleymaniye Kürsüsünde" şiiri, ahlaki bozulmaya karşı İslâm milletlerinin uyanması ve bir birlik teşkil etmesi felsefesine dayanan uzun bir manzume olarak ortaya çıkmıştır.¹

¹ M. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-akif-ersoy> (25.11.2022).

Dindar bir aile ortamında yetişen Âkif'in Kur'an'la tanışıklığı çocukluk yıllarına dayanmaktadır. Kur'an aşığı olan ve ilhamını Kur'an'dan alan Mehmed Âkif, yirmi bir yaşında hafızlığını bitirmiş ve Kur'an'la olan irtibatını hayatı boyunca sürdürmüştür. İlk hocası olan babasından iyi bir medrese eğitimi alan Âkif, aynı zamanda Farsçayı ve batı dillerinden Fransızca'yı öğrenmiştir. Yazdığı "safahat" adlı eserinde Kur'an'dan lâfzî ve manevî alıntılar yapmıştır. Ayrıca birçok şiirinden dil, üslup ve içerik açısından farklı olan "Kur'an'a hitap" adlı bir şiiri de bulunmaktadır. Safahatta yer almayan ve Mesnevi tarzında yazdığı bu şiirinde Âkif, Kur'an'ın kendisine has özelliklerini saydıktan sonra tanık olduğu ve yaşadığı olayları Kur'an ekseninde dile getirmiştir.²

Anadolu'nun işgaline bizzat şahit olan Âkif, Milli Mücadelenin manevî lideri olarak verdiği vaazlarıyla halkı düşmana karşı örgütlemiştir. Kur'an'dan alıntılar yaparak verdiği vaazlarında halkı bir yandan düşmana karşı direnmeye çalışırken diğer yandan toplumun geri kalmışlığına sebep olan ve asıl düşman olarak gördüğü cehaletle de savaşmıştır. Aslında Akif, karakterini Kur'an'ın ilkeleriyle şekillendirmiş, kelimenin tam anlamıyla bir "*Kur'an alimi, Kur'an mütefekkiridir*".³

Mehmed Âkif, tıpkı Pakistan'ın milli şairi Muhammed İkbâl (1877/1938) gibi ilhamını İslam'dan alır. Muhammed İkbâl, Mevlana Celalettin er-Rumî (1207-1273)'nin etkisinde kalmasına rağmen Âkif, şiir ve edebiyatta İranlı şair Sadi Şirazi (ö. 691/1292)'nin, dini düşüncede ise Mısırlı İslâm düşünürü ve yenilik hareketinin öncülerinden Muhammed Abduh (1849-1905)'un etkisinde kalmıştır. Nitekim gerek düz yazı gerek manzum tefsirlerine baktığımızda onun da tıpkı Abduh'un dediği gibi tefsirlerde Kur'an'ın ruhuna uymayan yorumların yer aldığı, vahyin mesajının gramer kuralları ve müfessirlerin görüşleri arasında kaybolduğu, bu yüzden Kur'an'ın toplum hayatından uzaklaştırılıp ölümlere ve hastalara okunan bir metin haline getirildiğinden şikâyet ettiğini görmekteyiz.⁴ Bu bağlamda Âkif, Kur'an'ın tüm tefsiri yerine günün ihtiyaçları doğrultusunda kısmî tefsirlere ağırlık vermiştir.

Âkif; edebî eserlerin amacının topluma hizmet etmek olduğuna inanıyordu. İslam aleminin durumunun iyileştirilmesi için pratik çözümler önermiş, Müslümanlar arasında birliği tesis etmeye gayret etmiştir. Yakın tarihimizde milletimizin başından geçen hadiseleri yazdığı şiir ve düz yazılarında dile getiren Mehmed Âkif, toplumun yaşadığı sıkıntılarının asıl sebebi olarak kendisine saygınlık kazandıran manevî değerlerden gittikçe uzaklaşmaya bağlamaktadır. Şiirlerinde halkın dertleriyle birlikte milletçe girilen savaşın acılarını da dile getirmiştir. Manzumeleri dışında kısa tefsir yazıları, makaleleri ve tercümeleleriyle de halkın hissiyatına tercüman olmuş ve içinden geçilen zor zamandaki insanların morallerini yüksek tutmaya çalışmıştır.

Mehmed Âkif, 1912-1913 yılları arasında yayınladığı kısa "Tefsir Yazıları", 1913-1919 yılları arasında kaleme aldığı "Manzum Tefsirler" adlı eseriyle ve 1910-1920 arasında Anadolu'nun değişik illerindeki cami kürsülerinde verdiği "Vaazlar" ile halkı bilinçlendirmeye çalışmıştır. Bu vesile ile bir yandan toplumun geri

² M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 1987?), 1/69-70.

³ İsmail Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", *İslamiyat Dergisi* 4/4, 37

⁴ Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, nşr. M. Reşîd Rızâ (Kahire, 1366), 48-58.

kalmasına sebep olan cehalet, tembellik ve tefrika ile mücadele ederken diğer yandan halkı düşmana karşı savaşmaya teşvik ederek ülkemizin kurtuluş savaşına en büyük katkısı sağlamıştır.

Mehmet Âkif'in 8 Mart-26 Aralık 1912 tarihleri arasında ilk tefsir yazıları çıkmış ve toplamda 33 tefsir yazısı yayınlanmıştır. 1912 yılı Ekim ayı başında Balkan Harbi'nin başlaması üzerine, o zamana kadar düzenli olarak her hafta çıkan tefsir yazıları, 10 Ekim'deki 30. yazısından sonra, savaşın kötü gidişatından ötürü bir veya bir buçuk ayı bulan aralıklarla yayınlanmıştır. Savaşın daha ilk aylarında mağlubiyetle sonuçlanması üzerine, kabaran duyguların ifadesinde, düz tefsir yazıları etkili olmayınca manzum tefsir ile halkı bilinçlendirmeye ve milli mücadeleye destek vermeye çalışmıştır.⁵

Kur'an-ı Kerim'in çağları aşan evrensel mesajlarını kendi bakış açısıyla yorumlayan Âkif'in tefsir ilmine de katkısı olmuştur. Zamanın mütefekkirlerinden etkilenen Âkif'in mücadeleyle ve Kur'an'a hizmetle geçen hayatı için TDV İslam Ansiklopedisinin ilgili maddesine müracaat edilebilir.⁶

1. Mehmed Âkif'in Tefsir Anlayışı

Küfrün karanlığını iman nuruyla dağıtan Kur'an-ı Kerim indiği günden itibaren insanların gündeminde kalmayı başarmıştır. Bu bağlamda, Kur'an'ın yüksek hakikatlerinin keşfi için her dönemde çok sayıda tefsir yazılmıştır. Allah'ın ezeli kelamı, kıyamete dek insanlar için bir mesaj ve bir hidayet kaynağıdır.⁷ Bundan dolayı ele aldığı her konuyu bir hikmet ve gaye temeline dayandırmaktadır. Onun bu özelliğini bilen alimler ve mütefekkirler, ictimai problemlere çözüm ararlarken Kur'an'ı temel referans almışlardır.

