

UNIVERSAL JOURNAL  
OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: VII | sayı: 2 | yıl: Aralık 2022  
volume: VII | issue: 2 | year: December 2022

*Universal journal of Theology,*

(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)

Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

**Universal Journal of Theology (UJTE)** is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Bu derginin yayın hakları

*Universal journal of Theology'*ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

“Bu dergi hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve herhangi bir bölümü dergi yönetimin izni olmadan kopya edilemez.”

Her hakkı *Universal journal of Theology'*ne aittir.

## UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

cilt: VII, sayı: 2, yıl: Aralık 2022

volume: VII, issue: 2, year: December 2022

e-ISSN: 2548-0952

Baş Editör/Editor in chief  
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK  
Editör/Editor  
Arş. Gör. Hüseyfe KILIÇ  
Editör Yardımcıları/Editorial Assistants  
PhD Student Furkan KAYA  
Dil Editörleri/Language Editors  
Arş. Gör. Alim HATİP  
Arş. Gör. Bilal DOĞAN  
Arş. Gör. Murat ARSLAN  
Arş. Gör. Sezgin ELMALI  
Arş. Gör. Salih TUNA  
Yazı Takip/Secretary  
PhD Student Furkan KAYA  
İç Tasarım/Design  
PhD Student Furkan KAYA  
Web Sayfası Sorumlusu  
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK  
Son Okuyucu  
Doç. Dr. Mahmut YAZICI  
Kapak Tasarım  
Muzaffer KESKİN  
Yazışma Adresi/Corresponding Address  
Universal Journal of Theology  
<http://dergipark.gov.tr/ujte>  
[universalteoloji@gmail.com](mailto:universalteoloji@gmail.com)

**Yayın Kurulu/Editorial Board**  
Doç. Dr. Kemal GÖZ (Pamukkale Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAKIR (Hitit Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim BİLİK (Trakya Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Bekir ÖZÜDOĞRU (Ondokuz Mayıs Üniv.)  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL (Pamukkale Üniv.)  
Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
PhD Student Furkan KAYA (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)  
**Danışma Kurulu/Advisory Board**  
Prof. Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt  
Prof. Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA  
Prof. Dr. Ahmet Koç- Marmara University/Turkey  
Prof. Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey  
Prof. Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey  
Prof. Dr. Fazlı Polat-Atatürk University/Turkey  
Prof. Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University/Turkey  
Prof. Dr. Hanifi Palabıynk- Atatürk University/Turkey  
Prof. Dr. Hüseyin Certel- S. Demirel University/Turkey  
Prof. Dr. İbrahim Taha – Al Baha University/KSA  
Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Turkey  
Prof. Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey  
Prof. Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey  
Prof. Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University/Turkey  
Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atattürk University- Turkey  
Prof. Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University/Turkey  
Prof. Dr. Şuayip Özdemir- Amasya University/Turkey  
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University/Turkey  
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu- Atatürk University- Turkey  
Prof. Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey  
Doç. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Turkey  
Doç. Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İ. Çeçen Univ./Turkey  
Doç. Dr. Azad Said Sumo – Duhok University/Iraq  
Doç. Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey  
Doç. Dr. Kamil Kömürcü- Cumhuriyet University/Turkey  
Doç. Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İ. Çeçen University/Turkey  
Doç. Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University/Turkey  
Doç. Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İ. Çeçen University/Turkey  
Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal Univ./KSA  
Dr. Abdülcebar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey  
Dr. Adem Bilen – İstanbul University/Turkey  
Dr. Ahmet Yarıkapov- Moskow State Ens./Russia  
Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology/Uzbekistan  
Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey  
Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey  
Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey  
Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey  
Dr. Muhammed Şakir M. Salih – Selahattin University/Iraq  
Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey  
Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey  
Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University/Egypt  
Dr. Samagan Myrzalbraimov- Oş Devlet Univ./Kyrgyzstan  
Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey  
Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan  
Dr. Vahit Celal – Bartın University/Turkey

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Makaleler /Articles

**Ortaçağ'da Merv Kütüphaneleri (IX-XIII) / Libraries of Merv in the Middle Ages  
(IX-XIII)**

**Jumamyrat JUMAKOV & Kadyr SAPAROV**

**1-18**

**Fıkıhta Mezhep Çalışmalarını Müstakil Bir Alt Disipline Dönüştürmenin  
İmkânı: Yeni Bir Perspektif / The Possibility Of Turning Fiqh Madhhab's Stu-  
dies Into A Separate Sub-Discipline: A New Perspective**

**Öğr. Gör. Dr. Bünyamin KORUCU**

**19-45**

**Ebû Hayyan El-Endelüsî'nin Tuhfat Al-Arib Adlı Kitabında Dilin Anlaşılması  
Zor Kelimeler Üzerindeki Etkisi / The linguistic effect in Tuhfat Al-Arib by Abu  
Hayyan Al-Andalusi**

**الأثر اللغوي للغريب في كتاب تحفة الأريب لأبي حيان الأندلسي**

**İsra HATİB & Dr. Öğr. Üyesi Selim TEKİN**

**47-65**

**Kur'an-ı Kerim'in Belagatında Kısalık / Conciseness in the Rhetoric of the Holy  
Qur'an**

**الإيجاز في بلاغة القرآن الكريم**

**Enes ELVİYO & Dr. Öğr. Üyesi Bashar AL QAHWAJI**

**67-90**

**Yeni Dini Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi / New Religious Movements And Sal-  
vation Teaching**

**Sena Sultan TOPAL & Doç. Dr. İsmet EŞMELİ**

**91-107**

**İmâmiyye Şîasının Önde Gelen Temsilcilerinden Şeyh Müfid'in  
Tefsir Anlayışı Üzerine / On The Interpretation of Sheikh Mufid, One of The Lea-  
ding Figures of the Imamiyya Shia**

**Kaan SARIGÜL & Doç. Dr. Harun ABACI**

**109-126**

**Kur'an Dili İle Bilim Dilinin Kesişme Noktasında Gökyüzüne Dair  
Âyetlerin Yorumu / Interpretation of Verses About The Sky at The Intersec-  
tion of The Language of The Qur'an and The Language of Science**

**Prof. Dr. Adem YERİNDE & Prof. Dr. Rıdvan DURAK**

**127-152**

**Müşriklerin Ulu'l-Azm Peygamberlerden Talepleri / On The Interpretation of  
Sheikh Mufid, One of The Leading Figures of the Imamiyya Shia**

**Habip KALAÇ**

**153-183**

**Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews**

Fatih İBİŞ, Dinî ve Felsefî Açıdan Anlamın Doğası Kur'ân'ı Anlamaya  
Dair

Ayşe Sevde ÖZDAL

**185-199**

Osman Güman, Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi -el-İsnevî Örneği-  
Nurullah AKDENİZ

**201-203**

İsmet EŞMELİ, Dinlerde Kutsal Kişi Fenomeni

Sena Sultan TOPAL

**205-210**

Dr. Mustafa Kisbet, İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması  
Ramazan TOK

**211-216**

Prof. Dr. Seyid Muhammed Musa Tevânâ, el-İctihâd ve Medâ Hâcetinâ  
İleyhi fi Hâze'l-Asr

Muhammed Zakir BAHKTARİ

**217-223**

**Yayın ve Yazım İlkeleri/Guidelines for Publication**

**225-233**

### **Açık Erişim Politikası / Open Access Policy**

Universal journal of Theology (UJTE) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakđ ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Universal journal of Theology (UJTE) Budapeřte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

*Universal journal of Theology (UJTE) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Universal journal of Theology (UJTE) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.*

### **Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services**

- 1- ASOS Index (2017)
- 2- Google Scholar (2017)
- 3- Academic Keys (2018)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2017)
- 5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)
- 6- Scientific Indexing Services (2017)
- 7- İdealonline (2018)

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## *ORTAÇAĞ'DA MERV KÜTÜPHANELERİ (IX-XIII)*

*Libraries of Merv in the Middle Ages (IX-XIII)*

### **Jumamyrat JUMAKOV**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Kalam and History of Islamic Sects, Denizli/Turkey

[juma.0295@gmail.com](mailto:juma.0295@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0001-6461-3103>

### **Kadyr SAPAROV**

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Phd Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Department of History of Islamic Sects, Konya/Turkey

[saparov693@gmail.com](mailto:saparov693@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0003-3871-698X>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 20/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 22/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

Atıf/Citation: Jumakov, Jumamyrat & Saparov, Kadyr. "Ortaçağ'da Merv Kütüphaneleri (IX-XIII)". *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022): 1-18.  
<https://doi.org/10.56108/ujte.1114852>

## Ortaçağ'da Merv Kütüphaneleri (IX-XIII)

### Öz

Merv şehri, Ortaçağ'da Horasanı oluşturan dört önemli bölgenin yönetim merkezinden biri olmuştur. Murğap nehrinin suladığı verimli topraklarda kurulan, bununla birlikte Büyük İpek Yolu gibi önemli bir ticaret yolu üzerinde bulunan şehir, geçmişte birçok uygarlığa başkentlik yapmıştır. Mâzisi milattan öncelere dayanan şehrin yönetimi, Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen fetihler sonucunda Müslümanların hâkimiyetine geçmiştir. Halife Me'mûn döneminde Abbâsilerin hilafet merkezi olan Merv, aynı zamanda ilim ve kültürün de merkezi olmuştur. Sultan Sencer zamanında ise Merv Büyük Selçuklu Devleti'nin başşehri haline gelmiştir. Bu dönemde şehirde çeşitli imar faaliyetleri yapılmış, halkın yaşam kalitesi yükseltilmeye çalışılmıştır. Asırlarca ilim ve kültür yuvası olan Merv şehri bilhassa kütüphaneleri ile tanınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Medeniyet, Şehir Tarihi, Kütüphane, Türkmenistan, Merv.

### Libraries of Merv in the Middle Ages (IX-XIII)

#### Abstract

The city of Merv was one of the administrative centers of the four important regions that formed Khorasan in the Middle Ages. The city, which was founded on fertile lands irrigated by the Murgap river and is on an important trade route such as the Great Silk Road, has been the capital of many civilizations in the past. The administration of the city, whose history dates back to BC. As a result of the conquests carried out in the time of Omar, it passed under the rule of the Muslims. Merv, which was the caliphate center of the Abbasids during the reign of Caliph Ma'mun, also became the center of science and culture. During the reign of Sultan Sencer, Merv became the capital of the Great Seljuk State. During this period, various zoning activities were carried out in the city and the quality of life of the people was tried to be increased. The city of Merv, which has been a center of science and culture for centuries, is especially known for its libraries.

**Keywords:** Civilization, City History, Library, Turkmenistan, Merv.

### Giriş

Günümüzde Türkmenistan'ın Marı vilayetinde bulunan Merv, eski yerleşim yerlerinden biri olması hasebiyle tarih boyunca ilim, irfan, kültür ve medeniyet merkezlerinin başında gelmiştir. Sahip olduğu ticari, askeri ve jeopolitik konumu itibarıyla birçok uygarlığa ev sahipliği yapan şehir, bilhassa Müslümanların bölgeye hâkim olmasıyla ilmî ve kültürel açıdan zirveye ulaşmıştır. Ortaçağ İslâm dünyasında benzeri olmayan ilmî faaliyetler burada yapılmıştır. Merv, dinî ve müspet ilimlere en fazla katkısı olan medeniyet merkezlerinden birisi olarak tarihe adını yazdırmıştır. Bir toplumun gelişmesi ve ilerlemesinde o toplumun ilmi ve kültür seviyesinin yüksek olması en önemli faktörlerin başında gelmektedir. Bu bağlamda kitap ve kütüphanelerin önemi yadsınamaz. Geçmişteki önemine az da olsa ışık tutması amacıyla çalışmamızda klasik ve çağdaş kaynaklar ve arkeolojik kazılar esas alınarak önce Merv'in tarihi geçmişi ele alınacak daha sonra kütüphaneleri üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda ele alınan kütüphaneler IX. asır ile Moğol istilasının yaşandığı XIII. asrın başlarına kadar olan dönem aralığını kapsamaktadır. Kayıtlarda Merv'de 12 tane kütüphanenin olduğundan bahsedilmekte olup bu bilgilerin ekseriyeti Yâkut el-Hamevî'nin eserinde geçmektedir. Ancak bu ki-

tapta her kütüphaneyle ilgili ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır. Daha sonraki dönemlerde Jukovski, Barthold, N. Rahimi ve Yazberdiyev'in şehrin kütüphaneleri hakkında aydınlatıcı bilgilerin bulunduğu değerli çalışmaları mevcuttur. Bu çalışmaların dil bakımından farklılık içermesi hasebiyle Merv'in kütüphaneleriyle ilgili yeni bir çalışmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

### 1. Merv'in İsimlendirilmesi

2500 yıllık tarihi bir geçmişe sahip olan bugünkü Merv şehri, Grek, Çin, İran ve Arap kaynaklarında farklı isimlerle adlandırılmıştır. Şehri ele geçiren devletler hâkimiyetleri boyunca şehre yeni isimler vermişlerdir. Bu uygulama, antik dönemden kalma bir özellik olup, aynı zamanda hâkimiyetin simgesi olarak kabul edildiği sonucunu da doğurmaktadır.<sup>1</sup> Kaynaklarda verilen malumatlara göre Horasan<sup>2</sup> bölgesinin dört mühim merkezinden biri olan Merv şehrine tarihte birçok isim verilmiştir. Bunlardan, Mouru<sup>3</sup> ve Farsçada Margu, Grekçede Margiana, modern dönemde ise Merv şeklinde kullanıldığı görülmektedir.<sup>4</sup> Bununla birlikte tarih boyunca bu topraklara hâkim olan iktidarlar tarafından buraya Marguş,<sup>5</sup> Margiana,<sup>6</sup> Antiohiya<sup>7</sup> ve Margaba<sup>8</sup> gibi farklı isimler de verilmiştir. Daha sonraları Müslümanların fetihleri sırasında ise bölgeye Merv denilmiştir.<sup>9</sup>

Merv sözcüğünün manası da geçmişten beri farklı biçimlerde yorumlanmıştır.<sup>10</sup> Aynı zamanda şehre birçok lakabın takıldığı görülmektedir. Bunlar

<sup>1</sup> Mesut Can, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 57.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî, *Mucemü'l-Büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1995), 2/350. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/234-235.

<sup>3</sup> Mecûsî kutsal kitabı Avesta'da Mouru adlı yurttan söz edilmektedir. Bu kutsal kitabın Vendîdâd (Videvat) bölümünün birinci fargardında bu toprakların ismi ve kutsallığından bahsedilmektedir. Geniş bilgi için bkz. *The Zend-Avesta*, çev. James Darmesteter (New York: The Christian Literature Company, 1898), 5.

<sup>4</sup> *The Zend-Avesta*, 1.

<sup>5</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Almaz Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyetinin Gadymy Ojagydyr* (Aşgabat: Türkmen Döwlet Neşiriyat Gullugy, 2011), 174. Yazberdiyew, *Eski Merv ve Kütüphaneleri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 5.

<sup>6</sup> Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyeti*, 174.

<sup>7</sup> Yazberdiyew, *Eski Merv ve Kütüphaneleri*, 6.

<sup>8</sup> Güçmurat Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 8/862.

<sup>9</sup> Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", 8/862.

<sup>10</sup> Merv kelimesinin Arapça'da ateş yakmak için kullanılan "beyaz taş" manasına geldiğini fakat kendisinin Merv'de böyle bir şey görmediğini de kaydetmektedir Hamevî, *Mucemü'l-Büldân*, 5/113. Ayrıca Hafızî Ebru tarafından söz konusu kavrama "çimenlik" anlamı verilmiştir. Sonraki yapılan çalışmalarda Hafızî tarafından ileri sürülen anlam daha fazla kabul görmüştür. Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", 8/862.



esasen şehrin ehemmiyetini vurgulamak ve methetmek amacıyla verilen lakaplar olup örneğin, “Horasan’ın ümmü’l-kurâsi”<sup>11</sup>, “Çarların kalbi” ve “Dünyanın dayandığı şehir”<sup>12</sup> gibi lakap ve betimlemelerdir. Bununla birlikte tarihsel süreç ve inşa edildiği coğrafyaya bakıldığında, Merv kelimesi almış olduğu anlamların hepsini karşılamaktadır.<sup>13</sup>

Görüldüğü üzere pek çok isimle anılagelen şehrin adının kökeni ve hangi manaya geldiğini kesin olarak söylemek güçtür. İnşasından günümüze kadar şehri birçok farklı güç unsurlarının ele geçirmesi, bazen de şehrin yeniden imar ve inşa edilmesi gibi sebeplerle Merv şehri, tarih sahnesinde farklı isimlerle zikredilmiş, bundan dolayı da isimlendirilmesi hususunda muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Eski ve yeni çalışmaların mezkûr rivayetleri sadece sıralamakla ya da rivayetlerden birini seçmekle iktifa ettiği görülmektedir. Tüm bu farklı kullanımların Merv isminin çeşitli dillere aktarılırken dilin doğal özelliğinden dolayı aldığı yazım ve söyleniş gibi faktörlerin de etkili olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. Tarihsel Süreçte Merv

İran ile Hazar denizinin kıyı bölgelerini Orta Asya’nın mühim şehirlerine bağlayan stratejik bir konumda ve Büyük İpek Yolu gibi dinamik bir ticaret yolu üzerinde bulunan Merv’in ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Merv hakkında elde edilen bilgiler M.Ö. IV. asra isnat edilmektedir. Ahemeniler (M.Ö. 550-330) döneminde İran’a bağlı olan Murğap bölgesi, verimli arazilere sahip bir iskân alanı idi. Büyük İskender bu dönemde Orta Asya içerlerine girip Margiana’yı ele geçirdiğinde surlarla çevrili yerleşim yerleri mevcuttu.<sup>14</sup> Bu süreçte Merv’de Erk-Kale namında bir iç kale de mevcuttu.<sup>15</sup> Horasan bölgesini bu fetihler sırasında tanımış olan Grek coğrafyacıları Belh-Merv dolaylarına Baktria, Herat civarına Aria, Nişâbur taraflarına da Parthia<sup>16</sup> diye isim vermişlerdir.<sup>17</sup> Eski Yunanlılar burada sadece yerleşik

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Marîfeti'l-Ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî'l-Kahire, 1991), 298-299; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî*, thk. Ahmed el-Berdûnî- İbrahim Atfiyeş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1964), 1/112.

<sup>12</sup> Güçmurat Soltanmuradov, “Eski Merv Çevresine Kültür Felsefesi Açısından Bir Bakış”, *Bilgi* 27 (Aralık 2003), 3.

<sup>13</sup> Zemzem Yeşilyurt, *Selçuklu Başkenti Merv (Kuruluşundan 1157'ye Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 14.

<sup>14</sup> V. A Jukovski, *Razvaliny Starago Merva* (St. Peterburg, 1894), 4.

<sup>15</sup> Halilulla Jumabayev, *Hadiste Merv Ekölü (İlk Üç Asır)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 12.

<sup>16</sup> Parthia, Parfiya, Arşak, Eşkaniyan olarak da bilinen Part İmparatorluğu eski İran’da M. Ö. 247 yılında kurulmuş bir hanedanlıktır.

<sup>17</sup> Çetin, “Horasan”, 18/234.

bir halk bulmakla kalmamış, nitekim ziraat ve sulama konusunda ilerlemiş rençper sınıfı ile de karşılaşmışlardır.<sup>18</sup>

Bu dönemde Merv şehri Margiana'nın başkenti idi. M.Ö. III. asırlara gelindiğinde ise şehre Selevkos kralı Antioh I (MÖ 281-261) hâkim olmuş ve şehri yeniden inşa ettirmiştir. Yakubovski, Antioh I'den önce Murğap bölgesinde yerleşim yerinin mevcut olup henüz bir şehrin olmadığını söyleyip, Merv şehrinin kuruluşunu da Antioh I zamanına isnat etmektedir.<sup>19</sup> Kral sadece şehri yeniden imar ettirmekle kalmamış, aynı zamanda şehrin doğu bölgesini güvende tutmak için günümüzde yerel halk tarafından "Gavur/Kafir Kale" diye adlandırılan büyük bir sur da yaptırmıştır.<sup>20</sup>

M.Ö. II asırda bölge Part hükümdarı I. Mithridates (M.Ö. 281-266) tarafından fethedilmiş ve eski Merv şehri Part İmparatorluğunun bünyesine dahil edilmiştir. Partlar'ın Çin ile iş birliği sonucunda Merv, tarımla birlikte ticaret açısından da mühim bir konuma sahip olmuştur. Böylece Merv, Çin'den hareket eden ticaret kervanlarının uğrak noktası haline gelmiştir.<sup>21</sup> Part İmparatorluğunun yıkılması (M.S. 224) ile Merv, Sâsânî (224-651) İmparatorluğunun yönetimine geçmiştir. Merv, Sâsânîler zamanında da önemini korumuş, devlet dağılana kadar şehir ellerinde kalmıştır.<sup>22</sup>

Binlerce yıllık bir mâziye sahip olan Merv'in büyük bir kısmı bugün toprak yığını halinde ve harabeye dönmüş durumdadır. Merv şehrinin kuruluş tarihi ile ilgili kuşku olmamakla birlikte söz konusu verilere çoğunlukla arkeolojik bulgular neticesinde ulaşılmıştır.<sup>23</sup>

## 2.1. Müslümanlar Tarafından Fethinden Önce Merv

Merv, bulunmuş olduğu coğrafi konumu ile bağlantılı olarak dinamik bir siyasi ve ticari hayatın merkezi olmakla beraber, farklı dinî inançlara sahip güç unsurlarının da buraya gelip yerleştiği bir yer olmuştur. Bu bağlamda Merv'de etkin olan dinler ve inanç sistemleri şunlardır:

<sup>18</sup> Aleksandr Yakubovskiy, "Merv", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 7/773.

<sup>19</sup> Yakubovskiy, "Merv", 7/773.

<sup>20</sup> V. M Masson, "Merv, The 'Soul Of Kings', In World History", *IRAN (Journal Of The British Institute Of Persian Studies)* 29 (1991), 181.

<sup>21</sup> Yakubovskiy, "Merv", 7/774.

<sup>22</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967), 4/293-298.

<sup>23</sup> Yakubovskiy, "Merv", 7/773. Ayrıca Merv şehrinin arkeolojik tespitlere göre kuruluşu, gelişimi ve çevresi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jukovski, *Razvaliny Starago Merva*; Merv'in tarihine dair arkeolojik düzlemde yapılmış ilk derli toplu çalışmaların başında gelen bu eserin birinci bölümünde Merv'in tarihsel geçmişi ana hatlarıyla anlatılmakta, ikinci bölümünde ise Merv'e ait arkeolojik veriler ve kazı bulguları aktarılmaktadır. Orazberdiyev bu eserin ikinci bölümünü yüksek lisans tezinde Rusçadan Türkçeye çevirmiştir bkz. Rahym Orazberdiyev, *Merv Şehrinin-Şehristanın Kuruluşu ve Gelişimi (Arkeoloji Raporlarına Göre)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 18-91.

### 2.1.1. Zerdüştlük

Zerdüştlüğün Merv’de ne zaman yayıldığı ile ilgili farklı malumatlar olmakla birlikte, yapılan arkeolojik kazılar sonucunda elde edilen Zerdüş heykeli ve diğer deliller esasında ateşperestliğin vatanının Merv olabileceği tezinin ileri sürülmesine sebep olmuştur.<sup>24</sup> Ayrıca bu din, Sâsânîler devrinde devletin resmi dinî haline gelmesi sonucunda bölgede diğer dinlerden yaygın ve üstün konuma çıkarılmıştır.<sup>25</sup> Zerdüştlüğün kutsal kitabı olan Avesta’da Merv, bolluk ve bereketin verilmiş olduğu üç şehirden biri olarak geçmektedir.<sup>26</sup> Öğretinin savunucusu Zerdüş’ün ilk vaaz faaliyetlerine Merv’de başladığı ve kutsal kitap Avesta’nın da burada yazıldığı ileri sürülen iddialar arasındadır.<sup>27</sup> Merv’deki ilk Anahida ateşgedesi, Sâsânîler’in atası kabul edilen Erdeşîr (226-241) tarafından yaptırılmıştır.<sup>28</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak bu topraklarda Zerdüştlüğün de yaşam sürdüğü söylenebilmekle beraber ne zamana kadar etkin olduğu hakkında açık bilgiden yoksundur.

### 2.1.2. Yahudilik

Yahudilerin M.Ö. VIII-IX. asırlarda Orta Asya’da bulunduğu işaret edilmektedir.<sup>29</sup> Merv’de bulunan Yahudilerin varlığı M.Ö. IV. asırlara kadar geriye dayanmaktadır.<sup>30</sup> M.Ö. VI. yüzyılda Babil sürgününden kaçarak Merv’e yerleşenlerin manevi lideri konumunda olan Ezra (Üzeyir) tarafından bir havra inşa edilmiştir. *Yahudi Ansiklopedisi*’nde verilen bilgiye göre, bu tapınağın XI. yüzyılda hâlâ varlığını koruduğu söylenmektedir.<sup>31</sup> Bu din aynı zamanda Part devletinin kültür hayatında etkin olmuştur.<sup>32</sup> Yahudiler, Sâsânîler döneminde zaman zaman baskı ve zulme maruz kalmışlardır. Buna rağmen kimliklerini yüzyıllar boyu korumayı başaran bu toplumun sayıları az da olsa XIX. asra kadar Merv’de yaşadıkları bilinmektedir.<sup>33</sup>

### 2.1.3. Budizm

Eski Merv’in önemli kalelerinden biri olan Gavur Kale’de 1965 senesinde yapılan kazı işleri sırasında Sâsânî hükümdarı Enûşîrvân Hüsrev I’e (531-579) ait pek çok değerli eşyalarla birlikte, Sanskritçe olarak yazılmış Budistik el

<sup>24</sup> Masson, “Merv, The ‘Soul Of Kings’”, 182; Soltanmuradov, “Merv’in Ortaçağ Kültür Hayatı”, 8/862.

<sup>25</sup> Can, *Merv Şehri*, 315.

<sup>26</sup> *The Zend-Avesta*, 5.

<sup>27</sup> Yazberdiyev, *Eski Merv ve Kütüphaneleri*, 8; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü (İlk Üç Asır)*, 16.

<sup>28</sup> Emel Esin, “Merv”, *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1976), 24/18.

<sup>29</sup> Soltanmuradov, “Merv’in Ortaçağ Kültür Hayatı”, 8/862.

<sup>30</sup> Can, *Merv Şehri*, 320.

<sup>31</sup> Walter Joseph Fischel, “Merv”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (USA: Macmillan Reference, 2006), 14/73.

<sup>32</sup> Soltanmuradov, “Merv’in Ortaçağ Kültür Hayatı”, 8/863.

<sup>33</sup> Can, *Merv Şehri*, 321-322.

yazmaları da bulunmuştur. Budizm'in bu bölgeye kadar gelmesinde ve yayılmasında tarihi Büyük İpek Yolu aktif rol oynamıştır. Bu bölgelere tüccarlarla beraber Budist öğretilerini yaymak için misyonerler de gelmiştir. Bunlar oradaki halk tarafından büyük ilgi görmüş ve taraftar toplamayı başarmıştır.<sup>34</sup> Budizm Merv'deki mevcudiyetini V. asra kadar sürdürmüştür. Ancak bu tarihlerde onlar, Zerdüştlerin baskısı sonucunda şehrin dışına itilmiş ve oraya yerleşmişlerdir. Sonrasında ise bilinmeyen nedenlerden dolayı buradan da ayrılmışlardır. Bölgede Budizm'in izlerine bir daha Moğol istilasıyla birlikte rastlanmaya başlanmıştır. Budizm'in Merv'deki durumu ile ilgili herhangi bir bilgiye ise sonraki asırlarda rastlanamamıştır.<sup>35</sup>

#### 2.1.4. Maniheizm

Merv'deki maniheist cemaatin varlığı Mani'nin (215-274) yaşadığı çağa kadar uzanmaktadır. Hatta buradaki topluluğun ilk maniheist cemaatlerden biri olduğu söylenmektedir. Mani dininin Merv'de yayılması Sâsânîler'in hükümdarlarından Şâpûr'un devrine rastlar. Merv aynı zamanda uzun müddet maniheist ibadethanelerin merkezi olmuştur. İslâm'ın Merv vahasına tamamen yerleşmesinden sonra bu cemaatten hiç kimsenin şehirde kalmadığı aktarılmaktadır.<sup>36</sup>

#### 2.1.5. Hıristiyanlık

Hıristiyanlığın Merv'de tam olarak hangi tarihte zuhur ettiği ile ilgili kesin bir malumat yoktur. Havâri Foma'nın I. asırda Part devletinin topraklarında ve Margiana'da Hıristiyanlığı yaymaya çalıştığına dair bilgiler verilmektedir.<sup>37</sup> Bîrûnî (ö.1061) Merv'e Hıristiyanlığı Hz. İsa'dan yaklaşık 200 yıl sonra, misyoner Berekhya (Bereşya) adındaki bir papazın taşıdığını kaydetmektedir.<sup>38</sup> Daha sonraları Müslümanların Merv'e hâkimiyetiyle birlikte bu topraklara İslâm yayılmıştır.

Bunlara ilaveten öteden beri yaşanmakta olan Hunlardaki Gök Tanrı inancı ve Eftalitlerdeki göğe ve ateşe tapma gibi inançlar da bölgede mevcut idi. Dahası farklı dinlerden, mezheplerden ve renkli etnik kökenlerden pek çok insan Merv vahasında yüzyıllarca birlikte yaşamışlardır.

### 2.2. Fethinden Sonra Merv

Sâsânîlerle 21/642 yılında yapılan Nihâvend Savaşında Müslümanlar galip gelince, savaştan kaçan Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd Merv'e sığınmıştır.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", 8/862.

<sup>35</sup> Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü (İlk Üç Asır)*, 17-18; Can, *Merv Şehri*, 322-324.

<sup>36</sup> Can, *Merv Şehri*, 324-326; Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", 8/863.

<sup>37</sup> Can, *Merv Şehri*, 325-330; Jumabayev, *Hadiste Merv Ekolü (İlk Üç Asır)*, 14-15.

<sup>38</sup> Ebû Reyhan el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bakiye)*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 314.

<sup>39</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 452-453.

Hız. Ömer, Ahnef b. Kays'ı Yezdicerd'i takip etmesi ve tutuklaması için bölgeye göndermiştir. Yola koyulan Ahnef önce Herat'ı fethetmiş daha sonra da herhangi bir dirençle karşılaşmadan ordusunu Merv'e yerleştirmiştir.<sup>40</sup> Bundan Merv'in sulh yoluyla elde edildiği anlaşılmaktadır. Horasan bölgesinde Hız. Ömer'in halife olduğu dönemde başlayan fetih faaliyetleri çeşitli sebeplerle kalıcılığını koruyamadığı hakkında bilgiler mevcut olmakla<sup>41</sup> bu bölgede tam anlamıyla istikrarın sağlanması ve bölgeye Arapların yerleştirilmesi Hız. Osman'ın hilafet sürecinde ciddi bir boyuta ulaşmıştır. Hız. Osman döneminde ivme yakalayan fetih faaliyetleri Hız. Ali döneminde siyasi istikrarsızlık ve iç karışıklıklar gibi problemlerle bir müddet sekteye uğramış hatta bu sebepler sonucunda Horasan bölgesinde isyanlar da çıkmıştır. Bu durum Hız. Ali'nin öldürülmesine kadar devam etmiştir.<sup>42</sup>

Râşid halifelerden sonra bölge Emevîler'in (661-750) yönetimine geçmiştir. Emevîler'den sonra ise Abbâsiler (750-1258) bölgeye hâkim olmuştur.<sup>43</sup> Abbâsi halifesi Hârûnürreşîd'in (786-809) oğlu Me'mûn (813-833) önce Merv'de vali olmuş (192/808) daha sonra halife olarak (197/813) Merv'i devletin başkenti ilan etmiştir.<sup>44</sup> Merv şehrinin gelişimi ve parlak zamanı Me'mûn döneminde olmuştur.<sup>45</sup> İç karışıklıkların artması üzerine Me'mûn, altı sene halife olarak kaldığı Merv'den Bağdat'a dönmüş, bu süreçte Horasan Tâhir b. Hüseyin'in idaresine verilmiştir.<sup>46</sup> Bundan sonra Merv Tâhirî hanedanının (821-873) idare merkezi olmuştur.<sup>47</sup> Dandanakan Savaşından (1040) sonra Doğu Horasan Selçuklular'ın (1040-1308) eline geçmiş, Merv şehri bundan sonra Selçuklu şehzadelerinin merkezi haline gelmiştir. Selçuklular'dan sonra Hârizmşahlar'ın (1097-1231) hâkimiyetine geçen Merv, Moğol istilasına (1221) uğramıştır. Şehri tahrip eden, yağmalayan Moğollar, halkı da acımasızca kılıçtan geçirmiştir.<sup>48</sup> Sonrasında Timurular (1370-1507) bölgeyi canlandırmaya çalışmışlar fakat XVIII. asrın sonlarında Buhara emiri Murad Han'ın

<sup>40</sup> Belâzurî, *Fütûh*, 588-589; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/167.

<sup>41</sup> Bkz. Hamilton A. R Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, çev. Hasan Kurt (Ankara: Çağlar Yayınları, 2005), 25.

<sup>42</sup> Belâzurî, *Fütûh*, 593-594.

<sup>43</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, 7/353.

<sup>44</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, 8/365; Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/101.

<sup>45</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 259; Jukovski, *Razvaliny Starago Merva*, 12.

<sup>46</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fi Marifeti'l-Ekâlîm*, 298-299.

<sup>47</sup> Çetin, "Horasan", 18/236-237.

<sup>48</sup> Ebû'l-Muzaffer Alâüddîn Atâ' Melik b. Bahâiddîn Muhammed el-Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, thk. Muhammed Kazvîni (Tahran: Müesses-i İntişârât-i Negâh, 1971), 1/127-132; Jukovski, *Razvaliny Starago Merva*, 51; Yakubovskiy, "Merv", 7/776; Vasili Vladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 471-474; Osman Gazi Özgüdenli, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/222.

Murğap barajını yıkıp oradaki halkı sürgüne yollamasının ardından şehir, eski canlılığını ve önemini tamamen kaybetmiştir.<sup>49</sup> Çarlık Rusya'sı tarafından 1884 yılında ele geçirilen bölge tarıma elverişli hale getirilmeye çalışılmış, yeni sulama kanalları inşa edilerek pamuk üretimi yapılmaya başlanmıştır.<sup>50</sup>

Merv şehri günümüzde, Sovyetler Birliği'nin bölünmesinden sonra 1991'de bağımsız olan Türkmenistan Cumhuriyeti'nin Marı vilayetinde bulunmaktadır. Şehirde Sultan Sencer'in türbesi, eski kale ve sur harabelerinin dışında yaşamış olduğu eski parlak ve muhteşem günlerini hatırlatan herhangi tarihi bir yapıt yoktur. Bu tarihi eserler Moğol ve benzeri güçlerin saldırı ve tahriplerine maruz kalması, bunun yanında toprak kayması ve sel gibi doğal afetlere uğraması sebebiyle harabeye dönüşmüş ve şehir neredeyse yok olmuştur.

### 3. Merv'de İlmî Hayat

Merv, bünyesinde barındırmış olduğu kozmopolit sosyal yapısı itibariyle birçok farklı kültüre ev sahipliği yapmıştır. Büyük İpek Yolu'nun üzerinde bulunması neticesinde uluslararası kültürel bilgi aktarımı yaşanmış ve ticaretin yanında bu şehir daima fikrî ve ilmî zenginliklere sahip olagelmiştir.<sup>51</sup> Genel itibariyle Merv'in kültürüne katkıda bulunan kişilerden birisi de Hintlilerin Pañçatantra adındaki zeka kitabını Sanskritçeden çeviri yaparak ünlenen Berzeveyh'dir.<sup>52</sup> Bu kitap, VIII. asrın meşhur edîbi ve mütercimi İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) tarafından "Kelîle ve Dimne" adıyla Arapçaya tercüme edilmiş ve tüm dünyanın tanıdığı kitap haline gelmiştir.<sup>53</sup> İstahrî (ö. 340/951), Merv'in Sâsânîler devrinde de ilmi ve kültürel açıdan Nîşâbur ve diğer şehirlerden üstün olduğuna işaret etmektedir.<sup>54</sup>

Bölge Müslümanların idaresine geçtikten sonra önceki ilimlerin yanı sıra İslâmî ilimler de hızla yayılmaya başlamıştır. Merv en parlak devrini IX-XII. asırlarda yaşamıştır. Abbâsi halifesi Hârûnürreşîd'in vefatından (ö. 193/809) sonra tahta geçen Me'mûn, hilafetin merkezi olarak Merv'i seçmiştir. O, burada kaldığı süre zarfında döneminin önde gelen bilginleriyle ilmî toplantılar düzenlemiş, onları himaye etmiş, bilimsel çalışmalarını da desteklemiştir.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Yakubovskiy, "Merv", 7/776.

<sup>50</sup> Yakubovskiy, "Merv", 7/776; Soltanmuradov, "Eski Merv Çevresi", 2; Özgüdenli, "Merv", 29/222.

<sup>51</sup> Parthialı An-şi-gao'nun mani yazılarını part diline aktaran Mar Ammon, meşhur hekim Barziye ve şarkıcı Barbed eski devirlerde Merv'de yetişen meşhur kişiler, şehrin bu alanlardaki zenginliklerine birer misal teşkil etmektedir. Bkz. Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", 8/863.

<sup>52</sup> Yazberdiyev, *Eski Merv ve Kütüphaneleri*, 16.

<sup>53</sup> Can, *Merv Şehri*, 394.

<sup>54</sup> İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 262.

<sup>55</sup> Nahide Bozkurt, *Mutezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 88-138; Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", 8/863; Can, *Merv Şehri*, 398.

Daha sonra Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun başşehri olan Merv, her bakımdan en iyi dönemini Sultan Sencer (1118-1157) zamanında yaşamıştır. Bu dönemde birçok medrese ve kütüphane inşa edilerek şehir bir ilim merkezi haline getirilmiştir.<sup>56</sup>

Dinî ilimler tarihinde mühim bir yere sahip olan Merv'de Kur'ân ilimleri alanında ilk çalışmalara tâbiünden Yahyâ b. Ya'mer'in (ö. 89/708) öncülük ettiği aktarılmaktadır.<sup>57</sup> Ayrıca bölgede tefsir ve kıraat ilminin inkişafında ve yayılmasında Dahhâk b. Müzâhim'in (ö. 105/723) çok büyük katkısı olmuştur. Bununla birlikte diğer ilim dallarında da mühim şahıslar yetişmiştir. Bunların başında, Ahmed b. Hammâd el-Mervezî (ö. 228/843), Ali b. Hucr el-Mervezî (ö. 244/858-59), Habeş el-Hâsib el-Mervezî (ö. 250/864), Ahmed b. Ali el-Mervezî (ö. 292/905), Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906), Ebû İshak el-Mervezî (ö. 340/951), Ebû Hâmid el-Mervezî (ö. 362/973), Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'anî el-Mervezî (ö. 1166), Ebû Tâlib el-Mervezî (ö. 1217) zikredilebilir.<sup>58</sup> Ayrıca Hadis ilminde öncü şahsiyetlerin başında gelen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in de aslen Merv'li olduğu rivayet edilmektedir.<sup>59</sup> Diğer yandan Merv'de pozitif bilimler alanında çalışmalar yapan isimlerin başında, Yahyâ b. Ebû Mansûr (ö. 215/830), Hâlid b. Abdülmelik el-Mervezî, Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861), Habeş el-Hâsib el-Mervezî (ö. 250/864) gelmektedir.<sup>60</sup>

#### 4. Merv Kütüphaneleri

Kütüphanelerin inşa sürecinin başında Merv'in İpek Yolu gibi önemli bir ticaret yolu üzerinde bulunması, geçmişten beri merkezi bir yer olması, bölgede Çinçe, Sanskritçe, Eski Farsça, Eski Yunanca metinlerin çeviri faaliyetlerinin yapılması, Merv'e gelen Yezdicerd'in beraberinde 1000 kadar el yazması metni getirmesini<sup>61</sup> zikretmek mümkündür. Kısacası burada, uzun yıllardan beri sağlam bir temele dayanan entelektüel bilgi ve kültür birikimi mevcut idi. Halife Me'mûn, Merv'de kaldığı süreçte ilme ve bilime öncülük etmiş; bunun sonucunda da devamlı surette sultanlar, vezirler, din adamları ve diğer varlıklı kimseler tarafından medrese ve kütüphane inşa edilmiş, buralara bağışlar yapılmıştır. Bu yapıların inşa edilmesindeki esas gaye, şehri ilim merkezi haline getirmek ve ilim ile haşır neşir olan insanların uğrak noktası konumunda tutmaktır. Selçuklular döneminde, Nizâmülmülk tarafından Şâfiî, Eş'arî eksenli medrese ve kütüphaneler inşa ettirilmiş, bu vesileyle hem siyasi

<sup>56</sup> Özgüdenli, "Merv", 29/222.

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'* (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2749; Çetin, "Horasan", 18/238.

<sup>58</sup> Özgüdenli, "Merv", 29/222-223; Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", 8/863-865; Can, *Merv Şehri*, 403-455.

<sup>59</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/114; Özgüdenli, "Merv", 29/223.

<sup>60</sup> Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", 8/863; Can, *Merv Şehri*, 399-400.

<sup>61</sup> Soltanmuradov, "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı", 8/865.

hem de ilmî amaca ulaşılmıştır.<sup>62</sup> Ayrıca kitaplardaki bilgiler, değerini hiçbir zaman kaybetmeden nesilden nesle geçmiş, arşiv niteliğini taşımıştır. Kitabın böyle bir fonksiyonunun bilincinde olanlar kitap biriktirmeye ve kütüphane inşa ettirmeye yönelmişlerdir.

Merv'de Büyük Selçuklu devletinin kuruluşuna kadar, şehirde kütüphanelerin mevcudiyeti hakkında kaynaklarda malumat verilmemektedir. Diğer yandan Halife Me'mûn'un hilafet sürecinde Merv'de meşhur âlimlerin yaşadığını ve ilmi işler ile meşgul olduklarını göz önünde bulundurarak bu bölgedeki kütüphanelerin IX. asırdan itibaren ortaya çıkmaya başladıklarını söylemek mümkündür.<sup>63</sup> Yâkut el-Hamevî Merv'de vakıf vasfıyla hizmet veren 10'dan fazla kütüphanenin bulunduğunu ve dünyada benzerlerinin olmadığını kaydetmektedir.<sup>64</sup> Bu noktadan hareketle bu ve bunun gibi eserler aracılığı ile Merv'de inşa edilmiş kütüphanelerin bilgisine ulaşılmaktadır. Günümüz itibarı ile Merv'de UNESCO, Londra Üniversitesi ve Aşkabat Bilimler Akademisi tarafından arkeolojik kazılar yapılmakta olup, elde edilen kalıntılar ve bulgular sonucunda Merv'in geçmişine dair birtakım yeni tespitler de ortaya konulmaktadır. Böylelikle geçmişte halifelere ve sultanlara ev sahipliği yapan, medeniyet, kültür, ticaret ve ilim merkezi olan, "hükümdarların ikâmetgahı" diye tabir edilen şehrin mazisine ışık tutulmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmaların Türk-İslâm medeniyeti tarihi bakımından büyük bir önem teşkil ettiğini belirtmek gerekir.

#### 4.1. Amîdiye Kütüphanesi

Selçuklu döneminde vezirler siyasetle birlikte ilim, sanat ve kültürle yakından alakadar olmuşlar ve bu dönemin medeniyet bakımından zirvede olmasına çok büyük katkılarda bulunmuşlardır.<sup>65</sup> Bunlardan biri de Sultan Tuğrul Bey'in (1040-1063) 1057-1063 yıllarında beşinci ve en son veziri olan, Amîdiye kütüphanesini inşa ettiren Amîdülmülk Küdürî'dir. Küdürî nisbesinden de anlaşılacağı üzere vezir Amîdülmülk, Nişâbur'un Turaysis bölgesindeki Küdür köyünde 1024 yılında doğmuştur.<sup>66</sup> Bazı kaynaklarda ise adı Muhammed b. Mansur (ö. 1064) olarak zikredilmiştir.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Asıl adı Ebû Ali Hasen b. Ali b. İshak et-Tûsî olup Nizâmülmülk (ö. 1092) onun lakabıdır. Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/188.

<sup>63</sup> Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyeti*, 179-180.

<sup>64</sup> Hamevî, *Mucemü'l-Büldân*, 5/114.

<sup>65</sup> Mustafa Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdülmülk Küdürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 46 (Ağustos 2019), 224.

<sup>66</sup> Abdülkerim Özaydın, "Kündürî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/554; Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyeti*, 186; Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdülmülk Küdürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", 225.

<sup>67</sup> Abbas İkbâl, *Veżâret der Ahd-i Selâtimi Büzürği Selcûkî* (Tahran: İntişarati Danişgahi Tahran, 1959), 42.



Kaynaklarda verilen malumatlara dayanarak kütüphanenin 1058 yılında yapıldığını söylemek mümkündür. Kütüphane vezirin adını taşımış ve Amîdiye diye isimlendirilmiştir. Bununla birlikte mezkûr kütüphanenin Merv'in orta asırlardaki meşhur kütüphanelerinin ilki olduğu da söylenmektedir.<sup>68</sup> Kütüphane dışında medrese, mescit ve ribâtlar yaptıran Kündürî, alim, şair ve ediplere hürmet göstermiş, onları maddi olarak hep desteklemiştir.<sup>69</sup> O, bu girişimleriyle devletin diğer kademelerindeki görevlilere örnek teşkil etmiştir. Nitekim Kündürî'den sonra vezir olan Nizâmülmülk'ün Selçuklu topraklarında geniş çaplı imar faaliyetlerinde bulunması buna kanıt niteliğindedir. Nizâmülmülk'ün bu ideayı Kündürî'den özellikle de onun Amîdiye medresesinden ve kütüphanesinden almış olma ihtimali yüksektir.<sup>70</sup>

#### 4.2. Nizâmiye Kütüphanesi

Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün Sultan Alparslan'dan (1064-1072) izin almasıyla inşasına başlanan Nizâmiye Medresesinin ilki Nişâbur'da (1067) yapılmıştır. Sultan bu imarın sadece Nişâbur'da değil ülkenin çeşitli yerlerine yayılmasını istemiştir. Bu girişim daha sonra Bağdad, Basra, Herat, Belh, İsfahan, Merv, Amûl ve Rey gibi Selçuklular'ın hâkimiyetindeki önemli şehirlerde yeni medreselerin açılmasıyla devam ettirilmiştir.<sup>71</sup> Nizâmiye kütüphanesi de Merv'deki Nizâmiye medresesinde bulunan kütüphanedir.<sup>72</sup> Merv Nizâmiye medresesinde müderris olan eğitimcilerden, bu medreseye Ebu'l-Muzaffer es-Sem'âni (1075) Nizâmülmülk tarafından müderris olarak tayin edilmiştir.<sup>73</sup> Bununla birlikte Merv Nizâmiyesi'nin Melikşah'ın hükümdarlığının (1072-1092) ilk yıllarında inşa edildiği sonucuna varmak mümkündür.<sup>74</sup> Merv Nizâmiye Medresesi ve Kütüphanesi hakkında pek bilgi olmamakla birlikte, onun zengin bir kütüphane ve Merv'in mühim ilim ocaklarından biri olduğu söylenmektedir.<sup>75</sup>

#### 4.3. Şeref el-Mülk'ün Kütüphanesi

Selçuklu devletinin önde gelen siyasi adamlarından biri de Müstevfi (mali işlere bakan üst düzey görevli) Ebû Sa'd Muhammed b. Mansur el-Harezmî (ö.1100) idi. Sultan Alparslan ve oğlu Melikşah (1072-1092) zamanında görev alan Şeref el-Mülk, görevi sürecinde pek çok imar faaliyetinde bulunmuştur.<sup>76</sup>

<sup>68</sup> Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyeti*, 186.

<sup>69</sup> Özaydın, "Kündürî", 26/555.

<sup>70</sup> Almaz Yazberdiyew, *Türkmenistanyň Kitaphanaçylyk İşiniň Taryhy* (Aşgabat: Türkmen Döwlet Neşiryat Gullugy, 2018), 18.

<sup>71</sup> Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", 33/188-190; Cihan Piyadeoğlu, "Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 8 (Ekim 2018), 128.

<sup>72</sup> Hamevî, *Mucemü'l-Büldân*, 5/114.

<sup>73</sup> Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", 33/190.

<sup>74</sup> Piyadeoğlu, "Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi", 131.

<sup>75</sup> Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyeti*, 189; Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", 33/190.

<sup>76</sup> Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm el-Bündârî, *Tevârihu Âli Selcük* (Paris: Leiden, 1889), 2/31-32-60.

Bu bağlamda Şeref el-Mülk, XI. asrın ikinci yarımının başında Merv'de Hanefî mezhebine mensup olanlar için bir medrese ve onun yanında kütüphane inşa ettirmiştir. Bu kütüphane, Hamevî'nin zikrettiği Merv'in on kütüphanesinden biri olup, burada çok kıymetli kitapların olduğu rivayet edilmektedir.<sup>77</sup>

#### 4.3. Mecd el-Mülk'ün Kütüphanesi

Bu kütüphaneyi Ebu'l-Fazl Es'ad b. Muhammed Mecd el-Mülk el-Kûmî inşa ettirmiştir. Nisbesinden anlaşıldığına göre onun doğum yeri, İran'ın güneydoğusunda bulunan Kum şehridir. Mecd el-Mülk, Sultan Alparslan ve Melikşah döneminde maliye bakanı, daha sonra Berkyaruk'un (1092-1104) saltanatı devrinde kısa süreliğine vezir olmuştur.<sup>78</sup> Mecd el-Mülk'ün kütüphanesi onun Merv'de yaptırdığı caminin içerisinde bulunuyordu. Bu ilim ocağının yapım ve kullanım tarihi hakkında kesin tarih verilmemekle birlikte, XI. asrın sonlarında inşa edildiği söylenmektedir.<sup>79</sup>

#### 4.4. Aziziye Kütüphanesi

Bu kütüphanenin adı, kurucusu Azizeddin Ebû Bekir Atik ez-Zencânî'ye nisbetle isimlendirilmiştir. Önceleri pazarlarda meyve, sebze ve kokulu otları satmakla geçinen Azizeddin, daha sonra Sultan Sencer'in (1118-1157) şarabdarı olarak görevlendirilmiştir.<sup>80</sup> Aziziye kütüphanesi, ez-Zencânî'nin Merv'de yaptırdığı Cuma camisinin içerisinde yer alıyordu.<sup>81</sup> Hamevî, bu kütüphanede 12.000 cilt kitabın bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>82</sup> Azizeddin'in Sultan Sencer döneminde devletin yüksek makamında görevli olduğunu baz alarak, bu kütüphanenin XII. asrın ortalarında kurulduğunu söylemek mümkündür.<sup>83</sup>

#### 4.5. Şihâbüddîn es-Sem'ânî'nin Kütüphanesi

N. Rahimi, Merv'de es-Sem'ânî'lerin adını taşıyan iki kütüphanenin olduğunu söylemektedir.<sup>84</sup> Hamevî de bu iki kütüphanenin ismini zikretmektedir.<sup>85</sup> Bu kütüphanelerin ilki, şehrin salih kişilerinden biri olan Şihâbüddîn es-

<sup>77</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/114. Jukovski, *Razvaliny Starago Merva*, 28; İkbâl, *Vezâret*, 54-55; Gh. F. Neelab Rahimi, *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan* (Kâbil, 1982), 129; Yazberdiyew, *Türkmenistan*, 22.

<sup>78</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/114; İkbâl, *Vezâret*, 109-112.

<sup>79</sup> Yazberdiyew, *Türkmenistan*, 26.

<sup>80</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/114; Rahimi, *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan*, 129.

<sup>81</sup> Yazberdiyew, *Türkmenistan*, 28.

<sup>82</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/114.

<sup>83</sup> Yazberdiyew, *Türkmenistan*, 190.

<sup>84</sup> Rahimi, *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan*, 131.

<sup>85</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/114.

Sem'ânî'nin hankahının yakınında inşa ettirdiği kütüphanedir. Bu kütüphaneden çok sayıda âlimin ve sūfinin istifade ettiği aktarılmaktadır.<sup>86</sup>

#### 4.6. Ebû Bekir es-Sem'ânî'nin Kütüphanesi

Bu kütüphane, Sem'ânî ailesinden meşhur âlim İmam Tâcû'l-İslâm Muñneddin Ebû Bekir es-Sem'ânî (ö. 1116) tarafından Merv'de yaptırılmıştır. Kütüphanede İslâm dininin neşet etmesi, gelişmesi ve yayılmasıyla ilgili pek çok kıymetli kitaplar bulunmuştur. Bu sebeple kütüphane "Tâcû'l-İslâm Kütüphanesi" diye de isimlendirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu kütüphane Sem'ânî ailesinden "el-Ensâb" adlı günümüze ulaşan meşhur eserin müellifi, tarihçi ve hadis alimi olan Ebû Sa'd es-Sem'ânî'nin (1113-1167) mülkiyetine geçmiştir.<sup>87</sup>

#### 4.7. Kemaliye Kütüphanesi

Bu kütüphane Merv'in Cuma camilerinin birisinde bulunmuştur. Hamevî, bu kütüphanenin kime nispet edildiğini, adının nereden geldiğini bilmediğini aktarmaktadır.<sup>88</sup> Rahimi, kütüphanede kıymetli eserlerin bulunduğunu söylemektedir.<sup>89</sup>

#### 4.8. Hatuniye Kütüphanesi

Hatuniye medresesinin içerisinde bulunan bu kütüphane "Hanuniye" diye de adlandırılmıştır. Bu yapılar, adından da anlaşıldığı üzere, kadınlar için inşa edilmiştir.<sup>90</sup> Rahimi'nin verdiği bilgilere göre bu kütüphane, Selçuklu hanımlarından biri tarafından inşa ettirilmiştir. Bu bağlamda Rahimi, Melikşah'ın eşi ve Mahmud'un annesi Türkan hanımın, Melikşah'ın kızı Mahmelek hatunun, Sultan Sencer'in eşi Türkan hanımın isimlerini zikretmektedir.<sup>91</sup> Bu imar aynı zamanda, o devirlerde kadınların ilimden geri durmadığının göstergesidir.

#### 4.9. Zamiriye Kütüphanesi

Bu kütüphane Merv'in aynı adı taşıyan medresesinde bulunmuştur. Adının nereden geldiği, kurucusunun kim olduğu bilinmemektedir. Hamevî, bu kütüphaneden, hiçbir kefil ücret ödmeden evine 200 cilde yakın kitap götür-

<sup>86</sup> Rahimi, *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan*, 131; Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyeti*, 191-192.

<sup>87</sup> Rahimi, *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan*, 131; Yazberdiyew, *Türkmenistan*, 29. Mehmet Efendioğlu, "Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/461.

<sup>88</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/114.

<sup>89</sup> Rahimi, *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan*, 129.

<sup>90</sup> Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyeti*, 211.

<sup>91</sup> Rahimi, *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan*, 130-131.

rebildiğinden ve kütüphanenin sağlamış olduğu kolaylıklardan bahsetmektedir.<sup>92</sup> Bu kütüphanede dini ilimlere ve tasavvufa ait çok sayıda kitabın bulunduğu aktarılmaktadır.<sup>93</sup>

#### 4.10. Kattân el-Mervezî'nin Kütüphanesi

Ebû Ali Hasan b. Ali Kattân el-Mervezî 1072 yılında Merv'de doğmuş ve döneminin meşhur âlim ve tabiplerinden biri olmuştur.<sup>94</sup> Merv'deki medreselerde ilim tahsil etmiş, eserler kaleme almış, ancak bu eserler hakkında herhangi bir malumat yoktur. Ebû Ali Hasan, Merv'de bir medrese, onun yanına bir de kütüphane inşa ettirmiştir. Bu kütüphanede kıymetli eserler muhafaza edilmiştir. 1141 yılında Hârizmşah Atsız (1127-1156) Merv'i ele geçirince, Ebû Ali Hasan'ın kütüphanesindeki kitapların ve bu şehirdeki alimlerin çoğu Hârizm'e götürüldüğü bilgisi geçmektedir.<sup>95</sup>

Ayrıca hakkında kesin bilgiler olmamakla birlikte Tâcülmülk'ün kütüphanesi, Mehdi Irak Hatun'un kütüphanesi Merv'de inşa edilen kütüphaneler arasındadır.

#### Sonuç

Tarihi zenginlikleri M.Ö. IV. asırdan Moğol istilasına (1221) kadar dayanan Merv şehrinin, en ihtişamlı zamanlarını bu dönem aralığında yaşadığı görülmektedir. Bu tarihi süreç içerisinde birçok iktidara ev sahipliği yapan şehir, sahip olduğu konum itibari ile tüccar ve ilim adamlarının da uğrak noktası olmuştur. Şehrin isminin tarih sayfalarında öne çıkması ve ilim-kültür alanında merkez haline gelmesinde İslâm devletinin halifelerinden Me'mûn'un girişimleri önemli yere sahiptir. Bu girişimler sonucunda ortaya çıkan zengin ilmî ve kültürel mirası devralan Selçuklu devletinin sultanlarından Sultan Sencer döneminde şehir her yönü ile görkemli hale gelmiştir. Tarihi süreçte dil, din, ırk ayırt etmeksizin dünyanın her yerinden gelen önemli ilim insanları burada ilmî ve kültürel faaliyetlere katkıda bulunmuştur. Bu faaliyetler sonucunda ortaya çıkan ilmî zenginliklerin merkezi olan şehir pek çok kütüphaneye de ev sahipliği yapmıştır. Moğol istilasından önce dünyanın dört bir yanında kültürel mirası ve kütüphaneleriyle öne çıkan Merv, istiladan sonra sahip olduğu ilim ve medeniyet bağlamında ağır hasar almıştır. Bu yağmalamayla birlikte şehrin bütün ilmî birikimi ve kütüphaneleri tarih sayfalarına karışmıştır.

Döneminin ilim ocağı olan kütüphaneler, yönetimdeki sultanlar ve vezirler tarafından büyük destek görmüşlerdir. Öyle ki burada ilmî faaliyetlerin

<sup>92</sup> Hamevî, *Mu cemü'l-Büldân*, 5/114.

<sup>93</sup> Rahimi, *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan*, 131; Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyeti*, 211.

<sup>94</sup> Rahimi, *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan*, 129.

<sup>95</sup> Özgüdenli, "Merv", 29/222; Yazberdiyew, *Türkmenistan Dünya Medeniyeti*, 212.

gerçekleştirilmesi adına her türlü teşvik ve kolaylıklar sağlanmıştır. Tarihte büyük hanım sultanlara da sahip olan Türk iktidarları zamanında hanım sultanlar tarafından da birçok kütüphane inşa ettirildiği görülmektedir. Bu da toplumun kadın-erkek ayırt etmeksizin ilmî faaliyetlere önem verdiğinin göstergesidir. Merv'deki kütüphanelerin genel olarak medreselerin yanında inşa edildiği görülmektedir. Külliye halinde inşa edilen medrese ve kütüphaneler Türk-İslâm mimarisinin de birer örneğidir. Bu kütüphanelerde dinî ilimlerin her alanına yönelik kitaplar bulunmakla birlikte hadis ve tasavvuf ilmine yönelik kitapların öne çıktığı görülmektedir. Bunun sonucunda da bölgeden birçok hadis âliminin yetiştiğini söylemek mümkündür. Ancak buradaki büyük Türk-İslâm medeniyeti Moğolların tahribatı sonucunda yerle bir olmuş ve maalesef kütüphanelerin hiçbiri günümüze ulaşamamıştır. Günümüz itibarı ile Merv'de UNESCO, Londra Üniversitesi ve Aşkabat Bilimler Akademisi tarafından arkeolojik kazılar yapılmakta olup, elde edilen kalıntılar ve bulgular sonucunda Merv'in geçmişine dair birtakım yeni tespitler de ortaya konulmaktadır. Geçmişte Horasan bölgesindeki medeniyeti yönlendiren kentlerden biri olan Merv şehri günümüzde ise mezkûr olaylardan sonra bir daha eski parlak ve ihtişamlı günlerine geri dönememiştir.

### Kaynakça

- Barthold, Vasili Vladimiroviç. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-Büldân*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Birûnî, Ebû Reyhan. *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bakiye)*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Bozkurt, Nahide. "Me'mûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Nahide. *Mutezile'nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bündârî, Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm. *Tevârîhu Âli Selcûk*. Paris: Leiden, 1889.
- Can, Mesut. *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Cüveynî, Ebü'l-Muzaffer Alâüddîn Atâ' Melik b. Bahâiddîn Muhammed. *Târîh-i Cihângüşâ*. thk. Muhammed Kazvînî. 3 Cilt. Tahran: Müesses-i İntişârât-i Negâh, 1971.
- Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- The Zend-Avesta*. çev. James Darmesteter. New York: The Christian Literature Company, 1898.

- Demirci, Mustafa. "Selçuklu Veziri Amîdülmülk Küндürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 46 (Ağustos 2019), 221-239. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/837306>
- Efendioğlu, Mehmet. "Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Esin, Emel. "Merv". *Türk Ansiklopedisi*. 24/18-21. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- Fischel, Walter Joseph. "Merv". *Encyclopaedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. C. 14. USA: Macmillan Reference, 2006.
- Gibb, Hamilton A. R. *Orta Asya'da Arap Fetihleri*. çev. Hasan Kurt. Ankara: Çağlar Yayınları, 2005.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*: 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- İkbal, Abbas. *Vezâret der Ahd-i Selâtini Büzürgi Selcûkî*. Tahran: İntişarati Danışgahi Tahran, 1959.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Jukovski, V. A. *Razvalim Starago Merva*. St. Peterburg, 1894.
- Jumabayev, Halilulla. *Hadiste Merv Ekolü (İlk Üç Asır)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru'l-Kurtubî*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfiyeş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Marifeti'l-Ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûli'l-Kahire, 3. Basım, 1991.
- Masson, V. M. "Merv, The 'Soul Of Kings', In World History". *IRAN (Journal Of The British Institute Of Persian Studies)* 29 (1991), 181-183. <https://www.jstor.org/stable/pdf/4299857.pdf?refreqid=excelsior%3Aeba3ad77b064c289fb271d7ef62ade1c>
- Orazberdiyev, Rahym. *Merv Şehrinin-Şehrstanın Kuruluşu ve Gelişimi (Arkeoloji Raporlarına Göre)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kündürî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/554-555. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Merv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/221-223. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Piyadeoğlu, Cihan. "Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 8 (Ekim 2018), 124-135. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/550524>
- Rahimi, Gh. F. Neelab. *Seyr-i Tarihi Kitabhanehâ der Afghanistan*. Kâbil, 1982.
- Soltanmuradov, Güçmurat. "Eski Merv Çevresine Kültür Felsefesi Açısından Bir Bakış". *Bilig* 27 (Aralık 2003), 1-17. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/234620>
- Soltanmuradov, Güçmurat. "Merv'in Ortaçağ Kültür Hayatı". *Türkler*. ed. Hasan Celâl Güzel vd. 8/862-865. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1967.
- Yakubovskiy, Aleksandr. "Merv". *İslâm Ansiklopedisi*. 7/773-777. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Yazberdiyev, Almaz. *Eski Merv ve Kütüphaneleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Yazberdiyev, Almaz. *Türkmenistan Dünya Medeniyetinin Gadymy Ojagydyr*. Aşgabat: Türkmen Döwlet Neşiriyat Gullugy, 2011.
- Yazberdiyev, Almaz. *Türkmenistanyň Kitaphanaçylyk İşiniň Taryhy*. Aşgabat: Türkmen Döwlet Neşiriyat Gullugy, 2018.
- Yeşilyurt, Zemzem. *Selçuklu Başkenti Merv (Kuruluşundan 1157'ye Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## **FIKIHTA MEZHEP ÇALIŞMALARINI MÜSTAKİL BİR ALT DİSİPLİNE DÖNÜŞTÜRMEİNİN İMKÂNI: YENİ BİR PERSPEKTİF**

*The Possibility Of Turning Fiqh Madhhabs Studies Into A Separate Sub-Discipline:  
A New Perspective*

### **Bünyamin KORUCU**

Öğretim Görevlisi Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı  
Anabilim Dalı,

Lecturer, Ankara University, Divinity Faculty,

Department of Arabic Language and Rhetoric, Ankara /Turkey

[bkorucu@ankara.edu.tr](mailto:bkorucu@ankara.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0001-8788-6171>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 27/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

Atıf/Citation: Korucu, Bünyamin. "Fıkıhta Mezhep Çalışmalarını Müstakil Bir Alt Disipline Dönüştürmenin İmkânı: Yeni Bir Perspektif". *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022): 19-45. <https://doi.org/10.56108/ujte.1127219>



## Fıkıhta Mezhep Çalışmalarını Müstakil Bir Alt Disipline Dönüştürmenin İmkânı: Yeni Bir Perspektif\*

### Öz

İslâmî ilke ve esaslar uyarınca bilme ve "anlama" tavrının bir çıktısı olarak fıkıh, mezheplerin hemen hemen tüm tezahürleriyle arz-ı endâm ettiği bir sahaya tekabül eder. Fıkıh mezheplerinin yapısı ve işlevi hakkındaki çalışmalarda çeşitli bakış açıları sunulmuş ve farklı tasavvurlar teklif edilmiştir. Bu yaklaşımları kuşatacak, kendi bünyesinde anlamlı kılacak ve söz konusu tasavvurların gerçek bağlamlarını bulmalarına imkân verecek yeni bir bakış açısı sunmak üzere bu çalışmada mezhep amelleri ölçmek amacıyla geliştirilmiş bir "araç" olarak tasavvir edilmiş ve böylece fıkıh tarihi için farklı bir bakış açısı ve yeni bir okuma teklif edilmiştir. Ortaya çıkış ve gelişim süreçlerinin yanı sıra yapı ve işleyişleri bakımından da araştırmaya konu edilen fıkıh mezheplerinin müstakil bir araştırma alanı ve fıkıh içinde yeni bir alt disipline dönüştürülme imkânının da soruşturulduğu bu çalışmada, teklif edilen yeni tasavvirin bu amacı gerçekleştirmeye sunabileceği katkılar tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Mezhep, Mezhep İlmi, Amel ölçme, Amel ölçme aracı.

### The Possibility Of Turning Fiqh Madhhabs Studies Into A Separate Sub-Discipline: A New Perspective

#### Abstract

Fiqh, as an outcome of the attitude of knowing and "understanding" in accordance with Islamic principles, corresponds to a field where madhhabs are visible and functional in almost all aspects. Various perspectives have been presented and different approaches have been proposed in studies on the structure and function of fiqh madhhabs. In this study, it is aimed to present a perspective that will encompass previous approaches, make them meaningful in their own context and allow them to find their real contexts. Madhhab was depicted as a "tool" with a new perspective and fiqh madhhabs were presented as tools developed to measure human behavior. The possibilities that this perspective will offer in the establishment of studies on fiqh sects as an independent sub-discipline have been discussed.

**Keywords:** Fiqh, Madhhab, Science of Madhhabs, Measuring Behavior, 'Ilm.

### Giriş

İslâm düşünce gelenekleri ve husûsen fıkıh disiplini söz konusu olduğunda mezheplerin IV/X. yy. itibariyle kendilerine özgü bir yapıya ve dolayısıyla bir tarihe, literatüre, müntesipler topluluğuna, entelektüel ilişkiler ağına ve bu çerçevede şekillenen farklı sosyolojik olgulara zemin teşkil eden kurumsal bir karaktere sahip yapılar olarak ortaya çıktığı söylenebilir. İslâm düşüncesinin kendisinden bağımsız tartışılmayacağı en önemli kurumlarından olmalarına rağmen fıkıh mezhepleri genel olarak İslâmî ilimlere ilişkin yazında, özel olarak da fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinde müstakil bir araştırma ve tartışmanın konusu edilmemiş, tarihi süreç içinde değişen anlamları ve buna bağlı olarak yapı ve işlevleri bakımından mezhepler yeterince çözümlenmemiştir. Fıkıh usûlü literatüründe kelime olarak sıkça kullanılmakla birlikte özellikle Hanefî usûlü eserlerinde mezhep münhasıran intisab, ictihad, taklid meselelerine ait bağlamlarda ve ilgili

\* Bu makale *Amaç, Yapı ve İşleyiş Yönünden Fıkıh Mezhebi* başlıklı doktora çalışmamızdan üretilmiştir.

kavramlarla ilişkili ikincil bir kavram olarak konu edilmiştir. Klasik dönem çalışmalarda mezhebin doğası, yapısı ve işleyişini keşfe dönük sorgulamalara ve bu özelliklere dair belirleyici yönlerin tasvir ve tahliline yer verilmediği gibi mezhep kavramının teknik anlamda tanımını amaçlayan müstakil çalışmalara da rastlamak mümkün değildir.

Mezhebi tanımlama ve mezhep hakkında hususi bir araştırma yapmaya yönelik ilk ciddi teşebbüs olarak kabul edilebilecek kapsamlı ilk çözümlenmeler Mâlikî usulcü Şihâbeddîn el-Karâfî (ö.684/1285) ile Hanefilerden Muhyiddin Kâfiyeci'ye (ö. 879/1474) aittir. Fıkıh tarihinde mezhep çalışmalarını fıkıh içinde müstakil bir alt disiplin olarak tedvîn etmeye yönelik ilk ve en kapsamlı çalışmaların yine Kâfiyeci tarafından yapıldığı söylenebilir. Kâfiyeci mezhep için teklif ettiği tanım ve ilgili tanımı izaha yönelik tahlillerin yanı sıra kişinin müntesip bulunduğu fıkıh mezhebiyle ilişkisini konu alan ve kendisinin "ilmü'l-mezâhib" olarak isimlendirdiği, fıkıh ilminde yeni bir alt disiplin tasarısından da söz eder. Kâfiyeci'nin konuya ilişkin dikkat çekici tespitleri de dikkate alınarak fıkıhta mezhep çalışmalarını müstakil bir alt disipline dönüştürmek için farklı bakış açıları da teklif edilebilir. Bu çalışma fıkıh tarihi ve mezhepleri için yeni bir okuma ve tasavvur teklif etmekte, bu tasavvurun sağlayacağı yeni bakış açısı esas alınarak fıkıh mezheplerinin özel bir araştırma alanı olarak tesis edilmesinin imkânını araştırmaktadır.

## I. FIKIH TARİHİ VE MEZHEPLERİNİ FARKLI BİR GÖZLE OKUMAK

### A. Amel Ölçme Çalışmalarının Tarihi Olarak Fıkıh Tarihi

İslâm düşünce tarihinde Ebu Hanîfe'nin (v. 150/767)ölçme (kıyâs) konusuna olan ilgisi, ameller hakkındaki çalışmaları ve bu çalışmalardaki öncü rolüne dikkat çeken rivayetler göz önüne alındığında amellerin ölçülmesini bir araştırma alanı olarak başlatan, bu alanın araştırma sorularını ilk olarak formüle eden, ilgili sorulara cevaplar teklif eden ve böylece fıkıhın sistemli ve müstakil bir araştırma alanına dönüşerek bir ilim dalı hüviyetine kavuşmasına öncülük yapan kişinin Ebû Hanîfe olduğu ve bu nedenle onun, fıkıhın vâzı'ı ve fıkıh paradigmasının sahibi olduğu söylenebilir.<sup>1</sup> Dolayısıyla

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilminin vâzı'ı ve kurucusu olarak kabul edilmesi, fıkıhın usûl kaidelerini belirleyip fer'î hükümleri kaynaklardan istinbât ile cem' ve tedvîn ederek bilinen üslup üzere bâb ve fasıllar halinde tertip etmesi itibariyledir. Bkz. İçelli Süleyman Sırrı, *Medhal-i Fıkıh* (Kostantınıyye Matbaa-i Ebû'z-Ziyâ, 1329), 3; Vehbi Süleyman Gâveci, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân imâmü'l-eimmeti'l-fukahâ*, 5. bsm. (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 142-143, 171. Ebû Hanîfe'nin İslâm düşüncesi ve fıkıh tarihindeki kurucu rolü hakkında ayrıca bkz. Muhammed Hamîdul-lah, *İslam Hukuk Etütleri: Makaleler Külliyyatı* (İstanbul: Bir Yay., 1984), 187 vd.; Murteza Bedir, "Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma". Saylan, Şenol. *Hanefilerde Mezhep Usûlü: Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müffî* içinde, (17-54), İbn Âbidîn (telif), İnceleme ve terc. Şenol Saylan (İstanbul: Klasik Yay., 2016), 24; Kızılkaya, Necmettin, "Oryantalist Literatürde

Ebû Hanîfe'den sonraki bütün fıkıh araştırmaları onun başlattığı ana programdan türetilmiştir. Bu itibarla, Şâfiî'nin (v.204/820) de isabetle tespit ettiği üzere, fıkıh sahasında faaliyet gösteren bütün araştırmacılar Ebû Hanîfe'nin iyâlidir.<sup>2</sup> Bu bakış açısına göre son tahlilde bütün fukahâ Ebû Hanîfe tarafından başlatılan fıkıh araştırma programının müntesipleri olarak değerlendirilebilir. Zira ilk fıkıh problemleri Ebû Hanîfe tarafından vaz' edildiğine göre daha sonraki fıkıh çalışmalarının onun başlattığı araştırma programında, onun sorularıyla ve dolayısıyla onun paradigması çerçevesinde gerçekleştirildiği sonucuna varılır. Nitekim İbn Süreyc (v. 306/918) bu gerçeğe dikkat çekme sadedinde meâlen şunları söyler:

“Fıkıhın yarısı soru diğer yarısı ise cevaptır. Fıkıhın sorularını soran ve fıkıh mesâilini formüle eden kişi tek başına Ebû Hanîfe'dir. Dolayısıyla fıkıhın yarısı tek başına ona aittir. O, sorduğu sorulara cevaplar teklif etmiş ve bu cevapların yarısı muhaliflerince doğru cevaplar olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla fıkıhın diğer yarısının yarısı, yani ¾'lük kısmı da tek başına Ebû Hanîfe'ye aittir. Bu da onun muhalifleriyle ihtilafının fıkıhın geriye kalan sadece ¼'lük kısmında olduğu anlamına gelir. Ne var ki Ebû Hanîfe bu kısmı da muhaliflerine terk etmemiştir. O, kalan ¼'lük son kısma ilişkin mesâil için teklif ettiği cevapların da doğruluğuna dair güçlü deliller ortaya koyarak fıkıhın ¼'lük kısmında da muhalifleriyle çekişmekte, bu kısmı da onlara bırakmamakta kararlıdır.”<sup>3</sup>

Dolayısıyla Ebû Hanîfe tarafından vaz' edilen mesâil fıkıhın müstakil bir çalışma alanı olarak ortaya çıkışını temsil ederken onun bu mesâil için teklif ettiği cevaplar ise fıkıh bünyesindeki ilk mezhebin teşekkül zemini olarak okunabilir. Ebû Hanîfe'nin başlattığı araştırma alanı olarak fıkıh bütün

Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), 377 vd.

<sup>2</sup> Bkz. İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf, *el-İntikâ' fi fezüli'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ: Malik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfi*, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 210; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasen*, thk. M. Zahid el-Kevseri, 3. bsm., (Beyrut, y.y., 1987), 30; Ahmed b. Muhammed el-Misrî el-Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, 4 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye - Dâru'l-Bâz, 1985), 1/27; Seyyid Nesîb, *Fıkıh-ı Hanefinin Esâsâtı - Kıyas ve Dine Müteallik Mesâil-*, (Beyrut: Şehzâdebaşı Evkaf Matbaası, 1339), 6.

<sup>3</sup> el-Mekkî, Muvaffakuddîn, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1981), 1/394; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhin, *Târîhu esmâi's-sikât mimmen nukile anhumü'l-ilm*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 327; Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-epsâr*, (Bulak: y.y., 1282), 1/43; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324), 1/3; Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhari, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî*, 4 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/30; Bedreddin Ebû Muhammed el- Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/6 ; Ebû Abdullah Ekmeleddin el-Bâbertî, *en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe*, thk. Belle el-Hasen Ömer, (Riyad: Merkezü'l-Buhûsî't-Terbeviyye, 1997), 32, 33, 70.

fukahânın altında toplandığı ortak çatıyı temsil ederken Ebû Hanîfe'nin mesâili için teklif edilen farklı cevaplar ise aynı çatı altında ortaya çıkan farklı mezhepleri temsil eder.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı devirde İslâm coğrafyasının entelektüel merkezlerindeki ortak problemin her alanda ölçü arayışı olduğuna ve ilgili araştırma ve tartışmaların her alanda “kıyâs” kavramı etrafında sürdürüldüğüne işaret eden tarihi kayıtlar dikkat çekicidir. İslâm düşüncesinin ilim dallarına dönüşme sürecindeki tartışmaların çıkış noktası ve seyri dikkate alındığında ortak araştırma probleminin “ölçme” anlamında kıyas problemi ve buna bağlı olarak ölçme yöntemi ve araçlarının keşfine dönük araştırmalar olduğu söylenebilir.

Tarihi kayıtlar ilimlerin teşekkül döneminde İslâm coğrafyasının en önemli ilim merkezlerinden birinde bulunan Ebû Hanîfe'nin de kendi araştırma konusu olarak ameller ve onları ölçmek için bir ölçme yöntemi (usûl) ve ölçme aracı (mikyâs) geliştirme çalışmalarıyla yakından ilgili bulunduğu ve bu problemin çözümüne ilişkin dikkat çekici teklifler sunduğuna işaret etmektedir.<sup>4</sup> Her ne kadar kıyas adı altında amel ölçmeye yönelik çalışmalar erken dönem fıkıh çevrelerinde öteden beri gerçekleştiriliyor olsa da Ebû Hanîfe tarafından teklif edilen ölçme usulü daha önce bilinmeyen bir yöntem ve teknik olması nedeniyle o zamanki entelektüel camia tarafından yadsınmış, Ebu Hanîfe'nin kıyâs anlayışı ilim çevrelerinde sert eleştiri ve hücumlara maruz kalmıştır. Zira o, naslar üzerinde gerçekleştirdiği istikrâ sonucunda, bir anlamda, “külli kıyas” a ulaşarak bir takım genel prensipler (asıllar) tespit etmiş ve elde ettiği prensipleri tersine istikrâ yoluyla fer'î meselelere uygulamak suretiyle özgün bir kıyâs metodu geliştirmişti.<sup>5</sup> Genel prensipten (kıyâs) istisnâ yoluyla ölçme ve değerlendirme yapma tekniğini de “istihsân” olarak kavramsallaştıran Ebû Hanîfe'nin bu tavrı naslardan bağımsız ve keyfî bir tasarruf olmakla itham edilerek özellikle Şâfiî ve takipçilerince eleştirilmiştir.<sup>6</sup> Zira Şâfiî'nin kıyas anlayışı amellerin ortak yönlerini itibara alarak onları genel kural anlamındaki kıyâs ile ölçmek değil, tikel delilleri esas alarak ölçmek ilkesine

<sup>4</sup> Ebû Hanîfe'nin fıkıh araştırmalarını gerçekleştirdiği coğrafi, siyâsi ve entelektüel ortam hakkında bilgi için bkz. Ahmet Hamdi Furat, *Haneî Fıkıhının Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 120-142; Erdoğan, Mehmet, “İbn Mesud'dan Ebu Hanîfe'ye Rey Mektebi”, *İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, 2 Cilt, (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 1/317-341; M. Mahfuz Söylemez, “Ebû Hanîfe'nin Yetiştirdiği Şehir: Kûfe”, *İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, 2 Cilt, (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 1/35-45.

<sup>5</sup> Bkz. Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, (İstanbul: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 22-24, 42-43.

<sup>6</sup> Bkz. Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*, (Ankara: Ay Yayınları, 2019), 94-95; Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 11/340; Bedir, “Fetva ve Değişim”, 25-26.

dayanmaktaydı.<sup>7</sup> Ancak ilk zamanlar yadsınarak büyük bir tepkiye neden olan küllî kıyas anlayışı ve bunun doğal uzantısı durumundaki istihsan fikri farklı fıkıh anlayışlarına sahip muhitlerde benzer içeriğe sahip muhtelif kavramlarla ifade edilerek zaman içinde genel kabul görmüş ve fıkıh faaliyetinin tabii bir yöntemi haline gelmiştir.<sup>8</sup>

Fıkıh sahasında tefrî', te'lîf ve tasnîf çalışmalarındaki öncü rolü ile de Ebû Hanîfe bu alanın sistemli bir ilim haline gelebilmesi için gerekli ilk faaliyetleri gerçekleştirmiş, fikhî mesâili bir başlık altında toplamayı mümkün kılacak irtibat noktalarını tayin ederek ilgili mesâili teorik bir çerçevede değerlendirme imkânı veren ilkeleri (asıllar) ortaya koymuştur.<sup>9</sup> Ebû Hanîfe'nin fikhî mesâili belli konu başlıkları altında toplamak amacıyla fıkıh bâblarını ihdâs ettiği bilinmektedir. Kümeleme ve tasnif işlemlerinin ölçüm kuramı ve ölçme faaliyetindeki yeri ve önemi dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin fıkıh faaliyetlerini organize eden ana fikrin amelleri ölçme düşüncesi olduğu ve bu nedenle onun fıkıh bâblarının ihdâsı ile ilgili çalışmalara öncelik verdiği anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Buna göre Ebû Hanîfe'nin ameller ve değerlere (ahkâm) ilişkin kümeler ve bunların birbiri ile ilişkilendirilmesi, diğer bir ifadeyle, amellere hükümlerin atanması ve bunun yöntemi hakkında ilk araştırmaları yaptığı da düşünülebilir. Onun itikâdî, ahlâkî ve fiilî amelleri kuşatan bütüncül fıkıh vizyonu ile İslâm düşüncesi ve fıkıh tarihindeki konumu dikkate alındığında ilk sistemli fıkıh araştırma programının onun çalışmalarıyla doğduğu, çerçevesi onun tarafından çizilen problematik sayesinde bu çalışmaların bir ilim dalı hüviyetine kavuştuğu ve İslâm düşünce tarihinde amel ölçme çalışmalarındaki öncülük rolünü de yine onun üstlendiği söylenebilir.<sup>11</sup> Bu itibarla, ilk defa Ebû Hanîfe tarafından ortaya konan mesâilin erken devir formları ve ilgili mesâil etrafında şekillenen çalışmaların fıkıh tarihindeki seyri ve gelişim süreci hakkında şu mülâhazalarda bulunmak mümkündür:

[1] Tarihi kayıtlardan anlaşıldığı üzere Ebû Hanîfe öncesinde başlayan fıkıh araştırmalarının ilk araştırma sorusu "amelleri ölçmek mümkün müdür?" vb. ifadelerle formüle edilebilir. Bu soruya olumlu cevap veren fıkıh çevrelerinin diğer araştırma sorularını ise "amelleri ölçmenin yolu/yöntemi nedir?", "amelleri ölçmeyi mümkün kılacak bir araç (mikyâs) geliştirmek

<sup>7</sup> Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 42-43.

<sup>8</sup> Bedir, "Fetva ve Değişim", 25-26.

<sup>9</sup> Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografisi*, 106; Çäveci, *Ebû Hanîfe*, 142-143, 171.

<sup>10</sup> Ölçüm teorisi ve kümeler kuramı ile ilişkisi hakkında bkz. Yanık, Akan, "Ölçüm Teorisinin Kavramsal İncelemesi ve Araştırma Analizleriyle İlişkisi", Atıla Yüksel, Akan Yanık, Reyhan A. Ayazlar (Ed.) *Bilimsel Araştırma Yöntemleri –Kavramlar Analizler Araştırmalar-* içinde, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 121-128.

<sup>11</sup> Ebu Hanife tarafından belirlenen mesâilin fıkıh ilminin teşekkülündeki rolü hakkında bk. Sohaîl Hanîf, "The Questions of Abû Hanîfa", *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020), 1349-1404.

mümkün müdür?”, “amelleri ölçmek üzere geliştirilecek bir yöntem ve aracın üzerinde çalışacağı problemler (mesâil) nelerdir?” vb. ifadelerle formüle ettikleri düşünülebilir.

[2] Müslüman entelektüel câmiada mezkûr araştırma soruları üzerinde genel uzlaşa sağlandıktan sonra bir amel ölçme yöntemi bulmak ve bir amel-ölçme aracı geliştirmek amacıyla İslâm coğrafyasının belli ilim muhitlerinde çalışmalar başlamış ve fıkıh topluluğu içinde bu hedefi gerçekleştiren ilk kişi Ebû Hanîfe olmuştur. Gerçekleştirdiği özgün çalışmalar sonucunda fıkıh tarihinde sistemli, tutarlı ve iç bütünlüğe sahip ilk amel ölçme yöntemi ve aracı Ebû Hanîfe tarafından geliştirilmiştir. İbn Süreyc tarafından da ifade edildiği üzere bu yöntem ve aracın üzerinde çalışacağı mesâil ilk defa Ebû Hanîfe tarafından ortaya konmuş ve ilgili araştırma problemlerinin çözümüyle alakalı çok yönlü cevaplar da yine onun, talebe halkasıyla birlikte gerçekleştirdiği çalışmalarda üretilerek kayda geçilmiştir.

[3] Amelleri ölçmek için ilk yöntem, araç ve mesâilin Ebû Hanîfe tarafından geliştirilmesinden sonra fıkıh çevrelerinin bir sonraki araştırma sorusu Ebû Hanîfe'nin vaz ettiği mesâil üzerinde etkin şekilde çalışarak çözümler üretecek alternatif amel ölçme yöntemleri ve farklı amel-ölçer modelleri geliştirmenin imkânı üzerinedir. Ebû Hanîfe tarafından geliştirilen referans modeli esas alarak yeni modellerin geliştirilmesine yönelik çalışmalar yeni fıkıh mezheplerinin ve dolayısıyla yeni amel-ölçer modellerinin ortaya çıkış sürecini tasvir etmek üzere kullanışlı bir temsil olabilir. Dolayısıyla fıkıh tarihinin bu aşamasından sonra alternatif amel ölçer modelleri geliştirme çalışmalarının başladığı, bu olgunun fıkıh tarihi için yeni bir dönemi temsil ettiği söylenebilir. Fıkıh tarihindeki bu yeni evre Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî model amel ölçerlerin geliştirilmesi ve bu araçların Müslüman dünyada genel kabul görerek benimsenmesine giden yolu açan yeni bir eşik olarak dikkate alınabilir.

[4] Ve nihayet Hanefî modele alternatif yeni amel ölçer modelleri üretildikten, diğer ifadeyle, mezhepler teşekküllerini tamamladıktan sonraki evrede fıkıh araştırmalarının yeni sorusu daha farklı ve özgün yeni amel ölçer modellerinin nasıl keşfedileceği değil, mevcut modellerden biri üzerinde uzmanlaşarak onların daha hassas ölçümler yapacak şekilde nasıl geliştirilebileceğidir. Bu aşama mevcut fıkıh mezheplerinden biri bünyesinde icra edilen fıkıh faaliyeti dönemi olarak görülebilir. Bu dönemde fıkıhın belli bir mezhebe intisab ve mezhep bünyesinde kalarak fıkıh mesleğinde uzmanlaşma anlayışına dayalı kurumsal bir kimliğe bürünmeye başladığı söylenebilir. Bu evre fıkıh tarihinde yeni ve özgün amel-ölçer modelleri keşfetme çalışmalarının artık doyuma ulaştığı, fukahânın bu aşamadan sonraki ilgisinin hâlihazırdaki amel-ölçer yöntem ve araçlarını daha kullanışlı, yetkin ve tercih edilir kılmaya odaklı olduğu ve fıkıhın artık belli

mezhepler bünyesinde kalınarak gerçekleştirilen bir faaliyete dönüştüğü evredir.

[5] Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde fıkıh faaliyetlerinin belli bir mezhepte uzmanlaşma çalışmalarına evrilmesiyle birlikte mezhep içi uzmanlık ve uzmanlık hiyerarşisiyle ilgili kavramların doğuşundan ve bu süreçte ortaya çıkan yapılar olarak mezhep içi tabakalardan söz edilebilir. Bu dönem fıkıh mesleğindeki yetkinlik düzeyleri ve mezhep içi uzmanlık hiyerarşisine ilişkin tartışmaların gün yüzüne çıktığı, meslekte hiyerarşi ve uzmanlık kategorilerini ifade eden kavramların şekillenmeye başladığı evre olarak dikkate alınabilir. Dolayısıyla bu evre ilerleyen süreçte, en gelişmiş haliyle, “mezhepte ictihâd”, “mes’elede ictihâd”, “tahrîc”, “tercîh”, “temyîz” kavramlarıyla ifade edilecek olan mezhep içi yapılaşmaların ortaya çıktığı aşama olarak değerlendirilebilir.

