

ISSN: 2148-8177



Kafkas University  
Faculty of Divinity Review

**KAFKAS ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT**  
**FAKÜLTESİ**  
**DERGİSİ**

**Ocak 2024**  
**Cilt 11 Sayı 21**

DOI: 10.17050

# Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

*Kafkas University Faculty of Divinity Review*

**ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177**

**Volume / Cilt: 11 | Issue / Sayı: 21**  
(Ocak/ January 2024)



DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayınlanmaktadır.**

*Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System*

**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, İSAM , Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Akademik Resource Index, , CROSSREF, ve SOBIAD Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.**

*Kafkas University Faculty of Theology Journal is indexed in EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, ISAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Academic Resource Index, CROSSREF, and SOBIAD Discovery Databases.*



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



**DergiPark**  
AKADEMİK

**İmtiyaz Sahibi****Prof. Dr. Abdulmecit OKCU**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye

**Başeditör****Doç. Dr. Ahmet EKİNCİ**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0009-0008-5840-0441

**Editör Yardımcısı****Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÇINAR**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0001-7759-3156

**Editör Kurulu****Doç. Dr. Ercan CENGİZ**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0002-9528-6878

**Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0002-4902-1051

**Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0002-6375-0701

**Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÇINAR**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0001-7759-3156

**Alan Editörleri****Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0002-4902-1051  
Arapça

**Dr. Öğretim Üyesi Samet KELLEÇİ**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0001-9929-0922  
Tasavvuf

**Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÇINAR**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0001-7759-3156  
İslam Hukuku

**Dr. Öğr. Üyesi İlhan ALTAŞ**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0003-3936-2925  
Hadis

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KARA**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0003-4904-7187  
Tefsir

**Doç. Dr. Ercan CENGİZ**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0002-9528-6878  
İslam Tarihi

**Dr. Öğr. Üyesi Fatma SAĞLAM  
DEMİRKAN**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0001-7085-9919  
Din Psikolojisi

**Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0002-6375-0701  
Sosyal Psikoloji, Sosyal Değişim, Kadın  
Araştırmaları, Edebiyat Sosyolojisi, Din  
Sosyolojisi

**Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
Dinler Tarihi

**Dr. Çetin DOĞRU**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri  
İğdır/Türkiye  
ORCID 0000-0002-6487-1310  
Din Eğitimi

**Dr. Öğr. Üyesi Fatih SANCILI**  
Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Ardahan/Türkiye  
ORCID 0000-0003-0905-7700  
İslam Mezhepleri Tarihi, Kelam

**Arapça Dil Editörü**  
**Arş. Gör. Mustafa ÇABUK**  
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye

**İngilizce Dil Editörleri**  
**Arş. Gör. Kübra Gül ÖZDEMİR**  
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0002-4777-2193

**Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI**  
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye

**Ön Kontrol Editörü**  
**Arş. Gör. Ubeyde CANLI**  
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID Profili 0000-0002-3766-1377

**Yazım Editörü**  
**Arş. Gör. Elif KELEŞ**  
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0003-2847-0103

**Yayın Kurulu**  
**Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK**  
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
Din Sosyolojisi

**Dr. Enas M. I. ALQODSI**  
Abu Dhabi University  
Birleşik Arap Emirlikleri  
Coğrafya Eğitimi, Aile Hukuku

**Doç. Dr. Habib ŞENER**  
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye  
ORCID 0000-0002-8953-2200

Mantık, İslam Felsefesi, Din Felsefesi

**Prof. Dr. Hikmet KOÇYIĞIT**  
Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami  
İlimler Fakültesi  
Ankara /Türkiye

**Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK**  
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Erzurum /Türkiye

**Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN**  
Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Kastamonu /Türkiye

**Doç. Dr. Omar Hasan ALAMERI**  
Kuwait International Law School  
Kuveyt

**Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN**  
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Karaman/Türkiye

**Doç. Dr. Adem BALKAYA**  
Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat  
Fakültesi  
Kars/Türkiye

**Doç. Dr. Alparslan KARTAL**  
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kars/Türkiye

**Prof. Dr. Hasan KAPLAN**  
Yalova Üniversitesi  
Yalova/Türkiye

**Doç. Dr. Yasser TARSHANY**  
International University  
Malezya

**Dr. Mohammed SULİMAN**  
Alazhar University  
Filistin

**Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein  
ALZYUOT**  
İslam Araştırmaları  
Ürdün

## Yayın İlkeleri

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, orijinal bilimsel fikirlere gereken desteği sağlamak ve bu doğrultuda yüksek kaliteli, güvenilir bilimsel makaleler yayınlamak için uluslararası platformda genel kabul görmüş etik standartları izler ve uygular. Dergi'nin izlediği yayın politikası ve etik ilkeler, bu eylemin katılımcıları olan yazar/ lar, dergi editörü/editörleri/editör yardımcılığı, subject editörleri, hakemler ve yayıncılar için uyulması gereken etik davranış standartlarını kapsar.

### Yayın Etiği Beyanı

Dergi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu (a), Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (b) ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne (c) uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir.

a) Basın Kanunu

b) Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu

c) Yükseköğretim Kurumları Bilimsel

Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi

d) Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri

### Genel Etik Kurallar

#### Tarafsızlık ve Bağımsızlık

Dergiye gönderilen makalelerin değerlendirme sürecini editör, editör yardımcılığı ve hakemler âdil bir şekilde ve etik ilkeler çerçevesinde koordineli olarak yürütür. Editörlüğün kararları bağımsızdır, kurum içi veya dış faktörler bu kararları etkileyemez.

#### Gizlilik

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen makalelerin içerikleri ve yazarların isim, elektronik posta adresi, telefon gibi kişisel bilgileri yalnızca derginin bilimsel amaçları doğrultusunda kullanılır, başka amaçlarla kullanılmaz ve üçüncü şahıslarla paylaşılmaz. Ayrıca, makale değerlendirme süreçleri de gizlilik içerisinde yürütülür.

### Yazarlık ve Yazar Hakları

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen yayınlarda yer alan yazarların, çalışmanın tasarımına, yürütülmesine veya yorumlanmasına önemli katkıda bulunmuş olmaları gerekir. Örneğin, makalenin sadece yazımına katkı sağladığını veya veri toplanması gibi bilimsel bir nitelik taşımayan teknik görevleri yürüttüğünü beyan ederek çalışmaya aktif katkı sağlamayan kişileri çalışmaya dâhil etmek, araştırma ve yayın etiği kadar yazar hakları açısından da doğru karşılanmaz. Çalışmaya katkı sağlayan yazarların belirlenmesi ve isim sıralamasının ortak kararla alınmış olması gerekmektedir. Makalede yer alan yazarların, görev yaptıkları bilim alanının çalışma konusuna uygunluğu ve çalışılan konu için mesleki yetkinlikleri de deontolojik kurallar çerçevesinde editörlükçe değerlendirilir. Makalenin sorumlu yazarı "Author contributions" başlığı altında yazarların çalışmaya katkılarını beyan etmelidir. Bu konuda ortaya çıkabilecek problemlerden birinci derecede sorumlu yazar sorumludur.

Multidisipliner çalışmalarda her biri ayrı disiplinden olmak koşuluyla 2 yazar "eşdeğer ilk isim yazar" olarak; aynı şekilde farklı disiplinlerden olmak koşuluyla en çok 3 yazar ise "eşdeğer katılımlı ikinci isim yazar" olarak belirtilebilir.

### Araştırma Bulgularının Orijinalliği

Yazarlar sundukları makalenin orijinal araştırma sonuçlarını içerdiğini, çalışma verilerinin doğru bir şekilde analiz edildiğini, yeterli ve konuya uygun referanslar kullanılarak yayına hazırlandığını submission aşamasında on-line sistemde yer alan "cover letter" bölümünde beyan etmelidirler. Makaleye özgünlük ve önem katmak için "yapılan ilk çalışmadır", "bu konuda daha önce çalışma yapılmamıştır", "sınırlı sayıda çalışma vardır" gibi ifadeleri kullanmak editörlükçe doğru karşılanmaz ve bu yaklaşım makalenin bilimsel içerik yönünden değerlendirmeye alınmasına engel teşkil edebilir.

### Benzerlik (Similarity)

Dergiye gönderilen makaleler başlangıçta ve gerek görülen her aşamada uygun software

## Yayın İlkeleri

yazılımlar kullanılarak benzerlik analizine tabi tutulur. Benzerliğin oranına bakılmaksızın etik dışı benzerlikler tespit edilirse bu durum yazarlara bildirilerek düzeltme istenir veya aşırı benzerlik içeren makaleler değerlendirmeye alınmaksızın ilk değerlendirme aşamasında reddedilir.

Plagiarism/Self-Plagiarism, Duplicate Publication Dergiye gönderilen makaleler plagiarism/self plagiarism yönünden incelenir ve bu eylemlerin saptanması durumunda makale "hangi değerlendirme aşamasında olursa olsun" reddedilir. Ayrıca, aynı makaleyi eş zamanlı olarak birden çok dergiye göndermek tolere edilemez. Bunun saptanması durumunda da makale reddedilir.

### **Multi-Part Yayınlar (Piecemeal Publication)**

Bazı yazarlar, zaman zaman çalışma verilerini küçük parametreleri içerecek şekilde bölüp iki veya daha fazla makaleye dönüştürme eğiliminde olabilirler. Bu tür makaleler genellikle farklı dergilere gönderilir ve ilginç olarak her bir makale bölümünün yazar sayısı ve sıralaması da farklı olabilmektedir. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi prensip olarak çok bölümlü makalelere karşıdır.

Gerektiğinde çalışmaların etik kurul onay bilgileri, proje bilgileri, kongre sunumları vs incelenerek etik problem oluşturacak bu gibi durumlar saptanır ve yazarlara bildirilir. Yazarlar, yaptıkları çalışmanın birbirini tamamlayan farklı bölümler halinde yayınlanmasının gerekliliğini düşünebilirler. Bunun için makalenin her bir bölümünün "Part-I", "Part-II" şeklinde başlıklandırılması ve "eş zamanlı" olarak dergiye sunulması gerekmektedir.

Bu husus editör/alan editörleri/hakemler tarafından değerlendirilerek makalenin bölümler halinde yayınlanmasına karar verilebileceği gibi tüm bölümlerin birleştirilerek tek bir makale olarak dergiye yeniden sunulması da yazarlara önerilebilir. Diğer yandan, bölümler halinde sunulan makalenin yayına kabul edilmemesi tüm bölümlerin reddedileceği anlamını taşımaktadır.

### **Conflicts of Interest/Competing Interests**

Editör makalenin objektif ve yansız değerlendirilmesi için alan editörleri, hakemler ve yazar(lar) arasındaki çıkar çatışması-çıkar birliği olup olmadığına dikkat eder. Ayrıca, yazarların herhangi bir finansal menfaat veya bağlantıyı veya araştırma ve makalede önyargı sorununu gündeme getirebilecek her türlü koşulları yukarıdaki başlık altında açıklamaları gerekir.

### **Telif Hakkı Bildirimi**

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen ve yayınlanmak için uygun bulunan makalelerin yazarları, dergi web sayfasında bulunan "Telif Hakkı Bildirimi Formu" belgesini doldurmak zorundadırlar. Yurt dışından makale gönderen yazarlar imzalanan formu tarayarak sistem üzerinden veya e-posyta ile editörlüğe göndermelidirler. Çalışmaya katılan tüm yazarlar, makalenin Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanması halinde, Creative Commons Attribution 4.0 Uluslararası Lisansı (CC-BY-NC-4.0) altında lisanslanacağını ve dağıtılacağını kabul ederler.

### **Makalenin Geri Çekilmesi (Withdrawn)**

Yazarlar, değerlendirme aşamasında olan yazılarında belirgin bir hata ya da eksiklik tespit ederlerse veya bu hata editor/subject editör/hakemler tarafından kendilerine bildirilirse editör ile hemen temasa geçebilir ve gerekçesini belirterek makaleyi geri çekme talebini iletebilir. Bu konudaki karar editör kuruluna aittir.

### **Erratum**

Bir makale yayımlandıktan sonra yazarlar, editörler veya okuyucular tarafından fark edilen hata veya yanlışlıklar için sorumlu yazar editörden "erratum" yayınlanmasını talep edebilir. Erratum yazısının içeriğini yazarlarla işbirliği yaparak editör hazırlar ve yayınlanacak ilk sayıda bunu yayımlar. Bu yazılar da diğer yayınlar gibi yayın künyesi ve DOI nosu içermelidir.

### **Makalenin Yayından Çıkartılması (Retraction)**

Makale yayımlandıktan sonra yazı hakkında telafisi mümkün olmayan ve erratum ile

## Yayın İlkeleri

giderilemeyecek boyutta herhangi bir etik problem tespit edilirse editör ve yardımcıları makale hakkında bir gerekçe hazırlayarak makaleye retraksiyon prosedürü uygulurlar. Retrakte bir makalenin metin web sayfasındaki dosyası bloke edilir ve retraksiyon gerekçesi dosya olarak sisteme eklenerek bunun sürekli olarak arşivde yer alması sağlanır.

### Reklam

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilen makaleler ticari bir ürünün tanıtımına yönelik ve/veya yürütülen çalışma doğrudan firma destekli ise bunlar değerlendirmeye alınmaksızın reddedilir.

Arşiv Politikası Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü ve Yayıncı (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı) dergide yayınlanmış tüm makaleleri (elektronik ve basılı) arşivinde tutar. Dergiye gönderilen tüm makaleler ve ekleri de güvenli bir şekilde arşivde tutulur. Teknolojik gelişmeler ışığında Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü (makaleye ait orijinal belge ve bilgiler saklı tutulmak koşuluyla) dijital ortamdaki materyallerin geliştirilmesi ve güncellenmesi için elektronik işlemleri düzenli olarak yapar ve okuyucusuna sunar. Herhangi bir nedenle derginin basımı sona erse bile, yayıncı (Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı) dergi içeriğini uzun vadede korumaya ve kullanıcılara uygun bir erişim sağlamaya devam edecektir. Bu sorumluluğun sürdürülmesi için Kafkas Üniversitesi Bilgi-İşlem Daire Başkanlığı elektronik hizmetleri kullanılacaktır.

### Subject Editörlerinin Sorumlulukları

Subject editörleri derginin ana yayın amaç ve politikalarına uygun olarak ve derginin gelişimine katkı sağlayacak kriterler doğrultusunda inceleme ve değerlendirme yaparlar. Editörlükçe ön değerlendirme için subject editörüne gönderilen makalelerde yazar bilgileri gizli tutulur. Subject editörleri çalışmaların, giriş, materyal ve metot, bulgular, tartışma ve sonuç bölümlerini, dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük ve araştırma etiği açısından

ayrıntılı bir şekilde inceler. Subject editörü değerlendirme sonrasında kararını (ret, revizyon veya peer-review incelemeye alınabilir) gerekçeli bir rapor halinde baş editöre iletir. Subject editörü gerektiğinde yazarlardan çalışma ile ilgili bazı ek bilgi ve belgeleri editörlük aracılığıyla talep edebilir. Multidisipliner çalışmalarda makale konu ile ilgili birden çok alan editörünün değerlendirmesine sunulabilir.

### Hakem Sorumlulukları

Dergiye gönderilen makalelerin tarafsızlık ilkesi doğrultusunda ve objektif (nesnel) ölçütlerde değerlendirilebilmesi için Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde double-blinded peer-review prosedür uygulanır; yani hakemler ve yazarlar birbirleri hakkında bilgi sahibi değildir. Hakem/ler, gönderilen bir makalenin, bilimsel içeriğinin, bilimsel tutarlığının ve derginin ilkelerine göre uygunluğunun kontrolünü ve uygunluğunu sağlamak için görüşlerini ve raporlarını Editöre iletirler. Bir hakem, bir makale hakkında "yayınlanamaz" şeklinde bir karar verdiğinde bunun gerekçelerini bilimsel normlara uygun olarak hazırlar ve editöre sunar.

Hakem/ler aynı zamanda yazarlara, makale içeriğinin geliştirmesi fırsatını da verir. Bu doğrultuda yazarlardan istenen revizyonlar genel ifadeler yerine spesifik hususları açıklayan/sorgulayan nitelikte olmalıdır. Makalelerin değerlendirilmesi için atanan hakemler, makalelerin gizli belgeler olduğunu ve değerlendirmeye katılan editörler dışında bu belgelerle ilgili herhangi bir bilgiyi üçüncü taraflarla paylaşmayacağını kabul etmiş olur. Hakemler eleştirilerini bilimsel altyapıya oturtmalı ve açıklamalarını bilimsel kanıtlara dayalı olarak yazmalıdırlar. Hakemlerin makaleleri geliştirmek için dile getirdiği tüm yorumlar, açık ve doğrudan olmalı ve yazarın duygularını rahatsız etmekten uzak bir şekilde yazılmalıdır. Hakaret ve aşağılayıcı ifadelerden kaçınılmalıdır.

Bir hakem, yazar (lar) ile bir veya daha fazla konuda çıkar ilişkisi taşıyorsa, durumu editöre bildirmeli ve hakemlikten



## Yayın İlkeleri

çekilmesini istemelidir. Aynı durum, yazarların illegal bir şekilde makalenin hakemi hakkında bilgi edinip onlara etki etmeye çalıştıkları durumlar için de geçerlidir.

Editör, hakemlerden gelen açıklama ve raporları gerektiğinde editörler/editör yardımcıları ve ilgili alan editörü ile paylaşarak makale hakkında verilecek kararın en uygun şekilde olmasını da sağlayabilir. Gerekli durumlarda editör, bir hakemin makale hakkında göndermiş olduğu kritik karar ve gerekçelerini diğer hakem(ler)le de paylaşıp onların dikkatine sunabilir.

Hakem(ler), değerlendirdikleri makale için bir çok kez revizyon talep edebilirler. Hakem raporlarının içeriği editör/editörler/editör yardımcıları tarafından incelenir ve değerlendirilir. Son karar yetkisi editörlüğe aittir.

### Yazar Sorumlulukları

Yazar(lar)ın, başka bir dergiye gönderdikleri bir makaleyi, "hangisi kabul ederse" veya "hangisi önce yayınlarsa" yaklaşımı kapsamında Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ne göndermeleri tolere edilemez. Bunun saptanması durumunda makale, değerlendirmenin hangi aşamasında olursa olsun reddedilir. Bu girişimlerin olası bir sonucu olarak, başka dergiye de gönderilen makalenin daha önce yayına kabul edilmesini izleyen süreçte, yazarların dergimizde değerlendirme süreci devam eden makale için gönderecekleri bu gerekçeyi içeren geri çekme talebi, dergi editör ve yardımcıları tarafında değerlendirilir ve sorumlular hakkında etik ihlal gerekçesiyle disiplin işlemi yapılması için gereken süreç başlatılır. Etik dışı bu eylem, makaleyi kabul eden dergi editörlüğüne (biliniyorsa) de iletilir. Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek makalelerin güncel, özgün ve önemli klinik/pratik sonuç elde edilmiş çalışmaları içermesi ve dergi yazım kurallarına uygun olarak hazırlanması esastır.

Yazarlar, makale yazımı sırasında yararlandıkları kaynakları etik ilkeler doğrultusunda seçmeli ve bunlara kurallara

uygun olarak atıf yapmalıdır. Yazarlar, makalenin ilk değerlendirme, ön değerlendirme ve peer review aşamasında kendilerine iletilen hususlar doğrultusunda makaleyi revize etmek ve "reponse to editör" ve "reponse to reviewer comments" bölümlerinde sıralı bir şekilde yaptıkları/yapmadıkları değişiklikleri açıklamakla yükümlüdürler.

Değerlendirme sürecinde çalışmaya ilişkin bilgi, belge veya verilerin istenmesi durumunda sorumlu yazar bu bilgileri editörlüğe sunmakla mükelleftir.

Yazarlar, "Genel Etik Kurallar" bölümünde bilimsel araştırma ve yazarlarla ilgili olarak sıralanan hususları bilmeli ve bu hususları dikkate almalıdırlar. Yazarlar, eş zamanlı olarak birden çok makaleyi Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderme hakkına sahip değildir. Bunun uygun zaman aralıklarına yayılması dergi politikaları açısından daha uygun bir davranıştır.

### YAZIM KURALLARI

1. Dergimiz makaleleri "Dergipark Makale Takip Sistemi"nden aldığı ve "Kör Hakemlik Sistemi" uygulandığı için makale yazarları makale içerisine kimlik bilgilerini kesinlikle yazmayacaklardır. Sistemde makalenin kime ait olduğu ve makaleyi kimin gönderdiği editör tarafından görülmektedir.

2. Her makalede en az 150 en fazla 300 kelimededen oluşan Türkçe ve İngilizce özet; en az 4 en fazla 7 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime bulunmalıdır. Makalelerin özet ve sonuç bölümlerinde herhangi bir dipnot kullanılmamalıdır. Makale ana başlığı ile özet arasında, makaleyle ilgili olsa bile, herhangi bir özdeyiş vs. yazılmamalıdır. Yazılar Öz ve Kaynakça bölümleri de dâhil olmak üzere 10000(on bin) kelimeyi geçmemelidir.

3. Kitap tanıtımı/inceleme çalışmaları en az 25 kelimededen oluşan Türkçe ve İngilizce özet ve en az 3 en fazla 6 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime bulunmalıdır.

4. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar için sayfa boyutu Microsoft Office Word programında A4 (21 cm x 29,7 cm)

## Yayın İlkeleri

olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üstten 4 cm, alttan 4 cm, soldan 3 cm, sağdan 3 cm olarak ayarlanmalıdır. Sayfalara numara verilmemelidir. Ayrıca makaleye üst bilgi ve alt bilgi eklenmemelidir.

5. Yazılar “Cambria” yazı stilinde “11 punto”, satır aralıkları “Tam: 16 nk” olarak yazılmalıdır. Arapça yazılar ise “Traditional Arabic” yazı stilinde “14 punto”, satır aralıkları “Tam: 21 nk” olarak yazılmalıdır. Dipnotlar da “Cambria” yazı stilinde, “9 punto”, “Tek” satır aralıklı ve asılı “0,50” cm olarak ayarlanmalıdır. Arapça dipnotlar ise “Traditional Arabic” yazı stilinde “11 punto”, “Tek” satır aralıklı ve asılı “0,50” cm olarak ayarlanmalıdır. (Dipnotlar asılı 0,50 cm olarak ayarlandıktan sonra her dipnot numarasından sonra “Tab” tuşu kullanılarak dipnot metinlerinin aynı hizaya gelmesi yani asılı olması sağlanmalıdır). Makaledeki Türkçe ve İngilizce Özet ve Anahtar Kelimeler “Cambria” yazı stilinde “10 punto” ve “italik” olmalıdır. Paragraf başlarında 1,25 cm girinti bırakılmalıdır. Kaynakça “Cambria” yazı stilinde “11 punto”, satır aralıkları “Tam: 16 nk” ve asılı 1,25 cm olarak yazılmalıdır.

6. Makaledeki ana başlığın tamamı büyük harflerle “Cambria” yazı stilinde 12 punto ve bold olmalıdır. Makalede yer alan diğer başlıkların tümü sadece baş harfi büyük, 11 punto ve bold olmalıdır. Makalede Türkçe ana başlık, öz, İngilizce başlık ve abstract ortalanmalı, diğer başlıklar paragraf ile aynı hizada olacak şekilde yani soldan 1.25 cm girinti ile yazılmalıdır. Giriş, Sonuç ve Kaynakça haricinde varsa alt başlıklar “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak numaralandırılmalıdır. Başlıklardan sonra hiçbir noktalama işareti kullanılmamalıdır. Örnek: Giriş; 1. Felsefe; 2. Din Felsefesi; 2.1. Din Felsefesinin Problemleri; 2.1.1. Kötülük Problemi; 2.1.2. Mucize; Sonuç; Kaynakça Önemli Uyarı: Başlıklandırmalarda veya makale içerisinde otomatik numaralandırma kullanılmaması gerekir.

7. Âyet atıflarında, âyet metni veya meâlî çift tırnak içinde yazılmalıdır. Âyet metni veya meâlî italik veya bold yapılmamalıdır. Sûre

adlarının doğru yazılışına özellikle dikkat edilmelidir. Hadisler için de aynı durum geçerlidir. Âyetler dipnotta; sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/5) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, “Edeb”,17).

8. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eserin adı, aynı makaleye yapılan atıflarda ise yazarın soyadı ve makalenin adı kullanılmalıdır. “a.g.e.” ve “a.g.m.” şeklinde kısaltmalara yer verilmemelidir. Dipnotlarda ve Kaynakça bölümünde yazar, eser isimleri ve yayınevi bilgilerinde herhangi bir kısaltma yapılmadan olduğu gibi yazılmalıdır. Ayrıca metinde veya dipnotlarda müellif isminin tek kelime ile ifade edildiği yerlerde harf-i tarif kullanılmadan (Râzi, Fârâbî vb. şeklinde) yazılmalıdır.

9. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır. Kaynakça bölümünde aynı yazara ait birden fazla eser varsa tümünde yazarın soyadı ve ismi yazılmalıdır. Herhangi bir işaret veya çizgi kullanılmamalıdır. Ayrıca aynı yazarın eserleri kendi içerisinde alfabetik olarak sıralanmalıdır.

10. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Detaylı bilgi makale şablonunda verilmiştir.

11. Makalelerde imla kuralları için “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi” ve “Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu” temel alınmalıdır. Kısaltmalar için yine “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”nde yer alan kurallara dikkat edilmelidir. Özellikle şahıs isimleri ve literatürde yer alan

## Yayın İlkeleri

kavramların yazılışı için Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne başvurulmalıdır.

### Uygulamalı Örnekler

#### Kur'ân-ı Kerîm Ayetleri

İnşirâh, 94/5-7

#### Kitap

Dipnotta: Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 20. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, s. 20. Kaynakçada: Öner, Necati, Felsefe Yolunda Düşünceler, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

#### Editörlü Kitapta Bölüm Yazarlığı

Dipnotta: Ahmet Yaman, "İslâm'da İbadet", İslâm İbadet Esasları, (ed.) Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 40. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Yaman, "İslâm'da İbadet", s. 40.

Kaynakçada: Yaman, Ahmet, "İslâm'da İbadet", İslâm İbadet Esasları, (ed.) Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 20-51.

#### Tez

Dipnotta: Tuncay İmamoğlu, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003, s. 33. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: İmamoğlu, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, s. 33. Kaynakçada: İmamoğlu, Tuncay, George Berkeley İdealizminde Ruh ve Tanrı, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003.

#### Bilimsel Dergi Makalesi

Dipnotta: Habib Şener, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 43, Erzurum 2015, s. 502. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Şener, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", s. 502.

Kaynakçada: Şener, Habib, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 43, Erzurum 2015, ss. 476- 503.

#### Çeviri Kitap

Dipnotta: Rene Descartes, Felsefenin İlkeleri, (çev.) Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 35. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Descartes, Felsefenin İlkeleri, s. 35. Kaynakçada: Descartes, Rene, Felsefenin İlkeleri, (çev.) Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002.

#### Çeviri Makale

Dipnotta: Abdülaziz b. Muhammed b. Osman er-Rubeys, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğin Süresi", (çev.) Ayhan Hıra, Hikmet Yurdu Dergisi, c. 6, sy. 22, Malatya 2013, s. 355. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Rubeys, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğin Süresi", s. 355.

Kaynakçada: er-Rubeys, Abdülaziz b. Muhammed b. Osman, "Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğin Süresi", (çev.) Ayhan Hıra, Hikmet Yurdu Dergisi, c. 6, sy. 12, Malatya 2013, ss. 355-389.

#### Ansiklopedi Maddesi

Dipnotta: İlhan Kutluer, "Ruh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 195. Aynı eserin ikinci ve sonraki dipnotlarda gösterilme şekli: Kutluer, "Ruh", s. 195. Kaynakçada: Kutluer, İlhan, "Ruh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, ss. 193-197.

**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde** 15.08.2019 tarihinden itibaren **İSNAD ATIF SİSTEMİ** kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihten itibaren gönderilecek makalelerin İsnad Atıf Sistemi'ne göre düzenlenmesi gerekmektedir.

#### Dergimizin e-posta adresi

kafkasilahiyatdergi@gmail.com

#### Dergimizin web adresi:

<http://dergipark.gov.tr/kafkasilahiyat>

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Kafkas University Faculty of Divinity Review

ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat> | [kafkasilahiyatdergi@gmail.com](mailto:kafkasilahiyatdergi@gmail.com)

Volume / Cilt: 11; Issue / Sayı: 21

(Ocak/ January 2024)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

IV-IX | **Yayın İlkeleri**  
*The Publication Principles*

XI | **Editörden**  
*From the Editor*  
Doç. Dr. Ahmet EKİNCİ

### Araştırma Makaleleri/Research Articles

1-34 | **Ebü Bekir İbnü'l-Arabî'de İlahî İrade Anlayışı**  
*The Approach of The Divine Will in Abû Bakr Ibn al-'Arabî*  
İbrahim BAYRAM

35-58 | **René Guénon'un Din ve Gelenek Anlayışı**  
*René Guénon's Understanding of Religion and Tradition*  
Muhammet ŞEKERCİ  
Mustafa GÖREGEN

59-87 | **Klasik Arap Edebiyatında Teşbih**  
*The Art of Simile in Classical Arabic Literature*  
Sara ÇINAR

88-106 | **الألغاز في اللغة العربية - النحوية والفقهية أمودجاً-**  
*Al-Algaz In The Arabic Language -In Terms Of Sentax And Fiqh-*  
Yusuf AKÇAKOCA

## **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**

*Kafkas University Faculty of Divinity Review*

**ISSN: 2148-8177 | e-ISSN: 2148-8177**

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat> | **Volume / Cilt: 11; Issue /**

**Sayı: 21**

(Ocak/ January 2024)

### **Editörden**

Değerli okuyucularımız,

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yirmi birinci sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. Bu sayı için dergimize ulaşan dokuz makaleden ön kontrol ve hakem değerlendirme sürecini tamamlayan dört araştırma makalesini okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunuyoruz.