Osmanlı imparatorluğunun parçalanması ve dağılmasından sonra başsız kalan Müslümanların karşılaştıkları ictimai problemler ve bu problemlere çözüm arayışları hemen hemen tüm İslam coğrafyasında aynı anda başlamıştır. Kur'an temelli yapılan bu çözüm arayışları, Kur'an'ın rehberliği ve toplumu ıslah etme yönünden hareketle "ıslahî tefsir" ekolünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu ekolün mümessili olan Muhammed Abduh (1849-1905), hidayet kaynağı olan Kur'an'ın derin anlamlarını edebi bir üslupla ele almıştır.⁸ Muhammed Abduh'tan etkilenen mütefekkirlerden biri de kuşkusuz Mehmed Âkif Ersoy'dur.

Cemalettin Efganî (1838-1897) ve Abduh'un fikirleri o gün olduğu gibi bugün de İslam dünyasını derinden etkilemeye devam etmektedir. Mehmed Âkif, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1877-1942) ve Said Nursi (1873-1960) gibi örneklerin yanı sıra, muasır dönemde akademik camianın tanıdığı pek çok isim bu düşüncelerin etkisinde kalmıştır.⁹ Mehmed Âkif'in yaşadığı dönemdeki ictimai problemlere Kur'an merkezli çözüm arayışları haliyle yazın hayatında Kur'an'dan sık

⁵ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar* (Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskı, 2016), 12.

⁶ Bk. M. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/432-439.

⁷ Bkz. Mehmet Altın, *Âyetler ve Kur'ân İsimleri Bağlamında Kur'ân'ın Rehberliği* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 1-168.

⁸ Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'ın İcâzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 16, 20.

⁹ Fethi Ahmet Polat, *Tefsir* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 216.

sık alıntı yapmasını sağlamıştır. Dolayısıyla onun bu çabası, yaşadığı dönemde toplumsal karakteri ağır basan modern tefsir anlayışına sevk etmiştir.¹⁰ Akif, içtimai hastalıkları teşhisle kalmamış, bunların ilacı olarak da Kur'an'ın özünü, ruhunu anlamak olduğunu belirtmiştir.¹¹

Mehmed Âkif'in manzum eserlerinin yanında nesir tarzında yazılmış eserleri de bulunmaktadır. Bunların başında tefsir yazıları gelmektedir. Bunlar, dönemin güncel meseleleriyle ilgili âyetlerin ele alındığı yazılardan meydana gelmektedir.¹² Âkif'in manzum ve düz yazıları, "başmuharrir"i bulunduğu, 1908'de "*Sıratımüstakim*" adıyla yayımlanan ve daha sonra "*Sebilürreşad*" adıyla yayın hayatına devam eden dergide "Tefsîr-i Şerîf" başlığı altında yayımlanmıştır. Elli dört yazıdan oluşan tefsir yazılarının tamamı, *Sebilürreşad* sayılarının ilk sayfalarında yayımlanmıştır.¹³ Bunların otuz altısı nesir, on sekizi Safahatta yazılı olan manzum şiirlerdir. 51 tanesi âyetler ve manzum olanlardan 3 tanesi birer hadis üzerine yazılmıştır. Âkif, memleketin o günkü problemlerine çözüm olabilecek bir veya birkaç âyeti konu edinerek okuyuculara rehber olmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu yazılar, tefsir ilmi açısından çok, zamanın problemlerine çözüm üretme bakımından önemlidirler.¹⁴ Kendisinin 1926-1929 yıllarında kaleme aldığı ve vefatına kadar üzerinde çalıştığı "Kur'anı Kerim Meâli" ise bazı siyasi mülahazalarla istismar edilir endişesiyle vasiyeti üzere ne yazık ki yakıldığı için elimizde bulunmamaktadır.¹⁵

Mehmed Âkif Ersoy, klasik bir müfessir olmaktan çok olaylara Kur'an zaviyesinden bakan ve onu hayatının merkezine almaya çalışan bir Kur'an talebesidir. Bununla birlikte Kur'an'ın dili olan Arapça'ya vukufiyet hususunda dönemin önemli şahsiyetlerinden biridir. Âkif'in tefsirlerde dirayet tefsir yöntemine başvurduğu görülmektedir. Bununla beraber az sayıda bazı müfessirlerden nakillerde bulunmuştur. Bunlar; Keşşaf, Mefâti'h'l-Gayb ve Celaleyn tefsirleridir.¹⁶ Onun Kur'an'la yakın ilişkisi Celaleyn gibi klasik tefsir metinlerini okumaya onu sevk etmiş, Kur'an'ın daha sonra meâlini yazmaya vesile olmuştur.

Tefsir geleneğinde müfessirler genellikle yaptıkları yorumlarının kesinlik ifade etmediğini belirtmek üzere "en doğrusunu Allah bilir" şerhini koymaktadırlar. Mehmed Âkif de yazdığı "Kur'an'a Hitap" şiirinde Kur'an-ı Kerim'in muhtevi olduğu manaları bir tek kişi tarafından bütünüyle kavranmasının mümkün olmadığını "Yâ Rab bu nasıl Kitab-ı 'âlî, İdrake sığışmıyor meâli"¹⁷ diyerek Kur'an'a karşı hayranlığını dile getirmektedir.¹⁸

¹⁰ M. Suat Mertoğlu, "Mehmed Âkif ve İctimai Kur'an Tefsiri", *Vefatının 71. Yılında Mehmed Âkif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmed Âkif Dönemi ve Çevresi* (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2008), 202-211.

¹¹ Musa Bilgiz, "Mehmed Akif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'an'dan Temalar", *Akademi Dergisi* 15 (Bahar 2003), 159-178.

¹² Oktay-Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy", 28/433-439.

¹³ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 21.