Amel-ölçerlerin ortaya çıkış ve gelişim süreçleri için tasavvur edilen benzer evreler teknolojik ürünler ve onların tarihi gelişim süreçleri için de geçerlidir. Zira bugün elimizde son teknoloji ürünü araç-gereçlerin çalışma mantığı ilk ortaya çıktıkları zamankinden çok farklı prensiplere dayanmaz. Aynı prensiplere dayanan araçların zaman içinde farklı modelleri ve daha geliştirilmiş sürümleri ortaya çıkar. Nitekim teknoloji düşünürlerinin yenilik ve icadı (*invention ve innovation*) birbirinden ayıran sınırı belirlemeye yönelik yorum ve tartışmaları fıkıh tarihindeki ictihad-taklid tartışmalarına çok benzer. Her geçen gün karşımıza çıkan yeni teknolojilerin aslında ne kadar “yeni” ya da “özgün” olduğu hakkındaki mülâhazalar fıkıh tarihinde mezheplerin ortaya çıkış ve gelişim süreçlerine yönelik araştırmalar için önemli açılımlara imkân sağlayabilir. Özellikle ictihad ve taklid olgusunu teknolojik olgular üzerinden somutlaştırarak mezhebi bir araç olarak tasavvur etmek, onun anlamı, doğası, yapısı ve işleyiş mantığını kavramak için yeni bakış açıları kazandırabilir.<sup>12</sup>

### A. Amel Ölçme Aracı Olarak Mezhep

Klasik Arap dili sözlükleri ve fıkıh usulü eserlerinde “mezheb” kelimesine “yol” anlamının yüklendiği ve kelimenin doğrudan literal anlamına itibarla “ism-i mekân” olarak tahlil edildiği görülür.<sup>13</sup> Mezheb kelimesini farklı bir

<sup>12</sup> Fıkıh mezheplerini birer teknoloji olarak görme fikri ve ilgili mukayeseler için bkz. Bünyamin Korucu, *Amaç, Yapı ve İşleyiş Yönünden Fıkıh Mezhebi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 80-85.

<sup>13</sup> Bkz. Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Harun, (Dımeşk: Dârü'l-Fıkr, 1979), 2/362; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Firuzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 86; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Hilâlî, (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987), 2/450. Mezheb kavramının fıkıh usulü eserlerindeki tahlilleri için bkz. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'hemed fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımeşk: el-Ma'hedü'l-İslâmiyyi'l-Feransi l'd-dirâsâti'l-arabiyye,

cihetten tahlil etmek üzere teklif edilebilecek farklı bir bakış mezhebi bir araç olarak görmek ve onun “yol” anlamıyla yakından ilişkili bulunan yan anlamına itibarla mezhep kelimesine “ism-i âlet” anlamı yüklemektir. Nitekim erken dönem tabakât ve terâcim eserlerinde mezhebi bir araç ve âlet olarak düşünmeye imkân verecek kelime ve kullanımlara rastlanır. Örneğin şu beyitler buna örnek olarak verilebilir:<sup>14</sup>

[1] إِذَا مَا النَّاسُ يَوْمًا قَائِسُونَ      بِأَبْدَةٍ مِنَ الْفُتْيَا طَرِيفَةً  
[2] زَمَيْنَاهُمْ بِمَقْيَاسِ مُصِيبٍ      صَلِيبٍ مِنْ طَرَاذِ أَبِي حَنِيفَةَ  
[3] إِذَا سَمِعَ الْفَقِيهَ بِهِ وَعَاهُ      وَأَثْبَتَهُ بِحَبْرٍ فِي صَحِيفَةٍ

[1] İnsanlar bir gün yeni ve benzersiz bir meseleyi ölçmede (kıyâs) bizimle çekişirse.

[2] Onları Ebû Hanîfe modeli, sağlam ve isabetli bir ölçükle (mikyâs) savuştururuz.

[3] Fakîh kişi o kıyâsı duyduğunda değerini kavrar ve deftere mürekkeple kaydeder.

Şiirde Ebu Hanîfe'nin fıkıh yapma tarzına dikkat çekmek amacıyla kullanıldığı anlaşılan “mikyâs” ve “tırâz” kelimeleriyle bir âletten, ilgili âletin bir modelinden söz edildiği anlaşılmakta, bu âleti geliştiren kişi olarak Ebû Hanîfe'nin ismine yer verildiği ve ilgili aracın Ebû Hanîfe'ye nispetle anıldığı görülmektedir. Şiirdeki diğer ifadelerden yola çıkılarak ayrıca şu hususlar tespit edilebilir:

a) Şairin yaşadığı dönem ve coğrafyada yeni meselelerin dini hükmünü kıyâs yoluyla ölçme ve değerlendirmeye yönelik çalışmalar yapılmakta, farklı fıkıh çevrelerinde amelleri ölçmek için geçerli bir yöntem ve araç geliştirme arayışları devam etmekte ve taraflar arasında bu konuda bir çekişme bulunmaktadır.

1964), 2/765; Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, thk. Seyyid b. Muhammed es-Sennârî (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2016), 1/40; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz; Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1425/2004), 173; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb: Hâşiyetü'l-Büceyrimî*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1428/2007), 1/51.

<sup>14</sup> Bkz. İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 196, 199, 200; Ebû Abdullah Hüseyin es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1985), 91; Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997), 251; Ebü'l-Haccâc Cemaleddin el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 29/439-440; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986), 2/155.



b) Bu dönemde yaşayan ve amelleri ölçme konusundaki çalışmalarıyla tanınan Ebû Hanîfe de özgün bir amel ölçme aracı (*mikyâs*) ve bir ölçme modeli (*tırâz*) geliştirmiştir.

c) Ebû Hanîfe'nin geliştirdiği bu ölçek konuyla ilgilenen çeşitli çevreler tarafından benimsenmekte ve bu araç muhaliflere karşı kullanılmaktadır. Mezkûr beyitlerde Ebû Hanîfe tarafından geliştirilen bu ölçme yönteminin her fakihin ilgisini çekecek özelliklere sahip olduğu da ayrıca belirtilmektedir.

Tarihi kaynaklarda konuya ilişkin diğer rivayetler dikkate alındığında bu dönemde farklı kıyas anlayışları ve araçları hakkında canlı bir tartışma ve rekabet ortamının mevcut olduğu dikkatlerden kaçmaz. Ebû Hanîfe'nin yeni kıyas anlayışı ve geliştirdiği ölçme aracı ile bu tartışmaların odağında yer aldığı ve bu nedenle çeşitli çevrelerin müspet ve menfi tepkilerine maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin kıyas tarzı ve geliştirdiği ölçme aracını öven yukarıdaki beyitlere cevâben söylenen tenkit içerikli bazı şiirlerde bu durum açıkça görülür:<sup>15</sup>

Konuya yer veren eserlerdeki malumat dikkate alındığında mezhebin bir araç ve âlet olarak tasavvurunun imkânı hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir:

[1] Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “mikyâs” bir “ölçme âleti”dir. Ebû Hanîfe'nin ilgisinin insanın amellerini ölçmek olduğu düşünüldüğünde bu âlet “amel-ölçer” olarak isimlendirilebilir. Amelleri ölçme bilgisini sistemli bir bilim dalı haline dönüştüren ve bu amaçla bir amel ölçme yöntemi ve aracı geliştiren ilk kişi Ebû Hanîfe'dir. Bu nedenle o, fıkıhın vâzî'ı ya da fıkıh paradigmasının sahibi olarak kabul edilir. Onun fıkıh mezhebi ise bu aracın uygulamalı ilk modeli olup kendisinden sonraki fıkıh mezhepleri, diğer bir ifadeyle amel-ölçerler, için de referans model olarak kabul edilebilir. İmam

<sup>15</sup> Ebu Hanîfe'ye yönelik eleştiriler için bkz. İbn Abdülber, *el-İntikâ'*, 126 vd. Ebû Hanîfe ve takipçilerine yöneltilen benzer tenkitler için bkz. Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu medineti's-selâm = Târîhu Bağdât*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 13/338; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 92 vd.; Ebû Hanîfe'nin teklif ettiği kıyâs tekniği nedeniyle kendisine yöneltilen eleştirilere cevap sadedinde yaptığı değerlendirmeler için bkz. Mekki, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 1/74. Fıkıh tarihinde reyciler-hadisçiler ayrışmasında sınırlar ve bu sınırları belirleyen kriterler hakkında değerlendirmeler için bkz. Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/206; Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Ahmet Cevdet Paşa, (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1277), 1/446; İdris Cum'a, *er-Re'y ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî fi usûri mâ kable kıyâmi'l-mezâhibi'l-erba'a*, (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 2006), 517-535; M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524; H. Yunus Apaydın, “Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyonu: Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15/1-2 (2002), 143-147; Apaydın, “Kıyâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/530; Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 19, 54; Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik*, 41.

Şâfiî “*bütün insanlar fıkıhta Ebû Hanîfe’nin ‘ıyâlidir’*”<sup>16</sup> derken bu hususa da dikkat çekmeyi kastetmiş olmalıdır. Diğer bir rivayette Şâfiî’nin bu sözü “*insanlar kıyas ve istihsanda Ebû Hanîfe’nin ‘ıyâlidir’*” şeklinde nakledilir.<sup>17</sup> Ebû Hanîfe’nin “amel-ölçme bilgisi” anlamında kıyastaki yetkinliğine ve özgünlüğüne vurgu yapan ikinci rivayet onun amelleri ölçme konusunda fıkıh tarihi için dönüm noktası niteliğindeki bir gelişmenin baş aktörü olduğuna işaret eder. Şâfiî’nin ifadeleri Ebû Hanîfe’nin geliştirdiği ölçme tekniği ile kendisinden sonraki fıkıh tefekkürü ve İslâm düşüncesi üzerinde bıraktığı derin tesirin ifadesi olarak okunabilir.

[2] Kanaatimizce Ebû Hanîfe’den sonraki bütün fıkıh faaliyetleri ilk defa onun tarafından geliştirilen amel-ölçerin yeni modellerin bulunması, bulunan her modelin yeni sürümlerinin geliştirilmesi ve buna yönelik çalışmaların tarihi olarak okunabilir. Bu anlamda Hanefî mezhebi fıkıh tarihindeki ilk amel-ölçere tekabül eder. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî amel-ölçerler ise esasta Ebû Hanîfe’nin bulduğu amel-ölçerin çalışma prensiplerine dayalı farklı modeller olarak değerlendirilebilir. İlk fıkıh mezhebinin ne zaman ortaya çıktığı sorusunun cevabı da buna göre ilk amel-ölçerin faaliyete başladığı tarih olacaktır. Buna göre, özellikle oryantalist çalışmalarda iddia edildiği üzere ilk fıkıh mezhebinin teşekkül tarihi hicri III. asrın ortaları olarak değil, daha erken bir tarihlemeyle hicri II. asrın ikinci çeyreği olarak tespit edilebilir. Zira bu evrede Ebû Hanîfe ilk amel-ölçeri geliştirmiş, bu yöntemi benimseyen müntesiplerden oluşan bir akademi kurmuş ve kendi geliştirdiği yöntem üzerinden sistematik amel ölçme faaliyetlerine başlamış bulunuyordu.<sup>18</sup>

[3] Bahsi geçen beyitlerde Ebû Hanîfe’nin geliştirdiği amel ölçerin farklı çevreler tarafından kabul gördüğü, benimsendiği ve kullanılmakta olduğu ve dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin amel ölçme tarzının kayda değer bir kitle tarafından kendisine intisâb edilmeye lâyık bir yaklaşım olarak teveccüh gördüğü de anlaşılmalıdır. Dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, târihi kaynaklarda aynı yıllarda Kûfe’de yaşadığı bilinen ve Ebû Hanîfe ile çeşitli diyalogları nakledilen<sup>19</sup> Müsâvir’in sözünü ettiği mikyâsı Ebû Hanîfe’ye nispet etmesidir. Bu tutum mezheplerin ancak hicri II. yüzyıldan sonra

<sup>16</sup> Bkz. Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İntikâ’ fi fezâilî’l-eimmeti’s-selâseti’l-fukahâ: Malik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit el-Kûfi*, (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-islâmîyye, 1997), 210; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Menâkibü’l-İmâm Ebî Hanîfe ve sāhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasen*, thk. M. Zahid el-Kevserî, 3. bsm., (Beyrut: y.y., 1987), 30; Hamevî, *Gamz-ü ‘uyûni’l-basâir*, 1/27.

<sup>17</sup> Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 26.

<sup>18</sup> Ebû Hanîfe’nin fıkıh meclisi ve sistemli fıkıh faaliyeti hakkında bkz. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, *Hüsnü’t-tekâdî fi sîreti’l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 2002), 12-14; Çâveci, *Ebû Hanîfe*, 16 vd; Muhammed Hamîdullah, *İslam Hukuk Etütleri*, 187 vd.

<sup>19</sup> Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 91; İbn Abdülber, *el-İntikâ’*, 200.

kişilere nispetle anıldığı kabulüne dayanan oryantalist tezleri nakzeder. Konuya ilişkin tarihî malumat dikkatle incelendiğinde, fıkıh düşüncesinin sistemleşmeye başladığı ilk evreden itibaren kişilere nispetle anılmakta olduğu anlaşılır. Bu da fıkıh tarihinde mezheplerin ortaya çıkış ve gelişim süreçlerinin “bölgesel ekollerden kişisel ekollere doğru” değil, kişisel ekollerden doktrinel ekollere doğru seyreden bir çizgi takip ettiği tezini destekler.<sup>20</sup>

[4] Fıkıhtaki temel kavramlar kıyas kavramı merkeze alınarak ve kıyasın “ölçme” anlamı öne çıkarılarak tanımlanabilir. Buna göre *fıkıh* amel ölçme bilgisine, *mezhep* amel ölçme aracına (mikyâs), *amel* fıkıhta ölçmeye konu olan şeye, *ictihâd* amel ölçmek için özgün bir yöntem geliştirme çabasına, *müctehid* ise özgün bir amel ölçme yöntemi ve aracı geliştiren kişiye karşılık gelir. Nitekim erken devirde fıkıh bilgisinin geniş anlamda kıyâs bilgisi olarak takdim edildiği ve benzer içeriğe sahip diğer kavramların da fıkıhla eş içerikli kavramlar olarak kullanılabildiği görülmektedir.<sup>21</sup>

Mezhebi bir araç olarak tasvîr etmeyi mümkün kılacak mukayeseler için ölçme biliminin (metroloji) kavramlarından istifade edilebilir. Nitekim metroloji ve ölçme ile ilgisi bulunan diğer disiplinlerde “ölçme aracı” anlamında yaygın olarak kullanılan bir kavram mevcut olup bu kavram “enstrüman” dır (ing. instrument). Ölçme ile ilgilenen bilimlerde terim olarak kullanılmaya başlanan “enstrüman/araç” kelimesi için ilgili kaynaklarda çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bunlar arasında genel kabul gören bir tanıma göre bir araç (enstrüman) “insanın algılama, gözleme, iletişim kurma, hesaplama ve kontrol etme yetilerini geliştiren, genişleten veya tamamlayan bir sistemdir.” Başka bir deyişle araçlar, insan-makine sistemleri içine yerleştirilmiş, insanların algılama süreciyle bilgi edinmelerine ve bilgi işleme operasyonlarını gerçekleştirerek verileri işlemelerine yardımcı olan insan yapımı öğelerdir.<sup>22</sup> Bu tanım göz önüne alındığında amel ölçme “enstrüman”ı olarak mezhep fakihin amel ölçme amacıyla kullandığı bir araç olup amel

<sup>20</sup> İlgili tartışmalar için bk. Wael B. Hallaq, “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation”, *Islamic Law and Society*, 13/1 (2001), 1-26. (“Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?: Bir Yeniden Değerlendirme”, trc. Halit Özkan, *AÜİFD*, 45/2 (2004), 327-353.

<sup>21</sup> Örneğin Ebü'l Yüsr el- Pezdevî fıkıhın *ma'nâ*, *kıyâs*, *illet*, *sebeb*, *ma'kul*, *nükte*, *delil*, *nazar*, *re'y*, *hüccet* ve *burhân* kavramlarıyla aynı anlamda kullanılabildiğini belirtir. Fıkıhın kıyasa eşitlenerek bütünüyle fıkıh faaliyetinin *kıyâs* olarak ifade edilmesini her ikisinin de benzer işlev ve içeriğe sahip oluşuyla açıklar. Bu benzerlik her ikisinin de asıl ile fer'i bir araya getirme (el-cem' beynel asl ve'l-fer') ve bir şeyi benzeriyle ifade etme (temsîlü'ş-şey' bi nâzirihî) anlamı ve işlevine sahip bulunmalarıdır. Bkz. Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, thk. Abdülkadir b. Yâsîn b. Nâsir el-Hafîb, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 25, 27.

<sup>22</sup> McGhee, J., Henderson, I.A. and Sankowski, D., “Functions and Structures in Measurement Systems: A Systems Engineering Context for Instrumentation”, *Measurement*, 4/3, (1986), 111-119.

ölçme sürecinde fakihî destekleyen, onun ölçme ile ilgili becerilerini geliştiren, tamamlayan ve ilgili imkânları genişleten bir sistem olarak tasvîr edilebilir. Burada fakih ile mezhep arasındaki ilişki, kullanıcı ile “insan-makine sistemi” (human-machine system) arasındaki ilişkiye benzetilebilir. İnsan-makine sistemi, bir insan operatörün bir şekilde bir âlete veya araca bağımlı veya araçla entegre olduğu sistemdir. Bu tür sistemlerde temel konsept, aracın çeşitli şekillerde kullanıcının yeteneklerini desteklemesi ve geliştirmesidir. İnsan-makine sistemlerinde kullanıcı operatör, adaptif, optimal karar veren kontrolör olarak konumlanmaktadır.<sup>23</sup> Dolayısıyla amel ölçme faaliyeti açısından düşünüldüğünde bu süreçte fakih operatör, adaptif, optimal karar veren kontrolör rolündedir. Buna göre amel ölçme süreci ne sadece araç tarafından ne de onu kullanan fakih tarafından yürütülmekte, amel ölçme etkinliği kullanıcı ile aracın entegre faaliyetiyle gerçekleşmektedir. Fıkıhtaki “taklîd” kavramı da bu bakış açısıyla değerlendirilebilir ve “bir şeyi kuşanmak” anlamında taklîd, mezhebin “kuşanılan bir araç” olduğuna imâda bulunan bir kavram olarak okunabilir.

## II. MEZHEP ÇALIŞMALARINI MÜSTAKİL BİR ALT DİSİPLİNE DÖNÜŞTÜRMEİNİN İMKÂNİ

### A. Fıkıh Tarihinde Mezhep İlminin Tedvînine Yönelik İlk Teşebbüs Olarak Kâfiyecî'nin Tasarısı

Fıkıh tarihinde mezhep çalışmalarını fıkıh içinde müstakil bir alt disiplin olarak tedvîn etmeye yönelik ilk ve en kapsamlı çalışmaların yine Kâfiyecî tarafından yapıldığı söylenebilir. Kâfiyecî mezhep için teklif ettiği tanım ve ilgili tanımı izaha yönelik tahlillerin yanı sıra kişinin müntesip bulunduğu fıkıh mezhebiyle ilişkisini konu alan ve kendisinin “ilmü'l-mezâhib” olarak isimlendirdiği, fıkıh ilminde yeni bir alt disiplin tasarısından da söz eder.<sup>24</sup>

Kâfiyecî yaşadığı dönemde farklı ilim dallarını eczâu'l-ulûma göre yorumlayarak ilgili alanlar için daha teknik tanımlar teklif etmiş ve onları -kendi kavramlaştırmasıyla- “müdevven ilim” haline getirmenin yanı sıra daha önce bağımsız ilim haline gelmemiş alanları müstakil ilim dallarına dönüştürmenin imkânı hakkındaki çalışmalarıyla da tanınmıştır. Fıkıh mezhebinin mantık ilmindeki teknik çerçeveye tam anlamıyla mutabık olarak tanımlama gayretleriyle de tanınan Kâfiyecî hususen ictihad-taklid merkezli araştırmalar sonucunda var olmuş bir problem alanını “müdevven ilim” haline dönüştürmenin imkânı hakkında yapılmış en kapsamlı çözümlenmelerin de sahibidir.

<sup>23</sup> McGhee, J. vd., “Functions and Structures in Measurement Systems”, 112; Sheridan, T.B., Ferrell, W.R., *Man-Machine Systems*, The MIT Press, (1974), 18 vd.

<sup>24</sup> Konu hakkında bir tahlil ve değerlendirme için bkz. Kaya, Eyyüp Said, “Mezhep İlmi: Kâfiyecî'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 26(2021), 29-43.

Eğitim-öğretim geçmişi ve ortaya koyduğu eserler dikkate alındığında Kâfiyeci'nin mantık ve husûsen eczâu'l-ulûma dair konulara ilgi duyduğu ve onun ilim hayatında bu bahislerin öncelik ve öneme sahip olduğu görülür. Nitekim onun en dikkat çekici eserleri bilgi alanlarının eczâu'l-ulûm geleneğindeki taslağa uygun olarak tasarlanması hakkındadır. O, tefsir, hadis ve tarih gibi daha önce müstakil birer disiplin hüviyeti kazanmış bilgi alanlarını bu taslağa uygun olarak yeniden tasarlamakla ilgilendiği gibi henüz bağımsız bir disipline dönüşmemiş ve müdevven bir ilim olarak kabul edilmemiş problem alanlarını müstakil birer ilim dalı olarak kurgulamak üzere de çeşitli çalışmalar yapmıştır.<sup>25</sup> Dolayısıyla onun “müdevven ilim” kavramıyla, daha önce bağımsız ilim olarak kabul gören disiplinlerin unsurlarını (mevzû', mesâil ve mebâdi) tam anlamıyla tespit ve tarif ederek ilgili ilimlerin kapsamlarını netleştirmeyi, henüz bağımsız bir ilim haline gelmemiş alanların unsurlarını keşfederek yeni tedvîn alanları oluşturmayı kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>26</sup>

Eserlerinde yeni tedvîn alanları oluşturmanın şer'an, aklen ve âdeten mümkün ve vaki olduğunu vurgulayan ve bunu farklı bilgi alanları üzerinde uygulamalı olarak göstermeye çalışan Kâfiyeci yeni ve müstakil disiplinlerin kurulma mümkün görür ve geçmişte bunun vuku bulmuş olmasını en kuvvetli delil olarak sunar.<sup>27</sup> O, mezhep çalışmalarını da fıkıh içinde müstakil bir alt disiplin olarak kurgulamak için teşebbüste bulunur ve bu disiplinin “ilmü'l-mezâhib” olarak adlandırılabilceğini ifade eder. Onun ilmü'l-mezâhib dışında fıkhıta müstakil alt disiplinler olarak düzenlenebileceğini söylediği başka alanlar da vardır. Örneğin fikhî kaide ve zâbitalar hakkında araştırma yapan bağımsız bir disiplinin kurulabileceğini ve bu alanın “ilmü'l-medârik” olarak isimlendirilebileceğini söyler. Yine o, “ilmü'l-ictihâd”, “İlmü't-taklîd”, “İlmü'l-iftâ”, “ilmü'l-istiftâ” “ilmü'l-kazâ” ve “İlmü'ş-şuhûd” gibi isimlendirmelerle fıkıh içinde yeni alt disiplinlerin oluşturulabileceğinden söz eder.<sup>28</sup>

Kâfiyeci fıkhıta “ilmü'l-mezâhib” olarak adlandırdığı yeni bir alt disiplin kurmanın imkânından bahsederken öncelikle mezhep kavramının üzerine inşa edildiği fıkıh ve ictihad kavramlarının tarif ve kapsamları üzerinde durur. Mezhep ilmi için önerdiği tarife ve ilgili tahlillere yer verdikten sonra ise bu ilmi teşkil eden unsurlar (eczâu'l-ulûm) olarak mevzû, mesâil ve

<sup>25</sup> Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 17.

<sup>26</sup> Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr fî şerhi kitâbi'l-Ferah ve's-sürûr*, haz. Hasan Özer, (İstanbul: Dâru'l-İrşâd, 2011), 53; Kaya, *Mezhep İlmi*, 17-18; Ayrıca bk. Kâfiyeci, *Seyfü'l-mülûk Seyfü'l-kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, haz. Nail Okuyucu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 19-20.

<sup>27</sup> Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr*, 51-53; a.mlf., *Kitâbü'l-Ferah ve's-sürûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'ati ve'l-usûr*, haz. Hasan Özer, (İstanbul: Dâru'l-İrşâd, 2011), 156.

<sup>28</sup> Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr*, 53.

mebâdiin tespiti hakkında değerlendirmelerde bulunur. Onun mezhep ilmi için teklif ettiği tanımda öncelikli amacının bu tarifi dil ve mantık kuralları açısından eksiksiz bir önerme formunda ifade etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle tarifte kavrama ilişkin yeterli tasavvur sağlama amacının ikinci plana itildiği söylenebilir.<sup>29</sup> Kâfiyeci'nin teklif ettiği tanımına göre "mezhep ilmi mezheplerin hallerini gereği gibi, hakkıyla tanıtan asılları/esasları bilmektir"<sup>30</sup> Tarifteki ifadelerden anlaşılacağı üzere mezheplere ilişkin bilinmesi gereken bir takım durumlar (*ahvâl*) vardır. Bu durumların gerektiği gibi ve hakkıyla kavranabilmesi için ise bir takım usuller bulunmaktadır. Mezhep ilminin fıkha ait bir alt disiplin olduğu dikkate alındığında "ilmü'l-mezâhib" terkiibinden maksadın "ilmü mezâhibi'l-fıkh" (fıkıh mezhepleri ilmi) olduğu anlaşılır. Buna göre mezhep ilmi fıkıh mezheplerine has bir takım durumlar ve bu durumların hakkıyla bilinmesi için gerekli ilke ve esaslar üzerinde araştırma yapan ilim dalıdır.

Kâfiyeci ilmü'l-mezâhibin mevzûunu ise "kendilerine özgü durumlar taşıyabilen muhtelif mezhepler" olarak tespit eder.<sup>31</sup> O, mezheplere has durumlar için bazı örnekler verir. Bunlardan biri müntesibin itikadına göre mensubu bulunduğu mezhebin büyük ihtimalle doğru olduğu ancak yanlış olma ihtimalinin de bulunması gibi, mezheplerin doğruya ve yanlışla ihtimalli olma durumudur. Mezheplerin durumlarına diğer bir örnek ise mezhep tarafından verilen hükme göre amelin gerekliliği gibi, mezhep-taklid ilişkisi ve bununla ilgili diğer durumlardır.<sup>32</sup> Herhangi bir ilim dalında araştırılması amaçlanan asıl şeyin mevzûun bizzat kendisi değil ancak mevzû ile alakalı olan, haysiyet kaydı ile sınırlandırılan ve "zâtî arazlar" olarak ifade edilen bir takım hususlar olduğu hatırlandığında ilmü'l-mezâhibin de mevzûu bizzat mezhepler değil mezheplerin zâtî arazları olmalıdır. Kâfiyeci'nin "mezheplere has *ahvâl*" ifadesiyle mezheplerin zâtî arazlarını kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

İlmü'l-mezâhibin mesâilini tespit sadedinde Kâfiyeci "o ilmin mesâili o ilimde kesin olarak kanıtlanmaya (kendileri için burhan getirilmeye) çalışılan meselelerdir" der.<sup>34</sup> Onun örnek kabilinden ele aldığı meselelerin büyük çoğunluğu mukallidin intisap ettiği mezheple olan münasebetine dairdir. Bu bağlamda üzerinde en çok durulan bahis ise mukallidin tabi olduğu mezhebin doğru ve yanlışla ihtimalli olma durumu hakkındaki inanç ve

<sup>29</sup> Kaya, *Mezhep İlmi*, 29.

<sup>30</sup> [هو علم بأصول يعرف منها أحوال المذاهب كما ينبغي على ما ينبغي] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 154.

<sup>31</sup> [موضوعه هو المذاهب المختلفة الصالحة لأحوال مخصوصة] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 154.

<sup>32</sup> Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 154.

<sup>33</sup> Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 154.

<sup>34</sup> [مسائله هي المسائل التي يبرهن عليها في ذلك العلم] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 154.

tutumunun tartışıldığı bahistir.<sup>35</sup> Kâfiyeci'nin yaptığı değerlendirmelerle mezhep ilminin sahasını fıkıh usûlü ve hilâf ilminin sahasından ayırıştırırmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Zira fıkıh usûlü ilminin öznesi müctehid iken hilâf ilminin öznesi ise fakihtir. Fıkıh usûlü, icthad ve mezhep ilmi arasında zincirleme bir ilişki kurmakla birlikte o, icthadı fıkıh usûlüne eklememiş icthad ve taklid meselelerinin ise fıkıh usûlü dışında başka bir alana ait problem sahası olarak ele alınması gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle o, bu sahayı ilmül mezâhib olarak ayrı bir disiplin halinde düzenlemeyi amaçlamıştır.<sup>36</sup> Kâfiyeci ilmü'l-mezâhibin icthad ve taklit bahislerini merkeze aldığını ve bu bahislerdeki araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bir problem alanını kapsadığını ifade eder. Böylece onun, bu alanın öznesini de mukallid olarak tayin etmiş olduğu düşünülebilir.<sup>37</sup>

Kâfiyeci'ye göre bu ilmin mebâdii, "o ilme ait meselelerin beyanı için kendilerine ihtiyaç duyulan şeyler"dir.<sup>38</sup> "Kendilerine ihtiyaç duyulan şeyler" ise mesâili yapılandırırken kullanılacak bir takım kavramlar ya da önermelerden (tasavvurât ve tasdîkat) ibarettir.<sup>39</sup> Her ilimde olduğu gibi ilmü'l-mezâhibde de meseleler önerme formunda düzenlenir ve dolayısıyla bir özne ve yüklemden (mevzû' ve mahmûl) oluşur. İlmü'l-mezâhibin mesâilinde özne ve yüklem olarak kullanılacak kavramlar (tasavvurât) ve bu meselelere delil olarak sunulacak önermeler (tasdîkat) bu ilmin mebâdiini teşkil eder. Bu bağlamda Kâfiyeci ilmü'l-mezâhibin temel mefhumları ve başlıca hükümlerini ele aldığı bahislerde fıkıh usûlü eserlerinin icthad, taklid ve fetvâ hakkındaki meselelere ait hükümlerinin bu yeni ilmin meseleleriyle bağlantılı olduğunu imâ ederek bu yönde değerlendirmelerde bulunur.<sup>40</sup>

Kâfiyeci bu ilmin faydasını "iki cihanda mutluluğa kavuşturacak, dinin gereğine uygun, dinen muteber ve doğru olan şer'î ameli elde etmek" olarak belirler.<sup>41</sup> İlmü'l-mezâhibe olan ihtiyaç ve bunun beyânı sadedinde o, mezheplerin sayıca çok olmasına karşın içlerinden ancak az bir kısmının doğru olduğunu, doğru mezheplerin diğerlerinden ayırt edilmesini mümkün kılan bilginin sadece akletmekle elde edilecek zarûrî bir bilgi olmadığını söyler. Hak mezhebi yanlış olandan ayırt edebilmek için bir asla ihtiyaç olduğu, doğru mezheplerin ancak bu asla riayet edilmesi şartıyla diğerlerinden ayrıştırılabileceğini belirten Kâfiyeci sözünü ettiği aslı da

<sup>35</sup> Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 169 vd.

<sup>36</sup> Kaya, *Mezhep İlmî*, 35.

<sup>37</sup> Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 169. Kâfiyeci'nin mezhep ilminin kapsamı ve mesâili hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin tahlili için bkz. Kaya, *Mezhep İlmî*, 32-35.

<sup>38</sup> [مباديه هي امور يحتاج اليها في بيان تلك المسائل] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 154.

<sup>39</sup> Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 154.

<sup>40</sup> Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 155; Kâfiyeci'nin mebâdi kabilinden ele aldığı bahisler ve bunlara ilişkin bir değerlendirme için Bkz. Kaya, *Mezhep İlmî*, 31-32.

<sup>41</sup> Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 155.

ilmü'l-mezâhib olarak adlandırdığı bu disiplin olarak takdim eder.<sup>42</sup> İlmü'l-mezâhibin mevzû, mesâil ve diğer unsurlarını sadece akletme yoluyla tespit mümkün olmayacağından bu sahanın müstakil bir ilim olarak tedvîn edilmesine ihtiyaç olduğu anlaşılır.<sup>43</sup>

Kâfiyeci mezhep ilminin bir ihtiyaç olmanın da ötesinde bir yükümlülük olduğuna dolaylı olarak işaret eder. Nitekim o, mukallidin intisap edeceği meşru ve doğru mezhebi bilmemesi halinde yerine getirmekle mükellef olduğu amelleri de bilemeyeceğini belirtir. Vacip olan bir işin yerine getirilmesinin kendisine bağlı olduğu şeyin de vacip olacağı kaidelerden yola çıkarak mukallid için mezhep bilgisinin de vacip olduğu sonucuna varılabileceğini söyler.<sup>44</sup> Kâfiyeci'nin konuya ilişkin açıklamalarında da görüleceği üzere fıkıh mezheplerinin meşruiyeti mensup buldukları itikadi-kelâmî üst kimlik üzerinden tespit edilir. Dört büyük fıkıh mezhebinin üst kimlik olarak sünnî mezhepler olmaları onların eşit düzeyde meşru ve bir anlamda akredite kurumlar oldukları anlamına gelir. Ehl-i sünnetin meşruiyeti ise İslâm'ın ilk asırlarından itibaren Müslümanların kahir ekseriyetinin (cemaat) ortak paydasını (icmâ) temsil etmesinden kaynaklanır.<sup>45</sup> Dolayısıyla onun, mukallidin yükümlülüğü üzerinden yaptığı değerlendirmelerin mülâzımı olarak mukallidin doğru mezhebi bulması için gerekli bilgileri temin edecek bir disipline ihtiyaç olduğunu ve bu amaca hizmet edecek bir ilim dalı tedvîn etmenin de bu nedenle vacip olduğunu düşündüğü söylenebilir.

## B. Mezhep İlminin Tedvîni İçin Yeni Bir Perspektif

Mezhepler için farklı yaklaşım ve tasavvurların mümkün olduğu dikkate alındığında mezhepleri araştıran bir disiplin olarak tasarlanan ilmü'l-mezâhibin öncelikle mezhepler için mümkün tasavvurlar ve her bir tasavvur için teklif edilebilecek mezhep tanımları üzerine araştırmalar yapması beklenir. Zira mezhepler çok yönlü yapılar olup onlar hakkındaki tanım ve tahlillerin hangi cihetlere itibarla yapıldığı önemlidir. Mezhep çalışmalarını müstakil bir disipline dönüştürme ile ilgili çalışmalarda da yine mezhep hakkında benimsenen tasavvur ve perspektifler belirleyici ve yönlendirici olacaktır. Örneğin mezhebin bir araç olarak tasavvur edildiği bu çalışmada mezhep için teklif edilecek tanım ve ilgili diğer bahisler de bu tasavvura göre şekillenecektir. Nitekim Kâfiyeci'nin değerlendirmeleri göz önüne alındığında onun mezheplere ilişkin perspektifinde taklid kavramını merkeze aldığı, bu nedenle mezhep ilmini mukallid açısından tanımladığı ve diğer

<sup>42</sup> Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 146.

<sup>43</sup> Kaya, *Mezhep İlmi*, 31.

<sup>44</sup> Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, 171.

<sup>45</sup> Bkz. Kâfiyeci, *Neşâtü's-sudûr*, 65-66; a. mlf., *el-Ferah ve's-sürûr*, 171.



bahislere ilişkin yaklaşımlarının da bu perspektife göre şekillendiği görülmektedir.

Fıkıh ilmini “amel-ölçme bilgisi” olarak görmeyi teklif eden bu araştırma, fıkıh bünyesinde bir alt disiplin olarak tasarlanacak mezhep ilmini de amel ölçme araçlarını araştıran bir ilim dalı olarak görmeyi teklif eder. Dolayısıyla bu yaklaşımın fıkıh tarihi ve mezheplerini okurken kullandığı perspektif ölçme ve değerlendirme merkezlidir.

Ölçme ve değerlendirme birçok ilim dalında ortak alan olarak kabul görmektedir. Modern bilimlerde birçok disiplin ilgili buldukları araştırma konuları üzerinde ölçme ve değerlendirme çalışmaları yapmakta ve bu çalışmalar genellikle müstakil bir alt disiplin bünyesinde yürütülmektedir. Örneğin Eğitim biliminin alt disiplini olarak “eğitimde ölçme ve değerlendirme”, Psikoloji biliminin alt disiplini olarak “Psikolojide ölçme ve değerlendirme (Psikometri)”, Sosyoloji’nin alt disiplini olarak “sosyometri” ve Mühendislik biliminin alt disiplini olarak “mühendislikte ölçme ve değerlendirme” bilim dalları bunlardan bazılarıdır.

Ölçme ve değerlendirme ile münasebeti olan disiplinlerde ölçme araçları önemli araştırma konularından biri olarak yer tutmaktadır. Bu disiplinlerde “ölçme aracı” genellikle “enstrüman” (instrument) kavramı ile karşılanmakta ve ilgili alan yazında ölçme disiplini (metroloji) gibi, ölçme araçlarına ilişkin problem alanının da “instrument science” (enstrüman bilimi) adı altında müstakil bir disipline dönüştürülebileceğine dair tartışmalar yapılmaktadır.<sup>46</sup>

Fıkıh insan davranışlarını ölçme bilgisi olarak düşünüldüğünde onunla benzer çalışmaları yapan sosyal bilimlerin psikoloji veya davranış bilimleri bünyesindeki disiplinler olduğu görülür. Davranış ölçme çalışmalarının önemli bir yer tuttuğu bu iki alan fıkıhla mukayese edilebilirlik bakımından pek çok ortak yöne sahiptirler. Enstrüman kavramı psikolojide de merkezi kavramlardan biridir. Psikolojinin alt disiplini olarak psikometri davranış ölçme yöntem, teknik ve araçları üzerine çalışmalar yapan müstakil bir alan olup daha özel olarak davranış ölçmede kullanılan enstrümanları araştırır. Nitekim psikometri “puanların karşılaştırılmasını sağlayan ölçekler kullanılarak standardizasyona tabi tutulmuş, insanların özelliklerini ölçen araçlar” olarak tanımlanır.<sup>47</sup>

Kanaatimizce mezhep çalışmalarını müstakil bir alt disipline dönüştürmek için en kullanışlı perspektiflerden biri “ölçme” kavramını merkeze almak, fıkhıta “kıyâs” kavramı için öncelikli anlamı “ölçme” olarak belirlemek ve fıkhıta ilişkin metot, teknik ve araçları “amel ölçme” (kıyâs-ı

<sup>46</sup> Bkz. Finkelstein, Ludwik, “Measurement and Instrumentation Science – An Analytical Review”, *Measurement*, 14(1), 1994, 3–14.

<sup>47</sup> Coaley, Keith, *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*, (London: SAGE Publications Inc., 2010), 6.

amel) fikri üzerinden tanımlamaktır. Nitekim modern Arapça'da "kıyâs" kelimesine yüklenen öncelikli anlamın "ölçme" olduğu ve modern bilimlerden tercüme edilen ölçme ve ilgili kavramlara karşılık olarak kıyâs ve onun türevleri olan diğer bir takım kavramların kullanıldığı görülmektedir. Arapça literatürde yer bulan ilgili kullanımlara örnek olarak şunlar zikredilebilir: "Ölçüm Bilimi (Metroloji) ve Mekanik Ölçümler / İlmü'l-kıyâs ve'l-kıyâsâtü'l-mîkânîkiyye", "Psikometri/el-Kıyâsü'n-nefsî", "Ekonometri/el-Kıyâsü'l-iktisâdî", "Beşerî bilimlerde ölçme ve değerlendirme/el-Kıyâs ve't-takvîm fi'l-ulûmî'l-insânîyye", "Ölçme teorisi/Nazariyyetü'l-kıyâs", "Richter ölçeği/Mikyâsü Rîhter", "Kişilik ölçekleri/el-Mekâyîsü'ş-şahsîyye".

Fıkıh alanı için de kıyâs kavramının aynı içerikle kullanılması teklif edilebilir. Bu bakış açısına göre amel ölçme işlemi baştan sona bütün fıkıh faaliyetlerini kuşatan ve örgütleyen bir süreç olarak dikkate almak mümkündür. Zira mükelleflerin fiillerini özel araştırma konusu olarak seçen fıkıh ilmi şer'î fiillerin hükümlerini belirleme, diğer bir ifade ile, şer'î davranışları ölçme çabaları neticesinden doğmuş bir ilimdir. Bu münasebetle "fıkıhta ölçme ve değerlendirme" olarak isimlendirilecek bir alt disiplinin kurulması mümkündür. Amel ölçme ve değerlendirme faaliyetinin ayrılmaz bir parçası olarak ölçme aracı (mikyâs) ve ona ilişkin durumların da araştırılması gerekecektir. Fıkıhta bu araçların mezhepler olduğu düşünüldüğünde ilmü'l-mezâhibin doğrudan fıkıhın alt disiplini olarak ya da fıkıhta ölçme ve değerlendirme disiplini içinde daha alt bir problem alanı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

"Amel" kelimesi modern Arapça'da çoğunlukla ekonomi disiplinine ait bir kavram olarak "iş" anlamında kullanılsa da Kur'an ve sünnettaki kullanıma bağlı kalınarak amel kelimesi "davranış" anlamında kullanılabilir. Bununla birlikte fıkıhın konusunun mükelleflerin fiilleri (e'âl-i mükellefîn) olduğu dikkate alındığında "amel" kelimesi yerine "fiil" kelimesi de tercih edilebilir. Buna göre fıkıhta ölçme disiplini için "ilmü kıyâsî'l-amel", ölçme araçları disiplini için ise "ilm-i mekâyîsil amel" veya kısaca "ilmü'l-mekâyîs" isimleri teklif edilebilir. Bu disiplin bağlamında mezhepler de "mekâyîsü'l-amel/amel-ölçerler" olarak isimlendirilebilir. Ölçme kavramını merkeze alan bu yeni perspektif ışığında mezhep ilmi için "ilmü'l-mekâyîs" ifadesi, mezhepler için ise "amel-ölçerler" ifadesinin kullanılması tercih edilmiş olup ilmü'l-mekâyîsin tanımı ve ilgili diğer hususlar hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir:

İlmü'l-mekâyîs, "fıkıh mezheplerini şer'î amelleri ölçme araçları olmaları cihetinden araştıran ilim dalı" olarak tanımlanabilir. Ebû Hânîfe'nin kapsamlı fıkıh tarifi esas alınarak ilgili tanıma gerekli bir takım kayıtlar getirildiğinde

“İlmü’l- mekâyîs kişinin amel ölçme araçları bakımından lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir” şeklinde bir tanım da teklif edilebilir.

Verilen tanıma göre ilmü’l-mekâyîsin mevzûu “amel ölçme araçlarına has durumlar” olarak tespit edilebilir. Amel ölçme araçları için araştırma konusu yapılabilecek durumlara (ahvâl) örnek olarak şunlar zikredilebilir:

- Amel ölçerlerin çalışma mantıkları ve kullandıkları ölçüm (kıyâs) ilkeleri.

- Ölçmede hata durumu ve buna ilişkin haller. Bu bahisler ictihatta hata ve isabet konuları bağlamında değerlendirilebilir.

- Amel ölçerler tarafından ortaya konan ölçüm değerlerinin güvenilirliği, geçerliliği ve bağlayıcılığı meselesi.

- Ölçüm araçları olarak mezheplerin akreditasyon (meşruiyet) durumları, bunun tespiti ve denetlenmesi; bu denetimleri yapacak üst kurumun kimliği, özellikleri ve yetkileri.

- Amel ölçme araçlarının yapısı, mimarisi, bileşenleri, bileşenlerin organizasyonu ve bunların ölçüm sürecindeki işlevleri. Bu bağlamda tabakat kavramı ve ilgili mülâhazalar mezheplerin dâhili yapısı, hiyerarşisi, iç organizasyonu ve işleyişini ortaya koymak amacıyla farklı bir bakış açısıyla okunabilir.

- Amel ölçme araçlarının ilgili bulunduğu ölçme disiplinleri ve ölçme teorileri ve bunlarla ilişkin durumları.

- Amel ölçme araçlarının kullanım prosedürleri, araştırma-geliştirme (ar-ge) ile ilgili eğitimler, amel ölçer uzmanlığı ve uzmanlık düzeyleri, yetki ve sorumlulukları.

- Mukallid ve müctehidlerin amel ölçerlerle olan ilişkileri ve konumları.

İlmü’l-mekâyîsin mesâîli “bu ilimde kanıtlanmaya çalışılan önermelerdir.” Bu disiplinde kurulacak ve kanıtlanmaya çalışılacak önermelere örnek olarak şunlar verilebilir:

- Amel ölçerler olmaksızın amelleri ölçmek ve dolayısıyla fıkıh faaliyeti yapmak mümkün değildir.

- Akredite, meşru ve güvenilir amel ölçerleri tanımak ve amel ölçme çalışmalarında bu araçları kullanmak vaciptir.

- Ancak akredite amel ölçerler meşru, güvenilir ve geçerlidir. Bu nedenle mezheplerde akreditasyon meselesi müstakil bir araştırma başlığı olarak dikkate alınabilir.

- Akredite amel ölçerler tarafından yapılan ölçümler mükellefleri bağlayıcıdır.

- Özgün bir amel ölçer geliştiren fakihe “mutlak müctehid” denir. Diğer fakihler amel ölçerlerle olan ilişkilerine göre farklı unvanlarla anılırlar.
- Amel ölçerlerin merkezi elemanı kıyâstır.
- Amel ölçerler aynı çalışma prensiplerine sahip farklı tasarımlardır.
- Amel ölçerler hiyerarşik bir iç organizasyona sahip sistemlerdir.
- Amel ölçer ile fakih arasındaki ilişki kullanıcı-araç ilişkisidir.

İlmü'l-mekâyîsin mebdâii “o ilme ait meselelerin beyanı için kendilerine ihtiyaç duyulan kavram ve önermelerdir”dir. Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere meseleler önerme formunda düzenlenir ve dolayısıyla bir özne ve yüklem (mevzû' ve mahmûl) oluşur. İlmü'l- mekâyîsin mesâilinde özne ve yüklem olarak kullanılacak kavramlar (tasavvurât) ve bu meseleleri kanıtlamak amacıyla kurulacak önermeler (tasdîkât) bu ilmin mebdâiini teşkil eder.

Bu ilmin faydası Kâfiyecî'nin ifadeleri üzerinde yapılacak bir tadilat ile “iki cihanda mutluluğa kavuşturacak, dinin gereğine uygun, dinen muteber ve doğru olan şer'î ameli elde etmek için gerekli amel ölçümlerini doğru şekilde yapmak” olarak belirlenebilir.

Kâfiyecî'nin ilmü'l-mezâhibe olan ihtiyaç hakkındaki değerlendirmeleri İlmü'l-mekâyîs için de geçerlidir. İslâmın ilk asırlarından itibaren fukahâ tarafından amel ölçme ve bunun için gerekli usûl, teknik ve araçların geliştirilmesine yönelik çalışmalar yapılagelmiş farklı itikadi-kelâmî üst kimliğe sahip fıkıh anlayışları tarafından farklı amel ölçme araçları geliştirilmiştir. Bu araçların ancak bir kısmı doğru, güvenli ve geçerli olup bunların diğerlerinden ayırt edilmesi sıradan akıl yürütmelerle mümkün değildir. Bu ayrımın yapılabilmesi bir takım esasların ve kriterlerin tespitine bağlıdır. Başta bu probleme ve ilgili diğer sorunlara çözüm üretmek için gerekli usûl ve ölçüler üzerinde çalışacak bir ilim dalının belirlediği kurallara riayet edilmesi durumunda doğru mezheplerin diğerlerinden ayrıştırılabilmesi mümkün olabilecek, ayrıca hem bu alanın ilgilileri hem de meslekten olmayan insanların fıkıh mezhepleri hakkında doğru bir tasavvura sahip olmaları sağlanabilecektir. Dolayısıyla mezhepleri hususi çalışma alanı olarak belirleyen böyle bir disiplinin ihtiyaç olmanın da ötesinde bir yükümlülük olduğu görülmektedir. Sâlih ameller işlemekle yükümlü olduğumuza göre, vâcib olan bir işin yerine getirilmesinin kendisine bağlı olduğu şeyin de vâcib olacağı kaidesinden yola çıkarak sâlih amelleri tespit etmeyi mümkün kılacak doğru araç ve ölçekleri (mezhepleri) tanımının da vâcib olduğu anlaşılır. Zira sâlih amelleri diğerlerinden ayırmak için gerekli ölçümleri yapacak araçların geliştirilmesi zaruridir. Bu araçların nasıl geliştirileceği, nasıl kullanılacağı ve daha hassas ölçümler yapacak hale nasıl getirileceği hakkında gerekli bilgi ve uzmanlıklara sahip olunmaması halinde

amellerde ölçü yitirilmiş olacaktır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de ölçüye riayet edilmesi ve doğru ölçüm cihazlarıyla ölçüm yapılmasını emreden ayetler dikkate alındığında amellerin doğru ölçüm için meşrû ve güvenilir mikyâsları geliştirme ve bunlara ilişkin gerekli yöntem ve bilgilere sahip olmanın bir yükümlülük olduğu anlaşılır. Buna göre mezhepler hakkındaki çalışmaların birer tercih değil, ihmal edilemeyecek bir toplumsal sorumluluk ve yükümlülük anlamında farz-ı kifâye olduğu sonucuna varılır.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Mezhep meselesini fıkıh mezhepleri özelinde irdeleyen klasik dönem çalışmaların sınırlı olmasına rağmen modern dönemde fıkıh mezheplerinin tarihi, yapısı ve işleyişi bakımından büyük bir merak ve ilgiye mazhar olduğu, Müslüman ve yabancı araştırmacılar tarafından farklı yönleriyle araştırma konusu yapıldığı görülür. Bu çalışmaların mezhebe ilişkin önemli bakış açıları geliştirmeye katkı sundukları ve tekil olarak fıkıh mezheplerinin tarihleri, oluşum-gelişim süreçleri hakkında önemli açılımlar getirdikleri inkâr edilemez. Ancak fıkıh mezheplerinin doğası, yapısı ve işleyişine dair esaslı tahliller yapılmasına ve nihayetinde kapsamlı, tutarlı ve işlevsel bir mezhep teorisinin ortaya konmasına zemin hazırlayacak daha kapsamlı ve çok boyutlu yeni tasavvurlara ihtiyaç olduğu açıktır. Önceki çalışmalarda ortaya konan yaklaşımları kuşatacak, ilgili çalışmalarda teklif edilen mezhep tasavvurlarını bütüncül bir söyleme kavuşturacak yeni bakış açıları teklif edilebilir. Fıkıh tarihinin erken devirlerindeki tartışmaların ana odakları ve bunlara ilişkin kavramlar ve meseleler hakkında önemli veriler sunan tarih ve tabakat eserlerindeki imalar mezhebi açıklamak için farklı tasavvurları mümkün kılar. Teklif edilebilecek tasavvurlardan biri mezhebi belli bir amacı gerçekleştirmek için tasarlanmış bir "araç" olarak görmektir. Fıkıh mükelleflerin fiilleri hakkındaki kıymet hükümlerinin tespitini konu edinen bir araştırma alanı olarak düşünüldüğünde ve fıkhıdaki temel kavramlar ölçme (kıyâs) kavramı merkeze alınarak tanımlandığında fıkıh "amel ölçme bilgisi", mezhep ise "amel ölçme aracı" anlamında mikyâs olarak tasvir edilebilir. İctihad, müctehid, amel başta olmak üzere diğer fıkıh kavramları da bu tasavvura uygun içeriklerle tanımlanabilir.

İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde kıyas kavramına yüklenen kapsamlı anlam, işlevler ve bunlar etrafında şekillenen tartışmalar dikkat çekicidir. Nitekim erken devirde İslâm coğrafyasının farklı ilim muhitlerindeki ortak problemin her alanda ölçü arayışı olduğuna ve ilgili araştırma ve tartışmaların her alanda "kıyâs" kavramı etrafında sürdürüldüğüne dikkat çeken tarihi kayıtlarda bu durum açıkça görülür. İlk dönem usûl eserlerinde başta fıkıh kavramı olmak üzere fikhî akıl yürütmeye ilgili kavramların kıyasla birlikte ve zaman zaman birbiri yerine kullanılması mezhebin bir "ölçme aracı" olarak tasvirini mümkün kılar. Fıkıhın, özellikle

ölçme anlamında kıyas merkezli bir faaliyet ve “amel ölçme bilgisi” olarak değerlendirilmesi, amel ölçme faaliyetinin baştan sona bütün fikhî süreçleri kuşatan ve örgütleyen bir üst süreç olarak dikkate alınması anlamına gelir. Bu bağlamda mezhep fıkıh bünyesinde teşkil edilecek yeni bir alt disiplinin konusu yapılabilir ve bu disiplin “fıkıhta ölçme değerlendirme” ve ilgili çalışmaları kapsayan bir problem alanı olarak belirlenebilir. Bu yaklaşım fıkhi hukuka indirgeyen modern tutuma karşı fıkıhın bütünüyle insan davranışlarını (ef’âl-i mükellefîn) konu edindiğine ve dolayısıyla çok daha kuşatıcı bir çerçeveye sahip bulunduğuna dikkat çeken kadim tasavvurun tekrar işlevsel kılınmasına önemli katkılar sunabilir.

### Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhari, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevi*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Apaydın, H. Yunus. “Kıyâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/529-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. “Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyonu: Ebû Hanîfe”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15/1-2 (2002), 143-147.
- Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebû Hanîfe*. thk. Belle el-Hasen Ömer. Riyad: Merkezü'l-Buhûsî't-Terbeviyye, 1997.
- Bardakoğlu, Ali, “İstihân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. 2 Cilt, thk. Muhammed Hamidullah. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İslâmiyyi'l-Feransî li'd-dirâsâti'l-arabiyye, 1964.
- Bedir, Murteza. “Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”. Saylan, Şenol. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü: Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî* içinde, (17-54), İbn Âbidîn (telif), Saylan, Şenol (İnceleme ve Terc.). İstanbul: Klasik Yay., 2016.
- Bedir, Murteza. *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*. Ankara: Ay Yayınları, 2019.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb: Hâşiyetü'l-Büceyrimî*. 5 Cilt., Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1428/2007.
- Coaley, Keith. *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*. London: SAGE Publications Inc., 2010.

- Erdoğan, Mehmet. "İbn Mesud'dan Ebu Hanife'ye Rey Mektebi". *İmâm-ı A'zam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*. 2 Cilt, Bursa: Kurav Yayınları, 2005, 1/317-341.
- Finkelstein, Ludwik. "Measurement and Instrumentation Science – An Analytical Review". *Measurement*, 14/1 (1994), 3–14.
- Fîruzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *el-Kamûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Furat, Ahmet Hamdi. *Haneî Fıkımın Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Ğavecî, Vehbi Süleyman. *Ebû Hanîfe en-Nu'mân imâmü'l-eimmeti'l-fukahâ*. 5. bsm., Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Gamzü 'uyûni'l-basâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye - Dâru'l-Bâz, 1985.
- Muhammed, Hamîdullah. *İslam Hukuk Etütleri: Makaleler Külliyyatı*. İstanbul: Bir Yay., 1984.
- Hallaq, Wael B., "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, 13/1 (2001), 1-26. ("Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?: Bir Yeniden Değerlendirme", trc. Halit Özkan, *AÜİFD*, 45/2 (2004), 327-353.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali. *Tarihu medineti's-selâm = Târîhu Bağdât* (463/1071), 16 Cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*. 4 Cilt, thk. Seyyid b. Muhammed es-Sennârî. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2016.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah. *el-İntikâ' fî fezâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ: Malik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şâfi' el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfi*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye, 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Harun. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, 6 Cilt, trc. Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1277.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- İçelli Süleyman Sırrı. *Medhal-i Fıkıh*. Kostantıniyye: Matbaa-i Ebü'z-Zıyâ, 1329.

- İdris Cum'a. *er-Re'y ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî fi usûri mâ kable kıyâmi'l-mezâhibi'l-erba'a*. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 2006.
- Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *Neşâtu's-sudûr fi şerhi kitâbi'l-Ferah ve's-sürûr*. haz. Hasan Özer. İstanbul: Dâru'l-İrşâd, 2011.
- Kâfiyeci, *Kitâbü'l-Ferah ve's-sürûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erba'ati ve'l-'usûr*. haz. Hasan Özer. İstanbul: Dâru'l-İrşâd, 2011.
- Kâfiyeci, *Seyfü'l-mülûk Seyfü'l-kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, haz. Nail Okuyucu. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mezhep İlimi: Kafiye'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 26 (2021), 1-43.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan. *Hüsnü't-tekadî fi sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs. Kahire, y.y., 2002.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kızılkaya, Necmettin. "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), 373-397.
- Korucu, Bünyamin. *Amaç, Yapı ve İşleyiş Yönünden Fıkıh Mezhebi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- McGhee, J., Henderson, I.A. and Sankowski, D. "Functions and Structures in Measurement Systems: A Systems Engineering Context for Instrumentation". *Measurement*, 4/3 (1986), 111-119.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkibu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1981.
- Mekkî, Muvaffakuddîn, Dâru'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1981, I, 394;
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdadi, (v. 385/995), *Târîhu esmâi's-sikât mimmen nukile anhumü'l-ilm*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Muhammed Hamîdullah. *İslam Hukuk Etütleri: Makaleler Külliyyatı*. İstanbul: Bir Yay., 1984.
- Özşenel, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. thk. Abdülkadir b. Yâsîn b. Nâsır el-Hatîb. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Sâid el-Efgânî. *Fî Usûli'n-nahv*. Beyrut: y.y., 1987.



- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324.
- Seyyid Nesîb. *Fıkh-ı hanefînin esâsâtı -Kıyâs ve dine müteallık mesâil -*. İstanbul: Şehzâdebaşı Evkaf Matbaası, 1339.
- Sheridan, T.B., Ferrell, W.R, *Man-Machine Systems*. The MIT Press, 1974.
- Hanîf, Sohail, "The Questions of Abû Hanîfa", *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020), 1349-1404.
- Söylemez, M. Mahfuz, "Ebû Hanîfe'nin Yetiştığı Şehir: Kûfe", *İmâm-ı A'zam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, I-II, Bursa: Kurav Yayınları, (2005) 1/35-45.
- Şehristânî, Ebül-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ'*. 2 Cilt, thk. Ali Muhammed Muavvaz; Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425/2004.
- Tahtâvî, Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*. Bulak: y.y., 1282.
- Yanık, Akan. "Ölçüm Teorisinin Kavramsal İncelemesi ve Araştırma Analizleriyle İlişkisi". Atila Yüksel, Akan Yanık, Reyhan A. Ayazlar (Ed.) *Bilimsel Araştırma Yöntemleri-Kavramlar Analizler Araştırmaları* içinde. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015, s. 121-128.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Hilâlî. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasen*. thk. M. Zahid el-Kevseri, 3. bsm., Beyrut: y.y., 1987.

## The Possibility Of Turning Fıkh Madhhabs Studies Into A Separate Sub-Discipline: A New Perspective

### (Extended Abstract)

Although the classical period studies examining the issue of madhhabs in the context of fıkh madhhabs are limited, it has been a subject of great curiosity and interest in terms of the history, structure and functioning of fıkh madhhabs in the modern period. These issues have been investigated from

different aspects by Muslim and foreign researchers. It is undeniable that these studies contribute to developing important perspectives on the madhhabs and that they individually bring important insights about the history and formation-development processes of fiqh madhhabs. However, it is clear that there is a need for more comprehensive and multidimensional new visions that will pave the way for fundamental analyzes of the nature, structure and functioning of the fiqh madhhabs and ultimately to reveal a comprehensive, coherent and functional sect theory. New perspectives can be proposed that will encompass the approaches put forward in previous studies and bring the sectarian notions proposed in related studies into a holistic discourse. The implications in the historical and tabakat works, which provide important data about the main focuses of the discussions in the early periods of fiqh and the concepts and issues related to them, make different conceptions possible to explain the nature and structure of fiqh madhhab. One of the contemplations that can be offered is to see the sect as a "tool" designed to achieve a certain purpose. When fiqh is considered as a research area that deals with the determination of the value provisions about the acts of human, and the basic concepts in fiqh can be defined by taking the concept of measurement (qiyas) into the center. Accordingly, fiqh can be described as "knowledge of measuring deeds" and madhhab can be described as mikiyas in the sense of "measurement tool of deeds". Other concepts of fiqh, especially ijihad, mujtahid, deed, can also be defined with contents suitable for this conception.

The comprehensive meaning and functions attributed to the concept of qiyas in the early periods of Islamic thought and the discussions shaped around them are remarkable. As a matter of fact, this situation is clearly seen in the historical records that draw attention to the fact that the common problem in the different scientific circles of the Islamic geography was the search for measurement in every field and that the relevant research and discussions were carried out around the concept of "qiyas" in every field. The fact that the concepts related to fiqh reasoning, especially the concept of fiqh, are used together and sometimes interchangeably in the first period procedural works makes it possible to describe the madhhab as a "measurement tool". Considering fiqh as a comparison-centered activity and "knowledge of measuring deeds" means that the activity of measuring deeds is considered as an upper process that encompasses and organizes all the processes of jurisprudence. In this context measuring deeds can be made the subject of a new sub-discipline to be established within the body of fiqh. This discipline can be determined as a problem area that covers "measurement and evaluation in fiqh" and related studies. This approach can make important contributions to the re-functionalization of the ancient imagination, which draws attention to the fact that fiqh

concerns all human behavior and therefore has a much more encompassing framework, against the modern attitude that reduces fiqh to law.

# Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## Ebû Hayyan El-Endelüsî'nin Tuhfat Al-Arib Adlı Kitabında Dilin Anlaşılması Zor Kelimeler Üzerindeki Etkisi

الأثر اللغوي للغريب في كتاب تحفة الأريب لأبي حيان الأندلسي

The linguistic effect in Tuhfat Al-Arib by Abu Hayyan Al-Andalusi

### İsra HATİB

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Graduate Student, Kütahya Dumlupınar University, Institute of Social Sciences, Depart. of Basic Islamic Sciences, Kütahya, Turkey  
[esrahatib53@gmail.com](mailto:esrahatib53@gmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0002-3108-0838>

### Selim TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı  
Assistant Dr., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Depart. of Arabic Language and Rhetoric, Kütahya, Turkey  
[selimtekin65@hotmail.com](mailto:selimtekin65@hotmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0002-4033-8255>

### Makale Bilgisi – Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 28/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

Atıf/Citation: Hatib, İsra & Tekin Selim. "Ebû Hayyan El-Endelüsî'nin Tuhfat Al-Arib Adlı Kitabında Dilin Anlaşılması Zor Kelimeler Üzerindeki Etkisi". Universal Journal of Theology 7/2 (2022): 47-65. <https://doi.org/10.56108/ujte.1152423>

## الأثر اللغوي للغريب في كتاب تحفة الأريب لأبي حيان الأندلسي

### الملخص

إن دراسة القرآن الكريم أمر مهم، ومفتاح دراسته فهم ألفاظه ومعانيه فهماً صحيحاً، وقسم من هذه الألفاظ غريبة تحتاج إلى توضيح فبدأ العلماء بتفسيرها وشرحها في مؤلفاتهم، ومنهم أبي حيان الأندلسي الذي أفرد لألفاظ الغريب في القرآن كتاباً خاصاً سماه تحفة الأريب بما في القرآن من غريب، وهذا البحث يتناول جزءاً منه لدراسة المنهج الذي اتبعه أبو حيان وبيان دوره و التأثير اللغوي للغريب وكيفية شرح المعاني الغريبة في القرآن الكريم، فتناول البحث أيضاً حياة أبي حيان الأندلسي، وكيف نشأ علم غريب القرآن، وتناول كذلك الدلالة اللغوية وتطبيقات عملية لبعض ألفاظ النكاح في كتاب تحفة الأريب لبيان الأثر اللغوي للغريب فيها، واستخدمت في دراستي المنهج الاستقرائي التحليلي، وتوصل البحث إلى أن اللغة العربية هي التي تلعب الدور الأكبر مع السياق القرآني في شرح وتوضيح الكلمات الغريبة في القرآن ضمن منهج لغوي متكامل. الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، البلاغة، أبو حيان الأندلسي، غريب القرآن، تحفة الأريب

### Ebû Hayyan El-Endelüsî'nin Tuhfat Al-Arib Adlı Kitabında Dilin Anlaşılması Zor Kelimeler Üzerindeki Etkisi

#### Özet:

Kur'an-ı Kerim'i incelemek önemli bir meseledir. Kur'an-ı Kerim'i incelemenin anahtarı ise ifadelerini ve anlamlarını doğru anlamaktır. Bu ifadelerin bazılarının anlaşılmasının zor olmasından ve açıklığa kavuşturulması gerektiğinden bazı alimler eserlerinde bu ifadeleri tefsir ve şerh etmeye başlamışlar. Kur'an'da geçen anlaşılması güç bu ifadelere Tuhfat Al-Arib Bi-ma Fi Al-Qur'an Min Al-Gharib isimli kitabında yer veren Ebû Hayyan El-Endelüsî de bu alimlerden biridir. Bu araştırmada Ebû Hayyan'ın izlediği yöntem ve bu yöntemin rolü incelenmiş, anlaşılması güç ifadeler üzerindeki dilsel etki açıklanmış, Kur'an-ı Kerim'deki anlaşılması güç anlamların nasıl açıklanacağı gibi hususlara yer verilmiştir. Araştırmamızda ayrıca Ebû Hayyan El-Endelüsî'nin hayatı ve Garibu'l-Kur'an (Kur'an'da anlaşılması güç ifadelerin araştırılması) ilminin nasıl ortaya çıktığı da ele alınmıştır. Ayrıca Tuhfat Al-Arib adlı kitaptaki anlaşılması güç ifadelerin dilsel etkisini göstermek için bazı nikah terimlerinin dilbilimsel önemi ve pratik uygulamaları gösterilmiştir. Çalışmamızda tümevarımsal-analitik yaklaşım kullanılmış ve Kur'an'daki anlaşılması güç kelimelerin bütünlük bir dilsel yaklaşım içinde açıklanması konusunda Arapça'nın Kur'an bağlamında en büyük rolü oynadığı sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Belagat, Ebû Hayyan El-Endelüsî, Garib El-Kur'an, Tuhfat Al-Arib.

### The linguistic effect in Tuhfat Al-Arib by Abu Hayyan Al-Andalusi

#### Abstract

Studying the Noble Quran is an important matter, and the key to studying it is to understand its words and meanings correctly, and some of these words are strange and need clarification, so scholars began to explain and demonstrate them in their books, including Abu Hayyan Al-Andalusi, who singled out the strange words in the Quran in a special book which he called "Tuhfat Al-Arib of what is in the Quran of Gharib", and this research deals with part of it, to study the methodology that Abu Hayyan followed, and to explain his role and the linguistic influence of the strange(Gharib), and how to explain the strange meanings in the Holy Quran. The research also dealt with the life of Abu Hayyan Al-Andalusi, and how the strangeness of the Quran science arose, and also dealt with the linguistic semantics and practical applications of some of the words of marriage in Tuhfat Al-Arib to show the linguistic impact of the strange(Gharib) in it. In my study, I used the inductive-analytical approach, and the research concluded that the Arabic language plays the largest role in the Quranic context in explaining and clarifying strange words in the Quran within an integrated linguistic approach.

**Keywords:** Arabic language, rhetoric, Abu Hayyan Al-Andalusi, Gharib Al-Quran, Tuhfat Al-Arib.

## المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على خاتم المرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

يتحدث هذا البحث عن غريب القرآن الكريم، ويوضح الأثر اللغوي في شرح أبي حيان لغريب القرآن في كتابه "تحفة الأريب"، وتم تقسيم البحث على أربعة مباحث رئيسية؛ تحدث المبحث الأول فيه عن حياة أبي حيان ونشأته والعلوم التي برع فيها، ودُكِرَ شيوخه وتلامذته ومصنفاته، وحُصِّصَ المبحث الثاني للحديث عن غريب القرآن؛ فَعُرِفَ الغريب ودُكِرَ لمحة عن نشوء هذا العلم وأهم المؤلفات التي سطرت فيه، ثم سُرحَ فيه دون إطالة كتاب أبي حيان في غريب القرآن، وانتقل بعدها للمبحث الثالث الذي تناول مفهوم الدلالة بشكل عام والمعجمية منها بشكل خاص، فَعُرِفَا ودُكِرَ أهم المعلومات المتعلقة بهما ثم سُرحَ أثر الدلالة المعجمية التي استخدمها أبو حيان في شرحه للغريب، ثم تُوبِعَ إلى المبحث الرابع وبسبب ضيق المجال انْتُقِيَ فيه بعض الألفاظ الغريبة الواردة في القرآن في موضوع الزواج والتي عدها أبو حيان غريبة وذكرها في كتابه، مبيناً شرحه والآية الكريمة التي وردت فيها اللفظة ومن ثم معناها حسب أهل اللغة والمعاجم وحسب أهل التفسير، ونهاية بُيِّنَ فيه الأثر اللغوي في معنى وشرح غريب القرآن لأبي حيان، ثم ذُيِّلَ البحث بأهم النتائج المستفادة، راجين من الله أن يكون قد وُفِّقَ لما بُغِيَ له.

## 1. نبذة عن حياة أبي حيان:

## 1.1 اسمه ومولده ووفاته:

هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي أثير الدين أبو حيان الأندلسي الجياني النفزي<sup>1</sup>. ولد أبو حيان في غرناطة<sup>2</sup> أواخر شهر شوال سنة 654هـ. سافر بعدها إلى

<sup>1</sup> النفزي: هي نسبة إلى نفزة قبيلة من البربر. ينظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، (صيدر اباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972/1392) ط. 2، 6/ 62.

<sup>2</sup> ولد بمطبخشارش، مدينة من حضرة غرناطة، ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (صيدا: المكتبة العصرية)، 1/ 280.

العديد من البلاد لتحصيل العلم ومنها الإسكندرية والقاهرة وإفريقيا ودمياط والمحلة والحجاز والعراق والشام وغيرها من المدن. ثم استقر في القاهرة حتى آخر حياته وتوفي فيها سنة 1344هـ/1745م بمنزله ودفن بمقابر الصوفية<sup>3</sup>.

### 2.1 العلوم التي برع وألف فيها:

كان أبو حيان نحوي عصره، ولغوي، ومفسره ومحدثه ومقرئه، ومؤرخه، وأديبه، عارفاً باللغة ينظم الشعر والموحشات، ثبتاً فيما ينقله، اشتهر في عصره بعلمي النحو والتصريف، وقضى أكثر عمره منشغلاً فيهما، وله أثر في التفسير والحديث والتراجم والطبقات وبالأخص المغاربة. كتب أبو حيان الكثير من التصانيف في العلوم المختلفة، وتلمذ على يده كثير من الطلاب حتى ألحق الصغار بالكبار، وكان له إقبال على الطلبة الأذكياء وتعظيم لهم، وصارت تلامذته أئمة وأشياخاً في حياته، دَرَسَ مصنفات ابن مالك ويرغب الناس في قراءتها ويشرح غامضها<sup>4</sup>. وقال عنه تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي: "استاذنا أبو حيان شيخ النحاة، العلم الفرد والبحر الذي لا يعرف الجزر بل المد، سيويه الزمان والمبرد إذا حمي الوطيس بتشاجر الأقران، وإمام النحو الذي لقا صده منه ما يشاء ولسان العرب الذي لكل سماع لديه الاصغاء، كعبة لم تحج ولا تحج ويقصد من كل فج"<sup>5</sup>.

### 3.1 شيوخه:

بلغ عدد شيوخه أربعمائة وقد جمعهم في كتاب البيان في شيوخ أبي حيان فبلغوا ألفاً وخمسمائة<sup>6</sup>، نذكر بعض مشايخه المشهورة كيلاً يطول الكلام في هذه الدراسة الموجزة: القاضي أبو علي الحسن بن عبد العزيز بن أبي الأحوص القرشي (ت 679)، والمقريء أبو جعفر أحمد بن سعد بن أحمد بن بشير الأنصاري (ت 675)، وعبد الله بن أحمد بن إسماعيل

<sup>3</sup> ينظر: ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تحقيق: أيمن نصر الأزهرى - سيدي مهني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1417) ط. 1، 423.

<sup>4</sup> ينظر: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 2000/1420)، 5/ 175.

<sup>5</sup> السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، معجم الشيوخ، تحقيق: بشار عواد ورائد يوسف العنكي ومصطفى إسماعيل الأعظمي (دار الغرب الاسلامي، 2004)، ط. 1، 474-475.

<sup>6</sup> ابن خجر العسقلاني، الدرر الكامنة، 64/6.

بن إبراهيم بن فارس التميمي (ت 684)، وغازي بن أبي الفضل بن عبد الوهاب الحلوي (ت 690).<sup>7</sup>

#### 4.1 تلاميذه:

أخذ عن أبي حيان عديد من التلاميذ الذين برعوا في التفسير والنحو والبلاغة وغيرها من العلوم ونذكر بعضاً من مشاهيرهم: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت 755)، صلاح الدين بن أيبك الصفدي (ت 764)، أحمد بن يوسف السمين (ت 756)، أحمد بن محمد الفيومي ثم الحموي (ت 770).<sup>8</sup>

#### 5.1 مؤلفاته:

ترك أبو حيان كثيراً من المصنفات في أنواع مختلفة من العلوم، نذكر بعضاً منها: البحر المحيط في تفسير الكتاب العزيز، شرح تسهيل الفوائد، عقد اللآلئ في القراءات السبع، وتحفة الأريب بما في القرآن من غريب.<sup>9</sup>

## 2. غريب القرآن:

### 1.2 تعريف الغريب لغة واصطلاحاً:

لغة: التَّعَرُّبُ: البُعْدُ. وَعَرَبَهُ وَعَرَّبَ عَلَيْهِ: تَرَكَهُ بُعْدًا. وَالغُرْبَةُ وَالغُرْبُ: التُّزْوُجُ عَنِ الْوَطَنِ وَالإِغْتِرَابُ؛ وَرَجُلٌ غُرْبٌ، بِضَمِّ الْغَيْنِ وَالرَّاءِ، وَغَرِيبٌ: بَعِيدٌ عَنُ وَطَنِهِ؛ الْجَمْعُ غُرَبَاءُ.<sup>10</sup>

اصطلاحاً: قال الإمام أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي: الغريب من الكلام إنما هو الغامض البعيد من الفهم كما أن الغريب من الكلام يقال به على وجهين، أحدهما أن يراد به

7 ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 2000/1420)، 183/5؛ والسبكي، معجم الشيوخ، 473-474،

لسان الدين ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني، الإحاطة في أخبار غرناطة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424)، ط. 1، 3/ 43.

8 ينظر: السيوطي، بغية الوعاة، 280/1.

9 ينظر: ابن خنجر العسقلاني، الدرر الكامنة، 6/ 59-60؛ السيوطي، بغية الوعاة، 1/ 282؛ الداوودي، طبقات المفسرين (بيروت: دار الكتب العلمية)، 2/ 290.

10 ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، ط. 3، 1/ 639.



لأنه بعيد المعنى وغامضه، لا يتناوله الفهم إلا عن بعد ومعاناة فكر، والوجه الآخر يراد به كلام من بعدت به الدار من شواذ قبائل العرب، فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم استغربناها.<sup>11</sup>

## 2.2 نشأة علم غريب القرآن وأهميته:

في الفترة التي نزل فيها القرآن على الصحابة لم يجدوا غرابية في ألفاظه إلا ما ندر بسبب معرفتهم البليغة بالشعر واللغة، وإذا ما استصعب عليهم لفظ سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن معناه، ونجد مثلاً عن ذلك في حديث ابن مسعود<sup>12</sup>: لما نزلت "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ"<sup>13</sup> شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه "يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ".<sup>14</sup>

وبعد انقضاء عهد الرسول استمر هذا الحال في عهد الصحابة فكانوا يتوقفون عند الألفاظ التي لا يعرفون معناها، ونجد مثال ذلك في "الفضائل" عن إبراهيم التيمي، أن أبا بكر الصديق، سئل عن قوله: "وَفَاكِهَةٌ وَأَبَا"<sup>15</sup> فقال أي سماء تظلني، أو أي أرض تقلني إن أنا قلت على الله ما لا أعلم؟<sup>16</sup> وأيضاً عن أنس، أن عمر بن الخطاب، قرأ على المنبر "وَفَاكِهَةٌ وَأَبَا"<sup>17</sup> فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو التكلف يا عمر.<sup>18</sup>

ونرى كثيراً من الأحيان أنهم كانوا يفسرون معاني غريب القرآن من كلام العرب أو أشعارهم. وفي ذلك أن ابن عباس قال: إِذَا سَأَلْتُمُونِي عَنْ غَرِيبِ الْقُرْآنِ فَالْتَمِسُوهُ فِي الشَّعْرِ، فَإِنَّ الشَّعْرَ دِيْوَانُ الْعَرَبِ.<sup>19</sup>

11 | لحاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي (1999)، 2/ 1203

12 | القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية 1964/1384)، 7/ 30

13 | سورة الانعام، الآية: 82.

14 | سورة لقمان، الآية: 13.

15 | سورة عبس، الآية: 31.

16 | الهروي البغدادي، أبو غنيد القاسم بن سلام بن عبد الله، فضائل القرآن للقاسم بن سلام، تحقيق: مروان عطية ومحسن خرابة ووفاء تقي الدين (دمشق-بيروت: دار ابن

كثير 1995/1415)، ط. 1، 375

17 | سورة عبس، الآية: 31.

18 | الهروي، فضائل القرآن، 375

19 | القرطبي، الجامع، 24/1

ونقل نافع بن الأزرق عن ابن عباس أنه سأله قائلاً: أخبرني عن قول الله عزّ وجل: "عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ"<sup>20</sup> قال: عزين: الحلق الرفاق. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

فجاءوا يهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عزينا<sup>21</sup>

وأيضاً عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: كنت لا أدري ما فاطر السّموات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها.<sup>22</sup>

واستمر هذا الحال في عهد الصحابة حتى بدأت الفتوحات وتوسعت رقعة الدولة الإسلامية واختلطت العرب بالعجم وامتزجت ألسنتهم، ونشأ بينهم الأولاد فتعلموا من اللسان العربي ما بدا لهم في الخطاب وتركوا ما عداه، وتتابع هذا الحال إلى أن مضى عصر الصحابة وبعدهم التابعيين الذين نهجوا نهج الصحابة، فما انقضى زمانهم الا واللسان العربي قد استحال أعجمياً، فتيقظ البعض للوضع وبدأوا بصرف بعض جهودهم لهذا الشأن، وقيل إن أول من جمع في هذا الفن شيئاً أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي البصري.<sup>23</sup> وهكذا نشأ علم الغريب.

كتب العلماء الكثير من التصانيف في غريب القرآن واختلفت تسمياتهم لها فسموها بعضهم "غريب القرآن" كالسجستاني، وبعضهم "معاني القرآن" كالأخفش والفراء أو "أعراب القرآن" كالزجاج والنحاس، وآخرون سموها "مجاز القرآن" كأبي عبيدة، وكلها عنيت بشرح الألفاظ المبهمة في القرآن الكريم.<sup>24</sup>

وأما عن أهمية معرفة غريب القرآن فقد أخرج البيهقي من حديث أبي هريرة مرفوعاً: "أعربوا القرآن، والتمسوا غرابه"<sup>25</sup>. وأيضاً من حديث ابن عمر مرفوعاً: "من قرأ القرآن فأعربه، كان له بكل حرفٍ عشرون حسنةً، ومن قرأ بغير إعرابٍ كان له بكلِّ حرفٍ عشرٌ حسنةً"<sup>26</sup>. والمراد

20 سورة المعارج، الآية: 37.

21 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (الهيئة المصرية العامة للكتاب 1394/1974)، 2/ 68

22 الهروي، فضائل القرآن، 345.

23 ينظر: الحاجي خليفة، كشف الظنون، 2/ 1203

24 ينظر: مقدمة تفسير غريب القرآن لابن قتيبة، تحقيق: سيد أحمد صقر

25 البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، شعب الإيمان (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالتعاون مع الدار السلفية بومباي بالهند 1423/2003)،

ط. 1، 2094.

26 البيهقي، الشعب، 2097.

بإعرابه معرفة معاني ألفاظه، وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة؛ وهو ما يقابل اللحن؛ لأن القراءة مع فقدته ليست قراءة، ولا ثواب فيها.<sup>27</sup>

### 3.2 مؤلفات غريب القرآن:

أقدم ما نقل البنا في شرح غريب القرآن هو ماورد عن ابن عباس برواية النافع بن الأزرق، أما أول من صنّف في هذا الفن فقد قيل إنه أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري 209هـ. ثم توالى التصانيف بعدها على مر العصور، ونذكر أهمها:

أبان بن تغلب بن رباح أبو سعيد البكري 141هـ.

مؤرج بن عمرو النحوي الدوسي البصري 174هـ.

أبو فيد مرثد بن الحارث بن ثور بن علقمة بن عمرو بن سدوس 195هـ.

النضر ابن شميل البصري 203 هـ

أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط 221هـ.

أبو عبيد القاسم بن سلام الحريري الكوفي 224هـ.

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة. 266هـ.

محمد بن عَزِيْز السجستاني. 330هـ.

أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني 502هـ.

أبو محمد عبد الرحمن بن عبد المنعم الخزرجي 564هـ

أبو المعالي احمد بن علي البغدادي الحلبي المعروف بابن السمين 596هـ.

أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الامام ابن الجوزي 597هـ.

زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي 666هـ.

زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي 806هـ.<sup>28</sup>

### 4.2 تعريف كتاب أبي حيان تحفة الأريب بما في القرآن من غريب:

ندرس في هذا البحث بعض الفاظ الغريب في تحفة الأريب. للكاتب التي سبقت ترجمته في بداية البحث المعروف بالشيخ أثير الدين أبي حيان الأندلسي النحوي واللغوي والمحدث

27 السيوطي، الإفتان، 239

28 الحاجي خليفة، كشف الظنون، 2 / 1207-1208

والمفسر، المتوفي سنة 745هـ. طبع هذا الكتاب ثلاث مرات الأولى في حماه سنة (1337هـ-1926م) بإشراف وتعليق الشيخ محمد سعيد بن مصطفى الوردني النعساني الحموي<sup>29</sup>، ثم أعيدت طباعته للمرة الثانية سنة (1337هـ-1977م) بتحقيق الدكتور أحمد مطلوب والدكتور خديجة الحديثي<sup>30</sup>، والثالثة طبعت في المكتب الإسلامي في دمشق وبيروت سنة (1403هـ-1983م) من تحقيق سمير مجذوب، وكانت هذه هي النسخة التي اعتمدها في بحثي هذا.

وكتاب أبي حيان "تحفة الأريب" هو أحد الكتب المختصرة والمفيدة للباحث في مجال غريب القرآن، ابتعد فيه الكاتب عن الاطالة، واعتمد فيه على ترتيب الكلمات حسب الحروف الأصلية للكلمة دون الزائدة منها، ورتبها حسب حروف المعجم معتمداً الحرف الأخير ثم الأول، مقتصرأ على الألفاظ الموجودة في القرآن الكريم فقط دون ذكر الآية الواردة فيها، وشرح معناها اللغوي وما يتعلق بمعناها في السياق القرآني، دون ذكر الشواهد أو الآراء المختلفة أو نسبة الأقوال إلى قائلها، لكنه قد يشير في بعض الأحيان إلى لهجات القبائل أو إلى اختلاف المعنى باختلاف القراءات ولكن بصورة قليلة وضيقة.<sup>31</sup>

### 3. مفهوم الدلالة:

بداية وقبل التحدث عن الأثر اللغوي في كتاب أبي حيان نوذُ التحدث عن الدلالة بشكل عام وعن الدلالة اللغوية وموضوعها وأثرها بشكل خاص.

#### 1.3 الدلالة لغة واصطلاحاً:

- لغة: الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء، والدليل: ما يُسْتَدَلُّ به. والدليل: الدال، وقد دَلَّه على الطريق يَدُلُّه دَلَالَةً ودَلَالَةً ودُلُولَةً. ودَلَّ يَدِلُّ إذا مَنَّ بَعَطَائِهِ، والأدُلُّ المَنَّان بَعَمَلِهِ، وتدللل الشيء، إذا اضطرب وقال ابن السكيت عن الفراء: دليل من الدلالة بالكسر والفتح. ودللت بهذا الطريق دلالة، أي عرفته، ودللت به أدلُّ دلالة<sup>32</sup>.

29 أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، تحفة الأريب بما في القرآن من غريب، تحقيق: سمير مجذوب (بيروت: المكتب السامي، 1403/1983).

ط.1، 3

30 أبو حيان الأندلسي، تحفة الأريب، 5

31 ينظر: أبو حيان، تحفة الأريب، 35-36

32 إرازي، مقاييس اللغة، 2/259؛ محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت)، 14/48.

- اصطلاحاً: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص<sup>33</sup>. أما موضوع الدلالة فهو أي شيء أو كل شيء يقوم بدور العلاقات أو الرمز، وهذه العلاقات أو الرموز قد تكون إشارات باليد أو تعابير بالوجه أو نبرة الصوت (مثال: حمرة الوجه دلالة على الخجل) كما قد تكون جملاً وكلمات، بمعنى آخر قد تكون رموزاً أو علامات لغوية أو غير لغوية تحمل معنى<sup>34</sup>.

### 2.3 الدلالة اللغوية:

قُسمت الدلالة في علم اللغة الى خمسة أنواع حسب المدخلات التي تؤثر في تشكيل معنى الكلام. وهي:

الدلالة المعجمية

الدلالة الصوتية

الدلالة الصرفية

الدلالة النحوية

الدلالة الاجتماعية أو التركيبية

نرى في كتاب أبو حيان أنه استخدم في شرح الكلمات الدلالة المعجمية، ولم يشرحها حسب الدلالات الأخرى.

لذا سنكتفي بشرحها دون غيرها خشية الاطالة.

### 3.3 الدلالة المعجمية:

وهي الدلالة المستمدة من المعجمات وتعطي المعنى الأصلي للكلمة وهي مجردة عن جميع القوالب الصرفية والاشتقاقية، وعند تعدد المعنى المعجمي فإن السياق هو الذي يحدد أي الدلالات مرادة من الكلمة<sup>35</sup>.

33 ع لي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، 1983)، 104.

34 ينظر: أحمد مختار، عمر، علم الدلالة (القاهرة: عالم الكتب، 1998)، ط. 5، 11-12.

35 ينظر: السيد العربي، يوسف، الدلالة وعلم الدلالة (الألوكة (www.alukah.net)

ومثال الدلالة المعجمية المصطلحات المستخدمة في كل علم وشرحها، فنرى المصطلحات المستخدمة في كل علم لها أصل من المعنى المعجمي. فمصطلح الزكاة في اللغة يعني التطهير والزيادة والنماء، أما اصطلاحاً: فهي اخراج قدر واجب من الأموال شرعاً في أموال مخصوصة لطائفة أو جهة مخصوصة تعبداً لله، والرباط بين معنى اللفظة لغة واصطلاحاً هو أن الزكاة تطهر أموال العبد وتزيدها نماءً وبركة<sup>36</sup>

#### 4. تطبيقات غريب القرآن في كتاب تحفة الأريب لأبي حيان:

في هذا القسم وبسبب ضيق المجال انتقيت بعض الألفاظ الواردة في النكاح من كتاب تحفة الأريب، وحاولت شرحها من الناحية اللغوية من المعاجم، ثم ذكرت معناها من كتب التفاسير، وبينت في النهاية الأثر اللغوي لها.

الألفاظ الغريبة التي وردت في النكاح:

قال أبو حيان: حصن: {أَحْصِنُ}: تزوجن.<sup>37</sup>

قال تعالى: " فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ "

38"

#### أحصن في اللغة:

(حصن) الحاء والصاد والنون: يقال: حَصَنَ المَكَانَ يَحْصُنُ حِصَانَةً، فَهُوَ حَصِينٌ: مَنَعٌ، وَأَحْصَنَهُ صَاحِبُهُ وَحَصَّنَهُ. وَالْحِصْنُ: كُلُّ مَوْضِعٍ حَصِينٍ لَا يُوَصَّلُ إِلَى مَا فِي جَوْفِهِ، وَالْجَمْعُ حِصُونٌ. وَحِصْنٌ حَصِينٌ: مِنَ الْحِصَانَةِ، وَالْمُحْصَنُ: الْقَصْرُ وَالْحِصْنُ وَالْقُلُوبُ. وَتَحَصَّنَ إِذَا دَخَلَ الْحِصْنَ وَاحْتَمَى بِهِ. وَدَرَعُ حَصِينٍ وَحِصِينَةٌ: مُحْكَمَةٌ. وَأَحْصَنَ الرَّجُلُ: إِذَا تَزَوَّجَ، وَهُوَ أَحَدٌ مَا جَاءَ عَلَى أَفْعَلٍ فَهُوَ مَفْعَلٌ، وَأَحْصَنَتِ الْمَرْأَةُ: عَفَتَ. وَأَحْصَنَهَا زَوْجُهَا، فَهِيَ مُحْصَنَةٌ وَمُحْصَنَةٌ. قَالَ ثَعْلَبٌ: كُلُّ امْرَأَةٍ عَفِيفَةٍ مُحْصَنَةٌ وَمُحْصِنَةٌ، وَكُلُّ امْرَأَةٍ مَتَزَوَّجَةٍ مُحْصَنَةٌ بِالْفَتْحِ لَا غَيْرَ،

36 الأحمدي، عبد العزيز مبروك، الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1423)، 1/121.

37 أبو حيان، تحفة الأريب، 105

38 سورة النساء، من الآية: 25.