2014 yılında yayın hayatına başlayan dergimiz Index Copernicus, Ebsco Host, Base (Bielefeld Academic Search Engine), CrossRef, Sobiad, Road Directory of Open Access Scholarly Resources, MLA (Modern Language Association) ve ESJI Eurasian Scientific Journal Index gibi birçok ulusal ve uluslararası, indeks ve veri tabanları tarafından taranmaktadır. Ayrıca dergimizin TRDizin'de taranması için yaptığımız başvuru süreci devam etmektedir.

2024 yılı ilk sayımızın sizlerle buluşmasında emeği geçen başta makale sahibi değerli ilim adamlarına, makalelerin yayın sürecine hakem olarak katkı sağlayan kıymetli hocalarımıza, emekleri her türlü takdirin üzerinde olan alan editörlerimize, ilk ve son inceleme aşamasında desteklerini esirgemeyen ön-kontrol, yazım ve dil editörlerimize teşekkürü borç bilirim.

**Doç. Dr. Ahmet EKİNCİ**

**Başeditör**

**Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de İlâhî İrade Anlayışı**  
**The Approach of The Divine Will in Abû Bakr Ibn al-'Arabî**

**İbrahim BAYRAM**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
Tokat, Türkiye

Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Kalâm Tokat, Turkey

ibrahim.bayram@gop.edu.tr ORCID: 0000-0002-4752-0447

**Atıf/©:** Bayram, İbrahim, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de İlâhî İrade Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), ss. 1-34

**Citation/©:** Bayram, İbrahim, "The Approach of the Divine Will in Abû Bakr Ibn al-'Arabî", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 11/21 (2024), pp. 1- 34

**Makale Bilgisi / Article Information:**

**Doi:** 10.17050/kafkasilahiyat.1355524

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

**Received / Geliş Tarihi:** 5 September / 5 Eylül 2023

**Accepted / Kabul Tarihi:** 5 October / 5 Ekim 2023

**Published / Yayın Tarihi:** 15 January / 15 Ocak 2024

**Volume / Cilt:** 11; **Issue / Sayı:** 21; **Pages / Sayfa:** 1- 34

**Suggested ISNAD Citation:** Bayram, İbrahim, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de İlâhî İrade Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), 1- 34

**Notlar/Notes**

**Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.**

**Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir**

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

[www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)

## The Approach of the Divine Will in Abû Bakr Ibn al-‘ Arabî

İbrahim BAYRAM

### Abstract

*Abû Bakr Ibn al-‘Arabî, who is among the pioneer scholars raised by Andalusia, which has an important place in the history of Islamic thought, was also engaged in theology as well as tafsîr, hadîth and fiqh. In this study, which was written to point out the depth of the author, who stands out as a faqih and muhaddith, in the field of theology, his ideas about divine will were chosen as the subject. In this respect, his views on issues such as the antiquity of the divine will, its unity, its coexistence with the essence, its connection, its encompassing, the debates on whether to use the phrase “he wishes for sins”, and the determination of words synonymous with it and expressions that can or cannot be attributed to it are discussed. To maintain focus on a specific aspect of the subject in a more limited area, the issue of accident and fate, which has a close relationship with the divine will’s connection, has not been addressed. The views of the author have been determined from his works in which he expressed his opinion on the subject, especially the theological work called al-Mutawassîf fî l-i’tiqâd, and references have been made to the leading theologians of the sect in order to show where these views stand in the Ash‘ariyye sect to which he is a member, and also some evaluations have been made. In this way, efforts were made to enrich the study.*

**Keywords:** Kalâm, Ash‘ariyya, Attribute, Will, Abû Bakr Ibn al-‘Arabî.

## Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’de İlâhî İrade Anlayışı

İbrahim BAYRAM

### Öz

*İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan Endülüs’ün yetiştirdiği öncü ilim adamlarından Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, tefsir, hadis ve fıkıhın yanı sıra kelâm ile de iştigal etmiştir. Daha çok fakih ve muhaddis kimliği ile temayüz eden müellifin kelâm alanındaki derinliğine işaret etmek amacıyla kaleme alınan bu çalışmada onun ilâhî irade hakkındaki fikirleri konu olarak seçilmiştir. Bu doğrultuda, ilâhî iradenin kadimliği, birliği, zât ile kâimiyeti, taalluku, kuşatıcılığı, günahları dilediği ifadesinin kullanılıp kullanılmayacağı tartışmaları, onunla eş anlamlı olan kelimeler ile ona atfedilip edilemeyecek ifadelerin tespiti gibi meselelere dair görüşleri ele alınmıştır. Bu noktada konunun daha sınırlı bir alanda tutulması amacıyla ilâhî iradenin taallukuyla yakın bir ilişkisi olan kaza ve kader meselesine ise girilmemiştir. Müellifin başta el-Mütevassîf fî l-i’tikâd adlı kalam eseri olmak üzere, konuyla ilgili fikir beyan ettiği teliflerinden görüşleri tespit edilmiş, bunların mensubu bulunduğu Eş‘ariyye mezhebinde nerede durduğunu göstermek için firkanın önde gelen kalamcılarında atıflarda bulunulmuş, ayrıca bir kısım değerlendirmeler yapılmıştır. Bu şekilde çalışmanın zenginleştirilmesine gayret edilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Eş‘ariyye, Sıfat, İrade, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî.

## GİRİŞ

İslâm inancının merkezinde yer alan, buna bağlı olarak diğer iman esaslarının da dayanağı konumunda bulunan ulûhiyet, kelâm eserlerinde farklı boyutlarıyla incelenmiş bir mesele olagelmıştır. Ulûhiyetin bu başat rolü dışında, nice itikadî konuyu ilgilendiren bir yapıya sahip olması, kelâmda aklî delillerin en fazla kullanıldığı saha konumunda bulunması, onun inanç esasları içerisinde hakkında çokça konuşulan mevzu olmasına zemin hazırlamıştır. Pek çok konuyu içerisinde barındıran ulûhiyetin, en yoğun tartışılan meselelerinin başında ise ilâhî sıfatlar mevzuu gelmektedir. Farklı şekillerde tasnif edilen ilâhî sıfatların sübûtî sıfatlar kısmında mezheplerin birbirlerinden ciddi şekilde ayrıldıkları göze çarpmaktadır. İlâhî sıfatların genel anlamda mahlûkata taalluk eden kısmının sübûtî sıfatlar olması, yine kaza ve kaderin merkezini bu sıfatların teşkil etmesinin de bu ayrışmayı derinleştirdiği anlaşılmaktadır.

Kimi zaman zâtî sıfatlar şeklinde de anılan sübûtî sıfatların birbiriyle ilintili olduğu, fiilî sıfatlara temel oluşturduğu, ilâhî fiilin zuhuru öncesinde, ilim, irade, kudret ve tekvin sıralaması üzerinden kendi içerisinde tertibinin bulunduğu bilinmektedir. İşte bu sübûtî sıfatlardan birini de vurgulandığı üzere irade sıfatı teşkil etmektedir. Kelâm ilminin pek çok konusuyla doğrudan ya da dolaylı ilişkisi olan ilâhî irade meselesi, farklı yönlerden ele alınmış, hakkında muhtelif veçhelerden açıklamalar getirilmiştir. Bu konu aynı zamanda mezheplerin ilgili fikirleri üzerinden birbirini kıyasıya tenkit ettikleri bir mevzu olagelmıştır.

Kelâm ilmi, Allah'ın, mahlûkatı ile kurduğu ilişkide oldukça kilit bir role sahip olan ilâhî iradenin özünde taşıması gereken nitelikleri konu edindiği gibi, bu iradenin kullara dönük hükümranlığı boyutunda da pek çok görüşe ev sahipliği yapmıştır.<sup>1</sup> İlkinde irade; daha çok kadimliği, zât ile kâimiyeti, birliği, onunla eş anlamlı olan ifadeler, küfür ve günahı kuşatıcılığı gibi hususlar çerçevesinde tartışılmıştır. İkincisindeyse kulun iradesi ve fiiline etkisi, belki daha yalın ifadesiyle kaza ve kader meselesi bağlamında münazara edilmiştir. Bu durum elbette ilgili iki boyutu birbirinden bağımsız hale getirmemiştir. Ehl-i sünnet bunların ilkinde; Mu'tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye gibi mezheplerle karşı karşıya gelirken, ikincisinde ise kendi içerisinde de görece farklı fikirlere yönelmiştir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, iradenin sözü edilen iki temel meselesinin ilkinde iradenin de içerisinde yer aldığı sübûtî sıfatların zihinde zâttan bağımsız olması itibarıyla

---

<sup>1</sup> Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397/1977), 161-180; Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beirut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957), 280-285; Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 63-72.



zât ile aynı olmasını nefyettikleri gibi, zihin dışında zâttan ayrı bulunmaması veçhesiyle zâttan ayrı görülmesini de reddetmişlerdir.<sup>2</sup> Onlar ayrıca ilâhî iradenin kadimliği, Allah ile kâimliği, birliği, taallukunun tüm mümkünleri kuşattığı görüşünü de genel çerçevede benimsemişler, bunları farklı şekilde değerlendiren mezheplere aklî ve naklî delillerle karşı koymuşlar, onların kanıtlarını çürütmeye çalışmışlardır. Bu hususta hem Eş'arî hem Mâtüridî kanalından ortak bir zeminde buluşan Ehl-i sünnet kelâmı ilâhî iradenin ikinci konusunda ise nispeten ayrılmıştır. Bu noktada diğer mezheplerin aldığı farklı tavırlarsa, konunun cephesini genişletmiştir. İşte böylesi bir atmosferde genel anlamda Eş'arî anlayış doğrultusunda görüş bildiren, aksi yöndeki fikirleri güçlü şekilde eleştiren kelâmcılardan biri de Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) olmuştur.<sup>3</sup>

Tefsir, fıkıh, hadis, usul,<sup>4</sup> Kur'an ilimleri, edebiyat, nahiv ve tarih alanında eserler veren<sup>5</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, hâfız nisbesinin gösterdiği üzere<sup>6</sup> muhaddis kimliği baskın olsa da kelâmcı olarak da anılmaya layık bir ilim ehlidir. Eş'arî düşünceye yakın olmakla birlikte yeri geldiğinde ismini öne çıkararak tercih yapmaktan çekinmemesi, mezhebinin önde gelen simalarına muhalefet edebilmesi yönüyle kelâm sahasında görece bir özgünlüğünün olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim *el-Avâsım mine'l-kavâsım* adlı meşhur eserinde Eş'arî olmasının, bütün ilgili görüşlerinde İmam'ı taklit etmesi anlamına gelmediğini, kendisinin de bir tefekkürü olduğunu ve bu sahada delile göre hareket ettiğini belirtmesi onun bu niteliğini ortaya koymaktadır.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Abdülazîz b. İbrâhim İbn Bezîze et-Tûnisî, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*, thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheylî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014), 349; Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Emâlî* (İstanbul: Matbaa-i Âlem, 1319), 5.

<sup>3</sup> Biyografisi için bk. Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Şekvâl, *es-Sıla fi târîh-i eimmeti'l-Endülüs*, thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Baskı, 1374/1955), 558-559; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-Gunye*, thk. Ali Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423/2003), 39-40; Şemseddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, 1972), 4/296-297; Şemseddîn Muhammed ez-Zehabî, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/468-469; Şemseddîn Muhammed ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1374), 4/1294-1297; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986), 6/232; Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/488-491.

<sup>4</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1296; Zehebî, *el-İber*, 2/469; Safedî, *el-Vâfi*, 3/266; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/232.

<sup>5</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/1296; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/201.

<sup>6</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/296; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/197; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6/232.

<sup>7</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbilî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 55.

Kelâm alanında da eser veren müellifin bu sahadaki teliflerinden biri, yakın dönemlerde basılan (1436/2015) *el-Mütevassıt fi'l-i'tikâd* adlı çalışmasıdır.<sup>8</sup> Bu eserin uzun süre yazma halinde kalması, onun üzerinden müellifinin kelâmî görüşlerinin tespitinin yaygınlığını geciktirmiştir. Nitekim ulaşıldığı kadarıyla müellifin itikadî fikirlerini inceleyen sınırlı sayıdaki çalışmanın önemli bölümü, mezkûr eseri referans göstermemiştir.<sup>9</sup> Bununla birlikte kelâm sahasındaki kimi çalışmalarda esere yazma hali üzerinden atıfta bulunan araştırmalar da vardır.<sup>10</sup> Bunların her iki türü aynı zamanda müellifle ilgili kelâm alanında yapılan çalışmaları teşkil etmektedir. İşte bu makale, müellifin çok da atfa konu olmayan mezkur eserini temel almak, atıfta bulunanların ise yer vermedikleri irade bahsine bakışını özel olarak incelemek suretiyle bir boşluk doldurmaya çalışacaktır.

Bu çalışmada müellifin ilgili eseri temel kaynak olarak kullanılmakla birlikte, onun diğer eserlerinden de istifade edilecektir. Bu manada onun *el-Emedü'l-aksâ* adlı eseri de ilâhî isim ve sıfatlar hakkında olup çalışmanın diğer bir kaynağını oluşturacaktır. Onun *el-Avâsım* adlı eseri de yine kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili olması hasebiyle önem arz etmekteyse de, bu çalışmanın konusuna nispeten uzaktır. Bu noktada onun hadis ve tefsir sahasındaki eserlerinden ise yine sınırlı şekilde istifade edilecektir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Kitâbü'l-mütevassıt fi'l-i'tikâd ve'r-red ala men hâlefe's-sünne min zevi'l-bida' ve'l-ilhâd*, thk. Abdullah et-Tevrâtî (Tanca: Dârü'l-Hadisî'l-Kettâniyye, 1436/2015).

<sup>9</sup> Sa'd b. Felah b. Abdülaziz el-Arifî, *Menhecü Ebî Bekr İbni'l-Arabî ve ârâuhû fi'l-ilâhiyyât fî dav'i akîdet-i Ehli's-sünne ve'l-cemaa* (Riyad: Câmîatü'l-Melik Saûd, Külliyyetü't-Terbiye, Yüksek Lisans Tezi, 1418); Muhammed b. Abdülkerîm el-Mûsâ, *Menhecü ve ârâu Ebî Bekr İbni'l-Arabî ve ârâuhû fi'l-îmân ve'n-nübüvvât ve'l-imâme fî dav'i akîdet-i Ehli's-sünne ve'l-cemaa* (Riyad: Câmîatü'l-Melik Saûd, Külliyyetü't-Terbiye, Yüksek Lisans Tezi, 1421-1422); Ramazan Biçer, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/491-492; Ramazan Biçer, "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu", *Kelamda Bilgi Problemi: bildiriler [İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu]*, ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. (İstanbul: Arasta Yayınları, 2003), 251-262; Ramazan Biçer, "Klasik Dönem Entelektüel Bir Tartışma Metodu Örneği: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'ye Eleştirel Yaklaşımı", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*, haz. Şaban Argun (İstanbul: İSAV İslami İlimler Araştırma Vakfı; Ensar Neşriyat, 2019), 1/581-592.

<sup>10</sup> Ammâr Talibî, *Ârâu Ebî Bekr b. el-Arabî el-kelâmiyye* (Cezâir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, ts.); Ramazan Biçer, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000); Mustafa Usta-Ramazan Biçer, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kelâm ve Eğitim Görüşleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2000).

<sup>11</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Emedü'l-aksâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ ve sıfâtihi'l-ulâ*, thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmed Arrûbî (Beyrut: Dârü'l-Hadisî'l-Kettâniyye, 1436/2015); Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Avâsım mine'l-kavâsim*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts).

Kelâmın farklı konularında fikir beyan eden müellifin, görüş bildirdiği meseleler arasında ilâhî irade mevzuu da daha önce değinilen iki boyutuyla yer almaktadır. Ancak burada ilk boyut yani ilâhî iradenin temel nitelikleri incelenecek, istisnası dışında bu iradenin kul eylemine etkisi üzerinde durulmayacaktır. Müellif, bu ilk konunun önemli bölümünü sadece itikad eserinde incelemekte, diğer alanlardaki teliflerindeyse onu sınırlı düzeyde, farklı münasebetlerle ele almaktadır. Nitekim bu itikadi saha harici teliflerinde kelâm eserindeki gibi bir bütünlük içerisinde tamamen kelâmî zaviyeden bir bakış yer almamakta, daha çok ilâhî iradeye yorulacak yahut yorulamayacak ifadeler bağlamında bazı açıklamalar getirilmektedir. Bu yüzden çalışmanın merkezini *el-Mütevassıt* eseri teşkil edecek, diğer telifleriye daha çok onu zenginleştirmek için kullanılacaktır. Burada derinliği artırmak, onun konuya bakışının nerede durduğunu göstermek için özellikle sefeli ve çağdaşı olan Eş‘arî kelâmcıların eserlerine de başvurulacaktır. Bu, ayrıca müellifin söz konusu eserinin muhtasar olmasının oluşturduğu boşluğu da dolduracaktır. Öte yandan eserin görece muhtasarlığı Eş‘arî bir müellifin ilâhî irade konusunda nelere öncelik verdiğini göstermesi itibariyle bir değer ifade edecektir.

Yapılan bu girizgâhı takiben artık İbnü’l-Arabî’nin belirlediği başlıklar üzerinden konuyu ele almak uygun olacaktır. Ancak hemen öncesinde mevzuu, muhtelif eserlerinde iradenin tanımı ve tavsifi ile mürîdle ilgili ayrıntılar mahiyetinde getirdiği açıklamalarla başlatmak, esas meseleye giriş bağlamında isabetli olacaktır.

## 1. GENEL ÇİZGİLERLE İRADE VE MÜRİD

İradeyle ilgili muhtelif yönlerden açıklamalar yapan İbnü’l-Arabî, bu meyanda iradenin tarifini ve temel hususiyetini de ele almaktadır. Farklı eserlerinde iradeyi tanımlayan müellif bir yerde onu bir şeyi benzerinden/alternatifinden ayırmayı sağlayan sıfat şeklinde tarif etmekte;<sup>12</sup> başka bir eserinde tanım mahiyetinde kullandığı ifadelerde ise; iradeyi sıfat ve şekil olarak varlığı muhtemel olanlardan birini tayin eden şey olarak açıklamaktadır.<sup>13</sup> Müellifin zikrettiği tanım, hocası Gazzâlî (öl. 505/1111) tarafından da neredeyse aynı ifadelerle aktarılmaktadır. Her ikisinin de tanımında “temyîz” ve “misl” kelimeleri yer almaktadır. Bunda elbette iradenin tarifinde geçmesi muhtemel kelimelerin sınırlılığının da payı vardır.<sup>14</sup>

---

Müellifin genel anlamda eserleri için bk. Baltacı, “İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir”, 20/489-491. Müellifin kelâm alanındaki eserleri için bk. Ammâr Talibî, *Ârâu Ebî Bekr b. el-Arabî*, 1/73-75.

<sup>12</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Emedü’l-aksâ*, 2/65, 76; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü’l-Arabî *el-İşbîlî, Kânûnü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Süleymânî (Cidde: Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1406/1986), 460.

<sup>13</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 182.

<sup>14</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983), 69.

İradeyi zikredildiği şekilde tanımlayan müellif esma ve sıfat konulu eserinde mürîd hakkında farkı bazı açıklamalar da dile getirmektedir. Mürîdin Kur'an ve sünnette zikri geçmeyen bir isim olduğunu, ilâhî kelâmda onun Allah'a fiil şeklinde izafe edildiğini belirtip, “Allah sizin için kolaylık istiyor”<sup>15</sup> ve “Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor”<sup>16</sup> gibi âyetleri örnek vermektedir.<sup>17</sup>

Müellif, naslarda Allah hakkında mürîd ismi geçmediği halde bunu O'nun ismi olarak zikretmesinin gerekçesine de değinmektedir. Bu durumun Allah'ın isimlerinin tevkîfî olup olmamasıyla alakalı bir mesele olduğuna işaret etmekte, konuyla ilgili ulemanın ihtilaf ettiğine atıf yaptıktan sonra kendi tercihini kaydetmektedir. Bu noktada “mürîd”in ilâhî isimler arasında sayılmasa da kendisinin, bu konuda her değerli ve şerefli ismin O'nun hakkında kullanımına imkân tanıyan görüşe meylettiğini belirtmektedir.<sup>18</sup>

Müellifin bu değerlendirmesi, Allah'ın isim ve sıfatlarını tevkîfî görenlerin, O'nun hakkında mürîd ifadesini kullanmadıkları gibi bir anlama gelmemektedir. Nitekim müellif gibi Eş'arî bir kelâmcı olan Kuşeyrî de (öl. 465/1072) *el-Lüma' fi'l-i'tikâd* adlı akaid risalesinin bir yerinde bu isim ve sıfatların tevkîfî olduğunu zikrederken başka bir yerinde Allah'ı mürîd şeklinde anmaktadır.<sup>19</sup>

İbnü'l-Arabî bu temel anlayışı doğrultusunda “mürîd”in O'nun hakkında kullanılabilme seçeneğini kimi delillerle desteklemektedir. İlkin bu ismin taşıdığı şeref ve yücelik manasına dikkat çekmekte, ikinci olarak dilcilerin her fiil kalıbının failinin yahut her fail kalıbının fiil veya masdarının kullanılabilmesine dönük icmâına atıf yapmaktadır. Üçüncü olarak ise “Ben Rahmân'ım, o (akrabalık bağlarının adı) da rahimdir. Ona kendi isimimden türeyen bir isim verdim”<sup>20</sup> mealindeki kudsî hadise işaret edip bunun, yücelik ve olgunluk bildiren niteliğin O'nun için zikredilebileceğine dönük nas olduğunu belirtmektedir.<sup>21</sup>

Allah'ın mürîd olmasının naklî ve aklî deliline de değinen İbnü'l-Arabî, O'nun kendisini “*dilediğini yapandır*”<sup>22</sup> şeklinde nitelediğine işaretle O'na bir engel olmadığına ve âmiri bulunmadığına dikkat çekmektedir. Kulun Allah'ın mürîd olduğunu nasıl

<sup>15</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>16</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>17</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/74.

<sup>18</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/74-75.

<sup>19</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, “el-Lüma' fi'l-i'tikâd”, *Selâsü resâil fi'l-i'tikâd*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 168,170.

<sup>20</sup> Ebü Dâvûd Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Zekât”, 45.

<sup>21</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/75.

<sup>22</sup> el-Burûc 85/16.

anlayacağını ifade ederken ise iradenin tecelli şekline atıf yapmaktadır. Buna göre kul kendi durum ve sıfatlarına bakıp, şimdiki halinin yerine farklı bir konumunun olma imkânını düşündüğünde Allah’ın mürîd olduğu bilgisine ulaşacaktır.<sup>23</sup>

## 2. İLÂHÎ İRADENİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin, irade ve mürîd hakkında çizdiği genel tabloyu takiben *el-Mütevassıt* adlı kelâm eserinde ilâhî irade hakkındaki başlıklarını dikkate alarak konuya yaklaşımını ortaya koymak mümkündür. Ancak burada bir hususa temas etmek gerekir: İrade sıfatı üzerinden on meselenin gündeme getirilebileceğini düşünen müellif, zâtî sıfatların ortak birtakım nitelikleri olduğu için, açıklamalarında bazen ilim gibi başka bir zâtî sıfattaki izahına atıfta bulunmakta, buna bağlı olarak başlığı kısa tutmaktadır. Kimi zaman konu iradeye özel olduğu için onu daha geniş işlemektedir. Bu yüzden başlıkların altındaki açıklamaların uzunluk ve kısalığı farklı olacak, bunlar bazen özel bir başlığa konu olmayıp ötekinin altına dâhil edilecektir.

İbnü’l-Arabî, kelâm eserinde irade konusuna girişte ilk olarak onun tek, kadîm ve bütün dilenenleri kuşatan sıfat olduğunu kaydetmekte, sonrasında iradenin bu temel niteliklerine dair ayrıntıları işlemektedir. Konunun ilk uzantısı olarak Allah’ın mürîd olduğunu söylemekte bunun ispatına dönük açıklamasının geçtiğini belirtmektedir. Onun ilgili izahatına bakıldığında kısaca Hakk Teâlâ’nın kadîm bir irade ile mürîd olduğunu söylemenin ötesinde bilgi aktarmadığı görülmektedir. Kaldı ki o, bu kıdem niteliği üzerinden Allah’a verdiği sıfatı, diğer sübûtî sıfatların manevi kalıbı için de kullanmakta bu manada mürîd olması üzerinden bir ayrıntıya girmemektedir.<sup>24</sup>

### 2.1. Allah’ın Bir İrade ile Mürîd Olması

Müellifin iradeyle ilgili açtığı başlıklardan birini Allah’ın bir irade ile mürîd olduğu hususu teşkil etmektedir. O, Ehl-i sünnetin bu düşüncüyü benimsediğini belirtip daha sonra eleştireceği bir fikre dikkat çekmektedir. Bu, Mu‘tezile’den Hüseyin en-Neccâr’ın (öl. 230/845 civarı) savunduğunu söylediği Allah’ın zâtından ötürü mürîd olduğu görüşüdür. Bu fikrin bâtil olduğunu düşünen müellif, görüşünü böyle bir durumda ilâhî zâtın irade olacağı, bununsa muhal olduğu üzerinden açıklamaktadır.<sup>25</sup>

Müellif burada Neccâriyye’nin kurucusu Hüseyin en-Neccâr’ı Mu‘tezile’ye nispet etse de bu izafenin tartışmaya açık olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) Neccâriyye’yi kimi konularda Ehl-i sünnet’e, kimisinde

<sup>23</sup> İbnü’l-Arabî, *Kânûnü’t-te’vîl*, 460.

<sup>24</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 186.

<sup>25</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 197.

Mu'tezile'ye muvafakat edenler şeklinde nitelemektedir.<sup>26</sup> Ancak söz konusu fırkanın ilgili görüşü savunduğu hakikattir. Bu doğrultuda Cüveynî (öl. 478/1085) ve Şehristânî de (öl. 548/1153) onu Neccâr'a yahut mezhebine izafe etmektedir.<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbâr da (öl. 415/1025) Hüseyin en-Neccâr'a nispet edilen ilgili fikri aynı şekilde Neccâriyye'ye izafe edip cevaplandırmaktadır.<sup>28</sup>

İbnü'l-Arabî, Neccâr'â dönük eleştirisini bitirdikten sonra iradenin ilgili konusu hakkında izahlarını ilim sıfatına dönük açıklamalarına göndermeyle tamamlamakta, ilim sıfatı hakkında söylediklerinin irade üzerinde de geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada onun ilim hakkındaki ifadelerine bakmak ve bunları irade üzerinden okumak gerekir: Buna göre Allah'ın âlim olduğu bir hakikattir. O'nun âlim olması bağlamında gündeme bazı ihtimaller gelir. Allah bu sığata ya zâtından veya zâtına ilave bir manadan dolayı sahiptir. Yahut O'nda bu sıfatı gösteren bir şey yokken O, bu sığata sahipmiş varsayılır. Müellif bunlardan ikincisini benimsediği için ilk ve üçüncü ihtimallerin yanlışlığını göstermeye çalışacaktır.<sup>29</sup>

Müellif, Allah'ın zâtı ile âlim olma düşüncesinin yanlışlığını iki maddeyle açıklamaktadır. Ona göre bu görüşün doğru kabul edilmesi halinde “mevcûd âlimdir” ifadesi, “mevcûd mevcûddur” ifadesi mevkiinde olur. Halbuki bu ikisi yani var olmayla âlim olma arasındaki fark açıktır.<sup>30</sup>

Allah'ın zâtı ile âlim olmadığını gösteren maddelerin ikincisini nispeten uzun tutan müellif, Allah'tan ilim nefyedildiğinde bunun; O'nun varlığını ve zâtını nefiy anlamına gelmediğini söylemektedir. “Âlim olmayan mevcûd” ifadesini kullanmanın imkânına dikkat çekmektedir. Ardından diğerinin yani “mevcûd olmayan mevcûd” ifadesini kullanmanın imkânsızlığına atıf yapmaktadır. Buradan Allah için âlimliği ispatın O'nun zâtını, yine bu sıfatı nefyin O'nun varlığını nefiy anlamına gelmediği sonucu çıkarmaktadır. Böylece Allah'ın âlim olmasının zâtından kaynaklanmadığını delillendirmiş olmaktadır.<sup>31</sup>

İbnü'l-Arabî, ilim sıfatının Allah'ta olduğunu gösteren/müsbite bir şey yokken bunun O'nun hakkında var kabul edilme seçeneğini de iki maddeyle reddetmektedir. İlk bu ifadenin boş bir söz olacağını, akıl sahiplerince, O'nun ilminin hakikat olduğunu

<sup>26</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988), 183.