¹⁴ Abdülkadiroğlu, *Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim'i Tefsiri*, 16.

¹⁵ Mehmed Akif Ersoy, *Safahat* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 51.

¹⁶ Ercan Şen, "İctimai Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Akif Ersoy'un Kur'an Yorumu", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2, 170.

¹⁷ Ersoy, *Safahat*, 480.

¹⁸ Mahmut Öztürk, "Mehmed Akif'in "Kur'an'a Hitap" şiiri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Ocak-Haziran 2019), 20.

Âkif, Kur'an'a karşı duyduğu hayranlığını çeşitli mısralarla ifade etmektedir. Sözlerini telmihen veya lafzen Kur'an ayetleriyle süslemiş, hayatını da Kur'an'a göre tanzim etmeye çalışmıştır. *Kur'an'a hitap* şiirinin sonunda Kur'an'a duyduğu saygısını ifade eden şu mısralar dikkatten kaçmamaktadır:

*“Sensin hele ey Kitab-ı a'zem,
Haşa buna hiç tereddüt etmem,
Dünyada refikü hem zebanım
Ukbada mü'înü müst'anım.”*¹⁹

İkinci beyitte geçen “hemzeban” terkibi Farsça olup aynı dili konuşmak anlamına gelmektedir. Bu da meselelere aynı bakış açısıyla bakmak ve aynı söylemi geliştirmek demektir. İktibas yoluyla lafzî benzerlikler ortaya koymak da bu kapsamda değerlendirilebilir.²⁰

Mehmed Âkif, yaşadığı dönemde, edebiyat ve fikir çevrelerinde ictimâî vurgu hissedilir derecede yükselişe geçmiştir. Osmanlının yaşadığı ekonomik ve siyasi krizlere istinaden mütefekkirler de dikkatlerini toplumsal problemlere yöneltmişlerdir. Bu bağlamda, Âkif'in dava adamlığı ve toplum kişiliği onun olaylara Kur'anî bakış açısıyla yaklaşmasına ve bu bağlamda çözüm bulmasına katkı sağlamıştır. Bu çabalarını başyazarlığını yaptığı Sırat-ı Müstakim ve daha sonraki ismiyle *Sebilürreşad* adlı dönemin en etkili mecmualarında yayınlamıştır.

Müslümanların her alanda geri kalmışlığı Kur'an'dan uzaklaşmaya bağlayan Âkif, ümmetin yeniden ayağa kalkması ve muassır medeniyetler seviyesine çıkması ve dinamizm kazanması için yerleşik din anlayışından kurtulması, İslam'ın ilk dönemine ve temel kaynaklarına başvurulması gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda onun, “*doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslamı*” ifadesi, Kur'an ile modern Müslüman arasında tesis edilecek köprünün özlemine dile getirmektedir.

Mehmet Âkif, yaşadığı dönemde tefsir ilminin başta medreselerde olmak üzere ihmal edildiği, adeta Kur'an'ı anlamının önemsiz ve faydasız bir işmiş gibi algılandığından şikâyet etmektedir. Sanki Kur'an-ı Kerim'in bütün yönleriyle anlaşıldığı, daha söylenecek bir şey olmadığı zannı türediğini söylemektedir. Bir mantık kitabı bile uzun zaman tetkik edilmesine rağmen medrese talebelerinin Celaleyn seviyesinde olsun bir tefsir bilgisinden mahrum oluşunu büyük bir eksiklik olarak görmektedir;

*“Lafzı muhkem yalnız, anlaşılan Kur'an'ın,
Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mananın;
Ya açar Nazm-ı Celilin bakarız yaprağına;
Yahut öfler geçeriz bir ölünün toprağına;
İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okumak, ne de fal bakmak için.”*²¹

Görüldüğü gibi Âkif, yaşanan toplumsal travmaların sebebini toplumun Kur'an'ı anlamaya ve ondan istifade etmeye gereken önemi vermediğine, onu hayatın merkezine almamasına bağlamaktadır. Allah Teâlâ'nın muradının gerçek

¹⁹ Ersoy, *Safahat*, 481.

²⁰ Öztürk, “Mehmed Akif'in “Kur'an'a Hitap” şiiri”, 21.

²¹ Ersoy, *Safahat*, 43.

anlamda anlaşılmasından yakınmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın ölümler için değil diriler için indiği ve hayatla iç içe olması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Mehmed Âkif, mensubu bulunduğu modern tefsir anlayışı ile Kur'an ayetlerinin evrenselliğini esas alarak bunların her döneme uyarlanmasına ve bu bakış açısıyla modern dönemde yaşayan Müslümanların durumlarıyla Kur'an ayetleri arasında bir irtibat kurmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, modern dönemde Kur'an'ın çağın şartlarına uygun yeniden tefsir edilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu yaklaşıma göre çoğunlukla bir ayet veya bazen bir hadis esas alınarak Müslümanların ictimâî problemlerine bu ayet veya hadis doğrultusunda çözümler üretilmeye çalışılmaktadır. Diğer bir ifadeyle ayetler güncelleştirilme yoluna gidilmektedir.²²

Mehmed Âkif, özellikle milli mücadele yıllarında Anadolu'yu karış karış gezerek halkı düşmana karşı savaşımaya teşvik etmiş ve bu vesile ile birçok vaaz irad etmiştir. Bu vaazlarında güncel meselelerle ilgili ayetleri serlevha ederek bir yandan içteki çürümeye sebep olan atalet, ihtilaf ve cehaletle mücadele ederken diğer taraftan Müslümanları tarih sahnesinden silmeye çalışan dış düşmanlara karşı halkı bilinçlendirmeye ve birlik olmaya çağırmıştır. Bu vaazların çoğu o zaman başyazarlığını yaptığı "*Sebilürreşad*" dergisinde yayınlamıştır. Örneğin Beyazid Camii kürsüsünde verdiği vaazına besmeleden sonra Ahzap suresinin 56. Ayetini²³ okuyarak giriş yapmaktadır. Ardından vaazın temel konusuna başlamak için Enfâl suresinin ilgili ayetlerini²⁴ okuyarak, İslam aleminin başına gelen felaketlerin asıl sebebinin ayetler çerçevesinde açıklamaktadır. Âkif, ayetlerin birçok hikmetleri içerdiğinden bahisle, ittihadın Allah'ın emri; çekilen sıkıntıların sebebinin ise kavmiyetçiliğin olduğunu belirterek ayetleri tefsir etmektedir.²⁵