والْحَوَاصِنُ مِنَ النِّسَاءِ: الْحَبَالِي، وَأَصْلُ الْإِحْصَانِ الْمَنْعُ، وَالْمَرْأَةُ تَكُونُ مُحْصَنَةً بِالْإِسْلَامِ وَالْغِنَافِ وَالْحُرِّيَّةِ وَالْتَزْوِيجِ.<sup>39</sup>

### معناها في القرآن الكريم:

قال ابن كثير: اختلف القراء في أحسن، فقرأه بعضهم بصمهمهمزة وكسر الصاد مبيني لما لم يسم فاعله، وقرأه بفتحهمزة والصاد فعل لأزم، ثم قيل: معنى القراءتين واحد، واختلفوا فيه على قولين: أحدهما: أن المراد بالإحصان هاهنا الإسلام، والآخر: المراد به التزويج، فمن قرأ: أحسن بصمهمزة فمؤاد التزويج، ومن قرأ بفتحها فمراده الإسلام. والمراد بالإحصان هاهنا التزويج، لأن سياق الآية يدل عليه حيث يقول سبحانه وتعالى: { وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يُنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ } وَاللَّهُ أَعْلَمُ. وَالْآيَةُ الْكَرِيمَةُ سَيَأْفُهَا كُلُّهَا فِي الْفَتَيَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَتَعَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ: فَإِذَا أَحْصَنَ أَيُّ تَزْوِجًا.<sup>40</sup>

وقال السيوطي: { فَإِذَا أَحْصَنَ فَإِنَّ أَيْمَانَ بِفَاحِشَةٍ } يعني إذا تزوجت حراً ثم زنت. وأخرج ابن أبي حاتم عن علي قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ { فَإِذَا أَحْصَنَ } قَالَ: إِحْصَانُهَا إِسْلَامُهَا. وَأَخْرَجَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ وَعَبْدُ بْنُ حَمِيدٍ وَابْنُ جُرَيْرٍ وَابْنُ الْمُثَنَّرِ وَالطَّبْرَانِيُّ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ أُمَّةٍ زَنَتْ وَلَيْسَ لَهَا زَوْجٌ فَقَالَ: اجْلُدُوهَا خَمْسِينَ جَلْدَةً قَالَ: إِنَّهَا لَمْ تَحْصَنْ؛ قَالَ: إِسْلَامُهَا إِحْصَانُهَا. وَأَخْرَجَ ابْنُ الْمُثَنَّرِ وَابْنُ مَرْدَوَيْهِ وَالضَّيَاءُ فِي الْمُخْتَارَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَرَأَهَا { فَإِذَا أَحْصَنَ } يَغْنِي بَرْفَعِ الْأَلْفِ يَقُولُ: أَحْصَنَ بِالْأَزْوَاجِ؛ يَقُولُ: لَا تَجْلُدُ أُمَّةً حَتَّى تَزُوجَ.<sup>41</sup>

### الأثر اللغوي:

نلاحظ مما سبق أن الأصل في اللغة الاحصان كما مرهه المنع أما في الآية الكريمة جاء بمعنى التزويج أو الإسلام ومن هنا اعتبرها أبو حيان لفظه غريبة ويجب تفسيرها، إذ أن لكلمة أحسن معنيين الأول التزويج والآخر الإسلام وهنا يكمن الأثر اللغوي إذ أن الإسلام والزواج هما كالحصن الذي يمنع الانسان من ارتكاب الفواحش والزنا.

39 ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين 1987/1407)، ط.

40 / 5، 2101؛ ابن منظور، لسان العرب، 13 / 119-120-121

41 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بوضون

1419)، ط. 1، 2 / 228-229

41 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، (بيروت: دار الفكر)، 2 / 490-491

قال أبو حيان: عنت: {العنت}: الهلاك، وأصله المشقة.<sup>42</sup>

قال تعالى: "ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ"<sup>43</sup>

### العنت في اللغة:

(عنت) العين والنون والتاء: جاء بمعانٍ كثيرة أهمها: إدخال المَشَقَّةِ عَلَى إنسان، ولقاء الشدَّة؛ يُقَال: عَنَت فلان، أي: لَقِيَّ مشقة. والعنت الكسر، وَقَدْ عَنَتَّ يَدُهُ أَوْ رَجُلُهُ أَي انكسرت، وَيُقَالُ: أَعْنَتَ الجابِرُ الكَسِيرَ إِذَا لَمْ يَزُفُقْ بِهِ، فَرَادَ الكَسْرَ فساداً. والعنت أيضاً: ادخال الضرر والفساد والهلاك، وأَعْنَتَهُ أَوْقَعَهُ فِي الهَلَكَةِ. وَقَالَ ابْنُ الأَعْرَابِيِّ: الإِغْنَاتُ تَكْلِيفٌ غَيْرِ الطَّاقَةِ. والعنت: الزنا والفجور.<sup>44</sup>

### معناها في القرآن الكريم:

قال البيضاوي: {لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ} لمن خاف الوقوع في الزنى، وهو في الأصل انكسار العظم بعد الجبر، مستعار لكل مشقة وضرر ولا ضرر أعظم من مواجهة الإثم بأفحش القبائح. وقيل: المراد به الحد.<sup>45</sup> وقال ابن كثير: أَي إِنَّمَا يُبَاحُ نِكَاحُ الإِمَاءِ بِالشَّرْطِ المُتَقَدِّمَةِ لِمَنْ خَافَ عَلَى نَفْسِهِ الوُقُوعَ فِي الزِّنَا، وَشَقَّ عَلَيْهِ الصَّبْرُ عَنِ الجِمَاعِ، وَعَنَتَ بِسَبَبِ ذَلِكَ كُلِّهِ، فَهوَ حِينئذٍ أَن يَتَزَوَّجَ بِالأَمَةِ، وَإِن تَرَكَ تَزَوُّجَهَا وَجَاهَدَ نَفْسَهُ فِي الكَفِّ عَنِ الزِّنَا فَهوَ خَيْرٌ لَهُ.<sup>46</sup> وقال ابن عطية: وقوله تعالى: ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ معناه المشقة إما في الزنا وإما في ملك الإرب.<sup>47</sup>

42 أبو حيان، تحفة الأريب، 219.

43 سورة النساء، من الآية: 25.

44 الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (القاهرة: دار مكتبة الهلال)، 72/2.

ابن منظور، لسان العرب، 62-61/2.

45 البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار احياء التراث العربي، 1418)، ط. 1، 70/2.

46 ابن كثير، تفسير القرآن، 233/2.

47 ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، ط. 1، 496/1.



## الأثر اللغوي:

نلاحظ أن المعنى اللغوي لكلمة العنت هي المشقة والهلاك والفساد، ومن معرفة أصل الكلمة لغويا نرى أن الزنا سمي بالعتن لأن الزنى يؤدي بصاحبه إلى الفساد والهلاك في الدنيا على صعيد حفظ النسل والمرض، وفي الآخرة حيث إنه من كبائر الآثام. ومن هنا رأى أبو حيان أن كلمة العنت هي كلمة غريبة، ولولا رجوعنا الى المعنى اللغوي لأصل الكلمة في اللغة لما عرفنا سبب تسمية الزنا بالعتن.

قال أبو حيان: رَفَثٌ: {الرَّفْثُ}: هو النكاح أو الإفصاح بما يجب أن يكنى عنه من ذكر النكاح.<sup>48</sup>

قال تعالى: "أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ"<sup>49</sup>

## معنى الرفث لغة:

الرَّفْثُ: الرِّاءُ وَالْفَاءُ وَالثَّاءُ وَهُوَ كُلُّ كَلَامٍ يُسْتَحْيَا مِنْ إِظْهَارِهِ، وَهُوَ النِّكَاحُ وَالْجِمَاعُ. وَفُلَانٌ يَرْفُثُ، أَي يَقُولُ: الْفُحْشُ مِنَ الْقَوْلِ: وَكَلَامُ النِّسَاءِ فِي الْجِمَاعِ. تَقُولُ مِنْهُ: رَفِثَ الرَّجُلُ وَأَرْفَثُ.<sup>50</sup>

## معناها في القرآن الكريم:

قال ابن عطية: والرَّفْثُ كناية عن الجماع، لأن الله تعالى كريم يكنى، قاله ابن عباس والسدي، وقرأ ابن مسعود «الرفوث»، والرَّفْثُ في غير هذا ما فحش من القول، ومنه قول الشاعر: ورب أسراب حبيج كظم ... عن اللغا ورفث التكلّم. وقال أبو إسحاق: «الرفث كل ما يأتيه الرجل مع المرأة من قبل ولمس وجماع».<sup>51</sup>

قَالَ ابْنُ جَرِيرٍ: حَدَّثَنِي يُونُسُ، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ: أَنَّ نَافِعًا أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو كَانَ يَقُولُ: الرَّفْثُ إِثْبَانُ النِّسَاءِ وَالتَّكَلُّمُ بِذَلِكَ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِذَا ذَكَرُوا ذَلِكَ بِأَفْوَاهِهِمْ، قَالَ ابْنُ وَهْبٍ: وَأَخْبَرَنِي أَبُو صَعْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ مِثْلَهُ، قَالَ ابْنُ جَرِيرٍ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ

48 أبو حيان، تحفة الأريب، 134.

49 سورة البقرة، من الآية: 187.

50 الفراهيدي، العين، 8/220، الجوهري، الصحاح، 1/283، الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون

(دار الفكر، 1399/1979)، 2/421.

51 ابن عطية، المحرر، 1/256-257.

بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ الرَّيَّاحِيِّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ كَانَ يَحْدُوهُ وَهُوَ مُحْرَمٌ.<sup>52</sup>

### الأثر اللغوي:

نلاحظ هنا الأثر اللغوي في كشف معنى كلمة الرث وهي الكلام الذي يستحيا إظهاره، ومن هنا رأى أبو حيان أن هذه اللفظة غريبة في القرآن. ومنه نجد أن في الآية الكريمة جاءت لفظه الرث بمعنى الجماع لأنه لا يكاد يخلو من كلام يستحيا إظهاره ولما فيه من افصاح لما يجب أن يكنى عنه، وهو من الرث.

قال أبو حيان: بَغْيٌ: {البِغَاءُ}: الزنا.<sup>53</sup>

قال تعالى: "وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا"<sup>54</sup>

### معنى البغاء لغة:

(بغى) الباءُ والغينُ والياءُ: وله معنيان أحدهما طلب الشيء، والآخر نوع من الفجور والفساد. وَبَغَى عَلَى النَّاسِ بَغْيًا ظَلَمَ وَاعْتَدَى فَهُوَ بَاغٍ وَالْجَمْعُ بُغَاةٌ وَبَغَى سَعَى بِالْفَسَادِ، وَيُقَالُ: بَغَى الْجُرْحُ وَهُوَ يَبْغِي بَغْيًا: إِذَا تَرَامَى إِلَى فَسَادٍ. وَيُقَالُ: بَغَتِ الْمَرْأَةُ وَهِيَ تَبْغِي بِغَاءً: إِذَا فَجَرَتْ، وَامْرَأَةٌ بَغْيٌ، وَبَاغَتِ الْمَرْأَةُ تُبَاغِي بِغَاءً: إِذَا زَنَتْ، وَهُوَ وَصْفٌ مُحْتَضٌّ بِالْمَرْأَةِ وَلَا يُقَالُ لِلرَّجُلِ بَغْيٌ. وَبَغَى الرَّجُلُ حَاجَتَهُ أَوْ ضَالَّتْهُ يَبْغِيهَا بِغَاءً وَبُغْيَةً وَبُغَايَةً إِذَا طَلَبَهَا. وَلِي عِنْدَهُ بُغْيَةٌ بِالْكَسْرِ وَهِيَ الْحَاجَةُ الَّتِي تَبْغِيهَا وَضَمُّهَا لُغَةٌ وَقِيلَ بِالْكَسْرِ الْهَيْئَةُ وَبِالضَّمِّ الْحَاجَةُ.<sup>55</sup>

### معناها في القرآن الكريم:

قال الطبري: حَدَّثْتُ عَنْ الْحُسَيْنِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مَعَاذٍ يَقُولُ: أَخْبَرَنَا عبيد، قَالَ: سَمِعْتُ الضحَّاكَ يَقُولُ فِي قَوْلِهِ: (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ) يَقُولُ: عَلَى الزَّانَا (فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ) يَقُولُ: غَفُورٌ لِهِنَّ، لِلْمَكْرَهَاتِ عَلَى الزَّانَا.<sup>56</sup> وقال السيوطي: وَأَخْرَجَ ابْنُ

52 ابن كثير، تفسير القرآن، 1/404

53 أبو حيان، تحفة الأريب، 74

54 سورة النور، من الآية: 33

55 الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار احياء التراث العربي 2001)، ط. 1، 179/8-180؛ الفيومي، أحمد

بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية)، 57/1

56 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر (مكة المكرمة: دار الترية والتراث)، 176/19

أبي حَاتِمٍ عَنْ مَقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ قَالَ: بَلَّغْنَا - وَاللَّهِ أَعْلَمُ - أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي رَجُلَيْنِ كَانَا يَكْرَهُانِ أُمَّتَيْنِ لَهْمَا إِحْدَاهُمَا اسْمُهَا مُسَيِّكَةٌ وَكَانَتْ لِلْأَنْصَارِيِّ وَالْأُخْرَى أُمِّيَّةٌ أُمَّ مُسَيِّكَةَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي وَكَانَتْ مَعَاذَةً وَأُرْوَى بِتِلْكَ الْمَنْزِلَةِ فَأَتَتْ مُسَيِّكَةَ وَأَمَّا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرْتَا ذَلِكَ لَهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِي ذَلِكَ { وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ } بِغْيِي الزَّانَا.<sup>57</sup>

### الأثر اللغوي:

نلاحظ هنا الأثر اللغوي في اظهار معنى كلمة البغاء وهي والفساد والفجور. ونرى أن أبا حيان وجد أن هذه اللفظة مبهمه في القرآن الكريم وتحتاج الى تفسير منه، لذلك أوضح أبو حيان بأن معنى البغاء في الآية الكريمة هو الزنا، وسمى القرآن الزنا بالبغاء لما فيه من فحش وفجور وذهاب للحياء والعفة وفساد في المجتمع من اختلاط الأرحام والأنساب.

قال أبو حيان: حرث: { الْحَرْثُ } : إصلاح الأرض لإلقاء البذر فيها.<sup>58</sup>

قال تعالى: "يَسْأَلُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شَسِّمٌ"<sup>59</sup>

### معنى الحرث لغة:

(حرث) الحاء والراء والثاء: وله معنيان، أحدهما الجمع والكسب والزرع، والآخر أن يهزل الشيء.

والحرث: حرث الزرع حرث يحرث حرثا وحرثا. ويقال: حرث الرجل لدينه أو آخرته إذا عمل لها، والحرث: المكاسب. وحرثان، بالضم: اسم، والحرث: الأسد، كأبي الحرث. والحرث، بالضم: ما بين منتهى الكمرة ومجرى الختان. والواحد: حرثته. والمحرث والمحرث: ما يحرك به النار.<sup>60</sup>

57 السيوطي، الدر المنثور، 194/6

58 أبو حيان، تحفة الأريب، 96

59 سورة البقرة، من الآية: 223.

60 ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن، جوهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين 1978)، ط 1، 416-417؛ الفيروز آبادي، مجد

الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، الفاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع 2005/1426)،

## معناها في القرآن الكريم:

قال الطبري: القول في تأويل قوله تعالى: { فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ }، قال أبو جعفر: يعني تعالى ذكره بذلك: فانكحوا مزدرع أولادكم من حيث شئتم من وجوه المأثي. و"الإتيان" في هذا الموضوع، كناية عن اسم الجماع. وإنما عني بـ"الحرث" المزدرع، و"الحرث" هو الزرع، ولكنهن لما كنن من أسباب الحرث، جعلن "حرثاً"، إذ كان مفهوماً معنى الكلام. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. \* ذكر من قال ذلك: حدثنا محمد بن عبيد المحاربي قال حدثنا ابن المبارك، عن يونس، عن عكرمة، عن ابن عباس: "فأتوا حرثكم"، قال: منبت الولد. حدثني موسى قال، حدثنا عمرو قال، حدثنا أسباط، عن السدي: "نساؤكم حرث لكم"، أما "الحرث"، فهي مزرعة يحرث فيها.<sup>61</sup> وقال ابن كثير: وَقَوْلُهُ نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: الْحَرْثُ مَوْضِعُ الْوَلَدِ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ أَي كَيْفَ شِئْتُمْ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرًا قَالَ: كَانَتْ الْيَهُودُ تَقُولُ: إِذَا جَامَعَهَا مِنْ وَرَائِهَا جَاءَ الْوَلَدُ أَحْوَلُ، فَتَزَلَّتْ نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ وَأَبُو دَاوُدَ مِنْ حَدِيثِ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ بِهِ.<sup>62</sup>

## الأثر اللغوي:

نجد الأثر اللغوي في توضيح معنى الحرث ظاهر، فالحرث من معانيه لغة الزرع، ومن هنا رأى أبو حيان أن هذه اللفظة غريبة وتحتاج الى تفسير منه، لذلك أوضح أن الحرث يدل على اصطلاح الأرض للبذار، والجماع أيضاً هو مزدرع الذرية كالأرض للزرع.

قال أبو حيان: عشر: { وَعَاشِرُوهُنَّ } : صاحبوهن.<sup>63</sup>

قال تعالى: " وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ "<sup>64</sup>

## معنى العشرة لغة:

(عشر) العَيْنُ وَالشَّئُ وَالرَّاءُ: أَضْلَانٌ صَحِيحَانِ: أَحَدُهُمَا فِي عَدَدٍ مَعْلُومٍ ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، وَالْآخَرُ يَدُلُّ عَلَى مُدَاخَلَةٍ وَمُخَالَطَةٍ. وَعَشْرَ الْقَوْمِ يَعْشِرُهُمْ: صَارَ عَاشِرَهُمْ، وَعَشْرٌ: أَخَذَ وَاحِدًا مِنْ عَشْرَةٍ. وَالْعُشْرُ: جُزْءٌ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْعَشْرَةِ، وَهُوَ الْعُشَيْرُ وَالْمِعْشَارُ، وَالْعَشَارُ: قَابِضُ الْعُشْرِ.

61 الطبري، جامع البيان، 397/4-398

62 ابن كثير، تفسير القرآن، 441/1

63 أبو حيان، تحفة الأريب، 224

64 سورة النساء، من الآية: 19.

وَعَشْرَتِ النَّاقَةِ وَأَعَشْرَتِ: صَارَتْ عُشْرَاءَ. وَأَعَشْرَتْ أَيْضًا: أَتَى عَلَيْهَا مِنْ نَتَاجِهَا عَشْرَةَ أَشْهُرٍ، وَنَاقَةٌ مِعْشَارٌ: يَغْزُو لَبْنَهَا لِيَالِي تُنْتِجَ. وَنَاقَةٌ عُشْرَاءُ: مَضَى لِحَمْلِهَا عَشْرَةَ أَشْهُرٍ. وَإِذَا وَضَعَتْ فَهِيَ عُشْرَاءُ أَيْضًا، حَمَلًا عَلَى ذَلِكَ، كَالرَّائِبِ مِنَ اللَّبَنِ. وَعَشِيرَةُ الرَّجُلِ: بَنُو أَبِيهِ الْأَدْنَوْنَ الَّذِي يَعَاشِرُونَهُ. وَعَشِيرُكَ: الَّذِي يُعَاشِرُكَ. قَالَ: وَإِنَّمَا سَمَّيْتُ عَشِيرَةَ الرَّجُلِ لِمُعَاشَرَةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، حَتَّى الزَّوْجِ عَشِيرٌ أَمْرَأَتِهِ. وَيُقَالُ عَاشَرَهُ مُعَاشَرَةً جَمِيلَةً.<sup>65</sup>

### معناها في القرآن الكريم:

قال ابن عطية: وقوله تعالى: وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ أَمْرٌ لِلْجَمِيعِ، إِذْ لِكُلِّ أَحَدٍ عَشْرَةٌ، زَوْجًا كَانَ أَوْ وَلِيًّا، وَلَكِنِ الْمَتَلَبِسُ فِي الْأَغْلَبِ بِهَذَا الْأَمْرِ الْأَزْوَاجِ، وَالْعَشْرَةُ الْمُخَالَطَةُ وَالْمَمَازَجَةُ، وَيُقَالُ: عَاشَرَهُ مُعَاشَرَةً، وَتَعَاشَرَ الْقَوْمُ وَاعْتَشَرُوا، وَأَرَى اللَّفْظَةَ مِنْ أَعْشَارِ الْجَزُورِ، لِأَنَّهَا مُقَاسِمَةٌ وَمُخَالَطَةٌ وَمُخَالَفَةٌ جَمِيلَةٌ، فَأَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى الرَّجَالَ بِحَسَنِ صَحْبَةِ النِّسَاءِ.<sup>66</sup> وَقَالَ الْقُرْطُبِيُّ: قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) أَيُّ عَلَى مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ حُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ. وَالْخَطَابُ لِلْجَمِيعِ، إِذْ لِكُلِّ أَحَدٍ عَشْرَةٌ، زَوْجًا كَانَ أَوْ وَلِيًّا، وَلَكِنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا الْأَمْرِ فِي الْأَغْلَبِ الْأَزْوَاجَ، وَهُوَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَإِمْسَاكُ بِالْمَعْرُوفِ) وَذَلِكَ تَوْفِيئُهُ حَقَّهَا مِنَ الْمَهْرِ وَالتَّفَقُّهِ، وَالْأَلَا يُعْبَسُ فِي وَجْهِهَا بِغَيْرِ ذَنْبٍ، وَأَنْ يَكُونَ مُنْطَلِقًا فِي الْقَوْلِ لَا فِطْرًا وَلَا غَلِيظًا وَلَا مُظْهِرًا مِثْلًا إِلَى غَيْرِهَا. وَالْعَشْرَةُ: الْمُخَالَطَةُ وَالْمَمَازَجَةُ. فَأَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِحُسْنِ صَحْبَةِ النِّسَاءِ إِذَا عَقَدُوا عَلَيْهِنَّ لِتَكُونَ أَدَمَةً مَا بَيْنَهُمْ وَصَحْبَتُهُمْ عَلَى الْكَمَالِ، فَإِنَّهُ أَهْدَأُ لِلنَّفْسِ وَأَهْنَأُ لِلْعَيْشِ.<sup>67</sup>

### الأثر اللغوي:

أصل المعاشرة لغة كما سبق هو المخالطة والمداخلة، وقد رأى أبو حيان أن هذه اللفظة غريبة في القرآن الكريم وأراد توضيحها، ومن هنا نرى الأثر اللغوي حيث إن الزواج هو عبارة عن صحبة والمعاشرة هي المخالطة والزواج هو عشرة لما فيه اخلاط الزوج بزوجه ومعاشته لها أو هي له في كل جوانب الحياة، فالزواج امتزاج وتداخل، جسداً في الجماع والعشرة، وعيشة في أنحاء الحياة الأخرى من تداخل المسؤوليات وامتزاجها في تربية الأبناء وغيرها من شؤون الحياة الأخرى.

65 الرازي، مقاييس اللغة، 324/4-326؛ الغرسي، أحمد بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية

1/1، 358-359/1، ط 1، 2000)

66 ابن عطية، المحرر الوجيز، 28/2

67 القرطبي، الجامع، 97/5

## الخاتمة وأهم النتائج

يعد أبو حيان من اللغويين الذين صرفوا جزءاً من جهودهم لدراسة غريب القرآن والتصنيف فيه، وما تركه من أثر في هذا العلم هو كتاب تحفة الأريب، والذي يعتبر من أكثر كتب الغريب اختصاراً.

اشتهر أبو حيان بعلوم الحديث والتفسير والأدب لكنه برز في علم اللغة. اعتمد أبو حيان في شرح الغريب على الجانب اللغوي مراعيًا اختلاف المعنى حسب السياق.

إنّ موضوع علم غريب القرآن هو بيان معاني الألفاظ القرآنية المبهمة البعيدة عن الفهم. اعتنى كتاب تحفة الأريب بدراسة المعاني الغريبة في القرآن الكريم مباشرة دون ذكر الأدلة والآية التي وردت فيها اللفظة.

تبين بأنّ اللغة تلعب العامل الأكبر مع السياق القرآني في شرح الغريب من القرآن وانتقائه أضاف القرآن الكريم معانٍ جديدة للألفاظ العربية والتي لم تكن تستخدم قبلها في نفس المجال، ككلمة أحصن فإنّها لم تكن قبل نزول القرآن تستخدم بمعنى الزواج الى أنّ أتى القرآن وأضاف لهذه اللفظة معنًا جديدًا.

يفهم من البحث أنّ للدلالة اللغوية أثر ودور كبير في وضع المصطلحات والمفردات وتوضيحها.

## المصادر والمراجع

- الاحمدي، عبد العزيز مبروك. *الفقه الميسر في ضوء الكتاب والسنة*. السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1423.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تحقق. محمد عوض مرعب. ط 1 بيروت: دار احياء التراث العربي، 2001.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تحقق. محمد عبد الرحمن المرعشلي. ط 1 بيروت: دار احياء التراث العربي، 1418.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر. *شعب الإيمان*. ط 1 الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، 1423-2003.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي السيد الشريف. *التعريفات*. تحقيق ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 1983.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقق. أحمد عبد الغفور عطار. ط 4 بيروت: دار العلم للملايين، 1987/1407.
- الحاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. بيروت: دار احياء التراث العربي، 1999.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد. *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*. تحقق. محمد عبد المعيد ضان. ط 2 حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972/1392.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف. *تحفة الأريب بما في القرآن من غريب*. تحقق. سمير مجذوب. ط 1 بيروت: المكتب السامي، 1983/1403.
- الداوودي، محمد بن علي بن أحمد شمس الدين. *طبقات المفسرين*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن. *جمهرة اللغة*. تحقق. رمزي منير بعلبكي. ط 1 بيروت: دار العلم للملايين، 1978.
- الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني. *معجم مقاييس اللغة*. تحقق. عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر 1979/1399.

- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. معجم الشيوخ. تحقق. بشار عواد - رائد يوسف العنبري - مصطفى إسماعيل الأعظمي. ط 1 دار الغرب الإسلامي، 2004.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تحقق. محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا: المكتبة العصرية.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتيان في علوم القرآن. تحقق. محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974/1394.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الدر المنثور. بيروت: دار الفكر.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله. الوافي بالوفيات. تحقق. أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 2000/1420.
- صقر، أحمد. مقدمة تفسير غريب القرآن لابن قتيبة. تحقق. سيد أحمد صقر. ط 1 بيروت: دار الكتب العلمية، 1978 / 1398.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقق. محمود محمد شاكر. مكة المكرمة: دار التربية والتراث.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقق. عبد السلام عبد الشافي محمد. ط 1 بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
- عمر، أحمد مختار. علم الدلالة. ط 1 القاهرة: عالم الكتب، 1998.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. كتاب العين. تحقق. مهدي المنزومي - إبراهيم السامرائي. دار مكتبة الهلال.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.
- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تحقق. مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط 8 بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005/1426.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964/1384.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. تفسير القرآن العظيم. تحقق. محمد حسين شمس الدين. ط 1 بيروت: دار الكتب العلمية، 1419.
- لسان الدين ابن الخطيب، محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني. الإحاطة في أخبار غرناطة. ط 1 بيروت: دار الكتب العلمية، 1424.
- المرسي، أحمد بن إسماعيل بن سيده. المحكم والمحيط الأعظم. تحقق. عبد الحميد هندواي. ط 1 بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421.



ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. *العقد المذهب في طبقات حملة المذهب*. تحقق. أيمن نصر الأزهرى - سيدي مهني. ط 1 بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1417.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. *لسان العرب*. ط 3 بيروت: دار صادر، 1414.

الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهرى، *تهذيب اللغة*، تحقيق محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الهروي البغدادي، أبو غيب القاسم بن سلام بن عبد الله. *فضائل القرآن للقاسم بن سلام*. تحقق. مروان عطية - محسن خرابة ووفاء تقي الدين. ط 1 بيروت، دمشق: دار ابن كثير، 1995/1415. يوسف، السيد العربي، *الدلالة وعلم الدلالة*. الألوكة [www.alukah.net](http://www.alukah.net).

## Kaynakça

- Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf. *Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'ân min ġarîb*. thk. Semir Meczub. Beyrut: el-Mektebu's-Sâmî, 1403/1983.
- Ed-Davudî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddin. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- El-Ahmedî, Abdulazîz Mebrûk. *el-Fıkhü'l-muyesser fi davi'l-Kitâbi ves-sunne*. Suudi Arabistan: Mecmau Melik Fahd li Tabâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1423.
- El-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer. *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yânî'l-mîeti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Dân. Saydarabad: Meclisu Dâirâtî'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1392/1972.
- El-Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa Ebû Bekr. Şebu'l-Îmân. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd ve't-Tevzî, 1. Basım, 1423-2003.
- El-Beydâvî, Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1418.
- El-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. et-Ta'rifat. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- El-Cevherî, Ebu Nasır İsmail b. Hammâd. *es-Sıhah Tacü'l-luġa ve sıhahü'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulġafûr Attar. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1407/1987.
- El-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luġa*. thk. Muhammed 'Avad Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- El-Farâhîdî, Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Tamim. *Kitabu'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahîm es-Samerrâî. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilal, ts.
- El-Fayyumî, Ahmed b. Ali. *el-Misbâhü'l-münîr fi ġaribi's-şerhil-kebîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- El-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebu Tahır Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsul-muhît*. thk. Mektebu Tahkiki't-Turâs fi Müesseseti'r-Risale. Beyrut: Müessesetu'r-Risale li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005.
- El-Hacî Halife, Mustafa b. Abdullah. *Keşf ez-zunûn an asâmi'l-kutub ve'l-funûn*. Beyrut: Dâru İhyai't-turasi'l-Arabî, 1999.
- El-Herevî el-Baġdâdî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah. Fedâilu'l-Kurân li'l-Kasım b. Sellâm. thk. Mervân Atiyye, Muhsin Harâbe, Vefâ Takiyyuddîn. Beyrut, Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1415/1995.
- El-Hurvî el-Baġdâdî, Ebu Ubeyd el-Kasım b. Selâm b. Abdullah. *Fadâilu'l-Kur'ân li'l-Kasım b. Selam*. thk. Mervan Atiyye, Muhsin Haraba, Vefâ Takiyuddin. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1415/1995.
- El-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *El-cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964.
- El-Mursî, Ahmed b. İsmail b. Sîdeh. *el-Muhkem ve'l-muhît el-a'zam*. thk. Abdülhamid el-Hindevî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiiyye, 1421/2000.
- Er-Râzî, Ahmed b. Faris b. Zekeriya el-Kazvinî. *Mu'cemu makâyis'l-lüġa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- Es-Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *El-vâfi bil vafiiyyât*. thk. Ahmed Arnavût, Turki Mustafa, Beyrut: Dâru İhyai't-turas, 1420/2000.

- Es-Suyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Sayda-Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Es-Suyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. el-Hey'e el-'amma el-Mısriyye: 1394/1974.
- Es-Suyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *ed-Durru'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Es-Subkî, Tâcuddin Abdulvehhab b. Takiyyüddin. *Mu'cemu' ş-şûyûh*. thk. Başar Avâd, Raed Yusuf el-Anbeki, Mustafa İsmail el-Azamî. 1. Baskı. Dâru'l-Ğarb el-İslâmî: 2004.
- Et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Cami'u'l-beyan 'an tevili ayi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turas, ts.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Abdurrahman b. Tammam el-Endelüsî el-Muharibî. *el-Muharriru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitabi'l 'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Dureyd El-Ezdî, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Cemharatu'l-lüga*. thk. Remzi Münir Ba'lbaki. 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşi. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azim*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fadıl Cemaluddin. *Lisanü'l-Arab*. 3.Baskı. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnu'l-Mulkin, Siracuddin Ebu Hafis Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şafii el-Mısri. *el-'Akdu'l-muzehheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*. thk. Eymen Nasr el-Ezherî sîdî Mihenî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Lisânuddîn İbn El-Hatîb, Muhammed b. Abdullah b. Said es-Selmanî. *el-İhâta fi ahbâri Ğirnata*. 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1424.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *İlmu'd-Delâle*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1998.
- Sakar, Ahmed. *Mukaddimetu tefsiri garîbi'l-Kurân li ibni Kuteybe*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1978 / 1398.
- Yusuf, es-Seyyid el-Arabî. *ed-Delâle ve İlmu'd-Delâle*. el-Alûka. [www.alukah.net](http://www.alukah.net)

# Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## Kur'an-ı Kerim'in Belagatında Kısalık

الإيجاز في بلاغة القرآن الكريم

Conciseness in the Rhetoric of the Holy Qur'an

### Enes ELVİYO

Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Graduate Student, Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Depart. of Basic Islamic Sciences, Isparta, Turkey

[anas.alweyo@yahoo.com](mailto:anas.alweyo@yahoo.com)

<http://orcid.org/0000-0002-4216-9926>

### Bashar AL QAHWAJI

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assistant Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Islamic Sciences, Depart. of Arabic Language and Rhetoric, Isparta, Turkey

[basharqahwaji@sdu.edu.tr](mailto:basharqahwaji@sdu.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0002-2584-7799>

### Makale Bilgisi – Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 30/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 30/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

Atıf/Citation: Elviyo, Enes & Alqahwaji Bashar. "Kur'an-ı Kerim'in Belagatında Kısalık". Universal Journal of Theology 7/2 (2022): 67-90. <https://doi.org/10.56108/ujte.1167244>

## الإيجاز في بلاغة القرآن الكريم\*

### الملخص

تعددت أوجه وصنوف البلاغة القرآنية، من الإيجاز والتشبيه والاستعارة والبيان والفواصل والتصريف والمبالغة وحسن البيان، ولعل أبرز هذه الأوجه الإيجاز، وهو ما سنتناوله هذه الدراسة، فالبلاغة هي الإيجاز، كما سنستنتج هل كانت البلاغة القرآنية في أسلوب الإيجاز جلية بيّنة أم استلزمت تدبراً وتأويلاً؟ كما يسלט البحث الضوء على أساليب الإيجاز التي استأثر بها الكتاب الكريم دون بلاغة العرب في أساليبهم الإيجازية، وهل فضلت العرب الإيجاز أم الإطناب؟ كما ستظهر جمالية أسلوب الإيجاز بالحذف، وكيف يتم التقدير والاستهداء إلى استنتاج الجزء المحذوف، بالإضافة إلى أسلوب الحذف للجمل، كما سنتناول هذه الدراسة شروط الحذف وضوابطه والفوائد التي يقدمها، سنحاول بتوفيق الله تناول هذه المباحث تبعاً مع الشواهد القرآنية اللازمة من الكتاب الحكيم واللفظ الربّاني الجليل، ونختم بالنتائج المستخلصة من هذه الدراسة. الكلمات المفتاحية: البلاغة القرآنية، إيجاز القصر، طرق القصر، إيجاز الحذف، شروط الحذف

### Kur'an-ı Kerim'in Belagatında Kısalık

#### Özet:

Kur'an belâgatinin icaz, teşbih, mecaz, istiare, beyan, açık/kesin anlatım, acıklık, mübalağa ve güzel söz gibi pek çok yönü ve türü vardır. Bu yönlerden belki de en belirgin olanı bu çalışmada ele alınan icazdır. Sonuç olarak retorik/ belâgat icazdır. İcaz üslubundaki Kur'ani belâgat açık mıdır, yoksa tefekkür ve tefsir gerektiriyor mu? Aynı şekilde araştırma, Arapların icaz üslubundaki belâgatleri dışında Kur'an-i Kerim'in icaz üsluplarına da ışık tutuyor. Araplar icazı mı yoksa itnâbı mı üstün tutup tercih ettiler? Araştırma, hazfetme yoluyla icaz üslubunun güzelliğini ve hazfedilen kelimenin yerine koyulacak sözcüğün nasıl bulunup takdir edildiğini gösterecektir. Bu çalışmada, cümle hazfetme üslupları yanı sıra, hazfetme şartlarını, esaslarını ve sağladığı faydaları da ele alınacaktır. Allah'ın yardımıyla bu konuları sırasıyla, yüce rabbani sözlerden ibaret hikmetli kitap olan Kur'an'dan gerekli delilleriyle ele almaya çalışacağız. Bu çalışmanın bulgularıyla bitiriyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ânî belâgat, icazın kısallığı, kısaltmanın yolları, hazfetme icazı, hazfetmenin şartları.

### Conciseness in the Rhetoric of the Holy Qur'an

#### Abstract

The rhetoric of Quran has so many types and aspects, such as brevity, metaphor, declaration, intervals, inflection, exaggeration and the beautiful of declaration. One of the main aspect of rhetoric is brevity, which we will cover in this study. Rhetoric is the brevity itself. Moreover, we will conclude what if this brevity was clear in the Quranic rhetoric or it needed to interpret it. This study highlights the types of brevity, which Quran has covered without the rhetoric of Arabs in their brevity styles. In addition, what Arabs preferred most brevity of circumlocution? As well the beauty of using brevity with omission. Moreover, how to estimate and guide the conclusion of the deleted part. In addition to omission style of sentences. In addition to that, in this study we will talk about omission and its rules and the benefits it will provide. We will try by God's Support to address these studies accordingly with the needed approves from Quran and the Words of His Almighty. Moreover, we will conclude with the extracted results out of this study.

**Keywords:** Quranic Rhetoric, Conciseness, Methods of Conciseness, Conciseness of Omission, Omission Conditions.

\* Bu makale S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan "Kuran-ı Kerimin Belagatindeki Kısalık ve Abartma Yöntemlerinin Uygulamalı Bir İncelemesi" başlıklı Yüksek Lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

## المقدمة:

بحلول القرن الرابع الهجري بدأت الدراسات في بلاغة القرآن العظيم تأخذ مكانها بين كتب العلماء وأوراق الدارسين من جهابذة عظام وقلوب نورانية، كما كان من الجرجاني وابن الأثير والزرکشي والفرّاء والرّماني والخطّابي وابن قتيبة وغيرهم الكثير-عليهم شأيب الرحمة-فاغتنت المكتبة الإسلامية خاصة في العصر العباسي، وتبحّرت العقول النيرة في تناول الألفاظ القرآنية بالتحليل والتفسير والإيضاح والبلاغة ما استطاعوا بعد توفيق الله إلى ذلك سبيلاً.

أسئلة الدراسة: يجيب البحث على جملة من الأسئلة من أبرزها: ما هو الإيجاز القرآني وما هي أنواعه؟ وما هي ضروب وطرق الإيجاز بصنفيه ونوعيه القصر والحذف؟ وكيف ظهرت بلاغة الإيجاز في الكتاب الكريم؟ وما هي ضروبها وأصنافها؟ وكيف ستظهر جمالية الجزء المحذوف من اللفظ الجليل؟

أهداف الدراسة: كما تهدف هذه الدراسة إلى إظهار الجمالية الخاصة لاسلوب الإيجاز في بلاغة القرآن العظيم، وكيف ستختلف مداركنا بعد الإحاطة بهذا الاسلوب الفريد في بلاغة الآي الحكيم، بالإضافة إلى إبراز الأساليب الإيجازية في البلاغة القرآنية، وخاصة الإيجاز بحذف الجمل.

منهج الدراسة: تم اعتماد أسلوب المنهج الوثائقي التطبيقي، بعرض الآراء الفقهية المتقابلة والأمثلة التطبيقية من الآيات القرآنية، وعرض الأمثلة المتعددة والمقارنة بينها، واستجلاء التطبيق الفقهي وتعدده ومساهمته في توضيح القاعدة الفقهية واستيضاح ما غمض من جوانبها، كما تم الاعتماد على عدة مصادر من كتب وفنون البلاغة العربية والإعجاز البلاغي في القرآن العظيم، وعلى المقالات المفيدة والمرتبطة بموضوع الدراسة، بالإضافة للآراء الفقهية المتعددة التي عالجت وأنارت الكثير من الجوانب المرتبطة بموضوع البحث، وذلك للإحاطة قدر المستطاع بجوانب الموضوع واتجاهاته وتفّرعاته، وقد وُجدت عدة أبحاث ورسائل ماجستير ودكتوراه تناولت أسلوب الإيجاز القرآني، مثل (بلاغة الإيجاز في القرآن الكريم- السور المكية أنموذجاً-) أطروحة دكتوراه للباحثة حرز الله بدر، الجزائر، 2021م، (من أسرار الإيجاز في القرآن الكريم-دراسة بلاغية-) رسالة ماجستير للباحثة فاطمة قرابينو، الجزائر، 2011م، (الإيجازوالإطناب -دراسة تطبيقية في القرآن الكريم الثالث الأول)، للباحثة هند عبد التام إسماعيل، السودان، 2002م.

انتظمت هذه الدراسة في أربعة مباحث: المبحث الأول: الإيجاز لغةً واصطلاحاً، المبحث الثاني: إيجاز القصر، وتضمّن ثلاثة مطالب: المطلب الأول: القصر لغةً واصطلاحاً، المطلب الثاني: أنواع وضروب إيجاز القصر، وتضمّن: ثلاث مسائل: 1- إيجاز الحرف، 2- إيجاز المفردة، 3- إيجاز الجملة والجملة، المطلب الثالث: طرق القصر، وينقسم إلى مسألتين: 1- الشرط والاستفهام، 2- تقديم ما حقه التأخير، المبحث الثالث: إيجاز الحذف: وتضمّن ثلاثة مطالب: المطلب الأول: الحذف لغةً واصطلاحاً، المطلب الثاني: أنواع إيجاز الحذف في القرآن، وتضمّن أربع مسائل: 1- الإقتطاع، 2- الإكتفاء، 3- الإحتباك، 4- الإختزال، المطلب الثالث: صور الإيجاز بالحذف في القرآن، وتضمّن مسألتين: الأولى- الإيجاز بحذف جزء من جملة: وانقسم إلى: أ- الإيجاز بحذف حرف، ب- حذف المفعول، ج- حذف الحال، الثانية- الإيجاز بحذف جملة أو أكثر من جملة، المبحث الرابع والأخير: شروط الحذف وفوائده البلاغية، ثم النتائج والخاتمة.

وتبقى الدراسات القرآنية وإن بدت كثيرة قاصرة عن الإحاطة بكل جوانب المعجزة الربانية في الكتاب العظيم، فما أوتينا من العلم إلا قليلاً، والله من وراء القصد.

### 1. الإيجاز في بلاغة القرآن الكريم

يذكر الرماني (ت: 384هـ) في بيان الإيجاز عدة تعاريف تناوله من عدة جهات، "فالإيجاز تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، وإذا كان الكلام يمكن أن يُعبّر عنه بألفاظ قليلة؛ فالألفاظ القليلة إيجاز، والإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ، والإيجاز إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير، والإيجاز تهذيب الكلام بما يحسن به البيان، والإيجاز تصفية الألفاظ من الكدر وتخليصها من الدرن"<sup>(1)</sup>، ولا بُدّ بدايةً من التعرّف على الإيجاز في اللغة والاصطلاح.

#### 1.1 الإيجاز لغة واصطلاحاً

جاء في القاموس المحيط للفيروز آبادي في مادة (وَجَزَ): |

"الْوَجْزُ: السريع الحركة، والخفيف من الكلام والأمر، والشيء المُوجَز، كالوَجَزِ والوَجِيز، وقد وَجَزَ في منطِقِهِ، وَجَزاً وَوَجَازَةً وَوُجُوزاً، وَأَوْجَزَ الكلام: قَلَّ، وكلامُهُ: قَلَّه، وهو مِيجَازٌ"<sup>(2)</sup>.

(1) أبو موسى، محمد، الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1997، ص90-91.

(2) الفيروز آبادي، مجد الدين أبي طاهر الشيرازي، (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، راجعه واعتنى به أنس الشامي وزكريا أحمد، القاهرة، دار الحديث، 2008م، ص1732.

"وأوجزت الكلام: قصرته، وتوجّزت الشيء: مثل تنجّزته، ورجل ميجاز: يوجز في الكلام والجواب، وأوجز القول والعطاء: قلله وهو الوجز، وكلام وجز ووجيز إذا كان بليغاً"<sup>(3)</sup>. فالإيجاز من أبواب البلاغة عند الرماني ويعرّفه بأنه: (تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى)، ويفسر هذا التعريف تفسيراً واضحاً بقوله: "وإذا كان المعنى يمكن أن يُعبّر عنه بالألفاظ كثيرة، ويمكن أن يُعبّر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز"، فالتعبير لا يُطلق عليه صفة الإيجاز إلا إذا كان له طريقتان:

أحدهما أقل ألفاظاً من الآخر، فالعبرة في الإيجاز عند الرماني إذا بعدد الحروف، والثاني عدد الكلمات، فكلما قلّت الحروف ونقصت الألفاظ اتسم الكلام بالحُسن واتصف بالجمال"<sup>(4)</sup>.

"وهذا ابن المقفع يُعد الإيجاز البلاغة عينها؛ حيث يقول: "من شروط البلاغة في الكلام شعراً كان أم نثراً الوحي والإشارة إلى المعنى، أي أن يكون في صدر كلامك دليل على حاجتك"، وعن صفة كلام الرسول صلى الله عليه وسلم يقول الجاحظ: (كلام قلّ عدد حروفه وكثُر عدد معانيه)؛ أي تكثيف المعنى في وتقليل اللفظ في غير مبالغة"<sup>(5)</sup>. "ويعرّف السكاكي (ت: 626هـ) الإيجاز بقوله: (هو أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط)، كقوله تعالى ((خُذِ أَلْعَفْوَ وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجُهْلِينَ)) (الأعراف/199)، فهذه الآية القصيرة جمعت مكارم الأخلاق بأسرها، فالإيجاز هو أن يكون اللفظ أقل من المعهود عادةً، مع وفائه بالمراد، فإذا لم يف كان الإيجاز إخلالاً وحذفاً رديئاً، وبهذا يكون الإيجاز: جمع المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل الوافي بالعرض مع الإبانة والإفصاح، واعلم أن متعارف الأوساط (العرف) هم الذين لم يرتقوا إلى درجة البلغاء ولم ينحطوا إلى درجة البسطاء، فهو الدستور الذي يقاس عليه كل من الإيجاز والإطناب"<sup>(6)</sup>.

"وإن من يقرأ تراث العرب البلاغي يلحظ الاحتفاء بالإيجاز ظاهراً عند البلغاء والبلاغيين على حد سواء، فالجميع يفضّلون الإيجاز، والبليغ عندهم من أصاب الغاية بقليل من اللفظ،

(3) بدره، حرز الله، بلاغة الإيجاز في القرآن الكريم-السور المكية أنموذجاً-، أطروحة دكتوراه، الجزائر، جامعة جيلالي ليايس/سيدي بلعباس، 2021، ص5.

(4) حسين، عبد القادر، فن البلاغة، بيروت، مكتبة لسان العرب، ط2، 1984، ص177.

(5) عساسلة، فوزية، الإيجاز في القرآن الكريم "قصة مريم عليها السلام" أنموذجاً، حوليات جامعة قالمة للغات والآداب، العدد15، جوان2016، ص177.

(6) بدره، بلاغة الإيجاز في السور المكية، 2021م، ص6.



وهذا لا يعني أنهم لم يعرفوا الإطناب أو لم يستعملوه في كلامهم، بل عرفوه واستعملوه، كما عرفوا المساواة التي هي منزلة بين الإيجاز والإطناب، ولكن مع هذا بقي الإيجاز هو الأصل والمبدأ المقدم الذي لا يخالفه الكلام إلا لسبب عارض، لذا كان الإيجاز مقياساً من مقياسي البلاغة عندهم، فالعرب بطبيعتهم "إلى الإيجاز أميل وعن الإكثار أبعد"، وقد ظهر هذا الميل على طريقة أدائهم، وعلى وصفهم للبلاغة والبلغ، وأول ما يسترعي الانتباه في الأداء اللغوي في العصر الجاهلي وصدر الإسلام أنه قائم على الإيجاز<sup>(7)</sup>. "وقد رأى العرب في الإيجاز صورة مثلى للبيان العالي، وأنسوا فيه جمالية أعلوا من شأنها كثيراً، حتى عدّه بعضهم خيراً الكلام حين قال: "خير الكلام قليلٌ على كثيرٍ دليلٌ"، وعرفه آخرون بقولهم: "الإيجاز إجماعة اللفظ وإشباع المعنى"<sup>(8)</sup>، وقيل لأحدهم: ما البلاغة؟ فقال: "إصابة المعنى وحسن الإيجاز"، ومما جاء واضحاً صريحاً في ذلك قول ابن المقفع: "الإيجاز هو البلاغة"<sup>(9)</sup>.

"وإذا عدنا ثانية إلى الرماني هذه المرة لنستمع إليه وهو يقسم الإيجاز إلى قسمين، إيجاز حذف وإيجاز قصر" فالحذف إسقاط كلمة للاحتذاء عنها بدلالةٍ فيها من الحال أو فحوى الكلمة، والقصر بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف<sup>(10)</sup>. "وعليه سار وردد البلاغيون من بعده، يقول الإمام بهاء الدين السبكي: "الإيجاز ضربان: إيجاز القصر، وإيجاز الحذف، والفرق بينهما أن الكلام القليل إن كان بعضاً من كلام أطول منه فهو إيجاز حذف، وإن كان كلاماً يعطي معنى أطول منه فهو إيجاز قصر"<sup>(11)</sup>. وعليه تتناول المباحث التالية.

## 1.2 إيجاز القصر

يستلزم تناول موضوع إيجاز القصر معالجة القصر في اللغة والاصطلاح بدايةً، ثم أنواع وضروب إيجاز القصر بالإضافة لطرق وأساليب إيجاز القصر، وهو ما سيكون موضوع البحث في المطالب الآتية.

(7) الربيعي، حامد، مقياس البلاغة بين الأدباء والعلماء، السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، جامعة أم القرى، 1416هـ، ص225.

(8) بدره، بلاغة الإيجاز في السور المكية، 2021م، ص17.

(9) الربيعي، مقياس البلاغة بين الأدباء والعلماء، 2021م، ص229.

(10) أبو موسى، الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، 1997م، ص91.

(11) عبید، أحمد إمام، الاكتفاء وأساره في القرآن الكريم، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، د.ن، د.ت، ص6.

### 1.2.1 القصر لغة واصطلاحاً

"الْقَصْرُ والقَصْرُ: خلاف الطول، قَصَرَ فهو قصير، من قُصِرَاء، القِصَارَةُ: القصيرة، والأَقْصِرُ: جمع أَقْصَرَ، وقَصْرُهُ يَقْصِرُهُ: جعله قصيراً، وتَقَاصَرَ: أظهرَ القِصْرَ" (12)، "يعرّفه ابن الأثير (ت: 637هـ) بقوله: "وهو الذي لا يمكن التعبير عن ألفاظه بألفاظ أخرى مثلها، وفي عدتها، وهو أعلى طبقات الإيجاز مكاناً، وأعوزها إمكاناً، وإذا وُجد في كلام بعض البلغاء فإنه يوجد شاذاً نادراً، وقال بعضهم: إيجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ، وقال آخر: "هو أن يكون اللفظ بالنسبة إلى المعنى أقل من القدر المعهود عادة، وسبب حسنه أنه يدل على التمكن في الفصاحة" (13). "وهذه التعريفات كلها بمعنى واحد، وتدل على أن اللفظ هنا يكون أقل من المعنى، أو بعبارة أدق يعبر به عن معان كثيرة، ولكن يُشترط أن يكون ذلك بغير حذف، احترازاً عن النوع الثاني، وهو إيجاز الحذف، وهذا النوع هو مطمح البلغاء، وغاية الفصحاء، وقد أعطاه الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم، فقد أخبر بذلك، أخرج الإمام البخاري قال: حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عُقيل ابن شهاب عن سعيد بن المسيّب عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال: ((بُعِثْتُ بِجِوَامِعِ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرَّعْبِ فَبَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِمِفَاتِيحِ خَزَائِنِ الْأَرْضِ فَوُضِعَتْ فِي يَدِي)) (14). قال أبو هريرة: وقد ذهب رسول الله وأنتم تتشلونها" (15).

### 1.2.2 أنواع وضروب إيجاز القصر

"إذا عدنا إلى ابن الأثير نراه يقول: "وأما الضرب الثاني من الإيجاز وهو الإيجاز بالقصر فإن القرآن ملآن به، وقد تقدّم القول أنه قسمان: أحدهما ما يدل على احتمالات متعددة كقوله تعالى ((وَلَقَدْ آوَىٰ نَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَآوَىٰ رَبِّ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْأَنْجَارِ يُبْسَا لَأَتَّخِفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى (77) فَأَتَىٰ بِعَهُمْ فَرَّوْعُونَ لِيُجَنِّدَهُ فَعَشِيَهُمْ مِّنَ الْأَيْمَنِ مَا غَشِيَهُمْ (78) وَأَضَلَّ فَرَّوْعُونَ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ)) (طه/77-79) فقوله فغشيهم

(12) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 2008م، 1329/7568.

(13) بدره، بلاغة الإيجاز في السور المكية، 2021، ص 48.

(14) النيسابوري، أبي الحسين مسلم بن الحجاج، (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، ط. الحلبي، تحقيق محمد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، 2010، ص 523.

(15) عبيد، الاكتفاء وأساره في القرآن الكريم، ص 363. تتشلونها بمعنى: تأكلونها، وتلغونها من اللغيت-بوزن عظيم- طعام مخلوط بشعير، وهذا كناية عن سعة العيش، ويشمل الغنائم والكنوز وغيرها، واللغيت: الغليث في معنييه. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 2008م، 1477/8518.

من اليم ما غشيههم (من جوامع الكلم) التي يستدل على قلنتها بالمعاني الكثيرة، أي: غشيههم من الأمور الهائلة والخطوب الفادحة ما لا يعلم كنهه إلا الله، ولا يحيط به غيره، ثم قال: وأما القسم الآخر من الضرب الثاني في الإيجاز بالقصر، وهو الذي لا يمكن التعبير عن معناه بألفاظ أخرى مثلها وفي عدتها، وهو أعلى طبقات الإيجاز مكاناً وأعوزها إمكاناً، فمن ذلك قوله تعالى ((وَأَلْكُمْ فِي آلِ قِصَاصِ حَيَّةٍ)) (البقرة/179) فإن قوله القصاص حياة لا يمكن التعبير عنه إلا بالألفاظ الكثيرة لأن معناه: إذا قُتِلَ القاتل امتنع غيره عن القتل، فأوجب حياة للناس، ولا يُلتفت إلى ما ورد عن العرب من قولهم (القتل أنفى للقتل)، فإن من لا يعلم يظن أن هذا على وزن الآية، وليس كذلك بل بينهما فرق من ثلاثة أوجه:

أولاً: أن (القصاص حياة) لفظتان وتلك ثلاثة، والثاني: أن من قولهم تكرير ليس في الآية، والثالث:

أنه ليس كل قتل نافياً للقتل إلا إذا كان على حكم القصاص" (16).

"ومنهم من قال بتقسيم إيجاز القصر إلى ثلاثة أضرب: إيجاز الحرف وإيجاز المفردة وإيجاز الجملة، وفي ذلك تفصيل:

**1.2.2.1 إيجاز الحرف:** وهو تميّز الحرف بأداء معنى خاص من حيث قدرة الحرف على الإيحاء بالمعنى المقصود، كما أن الحرف الواحد يحمل إشارات معنوية تقرب ذلك المعنى من ذهن السامع، ويبرز دور الحرف في القرآن الكريم في بناء الكلمة التي تربط بدورها الآية والآيات، وإيجاز الحرف بالقصر أوجه لغوية متعددة، منها الحروف المقطّعة أو ما يُعرف بفواتح السور القرآنية، وقد اختلف العلماء في تفسيرها، من إحدى هذه التفسيرات أن الأحرف المقطّعة من إيجاز الحرف لأن كل حرف منها يدل على اسم من أسماء الله، وعلى صفة من صفاته، ولأن تلك الحروف توحى بمعان مقصودة، ولقد تصدّرت هذه الأحرف تسعاً وعشرين سورة، وهي من أبرز وجوه الإعجاز البلاغي، ومبنى هذه الحروف خمسة أسس: بعضها أحادي التركيب مثل: ص، ق، ن . والآخر ثنائي البناء نحو: طس، يس، حم . وبعضها ثلاثي: ألم، ألر، طسم. ووجه رباعي: ألمص، ألمر. وضرب منها مبني على خمسة أحرف: مثل كهيعص، حم عسق."، يقول الشعراوي: "الحروف نوعان: حرف مئني وحرف معنى، حرف المبنى لا معنى له إلا للدلالة على الصوت فقط، أما حروف المعاني فهي مثل في، ومن، وعلى ..(في) تدل

(16) بكى، الحاج، الإيجاز في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعية أبي بكر بلقايد-تلمسان، 2001، ص 152-153.

على الظرفية، و(من) تدل على الابتداء، و(إلى) تدل على الانتهاء، و(على) تدل على الاستعلاء .. هذه كلها حروف معنى". (17)

### 1.2.2.2 إيجاز المفردة: " للمفردة في القرآن الكريم أهمية بالغة، ودور بلاغي مهم لما

تحمله من خصائص الدقة والوضوح والقدرة على إيصال المعاني، ومن أوجه إيجاز المفردة بالقصر إيثار التعبير القرآني لكلمات ذات وقع ومعزى كما في قوله تعالى ((مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا)) (الفتح/29)، فتختر التعبير القرآني للفظه (يبتغون) دون غيرها زيادة معنى، لأن كلمة (يبتغون) دون يبتغون أو يريدون أو يرجون أو يلتمسون، تحمل معنى يشع بتواضع النفس فيما تلتسمه من خالقها، مدينة لربها وفضله، خاضعة لجبروته وعظمته، ولذلك كانت لفظه يبتغون المختارة لنقل حقيقة روح ونفس الرسول وأصحابه، وهذه المعاني الروحانية والمشاعر الإيمانية الصافية التي يتحلّى بها الرسول الكريم وأصحابه أتت على استحضارها لفظه (يبتغون) (18).

### 1.2.2.3 إيجاز الجملة والجملة: "من الأمثلة القرآنية على هذا اللون من الإيجاز قوله تعالى

((بِأَنَّوَابَ وَأَبَارِيقٍ وَكَأَنَّ سَمِينَ (18) لَا يُصَدِّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفُونَ)) (الواقعة/18/19)، وعن الثراء المعنوي لهذا التركيب البسيط يقول الثعالبي (ت: 429هـ): "فهاتان الكلمتان قد أتتا على جميع معاني الخمر، ولما كان منها ذهاب العقل وحدث الصداع برأ الله خمر الجنة منها وأثبت طيب النفوس وقوة الطبع وحصول الفرح"، ومن الشواهد القرآنية التي تجتمع فيها المعاني الكثيرة قوله تعالى ((وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)) (الزخرف/71)، فقد أتت هذه الكلمات المعدودة على جميع الشهوات وكل ما تراتح له الأعين وتسعد، فقد جاء في (البرهان) قول صاحبه: "وهذا أبلغ ما يكون من الوصف بكل ما تميل إليه النفس من الشهوات وتلذ الأعين من المرئيات، ليعلم أن هذا اللفظ القليل جداً حوى معانٍ كثيرة لا تنحصر عدداً"، ومن أمثال الآيات السابقات قوله تعالى ((فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ

(17) الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، د.م، د.ن، 1991م، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، 1991م، ص1، ص105.

(18) جاء في معجم اللغة العربية المعاصر: ابتغى يبتغي، ابتغ، ابتغاء، فهو مُبتَغٍ، والمفعول مُبتَغً. \* ابتغى الأجر وغيره أراحه وطلبه :- كان لا يبتغي في عمله سوى خير المجتمع، - تصدَّق ابتغاء مرضاة الله ابتغى الرَّجُلُ: صحبه - {سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبِّئُكَ الْجَاهِلِينَ}. \* ابتغى الشيء: اتخذه - {فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ}، وبالتالي فالألفاظ الأخرى كيريدون أو يرجون أو يلتمسون لا تؤدي نفس المعنى الذي تضمنته كلمة يبتغون، من مصاحبة الصحابة رضوان الله عليهم للنبي الكريم وبتبغيتهم رضوان الله ومرضاته والجهد في سبيله، والله أعلى وأعلم.

عَنِ الْمُشْرِكِينَ)) (الحجر/94))، "يقول الثعالبي (ت: 429هـ)، عن الإيجاز البديع لهذه الآية: "ثلاث كلمات اشتملت على شرائط الرسالة وشرائعها وأحكامها وحلالها وحرامها)، وهذا قول آخر يدل على دقة استعمال القرآن الكريم لأساليبه وألفاظه ودليل آخر على بلاغة نظمه وإعجازه، إذ لما كانت الدعوة غير علنية نزلت سورة المدثر فناسب ذلك حال الدعوة في ذلك الوقت، ولكنه عندما أراد الله تعالى أن تُعلن ويُبلِّغ بها الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم جاء بهذا القول، فناسب ذلك حال الدعوة بأن جاء بألفاظ تتلائم مع هذا الحال أولاً، ثم مع عظم ما تهدف إليه هذه الدعوة؛ والمناسبة في هذا النص تقع بين الفعل وجملة المفعول به، فالمفعول به أمر عظيم والمقصود هنا الدعوة الإسلامية، وقد وصفها بقوله (بما تُؤمر) وهو وصف جامع شامل لكل ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم من أمور الدعوة، ولما أراد الخطاب القرآني أن يصل بهذا القول إلى كل ما يتعلق بالدعوة الإسلامية مع بيان عظم شأنها جاء بأسلوب الإيجاز حيث لم يصرح بنحو تبليغه، أو بالأمر به أو بالدعوة إليه، فضلاً عن صيغة المبني للمجهول التي تأتي مساندة للدلالة السابقة كونها من الصيغ التي تدل على المبالغة في بيان المعنى وعظمه، ولكي يستكمل صورة التناسب بين متعلقات النص جاء بفعل يتلائم مع دلالة السياق العام أسلوباً ومعنى؛ فما يتعلق بالأسلوب عبّر عن الفعل بالصيغة الأمرية كون معنى التبليغ هنا واجب ولا يقبل التأجيل، ثم استعار من الألفاظ لفظاً شأنه أن لا يقتصر على بيان المعنى فحسب، وإنما يرسمه ويجسده بصورة محسوسة مدركة مبصرة ليدع السامع يتخيل هذا الفعل ويستوعب ما فيه ويدرك كنهه وعظمته، وكان يمكن أن يعبر عن المعنى بفعل (ادع، أو بلِّغ، أو قل، أو ماشابه) ولكنه التفت إلى معنى الصدع لنكتة بلاغية تتعلق بدلالة السياق، فالصدع معناه: الشق في الأجسام وعنه أُسْتَعِيرَ صَدَعُ الأَمْرِ أي فصله، ومن معانيها أيضاً الجهر والإعلان وظهور الأمر المحجوب أو التفريق بين ملتئم، ولما كان السياق العام يتطلب كل تلك المعاني أتى به، فهو أعم من كل معنى يمكن أن يعبر عن هذا الفعل، فالدعوة الإسلامية ما هي إلا حجة جهر بها الرسول صلى الله عليه وسلم وأبانها وأعلنها، ففرق بها بين الحق والباطل، وذلك بين مستجيب مؤمن وبين منكر كافر بها، فالإيمان هو الحق والكفر هو الباطل والضلالة." (19)

(19) التميمي، إسراء مؤيد، من وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم الإيجاز (جوامع الكلم أنموذجاً)، جامعة بغداد، كلية التربية للبنات، قسم علوم القرآن، د.ن، د.ت، ص 13.

"وجماع الأمر القول أن إيجاز الجملة والجمل بالقصر يكون بأداء المعاني الوفيرة والدلالات الكثيرة في الجمل المختزلة المفيدة"<sup>(20)</sup>، "وبالتالي فجوامع الكلم: ما يكون لفظه قليلاً ومعناه جزيلاً، وهو مأخوذ من قول خير من اتصف بالبلاغة وعرف قدرها عن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم عندما قال: (أوتيت جوامع الكلام)، يعني: القرآن وما جمع الله عز وجل بلفظه من المعاني الجمّة في الألفاظ القليلة، وفي صفته صلى الله عليه وسلم أنه كان يتكلم بجوامع الكلم، وفي الحديث كان يستحب الجوامع من الدعاء، وهي التي تجمع الأغراض الصالحة والمقاصد الصحيحة، أو تجمع الثناء على الله تعالى وآداب المسألة، ومن أقواله صلى الله عليه وسلم بهذا الشأن: (حُفَّت الجنة بالمكاره وحُفَّت النار بالشهوات)"<sup>(21)</sup>.

### 1.2.3 طرق القصر

"وهي الوسائل التي تحدث في الأسلوب هذه الخصوصية، من تركيز جملتين في جملة، إحدى الجملتين مثبتة والأخرى منفية، وأشهر هذه الطرق الاصطلاحية: النفي والاستثناء، إنما، التقديم، العطف ببل ولا ولكن، وقد أوصلها السيوطي (ت: 911هـ) إلى أربعة عشر طريقاً لكنها لا تفيد القصر دائماً كالنفي والاستثناء"<sup>(22)</sup>، وستتناول بالمعالجة بعضها كما يأتي:

**1.2.3.1 الشرط والاستفهام:** "يرى العلماء أسماء الشرط والاستفهام من المباني التي تقوم على الإيجاز، ومن هؤلاء ابن جني الذي تحدث عن استعمال العرب لهذا المبنى بقوله: "ألم تسمع إلى ما جاؤوا به من الأسماء المستفهم بها، والأسماء المشروط بها، كيف أغنى الحرف الواحد منها عن الكلام الكثير المتناهي في الأبعاد، فمن ذلك قولك: كم مالك؟ ألا ترى أنه قد أغناك عن قولك: عشرة مالك أم عشرون أم ثلاثون أم مئة ألف؟ فلو ذهبت تستوعب الأعداد لم تبلغ ذلك أبداً، لأنه غير متناه، فلما قلت: كم؟ أغنتك هذه اللفظة الواحدة عن تلك الإطالة غير المحاط بآخرها ولا المستدركة، وكذلك: أين بيتك؟ فقد أغنتك عن ذكر الأماكن كلها، وكذلك قولك: من عندك؟ قد أغناك هذا عن ذكر الناس كلهم، وكذلك: متى تقوم؟ فقد غُيّت بذلك عن ذكر الأزمنة على بُعدها، وعلى هذا بقية الأسماء من نحو: كيف وأي وأيان وأنى،

(20) قرأينو، فاطمة، من أسرار الإيجاز في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، 2011م، ص84.

(21) التميمي، من وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم الإيجاز، ص5. بالنسبة للحديث الراوي: أنس بن مالك، المحدث: مسلم، النيسابوري، صحيح مسلم، 2010م، ص2822.

(22) درانة، صباح عبيد، أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية، مصر، مطبعة الأمانة، ط1، 1986، ص133.

وكذلك الشرط في قولك: من يقيم أقيم معه، فقد كفاك من ذكر جميع الناس، ولولا هو لاحتجت أن تقول: إن يقيم زيد أو عمرو أو جعفر أو قاسم ونحو ذلك، ثم تقف حسيراً مبهوراً، ولما تجدد إلى غرضك سيلاً"، وهذا الباب بأجمعه عده العلماء المتأخرون نوعاً من أنواع إيجاز القصر، ومثلوا له بقوله تعالى ((فَأَمَّا تَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ)) (البقرة/259)، وقوله تعالى ((إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ)) (يوسف/90).<sup>(23)</sup> وشبهه لذلك قوله تعالى ((وَكَذَلِكَ بَعَثْنَا لَهُمُ لِبَيْتِهِمْ قَائِلًا مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ مِنْهُمْ قَائِلًا)) (الكهف/19)، وقوله تعالى ((قُلْ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي آلِ آدَمَ عِدَّةَ سِنِينَ)) (المؤمنون/112) نلاحظ في هذه الآيات جميعها كيف أغنى لفظ (كم) الاستفهامي عن الإطالة وأفاد الإيجاز والقصر، فلم يكن هناك داعٍ لتفصيل مزيد عن أحوال المسأل عنهم، أما في أسلوب الإيجاز بالشرط فمناه قوله تعالى ((إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ آلَ جَنَّتِ وَمَا وَنَهُ أَلْتَارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ)) (المائدة/72)، وقوله تعالى في نفس السورة ((وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي آلَ قَوْمِ الظَّالِمِينَ)) (المائدة/51) نلاحظ هنا أيضاً كيف أوجزت العبارة القرآنية بفضل أسلوب الشرط، فقوله تعالى (ومن يتولهم منكم فإنه منهم) أي من يناصر غير المؤمنين ويتولهم فإنه يصير من جملتهم، وحكمه حكمهم، في العاقبة والجزاء الدينوي والآخروي، والله أعلى وأعلم.

**2.3.2 تقديم ما حقه التأخير: "يراد بالتقديم تقديم ما كان حقه أن يؤخر، كتقديم الخبر على المبتدأ، وتقديم بعض معمولات الفعل عليه، كقوله تعالى ((إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)) (الفاتحة/5)، بمعنى لك اللهم نخشع ونذل ونستكين، إقراراً لك يا ربنا بالربوبية لا لغيرك، وإياك ربنا نستعين على عبادتنا إياك وطاعتنا لك في أمورنا كلها - لا أحداً سواك - إذا كان من يكفر بك يستعين في أمورهِ معبوده الذي يعبدهِ من الأوثان دونك، ونحن بك نستعين في جميع أمورنا مخلصين لك العبادة"<sup>(24)</sup> "وتقديم (إياك) على (نعبد) و (نستعين) لقصد الاختصاص، أو الحصر، وهو حصر حقيقي، لأن المؤمنين لا يعبدون إلا الله، ولا يستعينون إلا بالله، كقوله تعالى ((قُلْ أَفْعَبِّي رَرَّ اللَّهُ تَأْمُرُونَنِي أَعْبُدُ)) (الزمر/64) ونحو ((قُلْ أَفْعَبِّي رَرَّ اللَّهُ أَبْعَبِّي رَبًّا)) (الأنعام/164) والمعنى نخصك بالعبادة، ونخصك بطلب المعونة، إذا ففبي ((إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)) أسلوب قصر قائم على تقديم ما حقه التأخير، يفيد كما قلنا التعريض بالمشركين وغيرهم الذين يعبدون غير الله، ويستعينون بغيره سبحانه وتعالى، وهو تقديم معمول**

(23) بكي، الإيجاز في القرآن الكريم، 2001م، ص174-175.

(24) بدره، بلاغة الإيجاز في السور المكية، 2021م، ص66.

الفعلين (نعبد) و (نستعين)، وهذا الأسلوب يفيد الاختصاص غالباً كما جاء في المثل: "إياك أعني فاسمعي يا جارة"، وقول الشاعر: إلى الله أشكو لا إلى الناس إنني أرى الأرض تطوى والأخلاء تذهب.

فنحن حينما نقول (نعبدك أو نعبد إياك) و (إياك نعبد) فبين الجملتين فرق معنوي وبلاغي كبير، ففي جملة نعبدك إخبار وإقرار بأننا نعبد من نخاطبه ونطيعه، ولكن ليس فيها ما يفيد أو يؤكد بأن العبادة له خاصة، وفيها جواز عبادة آخرين معه، أما جملة إياك نعبد، فتعني نخصك وحدك بالعبادة والطاعة، ولا نعبد أحدا سواك، ففي الجملة الثانية أسلوب قصر، والقصر يفيد الحصر والتخصيص، وقد نتج أسلوب القصر عن تقديم المفعول به وهو إياك<sup>(25)</sup>

### 1.3 إيجاز الحذف

#### 1.3.1 الحذف لغة واصطلاحاً

الحذف في اللغة والاصطلاح هو: "حذفه يحذفه: أسقطه، ومن شعره: أخذه، وبالعصا: رمأه بها، وأذن حذفاً: كأنها حذفت"<sup>(26)</sup>، "أما في الاصطلاح فيحدثنا الإمام ابن الأثير عن هذا النوع فيقول: "أما الإيجاز بالحذف فإنه عجيب الأمر، شبيه بالسحر، وذاك أنك ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون مبيناً إذا لم تبين، وهذه جملة تنكرها حتى تخبر، وتدفعها حتى تنظر"، وقد عرفه العلماء بتعريفات متعددة كلها تؤدي نفس المعنى، فعرفه بعضهم بأنه: "ما يُحذف منه كلمة أو جملة أو أكثر مع قرينة تعين المحذوف"، وزاد بعضهم: "ولا يكون إلا فيما زاد معناه على لفظه"، وعرفه آخرون بأنه: "الإيجاز الذي يكون قصرُ الكلام فيه بسبب استخدام حذف بعض الكلام اكتفاءً بدلالة القرائن على ما حُذف"، وعرفه آخرون بأنه: "ما قصد فيه إلى إكثار المعنى، مع حذف شيء من التركيب ودلالة القرينة عليه"<sup>(27)</sup>.

"ومنهم من قال: "الكلام القليل إن كان بعضاً من كلام أطول"، وله فوائد منها: مجرد الاختصار والاحتراز عن العبث لظهوره ومنها التنبيه على أن الزمان بتقاصر عن الإتيان

(25) الزهراني، صالح، أضواء على الإعجاز البلاغي في سورة الفاتحة، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، جامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الرابع، السنة الثانية، ص156.

(26) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 2008م، 340/1882.

(27) عبيد، الاكتفاء وأساره في القرآن الكريم، ص366.



بالمحذوف، وأن الاشتغال بذكره يفضي إلى تفويت المهم، ومنها: التفخيم والإعظام لما فيه من الإيهام، والتخفيف لكثرة دورانه في الكلام، وأخيراً صيانة اللسان عنه تحقيراً له". (28)

"ومنهم من ذهب إلى القول: "وإيجاز الحذف يكون بحذف شيء من العبارة لا يدخل بالفهم، عند وجود ما يدل على المحذوف من قرينة لفظية أو معنوية"، ودواعي الإيجاز كثيرة منها: الاختصار، وتسهيل الحفظ، وتقريب الفهم، وضيق المقام، وإخفاء الأمر على غير السامع، والضجر والسآمة، وتحصيل المعنى الكثير باللفظ اليسير، ويُستحسن (الإيجاز) في الاستعطف وشكوى الحال، والاعتذارات، والتعزية، والعتاب، والوعد والوعيد، والتوبيخ، ورسائل طلب الخراج، وجباية الأموال، ورسائل الملوك في أوقات الحرب إلى الولاة، والأوامر والنواهي الملكية، والشكر على النعم، ومرجعك في إدراك أسرار البلاغة إلى الذوق الأدبي والإحساس الروحي". (29)

### 1.3.2 أنواع إيجاز الحذف في القرآن

"تناول الزركشي (ت: 794هـ) موضوع الحذف في القرآن بالدراسة والتحليل العميق والتفصيل المفيد لأنواع الحذف، مستوعباً أقوال السابقين مع تمحيصها وتصنيفها في أقسام ثمانية، وقد ذكر العلماء أن السيوطي نهل من بحر الزركشي، حيث نجده في هذا الباب بالذات قد أخذ هذه الأصناف وسماها: (أنواع الحذف) مستغنياً عن الأنواع الثمانية، معيداً تقسيمها إلى أصناف أربعة هي: الاقتطاع والاكتفاء والاحتباك والاختزال، ويحسن بنا الاقتصار على تقسيم السيوطي الذي لخص أعمال سابقيه، وجمع وأدمج عناوين لعله بضمها إلى بعضها قد حقق بلوغ الهدف مع شيء من الاختصار". (30)

**1.3.2.1 الاقتطاع:** "من اقتطع الشيء أي: فصله، والاقتطاع هو: أخذ قطعة من الشيء، والغرض البلاغي الذي يتحقق بحذف بعض حروف الكلمة إما لحب الاستخفاف، وإما لرعاية الفاصلة، وإما لكثرة دورانه في الكلام، فيحذف استغناء بما أبقى عما ألقى لأمن اللبس، وكثرة وروده في أشعار العرب ظاهرة بينة، وذكره الزركشي بقوله: "الاقتطاع: هو ذكر حرف من الكلمة

(28) إبراهيم، أياد حميد، مبتكرات القرآن الكريم في كلام العرب، كلية القانون، جامعة ميسان، بحوث علوم القرآن والحديث النبوي الشريف، لارك للفلسفة والعلوم الاجتماعية، العدد 21، 2016، ص 16.

(29) الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدع، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، د.ت، ص 225.

(30) بكري، الإيجاز في القرآن الكريم، 2001، ص 207.

وإسقاط الباقي"، كقوله: (درس المنا بمتالع فأبان) أي المنازل"، وذكر الزركشي نوعاً من الحذف ضمن كلامه على حذف الحروف في القرآن الكريم، حيث يقول: "ومنه حذف (ما) الاستفهامية مع حرف الجر، للفرق بين الاستفهامية والخبرية، كقوله تعالى ((فَلِمَ تَقَّ تُلُونُ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ)) (البقرة/91)، ومنه حذف الباء في قوله تعالى ((وَأَلْيَلِ إِذَا يَسِرُّ)) (الفجر/4) للتخفيف ورعاية الفاصلة".<sup>(31)</sup> ويورد ابن قتيبة (ت: 276هـ) نصوصاً كثيرة ليضربها كأمثلة على الاقتطاع، والعرب كذلك يفعلون، ويحذفون من اللفظة والكلمة نحو قولهم: (لم يك) وهم يريدون (لم يكن) و (لم أبل) وهم يريدون (لم أبال)، ويحذفون في الترخيم فيقولون: (يا صاحب) يريدون: (يا مالك) ويقولون (عم صباحاً) أي: أنعم، وقال في (الآن) إنما أصله الأوان، وساق ابن قتيبة من الآي الحكيم قوله: "ومنه أن تحذف (لا) من الكلام والمعنى إثباتها"، كقوله تعالى ((تَأَلَّهُ تَفَّ تَوُّأ تَدَّ كُرُّ يُوْسُفَ)) (يوسف/85)، قال الشوكاني: "قوله (تفتأ) أي (لا تفتأ)، فحذف حرف النفي لأمن اللبس، وقال الكسائي: "فتأت وفتئت أفعل كذا: أي ما زلت أفعل كذا" وقال الفراء: "إن (لا) مضمرة، أي لا تفتأ، ومنه قول الشاعر:

فقلت يمين الله أبرح قاعداً ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي

أي (لا أبرح قاعداً..)، وهي تُحذف مع اليمين كثيراً، ومنه قوله تعالى ((يَبِينُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا)) (النساء/176) أي (لئلا تضلوا)، يرى البعض أن الكلام على تقدير (اللام ولا) في طرفي (أن) والمعنى: يبين الله لكم ذلك لئلا تضلوا، وإنما ذكرنا هذه الأمثلة ضمن باب الاقتطاع لأن الحرف المحذوف جزء من الكلمة ولا يمكن حذف جزء من الكلمة إلا على سبيل الاقتطاع، ويحصل مثل هذا الحذف أيضاً عند كثرة الاستعمال وأمن اللبس طلباً للخفة والاختصار كما أشار إلى ذلك ابن قتيبة.<sup>(32)</sup>

### 1.3.2.2 الاكتفاء: "يقتصر الاكتفاء - على أرجح المذاهب - على لون معين من ألوان الإيجاز

بالحذف، حيث يرى أصحابه أنه حذف أحد شيئين بينهما تلازم وارتباط اكتفاء بالمذكور عن المحذوف، وهو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفي بأحدهما عن الآخر، ويخص بالارتباط العطف غالباً، فإن الارتباط خمسة أنواع وجودي ولزومي وخبري وجوابي وعطفية، ثم ليس المراد الاكتفاء بأحدهما كيف انفق؛ بل لأن فيه نكتة تقتضي الاختصار عليه، كقوله تعالى ((ذَلِكَ أَلَّا كِتَبَ لَا رِيَّ بِّ فِيهِ هُدَى لِّلِّ مُتَّقِينَ)) (البقرة/2)، ذكر بعض العلماء أن

(31) بدرة، بلاغة الإيجاز في السور المكية، ص6.

(32) بكى، الإيجاز في القرآن الكريم، 2001م، ص210.

في الآية اكتفاء، حيث كان مقتضى الكلام أن يقول الله تعالى هدى للمتقين ولغير المتقين، فاكتمى بالمتقين عن غيرهم، بدليل قوله تعالى في موضع آخر ((هُدًى لِّلنَّاسِ)) (البقرة/185) و(آل عمران/4)، والسرفي ذلك أن المتقين هم الذين ينتفعون بهداية القرآن دون سواهم". (33) "بينما يرى آخرون أن الآية ليس فيها اكتفاء، وأن الله تعالى أراد بالهداية هنا هداية التوفيق، وأن الآية تدل بمفهوم المخالفة على أن غير المتقين لا يهتدون بالقرآن، وقبل ترجيح أحد الرأيين على الآخر يجب بدايةً تبيان أنواع الهداية، وقد قسمها العلماء إلى قسمين:

الأول: هداية الإيضاح والبيان، وهي مهمة جميع الرسل إلى من أرسلوا لهم، ويُطلق على هذا النوع الهداية العامة، والآيات الدالة عليها كثيرة منها قوله تعالى ((سَهَّ رُزْقَ رَمَّانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ آلَ قُرْءَانَ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيَّنَّتْ مِّنَ آلَ هُدًى وَآلَ قُرْءَانَ)) (البقرة/185).

الثاني: هداية التوفيق والمعونة، وهي خاصة بمن يوفقه الله تعالى إلى اتباع ما جاءهم به الرسل والإيمان بهم، ويطلق على هذا النوع الهداية الخاصة، والآيات الدالة عليها كثيرة منها قوله تعالى ((وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءَلْعَابُ جَبِّي وَعَرَبِيٌّ قَلْبٌ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ)) (فصلت/44)، يتضح مما سبق أن النوع الأول من أنواع الهداية يشترك فيه الناس جميعاً، أما النوع الثاني فإنه خاص بالمؤمنين؛ والحق أن الآية تحتل المعنيين فيمكن حملها على الهداية العامة ويكون في الكلام اكتفاء، وقد أثر سبحانه وتعالى ذكر المتقين لأنهم الذين ينتفعون بهدايات القرآن دون سواهم، وتكون الآيات بعدها التي تصنفهم ببعض الصفات بياناً لسبب اختصاصهم بالهداية ((الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ)) (البقرة/4/3)، وقد ختمها الحق سبحانه وتعالى بتأكيد هذا المعنى، وبيان أن هدايتهم محض تفضل منه تعالى ((أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ)) وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)) (البقرة/5)، كما يمكن حمل الآية على الهداية الخاصة، ويكون وصف القرآن بأنه هدى للمتقين باعتبار أنه السبب فيها، وإلا فهي بتوفيق الله تعالى، وتكون الآيات بعدها دليلاً على ذلك لما اشتملت عليه من أوصاف المتقين، التي بسببها استحقوا أن يهديهم الله بأن يجعلهم يستجيبون وينتفعون بهدايات القرآن، وتكون الآية دالة بمفهوم المخالفة على أن غير المتقين لا ينتفعون بهدايات القرآن بسبب ما هم فيه من كفر وكبر

(33) عبید، الاكتفاء وأساره في القرآن الكريم، ص 376-378.

وعناد، فالآية على كلا الاحتمالين تدل على نفس المعنى لكن الخلاف في طريقة الدلالة فعلى الأول بالاكْتفاء، وعلى الثاني بطريق المخالفة.<sup>(34)</sup>

**1.3.2.3 الاحتباك:** "الاحتباك بدايةً في اللغة هو شدّ الإزار، وكل شيء أحكمته وأحسنه صنعه فقد احتبكته، وفي الاصطلاح وبعد التأليف بين النصوص وأقوال وتعريفات العلماء لوضع صورة كاملة للاحتباك يمكن القول: "الاحتباك: هو أن يأتي بكلامين في النص في كلٍ منهما متضادان، أو متشابهان أو متناظران، أو منفيان، أو يشتركون نوعان منهما في نص واحد، فيحذف من أحد الكلامين كلمة أو جملة إيجازاً يأتي ما يدل على المحذوف في الثاني، ويحذف من الثاني كلمة أو جملة أيضاً قد أتى ما يدل عليها في الأول، فيكون باقي كلٍ منهما دليلاً على ما حُذف من الآخر، ويكمل كل جزء الجزء الآخر ويتممه ويفيده من غير إخلال في النظم ولا تكلف"، ومن أمثله في الشعر قول الأعشى الكبير:

وكأسٍ شربتُ على لذةٍ وأخرى تداويتُ منها بها

ووقع في هذا البيت حذف ضدي لأنه حذف أولاً من الصدر (فأمرضتني) لدلالة ضده عليه في العجز (تداويت)، وحذف ثانياً من العجز (شربتها) لدلالة مثله عليه في الصدر، وعليه يكون التقدير:

وكأسٍ شربتُ على لذةٍ فأمرضتني وأخرى شربتها فتداويتُ منها بها

وقد تناول علماء البلاغة المتأخرون هذا الفن بشيء من التفصيل والاهتمام في كتب التفسير كالبقاعي والآلوسي وغيرهما، وكان سيبويه أول من أشار إلى الاحتباك إشارة عابرة من غير تنظير أو استفاضة، وقد ذكر المفسرون تبعاً بعد سيبويه إشارات لا يمكن أن ترقى إلى مستوى التنظير، منها ما ذكره الطبري عند تفسيره لقوله تعالى ((وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ أَلْمِشِّ رِكْبَيْنَ)) (البقرة/135) ما في معناه وهذا يعني قالت اليهود كونوا هوداً تهتدوا، وقالت النصرانيون كونوا نصرانيون تهتدوا، وهذا من الاحتباك أيضاً لأنه حذف من الأول (تهتدوا) لدلالة (تهتدوا) الثانية عليه، وحذف من الثاني (كونوا) لدلالة (كونوا) في الأول عليه، إذ المعلوم أن اليهودية تكفر النصرانية ولا تجوزها، والنصرانية تكفر اليهودية ولا تجوزها، فلا يجوز أن يُراد به التحخير.<sup>(35)</sup> ولولا أسلوب الاحتباك هنا لكان مقتضى

(34) عبيد، الاكْتفاء وأساره في القرآن الكريم، ص380.

(35) رمضان والأسعد، أحمد فتحي وعدنان، الاحتباك في القرآن الكريم- رؤية بلاغية-، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، مجلد4، عدد2، 2006م، ص47.

الآية (قالت اليهود كونوا هوداً تهتدوا، وقالت النصارى كونوا نصارى تهتدوا) فكان الاختصار والإيجاز في العبارة احبباً، ولولاه لطالت العبارة واستفاضت، والله تعالى أعلم.

**1.3.2.4 الاختزال:** "صنف من أصناف الحذف في البلاغة، عرّفه بعضهم: بأنه الحظ وردّ الكثير إلى القليل، واختزل الشيء واختصره، وهو أقسام، لأن المحذوف إما كلمة، اسم أو فعل أو حرف أو أكثر وهذا تعريف أبو هلال العسكري (ت: 395هـ)، وكذلك حذف المفردات والجمل في القرآن الكريم، والتسمية للزرکشي حيث يقول: (الاختزال: وهو الافتعال)، من خزله: قطع وسطه، ثم نُقل في الاصطلاح إلى حذف كلمة أو أكثر وهي: إما أسم أو فعل أو حرف، أما السيوطي فقد أخذ التسمية نفسها، وهكذا نجد أن الاختزال باب من أبواب الحذف يشتمل على قسمين: حذف المفردات وحذف الجمل"<sup>(36)</sup> . وعليه نتقل لمعالجة هذه الأقسام من إيجاز الحذف عبر المطلب التالي.

**1.3.2.4.1 صور الإيجاز بالحذف في القرآن:** يمكن تقسيم الإيجاز بالحذف إلى قسمين رئيسيين هما: الإيجاز بحذف جزء من جملة، والإيجاز بحذف جملة.

#### 1.3.2.4.1.1 الإيجاز بحذف جزء من جملة: ومن أشهرها مايلي:

**1.3.2.4.1.1.1 الإيجاز بحذف حرف:** "حرف الجر يكثر حذفه مع (أن)، وذلك لضرب من الإيجاز وإكثار المعنى، من ذلك قوله تعالى ((وَيْسَ نَفَّ تُونَكَ فِي النَّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفَيِّتِكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتَلَّى عَلَيَّ كُمْ فِي آلِ كَيْتَبِ فِي يَتْمَى النَّسَاءِ أَلَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرَّغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ)) (النساء/127)، ولحذف حرف الجر بعد (ترغبون) هنا موقع عظيم من الإيجاز وإكثار المعنى، أي: ترغبون عن نكاح بعضهن، وفي نكاح بعضٍ آخر، فإن فعل رغب يتعدى بحرف (عن) للشيء الذي لا يُحِبُّ، وبحرف (في) للشيء المحبوب، فإذا حُذِفَ حرف الجر احتمل المعنيين إن لم يكن بينهما تناف، وذلك قد شمله قوله في الآية المتقدمة ((وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي آلِ يَتْمَى فَأَنْكِحُوا)) (النساء/3)، وقيل: وترغبون أن تنكحوهن، هذا اللفظ يحتمل الرغبة والنفرة، فالمعنى في الرغبة في أن تنكحوهن لجمالهن أو لجمالهن، والنفرة وترغبون عن أن تنكحوهن لقبههن فتمسكوهن رغبة في أموالهن."<sup>(37)</sup> فحذف حرف الجر احتمل المعنيين بلا اجحاف أو انحياز، أي إن رغبتم في نكاحهن أو إن رغبتم عن نكاحهن، في الأول ترغيب وفي الثاني تنفير، فكانت بلاغة الإيجاز بحذف حرف الجر هنا، والله أعلى وأعلم.