<sup>27</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 67; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Faûr (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993), 1/100.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 440.

<sup>29</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 187.

<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 187.

<sup>31</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 188.

belirtmektedir. İkinci olarak ilgili kabul halinde ispatla nefyin eşitleneceğini, bu durumda “âlim” ifadesinin “âlim değil” ifadesi gibi olacağını söylemektedir. Bununla bir ifadenin kullanımının onun taşıdığı manaya göre şekilleneceğini, bu hakikatin reddi halinde bir şeyi olumsuzlamayla olumsuzlama arasında farkın kaybolacağını, böylece Allah’ın âlim olmadan âlim kabul edilmesinin mevzu bahis olamayacağını vurgulamış olmaktadır. İlgili seçeneklerin bâtıllığıyla geriye tek bir ihtimalin kaldığını, buna göre de Allah’ın, zâtına zait bir manayla âlim ve bu zait mananın da ilim olduğunu belirtmektedir.<sup>32</sup>

Müellifin irade sıfatının Allah’ın zâtından değil, ilave manadan dolayı söz konusu olduğuna dönük hükmünü temellendirirken ilim hakkında söylediklerine atıf yaptığı için onun bu ifadeleri irade hakkında da geçerlilik bildirmektedir. Konumuz açısından önemli olan da budur. O halde Allah zâtından değil, zâta zait manadan dolayı irade sahibidir. Nitekim Seyfeddîn Âmidî de (öl. 631/1233) Allah’ın, irade sıfatını, bir takım seçenekleri devre dışı bıraktıktan sonra onu zâta zait şeklinde niteleyerek bu kez aynı anlayışı doğrudan irade üzerinden teyit etmektedir.<sup>33</sup>

## 2.2. İrade Sıfatının Kadimliği

İbnü’l-Arabî, önce bu konuyu neden gündemine aldığını belirtircesine aksi fikre, yani iradenin hâdisliği görüşüne atıf yapıp bunu Basra Mu‘tezile’sine izafe etmekte, peşi sıra kendi yaklaşımının doğruluğu, aksi anlayışın yanlışlığını kanıtlamaya koyulmaktadır.<sup>34</sup> Müellifin, muhataplarına atfettiği bu görüş hem Mu‘tezilî kaynaklar hem de Ehl-i sünnet kaynaklarınca doğrulanmaktadır. Bu fikri daha açık hale getirmek gerekirse Basra Mu‘tezile’sinin ilâhî iradeyi bir mahalde bulunmayan hâdis bir irade olarak değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür.<sup>35</sup>

İbnü’l-Arabî, ilâhî irâdenin yaratılmışlığı görüşünü Basra Mu‘tezile’sine nispet ettikten sonra onu içerdiği ihtimaller üzerinden reddetmektedir. Buna göre Allah, iradesini ya zâtında veya başka mahalde yahut bir mahalli olmadan yaratmıştır. Hâdislerin O’nun zâtıyla kaim olmasının imkânsızlığı ilk seçeneği geçersiz kılar. Başka yerde yaratmış olması ise o başkası yani iradeye mahal olanın, bu iradeyle mürîd olması demektir. Halbuki Allah’ın böyle bir irade vasıtasıyla hükümde bulunması imkansızdır. Zira başkası ile kaim olan bir irade üzerinden O’nun hüküm vermesi söz konusu olamaz. Araz

<sup>32</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 188.

<sup>33</sup> Seyfeddîn Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’l-dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/173.

<sup>34</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 197.

<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 440; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn* (İstanbul: Matbaatü’l-Devle, 1928), 103; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 64; Ebû Saîd Abdurrahmân el-Mütevellî, *el-Ğunye fî usûli’l-dîn*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1406/1987), 95.

mevkiinde olan iradenin konumsuz olması da arazın mahalsiz olmasının imkânsızlığı üzerinden düşünüldüğünde o seçenek de bâtıldır. Bütün bu ihtimallerin bâtıllığıysa geriye sadece “iradenin kadîm olması” seçeneğini bırakmaktadır.<sup>36</sup>

İbnü'l-Arabî'nin burada fikrini tenkit ettiği Basra Mu'tezilesi'nin müellifin gündeme getirdiği üçüncü seçeneği benimsediği dikkate alındığında, onlara yönelik cevabının arazın mahalsiz bulunmayacağı düşüncesi üzerine odaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim müellifin bu cevabını İbn Meymûn (öl. 567/1171) ile Fahreddîn er-Râzî de (öl. 606/1210) kullanmakta, cevhersiz araz, mevsufsuz sıfat olmayacağını teyit etmektedir.<sup>37</sup>

İbnü'l-Arabî, isim zikretmeden ancak kimi Eş'arî kelâmcıları kast ederek iradenin kadimliğine delil olarak sunulduğunu belirttiği başka bir kanıtı daha yer vermektedir. Buna göre hem aklî hem de şer'î boyuttan bakıldığında, iradenin her mahlûka taallukunun zorunluluğu iradenin kadimliğini gerektirir. Burada iki caizden yahut iki mümkünden birini tayin ve tahsis zorunluluğu aklî veçhenin; Allah'ın bir şeyi yaratmak istediğinde ona ol demesinin yeterli olup onun oluverdiği muhtevastındaki âyet ise<sup>38</sup> şer'î boyutun izahıdır. Bu aşamada açıklamalarını birleştiren müellif, hâdis iradenin başka bir iradeye ihtiyaç duyacağına, bunun ise teselsülü gerektireceğine işaretlerle ilâhî iradenin kadimliği dışındaki seçeneğin kabul edilemeyeceğini delillendirmiş olmaktadır.<sup>39</sup>

İbnü'l-Arabî'nin burada kimi ulemamız ifadesiyle kastettiklerinden birinin, Cüveynî olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Nitekim Cüveynî, *Luma'ül-edille adlı* eserinde tam da buraya uygun olarak Basra Mu'tezilesi'nin hâdis irade anlayışını eleştirirken; hâdis iradenin, başka bir iradeye ihtiyaç duyacağını, bununsa sonu olmayan iradelere kapı açacağını söylemektedir. Böylece teselsül üzerinden ilgili fikrin yanlış olduğu çıkarımında bulunmaktadır.<sup>40</sup> İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği son argümanı Şehristânî de (öl. 548/1153) kullanmakta ve başka bir iradeyle murad olunan şeyin teselsüle yol açacağını söylemektedir.<sup>41</sup> Fahreddîn er-Râzî de iradenin hâdisliğini teselsül vurgusu üzerinden reddederek aynı yolu izlemektedir.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 198.

<sup>37</sup> İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987), 227; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn*, thk. Mahmud Abdüazîz Mahmud (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 151.

<sup>38</sup> en-Nahl 16/40.

<sup>39</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 198.

<sup>40</sup> Ebü'l-Meâlî Abdümelik el-Cüveynî, *Luma'ül-edille*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987), 96.

<sup>41</sup> Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, tsh. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 234.

<sup>42</sup> Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn*, 151.



### 2.3. İradenin Zât ile Kaim Olması

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî iradenin zât ile kaim olması fikrinin izahında mukaddime yapmadan doğrudan onun delilini zikretmektedir. Buna göre ilâhî iradenin, Allah’ın zâtıyla kaim olmasının kanıtı; Hakk Teâlâ’nın bu iradesiyle mürîd olmasıdır. Mevcûdat için verilen hüküm, bu hükmün kaim olduğu manayla ortaya çıktığına göre irade O’nunla kaim bir sıfattır. Kaldı ki bu iradenin varlığının sübutuyla onun mahalsiz veya başka bir mahalde kaim olmasının imkânsızlığı da ilâhî iradenin Zât-ı kibriyâyla kaim olmasını zorunlu hale getirmektedir.<sup>43</sup>

Meseleye bu son açıdan bakıldığında, daha önce vurgulandığı için belki özel bir başlığa ihtiyaç yoksa da belli ki müellif, önemine binaen ilgili hususu daha açık şekilde teyit etmek istemiştir. Nitekim Ahmed el-Beyhakî’nin (öl. 458/1066) iradenin zât ile kaim olduğunu zikretmesinin yanı sıra Fahreddîn er-Râzî’nin de iradenin kadîm ve Allah’ın zâtı ile kaim olmasını Eş’arîlerin temel görüşü olarak nitelemesi aynı öneme işaret olmalıdır.<sup>44</sup>

### 2.4. İlâhî İradenin Tek Bir İrade Olması

Bilindiği üzere ilâhî iradenin bir olması, tıpkı diğer sübûtî sıfatlar gibi daha çok ilâhî sıfatların bir olması, yani tevhidin bir nevi olarak ele alınmaktadır. Ancak müellif, meselenin bu boyutundan ziyade iradenin neden bir olması gerektiğini açıklamaktadır. Burada iradenin tahsis ve tayin edicilik konumuyla iradeye konu olabilme özelliği taşıyan “murad”, yani irade edilebilecek şeyler arasında ilişki kurmaktadır.

Müellife göre ilâhî murad üzerinden taayyüne konu olabilecek muradda inkâr edilemeyecek husus, bu iradenin murada, tayin ve tahsis üzere taalluk edecek olmasıdır. İşte bu noktada şayet, ilâhî iradenin muradların hepsine taalluku caizken bu taallukların, o muradların sadece bir kısmına taalluk edebileceği ileri sürülürse, bu bir sıkıntıyı beraberinde getirecektir. Ona göre böyle bir kabul ilâhî iradenin bütün muradlara taalluku caiz olduğu halde bu iradenin, muradların bir kısmını tahsis ederken diğer bir bölümünü ancak başka biri/bir şey vasıtasıyla tahsis edebilmesi anlamına gelecektir. Bu ise ilâhî iradenin hâdisliğini gerektirir. İradenin hâdisliği ise muhaldir. Bu durumda ilâhî iradenin bütün muradları kapsayan ve kuşatan tek bir irade olması gerekir.<sup>45</sup>

Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin de konuyla bağlantılı olarak ilâhî iradenin O’nun ilmi doğrultusunda oluştuğu, tek bir irade olduğu anlayışını Eş’arîleri kastederek “ashabımızın

<sup>43</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 199.

<sup>44</sup> Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *el-İ’tikâd ve’l-hidâye*, thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebü’l-Ayneyn (Riyad: Dâru’l-Fazîle, 1420/1999), 49; Râzî, *Kitâbü’l-erbaîn*, 151.

<sup>45</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 199.

görüşü” şeklinde nitelendirmesi, İbnü'l-Arabî'nin ilgili ifadelerinin mezkûr mezhebin genel kanaatini yansıttığını göstermektedir.<sup>46</sup>

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin ilgili açıklamaları aslında Eş'arîlerin kulun iradesiyle Allah'ın iradesi arasındaki ilişkiyi tayin makamında “muhtar görünümünde muzdar kul”, anlayışıyla örtüşen bir düşünce de içermektedir. Ancak burada daha önemli olan, elbette ilâhî iradenin birden fazla olması durumunda kıdemiyyetinin zarar göreceği, iradesinin bir kısmının başka bir iradeye bağlı olarak tezahür edeceği, bununsa onun hâdisliğine kapı açacağı düşüncesidir. Bu endişe, ilâhî iradenin, bütün irade edilebilecek şeyleri kuşatan tek bir irade olması fikrinin güçlü şekilde müdafaasını beraberinde getirmiştir. Bu görüşünün önemine binaen olsa gerek müellif, ilâhî iradenin kuşatıcılığını özel bir başlık altında da incelemiştir.

### 2.5. İlähî İradenin Muradlara Taalluku ve Kuşatıcılığı

Müellif, burada yine meseleye; diğer kimi başlıklar altında yaptığı gibi görüşlerine muhalefet edeceği Mu'tezilî anlayışın izahıyla başlamaktadır. Ona göre Mu'tezile, ilâhî iradenin taallukunu tahsis edip daraltmakta, bu iradenin kötülük, şer ve düşmanlığa değil sadece taat ve mubahlara taalluk ettiğini ileri sürmektedir.<sup>47</sup> Müellifin Mu'tezile'ye nispet ettiği bu fikir, onların Allah'ın iradesiyle emrinin uyumunu zorunlu görme anlayışına dayanmaktadır. Allah iyilikleri emrettiğine göre, O'nun bir kişinin küfür veya günahını dilemesi söz konusu olamaz. Bunu daha genel çerçevede Allah'ın kötülükleri dilemeyeceği şeklinde ifade de mümkündür.<sup>48</sup>

İbnü'l-Arabî, cevabına, meselenin farklı yönleri bulunduğu ve kapalılık içerdiği ifadeyle başlamakta, konuyu şer'î ve akîl yönden izah etmeye çalışmaktadır. İlk aşamada bu konunun Kur'an'da karşılığı olduğunu düşündüğü âyetleri zikretmektedir. Bunlar, Allah'ın hidayetini dilediğinin göğsünü İslâm'a açarken, saptırmayı dilediğinin göğsünü daraltacağı,<sup>49</sup> saptırmak istemesi halinde o kişilerin nasihatten fayda alamayacakları,<sup>50</sup> fitneye düşmesini dilediği kimse için elden bir şey gelmeyeceği<sup>51</sup> gibi ilâhî iradeyi öne çıkaran âyetlerdir.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 102.

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 199.

<sup>48</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 6(2), 220-222; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 431; Hasen b. Ahmed Bahrânî İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikkiye, 1965), 1/294.

<sup>49</sup> el-En'âm 6/125.

<sup>50</sup> Hûd 11/34.

<sup>51</sup> el-Mâide 5/41.

<sup>52</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 200.

Müellifin hem ilk planda Mu‘tezile’nin aksi yöndeki fikrine karşı çıkması hem de buna verdiği cevapta ilâhî iradenin taallukunu dalaleti kuşatır şekilde ifade eden âyetlere atıfta bulunması, onun ilâhî iradenin kapsamının daraltılamayacağı fikrini savunduğunu göstermektedir. Bunu iradenin imkân kategorisindeki her şeyi kuşatması şeklinde anlamak mümkündür. Bu düşünce Eş‘arîlerin iradeyle ilgili en temel kabullerinden birini yansıtmaktadır. Nitekim müellif, iradenin hakikatini paylaştığı yerde de aynı bakış açısını sunmaktadır. Buna göre ilâhî irade tüm mahlûkatı kapsamakta, hayır şer, faydalı zararlı her şeyi kuşatmaktadır. Allah’ın iradesi olmadan hiçbir mahlûkattan söz etmek mümkün değildir.<sup>53</sup> İlâhî irade her mevcut hakkında yürürlüktedir.<sup>54</sup> Burada onun yaptığı vurguları Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî’nin (öl. 324/935-36) ifadelerinde de bulmak mümkündür.<sup>55</sup> Yine Eş‘arîlerin iradenin taallukunun kendisine taalluku geçerli olabilecek her şeyi kapsamasının zorunlu olduğu düşüncesini savunduğunu belirten Şehristânî de aynı hususu teyit etmektedir.<sup>56</sup>

İbnü'l-Arabî, konuya bakışını desteklediğini düşündüğü şer‘î delilleri paylaştıktan sonra meselenin aklî veçhesini ele almaktadır. Bu aşamada gerçekleşemeyen iradeyle kudret arasında bağlantı kurmaktadır. Allah’ın dilediğinin olmamasının, o dileneni güç yetirilemeyen iş haline getireceğini söylemektedir. Ona göre bu durum güç yetirilenlerin sonluluğu anlamına gelmektedir. Bu ise muhaldir. Zira ilgili görüşte, kudretin makdura taalluku bâtil hale geldiği için onun vukuu mümkün olan bir şeye taalluku geçersiz kılınmaktadır.<sup>57</sup> Diğer ifadeyle, kudret, mümkün kategorisindeki bütün makdurata taalluk edebilir özellikteyken bu hususiyetten mahrum addedilmekte, buna bağlı olarak da mümkün, muhal pozisyonuna getirilmektedir.

İbnü'l-Arabî, konuya yaklaşımını şer‘î ve aklî kanıtlarla ispat ettikten sonra Mu‘tezile’nin bu husustaki delillerini aktarır onları da cevaplamaktadır. Onların zikrettiği delilleri Kur’an’ın zahiri şeklinde niteleyerek yanlış anlayış geliştirdiklerini, hakikatin kendi fikirleri doğrultusunda şekillendiğini ihsasla üstünlük kurmaya çalışmaktadır. Müellifin aktarımına göre Mu‘tezile, “...Kötü olanları, Rabbinin nezdinde sevimsizdir”<sup>58</sup> âyetinden delil getirmekteyse de buradaki “mekruh” kelimesi “mezzum” anlamındadır. Belli ki müellif, kötülükle sevimsizlik arasında bağlantı kurarak, ilâhî iradenin kötülüğe taalluk etmediği çıkarımı yapmaya çalışan bu istidlale; “mekruh” ifadesinin “mezzum”

<sup>53</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/76.

<sup>54</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 140.

<sup>55</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, tsh. Hamûde Gurabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955), 49.

<sup>56</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 237.

<sup>57</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 200.

<sup>58</sup> el-İsrâ 17/38.

anlamına geldiğini beyanla burada Allah katında o kötülüğün kınanmış konumda bulunduğunu, bundan onu irade etmediği anlamı çıkmayacağını göstermeye çalışmaktadır.<sup>59</sup> Burada Eş'arî'nin mekruhun, yasaklanması itibariyle mezzum olduğu, zira kerahetin, zem ve tahrir anlamında da kullanıldığına dönük ifadeleri müellifin ilgili cevabında imamının görüşünden istifade ettiğini hatıra getirmektedir.<sup>60</sup>

Müellif, Mu'tezile'nin “Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor”<sup>61</sup> âyetinden yaptığı istidlale de cevap vermektedir. Ona göre ilgili ifadeden kasıt, Allah'ın, özür sahiplerine orucu hafifletmeyi dileyip, zor durumda bırakmak istemediğini beyandır. Bundan başka anlam çıkartmak doğru olmaz.<sup>62</sup> Müellifin Mu'tezile'ye nispet ettiği bu istidlal örneğini onu delil olarak kullanan Kâdî Abdülcebbâr'da görmek mümkündür.<sup>63</sup>

Müellif, Mu'tezile'nin şer'î kanıtlarına cevap verdikten sonra onların diğer türdeki istidlallerini de zikretmektedir. Daha önce onların aklî delili bulunduğu ifadesini kullanmışken bu kez “manevî şüphe” tabirine yer vererek yine onların doğruya ulaşamadıklarını, kanıt zannettikleri delilin, giderilmesi mümkün bir şüphe olduğunu ima etmektedir.<sup>64</sup> Onun beyanına göre Mu'tezile, Allah tarafından murad edilen günahın, taat konumuna geleceğini savunmakta, bunu da taatin hakikatinin, iradeye muvafakat olmasıyla açıklamaktadır.<sup>65</sup> Nitekim bu konuyla ilgili Kâdî Abdülcebbâr da itaatkârı, âmirin isteğini ifa eden kişi şeklinde niteleyerek aynı hususu teyit etmektedir.<sup>66</sup>

İbnü'l-Arabî ise tıpkı diğer Eş'arî kelâmcılar Selmân en-Nisâbûrî (öl. 512/1118)<sup>67</sup> ve Fahreddîn er-Râzî gibi<sup>68</sup> Mu'tezile'nin bu tasavvuruna karşı çıkmaktadır. Zira ona göre taat, iradeye değil emre muvafakattir. Müellif burada işi, karşıt itirazların zikri ve bunun silsile halinde cevaplandırılması şekline getirmektedir. Dilenmeyen şeyin emredilmesinin imkânsız olduğu üzerinden getirilebilecek itiraza, verilecek cevapları zikretmektedir.<sup>69</sup> Burada önce taatin iradeye uyum olduğu üzerinden yapılan itirazın dayanağını sormaktadır. Hiçbir kaynağın onları maksada ulaştırmayacağını beyanla onların buradan

<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 200-201.

<sup>60</sup> Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 72.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>62</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 6(2), 248.

<sup>64</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

<sup>65</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 457.

<sup>67</sup> Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır en-Nisâbûrî, *el-Gunye fi'l-keâm*, i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/982.

<sup>68</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 10/147.

<sup>69</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

delil çıkaramayacaklarını ifade etmektedir. Bu manada ne şer'î ne de zaruri akıl üzerinden kanıt sunamayacaklarını zikrederek bu kapıyı kapatmaktadır. Aklın istidlal yolundan delillerine karşı da onlara, bu hususta acziyet ve eksikliklerini itiraf ettirecek şekilde karşılıklarının verileceğini söylemektedir.<sup>70</sup>

Müellif, daha çok meydan okuma tarzındaki bu ilk cevabının ardından somut bir kanıt da kullanmaktadır. Buna göre eğer taat, iradeye muvafakat şeklinde algılanırsa Allah, İblis ve Firavunlara muvafakat eden bir fiil işlediğinde onlara mutî' olmuş olacaktır.<sup>71</sup> Bu hususta Selmân en-Nisâbü'rî de, mezkûr iddiaya, yine benzer şekilde cevap vermektedir.<sup>72</sup>

İbnü'l-Arabî, ilgili izahıyla emre değil de iradeye muvafakat olarak algılanan taatin açmazı olarak; Allah'ın kâfirlerin arzularına uygun düşen fiil yaratması halinde, bu fiil onların iradesine uygun düştüğünden -hâşâ- O'nun bu kişilere itaatkâr pozisyonuna geleceğini vurgulamış, bunun bâtıllığından hareketle ona sebep olan fikrin yanlışlığına çıkarım yapmış olmaktadır. Buna göre taat, iradeye değil, emir ve yasağa ittibadır.

Müellif, burada farklı bir cevap tarzı da geliştirmektedir. Kimi ilim ehlinin Mu'tezile'nin temel bir yaklaşımından hareketle onlara söz konusu meselede bir cevap vermeye gerek görmediklerini belirtmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin taatin, emirdeki iradeye muvafakat olduğu şeklindeki iddiaları, bizzat onların temel bir esasına göre bâtıldır. Zira onlar, tefekkürü isteyen şariat gelmeden önceki taati de itaat görmektedir.<sup>73</sup> Bu ifadeden anlaşıldığına göre ilâhî irade emre dökülmeden önce de taatin vuku bulacağını savunan bir görüşün kalkıp da taati ilâhî iradeye muvafakat üzerinden açıklaması manasızdır. Bu görüş sahipleriyle taatin, iradeye yahut emre ittiba ile gerçekleştiğini tartışmaya mahal yoktur.

Müellif, *el-Mütevassıt* adlı eserinde altıncı mesele olarak incelediği bu bölümü bitirdikten ve diğer konuları ele aldıktan sonra onuncu bahis olarak yine bu altıncı bahisle alakalı olduğunu söylediği bir mevzua da değinmektedir. Bu konuyu Allah'ın vukuunu dilemediği bir şeyi emretmesinin geçerliliği şeklinde kaydetmektedir.

Oldukça açık bir hükümle meseleye giren İbnü'l-Arabî, Ehl-i sünnetin Allah'ın, dilemediği şeyi emretmesinin geçerliliği hususunda hemfikir olduğunu söylemektedir. Ona göre Mu'tezile ise tüm mensuplarıyla bunun aklen imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Onların bu husustaki dayanağı şudur: Hakîm olan, dilemediği şeyi emretmez. Hikmet

<sup>70</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

<sup>71</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

<sup>72</sup> Selmân en-Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/982.

<sup>73</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 201.

sahibi olan Allah da böyle bir şey yapmaz.<sup>74</sup> Müellif yine başka bir eserinde kulların Allah'ın dilemediği şeyleri de işlediği görüşünü Mu'tezile'ye nispet ettikten sonra bunun apaçık bir yalan olduğunu söylemektedir.<sup>75</sup>

Açıkçası Kâdî Abdülcebbar'ın, Allah'ın kötülüğü dilemeyeceği hususunu teyit için sefehî/hikmetsizliği dilemenin de sefeh olduğu yönündeki ifadeleri, İbnü'l-Arabî'nin ilgili görüşü Mu'tezile'ye haklı olarak nispet ettiğini göstermektedir.<sup>76</sup> Yine Kâdî'nin, emrine isyandan Allah'a eksiklik gelmediği yerde, iradesine isyandan da O'na bir noksanlık erişmeyeceği şeklindeki ifadeleri de aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin ilgili görüş izafesini haklı çıkarmaktadır.<sup>77</sup>

İbnü'l-Arabî, bu düşüncenin iki yönden temelsiz olduğunu savunmuştur. Ona göre, şahid ile gaip arasında birleştiren bu yorum tamamen yanlıştır. Zira bu türden bir anlayış ilhada götürecektir. İkinci olarak “hakîmin dilemediği işi emretmeyeceği” şeklindeki ifade de uzun bir reddiyeyle kendisine karşı konulacak bir iddiadır, ona teslim olunmaz. Onlar, bu iddialarını şer'î olarak biliyorlarsa bunları zikretmelidir. Bunun aklın zarurî hükmü olduğunu ileri sürüyorlarsa, bu görüşe hem kendilerinin (Ehl-i sünnet) hem de diğer akıl sahiplerinin karşı çıktıklarını göz önüne alarak bundan vazgeçmelidir. Şayet bu iddialarına dönük aklî delilleri varsa bunları da serdetme durumundadırlar.<sup>78</sup>

Belli ki müellif bu kanıtların ya olmadığını, eğer varsa bir karşılığının bulunduğunu düşünmektedir. Bu aşamada müellif, kendi anlayışını teyit eden duruma işaretlerle bir nevi kendi delilini de aktarmaktadır. Buna göre Allah bütün kullarına taati emretmiş, ancak bu tümüyle karşılık bulmamıştır. Eğer Allah gerçekleşmeyecek olanın da dileyicisi mevkiinde olursa bu; iradesinin boşa çıkmasına sebebiyet verecektir.<sup>79</sup>

Bâkılânî de (öl. 403/1013) ilgili durumu Allah'a erişecek bir acziyet ve eksiklik şeklinde niteleyip böylesi bir işin söz konusu olamayacağına işaretlerle aynı bakış açısını yansıtmıştır. Yine gaiple şahidin kıyaslanmayacağını ihsasla insanlardan sefehî dileyen kişinin sefih olmasının, onların bunu işlemekten nehyedilmesiyle irtibatlı olduğunu, Allah'ın böyle bir yasağa muhatap olmaktan yüce bulunduğunu söylemiştir.<sup>80</sup> Benzer bir

<sup>74</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 210.

<sup>75</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, tlk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003), 2/475.

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 220-222.

<sup>77</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 6(2), 272.

<sup>78</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 210-211.

<sup>79</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 211.

<sup>80</sup> Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 281, 283.

açıklamayı Selmân en-Nisâbü'rî de yapmış, ilgili iki âlemi birleştirip ortak değerlendirmede bulunmanın yanlışlığına dikkat çekmiştir.<sup>81</sup>

## 2.6. Allah'ın Masiyeti Dilediği İfadesini Kullanma İmkânı

Müellif, Allah'ın günahı da dilediğini kabuldeki ittifaklarına karşın bunu ifadenin doğruluğu yanlışlığı hususunda ayrışan Eş'arîlerin yaklaşımına ışık tutacağı bu konuda ilk olarak ilgili görüş sahiplerinin isimlerine atıfta bulunmaktadır. Buna göre, İbn Küllâb (öl. 240/854 [?]), Kalânîsî (öl. IV./X. yüzyıl başları [?]) ve diğer kimi ulema bu tür bir kullanıma karşı çıkmıştır. Zira bu görüş sahiplerine göre, böyle bir ifade kullanımı günahın Allah'a izafe edilen, kendisiyle emrolunan güzel bir iş olduğu vehmini uyandıracaktır. Böyle nitelermeye konu olabilecek günahsa artık kişiyi cezaya müstahak kılma konumundan uzaklaşacaktır. Kullanımı, hataya sebebiyet veren bir ifadenin zikri doğru değildir. Nitekim “her şey Allah'ındır”, denilmekteyken “eş, ortak, çocuk, O'na aittir” gibi bir ifade kullanılmamaktadır.<sup>82</sup>

Müellif, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin ise kayıt düşülmesi halinde bu tür bir kullanıma onay verdiğini zikretmektedir. Buna göre, Allah, o kişiye günah olacak şekilde o günahı diledi, gibi yanlış anlamayı ortadan kaldıracak ilave kayıtle sözü edilen ifadenin kullanımı mümkündür. Allah, o günahı kabih görmekle birlikte, ilgili kişiyi günahkâr, cezaya muhatap ve kınanmaya müstahak kılacak şekilde ondan o günahı dilemiştir. “Bu çocuk Allah'ın mülküdür/O'nun tarafından yaratılmıştır” gibi ilave kayıtle kullanım caizken, “çocuk Allah'a aittir” gibi bir kullanımın caiz olmaması buna örnektir.<sup>83</sup>

Gerçekten Eş'arî bu tür bir suale, mutlak surette Allah'ın küfrü ve günahı dilediği ifadesini zikretmeyeceği, ancak Allah'ın o küfrü kötü görerek kâfirden dilediği gibi mukayyet bir cümleyi kullanacağı cevabını vermektedir.<sup>84</sup> Öte yandan İmam'ın Allah'ın günahları dilemediği şeklindeki bir ifadenin açmazlarına dönük görüşleriye ilgili fikri kabul ile onu dile getirme arasındaki farkı göstermektedir.<sup>85</sup> Bu konuda Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin de ilgili iki bakış açısını İbn Küllâb ve Eş'arî üzerinden aktarması, İbnü'l-Arabî'nin tarafları doğru şekilde konumlandığını ortaya koymaktadır.<sup>86</sup>

İbnü'l-Arabî, tarafların meseleye bakışını özetledikten sonra kendi fikrini keskin şekilde zikretmektedir. Şayet, İmam'ın başka bir görüşle değiştirilemeyecek söz konusu değerlendirmesi olmasa, Allah'ın günahı dilediği ifadesini hiçbir kayda tâbi tutmadan

<sup>81</sup> Selmân en-Nisâbü'rî, *el-Gunye*, 2/983.