Âkif, Enfâl suresi/25. ayette dile getirilen uyarılara kulak asmanın kötü sonuçlarına dikkat ederken, ayetteki fitne kavramının kendi yaşadığı dönemin olaylarıyla bağlantısını şu şekilde kurar: "Kendilerini çok sağlam birer Müslüman olduklarını iddia eden çoğumuz bu tehditlerden ve bu uyarılardan zerre miktarınca etkilenmediği, hatta haberdar bile değil! Düşmanın aramıza serpiştirdiği fesat, nifak, cinsiyet, kavmiyet, ırk davalarını; hülâsa vahdet-i milliyemizi perişan edecek her türlü esbab-ı izmihlal tohumlarını biran evvel büyütme için o kadar faaliyet gösteriyoruz ki..."²⁶

Görüldüğü gibi toplumsal olarak yaşanan sıkıntıları belli başlı bazı sebeplere bağlayan Âkif, bireysel ve toplumsal özeleştiriyi esas alarak çözüm yollarını da göstermektedir. Bir yandan geri kalmışlığın verdiği eziklik diğer yandan emperyalist devletlerin amansız saldırıları karşısında savrulan Müslümanların bu girdaptan kurtulma arayışları, başta Mehmed Âkif gibi ilim adamları olmak üzere toplumun tüm kesimlerini harekete geçirmiştir. İslam coğrafyasında yaşanan

²² Mertoğlu, "Mehmed Âkif ve İctimâî Kur'an Tefsiri", 205.

²³ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin). (el-Ahzap 33/56)

²⁴ وَأَنْتُمْ فِتْنَةٌ لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir azaptan sakının ve bilin ki Allah, azabı çetin olandır). (Enfal 8/25)

²⁵ Mehmed Eren, "Mehmed Akif Ersoy'un vaaz ve İrşat Faaliyetlerinde Kur'an Tefsirinin Yeri ve Önemi", *SÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 409-429.

²⁶ Akif, Tefsir-i Şerif, *Sebilürreşad*, II-IX/31-213, 20 Eylül 328, s. 82.

sıkıntılarının düşmanın çok güçlü olmasına değil aksine Müslümanların kendi öz değerlerine yabancılaşmasına bağlayan Âkif, kurtuluşun yine bu değerlere sınıksız bağlanmaktan geçtiğini ayetleri delil göstererek dile getirmektedir.

Hz. Peygamber: "Size iki şey bıraktım ki, onlara sarıldığınız sürece sapıtmazsınız: Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünneti"²⁷ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in bu buyruğu, Âkif gibi ilim adamlarını Kur'an'dan çözüm aramaya sevk etmiştir. Bu bağlamda Âkif de, yaşadığı dönemde en temel problem olarak gördüğü devletin ve Müslümanların bekasını esas alarak ayetleri yorumlamaya çalışmıştır. Acil çözüm bekleyen bu meseleler gündemi belirlemiş, bu çözümün bir parçası olan tefsir dersleri de bu gelişmeler doğrultusunda şekillenmiştir. Âkif, modern dünyanın güncel problemlerine Kur'an'dan çözümler ararken, çok iyi Arapça bilmesine rağmen Arapça dilbilgisi kurallarına takılmadan Kur'an'ın ilgili ayetlerini güncelleştirerek işe koyulmuştur. Böylece Kur'an'ın ilgili ayetlerinin salt anlamını vermek yerine bu ayetlerin güncel meselelerle irtibatını önlemiştir.

Mehmed Âkif, klasik tefsir anlayışının aksine, Kur'an merkezli bir ıslah projesi kapsamında ileri sürülen fikirlerin kabul görebilmesi için Kur'an'a tasdik ettirme yoluna gitmiştir. Âkif'in bu yaklaşımına uygun olarak ayetleri toplumsal açıdan ele almasının örneklerine Sirat-ı Müstakim mecmuasında kaleme aldığı yazılarında rastlamak mümkündür. Mecmuanın yazarlarından Kazanlı Halim Sabit (Şibay) (1883-1946), mecmuanın tefsir kısmını başyazar Mehmed Âkif'e teklif etmiştir. Âkif ise, bu ilmin kaideleri ve usulüyle fazlaca iştiğalim yoktur diyerek teklifi kabul etmemiştir. Bunu üzerine: "Daha iyi ya! Biz de öyle istiyoruz. Kavaid ve nakliyattan ziyade doğrudan doğruya Kur'an'dan anladığınızı, duyduğunuzu yazınız" diye mukabelede bulunmuştur.²⁸ Sonunda mecmuanın tefsir kısmının sorumluluğunu da üstlenen Âkif, "Sebilürreşad" mecmuasının Kur'an tefsirine yaklaşımını ve yayınlanacak tefsir yazılarında hangi hususlara dikkat edileceğini açıklayan önemli bir metni kaleme alır. Bu metnin ilk maddesi şu şekildedir:

"İrab ve binadan, tahlilat-ı nahviyeden bahsetmek için mecmuamızın hacmi müsaid bulunmadığından yazılacak makalelerde mümkün mertbe ulüm-i Arabiyenin nazariyatından sarf-ı nazar ile netayic-i ameliye üzerinde imal-i fikr edilecektir. Hangi vesait-i ilmiye ile olursa olsun ibtida nazm-ı celilden anlaşılman meani-i münife yazılarak ibare ve işaretinin delalet ve iktizasının irşadat-ı beliğanesine istinaden zaman ve zeminin icabatına göre ahval-i umumiye-i islamiye hakkında fikir ve mütalaalar yürütülecektir."²⁹

Kur'an'ın tarih üstü özelliği ve evrenselliği, ayetlerin belli bir coğrafyaya ve belli bir tarihe hasredilmesini engellemektedir. Kur'an kıyamete kadar yaşanacak bütün toplumsal olaylarla ilişkilendirilebilmektedir. Bu durum aslında, Kur'an'ın tüm insanlığı doğru yola iletme misyonuyla uyum sağlamaktadır. Ancak, Kur'an'la belli müşahhas olayların ilişkilendirilmesi Kur'an'ı tarihselliğe sevk edeceği için bu konuda bazı şartların ileri sürülmesi son derece doğaldır. Aksi takdirde ilahi metnin istismar edilmesi söz konusu olmaktadır. Bu durum karşısında bazı üsûl âlimleri, birtakım kriterler tespit ederek bu suistimali önlemek istemişlerdir. İmam Şatibi (ö.