(36) بكى، الإيجاز في القرآن الكريم، 2001، ص218.

(37) الدبسي، أشرف حسن، من روائع الإيجاز والبديع في القرآن الكريم، د.م، د.ن، 2016م، ط1، ص26.

"فالقرآن يحذف من الكلمة لغرض ولا يفعل ذلك إلا لغرض، فإذا كان المقام مقام إيجاز أوجز في ذكر الفعل فاقتطع منه، وإذا كان في مقام التفصيل لم يقتطع من الفعل، بل ذكره بأوفى صورة، من ذلك قوله تعالى ((لَا يَجِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ)) (الأحزاب/52) وقوله ((وَأَتُوا آلَ يَثَمَينَ أُمَّوْهُمَ ۖ وَلَا تَبَدَّلُوا آلَ حَبِيبٍ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ ۖ إِلَيَّ أَمْوَالُكُمْ ۖ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا)) (النساء/2) فقال في آية الأحزاب (تبدل) بحذف إحدى التائين، وقال في آية النساء (ولا تبدلوا) من دون حذف، ذلك أن آية الأحزاب حكمتها مقصور على الرسول عليه السلام، فهو منهي عن أن يتبدل بأزواجه أزواجاً، أما الآية الثانية فهي حكم عام للمسلمين على مر العصور، فقال في الحكم المحدد والحدث المقصور على شخص واحد (تبدل) بالحذف من الفعل، وقال في الحكم العام الممتد على مر العصور (تبدلوا) فجاء بالصيغة القصيرة للحدث القصير وبالصيغة الطويلة للحدث الطويل الممتد.<sup>(38)</sup>

**1.1.2.4.1.3- حذف المفعول:** "وقد يكون الإيجاز بحذف المفعول، ومن ذلك قوله تعالى ((وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)) (يونس/99) المعنى: ولو شاء ربك هدايتهم أو إيمانهم، قيل: "ولو شاء ربك أن يؤمن من في الأرض كلهم لجعلهم مجبورين لا خيار لهم ولآمن من في الأرض كلهم جميعاً عندئذ"، فحذف المفعول لفعل المشيئة، وهذا الحذف هو الغالب في فعل المشيئة في النصوص القرآنية، وكذلك فعل الإرادة، لا إذا كان المفعول أمراً مستغرباً أو مستنكراً أو مستحيلاً، فالداعي البلاغي لذكره أقوى من الداعي البلاغي لحذفه"<sup>(39)</sup>، كمثل قولنا: لو أراد بلوغ القمة لهياً الأسباب، من أراد السؤدد لعمل بمقتضاه، في الجملة الأولى ذكر المفعول صراحةً (القمة)، أما في الجملة الثانية لم يذكر المفعول وتقديره من أراد أن (يحقق) السؤدد، فجملة (لعمل بمقتضاه) في محل نصب مفعول به لفعل أراد، "وكما في قوله تعالى ((يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ۖ أَنْ تَضِلُّوا)) (النساء/176) فالمفعول محذوف، والمصدر المنسبك من أن والفعل مفعول لأجله بتقدير مضاف محذوف أي: يبين الله لكم الحلال والحرام وجميع الأحكام خشية أن تضلوا، ويجوز أن يكون المصدر هو مفعول قوله (يبين) أي: يبين الله لكم ضلالكم لتجتنبوه، فإن الشر يُعرف ليُجتنب، والخير يُعرف ليُفعل."<sup>(40)</sup>

(38) السامرائي، فاضل، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، القاهرة، العاتك للطباعة، 2006م، ط2، ص12.

(39) الدبسي، من روائع الإيجاز والبديع في القرآن الكريم، 2016م، ص28.

(40) طنطاوي، محمد السيد، تفسير سورة النساء، مصر، مطبعة السعادة، 1983م، ط2، ص544.

**1.3.2.4.1.1.3** - حذف الحال: " رأى العلماء أنه يجوز حذف الحال في القرآن الكريم مقيداً بالدلالة عليه، إذا كان قولاً أغنى عنه المقول كما في قوله تعالى ((فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)) (البقرة/185) قال ابن جنّي معلّقاً: (أي فمن شهد منكم صحيحاً بالغاً، وطريقه أنه لما دلّت الدلالة عليه من الإجماع والسنة جاز حذفه تخفيفاً، وأما لو عزّبت الحال من هذه القرينة وتجرد الأمر دونها لما جاز حذف الحال على وجه، نحو قوله تعالى ((وَأَلْمَلَيْكَةَ يَدِ خُلُوعٍ عَلَيَّ هِمَّ مِّنْ كُلِّ بَابٍ (23) سَلَّمَ عَلَيَّ كُمْ)) (الرعد/23-24) أي: قائلين سلام عليكم، الجملتان (يدخلون) ، و (سلام عليكم) يحتاجان إلى وصل بينهما ، ولذلك فإنهم يجعلون الجملة الاسمية (سلام عليكم) جملة محكية بقول محذوف ، وهذا المحذوف في موضع نصب على الحالية من الضمير الفاعل (واو الجماعة) في (يدخلون)، والتقدير: يدخلون عليهم قائلين : سلام عليكم، ومثله ((وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا)) (البقرة/126) أي: يقولان<sup>(41)</sup>، "الجملة الفعلية (يرفع إبراهيم القواعد وإسماعيل) تحتاج إلى ربط بالجملة الدعائية (ربنا تقبل منا) ، ولذلك فإنه يقدر محذوف بينهما ، تقديره : قائلين ، أو: يقولان ، ويكون هذا على تقدير أن (إسماعيل) معطوف على (إبراهيم) ، ومشارك له في الفاعلية ، ويكون تقدير الكلام على وصله : يرفع إبراهيم وإسماعيل القواعد قائلين ربنا تقبل منا، هذا وقد يحذف العامل في الحال لوجود دليل عليه ، سواء أكان دليلاً مقامياً أو حالياً، أم كان دليلاً مقالياً أو لفظياً، كأن تقول لمن أراد السفر : بسلامة الله ، أي : تسافر بسلامة الله ، فشيء الجملة (بسلامة) في محل نصب على الحالية من فاعل العامل المحذوف (تسافر) ، أو تقول له : راشدا مهديا كما تقول للقادم من الحجّ : مأجورا، أي : رجعت مأجورا.<sup>(42)</sup>

**1.3.2.4.1.1.4** - الإيجاز بحذف جملة أو أكثر من جملة: "قد يلحق الحذف الجملة والجملة القرآنية، حتى تتجلى الفائدة المعنوية، ويكون الحذف بليغاً حيثما توقّرت القرائن التي تشير إلى الجزء المحذوف كقوله تعالى ((يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ)) (إبراهيم/48) فتقدير الكلام: يوم تُبدّل الأرض غير الأرض، والسموات غير السموات، وقد أوحى الجزء من الكلام على المعنى الثاني، إذ فعل التبديل حين يحصل في الأرض يشمل

(41) بكي، الإيجاز في القرآن الكريم ، 2001م، ص274.

(42) بركات، إبراهيم، النحو العربي، ج3، اللغة والبلاغة، دار النشر للجامعات، ط1، ص91 .

السموات، لأن الواو تفيد الجمع، فأوحى المعطوف عليه على المعطوف لأن الحدث مشترك بينهما" (43).

"فالحذف في اللغة العربية يمتد إلى جملة كاملة أو إلى أكثر من جملة، طالما كان هذا الحذف لا يؤدي إلى اللبس أو استغراق العبارة، ويمكن التوصل إلى المحذوف بأمر من الأمور التي توجد في العبارة، أو ببعض النظر العقلي، وهذا النوع من الحذف له أهمية خاصة إذ أن حذف جملة واحدة بكاملها من الكلام والاستغناء عنها بدلالة غيرها لا يتهيأ إلا لمن أوتي حظاً من البلاغة والبيان، والقرآن الكريم كلام الله فلا عجب أو استغراب عندما يحصل حذف جملة واحدة من التركيب القرآني، لأنه قد حصل في القرآن الكريم حذف أكثر من جملة، وهذا النوع من الحذف فوق طاقة البشر، وعجائب القرآن لا تنتهي" (44)، "كما في قوله تعالى ((كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ)) (البقرة/213) أي: فاختلفوا فبعث، هذا في حذف جملة، وقد يكون الحذف جملاً - كما سيأتي لاحقاً - من مثل قوله تعالى ((فَأَرْسَلْنَا يُوسُفَ أَيْهَاهَا الصِّدِّيقِ)) (يوسف/46) أي: فأرسلوني إلى يوسف لأستعبره الرؤيا، فأرسلوه فأثابه، وقال له: يوسف أيها الصديق" (45) "فهنا حُذفت أكثر من جملة، ارسلوني فأرسلوه فقابل يوسف و طلب منه تفسير رؤيا الملك، فاكسب هذا الحذف جمالية خاصة للآية الكريمة، كان من مقتضاها أن يكمل العقل ويقدر ويصل إلى القسم المحذوف، والله أعلى وأعلم.

أما في حذف أكثر من جملة: كما مر معنا في الفقرة السابقة كيف تتألى حذف الجمل في الآية من سورة يوسف عندما طلب الفتى الذي كان رفيقاً ليوسف في السجن، أي: فأرسلوني إلى يوسف لأستعبره الرؤيا، فأرسلوه فأثابه، وقال له: يوسف أيها الصديق، "فإن الناظر إلى هذا النوع من الإيجاز يجد الجمال والحسن، والرشاقة في التعبير، فيؤخذ في الحدث أو القصص، ويسافر في المعاني والعبارات سفرًا طويلاً دون أن يجد عناء أو مشقة، وما ذلك إلا لحذف جمل كثرت أو قلت، ومن أحسن القصص نجد ذلك جلياً واضحاً كقوله تعالى ((وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لُدُو عَلِيمٌ)) (يوسف/68) أغنت جملة (ولما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم) عن جمل كثيرة، وهي: أنهم ارتحلوا ودخلوا من حيث أمرهم أبوهم، ولما دخلوا من حيث أمرهم سلموا مما كان يخافه عليهم، وما كان دخولهم من حيث أمرهم يُغني عنهم من الله من شيء لو

(43) قراينو، من أسرار الإيجاز في القرآن الكريم ، 2011م، ص85.

(44) بدره، بلاغة الإيجاز في السور المكية ، 2021م، ص247.

(45) الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع ، د.ت، ص225.



قدّر الله أن يُحاط بهم، فالكلام إيجاز، ومعنى (ما كان يغني عنهم من الله من شيء) أنه ما كان يرد عنهم قضاء الله لولا أن الله قدّر سلامتهم. " (46)

"ويكثر حذف الجمل في القرآن الكريم في الأسلوب القصصي على وجه الخصوص، كقوله تعالى ((أَذْهَبَ بِكَيْبِي هَذَا فَأَلَّ قَدَّ إِلَيَّ هِمَّ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَأَنْظَرُ مَاذَا يَرَّ جِعُونَ (28) قَالَتْ يَا أَيُّهَا آلَ مَلُؤَأِ إِنِّي أُلُّ قَبِي إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ)) (النمل/28-29) وهنا حذف يطول تقديره (فأخذ الكتاب وذهب به، فلما ألقاه إلى المرأة وقرأته قالت يا أيها الملاء)، ونظير هذا الحذف قوله تعالى ((يُحْيِي مَيِّتًا خُذِ أَلَّ كِتَابَ بَقُوءَ وَءَاتِي نُهُ أَلَّ حُكَّ مَّ صَبِيًا)) (مريم/12) فهنا حذف لتراكيب كثيرة تقديرها (فلما ولد ونشأ وترعرع قلنا) ومقصد الحذف هنا: التركيز على جوهر الرسالة والمهمة التي أوكلت إلى يحيى عليه السلام. " (47)

وأرثى الدكتور مصطفى خلوف إلى إطلاق تسمية (فجوات القصة) "ذلك أن من خصائص القصة في القرآن الكريم تلك الفجوات بين المشهد والمشهد، بحيث يترك بين كل مشهدين أو حلقتين فجوة يملؤها الخيال، وهذه الطريقة متبعة في جميع القصص القرآني على وجه التقريب، وغالباً ما يكون المحذوف أكثر من جملة، كقوله تعالى ((وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي أَلَّ أَرَضٍ خَلِيفَةً قَالُوا أَنَجَّ عَلَّ فِيهَا مَنْ يُفَّ سِدَّ فِيهَا وَيَسَّ فِكُ أَلِّمَاءَ وَنَحَّ نُنَّ نُسْبِحُ بِحَمِّ دِكُ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعَّ لَمَّ مَا لَا تَعَّ لَمُونَ)) (البقرة/30) ففي هذا الكلام حذف والتقدير: إني جاعل في الأرض خليفة (يفعل كذا وكذا أي يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضاً) وإلا فمن أين علم الملائكة أنهم يفسدون في الأرض؟ وباقي الكلام يدل على المحذوف. " (48)

### 1.3.3 شروط الحذف وأغراضه البلاغية

بعد أن رأينا أنواع الحذف وصوره نتقل إلى تناول شروطه والأدلة على المحذوف، والتي لا بدّ منها حتى يمكن القول بوجود حذف في نص من النصوص، والتي يمكن إجمالها بما يلي:

1- "أن يكون في النص غرض من الأغراض التي تدعو للحذف، فإذا لم يكن هناك غرض يدعو إلى القول بوجود حذف في النص، كان القول به عبثاً.

(46) الدبسي، من روائع الإيجاز والبديع في القرآن الكريم ، 2016م، ص38.

(47) قرابينو، من أسرار الإيجاز في القرآن الكريم ، 2011م، ص88.

(48) خلوف، شاهر، أسلوب الحذف في القرآن الكريم وأثره في المعاني والإعجاز، عمان، دار الفكر، 2009م،

ط1، ص68.

2- أن يكون هناك قرينة تدل على الحذف، والمحذوف، لأن الأصل في المحذوفات جميعها على اختلاف ضروبها أن يكون في الكلام ما يدل على المحذوف، أي أن يكون فيما يبقى دليلاً على ما يُلغى، أو أن يكون الكلام الباقي دليلاً على الكلام الذاهب، والقرينة هي العلامة التي تدل على المحذوف، أو هي الدليل الذي يبنى عليه الحكم بوجود حذف في النص ومن هذه القرائن:

أ- "ما يدل العقل على حذفه، كقوله تعالى ((حُرِّمَتْ عَلَيَّ كُفْمُ آلٍ مِّيَّةٍ)) (المائدة/3) المراد تحريم أكلها، وقوله تعالى ((حُرِّمَتْ عَلَيَّ كُفْمُ أُمَّهَاتِكُمْ)) (النساء/23) أي: تحريم نكاحهن." (49)

ب- "الشرع: وهو قرينة من القرائن التي تدعو لتقدير محذوف في النص، كقوله تعالى ((أَيَّامًا مَّعَ ذُوذَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)) (البقرة/184) والتقدير: (فافطر) فعدة من أيام أخر." (50)

ج- "ما يدل عليه السياق: تناوله العز بن عبد السلام واستشهد بعدة آيات منها قوله تعالى ((فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا)) (الفتح/11) أي: فمن يملك لكم من دفع مراد الله شيئاً، أو من دفع فتنة الله شيئاً بدليل قوله تعالى ((إِنَّ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا)) (الفتح/11)، وكقوله تعالى ((وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَةَ فَلَن تَمْلِكْ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا)) (المائدة/45) تقدير المحذوف: فلن تملك له من دفع مراد الله شيئاً أو من دفع فتنة الله شيئاً." (51)

د - "المعنى: فقد يكون المعنى دليلاً على الحذف والمحذوف لأن المعنى لا يصح إلا به ولا يستقيم الكلام بدونه، كقوله تعالى ((يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيَّ كُفْمٌ أَنفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلٍّ إِذَا أَهَّ تَدَيَّ تَمَّ)) (المائدة/105) أي: عليكم (إصلاح) أنفسكم، وكقوله تعالى ((فَلَمَّا أَسَّ تَيَّ تَسَّوْا مِنْ هَ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ ءَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيَّ كُفْمًا مِّمَّا مِّنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ)) (يوسف/80) أي في (حفظ) يوسف." (52)

(49) بكى، الإيجاز في القرآن الكريم، 2001م، ص248.

(50) خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، ص81.

(51) بكى، الإيجاز في القرآن الكريم، 2001م، ص247.

(52) خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، ص81.

3- "أن يبقى الكلام بعد الحذف على ما كان عليه من سلامة المبنى، ووضوح المعنى، وسهولة الفهم، فإذا أدى الحذف إلى فساد المبنى، وغموض المعنى، وصعوبة فهم المعنى المراد، فعند ذلك يمتنع الحذف؛ ففي قوله تعالى ((وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْفِرْعَوْنَ أَفْلَا فَوْتًا وَأَخْدُوا مِنْ مُّكَّانٍ قَرِيبٍ)) (سبأ/51) ففي هذا النص جواب الشرط محذوف والتقدير (لرأيت أمراً عظيماً) ولكن هذا الحذف لم يحدث خللاً في العبارة أو المبنى، ولا فساداً في الدلالة أو المعنى، وإنما بقي الكلام بعد الحذف سليم المبنى، وافيًا بحق المعنى بكل وضوح وبيان." (53)

4- "أن لا يؤدي الحذف إلى اختصار المختصر: من القواعد المشهورة عند العرب التي يُعتمد عليها في الحذف والتي أوضحها ابن هشام فقال: أفلا يحذف اسم الفاعل دون معموله لأنه إختصار للفعل." (54)

### أما الأغراض البلاغية للحذف فيمكن إجمال أهمها بما يلي :

"التفخيم والإعظام لما فيه من الإبهام، أو يقصد به تعديد أشياء فيكون في تعدادها طول وسأمة، فيُحذف ويُكتفى بدلالة الحال، وتُترك النفس تجول في الأشياء المكتفى بالحال عن ذكرها، ولهذا القصد يُؤثر في المواضع التي يراد بها التعجيب والتهويل على النفوس، ومنه قوله تعالى في وصف أهل الجنة ((حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)) (الزمر/73) فحذف الجواب إذا كان وصف ما يجدونه ويلقونه عند ذلك لا يتناهى، فجعل الحذف دليلاً على ضيق الكلام عن وصف ما يشاهدونه، وتُركت النفوس تقدر ما شاءته ولا تبلغ من ذلك كنه ما هنالك." (55)

2- "الإيجاز والإختصار: قال الزركشي: "ومن أغراض الحذف طلب الإيجاز والاختصار، وتحصيل المعنى الكثير في اللفظ القليل" والتشجيع على الكلام، ومن ثم سمّاه ابن جني: شجاعة العربية"، وقال آخرون: "إن الكلام الذي فيه بعض العناصر المحذوفة هو أشبه ما يكون بلوحة أسقط منها ما لا حاجة به من خطوط ابتغاء التنويه بجوهر الموضوع، أو صورة قُصد منها إلى إهمال ما لا يتعلّق بالمعنى أو الفكرة التي أريد التعبير عنها والالتفات إلى الأصل والأساس"، كقوله تعالى ((وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (45) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِهِ مِّنْ آيَةٍ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ)) (يس/45-46) فجواب إذا محذوف تقديره: (أعرضوا) أو (أعرضوا وأصروا على تكذيبهم)، والدليل على ذلك قوله عقب ذلك (إلّا كانوا عنها معرضين) والغرض من حذف

(53) خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، ص81.

(54) بكى، الإيجاز في القرآن الكريم، 2001م، ص240.

(55) أبو شادي، مصطفي، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، القاهرة، مكتبة القرآن، د.ت، ص149-150.

الجواب هنا هو الإيجاز والإختصار، وكأن في حذفه إشارة إلى أنه معروف واضح عند المخاطبين لا يكاد يحتاج إلى أن يُذكر، وهو سجية لهم فلا تكاد الآية تأتي إليهم حتى يعرضوا عنها." (56)

3- "قصد العموم، وذلك نحو قوله تعالى ((وَأَيُّكُمْ نَسِيَ تَعِينُ)) (الفاتحة/5) أي على العبادة وعلى أمورنا كلها، ونحو قوله تعالى ((وَاللَّهُ يَدْعُوًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ)) (يونس/25) أي يدعو كل واحد." (57)

4- "قصد البيان بعد الإيهام كما في فعل المشيئة، نحو قوله تعالى ((فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ)) (الأنعام/149) أي فلو شاء هدايتكم، فإنه إذا سمع السامع: فلو شاء، تعلقت نفسه بما شاء لا يدري ما هو، فلما ذكر الجواب استبان بعد ذلك، وأكثر ما يقع ذلك بعد أداة شرط لأن مفعول المشيئة مذكور في جوانبها، وقد يكون مع غير أداة شرط تأتي استدلالاً بغير الجواب، نحو قوله تعالى ((وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ)) (البقرة/255)، ويقول السيوطي: "وقد ذكر أهل البيان أن مفعول المشيئة والإرادة لا يُذكر إلا إذا كان غريباً أو عظيماً، نحو قوله تعالى ((لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ)) (التكوير/28) وقوله تعالى ((لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُ وَا)) (الأنبياء/17)" (58)

5- "إن للحذف غرض عقلي؛ فهو يدفع السامع أو القارئ إلى التفكر والتأمل لإدراك المحذوف، وهو إثارة الفكر والحس بالتعويل على النفس في إدراك المعنى المراد لينال أجر الاجتهاد، وهو طريق لتقريب الفهم وتسهيل الحفظ بسبب قلة المذكور، قال الزركشي: "ومن أغراض الحذف زيادة لذة استنباط الذهن للمحذوف، وكلما كان الشعور بالمحذوف أعسر، كان الالتئاذ به أشد وأحسن" و"زيادة الأجر بسبب الاجتهاد في ذلك بخلاف غير المحذوف كما تقول في العلة المستنبطة والمنصوصة." (59)

(56) خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، ص158.

(57) أبو شادي، مصطفى، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، ص150.

(58) أبو شادي، مصطفى، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، ص151.

(59) خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، ص159.

6- "صيانة اللسان عنه تحقيراً نحو قوله تعالى ((صُمُّ بُكِّمٌ عُمٌّ يَّيِّ)) (البقرة/18) أي: المنافقون، ورعاية الفاصلة نحو قوله تعالى ((مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى)) (الضحى/3) أي وما قلاك. (60)

وهكذا نستخلص أهمية أسلوب الإيجاز بالحذف وبلاغته وعجائبه، فهو كما قال الجرجاني: "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق... (61)

### الخاتمة والتناجح

أحمد الله أولاً وآخراً على ما هدانا إليه في التماس دقائق وتفصيل هذا البحث الشيق النير المنير، الذي يجعل قراءتنا وتدبرنا للقرآن الكريم أكثر تبصراً وفتحاً بإذنه تعالى، فلا نمر على الكلمات والحروف إلا باستقراء وتبصر وتدبر، وتقدير لحذف أو قصر أو إيجاز، وقد رأينا أن العرب بطبيعتهم يميلون إلى الإيجاز والاختصار في جل كلامهم، والرجل الميجاز هو الذي يوجز في الكلام والجواب، وكلما نقصت الحروف وقلت الألفاظ اتسم الكلام بالحسن وأتصف بالجمال، وأول ضروب الإيجاز هو القصر، وهو أعلى طبقات الإيجاز مكاناً وأعوزها إمكاناً، والذي أمكن تقسيمه إلى أنواع ثلاثة: إيجاز الحرف وإيجاز المفردة وإيجاز الجملة، أما إيجاز الحرف فتمثل بقدرة هذا الحرف على الإيحاء بالمعنى المقصود، أما إيجاز المفردة فقد رأينا كيف استأثر الكتاب الحكيم بألفاظ ما كان لغيرها أن تؤدي الدور الذي أدته، أما في إيجاز الجملة فقد مر معنا كيف اشتملت جملاً من اللفظ الجليل على معانٍ عديدة كثيرة بألفاظٍ مختزلة مفيدة، بالإضافة لما اتسم به قول الرسول الكريم بـ(جوامع الكلم)، أما طرق القصر فرأينا أشهرها في أساليب الشرط والاستفهام وتقديم ما حقه التأخير، أما الضرب الثاني فهو إيجاز الحذف، والذي اسماه البعض بـ"الكلام القليل إن كان بعضاً من كلام أطول"، أو كما وصفه آخرون بـ"حذف شيء من العبارة لا يخل بالفهم، عند وجود ما يدل على المحذوف من قرينة لفظية أو معنوية"، أما أنواع هذا الإيجاز فتمثل أشهرها في الاقتطاع والاختزال والاكتفاء والاحتباك، إلى أنه مهما يكن من أمر هذا الأسلوب الإيجازي في الحذف فإنه ينتظم

(60) ابو شادي، مصطفى، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، ص151.

(61) خلوف، أسلوب الحذف في القرآن الكريم، ص161.

في ضوابط وشروط لكي يحقق المراد منه ، وليؤدي الدور المنوط به والأغراض البلاغية التي سيؤديها .

وأمكننا الوقوف واستخلاص النتائج الآتية وما وفقنا الله إليه من هذه الدراسة المتواضعة:  
- من أبرز النواحي البلاغية في القرآن الإيجاز والاختصار وهو على قسمين وجيز بلفظه (قصر) ووجيز بحذف.

- البلاغة هي الإيجاز، والإيجاز من أعم وأشمل ما يعبر عنه ويعرفه : (إجاعة اللفظ وإشباع المعنى).

- إيجاز القصر هو أن يكون اللفظ بالنسبة إلى المعنى أقل من القدر المعهود عادة، وسبب حسنه أنه يدل على التمكن في الفصاحة، وقد بُعث النبي صلى الله عليه وسلم بجوامع الكلم.  
- لإيجاز القصر أنواعٌ ثلاثة هي: إيجاز الحرف وإيجاز المفردة وإيجاز الجملة والجُمْل وَلِكُلِّ شَرْطِهِ وَأَحْكَامِهِ .

- أمّا إيجاز الحذف فيكون بحذف شيء من العبارة لا يدخل بالفهم، عند وجود ما يدل على المحذوف من قرينة لفظية أو معنوية، ودواعي الإيجاز كثيرة منها: الاختصار وتسهيل الحفظ وتقريب الفهم وضيق المقام وتحصيل المعنى الكثير باللفظ اليسير.

- من أبرز أنواع إيجاز الحذف: الإقتطاع والإكتفاء والإختزال والإحتباك، ولكلٍّ أحكامٌ ومضامين.

- تنوّعت صور إيجاز الحذف من حذف جزء الجملة إلى حذف الجملة وأكثر من جملة .  
- مهما يكن من صور وأنواع إيجاز الحذف فلا يخفى على عاقل جمالية وروعة هذا الأسلوب البلاغي في الآي الحكيم، وما تضمنه من نكتٍ بديعة وطلاوة مثيرة وسحرٍ متفردٍ عجيب .

- كان العرب أميل إلى الإيجاز منه إلى الإطناب، لدواعٍ عديدة منها البيئة الصحراوية وسهولة الحفظ، إلا أنهم لم يغفلوا الإطناب، بل استعملوه في مواضعه، والبلاغة عند بعضهم كانت في كلا الأسلوبين.

- أغلب الأمثلة القرآنية لتطبيقات الإيجاز تحتاج لتدبرٍ وتبصرٍ لاستكناه جمالية الجزء المحذوف والمقدّر، وخاصةً في الإيجاز بحذف الجمل والذي اعتبره العلماء بأنه أسلوبٌ خاص بالقرآن الكريم حيث عجزت دونه أعتى بلاغة البلغاء، والبعض من الأمثلة واضحة لا تحتاج إلى مزيد بحثٍ واستقصاء.

- للإيجاز بالحذف أغراض بلاغية عديدة من أبرزها قصد البيان بعد الإيهام والإيجاز والاختصار ، وتحفيز العقول للبحث والاستنتاج و الاجتهاد لاستكناه الجزء المُقدّر و المحذوف.

### التوصية

لاحظت أن إيجاز الحذف قد تناولته الأبحاث والدراسات بشكل أكثر تفصيلاً من نظيره إيجاز القصر -على ما اعتقد وما بدا لي- لذا أوصي بتناول إيجاز القصر ببحوث ودراسات جديدة، لم تتطرق لها الأبحاث السابقة.

## Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim.
- Ebu Şadi, Mustafa ,Kur'an-ı Kerim'de El-Hazfu El-Belaği, Kahire, Kur'an Kütüphanesi, yayın tarihi yok.
- Ebu Mûsa, Muhammed, El i'cazul Belaği Dirase Tahliliye Li turasi Ehlil İlmî Vehba kütüphanesi, Kahire Basım tarihi:1997 M.
- Bahazık, Muhammed, Üslub El-Kuran El-Kerim Beyne Hidaye vel İcaz El-Beyani, Beyrut, Dar El-Ma'mun Kültür, 1994 M , Baskı 1.
- Ettemimi, İsrâ, Min Vücuħ el İ'caz El Belaği fil Kuranîl kerim, El İcaz (Cevamiu El kelimi enmuzecen) yazarsız, Yayım tarihi yok, Kur'an ilmi bölümü\_kız eğitim fakultesi\_Bağdat üniversitesi.
- Hussein, Abdul Qadir, Fenu El belağa, Beyrut, Lisan El Arab kütübhanesi, 1984 m , 2. baskı.
- El-Debsi, Eşref, Mın reuai El icaz vel Bedi fi El Kur'an-ı El Kerim, yayın yeri yok , yayıncısız, 2016 miladi, baskı 1.
- Derana, Obeid, Esalibu El kasır fi El Kur'an-ı Kerim ve Esraruha El belağiye, Mısır, El-Emana matbası, 1986 M, Baskı 1.
- El-Rubaie, Hamed, Mekais El belağa bine El udeba ve El ulema , Suudi Arabistan, Melik Fehed El vatanie Kütüphanesi, Umm El-Qura Üniversitesi, 1416 H.
- El-Nisaburi, Muslim bin El-Hajaj, Sahih Muslim, El-Halabi baskısı, Muhammad Abdel-Baқи tarafından incelendi, Beyrut, Matba İhya El kutup El Arabiya, 2010 M.
- Obeid, Ahmed, El iktifa ve Esraruhu fil Kur'an-ı Kerim'de, Basım Yeri Yok, Yayınevi Yok, Yayın Tarihi Yok, Usul EL Dın Tanta - El-Ezher Üniversitesi.
- El-Fayrouzabadi, Majd El-Din, El-kamoos El-Muhit, Anas Al-Şhami, Zakaria Ahmed, Kahire, Dar Al-Hadith, 2008 M tarafından gözden geçirildi ve halledildi.
- El-Nursi, Badi El-Zaman, İşaratul İcaz fi Mezani El icaz ,inceleme: İhsan El-Salihi, Kahire, Sozller Yayınevi, 2002 M, 3.baskı.
- El-Haşemi, Ahmed, Cevhır el-Belağa fil Mani ve El beyan ve El Badi , Birleşik Krallık, Hendaui Vakfı, yayın tarihi yok.
- İsmail, Hind, El-İcaz ve El-İtnab Dirasa Tatbikiya fi El-sulus El-evel fi El Kur'an-ı Kerim, bir çalışma, yüksek lisans araştırması, EL-Sudan, Omdurman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, 2002 M.
- Badra, Herzallah, Belağatu El İcazi Fi El-Kur'an-ı Kerim, Model olarak Mekke sureleri- , Doktora Tezi, El-Cezayir, Jilali Liyabıs Üniversitesi, Sidi Bel Abbas, Edebiyat, Diller ve Sanatlar Fakültesi, 2020- 2021 M.
- Beki, El-Hajj, El-İcaz fi EL-Kur'an-ı Kerim, Yüksek Lisans Tezi, El-Cezayir- Tlemesan,Ebi Bekır Belkaid Üniversitesi, Sanat, Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, 2000-2001M.
- Cerrar, Ayşe, El-İtnb fi kasasi EL-Kuran, Yüksek Lisans Tezi, Nablus - Filistin, EL-Necah EL-Vatania Üniversitesi, Yüksek Lisansüstü , 2009 M.
- Kadri, Abdel Celil, Tercemetu Zahiretu El-İtnabi Fİ Kasasi l-Kur'an-ı Kerim kıssalarındaki Sayedna Musa kıssası - Ebu Bekir Hamza'nın model olarak Fransızca



- tercümesi, analitik ve eleştirel bir çalışma, bir Çeviri alanında yüksek lisans derecesi almak için sunulan araştırma notu, El-Cezayir, Menturi-Castantine Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, 2011 M.
- Kahyouş, Büşra, Cemaliyetu Essauti El-luğauyi fi Zahiretei El-İcazi ve El-İtnabi fi El-cizi El-Eveli Minel Kur'an-ı Kerim akademi yüksek lisans derecesi almak için sunulan bir muhtıra, El-Cezayir, Mohamed Budiaf Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi ve Diller, 2020 M.
- Kraynu Fatma, Min Esraril İcazi Fîl Kur'an-ı Kerim, Yüksek Lisans Tezi, El-Cezayir, Cezayir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 2011 M.
- İbrahim, İyad, Mubtekerat El-Kur'an-ı Kerim fi Kelami El-Arabi, Hukuk Fakültesi, Meysan Üniversitesi Kur'an Bilimleri ve Peygamber Hadisleri Araştırmaları, Felsefe ve Sosyal Bilimler için Lark ,sayı21, 2016 M.
- El-Hazmi, Hussein Sabet, El-tedahul El-Marifi beyne Mesail Ulum El-Kur'an ve Ulum El-belağa , İskenderiye'deki Kız İslami ve Arap Araştırmaları Koleji Yıllığı, Cilt 7, No. 33, yayıncısız, yayın tarih yok , sayfa 15-103.
- Hassan, Eşref , Min Esrari İcazi ve Suarihi fil Kur'ani Dirasa Belağiye , El-Medine El-Alemiye Üniversitesi , Sayı 11, 2015 M, sayfa. 588-609.
- Ramadan ve El-Asaad, Ahmed Fathi ve Adnan, El-İhtibaku fi El-Kurani EL-Kerimi, retorik vizyon, Temel Eğitim Koleji Araştırma Dergisi, Cilt 4, Sayı 2, 2006 M, sayfa. 42-88.
- Asasla, Fauzia, El-İcazu fil EL-Kur'an-ı Kerim, Meryem Aleyhi sselam kıssası , Yıllıkları Diller ve Edebiyat Kalma Üniversitesi, No. 15, Haziran 2016 M , sayfa.175-198.
- Halouf, Şahır, Uslub El-hazıf fil Kur'an-ı Kerim ve Eseruhu fi El-Mani ve İcaz , Aman, Dar El-Fikr, 2009 M, Baskı 1.
- Tantaui, Muhammad El-Seyid, Tefsir Süret El-Nisa Mısır, El-Saada Matba, 1983 M, 2. baskı.
- Berakat, İbrahim, El-Nahu El-Arabi, 3. Kısım, Dil ve Belagat, Üniversiteler Yayınevi, 1. Baskı.
- El-Zahrani, Salih, Adua Ala El-İcaz fi Sürt El-Fatiha, İmam Muhammed bin Suud İslam Üniversitesi, Kuran Araştırmaları ve Dergisi, Sayı 4, Yıl 2, sayfa. 117-181.
- Samarrai, Fadel, Belağatu El-Kelime fi Tabir El-Kurani, El-Kahire, El-Atık Baskı, 2006 M, Baskı 2.
- Ramadan ve El-Asaad, Ahmed Fathi ve Adnan, El-Ihtiras fi El-Kurani El-Kerim, Retorik bir çalışma, Adab El-Rafidain Dergisi, Sayı 54, 2008 M.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## *YENİ DİNİ HAREKETLER VE KURTULUŞ ÖĞRETİSİ*

*New Religious Movements And Salvation Teaching*

### **İsmet EŞMELİ**

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,  
Dinler Tarihi Bilim Dalı  
Assoc. Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, De-  
nizli/Turkey  
[esmeliismet@gmail.com](mailto:esmeliismet@gmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0002-4551-0309>

### **Sena Sultan TOPAL**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilim-  
leri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı  
Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies, Philosophy and Religion  
Sciences, Department of History of Religions, Denizli /Turkey  
[senasultantopal.sst@gmail.com](mailto:senasultantopal.sst@gmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0003-4838-5627>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/10/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 26/11/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

Atıf/Citation: Topal, Sena Sultan & Eşmeli, İsmet. "Yeni Dini Hareketler ve Kurtuluş  
Öğretisi". *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022): 91-107.

<https://doi.org/10.56108/ujte.1201063>

## Yeni Dini Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi\*

### Öz

Yeni Dini Hareketler (YDH'ler) farklı şekillerde ve çeşitli gerekçelerle ortaya çıkan ağırlıklı olarak dinsel kökenli akımlar olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda YDH'ler genellikle bir din görünümüne sahip oluşumlardır. YDH'lerin birçoğunun ortaya çıkışında ağırlıklı olarak var olana karşı olma, dini ya da dini olmayan otoritenin baskısından ve etkisinden uzak olup kurtulma isteği yer almaktadır. Bu hareketlerin ortaya çıkış temelinde sadece dini sebepler yer almayabilir; sosyal, ekonomik, felsefi ve insani faktörlerin de etkisi yadsınmaz. Bazen de ilk çıkış gerekçesinden uzaklaşarak farklı bir yapıya bürünen YDH'ler de mevcuttur. YDH'ler ilk ortaya çıktığı zaman her ne kadar var olan yapıya/otoriteye karşı olsalar da ilerleyen süreçte kendileri de yeni bir sistem/otorite oluşturarak üyeleri üzerinde ya gönüllülük üzere ya da icbar ile bir yaptırım gücüne sahip olmaktadır. Böylece öğretileri ile otoriteleri arasında sıkı bir bağ oluşmaktadır.

YDH'ler, üye kazanmak için farklı yöntemlere başvurmaktadır. Bu yöntemler söz konusu YDH'lere göre değişiklik gösterdiği gibi aynı YDH'de de kişiden kişiye, toplumdan topluma ve cinsiyete göre değişiklik arz edebilmektedir.

Beslendiği dini geleneğin, toplumsal yapının ve döneminde geçerli anlayışların etkili olduğu YDH'lerin hemen her alana dair temel öğretileri bulunmaktadır. Öncelikle, üyeleri için garanti ettikleri öğreti, üyelerinin hem bu dünyada hem de öbür dünyada (bazı YDH'ler sadece dünyayı dikkate almaktadırlar) kurtuluşa/huzura/mutluluğa kavuşacak olmalarıdır. YDH'ler, öğretilerini benimseyen ve takip eden üyelerinin ayrıcalıklı olduklarını ve en doğruya kendilerinin sahip olduğunu ön planda tutarlar. Bu çalışmamızda, YDH'lerin genel özellikleri ve bazı temel öğretileri hakkında genel bir bilgi verdikten sonra, seçilmiş bazı YDH'lerin kurtuluş öğretisini ilgili örneklerle açıklamaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Yeni Dini Hareketler, Kurtuluş, Din, Kurtarıcı Motifleri.

### New Religious Movements And Salvation Teaching

#### Abstract

New Religious Movements can be defined as movements of predominantly religious origin that arise in different ways and due to various reasons. In this context, NRMs are generally formations with a religious appearance. In the emergence of many NRMs there is a desire to be predominantly opposed to the existing, to be free from the pressure and influence of religious or non-religious authority and to escape. The emergence of these movements may not be based solely on religious reasons. The influence of social, economic, philosophical and human factors is undeniable. Sometimes it is present in NRMs that take a different structure by moving away from the reasons for the first exit. Although NRMs are against the existing structure / authority when they first emerged, they themselves have a new system/authority and they have the power of sanctioning their members either voluntarily or by enforcement. Thus, there is a close connection between his teachings and his authorities.

NRMs use different methods to recruit members. These methods vary according to the NRM related, and may also vary in the same NRM from person to person, from society to society and according to gender.

NRMs, in which the religious tradition, social structure and current understanding are effective, have basic teachings in almost every field. First of all, the doctrine they guarantee for their members is that they will attain salvation/peace/ happiness both in this world and in the afterlife (some NRMs only take into account the world). The NRMs prioritize that the members who adopt and follow their teachings are privileged and have the right to own them. In this study, after

\* Bu çalışma, 15-17 Kasım 2019 tarihinde VII. Uluslararası Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar Sempozyumu'nda sunulan "Yeni Dini Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi" başlıklı çalışmanın genişletilerek gözden geçirilmiş halidir.

giving a general information about the general characteristics and some basic doctrines of the NRMs, we will try to explain the doctrine of salvation of some NRMs with related examples.

**Keywords:** New Religious Movements, Salvation, Religion, Savior Motifs

## Giriş

Yeni Dini Hareketler (YDH'ler), oldukça yeni sayılabilecek bir kavramdır. Bu nedenle uzmanlar konu üzerinde farklı yaklaşımlarla durmaktadırlar. Herkes tarafından kabul görmüş bir tanım olmadığı gibi bu tür hareketlerin sınırları ve "neliği" üzerinde de tam bir açıklık, uzlaşma yoktur.<sup>1</sup> Bu nedenle bu çalışmamızda öncelikle YDH'lerin tanımı ve "neliği" üzerinde duracağız. Sonra bunların bazılarının müntesiplerine salık verdikleri kurtuluş reçetesi ile ilgili bilgilere yer vereceğiz.

YDH'ler hakkında özellikle son 50-60 yılda ülkemizde ve ülkemiz dışında fazlaca çalışma yapılmıştır. Öncelikle Batı'da alana dair bazı isimler ve yaptıkları çalışmalar dikkate değerdir. David G. Bromley'nin *New Religious Movements*; Eileen Barker'ın *New Religious Movements: A Practical Introduction*; Lorne L. Dawson'ın *Cults and Religious Movements: A Reader* gibi isimleri ve çalışmaları örnek olarak zikredebiliriz. Türkiye'de de YDH'ler hakkında yapılan çalışmalar son yıllarda kitap, kitap bölümü, lisansüstü çalışma ve makale düzeyinde sayıca artış göstererek devam etmektedir. Özellikle 1980'li ve 1990'lı yıllarda başlayan bu çalışmalar ilerleyen süreçte önemli bir ivme kazanmıştır. Yapılan ilk çalışmalar, Sayentoloji, Satanizm, Moonculuk ve Ufoculuk hakkında olmuştur. 1986 yılında Ekrem Sarıkçıoğlu tarafından kaleme alınan *Sayentoloji Mezhebi Kurucusu ve Öğretisi (I)* adlı makale çalışması, ülkemizde yapılan YDH'ler hakkındaki ilk eser olarak bilinmektedir. 1987 yılında bu makalenin ikinci kısmı yayınlanmıştır. İlk çalışmanın ardından 12 yıl sonra Ali Rafet Özkan'ın *Teosofi ve Yeni Çağ Hareketi* adlı makalesine kadar başka bir çalışma yapılmamıştır. 2000'li yıllardan sonra ülkemizde alana dair çalışmalarda önemli bir artış olmakla birlikte henüz Batı'daki düzeye ulaşabilmiş değildir.

YDH hakkında genellikle Dinler Tarihi ve Din Sosyolojisi alanındaki araştırmacılar eserler kaleme almıştır. Bunlara Ahmet Güç'ün *Satanizm: Şeytana Tapınmanın Yeni Adı*, Kenan Çayır'ın *Yeni Sosyal Hareketler*, Ali İhsan Yitik'in *Hare Krishna Hareketi*, Ali Köse'nin *Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları* gibi çalışmalar örnek olarak verilebilir. Ülkemizde YDH'ler hakkında alanın uzmanları tarafından birçok kitap, makale, ansiklopedi ve sempozyum düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Editörlüğü Süleyman Turan ve Faruk Sancar tarafından yapılan *Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler* adlı çalışma ile Süleyman Turan ve Emine

<sup>1</sup> Mehmet Ali Kirman, "Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam", *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 13.

Battal tarafından editörlüğü üstlenilen *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi* son zamanlarda alana dair ortaya konulan eserlere örnek olarak gösterilebilir.<sup>2</sup>

Bu çalışmamızda YDH'lerin "neliği", ortaya çıkış nedenleri gibi hususlara yer verilmekle birlikte YDH'lerden örneklem olarak seçtiğimiz Osho Hareketi, Moon Hareketi ve New Age Hareketinin ortaya çıkış gerekçeleri ve müntesiplerine salık verdiği öğretilerle birlikte kurtuluş öğretilerine dair bilgiler de ele alınacaktır. Bu bağlamda çalışmamız, kurtuluş öğretilerine yer verdiğimiz söz konusu YDH'lerin durumundan hareketle tüm dünyada olduğu gibi bizim toplumumuzda da kendilerine müntesip bulmak için salık verdikleri kurtuluş reçetelerinin farkına varılması ve bu hususun genç neslin dikkatlerine sunulması bağlamında önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmamız, YDH'lerin salık verdiği kurtuluş öğretisinin farkına varılmasına katkı sağlaması açısından yapılan diğer çalışmalarla birlikte değerlendirildiğinde alana katkı sunacaktır.

### a. Tanımı ve Neliği

YDH'lerin farklı şekillerde tanımlanması mümkündür. Onların doğasının çok yönlü ve oldukça karmaşık olmasından dolayı tanımlanmasının da kolay olmadığı açıktır. Bu konuyla ilgilenen araştırmacılar, YDH'leri tanımlama girişimlerinde bulunurlarken ya kendi ilgi alanlarına ya da bu tür hareketlerin toplumda veya insanda oluşturduğu neticeye göre tanımlamayı tercih etmişlerdir. Mesela, sosyolog olan bir bilim adamı YDH'leri sosyal örgütler bağlamında ele almayı tercih etmiştir. Teolog olan araştırmacılar ise onları, zararlı dini akımlar, tarikatlar, yeni dindarlık biçimleri şeklinde tanımlamışlardır. Bu bağlamda öncelikle söz konusu hareketler tanımlanırken aynı zamanda anlaşılmaya çalışıldığından YDH'lerin isimlendirilmesinde de farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu hareketler, "yeni dinler", "sekt", "kült", "yeni dindarlık biçimleri", "zararlı örgütler" gibi farklı isimlendirmelerle anılmıştır. Ayrıca, bu isimlendirmelerin yanında "kült grupları", "yeniçağ dinleri", "tarikatlar" gibi isimlerle de tanımlama girişimlerinde bulunulmuştur.<sup>3</sup> Belirtildiği üzere son zamanlarda YDH'lerle ilgili çalışmalarda bu akımları tanımlamak için yapılan farklı tanımlama girişimleri bulunmaktadır. Yapılan bu tanımlamalarda YDH'lerin hangi yönden değerlendirildiği belirleyici olmaktadır. Şimdi bu tanımlamalarla ilgili durumu kısaca ifade etmek faydalı olacaktır.

Yapılan tanımlama girişimlerinin başında ve en çok kabul edildiği şekliyle *Teolojik Tanımlar* dikkat çekmektedir. Bunda, bu akımların dine ait olan unsurları barındırması ve bünyelerinde bu özelliklere ağırlık vermesi etkili

<sup>2</sup> Süleyman Turan, "Yeni Dini Hareketlerle İlgili Türkiye'deki ve Batı'daki Literatür", *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 387-459.

<sup>3</sup> Kirman, "Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam", 14; Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 14-15.

olmaktadır. Bunun yanında YDH'lerin teolojik açıdan tanımlanması, bu oluşumların toplumda var olan ve genel olarak kabul edilmiş dinlerden ya da inançlardan farklı şeyler ortaya koyarak söz konusu din veya inanç sistemine eleştiri getirmesiyle ilgili özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Hatta bu tanımlama yaklaşımına göre YDH'ler, yerleşik dinin ya da inancın alternatifi gibi düşünüldüğünden veya görüldüğünden daha çok, zararlı olmaları boyutuyla ele alınmaktadır. Ayrıca bu tür oluşumların sapkın, heretik ya da heteredoks oldukları düşünülerek kendileriyle dinsel ve inançsal bağlamda bir çekişme yaşanmaktadır.<sup>4</sup>

YDH'lerin teolojik boyutuyla tanımlanmasında daha çok kült kavramı üzerinden hareket edilmektedir. Bu bağlamda kült kavramı belirleyici olmakla birlikte bu kavramın farklı anlamlarda kullanıldığı da görülmektedir. Bu nedenle kült kavramından kaynaklı farklılıkların olduğu da açıktır. Kült, bir toplumda yaygın kabul görmüş, kurumsallaşmış, hâkim gruplardan ayrı olan bazı inançlar ve ibadetler için kullanıldığı gibi aynı zamanda söz konusu inanç ve ibadetleri kabul eden insanlardan oluşan grubu belirtmek için de kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Bu bağlamda teolojik tanımlamada iki unsur karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, hem toplumda yerleşmiş hâkim din ve inancın dışında yer alan başka bir sistem hem de bu sistem etrafında bütünleşik olarak hareket eden bir grup göze çarpmaktadır. Bu açıdan yerleşik dini yapının dışında olan bir kabul söz konusudur. Bazı belli kurallara ve kurumsal yapıya sahip olan dini yapıların aksine söz konusu kültürler, çok farklı şekillerde ve öğretilere sahip olarak toplumsal ve bireysel düzeyde varlık kazanmaktadır.<sup>6</sup>

Teolojik olarak yapılan tanımlarda YDH'lere öznel ve ön yargıya sahip bir tavır takınıldığı kabul edilmektedir. Zira, yeni bir oluşum veya topluluk diyebileceğimiz bu tür hareketler toplumun geneline ya da yerleşik düzene karşı yeni bir durum getirmiştir. Bu nedenle de kendilerine karşı genel olarak tepkisel ve savunmacı davranışlar geliştirilmektedir. YDH'lerin olumsuz yönleri veya sapkınlığı ön plana çıkarılarak ele alınmaktadır. YDH'leri incelemek veya tanımlamak için sergilenen bu yaklaşım önceden bazı yargılara sahip olunmasından dolayı tarafsız bir tanımlama yapılamayacaktır.<sup>7</sup> Kült kavramına verilen anlam her ne kadar bu tür

<sup>4</sup> Kirman, "Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam", 14-16; Süleyman Turan, "Yeni Dini Hareketler", *Dinler Tarihi I-II*, ed. Mustafa Alıcı - Süleyman Turan (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 512-513.

<sup>5</sup> Turan, "Yeni Dini Hareketler", 513.

<sup>6</sup> Kirman, "Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam", 15.

<sup>7</sup> Mehmet Ali Kirman, "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (Şubat 2003), 28-29.

hareketlerin tanımlanmasında ve ele alınmasında temel hareket noktası olsa da YDH'leri tanımlamak için kült kavramı yetersiz kalmaktadır.<sup>8</sup>

YDH'lerin tanımlanmasında izlenen bir diğer yöntem ise daha nesnel yaklaşım olarak kabul gören akademik tanımlama yöntemidir. Buna göre, onlar bir kült olarak değil “Yeni Dini Hareket” olarak tanımlanmaktadır. Böylece nispeten daha nesnel bir yaklaşım sergilenmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşıma göre son zamanlarda ortaya çıkan bu tür oluşumlar, gelişen ve değişen dünyada dünyanın, insanın ve dinin yeniden farklı bakış açısıyla anlaşılması ve yorumlanması olarak görülmektedir. Akademik yaklaşıma göre YDH'ler, *zararlı, tehlikeli, tehlikesiz, doğru, yanlış, hak, batıl, sapkın* gibi sıfatlarla nitelenmezler. Akademik tanımlamada ön yargılı bir yaklaşımdan ziyade onların ortaya çıktığı mekân ve zaman dikkate alınmaktadır.<sup>9</sup> YDH'lerin ilk çıktığı mekân olarak Batı dünyası özellikle de İngiltere ön plana çıkmaktadır. Amerika ve diğer Avrupa ülkeleri YDH'lerin yaygın olarak görüldüğü yerlerdir. Ancak küreselleşen dünyada sadece bu coğrafyalarla sınırlı kalmayıp diğer bölgelerde ortaya çıkan YDH'ler de az değildir. YDH'lerin çok yönlü olması nedeniyle farklı kriterler dikkate alınarak kategorize etme girişimleri olmuştur. İlk olarak kaynağını ya da kökenlerini dikkate alarak yapılan sınıflama girişimi göze çarpmaktadır. Buna göre bu hareketler, ilgili olduğu kaynağa ya da kökene göre tasnife tabi tutulmuştur. Bu hareketlerin bir diğer tasnifi ahlaki ve manevi anlayış ve gelişime göre yapılanıdır. Sonuncusu ise bu hareketlerin dünyaya karşı tutumlarına göre yapılan tasniftir.<sup>10</sup>

Görüldüğü gibi YDH'lerin *neliğini* ortaya koyabilmek için gösterilen farklı çaba ve çalışmalar bulunmaktadır. Herkes tarafından kabul edilmiş YDH'ler tanımının olmamasının temel nedenleri arasında, bu hareketlerin yakın zamanda ortaya çıkmış olması ve birbirinden farklı tabiata sahip olmaları kabul edilebilir. Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, YDH'lerle genel itibariyle sosyal bilimciler ilgilenmişlerdir. Her bir alan uzmanı için değilse bile bu konuda araştırma yapan sosyolog ve teolog akademisyenlerin birçoğu konuyu daha nesnel ele almak için gayret sarf etmişlerdir. YDH'leri tanımlamak ve açıklamak için ortaya konulan çaba aynı zamanda eleştiriye maruz kalmak durumunda kalmıştır.

### b. Çıkış Nedenleri

YDH'ler, değişen ve gelişen toplumsal düzen içinde insanların farklı arayışlar içerisinde olmasından ve var olan dini ve toplumsal düzenden

<sup>8</sup> Kirman, “Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam”, 16; Özlem Uluç, *Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 124.

<sup>9</sup> Kirman, “Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar”, 31-32.

<sup>10</sup> Turan, “Yeni Dini Hareketler”, 520-523; Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 51-57; Kirman, “Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam”, 19-24.

tatmin olmama neticesinde ortaya çıktığı kabul edilen oluşumlar olarak tanımlanabilmektedir. Ancak YDH'lerin ortaya çıkmasında sadece bu sebepler etkili olmamaktadır. Bu tür oluşumlarda oldukça farklı nedenlerin olduğu ifade edilmektedir.<sup>11</sup> Her bir hareketin, dini olsun ya da olmasın, kendine özgü ortaya çıkış gerekçeleri olabildiği gibi aynı dini hareketin içerisinde bile farklı gerekçelerle bulunan, üye olan kişiler bulunabilmektedir. Bu nedenle YDH'lerin ortaya çıkışını etkileyen faktörler incelenirken farklı yönlerden ele alınıp incelenmesi konunun tabiatına daha uygun bir yöntem olacaktır. Batıda gelişen hak ve hürriyetlerin yanında özgürlükler de bu tip hareketleri tetiklemiştir.<sup>12</sup>

YDH'lerin ortaya çıkış nedenleri genel olarak iki başlık altında ele alınabilmekle birlikte daha fazla gerekçe ve nedenlerini ortaya koymak mümkündür. Bu çalışmamızın asıl konusu YDH'lerin *neliğini* ortaya koymak ve müntesipleri için önerdiği kurtuluş teorilerini açıklamak olduğundan ortaya çıkış gerekçelerinin detaylı bir şekilde belirtilmesiyle hem *neliği* hem de kurtuluş öğretileri hakkında bilgilere değinilmiş olacaktır. Bu nedenle bu hareketlerin ortaya çıkış gerekçeleri ile kurtuluş öğretileri arasında yakın bir ilişkinin olduğu aşikârdır. Bu sebeple, her bir YDH'nin ortaya çıkışında etkili olan nedenler ve söz konusu hareketin öğretileri bulunmaktadır. Biz burada YDH'lerin çıkışında etkili olduğunu düşündüğümüz genel sebeplere değinmeyi yeğlemekteyiz.

Bu sebeplerin başında, değişen ve küçülen dünyada artan sekülerleşme yer almaktadır. Bir diğer ifadeyle dünyevileşme, birey ile kutsalın arasını ayıran, insanları dinden uzaklaştıran bir duruma tekabül etmektedir. İnsanların aydınlanma hareketi sonrasında dinin otoritesinden kurtulma ve bağımsız bir hareket alanına sahip olma isteği üzerine YDH'ler, ilk çıktığı kabul edilen Hıristiyan Batı dünyasında kendine karşılık bulmuştur. Bunun oluşmasında Batı dünyasındaki dini kurumların tutumlarından bunalan insanların yeni arayış içine girmeleri, kendilerini din ve ilgili kurumların baskısından uzaklaştırmak istemeleri etkili olmuştur. Her şeyden önemlisi, var ve hâkim olan dinin kendi ihtiyaçlarından uzak olduğu ve kendilerini tatmin etmediği düşüncesi YDH'lerin ortaya çıkışında etkilidir. Ancak sekülerleşmeye rağmen insandaki din algısı ortadan kalkmamıştır. YDH'ler de buradan hareketle toplumda ve insanlarda bir karşılık bulmuştur.<sup>13</sup> İkinci

<sup>11</sup> Ali Rafet Özkan, "Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri", *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 31-38.

<sup>12</sup> Kemal Göz, *İslam'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 57-59.

<sup>13</sup> Ali Rafet Özkan, "Türkiye'de Yeni Dini Hareketlerle İlgili Çalışmalar: Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)", *Dinler Tarihi Araştırmaları 7* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010), 418.



bir sebep olarak, dinin “ben” duygusuna bağlı olarak anlaşılması olarak görülen ve “ben” egosunun tatmini olarak algılanan subjektivizm akımıdır. Buna göre, bir bakıma din bireysel hazlara indirgenerek algılanmış ve bireyin egosunu yüceltici bir durumu ifade eder şekilde anlaşılmaya başlamıştır. YDH’lerde bireyin “ben” egosuna ayrı bir önem atfedilmiştir.<sup>14</sup>

YDH’lerin taraftar bulmasında etkili olan bir diğer nokta, günümüz şartlarında insanların, dünyalık işlerinde yani hayatlarında dine karşı duyarsız olmalarıdır. Modern dünyada insanlar dine karşı kayıtsız kalmaktadır. İnsanlarda din ile ilgili bir kaygının olmaması, dine ilginin duyulmaması, yerleşik olan dini yapıya karşı olan kayıtsızlık önemli bir faktör olarak varlığını hissettirmektedir. Bir diğeri ise, dini yapıların aşınmış olması ve bunun neticesinde de değişen dünya ve insanların ihtiyaçlarına karşı yenilikçi davranmaktan uzak kalması, YDH’lerin toplum ve birey düzeyinde karşılık bulmasında etkili olmuş ve olmaktadır. Bireyselleşen bir anlayışın insanlar tarafından kabul görmüş olması, bazı hareketlerin hazcılığı ön plana çıkarması ve insanların da acıdan uzaklaşarak hazzı ulaşmak için dünyadaki amacının, hedefinin hazzın son şeklini tecrübe etmeye yönelik eğilimi belirleyicidir. Teknolojik gelişmelerin neticesinde dünya üzerindeki farklılıkların, zaman ve mekânın ortadan kalkması yani küresel bir dünyanın var olması, insanlar arasında etkileşimi, iletişimi üst düzeye çıkarmıştır.<sup>15</sup> Din de bir olgu olarak bu durumdan etkilenmiştir. Bunun neticesinde günün şartlarına uygun bir yaklaşım ortaya çıktığı zaman insanların da birbirinden etkilenmesi ve buna göre bir kabule geçmesi kaçınılmaz olmuştur. Son zamanlarda ortaya çıkan çoğulculuk akımının etkisiyle tek tip din ve dini kalıp algısı yerini farklı arayışlara bırakmıştır. Böylece YDH’lerin gelişmesine uygun bir zemin oluşmuştur. Son olarak dile getirilmesi gereken bir husus da gelişen bütün imkânların oldukça hızlı bir değişime sebebiyet vermesidir.<sup>16</sup> Meydana gelen hızlı değişim, insanların din ve hayata bakışları üzerinde kısa zamanda etkisini göstermiştir. Böylece hızlı değişime uymakta geç kalan dini kurumlar insanların dünya hayatındaki ihtiyaçlarına cevap vermekte yetersiz kalmıştır.<sup>17</sup> Böylece insanlar, yeni arayışlar içerisine girmişlerdir.

### c. Üye Kazanma Yöntemleri

YDH’ler taraftar kazanmak için farklı yöntemlere başvurmaktadırlar. Bu yöntemler aynı zamanda müntesiplerine salık verdikleri kurtuluş reçetesi ile de yakından ilişkilidir. Neredeyse bütün YDH’ler, kendi öğretilerini insanlara

<sup>14</sup> Özkan, “YDH’lerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri”, 31-32.

<sup>15</sup> Halil İbrahim Şenavcu, “Byakko Shinko Kai”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 112-114.

<sup>16</sup> Kemal Göz, “İslam Medeniyetinde Sosyal Hayatın İlkeleri”, *Medeniyet İnsan ve Din*, ed. Kemal Göz - Mustafa Türkan (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 32-33.

<sup>17</sup> Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 34-45.

ulaştırmak için misyonerlik faaliyeti yürütmektedir. Moonculuk, Yehova Şahitleri, Uluslararası Krishna Bilinci Topluluğu, Ahir Zaman Azizleri gibi YDH'lerde taraftar kazanmak için farklı misyoner faaliyetlere yer verilmektedir. Misyonerlik faaliyetlerini yürütürken özellikle genç nesil öncelenmektedir. Mormonlar, Yehova Şahitleri gibi dini hareketler genç yaşta eğittikleri gençleri misyonerlik faaliyetleriyle görevlendirmektedir. Çoğunlukla nazik, mütebessim, kıyafetleri düzgün ve sabırlı gençlerden oluşan misyonerler bu faaliyetlerin yanında bağış toplama gibi görevler de üstlenmektedirler.<sup>18</sup>

Misyonerlik için kullanılan bir diğer yöntem ise insanların tanıdıkları bireyler arasındaki sosyal ilişkilerden yararlanmaktır. YDH'lere üye olanlarda, o grup içerisinde bulunan tanıdığı kişi vasıtasıyla katılım yaygındır. Kişiler normal şartlarda herhangi bir sebep olmaksızın bu hareketlere ilgi duymamakta ancak iletişimde oldukları kişiler vasıtasıyla bu hareketlerle tanışmaktadır. Kişinin yalnızlık hissettiği anda bu gruplardan gelen bir adım da bu noktada etkili olabilmektedir. Üstelik yalnızca gruba katılmada değil grupta kalmaya devam etme noktasında da yakın ilişki içinde olunan kişiler etkili olabilmektedir.

YDH'lerin neredeyse hepsinde etkili olan bir diğer husus karizmatik liderlik algısından yararlanmaktır. Bu anlamda YDH'lerde lider algısı, misyonerliğin başarılı olmasında önemsenmektedir. Bu hareketlere katılanlar dini grubun liderine olağanüstü özellikler atfetme ve o kişiyi farklı bir yerde konumlandırma eğilimine sahiptirler. Lidere atfedilen olağanüstü özellikler insanları bu gruplara çekmek için bir araç olarak kullanılmaktadır.<sup>19</sup> Bu durum, yalnızca üye kazanırken değil aynı zamanda mevcut üyelerin lidere olan bağlılıklarını artırmak için de kullanılmaktadır. Ayrıca liderler coşkulu toplantılar düzenleyerek üyelerin bağlılıklarını pekiştirmektedir. Eğer kişi kendini lidere değil de grubun fikirlerine adarsa ve liderin fikirlerinde bir sapma görürse ancak o takdirde gruptan ayrılmaktadır.

YDH'lerin, özellikle genç bireylerin ilerleyen süreçlerde hareketten ayrılmalarını engellemek için eğitim kamplarına başvurdukları görülmektedir. Kamplarda, ayrılmak isteyen gençleri tecrit etmek, fiziksel, psikolojik şiddet, uyku ve yemekten mahrum bırakma gibi uygulamalar yapılması beyin yıkama faaliyetleriyle benzerlik taşıması açısından önemlidir.

<sup>18</sup> Süleyman Turan - Sema Nur Uzun, "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri", *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 214-215; Mehmet Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar* (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 51.

<sup>19</sup> Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 195-219.

Yayın faaliyetleri bir diğer misyonerlik faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Çağımızda iletişim araçlarının gelişmesi sonucu birçok araç ortaya çıkmış ve bu araçlar propagandalarını hızlı ve etkili bir şekilde yapabilmeleri için dini hareketlerde oldukça etkili bir yöntem haline gelmiştir.<sup>20</sup> Televizyon, radyo gibi araçlar dergi, broşür gibi basılı materyaller vasıtasıyla faaliyetlerini etkin bir şekilde yayma imkânı bulmuşlardır.

Aşırı ilgi ya da sevgi bombardımanı ve şehvete yönelik unsurlar, YDH'lerin taraftar kazanma, yani misyonerlik için takip ettiği yöntemler arasında yer almaktadır. Modern çağda bireyselleşmenin ön planda olması, aile kurumunun zayıflaması neticesinde sevgi ihtiyacı duyan bireylerin düştüğü boşluktan bu hareketler faydalanmaktadır. Özel olarak sevgi bombardımanı adı altında geliştirilen teknikle üyelerin gruba ısındırılması sağlanmaktadır. Bu teknik bilhassa etkileyici kadınları kullanmak suretiyle yürütülmüştür. Bu yöntemin olumsuz sonuçları da olmuştur. Örneğin söz konusu yöntemle birçok kişiyi kazanmakta başarılı olan Tanrı'nın Çocukları Hareketi olumsuz birtakım haberler ve AIDS virüsünün yayılmasıyla bu yöntemi terk etmek durumunda kalmıştır.<sup>21</sup>

#### **d. Kurtuluş Reçeteleri**

YDH'lerin ortaya çıkışında farklı faktörler etkili olmaktadır. Uygun ortam ve şartlar bu tür hareketlerin oluşmasında etkilidir. Değişen dünya şartları, kalıplaşmış olarak gördükleri var olan dinsel sistemden tatmin olmaması neticesinde insanların yeni arayışlar içine girmesi, baskı ve bağımlılıktan uzak olma isteği, bireylerin hayatında yeni anlam arayışlarına girmeleri gibi faktörler bu tip hareketlerin oluşmasında ve yaygınlaşmasında etkili unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada bütün YDH'lerin kurtuluş öğretilerini ele almaktan daha ziyade konuyu, örnek olarak seçtiğimiz bazı YDH'lerin müntesiplerine önerdiği ya da sahip oldukları kurtuluş öğretileri üzerinden ele almak istiyoruz.

#### **1. Osho Hareketi**

1931 yılında Hindistan'ın Kuchwada köyünde doğan Chandra Mohan Jain tarafından kurulmuş bir harekettir. Bilinen ismiyle Osho, hayatının farklı dönemlerinde farklı isimler kullanmıştır. 1960'lı yıllardan itibaren Acharya Rajneesh, 1970'li yıllarda Bhagwan Shree Rajneesh ve ömrünün sonlarında da Osho adını kullanmıştır.

<sup>20</sup> Fransız basınında İslam ve Hz. Muhammed imajıyla ilgili propaganda faaliyetleri için bk: İsmail Metin, "Tiyatro, Karikatür ve Film Provokasyonları Bağlamında Fransız Basınında İslam ve Hz. Muhammed İmajı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 91-104.

<sup>21</sup> Turan - Uzun, "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri", 215-228; Ali İhsan Yitik, "Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik: Türkiye Örneği", *Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 243-258.

1953 yılında Japalpur şehrinde aydınlandığını açıklayan Osho 1962'de felsefe profesörü olmuştur. Hint dinlerini ve Gandhi'yi eleştiren konuşmalar yapması bir taraftan tepki çekerken bir taraftan da etrafında birçok insanın toplanmasını sağlamıştır. Dünyanın çeşitli yerlerinden edindiği taraftarlarının sağladığı maddi destekle meditasyon merkezleri ve çeşitli şirketler kurulmuştur. Osho'nun ABD'den sürüldüğünde geride 93 adet Rolls Royce marka araba bırakması onun Rolls Royce gurusu olarak adlandırılmasına neden olmuştur.<sup>22</sup> Bu aynı zamanda Osho'nun oldukça lüks bir hayat sürdüğünün kanıtı niteliğindedir. 1990'daki ölümünden sonra harekette bir parçalanma yaşansa da günümüzde hâlâ takipçileri bulunmaktadır. Onun ortaya koyduğu hareket Batı terapi teknikleri ile Doğu dinlerinin karışımı mahiyetindedir. Hint spritüalizmi ve Batı terapi tekniklerini bir araya getirmesi onun bu alanın öncüsü olmasını sağlamıştır.<sup>23</sup>

Osho'ya göre her insan Budha olarak doğmaktadır ancak insanın kendisine yabancılaşması, sahip olduğu ego ve toplum baskısı gibi sebeplerden dolayı insanın bu ilahi tabiatı bozulmuştur. İnsanın aydınlanması, kendini gerçekleştirme ve şuurun devreye girebilmesi, egonun serbest bırakılması ve insanın temizlenme sürecine girmesiyle mümkündür. Bunun için de öncelikle insanın üzerinde yük olan şeyleri fark etmesi ve kendini tanıması gereklidir. Daha sonra kişi meditasyon, terapi teknikleri ve hümanist psikolojinin yardımıyla gerçek şuuru devreye sokacaktır.<sup>24</sup> Özellikle her an gerçekleştirilebilecek bir farkındalık hali olarak görüldüğünden meditasyonun bu öğretilerde oldukça önemli bir yeri vardır. Aktif meditasyon, dinamik meditasyon gibi birçok farklı meditasyon tekniği uygulanmaktadır.<sup>25</sup>

Evliliğin ve ailenin insanı kısıtladığını iddia eden bu hareket söz konusu kurumların ortadan kaldırılmasını ve insanların komünler halinde yaşamaları gerektiğini söyler. Üyeler birbirleriyle özgürce ilişki içerisine girmeli ve doğan çocuklar komün tarafından yetiştirilmelidir. Seksin oldukça önemli olduğu bu anlayışta kozmik enerji Tanrıyla özdeş kabul edilir ve Tanrısallığa ulaşabilmenin yolu da seksten geçer. Bundan dolayı cinsellik baskı altında tutulmamalı, kişi kendini üstada cinsel anlamda teslim etmelidir. Böylelikle kişi egodan kurtulacak ve Tanrı bilinebilir hale gelecektir.<sup>26</sup>

Osho'nun On Emir adı altındaki ilkeleri de taraftarlarına yol gösterici mahiyettedir:

<sup>22</sup> Hammet Arslan, "Rajneesh", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 415-419.

<sup>23</sup> Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 69-71.

<sup>24</sup> Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 71-75.

<sup>25</sup> Arslan, "Rajneesh", 419.

<sup>26</sup> Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 72-75.

1. İç dünyanız onaylamadığı müddetçe asla kimsenin emrine itaat etmeyin.
2. Yaşamın kendisinden başka Tanrı yoktur.
3. Hakikat içinizedir, onu başka bir yerde aramayın.
4. Aşk duadır.
5. Hiç olmak veya hiçlik bizatihi araç, amaç ve kazanımdır.
6. Hayat şimdi ve buradadır.
7. Uyanık yaşayın.
8. Yüzmeyin, su üzerinde akın.
9. Her an ölün, böylece her an yeni olursunuz.
10. Aramayın. Olan, olandır. Durun ve görün.<sup>27</sup>

## 2. Moon Hareketi

“Dünya Hıristiyanlarını Birleştirme Topluluğu”, 1954 yılında San Myung Moon ve tarafları ile Seoul kentinde kurulmuştur. 1920 yılında Kuzey Kore’de Konfüçyanist bir ailede doğan Sun Myung Moon, 16 yaşında İsa tarafından, tamamlanamayan misyonu tamamlamak üzere seçildiğini iddia etmiştir. Herhangi bir dini eğitim almamasına rağmen Kuzey Kore’de vaazlar vermeye başlamıştır. Farklı sebeplerden dolayı birkaç defa tutuklanan Moon, son tutuklanışında bir çalışma kampına gönderilmiş ve Birleşmiş Milletler’in Kore Savaşına müdahalesi esnasında Amerikan askerleri tarafından kurtarılmıştır. 1954 yılında ise ilk kilisesini kurmuştur. Hareketin Batı tarafından tanınması ve daha fazla gelişmesi Moon’un Amerika’ya taşınmasından sonra gerçekleşmiştir. Burada ticari faaliyetlerini sürdürmüş ve siyasilerle yakın ilişki içerisinde olmuştur. Moon’un 2012’deki ölümünden bu yana hareket Moon’un çocukları ve daha aktif olarak da eşi Hak Ja Han tarafından sürdürülmektedir.<sup>28</sup>

Bu hareketin temel amacı tüm Hıristiyanları birleştirmek gibi görünse de asıl hedefi dinlerin ve insanların birlikteliğini sağlamaktır. Yani tüm din ve insanların Tanrı’nın Birliğinde birleştirilmesi nihai hedef olarak kabul edilmektedir. Moon Hareketinde kutsal bir aile olarak kabul edilen Moon, eşi ve çocuklarının önemli bir yeri bulunmaktadır. YDH’lerin genel özellikleri arasında yer alan kutsal liderlik Moon hareketinde de görülmektedir. Bu hareketin amacı, “Yeryüzünde Tanrı’nın krallığını tesis etmek” şeklinde belirtilmiştir. Hıristiyan öğretilerde var olan mesih anlayışından hareketle Moon’un ikinci mesih olduğu ve bunun neticesinde de Tanrısal krallığın şimdi gerçekleşmiş olduğu, bütün dinlerin birleşeceği, insan ve Tanrı’nın

<sup>27</sup> Arslan, “Rajneesh”, 419.

<sup>28</sup> Mustafa Bıyık, “Moonculuk”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 359-360.

tatmine ulaşacağı, Yeni Ahit zamanının tamamlandığı ve Tanrı'nın kendinde dişi ve erkeği birleştirdiği gibi öğretiler Moon'un öğretileri arasında yer almaktadır.<sup>29</sup>

Moon'a göre, yeryüzünde Tanrı'nın krallığı İsa Mesih'in ikinci gelişi olan Moon'un yönetiminde bulunmaktadır. Moon, Tanrı'nın vadettiklerini tamamlayacak ve her şeyi düzeltecektir. İkinci mesih Moon dönemi, beklenen "altın çağ" olarak kabul edilmekte ve daha sonra olacak olan bir krallık değil şimdi yeryüzünde var olan dönemdir. Moon'a göre son, oldukça yakındır ve insanlığın kurtuluş için Tanrı'da birleşmekten başka bir çaresi de bulunmamaktadır.<sup>30</sup> Bu nedenle farklı dinlere mensup bütün insanların kendileri ve çocuklarını bu birlikteliğe adanmalarından başka kurtuluş yolu yoktur.

Moon Hareketine göre insanın kurtuluşu, ilk dönemdeki safiyetini kazanmakla mümkündür. Bunun için Tanrı, insanın asli günahtan kurtulması için devreye girmiş ve bu, Moon ile başlamıştır. Yani Tanrı'nın kurtuluş planı Moon'a verilmiştir. Moon Hareketine göre Tanrı'nın kurtuluş planının üç aşaması bulunmaktadır. İlk devre Hz. Âdem ile başlamış ancak başarılı bir süreç olmamıştır.<sup>31</sup> Başlangıçta Tanrı tarafından mükemmel bir şekilde yaratılmayan Âdem ile Havva'nın zamanı gelince mükemmelleşmesi neticesinde yeryüzünde gerçek ailelerden oluşan bir Tanrı krallığı kurulması amaçlanmıştır. Ancak Havva henüz mükemmelleşmesi gerçekleşmeden kendisine hizmet etmekle görevlendirilen Lüsifer ile cinsel ilişkiye girmiş ve Havva Lüsifer'den kendisine geçen kötülük neticesinde düşüş yaşamıştır. Daha sonra Havva yine henüz mükemmelliğe ulaşmadan Âdem ile cinsel ilişkiye girmiş ve hem kendisinin hem de Âdem'in düşüş yaşamasına sebep olmuştur. Moon Hareketi öğretisinde yaşanan bu olaylar neticesinde insanlık, Tanrı merkezli olması gereken soy ağacı yerine şeytan merkezli bir soy ağacına sahip olmuştur. Moon Hareketi öğretisinde insanlığın kurtuluşu, asli günahı olmayan, mükemmelliğini tamamlamış insanın kusursuz bir eş ile evlenmesiyle gerçekleşecektir. Bu planın ikinci aşaması ise, İsa ile yeniden gündeme gelmiştir. Ancak İsa evlenip çocuk sahibi olamadığı için insanlığı asli günah çemberinden kurtarmayı başaramamıştır. Son aşama ise Moon ile devreye girmiş ve Tanrı'nın kurtuluş planı insanlık için gerçekleşmiştir. Bu nedenden dolayı Moon kendisinin üçüncü Âdem olduğunu belirtmiştir. Kısacası Moon Hareketindeki kurtuluş anlayışı, insanın asli günah ile kaybolan doğasına ailenin restorasyonu yoluyla yeniden kavuşması olarak

<sup>29</sup> Mustafa Bıyık, "Moonculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/276-277; Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 102-107.

<sup>30</sup> Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 110-112.

<sup>31</sup> Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 108-113; Mustafa Bıyık, "Yeni Dini Hareketler", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet ve Nihal Yayınları, 2019), 350-352; Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*, 40-49.

anlaşılmaktadır. Bunun için de Tanrı, Moon'a bu restorasyonu gerçekleştirecek öğretileri vermiştir. Bu durum Moon Hareketinin evlilik törenine neden bu kadar önem verdiğini de açıklamaktadır.<sup>32</sup>

### 3. New Age Hareketi

1960'lı yıllarda Amerika'da doğup oradan Avrupa'ya yayılan New Age, mevcut dinlere tepki olarak ortaya çıksa da içerisinde pek çok dinden öğeyi barındıran senkretik bir harekettir. Temelde ezoterik bilgileri ve birtakım ferdi tecrübeleri kullanarak insanlığı bir araya getirmeyi amaçlar.<sup>33</sup>

Yeni Çağ manasında kullanılan New Age özelde kova burcu anlamına gelir. Önceki süreçte manevi bilgelik açısından gerilemiş olan insanlık Kova Çağı'na girilmesiyle altın çağını yaşayacaktır. Ancak bu çağın başlangıcı hakkında üzerinde ittifak edilmiş bir zaman da yoktur.

Söz konusu hareket Amerika'da, teknolojik gelişmelerin, toplumsal değişimin, refah artışının, soğuk savaşın, Afrika kökenli Amerikalıların hak arayışlarının gündemde olduğu bir ortamda doğmuştur.<sup>34</sup> O zamanki gençlerin sırlı olaylara ve doğu dinlerine olan ilgisi de bu anlayışın doğmasında etkili olan diğer bir unsurdur. Bunun yanında Teosofi Hareketi bu anlayışın ortaya çıkışındaki en önemli sebeplerden biri olarak görülmektedir.<sup>35</sup>

Ele aldığımız diğer dini hareketlerin aksine New Age Hareketi'nin belli bir kurucusu yoktur. Ancak birtakım öncü isimlerden söz edilebilir. Amerika'daki öncüleri arasında ezoterik görüşleriyle bilinen Edgar Cayce, psikolog Carl Gustav Jung, Hint öğretilerini Batı'ya taşıyan Swami Vivekananda, Kendini Gerçekleştirme Derneği'nin kurucusu Paramahansa Yogananda, Transandantal Meditasyon tekniğini geliştiren Maharishi Mahesh Yogi gibi isimler sayılabilir.<sup>36</sup>

Bu anlayışa göre balık burcunda insan, kozmik bir enerji olarak bulunan Tanrı'ya güvenmekteyken kova burcunda ise, bizzat Tanrı'nın kendisi olacak ve bütün iyi özelliklere sahip olacaktır. Kova Çağı'nın gelişi New Age taraftarları için aydınlanma dönemini ifade eder. Kişide yeni bir şuur meydana gelecek ve Yeni Çağ böylece başlamış olacaktır. Onlara göre kurtuluş, dünyadaki ve zihindeki bağlantılardan hür olma anlamına gelmektedir. Bu bağlamda New Age'in kurtuluş anlayışı İsa Mesih'in

<sup>32</sup> Bıyık, "Moonculuk", 2020, 360-361; Sarah M. Lewis, "The Unification Church", *Controversial New Religions*, ed. James R. Lewis - Jasper Aa. Petersen (New York: Oxford University Press, 2014), 39-40.

<sup>33</sup> Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 123; Salih Çinpolat, "Yeni Çağ Hareketleri", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 612.

<sup>34</sup> Çinpolat, "Yeni Çağ Hareketleri", 612-614.

<sup>35</sup> Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 124-125.

<sup>36</sup> Çinpolat, "Yeni Çağ Hareketleri", 612.

çarmıhta kendini feda ederek insanlığı günahahtan kurtarması şeklindeki Hıristiyan kurtuluş anlayışından farklı bir anlam taşımaktadır. İnsanın aydınlanması ve kurtuluşa ermesi ancak insanın içinde var olan gizli güçleri açığa çıkartmasıyla mümkün olacaktır. Dua ise şuur kazanabilmek için gerekli bir araçtır.<sup>37</sup> Tarot okuma, astroloji, yoga, meditasyon, medyumluk gibi birçok uygulama kişisel dönüşüme yardımcı olacak araçlar olarak kullanılmaktadır.<sup>38</sup>

### Sonuç

YDH'ler, farklı şekillerde ve farklı gerekçelerle ortaya çıkan ve varlığını devam ettiren yeni akımlar olarak görülmektedir. Toplumlar, değişen, gelişen ve her döneme özgü yapısal özelliklere sahip olan bir olgudur. Dolayısıyla zamanla değişen ortamda toplumu oluşturan insanların da ihtiyaçları, zihin yapıları, tatmin düzeyleri ve bağlılıkları değişmektedir.

Yerleşik düzen ya da hâkim düzen oldukça hızlı değişen insan ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kaldığı ya da değişimin hızına yetişemediği için YDH'ler, insanlar ve topluluklar tarafından bir karşılık bulmuştur. Hâkim dinî kurumların veya yetkililerinin insanlara ve gelişen dünyaya karşı tutumları, insanların dinden ve otoriteden uzaklaşmalarına ve onları dertlerine karşılık gelecek yeni arayışlarda bulunmalarına sevk etmiştir. Kısacası, YDH'lerin insanların tatmin düzeylerindeki değişikliğin bir ürünü olduğunun ifade edilmesi yanlış olmaz. Bu nedenle YDH'lerin anlaşılmasında hâkim din ve otorite ile değişen ve gelişen dünyanın birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

YDH'lerin ortaya çıkmasına sebep olan gerekçelerle paralel bir şekilde YDH'lerce ortaya konulan kurtuluş reçetesinin dönemin ve o dönemdeki bireylerin ihtiyaçlarına karşılık gelecek şekilde geliştirilmiş olduğu açıktır. YDH'lerin ortaya koyduğu kurtuluş öğretilerinin geçmiş, bugün ve gelecekle ilgisinin olduğu görülmektedir. Mesela Moon Hareketine göre, insanın kurtuluşu ilk dönem insanlık tarihindeki olaylarla ilişkilidir. Henüz mükemmelleşmesini tamamlamadan Lüsifer ile daha sonra da Âdem ile ilişkiye giren Havva insanlığın düşüşüne sebep olmuştur. Âdem ile başlayan süreç İsa ile devam etmiş, nihayetinde kurtuluş Moon vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Görüldüğü gibi Moon Hareketinin kurtuluş anlayışında insanlık tarihinin ilk dönemlerinden günümüze uzanan tarihsel bir durum söz konusudur.

New Age Hareketine göre kurtuluş için geçmişte insanlığın farklı aşamalardan geçtiği belirtilerek insanın günümüzdeki durumu kurtuluştaki önem taşımaktadır. Bu harekete göre insan, içinde bulunduğu zamanda nasıl

<sup>37</sup> Özkan, *Kıyamet Tarikatları*, 128-133.

<sup>38</sup> J. Gordon Melton, "New Age Movement", *Encyclopedia Britannica*, (Erişim 02 Kasım 2022).



ki ihtiyaç duyduğu maddi şeyleri kendi zamanındaki bir mekândan alıp gideriyorsa manevi olarak da tek bir öğretiden ziyade birçok öğreti arasından kendinin tatmin olduğu öğretiyi seçerek kurtuluşa ulaşabilecektir. *YDH'lerin kurtuluş anlayışının geçmiş ile ilgisi olduğu kadar günümüz ve sonrasına ait dünya öğretisiyle de bir bağı vardır* cümlesi yanlış bir ifade olmayacaktır. Aynı zamanda YDH'lerin kurtuluş anlayışının müntesip kazanımları açısından önemli olduğu açıktır.

## Kaynaklar

- Arslan, Hammet. "Rajneesh". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 415-420. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Aydın, Mahmut. *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Aydın, Mehmet. *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Bıyık, Mustafa. "Moonculuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/276-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bıyık, Mustafa. "Moonculuk". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 359-363. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Bıyık, Mustafa. "Yeni Dini Hareketler". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. İstanbul: Milet ve Nihal Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Çinpolat, Salih. "Yeni Çağ Hareketleri". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 612-615. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Göz, Kemal. "İslam Medeniyetinde Sosyal Hayatın İlkeleri". *Medeniyet İnsan ve Din*. ed. Kemal Göz - Mustafa Türkan. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Göz, Kemal. *İslam'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kirman, Mehmet Ali. "Yeni Dini Hareketler: Tanım ve Kapsam". *Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 13-26. İstanbul: Okur Akademi, 1. Basım, 2018.
- Kirman, Mehmet Ali. "Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (Şubat 2003), 27-43.
- Lewis, Sarah M. "The Unification Church". *Controversial New Religions*. ed. James R. Lewis - Jasper Aa. Petersen. 38-52. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2014.
- Melton, J. Gordon. "New Age Movement". *Encyclopedia Britannica*, 02 Kasım 2022. <https://www.britannica.com/topic/New-Age-movement>
- Metin, İsmail. "Tiyatro, Karikatür ve Film Provokasyonları Bağlamında Fransız Basınında İslam ve Hz. Muhammed İmajı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 91-104.

- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları: Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Basım, 2006.
- Özkan, Ali Rafet. "Türkiye'de Yeni Dini Hareketlerle İlgili Çalışmalar: Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)". *Dinler Tarihi Araştırmaları* 7. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010.
- Özkan, Ali Rafet. "Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri". *Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 27-46. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Byakko Shinko Kai". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 112-114. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 195-219.
- Turan, Süleyman. "Yeni Dini Hareketler". *Dinler Tarihi I-II*. ed. Mustafa Alıcı - Süleyman Turan. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Turan, Süleyman. "Yeni Dini Hareketlerle İlgili Türkiye'deki ve Batı'daki Literatür". *Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 387-459. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Turan, Süleyman - Uzun, Sema Nur. "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri". *Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 211-241. İstanbul: Okur Akademi, 1. Basım, 2018.
- Uluç, Özlem. *Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Yitik, Ali İhsan. "Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik: Türkiye Örneği". *Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 243-258. İstanbul: Okur Akademi, 2018.

# Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## İMÂMİYYE ŞİASININ ÖNDE GELEN TEMSİLCİLERİNDEN ŞEYH MÜFİD'İN TEFSİR ANLAYIŞI ÜZERİNE

*On The Interpretation of Sheikh Mufid, One of The Leading Figures of the  
Imamiyya Shia*

### Kaan SARIGÜL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm  
Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı  
Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Tafsir, Denizli/Turkey  
[sarigulkaann@gmail.com](mailto:sarigulkaann@gmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0002-1758-0756>

### Harun ABACI

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tef-  
sir Anabilim Dalı  
Assoc. Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, De-  
nizli/Turkey  
[harunabaci@pau.edu.tr](mailto:harunabaci@pau.edu.tr)  
<http://orcid.org/0000-0003-2259-5722>

### Makale Bilgisi – Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 24/09/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 25/10/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

Atıf/Citation: Sarigül, Kaan & Abacı, Harun. "İmâmiyye Şiasının Önde Gelen Temsilci-  
lerinden Şeyh Müfid'in Tefsir Anlayışı Üzerine". *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022):  
109-126. <https://doi.org/10.56108/ujte.1210318>

## İmâmiyye Şîasının Önde Gelen Temsilcilerinden Şeyh Müfid'in Tefsir Anlayışı Üzerine

### Öz

Tabakât kitaplarında verilen bilgilerde Şeyh Müfid'in kendine özgü bir tefsir metodunun ve tefsir eserlerinin olduğundan bahsedilmektedir. Ancak ona ait tefsirler günümüze ulaşmamıştır. Bununla beraber Şeyh Müfid (öl. 413/1022) hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde onun tefsir yönüne tahsis edilmiş bir çalışma tarafımızca tespit edilememiştir. Önemli talebelerinden olan Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) *el-Füsûlü'l-Muhtâra*'sında hocasının bazı Kur'an yorumlarına değinmiştir. Dolayısıyla Şeyh Müfid'in tefsir yönünü ortaya koymak mezkur eser vasıtasıyla mümkündür. Bu makalede söz konusu eser ve Şeyh Müfid hakkında yapılmış çalışmalar doğrultusunda Şeyh Müfid'in tefsir yönü irdelenecektir. Ayrıca Şeyh Müfid sonrası dönemdeki Şii tefsir kaynaklarına başvurularak kendisinden sonraki döneme etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca *el-Füsûlü'l-Muhtâra* isimli eserde zikredilen Şeyh Müfid'e ait Kur'an yorumları Şii ve Sünnî ekoldeki bazı tefsirlerden istifade edilerek değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Şia, Şeyh Müfid, İmâmet, Ebû Bekir, Ehl-i Beyt

### On The Interpretation of Sheikh Mufid, One of The Leading Figures of the Imamiyya Shia

#### Abstract

It is determined that Sheikh Mufid, one of the leading figures of the Imamiyya Shia, made interpretations of the Qur'an in his works of tabat. However, his interpretations of the Qur'an have not come to the present day as stand-alone works. Although there are studies about Sheikh Mufid, we have not been able to identify a study that deals with the aspect of tafsir. One of his important students, al-Sharif al-Murtazâ, mentioned some of his teacher's interpretations of the Qur'an in his *al-Fusûlü'l-Mukhtar*. It is possible to examine the interpretation of Sheikh Mufid through the work in question. In this article, Sheikh Mufid's tafsir aspect will be revealed in line with the work in question and the studies on Sheikh Mufid. However, by examining the sources of Shiite tafsir in the post-Sheikh Mufid period, its place in the Shiite commentaries after him will be tried to be determined. In addition, the Qur'an interpretations of Sheikh Mufid in the work of *al-Fusulu'l-Muhtera* will be evaluated by making use of some commentaries in Shiite and Sunni schools.