<sup>82</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 202.

<sup>83</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 202.

<sup>84</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 71.

<sup>85</sup> Eş'arî, *el-Lüma'*, 49; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne*, 163.

<sup>86</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 104.

mutlak şekilde kullanacağını belirtmekte ve buna temel teşkil eden âyetleri sıralamaktadır. “Allah, kimi de saptırmak isterse”,<sup>87</sup> “Allah herhangi bir toplumun başına bir kötülük gelmesini diledi mi”<sup>88</sup> ve “Allah bir kimseyi fitneye düşürmek isterse elbette Allah’ın iradesine karşı senin elinden hiçbir şey gelmez”<sup>89</sup> gibi âyetleri kaydetmektedir. Özellikle sonuncusunun hepsinden daha açık olduğunu vurgulamaktadır. Bu kanaatini izah sadedinde söz konusu fitnenin küfür veya günah olduğunu, her iki anlamla da onun delil konumunda bulunduğunu söylemektedir. Bu konudaki ihtilafta böylesi bir fikir gördüğünü beyanla Allah’ın, günahı dilediği şeklindeki mutlak ifadenin önünde, İmam’ın düştüğü kayıt dışında engel bulunmadığını teyit etmektedir.<sup>90</sup>

Bâkılânî de Allah’ın dilediği dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği anlayışından hareketle O’nun bütün hâdis fiillerin yaratıcısı, bu doğrultuda günahların da dileyicisi olduğunu kaydetmektedir.<sup>91</sup> Yine Gazzâlî de her hâdisin murad edildiğini, şer, küfür ve günahın da hâdis olduğunu, bu durumda onların da “murad” konumunda bulunduğunu söylemektedir.<sup>92</sup> Ancak bu izahlar, elbette Allah’ın günahın dileyicisi olduğu ifadesinin mutlak şekilde kullanımına onay verme anlamına gelmemektedir. Bu yüzden kabul edilen bir fikrin kimi ifade biçimine karşı çıkılmasının mümkün olduğu yeniden hatırlanmalıdır.

## 2.7. İlâhî İrade Bağlamında Allah Hakkında Kullanılmayacak İfadeler

İbnü'l-Arabî'nin, ilâhî irade sıfatını işlerken yer verdiği konulardan biri de iradeyle bağlantılı olarak Allah hakkında kullanılmaması gereken ifadeleri tespittir. Bunları insan iradesiyle ilâhî irade arasındaki farkları gösteren hususlar şeklinde okumak mümkündür. Müellif, Allah’tan tenzihi gereken ifadeleri zikrederken bunların geldiği anlamları da belirtmekte, bunun üzerinden onların neden Allah hakkında kullanılmayacağını delilini de göstermiş olmaktadır.

Müellife göre Allah’tan tenzihi zorunlu hususlardan biri temennidir. Zira temenni, irade sahibinin, olmayacağını yahut olmasının çok zor olduğunu bildiği bir hususu dilemesidir. Müellif, bu yorumunu takiben böyle bir halin Allah için tasavvur edilmeyeceği gibi ilave bir izah getirmese de bu anlamı kastetmektedir.<sup>93</sup> *Ahkâmü'l-Kur’ân* eserinde ise temenniye geleceğe dönük irade nevinden bir durum olarak tanımlamaktadır. Bundan da onun temenniye iradeyle bağlantılı bir ifade olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.<sup>94</sup>

<sup>87</sup> el-En’âm 6/125.

<sup>88</sup> Ra’d 13/11.

<sup>89</sup> el-Mâide 5/41.

<sup>90</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 203.

<sup>91</sup> Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 280.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 70.

<sup>93</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 203.

<sup>94</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/526.



*Muvatta'* şerhlerindeyse, temenniye, iradeyi geleceğe yönlendirmek şeklinde izahla o bağlantıyı açık hale getirmektedir.<sup>95</sup>

İbnü'l-Arabî'nin Allah'tan tenzihini gerekli gördüğü ifadelerden biri de şiddetli arzu/şehvettir. Zira bu da irade sahibinin kendisiyle fayda elde edeceği şeyi dilemesidir. Allah ise böyle bir faydalanmadan yücedir. O'nun hakkında kullanılmayacak bir diğer ifade teessüf/hayıflanmaktır. Çünkü bu da yakalanması zor olan geçmişe dönük bir kaybı telafi isteğidir. Bu da O'nun için muhaldir. Zira Allah dilerse geçmişe geri getirir.<sup>96</sup> Müellif, *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserinde ise hayıflanmayı, geçmişe dönük olan, iradenin türü konumunda bulunan şekilde nitelemekle yetinmekte, onun Allah hakkında kullanılıp kullanılmayacağına değinmemektedir.<sup>97</sup> *Muvatta'* şerhinde de hayıflanma hakkında yine temenniye dönük izahına benzer bir yorum getirmekte ve onu iradenin geçmişe dönük taalluku şeklinde açıklamaktadır.<sup>98</sup>

Müellif, *el-Emedü'l-aksâ* eserinde de iradenin tanımını yaptıktan sonra onun temenni, şehvet ve hayıflanmadan farklı bir anlama sahip olduğunu dile getirerek yine ilâhî iradeyle söz konusu ifadeler arasına set çekmiş olmaktadır.<sup>99</sup> Onun bu fikri, Eş'arî'nin, şehvetin insan iradesi için kullanabilirse de ilâhî irade hakkında kullanılmayacağına dönük ifadelerini hatırlatmaktadır.<sup>100</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre, kimi ulema, azmi de Allah hakkında tenzihini gereken bir durum olarak açıklamaktadır. Burada müellif aynı görüşe sahip iki farklı gruptan iki gerekçe aktarmaktadır. Bunların ilkinde göre azim, nefsi bir şeye yönlendirme, hazırlama demektir. Bu ise Allah hakkında caiz olmayan bir husustur. Diğerine göre Allah için azim kelimesinin kullanılmama sebebi, azmin, (öncesinde) gerektirdiği duraksamanın O'nun hakkında düşünülmemesidir.<sup>101</sup>

Allah hakkında azmin kullanılmayacağı hususunda ilgili görüş sahipleriyle hemfikir olduğu anlaşılan müellif, ilk gerekçede zikredilen tanıma karşı çıkmaktadır. Azmin ilgili anlama değil, iradeyi, engellerden veya beklenmedik durumlardan uzaklaştırmak

<sup>95</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *Kitâbü'l-Kabes fî şerhi Muvatta'*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 153; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta'-i Mâlik*, thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî-Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 2/101.

<sup>96</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 203.

<sup>97</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/526.

<sup>98</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Kabes*, 153; İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 2/101.

<sup>99</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/76.

<sup>100</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 70.

<sup>101</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 204.

manasına geldiğini savunmaktadır. Bunun Allah hakkında muhal olduğuna temasla, ilgili hükmü kabul, ancak gerekçesini tashih etmiş olmaktadır.<sup>102</sup>

Müellif, *el-Mütevassıt* eserinde azim kelimesinin kullanımı hakkında böyle bir tavır alırken, *el-Emedü'l-aksâ* eserinde bu kullanıma kapı aralamaktadır. İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) bu kelimenin kullanılmamasını, onun Kur'an ve hadiste geçmemesine bağladığına dikkat çeken müellif, bunun dışında, ilgili ifadenin eksiklik bildirdiği gibi bir neden zikretmediğini söylemektedir. Azmin, tereddüdü takiben iradeyi kesinleştirmek manasına geldiğini, tereddüdün Allah hakkında muhal olduğunu belirtmektedir. Azmin evvelinde tereddüdün bulunması itibariyle ulemanın onun doğurduğu şüpheden kaçınmak için onu Hakk Teâlâ hakkında kullanmaktan uzak durduklarını söylemektedir.<sup>103</sup> İbnü'l-Arabî'nin burada kendisine atıf yaptığı İbn Fûrek'in Allah hakkında “âzim” ifadesi kullanılmamasını Eş'arî adına temellendirirken İmam'ın bunu onun tevkîfî olmaması, yani naslarda geçmemesine bağladığını ifade ettiği görülmektedir.<sup>104</sup>

İbnü'l-Arabî, azmin Allah hakkında kullanılmama gerekçesine dair iki izah biçimini aktardıktan sonra her iki yaklaşımın sıkıntı içerdiğini ihsas edip yeni bir bakış açısı getirilmesi gerektiğini ima etmektedir. Azmin Allah hakkında kullanılmama gerekçesi olarak sunulan tereddüdün hadislerde Allah'a izafe edildiğine örnek verdiği gibi azmin O'na nispet edildiğini gösteren hadisi de paylaşmaktadır. İlkinde “ölmek istemeyen, benim de üzülmesini istemediğim mümin kulunun canını almakta tereddüt ettiğim kadar hiçbir şeyde tereddüt etmiş değilim”<sup>105</sup> mealindeki kudsî hadise atıf yapmaktadır. Sonrasında azim/kesin hüküm anlamına gelen “azmetün” ifadesinin Allah'a izafe edildiği bir hadisi<sup>106</sup> aktarmaktadır.<sup>107</sup>

Müellifin Allah hakkında azim kelimesinin kullanılabilceğini ihsas eden ifadelere yer verdiği *el-Emedü'l-aksâ* eserinde O'nun için azmin kullanılmayacağını söylediği *el-Mütevassıt* adlı telifine yaptığı atıf,<sup>108</sup> dolayısıyla ilkinin daha sonra kaleme alınmış olduğu gerçeği, onun son kanaatinin bu kelimenin Allah'a izafe edilebileceği yönünde olduğunu göstermektedir. Ancak hemen belirtilmelidir ki, İbnü'l-Arabî, bunu açıkça ifade etmemekte, daha çok bu durumu ihsas etmektedir. Buna karşın onun tereddüt kelimesinin Allah'a nispet edildiği hadisi takiben bunun artık tereddüdün O'na izafesini imkânsız gören

<sup>102</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 204.

<sup>103</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/66-67.

<sup>104</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 45.

<sup>105</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Rikâk, 38.

<sup>106</sup> Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4.

<sup>107</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/67.

<sup>108</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/165.

anlayışı devre dışı bıraktığı şeklindeki ifadeleri bu hususta daha açık tavır aldığını göstermektedir. Ancak burada Allah hakkında bu son ifadenin kullanımının Hakk Teâlâ’nın klasik manada tereddüde düştüğü anlamına gelmediğini belirtmek gerekir.<sup>109</sup>

## 2.8. İradeye Raci Olan, Hakkında İhtilaf Bulunan ve Bir Yönüyle İrade Sıfatına Raci Olup Bir Yönüyle Raci Olmayan İfadeler

İbnü’l-Arabî iradeyle ilgili en yoğun açıklamasını onunla bir şekilde bağı olan yahut bağı kurulan kimi kelimelerin kritiğini yaparken getirmektedir. Bunlardan birinde konunun izahını kolaylaştırma adına tasnif önerisinde bulunmaktadır. Bu bağlamda iradeyle bağlantısı bulunan kelimelerin *iradeye raci olanlar, hakkında ihtilaf bulunanlar ve bir manada ona raci iken diğerinde raci olmayanlar* şeklinde üç kısımdan bahsedilebileceğini söylemektedir.<sup>110</sup>

Müellif böyle bir kategori yapsa da, ilgili kelimelere dönük açıklamalarında her zaman onları hangi kısma dâhil ettiğini belirtmemektedir. Bu doğrultuda kimi zaman ilgili hususu beyan etse dahi bazen kapalı ifadeler seçmektedir. Ancak yorumlarıyla fikrinin ipuçlarını vermektedir. Bu aşamada ilgili ipuçlarından da faydalanarak, onun iradeyle bağlantılı gördüğü ifadeleri üç kısım altına yerleştirmek ve bunlara dair izahatını aktarmak mümkün gözükmemektedir.

### 2.8.1. İradeye Raci Olan İfadeler

Bilindiği üzere kelâmda Allah’ın iradesi anlamını karşılamak üzere başka kelimeler de kullanılmaktadır. İradeye alternatif olarak zikredilen bu ifadeleri farklı şekilde değerlendirenler de bulunmaktadır. Müellife göre iradeyle aynı anlama gelen başlıca kelimeler meşîet ve kast ifadeleridir. O, diğer bazı kelimeler hakkında da benzer bir yaklaşım gösterse de bunları meşîet ve kast ifadeleri kadar net şekilde ortaya koymamaktadır.

Müellife göre meşîet ve kast, iradeyle aynı manaya gelmektedir. Allah’ın bir şeyi dilemesi, o dilediği şeyin olmamasını çirkin görmesi, bir şeyi emretmesi, onun zıddını nehyetmesi demektir.<sup>111</sup> Anlaşıldığı kadarıyla müellif burada Allah’ın bir şeyi dilemesinin ne anlama geldiğini ortaya koyarken, ilgili her üç kelimenin de aynı manayı içerdiğini ihsas ile onları birbiri yerine kullanmanın önünde engel olmadığını vurgulamak istemektedir.

<sup>109</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Emedü’l-aksâ*, 2/67.

<sup>110</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

<sup>111</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 204.

Nitekim o hem meşîeti hem de kastı, iradenin varlığı/vücuda yönelmesi şeklinde tavsif ederken bu anlayışını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>112</sup>

*el-Emedü'l-aksâ* eserinde ilgili üç kelime arasındaki aynîliği Bâkılânî'ye nispet etmesine ve ona itiraz getirmemesine bakıldığında da müellifin Bâkılânî gibi düşündüğü anlaşılmaktadır.<sup>113</sup> Gerçekten de Bâkılânî zâtî sıfatlar meyanında zikrettiği iradeyle eşleştirdiği kelimeler arasında meşîetin yanı sıra başka ifadelere de yer vermektedir.<sup>114</sup>

İbnü'l-Arabî daha sonraki bir izahında meşîet hakkında açıklama yaparken de onu iradeyle aynîleştirmektedir. İkisi arasında ayırım yaptığını söylediği Kerrâmiyye'nin iddiasını, dikkate alınmasına gerek olmayan bir fikir şeklinde yaftalamaktadır. Buna uygun olarak ilgili anlayışa cevap vermemektedir.<sup>115</sup> *el-Emedü'l-aksâ* eserinde de mezkûr mezhebin adını anmadan yine bu ayırım fikrini eleştirmektedir. Belli ki, o ikisi arasında nüans görülmesini değil bunların böylesine farklı konumlandırılmasına karşı çıkmaktadır.<sup>116</sup> Nitekim Şehristânî de, Kerrâmiyye'nin meşîeti ezeli, iradeyi hâdis kabul ettiğini vurgulamaktadır.<sup>117</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî de onların iradeyi hâdis gördüklerini ifade ederek bir yönüyle aynı fikre atıf yapmaktadır.<sup>118</sup>

Müellif, meşîet dışında kast kelimesi hakkında da özel bir açıklama getirmektedir. Bu doğrultuda kastın iradeyle eş anlamlı olduğu açık şekilde ortaya konulmasa da, ulemanın ifadelerinden bu bakış açısının yakalanabileceğini belirtmektedir.<sup>119</sup> Bu doğrultuda ulemanın kast kelimesinin irade manasına geldiğine dair izahı olmasa da “*Sonra duman hâlinde bulunan göğşe yöneldi*”<sup>120</sup> âyetindeki “istevâ” kelimesini, “kast/yönelme” şeklinde açıkladıklarını, bunun da irade manasına raci olduğunu söylemektedir.<sup>121</sup> Müellifin zikrettiği bu değerlendirmenin örneklerini Ahmed el-Beyhakî, Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî (öl. 471/1078) ve Cüveynî gibi Eş'arî kelâmcıların ifadelerinde bulmak mümkündür.<sup>122</sup>

<sup>112</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/65-66.

<sup>113</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/76.

<sup>114</sup> Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 262.

<sup>115</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 206.

<sup>116</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/65.

<sup>117</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/128-129.

<sup>118</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 103.

<sup>119</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

<sup>120</sup> Fussilet 41/11.

<sup>121</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 206; İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/66.

<sup>122</sup> Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993), 2/310; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 158; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 41.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Mütevassıt* eserinde iradeye raci olduğu düşüncesiyle incelediği başka ifadeler de vardır. O, bir yerde bunların arasında zikrettiği kerahiyetin de iradeye raci olduğunu savunmaktadır.<sup>123</sup> *Ârizatü'l-ahvezî* eserinde de kerâhiyeti, fiilin terkinin dileme şeklinde izahla onu iradeye bağladığını göstermektedir.<sup>124</sup> *el-Emedü'l-aksâ* eserinde de doğrudan ilâhî iradeyle bağlantılı bir konuda onu bir şeyin ortaya çıkmamasını isteme yahut yokluğunu dileme olarak tanımlamaktadır. Burada iradenin bir mevcûdun var olmasını isteme iken kerahiyetin; onun yokluğunu dileme olduğunu kaydetmektedir. Bu boyutuyla iradenin, bir şeyin hem varlık hem de yokluğunu dileme olduğunu vurgulamaktadır. Kudretle birleşenin murad; diğerinin ise aksini dileme anlamında, mekruh konumunda bulunduğunu söylemektedir.<sup>125</sup> Bu konuda Allah'ın bir şeyi dilemesinin onun olmamasını hoş görmemesi anlamına geldiği yönünde açıklama yapan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin ilgili ifadeleri de İbnü'l-Arabî'nin izahıyla aynı manayı içermektedir.<sup>126</sup>

İbnü'l-Arabî dostluk ve düşmanlık anlamlarına gelen vilâyet ve adâveti de iradeye raci ifadeler olarak görmektedir. Allah'ın dostluğu ve düşmanlığı manasına gelen bu kelimeleri Eş'arî'nin mükâfat ve ceza verme iradesine yordugunu kaydetmektedir. Bu bağlamda kullanılan ifadelerden muhabbeti yine mükâfat ve ikram iradesi; öfkeyi/buğzu cezalandırma iradesi şeklinde anladığını söylemektedir.<sup>127</sup> *el-Emedü'l-aksâ* eserindeyse muhabbetle ilgili bu fikri kimin tercih ettiğini belirtmeden mutlak şekilde aktarmaktadır.<sup>128</sup> Yine vilâyetin yakınlık anlamına gelip, iradenin türü olduğunu; adâvetinse tam da bunun zıddı konumda bulunduğunu söylemektedir.<sup>129</sup>

Belli ki İbnü'l-Arabî de İmam'a nispet ettiği bu muhabbet fikrini benimsemektedir. Nitekim Eş'arîlerin arasında muhabbeti, övgüde bulunma anlamına yoran bu bağlamda muhabbeti habere irca eden, buna bağlı olarak onun ezelde sabit kelâm konumunda bulunduğunu savunan kişileri reddetmekte ve bunun zayıf bir görüş olduğunu belirtmektedir. Sebebini muhabbetin farklı iki tür durumu kuşatır olmasıyla açıklamaktadır. Bu doğrultuda, sevdiğini öven muhabbet sahibi olduğu gibi böyle medhe kalkışmayan sevenlerin de bulunduğunu söylemektedir.<sup>130</sup> Bu ifadeleriyle muhabbetle medih eşleştirmesinin doğru olmadığını vurgulamış, bu tür bir aynıleştirme yapan

<sup>123</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 207.

<sup>124</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *Ârizatü'l-ahvezî bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/56.

<sup>125</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/66.

<sup>126</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 102.

<sup>127</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 207.

<sup>128</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/68.

<sup>129</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/71.

<sup>130</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 208.

anlayışın yanlışlığını göstermiş olmaktadır. Diğer eserindeyse ret ifadesi kullanmaksızın onu aktarmakla yetinmektedir. Ayrıca muhabbeti mutlak irade şeklinde yorumlayanların da olduğunu eklemektedir.<sup>131</sup>

Müellif, *Muvatta'* şerhinde de Allah'a nispet edilen muhabbetin O'nun, o sevdiğine yönelik mükâfat verme iradesi olduğunu belirtmektedir. Muhabbetin, O'nun kuluna hoş karşılık, iyi akıbet dilemesi; buğzunun, ağır ceza ve kötü akıbet istemesi şeklinde de açıklandığını söylemektedir. Böylece yine muhabbet ve öfkenin irade üzerinden açıklanmasına dönük meylini göstermektedir.<sup>132</sup>

Müellif, esma ve sıfat eserinde de buğzun iradeye raci kılınmasını desteklemekte ancak ona farklı bir kayıt getirmektedir. Buğzun, Allah'ın, kişinin, üzerine cezalandırılacağı şeyi dilemesi şeklindeki görüşün tartışmaya açık olduğunu ifadeyle ona şerh düşmektedir. Bunu da buğzun, dünyaya ve özünde mubah olan isteklere de izafe edilmesiyle gerekçelendirmektedir. Burada buğzun, Allah'ın, kişiyi cezalandırmaya sevk edecek şeyi dilemesi şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Günahın vasıtasız; isteğinse (şehvet) vasıtalı şekilde cezalandırmaya götürdüğünü kaydetmektedir. Belli ki müellif bu son ifadesiyle, kendisinin buğza verdiği anlamın daha doğru olduğunu vurgulamak istemektedir. Nihayet buğzun, özü itibarıyla mubah olan isteklere de kullanıldığı manasını delillendirme mahiyetinde Allah katında en sevimsiz (ebğaz) helalin talak olduğunu bildiren hadise<sup>133</sup> atıf yapmaktadır.<sup>134</sup>

İbnü'l-Arabî'nin buğzun Allah'ın, kişinin üzerine cezalandırılacağı şeyi dilemesi şeklinde yorumlanmasının tartışmaya açık olduğuna dönük ifadesindeki muhabbetinin İbn Fûrek olduğu görülmektedir. Hadislerin müşküllerini açıklığa kavuşturmaya çalıştığı eserinde İbn Fûrek, buğzun bir anlamı olarak söz konusu ifadeyi kullanmaktadır.<sup>135</sup> Aslında İbnü'l-Arabî, İbn Fûrek'ten çokça istifade etmekteyse de onun sözü edilen yorumuna karşı çıkmaktadır.

### 2.8.2. İradeye Raci Olmasında İhtilaf Bulunan İfade

Müellifin irade manasına gelip gelmediği hususunda ihtilaf olunan ifade olarak zikrettiği kelime ihtiyardır. O, kimi Eş'arîlerin ihtiyara yapma, İmam Eş'arî'nin ise irade etme manası verdiğini ve onu iradeye irca ettiğini söylemektedir.<sup>136</sup> Gerçekten de İmam,

<sup>131</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/68.

<sup>132</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 7/501.

<sup>133</sup> Ebû Dâvûd, “Talak”, 3.

<sup>134</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/68-69.

<sup>135</sup> Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, 1405/1985), 485.

<sup>136</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

irade hakkındaki görüşünü açıklarken ihtiyarı, iradeye dönük isim ve sıfatlar arasında saymaktadır.<sup>137</sup>

İbnü’l-Arabî, burada ihtiyar ifadesi hakkındaki ihtilafı zikretmekle yetinmemekte tercihini de belirtmektedir. İhtiyarın, lugavî manasıyla da hakikati itibariyle de iradeye raci olduğunu savunmaktadır. “Şunu diledi (irade)” ile “şunu seçti (ihtiyar)” arasında fark olmaması ikisi arasındaki lugavî kesişmeyi ortaya koymaktadır. İnsanın seçtiği (ihtiyar) şey hakkında onu hem yapma hem de yapmama yönünde ifade kullanabilmesi, ihtiyarın fiille özdeşleştirilemeyeceğini göstermektedir. Zira örnekte görüldüğü üzere ihtiyardan fiil nefyedilebilmektedir.<sup>138</sup> İşte müellife göre kimi zevatın iddiasının aksine ihtiyarın fiil olmaması, onun iradeye raci kılınmasının önündeki engeli kaldırmaktadır. O da bundan hareketle ihtiyarı iradeye irca etmektedir.

### 2.8.3. Bir Yönüyle İrade Sıfatına Raci Olan Bir Yönüyle Olmayan İfadeler

Müellifin, iradeyle bağlantılı olarak yaptığı tasnifteki üçüncü kısım bir yönüyle iradeye raci olan diğeriyle raci olmayan ifadelerden oluşmaktadır. Konuyla ilgili getirdiği açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla o, bu kısım daha çok onun altına giren ifadelerin bir yönden zâtî sıfat, diğer yönden fiilî sıfat olmasını kastetmektedir. Onların zâtî sıfat olmasını sağlayan, iradeye raci olmaları; fiilî sıfat konumunda bulunmasını temin edense, kendi sözlük anlamlarını taşımalarıdır. İşte müellif burada üçüncü kısma dâhil ettiği ifadeleri nispeten dağınık, ancak kendi fikrine uygun şekilde tasnif etmektedir.

Müellifin, bu kategoriye dâhil ettiği kelimelerden birisi “rahmet”tir. Ona göre, kimisi bunu ikinci kısma yani hakkında ihtilaf olunanlar kategorisine yerleştirmektedir. Eş’arîlerin mütekaddimîn uleması onu fiilî sıfat, İmam Eş’arî ise zâtî sıfat olarak kabul etmekte ve “nimet verme iradesi” şeklinde açıklamaktadır.<sup>139</sup> İmam’ın, görüşlerini toplayan eserde rahmeti, iradeye irca etmek suretiyle onu zâtî sıfat şeklinde değerlendirdiği görülmektedir.<sup>140</sup>

İbnü’l-Arabî, bu noktada daha farklı bir görüşe sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre rahmetin iki şekilde kullanımı söz konusudur. Bu doğrultuda rahmeti, ihtiyaç sahibine veya kötürüme rahmet gibi iradenin nimet vermeye taalluku şeklinde kullanmak mümkündür. Rahmeti, ayrıca doğrudan nimet verme şeklinde de anlamak mümkündür. O halde Allah, hem ezelde nimet vermeyi dileyici olması hem de (doğrudan) nimet verici olması manasında rahîmdir. Müellif, sözünü ettiği bu ikinci anlamı

<sup>137</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh*, 70.

<sup>138</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

<sup>139</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205.

<sup>140</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh*, 46, 70.

Allah'ın yüz (parça) rahmet yarattığı<sup>141</sup> muhtevastaki hadisle teyide çalışmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) burada, yaratmaya taalluk eden nimet vermeyi rahmet şeklinde isimlendirdiğini belirtmektedir.<sup>142</sup>

Müellif, *Muvatta'* şerhinde yine rahmeti iki boyutlu şekilde aktarmaktadır. Bu kelimenin ilk veçhesini benzer ifadelerle naklederken, ikincisini, sonuç itibariyle aynı anlama gelse de daha farklı surette açıklamaktadır. Burada rahmetin ikinci boyutuyla cennet manasına geldiğini belirtmektedir. İlgili hadiste ilâhî hitap biçiminde “Ey cennet! Sen benim rahmetimsin, dilediğime seninle merhamet ederim”<sup>143</sup> şeklinde geçen ifadelerin bu anlamı ortaya koyduğunu söylemektedir.<sup>144</sup> Müellif, Tirmizî şerhinde de rahmeti yine iki boyutlu biçimde anlamlandırmaktadır. Rahmetin, Allah'ın kullarına nimet ve mükâfat vermeyi dilemesi manasına geldiğinde bir sıfat olacağını, bu durumda onun somut bir şey olarak görülemeyeceğini söylemektedir. İkinci veçhesindeyse rahmetin yine cennet anlamına geldiğini beyanla aynı hadise atıf yapmaktadır.<sup>145</sup>

Müellif, *Muvatta'* şerhinin bir başka yerindeyse rahmân ve rahîm'in iradeye raci olduğunu söylemektedir. İlkini; imtihan yurdunda her şeyin rızkını dileyen, ikincisini; cennet ehline nimet vermeyi isteyen şeklinde açıklamaktadır. Bu yorumla yetinmemekte, Allah'ın rahmetinin alametlerini taşıyan diğer isimlerini de benzer şekilde izah etmektedir. Gaffâr, vedûd, gafûr, raûf, halîm, kerîm gibi isimlerini yine söz konusu kelimelerin içerdiği anlamları dileyen ilah şeklinde kaydetmektedir. Bunların bir kısmının fiilî sıfata raci olan anlamlarına atıfta bulunarak yine onların ikili boyutuna dikkat çekmektedir.<sup>146</sup>

Bu izahlardan anlaşıldığı kadarıyla müellif, rahîm kelimesinin söz konusu iki anlama da müsait olması itibariyle; onların kendisinden maksut olan manaya göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Onun bu kelimeyi, üçüncü kısma dâhil etmesinin altında yatan sebep de zaten budur. Öte yandan bu bakış açısı, aynı zamanda rahmetin bir anlamıyla zâtî/sübûtî sıfat, öteki anlamıyla fiilî sıfat olduğunu da beyandır.