²⁷ İbn Hişam, *es-Siretu'n-nebeviyye*, (İstanbul: Karaman Yayınları, 2014), II/ 604.

²⁸ Eşref Edip, *Mehmed Akif*, İstanbul, 1938, 27-28.

²⁹ Mehmed Akif, Tefsir-i Şerif, *Sebilürreşad*, I-VIII/1-183, 24 Şubat 327, 5.

790/1388), yapılacak yorumun Arap dilbilgisi kurallarına ve ayetin zahir manasına uygun olması; başka bir ayette yorumun sıhhatini gösterecek bir şahidin olması, nassa ve şeri kaidelere aykırı olmaması gibi şartları ileri sürmektedir. Kanaatimizce Arap diline son derece vakif olan Âkif, çözüm bekleyen problemlerin aciliyetinden dolayı her ne kadar dil kurallarına fazla takılmamış olsa da yaptığı tefsir çalışmalarında imam Şatibi'nin ileri sürdüğü diğer kaidelere olabildiğince uymaya gayret etmiştir.

2. Mehmed Âkif Ersoy'un Tefsir Örnekleri

Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren tefsir tedvin edildikten sonra belli bir gelişme trendini yakalamıştır. Ancak bu durum aynı zamanda tefsirin değişik yönlere kaymasına zemin hazırlamıştır. O dönemde ilk olarak ortaya çıkan itikadi mezhepler kendi görüşlerinin haklılığını ispatlamak için ayetlerden deliller getirmeye çalışırken diğer taraftan zühd ve takva üzerine bir hayat kurmaya çalışan bazı alimler Kur'an'a yönelmişlerdir. Onlar da kalplerine doğan ilham doğrultusunda ayetleri tefsir etmeye çalışmışlar. Yine aynı dönemde ortaya çıkan fikhî mezhepler de Kur'an'ın ahkam ayetleriyle meşgul olmuşlardır.³⁰

Hicrî beşinci asırdan itibaren bilimsel teorilerle bazı ayetlerin açıklandığına şahit olmaktayız. Çok daha sonraları özellikle son iki yüz yılda bireyden hareketle toplumu ön plana alan, her fırsatta çağın toplumsal sorunlarını nasların ışığı altında çözümlenmek gerektiğini savunan sosyal tefsir savunucuları ile modern anlayış sahibi alimler de ictimaî tefsir çalışmalarını başlatmışlardır. Bunlardan biri de Mehmed Âkif Ersoy'dur. Âkif, ayetleri tefsir ederken, şu konulara özellikle dikkat ederdi:

1. İlim ve tekniğe, içtimai hayata ve tarihe işaret eden bazı ayetleri ele alarak, dirayet ve rivayet tefsirleri yönünden mütalaa etmek. Başka dillerde bu konuda yazılan tefsirlerin önemli görülen yerleri tercüme etmek. Öncelikle ayetten anlaşılan meali yazmak, ibare ve işaretinin, delalet ve iktizasının belîğ irşatlarına dayanarak, zaman ve zeminin icaplarına göre, genel İslami durumlar hakkında fikir ve mütalaalar yürütmeye çalışmak.

2. Tefsir metotları ve bu alanda yazılan eserler, tefsir tarihi, tefsir usûlü, müfessirlerin hayatları hakkında inceleme yapmak. Arapça dil kaideleri ve kelimelerin dilbilgisi bakımından durumları üzerine değil öncelikle ayetlerin yüce manaları üzerinde durulacaktır.³¹

3. Zamanımızda, tefsir yeterince önemsinmemekte ve geri plana itilmektedir. Kur'an'ın sanki her yönüyle anlaşıldığı algısını yıkmak için tefsir derslerinin ön plana çıkarıp ihya etmeye çalışmak, medrese ve mekteplerde okutulmasını teşvik etmek.³²

İyi bir şair olan Mehmed Âkif aynı zamanda iyi bir din âlimi ve Kur'an aşığıydı. Bundan dolayı o, hayatı Kur'an penceresinden seyrediyor ve karşılaşılan problemleri Kur'an ile ıslah etmeye çalışıyordu. Böylelikle İctimaî Tefsir'in metodunu benimseyen Âkif, çağın toplumsal sorunlarını nasların ışığı altında çözümlenmeye gayret ediyordu. Bu maksatla sosyal hayatla ilgili olan ayetlerin tefsirine öncelik vermektedir. Âkif, bunları çağın gereği olarak güncelleyerek,

³⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 26. Baskı, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 197.

³¹ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 15.

³² Ali Kaytancı, *Mehmet Akif İstiklal Marşımız ve Milli Ruh*, (Niğde: Net Ajans, 2007), 42.

Arapça dil kurallarına takılmadan muhatabın anlayış seviyesine indirgemektedir. Böylece bazen manzum bazen düz yazı şeklinde bu ayetleri tefsir ettiğine şahit olmaktadır. Bu bağlamda, konuyla ilgili bir ayet veya hadisi serlevha ederek konuyu açıklamaya çalışıyordu.³³ Konunun daha iyi anlaşılması için Âkif'in tefsirlerinden birkaç örnek vereceğiz.

2.1. Düz Tefsir Yazıları

Hiz. Peygamberle başlayan tefsir hareketi, sahabe, tabiun ve etba-i tabiunla sürmüş günümüze kadar artarak devam etmiştir. Kur'an'ı çağın şartlarına göre anlama ve yorumlama gayreti zamanla çeşitli tefsir ekollerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bunlardan biri de rivayet tefsiridir. Mehmet Âkif, tefsirinde en çok nakil yaptığı ve kendisinden en çok istifade ettiği kişi şüphesiz ki Muhammed Abduh'tur. Abduh'tan sadece nakiller yapmamış, aynı zamanda onun fikirlerinin etkisinde de kalmıştır. Gerek manzum, gerekse mensur tefsirlerinde Abduh'un etkisi açıkça görülmektedir. Bilindiği gibi Abduh, bazı hurafe ve batıl inançların din diye İslam'a sokulduğunu, böylece İslam'ın safiyetini kaybettiğini, bugün yaşanan İslam'ın, Hiz. Peygamber ve ashabının dönemindeki İslam olmadığını, yeniden İslam'a dönüşmesi icabettiğini, bunun için de doğrudan doğruya Kur'an'dan ilham alınması gerektiğini savunmaktadır.³⁴