**Key Words:** Tefsir, Shia, Sheikh Müfid, İmâmet, Ebû Bekir, Ehl-i Beyt

### Giriş

Şeyh Müfid (öl. 413/1022) İmâmiyye Şîası'nda önemli bir konuma sahip çok yönlü bir ilim adamıdır. Tabakâtlara bakıldığında mezhep içerisinde muhtelif eserlerinden çokça istifade edildiği anlaşılmaktadır. Fıkıh ve kelâm alanında yaptığı çalışmalarının büyük çoğunluğu günümüze ulaşmıştır. Şeyh Müfid hakkında yapılan çalışmalar da onun fikhî ve kelâmî eserlerinden yola çıkılarak kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Tabakât eserlerinde Şeyh Müfid'e ait tefsir risalelerine rastlanmaktadır. Ancak araştırmalarımız doğrultusunda bu eserler

<sup>1</sup> Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112; Halil İbrahim Bulut, "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnanıcının Aklileşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2005), 175-202; Halil İbrahim Bulut, "Şii-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği", *Hazret-i Ali -Sempozyum Bildirileri*, (2009 2007), 75-115; Habib Kartoğlu, "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmamet Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi*

günümüzde bulunmamaktadır. Onun hakkında yapılan çalışmalar da onun tefsir yönüne dair herhangi bir vurgu yapmamıştır. Dolayısıyla Şeyh Müfid'in tefsir yönünü ortaya koymaya yönelik herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Şerif el-Murtazâ (öl. 436/1044), hocası Şeyh Müfid'in bazı Kur'ân yorumlamalarını *el-Füsûlü'l-Muhtâra* isimli eserinde zikretmiştir. Buradan yola çıkarak Şeyh Müfid'in tefsir yönünü bir nebze de olsa ortaya koymak mümkündür. Öte yandan tabakât eserlerinde ona nispet edilen tefsirlerin tamamına savunduğu herhangi bir görüşü desteklemeye yönelik isimlerle değinilmektedir. Şerif el-Murtazâ'nın hocasından naklettiği Kur'ân yorumlamalarının bazıları da aynı minvaldedir. Böylece *el-Füsûlü'l-Muhtâra*'daki Şeyh Müfid'e ait görüşlerden yola çıkarak onun tefsir metodu hakkında değerlendirmelerde bulunmak yerinde olacaktır.

Çalışmamızda fikhî ve kelâmî yönü İmâmiyye Şiâsi içerisinde yüksek oranda kabul görmüş Şeyh Müfid'in tefsir faaliyetleri açısından nasıl bir mer-tebede olduğu, Kur'ân ayetlerinden mezhebi çizgisinde yaptığı delillendirmelerinin kendisinden sonraki döneme etki edip etmediği, tefsirlerde ismen yer edinip edinmediği ve gündeme getirdiği istidlâllerin sünnî ekol tarafından dillendirilip dillendirilmediği sorularına cevap aranacaktır. Birinci bölümde Şeyh Müfid'in tefsir yöntemine ve Şiî tefsirlerindeki yerine değinilecektir. Ardından ona isnat edilen iki tefsir metninin incelenmesi ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

### 1. Şeyh Müfid'in Tefsir Yöntemi ve Şiî Tefsirindeki Yeri

Şeyh Müfid'e ait tefsir eserlerinin<sup>2</sup> günümüze ulaşmaması tefsir yöntemi üzerinde tespit yapılmasını zorlaştırmaktadır. Ancak Şerif el-Murtazâ'nın ondan yaptığı tefsir nakillerinden hareketle bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. Bunun yanı sıra fıkıh ve kelâmdaki istidlâl yöntemleri göz önünde bulundurulurken tefsir tarzına da ışık tatalabilir. Dolayısıyla onun fıkıh ve kelâm-daki metoduna değinmek yerinde olacaktır.

Şeyh Müfid'in fıkıh ve kelâm ilminde kullandığı metodun bilinmesi İmâmiyye içerisindeki Ahbâriyye ve Usûliyye ekollerini anlamakla paralellik

*tesî İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 45-59; Sefa Atik, "Ca'ferî Fıkıhında Mut'a Nikâhu Konusuna 'Usûlî' Bir Bakış -Şeyh Müfid'in Risâletü'l-Mut'a ve Hulâsatü'l-İcaz İsimli Eserlerindeki Gerçekler Üzerine-", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 1-19; Habib Kartoğlu - Ziya Erdoğru, "Şiî-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ Mukayesesi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 10/1 (2017), 149-182; Sefa Atik, "Şeyh Müfid'in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 99-127; Halil İbrahim Bulut - Cebraîl Küllü, "Şeyh Müfid'in Ebû Talib'in Dini Konumuna Dair Görüşleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 14/2 (2021), 754-778; Bekir Altun, "Erken Dönemde İmâmiyye Kelâmını Sistemize Çabaları: Şeyh Müfid Örneği", *Şiilik Araştırmaları (e-Dergi)* 4/1 (2022), 50-69.

<sup>2</sup> bkz. Ebû'l-Hüseyn (Ebû'l-Abbâs) Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî, *Ricâliü'n-Necâşî* (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1431), 381-384.

arz etmektedir. Ahbâriyye ekolü, nasların gerçek müfessirlerinin Allah tarafından görevlendirilmiş mâsum imamlar olduğunu, imamlara ait haberlere nasların zâhirinden ve akıldan önce yer verilmesi gerektiğini ve bu haberlerin dinî hükümlerin yegâne kaynağını teşkil ettiğini ısrarla savunmaktadır. Onlara göre imamlara ait rivayetlerin tamamı sahih kategorisinde olup kesinlik ifade etmektedir.<sup>3</sup> Usûliyye ekolü, ahbâriyye ekolünün aklın kullanılmasına karşı çıkmalarına bir tepki niteliğinde ortaya çıkmıştır. İmâmîyye ekolü mensupları gaybet sonrasında problemlerinin çözümü noktasında mâsum imamdandan haber alamadıklarından dolayı bir çıkmaza sürüklenmiştir. Belli bir vakte kadar ortaya çıkan yeni sorunları imamlardan naklettikleri hadislerle çözüme kavuşturmuşlardır. Ancak cevabını bulamadıkları sorunlarda akli devreye sokmak zorunda kalmışlardır. Böylece aklın da rivayetle beraber merkezde olduğu hatta zaman zaman öncelendiği usûliyye ekolü ortaya çıkmıştır. Şeyh Müfid de bu ekolün önemli temsilcilerindendir.<sup>4</sup> Bu bilgilerden hareketle Şeyh Müfid'in fikhî ve kelâmî noktalarda akli merkeze alan bir menheç benimsediği görülmektedir. Dolayısıyla istidlâl yaparken akli çıkarımları da ön planda tutmaktadır.

Örneğin Allah'a iman bahsinde ilk olarak bütün akıl sahiplerinin yaratıcısını bilmesi gerektiğini söylemektedir. Buna delil olarak kulun rabbine şükretmesi, itaat etmesi, bir zât tarafından yaratıldığını farketmesi, yoktan var edildiğini anlaması, ona bir varlığın fazileti ve ihsanı doğrultusunda nimet verdiğini idrak etmesi, berhayat olması, duyabilmesi, görebilmesi, doğru ve yanlış ayırt edebilmesi, emir ve nehiyer noktasında Allah'ın çizdiği yoldan ayrılmamasını zikretmektedir. Ardından âyette de bu şekilde ifade edildiğini dillendirmektedir. Görüldüğü üzere âyete başvurmadan önce akli öncüllerle Allah'a imanun gerekçelerini zikretmektedir.<sup>5</sup> Nikahın faziletinden bahsettiği başka bir yerde nikahın faziletini ilk olarak neslin devamına sebep olması, iki aile arasında ilişki kurulması, iki insan arasında ülfete sebebiyet vermesi ve iffetli olmaya vesile olmasıyla temellendirmektedir. Ardından Allah'ın da kullarını nikahlanmaya davet ettiğini söyleyerek Nûr suresinin 24/32. ayetini nakletmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla burada da akli istidlâli nakli istidlâle öncelenmektedir.

Şeyh Müfid, Kur'an metinlerinin tefsirinde akli nassa öncelenmektedir. Bu yöntemi örneklerden de anlaşılacağı üzere fıkıh ve kelâma dair eserlerinde de açıkça göze çarpmaktadır. Bu durum Şeyh Müfid'in Şîu düşünce içerisinde

<sup>3</sup> Metin Yurdağür, "Ahbâriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

<sup>4</sup> Mustafa Öz, "Usûliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-Mukni'a* (Kum: Müessesü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410), 29.

<sup>6</sup> Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 496.

ahbârî değil usûlî ekole nispet edilmesiyle ilişkilendirilebilmektedir.<sup>7</sup> Onun bu tavrı nassı, akli destekleyici olarak görmesiyle açıklanabilmektedir.<sup>8</sup> Akli önceleyerek yaptığı değerlendirmelerini imkân nispetinde İslâmî ilimlerdeki kavâid-i külliyyelerle desteklemeye çalışmaktadır. Yaptığı değerlendirmelerde dil kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır. Âyette yer alan hususları başka âyetlerle mukayeseli olarak yorumlamaktadır. Söz gelimi bir âyette bulunan kelime başka âyetlerde geçiyorsa o âyetlere atıf yapmaktadır. Başka bir deyişle Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir metodunu sergilemektedir. Şeyh Müfid tüm bu tefsir ameliyesinden sonra âyetle ilişkilendirilebilecek rivâyetlere yer vermektedir. Naklî bilgilere başvururken isnat zikretmemektedir.

Şeyh Müfid, akla ve dil bilgisine önem verdiğini açıkça dile getirmektedir. Nitekim dinî hükümlerin kaynağını Kur'ân, Hz. Peygamber'in sünneti ve mâsum imamlardan gelen nakiller olarak sınırlandırmaktadır. Bunların anlaşılmasının da üç yolla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Birincisi, akıldır. Zira akıl, Kur'ân'ın ve rivayetlerin delil olduğunu idrak etmelidir. İkincisi, söz konusu naklî bilgilerin anlaşılmasını sağlayan dil bilgisidir. Üçüncüsü, naklî bilgilere ulaştıran rivayetlerdir.<sup>9</sup> Görüldüğü üzere Şeyh Müfid Kur'ân'ı delil olarak kabul etme noktasında akli zikretmektedir. Dolayısıyla istidlâl makamında da akıl öncelik kazanmaktadır. Bunun yanı sıra dili de akıldan hemen sonra ele almaktadır. Buradan hareketle onun Kur'ân'ı anlama noktasında da aynı metodu sergileyebileceği çıkarımı yapılabilir. Öte yandan kendisi de fıkıh usûlü makamında akli vâcibi şerî vâcibe öncelemektedir.<sup>10</sup> Bu söylemi yorumumuzu destekler niteliktedir.

Şeyh Müfid, âyetleri yorumlarken sadece akli metot ve lugavî ilkelerle yetinmemekte aynı zamanda Şîa'da meşhur olan görüşlere tefsir yaparken yer vermektedir. Bu görüşler arasından desteklediklerini delillendirmek suretiyle güçlendirmekte ve onlara karşı gelebilecek muhtemel itirazlara da cevap vermektedir. Genel çerçeveye Şeyh Müfid'in tefsir yöntemine bakıldığında akli verilere ağırlık vermekle birlikte nakle de yer vererek hiçbir boşluk kalmayacak şekilde âyetleri tefsir etmesi göze çarpmaktadır. En önemli özelliği mezhebini koşulsuz savunması ve kabul ettiği mezhebinin olguları dışında

<sup>7</sup> Habip Demir, "Şîî Düşüncede Zâhirî-Ahbârî Zihniyetin Yansımaları", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, (2019), 399.

<sup>8</sup> Halil İbrahim Bulut, "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2005), 182.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârîsî el-Ukberî Şeyh Müfid, *et-Tezkira fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414), 27.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârîsî el-Ukberî Şeyh Müfid, *en-Nüket fî mukaddimetî'l-usûl*, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî, 1414, 22; Konuyla ilgili detaylı açıklama için bk. Sefa Atik, *Sünnülüğün İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 87-88.

görüşler zikretmemesidir.<sup>11</sup> Kendisinden önceki Şîa geleneğine bakıldığında mezhep dışına çıkmama durumu onlarda da görülmektedir.<sup>12</sup> Sonraki dönemde böyle bir durumla karşılaşılmamaktadır.<sup>13</sup>

Şeyh Müfid'in mezhep içi konumu göz önünde bulundurulursa tefsir alanında kendisine müracaat edilmesi beklenmektedir. Ancak Şîî tefsirlerinde Şeyh Müfid'in ismine tarafımızca rastlanmamıştır. Bu iki ihtimalden kaynaklanabilir. Birincisi, şöhretinden dolayı görüşlerine ismi zikredilmeden yer verilmesidir. İkincisi, sonraki döneme etki edememesidir. Bu da iki nedenle açıklanabilir. İlki, ileride anlaşılacağı üzere tefsirdeki yaklaşımlarını İmâmiyye'nin ilk dönemine hâkim olan sert bir üslupla yapmasıdır. Tefsir tarihi üzerinde yapılan çalışmalar incelendiğinde bu tutuculuğun sonraki dönemde ortadan kalktığı görülmektedir. Nitekim ileride nakledileceği üzere Şeyh Müfid'in seleflerinden naklettiği bir yorumu sonraki dönemde Şîî bir müfessir olarak vasıflandırılan Tabersî (ö. 548/1154) isabetsiz bir yorum olarak nitelendirmektedir. Diğer, tefsirde yeni yaklaşımlar ortaya koymaması ihtimalidir. Tefsirle doğrudan ilgilenmemesi ikinci ihtimali güçlendirmektedir.

## 2. Şeyh Müfid'e İsnat Edilen İki Tefsirin İncelenmesi

Şeyh Müfid'in tefsirciliğinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve kurucusu olduğu İmâmiyye'nin usûlî ekolünün tefsir tarzını göstermek amacıyla Hz. Ebû Bekir'in kafirliği ve imâmet düşüncesi bağlamındaki yorumlarını içeren iki tefsir örneği incelenecektir. Söz konusu eserdeki tefsirlerin münazara tarzında nakledilmesi sebebiyle bazı noktalarda tartışma/soru-cevap üslubuna dikkat edilecektir.<sup>14</sup> Âyet tefsiri üzerinden yorumları serdedildikten sonra konuyla doğrudan ilgili olan Şîî ve Sünnî kaynaklara müracaat edilerek yorumlarının değerlendirilmesine yer verilecektir. Ayrıca incelenecek metinlerde Şeyh Müfid'in gündeme getirdiği emredilen şeyin hasen ve gerekli; nehyedilen şeyin ise kabîh ve haram olma konusuna hem Şîî hem de Sünnî pencereden değinmek metinlerin anlaşılması noktasında faydalı olacağından öncelikle bu konu kısaca ele alınacaktır. İleride gelecek örneklerde mutlak emir bahsedileceğinden sadece ona temas edilecektir.

<sup>11</sup> Avni İlhan, "Müfid, Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), c. 31.

<sup>12</sup> Aslan Habibov, "İmâmiyye Şîa'sının Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 212.

<sup>13</sup> İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 90.

<sup>14</sup> Şeyh Müfid'den nakledilen ilmî birikimin büyük çoğunluğu münazaralar yoluyla aktırılmıştır. bk. İlhan, "Şeyh Müfid"; Şeyh Müfid'in örnek münazaraları için bk. Atik, "Şeyh Müfid'in Ebû Cafer en-Neseî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-"; Sefa Atik, *Fıkıh ve Münazara -Teorik ve Pratik Zemin-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 177-185.



## 2. 1. Emir ve Nehyin Muktezâsı

Sünnîlere ve Şîî'lerin usûlî koluna göre herhangi bir şarta bağlanmaksızın kullanılan mutlak emir vucûbu gerektirmektedir.<sup>15</sup> Emredilen husus da hasendir. Ancak hasenliğinin emir dolayısıyla mı aklî sebelerle mi olduğu konusunda mezhepler arası ihtilaf bulunmaktadır.<sup>16</sup> Çalışmamızın odak noktasından ayrılmamak adına bu ihtilafa yer verilmeyecektir. Mutlak nehiy taalluk ettiği fiilin terkinin gerektirir. Başka bir deyişle söz konusu fiilin haram olmasını gerekli kılar.<sup>17</sup> Nehyedilen şey kabihdir. Usulcüler arasında bu konu hakkında söz birliği bulunmamaktadır.<sup>18</sup> Araştırmamızın amacından uzaklaşmaması adına farklı görüşlere yer verilmeyecektir.

## 2. 2. Lâ Tahzen Formu Üzerinden Hz. Ebû Bekir'in Kâfirliği İddiası

Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'e hicret<sup>19</sup> yolculuğunda “لَا تَحْزَنُ” (hüzünlenme) söyleminde bulunmuştur. Bu diyalog Kur'ân'da da yer almaktadır. Hz. Peygamber'in bu hitabı genel olarak İmâmiyye mensupları tarafından olumsuz algılanmıştır.<sup>20</sup> Bu durumun sebebi, İmâmiyye mensupları tarafından Hz. Ebû Bekir'in hilafeti gâsıp ve mürted gibi vasıflarla anılması<sup>21</sup> olabilir. Nitekim Şîîler tarafından bundan daha ağır ithamlarda bulunanlar da bulunmaktadır.<sup>22</sup> Şeyh Müfid'in de inceleyeceğimiz üzere söz konusu âyete böyle bir tutumla yaklaşması mezhebine olan bağlılığıyla ilişkilendirilebilir.

Şeyh Müfid Şîî bir şahsın Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'a (ö. 300/913) bu âyeti sorduğunu nakletmiştir. Soru şöyledir: “Hz. Ebû Bekir'in hüznü taat mıdır, masiyet midir?” Ona göre el-Hayyât, ilgili kişinin bir İmâmiyye aliminin elçisi

<sup>15</sup> Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Menârü'l-envâr* (İstanbul: Dâr-ı Saadet, ts.), 5; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî Tâceddin Sübkî, *Cem u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434), 13; Şeyh Müfid, *et-Tezkira fi usûli'l-fıkh*, 30.

<sup>16</sup> Nesefî, *Menârü'l-envâr*, 5; Tâceddin Sübkî, *Cem u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh*, 16; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *'İddetü'l-Usûl*, thk. Muhammed Rızâ el-Kummî, 1417, 167.

<sup>17</sup> Nesefî, *Menârü'l-envâr*, 5; Tâceddin Sübkî, *Cem u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh*, 13; Şeyh Müfid, *et-Tezkira fi usûli'l-fıkh*, 32.

<sup>18</sup> Nesefî, *Menârü'l-envâr*, 5; Tâceddin Sübkî, *Cem u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh*, 16; Tûsî, *'İddetü'l-Usûl*, 167.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi u'l-beyân fi tefsîri'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 1420), 14/257.

<sup>20</sup> Mehmet Nur Akdoğan, “HİCRET YOLCULUĞU BAĞLAMINDA İMÂMİYYE ŞİA'SININ HZ. EBÛ BEKİR ALGISI”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 142-143.

<sup>21</sup> Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîa'sı Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 368.

<sup>22</sup> Detaylı bilgi için bk. Faruk Gün, “Mehdilik İnanç Üzerine Bir İnceleme” 4/1 (2017), 116.

olduğunu düşünmektedir.<sup>23</sup> Şeyh Müfîd söz konusu âyet hakkındaki yorumunu anlattığı bu hadise ekseninde zikretmektedir. Ona göre el-Hayyât'ın düşüncesi doğru değildir. el-Hayyât soruya soruyla cevap vererek "Bu sorunun cevabını bırak! Hz. Musa'ya "لَا تَخَفْ" (korkma)"<sup>24</sup> nehyindeki korkunun taat mı yoksa masiyet mi olduğunu seni gönderenlere sual et! Nitekim eğer bu korku, taatsa Allah onu taattan nehyetmiştir; masiyetse peygamberdir, günah işleyemez." demiştir.

Şeyh Müfîd anlatımından sonra "لَا تَخَفْ" (korkma)" ve "لَا تَحْزَنْ" (hüzünlene)" nehiyelerinin kıyaslanamayacağını söylemektedir. İddiasına genel bir kural zikrederek başlamaktadır. Nehiy, muhatabı kabih olan bir işten çevirmek içindir. Muhatabı, nehyedildiği fiilinden dolayı zemme layıktır. Bu durumun aynısı nehyin zıddı olarak değerlendirilen emir için de geçerlidir. Nitekim emir, emredilenin hüsnünü işaret etmektedir. Emrin muhatabı bu fiili yaptığından dolayı övgüye mazhar olmaktadır. Hz. Musa'ya ve diğer peygamberlere yapılan nehiyeler mecazî bağlamda değerlendirilmelidir. Çünkü kelamın akışında hakikî manayı imkânsız kılan masumiyet vardır. Hz. Ebû Bekir'in masum olmadığı hususu bütün mezhepler tarafından kabul edilmektedir. Dolayısıyla nehyin manası hakikî bağlamda anlaşılmalıdır. Dolayısıyla âyet Hz. Ebû Bekir'in fiilinin kubhiyetini ifade etmektedir. Şeyh Müfîd, bu ifadelerinden sonra el-Hayyât'ı eleştirmekte ve onun Mu'tezile'nin reislerinden olmasına rağmen yanlış düşünceye sahip olmakla itham etmektedir.<sup>25</sup> Onun el-Hayyât'ı eleştirirken Mu'tezile mezhebinden olduğunu vurgulaması, tenkit ettiği kişilerin mensup olduğu kelam ekollerini de göz ardı etmediğini göstermektedir. Reislik vasfıysa hem bir övgü hem de bir yergi olarak düşünülebilir.

Şeyh Müfîd'in yaklaşımı İslam dünyasının çoğunluğunca önem arz eden Hz. Ebû Bekir hakkında ciddi bir iddiadır. Akli ve nakli bakımdan değerlendirilmelidir. Hz. Ebû Bekir'e yapılan nehyin mecaz yoluyla "yanlış bir fiili terk etmesini istemek" manasının dışında olması için masumiyet kadar büyük bir karîneye ihtiyaç yoktur. Sünnî kaynaklardaki hadisleri karîne olarak zikretmek doğru değildir. Çünkü Şeyh Müfîd bir Şii alimi olması hasebiyle hadisleri kabul kriteri Sünnî ekoldeki hadis anlayışından farklıdır. Bu sebeple İmâmiyye'ye göre muteber bir karîneyi ele almak ve bu eksende yorum yapmak daha doğru olacaktır. Tabersî, bu âyetin hicret yolculuğunda Sevr mağarasına sığınma süreçleri hususunda nazil olduğunu ifade etmektedir.<sup>26</sup> Hz.

<sup>23</sup> Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, thk. Nuredîn Ca'feriyân-Ya'kub el-Ca'ferî-Muhsin el-Ahmedî (Beirut: Dâru'l-Müfîd, 1414), 42.

<sup>24</sup> En-Neml 27/10

<sup>25</sup> Şerîf el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, 42-43.

<sup>26</sup> Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fi tefsîri'l-Kurân* (Beirut: Daru'l-Ulûm, 1426), 10/45.

Ebû Bekir, kabih bir hüzünlenmede bulunup Hz. Peygamber'in nehyedeceği bir potansiyelde olsaydı Hz. Peygamber onu hicret yolculuğunda arkadaş edinmezdi. Kur'an'da onu kıymet verircesine Hz. Peygamber'in birinci sayılacağı yolculukta "ikinin ikincisi" olarak vasıflamazdı. Hz. Peygamber'in kritik hicret yolculuğunda onu yol arkadaşı edinmesi karîne olarak değerlendirilebilir. Böylece ona yöneltilen nehyin, mecazî bağlamda olduğu düşünülecek âyet şöyle değerlendirilebilir: "Hz. Ebû Bekir, müşriklerin Sevr Mağarası'na geldiklerinde Hz. Peygambere zarar verme ihtimalleri yüksektir. O da kendi nefsi için değil bilakis Allah'ın dini ve elçisi için endişelenmiştir. Hz. Peygamber, ilâhî haber vasıtasıyla orada zarar görmeyeceğinden emindir. Hz. Ebû Bekir bunu bilmediğinden ona kötü bir iş yaptığı için değil; kendini üzdüğü için hüzünlenmemesi gerektiğini söylemiştir. Böylece buradaki nehiy kabîh olan bir fiili sakındırmak için kullanılmamış; mübah olan bir işten yüz çevirtmek manası içermektedir."

Şeyh Müfid Hz. Ebû Bekir'in fiilinin kabihliği yorumunu Şiî gelenekteki bir yaklaşımla desteklemektedir. Kur'an'da Hz. Peygamber'e sekinet indiği zikredilen âyetlerde yanında ki ehli iman ortak kılınmaktadır. "ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى الْكَافِرِينَ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا إِنَّ عَذَابَ الْكَافِرِينَ شَدِيدٌ" (Bunun üzerine Allah, peygamberinin ve müminlerin üzerine kendi katından sekinet indirdi, bir de göremediğiniz askerler gönderdi ve böylece inkâr edenlerin cezasını verdi. İşte bu, inkârcıların hakettiği karşılıktır.)<sup>27</sup> ve "إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالرَّمَمُ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا" (İnkâra sapsmış olanlar o zaman kalplerini o gurura, cahiliye dönemine ait büyükleme duygusuna kaptırmışlardı, Allah da resulünün ve müminlerin gönüllerine sekineti indirdi, onları takva sözüne bağlı kıldı. Zaten onlar bu sözü hak etmişlerdi, onlar buna lâyıktı. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.)<sup>28</sup> âyetleri de bu kanıyı ispatlamaktadır. Ancak "لَا تَحْزَنُ" (hüzünlenme) nehyinin bulunduğu âyette Hz. Ebû Bekir'e sekinet indiği belirtilmemiştir. Kur'an'ın genel akışına göre ona sekinet indiği ifadesi beklenmektedir. Ancak ilgili âyette böyle bir ifade yoktur. Dolayısıyla onun mümin olmadığı yorumu ortaya çıkmaktadır. Şeyh Müfid bu yorumun Ehl-i nâsibe olarak tabir ettiği Sünnî'leri<sup>29</sup> hayrette bırakıp sıkıntıdan göğüslerini daralttığını ifade etmektedir. Ayrıca bu yoruma cevap vermeye çalışanların konuşmasının tutarsız olduğunu iddia etmektedir.

Ardından Ehl-i sünnet'ten birinin "Peygamber mutmaindir. Onun sekinete ihtiyacı yoktur. Âyetteki zamir Hz. Ebû Bekir'e dönmektedir ve sekinet ona inmiştir." cevabını verdiği nakledilmektedir. Şeyh Müfid bu cevabın isa-

<sup>27</sup> Et-Tevbe 9/26.

<sup>28</sup> El-Fetih 48/26.

<sup>29</sup> Doktor Ahmed Fethullah, *Mu'cemu Elfâzi'l-Fikhi'l-Ca'ferî*, 1415, 420.

betsizliğini ve Kur'an'ı nihâi derecede yanlış yorumladıklarını iddia etmektedir. Ayrıca O, "Hz. Peygamber'in sekinete ihtiyacı yoksa niçin Huneyn (Tevbe 9/26) ve Bedir Gazvelerini (Feth 48/26) anlatan âyetlerde Hz. Peygambere sekinet indiği zikredilmiştir. Üç bağlam arasında da fark yoktur." şeklinde düşüncesini desteklemektedir.

Şeyh Müfid, söylemlerinin Kur'an'ın dilsel akışına zıt düştüğünü ifade etmektedir. "الا تَتَّصِرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ" وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْغَايَةِ وَكَلِمَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْغَايَةِ وَكَلِمَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْغَايَةِ وَكَلِمَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْغَايَةِ وَكَلِمَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْغَايَةِ وَكَلِمَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْغَايَةِ وَكَلِمَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْغَاI" (ve onu teyit etti)"deki zamir Hz. Peygamber'e racidir. Bu akışta "عَلَيْهِ"deki zamirin Hz. Ebû Bekir'e ait olması dil kurallarınca mümkün değildir. Nitekim "لَقِيْتُ زَيْدًا فَكَلَّمْتُهُ وَ أَكْرَمْتُهُ" (Zeyd'le karşılaştım. Onunla konuştum ve ona ikram ettim.)" gibi bir cümlede konuşulanan Zeyd, ikram edilenin ise Zeyd olmaması mümkün değildir. Bu takdirde sekinet cümlesinden sonra zikredilen "وَأَيَّدَهُ" cümlesindeki zamir Hz. Peygamber'e râcî'dir. Dolayısıyla öncesindeki cümlede bulunan "عَلَيْهِ" zamiri de aynı şahsa aittir. Bu konuda Şeyh Müfid'in öğrencisi Tûsî'de (ö. 460/1067) aynı dilsel delilleri zikrederek zamirin Hz. Peygambere râcî' olduğunu savunmaktadır.<sup>30</sup> Tabersî'de zamir konusunda onlarla aynı görüştedir.<sup>31</sup>

Şeyh Müfid, bu iddianın ardından Sünnî'lerin "Sekinetin âyette tâbi olan Hz. Peygamber'e inmesi tâbi olanun eksikliğini göstermemektedir." şeklinde cevap verdiklerini nakletmektedir. Onlara göre sekinete ihtiyaç duyan Hz. Peygamber'dir ve ona sekinet inmesi beraberindekiler için de yeterlidir. Çünkü onlar Hz. Peygamber'e tâbidir. O, bu iddiaya "Böyle düşünülürse Huneyn ve Bedir gazvelerini anlatan âyetlerde sadece peygambere sekinet indiği geçmeliydi. Çünkü sizce sekinetin tâbi olunana inmesi yeterlidir. Öyleyse diğerlerinin sekinete ortak edilmesi abestir/gereksizdir. Ancak Allah abeslikten/gereksizliklerden münezzehtir. Huneyn ve Bedir gazvelerini anlatan âyetlerde Hz. Peygamber'in beraberindekileri sekinete ortak etmiştir. Dolayısıyla sizin görüşünüz yanlıştır" şeklinde cevaplamaktadır.<sup>32</sup>

Tabersî, Şeyh Müfid'in Şîi gelenekten naklettiği yaklaşımı isabetsiz olarak değerlendirmekte<sup>33</sup> ve haklı görülmektedir. Çünkü bir yerde sekinet inmesi bağlamında Hz. Peygamber'e beraberindekilerin ortak edilmesi başka bir yerde ortak edilmeyenin mümin olmadığı neticesini doğuramaz. Nitekim "فُلٌ مِّنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ" (De ki: Kim

<sup>30</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Matbaatu Mektebi'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1409), 5/222.

<sup>31</sup> Tabersî, *Mecma u'l-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10/45.

<sup>32</sup> Şerîf el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, 43-45.

<sup>33</sup> Tabersî, *Mecma u'l-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10/46.

Cebrâil'e düşman olursa bilsin ki, Allah'ın izniyle önce gelen kitapları doğrulayıcı, müminler için bir hidâyet rehberi ve müjdecisi olarak Kur'an'ı senin kalbine indiren odur.)"<sup>34</sup> âyetinde Cebrâil'e düşman olanlar üzerinde durulmuştur. Hemen sonrasındaki "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ" (Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e ve Mîkâil'e düşman olursa (bilsin ki) Allah da inkârcıların düşmanıdır.)"<sup>35</sup> âyetinde Allah'a, meleklerine, resullerine, Cebrâil'e ve Mîkâil'e düşman olanlardan bahsedilmiştir. Bu iki âyette düşmanlık bakımından bir yerde Cebrâil başka zatlarla beraber, diğerindeyse tek başına zikredilmiştir. Şîî geleneğinin yorumuyla düşmanlık bağlamında bu iki âyetteki zatlara farklı düşünmekse yanlış netice çıkarmaktadır. Bu da bu yorumun âyetleri anlamada yanlışlığını göstermektedir. Zira doğru olsaydı uygulandığı bütün âyetlerde doğru netice veremeliydi. Şeyh Müfid'in soru soranın kimliğini açıklamaması bu hadisenin kurgu olabileceği akla getirmektedir. Ancak gerçek de olsa kurguda olsa görüşlerini Şeyh Müfid'in görüşlerini anlamak açısından önemlidir.

Şeyh Müfid'e göre sekinet cümlesindeki ve sonrasındaki zamir Hz. Peygamber'e racidir. Fahreddin er-Râzî (öl. 610/1210) bu iddiayı reddetmektedir.<sup>36</sup> Nitekim sekinet cümlesinden sonra atıf harfi ile getirilen "وَأَيُّدُهُ" cümlesi Bedir gazvesinden bahsetmektedir. Çünkü cümlede görünmeyen askerlerle desteklenmek söz konusudur. Bu da sekinetle ilgili değildir. Öyleyse "وَأَيُّدُهُ" cümlesinin, sekinetin öncesindeki cümleye atfedilmesi uygundur. Sonuç olarak "وَأَيُّدُهُ" ve "عَلَيْهِ" zamirlerini arka arkaya gelmesinden dolayı Hz. Peygamber'den kinâyet olması doğru değildir. Çünkü "وَأَيُّدُهُ" cümlesi ve "عَلَيْهِ" kelimesinin içinde bulunduğu cümle peş peşe olsa da atıf harfi ve anlam kaygısıyla âyetin başına bağlanarak irtibatları kesilmiştir. Ayrıca yapılan açıklamayla Şeyh Müfid'in "لَقِيتُ زَيْدًا فَكَلَّمْتُهُ وَ أَكْرَمْتُهُ" "Zeyd'le karşılaştım. Onunla konuştum ve ona ikram ettim." örneğiyle âyet arasındaki fark ortaya çıkmıştır. Nitekim Şeyh Müfid'in verdiği örnekte zamirlerin bulunduğu cümleler birbiri üzerine atıfla bağlanmıştır. Ancak âyette ifade ettiğimiz üzere atıfla aralarındaki bağ koparılmıştır. Râzî âyetteki "عَلَيْهِ" kelimesinde bulunan zamirin en yakınında bulunduğundan Arap dil kurallarına uygun olarak صَاحِبِهِ "Hz. Peygamberin arkadaşı"na raci olması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>37</sup> Bu durumda Şeyh Müfid'in Hz. Ebû Bekir'in kafirliği iddiası reddedilebilmektedir.

Şeyh Müfid burada topluluğun aklına gelmeyen güçlü bir itiraz olduğunu ifade etmektedir. İtirazı şöyledir: "عَلَيْهِ (onun üzerine)" kelimesindeki müfred

<sup>34</sup> El-Bakara 2/97.

<sup>35</sup> El-Bakara 2/98.

<sup>36</sup> Bkz. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-turâsî'l-arabi, 1420), 52.

<sup>37</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 52.

zamir dilsel bir teville ikil bir merciye ait olabilir. Böylece zamir hem Hz. peygambere hem de Hz. Ebû Bekir'e raci olmuş olur. Bunun benzeri “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ يَأْتِيهَا الذِّبْنَ ” (Ey iman edenler! Bilin ki yahudi din bilginlerinin ve hristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve insanları Allah yolundan alıkoyarlar. Altın ve gümüş biriktirip Allah yolunda infak etmeyenleri şiddetli bir azapla müjdele!)<sup>38</sup> âyetidir. Nitekim âyette “ وَلَا يُنْفِقُونَهَا ” (onu infak etmiyorlar)” cümlesindeki hâ zamiri kendisinden önceki “ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ” (altın ve gümüş)” kelimelerine raci olmaktadır. Şeyh Müfid kendi ürettiği itiraza şöyle cevap verir: “Müfred zamirin tesniye zamir hükmünde kendisinden önce geçen iki kelimeye raci olması mecazdır. Mecazsa anlam karmaşasına sebebiyet vermeyecek yerlerde bulunabilir.<sup>39</sup>

### 2. 3. Şeyh Müfid'in İmâmet Bağlamındaki Âyet Yorumları

Şeyh Müfid'in mensup olduğu İmâmiyye ekolü mezheplerini tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ve meâd olmak üzere beş temel üzerine bina etmiştir. İmâmet anlayışını Hz. Ali başta olmak üzere onun neslinden gelen şahsiyetler üzerinde temellendirmiştir. İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber'den sonra hilafet masum olan Hz. Ali'nin hakkıdır. İlk üç halife ondan hilafeti gasp ettiklerinden dolayı imametlerine itibar edilmemesi gerekmektedir. Hz. Ali'den sonrada masum imamlık vasfı Hz. Hasan'a ondan Hz. Hüseyin'e ve onun soyundan babadan oğula geçmektedir. Bu konuda da gerek hadis kaynaklarında gerekse Kur'an'da naslar mevcuttur.<sup>40</sup> Bu bölümde Şeyh Müfid'in Kur'an'da imâmetle ilişkilendirdiği âyetler hakkında yaptığı yorumları nakledip inceleme yapacağız.

Şeyh Müfid sorulan bir soruya cevap olarak “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ” (Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla beraber olun.)<sup>41</sup> âyetinin kimin hakkında indiğini ele almakta, ilgili âyetin Hz. Ali hakkında nazil olduğunu ve hükmünün zürriyetinden gelen imamlar için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Aynı zamanda zikredilen konuda çok rivâyetin bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca iddiasını aklî/usûlî cihetten de desteklemektedir. Nitekim Şeyh Müfid âyette zikredilen “ الصَّادِقِينَ (sadıkların)” ve “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ” (nida edilen müminlerin)” farklı olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü bir kişinin kendisiyle beraberlik yapması muhaldir. Dolayısıyla bunu gerekli kılacak bir emir de verilemez. O, iddiasını “ الصَّادِقِينَ (sadıkların)”ın başındaki marifelik ال takısının istiğrak veya cins yoluyla ummunun veya bazısının kastedilebileceği şeklinde sürdürmektedir.<sup>42</sup> Nitekim marifelik

<sup>38</sup> Et-Tevbe 9/34.

<sup>39</sup> Şerif el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, 46-48.

<sup>40</sup> İlyas Üzüm, “İsnâaşeriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

<sup>41</sup> Et-Tevbe 9/ 119.

<sup>42</sup> Şerif el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, 137.

manası veren “ال” takısından hakikî ve örfî istiğrak olmak üzere iki tür istiğrak kastedilebilir. Birincisi “عالم الغيب و الشهادة” (Bütün gaybı ve bütün görüneni bilen)” örneğindeki gibi dilsel olarak sınırları bilinen bir genel kapsamdır. İkincisi “جمع الأمير الصائغة” (Emir beldesindeki bütün kuyumcuları topladı.)” örneğindeki gibi örfen sınırları bilinen bir genel kapsamdır.<sup>43</sup> Cinsle umum kastetmek istiğrakla irade etmek gibi değildir. Dolayısıyla “الصائقين” (sadıklar)”ın bazısını kastetme noktasında cins manası düşünülemez. Şeyh Müfid, marifelik manası veren “ال” takısından örfî istiğrak manasından “الصائقين” (sadıklar)”ın bazısını iddia etmiş olmalıdır. Ona göre âyetteki “الصائقين” (sadıklar)”dan müminlerin tamamı kastedildiğinde bütün müminlerin kendileriyle beraberlik yapmaya çağırılması manası çıkmaktadır. Bir başka deyişle كُونُوا “olun” emrindeki kişiler ile beraber olunması emredilen “الصائقين” (sadıklar)” aynı olacaktır. Bundan dolayı Şeyh Müfid, hakikî istiğrak ihtimalinin devre dışı kaldığını ve “الصائقين” (sadıklar)”ın örfî istiğrak bağlamında bazı müminlerin irade edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre “الصائقين” (sadıklar)” örfî istiğrak bağlamında değerlendirildiğinde de iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. İlki, bazı müminlerin bilinen bir zümre olmasıdır ve onlar rivâyetlerle bildirilmiştir. Diğeriyse, bazı müminler olan zümrenin bilinmeyen bir taife olmasıdır. Bu ihtimale göre bu taifenin kimliğinin belirlenmesi gereklidir. Çünkü meçhul olurlarsa ittiba emri anlaşılır olmayacaktır. İki şıkta da delile ihtiyaç olduğunu savunmakta ve “الصائقين” (sadıklar)”ın Hz. Ali ve nesli olduğunu destekler nitelikte rivâyetler zikretmektedir.<sup>44</sup>

Ebu'l-Kâsım Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî'nin (öl. 352[?]) söz konusu âyette geçen “الصائقين” (sadıklar)” kavramından kastedilenin Hz. Ali ve nesli olduğunun kesinliği konusunda benzer rivâyetler zikretmektedir.<sup>45</sup> Furât el-Kûfî'nin benzer rivâyetleri nakletmesinden Şîî geleneğinde söz konusu yaklaşımın desteklendiği anlaşılmaktadır. Şeyh Müfid, bütün mezheplerin bu hususta icma ettiğini iddia etmektedir.<sup>46</sup>

Şeyh Müfid'in bulunduğu rivâyetleri zikretmemesinden dolayı yorum yapmak mümkün değildir. Onun iddia ettiği gibi bütün mezhepler âyette geçen “الصائقين” (sadıklar)”ın Hz. Ali ve nesli olduğu hakkında icma etmemiştir. Örneğin Taberî (ö. 310/923) bütün görüşleri barındırmasına rağmen “الصائقين” (sadıklar)”ın kimliğine dair farklı yorumlar zikretmiş ancak bu ihtimalden bahsetmemiştir. Hz. Peygamber ve ashabı, Hz. Ebû Bekir, Hz.

<sup>43</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Muhtaşariü'l-me'ânî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434), 83.

<sup>44</sup> Şerîf el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, 137-138.

<sup>45</sup> Ebu'l-Kâsım Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kâzım (Tahrân: Müessesetü't-Tab'î ve'n-Neşr, 1410), 173-174.

<sup>46</sup> Şerîf el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, 138.

Ömer ve dostları, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, sadık olan muhacirler bu rivâyetler arasındadır.<sup>47</sup> Bununla birlikte Şeyh Müfid'e bu rivâyetlerin ulaşmadığı ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ancak bu iddianın yüklediği sorumluluk da gözden kaçmamalıdır.

Şeyh Müfid, âyetteki “الصَادِقِينَ (sadıklar)”ın Hz. Ali ve nesli olma iddiasını âyette geçen “كُونُوا مَع (beraber olun!)” emrinin mutlak ittiba içerdiğini savunmaktadır. Bu yorum dil ve başka bir açıdan desteklenmemektedir. Nitekim o da bu iddiasına herhangi bir delil zikretmemiştir. Böyle bir ittiba yorumunun neticesi olarak “الصَادِقِينَ (sadıklar)”dan kastedilen zümrede ismet, berâet gibi vasıfları araması tabii olarak doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.<sup>48</sup>

Şeyh Müfid Kur'an'da zikrettiği delillerden başka delillerin bulunduğunu iddia etmektedir. “لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْوَأْتِيَ الَّذِينَ يَزِيدُ فِي الْبِئْسَ الْأُمَّةِ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (Yüzlerinizi doğuya ve batıya döndürmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve hürriyetini kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri ahdettiklerinde ahdlarını yerine getirirler; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte sadıklar bunlardır ve işte müttakiler bunlardır.)”<sup>49</sup> âyetinde geçen “أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا” (İşte sadıklar bunlardır.)” cümlesinden önceki vasıfların sadıkların tanımı olarak nitelendirir. Bu vasıflarında peygamberin ashabından sadece Hz. Ali ve neslinde bulunduğunu diğer sahabilere böyle bir durumun söz konusu olmadığını iddia etmekte ve görüşünü destekleyen isnatsız rivâyetler zikretmektedir. “وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا” (Onlar, kendileri (yemek) istedikleri durumdayken yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler.)”<sup>50</sup> âyetinin hassa diye tabir ettiği Şiî'lerin<sup>51</sup> ve âme diye tabir ettiği Sünnî'lerin ittifağıyla Hz. Ali, Hz. Fatma ve iki oğlu hakkında indigini iddia etmektedir. Yine, “الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ” وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (Mallarını gece ve gündüz, gizliden ve açıktan hayra infak edenler için rableri nezdinde ecirler vardır; onlar için ne korku olacak ne de üzüleceklerdir.)”<sup>52</sup> âyetinde bulunan bütün vasıfların Hz. Ali ve nesline ait olduğunu savunmaktadır. Ayrıca “إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُبَيِّمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ” (Sizin

<sup>47</sup> Taberî el-Bağdâdî, *Câmi u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 14/559.

<sup>48</sup> Şerîf el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, 138.

<sup>49</sup> El-Bakara 2/177.

<sup>50</sup> El-İnsan 76/8.

<sup>51</sup> Bkz. Fethullah, *Mu'cemu Elfâzi'l-Fikhi'l-Ca'ferî*, 174.

<sup>52</sup> El-Bakara 2/274.



dostunuz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren müminlerdir."<sup>53</sup> âyetinde açıkça Hz. Ali ve nesline işaret edildiğini savunmaktadır.)<sup>54</sup>

Şeyh Müfid'in iddia ettiği üzere Bakara 2/177'de geçen vasıfların Hz. Ali ve neslinde bulunması sadece Hz. Ali'nin sadıklar zümresinden olmasını gerektirmektedir. Şeyh Müfid'in iddia ettiği gibi Hz. Ali ve neslinin dışındaki-lerde söz konusu vasıfların olmaması ise delile muhtaç bir yorumdur. İnsân 76/8'de de Şeyh Müfid'e göre bütün mezheplerin ittifakıyla Hz. Ali ve nesli içindir. Fakat Tabersî ittifakın sadece Şiîlerin zümresinde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) bu vasıfların sahibinin zerreye bile zulmetmeyenler ve kötülükten razı olmayanlar şeklindeki görüşünü nakletmektedir. Tabersî başka bir rivâyette ise bu vasıfların sahibinin farz ve nafîle bütün haklara riâyet eden kişiler olduğunu zikretmektedir.<sup>55</sup> Dolayısıyla tespit ettiğimiz ölçüde Şeyh Müfid'in iddia ettiği tarzda bir ittifak söz konusu değildir.

## SONUÇ

Şeyh Müfid, kendi mezhebi doğrultusunda bir Kur'ân yorumu ortaya koymuştur. O, usûlî yöntemin ağırlıklı olduğu aklın hâkim rol üstlendiği bir tefsir yöntemi benimsemektedir. Tefsirinde akli veriler birinci planda olmak üzere nakli verilere de yer vermiştir. İmâmiyye Şiasındaki otoritesine rağmen kendisinden sonra kaleme alınan İmâmiyye tefsirlerinde Şeyh Müfid'in isminin zikredilmediği ve tefsire dair görüşlerine atıf yapılmadığı görülmektedir. Bu durum onun tefsir alanında güçlü bir sima olmadığını göstermektedir.

İmâmiyye Şîa düşüncesi doğrultusunda âyet yorumları ortaya koyan Şeyh Müfid'e göre Hz. Ebû Bekir Kur'ân ve Hz. Peygamber tarafından tenkit edilmiştir. Özellikle Hz. Peygamberin üzülmemesi gerektiği şeklindeki ikaz Şeyh Müfid'e göre Hz. Ebû Bekir'in yanlışını vurgulamaya yöneliktir. Şeyh Müfid'e göre; Hz. Ebû Bekir'in kafir olduğunun en açık göstergesi ilgili âyette sekinet kapsamı dışında bırakılmasıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber'le beraberliğini konu edinen âyette sekinet sadece Hz. Peygamber için söz konusu edilmiştir. Bir başka deyişle Şeyh Müfid'e göre Hz. Ebû Bekir kafir olduğundan sekinete layık görülmemiştir. Şeyh Müfid görüşlerini ifade etme noktasında kendi öne sürdüğü yargıların dışındaki ihtimalleri göz önünde bulundurmayarak kesin yargılar bildirmiştir. Ancak yargıları onun iddia ettiği nitelikte değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'e olan hitabını şefkat bağlamında yorumlamak mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber Hz. Ebû Bekir'i kritik bir yolculukta yol arkadaşı edinecek kadar değerli görmektedir. Ayrıca Şeyh Müfid'in "Hz. Ebû Bekir'in sekinet kapsamı dışında kalması"

<sup>53</sup> El-Mâide 5/55.

<sup>54</sup> Şerîf el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-Muhtâra*, 138-141.

<sup>55</sup> Tabersî, *Mecma u'l-Beyân fi tefsiri'l-Kurân*, 10/163.

yargısı da kesinlik ifade etmemektedir. Nitekim Râzî'nin ifade ettiği gibi dilsel olarak sekinet kapsamında bulunması göz ardı edilemeyecek kadar güçlü bir ihtimaldir. Öte yandan onun tevil metoduyla tekfirden kaçınmak yerine tekfir etme ilkesini benimsemesi üzerinde durulması gereken bir durumdur. Nitekim İslam alemindeki tevil kültürü genel anlamda tekfir yolundan kaçınmak amacıyla kullanılmaktadır.

Şeyh Müfid Kur'ân'ın ilgili âyetlerini Hz. Ali ve neslinden başkasının imam olamayacağı/imâmet görüşünü destekler nitelikte tefsir etmektedir. Ancak lugavî ve naklî delilleri incelendiğinde söz konusu âyetlerin onun iddiasını destekler nitelikte olmadığı dikkat çekmektedir. Bu durum kanımızca Şeyh Müfid'in ilgili âyetlere ideolojik yaklaştığını göstermektedir.

### KAYNAKÇA

- Akdoğan, Mehmet Nur. "Hicret Yolculuğu Bağlamında İmâmiyye Şîa'sının Hz. ebû bekir Algısı". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 129-153.
- Altun, Bekir. "Erken Dönemde İmâmiyye Kelâmını Sistemize Çabaları: Şeyh Müfid Örneği". *Şiilik Araştırmaları (e-Dergi)* 4/1 (2022), 50-69.
- Atik, Sefa. "Ca'ferî Fıkıhında Mut'a Nikâhı Konusuna 'Usûlî' Bir Bakış -Şeyh Müfid'in Risâletü'l-Mut'a ve Hulâsatü'l-Îcaz İsimli Eserlerindeki Gerçekler Üzerine-". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 1-19.
- Atik, Sefa. *Fıkıh ve Münazara -Teorik ve Pratik Zemin-*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Atik, Sefa. *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Atik, Sefa. "Şeyh Müfid'in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 99-127.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2005), 175-202.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şii-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği". *Hazret-i Ali -Sempozyum Bildirileri*, 75-115.
- Bulut, Halil İbrahim - Küllü, Cebail. "Şeyh Müfid'in Ebû Talib'in Dini Konumuna Dair Görüşleri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 14/2 (2021), 754-778.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîa'sı Hadis Kaynaklarına Göre Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

- DEMİR, Habip. "Şîî Düşüncede Zâhirî-Ahbârî Zihniyetin Yansımaları". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, 397-404.
- Ebu'l-Kâsım Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfi. *Tefsîru Furât el-Kûfi*. thk. Muhammed el-Kâzım. Tahran: Müessesetü't-Tab'i ve'n-Neşr, 1. Basım, 1410.
- Fethullah, ed-Doktor Ahmed. *Mu'cemu Elfâzi'l-Fıkhi'l-Ca'ferî*, 1415.
- Gün, Faruk. "Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme" 4/1 (2017), 99-129.
- Habibov, Aslan. "İmâmiyye Şia'sının Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 207-251.
- İlhan, Avni. "MÜFİD, Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kartoğlu, Habib. "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmamet Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 45-59.
- Kartoğlu, Habib - Erdinç, Ziya. "Şîî-USûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerîf el-Murtazâ Mukayesesi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 10/1 (2017), 149-182.
- Necâşî, Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs en-*Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1. Basım, 1431.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-*Menârü'l-envâr*. İstanbul: Dâr-ı Saadet, ts.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyâ-i't-turâsi'l-arabi, 3. Basım, 1420.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-. *el-Fusûlü'l-Muhtâra*. thk. Nureddîn Ca'feriyân-Ya'kub el-Ca'ferî-Muhsin el-Ahmedî. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 2. Basım, 1414.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-Mukni'a*. Kum: Müessesü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1410.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *en-Nüket fi mukaddimeti'l-usûl*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî, 1414.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *et-Tezkira fi usûli'l-fık*. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 2. Basım, 1414.
- Taberî el-Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi u'l-beyân fi tefsiri'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420.

- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-  
*Mecma'u'l-Beyân fî tefsîri'l-Kurân*. Beyrut: Daru'l-Ulûm, 1. Basım, 1426.
- Tâceddin Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-cevâmi' fî  
usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1434.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-  
Herevî el-Horâsânî et-. *Muhtaşarı'l-meânî*. Beyrut: el-Mektebetu'l-As-  
riyye, 1. Basım, 1434.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân*. thk. Ah-  
med Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Matbaatu Mektebi'l-İlâm'i-İslâmî, 1.  
Basım, 1409.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. *'İddetü'l-Usûl*. thk. Mu-  
hammed Rızâ el-Kummî, 1417.
- Uyar, Mazlum. "Akla Dayalı Şi'î Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü  
ve Şeyh Müfîd". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112.
- Üzüm, İlyas. "İsnâaşeriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/147-149. İstanbul:  
TDV Yayınları, 2001.
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul:  
TDV Yayınları, 1988.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## **KUR'ÂN DİLİ İLE BİLİM DİLİNİN KESİŞME NOKTASINDA GÖK-YÜZÜNE DAİR ÂYETLERİN YORUMU**

*Interpretation of Verses About The Sky at The Intersection of The Language of The Qur'an and The Language of Science*

### **Adem YERİNDE**

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Prof. Dr., İstanbul University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Eloquence, İstanbul/Turkey

[adem.yerinde@istanbul.edu.tr](mailto:adem.yerinde@istanbul.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0001-5704-0167>

### **Rıdvan DURAK**

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Fen Fakültesi, Fizik Bölümü, Atom ve Molekül Fiziği Anabilim Dalı

Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Sciences, Department of Atomic and Molecular Physics, Erzurum/Turkey

[rdurak@atauni.edu.tr](mailto:rdurak@atauni.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0002-3935-176X>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 25/10/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 28/11/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

Atıf/Citation: Yerinde, Adem & Durak, Rıdvan. "Kur'ân Dili ile Bilim Dilinin Kesişme Noktasında Gökyüzüne Dair Âyetlerin Yorumu". *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022): 127-152. <https://doi.org/10.56108/ujte.1213381>

## Kur'ân Dili İle Bilim Dilinin Kesişme Noktasında Gökyüzüne Dair Âyetlerin Yorumu

### Öz

Kur'ân'da 750 kadar âyet pozitif bilimlere işaret eder ki bunlar kevnî âyetler diye tabir edilir. Bu âyetlerde genellikle temel ilkelere değinilmekle birlikte bazen insanın yaratılış merhaleleri gibi ayrıntılara girildiği de görülür. Her şeye rağmen Kur'ân; bir ayrıntılar kitabı değildir. O, ilkeler ve esaslar kitabıdır. O yüzden Kur'ân, pozitif bilimlere dair ayrıntıların tespit ve tetkikini insana yükler.

Kur'ân'ın sarahaten veya zımnen işaret ettiği kevnî olaylar, esasen pozitif bilimlerin ilgi alanına girmektedir. Bilimin, Kur'ân'ın nazil olduğu günden bu yana devrimsel evreler geçirdiği ve baş döndürücü biçimde geliştiği inkâr edilemez. Bu noktada cevap aranması gereken sorular da şunlar olmaktadır: Amaç ve yöntem bakımından bilim ile Kur'an arasında nasıl bir ilişki vardır? Kur'ân'ın tabii fenomenlere dair verdiği bilgilerle bilimin ulaştığı sonuçlar arasında bir tutarsızlık mevcut mudur? Mevcutsa bu nasıl izah edilmelidir? Kur'ân'da değişik bağlamlarda işaret edilen fizik âleme ait bilgilerin ya da değinmelerin bugünkü karşılıkları nelerdir? Neler olmalıdır?

Dünün insanı için meçhul ve ürkütücü olan birçok fenomen, bugünün insanı için bilimsel gelişmeler sayesinde malum hale gelerek sıradanlaşmıştır. İnsanoğlu, dün çıplak gözle ancak uzaktan izleyebildiği gizemli ve ürkütücü uzayın bugün derinliklerine yolculuk edebilmekte ve gök cisimlerini daha yakından gözlemleyebilmektedir. Nesnelere genleriyle oynayarak yeni türler üretebilmektedir. Dolayısıyla fizik âleme ilgilenen doğa biliminin tecrübeyle ulaştığı sonuçlar, kendi sınırları içinde birer hakikattir. Kur'ân âyetleri de ilahi kelimeler olarak mutlak hakikati ifade etmektedir, en azından inananlar nezdinde böyledir. Dolayısıyla inananlar açısından aynı olguya dair ilahî bilgi ile bilimsel bilgi arasında bir tutarsızlık ve çelişki bulunmamalıdır.

Bu böyle olmakla birlikte Kur'ân'ın zahirî bir bakış açısıyla okunması halinde kimi kevnî âyetler ile bilimsel gerçekler arasında, bazı zihinlerde sanki çelişki ve tutarsızlık varmış gibi bir algı oluşabilir. Müşkilü'l-Kur'ân ilminin ilgilendiği bu tür hallerin izalesi için te'vil ve telif yöntemi devreye girer ve kevnî âyet ile bilimsel gerçeklik telif edilir/edilmelidir. Kur'ân'ın mevsûkiyeti ve ilahîliği hakkında, bilim insanlarını ikna etmek ya da bu konuda akıllarında kuşku uyandırmamak için bu hem dinî hem de ilmî bir zorunluluktur.

Bildiride; biri ilahiyatçı, diğeri fizikçi iki araştırmacının ortak çalışmasıyla dini bilgi ile bilimsel bilginin mahiyeti de dikkate alınarak bazı kevnî âyetlerin klasik yorumları ile çağdaş bilimsel hipotezler arasında örneklem yöntemiyle bir mukayese yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Adem Yerinde, Gökyüzü, Semavat, Yeryüzü, Gezegenler, Kevni Ayetler

### Interpretation of Verses About The Sky at The Intersection of The Language of The Qur'an and The Language of Science

#### Abstract

About 750 verses in the Qur'an refer to positive sciences, which are called natural verses. In these verses, although the basic principles are generally mentioned, it is sometimes seen that details such as the stages of human creation are also included. Despite everything, the Qur'an; It is not a book of details. It is a book of principles and principles. Therefore, the Qur'an imposes on human beings the determination and examination of the details of the positive sciences.

The phenomena that the Qur'an explicitly or implicitly refers to are mainly in the field of positive sciences. It cannot be denied that science has gone through revolutionary phases and developed in a dizzying way since the day the Qur'an was revealed. At this point, the questions to be answered are as follows: What is the relationship between science and the Qur'an in terms of purpose and method? Is there an inconsistency between the information given by the Qur'an about natural phenomena and the results reached by science? If so, how should this be explained? What are the current equivalents of information or references to the physical world, which are pointed out in different contexts in the Qur'an? What should it be?

Many phenomena that were unknown and frightening for the people of yesterday have become commonplace by becoming known for today's people thanks to scientific developments. Human beings can travel to the depths of the mysterious and frightening space, which they could only watch from afar with the naked eye, and can observe celestial bodies more closely. It can produce new species by playing with the genes of objects. Therefore, the results of natural science, which deals with the physical world, are truths within their own limits. The verses of the Qur'an also express the absolute truth as the divine word, at least in the eyes of the believers. Therefore, for believers, there should be no inconsistency or contradiction between divine knowledge and scientific knowledge about the same phenomenon.

However, if the Qur'an is read from an external point of view, there may be a perception in some minds as if there is a contradiction and inconsistency between some physical verses and scientific facts. For the elimination of such situations that the science of Müşkilü'l-Qur'an is interested in, the method of interpretation and copyright comes into play and scientific reality is/must be compiled. This is both a religious and a scientific necessity in order to convince scientists about the legitimacy and divinity of the Qur'an or not to raise doubts in their minds.

In the statement; With the joint work of two researchers, one a theologian and the other a physicist, a comparison will be made between the classical interpretations of some divine verses and contemporary scientific hypotheses by sampling method, taking into account the nature of religious knowledge and scientific knowledge.

**Keywords:** Adem Yerinde, Sky, Heaven, Earth, Planets, Kawni Verses.

## Giriş

Din-bilim ilişkisi özellikle Batıda son asırların en tartışmalı konuları arasında yer almıştır. Fakat bu konuyu değerlendiren birçok Batılı bilim insanı hassasiyet göstererek çok kere “din” derken, Hıristiyanlığı kastettiklerini açıkça belirtirler.<sup>1</sup> Tarihte özellikle Hıristiyanlıkla bilim arasında yaşanan çatışma ve gerginliğin temel sebeplerinden biri, yaratılış ve kozmolojik olaylarla ilgili Hıristiyan kutsal kitaplarında yer alan ve astronomi, jeoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi pozitif bilim dallarının topladıkları verilerle çelişen doktrinleri bünyesinde barındırmasıdır.<sup>2</sup>

Bilim-din gerginliğine dair ilk eser, 1870’de *A History of the Conflict between Religion and Science* (Din ve Bilim Arasındaki İhtilafın Tarihi) adıyla bir Metodist kilise papazının oğlu olan Amerikalı John Draper (1811-1882) tarafından kaleme alınmıştır. Eserde özellikle Orta Çağ boyunca Katolik kilisesinin bilime karşı takındığı olumsuz tavır ciddi biçimde eleştirilirken, diğer bazı dini müesseseler ve bilime karşı genel olarak olumlu tutum sergileyen Yunan Ortodoks kilisesi ile Protestan mezhepleri ise takdir edilmiştir. Draper’den sonra bu alanda kaleme alınan en etkili eser ise *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (Hıristiyan Âleminde Bilimin Dinle Savaşının Tarihi)

<sup>1</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1996 (5. baskı), s. 264. Meselâ bkz. H. Brown, *The Wisdom of Science; Its Relevance to Culture and Religion*, Cambridge 1986

<sup>2</sup> Isaac Newton, Hıristiyanlık üzerine yaptığı araştırmalar sonucu teslis inancının IV. asırda Hıristiyanlığa sokuşturulduğunu tespit etmiş ve *Kutsal Kitap* üzerinde yapılan tahriflerle ilgili tespitlerini *İncil Üzerine Dikkate Değer Tahrifatlar* isimli eserinde toplamıştır. Bkz. İrfan Yılmaz ve dğr. *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul 1998, I, 252.

(1896) adıyla tarihçi A.D. White'a aittir. White daha bilimsel bir üslup kullandığı eserinde geçmiş bilim ve dinin çatıştığı arena olarak değerlendirmiştir. Orta Çağ Katolisizm'inin Kopernik'in (1473-1543) Dünya'nın hem kendi ek-seni hem de Güneş'in etrafında döndüğünü ispat ettiği *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine) (1543) isimli eserini XVIII. yüzyıla kadar yasak kitaplar listesine alması ve Kopernik'i destekleyen İtalyan bilimcisi Galileo'yu (1564-1642) kilise dogmalarıyla bağdaşmayan görüşleri sebebiyle engizisyon mahkemesinde yargılaması, Orta Çağda bilim-din gerginliğini sembolleştiren örnekler olmuştur.<sup>3</sup>

İslam tarihinde ise bu tarzda bir bilim-din gerginliğine tanık olunmamıştır. İslam dünyasında İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) ve Ebubekir Zekeriya er-Râzî (ö. 313/925) gibi akılcı ve materyalist düşünce hareketleri yanlılarının bile Batıda olduğu gibi ağır cezalara, işkencelere ve sürekli kovuşturmalara uğradıklarını söylemek mümkün değildir. Nitekim Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî, dinin temel esaslarına aykırı düşen görüşlerine rağmen ömrü boyunca hep devrinin en büyük hekimi olarak saygı görmüştür.<sup>4</sup>

Hıristiyanlığın etkisiyle gelişen Batı kültürü için söz konusu olan din-bilim gerginliğinin İslam dünyasında da var olduğu söylenemez. Zira Hıristiyanlığın problemleriyle başka dinlerin, meselâ İslam'ın problemleri asla bir değildir. Dolayısıyla Hıristiyan Batı'da yaşanan bir çatışmayı aynıyla İslam dünyasına taşımak doğru değildir.<sup>5</sup> Kaldı ki rölativite/görelilik ve kuantum teorileri sayesinde XIX. yüzyılın kendini beğenmiş bilim düşüncesinin katı determinizm ve pozitivizmi artık bugün yoktur. Bunda, daha az iddialı ve daha alçak gönüllü olan XX. yüzyıl bilim adamlarının payı bulunduğu gibi Hıristiyanlığın kutsal kitaplarına (İncil) insan elinin karıştığını itiraf eden ve dolayısıyla bilimsel verilerle çelişen tevili kabil olmayan bilgileri dönemin beşerî bilgisine atfeden din adamlarının da katkısı büyük olmuştur.<sup>6</sup> Günümüzde yeniden dine dönüşün yaşandığı Batı dünyasında bilim ve dinin çatışma halinde olmayıp diyalog ve dayanışma halinde olması gerektiğini dile getiren birçok kuruluş ve bunlar tarafından yayınlanan kitap, dergi ve broşür gibi yayınların varlığı bilinmektedir.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Daha başka örnekler için bkz. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980; Yılmaz, a.g.e., I, 252 vd.

<sup>4</sup> Adıvar, a.g.e., s. 97

<sup>5</sup> Çağdaş bilim ve bilimsel veriler ışığında Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân'ın karşılaştırılması ve bu konuda Kutsal Kitab'ın açık bilimsel verilerle çelişmesi yanında Kur'ân'ın bariz bir şekilde ilmi sonuçlarla uyuşan tabiatı hakkında geniş bilgi için bkz. Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim* (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1998.

<sup>6</sup> Aydın a.g.e., s. 268. Daha geniş bilgi için bkz. Adıvar, a.g.e., s. 362 vd.

<sup>7</sup> Bu alanda faaliyet gösteren çeşitli kuruluşlar ve çalışmalarını hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, a.g.e. II, 667 vd.



İslam dünyasında Batıdaki gibi bir din-bilim çatışmasının yaşanmamış olmasında, her şeyden önce İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın bilim ve bilimsel düşünce karşısındaki müspet tutumu etkili olmuştur. Bu yönüyle onun diğer kutsal kitaplardan farklı olduğu rahatça söylenebilir. Sözel gelişimi İncilleri dikkatle tetkik eden çağdaş bir düşünür Richard Robinson şöyle demektedir: “İsa ilmi tavsiye etmediği gibi ilmi araştırmayı sağlayan ve bizi ilme götüren fazileti, yani aklın kullanılmasını da asla tavsiye etmemiştir... İsa, tekrar tekrar inanmayı talep eder. İman ile de hiçbir delile başvurmadan, ihtimalleri, nazar-ı dikkate almadan imkânsız şeylere inanmayı anlatmak ister”<sup>8</sup> Robinson'un İnciller için söyledikleri asla Kur'an için söylenmez.

Kur'an-ı Kerim daha ilk nazil olan âyetinde; “*Yaratan Rabbinin adıyla oku*”<sup>9</sup> buyruğuyla bağlularını bilgi edinmenin en önemli yolu olan okuma ve araştırmaya teşvik etmiştir. Bunun yanında pek çok ayette temel bilgi vasıtaları olarak kalem<sup>10</sup>, mürekkep<sup>11</sup> ve yazıdan bahsetmiş,<sup>12</sup> bilenlerle bilmeyenlerin asla bir olamayacağını bildiren<sup>13</sup> bir güç olarak bilginin değerine işaret etmiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.) de; “*Hikmet Müslümanın yitiğidir. Onu her nerede bulursa, o, onu elde etmeye en layık olan kişidir*”<sup>14</sup> buyurarak bilimsel araştırma ve inceleme konusunda Müslümanların önüne sınırsız bir alan açmıştır. İşte temel dinamiklerini bu teşvik ve tavsiyelerden alan Müslüman bilim insanları, hiçbir zaman bilime karşı çekingen davranmamışlar; aksine oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren bilgi ve hikmet adına buldukları her şeyi kaynağına bakmaksızın içtenlikle almışlar, onu, kendi dinî ve kültürel değerleriyle yoğurarak yepyeni bir forum ve içeriğe kavuşturmuşlardır.<sup>15</sup> Uzakdoğu dışında kalan İran, Bizans, Yunan, Mısır, Hint gibi bütün büyük eski medeniyetlerin ilmî ve fikrî mirasını kısa zamanda İslam dünyasına kazandırmışlardır. Çünkü İslam bilgiyi kutsal görmekte ve önermektedir. Bu hakikatin bir ifadesi olarak Charler Mismar; “*Hıristiyanlar âlim olunca Hıristiyanlıkla alâkaları kesilir. Müslümanlar da cahil olunca İslamiyet'le alakaları kesilir*” der.<sup>16</sup>

<sup>8</sup> Aydın, a.g.e., s. 280. Burada belirtmek gerekir ki, Robinson'un İnciller ve İsa ile ilgili bu değerlendirmesi bir peygamber olarak İsa ve yüce Allah tarafından ona indirilmiş olan saf vahiy olarak İncil hakkında değildir. Zira böyle bir yorum İslam hakkında kabul edilemeyeceği gibi gerçek Hıristiyanlık hakkında da kabul edilemez. Fakat onun değerlendirmesi tahrif edilmiş İsa imajı ve muharref incillerde kendisine atfedilen sözlerle alakalıdır.

<sup>9</sup> el-Alak 96/1

<sup>10</sup> Bkz. el-Alak 96/4; el-Kâlem, 68/1

<sup>11</sup> Bkz. el-Kehf, 18/109.

<sup>12</sup> Bkz. eş-Şûrâ 42/52

<sup>13</sup> Bkz. ez-Zümer, 39/9

<sup>14</sup> İbn Mâce, “Zühud”, 15; Tirmizî, “İlm”, 19

<sup>15</sup> Müslümanların bilimle ilişkileri için bkz. Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, İstanbul 2008, 2. Bsk. I, 1-167.

<sup>16</sup> Yılmaz, a.g.e., I, 291.

## 1. Kur'ân ve Bilimde Amaç Birliği

Aklî ve tecrübî bilgiyi yücelten Kur'ân'ın bilimle bir gerginliği olamaz. Bütüncül bir varlık görüşüne sahip olan Kur'an, muhatabından hem kendi öz varlığında ve hem de doğal ve sosyal çevresinde olup bitenlere bakmasını, onlar üzerinde düşünmesini, onları algılayıp anlamasını ve onlardan dersler ve ibretler çıkarmak suretiyle nihaî hedef olarak yüce Allah'a giden yolda kendi hayatına bir düzen ve mana vermesini ısrarla talep eder. Kur'an'ın bu yaklaşımının bilim, felsefe, ahlâk ve estetik üzerinde çok etkili olduğu bir vakiydir. Bu yaklaşımın nihaî hedefinin Yüce Kudret'e iman ve ona kulluk olduğu kesindir.<sup>17</sup> Kur'ân'ın temel hedefi ile bilginin zarurî sonucu arasında yakın bir benzerlik bulunmaktadır. Bu meyanda yüce Allah; *"Onlara âyetlerimizi dış âlemde ve kendi içlerinde göstereceğiz ki, onun (Kur'ân'ın) hak olduğunu kendilerine iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?"*<sup>18</sup> buyurmaktadır. Buna göre her ilim esasen ayrı bir dille Yaratıcıyı tanıtmaktadır.

Kur'ân'da yer alan; *"Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"*<sup>19</sup> gibi insana etrafındaki varlıklara ve olgulara bakmasını tavsiye eden onlarca âyet ondaki ilmî merakı kamçulamak ve onu kâinat üzerinde tefekküre sevk etmek amacını taşırken, *"O ki birbiri ile ahenkar yedi göğü yaratmıştır. Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk var mı!"*<sup>20</sup>, *"Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık"*<sup>21</sup> gibi birçok âyet de evrende belli kurallara göre işleyen bir nizamın hâkim olduğunu bildirir. Yine; *"O her an yaratma halindedir"*<sup>22</sup> âyetinden de Yüce Allah'ın evrendeki bu düzenin işleyişini kontrol ettiğini ve belirlenmiş güne kadar onun kusursuz işleyişini teminat altına aldığını anlamaktayız.

Isaac Newton (1642-1727) ve Albert Einstein'a (1879-1955) göre âlemin anlaşılabilirliği "mucizevî" bir karakter taşır. Einstein'a göre âlemde bu derece yüksek bir nizamın görülmesi en büyük mucizedir. Newton'a göre ise Allah, âleme daima müdahale ederek oradaki bu nizamı temin etmektedir.<sup>23</sup> Einstein'ın tabîî kanunları mucize kelimesiyle ifade etmesi Kur'ân'ın bu konudaki esprisine de uygun düşmektedir. Zira Kur'an'da da âlemdeki düzen ve onun düzenli işleyişi, insanı Allah'a götüren âyetler (olağanüstülükler) olarak nitelir.

<sup>17</sup> Bkz. ez-Zâriyât 51/56.

<sup>18</sup> Fussilet 41/53.

<sup>19</sup> el-Ğâşiye 88/17-20..

<sup>20</sup> el-Mülk 67/3

<sup>21</sup> el-Kamer, 54/49.

<sup>22</sup> er-Rahmân 55/29.

<sup>23</sup> Aydın, a.g.e., s. 272.

Kur'an'ın bilimsel bilgiyi teşvik eden âyetlerini bütün olarak değerlendiren İslam bilginleri de; "Eşyanın (Varlıkların) hakikatleri sabittir." demişlerdir. Onlar bunu derken, varlıkların objektif ve bilinebilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtmek, dolayısıyla esasen insan için bilginin mümkün olduğunu vurgulamak istemişler, objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya bunu tamamen imkânsız gören septik yaklaşımları şiddetle eleştirmişlerdir.<sup>24</sup> Bu bağlamda Kelâm bilginleri, bilgi vasıtalarını "Bilgi edinme yolları (esbâbü'l-ilm)" başlığı altında incelemişler ve bunları haber-i sadık (doğru haber), akl-ı selîm (sağlıklı akıl) ve havâss-ı selîme (sağlıklı işleyen duyular) olarak belirlemişlerdir. Haber-i sadık, vakıaya uygunluk şartı gerçekleşen bilgidir. Doğru haber; ya yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri imkânsız bir topluluk (mütevatir haber) yahut da mucizelerle teyit edilmiş bir peygamber tarafından bildirildiği için doğrudur ve kesinlik ifade eder. Duyularla elde edilen bilgi ise deney ve gözleme dayalı zorunlu bir bilgidir (zarûrî). Akıl yürütme (nazar) ise kazanılmış (iktisâbî) bilginin kaynağıdır. Akıl ile elde edilen bilgi ya zorunludur (yani aklın doğal olarak elde ettiği verisidir) veya nazarîdir (yani akıl yürütme ile elde edilir).<sup>25</sup>

Kur'an'da tecrübî bilgiler ve bunun vasıtalarına da sık sık işarette bulunulmuştur. "Gökte ve yerde olan şeylere bakın"<sup>26</sup>, "Yeryüzünde gezip dolaşın, Allah'ın ilk defa varlıkları nasıl yarattığına bakın"<sup>27</sup> "Onlar deveye bakmazlar mı ki, nasıl yaratılmıştır"<sup>28</sup> mealindeki âyetler insanları açık şekilde tabiat üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. Kur'an'da bunlar gibi düşünme, araştırma, tefekkür etme ve akli kullanmaya teşvik eden daha yüzlerce âyet mevcuttur. Meselâ, akıl ve akli kullanmayı öngören âyetlerin sayısı 65, diğer taraftan bilgisizlik ve cahilliği yeren âyetlerin sayısı da 25 civarındadır. İnsanın kendi başına mahiyetini düşünüp kavrayabileceği konulara bakmayı emreden 350, yeryüzünü araştırmaya teşvik eden 50 kadar âyet vardır. Pozitif ilimlere işaret eden âyetlerin toplam sayısı ise 750 civarındadır.<sup>29</sup> Bu âyetlerde Kur'an genelde temel ilkeler vermekte birlikte insanın ana rahminde yaratılış merhaleleri gibi bazı konularda ayrıntıya girdiği de görülmektedir. Ama genel olarak Kur'an bir ayrıntılar kitabı değil, ilkeler ve kurallar kitabıdır. O, pozitif bilimlere dair ayrıntıların tespit ve tetkikini esasen insanlara yüklemektedir. Bunun için de akıl, tecrübe ve gözlem gibi objektif bilgi yöntemlerini benimseyip insanın

<sup>24</sup> Bkz. Taylan, a.g.m., VI, s. 158-159.

<sup>25</sup> Geniş bilgi için bkz. Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-diyâne* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 16; Taylan, a.g.m., VI, 159. <sup>34</sup> el-Bakara 2/120, 145.

<sup>26</sup> Yûnus 10/10.

<sup>27</sup> el-Ankebût 24/20.

<sup>28</sup> el-Ğâşîye 88/17.

<sup>29</sup> Bkz. Celal Kırcı, *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996, s. 4.

yanlış üzerinde ısrarına yol açan bağnazlık, zan ve taklit gibi bilimsel anlayışla bağdaşmayan hususları kötölemektedir.<sup>30</sup>

Kur'ân, asla bilgi ve bilimsel düşünceye karşı tavır almamış, aksine birçok ayetinde önemle bilgiye teşvik etmiş ve âlimleri övmüştür. Kur'ân'ın bilime ve bilim adamlarına atfettiği büyük değer sayesinde ki Avrupa'nın kara bir barbarlık içinde bocaladığı bir devrede İslamiyet'in hâkim olduğu coğrafyalarda İstanbul, Bağdat, Kurtuba, Buhara, Şam Endülüs, Semerkant gibi dünyayı aydınlatan ilim merkezleri kurulmuştu. İslam'ın çağdaş bilim ve medeniyete katkısını çağdaş düşünürlerden Prof. E. F. Gautier (1864-1940) "*Mœurs et coutumes des Musulmans*" adlı eserinde şu sözleriyle ifade etmiştir: "Rönesans'ın ilk kekeleme anları öyle bir devre rastladı ki, barbarlıktan uyanmakta olan Avrupa, İslam medeniyetine bitkin bir hürmetle bakmaktaydı. Taklidi imkânsız bir örnek karşısında cesaretini kaybeden Batı'nın kolları sarkıyordu".<sup>31</sup>

Müslümanların bir kuşaktan diğerine naklettikleri vahiy eksenli bilgilere nakli ilimler (ulûm-i nakliyye), insanın Allah vergisi olan zekâ ile akıl ve mantık seviyesinde elde ettikleri bilgilere ise aklî ilimler (ulûm-i akliyye) denir. Bunlara ayrıca hakikatin tadılması (zevk) ve doğrudan idrakinden (keşf) doğan irfan ve hikmeti de eklemek gerekir.<sup>32</sup>

Amaç bakımından dinî ve aklî ilimler arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Bütün ilimler kendilerine ait kavramlarla Allah'ı tanımayı telkin etmektedirler. Bilime olan bu müspet bakışıyla İslam, Helenizm ile modern dünya arasında bir geçiş olmaktan başka kendisi de başlı başına bir medeniyet ve kültür dünyası kurarak üçüncü ve en zengin halkayı oluşturmuştur. Nitekim Philip Hitti (1886-1978): "*İslam medeniyetinin modern dünyaya en büyük yardım ve hediyesi ilimdir*", R.V. Bodley (1892-1970) de: "*Rönesans'ı İslamiyet'e borçluyuz*" gibi sözleriyle bu gerçeği dile getirmişlerdir.<sup>33</sup> O nedenle Franz Rosenthal'ın (1914-2003) da haklı olarak belirttiği gibi hiçbir inanç sisteminde din ile bilim arasında, İslam'da olduğu gibi bir kaynaşmaya tanık olunmamıştır.<sup>34</sup>

Kur'ân yüzlerce âyetinde insanın ilmi merakını harekete geçirerek onu yüce Yaratıcının varlığının birer işareti olarak tabii olaylar üzerinde tefekküre, onların işleyişini anlamaya davet etmiştir. Bu meyanda Astronomi, Fizik, Biyoloji gibi pozitif bilimlerin alanına giren pek çok hususa sarahaten veya zımnen işaret etmiştir. Öyle ki tefsir geleneği içinde Kur'an'ın bu yönündeki âyetlerinin yorum ve izahında genel kabul görmüş bilimsel verilerden istifadeyi savunan ve her tür bilimin temel kavramlarını ve ilkelerini

<sup>30</sup> Bkz. el-En'âm 6/148; en-Necm 53/28.

<sup>31</sup> Döğen, a.g.e. (Önsöz), s. 5; Yılmaz, a.g.e., I, 634.

<sup>32</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim* (çev. İlhan Kutluer) İstanbul, 1989, s. 14.

<sup>33</sup> Bkz. Yılmaz, a.g.e., II, 633, 636.

<sup>34</sup> Yılmaz, a.g.e., II, 641

Kur'an'dan çıkarmaya çalışan mazisi çok eskilere dayanan *Bilimsel Tefsir* düşüncesi ortaya çıkmıştır.<sup>35</sup>

Bununla beraber bazen doğal olaylarla ilgili Kur'an'da yer alan tasvirler ile pozitif bilimlerin ulaştıkları sonuçlar arasında, ilk bakışta bir tenakuz ve tutarsızlık varmış gibi bir his uyanabilmektedir. Kur'an'ın kendi bağlamı içinde ilk bakışta ihtilaf ve tenakuz hissi veren âyetlerin izah ve te'lifi maksadıyla; "Müşkilü'l-Kur'an" adıyla Kur'an ilimleri arasında önemli yere sahip bir disiplin teşekkül ettirilmiştir. Âyetler arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve tenakuz durumuna;" Müşkil; "bu gibi durumları inceleyen ilme" de Müşkilü'l-Kur'an denmiştir.

Dinî ve ilmî bir zarurettten doğan Müşkilü'l-Kur'an alanında günümüze ulaşan ilk sistematik eserin sahibi İbn Kuteybe eserini (*Te'vilü müşkili'l-Kur'an*), Kur'an'ı eleştirerek toplumda fitne ve fesat çıkarmak isteyen, ondaki müteşâbih âyetleri sığ anlayışları, sakat görüşleri ve önyargılı yorumlarıyla tahrif edip, sonra da Kur'an'da ihtilaf ve çelişkilerin, i'râb ve nazım hatalarının bulunduğu iddia eden, bu yolla İslam'ın temel kaynağının güvenilirliği hakkında kuşku uyandırmak isteyen mülhitlere açık burhan ve kesin delillerle cevap vermek, halkın zihninde anlam kargaşasına yol açan bazı âyetleri açıklamak amacıyla telif ettiğini belirtmiştir.<sup>36</sup>

Buna göre Müşkilü'l-Kur'an ilminin doğuşuna zemin hazırlayan esasta iki sebep vardır. Biri, Kur'an'ın ilahîliği konusunda kuşku ve şüpheler uyandırmak isteyen İslam karşıtı akımlara karşı Kur'an'ı savunma, diğeri ise halkın zihninde karışıklığa yol açan bazı müşkil ve müteşâbih âyetleri tutarlı bir şekilde yorumlama ihtiyacıdır.

Bugün Kur'an'da tutarsızlık iddialarına bir başka unsur daha eklenmiştir. O da bilimin alanına giren kevnî âyetler ile bilimsel veriler arasında ilk bakışta görülen farklı yorumlardır. Bugün Kur'an âyetleri ile bilim arasında görülen ve ilk bakışta çelişki ve tutarsızlık hissi veren müşkil durumlar da Müşkilü'l-Kur'an'ın yöntemiyle ele alınıp değerlendirilmelidir. Bu hem dinî ve hem de ilmî bir zorunluluktur. Unutmamak gerekir ki bugün fizik dünyada insanlığın takip ettiği rehber bilimdir. Bugün bireyler ve toplumlar üzerinde en büyük tesiri bilim icra etmektedir. Hatta bilgiyle desteklenen bazı dinî ritüeller, aynı dini paylaşmayan insanlar tarafından bile bilim adına icra edilebilmektedir. O nedenle bilgi çağında bilginin inkâr edilemez bir gücü ve büyüğü vardır. Öyleyse bilimsel verilerle Kur'an âyetleri arasında ilk bakışta görülen za-

<sup>35</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Celal Kırcı, *Kur'an ve Bilim*, İstanbul 1996; a.mlf., *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1989; J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (trc. Halil Rahman Açar) Ankara 1993; J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Şaban Ali Düzgün), Ankara 1994.

<sup>36</sup> Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 22-23.

hirî ihtilaf durumlarının yine bilimsel bir yöntemle giderilmesi gerekir ki İslam'ın temel kaynağı olan Kur'ân, evrensel mesaj olma iddiasını aynı kararlılıkla ve etkiyle sürdürürebilsin. Bu vazife, elbette ki Müslüman bilim insanlarının sorumluluğundadır.

Bizler burada evrendeki bazı fenomenlere ilişkin bugün bilim insanları tarafından ulaşılan ve kullanılan bilimsel verilerle bazı Kur'ân âyetleri arasında bir karşılaştırma yaparak konuyla ilgili ilk bakışta bilimsel verilerle çelişki izlenimi veren ya da bilimsel olarak izahı yapılamayan Kur'ân betimlemelerine dair genel geçer bir yorum yöntemi bulmaya çalışacağız. Bir hipotez olarak bu yöntemin temelinde de "Kur'ân dili ve bilim dili" ayrımı vardır.

## 2. Kur'ân Bilim Karşılaştırmalarında Kur'ân Dili ve Bilim Dili Ayrımı

Bu bölümde öncelikle bilim ve bilimsel bilginin gerçeği ifade gücüyle ilgili genel bir çerçeve çizdikten sonra bu bağlamda Kur'an dilinin temel özelliklerine işaret edilecektir.

### 2.1. Bilim ve Bilimsel Bilginin Gerçeği İfade Gücü

Bilim, evrenin tarihini ve işleyişi ile ilgili gerçekleri keşfetmek ve bu gerçeklere dayanan yasa ve ilkeleri formüle etmek için doğal olayların ve koşulların sistematik olarak gözlemlenmesidir. Ancak bir gözlemin ya da deneyin *bilimsel bilgi* olarak nitelendirilmesi için bilimsel yöntemle bir çıkarım veya iddia ortaya atılmalıdır.

Bilim durağan (statik) bir konu değil, sürekli ve artan bir hızla gelişen, değişen bir etkinliktir. Bilim inceleme konusu ve yöntemi yönünden kapsamı ve sınırları kesinlikle belli bir etkinlik değil, çok yönlü, sınırları yer yer belirsiz, karmaşık bir oluşumdur. *Aristo*'ya göre bilim; Bir nesneyi var eden sebebi bilmektir. *Einstein*'a göre bilim; Her türlü düzenden yoksun duyu verileri (algılar) ile mantıksal olarak düzenli düşünme arasında uygunluk sağlama çabasıdır.<sup>37</sup> Richard Feynman'a göre bilim; kendi içinde, bir önceki nesildeki en büyük öğretmenlerin yanılmazlığına inanma tehlikesi dersini içerir. Bilimi başka bir şekilde de tanımlayabiliriz: Bilim, uzmanların cehaletine olan inançtır<sup>38</sup>.

Bilim dili, betimleyici ve açıklayıcı bir dildir. Gerçeğin ne olması gerektiğini değil, neyin nasıl olduğunu araştırır. Bilim dili kesinlikle normatif bir dil değildir. Bilimde açıklama, ancak teorik yoldan ve yasalara dayalı olarak yapılabilir. Bilim dili, test edilebilir önermelerden oluşan bir dildir. Bilimsel literatürde test edilebilir önermelere hipotez denilir. Bu anlamda bilim dili *hipotezler dilidir*. Buna göre bir dilin bilim dili olmasının ön koşulu, o dilin bulunduğu toplumda bilim üretiminin var olmasıdır.

<sup>37</sup> Albert Einstein, *The Fundamentals of Theoretical Physics*, Science, 1940, s. 91.

<sup>38</sup> P. Feynman, *What Is Science? Richard*, *The Physics Teacher* 7, 313 (1969); doi: 10.1119/1.2351388.