Müellifin fikir paylaştığı ve kendi görüşünü ortaya koyduğu kelimelerden biri de rızadır. İbn Küllâb'ın, rızayı, Allah'ın o kulunun mükâfat ehli olduğunu bilmesi şeklinde açıklamasına pek de sıcak bakmayan müellif, bu durumda onun hoşnutsuzluğu da Allah'ın

<sup>141</sup> Buhârî, “Rikâk”, 19; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-Sahîh*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tevbe”, 18-21.

<sup>142</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 205-206.

<sup>143</sup> Müslim, “Cennet”, 34.

<sup>144</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 4/243-244.

<sup>145</sup> İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, 3/196.

<sup>146</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/495-496.



o kulunun azap ehli olduğunu bilmesi olarak izah etmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak böyle bir açıklama görmediğini eklemektedir.<sup>147</sup>

Müellif, “kimi ashabımız” ifadesiyle andığı bazı Eş’arî zevatın ise rızayı fiilî sıfat olarak gördüklerini kaydetmektedir. Müellifin aktardığına göre bu grup, Allah’ın ihsanda bulunması anlamında “râzı/hoşnut” olduğunu savunmakta, ancak O’nun ezelde de razı idi gibi bir ifade kullanılmayacağı, zira ezelde O’nun fiilinin bulunmadığı görüşünü ortaya atmaktadır. Eş’arî ise rızayı yine mükâfat ve ikram iradesine irca etmektedir.<sup>148</sup> Nitekim İmam’ın konuyla ilgili fikirlerini toplayan eserde onun rızayı, ilâhî iradeyle ilgili isim ve sıfatlar arasında saydığı görülmektedir.<sup>149</sup>

Konuyla ilgili fikirleri aktardıktan sonra kendi düşüncesini paylaşan İbnü’l-Arabî, rızanın, üçüncü kısma, yani bir manasıyla iradeye raci, diğeriyle farklı bir mevkie sahip olduğunu söylemektedir. Bu ikinci anlamında rızanın fiilî sıfat olduğunu kaydetmektedir. Böylece müellif, konuyla ilgili temel iki yaklaşımın bir boyutuyla doğruyu yansıtırken, diğer yönü ihmal ettiklerini ihsas etmiş olmaktadır.<sup>150</sup>

Müellif *el-Mütevassıt* eserinde, “gazap/öfke” kelimesi hakkında da izahat getirmektedir. Bununla onu da üçüncü kısma dâhil ettiğini göstermektedir. Gazabın, kâfire dönük cezalandırma, yardımsız bırakma ve saptırma iradesi, dolayısıyla zâtî sıfat olabileceği gibi, bunun söz konusu işlerin (ceza vb.) gerçekleşmesi anlamına da yorulabileceğini kaydetmektedir. Bu ikinci anlamıyla gazabın fiilî sıfat konumuna geldiğini ihsasla kimi haberlerde gazabın, fiilî sıfat şeklinde kullanıldığını vurgulamaktadır. Buna “rahmetim gazabımı geçti”<sup>151</sup>, “rahmetim gazabıma üstün gelir”<sup>152</sup> şeklindeki kudsî hadisi örnek vermektedir. Ezeli olan zâtî sıfatlar arasında yarış yahut üstünlük söz konusu olamayacağına göre, burada her iki tarikiyle gazabı ilâhî sıfata irca etmek gerektiğini belirtmektedir.<sup>153</sup>

Müellif, *Muvatta’nın* kapsamlı şerhinde bir yerde ilâhî gazabı yine aynı şekilde iki boyutlu anlam üzerinden ortaya koymaktadır. Eş’arî kelâmcıların, ilâhî gazabı iki mana üzerinden ele aldıklarını, birincisinin O’nun, cezalandırma iradesi olduğunu belirtip, bu durumda gazabın, değişime uğramayan (kadîm) bir sıfat olacağını kaydetmektedir. İkinci anlamındaysa Allah’ın cezalandırma ve benzeri fiillerine irca edileceğini söylemektedir.<sup>154</sup>

<sup>147</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 208.

<sup>148</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 208.

<sup>149</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh*, 70.

<sup>150</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 209.

<sup>151</sup> Müslim, “Tevbe”, 15.

<sup>152</sup> Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 1.

<sup>153</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mütevassıt*, 209-210.

<sup>154</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/220, 7/ 598.

Tirmizî şerhiyle esma alanındaki eserlerinde de bu ikili izah tarzını sürdürüp benzer açıklamalar yapmaktadır.<sup>155</sup>

Müellif, *Muvatta'* şerhinin başka bir yerindeyse sözü edilen iki manadan birini öne çıkarmaktadır. Bu meyanda gazabın iradeyle bağını çok açık şekilde ortaya koyarak ilâhî gazabın; Allah'ın, kendisine öfkelendiği kişiye dönük cezalandırma iradesi anlamına raci olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda cezalandırmayla gazabın bir manada ele alınabileceğini kaydetmektedir.<sup>156</sup>

İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ* eserinde iradeyle ilişkili gördüğü ifadelerin sayısını ise yükseltmektedir. Bunlardan biri “meveddet”tir. Bu ifadenin geldiği anlamda ihtilaf olduğunu belirterek, bunun mutlak irade, muhabbet ve hem hak edeni hem hak etmeyi kuşatan güzel bir fiil işlemek şeklinde üç manaya yorulduğunu söylemekte, bir tercihte bulunmamaktadır.<sup>157</sup> Ancak bu kelimeye verildiğini söylediği anlamlara bakıldığında, onun meveddeti de ikili boyuta sahip bir kelime olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Müellif, özel olarak ele aldığı “afv” kelimesinde yine farklı izahlar geliştirildiğini, hak/sorumlulukların silinmesini dileme, marifetullah ehline işleri kolaylaştırma iradesi ve cezayı düşürme şeklinde üç görüş ortaya atıldığını söylemektedir. Kendi kanaatini yine bildirmemektedir.<sup>158</sup> Ancak onun zikrettiği ilgili üç anlam yine bu ifadeyi ikili boyuta sahip bir kelime olarak gördüğünü ihsas etmektedir.

Müellif, iradeyle bağlantılı olarak zikrettiği diğer isim ve sıfatların izahında da ilgili kelimenin içerdiği anlamı iradeyle ilintili şekilde aktarma yolunu seçmektedir. Onun kaydettiği bu ifadeler arasında ictibâ, isdîfâ, sabûr, hilm, kerem ve birr gibi kelimeler yer almaktadır. O, yine bu hususla bağlantı kurulabilecek ifadesinde de kendisinin burada kaydettiği isim ve benzerlerinden yirmi ikisini Bâkîllânî'nin, mürîd kelimesine irca ettiğini ve bunların irade dışında bir manası olmadığını ileri sürdüğünü zikretmektedir.<sup>159</sup>

Bâkîllânî'nin zâtî sıfat, fiilî sıfat ayrımı yaptığı yerde, ilk grup arasında saydığı iradenin ardından gazap, rıza, rahmet, suht, vilâyet, adâvet, hubb, îsâr ve meşîeti iradeyle eşleştirmesi ona nispet edilen bu düşüncenin kaynağı olmalıdır.<sup>160</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu isimlerin bir kısmını taşıdıkları sözlük anlamları üzerinden iradeye bağladığı, bir kısmının ise fiilî sıfat şeklinde de kullanılabileceğini ifade ettiği dikkate alındığında onun bu noktada Bâkîllânî'ye kimi itirazları olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

<sup>155</sup> İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezi*, 3/168; İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/71.

<sup>156</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 7/492.

<sup>157</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/70.

<sup>158</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/70.

<sup>159</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aksâ*, 2/72-74.

<sup>160</sup> Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 262.

## SONUÇ

İslâmî ilimlerin neredeyse her alanında eser veren, bunların kimisinde diğerinden daha üstün bir kimliği haiz olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, kelâmî sahada da adından bahsettirmiş bir ilim ehlidir. Eş'arî kelâmının artık yavaş yavaş yeni bir evreye geçtiği bir dönemde eserler kaleme alan müellif, selefi olan kelâmcılardan ciddi manada istifade etmekle birlikte mensubu bulunduğu Eş'ariyye mezhebinin öncü isimlerinin altında ezilmemiş, kimi zaman eleştiriler getirmiş, kimi zaman alternatif fikirler üretmiş, yeri geldiğinde görüşler arasında bir tercihte bulunmuş ve bütün bunları yaparken de delilin gücünü ölçüt almaya çalışmıştır.

Kelâmın belli başlı mevzularını inceleyen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, bunların arasında yer verdiği ilâhî irade meselesini ilgilendiren konulara, farklı boyutları ile muhtelif eserlerinde temas ederken bunun kelâmî zaviyeden değerlendirilmesini, bu sahaya hasrettiği çalışmasında yapmıştır. Bu noktada esmâ ve sıfat alanındaki eseri ilâhî sıfatlardan biri olması itibariyle irade ile doğrudan ilişkili olsa da burada konuya daha çok mürîd ismiyle iradeye ircaı mümkün olan isimler bağlamında yaklaşmış, kelâm ilminde yer aldığı şekliyle irade sıfatına temas etmemiştir. Bütün eserleri dikkate alındığında ise bu son konu aynı zamanda onun irade sıfatıyla ilgili belki de en fazla alakadar olduğu mesele olmuştur.

Müellif, ilâhî irade konusunda, onun temel özelliklerini incelerken selefi ve çağdaşı Eş'arî kelâmcılar gibi eleştiri oklarını ağırlıklı olarak Mu'tezile, daha sınırlı bir şekilde de Kerrâmiyye ve Neccâriyye'ye yöneltmiş, iradenin alternatifi olacak ona yorulup yorulamayacak kelimelere değinirken kendi mezhebinin kimi mensuplarını muhatap almıştır. Bu doğrultuda bazen ismini anarak, bazen ilgili görüş sahipleri her kim ise onları kastederek görüş beyan etmiş ve değerlendirmeler yapmıştır. Kelâm eserinin görece muhtasar olması itibariyle hem kendi adına zikrettiği delillerde hem de muhataplarının kanıtı mahiyetinde naklettiği istidlaller ve bunlara verdiği cevaplarda konuyu çok fazla ayrıntıya boğmamıştır.

Müellifin *el-Mütevassıt* eserini, kendi zamanına kadar yazılan kelâm eserlerinden istifade ile satırlara döktüğü ve bunu da nispeten ihtisar mahiyetinde yaptığı dikkate alındığında, onun irade konusunda dile getirdiklerini, iradenin kendi penceresinden en önemli meseleleri olarak değerlendirmek mümkündür. Bu istifadesini bir kritiğe tâbi tutarak aktarmasını ise özgün bir tavrın yansıması olarak okumak gerekir. Nitekim onun bir eserinde savunduğu bir görüşü daha sonraki bir çalışmasında esnetebilmesi de aslında bu halin bir tezahürüdür. Savrulma boyutunda olmadığı müddetçe bunları mensubiyetini muhafaza ile birlikte bir arayış olarak değerlendirmek mümkündür. Müellifin tutumu da tam da bir arayış ve delilin peşinden koşmanın izlerini taşımaktadır. Tabii onun söz

konusu özgünlüğü mensubu olduğu mezhepten istiklalini sağlayacak boyutlara elbette ulaşmamıştır. Açıkçası bir fırka içinde kalarak özgünlük sergileyebilmek de bir değer ifade etmektedir. İşte irade mevzuu da özellikle ona yorulup yorulamayacak kelimelerin tespiti bağlamında müellifin özgünlüğüne işaretler taşıyan bir konu olarak gözükmekte olup bu makale de onun ilgili hüviyetini izhara katkı sunmaya çalışmıştır.

### KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Sultân Muhammed. *Şerhu'l-Emâlî*. İstanbul: Matbaa-i Âlem, 1319.
- Âmidî, Seyfeddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957.
- Baltacı, Ahmet. "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/488-491. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed. *el-Esmâ' ve's-sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye*. thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebü'l-Ayneyn. Riyad: Dârü'l-Fazîle, 1420/1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. haz. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Luma'ü'l-edille*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1987.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *Ârizatü'l-ahvezî bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *el-Emedü'l-aksâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ ve sifâtihi'l-ulâ*. thk. Abdullah et-Tevrâtî-Ahmed Arrûbî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 1436/2015.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *Kânûnü't-te'vil*. thk. Muhammed Süleymânî. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *Kitâbü'l-Kabes fî şerhi Muvatta'*. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *el-Kitâbü'l-mütevassıt fî'l-i'tikâd ve'r-red ala men hâlefe's-sünne min zevi'l-bida' ve'l-ilhâd*. thk. Abdullah et-Tevrâtî. Tanca: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 1436/2015.

- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'-i Mâlik*, tlk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî-Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. tsh. Hamûde Gurabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Bezîze, Abdülazîz b. İbrâhim et-Tûnisî. *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd (el-müştemel alâ kavâidi'l-i'tikâd)*. thk. Abdürrezzâk Besrûr-İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 1435/2014.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Müşkilü'l-hadîs*. thk. Mûsâ Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, 1405/1985.
- İbn Hallikân, Şemseddîn Ahmed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1972.
- İbn Metteveyh, Hasen b. Ahmed Bahrânî. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- İbn Meymûn, Ebû Bekir. *Şerhü'l-İrşâd*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987.
- İbn Şekvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik. *es-Sıla fî târih-i eimmeti'l-Endülüs*. thk. İzzet el-Attâr el-Hüseyinî. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Baskı, 1374/1955.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1406/1986.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebisâr fi'd-dîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-Gunye*. thk. Ali Ömer. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423/2003.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm. "el-Lüma' fi'l-i'tikâd", *Selâsü resâil fi'l-i'tikâd*. thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî. 167-172. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Müslim, b. el-Haccac el-Kuşeyri. *el-Câmiü's-Sahîh*. haz. Bedreddin Cetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Mütevellî, Ebû Saîd Abdurrahmân. *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1987.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır. *el-Gunye fî'l-keîâm*. i'dâd: Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn*. thk. Mahmud Abdüazîz Mahmud. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Safedî, Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaud-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Mühennâ-Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. tsh. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Talibî, Ammâr. *Ârâu Ebî Bekr b. el-Arabî el-keîamiyye*. 2 Cilt. Cezâir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, ts.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed. *el-İber fî haberi men gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyn el-Esed. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî. 4 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1374.

**René Guénon'un Din ve Gelenek Anlayışı**  
**René Guénon's Understanding of Religion and Tradition**

**Muhammet ŞEKERCİ**

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler  
Tarihi Bilim Dalı, Karabük, Türkiye.

Karabük University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious  
Sciences, Department of History of Religions, Karabük, Turkey.  
msekerici78@gmail.com Orcid: 0009-0008-3578-9001

**Mustafa GÖREGEN**

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi  
Bilim Dalı, Karabük, Türkiye

Asst. Prof. Dr, Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy  
and Religious Sciences History of Religions, Karabuk, Türkiye  
mustafagoregen@karabuk.edu.tr Orcid: 0000-0003-2546-2810

**Atıf/©:** Şekerci, Muhammet- Göregen, Mustafa, "René Guénon'un Din ve Gelenek Anlayışı",  
*Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), ss. 35-58

**Citation/©:** Şekerci, Muhammet- Göregen, Mustafa, "René Guénon's Understanding of  
Religion and Tradition", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 11/21 (2024), pp. 35-  
58.

**Makale Bilgisi / Article Information:**

**Doi:** 10.17050/kafkasilahiyat.1372474

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

**Received / Geliş Tarihi:** 6 October / 6 Ekim 2023

**Accepted / Kabul Tarihi:** 23 November / 23 Kasım 2023

**Published / Yayın Tarihi:** 15 January / 15 Ocak 2024

**Volume / Cilt:** 11; **Issue / Sayı:** 21; **Pages / Sayfa:** 35-58

**Suggested ISNAD Citation:** Şekerci, Muhammet- Göregen, Mustafa, "René Guénon'un Din  
ve Gelenek Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), ss. 35-58

**Notlar/Notes**

**Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.**

**Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir**

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

[www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)



## René Guénon's Understanding of Religion and Tradition

**Muhammet ŞEKERCİ**  
**Mustafa GÖREGEN**

### **Abstract**

*René Guénon, considered the founder of the traditionalist school, is a French philosopher and mystical writer. Guénon emphasizes that traditional values have disappeared in the modern world, and as a result, people live without spiritual meaning. He argues that in a world where traditions are rejected and destroyed by modernism, people must understand their roots and remain committed to their value systems. Guénon offers an approach to discovering the true meanings and essences of religious rituals and symbols. According to him, religion is linked to the experiences of our ancestors and the truths they lived through, and therefore has an inner meaning. Guénon presents an argument that all religions can be reduced to a fundamental truth, an absolute truth. According to him, it is important to focus on the inner essence of religions rather than their external appearance, and in this way one can see unity among different religions. Guénon discusses the traditional wisdom tradition and the secret knowledge it contains. According to him, although religions have emerged in different geographies and cultures, they are all expressions of moral and spiritual values that people naturally possess. According to him, humanity can only reach its true roots through a spiritual and mystical journey. Guénon argues that in order to understand a religion correctly, the esoteric dimension of that religion must be reached. Otherwise, only a superficial understanding of the religion will occur and it will not be possible to understand the real teachings. Guénon is known for his work on religious philosophy and esotericism, and remains influential today. In this study, we will focus on Guénon's understanding of religion and tradition.*

**Keywords:** History of Religions, René Guénon, Initiation, Tradition

## René Guénon’un Din ve Gelenek Anlayışı

**Muhammet ŞEKERCİ**  
**Mustafa GÖREGEN**

### **Öz**

*Gelenekselci ekolün kurucusu olarak kabul edilen René Guénon, Fransız filozof ve mistik bir yazardır. Guénon, modern dünyada geleneksel değerlerin yok olduğunu ve bunun sonucunda insanların manevi anlamdan yoksun bir şekilde yaşadığını vurgular. Geleneklerin modernizm tarafından reddedildiği ve yok edildiği bir dünyada, insanların köklerini anlama ve değer sistemlerine bağlı kalmaları gerektiğini savunur. Guénon, dini ritüellerin ve sembollerin gerçek anlamlarını ve esaslarını keşfetmeye yönelik bir yaklaşım sunar. O, dinin atalarımızın deneyimleri ve yaşadıkları hakikatlerle bağlantılı olduğunu ve bu nedenle içsel bir anlama sahip olduğunu belirtir. Guénon, tüm dinlerin temel*

*hakikate, yani mutlak bir gerçeğe indirgenebileceğine dair bir argüman sunar. Ona göre, dinlerin dış görünüşünden ziyade içsel özüne odaklanmak önemlidir ve bu şekilde farklı dinler arasında bir birlik olduğu görülebilir. Guénon, geleneksel bilgelik geleneğini ve içerdiği gizli bilgileri ele alır. Ona göre dinler farklı coğrafyalarda ve kültürlerde ortaya çıkmış olsalar da hepsi insanların doğal olarak sahip olduğu ahlaki ve manevi değerlerin ifadesidir. Ona göre insanlık gerçek köklerine ancak spiritüel ve mistik bir yolculuk ile ulaşabilir. Guénon, bir dinin doğru anlaşılabilmesi için o dinin ezoterik boyutuna erişilmesi gerektiğini savunur. Aksi takdirde, sadece dinin yüzeysel bir anlayışı oluşur ve gerçek öğretileri anlamak mümkün olmaz. Guénon, din felsefesi ve ezoterizm konuları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınır ve bugün hala etkisini sürdürmektedir. Bu çalışmamızda Guénon’un din ve gelenek anlayışı üzerinde durulacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, René Guénon, İnisyasyon, Gelenek

## GİRİŞ

René Guénon, “Batı’da İslâm, Hint ve Çin tasavvuf doktrinlerini temel ve esas mevzularıyla entelektüel seviyede ele alan ve modern dünyayı her yönüyle tenkit eden görüşleriyle tanınan mutasavvıf ve mütefekkindir.<sup>1</sup> Modern Batı düşüncesine karşı çok sert eleştiriler getiren Guénon başta Hint dinleri olmak üzere Çin ve İslam dininin başlıca meselelerini incelemiştir. Yalnızca bununla kalmayıp birçok dini incelemiş ve dinler arası benzerliklere eserlerinde yer vermiştir. Yazılarında ağırlıklı olarak Hindu öğretilerini incelemiş ve Hindu terminolojisini kullanmasına rağmen, gerekli yerlerde tüm dinlerden de bahsetmektedir. İslam tasavvufuna ayrılmış birkaç makale dışında, yazılarında İslam ve tasavvufa çok az yer vermekle birlikte, başta “tevhit, vahdet-i vücut, insan-ı kâmil, şeriat, tarikat, hakikat” gibi terimler olmak üzere İslam tasavvufunun bazı temel kavramlarına da yer vermiştir.<sup>2</sup> Guénon İslam’ın mistik boyutunu Batı dünyasına tanıtmıştır. İslam’ın sûfi geleneklerini araştıran Guénon, bu geleneklerin Batı’da da kabul görmesini sağlamıştır. Ayrıca, Hinduizm ve Budizm gibi Doğu dinleri Batı’ya taşımıştır. Bu dinlerin toplumsal ve felsefi açıdan daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

Eserlerinde günümüz ve geçmiş tüm dinlerden söz eden Guénon, modern Batı medeniyetini eleştirel yaklaşarak incelemiş, çok çeşitli din, fikir ve sanat çevrelerini etkilemiştir. Fikirlerini benimseyenler, yaşamı boyunca *Etudes Traditionnelles* dergisinde toplanmışlar ve ölümünden sonra da onun görüşlerini devam ettirmişlerdir.<sup>3</sup>

Bu çalışmamızda, Guénon’un gelenekselcilik anlayışını ve dinler ile ilgili görüşlerini ele almaya çalışacağız. İlk olarak, Guénon’un gelenekselcilik kavramını nasıl tanımladığına

<sup>1</sup> Mustafa Tahralı, *Çağ ve Hakikat René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018), 39.

<sup>2</sup> Tahralı, *Çağ ve Hakikat René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, 61.

<sup>3</sup> Tahralı, *Çağ ve Hakikat René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, 68.

ve temel prensiplerine odaklanacağız. Ardından din ve gelenek konusundaki görüşlerini, dinler ile ilgili yorumlarını ortaya koyacağız.

Dinlerin hakikate giden farklı yolları içerdiğini savunan Guénon, aslında hepsinin hakikatin bir yansıması olduğunu insanların sonradan bu dinleri özünden uzaklaştırarak farklılaştırdığını savunmaktadır. Dinlerin aslı ve esasının tevhit olduğunu öne sürerek hepsinin hakikate ulaştıran farklı yollar olduğunu söylemiştir. Bu temel konular ışığında Guénon’un fikirlerini inceleyeceğiz.

## 1. GELENEKSELÇİLİK

Gelenekselci Ekol, René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy ve Frithjof Schuon gibi düşünürler tarafından temelleri atılan, metafizik ilkeleri temel alan bir düşünce akımıdır. Bu akıma göre, hakikat birdir ve evrenseldir, ancak farklı form ve biçimlerde tezahür edebilir. Bütün dinlerin temelinde yer alan Hakikat veya Ezeli Hikmet, ilahi vahye dayanan temel metafiziksel ilkelerden ibaret olup bir medeniyetin bütün yönlerinde tezahür edebilir. Gelenekselci Ekol, ilahî vahye dayanan tüm bilim ve sanatları kutsal kabul eder. Bu düşünce akımına göre gelenek, sadece belli bir topluma gönderilen dini değil aynı zamanda ilahi hakikatlerin sosyal ve kültürel alanlarda da tezahür ettiği bir kavramdır. Peygamberler, avatarlar ve diğer nakil vasıtaları aracılığıyla insanlığa gönderilen ilahi hakikatler, bilim, sanat, sembolizm gibi alanlarda da tezahür ederler. Bu nedenle gelenekselci ekol, geleneksel dinlerin yanı sıra felsefe, bilim, sanat gibi alanları da kapsayan bütüncül bir bakış açısı sunar. Bu akımın temsilcileri arasında Huston Smith, William Stoddart, Seyyid Hüseyin Nasr gibi önemli düşünürler yer almaktadır. <sup>4</sup>

Gelenek, eski zamanlarda kullanılan bir “ıstılah” olarak tanımlanır ve belirli bir Ekol’ün inancına göre şekillenmiştir. Bu terimi ilk olarak “ıstılah” anlamında kullanmış olan müellif René Guénon’dur. Gelenek kavramı daha sonra “Guénoniyen” olarak adlandırılmış ve Ekol’ün tüm üyelerinin paylaştığı bir terim haline gelmiştir.<sup>5</sup> Ekolün René Guénon’un başkanlığında kurulduğuna dair genel kabul vardır. Bir kurucu olarak Guénon daha sonra Schuon, Coomaraswamy, Burckhardt, Lings ve Nasr gibi düşünürlerin onu takip ettiği ifade edilir. Buna göre bu konu hakkında söylenmesi gereken ilk şey, söz konusu ekolün kesinlikle Guénon’un ferdi gayretleri sonucunda kurulmadığıdır: “Kendilerini Guénoniyen olarak isimlendiren bazı Avrupalı grupların yanlış anlayışına rağmen, Guénonizm diye bir şey yoktur.” Çünkü Guénon’a göre gelenek hiçbir zümrenin kişisel çabasının ürünü değildir.

<sup>4</sup> Şamil Öçal - Cevat Özyurt (ed.), *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din* (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 40.

<sup>5</sup> İlhan Kutluer, “René Guénon’dan Seyyid Hüseyin Nasr’a: Gelenekselci Ekol’e Ait Öğretilerin Türkiye’ye İntikali ve Algılanış Biçimleri”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliği*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 405.

Gelenek bireyler üstü bir düşünce ifade eder ki bundan dolayı tek bir kurucusu yoktur. Belki şu ifade edilebilir: René Guénon, Geleneğe ilişkin bilgiyi yeniden gün yüzüne çıkarmıştır ve ona bir ruh üfleyerek hayat vermiştir. Bu açıdan bakıldığında, Guénon, yeni bilgilerin veya doktrinlerin ortaya atılması açısından değerlendirilebilir ancak sadece bu nedenle onu bir kurucu olarak değerlendirmek yanlış olur. Zira Guénon, var olan bilgiyi yeniden keşfetmiş ve eski metafizik anlayışları günümüz dünyasına taşımıştır.<sup>6</sup>

Gelenekselci Ekol mensupları, vahye dayalı dinlerin farklı görüntülere sahip olsalar da aynı ilahi kökten beslendiğini ve bîatını yönleriyle birlikte aynı derecede sahih olduklarını savunur. Dinlerin form itibariyle çeşitlilik gösterdiği ve her dinin zahir itibariyle izafi olduğu ancak bîatını yönünün mutlak ve evrensel olduğu düşüncesini benimserler. Gelenekselci düşünce, tarihin her döneminde farklı versiyonları bulunan bir düşünce akımıdır ve günümüzde de yeniden yorumlanarak varlığını sürdürmektedir. Bu düşünce, dinlerin birlikte olduğu aşkın bir birlik değildir ve dinlerin farklı formlarının ilahi hikmetin gereği olarak değişebileceğini savunur. Gelenekselci Ekol, dinlerin bir araya getirilerek eklektik bir yapı oluşturulmasından çok, her dinin bîatını yönlerine odaklanarak farklı dinlerden gelen ortak noktaları bulmayı amaçlar. Bu ortak noktalar insanların birbirlerini anlamalarını ve dinler arasındaki anlaşmazlıkların azaltılmasını hedefler. Gelenekselci düşünce, öncelikle metafiziksel bir düşüncedir ve insanın sadece fiziksel dünyayla sınırlı kalmayıp varoluşun evrensel boyutlarına da erişmesini hedefler. Bu noktada, dinlerin bîatını yönleri insanın, varoluşunun anlamını ve hayatın amacını anlamasına yardımcı olur.<sup>7</sup>

Guénon’un düşünce yapısının bazı yönlerini ve eserinde iletmek istediği mesajın altında yatanı yakalamak için terminolojisine geleneksel bir perspektiften bakmak gerekir. Geleneği, yüzyıllar boyunca tüm uygarlıklarda varlığını sürdüren ve metafizikten sanata kadar farklı kültürlerde görülen ilahi kaynaklı ilkelerin oluşumu olarak kabul eder. Ona göre din, geleneğin dışsal kısmına tekabül eden gelenekten sonraki bir şeydir. Bu nedenle geleneğin kavramsal anlama karşılık gelmesi çok önemlidir. Gelenek, içerdiği bilgi nedeniyle ilahi kökenli dinin bîatını bir yönüdür.<sup>8</sup> Bu anlamda, Guénon, metafizikten şiire, müzikten siyasete pek çok alanda menşeyini, ilkelerini ve bunların geleneksel uygarlıklara uygulanmasını kapsayan kavramsal bir ağ içinde geleneği açıkça adlandıran ilk kişidir. Aslında, gelenekle tutarlı olması için, herhangi bir uygarlıkta tüm uygarlığı aktarma sisteminin aşkınlık doktrinine dayanması ve bu doktrinin ilke ve uygulamalarında yer alması gerektiğinde ısrar etmiştir. Geleneksel görüşler her zaman insanlığın her yerde tek bir ilkeyi benimsediğini ve çeşitli düzeylerde bu ilkedен türeyen uygulamalar ve doğrular olduğunu vurgulamıştır. Bunlar peygamberler, avatarlar, budalar, şamanlar ve bilgiler aracılığıyla nesilden nesile aktarılmıştır. Yine bu ilkenin aşkınlığını bilmenin yanı sıra onu

<sup>6</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 117.