Âkif, Müslümanların muzdarip olduğu olumsuzlukları tahlil ederken bazı Kur'anî kavramlara müracaat etmektedir. Bu kavramların başında Allah'ın kevnî kanunlarını ihtiva eden sünnetullah gelmektedir. Mehmed Âkif, Enfâl 8/24 ayetinin³⁵ tefsirini yaparken, Allah ve Raslulü'ne tabi olmanın ne kadar hayati bir öneme sahip olduğunu vurgulamaktadır. Müslümanlara hayat verecek ilâhî düsturlara icabet etmenin ehemmiyetinden söz ederken şöyle demektedir: “şu basit hikmetleri saymaktan maksadımız, evamir-i ilâhiyenin hepsinde, gerek fertlerimiz, gerek cemaatlerimiz için başka yollardan tedariki, telafisi mümkün olmayacak kadar büyük nasibe-i felah olduğunu söylemektir.”³⁶ Yine bu ayetin tefsirinin devamında;

“Ey ma'şer-i müslimin, evamir-i ilahiyeyi dinlememekte biraz daha devam ederseniz büsbütün mahvolursunuz. Allah size “ilim öğrenin, kuvvet hazırlayın, çalışın, adaleti düstur ittihaz edin, birbirinize muavenette bulunun, hakkı tanıyın, tefrikadan sakının” dedikçe, siz bilakis cehle revaç verdiniz; meskenete düştünüz; atalete kapıldınız; zulmü adet edindiniz; birbirinizin gözünü oymaya kalkıştınız; haktan yüz çevirdiniz; namütenahi firkalara ayrıldınız. Artık bu tuttuğunuz yolu bırakınız. Çünkü o sizi izmihlal uçurumuna doğru götürüyor. Şeriatin gösterdiği şahrah-ı felahı tutunuz. Zira sizi kurtaracak ancak odur.”³⁷

Mehmed Âkif, zamanın mahiyeti, insanlar için önemi ve zamana yüklenen manaları anlatmak üzere “Asr” süresini tefsir etmektedir.

³³ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 117-118.

³⁴ Hidayet Aydar, “Bir Kur'an Müfessiri Olarak Mehmet Âkif”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt:32, sayı:4, Ekim-Kasım-Aralık, 1999, 39.

³⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُ الْغُثْرُونَ

“Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız.”

³⁶ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 78.

³⁷ Mehmed Akif, *Tefsir-i Şerif, Sebülürreşad*, II-IX/49-231, 28 Haziran 328, s. 352-353.

وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

“İkindiye kase ederim ki, insan muhakkak ziyandadır.” (el-Asr 103/1-2).

“Asr, ya zamanın malum olan bir cüzüdür ki o da mütekellimin içinde yaşadığı müdettir; ister bu müddet senelerin adediyle takdir olunsun da mesela yüz yıl densin, isterse hiç miktarı tayin edilmesin. Yahud öğle ile ikindi arasındaki vakt-i ma’ruftur. Burada iki manadan hangisi ihtiyar olursa doğrudur. Çünkü her ikisi nezd-i ilahide cay-ı kase olabilir.”³⁸

İnsanlar başarısızlıklarını ve yaşadıkları sıkıntılarının sebebini zamana yükleyerek buldukları zamanı hep kötülemektedirler. Âkif, bunun yanlışlığını şöyle dile getirmektedir: “insanlar buldukları asrı daima zemmederler; kendi kusurlarını hep o biçarenin boynuna yüklerler. İşte bu batıl bir zehab ve fasid bir vehim olduğu Cenab-ı Allah’ın asra kase etmesiyle ortaya çıkıyor. Demek kabahat asırda değil, asrı hüsn-i isti’mal edemeyen insanlarda imiş.”³⁹ Mehmet Âkif’in düz tefsir yazılarının yanında manzum tefsir yazılarının çoğunlukta olduğu görülmektedir.

2.2. Manzum Tefsir Örnekleri

Mehmed Âkif’in Safahat’taki bazı şiirleri incelendiğinde bunların genel olarak birer tefsir mahiyetinde olduğu görülecektir. Zira dikkatlice bakıldığında onların bazılarının Kur’an ayetleriyle bir şekilde ilişkili olduğu fark edilecektir. Âkif, oldukça akıcı ve etkileyici olarak yazdığı şiirlerinde zaman zaman Kur’an ayetlerinden ilham alarak bir takım yorumlar yapmış; bu yorumlarında değişik dinî konuları ele almıştır. Mehmet Âkif, bütün bu manzum tefsirlerinde bilinen klasik tefsir metotlarının dışında bir yöntem izlemiştir.⁴⁰

Osmanlı İmparatorluğu’nun eski gücünü kaybetmesi, gerilemesi, parçalanması ile İslam medeniyetinin batı karşısında zayıf düşmesi sonucunda İslam coğrafyasında çeşitli sıkıntılar baş göstermiştir. Başta Balkan Savaşı olmak üzere ordunun büyük kayıplar vermesi ve Müslümanların genel durumunun iyi olmadığını gören Âkif, coşan duyguların ifadesinde, düz tefsir yazıları yerine, 9 Ocak ile 3 Temmuz 1913 tarihleri arasında kaleme aldığı 11 adet manzum tefsir ile halkı bilinçlendirmeye çalışmıştır.

Her dönemde toplumun başına bela olan münafıklardan rahatsızlığını, onları konu edinen "Onlara: "Yeryüzünde fesat çıkarmayın" denildiği zaman "biz ancak ıslah edicileriz" derler. Kesin olarak biliniz ki, onlar ancak kötülük yayan bozgunculardır lakin anlamazlar" (Bakara 2/11-12) ayetlerini yazdıktan sonra onlarla ilgili olarak manzum tefsir mısralarına yer verir:⁴¹

*Bir kızarmaz çehre bulmuşsun ya ey canı, bürün;
Hem bütün dünyayı ifsad eyle, hem muslih görün.
Şarka bakmaz, Garb'ı bilmez, görgüden yok vayesi
Bir kızarmaz yüz, yaşarmaz göz bütün sermayesi! ...⁴²*

³⁸ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 80.

³⁹ Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 80.

⁴⁰ Davut Ayduz, “Mehmed Akif Ersoy’un Tefsirciliği”, *Diyanet İlmî Dergi* 47/4, 45.

⁴¹ Bilgiz, “Mehmed Akif’in Şiir ve Düz Yazılarında Kur’an’dan Temalar”, 159-178.

⁴² Ersoy, *Safahat*, 226.