Ölçüm, bilimsel sürecin önemli bir parçasıdır. Bilimsel ölçümlerin kalitesi ile ilgili kilit husus güvenilirlik ve geçerliliktir. Güvenirlik, aynı şeyin bağımsız ölçümleri arasındaki kararlılıktır. Ölçülmek istenen belli bir şeyin sürekli olarak aynı sembolleri almasıdır, aynı süreçlerin izlenmesi ve aynı ölçütlerin kullanılması ile aynı sonuçların alınmasıdır. Ölçmenin, tesadüfî yanılılardan arınık olmasıdır.<sup>39</sup>

Güvenirlik, teknik bir sorun olup, bilimsel çalışmanın ilk koşullarındandır. Araştırmalarda, aynı süreçlerin izlenmesi ile aynı sonuçların alınabilmesi istenir. Aksi halde, hangi sonucun “güvenilir” olduğuna karar verilemez. Bu, bir bakıma, araştırmalarda alınan bir sonucun, başka araştırmacılar tarafından da test edilebilmesidir. Bilim, ancak, bu tür “doğrulama” larla güvenilirlik ve saygınlık kazanır.

Güvenirliğin yüksek olabilmesi, ölçmede izlenen süreçler ile kullanılan ölçütlerin ayrıntılı olarak belirlenebilmesine bağlıdır. Yapılan bir ölçmede, üç tür güvenilirlik ölçütü aranabilir. Bunlar:

- Zamana göre değişmezlik (Süreklilik)
- Bağımsız gözlemciler arası uyum ve,
- İç tutarlılıktır.<sup>40</sup>

## 2.2. Kur'an'ın Dilinin Temel Özellikleri

Kur'an'ın asıl indiriliş amacı Allah'ın varlığı ve birliği hususunda genelde bütün insanlığa, özelde ise inananlara rehberlik etmektir. Bu rehberliğini yaparken kullandığı dil, din dilidir. Yani insanların kalbine ve aklına hitap eden etkileyici retorik dilidir ve normatiftir. Kur'an temel mesajını insanlara ulaştırmak için etkileyici edebî ve hatabî dili seçmiştir. Bununun için dönemin bilgi ve kültür düzeyine göre edebiyat dilinin bütün imkânlarını kullanmış, doğa olaylarına işaret etmiş, toplumun örf ve geleneklerine temas etmiş, toplumsal telakkilere değinmiş, tarihi bilgiler vermiş, sınırlı sayıda insanın tanık olduğu olağanüstülüklerden bahsetmiş, insanın bireysel ve toplumsal tepkilerini inceleyen psikoloji ve sosyal psikolojinin imkânlarını kullanmış, ahlakî ve hukukî normlar koymuştur.... Bütün bu alanlarda Kur'an, farklı bir dil ve üslup kullanmamış, bilakis genel bir betimlemeyle, temelinde tek bir metafizik gerçeklik bulunan aynı “evrensel mesaj” ekseninde dönen “din dili”ni kullanmıştır. Ancak Kur'an merkezli her bir bilim zaman içerisinde araştırma alanlarını ve kendi kavramlarını belirleyerek müstakil bir disipline dönüşmüştür.

<sup>39</sup> Altheide, D. L., & Johnson, J. M. “Criteria for Assessing Interpretive Validity in Qualitative Research” In, *Handbook Of Qualitative Research*, eds. N. K. Denzin & Y. S. Lincoln,. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc. 1994, pp. 485-499.

<sup>40</sup> Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel yayıncılık 2002, s. 151.

Bilim dili ise mecazi kullanımlara ve yoruma kapalı matematiksel bir dildir. Bilim, her zaman uygulanabilir yöntemlerle ulaşılan neticeleri, dilin sınırları içinde anlaşılır bir forumda ifade etmeyi amaçlar. Bununla beraber ürettiği bilgi, bilim felsefecilerinin de belirttiği gibi, bütün zaman ve mekânlarda geçerli mutlak bir bilgi değildir. Çünkü bilim kevn fesat içinde değişen olguların seyrine bağlı olarak gelişir, olgular değişken olduğu için onların ilişkilerine bağlı olarak üretilecek bilgiler de her zaman değişmeye müsait olacaktır. Bu şekilde ulaşılan sonuçlara bir değer yüklenmez. Bu yüzden bilim normatif olamaz.<sup>41</sup> Ama her şeye rağmen bilimin hissedilir bir gerçekliği olduğu da inkar edilemez.

Kur'ân'ın herhangi hangi bilim dalının alanına giren âyetleri değerlendirirken, Kur'ân yoruma açık (zû vücûh) din dili muhakkak dikkate alınmalı, bilim dili ile din dili arasındaki ortak payda bulunmaya çalışılmalıdır. Kur'ân her şeyden önce terim anlamıyla bir bilim kitabı, yani deneylerle elde edilmiş bilgilerden oluşan bir kitap değildir. Belki bir bilinç kitabıdır. O nedenle her türlü veriyi, beşerî dilin sınırlılıkları içinde ferdi ve toplumu bilinçlendirmek amacıyla kullanır. Bu böyle olmakla beraber, Kur'ân'ın az sayıda da olsa dönemin bilgi ve kültür seviyesini çağlarca aşan bazı bilimsel imalar içerdiği ve nüzul dilinin sınırları içinde bunu ifade için titizce seçilmiş tabirler kullanıldığı da bir gerçektir. Bunlara örnek olarak, ileride ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, embriyo için "alaka/asılı varlık", rüzgârlar için "levâkîh/dölleyici" tabirlerini kullanması verilebilir.

Bilim Kur'ân karşılaştırılmasında akıldan çıkarılmaması gereken bir husus daha vardır. O da şudur: Kur'ân mutlak bilgi sahibi Allah'ın kelimidir; Müminler için onda asla hata, tutarsızlık ya da yalan, aldatma ve yanıltma olmaz. Beşerî kelamın aksine, bu türden tespit edilecek tek bir örnek bile onun doğruluğunu ve ilahiliğini sarsmaya yeter. O nedenle Kur'ân-bilim karşılaştırılması yapılırken Kur'ân'ın dilsel özellikleri dikkate alınarak bir telife gidilmelidir. Her asır ve mısırdaki Kur'ân'ın bilimsel sonuçlarla telif edilebilir olması, onun ilahiliğinin bir teminatıdır.

Diğer yandan bilimsellik niteliği kazanmış ilmî veriler Kur'ân yorumunda elbette ki dün olduğu gibi bugün de kullanılacaktır. Ancak böyle bir karşılaştırmada iki bilgi arasındaki mahiyet farklılığından dolayı birebir karşılaştırmalardan ve mutlak yorumlardan kaçınılması dinî ve ilmî bir zorunluluktur. Zira Kur'ân dili ile bilim dili arasındaki hassas çizginin ve ortak paydanın tespitinde her iki bilgi türünün de değişkenleri çok fazla olduğundan insan aklı her zaman yanılmaya müsaittir. Bunun yerine Kur'ân'ın "evrensel mesajı" üzerinde durulması daha isabetli olacaktır.

<sup>41</sup> Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ankara 2010, s. 94-95.; F.J. Fraenkel and N.E. Wallen, *How to Design and Evaluate Research in Education. Qualitative Research* (7th ed.). McGraw-Hill Higher Education, 2009.



Bu bağlamda Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) Ebû Hâmid el-Gazzâlî'den (ö. 505/1111) aktardığı; **“Tecrübeye muhalefet edilmez. Haber, tecrübeye göre tevîl edilir.”**<sup>42</sup> ilkesi önemlidir. Fizik âlemlerle ilgili âyetlerin yorumunda dikkate alınması gereken bir başka ilkeyi de Râzî'nin bizzat kendisi şöyle kor: **“Dış alemle ilgili Kur'an argümanlarından maksat polemik değil, doğru inançları kalplere yerleştirmektir.”**<sup>43</sup>

Bundan sonraki bölümde Kur'an dili ve bilim dili ayırımı bağlamında, somut bir örnek olarak “Gözyüzü” kavramı incelenecektir.

### 3. Gökyüzüne Dair Kur'an Betimlemeleri ile Bilimsel Kuramlar Arasında Bir Mukayese

#### 3.1. Modern Bilime Göre Evren

Evren ya da kâinat, uzay ve uzayda bulunan tüm madde ve enerji biçimlerini içeren bütünüdür. Pozitif bilimler açısından evren, gök cisimlerini barındıran uzay ve uzayda yer alan her şeyin toplamıdır.<sup>44</sup>

Büyük ölçekteki evrenin ilk matematiksel teorisi Newton'un *Kütle Çekim Teorisi* idi (1687). Bunun daha gelişmiş ve tam versiyonu 1917'de Einstein tarafından geliştirilen *Genel Görelilik Teorisi*'dir. Einstein, bir bütün olarak evrenin bir modelini oluşturmak amacıyla kendi teorisinin temel denklemlerini çözmek için iki temel varsayım yapmıştır: Madde evrende düzgün bir biçimde dağılmıştır ve evren durağandır, yani zamanla değişmez. Dolayısıyla Einstein'ın kozmoloji modeli durağan ve homojendir. Bundan beş yıl sonra Rus matematikçisi Friedman (1888-1925), Einstein denklemlerinin zamanla değişen evren modeline karşı gelen çözümlerini de bulmayı başarır. Bunun için Einstein'ın homojenlik varsayımını korurken durağanlık varsayımını sorgulamaya alır. Friedman çözümünde evren, yoğunluğu son derece yüksek bir durumdan başlayarak zamanla genişliyordu. Bu çerçeveden bakıldığında 1929 yılı bir anlamda milat niteliğindedir. Zira o yıl Edwin Hubble (1889-1953) evrenin genişlemekte olduğunu keşfeder. Zira galaksiler sürekli olarak birbirlerinden uzaklaşıyorlardı.

Büyük Patlama (Bing Bang) teorisi evrenin oluşumuna dair günümüzde en çok kullanılan ve kabul gören teoridir. Bu teoriye göre evren, küçük hacimli ve çok yüksek bir enerji potansiyeline sahip, sıkışmış bir noktanın patlamasıyla oluşmuştur. Büyük Patlama Teorisi evrenin yaklaşık 13,7 milyar yıl önce aşırı yoğun ve sıcak bir noktadan meydana geldiğini savunan evrenin evrimi kuramıdır. Aynı zamanda kabul gören kozmolojik bir modeldir. İlk

<sup>42</sup> Bkz. Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. Bsk. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1420, XXIX, 119.

<sup>43</sup> Bkz. Râzî, III, 319.

<sup>44</sup> Karen C. Fox, *The Big Bang Theory, What It Is, Where It Came From, and Why It Works*, John Wiley & Sons, Inc. 2002.

kez 1920'lerde Rus kozmolog ve matematikçi Alexander Friedmann ve Belçikalı fizikçi Georges Lemaître (1894-1966) tarafından ortaya atılan, evrenin bir başlangıcı olduğunu varsayan bu teori, çeşitli kanıtlarla desteklendiğinden bilim insanları arasında, özellikle fizikçiler arasında geniş ölçüde kabul görmüştür. Teorinin temel fikri, halen genişlemeye devam eden evrenin geçmişteki belirli bir zamanda sıcak ve yoğun bir başlangıç durumundan itibaren genişlemiş olduğudur.<sup>45</sup>

### 3.2. Bilime Göre Gökyüzü

Gökyüzü, çeşitli nedenlerden ötürü tanımlaması zor bir kavramdır. Kabaca kişinin açık alanda yukarı baktığında gördüğü, tüm gök cisimlerini çevrelediği gözlemlenen boşluk olarak nitelendirilebilir.

Gökyüzüyle alakalı bir başka kavram da uzaydır. Uzay madde ve enerjiden meydana gelen bir sistemi ifade eder. Dünya ve diğer bütün gök cisimlerinin de içinde yer aldığı sonsuz olarak kabul edilen boşluğa uzay denir. Uzayda yeryüzündeki kanun ve prensipler büyük ölçüde değişir. Uzayda gök cisimleri henüz bilimin tam olarak açıklayamadığı düzenli ve uyumlu sistemler oluştururlar. Uzayda sayısı ve özellikleri tam olarak bilinmeyen milyarlarca gök cismi bulunmaktadır. İçinde milyonlarca gök cismini bulandıran gök sistemlerine galaksi denir. Uzayda yaklaşık 100 milyar galaksi olduğu tahmin edilmektedir. Güneş sisteminin de içinde olduğu Samanyolu galaksisi yaklaşık 200 milyar yıldızdan oluşur.

Uzay boşluğunu kaplayan cisimlere gök cisimleri denir, bulutsu ve dev galaksiler, yıldızlar, küçük meteorlar, kuyruklu yıldızlar ve takımyıldızları her biri gök cisimidir. Uzayda çıplak gözle gözlemleyebildiğimiz Ay ve Güneş gibi daha milyarlarca ışık yılı uzaklarda bulunan sadece teleskop ile görebileceğimiz, hatta günümüz teknolojisi ile göremeyeceğimiz milyarlarca gök cismi bulunur.

Güneş çevresinde dolanan ve bir yörüngeye sahip olan, kendi kütle çekimi kuvveti nedeniyle küresel yapı oluşturabilecek kütleyle sahip bulunan gezegenler vardır. Güneş sisteminde sekiz gezegen bulunmaktadır. Bunlar Güneş'e olan uzaklık sırasına göre Merkür, Venüs, Dünya, Mars, Jüpiter, Satürn, Uranüs ve Neptün'dür.

Karasal bir gezegen olan Dünya, Güneş Sistemi'nde, üzerinde yaşam olan tek gezegendir. Dünya, yaklaşık olarak Güneş etrafında bir tam dolanımını 365,2 gün, kendi eksenini etrafında dönmesini 23sa 56 dk sürede tamamlar. Dünya'nın ekvator düzlemi, Güneş etrafında dolanma düzlemine göre 23,5°'lik bir eğime sahiptir. Diğer gezegenler düşünüldüğünde Dünya'nın, kendi kütleline göre en büyük uyduya sahip olduğu görülür. Bu uydu Ay'dır.

<sup>45</sup> Geniş bilgi için bkz. James B. Kaler, *The Little Book of Stars*, Springer-Verlag, New York 2001

Kısaca ifade etmek gerekirse bilime göre gökyüzü çıplak gözle baktığımızda gözlemediğimiz boşluğu ifade etmektedir. Bu boşluğun derinlikleri uzay kavramıyla ifade edilmektedir. Uzay boşluğu binlerce cisim tarafından paylaşılmaktadır. Bu cisimlerin bir kısmını da Güneş sisteminde yer alan gezegenler ve yıldız kümeleri oluşturmaktadır. Güneş sisteminde bugün için keşfedilmiş ve Güneş etrafında belli bir yörüngede dönen gezegenler vardır. Dünya bu gezegenlerden biridir. Ay bir gezegen değil, dünyanın uydusudur. Yani o Güneş değil dünya etrafından dönmektedir.<sup>46</sup>

### 3.3. Kur'an'da Gökyüzü

Araştırmamıza göre Kur'an'da 270 kadar âyette gökyüzünden bahsedilir. Bu âyetlerin 100 kadarında bir şekilde Allah'ın göklerdeki ve yerdeki hükümlerine vurgu yapılırken (Göklerde ve yerde hükümler Allah'a aittir.), yine 30 kadar âyette Allah'ın kuşatıcı bilgisine (göklerin ve yerin gaybını bilir.) ve 40 kadar âyette de evrenin yaratıcısı olduğuna vurgu yapılır. Buna göre denebilir ki Kur'an'da gökyüzü ve yeryüzünün olağanüstü yaratılışı, Yaratıcı'nın ilim, kudret ve örneksiz yaratıcılık sıfatlarının bir göstergesi ve kanıtı olarak takdim edilmektedir. Yine 30 kadar âyette gökyüzü ve yeryüzünde çıplak gözle gözlemlenebilen bazı tabiat olaylarına dikkat çekilmiştir. Bu âyetlerde sınırsız gücü temsil eden Yaratıcı bir Tanrının varlığı ve birliğine istidlal söz konusudur. Bu bağlamda zikredilen yağmurlar, rüzgârlar, bulutlar, bitkiler, hayvanlar, nehirler vs. gibi her an tanık olunabilecek sıradanlaşmış doğa olaylarının gerisinde de Allah'ın iradesi bulunduğu dikkat çekilir. Yani bilimin alanına giren ve doğal bir şekilde kusursuz işleyen doğa olayları metafizik bir dille Allah'ın fiiline bağlanmıştır. Bu bağı "inanç" dışında izah edilecek bir yol ve yöntem de mevcut değildir. Kur'an'da bahsedilen doğal yasaların genel geçerliliğinin geçici olarak durdurulduğu sınırlı sayıdaki olay, dinî literatürde "mucize" kavramıyla ifade edilir.

Gökyüzünden bahseden âyetlerin kahir ekseriyetinde çoğul kipi kullanılırken (semâvât), bir kısmında bu sayı 7 ile sınırlandırılmıştır. Buna karşın yeryüzünden hep tekil sıygayla bahsedilir. Sadece bir âyette yoruma açık bir üslupla yedi kat göklerden bahsedilirken, yeryüzü için de "benzeri (mislehünne)" tabiri kullanılmıştır.

Bunun yanında az sayıdaki âyetlerde gökler, metafizik bir dil kullanılarak görünmeyen varlıklarla ilişkili olarak bahis konusu edilir. Yine metafizik bir dille gökten meleklerin, kitabın, mucizelerin (sofra gibi), azabın, orduların indirilmesinden bahsedilir. Ayrıca göklerin ve yerin insanlar için musahhar kılındığından ve göklerde ve yerde yaşananlarda ibretler bulunduğu bahsedilir.

<sup>46</sup> Karen C. Fox, *a.g.e.*,

Bazı âyetlerde ise gökler ve yerlerle ilgili metaforik bir dil kullanıldığı son derece açıktır. Bu bağlamda “Göklerle yer arası kadar geniş.”, “Gökler ve yer devam ettikçe...”, “Göklerin ağlaması”, “Günahlar karşısında göklerin parçalanması.”, “göklerin emaneti yüklenmesi” gibi ifadelere yer verilmiştir.

Biz burada özellikle bilimin alanına girdiğini düşündüğümüz göklere dair aşağıdaki nitelemelerle ilgili müfessirlerin bilimin gelişmesine paralel olarak yaptıkları yorumları inceleyip değerlendireceğiz. Kur’an’da fizikî gökyüzüyle ilgili olduğunu düşünebileceğimiz şu nitelemelere yer verilir:

1. Göklerin sayısı 7’dir.
2. Gökler kat kattır veya birbiriyle uyumludur.
3. Gökler direksiz yükseltilmiştir.
4. Gök kubbe, yer ise döşek/beşik kılınmıştır.
5. Yakın gök yıldızlar ve burçlarla süslenmiştir
6. Gökte yollar vardır.

Gökyüzüyle ilgili bu tasvirler çerçevesinde tarih boyunca din-bilim ilişkisini inceleyerek Bilim Dili ile Din Dili arasındaki hassas çizgiye dair bir tasavvur sunmaya çalışacağız.

Kur’ân’da yedi gök kavramı 7 âyette sarahaten,<sup>47</sup> iki âyette ise zımnen (sema kelimesi zikredilmeden) zikredilir.<sup>48</sup> Bir âyette gökte bulunan yedi yoldan,<sup>49</sup> bir âyette ise yollardan bahsedilir.<sup>50</sup> İki âyette göklerin tabaka tabaka veya bir başka yoruma göre birbiriyle uyumlu yaratıldığından,<sup>51</sup> üç âyette göklerin direksiz yükseltildiğinden,<sup>52</sup> bir âyette de her bir göğe ayrı emir verildiğinden<sup>53</sup> bahsedilir. Bir âyette yedi kat gök ve benzeri yer yaratıldığı bildirilir.<sup>54</sup> Ayrıca üç âyette yakın göğün kandiller, yıldızlar ve burçlarla donatılıp süslendiği belirtilir.<sup>55</sup>

Şimdi bilim tarihi boyunca seçmecî yöntemle müfessirlerce bu âyetlerin nasıl yorumlandığına bakalım. Konuyla ilgili müfessirlerin görüşlerine geçmeden önce şunu belirtelim ki burada görüşlerine yer verilen müfessirlerin yaşadığı dönemde İslam dünyası on altıncı yüzyıla kadar geçerliliğini koruyan Batlamyus astronomisiyle tanışmıştı ve bu Batlamyus’a göre evrenin mer-

<sup>47</sup> el-Bakara 2/29; el-İsrâ 17/44; el-Müminûn 23/83; Fussilet 41/12; et-Talak 65/12; el-Mülk 67/3; Nuh 71/15.

<sup>48</sup> el-Müminûn 23/17; en-Nebe 78/12.

<sup>49</sup> el-Müminûn 23/17.

<sup>50</sup> ez-Zâriyât 51/7.

<sup>51</sup> el-Mülk 67/3; Nuh 71/15.

<sup>52</sup> er-Ra’d 13/2; Lokman 31/10; er-Rahmân 55/7.

<sup>53</sup> Fussilet 41/12.

<sup>54</sup> et-Talak 65/12.

<sup>55</sup> el-Hicr 15/16; el-Furkan 25/61, el-Mülk 67/3.

kezinde yer vardı ve sabitti. Ayrıca Güneş ve Ay da dâhil yerin etrafında dönen bir takım gezegenler de vardı. Bugün bu teori yerini Kopernik'in Güneş merkezli evren teorisine bırakmıştır.

Ayrıca gökyüzüyle ilgili kevnî âyetlerin yorumunda iki hususa dikkat etmek gerekir; biri, âyetlerin kendi iç bütünlüğü ve tutarlılığı, diğeri ise bugün geçerli olan bilimsel bilgilerle uyumluluğu.

İlk üç asrın rivayet tefsirini *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde toplamaya çalışan ve birden fazla yorum arasında kendi tercihi belirtmekle ünlenen Taberî (ö. 310/923), yedi gök kavramıyla ilgili sahabe ve tabiin nesillerinden gelen çeşitli rivayetlere yer verir. Felsefi/bilimsel verilerden ziyade rivayeti önceleyerek göklerle ilgili geçen yedi rakamını gerçek anlamıyla, yani, matematik dilindeki karşılığıyla değerlendirir.<sup>56</sup> Ona göre gökteki yedi yoldan masat da yedi göktür.<sup>57</sup> Her bir semaya emrinin verilmesini ise Allah'ın her birine dilediği varlıkları yerleştirmesi olarak yorumlar.<sup>58</sup>

Taberî, yedi göğe karşılık benzeri yedi yerin de yaratıldığına ve onların da her birine göktekiler gibi varlıklar yerleştirildiğine inanır.<sup>59</sup>

Yine Taberî'ye göre yedi gök, üst üste katlar şeklindedir.<sup>60</sup> İlgili âyetin devamında yedi kat göklerde Ay nur, Güneş kandil olarak yaratılmıştır.<sup>61</sup> Bu da söz konusu göklerin çıplak gözle görülen Güneş sistemi içinde olduğunu gösterir.

Göklerin direksiz yükseltilmesiyle ilgili lafzi yorum dışında bir yorum yapmayan Taberî, konuyla ilgili iki görüş nakleder. Birine göre gökler, insanların göremediği direklerle, diğeri göre direksiz yükseltilmiştir. Fakat o direksiz yükseltilmediği görüşünü tercih etmiştir.<sup>62</sup>

Taberî yakın göğü (dünya seması) süsleyen kandillerin ise yıldızlar olduğunu belirtir, yakın göğün ne olduğu tartışmasına girmez.<sup>63</sup> Ayrıca göğün bina ve yerin döşek olarak var edildiğini işaret eden âyeti de sözlük anlamıyla yorumlar. Bununla gökyüzünün kubbe, yeryüzünün de yaşamaya uygun mekân olduğunun kastedildiğini belirtir.<sup>64</sup>

Dün olduğu gibi bugün de Taberî'nin Kur'ân'dan ve ilk nesillerin rivayete dayalı görüşlerinden hareketle çizmeye çalıştığı gökyüzü tasavvurunun ne

<sup>56</sup> Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), I, 430.

<sup>57</sup> Bkz. Taberî, *a.g.e.*, XIX, 20.

<sup>58</sup> Taberî, *a.g.e.*, XXI, 441.

<sup>59</sup> Taberî, *a.g.e.*, XXIII, 469.

<sup>60</sup> Taberî, *a.g.e.*, XXIII, 636.

<sup>61</sup> Nuh 71/16.

<sup>62</sup> Taberî, *a.g.e.*, XVI, 322-326; XX, 132-133.

<sup>63</sup> Bkz. Taberî, *a.g.e.*, XXI, 441; XXIII, 508.

<sup>64</sup> Bkz. Taberî, *a.g.e.*, I, 234-235; XXIV, 101.

Batlamyus astronomisiyle ne de Kopernik astronomisiyle bağdaştırılması mümkün gözükmediği gibi kendi içerisinde de bir tutarlılık yoktur. Kur'ân'da Ay ve güneş yedi kat semaya dahil edilmemiş olsaydı, belki yaşadığımız Güneş sistemi bir sema olarak değerlendirip bunun dışında henüz keşfedilmeyen ve katlar şeklinde uzayda hareket eden 6 sema daha vardır, denebilirdi. Ne var ki Kur'ân'da Ay ve Güneş hem semavatın arasında bir ayet olarak yaratıldığı hem de bunların yakın semayı süsleyen kandiller olduğu ifade edilmektedir. Bu da Taberî'nin yedi kat semayla ilgili yorumunu, hem Kur'ân'ın iç tutarlılığı hem de dönemin bilimsel verileriyle uyumluluğu bakımından geçersiz kılmaktadır. Akıl ve bilimsel verilerden ziyade rivâyeti önceleyen Taberî'ye göre yedi gök vardır. Bunlar üst üste tabakalar halinde-dir. Gökteki yollar da yedi göktür. Gökler direksiz olarak yükseltilmiştir. Gök kubbe, yer döşektir. Gökler gibi katlar halinde yedi yer ve her yerde varlıklar vardır. Gök yıldızlarla süslenmiştir. Güneş gökler arasında kandil, Ay nurdur. Ona göre yedi gök kavramı ile gökteki (tekil sıyga) yedi yol arasında bir tutarsızlık yoktur. Oysa biri yedi farklı gökten, diğeri ise aynı gökteki yedi yoldan bahsediyor. Yine yakın semanın yıldızlarla donatılması, yerden çıplak gözle görülebilen Güneş ve Ay da dahil bütün yıldızların aynı semaya ait olduğunu ifade eder. Buna göre gökteki yıldızlar ya da gezegenler birer sema değil aynı semaya ait göksel cisimlerdir. Oysa yedi gök kavramının geçtiği âyetlerde Güneş ve Ay'ın yedi semaya ait olduğu belirtilir. Taberî'ye göre bu âyetlerin ilk akla gelen anlamları arasında da bir tutarsızlık yoktur.

Yine Taberî'ye göre yedi gök üst üste tabakalar şeklindedir. Yerler de öyledir ve her birinde hayat ve varlıklar vardır. Diğer yandan tek bir gök ve yerden bahseden “göğün bina, yerin döşek” olduğunu belirten âyetle bu yorumun uyumlu olup olmadığıyla pek ilgilenmez. Dolayısıyla Taberî'nin gökyüzüyle ilgili âyetlere getirdiği yorumlardan tutarlı bir gökyüzü kavramı çıkarmak mümkün gözükmediği gibi bu konuda Batlamyus felsefesini de dikkate almamıştır. Muhtemelen rivayet ağırlıklı bir tefsir kaleme almış olmasındandır.

Eski bilim ve felsefe mirasını en geniş biçimde tefsirine yansıtan Fahrettin er-Râzî<sup>65</sup> ise yedi gök kavramını incelerken, kendi dönemine kadarki astronomi bilginlerinin gök ve gök cisimleriyle ilgili söylediklerini dikkate alır. Gökler kavramını gökteki sabit ve hareketli gezegenlerle eşleştirmeye çalışır. Gezegenlerin sayısı ile ilgili tartışma sebebiyle âyetlerde geçen 7 rakamını kesretten kinaye olarak değerlendirip âyetin, göklerin/gezegenlerin yediden

<sup>65</sup> Râzî gökyüzü ve gök cisimleriyle ilgili dönemine kadarki görüş ve bilgilere vakıftır. Bunları tefsirinde geniş geniş tartışır. Bkz. Râzî, *a.g.e.*, IV, 144 vd.

fazla olmasına mani olmadığını belirtir.<sup>66</sup> Râzî de gökteki yedi yolu, Taberî gibi gökler olarak izah eder.<sup>67</sup>

Özellikle Gazzâlî'den etkilendiği anlaşılan Râzî, yedi gök kavramına karşın ileri sürülen yedi yer fikrine mesafeli durur ve bu hususu, yedi iklim olarak açıklar. Yedi gökle yedi hareketli gezegenin kastedildiğini belirttikten sonra bunların her birinin özelliğinin yerin yedi ikliminde görüldüğünü, bu cihetten yedi yerden de bahsedilebileceğini belirtir. Yerle ilgili bunun dışındaki yorumları akıldışı/saçma bulur.<sup>68</sup>

Râzî göklerin şekliyle ilgili tartışmaya da girer. Genellikle âyetlerde göklerin çoğul, yerin ise tekil olarak zikredilmesini dikkate alır. Ona göre yedi veya daha fazla göğe karşın, bir yer vardır Ayrıca gökler düz değil daireseldir.<sup>69</sup> Batalmyus astronomisini esas alan Râzî'nin ilk dönem müfessirlerin çoğunun yedi göğü, üst üste yerleştirilmiş tabakalar şeklinde tasavvur etmelerine karşın, bilim insanlarının tamamının gökyüzünü dairesel gördüklerinin farkında olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu konuda tecrübeye dayanan bilim insanlarının görüşünü benimseyen Gazzâlî'den din dili ile bilim dili ayrımında temel bir ilkeyi belirleyen yukarıdaki görüşünü nakleder. Kendisi de der ki; **“Dış alemle ilgili Kur'an argümanlarından maksat polemik değil, doğru inançları kalplere yerleştirmektir.”**<sup>70</sup> O sebeple Râzî, astronominin alanına giren âyetleri genellikle, sevk amaçlarına uygun olarak yorumlamayı sever. Ona göre bütün gök cisimleri ve onların direksiz konumları Allah'ın kudretinin birer delilidir.<sup>71</sup> Göklerin direksiz yükseltilmesini sevk bağlamına uygun olarak Allah'ın kudretiyle açıklar. Ona göre görünmeyen bir direktan bahsedilse bile o direk Allah'ın kudretidir.<sup>72</sup>

Yakın göğün kandillerle donatılmasından maksat Râzî'ye göre de yıldızlardır. Ancak ona göre bu yıldızların tamamının yakın gökte bulunması gerekmez. Daha ötedeki göklerde bulunan yıldızlar da yakın gökten görünür ve dolayısıyla bu açıdan da yakın gökyüzü kandillerle donatılmış sayılır.<sup>73</sup> Görüldüğü gibi Râzî, bir tür bilim din gerginliği yaşanma ihtimaline karşın gökleri yedi rakamıyla sınırlayan âyetleri mecaza yorduğu gibi burada da birden fazla gökyüzü kavramıyla gökteki bütün cisimlerin yakın göğün bir parçası olduğu iması veren âyet arasındaki ilk bakışta fark edilen mantıksal tutarsız-

<sup>66</sup> Geniş bilgi için bkz. Râzî, *a.g.e.*, III, 379.

<sup>67</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXIII, 269.

<sup>68</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXX, 569.

<sup>69</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, III, 319.

<sup>70</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, III, 319.

<sup>71</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXIX, 119.

<sup>72</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XIX, 5; XXV, 119.

<sup>73</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXX, 586.

lığı görmüş ve yeryüzünden görülebilen bütün gök cisimlerinin, yakın semaya ait olmasa bile, yakın semanın kandili olarak nitelendirilebileceği yorumuyla bu tutarsızlığı gidermeye çalışmıştır.

Yine Râzî'ye göre gökyüzünün bina ya da tavan oluşu, tamamen çıplak gözle bakıldığında görülen mavi renkle ilgilidir. Buna göre masmavi görünen gökyüzüne kubbe/bina, yaşama elverişli yeryüzüne de döşek denmesi uygundur.<sup>74</sup> Ayrıca Allah'a dualar, yakarışlar arz edilirken eller gökyüzüne doğru kaldırılır.<sup>75</sup> Râzî'ye göre yeryüzü, döşegın andırdığı şekilde düz değildir. Bilakis yuvarlaktır. Bilime değer veren ve genellikle din dilinin hâkim olduğu Kur'ân âyetleriyle bilimsel verileri, yorum tekniğiyle uzlaştırmaya çalışan Râzî, bu hususu da tecrübî ve aklî bilgilerle ispatlamaya çalışır. Ancak Ay tutulmasının izahının doğru yapıldığı (Yerküre, Güneş ile Ay arasında girer) bu dönemde bilim, henüz Güneş'in görünen evrenin merkezi olduğu keşfine ulaşamadığından, buradaki bilgi eksikliğinden kaynaklanan tutarsızlıklar, Râzî'nin gökyüzü olaylarıyla ilgili yorumlarına da yansımıştır.<sup>76</sup>

Sonuç olarak Râzî yedi gök, yakın gök ve yeryüzüne dair Kur'ân tabirlerini akıl ve bilgiyi de dikkate alarak yorumlamaya çalışmıştır. Ona göre gökler yedi ve daha fazla olabilir. Yer tekdir ve yuvarlaktır. Gökler de daireseldir. Ancak Râzî, bazı gözlemlerle bilimsel verilerdeki tutarsızlıkların farkında olmakla beraber buradan Güneş'in evrenin merkezi olduğu fikrine ulaşamamıştır. Dönemin evren algısının ötesine pek yer vermeyen Kur'ân âyetleri de bu konuda net değildir. Eğer bu keşfe o dönemde ulaşılmış olsaydı, gökyüzüyle ilgili bugün de geçerliliğini koruyan bir yorum yapabilirdi.

Râzî bilimdeki gelişmelere göre âyetleri yorumlayarak birçok müfessirin tersine birden fazla yer fikrini, yerküre üzerinde görülen iklimler olarak izah etmiştir. Göklerin yeri çevreleyen dairesel bir yapı oluşturduğunu söylemiştir. Gökler olarak gezegenler değerlendirildiğinde bu yorumun hatalı olduğu ve bunun, yapılan gözlemler ile Batlamyus astronomisi arasındaki tutarsızlıktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde gezegenlerin dairesel bir seyir izlediği fikrine ulaşılmış, ancak bu dairesel hareketin yerin değil Güneş'in etrafında gerçekleştiği keşfi yapılamamıştır.

16. asırda Kopernik'in bilimde devrim yaratan Güneş merkezli evren keşfinden sonra modern bilimin verileri tefsir ilmine en geniş biçimde sokaan Tantâvî Cevherî el-Mısırî (1862-1940), *el-Cevahir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı eserinde yedi gök kavramıyla ilgili eski ve yeni teorileri özetler. Bu bağlamda Batlamyus'un yer merkezli evren sisteminden Kopernik'in güneş merkezli evren sistemine geçişle ilgili değişimi izler. Buna göre Baltamyus astronomisinde 7 felek ve bir de bunları kuşatan 2 felek vardır. Buna göre toplam gök

<sup>74</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXVIII, 148.

<sup>75</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, III, 319.

<sup>76</sup> Bkz. Râzî, *a.g.e.*, IV, 144 vd.



sayısı dokuzdur. 7 felek yerin etrafından dönen gezegenlerdir. Bunlar da Ay, Utarid (Merkür), Zühre (Venüs), Güneş, Merih (Mars), Müşteri (Jüpiter), Zuhâl'dir (Satürn). Bunlar yerin etrafında dönen 7 hareketli gezegenlerdir. 2 de bunları kuşatan sabit felek vardır. Bu fikir Farabî ve İbn Sina ile İslam kültürüne taşınmıştır. Bundan sonra bazı Müslüman din âlimleri de Kur'an'daki yedi göğe bunları kuşatan Arş ve Kürsi'yi de ekleyerek 9 rakamına ulaşmışlardır. Bu teori üzerine asırlar geçince İslam âlimleri de aydınlanmış ve Kur'an'daki göklerle ilgili 7 rakamının sabit olmadığını, daha fazla göğün de olabileceği fikrine ulaşmışlardır. Bunlar, yerin kendi etrafında döndüğü, diğer gezegenlerin ise fezada döndüklerini söylemişlerdir ki hicri altıncı ve yedinci asırda İslam âleminde geliştirilen bu fikirler, modern bilimin habercisi olmuştur.

Sonra Kopernik devrimiyle evrenin oluşumuna dair teoriler değişmiştir. Yer merkezli evren fikrinden, Güneş merkezli evren fikrine geçilmiştir. Adı geçen gezegenler, yerin değil, yer de dâhil, Güneşin etrafında dönüyorlardı. Eski Yunan evren teorisi ile onun etkisinde kalan Barnaba İncil'indeki fikirler Kopernik evren teorisiyle çökmüştür. Bu modern keşif, Kur'an'a daha muvafıktır. Bu da Kur'an'ın bir başka mucizesidir.

Tantâvî Cevherî de göklerle ilgili yedi sayısının bir anlam ifade etmediğini, yediden fazla da gök/felek olabileceği görüşündedir. Büyük müfessirler ve filozofların bu görüşte olduğunu belirtir. Sonra Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife'* sinden iktibaslarla bu görüşünü teyit eder.<sup>77</sup>

Göklerin tabaka tabaka oluşunu, üst üste olarak lafzi bir yorumla yorumlayan Tantâvî Cevherî, bunun üzerinde pek durmadığı gibi,<sup>78</sup> göklerin direk-siz yükseltilmesiyle ilgili bilimsel bir açıklamaya da girmez.<sup>79</sup> Muhtemelen gökler olarak yörüngeleri ve yörüngede çekim gücüyle dengede kalıp dönen gezegenleri düşündüğündendir. Yine gökyüzünün kubbe yeryüzünün döşek şeklinde tasavvuruyla ilgili de yaygın kullanım dışında bilimsel bir açıklama yapmaz.<sup>80</sup>

Tantâvî Cevherî Kopernik evren fikrini kullanmış olmakla beraber gökler kavramı, Güneş ve Ay'ın yedi gök içinde oluşu ve yakın göğün kandillerle donatılması gibi hususlar arasında bir tutarsızlık görmemiş ve bunun için de konuyu tartışmamıştır.

Son dönem müceddid müfessirlerinden İbn Âşûr ise Kur'an'daki yedi gök kavramının, Arş ve Kürsi kavramlarıyla birlikte astronomi bilginlerinin do-

<sup>77</sup> Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2. Bsk. Kahire: Mustafa el-Halebî 1350, I, 46-50.

<sup>78</sup> Bkz. Tantâvî Cevherî, *Cevâhir*, XXIII, 201.

<sup>79</sup> Bkz. Tantâvî Cevherî, *Cevâhir*, XII, 75, 80-81.

<sup>80</sup> Bkz. Tantâvî Cevherî, *Cevâhir*, I, 32-33.

kuz gezegen fikrine uyduğunu belirtir. Bunlar yerden uzaklığına göre Neptun, Uranüs, Zuhâl, Müşteri, Merih, Şems, Zühre, Utarid ve Balkan'dır. Astronomi bilginlerine göre yerin hareketli bir gezegen olduğunu belirtir ve bu görüşü Kur'ân'a uygun bulur. Ona göre yeryüzünden bakıldığına görülen gezegenler arasında, yer yerine onun uydusu olan Ay sayılmıştır. Bu sistem dışında ayrıca uzayda yüzen sabit Güneş sistemleri vardır. İbn Âşûr'a göre Kur'ân diğer güneş sistemlerini Semavat içinde zikretmemiştir ya da sadece üzerinde yaşadığımız yerle irtibatlı sistemden bahsetmiştir.<sup>81</sup>

İbn Âşûr, muhtemelen modern teorinin öngördüğü Güneş sistemi içinde kalmaya çalışmış, bu çerçeve de başka Güneş sistemlerinin de varlığını kabul ederek Kur'an'daki gökler sistemi içinde bu sistemlerin yer almadığını söylemiştir.

İbn Âşûr, göğün binaya yeryüzünün döşeğe benzetildiği âyeti yorumunda söz konusu ayette geçen sema kelimesini Arapların örfi kullanımındaki manasıyla kullanıldığını belirtir. Yani bununla, çıplak gözle gözlem yapan birine "mavi kubbe" şeklinde görünen kısım tasvir edilmiştir. Gökyüzü binaya benzetilmiştir. Benzetme yönü, gökyüzü tabakalarının yerküreyi gök cisimlerinden gelebilecek görünür görünmez zararlardan koruyor olmasıdır. Yeryüzü de yaşama elverişli olması yönünde döşeğe benzetilmiştir. Ayrıca İbn Aşur, yerden "yerküre" diye bahseder ve yerin yuvarlak olduğu görüşünün kesim bilimsel bir sonuç olduğunu net bir dille ifade eder.<sup>82</sup>

Son devir ünlü Türk müfessiri Elmalılı Hamdi Yazır da yedi gök kavramıyla ilgili bilinenler dışında bir şey söylemez. Ona göre de; "yedi göğün varlığı kesindir ama bundan fazlası yoktur, denemez." Yedi kat semadan maksadın ne olduğuna ilişkin de iki farklı görüş zikreder. Birine göre yedi kat sema, yer merkez olmak üzere sırasıyla şunlardır: Zühre, Utarid, Güneş, Merih, Müşteri, Zuhâl ve Zuhâl sonrası. Yeni keşfedilecek gezegenler yedinci göktedir.<sup>83</sup>

Bütün yıldızların tezyin ettiği maddi âlemin hepsi yedi semanın birincisindedir. Altı sema daha vardır. Bunlar manevi semalardır. Dünya semasının yıldızlarla süslendiğini bildiren âyet ile Miraç hadisesi buna işaret eder. Elmalılı bu ikinci görüşü benimser.<sup>84</sup>

## Sonuç

Astronominin alanına giren olgulara dair kevnî âyetleri yorumlarından anlaşıldığına göre müfessirler dün olduğu gibi bugün de özellikle "yedi gök" kavramıyla ilgili tutarlı ve tatmin edici bir yoruma ulaşamadıkları gibi bu

<sup>81</sup> İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye lî'neşr 1984, I, 386.

<sup>82</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 331.

<sup>83</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul: Eser Kitabevi, t.y., I, 393-294.

<sup>84</sup> Hamdi Yazır, *a.g.e.*, VII, 5077.

kavramı, veri kaynaklarının farklı oluşuna bağlı olarak birbirinden oldukça farklı şekilde yorumladıkları da olmuştur.

Taberî'nin sırf rivayeti esas alarak ortaya koyduğu yorumda gökler 7 sayısıyla sınırlı ve kat kat iken, yine bir o kadar da düz yeryüzü bulunurken, dönemin bilim ve felsefe mirasını da dikkate alan Râzî'de yerin etrafında dairesel çizgi çizen hareketli gezegenler (felek) semadır, yer ise tek ve yuvarlaktır.

Modern dönemle birlikte artık Güneş merkezli evren fikrine geçilmiş ve birçok Güneş sisteminden bahsedilir olmuştur. Bilimdeki değişime paralel olarak Kur'an yorumlarında da bir değişim gözlenmiştir. Bugün Güneş etrafında dönen gezegenler ve bu gezegenler arasında milyonlarca yıldızdan bahsedilmektedir. Artık Ay bir gezegen değil, yerin etrafında dönen bir uydudur. Yeryüzü tek ve yuvarlaktır. Hem kendi hem de Güneş etrafında dönmektedir. Güneş de sabitliği kabul edilse bile sistem olarak uzayda hareket etmektedir. Bütün bu yeni keşifler Kur'an âyetlerini daha tutarlı ve mantıklı açıklamaktadır. Buna rağmen yedi gök kavramı yine tutarlı bir izaha kavuşturulamamıştır. Bunun için Elmalılı, Kur'an âyetlerinin gözlemlenebilir tek bir sistemle ilgili olduğunu, kalanının ise metafizik âlemlerle ilgili olduğunu ifade ederek bu zahiri tutarsızlığı gidermeye çalışmıştır.

Kur'an evrensel mesajını iletmek üzere edebî bir dil kullanmıştır. Fakat bu çerçevede evrenle ilgili kâh görünen kâh görünmeyen gerçekliklere de işaret etmiştir. Bir başka deyişle fizikten de metafizikten de bahsetmiştir. Bazı Kur'an âyetleri bilimsel kuramlar çerçevesinde izah edilecekse, Kur'an dili ile bilim dilinin kesişme noktası büyük bir titizlik gösterilerek tespit edilmeli ve ona göre davranılmalıdır. Kur'an ile bilim arasında bir tutarsızlık varmış gibi gösterilmesi, inananlar açısından en yanlış olanıdır.

Göklerle ilgili Kur'an âyetlerinin her biri fiziksel gerçeklikten uzak ve kendi iç bütünlüğünden bağımsız olarak değerlendirilirse her âyete kendi bağlamına uygun bir yorum bulmak pekâlâ mümkündür. Tutarsızlık gibi görünen durumlar, Kur'an'ın iç bütünlüğü dikkate alınmadan ve onun fiziksel gerçeklikleri bilim dili kullanarak ele aldığı fikrinden hareketle ilgili ayetlere dair her asırda geçerli tek bir yoruma ulaşma çabasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın evrensel mesajını sonsuza değin her zamanda ve mekânda devam ettirmek adına akli tatmin eden tutarlı bir yoruma ulaşmak için bazı müfessirlerin başvurduğu yöntem, yani, telif yöntemi doğru bir yöntemdir. Bunun için dilin ve aklın bütün imkânlarını kullanarak akli ve tecrübî bilgi ile vahyî bilgiyi telif etmeye çalışmışlardır. Bilgi değişince aynı yöntemle zamana ve mekâna hitap edecek yeni bir yoruma ulaşmışlardır ki bu da bizce doğru bir yaklaşımdır. Aksi halde vahyin evrensel mesajını, kapsamlı tefekkür imkanı bulamayan sığ zihinler açısından canlı tutmak mümkün olmayacaktır.

Modern astronomiye dair bilgiler, Kur'ân'daki göklerle ilgili âyetlerin ağırlıklı mesajı (Allah'ın hükümranlılığı) ve müfessirlerin tarih boyunca yaptıkları açıklamalar çerçevesinde Kur'ân'ın "yedi gök" kavramıyla ilgili bugün şöyle bir yorum yapılabilir:

Yedi lafzı matematiksel bir değer ifade etmemektedir. Bir mecazdır. Çokluktan kinayedir. Bununla aslında evrenin metafizik anlamında değil ama fiziksel anlamda sonsuzluğuna işaret vardır ( $\infty$ ). Dolayısıyla bugün Güneş sistemi içerisinde keşfedilen gezegenleri birer gök/sema olarak değerlendirmenin bir karşılığı da yoktur. Kur'ân'da göklerin genellikle çoğul, yeryüzünün ise tekil sıygasıyla bahsedilmesi bugün gökyüzü ya da uzay olarak ifade edilen iki varlık arasındaki farka işaret olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda yeryüzünün göklere benzetilmesi mahiyet yönünden değil içerik yönünden olabilir. Yani, yeryüzü de gökler diye anılan uzaydaki varlıklardan bir varlıktır; benzerleri gibi uzay boşluğunda yüzer, hareket eder. Özellikle Güneş ve Ay'ın semavat içerisinde, yani uzayda kandil ve nur oluşları, yeryüzünü mesken tutan insanlara yönelik mesaj içerikli metaforik bir tanımlamadır. Bunların birer ayet oluşlarına, olağanüstülüklerine ve insanların yaşamındaki hayatı fonksiyonlarına dikkat çekilerek bundan dolayı Yaratıcı'ya inanıp şükretmeleri irade edilmiştir.

Yakın semanın kandillerle süslenmesi de yine yeryüzüyle bağlantılı olarak insanlara yönelik bir mesajdır. Bununla uzayın dünyadan çıplak gözle görülebilen kısmı ya da dünyayı da barındıran Güneş sistemi kastedilmiş olabilir.

Gökyüzünün kubbe, yerin döşek oluşu, gökyüzünün direksiz yükseltilmesi gibi hususlar örfi kullanımlardır. Bunların yorumunda geçmişte olduğu gibi bugün de herhangi bir tutarsızlık ya da müşkil durum düşünülmemelidir.

Bununla beraber gökyüzüne ilişkin bazı âyetlerde fizik alemle metafizik alem iç içe girmiş durumdadır. Meselâ Hicr sûresi 16-18. Âyetlerde şöyle buyrulur: *"Andolsun biz gökte yıldız kümeleri (burçlar) oluşturduk ve seyredenler için onları güzel bir görünümle süslü kıldık. Onları rahmetten uzaklaştırılmış her şeytana karşı koruduk. Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovalar."*

Bu ve benzer âyetlerde esasen fizik ve metafizik iç içe girmiş durumdadır. Bu da âyetlerin belli bir tutarlılıkla yorumlanmasını zorlaştırmaktadır. Âyetlerin içeriği mele-i aladan istirakı sem, yani kulak misafirliği yoluyla bilgi hırsızlığı yapmak ve bunu insanlara ulaştırmaktır. Burada bilgiyi çalan şeytan ve cinler metafizik varlıklar. Çalınan bilgi ve çalındığı mekan ya da arşiv de metafizikselidir. Ancak bilginin korunması bağlamında fizik alemde gözlemlenebilen bir olgu kullanılmıştır. O da şihap/ateş topu diye tabir edilen meteor düşmesidir. Âyetlerde bu şihapların semadan bilgi aşırıya çalışan cin ve

şeytanlar üzerine atılan ateş topları olduğu belirtilir. Bu hususa yer veren beş âyetin dördünde şeytanların, mele-i alanın kendi arasındaki konuşmalarına vâkıf olamadıkları, kulak hırsızlığı yapmak isteyenlere de delip geçen parlak bir ışığın (şihâb) engel olduğu haber verilmektedir. Cin sûresindeki âyetlerde ise (72/8-9) Hz. Muhammed'in nübüvvetle görevlendirilmesinden sonra daha önce kulak hırsızlığı yapabilen cinlerin artık bundan tamamen menedildiği belirtilmektedir. İstirâk-ı sem'a dair âyetlerin üçünde konu kozmolojik oluşum ve düzen içinde zikredilmektedir (el-Hicr 15/16-18; es-Sâffât 37/6-10; el-Mülk 67/3-5).

Âyetler metafizik unsurlardan arındırılmış olarak sadece yıldız kayması olarak tabir edilen kozmolojik olayın tasviriyle ilgili olsaydı, bugün bunların atmosfere girmesiyle alev topuna dönüşen göktaşı olduğunu tespit eden astronomi biliminin verileriyle pekala uyumlu bir şekilde yorumlanabilirdi. Kozmolojik bir olay şeytan, cin, mele-i ala, gaybi bilgi gibi tamamen metafizik bir hadisenin bağlamında söz konusu edilince, âyetlerin yorumu çetrefilli bir hal almıştır. O yüzden müfessirler bu konuda belli bir yorum üzerinde görüş birliğine ulaşamamışlardır. Modern dönemde bu daha da zorlaşmıştır. Kanaatimizce burada şöyle bir yorum yapılabilir: Kur'an'ın bütününe olduğu gibi bu âyetlerde de edebi bir dil kullanılmıştır. Metafiziksel bir olayın aktarımın fizik dili metafor/teşbih olarak kullanılmıştır. Yani cin ve şey gibi varlıklar mele-i aladan bilgi hırsızlığı yapabiliyorlardı. Bu tür bilgi aşırımları ve sızdırmaları zaman sonra tamamen önlenmiştir. Artık cin ve şeytanlar mele-i aladan bilgi aşırılamamaktadır. Bilgi çalmaya kalkışanlar, gökyüzünde gözlemlenen ateş topu gibi savunma silahlarıyla imha edilmektedir. Buna göre anlamda sadece gökyüzünde gözlemlenebilen şihâb/ateş topu fizik aleme ilişkindir. Bunun da yörüngesinden sapıp atmosfere giren gök taşları olduğu bugün bilinmektedir. Gök taşlarının bir kısmı atmosferde yanıp yok olurken, bir kısmı da yeryüzüne düşmektedir.

## Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Adıvar, Adnan, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980;

Altheide, D. L., & Johnson, J. M. "Criteria for assessing interpretive validity in qualitative research".), **Handbook of Qualitative Research**, eds. N. K. Denzin & Y. S. Lincoln, pp. 485-499, Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc. 1994;

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Ankara 1996 (5. baskı);

Baljon, J. M. S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Şaban Ali Düzgün), Ankara 1994;

Bolay, Süleyman Hayri, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ankara 2010;

- Brown, Hanbury, *The Wisdom of Science; Its Relevance to Culture and Religion*, Cambridge 1986;
- Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim* (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1998;
- Einstein, Albert, *The Fundamentals of Theoretical Physics*, Science 91, 1940;
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.
- F.J. Fraenkel and N.E. Wallen, *How to Design and Evaluate Research in Education. Qualitative Research* (7th ed.). McGraw-Hill Higher Education, 2009;
- Feynman, Richard P., *What Is Science? The Physics Teacher* 7, 313 (1969); doi: 10.1119/1.2351388.
- Fox, Karen C., *The Big Bang Theory, What It Is, Where It Came From, and Why It Works*, John Wiley & Sons, Inc. 2002;
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr 1984;
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973;
- Jansen, J. J. G., *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (trc. Halilrahman Açar) Ankara 1993;
- Kaler, James B., *The Little Book of Stars*, Springer-Verlag New York in 2001
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel yayıncılık 2002;
- Kırca, Celal, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul 1996;
- Kırca, Celal, *Kur'ân-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1989;
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim* (çev. İlhan Kutluer) İstanbul, 1989;
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, I-XXXII, 3. Bsk. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sâbûnî, Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-diyâne* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979;
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî *Camîu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r-risâle, 1420/2000;
- Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2. Bsk. Kahire: Mustafa el-Halebî 1350;
- Taylan, Necip, "Bilgi" *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1992, VI, 157-161.
- Yılmaz, İrfan ve dğr., *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul 1998;

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## **MÜŞRİKLERİN ULU'L-AZM PEYGAMBERLERDEN TALEPLERİ**

*The Demands of the Polytheists from the Ulu'l-Azm Prophets*

### **Habip KALAÇ**

Doktora Öğrencisi, Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Phd Student, Şırnak University, Institute of Social Sciences,  
Department of Basic Islamic Sciences, Şırnak /Turkey

[hgfn30@hotmail.com](mailto:hgfn30@hotmail.com)

<http://orcid.org/0000-0001-7800-2610>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 22/10/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 28/11/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

Atıf/Citation: Kalaç, Habip. "Müşriklerin Ulu'l-Azm Peygamberlerden Talepleri". *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022): 153-183. <https://doi.org/10.56108/ujte.1190769>

## Müşriklerin Ulu'l-Azm Peygamberlerden Talepleri\*

### Öz

İnsanlığın atası Hz. Âdem, aynı zamanda ilk peygamber olmuştur. Onunla başlayan peygamberlik süreci Hz. Muhammed ile son bulmuş olup, ilahi emrin insanlara ulaştırılması ve anlam bulması peygamberler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bununla beraber tebyin ve tebliğ şeklinde iki önemli görevi üstlenen peygamberler, zamanla görevlerini ifa etme noktasında bir takım sıkıntılara maruz kalmışlardır. Maruz kaldıkları esas sıkıntı, tek ilah söylemine karşı olan müşriklerin, yapılan ilahi daveti sabote etmek için sürekli peygamberlerin karşısına farklı taleplerle çıkmış olmalarıdır. Ortaya atılan talepler sorun teşkil etmiş olmanın yanı sıra mevzu bahis problemler davetin insanlara ulaştırılmasının önüne geçememiştir.

Genelde ulu'l-azm sayılan peygamberlerin beş kişiden sayılması meselenin ayrıca ele alınmasının gerekliliğine inanılarak, müşriklerin talepleri çerçevesinde değerlendirilmesi düşünülmektedir. Başlıktan da anlaşıldığı gibi amaç; çalışmamızda ulu'l-azm olan peygamberlerin görevlerini yerine getirirken, takip ettikleri yöntemleri ortaya konulup, karşı çıkan insanların böyle bir tutum ve reaksiyon sergilemelerinin altında yatan ana etkenler tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Peygamber, ulu'l-azm, şirk, müşrik, talep, mucize.

### The Demands of the Polytheists from the Ulu'l-Azm Prophets

#### Abstract

The ancestor of humanity, Adam, was also the first prophet. The prophetic process that began with him ended with Prophet Muhammed, hence the action of delivering the divine message to people and equipping it with meaning were realized through prophets. Besides this, the prophets, who undertook two crucial duties as notification and preaching, were sometimes exposed to some hardships while fulfilling their missions. The main hardship they were exposed to was that the polytheists always appeared in front of the prophets with various demands in order to sabotage the divine message of uniqueness of god. Although the demands put forward led to problems, these problems did not prevent the divine message from reaching people.

In general, it is considered the issue should be evaluated within the perspective of demands of polytheists since the prophets accepted as ulu'l-azm are five, and it is believed that the subject should be studied separately. As can be understood from the title, the aim of this study is to try to reveal the methods that ulu'l-azm prophets followed while performing their mission and to find out what were the main motives lying under the fact that the opposing people exhibited attitudes and reactions against prophets.

**Key Words:** Prophet, ulu'l-azm, shirk, polytheist, demand, miracle

### Giriş

Peygamber kavramı farsça bir kelime olup, haber getiren anlamında kullanılmaktadır. Farsça dışında kalan öteki diller grubunda örneğin eski Türkçede yalvaç, Kürtçede ise pıxember şeklinde kullanılır. Farsçadaki kullanımına karşılık Kur'an'da nebi, resul ve mürsel ifadeleri geçmektedir.<sup>1</sup> Haber veren/getiren anlamındaki nebi kelimesi sözlükte, İbnu's-Sekit'in ifadesiyle, mertebesi yüce, açık ve seçik yol anlamına gelirken, resul ve mürsel kelimeleri

\* Bu makale, *Kur'an'a Göre Müşriklerin Ulu'l-Azm Peygamberlerden Talepleri*, adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), (10.09.2022), 34/257-262.



ise, gönderilen kişiler için kullanılmıştır.<sup>2</sup> İki kavram olan resul ve nebi, Allah'ın emirlerini insanlara iletmekle görevli olan elçi anlamında kullanılmakta iken, nebi'den farklı olarak resul, Allah ile peygamberler ve bunların dışında kalan öteki yaratılmışlar arasındaki elçilik görevini yapan melekler için kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Zira seçilen elçiler insanlardan olduğu gibi meleklerden de olmuştur.<sup>4</sup>

İşlemiş olduğu günahattan dolayı eşiyile beraber cennetten çıkarılan ve tövbesi kabul edilen Hz. Âdem ilk insan olma yanında aynı zamanda ilk peygamber olarak da seçilmiştir.<sup>5</sup> Elçilik görevi Hz. Âdem'le sınırlı kalmayıp, neslinden gelen insanların yönlendirilmesi adına son peygambere kadar devam etmiştir.<sup>6</sup> Kur'an'da bazı peygamberlerin isimleri açık bir şekilde söylenirken bazılarının da hiç değinilmemiştir.<sup>7</sup> Fakat hadis kaynaklarında bu sayının yüz yirmi dört bin olarak zikredildiği nakledilmektedir.<sup>8</sup>

Ulu'l-azm ile ilgili yapılan çalışmalar sadece azimet sahibi kişilerin kimliklerini tanıtmakla sınırlı kalmıştır. Buradan hareketle makalede Kur'an'da geçen ulu'l-azm peygamberler ve onların kavimlerinden müşriklerle olan ilişkilerine, müşriklerin onlardan taleplerine değinilecektir. Çünkü taleplerle ilgili bilgi açığı bulunması hasebiyle, biz buradaki açığı gidereceğiz. Böylece talep sahiplerinin bu istekleriyle hangi amaçları hedefledikleri görülmüş olacaktır. Burada taleplerin tamamına değinmek yerine, konuyu temellendirme ve anlamlandırma adına, ulu'l-azm olan peygamberlerden istenilen birkaç örnekle konu işlenecektir.

## 1. Ulu'l-Azm Peygamberler

Bazı ayetlerde ulu'l-azm kavramının kimlik açısından sınırlandırıldığı<sup>9</sup> görülmekte iken, farklı bir takım ayetlerde ise peygamberlerin tamamı ulu'l-azm kategorisinde değerlendirilerek<sup>10</sup> kimlikleri açısından ayrıma gidilmiştir.<sup>11</sup> Bu kavram Kur'an'da işlenmekle beraber<sup>12</sup>, العزم ve اولو şeklinde terkip

<sup>2</sup> Muhammed b. Mekrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, ed. Muhammed Ahmet Hasbullah Abdullah Ali el-Kebir, Haşim Muhammed eş-Şazeli (Kahire: Daru'l-Me'arif, 1414), "Nebi", 3/4333.

<sup>3</sup> Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağip el-İsfehani, *el-Müfredat fi Çaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil İtani (Beyrut: Daru'l-Me'arif, 2010), 557.

<sup>4</sup> el-Hac 22/75.

<sup>5</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/136.

<sup>7</sup> el-Mümin 40/78.

<sup>8</sup> İbn Hanbel Ahmed b. Muhammed, *el-Müsnedu*, nşr. (Kahire: Daru'l-Hadis, 1995), 5/187.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/285.

<sup>10</sup> el-Ahkaf 46/35.

<sup>11</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*, thk. Ali Ahmed Abdullbaki (Kahire: 2000), 13/57.

<sup>12</sup> el-Ahzap 33/7.

halinde bulunup, sözlükte azim sahipleri, sabretmek<sup>13</sup>, bir işin yürütülüp uygulanması için kalbi o şeye kesin olarak bağlamak, gayret ve içtihat etmek gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>14</sup> “*فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ*” *“Ey Muhammed! O halde yüksek azim (ve şeref) sahibi peygamberlerin sabretmesi gibi sabret. Onlar için acele etme.”*<sup>15</sup> ayetine konu olan ulu’l-azm olan peygamberlerin sayısı ve üstünlüğüyle ilgili ihtilafli bilgiler rivayet edilmiş olmakla beraber, tercih edilen görüşün beş kişi (Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed)<sup>16</sup> oldukları yönündeki düşünce daha ağır basmıştır.<sup>17</sup> Müfessir Razi (öl. 606/1210)’in ayette geçen *وَمِنْ* ifadesinden hareketle, edatın *teb’iz* (bir kısım) anlamında kullanıldığına değinir. Ayrıca burada ismi sayılan beş peygamberin, şeriat verilenler anlamında olmaları hasebiyle güçlük sahibi anlamındaki ulu’l-azm kategorisinde olduklarını gösterme adına, dil olgusunu referans göstermek suretiyle, bütün peygamberlerin ulu’l-azm oldukları yönündeki iddiayı da aktararak<sup>18</sup> tercihe gitmediği görülür.

Tarihi seyir içerisinde insanların vahiyden uzaklaşıp sapkın yollara ve düşünce akımlarına sürüklenmiş olmaları beraberinde bir takım problemler getirmiştir. Bununla beraber yeryüzünün muhtelif yerlerine dağılımları neticesinde Hz. Âdem’in zürriyeti genişlemiş ve bu genişleme farklı inançların doğmasına zemin hazırlamıştır.<sup>19</sup> İlahi mesajın unutulup, beşeri kültürlerin ön plana çıktığı dönemlerde Yüce Allah, insanları içine düştükleri karanlıktan aydınlığa çıkarmaları<sup>7</sup> ve inanç birlikteliğinin sağlanması amacıyla, kendilerine rehberlik edecek kendi cinslerinden peygamberler göndermiştir.<sup>20</sup> Nitekim insan, fıtratı gereği tarihi süreçte sürekli bir yere sığınma ihtiyacı duymuştur.

<sup>13</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, tr, "Ulu'l-Azm", 2/3229; Ebü'l-Hasen Süleymân b. Beşir el-Ezdi el-Belhî Mukâtil, *Tefsiru Mukatil*, thk. Ahmet Ferid (Beyrut: Daru'l-İlim, 2003), 231.

<sup>14</sup> Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyan*, thk. Ebu Muhammed b. Aşur (Beyrut: Daru'l-Hayai't-Turasi'l-Arab, 2002), 9/27; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6/448.

<sup>15</sup> Ahkaf 46/35.

<sup>16</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, "Ulu'l-Azm", 1/2932; Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu (İstanbul: Daru'l-Mizan, 2010), 13/383.

<sup>17</sup> İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Umar b. Katir, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 2011), 4/1720; er-Rağîp el-İsfehani, *el-Müfredat*, 691.

<sup>18</sup> Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1981), 28/35; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Tefsiru'l-Hazin, Lübbü't-Tevil fi Me'âni't-Tenzil*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlim, 2004), 3/483.

<sup>19</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*, 1/36-38.

<sup>20</sup> el-Fussilet 41/6.

Bu ihtiyaçtan dolayı sapkın fikir ve dehlizlerde kaybolmayı, sağlam bir itikada sahip olmaları adına bu görev peygamberlere yüklenmiştir.<sup>21</sup>

## 2. Şirk

Şirk kelimesi, “ş-r-k” fiil kökünden türemiş bir mastar olup, ortaklık anlamında kullanılarak aynı kökten gelen “şirket” mastarı da bulunmaktadır. Örneğin: Ortaklık kurmak, müşarekede bulunmak, iki malın ya da cinsleri aynı ve farklı olmak üzere, hayvan, insan gibi, iki şeyin birbirine karıştırılması anlamında kullanılır.<sup>22</sup> Bu kelimenin çoğulu şürekâ<sup>23</sup> ya da eşrak şeklindedir.<sup>24</sup> Ayrıca Kur'an'ı Kerim'de de çeşitli sure ve ayetlerde geçen şirk kavramının keyfiyeti ve çeşitleriyle ilgili örnekler sunulmuştur. Bununla beraber, şirk kelimesinde muhataba anlatılmak istenen maksada göre, anlamda farklılık meydana gelmekle beraber<sup>25</sup>, muhatap kitlenin müfret, tesniye, cemi, müzekker ve müennes olması durumunda kullanılan sigada da çeşitlilik arz etmektedir.

## 3. Müşrik

Müşrik ifadesinin de şirk kavramı gibi Kur'an'ı Kerim'de muhtelif sûre ve ayetlerde işlendiği görülmektedir.<sup>26</sup> İnsanlar, tarih boyunca doğada var olduğuna inanılan gizemli güçlere karşı sığınılacak bir yer arayışı içinde olmuşlardır. Kimileri ilahi kudrete kimileri de arz ve semadaki cisimlere kutsiyet atfederek, nefislerindeki korkudan emin olma arayışı içine girmişlerdir. Bu arayışın neticesinde müminler, görevli elçilerin tebliğ ve açıklamalarına uymakla tevhit toplumu oluşturmuşlarken, karşı çıkanlar ise ilahi kudret ile kendileri arasında vasıtalar kılmak suretiyle tarihi serüven içinde müşrik topluluklarını oluşturmuşlardır.<sup>27</sup>

İnsanın fitratından kaynaklanan, “nereden geldim ve nereye gideceğim” şeklindeki sorgulaması kendisini yaratanla ilgilenmeye itmiştir. Çevresindeki her şeyin bir failinin olması gerektiği sonucuna ulaşma çabasında olan insan, peygamberlerin yönlendirmesi ve akli selim neticesinde evrende sayısızca eşyanın Allah'ın varlığına ve birliğine delalet ettiğini kavrayıp kabul etmiştir.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Said Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, Ahmet Küçükağa (ed.), çev. Recep Çetintaş A. Ahmet Varol, Abdurrahim Ali Ural, Orhan Aktepe, H. Ahmet Özdemir sad. Hamdi Çelebi (İstanbul: Aksa Yayınları, 1997), 1/110-112.

<sup>22</sup> İbn Manzur, "Nebi", 4/2249.

<sup>23</sup> er-Rağip el-İsfehani, *el-Müfredat*, 262-263.

<sup>24</sup> Ömer Ahmet Muhtar, *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Mua'sire*, (Kahire: Alimu'l-Kutub, 2008), 2/1195.

<sup>25</sup> el-Lokman 31/13; Kehf 18/110; Sebe 34/22.

<sup>26</sup> Bkz. 31/13; 34/22; 35/40; 46/4; 4/12; 6/94; 30/13; 41/47.

<sup>27</sup> Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: D.İ.B Yayınları, 2010), 17.

<sup>28</sup> eş-Şaravi eş-Şeyh Muhammed Mutevella, *el-Ayatu'l-Keoniyyetu ve Delaletuha 'ala Vucullahi Te'ala*, thk. Ahmed ez-Zağbi ts), 4-75.

Buna karşılık şirkte ısrar edenler ise kendileriyle Allah arasına aracılar koyma noktasında ısrarcı olmuşlardır.<sup>29</sup>

Şirk ve müşrik kavramlarıyla alakalı bu kısa bilgilerden sonra aşağıda, ilgili başlıklar altında müşrik toplulukların peygamberlere yönelttiği talepler işlenecektir.

#### 4. Müşriklerin Hz. Nuh'tan Talepleri

Kur'an ve hadislerde hayat hikâyesine geniş bir şekilde yer verilen Hz. Nuh, uzun zaman ve ömrü uzun şeklinde farklı isimlerle telaffuz edilmiş, Sümer ve Babil kahramanlarıyla özdeşleştirilerek Akad ve Habeş dillerinde nâha ve nâh şeklinde anılmıştır. Bu, aynı zamanda ulul'azm peygamberler içinde sayılan Hz. Nuh'un farklı kültür ve inanışlar tarafından benimsendiğini göstermektedir.<sup>30</sup> Peygamberler Kur'an'da insanlar için takip edilmesi gereken örnek ve model olarak takdim edilmektedir.<sup>31</sup> Onlar toplumu yönlendiren, bilgilendiren ve toplum içinde aksaklık meydana geldiğinde, içinde yaşadıkları toplumun ıslahı için var güçleriyle mücadele etmiş ve karşılaştıkları sıkıntılara rağmen görevlerini yerine getirme noktasında kararlılık göstermişlerdir.<sup>32</sup> Bununla beraber peygamberler insan olmaları hasebiyle çeşitli sıkıntılara maruz kalmış, içinde yaşadıkları insanlar tarafından bazen dışlanmış ve bu durum beraberinde çeşitli problemler getirmiştir.<sup>33</sup> Her peygamber, içinde yaşadığı toplumun hidayete ermesi için nübüvvet tarihi boyunca olağanüstü çaba sarf etmiş, bu çabalara olumlu cevap verenler olduğu gibi çeşitli sebeplerden ötürü karşı çıkanlar da olmuştur.<sup>34</sup>

##### 4.1. Müminleri Kovma Talepleri

Hz. Nuh'un uzun bir zaman boyunca kavmini Allah'ın dinine davet etmesine rağmen putperest olan kavmi, iman etmek yerine, kendisine karşı çıkarak bazı taleplerde bulunmuşlardır.<sup>35</sup> Hz. Nuh'un etrafındaki karşıt grup, inanan insanları kastederek kendisine asilzade kişilerin tabi olmalarını ima ederek, doğru yolda bulduklarını savunmuş ve insani yüceliğin zenginlikte olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>36</sup> Bununla da yetinmeyip peygambere tabi olmanın

<sup>29</sup> Abdulaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Aracılık ve Şirk* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015), 18.

<sup>30</sup> Ömer Faruk Harman, "Nûh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), ( 17.11.2022), 33/224-227.

<sup>31</sup> el-Ahzab 33/21.

<sup>32</sup> Mehmet Bağış, "Hz. Nûh Kıssasının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Jasss* 85 (2021), (Erişim 17.11.2022), 3.

<sup>33</sup> en-Nuh 71/5.

<sup>34</sup> el-Kamer 54/10.

<sup>35</sup> eş-Şu'arâ 26/116.

<sup>36</sup> Hüd 11/27.

fakirliğe sebep olduğunu iddia ederek, müminleri ayak takımından saymışlardır.<sup>37</sup> Bu taleplerine karşılık *"Ben o iman edenleri kovacak değilim. Onlar Rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi cahilce davranan bir kavim olduğunuzu görüyorum."*<sup>38</sup> şeklinde müşriklerin derin bir yanlıgı içinde oldukları hatırlatılmakla beraber, peygamberlerin insanlara karşı eşit ve adaletli bir yaklaşım sergiledikleri mesajı ön plana çıkarılmıştır.<sup>39</sup> Bu mesajın yanında üstünlüğün mal, mülk, makam, çocuk vb. şeylerde olmadığı<sup>40</sup>, aksine insanların eşit olmalarıyla beraber asıl üstünlüğün insani ve ahlaki değerlerde olduğu ifade edilmiştir.

Bütün telkin ve uyarılara rağmen müşriklerin karşı reaksiyon sergileyip, küfürde ısrar edeceklerini Hz. Nuh'un aralarında uzun zaman kalarak tecrübe edindiği *"Onlar günahkâr ve kâfir nesilden başkasını doğurmazlar/yetiştirmezler"*<sup>41</sup> şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır. Bunun sonucunda peygamberin davetine karşı durum ve tutumlarını değiştirmeyen kavmin helak olmuştur.<sup>42</sup>

Sonuç olarak Hz. Nuh'un telkinleri, kavmin hakikati kabul etmesine fayda sağlamamış, aksine ona karşı katı davranma şeklinde bir reaksiyona dönüşmüştür.<sup>43</sup> Verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere müşriklerin buradaki taleplerinin, maksat birliği açısından Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e, etrafındaki ayak takımını uzaklaştır ki sana tabi olabilelim, şeklindeki istek ve çıkışlarıyla örtüştüğü<sup>44</sup> ve her iki grubun ortak bir psikolojiye sahip olduklarını göstermektedir. Ayrıca peygamberin kendi istekleri doğrultusunda hareket etmesi gerektiği şeklinde psikolojik bir tutum sergiledikleri de anlaşılmaktadır.

#### 4.2. Melek Gönderilme Talebi

Hakikate tabi olmak istemeyen insanlar her fırsatta bahaneler üreterek, Hz. Nuh'a karşı çıktılar.<sup>45</sup> Karşı çıkmanın yanı sıra, iman edilmesi gereken bir şey olması durumunda, Allah'ın kendilerine peygamber olan bir melek göndermesi gerektiğini iddia edip, peygamberin beşerilik yönüne göndermede bulunarak, üstünlük psikolojisine büründüler. Bununla kendilerini haklı çıkarma adına peygambere karşı psikolojik savunma mekanizması geliştirme

<sup>37</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Daru'l-Kelime't-Tayyip, 1998), 2/54.

<sup>38</sup> Hûd 11/29.

<sup>39</sup> Bağış, "Hz. Nûh Kıssasının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", 7.

<sup>40</sup> Abdülkerîm Zeydân, *el-Müstefâd min Kasasi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/142.

<sup>41</sup> Nûh 71/27.

<sup>42</sup> Hûd 11/44.

<sup>43</sup> eş-Şuara 26/115.

<sup>44</sup> el-Abese 80/1-7.

<sup>45</sup> el-Müminun 23/24.

çabasına girip, babalarını bu yol üzerinde gördüklerini iddia ederek, vahye tabi olmayacakları imasında bulundular.<sup>46</sup> Bu bağlamda melek olan peygamber talebinde bulunmakla aynı zamanda babalarının dininin hak olduğunu ileri sürmeleri, kendileriyle çelişik olduklarını yansıtmaları açısından önem arz etmektedir.<sup>47</sup> Nitekim bu talepleriyle aslında babalarının dini dışında inanılması gereken başka bir şey olmadığı iddiası yanında, Hz. Nuh'u görevinden alıkoyp işlevsiz de bırakmak istemişlerdir.

### 4.3. Azap Talebi

Şirkte ısrar eden Hz. Nuh'un kavmi kendileri için hazırlanmış azabın gelmesi noktasında ısrarcı davranarak, aslında vadedilen şeyin söylemden ibaret olduğunu iddia ettiler. Peygamberin uzun bir zaman diliminde aralarında kalmasına rağmen, gerçekleşmeyen bu talep, rahat bir psikoloji ile hareket edip, farklı bir kanaat geliştirerek müşriklerin kendilerini azaptan emin görmelerine sebep olmuştu.<sup>48</sup> Bu şekilde peygamberi sadakat testine tabi tutup<sup>49</sup>, haklılıklarını ortaya çıkarmak için acele edilmesini istemişlerdir.<sup>50</sup> Müşriklerin isteklerine karşılık aceleci bir tutum benimseme yerine, Hz. Nuh sabırlı ve merhametli bir davranış sergileyerek, kendileriyle yaşadığı kavmin hidayet bulması için azimle mücadele vermiştir. Aynı zamanda taleplerine karşılık sürekli rahmet ön plana çıkarılmış ve buradaki tebliğin asıl maksadının kendileri için dünya ve ahiret saadeti olduğu mesajı verilmeye çalışılmıştır. Hz. Nuh'un uzun bir zaman aralarında kalıp, çeşitli sıkıntılara katlanarak son noktaya kadar Rabbinden azap talebinde bulunmamış olması bunun göstergesidir.<sup>51</sup> Çünkü peygamberlerin temel hedeflerinden biri, insanları cezalandırma adına azap talebinde bulunma değil, aksine rahmetle Allah'ın dinine davetle beraber sabırla doğru yolu gösterme şeklinde kendini göstermiştir.

Hz. Nuh her defasında kavmini Allah'ın dinine davet etmiştir. Fakat bu davete karşılık kavmin içindeki elit kesim kendilerinin Hz. Nuh'tan ve getirdiği davetten daha üstün olduklarını iddia etmekle, tevhit inancını ve tek ilah söylemini garipseyip<sup>52</sup>, bunun yeni bir şey olduğunu ve daha önce duymadıklarını ima ettiler. Dolayısıyla Hz. Nuh'un anlamsız şeyler söylediğini dile getirerek, onu yalnız bırakmaya çalıştılar. Bu şekilde çeşitli bahaneler ileri sürüp, risalete karşı bir duruş sergileyen müşrikler bu gibi taleplerde bulunarak,

<sup>46</sup> İbn Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Cami'u'l-Beyan 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Daru'l-Hicr, 310), 23/33-34.

<sup>47</sup> es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyan*, 10/46.

<sup>48</sup> er-Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 17/226.

<sup>49</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmet b. Ebi Bekr el-Kurtubi, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006), 11/106.

<sup>50</sup> Muhammed b. Muhammed el-Ammari Ebu's-Su'ud, *İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim* (Beyrut: Daru Heyâti't-Turasi'l-Arap, ts), 3/38.

<sup>51</sup> Ebu's-Su'ud, *İrşadu'l-Akli's-Selim*, 3/237-238

<sup>52</sup> el-Muminun 23/24.

toplum üzerinde kurdukları şirk psikolojisini derinleştirme çabasına girip, kendilerince kurdukları düzenin devamını sağlama çabalarını hedeflemek suretiyle<sup>53</sup>, üst akıl olarak kendilerini görmüşlerdir.

### 5. Müşriklerin Hz. İbrahim'den Talepleri

Hız. İbrahim, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın ortak olarak kabul ettiği ata manasında büyük peygamberlerden sayılıp Tevrat, Hıristiyan ve İslami kaynaklarda hayat hikâyesi geniş bir alan kapsamaktadır. Farklı inanç ve dillere konu olan Hz. İbrahim'in peygamberlik serüveni ve hayat hikâyesi kendisine inananların zihin dünyasında farklı şekillerde aksetmiş olsa da insanlığın keşiştiği müşterek bir değer haline gelmiştir.<sup>54</sup> Hz. İbrahim, İslami kaynaklarda bazı farklılıklarla<sup>55</sup> İbrâhim b. Târih/Târah b. Nâhur b. Sârûğ b. Erğuvâ b. Fâleğ b. Âber b. Şâleh b. Kaynân b. Erfahşed b. Sâm b. Nûh şeklinde kaydedilmiştir.<sup>56</sup>

Hız. İbrahim, içinde yaşadığı toplum tarafından çeşitli sıkıntılara maruz bırakılmıştır. İnsanlar putperestlik inancında aşırıya kaçmış ve kendisi bu durumdan oldukça rahatsızlık duymuştur. Zira peygamberlerin asli görevlerinden biri, insanı eşyanın köleliğinden ve yanlış düşüncelerden arınmalarını sağlama çabası yanında, Allah'a kul olmakla asıl özgürlüğe kavuşmanın yolunu göstermeleridir.<sup>57</sup> Böyle meşakkatli bir süreçte Hz. İbrahim, kavminin hidayet bulması ve elleriyle yaptıklarının faydasız olduklarını göstermek için çaba sarf etmiş ve en yakın çevresinden başlamıştır.<sup>58</sup> Düşünen ve kendisine devasal akıl nimeti sunulan insanın, cansız ve taştan yapılmış cisimlere kulluk yapması, insana ve aklına karşı yapılan bir saygısızlık olarak addedilmiştir.<sup>59</sup> Buradaki asıl maksadın, insanın zihinsel işlevinin harekete geçirilmeye çalışılması olduğu ortaya çıkmaktadır. Müşriklerin Hz. İbrahim'den istedikleri taleplerin bir kısmı aşağıdaki gibidir.

#### 5.1. Bayram Törenine Katılma Talebi

Hız. İbrahim uzun bir zaman mücadele etmesine rağmen, tebliğ esnasında ilk tepkiyi yakın çevresinden almıştır.<sup>60</sup> Verilen tepkiler, onu içinde yaşadığı toplumu terk etmeye kadar zorlamış olmakla beraber, gelen peygamberin tek

<sup>53</sup> et-Taberi, *Cami' u'l-beyan*, 17/34.

<sup>54</sup> Ömer Faruk Harman, "İbrahim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), (18.11.2022), 21/272-273.

<sup>55</sup> İbn Manzur, "Ulu'l-Azm", 1/264.

<sup>56</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî et-Taberî, *Tarîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Me'arif, ts), 1/233.

<sup>57</sup> el-Maide 5/67.

<sup>58</sup> Meryem 19/42.

<sup>59</sup> el-Enâm 6/75-79.

<sup>60</sup> Meryem 19/46.

ilah söylemi toplum içinde akamete uğratılmaya çalışılmıştı.<sup>61</sup> Bu, akli melekeleri körelmiş insanların tutarsız talepleriyle ilahi hakikate karşı anlamsız ve tutarsız bir şekilde inatlaşmalarını yansıtmaktadır.<sup>62</sup> Hz. İbrahim'in tevhit mücadelesini içinde yaşadığı topluma kazandırmaya çalıştığı yönündeki çabası, Kur'an'ın farklı ayetlerine serpiştirilerek yoğun bir şekilde işlenmiştir.<sup>63</sup>

Hz. İbrahim, dönemin genel anlayışına aykırı bir takım söylem ve eylemlerde bulununca, babası Azer'e göre Hz. İbrahim taşkınlık yapıp yoldan çıktığı için her yıl kavmi tarafından putları takdis etmek amacıyla yapılacak etkinliklere götürmek istemişti.<sup>64</sup> Hz. İbrahim ise törene katılmaktan korunmuş<sup>65</sup> ve karşı tarafın talepleriyle derin bir yanılğı içinde olduklarını gösterme adına güneşe<sup>66</sup>, aya<sup>67</sup> ve yıldızlara<sup>68</sup> dikkatleri çekmek suretiyle, hasta olduğunu bahane ederek, kavminden geri durmuş ve putlarını kırmıştı.<sup>69</sup> Böylece her fırsatı değerlendiren Hz. İbrahim, kavminin içine düştüğü yanlışı kendilerine gösterme adına durumu fırsata çevirip<sup>70</sup>, tapmış oldukları taşların cansız birer varlık olduğunu göstermeye çalışarak, düşünme fonksiyonlarını harekete geçirme gibi farklı yollar denemiştir.<sup>71</sup> Müşrikler de yaptıkları işin doğru olduğunu ve bunun delilinin kendilerinden önceki ataları olduklarını ileri sürerek, Hz. İbrahim'in boş bir uğraş içinde olduğunu iddia edip, yeni talepler şeklinde farklı argümanlar geliştirmişlerdir.<sup>72</sup> Burada Hz. İbrahim'in mücadelesine bakıldığında, kendisine yöneltilen taleplere karşı geliştirdiği önemli yöntemlerden biri, akli istidlal yolunu tercih ederek, kavminin bu yönde düşünmesini sağlamaya çalışmış olmasıdır. Putların en büyüğünü kırmayarak, vakayı yine büyük puta yıkmakla, müşriklerin bilinçaltında yatan derin yanılğıyı yine müşriklerin putlara hitaben: *"Ne diye konuşmuyorsunuz?"*<sup>73</sup> şeklindeki ifadeleriyle var olan çelişkiyi ortaya koymuştur.<sup>74</sup> Görüldüğü gibi müşrikler kendilerinden önceki atalarını örnek göstererek, inandıkları dinin doğruluğunu iddia etmenin yanı sıra, Hz. İbrahim'in davetine karşı

<sup>61</sup> el-Kurtubi, *el-Cami*, 13/458.

<sup>62</sup> et-Tusi eş-Şeyh, *et-Tibyan*, thk. Ahmed Habip Kasır el-Amili 1409), 7/130.

<sup>63</sup> el-Ankebût; 29/16-27; es-Sâffât 37/83-113.

<sup>64</sup> Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (ts.), 1/152.

<sup>65</sup> İbn Aşur Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir* (Tunus: Daru Sahnun, 1997), 23/140-145.

<sup>66</sup> el-En'am 6/78.

<sup>67</sup> es-Sâffât 37/88.

<sup>68</sup> es-Sâffât 37/88.

<sup>69</sup> es-Sâffât 37/89-93.

<sup>70</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefasir* (Beyrut: Mektebetu'l-İslam, 1983), 3/545.

<sup>71</sup> et-Taberi, *Tarihu't-Taberi*, 1/235-140.

<sup>72</sup> el-Enbiya 21/52-56.

<sup>73</sup> Es-Saffat 37/92.

<sup>74</sup> er-Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 26/140-144.



alayımsı bir tavır takınarak, inandıkları değerleri baskın çıkarmaya çalışmışlardır.

### 5.2. Nemrut'un Kurban Kesme Talebi

Hız. İbrahim'den istenilen farklı taleplerden biri de kendisi ateşe atıldıktan sonra Nemrut, ateşin onu yakmadığını görmüş ve yanına gelerek, "Senin Tanrının seni koruduğu için çok güçlüdür. Bu yüzden ona çok kurban kesmek istiyorum," şeklindeki dileğini söylemiş; Hız. İbrahim de bunun kabul olması için iman şart olduğunu hatırlatarak, karşıt görüşlü kişinin düşüncesi altında yatan psikolojik durumu harekete geçirmeye çalışmıştır. Fakat hakikatle yüzleşmek istemeyen bu insanlar, gerçeğin kendi bildiklerinden müteşekkil olduğunu sanmışlardır. Bundan dolayı kendilerine açık bir şekilde gösterilen olağanüstü hakikatleri kabule yanaşmayıp, ilahlık iddiasında bulunarak, karşıt düşüncede kalmayı tercih etmişlerdir.<sup>75</sup> Nemrut bu olaydan ders çıkarmayıp, her fırsatta insanları içinde buldukları durumdan istifade ederek, tebaasını köleleştirme psikolojisiyle hareket etmeye devam etmiştir. Hatta kuralığın ve kıtlığın hüküm sürdüğü senelerde dahi kendisinden yardım talebinde bulunan insanlardan ilahlığını kabul etmeleri karşılığında yardım edeceğini söylemesinin altında yatan psikolojik dürtünün, otoritesinden beslenmeye çalışarak, insanlar üzerinde hâkimiyet kurma arzusundan kaynaklandığı şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>76</sup>

### 5.3. Kralın Hız. İbrahim'in Eşi Sare'yi Talebi

Hız. İbrahim, Şam'da iken Sare ile evlenmiş ve daha sonra Mısır'a geçmiştir.<sup>77</sup> Bunun üzerine eşiyile Mısır'dayken dönemin kralı onların gelişlerini haber almıştı. Bunu üzerine Kral, Hız. İbrahim'i talep ederek yanındaki bayanın kim olduğunu merak edip, Sare'yi görme talebinde bulunmuştu. Talebinde farklı düşünceler besleyen bu kişiden Allah, Hız. İbrahim ve eşini muhafaza etti.<sup>78</sup> Bunun üzerine Hız. İbrahim, kralın kötülük etmesinden endişelenip, ailesini alarak Şam'da bulunan Sebe'ye götürdü. Burada bir müddet kaldıktan sonra, bir mescid inşa ederek, oradaki insanların su ihtiyacını karşılamak için bir de su kuyusu açtı. Fakat buradaki insanlar Hız. İbrahim'e eziyet etmeye

<sup>75</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. Beşir Eryarsoy Ahmet Ağırakça, Zülfikar Tüccar, Abdulkerim Özaydın (İstanbul: Hikemet Neşriyat, 2008), 1/84.

<sup>76</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensur et-Tefsiru bi'l-Mesur*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki (Kahire: Merkezun li'l-Buhusi ve'd-Dirasati'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyye, 2003), 3/205.

<sup>77</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 2001), 1/248.

<sup>78</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 1/213.

başlayınca oradan da ayrılmak zorunda kaldı.<sup>79</sup> Oradan ayrılması neticesinde kuyu suyunun çekilmesi üzerine oradaki insanlar hata yaptıklarını anlayıp, kendisinin geri gelmesini istediler.<sup>80</sup> Yaşanan bu gelişmelerden sonra kralın otoritesinden yararlanmak suretiyle kendini tatmin etme adına peygamberden bir takım taleplerde bulunmuş olmanın yanı sıra, etraftaki insanların da çıkar psikolojisiyle hareket ettikleri görülmektedir.