<sup>7</sup> Öçal - Özyurt, *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, 41.

<sup>8</sup> René Guénon, *Modern Dünyanın Krizi*, çev. Esra Temür (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 11.

anlamamız ve metafiziksel mükemmelliğini idrak etmemiz gerekir. Ayrıca, hedeflerimize ulaşmak için ilahi yardıma ve sezgisel zekâya ihtiyacımız olduğunu belirtir. Bu durumda Gelenek kavramının kendisi bu gelenekçi okul tarafından aşkın ilkeler etrafında hiyerarşik olarak düzenlenmiş uyumlu bir yapıyı tanımlamak için kullanılır.<sup>9</sup>

Guénon, insanın ilk varoluşu ile fiziksel dünya arasındaki bağlantıyı kuran insanüstü gerçekliğe atıfta bulunur ve gelenek terimini kullanır. İlk varlık gerçeğe eşdeğerdir. Tüm varoluşun temelini ve kozmik düzenin kaynağını kuşatan yasadır. Geleneğin kendisi, birçok insan uygarlığında meydana gelen bir ifade biçimidir ve dini geleneklerin nereden kaynaklandığı sorusunun cevabı da buradadır. Guénon buna eski bir gelenek demiştir. Bununla birlikte, çeşitli dini gelenekler ve eski gelenekler onun düşüncesinde farklı şeylerdir.<sup>10</sup> Tüm dini gelenekler, sözde eski geleneklerin biçimleridir. *Philosophia perennis* kavramı tüm hakikati kapsayan ve zamana bağlı olmayan evrensel bir bilgeliğin başlangıçta olduğunu ve gelecekte de olacağını ifade eder.<sup>11</sup>

*Philosophia perennis* terimi daha çok gelenekçiler tarafından kullanılmaktadır. Bunun nedeni, Batı’da *philosophia perennis*’in, Doğu’da *sanatana dharma*’nın ve İslam geleneğinde *el-Hikmatü'l-Halide*’nin işaret ettiği hikmetler temelde birbiriyle bağlantılıdır. Dolayısıyla *philosophia perennis* terimi, farklı kültürlerde bilgelik motiflerini ifade etmede daha genel ve kullanışlı bir yapıya sahip olduğundan gelenekselden daha kapsayıcıdır. Gelenek kavramı sosyolojik olarak modernitenin antitezi olarak anlaşıldığında gelenekçilerin üzerinde durduğu kadim gelenekler ya da evrensel doğrular, modern düşüncede anlamlarını yitirmektedir. Buna bağlı olarak gelenekçi düşünürler geleneksel olarak nitelendirilmektedir.<sup>12</sup> Gelenekselci ekolün öncülerinden biri olan Ananda Coomaraswamy hakikatin toplumlardan veya düşüncelerden bağımsız bir şekilde var olduğunu savunur. O, Hindu geleneğinin, evrensel hakikatin bir tezahürü olduğunu düşünür ve Hinduizm’i *philosophia perennis*’in bir biçimi olarak görür. Böylece Hindu kutsal metinleri farklı hakikat kaynaklarının yansıması olarak değerlendirilebilir.<sup>13</sup>

Coomaraswamy’nin görüşlerine göre, *philosophia perennis* tüm hakikati kapsayan ve zamana bağlı olmayan evrensel bir bilgeliğin başlangıçta ortaya çıktığını ve gelecekte de aynı kalacağını ifade eder. Geleneğin korunması, herhangi bir sapma olmaksızın tarihin her döneminde devam etmesine bağlıdır. Bu şekilde, öğretiler arasındaki yanlışlar veya

---

<sup>9</sup> Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 30.

<sup>10</sup> Guénon, *Modern Dünyanın Krizi*, 162.

<sup>11</sup> Ananda Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 17-18.

<sup>12</sup> Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*, 36-37.

<sup>13</sup> Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2000), 12.

çelişkiler ortadan kalkar. Geleneğin içindeki farklı öğretiler aslında asıl geleneğe bağımlıdır ve çelişkili görünen durumlar aslında yanlış yorumlamalardır. Tıpkı dünyadaki yolların hepsinin tek bir güneşe ulaştırması gibi farklı yollar da tek bir hakikate ulaşmak için vardır. Her insan kendi yolunu seçmekle birlikte Hıristiyan inancına mensup bir birey, Vedanta kutsal yazılarından kendi öğretisini daha iyi anlayabilmek için faydalanabilir.<sup>14</sup> Coomaraswamy için *philosophia perennis* kavramı, bütün Ortodoks gelenekleri içeren bir kavramdır ve herhangi bir ayırım yapmadan onları kapsar. O, Budizm ve Brahmanizm öğretilerinde bulunan benzer yönlerden örnekler vererek bu kavramı açıklar. Örneğin, Coomaraswamy, Budizm ve Veda-Darshana (Brahmanizm) öğretilerinde bulunan benzer sembollerden biri olarak “mandala”yı gösterir. Mandala hem Budizm hem de Veda-Darshana geleneğinde kullanılan bir semboldür ve evrenin yapısal düzenini temsil eder. Coomaraswamy, bu benzer sembolün iki farklı öğretiye ait olmasına rağmen, aynı kaynaktan geldiğini ve ortak bir anlama sahip olduğunu vurgular. Bu, Coomaraswamy’nin *philosophia perennis* kavramının bir örneğidir, çünkü o, benzer sembollerin ve dogmaların farklı geleneklere ait gibi görünse de aslında tek bir kaynaktan geldiğine inanır.<sup>15</sup>

Frithjof Schuon, *philosophia perennis* kavramına Orta Çağ filozofları dışında en uygun ve kapsamlı tanımı yapan kişi olarak kabul edilir. Schuon, Guénon ve Coomaraswamy’nin izinden giderek *philosophia perennis* kavramına derin bir anlam kazandırmıştır. Ayrıca, Schuon, bu düşünceyle din mefhumunu en geniş ve çerçeveli şekilde yorumlayan kişidir.<sup>16</sup> Ona göre, Modern Çağ insanı uğraşmakta olduğu ezeli ve ebedi hakikati yeniden gözden geçirmeli ve eleştirel bir yaklaşımla sorunlara çözüm bulmalıdır. Schuon, diğer temsilcilerden ayrılan temel nokta olarak *religio perennis* terimini kullanmıştır. Bu terim, tüm kültürlerin merkezinde olan tek ve kök dinin belirlenmesi ve hak ile batılın birbirinden ayrılması anlamına gelir. Bu belirleme, tevhidin bilince aşılmasıyla hakikat seviyesine ulaşmayı hedefler. Bazı kesimler, *religio perennis*’i yeni bir din veya kurtuluş şeklinde yorumlayabilir ancak Schuon bu duruma açıklık getirerek *religio perennis*’in tüm dinlerde asli ve değişmez bir unsur olduğunu savunmaktadır.<sup>17</sup>

Schuon, hakikate ulaşmak için farklı bilgi türlerinin olduğunu belirtir. Bu bilgileri metafizik, teolojik ve felsefi bilgi olarak adlandırır. Metafizik bilgi, rasyonel düşünceden daha üstün olan ve içgüdüsel bir bilgidir, tanrısal kaynaklardan gelir. Bu bilgi, fiziksel dünyanın ötesinde anlam taşır ve anlaşılamayacak derecede derinliklere sahiptir. Ayrıca, tüm insanları içeren bir özelliği vardır. Teolojik bilgi, metafizik bilgiyle aynı kaynaktan gelir, ancak vahiy ile ilişkilidir. Bu bilgi, aşkın varlığın insanlara aktardığı sözü ifade eder. Metafizik ve teolojik bilgi arasındaki temel fark, metafizik bilginin her tür varlığa hitap

<sup>14</sup> Coomaraswamy vd., *Doğu Bilgeliği*, 17-18.

<sup>15</sup> Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, 7.

<sup>16</sup> Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 7.

<sup>17</sup> Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 7-8.

etmesi, teolojik bilginin ise insanlar arasında çeşitli biçimlerde ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle, teolojik bilgi ikinci sırada yer alır. Felsefi bilgi ise insanların akıl yetilerine dayalı bir bilgidir ve metafizik ve teolojik bilgiden ayrılır. İnsanların duyuşal deneyimlere dayalı kişisel kanaatlerine bağlıdır. Schuon’a göre, teolojik ve felsefi bilgi hakikate işaret edebilir, ancak aşkın olanı ifade etmek için yetersizdir. Bu nedenle, hakikati tam olarak anlamak ve içselleştirmek için yalnızca metafizik bilgisinin sağladığı içsel bakış yeterli olacaktır.<sup>18</sup> Schuon’a göre, tüm dinlerin yapısında iki asli unsur vardır. Birincisi biçim, ikincisi ise özür. Öz, tüm dini geleneklerde her zaman bulunan biçime dahil olan ve ondan bağımsız düşünölemeyen bir şeydir. Öz, nihai kaynaktan gelen gücü temsil eder ve sınırsız bir yapıya sahiptir. Biçim ise değişkendir ve kültüre göre farklılık gösterebilir. Fakat her dinde bulunan öze zarar vermez. Biçimlerin ötesinde her zaman yetkin bir öz vardır. Bu öz, izafiyetten bağımsız olarak varlığını her yerde ve zamanda hissettiren evrensel bir köktür.<sup>19</sup>

*Philosophia perennis* düşüncesinin önemli savunucularından biri de Titus Burckhardt’tır. Burckhardt, kozmoloji ve evrensel ilkeler üzerine odaklanan bir araştırmacıdır ve ona göre varoluş, sonsuz şekillerde ilahi prensiplerin yansımasıyla ifade edilir. İnsan doğasının içinde bu evrensel ilkelerin bilgisi vardır ve bu ilkeleri harekete geçirmek için ilahi güce başvurulmalıdır. Burckhardt, kozmoloji ve evrensel düzenin vahiy kaynağına dayandığını belirtirken aynı zamanda Hıristiyan kozmolojisinin Yunan geleneğinden izler taşıdığını da söyler. Öte yandan, Burckhardt’ın çalışmaları, evrensel ilkelerin uygulanmasının bireysel düzeyde nasıl gerçekleştirilebileceği konusuna da odaklanır ve insanın doğa ile uyumlu bir yaşam sürdürmesine yönelik rehberlik sağlar.<sup>20</sup>

Titus Burckhardt’a göre, Hıristiyanlık ve Yunan mitolojisi arasında veya diğer inançlar arasında gerçekleşen temel birleşmeler sadece senkretizm olarak kabul edilebilir. Hıristiyan mitolojisi ve Yunan yaratılış mitinin unsurları arasında çelişkili ifadeler bulunmaz. Hıristiyan mitolojisi, ilahi ilkeyle ilişkiye geçen insanların yaşamın başlangıcını ve sonunu içeren süreci kutsal bir şekilde ifade eder. Yunan kozmolojisi dünyadaki zaman, mekân ve sayılarla sınırlı olan unsurları alt kategorilere ayırarak, üst kategorilerde bu sınırlamaların ötesindeki varoluşun sınıflarını belirler. Yunan kozmolojisi, dünyada var olan her şeyi belirli sınırlar içerisinde düzenler ve bunları sınıflandırır. Ancak bunun ötesinde, sınırların dışında kalan ve daha yüce bir varoluş biçimi olan şeyleri de tanımlar. Yunan kozmolojisi, ilahi öğeleri sembolik olarak yorumlayan bir öğretilerdir. Bu nedenle Burckhardt, Hıristiyan mitolojisi gibi Yunan kozmolojisinin de tamamen insan tarafından oluşturulmadığını ifade eder.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992), 9-11.

<sup>19</sup> Frithjof Schuon, *Dinlerde Biçim ve Öz*, çev. Salime Leyla Gürkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 32.

<sup>20</sup> Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 21.

<sup>21</sup> Burckhardt, *Aklın Aynası*, 22.

Seyyid Hüseyin Nasr düşüncelerinde *philosophia perennis* kavramının merkezi bir role sahip olduğunu söyler. O bu konuda, Guénon ve Schuon gibi bu ekolün önemli temsilcilerinden ayrı düşünülemez çünkü düşünceleri bu bilgelerin ışığında şekillenmiş ve anlam kazanmıştır. Nasr, *philosophia perennis*'in İslam dünyasında "el-Hikmetü'l-hâlîde" olarak adlandırıldığını söylemektedir. Batı'da ise bu kavramın karşılığı *philosophia perennis* olarak kullanılmaktadır, ancak modern dönemde bu kavramın içinin boşaltması nedeniyle *sophia perennis* ifadesinin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Bunun nedeni, hikmetin modern çağda hikmet sevgisi olmaktan çıkıp hikmet düşmanlığına dönüşmesidir. Nasr, hikmetin sürekli, evrensel ve ilahi kaynaklı olduğunu düşünmektedir. İlahi kaynaklı olan bu hikmetin karakteri nebevi niteliktedir. Hikmet kavramı, klasik İslam felsefe metinlerinde daima peygamberlikle ilişkilendirilir. Dolayısıyla hikmeti, ilahi kaynaklı ve peygamberlikle birlikte düşünmek gerekmektedir.<sup>22</sup>

*Philosophia perennis* birçok farklı boyutta insan, evren, varlık gibi konuları içeren felsefi bir kavramdır. Bununla birlikte, odak noktasında saf metafizik bulunmaktadır. Saf metafizik ifadesi ise Nihai Gerçeklik olarak anlaşılmalıdır. Bu kavram kültürel veya coğrafi değişimlerden etkilenmeyen, doğadaki yeni bulgularla değişmeyen bir zihinsel yapı değildir. İnsanlar tarafından yücelik ve kutsiyet atfedilen, manevi deneyim sayesinde gerçekliği anlama yolunda ilerleyen bir bilgidir. Hayatımızın her dönemine etki eden dinin ve içeriğindeki öğretilerin açık ve belirgin hale gelmesini sağlayan, bunu yaparken kozmosta yer alan diğer öğretileri de kapsayan bir bilgidir. Kendi dini öğretimizi göz önünde bulundurarak kendi dünyamızdan çıkıp diğer dünyaları keşfetmemizi sağlayan bir bilgidir.<sup>23</sup>

Nasr ve *philosophia perennis* ekolü, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki derin, kutsal ilişkinin temelinde geleneksel bilginin olduğunu düşünmektedir. Bu gelenek, farklı geleneklerde doğrudan vahiy yoluyla kendini gösteren ve hissettiren farklı tecellilere sahiptir. Dolayısıyla her dini geleneğin gökyüzüyle bağlantısı olduğunun farkına varılır. Farklı kültürel değerlere sahip olsalar da gelenekler arasındaki gökyüzü ve vahiy ilişkisi, *philosophia perennis*'in evrensel ilkesi nedeniyle asıl gelenek olarak değerlendirilmez. Bu evrensel ilke sayesinde Budist, Hindu veya Kuzey Afrika yerlileri gibi farklı dini veya soyut ifade biçimleri de bu ekol içinde yer alır.<sup>24</sup> Nasr, başta René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon gibi gelenekselci ekolle, Batı eserlerini okuduğu ve düşünsel olarak rehber aradığı bir dönemde tanıştığını söyler. Ona göre, Doğu öğretilerinin

<sup>22</sup> İlhan Kutluer vd., *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dinî Çoğulculuk* (İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 2003), 10-11.

<sup>23</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 76-77.

<sup>24</sup> Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 83.



Batı’da keşfedilmesi ve tanınması Guénon’un çalışmaları sayesinde gerçekleşmiştir.<sup>25</sup> Guénon, geleneksel okuldaki halidî hikmet ve kadim hikmetin yeniden yorumcusu olarak tanımlanabilir. Onun amacı, yeni bir düşünce ortaya koymak değil, ilahi mesajın dini öğretilerinde bulunan hakikati gelenek aracılığıyla insanlarla yeniden buluşturmadır.<sup>26</sup>

Guénon tarafından başlatılan gelenek, Frithjof Schuon’un *philosophia perennis* adı altında geliştirdiği felsefi anlayışla birleşerek Seyyid Hüseyin Nasr tarafından İslami perspektif ile yeniden şekillendirilmiştir. Nasr, geleneğin İslam bakış açısıyla yorumlanmasının yanı sıra bilim, tarih ve sanat gibi alanlara da uygulanmasını sağlayarak geleneksel ekolün çağın modern akımlarının ötesinde bir alternatif düşünce sistemi haline gelmesini sağlamıştır.<sup>27</sup> Guénon’un gelenek anlayışı, gelenekleri ilahi bir kaynak olarak gören ve onları korumaya çalışan bir felsefedir. Guénon’a göre, gelenek, insanın doğasını ve varoluşunu yansıtan, vahyin etrafında şekillenen ve beşer aklını aşan bir şeydir. Gelenek, insanı dinler vasıtasıyla kendisine bağlar ve ona doğru yolu gösterir. Diğer düşünürlerden farklı olarak, Guénon gelenekleri tek bir kaynaktan değil, birden fazla kaynaktan alır. Geleneklerin hem manevi hem de maddi boyutları olduğunu söyler. O geleneği hem akıl hem de sezgi ile anlamaya çalışmaktadır.

## 2. GELENEK VE DİN

René Guénon’un çalışmalarıyla birlikte gelenek sözcüğüne farklı Türkçe anlamlar yüklenmeye başlanmıştır. Guénon’un yazılarında kullandığı *tradition* kelimesiyle Türkçede temsil edilen gelenek kelimesi arasında anlam farkı vardır. Guénon’un eserlerinin çevirmenleri, *tradition* kelimesinin gelenekten farklı bir anlamda kullanıldığını, Türkçe gelenek kelimesinin *tradition* kelimesinin taşıdığı diğer anlamları taşımadığını fark edip bu kelimeyi başka türlü çevirselerdi gelenek ve din konusunda yapılan tartışmalar hiç başlamamış olabilirdi.<sup>28</sup>

Guénon, gelenek kelimesini din kelimesinden daha geniş anlamda kullanmış ve kelimenin Fransızcadaki özel anlamını kullanarak ve bu anlamı genişletip vurgulayarak onu düşüncesinin temeli olarak kullanmıştır. Sadece örf ve adetler olarak değil, en geniş anlamıyla din olarak anlaşılması gereken gelenek, zahiri ve bâtinidir. Batı dillerinde din kelimesi anlamını yitirmiş ve anlamı daraltılmıştır. Din kelimesinin Arapçada örf ve âdet anlamına da geldiği düşünüldüğünde gelenek kelimesinin din anlamında kullanılabileceğini anlamak daha kolay hale gelmektedir.<sup>29</sup> Gelenekselci ekolün önemli temsilcilerinden olan

<sup>25</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, “Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah”, çev. Ali Çaksu, *Divan Dergisi* 6/11 (2001), 5.

<sup>26</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 81.

<sup>27</sup> Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 83.

<sup>28</sup> Tahralı, *Çağ ve Hakikat René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, 322.

<sup>29</sup> Tahralı, *Çağ ve Hakikat René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, 323.

Nasr'a göre *tradition*, "ed-din" kelimesinin tam karşılığıdır. Ancak dinin, geleneğin yalnızca bir yönü olan *religion* ile karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Ona göre modern insan açısından din, gelenekle aynı kapsama sahip değildir.<sup>30</sup> *Tradition* kelimesinin gelenek kelimesi kullanılarak çevrilmesi bir bakıma kullanım açısından yardımcı olmuştur. Böylece din ve gelenek terimleri terminoloji üzerinden tartışılmıştır. Din nedir, gelenek nedir? Bu iyi anlaşılmalıdır. Uygulanan dinin bazı yönleri, bu durumda zaman ve mekâna göre değişebilen gelenek ve göreneklerdir. Bazı yönler ise değişmeden kalır. Dinin hangi bölümleri kutsal, kadim ve değişmez ilkelere sahiptir? Bunun da iyi oturtulması gerekir. Söylediği gibi, kurallar zamanla değişir ve değişebilir. Ancak nassın kendisi değişmez.<sup>31</sup> Kökeni metafizik olan gelenek, bazı düşünürler tarafından gelenekçilik olarak adlandırıldığından değişim için kendi kendine yeten bir karaktere sahip değildir. Aksine zamanla ortaya çıkabilecek tüm meşru gelişmeleri ve farklı uygulamaları, yani öğretinin tamamını içine alan bir yapıya sahiptir. Zaman içinde oluşabilecek farklılıklar, bir ilke birliğinin ortaya çıkışı veya farklılığın bir uzantısı olarak değerlendirilir. Nasıl insan faktörüne bağlı olarak farklı gelenekler arasında yapısal farklılıklar eş zamanlı olarak ortaya çıkıyorsa bir gelenek içinde de değişimler meydana gelebilir. Ancak bu olağan değişimlerin ötesinde, insan müdahalesi geleneği tamamen bozmaz, aksine sınırlandırır. Aslında Batı geleneğinde ortaya çıkan durum budur.<sup>32</sup>

Guénon, çağdaş Batı toplumunda din ile ilişkilendirilen olumsuz çağrışımlar nedeniyle yazılarında din kelimesini kullanmaktan kaçınır. Bunun yerine kavramı tanımlamak için gelenek terimini kullanır. O, dinin orijinal anlamının bağlayıcı olduğunu ve onun iki amaca hizmet ettiğini söyler: bireyleri daha yüksek bir ilkeye bağlamak ve insanlar arasındaki bağlantıları güçlendirmek. Din kelimesinin etimolojisini inceleyerek Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi çeşitli dini geleneklerdeki kullanımını da ele alır. Guénon dinin üç bileşenden oluştuğunu öne sürer: inanç, ahlak ve ibadet. Dinin var olabilmesi için bu üç unsurun da mevcut olması gerekmektedir. İnanç entelektüel yönü, ahlak sosyal yönü, ibadet ise ritüelleri kapsamaktadır.<sup>33</sup>

Guénon, kendi yazılarında ifade ettiği gibi, gerçek bir geleneğin insan-üstü bir unsur içeriyorsa var olabileceğini söyler. Bu temel nokta gelenekle ilgili her şeyin tanımıdır. Bu noktada, modern sapmanın bilinçli ya da bilinçsiz görevlileri tarafından insan-üstü alanın öneminin inkâr edildiğini anlamak için dinler ve gelenekler konusunda kendilerinin dinler tarihçisi olduğunu iddia eden insanların, dinleri ve gelenekleri başka şekillerde açıklarken

<sup>30</sup> Erol Sungur, *Seyyid Hüseyin Nasr Göre Gelenek ve Modernlik* (Konya: Çizgi Yayınları, 2014), 34.

<sup>31</sup> Tahralı, *Çağ ve Hakikat René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, 323.

<sup>32</sup> René Guénon, *Niceliğin Egemenleri ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 107.

<sup>33</sup> Mehmet Evkuran, "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar", *Bilimname : Düşünce Platformu* 4/10 (Ocak 2006), 96.

salt insani faktörlere nasıl sarıldıklarına dikkat etmek gerekmektedir. Gerçekte, onlar geleneğin çeşitli şekillerini dinler ile sık sık karıştırırlar.<sup>34</sup> Çeşitli ekollerin insanın dışında kalan faktörleri yok sayarak her şeyi insanî alana indirme ve geleneksel nitelikten yoksun olan şeyleri geleneksel olarak nitelendirme eğilimleri vardır. Bu yaklaşım, insanların kolayca kandırılmasına ve gelenek kavramının özünün değişmesine neden olmaktadır. Gelenek kavramı, sadece insani alana indirgenmiş olan şeyleri kapsayamaz; çünkü gerçek gelenek, insan-üstü bir alana ait bir unsur içermelidir. Bu nedenle, modern anlayışın insan-üstü alanı inkâr etmesi ve sadece insani faktörlere odaklanması, gerçek gelenekten uzaklaşmaya ve insan-altı düzeyin en kötü durumlarına doğru gitmeye neden olur. Gelenek sözcüğü, modern ve lâdinî anlamıyla “felsefî gelenek” ve “ilmî gelenek” gibi kavramları içeremez. Ayrıca, siyasi gelenek gibi toplumsal kuruluşlarda geleneksel öğelerin eksikliği nedeniyle kullanılamaz. Batı dünyasının bugünkü durumu da bu yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.<sup>35</sup>

Guénon’un gelenek anlayışı, gelenekleri ilahi bir kaynak olarak gören ve onları korumaya çalışan bir felsefedir. Gelenek, insanın doğasını ve varoluşunu yansıtan, vahyin etrafında şekillenen ve beşer aklını aşan bir şeydir. Gelenek, insanı dinler vasıtasıyla kendisine bağlar ve ona doğru yolu gösterir. Guénon, gelenekselcilikten sapmanın nedenlerini araştırırken, Batılılaşma, teknik ilerleme, bireycilik gibi kavramları eleştirir. Bu kavramların insanı kötülükten men etmediğini, aksine onu daha da yozlaştırdığını savunur. Guénon’un gelenek anlayışı, medeniyeti ilahi ilkeye bağlayan bir zincirdir.

## 2.1. Hinduizm

Hinduizm, genellikle Hint Yarımadası’nda yaşayan insanların inançlarını ifade eder. Hindistan, birçok dinin kaynağını, birçok farklı dili ve inancı barındıran bir bölgedir. Hinduizm, bu bölgede yerli olarak kabul edilir ve özgün inançları, ibadetleri, anlayışları ve uygulamaları ile dünya nüfusunun önemli bir bölümünün inanç merkezlerinden biridir. Kutsal kitapları, inanışları, kast sistemi ve bazı teknikleriyle Hinduizm, dünya gündeminde önemli bir yer edinmiştir.<sup>36</sup> Hindu kelimesi, bir ırka veya milliyete işaret etmez çünkü Doğu’da milliyet kavramı yoktur. Bu nedenle, Hindu kelimesi farklı ırklara ve köklere sahip insanlara atıfta bulunur ve aynı gelenekten gelen insanlar kendilerini Hindu olarak nitelendirirler. Bunun şartı dış etkilere değil içten gelerek gerçekten Hindu olmayı istemeye bağlıdır.<sup>37</sup>

Guénon’a göre Hindu geleneği, farklılaşmış bir ilkel gelenekten doğal olarak ortaya çıkmıştır ve o zamandan beri bölgede geleneksel bir şekilde muhafaza edilmiştir. Gelenek,

<sup>34</sup> Guénon, *Niceliğin Egemenleri ve Çağın Alametleri*, 269.

<sup>35</sup> Guénon, *Niceliğin Egemenleri ve Çağın Alametleri*, 271.

<sup>36</sup> Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2017), 205.

<sup>37</sup> René Guénon, *Hindu Doktrinleri*, çev. Esra Temür (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 172-173.

temelde aynı kalmakla birlikte, toplumsal ve düşünsel özelliklere uyum sağlamak için Vedizm ve Brahmanizm gibi muhtelif ifadelerle isimlendirilmişlerdir. Önemli olan, kullanılan tek bir ad veya birden çok ad olması değil; kastedilen mananın aynı olmasıdır. Hinduizm, tanım gereğince herhangi bir sapma kabul etmeyen bir gelenektir. Bu nedenle, geleneksel düşünceden sapma anlamında bir Hinduizm yoktur ve bazı farklılıklar olsa bile, gelenek her zaman belirli sınırlar içinde kalmıştır.<sup>38</sup>

Hindistan’da çeşitli dini geleneklerde, sembolik olarak semavi âlemlere yükselme merasimleri yapılır. Brahmanlar tarafından düzenlenen kurban törenlerinde, özel olarak hazırlanan bir ağaca tırmanarak göğe çıkış merasimi sembolik olarak yerine getirilir. Bu tören mitolojik kâinat ağacını temsil eder ve ağaca tırmanmak en üst tanrısal âleme ulaşmayı gösterir. Bu motife Brahman metinlerinde sıkça rastlanır. Bu törenlerde rahip özel bir konuşma yaparak, özel bir merdiven kullanarak ya da kendi gücüyle ağaca tırmanarak tepesine ulaşır ve oraya dokunur. Bu hareketle rahip, göğe ulaştığını ve ölümsüz olduğunu ifade eder. Bu tören Hindistan’ın yanı sıra diğer pek çok kültürde de benzer versiyonlarıyla uygulanmıştır. Farklı inançlara ve kültürlere göre bu törenin anlamı ve sembolizmi değişebilir. Ancak genel olarak, göğe çıkışın, ruhsal ya da manevi bir yükselişe işaret ettiği kabul edilir.<sup>39</sup>

Guénon, Hinduizm’i ilahi bir kaynak olarak görmektedir. Hinduizm, insanın doğasını ve varoluşunu yansıtan, vahyin etrafında şekillenen ve beşer aklını aşan bir şeydir. Hinduizm, insanı dinler vasıtasıyla kendisine bağlar ve insana doğru yolu gösterir. Guénon, Hinduizm’i gelenekselcilikten sapmasının nedenlerini araştırırken, Batılılaşma, teknik ilerleme, bireycilik gibi kavramları eleştirir. Bu kavramların insanı kötülükten men etmediğini, aksine onu daha da yozlaştırdığını savunur.