Akif, hayatı boyunca iki yüzlü, riyakar ve dalkavuklardan nefret etmiş ve onlarla ilişkisini kesmiştir. Fakat ömrünün sonlarına doğru "İkiyüzlüleri artık sever oldum; çünkü yaşadıkça yirmi yüzlü insanlar görmeğe başladım." demek zorunda kalmıştır.⁴³

Örneğin "Zümer" suresinde geçen "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (ez-Zümer 39/9). ayetini tefsir ederken duygularını şöyle dile getirmektedir:

"Olmaz ya... Tabî'î... Biri insan, biri hayvan!"

Öyleyse, cehalet denilen yüz karasından,
Kurtulmaya azmetmeli baştanbaşa millet.
Kâfi mi değil yoksa bu son ders-i felaket?⁴⁴

Âkif'e göre Furkan (Kur'an-ı Kerim), Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olup, onun her ayetinde binlerce mana ve hikmetler bulunmaktadır. Onun bu özelliği sonsuza kadar devam edecektir:

"Furkan ki Kitab-ı Mustafa'dır.

Bir mu'cize-i Hüdâ-Nümâdır.

Olmakta ulu' nihaye a'len,
Bin harika her bir ayetinden."⁴⁵

Realist bir şair olan Mehmed Âkif, görüp ve yaşadıklarını, tanık olduğu olayları bir fotoğraf sanatçısı gibi adeta resmederek ve şiirdeki maharetiyle de yoğunlukla halkın duygularına tercüman olmuş, yaşanan problemlere somut çözümler üretmeye çalışmıştır. Bu konudaki yaklaşımını şu dizelerle veciz bir şekilde ifade etmiştir:

"Hayır, hayal ile yoktur benim işim...

İnan ki: Her ne demişsem, görüp de söylemişim."⁴⁶

Mehmed Âkif'in düşünce dünyası ve yazın hayatının şekillenmesinde Kur'an-ı Kerim başat rol oynamıştır. Çocukluğunun çok erken döneminde Kur'an'la tanışan Âkif, Kur'an'a karşı duygularını yazdığı "Kur'an'a Hitab" şiirinde şöyle dile getirmektedir:

"Sen cilvegeh-i cemâl-i Hak'sın,

Âyine-i Hak desem ehaksın.

Tenzili celil-i kibriyâsın,
Burhan-ı celadet-i Hudâ'sın."⁴⁷

Her vesile ile yazılarında birlik ve beraberliğin önemine değinen ve tefrikanın toplumlara nasıl felakete sürüklediğini dile getiren Mehmed Âkif bu düşüncelerini ayetlerle desteklemektedir:

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

"Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz, devletiniz elden gider. Sabırlı olun. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir." (el-Enfâl 8/46).

⁴³ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar*, 1/215.

⁴⁴ Ersoy, *Safahat*, 189.

⁴⁵ Ersoy, *Safahat*, 480.

⁴⁶ Ersoy, *Safahat*, 246.

⁴⁷ Ersoy, *Safahat*, 479.

Mehmed Âkif yukarıdaki ayeti tefsir ederken şöyle haykırmaktadır:

“Sen! Ben! desin efrâd, aradan vahdeti kaldır;

Milletler için işte kıyâmet o zamandır.

Mâzîlere in, mahşer-i edvârı bütün gez:

Kanûn-i İlâhî, göreceksin ki, değişmez.”⁴⁸

Mehmed Âkif, aynı çerçevede Müslümanların tembelliğini ve uyuşukluğunu Necm suresi 39. ayetin⁴⁹ çerçevesinde eleştirmektedir. Bu ayetin tefsirinde Âkif, Müslümanları çalışmaya ve gayret göstermeye teşvik ederken, fitrat ve çalışma anlamına gelen sa'y kavramlarına şöyle atıf yapmaktadır:

“İnsan için ne bu dünyada, ne öteki dünyada kendi mahsul-i sa'yinden, kendi kazancından başka bir şey yok. İnsan ne ekerse onu biçiyor. Ekmeden biçmek olmuyor. İşte bu, fitratın bir kanunu, Allah'ın bir kanunu, hem de lisan-ı Kur'an ile tebliğ edilmiş bir kanundur (...) işte bütün kainatı gördün: hiçbir yerde, hiçbir zerrede sükun var mı, atalet var mı? ... Şu alem-i fitratta, bu alem-i tabiatta hiç sükun yok. Müslümanlık ise fitratın dinidir. Belki fitratın kendisidir. Din-i İslam hatem-i edyandır, bu itibarla en mükemmel dindir.”⁵⁰ Nitekim Âkif bu görüşünü şu aşağıdaki ayeti delil göstererek şöyle açıklamaktadır:

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَصْلٌ سَبِيلًا

“Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır.” (en-Nahl 17/72).

“Nihâyet neyse idrâk ettiğin şey ömr-i fânîden;

Onun bir aynıdır mutlak nasîbin ömr-i sânîden.

Hatâdır âhiretten beklemek dünyâda her hayrı:

Öbür dünyâ bu dünyâdan değil, hem hiç değil, ayrı.”

“Sen ey sersem ki «üç günlük hayâtın hükmü yok» der de,

Sanırsın umduğun âmâdedir ferdâ-yı mahşerde;

Ne ekmiştin ki mahsûl istiyorsun bir de ferdâdan?

Senin meşrû' olan hakkın: Bugün hüsrân, yarın hüsrân!”⁵¹

Mehmed Âkif verdiği vaazlarında üzerinde durduğu konuların başında her türlü sıkıntı ve olumsuzluğa rağmen ümitvar olmanın gerekliliğidir. Bu bağlamda aşağıdaki ayeti tefsir ederek işe başlamaktadır.

يَا بَنِي إِدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْبَسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّ مِنَ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ

“Ey oğullarım! Gidiniz de Yusuf'la kardeşini araştırınız. Hem sakın Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz. Zira kâfirlerden başkası Allah'ın inayetinden ümidini kesmez.” (Yusuf 12/87).

Mehmed Âkif Ersoy, Safahat'ın bir yerinde bu ayete yer vermiş ve onu 42 mısralık bir şiir ile yorumlamıştır. O, bu ayetin tefsirine şu çarpıcı ifadelerle başlamıştır:

Atiyi karanlık görerek azmi bırakmak...

⁴⁸ Ersoy, *Safahat*, 418.

⁴⁹ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (İnsan için ancak çalıştığı vardır.)

⁵⁰ Akif, İkinci Meviza: *Sebilürreşad*, II-IX/49-231, 31 K. Sani 328, s. 390.