#### 5.4. Diriltme ve Öldürme Talebi

Nemrut, Hz. İbrahim'i yıldırma için kendisini ilah olarak görme psikolojisine kapılmak suretiyle, yaşatma ve öldürme kudretine sahip olduğunu iddia etmekle, Hz. İbrahim'i çaresiz bırakmayı hedeflemiştir. Zira bütün risalet elçileri daima müşriklerin tepkilerine maruz kalmış ve çeşitli sıkıntılarla yüzleşmişlerdir. Hz. İbrahim de bu sıkıntılara maruz kalan peygamberlerden biridir. O, her fırsatta insanların hidayet bulmaları için çaba sarf etmiş ve bu uğurda zor aşamalardan geçmiştir.<sup>81</sup> Bu meyanda müşrikler tutarsız yöntemler kullanarak bazen caydırıcı bazen de tehdit şeklinde faklı psikolojik tutum sergileyerek, peygamberleri engellemeye çalışmışlardır.

Nemrut, Hz. İbrahim'in karşısına farklı taleplerle çıkmaya devam etmiştir. Taleplerinden biri de yaşatma ve öldürme kudretine sahip olduğunu iddia ederek, düşüncesini sahnelemeye çalışmış olmasıdır. Bu bağlamda Hz. İbrahim'le Nemrut arasında aşağıdaki diyalog gerçekleşmiştir.

*“Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (sımarıp böbürlenerek) Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim, “Benim Rabim diriltir, öldürür.” demiş; o da, “Ben de diriltir, öldürürüm” demişti. (Bunun üzerine) İbrahim, “Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir” deyince, kâfir şaşırıp kaldı. Zaten Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.”<sup>82</sup> Aralarında geçen konuşmadan da anlaşıldığı üzere Hz. İbrahim rububiyet iddiasında bulunan kişiden yapılması mümkün olmayan bir istekte bulununca, karşı taraf da iki kişiyi talep edip birini öldürerek, diğerini ise affederek, öldürme ve hayatta bırakma kudretinde olduğunu iddia etmiştir.<sup>83</sup> Meselenin karşı tarafın iddia ettiği gibi olmadığını ve talebiyle yanlıgı içinde olduğunu gösterme adına bu sefer de güneşin farklı yerlerden doğurulup, batırılması istenmiştir. Bununla,*

<sup>79</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Tarihu'l-Enbiya*, nşr. Muhammed Ali Beyduni (Beyrut: Daru'l-Kitabil-İlim, 2004), 74-75.

<sup>80</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 1/86.

<sup>81</sup> Ebu Muhammd Abdullhak b. Galip el-Endülüsî İbn Atiyye, *el-Muharriru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/346.

<sup>82</sup> el-Bakara 2/258.

<sup>83</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arab, ts), 1/155.

Nemrut'un rububiyet iddiası altında yatan hüccetinin çürütülmesi hedeflenmiştir.<sup>84</sup> Ayrıca kendisini risalet elçisinden üstün gören Nemrut'a, var olan bir şeyin zıttının yapılmasının istenmesi, her şeyin sahibi olan Allah'ın kudretinde olduğunu ve bunun aksi durumunun ise mümkün olmadığı şeklindeki mesaj verilmiştir. Aynı zamanda karşı tarafın psikolojik hali ve beşeri sınırları da kendisine gösterilmeye çalışılmıştır.

Peygamberlerden istedikleri taleplerle tarih sahnesinde yerlerini almış olan insanlar bu yönleriyle kötü anılmakta iken, insanları Allah'ın dinine davet eden peygamberler ise örneklik temsil ederek güzel bir şekilde anılmaktadırlar.<sup>85</sup> Özelde Hz. İbrahim ve genelde bütün peygamberler ellerinden gelen gayreti göstererek, var güçleriyle canları pahasına<sup>86</sup> Allah'ın dinini insanlara anlatmaya ve akli selim ile bağdaşmayan tutarsız isteklerin arka planını anlatmaya çalışmışlardır. Ayrıca kendilerinden çeşitli taleplerde bulunan peygamberlerin de zaman zaman karşı taraftan talepte buldukları ve bununla farklı bir yöntem ortaya koyarak, karşı tarafın savını çürütmeye çalışmış olmaları, karşıt olanların psikolojisini görme adına önemli bir çaba olmuştur.

## 6. Müşriklerin Hz. Musa'dan Talepleri

Hz. Musa, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet tarafından İsrailoğulları'nı, Firavun'un zulmünden kurtarıp, özgürleşmelerini sağlayan büyük bir peygamber olarak kabul edilmektedir. İsmi hakkında İbranice "Moşe", Kıptice'de ise "mô (su) ve uşa' (kurtarmak)" şeklinde farklı telaffuz edilmişse de İslami kaynaklarda Musa şeklinde geçmektedir.<sup>87</sup> Kur'an'da, Firavun'la yaptığı mücadele yanında ismi en fazla zikredilen peygamberler arasındadır.<sup>88</sup> Her peygamberden istenilen bir takım talepler olduğu gibi İsrailoğulları'na gönderilen Hz. Musa'dan da bir takım isteklerde bulunulmuştur.

### 6.1. Firavun'un Mucize Talebi

Uzun yıllar Firavun'un sarayında kalan Hz. Musa istemeyerek de olsa Mısır'da Kıptilerden birini öldürmüş ve bundan dolayı da oradan ayrılmak zorunda kalmıştı.<sup>89</sup> Bir süre Medyen'de kaldıktan sonra nübüvvetle görevlendirilmesi üzerine Mısır'a geri dönüp, yıllarca sarayında kaldığı Firavun'la yüzleşmek için kardeşi Harun'la birlikte saraya tekrar gelerek, Allah'ın elçileri olduklarını söylemişlerdir.<sup>90</sup> Ortamdaki psikolojik havayı yumuşatma adına

<sup>84</sup> es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyan*, 2/241.

<sup>85</sup> el-En'am 6/84-88.

<sup>86</sup> Bağış, "Hz. Nûh Kıssasının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", 91.

<sup>87</sup> Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), (19.11.2022), 31/207-213.

<sup>88</sup> Bkz. et-Taberi, *Tarihu't-Taberi*, 1/387; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 1/148; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 1/353.

<sup>89</sup> es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensur*, 11/437-440.

<sup>90</sup> eş-Şu'ara 26/31.

yapılan bu konuşmadan sonra Firavun, Hz. Musa'dan söylediklerinin doğru ve hak olduğunu gösterecek bir delil getirmesi gerektiğini talebine eklemiştir. O, bununla kendisini haklı, Hz. Musa'yı ise zor durumda bırakmaya çalışmıştı.<sup>91</sup> Firavun'un bu talebine karşılık, Hz. Musa'ya verilen emir doğrultusunda elindeki asayı yere bırakmasıyla asa, kocaman bir ejderha oldu.<sup>92</sup> Fakat Firavun tatmin olmamış gibi, bunun haricinde delilin var mı? şeklinde farklı taleplerine devam etti.<sup>93</sup> O, saltanatının devamı için çeşitli hile ve tuzak kurma arayışına girip, Hz. Musa'dan bir buluşma mekânı seçmesini talep etti. Kendince her kesin gözü önünde Hz. Musa'yı mağlup edecek, mülkünü ve saltanatını emniyete alacaktı. Aslında bu durum, Hz. Musa için de bir fırsat olup, insanların toplanacağı bayram günü hakikatin ortaya çıkması adına Firavun'un iddia ettiği gibi bir hâkimiyete sahip olmadığı gerçeği gözler önüne serilecekti.<sup>94</sup> Buna karşılık Firavun da Hz. Musa'yı zor durumda bırakmayı amaçlayıp, daha önce sihirbazlardan gördüklerini delil olarak kullanmaya çalışarak<sup>95</sup>, durumu lehine çevirmek istemiştir. Çünkü etrafındaki insanlar, sihirbazların yaptıklarını bildikleri için Firavun, Hz. Musa'nın yaptığını insanların gözünde sihirbazların yaptıklarıyla aynı kategoride gösterme çabasında olmuştur.<sup>96</sup> Firavun, Hz. Musa'dan talep ettiği bu düşüncesiyle de istediğini elde edememiştir. Çünkü kendi elleriyle organize ettiği sihirbaz ve büyücüler Hz. Musa'nın getirdiği hakikate tabi olmuşlardı.<sup>97</sup> Netice itibariyle Hz. Musa'yla yaptıkları karşılaşmada yenilgiye uğramalarına rağmen, Firavun ve kavmi, duruşlarında ısrar edip, hakikatten yüz çevirme psikolojisine devam etmişlerdi.<sup>98</sup>

Firavun'un talepleri bununla sınırlı kalmamıştır. Örneğin Hz. Musa, Rabbinin yerin, göğün ve her şeyin yaratıcısı olduğunu söyleyince, Firavun da elçinin söylemini etkisiz bırakacak somut delillerle insanları etkilemeye çalışmış ve oradakilere dönerek kendisi dışında bir ilah tanıyıp tanımadıklarını sormuştu. Bu sorusuyla kendini oradakilere kabul ettirme psikolojisine bürünen Firavun, varlığını Hz. Musa'nın rabbiyle somut bir şekilde kıyaslamaya kadar gidip, tebaası üzerinde derin psikolojik etkiler oluşturmaya çalışmıştır.<sup>99</sup> Buradan mütevellit Firavun'un asıl maksadının, iddia edildiği gibi ortada ilahi bir mesajın olmadığı yönündeki psikolojik durumu genele yayma

<sup>91</sup> Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Ruhu'l-Me'ani fi Tefsiri'l-Kur'an'î'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani* (Beyrut: İdaretu't-Tab'ati'l-Munire, ts), 19/75.

<sup>92</sup> eş-Şu'ara 26/32.

<sup>93</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzil* (Riyad: Daru Tayyibe, ts), 6/112.

<sup>94</sup> Taha 20/56-59.

<sup>95</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 1/375.

<sup>96</sup> el-Âlûsî, *Ruhu'l-Me'ani*, 19/75.

<sup>97</sup> eş-Şu'ara 26/46.

<sup>98</sup> el-Hâzin, *Tefsiru'l-Hazin*, 2/239.

<sup>99</sup> el-Araf 7/106; el-Kasas 28/38; en-Naziat 79/23-24.

çabasının yanı sıra, insanların karışık bir halde olan inançlarını daha fazla bulandırma gayreti olmuştur. Zira Kıptilerin o günkü sosyolojik yapıları tek ilah inancına sahip olmadıkları yönündeki söylem, Firavun'un, Mısır hükümdarlığı için seçilen bir ilah olduğu şeklindeki düşüncelerinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Firavun da bu kabullenmeyi lehinde kullanmaya çalışmıştır.<sup>100</sup> Neticede hissiyatı zayıf olan insanlar tercih hakkından alıkonulmaya çalışılmıştır.

Allah, Firavun ve kavmini art arda gelen kıtlıkla sınamış. Sonra Mısır'dan yağmuru esirgeyince buradaki bereketli topraklar ürün vermemeye başlamış.<sup>101</sup> Bunun sonucunda insanlar hurma dışında yiyecek bir şey bulamadılar. Bu imtihanın altında yatan ana saikin, nimetin değerini ve sahibini tanıtmaya gayesi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>102</sup> Bu süreçten sonra Firavun ve kavmi çekirge, kan, kurbağa gibi çeşitli belalarla imtihan edildi.<sup>103</sup> Kendilerine gelen hakikati inkâr eden bu kavim ve liderleri, dara düştükleri ilk anda Hz. Musa'ya ve O'nun Rabbine iman edeceklerini söylemişlerdi. Ancak bu ağır sınamadan sonra başlarına gelen azap ve sıkıntılar kaldırılınca, taleplerinin ve verdikleri sözün aksi yönünde davranmaya devam etmişlerdir.<sup>104</sup> Burada talepleriyle karşı duruş sergileyen insanların psikolojik durumlarının altında yatan ana saikin, insanın darlığı esnasında kendisinden daha güçlü olan varlığa sığınma psikolojisine bürünmesi şeklinde tezahür etmiştir.

Her fırsatta Hz. Musa'yı çaresiz bırakmayı amaçlayan Firavun, Mısır ülkesinin tek hâkiminin kendisi olduğunu ve bu iddiasını güçlendirmek için de oradaki insanları şahit kılmak suretiyle, Hz. Musa'nın delilleri karşısında kendini sağlama almaya çalışmıştır.<sup>105</sup> Aynı şekilde Firavun, Hz. Musa'nın yalnızlığından istifade etmeye çalışarak<sup>106</sup>, onun bir zamanlar kendisinin yanında kaldığını hatırlatma çabası<sup>107</sup>, peygamberi psikolojik olarak etkilemeye çalışmakla, aslında kendini oradaki topluluğa kabul ettirme şeklindeki temel içgüdüsünden kaynaklanmıştır.<sup>108</sup>

## 6.2. Melek Talebi

<sup>100</sup> Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 19/116.

<sup>101</sup> Mukâtil, *Tefsiru Mukatil*, 1/409.

<sup>102</sup> Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemaşeri, *el-Keşşaf an Hakakiki Gavamidi't-Tenzili ve U'yuni'l-Ekavil*, thk. Adil Esmer Abdulmevcut Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetu'l-Ablikan, 1998), 2/495.

<sup>103</sup> el-Araf 7/134-136.

<sup>104</sup> el-Araf 7/134.

<sup>105</sup> ez-Zuhruf 43/51.

<sup>106</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi Nisaburi, *el-Vesit fi Tefsiri'l-Kur'an'ı'l-Mecid*, thk. Ahmed Abdulfenni Şeyh Ahmed Abdulmersud, el-Cemeli (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlim, 1994), 4/77.

<sup>107</sup> eş-Şu'ara 26/18.

<sup>108</sup> ez-Zuhruf 43/52.

İsteddiği her talepten sonra yenilmişlik psikolojisini kabullenmeyen Firavun, bu sefer de gökten meleklerin gelmesi gerektiği şeklinde farklı bir talepte bulundu.<sup>109</sup> Dönemin anlayışına göre, toplum içindeki ileri gelenlerin bileklerinde, kişinin asaletini simgeleyen altın bileziklerin varlığı, içinde yaşanılan zaman diliminin sosyolojik yapısını yansıtmaktadır. Firavun, Hz. Musa'yı bu eksiklik üzerinden sıkıştırmaya çalışarak, toplum nezdindeki psikolojik üstünlüğünü sağlamaya çalışmıştır. Firavun ve ileri gelenlerin o dönemde bu taleplerle Hz. Musa'yı susturma gayreti, makam ve eşyanın toplum üzerindeki etkisini göstermektedir.<sup>110</sup> Ayrıca kendisinin asaletli, mal, mülk sahibi olduğunu ve bunun yanında bir danışma meclisinin varlığını ima etmesi, Hz. Musa'nın kâle alınmaması gerektiği şeklinde muhatapların zihin dünyasındaki varlığını perçinleme gayreti olarak görülmektedir. Bunlara karşı Hz. Musa'nın sadece bir asaya sahip olması, Firavun'u daha da cesaretlendirmiş olup, Hz. Musa'nın bu durumunu toplum nezdinde garipsenecek bir hale indirmeye psikolojisine itmiştir. Aynı minvalde Hz. Musa'nın çağrısını destekleyecek, kendisiyle yürüyecek ve ona işlerinde yardımcı olacak meleklerin olması gerektiği şeklindeki taleplerini eklemiş olması, yukarıdaki psikolojik hali özetlemektedir.<sup>111</sup> Burada sayılan taleplere ek olarak Firavun, Hz. Musa'yı halkın gözünde saray beslemesi şeklinde tanıtmaya çalışmıştır. Bundan mütevellit bu konumda olan birinin peygamber olamayacağını iddia etmesi, Hz. Musa'ya karşı tebaası üzerinde psikolojik üstünlük sağlamaya çalıştığı şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>112</sup> Firavun toplum üzerindeki hâkimiyetini iyice pekiştirmeyi hedeflemişken<sup>113</sup>, oradaki toplum ise sorgusuz bir şekilde Firavun'a tabi olmuştur.<sup>114</sup>

Firavun ve kavmi helak olduktan sonra<sup>115</sup> Allah, Hz. Musa ve kavmini bu şerli toplumdaki emin kılmıştır. Fakat burada üzerinde durulması gereken ilginç gelişmelerden biri de kölelikten yeni kurtulmuş olan İsrailoğullarının artık dünyaya farklı bir bakış açısıyla bakmaya çalışmış olmasıdır. Daha neyeye gidecekleri ve ne olacaklarını bilmeden, Hz. Musa'dan bazı taleplerde bulunmuşlardır. Hz. Musa'nın kendileri için gözle görülür, elle tutulur bir ilah edinmesi şeklinde bir talep sarmalı içine girmişlerdir.<sup>116</sup> Aslında İsrailoğulları tevhit dinine yabancı bir millet olmayıp, ataları Hz. İbrahim'in dini üzerinde idiler. Dolayısıyla tevhit dininden uzaklaşma Hz. Yusuf'tan sonra Mısır yönetiminin değişmesiyle köleleştirilen İsrailoğullarını dünyevileşme

<sup>109</sup> ez-Zuhruf 43/53.

<sup>110</sup> Nisaburi, *el-Vesit fi Tefsiri'l-Kur'an'i'l-Mecid*, 4/77.

<sup>111</sup> Ebu'l-A'la Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 5/281.

<sup>112</sup> el-Bağdâdî, *Tarihu'l-Enbiya*, 174.

<sup>113</sup> Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsiru Merağî* (1946), 25/99-100.

<sup>114</sup> ez-Zuhruf 43/55.

<sup>115</sup> ez-Zuhruf 43/55.

<sup>116</sup> el-Araf 7/138.

ve maddiyata itmişti. Bu da buzağı ya da somut bir tanrı edinme şeklinde kendisini göstermiş, Mısır'da gördükleri Kıptilerin din anlayışı ve yıllarca ezilmişliğin bir yansıması olarak<sup>117</sup>, ya da bu kalıntılardan iyice arınmayıp, tek tanrı inancını içselleştirmemelerinden kaynaklanmıştır, şeklinde düşünülebilir.

### 6.3. Yiyecek Talebi

İsrailoğulları Firavun ve ordusundan kurtulduktan sonra Hz. Musa'dan yiyecek talebinde bulunmuşlardı. Talepleri doğrultusunda onlara bildircin eti ve kudret helvası şeklinde ayrıcalıklı bir menü indirilmişti.<sup>118</sup> Bu nimetlere rağmen belli bir zaman sonra itiraz psikolojisine bürünerek, karada yetişen yiyeceklerin gönderilmesi şeklinde ilginç taleplerde bulunmaya devam ettiler.<sup>119</sup> İtirazları altında yatan asıl sebebin ise daha önce hububat işleriyle uğraşmış olmaları, istenilen farklı gıdaların insan tabiatına daha uygun olması vb. şeklinde kendini göstermiştir.<sup>120</sup> Bu taleplerine karşılık Allah istedikleri şeyleri elde etmenin ancak Filistin'i almaları neticesinde gerçekleşeceğini bildirmek suretiyle, içinde buldukları psikolojiden arınmaları hedeflenmiştir.<sup>121</sup> Fakat bunlar istikamette sebat etmeyip öldürülen bir maktulle ilgili kesilmesi istenen ineğin cinsi ve rengiyle alakalı bahanelerin arkasına sığınmış ve farklı arayışlar içerisine girmişlerdir.<sup>122</sup> Bu talepleriyle öldürülmüş şahsın faillerinin açığa çıkmaması için her defasında yapmaları gereken işi öteleme gayretine girerek, karşı duruş sergilemişlerdir. Buna karşılık taleplerine cevap verilip, yapmaya çalıştıkları olumsuz düşüncelerin önüne set çekilmiştir.<sup>123</sup> Hakikatin içindeyken şirk psikolojisiyle hareket eden bu insanlar, iman etmek yerine her defasında bahaneler üretip, verdikleri sözden dönmüşlerdir.

### 7. Müşriklerin Hz. İsa'dan Talepleri

Kur'ân-ı Kerim'de İsa, İbn Meryem ve Mesih şeklinde zikredilen Hz. İsa, kendisine İncil'in verildiği, Hz. Muhammed'i müjdeleyen ve "Allah'tan bir ruh ve kelime" şeklinde nitelenen, ancak kul olduğu vurgulanan bir peygamberdir.<sup>124</sup> Hz. İsa'nın ismi farklı şekillerde telaffuz edilmekle beraber hem İslam'da hem de Hıristiyanlıkta Mesih ve İsa olarak nitelendirilmektedir.<sup>125</sup> Meryem bint. İmran b. Yaşum b. Emun b. Menşa b. Hezka b. Ahzek b. Yusam

<sup>117</sup> es-Seyit Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Şeyh Hüseyin er-Raimi (Beyrut Muessesetu'l-Alam, 1997.), 8/239-240.

<sup>118</sup> el-Bakara 2/57.

<sup>119</sup> el-Bakara 2/61, 67-74.

<sup>120</sup> er-Râzî, *Mefatihü'l-Cayb*, 3/106-107.

<sup>121</sup> es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyan*, 1/205-207.

<sup>122</sup> et-Taberi, *Cami'u'l-Beyan*, 2/95-100.

<sup>123</sup> es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensur*, 1/385-389.

<sup>124</sup> Meryem 19/30.

<sup>125</sup> Ömer Faruk Harman, "İsa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), (19.11.2022), 22/473-475.

b. Uzriya b. Emsiya b. Yavuş b. Yarum b. Yehşafaz b. Usa b. Ruhub'um b. Süleyman ailesine mensup olan<sup>126</sup> Hz. İsa, Allah tarafından İsrailoğulları'na gönderilmiş seçkin bir peygamberdir. Beşerin elinde tezahür etmesi imkânsız olan çeşitli mucizelerle desteklenmiş olan Hz. İsa<sup>127</sup>, Kur'an'ı Kerim'de ismi çokça zikredilen peygamberlerden olmuştur.<sup>128</sup>

Yaşamış olduğu dönemde tıp ve sihir ileri bir düzeyde olduğu için bunlara karşı bazı mucizeler göstermiştir.<sup>129</sup> Buradan hareketle Hz. İsa'nın mucize gösterdiğini duyan karşıtları, Hz. Musa döneminde yaşamış olan İsrailoğulları gibi hakikati bilmelerine rağmen, hakka tabi olma yerine içi boş taleplerle peygambere karşı çıkmışlardı.<sup>130</sup>

### 7.1. Diriltme Talebi

İsrailoğulları, Hz. İsa'nın davetine icabet etmeyerek kendilerine fayda vermeyen bahanelerle kendisinden ölmüş birisini diriltmesini talep ettiler.<sup>131</sup> İsrailoğulları'nın talebine konu olan diriltme meselesi hakikat olmakla beraber<sup>132</sup>, diriltilen kişi/lerin kimliğiyle ilgili bilgiler kaynaklarda tartışmalı boyutuyla kalmış olup, netlik kazanmış değildir.<sup>133</sup> İstenilen taleple hakikat gözler önüne serilip İsrailoğulları'ndan bazıları iman edip bazıları da inkâra devam etmişlerdir.<sup>134</sup> Görüldüğü üzere talep sahipleri, peygambere tabi olma yerine, muhalefet psikolojisiyle öncekiler gibi davranmaya devam etmişlerdir. Nitekim peygamberlere muhalefet anlayışı İsrailoğulları arasında tevarüs halini almış, her nesil kendisinden bir önceki neslin istemiş olduğu tutarsız taleplerle direnmeyi alışkanlık haline getirmiştir. Bu durum, müşterek bir psikolojiyle hareket edildiğini göstermektedir. Hz. İsa ise bu duruma karşı, tebliğ sebat ile devam edip var gücüyle mücadele etmiştir.

### 8. Müşriklerin Hz. Muhammed'den Talepleri

Hz. Peygamber Mekke ve Medine'de toplam yirmi üç yıllık bir mücadele vermiş ve bu esnada çeşitli sıkıntılara maruz kalmıştır. Tabi ki buradaki Mücadelenin başarıyla sonuçlanması çok yönlü bir çalışmanın neticesinde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'e ve kendisine inananlara Mekke müşrikleri ta-

<sup>126</sup> et-Taberi, *Tarihu't-Taberi*, 1/. 582.

<sup>127</sup> Ali İmran 3/49.

<sup>128</sup> Bkz. 2/87, 136, 253; 3/45, 52, 55, 59, 84; 4/157, 163, 171. Abdülbaki Muhammed Fuat, *el-Mu'cemu'l-Müfhezz li'Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Beyrut Daru'l-Marife, 2012), 583.

<sup>129</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 2/126.

<sup>130</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 2/127.

<sup>131</sup> es-Süyüti, *ed-Durru'l-Mensur*, 3/581-583.

<sup>132</sup> Ali İmran 3/49.

<sup>133</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, thk. Adil Ahmet Abdumersud (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlim, 1993), 2/489; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 2/138.

<sup>134</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 1/279.



rafından ağır saldırılar yapılarak risalet mesajının hedefine ulaşması karşısında makam, mevki ve etrafındaki insanlar üzerinde kurdukları tahakkümleriyle beraber nüfuzlarını da kullanan müşrikler, peygambere karşı çıkmışlardı. Bundan mütevellit Mekke'nin sosyal, ekonomik ve dini yapısı, müşriklerin peygambere karşı tavır takınıp, bazı taleplerde bulunmalarını tetiklemiştir.<sup>135</sup> Hz. Muhammed, nübüvvetle görevlendirilip, davetini gizli ve açık bir şekilde insanlara duyurmaya başlayınca, Kureyş ilk başta tepkisinde hafif kalıp, olayı kenardan izlemekle yetinmiştir. Fakat davetin günden güne taraftar topladığını gördüğünde ise verilen tepkinin dozu aynı oranda arttırılmıştı. Bunun neticesinde Hz. Peygamber'e karşı farklı söylemler geliştirip, onu zor durumda bırakmak için çeşitli önlemler alarak<sup>136</sup>, gelişen olaylara göre taleplerini sıralamışlardır.

### 8.1. Mescid-i Aksa'yı Tanıtma Talebi

Hz. Peygamber zaman zaman Mescid-i Haram'da otururken, yanından geçen müşrikler alaylı bir edayla, vahye dair gelişmeleri soruyorlardı.<sup>137</sup> Hz. Peygamber de kendisinin Mescid-i Aksa'ya götürüldüğünü haber verince, etrafındakiler birden şaşırıp, o günün imkânları dâhilinde bunun mümkün olmayacağını inkârcı bir dille reddediyorlardı.<sup>138</sup> Akli melekeyi zorlayan bu haberi müşrikler, Hz. Ebu Bekir'e sorup içyüzünü öğrenmek istemişlerdir. Fakat Hz. Ebu Bekir'den istedikleri şekilde cevap alamayınca tekrar Hz. Peygamber'e gelerek, Mescid-i Aksa'nın özelliklerinden bahsetmesini talep ettiler.<sup>139</sup> O da kendilerini hayrete düşürecek şekilde Mescid-i Aksa'yı ayrıntısıyla anlattı. Ancak bu cevaplarla da tatmin olmayan müşrikler, bize kervanlarımız hakkında bilgi ver çıkışına karşılık Hz. Peygamber aynı üslupla detaylı cevaplar verdi. Müşrikleri asıl hayrete düşüren gelişme ise Hz. Peygamber'in daha önce bahsedilen yere gitmediğinin bilinmesidir.<sup>140</sup> Görüldüğü gibi müşriklerin durum ve tutumlarından anlaşıldığı üzere ellerine geçen malzemeleri Hz. Peygamber'e karşı kullanmaya çalışmışlardır. Fakat Daha önce görmediği bir yeri ayrıntısıyla açıklayan Hz. Peygamber'in müşriklerde derin bir etki oluşturduğunu, Miraç gibi önemli bir meseleyi Hz. Ebu Bekir'in tasdik etmesinde görmekteyiz. Bu, müşriklerin hayal dünyasında ayrıca derin bir psikolojik sarsılmaya da sebebiyet vermiştir.

### 8.2. Ebu Talip'ten Talepleri

<sup>135</sup> Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişam, *es-Siretun-Nebeviyyetu*, thk. Ömer Abdusselam Tedmiri (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arab, 2012), 1/221-224.

<sup>136</sup> İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebir*, 1/169.

<sup>137</sup> İbn Hişam, *es-Siretun-Nebeviyyetu*, 1/243-244.

<sup>138</sup> es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyan*, 6/68.

<sup>139</sup> İbn Hişam, *es-Siretun-Nebeviyyetu*, 1/243-244.

<sup>140</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî İbn Kesir, *es-Siretu'n-Nebeviyyetu*, thk. Mustafa Abdulvahid (Beyrut: Daru'l-Maruf, 1976), 1/774.

Abdumuttalib'in vefatından sonra Hz. Peygamber'in hamilik görevini amcası Ebu Talip üstlenmişti. Müşrikler Ebu Talip'ten Hz. Peygamber'in yaptıklarından vaz geçmesi için kendisini uyarmasını istiyor, Ebu Talip de onları her defasında uygun bir dille çeviriyordu.<sup>141</sup> Dönemin Mekke'si hem Kureyş müşriklerinin nezdinde hem de çevre belde ve kabilelerin yanında saygın bir konuma sahipti. Bundan dolayı itibar ve konumlarının sarsılmaması için Ebu Talip'le görüşme halindeydiler.<sup>142</sup> İnsanlar her sene hac mevsiminde Mekke'ye gelip ibadetlerini yapıyor, panayırlara katılıyor ve ticari ilişkiler geliştiriyorlardı.<sup>143</sup> Dolayısıyla Mekke'nin cazibe merkezi olmasının başında gelen sebep, Kureyş ve civar beldelerin kutsallık atfettikleri ortak putlarıydı. Bundan dolayı eleştirilen putların hakikati gün yüzüne çıkacak olması, Mekke müşriklerinin ekonomik kazanç sebebi olan putlarından yüz çevrilecek ve bunun neticesinde Mekke'nin elit kesimi sosyal ve ekonomik gücünü kaybedecekti.<sup>144</sup> Buradan hareketle müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı çıkmalarını tetikleyen ana unsurların, sosyal konum, itibar, ekonomik kaygılar vb. oldukları görülmektedir.

### 8.3. Makam ve Mülk Talebi

Peygamberler ilahi mesajı insanlara ulaştırma noktasında görevli olduklarını ve bunu yaparken de ecirlerini sadece Allah'tan bekledikleri şeklindeki duruşlarıyla, müşrik kitlelerin düşüncesi altında yatan yanlış algıyı değiştirmeyi hedeflemişlerdir.<sup>145</sup> Müşriklerin Hz. Peygamber'e saltanat ve mal teklif etmesi yanında, hastalık bulaşmış olmasına karşılık tedavi edilmesi şeklinde teklifleri bunu açık bir şekilde göstermiştir. Hz. Peygamber de gayesinin bu olmadığını, muhatap kitlenin psikolojisine göre uygun bir dille anlatıp, asıl maksadını açıklamak ve dini tebliğ etmek için her defasında uygun bir zemin oluşturmaya çalışmıştır.<sup>146</sup> Burada Mekke müşriklerin kendi düşüncelerini koruma adına, risalet elçisini, farklı isteklerle yolundan döndürme çabasında olmuş olmaları, sürekli aynı psikoloji ile hareket ettiklerini göstermenin yanı sıra<sup>147</sup>, haset psikolojisiyle de hareket ettiklerini ortaya koymuşlardır.<sup>148</sup>

### 8.4. Hz. Peygamber'e Karşılık Birini Takas Etme Talebi

<sup>141</sup> Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldun, *Tarihu İbn Haldun*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî (Ürdün: Beytu'l-Efkar, ts), 2/49.

<sup>142</sup> el-Kurtubi, *el-Cami*, 18/133-134.

<sup>143</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 129.

<sup>144</sup> el-Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, 129.

<sup>145</sup> Hud 11/123.

<sup>146</sup> İbn Hişam, *es-Siretun-Nebeviyyetu*, 1/120-125.

<sup>147</sup> İsmail Lütfü Çakan, Solmaz, N. Mehmet, *Kur'an'ı Kerime Göre Peygamberler ve Tevhit Mücadelesi* Yeni Şafak Kültür Armağanı (Ensar Neşriyat, ts.), 272.

<sup>148</sup> Nasiruddin el-Albani, *Sahihu's-Sireti'n-Nebeviyyeti* (Umman: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1421), 159.

Şikâyetler artıp durumu idare etmek Ebu Talip'e ağır gelince Hz. Peygamber'i çağırıp uygun bir dille Kureyş'in isteklerini ilettiler. Fakat Hz. Peygamber her defasında görevi yerine getirme hususunda azim ve kararlılık gösterdi.<sup>149</sup> Tebliğ devam ederken, müşrikler Ebu Talip'e kabul edilmesi mümkün olmayan farklı bir taleple geldiler. Çünkü her gün birçok kimsenin İlahî hidâyete koştuğunu gören müşriklerin psikolojisi alt üst oluyordu. Hz. Peygamber'e karşılık Kureyş'in en seçkin ve akıllısını teklif etmiş olmaları, müşriklerin psikolojik bir çıkmaza girdiklerinin göstergesidir. Ayrıca Ebu Talib'in Müslüman olmamasına rağmen Hz. Peygamber'i korumaya çalışması, karşıtların düşüncesi üzerinde psikolojik bir baskı oluşturmuştur.<sup>150</sup> Ebu Talib'in yeğenini koruduğunu gören müşrikler<sup>151</sup> ise taleplerindeki ısrarcı tavırlarına devam ederek, yeni dine olan karşıtlık durumlarına vaz geçmemişlerdir.

### 8.5. Peygamberlik Talebi

"Bu Kur'an iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!"<sup>152</sup> diyen müşrikler bu söylemleriyle bir taraftan vahiy ve peygamberliği kabul etmemekle beraber, indirilen vahyin kendilerine has kılınması gerektiğini iddia ediyorlardı. Bu açıkça bir ikilem yaşadıklarını göstermektedir. Aksine, makam ve mevki sahibi insanlar dururken, nasıl olur da Allah tarafından indirildiği iddia edilen Kur'an yetim, makam ve her hangi bir güce sahip olmayan Muhammed'e iniyordu! şeklinde itirazlarda bulunan müşrikler, peygamberliği, çok sade ve mütevazı bir hayat yaşayan Hz. Peygamber'e yakıştırmıyor, Kur'an'ın; aristokrat sınıfa mensup Mekkeli Velid b. Muğîre ya da Taifli Urve b. Mesud es-Sekâfî'ye inmesi gerektiğini taleplerine eklemişlerdir.<sup>153</sup> Buradaki talepleriyle peygamberlik gibi önemli bir görevin elit kesime sahip olan kişilerin elinde olmasını öne sürmeleri, her şeyin kendi istekleri doğrultusunda yön bulması gerektiği şeklinde bir psikoloji ile hareket ettiklerini göstermektedir. Ayrıca Müşriklerin sadece Hz. Peygamber'i davasından geri çevirme şeklinde olumsuz manada peygamberden talepte bulunma gayretinde olmadıkları, aksine sosyal konumlarını pekiştirme adına bazen faydaları doğrultusunda da isteklerde buldukları gözden kaçmamıştır.

### 8.6. Kur'an'ın Farklı Dilden Olması Talebi

Hz. Peygamber'e, Kur'an'ın başka bir dilde inmesi gerektiğini, kendisinin Arap olması hasebiyle Kur'an'ın Arapça değil de peygamberliğini tasdik edecek farklı bir dilde olmasını talep etmişlerdir.<sup>154</sup> Bu taleplerine rağmen eğer

<sup>149</sup> Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, 1/316.

<sup>150</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 2/49-51.

<sup>151</sup> İbn Hişam, *es-Siretun-Nebeviyyetu*, 1/285.

<sup>152</sup> ez-Zuhurf, 43/31.

<sup>153</sup> İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindi Ebü'l-Leys, *Tefsiru Semerkandi*, thk. Adil Esmet Abdulmevcut Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlim, 1993), 3/207.

<sup>154</sup> Fussilet 41/44.

Kur'an yabancı bir dilde olmuş olsaydı, buna karşılık biz anlamıyoruz, şeklinde itiraz edeceklerdi.<sup>155</sup> Bundan dolayı bu itirazları bertaraf etme adına, dilimiz Arapça olduğu için buna benzer bir kitap getirebiliriz, önemli olan senin dilin Arapça olması hasebiyle farklı bir kitap getirmendir, imasında bulunarak, Hz. Peygamber'in karşısına farklı bir taleple çıkmaya çalışmışlardır.<sup>156</sup> Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyenlerin, peygamberlik görevini taksim etme girişimleri yanında aynı şekilde Kur'an karşıtı oldukları halde, farklı bir dilde gelmesi durumunda kabule meyilli görünmeye çalışmış olmaları, tutarsızlıklarının yanı sıra kendileriyle çelişki içinde olduklarını ortaya koymuşlardır.

### 8.7. Kur'an'ın Tek Parça Halinde İnmesi Talebi

Kur'an'ın belâğati ve i'cazı karşısında çaresiz kalan müşrikler taleplerinin haklılığını ispatlamak için Kur'an'ın tek seferde indirilmesini istemişlerdir.<sup>157</sup> Bunun için peygambere karşı nasıl bir tavır takınması gerektiğini kararlaştırdılar. Müşrikler bu taleplerde bulunurken, etrafındaki Ehl-i kitap olan Hıristiyan ve Yahudiler de nübüvvet elçisinden istekte bulunan müşriklere çanak görevi görmüş<sup>158</sup>, Tevrat ve Zebur'un bir seferde indirildiğine atıfta bulunmuşlardır. Bunu yapmakla risalet elçisinin peygamberliğine gölge düşürme çabasına girip, tirtleşmiş düşünce yapılarıyla zorda bırakmayı hedeflemişlerdir.<sup>159</sup> Kur'an, onların bu taleplerine gerekli cevapları vermek suretiyle, dile getirdikleri isteklerinin arka planında yatan asıl maksatlarını haber vermiştir.<sup>160</sup> İnanmadıkları halde psikolojik savunma mekanizması geliştirme adına, Ehl-i kitaptan faydalanma girişimde bulunmuş olmaları, sabit bir düşünce yapısına sahip olmadıklarını göstermekle beraber, olayların ve durumun gerektirdiği şekilde hareket ettiklerini ve değişken bir yapıya sahip olduklarını ortaya koymuşlardır.

### 8.8. İtibarsızlaştırma Talebi

Hz. İsa'dan sonra insanlar uzun bir zaman fetret dönemi yaşayıp, geçen her asırla beraber tevhitte uzaklaşmışlardı. Belli bir insan topluluğu tevhit dininden kendilerine ulaşan hakikatle "Hanif"<sup>161</sup> olarak yaşamaya ve putlardan uzak durmaya çalışmışlardı. Fakat o günün toplumunda Hanif inancını

<sup>155</sup> es-Süyûfî, *ed-Durru'l-Mensur*, 8/123.

<sup>156</sup> Eminu'l-İslam Ebu Ali el-Fadl b el-Hasan Tabersi, *Mecmu'l-Beyan fi Tefsiril'-Kur'an* (Beirut Daru'l-Murteda, 2006), 11/23-24.

<sup>157</sup> el-Furkan 25/32.

<sup>158</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, thk. Abdurrahman Umeyr (Daru'l-Vefa: ts), 4/98.

<sup>159</sup> er-Râzî, *Mefatihü'l-Çayb*, 12/185.

<sup>160</sup> el-En'am 6/7.

<sup>161</sup> Hanîf: "İslâm öncesi dönemde Hz. İbrâhim'in tebliğ ettiği dine tâbi olanlara verilen addır."

benimseyenler, toplumdan dışlanıyor ve azınlıkta oldukları halde çoğunluğun benimsediği inanca tehdit olarak görülüyorlardı. Bu azınlığa, Hz. Peygamber'e gelen vahiy de eklenince, müşriklerin maddi ve manevi dünyaları alt üst olmuş, denedikleri yol ve yöntemler sürekli çeşitlilik arz etmişti. Bundan dolayı mücadele üsluplarını değiştirerek, Hz. Peygamber için kâhin, büyü, sihirbaz gibi söylemler geliştirip, onun kendileri gibi bir insan olduğuna atıfta bulunmak suretiyle, insanların nazarında Hz. Peygamber'i değersizleştirme girişimlerinde bulunmuşlardı. Yaptıkları ticari ilişkiler neticesinde tevhit diniyle ilgili bazı bilgileri Hz. Peygamber'in getirdiği vahye ve içeriğine karşı bir argüman olarak kullanmış olmaları bunu göstermiştir.<sup>162</sup> İşte bu noktada müşrikler Hz. Peygamber'de olağanüstü bir durum görmeyince, onu zor durumda bırakma adına, beşer üstü taleplerle karşısına çıkararak, önceki peygamberlerin getirdiklerine benzer mucizeler göstermesini istemişlerdir.<sup>163</sup> Bu tür bir savunma mekanizması geliştirmeleri, müşriklerin talep noktasında olayların seyrine göre sürekli yeni yol ve menhec arayışı içinde olduklarını göstermektedir.

### 8.9. Meleklerin İndirilmesi Talebi

Müşrikler daha önce öne sürdükleri taleplerinden sonuç alamayınca, isteklerini daha ileri bir aşamaya taşıyarak, mücadelelerini ve karşı koyuşlarını pekiştirme adına Hz. Peygamber'den getirdiği dinin ve peygamberliğinin hak olduğunu ispatlayacak yeni iddialarda bulunmuşlardır.<sup>164</sup> Müşrikler bu iddia ve taleplerini önceki kavimler hakkında duydukları bilgi kırıntılarını devşirerek hareket edip gerçekleştirmeye çalışmışlardır.<sup>165</sup> Bu iddialarından birisi de Hz. Peygamber'den, onu tasdik edecek melek getirmesini istemiş olmalarıdır.<sup>166</sup> Fakat Allah onların bu talepleriyle neyi tasarladıklarını künhüyle bildiği için, melekleri getirip önlerine koysa bile iman etmeyeceklerini bildirmiştir.<sup>167</sup> Bunlar bu talepleriyle yetinmeyip Hz. Musa'ya verilen asa, yed-i beyzâ (parlayan el) vb. gibi mucizeler talep ederek, her defasında Hz. Peygamber'e inanmamak için her türlü bahaneyi ileri sürmüşlerdir.<sup>168</sup> Kur'an ise her defasında onların istedikleri taleplerle derin bir yanılğı ve çelişki içinde olduklarını bildirmek suretiyle, müşriklerin inat, bahane ve büyüklüklerinin arka

---

Kelimenin menşei ve anlamına dair çeşitli görüşler bulunmakta; Arapça, İbrânîce, Süryânîce veya Habeşçe bir kökten geldiği ileri sürülmektedir. Şaban Kuzgun, "Hanîf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), (20.11.2022), 16/33-39.

<sup>162</sup> el-Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, 2/109-110.

<sup>163</sup> el-İsra 17/90-93; el-Enbiya 21/7-8.

<sup>164</sup> et-Taberi, *Cami'u'l-Beyan*, 14/15.

<sup>165</sup> et-Taberi, *Cami'u'l-Beyan*, 10/287-289.

<sup>166</sup> el-İsra 17/90-93.

<sup>167</sup> el-En'am 6/8.

<sup>168</sup> el-Kasas 25/48.

planında yatan psikolojik maksadı gözler önüne sermiştir. Çünkü inanmadıkları halde bu tür taleplerde bulunmuş olmaları kendileriyle çeliştiklerini göstermekle beraber, psikolojik yenilmişliklerini de kabullenmediklerini ortaya koymaktadır.

### 8.10. Azap Talebi

Müşriklerin taleplerini bazen daha üst bir perdeden dile getirdikleri görülmüştür. İnkârlarında haklı olduklarını ispatlamak için doğrudan Hz. Peygamber'den değil vahyin ve dinin sahibi olan Allah'tan, iddia edilen dinin haklılığını ispatlayacak karine cinsinden azabın indirilmesini talep etme şeklinde farklı bir reaksiyon geliştirmişlerdir.<sup>169</sup> Onları bu farklı talebe iten saikin, Hz. Peygamber'in kendilerinden önceki atalarını zikretmiş olmasıdır. Bu talepleriyle de yetinmeyip Kur'an'ın ifadelerine benzer söylemlerde bulunabileceklerini de iddia ederek, sürekli bir hareketlilik halinde olmaya gayret ederek, Hz. Peygamber'i mücadelesinden döndürmeye çalışmışlardır.<sup>170</sup> Bu şekilde istenilen talebin karşılıksız kalması durumunda, Hz. Peygamber onların yanında mağlup konuma düşecek ve müşrikler ise üstünlük psikolojisine bürüneceklerdi. Çünkü zaman zaman istenilen taleplere cevap verilmemiş olması, müşrikleri Hz. Peygamber'e karşı çirkin propaganda girişiminde bulunmaya sürüklemiş ve cesaretlendirmiştir.<sup>171</sup> Buna karşılık istedikleri her talebin gerçekleşmeyeceği bilgisi verilmek suretiyle Hz. Peygamber'in beşeriliğine atıf yapıldıktan sonra, mucizelerin ise ancak Allah'ın izniyle gerçekleşebilecek bir hakikat olduğu hatırlatılmıştır.<sup>172</sup>

### 8.11. Müslümanları Kovma Talebi

Kureyş'ten bir grup müşrik Hz. Peygamber'in ashabıyla oturduğu bir esnada yanlarına gelip, etrafındaki insanların kendilerince ayak takımından olduklarını iddia ederek, gördükleri manzaradan rahatsız olduklarını söylemişlerdir.<sup>173</sup> Daha sonra kendisine gökten haber geldiğini iddia eden Muhammed, toplumda en alt tabakayı temsil eden insanlarla beraber oturuyor, şeklinde söylemlerde bulunarak, inanan insanları küçük düşürme gayretinde olmuşlardı. Bununla da yetinmeyip Hz. Peygamber'e, bunlara razı olup bizi terk ettin, bunlar varken etrafında, biz sana nasıl iman edelim, ancak bunları

<sup>169</sup> el-Enfal 8/32.

<sup>170</sup> el-Hâzin, *Tefsiru'l-Hazin*, 2/309.

<sup>171</sup> İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 2/114.

<sup>172</sup> el-Kehf 18/110.

<sup>173</sup> İbrahim; Abdulkadir Mustafa, Hamid ez-Zeyati; Ahmet Hasan, en-Neccar; Muhammed, Ali *el-Mu'cemu'l-Vesit* (Kahire: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1972), 665.

kovman şartıyla sana iman edebiliriz, şeklinde talepte bulunmuşlardı.<sup>174</sup> Bunun üzerine içinde buldukları makam ve mevki etkeninin kendilerini nasıl körelttiğini gösteren aşağıdaki ayet nazil olmuştur.

*“Rab’lerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun.”*<sup>175</sup> şeklinde Hz. Peygamber uyarılmış olup, izlemesi gereken yöntem bildirilmiştir. Bu taleplerinde açık bir şekilde görüldüğü gibi müşrikler Hz. Peygamber’in getirdiği yeni dine girme taleplerinin altında yatan asıl sebebin kendi konumlarını kullanarak, zahiri imanları üzerinden kazanç elde etmeye çalışmış olmalarıdır. Taleplerden de anlaşıldığı gibi müşrikler Hz. Peygamber’e karşı farklı tavır sergilemişlerdir. Onları farklı tavır sergilemeye iten başat etken ise karşılaştıkları hakikat karşısında konum ve varlıklarını devam ettirme çabaları olmuştur.<sup>176</sup>

### 8.12. İlahlara Sövme Talebi

Vahyin putları eleştirdiğini ve değersiz varlıklar olduklarını ifade etmesi üzerine Ebu Cehil, Hz. Peygamber’e hitaben, eğer bizim ilahlarımıza sövmekten geri durmazsan biz de senin ilahına söveriz, şeklinde karşılık vermişti. Ebu Cehil’in bu çıkışına karşılık, *“Onların, Allah’ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah’a söverler. Her ümmete yaptıklarını böyle süsledik. Sonra dönüşleri ancak rablerinedir. O, yapmakta olduklarını kendilerine bildirecektir.”*<sup>177</sup> şeklinde Hz. Peygamber ve beraberindeki inanan insanların izlemesi gereken yöntem belirlenmiştir. Vahiy doğrultusunda Hz. Peygamber’in ve Müslümanların ayetin üslubuna uygun hareket ettikleri rivayet edilmektedir.<sup>178</sup> Müşriklerin buradaki talepleriyle karşı tarafın inancına karşılık kendi düşünce yapılarını korumaya çalıştıkları ve tehditvari bir söylem içerisinde oldukları görülmenin yanı sıra Hz. Peygamber’i kendi inançlarına dâhil etmeye çalışma arzuları, putlara ve kendi konumlarına meşruluk kazandırma çabasından ileri gelmiştir. Bununla beraber, Hz. Peygamber’i ve getirdiği yeni dini kendileri için tehdit olarak gören müşrikler, Müslümanların iyice kuvvet kazandıklarını görünce varlıklarını korumak için Müslümanlarla bir denge politikası yürütmeye çabası içine girmişlerdir.<sup>179</sup> Ayrıca Hz. Peygamber’e gelip böyle bir talepte bulunmuş olmaları, vahye göre bir tavır sergilemek zorunda kaldıklarının göstergesidir. Ebu Cehil’in, senin ilahın, şeklindeki müfret siga kullanmış olması ve denge politikası gütmüş olması da müşrik psikolojini yansıtmaya açısından manidardır.

<sup>174</sup> et-Taberi, *Cami’u’l-Beyan*, 9/258-265.

<sup>175</sup> el-En’am, 6/52-54.

<sup>176</sup> Mustafa, *el-Mu’cemu’l-Vesit*, 665.

<sup>177</sup> el-En’am, 6/108.

<sup>178</sup> İbn Hişam, *es-Siretun-Nebeviyyetu*, 1/223.

<sup>179</sup> Ebu’s-Su’ud, *İrşadu’l-Akli’s-Selim*, 9/108-109.

## Sonuç

İnsan dünya hayatına fitrat üzere gönderilmiş olmakla beraber, çevresi ya da faklı etkenler sonucunda kendisine yakın hissettiği inancı benimsemektedir. Buna karşılık insanın başlıca düşmanı şeytan, şirk ve şirki çağrıştıran etkenlerle insanı sürekli meşgul etme arayışında olmuşken Allah, peygamberler vasıtasıyla insanların şirkten korunup, hidayet bulmalarını murat etmiştir. Buna karşılık insanlar inanç bakımından nesilden nesile farklılık göstermek suretiyle, çeşitli akımların etkisine kapılmış, şirk tuzağına düşmüş ve bunun neticesinde temelleri tevhit üzere kurulan semavi dinlerden uzaklaşmışlardır. Bu uzaklaşmadan hareketle, şirk ve şirki çağrıştıran etkenler, duru ve saf olan ilahi buyrukların önüne geçmeye çalıştığı anda insanlar, Allah tarafından, peygamberler vasıtasıyla uyarılmışlardır.

Müşrikleri şirke iten sebepler faklı olmakla beraber, onları bu inanç sistemini benimsemeye iten etkenlerin altında yatan ana saiklerin, makam, mevki, gurur, istiğna, benlik duygusu gibi tetikleyici faktörlerin olduğu görülmektedir. Zira genel olarak şirk toplumlarında risalet elçilerine en fazla karşı çıkanların bu özelliklerle muttasıf olması, düşüncemizi haklı çıkarmaktadır. Söz konusu faktörlerin yanı sıra müşrikler, ulu'l-azm peygamberlerden farklı taleplerde de bulunmuşlardır.

Elit kesimi temsil eden müşrikler risalet elçileriyle bir denge politikası gözetmişlerdir. Fakat zamanla gelen elçilerin etrafında insanların kümelenmesini ve makamlarının tehlikede olduğunu hissettikleri anda tepkilerinde faklı reaksiyonlar sergilemişlerdir. Buna karşılık alt tabakada yaşayıp da şirki benimseyen insanların ise genel anlamda risalet elçileriyle bir problem yaşamadıkları saptanmıştır.

Farklı etken ve argümanları ellerinde bulunduran yönetici pozisyonundaki insanlar yer ve zamana göre peygamberlerden farklı birtakım taleplerde bulunmakla, durum kontrolü sağlamaya çalışmışlardır. Vahyin içeriğine göre farklı tavır takınan müşrikler, talepleriyle bazen kendi çıkarlarını ellerinde tutma çabası içerisine girmişken, bazen de risalet görevinin yerine getirilmesi hususunda engelleyici çabalar sarf etmişlerdir. Bununla beraber talepler noktasında karşı çıkmış olan insanlar her ne kadar farklı şahsiyetleri temsil etmişlerse de fikinsel birliktelik içinde oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü her nesil bir önceki nesilden aldığı öğretileri devşirerek, faklı bir sunumla taleplerini iletmiş olsa da neticede aynı maksat için hizmet etmişlerdir.

İnsanlar içinde buldukları durum ve konumlarına göre karşı tarafa faklı tutum sergilerler. Mesele inanç etrafında şekillendiğinde ekonomik, askeri ve politik gücü ellerinde bulunduran vahiy ve risalet karşıtları, güç ve kuvvetin devamı için mücadele ederler. Bu mücadelenin nasıl olması gerektiğini, uygun zaman ve zeminde satır aralarına serpiştirmek suretiyle insanlar



üzerinde kendi hegemonyalarını kurmaya çalışırlar. Bunun için gelen risalet elçisini zor durumda bırakmak ve kendilerine tabi olan insanları etkilemeye çalışmak için peygamberlerden insanların gerçekleştirilmesi mümkün olmayan isteklerde bulunmuşlardır. Bu isteklerin altında yatan asıl maksat, hiçbir zaman Allah'ın varlığı problemi olmayıp, çoğu zaman peygamberlerin şahsiyetleri de temel problemi teşkil etmemiştir. Aksine asıl maksat, Allah'ın birliği meselesi olup, zihinleri karıştırmaktan ibaret olmuştur.

Buldukları talepleriyle ulu'l-azm olan peygamberlere karşı çıkmış olan müşrikler, toplumu etkileme adına her defasında farklı bir psikoloji ile hareket ederek, varlıklarını korumaya çalışmışlardır. Bununla beraber gelişen olay örgüsü bağlamında talep noktasında sürekli kendilerini yenileme çabasında olmuşlardır. Ne var ki bu çabaları risalet elçilerini oyalamaktan öteye geçemediği gibi davetin insanlar arasında karşılık bulmasına da engel olamamıştır. Ayrıca üstünlüğü sosyal konum, ekonomik güç vb. etkenlerde arayanlara karşı, peygamberlerin insanlara eşit ve adaletli bir yaklaşım sergiledikleri mesajı sürekli ön plana çıkarılmıştır. Bunun yanı sıra üstünlüğün mal, mülk, makam, çocuk vb. şeylerde olmadığı, bilakis insanların eşit olmalarıyla beraber, asıl değerlin insanı ve ahlaki hasletlerde olduğu ifade edilmiştir.

Özelde Hz. İbrahim ve genelde bütün peygamberler ellerinden gelen gayreti göstererek var güçleriyle canları pahasına Allah'ın dinini insanlara anlatmaya ve akli selim ile bağdaşmayan tutarsız isteklerin arka planını anlatmaya çalışmışlardır. Ayrıca kendilerinden çeşitli taleplerde bulunulan peygamberlerin de zaman zaman karşı taraftan talepte buldukları ve bununla farklı bir yöntem ortaya koyarak karşı tarafın savını çürütmeye çalışmış olmaları, karşıt olanların psikolojisini görme adına önemli bir çaba olmuştur.

İnsanlık tarihiyle başlayan vahiy süreci boyunca genelde bütün peygamberler ve özelde ulu'l-azm olarak addedilen (Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed) peygamberler, ilahi davete karşı yapılan tüm engel ve girişimlere rağmen, hayatları pahasına insanları tevhit inancına davet etmişlerdir. Buradaki davetin temel amacının, inanç açısından insanların beşerin kontrolünde olmadığı mesajının yanı sıra, insanların Allah'ın diniyle gerçek özgürlüğe kavuştuğu bilincinin aşılınmaya çalışılmasından ibaret olmuştur. Ayrıca ulu'l-azm olarak addedilen peygamberlerin çekmiş oldukları sıkıntıları göz önüne alındığında, ismi geçen beş peygamberin öne çıkılmasında haklılık payı olduğu anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

- Ahmed b. Muhammed, İbn Hanbel. *el-Müsnedu*. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1. Baskı, 1995.
- Ahmet Muhtar, Ömer. *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Mua'sire*. 4 Cilt. Kahire: Alimu'l-Kutub, 1. Basım, 2008.
- Bağış, Mehmet. "Hz. Nûh Kıssasının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Jasss* 85 (2021), 219-232.
- Bayındır, Abdulaziz. *Kur'an Işığında Aracılık ve Şirk*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Çakan, İsmail Lütfü, Solmaz, N. Mehmet. *Kur'an'ı Kerime Göre Peygamberler ve Tevhit Mücadelesi*. 1. Baskı, Yeni Şafak Kültür Armağanı (Ensar Neşriyat), ts.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed*. çev. Mehmet Yolcu. 2. Baskı, İstanbul Düşün Yayınları, 2012.
- Ebu's-Su'ud, Muhammed b. Muhammed el-Ammari. *İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*. 9 Cilt. Beyrut: Daru Heyâti't-Turasi'l-Arap, ts.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhit*. thk. Adil Ahmet Abdulmersud. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlim, 1. Basım, 1993.
- Ebü'l-Leys, İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindi. *Tefsiru Semerkandi*. thk. Adil Esmet Abdulmevcut Ali Muhammed Mu'avvid. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlim, 1. Basım, 1993.
- el-Albani, Nasıruddin. *Sahihu's-Sireti'n-Nebeviyyeti*. Umman: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1. Basım, 1421.
- el-Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî *Ruhu'l-Me'ani fi Tefsiri'l-Kur'an'i'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*. 30 Cilt. Beyrut: İdaretu't-Tab'ati'l-Munire, 1. Basım, ts.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit *Tarihu'l-Enbiya*. nşr. Muhammed Ali Beyduni. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabil-İlim, 1. Basım, 2004.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' *Me'alimu't-Tenzil*. 8 Cilt. Riyad: Daru Tayyibe, ts.
- el-Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arab, ts.
- el-Cabiri, Muhammed Abid. *Kur'an'a Giriş*. çev. Muhammed Çoşkun. 1 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.
- el-Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî *Tefsiru'l-Hazin, Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlim, 1. Basım, 2004.

- el-Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmet b. Ebi Bekr. *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1. Basım, 2006.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vilatu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Daru'l-Mizan, 2010.
- el-Merağî, Ahmed Mustafa. *Tefsiru Merağî*. 30 1. Basım, 1946.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd *Tefsiru'n-Nesefî Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedevi. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelime't-Tayyip, 1. Basım, 1998.
- er-Rağîp el-İsfehani, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halil İtani. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Me'arif, 3. Basım, 2010.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî. *Mefatihü'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1981.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *el-Keşfu ve'l-Beyan*. thk. Ebu Muhammed b. Aşur. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Hayai't-Turasi'l-Arab, 2002.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Durru'l-Mensur et-Tefsiru bi'l-Mesur*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki. 17 Cilt. Kahire: Merkezun li'l-Buhusi ve'd-Dirasati'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyye, 1. Basım, 2003.
- eş-Şevkani, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî *Fethu'l-Kadir*. thk. Abdurrahman Umeyr. Daru'l-Vefa: ts.
- eş-Şeyh, et-Tusi. *et-Tibyan*. thk. Ahmed Habîp Kasır el-Amili. 1. Basım, 1409.
- eş-Şeyh Muhammed Mutevella, eş-Ş'aravi. *el-Ayatu'l-Kevniyyetu ve Delaletuha 'ala Vucullahi Te'ala*. thk. Ahmed ez-Zağbi. ts.
- et-Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Tarihu't-Taberi*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'arif, 1. Basım, ts.
- et-Taberi, İbn Cafer Muhammed b. Cerir *Cami'u'l-Beyan 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 26 Cilt. Kahire: Daru'l-Hicr, 310.
- Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: D.İ.B Yayınları, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007. 17.11.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nuh>
- Harman, Ömer Faruk "İbrahim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. 18.11.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim--peygamber#1>

- Harman, Ömer Faruk "İsa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. 19.11.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isa#1>
- Harman, Ömer Faruk "Mûsâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020. 19.11.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa--peygamber>
- Havva, Said. *el-Esas fi's-Sünne*. ed. Ahmet Küçükağa, çev. Recep Çetintaş A. Ahmet Varol, Abdurrahim Ali Ural, Orhan Aktepe, H. Ahmet Özdemir sad. Hamdi Çelebi. 10 Cilt. İstanbul: Aksa Yayınları, 3. Basım, 1997.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammd Abdullhak b. Galip el-Endülüsi. *el-Muharriru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*. thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliiyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Tarihu İbn Haldun*. thk. Ebu Suheyb el-Kermi. Ürdün: Beytu'l-Efkar, ts.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Siretun-Nebeviyyetu*. thk. Ömer Abdusselam Tedmiri. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arab, 2012.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *es-Siretu'n-Nebeviyyetu*. thk. Mustafa Abdulvahid. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Maruf, 1976.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. çev. Mehmet Keskin. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*. thk. Ali Ahmed Abdalbaki. 15 Cilt. Kahire: 1. Basım, 2000.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisanu'l-Arap*. 4 Cilt. tr. Erişim 22.11.2020.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî *Lisanu'l-Arap*.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mekrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin *Lisanu'l-Arap*. ed. Muhammed Ahmet Hasbullah Abdullah Ali el-Kebir, Haşim Muhammed eş-Şazeli. 15 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'arif, 3. Basım, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitabu't-Tabakati'l-Kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1. Basım, 2001.
- İbnu'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî *el-Kâmil fi't-Tarih*. çev. Beşir Eryarsoy Ahmet Ağırakça, Zülfikar Tüccar, Abdulkерim Özaydın. 10 Cilt. İstanbul: Hikemet Neşriyat, 2008.

- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefasir*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslam, 3. Basım, 1983.
- Köksal, Asım. *Peygamberler Tarihi*. 2 Cilt. ts.
- Kuzgun, Şaban "Hanîf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997. 20.11.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hanif>
- M. Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Mevdudi, Ebu'l-A'la *Tefhimu'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Muhammed Fuat, Abdülbaki. *el-Mu'cemu'l-Müfhez li'Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut Daru'l-Marife, 2012.
- Muhammed Tahir, İbn Aşur. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. 30 Tunus: Daru Sahnun, 1997.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukatil*. thk. Ahmet Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlim, 2003.
- Mustafa, İbrahim; Abdulkadir, Hamid ez-Zeyati; Ahmet Hasan, en-Neccar; Muhammed, Ali *el-Mu'cemu'l-Vesit*. Kahire el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1972.
- Nisaburi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi. *el-Vesit fi Tefsiri'l-Kur'an'i'l-Mecid*. thk. Ahmed Abdulfenni Şeyh Ahmed Abdulmersud, el-Cemeli. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlim, 1. Basım, 1994.
- Tabatabai, es-Seyit Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fi Tefsiru'l-Kur'an*. thk. Şeyh Hüseyin er-Raimi. 21 Cilt. Beyrut Muessesetu'l-Alam, 1. Basım, 1997.
- Tabersi, Emini'l-İslam Ebu Ali el-Fadl b el-Hasan. *Mecmu'l-Beyan fi Tefsiril-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut Daru'l-Murteda, 1. Basım, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007. 10.09.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/peygamber>
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an Hakakiki Gavamidi't-Tenzili ve U'yuni'l-Ekavil*. thk. Adil Esmer Abdulmevcut Ali Muhammed Muavvid. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ablikan, 1. Basım, 1998.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Müstefâd min Kasasi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 1. Basım, 1998.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

## **Fatih İbiş, *Dinî ve Felsefî Açından Anlamın Doğası Kur'ân'ı Anlamaya Dair***

İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 2. Baskı, 301 sayfa.

### **Değerlendiren/Reviewed By Ayşe Sevede ÖZDAL**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kalam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Kalam and History of Islamic Sects, Denizli/Turkey

[ozdalsevde@gmail.com](mailto:ozdalsevde@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-2295-5479>

### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 29/10/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 30/11/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

**Fatih İBİŞ, *Dinî ve Felsefî Açından Anlamın Doğası Kur'ân'ı Anlamaya Dair*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 2. Baskı, 301 sayfa.**

İlk baskısı 2016 yılında İz Yayıncılık tarafından oluşturulmuş olan eserin 2019 yılında ikinci baskısı yayımlanmıştır. Eserin ilk baskısında var olan bazı başlıkların revize edildiğini, bazı içerik detaylarıyla ikinci baskının farklılaştığını ve buradan hareketle kitap tanıtımımızda dikkate alacağımız baskının, ikinci baskı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Fatih İbiş, Kelâm ilmi alanında kişinin zihin konforunu sarsan, kıymetli çalışmaları ile tanınan akademisyen ve yazardır. Aynı zamanda tanıtılmaya değer ele aldığımız *Anlamın Doğası* haricinde kendisine ait “*Kelâm ve Metafizik İlişkisi*”, “*İlim Yolunda: Taşköprülüzâde*” ve “*Teomorfoz Niçin Ölmeli?*” isimli okunmaya değer üç eseri daha bulunmaktadır.

Kitabın içeriğine geçmeden önce dış kapak hakkında dikkatimi celb eden ayrıntıyı ifade etmek isterim. Ön kapakta yer alan eserin başlığına baktığımızda; küçük/büyük harf diziminde var olan bir hürmetin tebarüz ettiğini ve bunun sadece *Kur'ân*'ın yazılışında büyük harfle başlamasıyla vurgulandığını bir paranteze alma ihtiyacı hissettim. Ayrıca ilgimi çeken diğer bir ayrıntı yazarın muhatabını *yalnızlar* olarak aktarmış olmasıdır. Eserini *ilim yolunda tek başına yol alan yalnızlara* ithaf etmesinin ardından eserin önsöz kısmında kitabın içeriğinden, niyetinden bahsederek kitabı başlatmaktadır.

Yazarımızın soru(n)lara değinmesi ve soru sormaya teşvik etmesi kitabın sorusunu da bizlere göstermektedir. ‘Nedir’ sorusu üzerinden meseleye yaklaşılması gerektiği bilinmekle birlikte, bu eserde leitmotif olarak “anlam nedir?” sorusu okuyucuyu düşündürür. Sorunun cevabını epistemolojik, ontolojik ve teolojik açıdan kitabın sayfalarında bulmak mümkün hale gelmektedir.

Oluşturulan İçindekiler başlığı altında ele alınacak olan konulara bakıldığında eserin yoğun bir konu haznesine sahip olduğu görülebilmektedir. Eserin İçindekiler kısmı: Giriş; “Anlamın Varlık Zemini”, Birinci bölüm; “Metodik Açından Anlam”, İkinci bölüm; “Kur'ân'da ve Kelâmda Anlam” olmak üzere bir giriş ve iki bölümden inşa edildiği, bu bölümlerin ise kendi içinde başlıklara ayrıldığı ardından Sonuç kısmı ile nihayete erdirildiği görülmektedir. Açıkça belirtmek gerekirse eserin giriş bölümünü ilk okuduğumda epey zorlandığımı, cümlelerin altını çizerken aynı zamanda anlamadığım için soru işaretleri koyarak ilerlediğimi hatırlıyorum. Bunun sebebinin eserde geçmiş olan temel bilgilere ilk defa ulaşmış olmamdan kaynaklı olduğunu düşünmekle birlikte; ikinci defa okuduğumda daha açık hale gelmesi ki ilerleyen sayfalarda yazarın izah ettiği Chladenius’un da belirttiği gibi ‘tekrar okuma ile metin daha da kendisini açmaktadır’ düşüncesi durumu ortaya dökmektedir. Anlamın mebdâdisi diye gördüğüm “Anlamın Varlık Zemini” olarak isimlendirilen giriş bölümü bu açıdan yaklaştığımda ismi ile müsemma olup eserin

akması ve anlaşılması adına bir zemin oluşturmaktadır. Bu sebeple eserin belirtilen açık ve derin kısmının kavranılması ile diğer bölümlerdeki anlam üzerine olan konuların bağlantısını sağlamak, okurun daha avantajlı bir konumda olduğunun göstergesi olacaktır.

Giriş kısmında dil, düşünce ve varlık üçlüsünün analizlerinin tarihî süreç içerisinde tartışılmış olduğunu bunun sadece felsefî bir yönünün değil aynı zamanda dinî yönünün yani metafizik alan ile irtibatının da olduğunu gözler önüne sermektedir. "Anlamın Varlık Zemini" olarak başlıklandırılan Giriş kısmını iki ana bölüme ayırmış olan yazarımız, "Zihnî Varlık Olarak Anlam" başlığı altında belirtmiş olunan irtibatın sorunlarına değinmekte aynı zamanda Mantık ilmi çerçevesinde başlıkları analiz etmektedir. Kavramın zihinsel boyuta sahip olması sebebiyle hariçte gösterilemeyecek soyut bir terim olarak değerlendirildiğini bu sebeple dilin, telaffuzun haricî yönü itibarıyla anlamın tezahürü olduğunu belirtmektedir. Mantık ilmi açısından ikinci makullerin hariçte gösterilememesinin ve bu sebeple anlamın zihnî boyutta değerlendirilmesi gerektiğini belirterek anlamın konumunu tespit etmektedir. Dolayısıyla yazar bu başlık altında; dil-düşünce, dil-varlık etkileşimi üzerinden anlamın epistemolojik ve ontolojik açıdan hangi konumda olduğu, İslam filozofları ile mütekellimlerin varlık-mahiyet yorumlarındaki ayrımları, zihnî varlık bahsinde risale örneğiyle iki alimin -Kemalpaşazade ve Taşköprülüzade- nefis emr tabiri çerçevesinde yaptıkları bilgilendirmeyi, Nasîrüddin et-Tûsî, Kutbuddin er-Râzî ve Fahreddin er-Râzî'nin İbn-i Sînâ düşüncesi etrafında varlık-mahiyet açıklamalarını sunmuş olup esasında zihni varlık olan anlamın zahmetsiz elde edilemeyeceğini hâsılı doğru anlamın değerine binaen önemle vurgu yapmaktadır.

Varlığın bilgisi noktasında mütekellimlerin zihnî varlığı kabul etmemelelerinden hareketle sonradan elde edilen bir bilgi olmadığı; hazır bulunan, huzûrî bir bilgi olduğunu belirtmelerinin ardından yazarımız, varlığın bilgisinin huzûrî bir bilgi olması vechiyle öznellik barındırdığına, bunun da modern dönem için düşünmeye değer bir mevzu olduğuna dikkat çeker. Zat bilgisi öznellik vurgusuyla kişinin yüklediği sorumluluğun da açığa çıkmasını sağlamaktadır. İlm-i nefis (psikoloji) açısından değerlendirilmeye alınması sorumluluğun içeriğini de elde etmeye yarar sağlayacaktır. Ayrıca Elmalılı'nın eserinin dibacesinde yer alan "Sen bana vicdan dedikleri bir buluş, vücud dedikleri bir bulunuş ihсан ettin. Ben bu buluş ile kendimi kendimde buluyor, bulunuşuma eriyorum..."<sup>1</sup> sözü de insana verilen bu bilgi ile asıl özneyi görebilme ve kendilik bilincinin aydınlatılmasında misal olarak eklenebilir.

<sup>1</sup> Gabriel Seailles - Paul Janet, *Metâlib ve Mezâhib Maba'de't-Tabi'a ve Felsefe-i İlahiye*, çev. Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 21.



Giriş kısmının ikinci başlığı ise “Ontolojik Bağlamda Anlam”dır. Varlık tasavvuru adına Batı ve Doğu’nun terminolojisinden hareketle belli başlı ayrımların olduğu belirtilerek Batı’nın egzistansiyalizm ile Doğu’nun varlık tasavvurunun -özellikle İbn Arabi üzerinden- değerlendirilmesi aktarılmaktadır. Felsefe tarihi de göz önünde bulundurularak filozofların düşünceleri çerçevesinde ele alınan varlık problemi ile birlikte zihnî varlık ve haricî varlık arasındaki bağ çözümlenmektedir. Yazar son kısımda anlamın varlık kategorisindeki yerini farklı bir bakış açısı ile konumlandırarak okuyucusuna iletmektedir.

Birinci Bölümde “Metodik Açından Anlam” başlığı altında “Anlam ve Anlamanın Doğası” ile “Modern Hermenötikte Anlama Kuramları” başlıkları bulunup kendi içerisinde de başlık akışı görülmektedir. Bir mana, bir lafız ile özdeşleştirilerek gösterilmektedir. Yapılan bu işlemin yani nesne ve olgular üzerindeki anlamın bizatihi insan tarafından yüklendiği, vaz’ edildiği bu yönüyle de insanın bir değer taşıdığı açığa çıkartılmıştır. İlgili pasajda Wittgenstein, bir şeye değer vermenin o şeyi *görmek* (seeing) ile *olarak görmek* (seeing-as) şeklinde iki ayrı yönünün olduğunu dolayısıyla insanın ‘bir şey olarak’ görmesinin tecrübeye dayalı olduğunu belirtmekte; bu durumun hiç olmasını yani bir şey olarak görmemeyi ise *yön körlüğü* olarak tanımlamaktadır. Yazar, anlam yolunda bilinçli bir birey için yönlerin çeşitlenmesinin yön körlüğünden kurtulma yolunda bir işaret olduğunu aktarmaktadır. Pusula olarak insanın bu bilinçten faydalanması gerekip, sahil anlamının doğması adına çaba sarf etmesi gerekmektedir. Nitekim belirtildiği üzere fizik dünya/lılar anlamı insanın yüklemesiyle elde etmektedirler. Bu anlam yükleme faaliyeti insanın anlamlandırılması özelinde de ortaya çıkmaktadır. Aristoteles’in maddî, sūrî, fâil ve gâil olarak ayırdığı dört illeti yazarımız, kendi içerisindeki senkronuyla “bir şeyi bilmek” ile eşdeğer sayar. Metin üzerinden anlamın izini sürerken de metin ile amaçlananın ne olduğu gibi soru zinciri bize anlam zincirini vermektedir. Bu noktada anlatılmak istenen, muhatapın anladığı ve mana-anlam farklılığına yazar, Cürcânî ile değinmektedir. Karşımızdaki kişiye ‘bu anlattığınla neyi kastediyorsun?’ diye sordüğümüz zaman; anlamı elde etmiş olmuyor kastedileni, manayı sorgulamış oluyoruz. Mana eşittir anlam denilemeyeceği gibi dilin yeterince açık olmaması durumunda yazar, doğru anlamın aksine yanlış anlamın tezahür edebileceğini de tahlil etmektedir. Böylelikle zihni varlık olarak ele alınan anlamın, dil ile aktarımında gelişmiş güzel bir sürecin olmadığı gösterilmektedir. Eserde hatip-muhatap, mana-anlam, doğru-yanlış anlam gibi ikili ilişkiler süreci işlenerek ilk başlık nihayete ermektedir.

“Bir Gösterge Olarak Anlam” başlığında yazarımız, Mantık ilminin delalet bahislerini okuyucuya açmaktadır. Nitekim dâl ve medlûl’ün ilişkisinden ortaya çıkan delâlet; Türkçe karşılığıyla ‘gösterge’, bizlere anlamı vermektedir. Mantık ilmi, delâleti sözlü ve sözsüz olmak üzere ikiye; kendi içinde ise üçe

ayırmaktadır. Önem arz eden ise -mananın göstergesi konusunda- sözlü vaz'î delâlettir. Mantık eserlerinde “lafzın delâleti (اللفظ الدالّی)” tabiri ile Mantık ilmi lafza delâlet etmeyenle işinin olmadığını belirtmektedir. Mantık ilmi açısından mana, lafza tekaddüm eder yani zihinlerdeki mana telaffuzla açığa çıkmaktadır. Lafız ise manaya delâlet ettiği için önemlidir. Delâlet bu açıdan lafızlardaki anlamı bizlere açıklamakta olan bir kavramdır. Bu önemli şemanın sadece Doğu ilminde değil Batı biliminde de ilgi ile karşılandığını aktaran yazar, artzamanlı yaklaşımın aksine Ferdinand de Saussure ile yapısal dilbilimin ortaya çıktığından; gösterge (sözcük), gösteren (ses) ve gösterilen (kavram) üzerinden konuları işlemektedir. “Kavranan Anlam” başlığı altında kavramanın ve anlamının etkileşimini açarak, her anlamının bir kavrama olmadığı üzerinde durmuştur. ‘Kavrama öncesi anlam’, anlaşılması beklenen kelimenin akla gelen ilk anlamı olup ‘kavrama sonrası anlam’ da ise bu süreç derinleşmekte ve kelimenin muhtevasına gidilerek teorik bir anlam elde edilmektedir. Bunu ise, insan üzerinden örnekle açıklığa kavuşturmuştur. Kavrama öncesi anlamda insan, dış dünyadaki fertlerinden, tikelden hareketle anlam bulabilir. Kavrama sonrası anlama geçildiğinde ise seviyenin arttığını, tümelin devreye girerek soyutlama yapılarak hayvan-ı nâtik karşılığının elde edildiği görülebilmektedir. Buradan da bir şeyin ancak kavrama yoluyla açıklığa kavuşacağı anlaşılmaktadır.

“Doğru Anlamın Epistemolojik Önkoşulu Olarak Bağlam” başlığı altında metin ve özne bağlamı açısından bilgileri alt başlıklar açarak değerlendirmektedir. Epistemolojik unsurların yerli yerinde olması; bazı şeylerin önceden bilinmesi anlamının ön koşullarındandır. Bir metni anlamak için metin ve bağlam arasındaki ilişkiyi bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde bağlamından koparılan bir metin okuyucusuna anlamı vermeyecektir. Yazar, hayatın her köşesinde bir bağlamın bulunmasıyla anlamın kazanıldığını örneklerle genişletmektedir. Nitekim verilen taş örneği de meselenin temelini bize göstermektedir. Herhangi bir taşın verdiği bir anlam olmamakla birlikte; bir bağlamı olan -belli bir sınırı belirten- taşın, anlam taşıyabileceğini söylemektedir. Mantık ilmi açısından bakıldığında da külli lafız olarak taş'ın asıl olduğu ve tanımının yapılabileceği bilinmektedir. Yazarımız “Bir tümceyi ya da bir durumu anlamlı kılan şey nedir?” sorusunu sormuş, yanıt için metin ve özne bağlamında inceleme yapmıştır. “Metin Bağlamı” başlığı altında metni, metin üzerinden çözümleyebilmek adına ekstra “Dil Bağlamı”, “Metin İçi Bağlam”, “Metni Çevreleyen Tematik ve Terminolojik Bağlam” olmak üzere üç başlık daha açmıştır. Yazar ifadeleri bize açan şeyin dilin bağlamı ile alakalı olduğunu belirttikten sonra yirminci yüzyılda dil felsefesinin öncüsü Wittgenstein'in dil üzerine geliştirdiği düşüncesini sunmaktadır. Anlamın dil merkezli bir yolla açığa çıktığını belirten Wittgenstein'in görüşünü kabul etmekle birlikte yazarımız, dil bağlamı dışında kalan bağlamlarında varlığının göz ardı

edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunlardan birisi de metin içi bağlamdır ki tutarlılık esas alınarak anlamın yanlıştan sıyrılması hedeflenmektedir. Böylelikle yazar, *parça-bütün ilişkisini* göz önünde bulundurarak parçaların oluşturduğu bütünün anlamı sağlamakta olduğunu temellendirmektedir.

Yazar metin dışı bağlam olarak ele aldığı başlıklara geçiş yapmaktadır. Bu dışsallık daha ziyade özne ile ilgili olduğu için yazar başlığa “Özne Bağlamı” demeyi tercih etmekte ve kendi içerisinde üç başlıkla açıklamaktadır. Bir metnin dil yapısı, tarihi hakkında bilgi verirken, toplumsal ve kültürel ilişkiler açısından da anlamın çıkarılmasında fayda sağlamaktadır. Metin, *tarih içerisinde* oluşurken onu tamamen *tarihsel* olarak da ele almak haksızlık olacaktır. Metin, tarih sürecinin bir sonraki safhasında da varlığını devam ettirip aydınlatabilmektedir. Antropolojik olarak bağlam yönünden ise yazar, insan bilincinin etkisiyle ifadelerin bir anlama geldiğini, bunun insan tabiatı merkezinde değerlendirilmesi sebebiyle de insanî özelliklerin tanınması gerektiğini belirtir. Üçüncü bağlam olarak “Yazar ve Okur Bağlamı” başlığında yazarın niyeti ve muhatabın ne anladığı verileri ile çeşitli misaller verilerek -ki anlama açısından ayna ve pencere modellemesi ile- konu aydınlatılmaktadır. Daha öncede ele aldığımız gibi tarihi sürece varlığıyla etki eden metinlerin; pencere modeline girdiğini belirtebiliriz. Nitekim yazarın aktarımıyla; pencere modeli, tarihi olguları gözlemleyebilme olanağına sahip olduğumuz, kendimizin bizzat bulunmadığı model olarak tanıtılmaktadır. Ayna modeli ise insanın kendisiyle, içi ile karşı karşıya gelmesini sağlayan modeldir. Metinde kendisini bulması, yansımaya şahit olması mümkün olmakla birlikte konu ve kendisini anlama yolu açılmaktadır.

“Öznel ve Nesnel Anlam” ve “Yorumun Epistemik Değeri” başlıklarında yazar, felsefe geleneğinde öznelliğin; *perspektivizm* olarak isimlendirildiğini daha ziyade sofistlerin benimsemiş olduğu tekil değerler sistemi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca yazar, Protagoras’ın “Her şeyin ölçüsü insandır.” sözünün bunu açıkladığını ancak bu düşüncenin *hakikat sorunu*, *hakikat krizi* olarak belirlediğini söylemektedir. Nitekim her bakış, kendi açısını itibar alarak yorumda bulunmaktadır. Öznellik bu anlamda belirli bir sistemden geçirilmez. İlme sınır çizmek onun alanını daraltmak, filozoflar adına düşünce özgürlüğünü kısıtlamak demek değildir. Bilindiği üzere Aristoteles ile birlikte felsefe, mitostan logosa geçerek; düşünce sınırsızlığına *had/sınır* belirlemiş, aktarımı sağlamak ve doğruluğunu ispatlamak adına Mantık ile kuramları yerleştirmiştir. Nesnellik ise kişinin öznel olarak benimsediği herhangi bir şahsi görüşün içeriğe katılmadığı sistemli bir düşüncedir. Çalışmaların özellikle bilimsel çalışmaların objektif bir süzgeçten geçirilmesi şarttır. Yazar bu etik kuralı “*bilimsel dürüstlük*” olarak ifade eder. Nesnel bilgi değeri taşımaya da anlamının kendisini öncelediği yorum faaliyeti hakkında, yazarın niyeti ile okuyucunun yorumu arasında mutabakat olduğu sürece metnin doğru anlamının bulunduğunu anlatır. Buradaki uyum özellikle yorumun sıhhati ile

gerçekleşmekte olup, sıhhati sağlayanın da anlakin aktif hale gelerek metnin anlamını vermesidir.

“Modern Hermenötikte Anlama Kuramları” başlığının girişinde hermenötik'in tanımı, tarihi, kökeni ile ilgili farklı görüşleri -ki mitolojik kökeni itibarıyla (Hermes) ilgi çekici bir şekilde- aktarılmaktadır. Anlam-bilim yahut yorum-bilim olarak Türkçeye çevrilen hermenötik kavramı, süreç içerisinde gelişim göstermiş ve çeşitli disiplinlerle bağ kurarak kendi içerisinde dallara ayrılmıştır. XVIII. yüzyıl ve sonraki dönemler içinde metnin doğru anlamı üzerinde ne'lik ve nasıl'lık yönünde problematik bakış açısı çıkmış; yazarın, kavramların, okurun metnin anlamı üzerindeki etkisine karşılık durum analizleri yapılmıştır. Bunları vuzuha kavuşturan yazar, konu hakkında görüş bildiren isimleri on başlık altında sıralamakta ve kuramlarını da sistematik bir şekilde vermektedir.<sup>2</sup>

Felsefî açıdan anlamın doğasını izah eden yazarımız, ikinci bölümle birlikte dinî açıdan anlamı, anlamın doğasını bir Kelâmcı/Teolog perspektifi ile okuyucusuna sunmaktadır. İkinci Bölüme “Kur'ân'da ve Kelâmda Anlam” başlığı ardından “Kur'ân'da Anlamanın Semantiği” ve “Kelâmda Anlam ve Anlama” ana başlıkları atılarak anlam arayışı metafizik boyuta taşınmaktadır.

İlk başlığımız “Kur'ân'da Anlamanın Semantiği” olup yazarımız bu kısımda Kur'ân'ın teo-santrik bir kitap olmasının yanında, Allah'tan sonra merkezi varlık olarak insanın ele alınmış olması sebebiyle teo-antroposantrik bir kitap olduğunu belirtmektedir. Kur'ân'ın anlam ve anlamayı nasıl konumlandırdığı meselesinde ise Kur'ân merkezli bir terminoloji izlemektedir. Kur'ân'daki kelime kullanımlarına odaklanan yazar, anlamak anlamına gelen idrak, dirayet, fehm ve fıkıh kelimelerinin olduğunu ancak Kur'ân'ın sadece *fıkıh* kelimesini kavramsallaştırdığını belirtmektedir. Diğer üçü geçmekle birlikte, anlamı karşılayacak dereceye sahip değildir. Kur'ân'da geçen diğer kavram ise *akl'*dir. Akletmek ile ilgili yazar, aklın inaktif bir yapıda yani isim formunda kullanılmayıp aksine fiil formunda kullanılmasının önemli olduğunu, aklın aktifliğine olan vurgunun es geçilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Yazarımız buradaki akletmenin tefekkür boyutunda olmadığını, Kur'ân'ın akletmeyi anlama bağlamında ele aldığını söylemektedir. İnsanın tanımının hayvan-ı nâtık (düşünen/konuşan canlı) olması aklını kullanarak düşünme faaliyetini gerçekleştirdiğini göstermektedir. Ancak yazar, bilinenin aksine Kur'ân'ın düşünme eylemini akla değil de kalbe yüklediğini ayetle

<sup>2</sup> Eserde kuramlar şu şekilde başlıklandırılmıştır: “Johann Martin Chladenius: Tam Anlama”, “Friedrich Schleiermacher: Gramatik ve Psikolojik Anlama”, “Wilhelm Dilthey: Açıklamaya Karşı Anlama”, “Martin Heidegger: Varoluşsal Anlama”, “Hans Georg Gadamer: Ufukların Kaynaşması Olarak Anlama”, “Paul Ricoeur: Uzlaşım Anlama”, “Jacques Derrida: Anlamın Tükenişi (Postmodern Anlama Modeli)”, “Jürgen Habermas: Eleştirel Anlama”, “Betti: Bütüncül ve Tutarlı Anlama”, “Bultman: Demitolojik Anlama”.

saptamaktadır. Kalbe ulaşmak için ise önce akıldan geçilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İman açısından kalbin, -devingen değil statik olmasına rağmen düşünme eyleminin aktifliğini üstlenmesi anlamın merkezini insana sorgulatmaktadır. “Yeryüzünde dolaşmadılar mı ki böylece *akleden/anlayan kalplere*, işiten kulaklara sahip olsunlar. Aslında gözler kör olmaz ve lakin sinelerdeki kalpler kör olur.”<sup>3</sup> Aktüel yaşamdan farklı bir sav olan akletmenin uzvunun Kur’ân’ın terminolojisinde aklın değil de kalbin fiili olarak kaydedilmesi, Kur’ân’ın hata barındırdığı düşüncesi ateist camia için odak noktası sayılmaktadır.

Yazarımız “akleden kalb”in ardından “fikheden kalb”<sup>4</sup>e de değinmektedir. Kur’ân’da “fikh” kelimesinin toplamda 20 defa geçmekle 19 yerde fiili muzari şeklinde geçmiş olmasını değerlendiren yazar, fiili muzarinin; şimdiki ve geniş zaman anlamına tekabül etmesi ile fikh kelimesinin anlama faaliyeti kullanımının; aktif ve istikrarlı olmayı merkeze aldığını göstermektedir. Önemle değinilmekte olan diğer bir kavram ise “fehmi”dir. Fehmetmeye anlama karşılığını verirken, fikh etmek için ise özellikle kalbe yapılan vurgu etkisiyle kavramak karşılığını vermenin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Aradaki ayırtı için şu açıklamayı yapmaktadır: Fehmi, düşünülmeden direkt karşılığının alındığı anlama şekli olmaktadır fikh ise kelamın içeriğini elde etmek, onun üzerinde kafa yormak şeklinde bir anlamayı ifade etmektedir. Yazar anlamanın bir düşünce olduğunu ancak her düşüncenin bir anlama olmadığını belirterek, kasit ve niyet odaklı açıklama sunar. Bu konu hakkında, Kur’ân’da geçen bir ayeti okuyucusuna misal olarak vermektedir: “Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz (mâ nefkahu). Ayrıca aramızda seni zayıf olarak görüyoruz. Eğer kabilen olmasaydı, muhakkak seni taş tutardık. Sen bizim katımızda üstün biri değilsin.”<sup>5</sup> Medyen halkı, Hz. Şuayb’ın dediklerini anlamakla birlikte; esasında onların sorununun kavrama olduğunu aktaran yazar, anladıklarını uygulamaya geçirmek istemedikleri için kavramaktan kaçındıklarını belirtir. Bu noktada fikhetmenin, kavrama yoluyla davranışa dönüştüğü vurgusu itibarıyla sorun; Medyen halkının anlamadıklarını dile getirerek, sıyrılabileceklerini sanmalarındır.