## 2.2. Budizm

René Guénon Budizm için “*ne bir dindir ne de bir felsefedir.*”<sup>40</sup> demiştir. O, Budizm’i bir okul olarak tanımlamıştır. Budizm Doğu’daki diğer doktrinlere nazaran Batı’ya daha yakın bir doktrindir. Bu sebeple Batılılar için incelenmesi daha kolay hale gelmiştir. Oryantalistler Budizm’i üstün tutmuş, onda kendi zihniyetlerine uyan bir şeyler aramışlardır ama Budizm her ne olursa olsun her şeye rağmen Doğuludur. Budizm’in dini bir yönü yoktur. Batılılar Budizm gibi doğu düşüncesine ait olan dinleri Batı zihniyetine uygun hale getirmeye çalışmaktadırlar. Ancak gerçekte Budizm, Batı anlayışına tamamen uygun değildir. Bu konuda yapılması gereken pek çok ayırım vardır ve gerçek bir anlayış elde etmek için Budizm’in tarihsel ve kültürel bağlamı dikkate alınmalıdır. Budizm’in doğuşu,

<sup>38</sup> Guénon, *Hindu Doktrinleri*, 176-177.

<sup>39</sup> Şinasi Gündüz vd., *Dinlerde Yükseliş Motifleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 56.

<sup>40</sup> Guénon, *Hindu Doktrinleri*, 193.

Hint felsefesi ve kültürü ile yakından ilişkilidir ve bu sebeple de Batı anlayışlarına uygun hale getirilmesi zor bir süreçtir. Ancak gerçek anlamda Budizm’i anlamak için, doğu kültürünün ve felsefesinin öğretileriyle birleştirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple, doğal ve tarihsel koşullarına uygun bir şekilde incelenmelidir.<sup>41</sup> Budizm’de bir yaratıcı ve vahyedilmiş bir kitabın yerinin olmadığı bilinmektedir. Ahlak, eylemin iyi veya kötü olmasına dayanmaktadır. Tanrı’ya inananlar ahlakı, Tanrı’nın iradesine uygun olarak yönlendirirler. Tanrı’nın emrettiği şeyler iyi kabul edilirken yasakladığı şeyler kötüdür. Budizm burada farklı düşünmektedir; “çokluğun iyiliğini ve çokluğun mutluluğunu, iyi ve kötünün ölçütü olarak kabul eder.”<sup>42</sup>

Guénon’a göre Budizm, misyoner bir din olmadığı için yayılması zor olmuştur. Budizm, Hindistan’da gelişmiştir ancak tarihte hiçbir zaman Hindistan tamamen Budist olmamıştır.<sup>43</sup> Hindistan’daki Brahmanlar gibi, Çin’deki dinsel öğretiler de komşu ülkelere misyoner göndermeyi tercih etmemişlerdir. Bu dönemde, daha çok etraflarındaki bölgelere misyoner gönderen akımlar arasında Maniheizm dini mensupları ve Nasturiler bulunmaktadır. Suriye veya Ön Asya’daki bazı tarikatlar görüşlerini yaymak için sınırlı sayıda misyoner kullanmışlardır. Budacılar, bu dinler ve öğretiler arasında en güçlü rakipleri olan Maniheizm mensuplarıyla karşılaşmışlardır. Maniheizm dini, eski İran dini olan Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve Budacılıktan etkilenmiş ve bu unsurları bir araya getirerek karma bir din oluşturmuştur. Çok yönlü bu din, farklı düşünceler ve dinlerle uyum içinde olduğu için her yerde destekçi toplayabilmiştir.<sup>44</sup> Budizm ise Hinduizm’den türemiştir ve her zaman bu inancın bir kısmını içerecektir.<sup>45</sup> Budist öğretiler oldukça çeşitlidir ve her biri kendine özgü bir dini doktrine sahiptir. Budizm hakkında Oryantalistlerin yanlış anlamaları karşısında, doğru anlamının sağlanması için, ayrıntılı ve açık bir açıklama önemlidir.

Budizm, birçok mezhebe ayrılmıştır. Mahayana, tam bir doktrin sunar ve metafizik yönler gibi merkezi konuları içerir. Hinayana ise daha basit ve pratik bir doktrin sunar.<sup>46</sup> Mahayanacılar, toplumu bir bütün olarak ele alarak herkesin kurtuluşuna ulaşmasını hedefler. Bu mezhebe göre, Mahayana Budistleri diğer din ve doktrinlerden de faydalanabilirler. *Nirvanaya* ulaşan herkesin Buddha unvanını alabilmesi ve dünya zevklerinin peşinden koşarak tutkularının esiri olmaması gerektiğine inanırlar. Mahayana takipçileri, "hata

---

<sup>41</sup> Guénon, *Hindu Doktrinleri*, 192.

<sup>42</sup> Rahul Sankrityayan vd., *Budizm ve Felsefe*, çev. Sibel Özbudun (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 7.

<sup>43</sup> Guénon, *Hindu Doktrinleri*, 195.

<sup>44</sup> Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, çev. Lütfü Bozkurt (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2000), 20.

<sup>45</sup> Guénon, *Hindu Doktrinleri*, 197.

<sup>46</sup> Guénon, *Hindu Doktrinleri*, 197-199.

yapabilirim" endişesiyle faaliyetleri askıya almayı reddederler ve "Bu yüzden pişmanlık duymaya gerek yoktur" derler.<sup>47</sup>

Guénon'a göre Mahayana, Budizm'in özü olarak tanınmalı ve farklı ekollerin özelliklerinden bağımsız şekilde düşünülmelidir. Bu özellikler, yalnızca ikincil öneme sahip ve tarihsel yöntemle anlaşılabilen şeylerdir ve oryantalistlerin Mahayana'yı geç ve bozuk bir Budizm olarak nitelemesine neden olur. Sorun, Budizm'in Hindistan'dan ayrılırken belli ölçüde ve çeşitli şekillerde değişmesi ve zaten farklı kültürlerle uyum sağlamak için değişmesi gerektiğidir. Ancak asıl soru, bu değişikliklerin nereye kadar gittiğini bilmektir. Doktrinlerle ilgili hiçbir fikri olmayanlar için bu anlaşılması zor bir konudur. Bu özellikle, Uzak Doğu için geçerlidir çünkü Taoizm en azından ifade tarzları bakımından Mahayana'nın belirli kollarını açıkça etkilerken, özellikle Zen okulu Taocu ilhamın son derece bariz olduğu yöntemi benimsemiştir. Bu gerçek, geleneğin özel karakteriyle içsel ve dışsal iki bölümü olan Taoizm ile Konfüçyüsçülük arasındaki ayrımı açıklar.<sup>48</sup> Bu durum Taoizm'i daha kapalı yapabiliyordu ama Budizm'in bu özelliği olmadan çok zor olurdu. Doğu Budizmi'nin bazı Taocu sembolleri benimsemesinin nedeni de budur. Örneğin *Guanyin*<sup>49</sup> bazen *Bodhisattva*<sup>50</sup>larla veya daha doğrusu başka yönlerle ilişkilendirilir. Oryantalistler, onun Taocu kökenlerinden habersiz oldukları için Guanyin'i Budizm'e ait görmektedirler. Ne olduğunu veya nereden geldiğini bilmedikleri bir şeyle karşılaştıklarında onu Budizm olarak etiketlemek onların âdetidir. Kendi okullarında edinilenden başka hakiki bir salahiyet olmadığını ilke olarak ileri süren insanlar, çoğu zaman değişim ve yenilikten çekinebilirler. O yüzden, hakiki Budizm öğretilerinin yozlaştırılması, önyargıya ve yanlış yorumlamalara yol açabilir. Budizm gibi bir öğretinin anlaşılması ve hakiki içeriğinin edinilmesi için ön yargılardan kurtulmak gerekir.<sup>51</sup>

Budizm ve Taoizm arasındaki ilişki sorusu, Taoizm'in ne olduğunu anlamakla kolayca açıklanabilir. Budizm'in çok kültürlü dini unsurları Hindistan'daki döneminin de işin içine girmesinden dolayı karmaşık hale gelmiştir. Örneğin Tibet Budizmi olarak adlandırılan Lamaizm, Hindu tanrısı Shiva'yı da içerir. Budizm'in neden diğer ülkelere yayıldığı ve kendi ülkesinde yozlaşıp kaybolduğu sorusu önemlidir. Gerçekten de Hinduizm'den çıktıktan sonra Budizm, iyi uyarlanmış ve popülerleştirilmiş unsurlarından sıyrılarak Hindistan'dan kaybolmuştur. Eğer Buddha, Oryantalistlerin heterodoks doktrinini öğretseydi pek çok Ortodoks Hindu şüphesiz Buda'yı Tanrı'nın vücut bulmuş hali olarak görürdü. Oryantalistlerin, Budizm hakkındaki efsaneleri ve önyargıları bir kenara

<sup>47</sup> Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 335.

<sup>48</sup> Guénon, *Hindu Doktrinleri*, 199-200.

<sup>49</sup> Uzakdoğu'da Budistler tarafından kutsal kabul edilen merhamet Bodhisattvası.

<sup>50</sup> Budist düşüncede kendini tüm duyarlı canlıların Budalığa ulaşmasına yardımcı olmaya adanmış kişi.

<sup>51</sup> Guénon, *Hindu Doktrinleri*, 200-201.

bırakıldığında, Budizm'in kurucusundan geriye ne kaldığına dair cevap vermek zordur. Ancak, Batı tenkidi, Buda'nın hayatına ve öğretilerine uygun bir şekilde yaklaşabilmek için Hindistan kültürüne ve tarihsel bağlamına daha fazla önem vermesi gerekmektedir.<sup>52</sup>

Guénon, Budizm'in, insanın varoluşsal kökenine tam olarak nüfuz etmediğini ve ardındaki metafizik gerçeklikleri dikkate almadığını iddia eder. Ona göre Budizm, gerçekliğin bir kısmını tespit etse de tamamını anlamak ve açıklamak için yeterli değildir. O, Budizm'in hakikati anlamada eksik kaldığını ve ruhsal derinliği tam olarak kavramadığını savunur. Ona göre Budizm, mistik bir birliğe giden yolu tıkayan ve insanın gerçek varlığını anlamada yetersiz kalan bir anlayışa sahiptir. Ancak bu değerlendirmeler, Budizm'in tarih boyunca etkili bir şekilde insanlara rehber olan ve içsel dönüşüm sağlayan bir öğreti olduğu gerçeğini göz ardı edilmemeli ve farklı perspektiflerin her zaman anlayışı zenginleştirebileceği de unutulmamalıdır.

### 2.3. Hıristiyanlık

Guénon'a göre Hıristiyanlığın kökenleri birçok belirsizlikle örtülüdür. Hıristiyanlık'ta hukuk yoktur. Hıristiyanlar Antik Roma hukukundan eklemeye yapıp onu kendi dinlerine uyarlamak zorunda kalmışlardır.<sup>53</sup> Guénon Hıristiyanlığın kökenlerinin kasıtlı olarak belirsizlik içinde bırakıldığını düşünür. Hıristiyanlığın ilk zamanlarında var olan kurallar geliştirilmemiş sadece antik Roma hukukundan uyarlanmış olan ve sonradan getirilerek tasarlanan *Kanon Hukuku* kullanılmıştır. Yeni Ahit'in hiçbir kısmında hukuki bir kılavuz niteliği taşıyan öge yoktur.<sup>54</sup> İncil'de de tam anlamıyla hukukî bir rehberlik bulunmaz. Hıristiyanlık dünyevi konularda Roma İmparatorluğu'nun mevzuatına uymayı teşvik eder. Eğer Hıristiyanlık günümüzdeki gibi ezoterizm ve ezoterizm içerseydi, bu durum en ciddi tezatlardan biri olurdu. Çünkü ezoterizm, açık ve yaygın olarak bilinen inanç öğretilerini ifade ederken, ezoterizm gizli ve sadece belirli seçkinler tarafından bilinen öğretileri ifade eder. Bu nedenle, Hıristiyanlık'ın açık dini inanç sistemine sahip olması nedeniyle ezoterik öğretilerin kabul edilmesi giderek yaygınlaşırsa, bu tutumun açık ve erişilebilir olan öğretilerle bağdaşması zor olabilir. Ayrıca, Hıristiyanlığın temel prensiplerinden biri, tüm insanların kurtuluşa erişebilmesi için açık ve erişilebilir bir inanç sistemi olmasıdır. Bu nedenle, bu açık ve erişilebilir temel inanç sistemine ek olarak gizli ve sadece belirli bir seçkinin bildiği öğretiler sunmak, Hıristiyanlıkta ciddi bir çelişki yaratabilir. Bu nedenlerden dolayı, Hıristiyanlık günümüzdeki gibi ezoterizm ve ezoterizm içerirse, bu durumun en ciddi tezatlardan biri olacağı ve Hıristiyanlık prensipleriyle çelişeceği söylenebilir.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Guénon, *Hindu Doktrinleri*, 201-203.

<sup>53</sup> René Guénon, *Hıristiyan Ezoterizmi*, çev. Yunus Emre Kalın (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 24.

<sup>54</sup> Guénon, *Hıristiyan Ezoterizmi*, 25.

<sup>55</sup> Guénon, *Hıristiyan Ezoterizmi*, 25.

Ezoterizm günümüzde sıkça tartışılan bir konudur ve özellikle Hıristiyanlığın ezoterik yüzüyle ilgilidir. Ancak, tartışılan konunun doğru anlaşılması için öncelikle, "Ezoterik Hıristiyanlık" yerine "Hıristiyan Ezoterizmi" terimlerinin kullanılmasının önemli olduğundan bahsetmek gerekir. Burada bahsedilen sadece Hıristiyanlığın farklı bir türü değil, daha derin bir Hıristiyan geleneğidir. Bu yüzden, farklılık sadece yüzeysel değildir. Ezoterik ve Egzoterik düzeyleri ayırt etmek gerekir. Bir gelenekte biri egzoterik diğeri ezoterik olmak üzere bu şekilde iki ayrı yüz tespit etmek gerektiğinde, bu ikisinin elbette aynı alanla irtibatla olmadığı anlaşılmalıdır. Böylece bu ikisinin arasında herhangi bir çatışma veya karşıtlık söz konusu olamaz. Ancak ezoterizm tamamen farklı bir konudur ve dinî bir bağı yoktur. Dolayısıyla, herhangi bir kilise veya mezhep tarafından temsil edilemez. Bazı mezhepler bu alanları karıştırdığından, bunu doğru bir şekilde uygulamayanlar birçok yanılsamaya kapılabilir. Hakiki inisiyatik teşekküllerde bu tür sapmalar olmaz.<sup>56</sup>

Guénon, Kilise'nin inisiyasyon özelliklerine sahip olan sakramentleri basit egzoterik ayinlere dönüştüğü eleştirisini yapmaktadır. Ancak, inisiyasyon kalıcı bir özelliktir ve bu niteliklere sahip olan insanlar için geçerlidir. Ona göre, ayinlerdeki manevi gücün etkileri her zaman aynı düzeyde olmayabilir ve selamet adı verilen bireysel boyutta bazı imkanları sınırlandırabilir. Ancak ayinler hala İsevi geleneklerin bir parçasıdır ve bu özelliklerin kaybedildiği söylenemez. İnisiyasyon özelliğinin kaybedilme sebebi adaptasyonun gerekliliği gibi zamansal ve mekânsal faktörlerdir. Adaptasyon geçmişteki koşullar ve ihtiyaçlar göz önüne alındığında doğal bir süreçtir. Ancak, bu adaptasyon sürecinin sonucunda Kilise'nin inisiyasyon özelliklerine sahip ayinlerinin ve sakramentlerinin kaybedilmesi, İsevi gelenekten uzaklaşmaya neden olmuştur. Bu nedenle, bu kayıp sürecinin doğal sebepleri tartışılmalı da Kilise'nin inisiyatik özelliklerinin yeniden keşfedilmesi ve yeniden canlandırılması da önemlidir. Guénon'a göre, Kilise'nin inisiyasyon özelliklerini yeniden keşfetmek için, geleneksel uygulamaların ve öğretilerin daha derin bir şekilde incelenmesi ve doğru bir şekilde yorumlanması gerekmektedir. Ayrıca, modern dünyanın ihtiyaçlarına uygun olarak, inisiyasyon ayinleri ve sakramentleri yeniden tanımlanmalı ve güncellenmelidir. Bununla birlikte, inisiyasyon süreci sadece Kilise tarafından yürütülen bir süreç değildir. Bireyler de kendi kişisel inisiyasyon süreçleri yaşayabilirler. Bu süreçler, çeşitli yoga ve meditasyon teknikleri, geleneksel şaman uygulamaları veya diğer mistik öğretiler aracılığıyla gerçekleştirilebilir.<sup>57</sup>

Guénon'a göre, Hıristiyan vaftiz ayininin inisiyatik bir özelliği vardır ve ilk dönemlerinde de bu özelliğini korumuştur. Ancak, zamanla egzoterik bir alana indirgenmiş ve diğer sakramentler gibi dışsallaştırılmıştır. Bugünkü vaftiz ayininin uygulanması için sıkı önlemler alınmaz ve kolaylıklar sağlanır. Vaftiz ayininin sanal bir inisiyasyon gibi olduğu ve

<sup>56</sup> René Guénon, *Mukaddes İlimin Sembolleri*, çev. Filiz Karaküçük (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 68-69.

<sup>57</sup> Guénon, *Hıristiyan Ezoterizmi*, 26-29.



Hıristiyan ayinlerinin sanal inisiyasyonunun varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği konusu tartışmalıdır. Hıristiyanlıkta bulunan diğer sakramentlerin de inisiyatik bir yönü kalmamış ve tamamen egzoterik ayağa dönüşmüştür. Ruhbanlık inisiyasyonunun da dışsallaştırılmış bir şekilde uygulanmasıyla, Hıristiyanlıkta inisiyatik bir yön kalmamıştır. Vaftiz ayininin, Hıristiyan toplumuna kabulünü ve bir nevi dâhil oluşunu sağlamıştır. Bugün vaftiz ayini, bebeklerin doğumundan sonra uygulanan ve nitelikleri belirleme zahmetine bile girilmeden kolaylıkla uygulanan bir âyine dönüşmüştür. Bu da vaftiz âyininin inisiyatik özelliğinin zamanla kaybedilmesine ve sanal bir inisiyasyona dönüşmesine neden olmuştur. Hıristiyan âyinlerinin bu sanal inisiyasyonunun varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği ileride belli olacaktır.<sup>58</sup> MÖ 150 ile MS 300 yılları arasında Filistin ve Suriye’de yaygın olan vaftiz hareketi Esseniler gibi diğer Yahudi dini hareketlerde de yer almıştır. Ancak Hıristiyanlar için vaftiz Mesih İsa tarafından kurularak sakramental bir değer kazanmıştır. Bu yüzden vaftiz diğer gizemlerdeki arındırma ayinleriyle ya da Antikçağ pagan törenleriyle karşılaştırılmaz.<sup>59</sup>

Guenon, Hıristiyanlığı sadece bir dini inanç sisteminden ziyade, derin bir gnostik öğreti olarak değerlendirir. Ona göre, Hıristiyanlık özünde evrensel bir öğretiye sahiptir, ancak zamanla bu öğreti dünya üzerinde farklı yorumlara tabi tutulmuştur. Ona göre, Hıristiyanlık metafizik ve sembolik anlamları derinlemesine anlamaya çalışmak gereken evrensel bir öğretilerdir.

#### 2.4. İslam

Guénon’a göre İslam öğretisi, diğer geleneksel öğretilerin aksine, Zahirilik ve Bâtınlık kavramlarını açık bir şekilde ayıran bir öğretilerdir. Şeriat ve hakikat terimleri de herkese açık bir ana yol ve seçkin bir zümreye özgü bir iç gerçek olarak ifade edilir. Bu ayırım keyfi değildir, çünkü herkes aynı niteliklere sahip değildir. Şeriat, dinle bütünleşen yasal ve toplumsal öğeleri kapsarken, hakikat saf bilgidir. Ancak, şeriatın yüksek anlamını kazandıran da yine hakikattir. Bu ilke, daire ve merkez benzetmesinde olduğu gibi karşılıklı olarak kabuk ve özü ya da dışsal ve içsel özellikleri açıklamak için kullanılır. Ezoterizm sadece hakikati içermekle kalmaz, aynı zamanda hakikate ulaşmak için gereken vasıtaları da kapsar. Bu vasıtaların tümüne tarikat denir ve insanı gerçeklikten hakikate götüren bir yoldur. Tarikat, çemberin merkezine doğru giden yarıçap olarak tanımlanabilir. Bu yarıçaplar kişisel yaratılışa, mizaca ve çemberin farklı noktalarına değinir. Amaç her ne olursa olsun, sadece bir merkeze ve bir hakikate ulaşmaktır. Farklar bazen benlik/şahsiyet ile birlikte ortadan silinip kaybolabilir. Yani, varlığın yüksek seviyelerine ulaştığında veya

<sup>58</sup> Guénon, *Hıristiyan Ezoterizmi*, 34-37.

<sup>59</sup> Mircea Eliade, *İnisiyasyon, Ayinler, Gizli Cemiyetler*, çev. Ayşe Meral (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 203.

kulun sınırlı sıfatları, sadece Allah'ın sıfatlarına yer vermek amacıyla ortadan kalktığında ve kul, kendi özünde veya varlığında bu sıfatlarla özdeşleştiğinde aradaki farklar tamamen ortadan kalkar.<sup>60</sup> Tasavvufun odağı, Allah, varlık ve insan üzerinedir. Temel amacı, insanın Allah'ı zat, sıfat ve fiilleriyle tanınmasına, varlığın hikmetlerini kavramasına ve ruhsal arınma sürecine katkı sağlamaktır. Tasavvufun hedefi insanın kalp ve gönül merkezli bir eğitimle kötü ahlaktan arınarak güzel vasıflar kazanmasını, Allah ve Resulü'nü rehber edinerek insan-ı kâmil mertebesine erişmesini sağlamaktır.<sup>61</sup> Tasavvuf hem tarikatı hem de hakikati aracı ve amaç olarak içerir. Batı dillerinde "initiation" kelimesiyle ifade edilen inisiyasyon kavramı, her türlü ledünnî düşünce geleneğine uyarlanabilirken, sufizm kelimesi sadece belli bir ekolü çağrıştırdığı için sakıncalıdır. Gerçekte ekoller sadece farklı yollar olsa da bu terimler sûfi kelimesinden gelmektedir. Ancak hiç kimse kendisi için kesinlikle "Ben sûfiyim" diyemez, çünkü sûfilik, gerçek sûfi ile Allah arasında kalan bir sırdır. Sûfi kelimesi, en üstün bir dereceye ulaşan bir kişiyi ifade etse de kökenleri çok farklıdır ve sembolik bir adlandırma olarak kabul edilmelidir.<sup>62</sup>

Guénon'a göre İslam ezoterizmi ile mistisizmin herhangi bir ilgisi yoktur. Mistisizm, genellikle Hıristiyanlık ile özdeşleşen bir kavramdır. Ancak benzerliklerden dolayı birbirlerine karıştırılabilirler. Bunun nedeni, bazı ifadelerin kullanımındaki benzerliklerdir. Ancak, özlüklerindeki farklılıklardan dolayı bu iddiaların geçerliliği yoktur. Mistisizm, tanım olarak tamamen dinî/şer'î (dinsel) bir bağlamda yer alır ve açık bir şekilde zahiri bağlar içindedir. Ayrıca hedefi, saf bir bilgi alanı değildir. Öte yandan mistik birey, sürekli olarak pasif bir tutum içinde olduğundan, sonuç olarak kendisine herhangi bir şekilde doğal olarak gelen bir şeyi hiçbir katkıda bulunmadan kabul etme eğilimindedir, bu nedenle kesin bir yöntemi yoktur.<sup>63</sup>

İslam, dinî, sosyal ve manevi özellikleri içeren bütünsel bir yapıdır ve Müslümanlar, kendi kendilerinin imamıdır. Hıristiyanlıkta kilise merkezi bir yapıdadır ve dünyevi Hıristiyan topluluklarının varlığına izin verir. Hıristiyanlık, ruhu kapsamaya ve özümsemeye odaklanan bir inançtır, Müslümanlık ise merkezi bir yapıya sahiptir. Hıristiyanlığın gelenekleri, sadece dini ayinlerle sınırlı değildir ve sürekli olarak yenilenir ve gelişir. Kâbe ise kendisiyle benzerlik gösteren en küçük parçasıyla birlikte ortaya konarak derin bir uyum sergiler. Müslümanlar için, geleneklerin her noktası merkezi bir öneme sahiptir. Temel İslam inancı, bu merkezi yapının temelini oluştururken, Hıristiyanlık farklı bir tablo sunar. Haç sembolündeki dallar, birbirlerine bağlı kalmakla birlikte sürekli

<sup>60</sup> René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 35-36.

<sup>61</sup> Baki Adam (ed.), *Dinler Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 221.

<sup>62</sup> Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 37.

<sup>63</sup> Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, 40-41.

olarak merkezden uzaklaşırlar. Bu nedenle, İslam ve Hıristiyanlık arasında önemli farklılıklar vardır ve her biri kendi özellikleri ve anlayışlarına sahiptir.<sup>64</sup>

Guénon'a göre İslam, bireyin Allah'a tam bir teslimiyet içinde olması, toplumda adaletin sağlanması, ahlaki değerlerin korunması ve evrensel bir düzen içinde yaşamayı gerektiren bir dindir. O, İslam'ın evrensel ilkelere dayandığına vurgu yapar ve İslam'ı sadece bir inanç sistemi olarak görmekten ziyade bir yaşam tarzı olarak kabul eder.

### SONUÇ

René Guénon’un hayatı İslam öğretisi, gizli öğretisi, metafizik ve Doğu-Batı düşüncesi üzerine yazdığı eserlerle dolu bir yolculuktur. Guénon, özellikle Fransız geleneğindeki okültizm, gizli öğretisi ve ezoterik felsefe arasındaki çelişkilere dikkat çekerek İslami metafiziği Batı düşüncesiyle karşılaştırmıştır. İslam'ı en güvenilir ve en uygun öğretisi olarak görüp diğer geleneklerin İslam'a göre yetersiz kaldığını savunmuştur. Guénon, aslında Batı kendi köklerini reddettiği gibi İslam düşüncesinin de bu günkü şekil ve sunumundan yeterince haberdar olmadığı fikrini savunmuştur. Guénon, yazdığı eserlerle Batı düşüncesindeki eksiklikleri belirtirken aynı zamanda farklı gelenekler ve kültürler arasındaki benzerliklere de dikkat çekmiştir. Özellikle Hinduizm ve İslam arasındaki benzerlikleri araştırmış ve bu iki gelenek arasındaki paralellikleri göstermiştir. Guénon, bir yandan Batı düşüncesini eleştirirken diğer yandan da farklı gelenekler arasında bir köprü inşa etmeye çalışmıştır. Doğu ve Batı eserinde, Batı düşüncesinin yanlış anlaşılabilir rasyonalizmine ve materyalizmine eleştirel bir yaklaşım sergilerken, Doğu'nun geleneksel felsefesi ve spiritüalitesi hakkında derinlemesine araştırmalar yaparak bu farklı kültürler arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır.

Gelenekselciliğin kurucusu olarak kabul edilen Guénon’a göre, Geleneksel anlayışın özünde, insanın kendisinin, toplumunun ve evrenin doğasının öğrenilmesi yatmaktadır. Bu öğrenme sürecinde geleneksel yöntemler ve öğretiler önemli bir rol oynamaktadır. Guénon, Batı'nın rasyonalist anlayışına karşı, Doğu'nun mistik ve metafizik alanda bulunan zengin kaynaklarından faydalanmayı önermektedir. Guénon, Batı'nın sadece akılcı ve mantıksal düşünceye dayalı felsefesinin yetersiz olduğunu düşünerek, Doğu'nun mistik-dinsel kökenli, sezgisel ve metafizik perspektifine yönelmemiz gerektiğini söylemektedir. Guénon’a göre Doğu'nun mistik ve metafizik felsefesi, Batı'nın rasyonalist anlayışı ile tamamlanarak daha kapsamlı bir bilgiye ulaşılabilir. Böylece, Batı'nın bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeleri korunarak insanların ruhsal ve manevi ihtiyaçlarının da karşılanabileceği bir denge sağlanabilir. Bu nedenle, Guénon'un bu önerisi kapsamında Doğu felsefesi ve Batı felsefesi arasında bir sentez yapılması gerektiği düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

<sup>64</sup> Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, 115.

Guénon, özellikle İslam, Hinduizm, Taoizm ve Budizm gibi köklü felsefi ve dinsel sistemleri inceleyerek, bu sistemlerin temellerini anlamak, derinleştirmek ve Batı dünyasında daha iyi anlaşılmasını sağlamak için önemli çaba harcamıştır. Dinlerin insan yaşamına olan derin etkisini anlamak için önemli teorik ve pratik araçlar sunmuştur. Modern dünyanın sorunlarına bir cevap olarak geleneksel dinlerin toplumsal ve felsefi öğretilerini günümüz dünyasında yeniden canlandırmayı ve bu öğretileri modern insanın hayatına uyarlanması gerektiğini savunmuştur.