⁵¹ Abdülkadiroğlu, *Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim'i Tefsiri*, 122.

*Alçak bir ölüm varsa, eminim, budur ancak.*⁵²

Mehmed Âkif, bu ayetin tefsiri ile ilgili şiirine, şu mısra ile son vermiştir: “Ey millet-i merhume, sakın ye’se kapılma.”⁵³ Ayrıca Mehmed Âkif, “Sebilü’r-Reşâd” dergisinde yayınlanan makalelerinde bu ayetin mealine yer vermektedir.⁵⁴

Bu örneklerde görüldüğü gibi Mehmed Âkif Ersoy, pek çok şiirine bir ayeti serlevha yapmış ve şiiri o ayetin anlam, yorum ve tefsirine göre yazmıştır. Zaman zaman camilerde yaptığı irşatlarda aynı şekilde ayetleri şiir ile halka anlatmaya çalışmıştır. Ayrıca camilerde halka yönelik olarak yaptığı vaazlarda, daha çok ayetleri ele alarak yorumlayıp tefsir etmiştir.⁵⁵

Sonuç

Netice itibariyle diyebiliriz ki Mehmed Âkif samimi bir Müslüman ve iyi bir Kur’ân talebesi olarak ilahi kelamı, hayatının ve düşüncelerinin merkezine yerleştirmeye çalışmıştır. Başka bir ifadeyle Kur’an’ı hayatının öznesi haline getirmeye gayret etmiştir. Bu gayretin gereği olarak İslam dünyasının acil çözüm bekleyen içtimai problemlerini ve çözüm yollarını Kur’an’den aldığı ilhamla çözmeye çalışmıştır. O, bunun nedenini, Müslümanların modern dönemde yaşadıkları problemlerin kaynağını kendi kutsal kitaplarıyla irtibatlarının zayıflamasına bağlamaktadır. Ona göre Müslümanlar, kendilerini içinde buldukları olumsuz durumdan ve gerilikten kurtarmanın en etkili ve kestirme yolunu ancak Kur’an’da bulabilirler.

Âkif gerek inşad ettiği bazı şiirlerinde gerekse nesir tarzı bazı yazılarında yer verdiği âyetleri yorumlarken bilhassa Kur’ân’ın hidayet yönüne vurgu yapması onun tefsir anlayışı hakkında fikir vermektedir. Nitekim Âkif modern dönem Müslümanların içinde buldukları olumsuz durumdan çıkış yollarını ancak Kur’ân’ın hidayetinde görmektedir. O, herhangi bir konuyu işlerken, konu ile ilgili bir ayeti veya hadisi serlevha ederek, o ayetten veya hadisten anladığını -dilbilgisi ve edebi sanatlara takılmadan- direk söylemektedir. Çünkü ona göre halkın teferruatla geçirebileceği fazla vakti bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Abdülkadiroğlu, Abdülkerim-Abdülkadiroğlu, Nuran. *Mehmed Âkif’in Kur’an-ı Kerim’i Tefsiri: Mev’iza ve Hutbeleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Abduh, Muhammed. *Risâletü’t-tevhîd*. nşr. M. Reşîd Rızâ. Kahire, 1366.
- Altın, Mehmet. *Âyetler ve Kur’ân İsimleri Bağlamında Kur’ân’ın Rehberliği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Aydüz, Davut. “Mehmed Âkif Ersoy’un Tefsirciliği”. *Diyanet İlmî Dergi* 47/4, 45.
- Bilgiz, Musa. “Mehmed Akif’in Şiir ve Düz Yazılarında Kur’an’dan Temalar”. *Akademi Dergisi* 15 (Bahar 2003), 159-178.
- Çantay, Hasan Basri. *Âkifname*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmet Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1987.

⁵² Ersoy, *Safahat*, 185.

⁵³ Ersoy, *Safahat*, 186.

⁵⁴ *Sebilü’r-Reşâd*, X/237, 14 Mart 1329, 37.

⁵⁵ Nurettin Turgay, “Mehmet Akif Ersoy’un Şiirlerinde Kur’ân Etkisi ve Din Yoluyla İrşad”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 10.

- Eren, Mehmed. "Mehmed Akif Ersoy'un vaaz ve irşat faaliyetlerinde Kur'an Tefsirinin Yeri ve Önemi". *SÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 4, 409-429.
- Ersoy, Mehmed Âkif. *Safahat*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Ersoy, Mehmed Âkif. Meviza. *Sebilürreşad*. II-IX/49-231. 31 K. Sani 328.
- Ersoy, Mehmed Âkif. Tefsir-i Şerif. *Sebilürreşad*. II-IX/31-213. 20 Eylül 328.
- Fergan, Eşref Edip. *Mehmed Âkif*. İstanbul, 1938.
- Fergan, Eşref Edip. Mehmed Âkif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları. İstanbul: Sebilürreşad Neşriyat, 1962.
- İbn Hişam. *es-Siretu'n-nebeviyye*. İstanbul: Karaman Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 26. Baskı, 2015.
- Eren, Mehmed. Mehmed Âkif Ersoy'un Vaaz ve Irşat Faaliyetlerinde Kur'an Tefsirinin Yeri ve Önemi. *SÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 4.
- Kaytancı, Ali. *Mehmed Âkif İstiklal Marşımız ve Milli Ruh*. Niğde: Net Ajans, 2007.
- Kara, İsmail. "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not". *İslamiyat Dergisi* 4/4, 37.
- Mertoğlu, M. Suat. "Mehmed Âkif ve İçtimaî Kur'an Tefsiri". *Vefatının 71. Yılında Mehmed Âkif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmed Âkif Dönemi ve Çevresi*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2008.
- Okay, M. Orhan. *Mehmed Âkif Bir Karakter Anatomisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1989.
- Okay, M. Orhan ve Düzdağ, M. Ertuğrul. "Mehmed Âkif Ersoy". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/432-439. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mahmut. "Mehmed Akif'in "Kur'an'a Hitap" şiiri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Ocak-Haziran 2019), 20.
- Polat, Fethi Ahmet. *Tefsir*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Salmazem, Mehmet. *Kur'an'ın İcâzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Şen, Ercan. "İctimai Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'an Yorumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2, 170.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *Mehmed Âkif'in Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Kanaat Kitapevi, 1945.
- Turgay, Nurettin. "Mehmed Âkif Ersoy'un Şiirlerinde Kur'an Etkisi ve Din Yoluyla Irşad". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 10.