Yazarımız ilk olarak “Mushaf-Kitap Karşıtlığında Metnin Mahiyeti” alt başlığını açarak Kur’ân metnini anlama ve yorumlama adımlarını sunmayı gaye edinmektedir. Eser kelime ve kavram arasındaki ayırımı değinerek ilerlemektedir. Üst bir terim olarak kavramı ele alan yazar, “Bir objenin zihindeki tasavvuru” şeklinde tanımını yaparak kavramın soyut alana tekabül ettiğini anlatmaktadır. Kelimenin hâricî yönünün; kavramın ise zihnî yönünün olduğuna ‘At’ üzerinden bir örnekle açıklık getirmektedir. Yazar ‘at’ denildiği vakit, dıştaki varlığa işaret ediliyorsa bunun kelime düzeyinde olduğunu ancak

<sup>3</sup> Hacc 22/46.

<sup>4</sup> Araf 7/179.

<sup>5</sup> Hud 11/91.

zihinsel bir şekilde hariçten soyutlanarak elde edildiğinde kavram düzeyine ulaşabileceğini açıklamaktadır. Yine Mantık ilminden yola çıkarak bir diğer ayırım yapılan kelime ise hayaldir. Nitekim felsefî düşünce ile hayali ayıran Mantık ilminin verdiği yöntemlerdir. Hayal ile karıştırılmaması adına hayal ve kavram farkına da değinilmekle birlikte hayalin, öznel bir yapıya sahip olduğunu, müdrike kuvveti yerine muhayyile ile ortaya çıktığını bu sebeple at örneği üzerinden devam ederek rengi, yelesi gibi tikel özelliklerin zihinde belirmesi, atın hayalini verdiğini kavramın ise; belirtildiği üzere bunlardan ârî ve tûmeli hedeflemekte olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla Mantık ilminin çizgisi dışında üretilen bir şeyin, muhayyilenin ürünü olduğunu bu sebeple doğrulanabilirlik yönünün öznellik barındırması nedeniyle imkansız olacağını, aksi takdirde hayalperest olunacağını belirtmektedir. Yazar ilgili bir pasajda, aktüel bir sorunu ele alarak gün yüzüne çıkarmaktadır. Nitekim pek çok kitapta karşılaşılabileceğimiz kalıp ifadeler bulunur. 'Kur'ân'da şöyle diyor', 'Kitap şunu diyor' gibi ifadelerin yazarın kendi süzgecinden geçmiş, tikel unsurların ön planda olarak ifadeye aktarılmış bir hayale mi dayandığı; yoksa tûmel olarak mı değerlendirildiği konusunda sorgulayıcı olunması gerektiğini önemsemekte; dolayısıyla hayal ürünü ile kavram düzeyindeki Kur'ân ayırımı üzerinden tutarlılığını muhasebe etmektedir. Örtüşmeyen çıkarımların ise sebebinin Kur'ân'ın yazılı bir vesika olarak ele alınması olduğunu saptamaktadır. Ancak yazarın tespiti üzere, Kur'ân kendisini yazılı bir metin anlamında Kitab olarak isimlendirmemektedir. Yazar bu sebeple Kur'ân'ı esas alırken Kelamullah olmasını ve sözlü bir geleneğin göz önünde bulundurulmasını kayda değer görmektedir.

Kur'ân'da kitap kelimesi üzerine bir çözümleme getiren yazara göre, Kur'ân kendisine Kitab dediğinde hangi anlamı kastettiği önemlidir. Süreç içerisinde her ne kadar kitap, yazılı metni göstermiş olsa da; hem sözlü hem de yazılı halin birbirini içerdiğini belirtmektedir. Bunu ise Kur'ân'ın Bakara Suresinin ikinci ayetinde henüz vahiy tamamlanmamış iken kendisini kitap olarak isimlendirdiği detayıyla vermektedir. İlgimi çeken diğer husus ise 'kutsal kitap' tabirinin Kur'ân için kullanılmaması gereğidir. Çünkü Kur'ân'ın kendisini kutsal/mukaddes olarak nitelemediğini ayrıca Hristiyan ve Yahudi merkezli bir tabir olduğunu ifade etmektedir.

Diğer bir ayırıcı nokta ise Gazâlî'nin Kur'ân'ı, merâtibü'l-vücut düzeni ile analiz etmesidir. Dıştaki, zihindeki, dildeki, yazıdaki varlık bağlamında Kelâmullah'ın ezeli ve hâdis yönünü tayin etmesi de Kelâm ilmi açısından önem arz etmektedir. Bu çerçevede Burhanettin Tatar'ın varlık tarzlarını; zihni, şifahi, yazılı, fiili ve sembolik metin olarak ayırdığına değinerek konuyu genişletip yorumlamaktadır. Son cümle ise bu bağlamda: "Bir metin, kelimelerinin ya da cümlelerinin toplamından daha fazla bir şeydir."

İkinci başlık olarak tahsis edilen kendi adıma ufuk açan “Tarihsel ve Evrensel Yönüyle Kur’ân” kısmında yazar, bu iki veçhin örnek argümanlarını, belli bir konuda tarihsellik vurgusu yapılan ayetler hakkında düşüncelerini aktarmaktadır. Sebeb-i nüzul rivayetleri, Hz. Peygamber’in hanımlarıyla evlenmeyi haram kılan ayet, zaman ve mekan açısından Arap coğrafyası, kültürel verileri gibi toplumsal alakalar tarihsellik barındırmaktadır. Coğrafyanın etkili olduğu iklim koşullarından dolayı Cennet tasvirlerinin bulunduğu ayetlerdeki su, yağmur ve nehirleri ele alırken yazar, bu noktada Kur’ân’ın farklı bir ülkede -mesela İngiltere gibi ada ülkesi olan yağmurlu havasını dikkate alarak- indirilmiş olsaydı ayetlerin yine yağmur, su, nehir örnekleri üzerinden tasvir yapıp yapmayacağı konusunda dikkat kesilmesi gerektiğinin altını çizer. Kıssalar, ukubat ve muamelat olarak üç mesele üzerinde evrensellik ve tarihsellik konularının tartışıldığı bilgisini veren yazarımız, çağdaş dönemden kıssaların edebi kurgu olduğunu iddia eden Muhammed Halefullah’ın aksine farklı değerlendirmektedir.

Aynı kısımda ilgi çekici ve güncel bir mesele olarak tartışılan “kadınların şahitliği”<sup>6</sup> meselesi hakkında yazarımız, ayetin bağlamının ticari içerikli olduğunu dolayısıyla döneme bakmanın fayda sağlayacağını söylemektedir. Kadınların o süreçte, Hz. Hatice gibi istisnalar dışında ticarete fazla bir meyilinin olmadığını belirtmekte ve ayetteki *unutma meselesini*; bu meylin azlığına nispetle değerlendirmektedir. Yazar, ayrıca dönemin getirdiği imkanlar sayesinde günümüzde kadınların, ticari ilişkilerde aktif olduğunu bu sebeple bir kadının şahitliğinin yeterli olduğunu kabul edenlerin varlığına değinerek; diğer güncel mesele olan “kadının dövülmesi” hakkında görüşünü bildirmektedir. Kimileri, İslam dininin kadın haklarına verdiği değeri kanıtlamak(!) adına, ayette geçmekte olan *darabe* fiilinin ilk anlamının dövmek, vurmak olmasına rağmen bu anlam dışında *darabe*’ye farklı anlamlar yükleyerek hareket etmektedir. Oysa yazarımızın odak noktası olması gerektiğini düşündüğü kavram ‘nüshuz’dur. Bu sebebe karşılık gerçekleştirilmesi gereken ilk fiilin Kur’ân’da darb etme olmadığının nitekim önce nasihat(va’z) ardından yaktakta yalnız bırakma (hecr) belli bir süreç dahilinde uygulanabilecek son çare olarak ise *darb* kavramının kullanıldığını tahlil etmektedir. Bu konuya dair açıklamasını Veda Hutbesinden atıfla doğrulamaktadır. Hâsılı yazar, Kur’ân’ın tarihsellik ve evrensellik boyutunun değerlendirilmesinde bakış açılarını tartar. Evrensellik yönünde özümsemiğim ayrıntı olarak yazarın, Kur’ân’daki “Ey insanlar” hitabının sadece Mekke ve Medine sınırlarına yapılmadığını, tüm insanların bu hitabı kapsadığını önemle arz etmesidir. Tarihsellik ve evrensellik anlayışlarının Kur’ân’ın tutarlılığına gölge düşürmeyecek şekilde işlenmesi gerektiğini de son olarak vurgulamaktadır.

<sup>6</sup> Bakara 2/282.

Üçüncü başlık olarak “Kur'ân'ı Anlamanın İmkân ve Tabiatı” seçilmekle birlikte dört alt başlık eklenmiştir. Bir eserin temelini inşa eden içerik ve biçim unsurlarının önemini vurgulayarak konuya giriş yapan yazar, ardından çevremizde olup bitene karşılık benimsediğimiz kanıksama halini ele alarak *defamiliarization* yani *alışkanlığı kırma* konusunda, ilk olarak Cahit Sıtkı Tarancı'nın “Otuz Beş Yaş” şiirinden “Bir namazlık saltanatın olacak, taht misali o musalla taşında” dizesini örnekleyerek verir. Hayatın normal akışında cenaze namazının kılınmasının kanıksanmayacak bir durumken, şairin dizelelerinde bu olay tasvirinin çarpıcı özelliğe bürünmesi alışkanlığı kırma örneği olarak verilmiştir. Buradan hareketle yazar, Kur'ân için de bu çarpıcılığın etkisi üzerine eğilerek defamiliarize bir metin olduğunu saptar. Kur'ân'daki belagatın, mucizevi yönünün Arap şairleri tarafından kabul gördüğü bilinmektedir. Kur'ân bu yönüyle meydan okumaktadır (tehadî). Ancak oluşturulan nazirelerin içerik yahut biçim olarak Kur'ân ile kıyaslanamayacağı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla içerik ve biçimiyle mucizevi yönü aşılammıştır. ‘Kur'ân defamilerize işlemini nasıl göstermektedir?’ diye soracak olursak yazarımız cevaben misallerle detay vermektedir.

Dördüncü başlık “Kur'ân'ı Doğru Anlamanın Epistemik Referansları” olup kendi içinde beş başlık daha içermektedir. İki ayrı ucu temsil eden ifrat ve tefriti Kur'ân'ı anlamada da ele alan yazar, batınî ve zahirî yollardan hangilerinin doğru bir anlam ifade ettiğini belirleyebilmek adına çeşitli yöntemlerin varlığını gözden geçirmek gerektiğini savunur. Yazar bu kısımda epistemik referansları sıralamaktadır. Bir eserin, birçok tercümesi olmakla birlikte tercümelemler arası farklar göze çarpmaktadır. Tespit etmek için ise orijinal metne gidilmeli, eserin dilini çözümlenerek sonuç elde edilmelidir. Kur'ân meallerinde de farklar olmakla birlikte yazar, ayrı bir nokta-i nazardan durumu izah etmektedir. Ayetlerde ‘altından nehirler akan’ ifadesi bulunmaktadır. Şayet bir kişi, ‘altından’ kelimesinin Arapçadaki karşılığını bilmiyorsa, anlamının bir maden olan altın sanma olasılığı bulunmaktadır. Bu anlamda metnin ilk haline gitmek ve kitabın diline hakim olmak anlamın sağlanması adına atılacak ilk adımlardandır. Yazar “Metin İçi Bütünlük” başlığı ile kastının, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir tekniği olduğunu söyler. Parça-bütün ilişkisinin, metin içi bağlamı sağlamasına benzer şekilde metin içi bütünlüğün de tutarlılık göstermesi gerekmektedir. Nitekim yazarın söylemiyle; Kur'ân sessiz bir kitap olup ona her şey söylenebilir. Bu minvalde hidayet-dalalet üzerine açıklamaları bu sorunu serimlemektedir. “Allah dilediğine dalalet, dilediğine hidayet eder.”<sup>7</sup> ayetini, kimi meal yazarlarına göre, dalaletin yaratıcısı olarak Allah'ı görmeleri uygun görülmeyle; “Allah dileyeni dalalet, dileyeni hidayet eder.” şeklinde oldurmaya çalışmalarını yazarımız tasvip etmemek-

<sup>7</sup> İbrahim 14/1, Fatır 35/8, Müddessir 74/31.



tedir. Kur'ân'ın bütününe bakıldığında yapılan make-up işlemi başarısız sonuçlanacaktır. Çünkü yazar bunun dışında başka bir ayete işaret etmekte ve verilecek anlamı sorgulamaktadır: "Allah'ın idlâl ettiğini kim hidayete erişirebilir?"<sup>8</sup>

"Kur'ân'da Anlamanın Entelektüel Dinamikleri" beşinci başlık olup, beş alt başlık daha eklenerek Kur'ân'ı anlamayı sağlayan teo-ontolojik noktalara değinilmektedir. Kur'ân üzerinde araştırmalar, çalışmalar yapmak yahut kavram ve konularına hakim olmak, onu anlamak anlamına gelmemektedir. Yazar, girizgahta anlamın sürece içkin ontolojik bir bağla sağlandığını ve bireyin anlamı yaşam formuna dönüştürmesi gerektiğini ifade etmektedir. İlerleyen sayfalarda genel manada kabul görmüş olan '*ikra*'nın anlamının 'oku' olarak tercüme edilmesinin yerinde olmadığını ekler. Çünkü okuma bilmeyen birine, oku emrinin üç defa tekrarlanmasının bir manasının olmadığını bu açıdan da anlamının; *haml* ve *tebliğ* olabileceğini farklı bir bakış açısıyla bildirir. Ve "*Ben taşıyıcı, ulaştırıcı değilim*" şeklinde tercüme edilmesinin daha makul olduğunu eklemektedir. Yazar, zikir ve tespih bahsinde de aydınlatıcı bir farkı okuyucusuna keşfettirir. Tespih tüm canlı-cansız varlıklar için geçerli kapsamlı bir kavramdır. Ancak zikir, bu kapsamı insana özel kılarak daraltmaktadır. Öyle ki ayetlerde, meleklere dahi zikirle anılmamakta olduğunu misal verir.

"Kur'ân'ı Anlamanın Önündeki Engeller" altıncı başlık olup kendi içinde dört başlıkla içeriğin devamı sağlanmıştır. Allah ve insan arasındaki iç duyu gücüne bağlı olarak Kur'ân'ın kalbe yüklediği anlamı ele alan yazar, aynı zamanda biyolojik olarak hayati öneminin metafizik yaşam için de geçerli olduğunu belirterek ayetler ışığında kalbin hastalıklarını işlemektedir. Hastalıklardan birisi de körlük/umy, kalbin körleşmesidir. Ayetteki "*gözler kör olmaz ve lakin sinelerdeki kalpler kör olur*" kısmının maddi bir körlüğe işaret etmeyip manevi bir körlüğe işaret etmesi aklıma Saramago'nun *Körlük* isimli romanından "...gören körler mi, gördüğü halde görmeyen körler..." cümlesini getirmişti. Esasında maddi körlüğü değil, manevi hastalık olan körlüğü işlemesi ayet açısından da açıklayıcı olmaktadır. Gördüğü halde görmeyen, görmemezlikten gelen dolayısıyla anlamı kaçırانların, bahsedilen manevi hastalığa yakalandığını, kalbin körleşmesine sebebiyet verdiğini görmekteyiz/anlamaktayız.

"Metinde Kullanılan Din Dili'nin Anlamaya Etkisi" adlı yedinci başlıkta 'Mecazî/Teşbihî Dil' ve 'Tenzihî Dil' olmak üzere iki alt başlık bulunmaktadır. Yazarın belirttiği ayrıma göre teşbihî dilde aşırılık antropomorfizme götürürken; tenzihî dil ise agnostisizme götürmektedir. Kelâmcı nazarıyla değerlendirmeye alındığında ise, Kelâm tarihinde teşbih ve tenzih yorumlarını benimsemiş mezheplerin varlığı bilinir. Yazar bunları da ele alarak esasında ifrat ve tefrite kaçmadan dengenin korunduğu, Kur'ân'da da buyrulduğu üzere

<sup>8</sup> Rum 30/29, Zümer 39/23, Mümin 40/33.

“O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur, O iştir, görendir.”<sup>9</sup> ayetinin ilk kısmı tenzihî dil, sonrası ise teşbihi dil olup; her iki düşünceyi de içerdiğini bilgi olarak vermektedir.

İkinci bölümün ikinci ana başlığı “Kelâmda Anlam ve Anlama”dır. Bu başlık içerisinde altı ayrı başlık bulunmaktadır. İslami ilimler içerisinde Kelâm ilmi, İcî'nin ve birçok mütekelimin de belirttiği üzere eşrefu'l-ulûm'dur. Küllî bir ilim olması diğer cüzî ilimlerin ondan faydalandığını gösterir. Örneğin; bir müfessir, Kur'ân'ın anlamı üzerinde inceleme yaparken Kelâm; Kur'ân'ı ispat etmekte ve tefsir ilmine fayda sağlayarak öncülük etmektedir. Kelâm'ın tarihsel sürecine bakıldığında belli koşullar dahilinde ve etkileşimler sonucunda farklı yorumların ortaya çıktığı, hakikatin kendi görüşleriyle sınırlı olduğunu savunanların arttığı bundan ötürü de, nassların anlamının asliyetinin buharlaştığını belirterek ilerleyen yazar, bunun sebebinin metotsuz/yöntemsiz kalmanın sonucu olduğunu açıklar. Diğer cüzî ilimlerin usulü varken Kelâm'ın itikadî anlamda yönteminin varlığı/yokluğu noktasında sorgulama yapmaktadır. Usul-i Kelâm sorgusuyla yazarın amacı çözüm olmamakla birlikte işaret ettiği; *usul/süzlük sorunu*dur.

İkinci başlık “Metin ve Anlama Diyalektiği” ile yazar, okuma ediminin üç boyutu olan anlama, açıklama ve değerlendirme ile ilgili izahatını tamamladıktan sonra metin üzerinden iki soru sorar; “Verili bir nesne midir?” yoksa “Yeniden inşa edilen bir süreç midir?” İslam geleneğindeki konumunu da devreye koyarak yazar, Kur'ân'ın nüzul dönemi ile nüzul sonrası durumunu karşılaştırarak özne-metin ilişkisi bağlamında bir değerlendirme yapar. Vahiy tamamlandıktan sonra Kur'ân'ın karşımızda duran nesneden farksız olduğunu belirten yazar, bir metnin ancak okurun elinde şekil aldığını; teolojik veya epistemolojik bir boyuta geçtiğini ancak teolojik boyutta özne-metin ilişkisinin ‘özne-inanılan metin’ ilişkisine evrildiğini nitelik bağlamında ele almaktadır. Kur'ân'ı anlama noktasında merkeze herkesin kendi görüşünü koyduğunu ancak niyetlerin unutulduğunu ifade eden yazar, bu kısımda da belli kriterlere, yöntemlere ihtiyacın olduğuna işaret ederek Kitab'ı anlamının gereklerini dile getirmektedir.

Üçüncü başlık “Kelâmî Anlamının Temel Araçları” olup dört alt başlık ile izah edilmiştir. İlk olarak Kelâmın epistemolojisine açıklık getirmekte ardından Mantık'ı, Kelâmın müteahhir dönemini anlamak için bilmeyi kaçınılmaz görmektedir. Öyle ki müteahhir dönem mecz edilmiş bir dönem olarak teorik içeriklerle dolu olması sebebiyle Mantık ile çözümlenmiştir. Kelâm'ın ilk dönemlerde almış olduğu ismin *fikh-ı ekber* olduğunu, fıkıh usulü kitaplarının da kelâmî mevzulara değinmesi sebebiyle usulün kelâmî kökenine dikkat çeken yazarımız, daha sonra Gazalî'nin el-Mustasfa eserinden hareketle fıkıh usulünden yararlanılması gereken konuları işlemektedir.

<sup>9</sup> Şura 42/11.

Dördüncü konu başlığı “Kelâmî Anlamada Yöntemin Belirleyiciliği”dir. Yöntemin gerekliliğini akla nakşeden yazar, bunun ‘bir yöntem’le olmaması gerektiğini Wittgenstein’in sözü ile açıklamaktadır; “Tek bir felsefe yöntemi değil, yöntemler vardır, farklı tedaviler gibi.” Yazar yegane yöntem savunuculuğundan ziyade çok yöntemliliği öne alarak hem Kur’ân hem de Kelâm ilmi için bunun uygunluğunu dile getirmektedir. Tarihsel sürece baktığımızda yöntemsel farklılıkların olduğunu görmemiz mümkündür. Kelâm ilmi açısından bunu değerlendirmeye aldığımızda ise ilk konumunun akaid konuları dahilinde olduğunu görebilmekteyiz. Ancak çeşitli düşünsel faaliyetlerin etkisi ve diğer sayılabilecek etkilerle ‘Kelâm ilmi’ olarak kendisini göstermeye başlamıştır. Yazar bu süreç içerisindeki meczi göstermek adına akaid metinleri, mütekaddim ve müteahhir dönemlere ait eserlerin içeriğini okuruna sunarak cihet-i vahde açıyla detaylandırır.

Beşinci başlık “Kelâm Geleneğinde Şerhçi ve Haşiyeci Paradigma”sıdır. Günümüz Kelâm ilmi kitaplarına baktığımızda çoğu meselede tekrara düşüldüğünü ya da derinlikten yoksun olduğunu görmekteyiz. Böyle bir konuma sahipken şerh ve haşiyelerin yapıldığı dönemi cephe almak şifayı göremekten kaynaklanmaktadır. Nitekim bir eseri tanıtan unsur o eser üzerine yapılmış olan şerh ve haşiyelerin çokluğudur. Yazar, şerh ve haşiyelerin belli bir misyon çerçevesinde ilerlemiş olduğunu ancak buna rağmen bunun yerinde sayma olarak görüldüğünü ve örnek olarak şerh ve haşiye özelinde; Bekir Topaloğlu’nun adlandırmasının “*Kelâmın duraklama ve gerileme dönemi*” olduğunu belirtmektedir. Ancak yazarımız için bu adlandırma oryantalistlerin etkisiyledir. Ayrıca bu dönemin eserlerinin içeriğine sahip günümüz koşullarında yazılmış bir başka eser bulunmamakla birlikte, eserlerin şerh olarak değerlendirilmesi niteliksiz bir yapı olarak görülmesine neden olmaktadır. Oysa Şerhu’l Mevâkıf misaliyle olumsuz düşüncelerin yersiz olduğunu, hacim olarak bakıldığında külli ilmin hakkının verildiğinin gözler önünde olduğunu, revizyon çalışmasını bırakın çoğunun ele aldığı konulara aklımızın erişmekte zorlandığını, kiminin tozlu raflarda okunmayı-araştırılmayı beklediğini haliyle de gerileme olarak değerlendirmenin haksızlık ve hadsizlik olacağını yazarımız bildirmektedir. Gelenekten beslenmenin göz ardı edilmemesi konusuna işaret eden yazar, ilmi yolun diğer bir noktası olan modern düşünce ile de ilgilenilmesi gerektiğine dikkat çeker. Klasik ve modern eserler arasında köprü kurmanın Kelâm için önemi olduğu kadar, diğer ilimler için de önemi büyüktür. Misyon hareketinin benimsenerek belli bir ufka yönlendirmesi bizim için mühimken, odak noktamızdan uzak olduğumuzu bu sebeple de özgün eserler üretemediğimizi düşünmektedir.

Altıncı olarak “Paradoksal Anlamlar Karşısında Doğru Anlamın İmkân ve Kriteri” eserin son başlığıdır. Yazar bu kısımda paradoks ve metin ilişkisi üzerindeki açıklamalarının ardından Kur’ân’da bulunan paradoksallardan değil,

Kelâm ve diğer ilimlerin yorumlarından doğan paradoksları tahlil edeceğini haber verir. Cümlelerin doğru ve yanlışlığına olgu durumuyla bağlantı kuran yazar, Kur'ân için de benzer açıklamadan faydalanır. Bunun değerlendirilmesinin Kur'ân'ın kavramlarına hakim olmaktan geçtiğini, nitekim Kur'ân'ın kendi anlam dünyasının olduğunu belirtmektedir. Bir yorum, kişi yahut bir yöntem özelinde Kur'ân'ın kendini açmayacağını, bu sebeple de son anlamın olamayacağını ifade eder. Ayrıca değindiği diğer ikili; bâtın ve zâhir'dir. Yazar bâtına verilen değer kadar; zâhirin de mühim olduğunu ya da tam tersi zâhire verilen değer kadar; bâtının da mühim olduğunu dolayısıyla ayrılmaz ikili olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Bu açıdan Kur'ân'daki harflerin dahi bir bâtınının, hikmetinin olmasından hareketle, bâtın ve zâhirdeki etkileşimin farkına varılmasını istemektedir.

Sonuç, bibliyografya ve dizin ile kitap nihayete ermektedir. Değerlendirmede eserin başlıklarını özellikle belirtme ihtiyacı hissetmemin sebeplerinden biri, yazar tarafından başlıkların özenle ve metinlere uygun seçilmiş olmasıdır. Eserin felsefî ve dinî yönüyle düşünsel, entelektüel ve akademik hayatımıza katkı sağlayacak bir çalışma olduğu, sistemli sunum ve farklı perspektiflerin bulunduğu, aktüel konularda çeşitli örneklerle insanı düşünmeye sevk ettiği, orijinal kaynaklara başvurma açısından da değerlendirdiğimizde nitelikli olduğu görülebilmektedir. Eserden anlam ve anlamaya dair merakı olanların, akademik alanda araştırmacıların, yazarın ithafı ile *ilim yolunda olan yalnızların* istifâde ve istifâze edecekleri kanaatindeyim. Bu çalışmayı bizlere sunan kıymetli hocam Fatih İbiş'e şükranlarımı sunuyorum.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi -el-İsnevî Örneği-***

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, 397 sayfa.

## **Değerlendiren/Reviewed By**

**Nurullah AKDENİZ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Arabic Language and Eloquence, Denizli/Turkey

[nurullahakdeniz12@gmail.com](mailto:nurullahakdeniz12@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0001-8411-1098>

## **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 11/11/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/11/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

**Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi -el-İsnevî Örneği-* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, 397 sayfa.**

Geçmişten günümüze köklü bir edebi geçmişe sahip olan Arap dili, Kur'ân-ı Kerîm'in gönderilmesiyle beraber İslam alimleri tarafından daha çok önem verilmiştir. Dilin yapısıyla ilgili ilimler ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi olan Nahiv ilmi ise dilin mantığını ortaya çıkaran bir ilim olmuştur. Bu alanda birçok eser kaleme alınmıştır.

İşbu eser fıkıh usulündeki nasların ve hukukî sözlü işlemlerin yorumunda temel zemini oluşturan dil bahislerinin önemine dikkat çekmek üzere kaleme alınmıştır. Güman eseri kaleme almadaki amaçları arasında:

- Dil bilgisi kurallarının anlam üzerindeki etkisine ve sözlü yazılı bir metni yorumlamadaki önemine dikkat çekerek, fıkıh ve fıkıh usulü ilimleriyle iştiğal etmek için genelde dil ve özelde nahiv bilgisinin vazgeçilmezliğini vurgulamak.

- Nasları ve sözlü işlemleri yorumlamada esaslı rolü olan nahiv kurallarını tespit ederek örnekler üzerinde uygulamak,

- Fıkıh ekollerinin birbirine nispet ettikleri görüşlere ait nakillerin doğru olup olmadığını imkan ölçüsünde tespit etmek.

- Bazı dil kurallarına ilişkin mülahazalarda bulunmak ve yeni görüşler teklif etmek.

- Fıkıh usulü ile fıkıh ilmi arasında köprü vazifesi gören tahrîcu'l-fürû ilminin önemini ve gerekliliğini, nahiv kuralları çerçevesinde vurgulamak, şeklindeki maddeleri sıralamaktadır. (s. 21)

Eser, yazarın doktora çalışması olup daha sonra Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi tarafından kitap haline getirilmiştir.

Eser önsöz, giriş, dört bölüm, sonuç, bibliyografya ve dizinden oluşmaktadır. Birinci bölümde nahiv ve fıkıh usulü ilişkisi kuramsal açıdan incelenerek fıkıh usulcülerinin görüşlerine yer vermiştir. Usulcülere göre fakihin ne kadar nahiv bilmesi gerektiği üzerinde durulduğunu ve bunun hakkında kimler söz söylediğini aktarmaktadır. Nahiv kurallarının öğrenilmesinin ne ölçüde önemli olduğu sorularına cevaplar arandığını ve bazı müçtehitler ile nahivciler arasında geçtiği nakledilen ve nahiv ile fıkıh meseleleri arasındaki ilişkiyi ortaya koyan birkaç tartışmayı sıralamaktadır.

Güman ikinci bölümde ise kapsam sorunu başlığı altında umum lafızlarını, tahsis yollarını, fıkıh usulü dizgeline yakın bir sistematiğe ve nahiv kuralları ile ilişkilendirilmesi suretiyle açıklamaktadır. Yazar bu bölümde iki esaslı soruya cevap bulmaya çalışmaktadır. Bunlar:

- Arap dilinde umum ifade eden lafızlar nelerdir?

- Âm lafızların kapsamını belirlemenin yolları nelerdir?

Arap dilinde umum ifade eden lafızları anlatırken bunları üç ana başlık altında toplayan yazar ayrıca umuma delaleti hususunda tartışmalı olan kul-

lanımlara da yer vermektedir. Konu hakkında bilgi verirken nahiv alimlerinden ve fakihlerden nakledilen rivayetlerle desteklemektedir. Örnekleri ise ayet ve hadislerden seçerek alimlerin görüşlerini değerlendirmektedir. Tahsis yollarını anlatırken de üç ana başlık altında umurun lafzi kayıtlarla tahsis edilmesi, umurun mefhum-i muhalif ile tahsis edilmesi lafız dışı tahsis yolları olarak sınıflandırmaktadır. Eserin genel ağırlığı ikinci bölümde işlenmekte olup konu detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde atıf harfleri ve harf-i cerler gibi edatların hakiki ve mecazi anlamları üzerinde durmaktayken, dördüncü bölümde ise yazar fiiller ve türemiş kelimelerle ilgili kurallara yer vermektedir.

Güman eserinin kaynakları arasında öncelikle İsnevî'nin el-Kevkebu'd-dürri'sini zikretmektedir. Daha sonra ise Tahrîcu'l-fürû', Zinetu'l-arâis ve el-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl gibi tahrîcu'l-furû literatürü ile usul ve furû kitaplarından faydalanmaktadır. Farklı görüşleri serdetmek için ise Şafii mezhebinden Şâfiî'nin el-Ümm, Cüveynî'nin el-Burhan, Hanefi mezhebinden Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Takvîmu'l-edille, Serahsî'nin el-Mebsût, Abdulazîz el-Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr, İbn Hümmâm'ın Fethu'l-kadîr ve et-Tahrîr, Alî el-Kâri'nin Fethu'l-Bâbi'l-İnâye, Timurtaşî'nin el-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl, Mâlikî mezhebinden el-Karâfî'nin el-Furûk, eş-Şâtıbî'nin el-Muvâfakât, Hanbeli mezhebinden İbnu'l-Lahhâm'ın el-Kavâid ve'l-fevâid, İbnu'l-Kayyîm'in Bedâiu'l-fevâid ve İlamu'l-muvakkîn, Zeydiyye mezhebinden eş-Şevkânî'nin İrşâdu'l-Fuhûl eserlerinden faydalanmaktadır.

Eser çokça geniş dipnotlarla okuyucuyu boğmaksızın yazılıp genel olarak akıcı bir dille ve akademik dilin dışına çıkılmadan yazılmıştır. Ancak bazı yerlerde cümlelerin uzatılmasından dolayı okuyucuyu zorlayacak tahlillere gidilmesine sebep olabilir. Bu uzun cümleler eserin akıcılığını zedeleyecek çoklukta olmasalar bile göze batmaktadır. Bazı yazım ve noktalama hataları olsa da bunların yazarın gözünden kaçtığı izlenimini vermektedir. Örneğin "Hz. Peygamber Adetli kadın ve cünüp Kur'ân'dan hiçbir şey okumaz" cümlesinde cünüp kelimesi ile Kur'ân arasında virgül konulmadığı için anlatım bozukluğu meydana gelmektedir. Ayrıca içindekiler kısmındaki numaralandırma sadece sayı veya sadece harf ile olsaydı bu okuyucuyu çok yormayacak bir durum haline gelir ve alt başlık üst başlık ilişkisi ve gruplamasını karıştırma ihtimali daha da azalır. Ancak numaralandırma hem sayı hem de harf kullanılıp bazen de romen rakamların kullanılmasıyla okuyucunun zihni karışabilir duruma gelir ve tasnifte hata yapma ihtimaline düşebilir.

Nahiv ve fıkıh usulü ilişkisinin anlamak ve ne denli bir etkileşim olmuştur vb. sorulara cevap olmak hasebiyle eser, önemli bir başvuru kaynağı durumundadır. Genişçe verilen örnekler yelpazesıyla ve delil olarak getirilen nakiller sayesinde okurun aklında bir soru bırakmayacak kadar disiplinli ve titizlikle yazılmıştır.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**İsmet Eşmeli, *Dinlerde Kutsal Kişi Fenomeni***

Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020, 242 sayfa.

## **Değerlendiren/Reviewed By**

**Sena Sultan TOPAL**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies, Philosophy and Religion Sciences, Department of History of Religions, Denizli /Turkey

[senasultantopal.sst@gmail.com](mailto:senasultantopal.sst@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0003-4838-5627>

## **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 08/11/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 30/11/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022



**İsmet EŞMELİ, *Dinlerde Kutsal Kişi Fenomeni*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020, 242 sayfa.**

Kutsal, bütünüyle öteki, açıklanamaz ve ifade edilemez olan bir sırdır Rudolf Otto'ya göre. Mircea Eliade'ye göre inanan insan için yaşam kaynağıdır, olağanüstüdür, dokunulmaması ve karşı çıkılmaması gerektirir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre ise değişmez ve ebedi olan Hakikat'tir.

Tarih boyunca hem kendini hem de kendi dışındaki güçleri anlamlandırma çabası içerisinde olan insanoğlu da kutsalı farklı şekillerde tanımlamış ve algulamıştır. Duyu organlarının dışında bir alana hitap ettiği için insan kutsalı anlamak amacıyla onu kendi dünyasına çekerek yorumlamıştır. Bazen de kutsal varlık kendisini seçmiş olduğu vasıtalarla insanlara ifşa etmiştir. Her ne şekilde olursa olsun neredeyse tüm dinler kutsal anlayışı vasıtasıyla insana varlığı ve hayatı açıklamayı amaç edinmişlerdir.

Bu alanda yazılmış eserlerden biri olarak İsmet Eşmeli'nin *Dinlerde Kutsal Kişi Fenomeni* adlı kitabı karşımıza çıkmaktadır. Eşmeli Yahudilik, Hıristiyanlık, Halk İnanışları gibi konularda akademik çalışmalar yapmış bir isimdir. Halen Pamukkale Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Kutsalı anlamak, dini ve insanı anlamaktır; insanı anlamak, dini ve kutsalı anlamaktır diyen yazar, kutsal kişiler fenomeni özelinde yapmış olduğu çalışmada bu konuda yapılmış çalışmalardan farklı olarak kutsal kişileri dinlere göre değil kutsal oluşlarının kaynağına ve niteliklerine göre ele almıştır.

Söz konusu eser, önsöz ve sonuç bölümleri dışında bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte din ve kutsala dair açıklamalara yer verilmiştir. Bunun yanında konuyla alakalı yapılan çalışmalar kısaca zikredilmiştir. Birinci bölümde kutsal ve kutsallıkla ilgili bilgilere yer verilmiş, ikinci bölümde ise dinlerde kutsal kişi fenomeni incelenmiştir. Giriş kısmında yazar bu çalışmayı neden kaleme aldığını şöyle ifade etmektedir:

*"Kutsal kişileri, dinlere göre ayırmaksızın kutsal oluşlarının kaynağı ve niteliklerine göre bir ayırım yaparak incelemeyi ve konuya bu şekilde yeni bir bakış açısı kazandırmaya çalıştık."*<sup>1</sup>

Eşmeli, bunu yaparken ele alınan kutsal kişinin söz konusu dini gelenek çerçevesinde ve bu geleneğin dindarlarının algısıyla değerlendirilmeye çalışılacağını da belirtmektedir.

Kutsal ve kutsallık kavramlarının farklı zaviyelerden ele alındığı birinci bölüm, iki temel başlıkta ele alınmaktadır. Bu bölümdeki ilk başlık kutsalı konu edinmektedir. Yedi alt başlıkta ele alınan bu bölümde kutsalın ne anlama geldiği farklı açılardan incelenmektedir. Öncelikle kelime ve terim anlamları değerlendirilip sonra da dinlerin ve bazı araştırmacıların kutsal anlayışına yer verilmiştir. Ardından kutsalın kaynağı, bazı dinlere göre kutsal,

<sup>1</sup> İsmet Eşmeli, *Dinlerde Kutsal Kişi Fenomeni*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 19.

kutsalın özellikleri ve yansımaları açıklanmıştır. Sözlükte “*güçlü bir dini saygı uyandıran, tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, dokunulmaması ve karışı çıkılmaması gereken*” anlamlarıyla ifade edilen kutsalın birinci kaynağı dindir. Dinin kutsal metinleri ve öğretileri tarafından kutsallık atfedilen varlıklar kutsal kabul edilir. İkinci kaynağı ise toplum normlarıdır. Çaput bağlanan ağacın zamanla insanlar tarafından kutsal kabul edilmesi örneğinde olduğu gibi kutsal kaynağını toplumdaki alandan alabilir. Kutsalın kaynağı bir bakıma dinlerin kaynağıyla ilişkili olduğu için Eşmeli, kutsalın kaynağını dinlerin kaynağına dair yaklaşımlar aracılığıyla açıklayacağını ifade etmiştir. (s. 40) Animizm, totemizm gibi dinin kaynağını evrim olarak ele alan yaklaşımlarla kutsalın kaynağı Tanrı’dır diyen vahiy temelli yaklaşım olmak üzere dinin iki temel kaynağı vardır. Vahiy temelli anlayışa göre dinin kaynağı Tanrı’dır. Ancak diğer iki dinden farklı olarak Hıristiyanlıkta Tanrı Baba’nın yanında İsa da kutsalın kaynağı olarak kabul edilmektedir. Kutsal, insan algısının üzerinde olmasından dolayı ancak şahıs, mekân, zaman ve nesnede mevcudiyet kazanarak insanın algı seviyesine ulaşabilmektedir. (s. 52)

Bölümdeki diğer başlık ise kutsallıktır. Kelime ve terim anlamları açıklandıktan sonra kutsallık derecesindeki değişim ve kutsallık kazanma konuları ele alınmıştır. Bir varlığın kutsallığı bizzat kendisinden olabileceği gibi kutsal bir varlık vasıtasıyla da kutsallık kazanabilir. Böyle durumlarda kutsallığın kaybindan değil yalnızca artmasından ve eksilmesinden söz edilebilir. Bunun yanında kutsallığı kendinden olmayan kutsallar için kutsallık kaybı söz konusu olabilir. Zamanın, mekânın ve nesnenin kutsallık kazanmasından sonra kutsallık kazanmanın son alt başlığı olarak kişinin kutsallık kazanmasından bahsedilmekte ve kitabın da asıl konusunu teşkil eden dinlerde kutsal kişi fenomeni başlıklı ikinci bölüme geçilmektedir.

İkinci bölümde kutsal kişiler üç başlık altında ele alınmaktadır. Tanrısal Nitelikli Kutsal Kişiler başlıklı birinci bölüm beş farklı kutsal kişiyi konu edinir. Bunlardan ilki Hıristiyanlarca Tanrı olarak kabul edilen İsa Mesih’tir. Yaşamının diğer dönemlerine kıyasla doğumu, çarmıha gerilmesi, dirilmesi ve göğe yükselmesi İsa hakkındaki tartışmaların odağını oluşturur. Yahudiler tarafından sahte mesih olarak, Müslümanlar tarafından ise peygamber olarak kabul edilen İsa, Hıristiyanlıkta tanrısal bir kimliğe bürünmüştür. Hıristiyanlar kendi içlerinde de İsa’nın mahiyeti konusunda tartışmalar yaşasalar da önce Pavlus’un Kristoloji anlayışı ardından da bu doğrultuda alınan konsil kararlarıyla günümüz Hıristiyanlığının İsa anlayışı şekillenmiştir.

Konu edilen ikinci kutsal kişi avatardır. Avatar Hinduizm’de Tanrı Vişnu’nun bozulan düzeni yeniden sağlamak amacıyla insan ya da hayvan şeklinde yeryüzüne inişini ifade eden bir kavramdır. Avatarların sayısı hakkında farklı görüşler olmakla birlikte genel görüşe göre Vişnu’nun on avatarı olduğu kabul edilmiştir diyerek yazar bu on avatar hakkında detaylı bilgi vermiştir. (s. 104) Bu avatarlar sırasıyla balık, kaplumbağa, yaban domuzu, aslan-

insan, cüce, baltalı Rama, Rama, Krişna, Buda ve Kalki'dir. Vişnu'nun doku-zuncu avatarı olan Buda'nın farklı bir başlıkta ele alınacağını söyleyerek yazar, bu bölümde Buda hakkında bilgiye yer vermemiştir.

Üçüncü kutsal kişi tirthankaradır. Caynizm'deki kurtarıcı anlayışını ifade eden tirthankara kelimesi toplumu bulunduğu kötü durumdan kurtarmak için belli dönemlerde ortaya çıkan tanrısal şahsiyetleri ifade eder. Döngüsel bir zaman algısına sahip olan bu dinde çöküş dönemlerinin sonunda tirthankaralar ortaya çıkar ve düzeni sağlar. Bu şekilde yirmi dört tirthankaranın olduğu kabul edilmektedir. Bu yirmi dört tirthankaranın bir kısmı hakkında bilgi verilirken bir kısmı yalnızca ilgili sayfadaki dipnotta ismen zikredilmekle yetinilmiştir.

Bir diğer kutsal kişi Buddha/Buda'dır. "Uyanmış, idrak etmiş, bilinçlenmiş" anlamlarına gelen Buda kelimesi özelde Budizm'in kurucusu kabul edilen Siddharta Gautama için kullanılsa da Buda olarak adlandırılan başka figürler de bulunmaktadır. (s. 130) Bu bölümde üç farklı Buda çeşidinden bahsedilmekte ardından dönemlere göre ayrılmış yedi Buda hakkında bilgi verilmektedir. İnsanların acı ve ıstıraptan kurtulması için Tanrılar âleminde gelerek insan şekline bürünen Siddharta Gautama, insanlara rehberlik yapıp kendisi de kurtulmuş bir şekilde tanrılar âlemine geri dönmüş olan kutsal bir şahsiyettir ve gelmiş olan son Buda'dır. Siddharta Gautama'nın hayatından bahsedildikten sonra kurtarıcı olarak beklenen Maitreya adlı Buda'dan bahsedilir.

Beşinci ve son kutsal kişi olan Guru alt başlığında ise Hinduizm ve Sihizm'de gurunun nasıl algılandığına dair bilgilere yer verilmiştir. Sihizm'in temel öğretilerinden olan gurular Tanrı'nın lütfunu kazanmış, olağanüstü özelliklere sahip kutsal rehberlerdir. İlk guru ve aynı zamanda Sih dininin kurucusu olan Nanak hakkında bilgiler de bu bölümde yer almaktadır.

Beşeri Nitelikli Kutsal Kişiler başlıklı ikinci bölümde ise yazar kutsal kişileri kutsallıklarının kaynağına göre ayırmış, vehbi yolla ve kesbi yolla kutsal olanlar üzere bölümü iki alt başlıkta ele almıştır. Vehbi yolla kutsal olan kişiler kutsallıklarını Tanrı'dan alan kişilerdir. Yazar daha ziyade kutsallıklarında etkili olan unsurlardan bahsedeceğini ifade ederek Hz. Âdem, Hz. Musa ve Hz. Muhammed hakkında bilgilere yer vermiştir. Ardından peygamberler dışında kutsal kabul edilen Mecusiliğin kurucusu Zerdüş, Harun soyundan gelen din adamları kohenler, Yahudilere göre peygamberlere yardımcı olması için görevlendirilen hakimler ve krallar ve Hz. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenleri ifade etmek için kullanılan seyyidler ve şerifler açıklanmıştır.

Kendi eylemleri, bilgi düzeyleri ve kutsal ile olan bağları neticesinde kutsiyet atfedilen kişiler kesbi yolla kutsal olan kişilerdir. Vehbi yolla kutsal olanlardan sonra gelen bu bölümde peygamberlerle farkı kendi gayretleriyle bu

konuma gelmek olan rişiler, kendilerini geliştirerek daha üst düzey bir maneviyata ulaşan Sannyasinler ve Sadhular Hinduizm’de var olan önemli şahsiyetler olarak ele alınmıştır. Yahudi toplumunda önemli yeri olan rabbi, haham ve sofer unvanlarının anlamı ve neden kutsal kabul edildiklerinden bahsedilmiştir. İsa’nın yardımcıları anlamına gelen havari kelimesi açıklanmış, on iki kişiye havari denilmesinin sebepleri hakkında görüşlere yer verilmiş ve havari olma şartlarından bahsedilmiştir. Diğer havariler hakkında detaylı bilgi vermenin konunun dağılmasına sebep olacağı gerekçesiyle yalnızca Hıristiyanlığın mimarı olarak kabul edilen Pavlus’a kısaca değinmekte fayda görüldüğü ifade edilmiştir. (s. 182) Kilise tarafından yüceltilen aziz ve azizeler kelime anlamları ve aziz/azize olma şartları açısından incelenmiştir. Bir diğer önemli Hıristiyan unvanı olan, Yahudilik ve İslamiyet’in aksine Hıristiyanlıkta yer alan din adamları grubu olan ruhbanlıktan bahsedildikten sonra son olarak İslamiyet’te var olan sahabe ve veli kavramlarından ve bunlar hakkındaki bilgilerden bahsedilip bir sonraki bölümün üçüncü ve son başlığı olan Vehmi Yolla Kutsal Olduğunu Söyleyen Kişiler bahsine geçilmektedir.

Vehmi yolla kutsal olan kişilerden yalnızca ön planda olanlarının esere dahil edilmesinin daha uygun görüldüğü Eşmeli tarafından ifade edilerek şaman, mesih ve şeyh hakkında bilgiler verilmiştir. Şaman başlığında Türklerin eski dininin şamanizm olduğu konusunda birçok araştırma olduğu belirtilecek konunun dağılmaması için bu tartışmalara yer verilmeyeceği ifade edilmiştir. (s.203) Şaman olmanın şartları, şamanların özellikleri ve fonksiyonlarına da yer verilmiştir. Neredeyse tüm dini geleneklerde bulunan kurtarıcı anlayışı tek tek ele alınmak yerine belli başlı dinlerde bulunan kurtarıcı figürleri hakkında bilgilere yer verilmiştir. İslam’da kurtarıcı anlayışı konusunda yapılan tartışmalara yer verilmeden kurtarıcının özellikleri ve kurtarıcı olduklarını iddia eden kişiler anlatılmıştır. Şeyhin kelime anlamı, şeyhte bulunması gereken özellikler, tarih boyunca şeyh olduğunu iddia eden kişilerin var olması işlenmiştir. Bunun yanında falcı, büyücü gibi kişilerin varlığı Diğer Kutsal Kişiler başlığında kısaca zikredilmiş ve bölüm böylece tamamlanmıştır.

Sonuç kısmında yazar, kitabın kısa bir özetini yaptıktan sonra kutsalın insansız, insanın da kutsalsız olamayacağını ifade eder. Eserde yapılan sınıflandırmanın farklı bir şekilde de olabileceğini söyleyen İsmet Eşmeli kutsal kişilerin kutsallıklarının kaynağı ve mahiyeti açısından bu tür bir sınıflandırmanın daha iyi olacağını ifade eder. Eşmeli son söz olarak şunu söylemektedir: “Kutsalı anlamak dini ve insanı anlamaktır, insanı anlamak dini ve kutsalı anlamaktır.”

Dinlerde kutsal kişiler konusunda yazılmış olan bu eserin sade ve anlaşılır bir dile sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber çalışmada var olan cümle hataları akıcılığı zaman zaman bozmaktadır. Bu duruma şu cümle örnek verilebilir:

*“Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren gezginlerin, kâşiflerin ve halkın “kâhin, büyüücü, rahip, sağaltıcı, hekim” gibi kavramları da kapsayacak şekilde şaman kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.”<sup>2</sup>*

Cümledeki hatanın “gezinlerin, kâşiflerin ve halkın” ifadesi “gezinler, kâşifler ve halk tarafından” ifadesiyle değiştirilirse giderilmiş olacağını düşünüyoruz.

Dikkati çeken bir diğer husus pek çok yerde bulunan imla hatalarıdır. Bunlardan yalnızca birkaç tanesini burada zikretmenin yeterli olacağını düşünüyoruz. Bunlara örnek olarak; s.98’de Hıristiyan” yerine “Hıristyan”, s.90’da “grup” yerine “gurup”, s.116’da “Yaramazlık” yerine “Yyaramazlık”, s.136’da “hususlardan” yerine “husulardan” yazılması verilebilir. Bu hataların bir sonraki baskıda düzeltilmesi uygun olacaktır. Bunun yanında sf.101’de Tanrı Vişnu’nun sekiz avatarı olduğu bilinmektedir denilirken sf.104’te avatar sayısı hakkında Hinduizm’de farklı sayıların zikredildiği ancak genel kabule göre on avatarının olduğu ifade edilmekte ve on avatar görüşü kabul edilerek bu avatarlar hakkında bilgi verilmektedir. Bu durumun çelişki oluşturmaması için gerekli düzenlemenin yapılmasının doğru olacağı kanaatindeyiz. Kitapta olumsuz olarak değerlendirilebilecek bir diğer mesele ise dinlerin temel kaynaklarına inilmemesi olarak görülebilir.

İncelemiş olduğumuz çalışma Dinler Tarihi adlı eserde Durmuş Arık’ın “Kutsal Kişi” başlıklı bölüm çalışmasından sonra kutsal kişileri derleyen ilk kitap olması açısından önemlidir. Ayrıca yazarın tercih ettiği sınıflama yöntemi de esere farklı bir bakış açısı kazandırması bakımından bir ilk olarak değerlendirilebilir. Zira Durmuş Arık konuyu dinlere göre ele almışken İsmet Eşmeli kutsal kişileri kutsal oluşlarının kaynağına ve niteliğine göre sınıflandırmayı tercih etmiştir. Yazarın var olan bilgileri olduğu gibi aktarması objektif bir çalışma ortaya koymasını sağlamıştır. Bir başka olumlu özellik olarak okuyucuya kolaylık sağlaması açısından kaynakça bölümünden sonra eklenen dizin bölümünün varlığını söyleyebiliriz. Hem anlaşılır bir dile sahip olduğu için hem de kutsal kişileri derleyen genel bir bakış kazandırdığı için kitabı kutsal kişiler konusuna ilgi duyan herkese tavsiye edebiliriz.

<sup>2</sup> İsmet Eşmeli, *Dinlerde Kutsal Kişi Fenomeni*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 202.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**Dr. Mustafa Kisbet, *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması***

İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2015, 152 sayfa.

## **Değerlendiren/Reviewed By**

### **Ramazan TOK**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey

[rtok1644@gmail.com](mailto:rtok1644@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0001-9816-3606>

## **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 09/11/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 30/11/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

**Dr. Mustafa Kisbet, *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması*, 1.Baskı, İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2015, 152 sayfa.**

Bilindiği gibi, İslam hukukunda alışveriş bahsi olarak bilinen, günümüz hukukunda da borçlar hukuku olarak tanımlanan alan çok geniş konuları içerisinde barındırmakta aynı zamanda canlılığını sürekli korumaktadır. İnceleyeceğimiz bu kitap, İslam hukukunun alışveriş alanının, kavram olarak son yüzyıllarda ortaya çıkan ve tüketicinin korunmasına yönelik haklardan olan ayıp muhayyerliğini konu almıştır. Müellifimiz, tüketicinin korunması kavramının son yüzyıllarda ortaya çıktığını, günümüzde de öneminin artarak devam ettiğini belirtmektedir. O, İslam hukukunda tüketicinin korunması ile ilgili yapılmış olan çalışmaları sınırlı sayıda ve başlangıç mahiyetinde görmektedir. Yeni ortaya çıkan diğer mevzular gibi tüketici hukukunun da fikhî açıdan incelenmesi gerektiğini düşünmektedir.

İnceleyeceğimiz bu kitap, 152 sayfadan ve dört bölümden oluşmaktadır. Yazar, giriş bölümünü iki kısımda ele almıştır. Birinci kısımda tüketim ve tüketici kavramlarının tanımlarını yapıp İslamın tüketim konusundaki görüşlerini nakletmiştir. Ardından da genel olarak tüketicinin korunmasını gerektiren sebepleri zikretmiştir. Kisbet, günümüz iktisat dilinde tüketim kavramının üç anlamda kullanıldığını, bunların; tüketme fiili, tüketilen mallar ve harcama olduğunu belirtmektedir. Müellifimiz, tüketicinin tanımını “tüketici; çeşitli iktisadi varlıkları tüketen ekonomik birimlerdir” şeklinde yapmaktadır. O, tüketicinin korunmasını gerektiren sebepleri; üretim şekli, teknolojik gelişmeler, tüketim toplumu, reklam ve pazarlama tekniklerindeki gelişmeler, ekonomik yoğunlaşma ve tüketiciyi esas almayan klasik yasaların yetersizliği şeklinde sıralamıştır.

Kisbet, giriş bölümünün İkinci kısmında, İslamda tüketicinin korunma yollarını anlatmıştır. Buna göre tüketici, üretim aşamasında, pazar aşamasında ve pazar aşaması sonrasında korunmaktadır. Tüketici, pazar aşamasında; üretime teşvik, iddihâr yasağı, tekelleşmenin önlenmesi ve üretilen malın İslam’a uygunluğu ilkeleriyle korunmaktadır. Müellifimiz Kisbet, “üretime teşvikin, üretimi arttıracakını böylece malın üreticileri arasında rekabetin oluşmasıyla malda ucuzlamanın olacağını, bunun da tüketicinin lehine sonuç doğuracağını ifade etmektedir”(s.24). O, iddihârın tüketici üzerindeki zararlarını “iddihârın tüketiciye zarar verme yönü, malın atıl bir halde kalması ve piyasaya çıkartılmamaları nedeniyle, üretim maliyetlerin artması ve bu artışın fiyatlara yansımaları” şeklinde açıklamakta ve islamın bunu yasaklayarak tüketiciyi koruduğunu ifade etmektedir (s.24-25). Yazarımız, tekelleşmenin tüketiciye olan zararını “malı satan kişilerin fiyatları istediği gibi belirlemesi ve tüketicinin de bu ürünleri almaya mecbur kalması sonucu doğurmaktadır.” şeklinde açıklamakta, dolayısıyla tekelleşmenin de yasaklanmasının tüketicinin lehine olacağını ifade etmektedir. Kisbet, üretilen malda olması

gereken özellikleri; “malın İslamda kullanılmasının uygun olması ve sağlam olması şeklinde vasıflandırmaktadır” (s.26-27).

Kisbet, tüketicinin pazar aşamasında korunmasını; tüketicinin zararlı akitlerden korunması, tüketicinin aldatıcı reklamlardan korunması, hisbe teşkilatı, narh koyma, ihtikâr yasağı ve ürünün pazar dışında karşılanma yasağı yolları ile sağlanabileceğini ifade etmektedir. O, tüketicinin zararlı akitlerden korunmasını; gararlı satışın, özellikleri belirsiz malın satımının, akit konusunun hukukî tasarrufa uygun olmayan malların satımının ve neceşin (fiyat kıyıştırma) yasaklanması ile sağlanacağını söylemektedir. Müellifimiz, “içerisinde fiyat kıyıştırmanın olduğu satışları ihtikâra benzetmiş, bu tür satışların, Hanefi ve Şâfiî mezheplerince hukuken geçerli ancak tahrimen mekruh görüldüğünü aktarmıştır” (s.29). Kisbet, tüketicinin aldatıcı reklamlardan korunmasının gerekliliğini “Hz. Peygamber, malın veya bedelin kusurunun gizlenerek yapıldığı akdin bu fiilleri işleyen kimseye günah ve bereketsizlik getireceğini belirtmiştir” diyerek açıklamaktadır (s.30). Aynı şekilde hisbe teşkilatıyla çarşı ve pazarların denetlenmesi, fiyatların ve ölçülerin kontrol edilmesi sağlanacak bu vesileyle müşteriler akit anında korunmuş olacaktır (s.31). Kisbet, İslam hukukunda, tüketicinin korunması için alınan tedbirlerden birinin de narh koymak - tüketim maddelerine; mal ve hizmetlere belli bir fiyat koyularak, piyasanın bu fiyat üzerine hareket etmesi sağlanması- olduğunu ifade etmiştir (s.31-32). Aynı şekilde ihtikârın (karaborsacılığın ve stokçuluğun) ve ürünün pazar dışında karşılanmasının yasaklanmasının da tüketicinin lehine olduğu bu sayede tüketicinin alış veriş esnasında korunmasının sağlanacağı müellifimiz tarafından ifade edilmektedir(s.33-34)

Kisbet'e göre, tüketicinin pazar aşaması sonrasında korunmasının, muhayyerliklerle doğrudan ilişkisi vardır. Bu muhayyerlikler; şart muhayyerliği, vasıf muhayyerliği, tayin muhayyerliği, görme muhayyerliği, hıyanet muhayyerliği, gabn (aldanma) muhayyerliği ve ayıp muhayyerliğidir. Müellif, kitabın asıl konusu olan ayıp muhayyerliğini “mal veya bedelde bilinmeyen bir kusurun ortaya çıkması durumunda, bu kusuru bilmeyen alıcı yahut satıcıya, akdi fesih veya kabul etme hakkını tanıyan muhayyerliktir.” şeklinde tanımlamaktadır (s.39)

Kitabımızın birinci bölümü 43 ve 76 sayfalarını kapsamakta, ‘Ayıp ve Ayıp Muhayyerliği’ başlığını taşımakta, ‘Ayıp’ ve ‘ayıp muhayyerliği’ şeklinde iki ana başlıktan oluşmaktadır. Müellifimiz Kisbet, ayıbın tanımını, “ayıp, tüccarın örfünde, az olsun veya çok olsun malın değerini düşüren şeydir.” şeklinde yapmaktadır (s.43). O, “İslam hukukçuları, satıcının satacağı maldaki kusurları bildirmesi gerektiği hususunda görüş birliğindedir. Şayet satıcı, kusurları açıklamazsa günahkâr olur” ifadeleriyle satılan maldaki kusurların bildirilmesinin gerekliliğini ifade etmektedir (s.46).



Kisbet, malda bulunan ayıbın ispat yollarını satıcının ikrarı, satıcının yeminden kaçınması, görülebilen ayıplarda gözlem yolu, görünemeyen ayıplarda bilirkişilerin raporu ve şahitlik şeklinde maddelenmiştir (s.51-55). Müellife göre “bir şeyin ayıplı olması, tabii özellikleri ile ilgili olduğundan, bir durumun ayıp kabul edilmesi ve akde etkisinin tesbiti ile ilgili konular şer‘i değil örfidir. Bunun için örf ve âdete başvurulması gerekir. Bilirkişilerin örfünde, malın kıymetini azaltan her kusur ayıp sayılır. Bir şeydeki özelliğin veya kusurun hukuki olarak ayıp olup olmadığına karar verecek bilirkişilerinde, o şey hakkında uzmanlığı olan kişiler olmalıdır.” (s.55-57).

Müellifimiz Kisbet, ikinci başlık olan ‘ayıp muhayyerliği’ başlığın altında ayıp muhayyerliğin tanımını *Mecelle’*den naklederek yapmıştır. Buna göre ayıp muhayyerliği, “Bey‘-i mutlak ile satılan bir malın ayb-ı kadîmi tebeyyün ettikte müşteri muhayyerdir; dilerse geri verir ve dilerse semen-i müsemmâ üzerine kabul eder, yoksa malı alı koyup ta ayıbı için pahâsını tenkîs edemez. İşte buna hıyâr-ı ayb denir” (s.60) Hanefilerin tanımını bu şekilde aktardıktan sonra Şâfiî, Malikî, Hanbelî mezheplerin ve muasır âlimlerin yapmış oldukları tanımları da aktarmaktadır (s.60). Kisbet, bu tanımları aktardıktan sonra ayıp muhayyerliğin gerçekleşme durumunu belirtmiş, ayıp muhayyerliğin, ayetlerden, hadislerden, icmâ ve kıyastan dayanaklarını zikretmiş en son olarak da akitte ayıp muhayyerliği ile beraber ortaya çıkan hükümleri değerlendirmiştir. O, böyle bir satışın hukuken geçerli olduğunu, İslam hukukçularının, ayıp muhayyerliğinin akdin sıhhatine engel olmadığı hususunda görüş birliği içerisinde olduklarını belirtmiştir (s.68). Aynı şekilde Kisbet, “müşterinin muhayyerliğe sahip olmasının ayıplı malın kendi mülkiyetine geçmesine mani olmayacağını, böyle bir satışın bağlayıcılığının da olmadığını ve müşterinin kendisine muhayyerlik hakkının da doğacağını ifade etmiştir” (s.70-72).

İkinci bölüm 79 ve 99. sayfalarını kapsamaktadır. Bu bölüm ‘ayıpta aranan şartlar ve tüketicide aranan şartlar’ olmak üzere iki başlıktan oluşmaktadır. Müellifimiz, ayıpta aranan şartları altı maddede ele almaktadır. Birinci şart, ayıbın malın değerini düşürmesidir. Ona göre, “ayıbın, malın değerini düşürüp ayıp kabul edilmesi o bölge ve zamandaki örfü göre tesbit edilir. Bir zamanda ayıp kabul edilen bir özellik başka biz zamanda ayıp sayılmaktan çıkabilir” (s.81). İkinci şart olarak ayıbın, akitten beklenen maksadı ortadan kaldırmasıdır. Üçüncü ve dördüncü şart ise ayıbın teslimden önce var olması ve akdin feshinden önce yok olmaması gerektiğidir. Müellif beşinci şart olarak, ayıbın benzeri mallarda nadiren bulunması gerektiği şartıdır. Altıncı şart ise ayıbın kolaylıkla giderilebilecek türden olmaması gerektiğidir.

Müellifimiz, ayıpta aranan şartları zikrettikten sonra tüketicide aranan şartları değinmiştir. Tüketicide aranan şartlar; tüketicinin satıcıyı ibrâ etmesi, tüketicinin ayıbın varlığını bilmemiş olması ve tüketicinin, mal ayıplı çıktığında zaman geçirmeden geri vermesi gerektiği şartlarıdır. Kisbet, müşterinin ibrâsı hususunda “müşteri, satıcıyı ibrâ etmekle, satın aldığı maldaki

ayıplarla ilgili muhayyerlik hakkını düşürmüş olur” diyerek, muhayyerliğin devam etmesi için müşterinin satıcıyı ibrâ etmemesi gerektiği şartını açıklamada bulunmaktadır (s.87). Daha sonrada bu hususta dört fıkıh mezhebin görüşlerini ve bu görüş farklılıkların sebeplerini yer vermektedir (s.88-96)

Kitabımızın üçüncü bölümü 103 ve129. sayfaları kapsamaktadır. Bu bölüm ‘akdin kabulü, akdin feshi ve malın geri verilmesi, ödenen bedelden kesinti yapılması’ olmak üzere üç başlıktan oluşmaktadır.

Müellifimiz Kisbet, “ayıplı mal satışının, müşterinin razı olması halinde geçerli olacağını” söylemekte ardından da bunun hukuki gerekçesini açıklamaktadır (s.107). Daha sonra diğer başlık olan ‘akdin feshi ve malın geri verilmesi’ başlığında malın geri verilmesinin şartlarını, malın ayıp sebebiyle geri verilmiş şeklini ve akdi feshedip malı geri vermenin hukuki sonuçlarını açıklamıştır. Kisbet, malın geri verilmesinin şartlarını; geri verilecek malın alındığı zamandaki durumunun değişmesi ve feshin akit tamamlandıktan sonra yapılmış olması şeklinde zikretmektedir (s.109-111). Müellifimiz, malın geri verilmiş şeklinde İslam hukukçuların iki farklı görüşe yöneldiklerini söylemiş, Hanefi ve diğer fakihlerin görüşlerini nakletmiştir. Hanefilere göre “mebûi, teslimden sonra satıcıya ya rıza veya kaza yoluyla fesihe müteakiben iade edilebilir.” Diğer fakihlere göre ise “fesih ve iade için muhayyerlik sahibi veya vekilin tek taraflı iradesi yeterlidir” (s.114). Kisbet, akdi feshedip malı geri vermenin hukuki sonuçlarını, “akid ayıp sebebiyle teslimden önce veya sonra feshedilip, satın alınan mal satıcıya iade edildiğinde ayıp muhayyerliği ve bu muhayyerliğe bağlı olan haklar sona erer” şeklinde açıklamıştır (s.114)

Müellif, ödenen bedelden kesinti yapılması başlığında ise; ödenen bedelden kesinti yapılmasının engellerini ve ödenen bedelden yapılacak kesinti miktarının tespitinin hesaplanmasını açıklamıştır.

Kitabımızın son bölümü olan dördüncü bölüm 133 ve146. sayfaları kapsamaktadır. Bu bölüm, ‘ayıp muhayyerliğin getirdiği hakların kullanımı’, ‘ayıp muhayyerliğin düşmesi’ ve ‘ayıp muhayyerliğinin vârise intikali’ başlıklarından oluşmaktadır. Müellifimiz, “ayıp muhayyerliğin getirdiği hakların kullanımı ile bu hak kullanıldığından dolayı ayıp muhayyerliği sona erer” demektedir (s.133) Kisbet, ödenen bedelden kesinti yapılabileceğini, “İslam hukukunda, müşterinin ayıplı mal sebebiyle uğradığı zararı telafi için ikinci bir hak tanınmıştır. Bu durumda malı iadenin yerine, ödenen bedelden ayıbın eksiltiği miktarı almak hakkı alır” sözleriyle açıklamaktadır (s.134).

Müellifimiz, bu bölümün ikinci başlığı olan “ayıp muhayyerliğinin düşmesi” başlığında tüketicinin bazı tasarrufları ile ayıp muhayyerliğinin düşeceğini izah etmiştir. Bu tasarrufları; müşterinin ayıbı öğrendikten sonra razı olması, satıcının ibrâ edilmesi ve malın geri verilmesinden önce ayıbın yok olması şeklinde açıklamıştır. Müellifimiz aynı şekilde müşterinin lehine olan bazı maslahatlar nedeni ile ayıp muhayyerliğin düşeceğini de belirtmiştir.

Kisbet, “ayıp muhayyerliğin varise intikali” başlığında, “fıkıh mezheplerin çoğu, ayıp muhayyerliğin varislere intikal etmesini kural olarak benimsemişlerdir” şeklinde izahta bulunmuş, ardından da bu intikalin hangi yollarla olacağı konusunda fıkıh mezheplerin ihtilafını aktarmaktadır (s.143-144).

Müellifimiz iki sayfadan oluşan sonuç bölümüyle kitabı bitirmektedir. Sonuç bölümünden sonra da bibliyografya bölümünü eklemiştir.

# *Universal Journal of Theology*

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 7, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**Prof. Dr. Seyid Muhammed Musa Tevânâ, *el-İctihâd ve Medâ Hâcetinâ  
İleyhi fî Hâze'l-Asr***

## **Değerlendiren/Reviewed By**

**Muhammed Zakir BAKHTARİ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies,  
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey

[zz57749@gmail.com](mailto:zz57749@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0003-0633-9315>

## **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 13/11/2022

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 30/11/2022

**Yayın Tarihi/Date Published:** 31/12/2022

**Prof. Dr. Seyid Muhammed Musa Tevânâ, *el-İctihâd ve Medâ Hâcetinâ İleyhi fî Hâze'l-Asr (İctihad ve Ona Asrımızda Duyulan İhtiyaç)***

İslâm fıkıh'ının kuralları içerisinde İctihat ve müçtehit meselelerinin her asır ve zamanda ihtiyaçlara göre İslâm hukukçuları arasında tartışılan ve gündeme gelen önemli konulardan biri haline gelmiştir. Bundan dolayı şeriâtın amaçlarından biri de her asır ve zamanda içtihat ve müçtehit ehemmiyetinin bilinmesi, toplumun gereği olan içtihadın, zaman ve mekân ihtiyaçlarına göre aktarılması gerekmektedir. İctihat şer'î hükümleri keşfetmek ve İslâm dininin standartlarına dayanarak iyi bir yaşam için toplumun sorunlarını çözmektir. Günümüz içtihat konusu İslâm toplumunda en temel ihtiyaçlarından biri olarak kabul edilmektedir. Fakihler insanların hedeflerine dayanarak, çıkarımların ve yöntemlerin gündemde kalması için çeşitli alanlarda birçok sorun çözmektedirler.

Günümüze kadar tüm asırlarda müçtehitlerin içtihatları, âlimler ve fakihlerin görüşleri neticesinde onların kıymetli fikhî mirasları bize bırakmalarıdır. Dolayısıyla onlar içtihadı ebedilik ve gerekliliğine dair açık bir delil olduğunu işaret etmektedirler. İctihadın meşruiyeti hakkında alimler arasında ihtilaf olmadığını ve içtihat üzerinde herhangi bir tartışma bulunmadığı tespit edilmiştir. Ama içtihadın hükmü konusunda farklı görüşler bulunmaktadır: "İctihadın hükmü farz mı ya da sünnet mi?" Konusunda tartışılmıştır.

Dolayısıyla genel olarak çağdaş sünnî âlimlerin arasında iki görüş karşımıza çıkmaktadır. Birinci görüş; Muhammed Abduh (ö.1905), Muhammed Ebû Zehra (ö.1974), Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (ö.1999), Abdülkerim Zeydan (ö.2014), Ramazan el-Buti (ö.2013), Yusuf el-Karadavi (ö.2022) ve Ahmed el-Reysuni gibi alimler makâsîdüş-şeriâ ve içtihat meselelerin üzerinde çalışma yaptıklarından dolayı müslümanlar arasında daha çok benimsenmişlerdir. İkinci görüşte ise; Abdülaziz İbn Baz (ö.1999) ve Nasirüddin el-Elbânî (ö.1999) vb. radikal selefilik meşrebinden alimler vardır.<sup>1</sup> Afgan çağdaş fâkihî olan Tevânâ birinci tabakâ fakihlerinden olup ve ele aldığı eseri de günümüz İslâm dünyası çapında içtihat bağlamında en önemli eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.

Afganistan çağdaş, siyasi ve içtimaî tarihinde önemli bir yere haiz olan Tevânâ, karakteri farklı olup büyük bir alim, kibar bir adam, iyi bir yazar, iyi bir konuşmacı ve Afganistan'ın Sovyet işgaline karşı gerçek Afgan mücahitlerinden biriydi. Aynı zamanda Dr. Tevânâ Afganistan'ın önde gelen din alimlerinden ve araştırmacılarından biri ve 16 sene önce bu dünyayı terk eden bir üniversite profesörüydü. Tevânâ fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyayı gelmiş ve eğitim sürecinde kendi kendini yetiştirmiş, çalışkan bir öğrenci olarak Afganistan çağdaş tarihinde önde gelen ünlü Mollalarından biri olmuştur.

<sup>1</sup> Nevid Nakşibendi, "Zaruret-i Makâsîd-i Bûdeni İctihad der Asri Hazır", Mahnâme-i İctimâî Farhangi Şehr-i Hudâ, (ts.), 3.

Tevânâ, ilk eğitimini amcası, kardeşi ve bölgedeki diğer bazı alimlerden bilimin temellerini öğrenmiş ve daha sonra 1960 yılında Kâbil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olana kadar devlet okullarında öğretmen olarak görev yapmıştır. O zamanlarda Kâbil üniversitesi ilahiyat fakültesi genel bir şekilde el-Ezher Üniversitesi'nin ilahiyat ve hukuk fakülteleri gibi ders krikolumu Arapça ve diğer dinî konuların çoğunu içeriyor. Müellif üniversiteden mezun olduktan sonra kendisinden gösterdiği yetenek neticesiyle hemen ilahiyat fakültesinde öğretim üyesi olarak atanmıştır. Yazar, Kâbil üniversitesinin ilahiyat fakültesinde miras, fıkıh esasları ve nahiv gibi konularını, Ebû Hanife medresesinde ise Arapça dersini vermeye başlamıştır.

1964'te Kâbil Üniversitesi, rektörlüğü müellifin akademik çalışmalarını tamamlaması için Kahire'de bulunan el-Ezher Üniversitesi ilahiyat fakültesine göndermeye karar vermiştir. Tevânâ 1967 yılında yüksek lisansını tamamladıktan sonra aynı yıl "*İctihat ve Çağımızın Ona Olan İhtiyacı*" konulu doktora tezini yazmaya başlamış ve 1971 senesinde birinci olarak doktora tezini bitirip diplomasını almıştır. Tevânâ 1971 senesinde el-Ezher Üniversitesi'nden doktora unvanını aldıktan sonra Afganistan'a dönüp Kâbil Üniversitesi ilahiyat fakültesinde ders vermeye başlamıştır.<sup>2</sup>

Müellifin eserlerine gelince, Tevânâ akademik sahasında arkada birçok sayıda eser bırakmış olduğu görülmektedir. Tevânâ'nın eserleri Arapça ve Farsça olmak üzere iki dilde kaleme aldığı görülmüştür. Dolayısıyla müellifin eserleri Mısır ve Pakistan'da bazıları basılmış olup elimizde mevcuttur. Diğer bir kısmı ise basılmamış elimizde de mevcut değildir. Bunun yanında müellife ait birçok makale ve tercümeleri de bulunmakta olup uluslararası dergilerde yayınlanmaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz üzere "*el-İctihâd ve Medâ Hâcetinâ İleyh-i fî Hâze'l-Asr*" kitabı yazarın doktora tezi olup ve müellif tarafından 1971 yılında el-Ezher Üniversitesinin İslam hukuku alanında Prof. Dr. Mustafa Muhammed ABDÜLHÂLİK danışmanlığı ile Arapça olarak hazırlanmıştır. Müellif bu eserini 1971 yılında kurulan jüri heyetiyle savunmuştur. Tevânâ bu incelemeyi yazarak profesörlerden en yüksek puanı aldıktan sonra jüri heyeti tarafından bu çalışmanın yayınlanmasına izin verilmiştir. Dolayısıyla "*İctihat ve Asrımızda Ona Olan İhtiyacımız (العصر الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر)*" adlı eser, 1972 yılında Kahire'de Darü'l-kütübî'l-hadise yayın evi tarafından basılmıştır. Bu kitap ağırlığı ve ilmî güvenilirlik bakımından en üst sıralarda yer almış ve İslâm dünyasının ilim çevrelerinde iyi bir üne sahip kitaplardan biri haline gelmiştir. Aynı zamanda bu kitap İslâm dünyasının bütün kütüphanelerinde bulunabilmektedir.

<sup>2</sup> Muhammed Musa Tevânâ, *el-İctihâd ve Medâ Hâcetinâ İleyh-i fî Hâze'l-Asr* (Kahire: Dârü'l-Kur'anî'l-Hadise, 1972), 5-6.

Tevânâ bu kitapta günümüzün önemli içtihat mevzularını fıkhî ve hukukî çerçevede ele almakta olup konu hakkındaki sorulara cevap vermekle konuyu tüm boyutlarıyla irdelemektedir. Bu kitapta, fıkıh ve ilkelerini değerli mirasına hâkim olmanın yanı sıra, çağdaş dünyanın entelektüel gelişmelerine günümüzün sorunlarının çok iyi farkında olan bir bilim adamını görmekteyiz.

Ellimizdeki kitap müellifin en önemli eserlerinden biridir. Bilindiği üzere kitabın içtihat ve müçtehit meselelerini ele alıp incelemiştir. Yazar kitabında, çoğunlukla birincil kaynaklara temas etmesi ve gerekli görülen yerlerde içtihat ile alakalı daha önce yapılmış olan çalışmalara dipnotlarda ve metinde değinmesi; araştırmanın bilimsel verilerden istifade edilerek yazıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Eser, 630 sayfa olup giriş kısmı 40 sayfadan ana metin ise 70 başlık altında incelenmiş ve sonunda 11 fasıl içinde özetini çıkartmıştır.

Giriş bölümünde çalışmanın önemi ve yöntemine dair getirilen izahlardan sonra kitabın konusunu teşkil eden “meşâyih” ve “nevâzil” kavramları hakkında bilgi verilmiş ve bu kavramların mezhepte ne anlam ifade ettiklerinin tespiti yapılmıştır. Müellif kitabın giriş kısmında İslâm hukukunun dinamik bir hukuk sistemi olduğunu aktarmıştır. Bunun yanında içtihadın öneminden bahsederek her asır ve zaman canlı bir prensip olduğunu, ayrıca İslâm hukukçuların içtihat konusundan yararlanarak çağın istek ve problemlerine ışık tutabilmek aynı zamanda İslâm hukuku kültürünü icat etmesinde müsaade edilmiştir. Diğer yandan müellif içtihat meselesine tarihsel olarak temas ederek içtihadın başlangıç noktasını Hz. Peygamber döneminden başlatmaktadır. Dolayısıyla içtihadın dini ve dünyevi konularda bulunduğunu söylemektedir. Buna binaen Hz. Peygamberin İslâm tarihinde ilk müçtehit olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda müellif o dönemlerde içtihat meselesinin zirveye ulaşmış ve içtihat anlayışlarının tabii ve tebe-i tabii dönemlerinden bahsederek 3. asırda içtihat meselesi zirveye ulaştığını 4. asırdan günümüze kadar bu kültürün yeniden duraklamalara uğradığını ve içtihat yerine taklit düşüncesinin hâkim olduğunu açıklamıştır.<sup>3</sup>

Müellif kitabın mukaddimesinde öncelikle konunun önemi, çalışmanın amacı, yöntemi ve sınırları üzerinde durmuştur. Konunun önemi ve çalışmanın amacı başlığı altında, içtihat eserlerinin icra ettiği önemli fonksiyonlardan ve ihtiva ettikleri konuların sınırlarından bahsetmektedir. Diğer yandan müellif çalışmanın yöntemi sınırları ve kitapta incelenen eserlerin kaynakları ile içtihat meselesine tarihsel olarak açıklama yapmaktadır. Ardından Hz. Peygamber döneminde içtihadın yeri, mahiyeti ve var olduğundan bahsetmekte Hz. Peygamber kendisi yaptığı içtihat ve ilgili konuları temas etmiştir. Bunun

<sup>3</sup> Daha bilgi için bk. Subhanallah Hamidi, “Afganistanlı Fakih Seyit Muhammed Musa Tevânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 14 (2009), 311-328.

yanında Hz. Peygamber hayatında sahâbenin yaptığı içtihatlardan bahsederek konuyu detaylı bir şekilde incelemiştir. Sonra sahabe döneminde içtihadın yeri, önemi ve uygulamasına temas ederek içtihadın özelliklerini işaret etmekle birlikte tabii dönemindeki içtihat meselelerini kaleme almıştır. Ardından mezheplerin çıkışından ve içtihadın zorluklarından ve o dönemlerde ortaya çıkan sair gruplar hakkında bilgi verdikten sonra fırkaların arasındaki ihtilaflara giriş yapmaktadır. Bu ihtilafları "الاختلاف في حجية السنة، الاختلاف في حجية القياس، الاختلاف في حجية الاستحسان، الاختلاف في حجية الإجماع، الاختلاف في حجية قول الصحابي" başlıkları altında detaylı bir şekilde incelemiştir. Bunun akabinde fikhî kaidelerin zuhurundan ve ortaya çıkmasından bahsetmiştir. Sonra dört büyük Sünnî mezhep imamlarının içtihadî görüşlerini inceleyerek mezheplerin ekollerinde içtihadın yerini değinmiştir. Hanefî, Malikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerin içtihadla ilgili müfredatlarını detaylı bir şekilde açıklamada bulunmuştur. Ardından dört imandan sonra onuncu asra kadar içtihadın tarihçesini kaleme alarak sırayla asırları incelemekte olup çağımıza kadar ulema arasında ihtilaflar ve ittifakları açıklamıştır. Ayrıca başka bir başlık altında taklit, taklidin sebepleri ve hükümlerinden bahsederek onun içtihat ile olan alakasını vurgulamıştır.

Diğer yandan genel bir başlıkta içtihat mevzusunu daha detaylı açıklamak için konuya bir mukaddime ile başlamaktadır. Ardından içtihadın tanımı, rükünleri, içtihat, kıyas ve rey arasındaki farklılıkları incelemiştir. Sonra konuyu fikhî kaideleri ile örnek göstererek ortaya koymaktadır. İctihadın, fıkıh usulü konularından mı sorusuyla başlamıştır. Bunun yanı sıra içtihadın şartları, âmm, has, esâsî ve tekmiî şartları ve içtihadın hükmünü açıklamıştır. İctihadın hükmü altında teklifi hükmü, vad'î hükmü Hz. Peygamber'in içtihadının hükmü ve Hz. Peygamber hayattayken sahâbenin içtihadının hükmü gibi mevzuları detaylı bir şekilde kaleme almaktadır. Ardından içtihadın şer'î hükmünü, içtihadın keyfiyeti, naslara göre içtihat, icmâ' ve kıyasa göre içtihat, içtihatla ihtilaf sebepleri ve içtihadın aşamaları ile müçtehitlerin sınıfları gibi konular üzerinde durmaktadır. Sonra mutlak ve mukayyet içtihatları incelemekte olup mezhepler ve müçtehitlerin içtihat hakkındaki görüşlerini detaylı bir şekilde aktarmaktadır. İctihat ile içtihadın kaldırılması ve içtihadın başka bir şeyle kaldırılması hükümlerini açıklamıştır. Akide meselelerinde içtihat, ilham ve tasavvuf ile içtihat konularını incelemiş, müsteşriklerin içtihat ile alakalı konularını ele alıp onların rey ve fikirlerine örneklerini göstererek açıklamıştır. Fıkıh ulemalarının içtihat ile alakalı görüşleri ve fakihte içtihadın yeri ve mahiyeti gibi konuları incelemiş, içtihadta olan ihtiyaç, içtihadın kesilmesi ve İslâm fıkıh ile amel edilmesi ve onun için davet edilmesi konusu ile mevzuya son vermiştir. Ardından kitabın baştan sonuna kadar bütün bilgilerini 11 bölüm içerisinde özetlemiştir:

Müellif kitabın birinci bölümünde: içtihat ve müçtehit tanımları hakkındaki hususlar üzerinde durmaktadır. İctihadın kavramı, rükünleri, özellikleri,



kıyas ve içtihat arasındaki farklılık noktalarını beyan etmiştir. Aynı şekilde içtihadın müsibi ve muzhiri konularını incelemiştir.

Müellif ikinci bölümünde: sırayla içtihadın şartlarını ve bu şartlarla ilgili önde gelen fukahânın görüşleri üzerinde durmakta ve uyulması gereken bu şartların önemi hakkında bilgi vermektedir.

Üçüncü bölümünde: ise, içtihadın edile-i erbaa arasında yeri ve içtihatla sabit olan meselenin hükmünü ve içtihadın hikmetleri hakkındaki mevzuları incelemiştir.

Dördüncü bölümde ise bir müçtehidin içtihat yoluyla hüküm çıkarmak isterken izlemesi gereken yol haritasını çizer ve son olarak İslam hukukunda bazı konularda ortaya çıkmış olan fikir değişikliğinin nedenleri üzerinde durmaktadır.

Beşinci bölümde içtihadın merhalelerini ele almaktadır. Örneğin ictihad-ı mutlak, ictihad-ı mukeyyad, ictihad-ı amm ve ictihad-ı has. Bu aşamalardan hareketle müçtehidin mertebeleri üzerinde daha fazla yoğunlaşmaktadır.

Altıncı bölümde yazar, her çağda bir veya birden fazla müçtehidin bulunup bulunmadığı konusundaki tartışmalara yer verip ve her çağda özel veya genel müçtehidin bulunmasının gerekli olduğunu söylemektedir.

Yedinci ve sekizinci bölümlerde ise yazar, bir müçtehidin bir meselede öne sürdüğü değişik görüşleri ve hükümleri ele alır ve konuyla ilgili fukahânın görüşlerini toplayarak mukayeseli bir değerlendirme yapmaktadır.

Dokuzuncu bölümde yazar fıkhî olmayan içtihatlar konusunu ele alarak, Fıkhî meseleleri ilgilendirmeyen konularda içtihatla bulunma problemi üzerinde durmuştur. Örneğin naslar üzerinde kafa yorarak inançla ilgili konularda içtihatla bulunmaları gibi yazar bu tür içtihadın son derece zor olduğunu söyler. Zira müçtehit bu durumlarda, ancak İslam'ın genel inanç prensiplerine aykırı olmayacak şekilde içtihadında isabet ederse sevap kazanabilir aksi takdirde günaha girme hatta kafir olma söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Yine bu bölümde içtihat prensibini gerekli görülmüş ve içtihadın metotlarını kullanmadan feyiz ve ilham yoluyla naslardan çıkarılmış olan sûfilerin içtihadı gibi konuları da ele almıştır. Ancak feyiz ve ilham, sağlam bilginin kaynağı olmadığı için bu yolla elde edilen hükümlerinde bağlayıcı olmadığını açıkça ifade etmektedir.

Onuncu bölümünde ise müellif, bazı oryantalistlerin içtihatla ilgili görüşlerini ele almıştır. Örneğin bu bölümde Goldziher, Henri Masya ve Makdonald gibi önde gelen oryantalistlerin içtihat hakkındaki görüşlerini kendi kaynaklarından naklederek detaylı bir şekilde değerlendirmiştir.

On birinci bölümde ise yazar, içtihadı duyulan ihtiyaç konusu üzerinde durur. Örneğin, bu bölümde günümüzde İslam hukukunda ortaya çıkan yeni problemlerden hareket ederek, içtihadın bu çağda bu denli gerekli olduğunu vurgulayarak İslam Hukukunun dinamizmi üzerinde bir kez daha durur.

Sonuç bölümünde ise, yazar önce taklit ve tefviz konularını ele aldıktan sonra tezin özetini yapmıştır. Kitabın son kısmında ise, bibliyografya bölümü yer almaktadır. Yazar bu bölümde yararlanmış olduğu kaynakları konularına göre alfabetik dizinde sıralayarak bir kaynakça bölümü oluşturmaktadır. Yazar mümkün olduğu kadarıyla birinci el kaynaklardan istifade etmektedir.<sup>4</sup>

Sonuç olarak kitabın planlamasının yerinde olduğunu ve yazarın konuyu başarılı bir şekilde işlediğini ifade edebiliriz. Burada temas edilmesi gereken bir başka noktaysa yazarın, problemlere mezhepler sistematığı içerisinde kalarak içtihat üzerinden çözüm bulunabileceğini iddia etmesidir. Nitekim Tevânân'ın bu iddiasını somut örneklerle ispatladığını söylemek mümkündür. Ayrıca çalışmanın akademik üslupla yazıldığını ve esere akıcı bir dilin hâkim olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Öte yandan bu alanda diğer çalışmaların haricinde müstakil bir eserin bulunmayışı göz önünde bulundurulduğunda kitabın, büyük bir boşluğu doldurduğu da anlaşılacaktır. Nihai olarak tüm araştırmacılara Tevânân'ın eserini, içtihat sahasında kendisinden istifade edilmesi gereken büyük bir kitap olarak tavsiye edebiliriz.

### Kaynakça

- Furkani, Mehterhan. "Çağdaş Afgan Fakîhi Muhammed Musa Tevânâ'nın İctihada Bakışı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 390-416.
- Hamidi, Subhanallah. "Afganistanlı Fakih Seyit Muhammed Musa Tevânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 311-328.
- Nakşibendi, Nevid. "Zaruret-i Makâsıd-ı Bûdeni İctihad der Asri Hazır". *Mahnâme-i İctimâî Farhangî Şehr-i Hudâ*, 3.
- Tevânâ, Muhammed Musa. *El-İctihâd ve Medâ Hâcetinâ İleyhi fi Hâze'l-Asr*. Kahire: Dârü'l-Kur'anî'l-Hadise, 1972.

<sup>4</sup> Daha bilgi için bk. Mehterhan Furkani, "Çağdaş Afgan Fakîhi Muhammed Musa Tevânâ'nın İctihada Bakışı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 390-416.

## Etik Kuralları

### Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

### Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

### **Editörler**

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

## Universal Journal of Theology Dergisi

### Yayın İlkeleri

1. Universal Journal of Theology Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Universal Journal of Theology Dergisi, yılda iki kez yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Universal Journal of Theology'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Universal Journal of Theology Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

### **Yazım İlke ve Kuralları**

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi (DİA) imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.  
<http://dergipark.gov.tr/ujte>

## **Ethical Principles**

### **Authors**

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by UJTE, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

### **Referees**

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

### **Editorial Board**

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.



## **Universal Journal of Theology (UJTE) Editorial Principles**

1. UJTE aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.

2. UJTE that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.

3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.

4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.

5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.

6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.

7. UJTE reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.

8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.

9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.

10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.

11. Names of the referees are written in the relevant issue.

12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. UJTE does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to Universal Journal of Theology.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of UJTE.

## Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *UJTE* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:  
Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm. Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).  
Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk. Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see <http://dergipark.gov.tr/ujte>