Guénon dinlerle ilgili de birçok meseleyi ele almıştır. Dinlerin kaynakları, amacı, yöntemleri ve içerikleri hakkındaki fikirleri, diğer düşünürlerden farklılık göstermektedir. Guénon, dinlerin tek bir kaynaktan geldiğine ve farklılaşmanın sonradan ortaya çıktığına inanır. Ayrıca, dinlerin özünde aynı amaca hizmet ettiğini ve insanların doğru yolu bulmalarına yardımcı olduğunu düşünür. Bu nedenle Guénon, dinlerin farklılıklarının insanların kültürel, sosyal ve tarihi bağlamına bağlı olduğunu savunur. Guénon aynı zamanda, dinlerin içerdiği sembolizm ve gizli anlamların çok önemli olduğunu söyler. Dinlerin bazı fikirleri ve pratikleri, insanların sadece dışsal anlamda anlamaları gerektiğini düşünmez; aynı zamanda, sembolik veya metafizik anlamlarının da olduğunu ve bu bakış açısıyla daha fazla anlam ifade ettiklerini savunur. Ona göre, dinler insanlığın birçok yönünü anlamak ve geliştirmek için çok değerli kaynaklar sağlamaktadır. Ancak modern dünyanın dinleri yanlış anlaması ve yalnızca dışsal ritüelleri takip etmesinden endişe duyar. Bu durumun dinlerin sembolik ve metafizik anlamlarını kaybetmeleriyle bağlantılı bir sorun olduğunu düşünür. Guénon, dinlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve uygulanması için bir inisiyasyon veya öğretmen sisteminin önemini vurgular. Guénon ayrıca, dinler arasındaki farklılıkların, insanların farklı kültürler, tarihler ve coğrafyalarda yaşamalarından kaynaklanan doğal bir sonuç olduğuna inanır. Dolayısıyla, bir dinin diğerinden üstünlüğünden bahsetmek yerine, her birinin insanlar için bir arayış aracı olduğunu vurgular.

Guénon, İslam'ın Batıya olan etkisini de ele almış ve bu konuda önemli fikirler ortaya koymuştur. Özellikle Batı düşüncesinde İslam'ın etkisi ve buna karşılık Batı dünyasının İslam öğretilerinden nasıl etkilendiğine dair değerlendirmeler yapmıştır. Bu etkileşim bilim, felsefe, matematik, mimari gibi birçok alanda kendini göstermiştir. İslam bilginleri, Antik Yunan felsefe ve bilim metinlerini çevirerek kendi düşünce sistemlerini kurmuşlar ve bunları kendi kültürlerine adapte etmişlerdir. Bu sayede Batı'da ortaya çıkan Rönesans dönemi boyunca, İslam coğrafyasında geliştirilen bilimlerin etkisi Batı düşüncesinde de kendini göstermiştir. Guénon ayrıca, Orta Çağ boyunca yaşanan Haçlı Seferleri'nin İslam ve Batı düşüncesinin karşılıklı etkileşiminde büyük bir rol oynadığını savunmuştur. Haçlı Seferleri sayesinde, Batılılar Doğu kültürüne daha yakından şahit olmuş ve İslam tıbbı, mimarisi, felsefesi ve edebiyatı gibi alanlarda üstün buldukları bilgileri kendi kültürlerine aktarmışlardır. Aynı zamanda Guénon, İslam mistisizminin Batı'nın dini ve düşünsel

perspektifine hızla adapte olduğunu ve Batı mistisizmi ile olan paralelliklerine dikkat çeker. Bütün bu değerlendirmelerin ışığında, René Guénon’un üzerinde durduğu İslam’ın Batıya olan etkisi, bilimden felsefeye, dinden sanata kadar birçok alanda kendini göstermiştir. Batı kültürü İslam düşüncesini çeşitli alanlarda değerlendirirken aynı zamanda bu etkileşim sayesinde kendi düşünce ve bilim anlayışını da geliştirme imkânı bulmuştur.

## REFERENCES/KAYNAKÇA

- Adam, Baki (ed.). *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Aslan, Adnan. *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Burckhardt, Titus. *Akılın Aynası*. çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Coomaraswamy, Ananda vd. *Doğu Bilgeliliği*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Coomaraswamy, Ananda. *Hinduizm ve Budizm*. çev. İsmail Taşpınar. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2000.
- Eliade, Mircea. *İnisiasyon, Âyinler, Gizli Cemiyetler*. çev. Ayşe Meral. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Evkuran, Mehmet. “René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar”. *Bilimname : Düşünce Platformu* IV/10 (Ocak 2006), 93-116.
- Guénon, René. *Hıristiyan Ezoterizmi*. çev. Yunus Emre Kalın. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Guénon, René. *Hindu Doktrinleri*. çev. Esra Temür. İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.
- Guénon, René. *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Guénon, René. *Masonluk ve Kompanyonaj Üzerine Bir İnceleme*. çev. Halit Bağmancı. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Krizi*. çev. Esra Temür. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Guénon, René. *Mukaddes İlmin Sembolleri*. çev. Filiz Karaküçük. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Guénon, René. *Niceliğin Egemenleri ve Çağın Alametleri*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Gündüz, Şinasi vd. *Dinlerde Yükseliş Motifleri*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Kutluer, İlhan. “René Guénon’dan Seyyid Hüseyin Nasr’a: Gelenekselci Ekol’e Ait Öğretilerin Türkiye’ye İntikali ve Algılanış Biçimleri”. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara. 404-448. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kutluer, İlhan vd. *Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dinî Çoğulculuk*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 2003.
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 8. Basım, 2017.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah”, çev. Ali Çaksu, *Divan Dergisi* 6/11 (2001), 5.

- Öçal, Şamil - Cevat Özyurt (ed.). *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Ruben, Walter. *Eski Metinlere Göre Budizm*. çev. Lütfü Bozkurt. İstanbul: Okyanus Yayınları, 3. Basım, 2000.
- Sankrityayan, Rahul vd. *Budizm ve Felsefe*. çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Schuon, Frithjof. *Dinlerde Biçim ve Öz*. çev. Salime Leyla Gürkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Schuon, Frithjof. *Dinlerin Aşkın Birliği*. çev. Yavuz Keskin. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.
- Schuon, Frithjof. *İslam ve Ezeli Hikmet*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Schuon, Frithjof. *Varlık, Bilgi ve Din*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Sungur, Erol. *Seyyid Hüseyin Nasr Göre Gelenek ve Modernlik*. Konya: Çizgi Yayınları, 2014.
- Tahralı, Mustafa. *Çağ ve Hakikat René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2018.
- Yılmaz, Hüseyin. *Ezeli Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

**Klasik Arap Edebiyatında Teşbih**  
**The Art of Simile in Classical Arabic Literature**

**Sara ÇINAR**

Arş. Gör. Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap  
Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

Research Assistant, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic  
Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.

saraahmetali@hotmail.com Orcid: 0000-0002-4567-4602

**Atıf/©:** Çınar, Sara (2024). "Klasik Arap Edebiyatında Teşbih", *Kafkas Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), ss. 59-87

**Citation/©:** Çınar, Sara (2024). "The Art of Simile in Classical Arabic Literature", *Kafkas  
University Faculty of Divinity Review* 11/21 (2024), pp. 59-87

**Makale Bilgisi / Article Information:**

**Doi:**10.17050/kafkasilahiyat.1242189

**Type / Türü:** Research Article / Derleme Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 31 January / 31 Ocak 2023

**Accepted / Kabul Tarihi:** 21 February / 21 Şubat 2023

**Published / Yayın Tarihi:** 15 January / 15 Ocak 2024

**Volume / Cilt:** 11; **Issue / Sayı:** 21 **Pages / Sayfa:** 59-87

**Suggested ISNAD Citation:** Çınar, Sara (2024). "Klasik Arap Edebiyatında Teşbih", *Kafkas  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), ss. 59-87

**Notlar/Notes**

**Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.**

**Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir**

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

[www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)



## The Art of Simile Classical Arabic Literature

Sara ÇINAR

### Abstract

The art of simile, one of the most important arts of rhetoric, is used to make something look like something else. With the use of this art, it is aimed to add value to the word, to glorify the like- to be liked. This art, the first examples of which have been seen in the Jahiliyyah period poems, reached its peak with the Qur'an in terms of literature and has been widely used in hadiths. This art, which was systematized and whose types were determined by Al-Mubarrad, has preserved its importance until today. In the introduction part of the study, the concept of simile art has been examined, the definition and elements of simile and its aims have been explained. In the other parts of the article, the types of simile have been discussed. In this context, the mental, emotional, curriculum, composition, and plurality of the simile of the musebbeh and the musebbeh bih and their variations, depending on whether they are mentioned in the sentence or not, or their displacement, have been explained in detail with examples from the Qur'an and hadiths. Also in the same section, it has been explained that simile has representational and non-representational varieties in terms of simile aspect, mursel and muekked in terms of simile preposition. According to the purpose of the art of simile; It has been seen that there are varieties such as makbul and merdud.

**Keywords:** Arabic, statement, tasbih, musebbeh, simile.

## Klasik Arap Edebiyatında Teşbih\*

Sara ÇINAR

### Öz

Belağatın en önemli sanatlarından biri olan teşbih sanatı, bir şeyi bir şeye benzetmek için kullanılmaktadır. Bu sanatın kullanımıyla söze değer katmak, benzeyeni-benzetileni yüceltmek amaçlanmaktadır. Cahiliye dönemi şiirlerinde ilk örnekleri görülen bu sanat, edebi açıdan Kur'an ile zirvesini bulmuş ve hadislerde de çokça kullanılmıştır. el-Müberred ile sistemleşen ve çeşitleri belirlenen bu sanat ehemmiyetini günümüze kadar korumuştur. Çalışmanın giriş bölümünde teşbih kavramı incelenmiştir. Teşbihin tanımı ve unsurları belirtilmiş amaçları açıklanmıştır. Makalenin diğer bölümlerinde ise, teşbihin çeşitleri ele alınmıştır. Bu bağlamda teşbihin, müşebbehin ve müşebbeh bihin aklî, hissî, müfred, mürekkeb, müteaddit oluşu ve bunların cümlede zikredilip zikredilmemesi ya da yer değiştirmesine göre ortaya çıkan çeşitleri Kur'an ve hadislerden örneklerle detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Yine aynı bölümde teşbihin benzetme yönü açısından temsili ve gayri temsili, benzetme edatı açısından mursel, mükked gibi çeşitleri olduğu açıklanmıştır. Teşbihin amacına göre ise; makbul ve merdûd gibi çeşitleri olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, beyân, teşbih, müşebbeh, benzetme.

\* Bu Makale, "Arap Dili ve Belağatında Teşbih" (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2018) İsimli Yüksek Lisans Tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

## GİRİŞ

Edebî bir sanat olan teşbih, birçok farklı ilim veya sanat dalı gibi günlük hayatta bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde kullanılmaktadır. Sözü güzelleştirmek, duygu ve düşünceleri daha güçlü ve anlaşılır kılmak ve muhatabını ikna etmek için kullanılan teşbih ilmi faaliyetlerin başlamasıyla birlikte sistemleşmeye başlamış ve belâğat ilmini oluşturan sanatlardan birisi olmuştur.

Sözlükte "benzetmek", "bir benzerini göstermek", "bir şeyi başka bir şeye benzetmek" gibi anlamlara gelen teşbih kelimesinin aslı Arapça olup ş-b-h (ش - ب - ه) kök harflerinin tef'îl babına aktarılmış halinin mastar formudur.<sup>1</sup>

Teşbih terim anlamı olarak ise, beyân ilminde; "Mütekellimin, belirli bir amacı için, benzetme edatı kullanarak ya da kullanmaksızın aralarındaki bir veya daha fazla vasıftan dolayı bir şeyi, başka bir şeye benzetmesidir." şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>2</sup>

Teşbih sanatının tanımlanmasında ve sistematize edilmesinde birçok edibin katkısı vardır. Ünlü dilci Sibeveyh (ö. 180), el-Kitâb'ında, Kur'an ve hadisler için filolojik eserler yazan ünlü filolog Ebu 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 209) Mecâzü'l-Kur'an'ında, ünlü yazar ve edip Câhız (ö. 255) Kitâbu'l-Hayavân'ında teşbihe dar kelime anlamıyla değinmiş olup ona terimsel bir anlam kazandırmamışlardır.<sup>3</sup> Teşbihi ayrıntılarıyla ele alan ve onun terimsel anlamı üzerinde duran ilk kişi el-Kâmil isimli eserin sahibi ünlü dilci ve edebiyatçı Müberred'dir. Müberred teşbihin teorik yönüne ağırlık vererek İmru'l-Kays, Zu'r-Rumme, Nâbiğâ ez-Zübyâni gibi ünlü şairlerin şiirlerinde geçen teşbihleri, değerlendirme ve eleştiriye tabi tutarak incelemiştir. Teşbihi, mufrit, musib, mukârib ve ba'îd olmak üzere dört kategoriye ayırmıştır. el-Müberred'in bu taksimi kendisine özgü kalmış ve ondan sonra gelen belâğat âlimleri bu tasnifi benimsememişlerdir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed. *Lisânu'l-Arab*, 15 Cilt. (Beyrût: Dâru's-Sadr, 3. Basım 1994), 12/504; Halîl b. Ahmed, b. Amru b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Semirâî. 8 Cilt. (y.y.: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 3/404; İbn Fâris, Ebû'l-Huseyin Ahmed b. Fâris ez-Zekerîyyâ. *Mu'cemü'l-Mekâyis fi'l-Lüğâ*, thk. Abdüsselâm Hârûn, 6 Cilt. (y.y.: Dâru'l-Fîkr, 1979), 3/243.

<sup>2</sup> Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Târîfât*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 58; Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali. *Mevsûatü Keşşâfü Istîlâhati'l-Fünûni ve'l-'Ulûm*, thk. Dr. Ali Dehrûc, 2 Cilt. (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/443; Teftâzânî, Sâduddîn. *Muhtasarü'l-Me'ânî*, (İran: Dâru'l-Fîkr, ty.), 188; Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhirü'l-Belâğâ fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 247; el-Merâğî, Ahmed Mustafa. *Ulûmü'l-Belâğâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 213.

<sup>3</sup> Kızıklı, Zafer. *Arap Belâğatinde Teşbih ve Mecaz*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 39-40; Durmuş, İsmail. "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/553-556 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 553

<sup>4</sup> el-Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-Lugati ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. nşr. (Kâhire: Dâru'l-Fîkr, 3. Basım, 1997), 3/27-41; Kızıklı, *Arap Belâğatinde Teşbih ve Mecaz*, 40; Durmuş, "Teşbih", 553.

Dil âlimleri tarafından günümüze gelinceye kadar teşbihin birçok tanımı yapılmıştır. Rummânî (ö. 374)'nin,<sup>5</sup> Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 395)'nin,<sup>6</sup> İbn Reşîk el-Keyrâvânî (ö. 456)'nin,<sup>7</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471)'nin,<sup>8</sup> Sekkâkî (ö. 626)'nin,<sup>9</sup> İbnü'l-Esîr (ö. 637)'in<sup>10</sup> ve Zerkeşî (ö. 794)'nin yaptığı tanımlar dikkat çekmektedir.<sup>11</sup>

Günümüze geldiğinde ise çağdaş müelliflerden Ali el-Cârim Mustafa Emîn ise teşbihi, el-Belâğâtü'l-Vâdiha'da "dile getirilmiş veya zihinde olan kâf (ك) veya ona benzer edatlardan birisiyle bir veya daha fazla şeyin bir başkasına bir veya daha fazla sıfatta ortak olduğunun izahıdır." şeklinde tanımladığı görülmektedir.<sup>12</sup>

Teşbih hakkında yapılan tanımlara bakıldığında dönemsel olarak küçük farklılıklar göze çarpsa da bu tanımların birbirlerini tamamlayıcı nitelikte oldukları görülmektedir.

Teşbihin bir takım amaçlarla bazen son iki ögesi hazfedilse de Müşebbeh, Teşbih Edatı, Müşebbehün bih, Vech-i Şebeh olmak üzere dört temel unsuru bulunmaktadır.<sup>13</sup> Bu rükunların hepsine Mevlânâ'nın şu sözleri güzel bir örnek teşkil etmektedir.

يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ كَاللَّيْلِ فِي سِتْرِ الْعُيُوبِ

İnsanın kusurları örtmede gece gibi olması gerekir.

في ستر العيوب	الليل	ك	الانسان
Vech-i Şebeh	Müşebbeh bihi	Teşbih Edatı	Müşebbeh

كُنْ كَالشَّمْسِ فِي الْمَرْحَمَةِ وَالشَّقَقَةِ

- <sup>5</sup> Rummânî, 'Ali b. 'Îsâ b. 'Ali b. 'Abdullah. *en-Nuketü fi 'Îcâzi'l-Kurân*, thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlül Selâm, (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 80; Rummanî'nin bu tanımı yapılmış en eski teşbih tanımlarından sayılmaktadır. Kenan, Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, (Erzurum: Fen Edebiyat Fakültesi Ofset Tesisleri, 2000), 89; Ebû Hilâl el-'Askerî. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (yy.: Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1952), 239.
- <sup>6</sup> Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, 239; Durmuş, İsmail. *Cahiliyye Şiirinde ve Kur'an-ı Kerim'de Benzetme*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), s. 3; Kızıklı, *Arap Belâğatinde Teşbih ve Mecaz*, 44.
- <sup>7</sup> İbn Reşîk el-Keyrâvânî, el-Ezdî. *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Edâbihî ve Nakdihî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981), 2/286; Kızıklı, *Arap Belâğatinde Teşbih ve Mecaz*, 46.
- <sup>8</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî. *Esrâru'l-Belâğa fi 'İlmi'l-Beyân*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001), 69.
- <sup>9</sup> es-Sekkâkî, Ebû Yâkûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. 'Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Nâim Zerzûr, (Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987), 332; Müşebbeh (benzeyen) ve müşebbehün bih (benzetilen) olmak üzere iki tarafın olmasını, bu iki tarafın da gerçekte birbirleriyle ortak, fakat vasıf yönünden birbirlerinden farklı olması gerektiğini ifade etmiştir. Kızıklı, *Arap Belâğatinde Teşbih ve Mecaz*, 47.
- <sup>10</sup> İbnü'l-Esîr, Ziyâuddîn Nasrullah b. Muhammed. *el-Meselü's-Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*, thk. Ahmed el-Hüffî Bedevî Tabûre, 4 Cilt. (Kahire: Dâru Nuhdatü Mısır, t.y.), 2/93; Demirayak, 88.
- <sup>11</sup> Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebû'l-Fadl İbrâhim, 4 Cilt. (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, 1. Basım, t.y.), 3/414; Dölek, Âdem. *Edebi Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001, 8.
- <sup>12</sup> Ali el-Cârim, Mustafa Emin. *el-Belâğâtü'l-Vâdiha*, (y.y.: Dâru'l-Meârif, t.y.), 20.
- <sup>13</sup> el-Meydânî, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğâtü'l-Arabiyye Üsûsühâ ve Ulûmuhâ ve Fünûnühâ*, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1996), 2/162; Besyûnî, 64.

Merhamet ve şefkate güneş gibi ol.

Teşbih ile benzeyenin (müşebbehin) hâlini, varoluşunun imkânını ve halinin miktarını beyan etmek, müşebbehin halini takrir etmek, durumunu güzelleştirmek (tezyîn), çirkinleştirmek (takbîh) veya ilginç göstermek (istitrâf) ve müşebbehün bihin benzetme yönünde müşebbehten daha tam ve kâmil olduğunu vehmettirmek amaçlanmaktadır.<sup>14</sup>

Teşbih sanatının tarihsel açıdan bakıldığında her dönemde varlığını ve önemini koruduğu görülmektedir. Bu sanat, manaya açıklık kazandırdığı gibi onun anlamını da pekiştirmektedir. Bu nedenle yüzyıllardır özellikle Arapların dilinde sıkça kullanılan bir sanat olmuştur. Teşbih sanatı, bu yönüyle belâgat ilmi içindeki sanatların en şerefli ve üstün olanı olarak görülmektedir.<sup>15</sup> Teşbih sanatının içerisinde barındırdığı çeşitli edebi yönler (zımnî, gizli, açık, aklî, hissî vb. gibi) ona bu üstünlüğü ve değeri katmaktadır.

Arap dili ile ilgili ilk bilgilere bakıldığında Cahiliyye döneminde Araplar'ın doğal bir yönelimle, şiir ve hutbelerinde sıkça teşbih sanatını kullandıkları görülmektedir.<sup>16</sup>

İslam'dan sonra ise belagat ilminin gelişimine paralel olarak teşbih sanatının çerçevesinin belirginleştiği ve kullanımının belirli bir sistem takip edilerek yürütüldüğü görülmektedir. Bu dönemde teşbih sanatı Kur'an ve Hadisler'in edebi yönü üzerinde yapılan çalışmalarla gelişme göstermiştir.

Rummânî, Ebû Hilâl el-'Askerî, İbn Reşîk el-Keyrâvânî, Cürcânî, Sekkâkî, İbnü'l-Esîr ve Zerkeşî gibi âlimlerin teşbih sanatının gelişiminde büyük katkıları bulunmaktadır. Müberred ise teşbihi bazı değerlendirmelere tabi tutarak çeşitlere ayırmıştır:

### 1. TEŞBİHİN ÇEŞİTLERİ

Teşbihi meydana getiren temel unsurlar nitelik ve nicelik bakımından pek çok kısımlara ayrılmakta olup bu durumlarda birçok teşbih çeşidi meydana gelmektedir. Bu kısımlar ve teşbihin çeşitleri şu başlıklar altında incelenmektedir:

Müşebbeh ve müşebbehün bihin; hissi veya akli oluşuna, müfred veya mürekkebe oluşuna, müteaddid oluşuna, zikredilip zikredilmemesine ya da bunların yer değiştirmesine göre, yine müşebbeh ve müşebbehün bihin terk edilmeyip devamlı zikredilerek benzetme yönü (vech-i şebeh) ile benzetme edatının (edât-ı teşbih) zikredilmesi ya da terk edilmesine göre, benzetme yönüne göre, benzetme edatına ve amacına göre teşbih çeşitleri ortaya konulmaktadır.<sup>17</sup>

#### 1.1. Müşebbeh ve Müşebbehün Bihin Hissî veya Aklî Oluşuna Göre Teşbih Çeşitleri

##### Her İki Tarafı Hissî Olan Teşbih:

<sup>14</sup> Sekkâkî, 340; el-Merâğî, *Ulûm el-Belâğa*, 234.

<sup>15</sup> Müberred, 3/70; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, 3 Cilt, (yy: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-'Amme, 1974), 3/142; Besyûnî, Abdulfettah Feyyûd. *'İlmu'l-Beyân*, (Dirâsetü Tahlîliyye Limesâili'l-Beyân), (Kahire: Muessesetu'l-Muhtâr, 2. Basım, 1998), 15.

<sup>16</sup> Hüseyin, Abdülkâhir. *el-Muhtasar fi Târîhi'l-Belâğa*, (Kahire: Dâru Garîb, 2. Basım, 2001), 7.

<sup>17</sup> Teftâzânî, 190.

Her iki tarafı hissi olan teşbihte kastedilen müşebbeh (benzeyen) ve müşebbehün bihin (kendisine benzetilen) beş duyu (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) organlarından biriyle hissedilebilir oluşudur.

Ünlü şair Ebu'l-Abbas ed-Dabbî'nin şu beyti bu duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir.

عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ  
سُنْبُلَةٌ مِنْ دُرَرٍ<sup>18</sup>

1- إِذَا الثُّرَيَّا إِعْتَرَضَتْ  
2- حَسِبْتُهَا لَامِعَةً

- 1- "Süreyya yıldızı tan yeri ağardığında
- 2- Parlaklığı yönüyle onu inciden bir sümbül zannedersin"

Bu beyitte, müşebbeh olan taraf (Süreyya Yıldızı) parlaklığı ve gerdana benzemesi yönüyle görme duyusuyla algılanabildiği için hissidir. Müşebbehün bih olan taraf (inciden bir sümbül) ise, gerçekte var olmayan, beş duyu organlarından herhangi biriyle algılanamayan ve şairin kendi hayal gücünü kullanarak ürettiği bir kavramdır. Ancak bu kavram hayali olmasına rağmen maddi ve hissedilebilir parçalardan mürekkep olduğu için hissi sayılmaktadır. Dolayısıyla bu teşbih her iki tarafı hissi olan bir teşbih türüdür.<sup>19</sup>

Bir diğer örnekte ise Allah (c.c) Kur'an'da şöyle buyurmuştur;

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ<sup>20</sup>

"O eşler sanki birer Yakut ve Mercandır."

Bu ayette teşbihin tarafları olan müşebbeh (cennet ehlinin eşleri) ve müşebbehün bih (yakut ve mercan) tamamen görülen unsurlardan oluşmuştur. Görme duyusuyla algılanabildiği için de bu teşbih türü hissidir.<sup>21</sup>

#### Her İki Tarafı Akli Olan Teşbih:

Her iki tarafı akli olan teşbih ile kastedilen, müşebbeh ve müşebbehün bihin, akıl (ilim, zeka, cehalet, hayat vb..) ve vicdan (açlık, tokluk, mutluluk, üzüntü vb..) ile idrak edilebilen unsurlardan oluşmasıdır. Bunlar beş duyu organıyla hissedilemeyen mücerret kavramlardır. Bu tür unsurlardan meydana getirilen teşbihler "mecazî teşbihler" olarak da adlandırılmaktadır.<sup>22</sup>

Örneğin; şairlerinde romantik ve duygusal bir üslup benimseyen Abdülbâsit es-Sûfî'nin sevgilisine yazdığı şiir bu tür teşbihlere güzel bir örnek teşkil etmektedir.

<sup>18</sup> Ebû Mansur Abdülmelik es-Se'âlibî en-Nîsasbûrî. *Yetîmetü'd-Dehri fî Mehâsini Ehli'l-'Asrî*, thk. Müfid Muhammed, 3. Cilt. (y.y. m.y. t.y.), 3/345.

<sup>19</sup> Besyûnî, 29-30.

<sup>20</sup> Rahman, 55/58

<sup>21</sup> Abdülaziz 'Atîk, *'İlmu'l-Beyân*, 67.

<sup>22</sup> Ahmed, Matlûb. *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğîyye ve Tetavvuruhû*, (y.y.: Matbaatü'l-Mücemma'i'l-İlmî, 1989), 2/173; Teftâzânî, 190; Besyûnî, 23; 'Îsâ Ali el-'Akûb. *el-Mufasssal fî 'Ulûmi'l-Belâğâ el-Arabiyye*, (Haleb: Müdiriyyet el-Kütüvi ve'l-Matbaati'l-Câmi'iyye, 2000), 359.

العشيقُ كالموتِ يأتي لا مردَّ له  
مافيه للعاشيقِ المسكينِ تدبير<sup>23</sup>

"Aşk ölüm gibidir, reddedilmez bir şekilde gelir, Zavallı âşık ona karşı önlem alamaz."

Bu beyitte müşebbeh olan (aşk) müşebbehün bih olana (ölüm), karşı koyamama yönüyle benzetilmiş olup her iki taraf da akıl ile idrak edilebilen unsurlardan meydana gelmiştir. Bu sebeple bu teşbih türü aklidir.<sup>24</sup>

Yine Allah-u Teâla Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur;

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يُحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً...<sup>25</sup>

"İnkâr edenlere gelince, onların amelleri ıssız çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanner..."

Bu ayette de benzeyen taraf (inkârcıların amelleri) akıl ile idrak edilebilen bir kavramdır. Aynı şekilde kendisine benzetilen taraf (çöldeki serap) da aklidir. Bu şekilde her iki tarafı akli olan bir teşbih meydana gelmiştir.

#### **Müşebbeh'i Hissî, Müşebbehün Bih'i Aklî Olan Teşbih:**

Örneğin Ebû Tâlip er-Rukî'nin aşağıdaki beyti gibi;

وَلَقَدْ ذَكَرْتُكَ فِي الظَّلامِ كَأَنَّهُ  
يَوْمَ النَّوَى وَفُؤَادُ مَنْ لَمْ يَعْتَق<sup>26</sup>

"Gecenin karanlığında seni hatırladım, Sanki o âşık olmayan birinin kalbi ve ayrılık günüydü"

Şair yalnızca göz duyusuyla algılanabilecek olan geceyi (müşebbeh), ancak akıl ve vicdan ile idrak edilebilen ayrılık gününe ve âşık olmayanın kalbine (müşebbehün bih) karanlık olması hasebiyle benzeterek bir tarafı hissi, diğer tarafı aklî olan bir benzetme meydana getirmiştir.

Allah-u Teâla Kur'an'da şöyle buyurmuştur.

إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ<sup>27</sup>

"O cehennemın tâ dibinden yetişen bir ağaçtır. Tomurcukları sanki şeytanların kelleleri gibidir."

Bu ayette, dış dünyada varlığı olmayan ancak onu meydana getiren parçaları görme ve dokunma duyularıyla hissedilebilen ağacın (Zakkum) tomurcukları (müşebbeh), ne kendisi ne de parçaları dış dünyada bulunmayan ancak aklî olarak idrak edilebilen şeytanın başlarına (müşebbehün bih) benzetilmiştir.<sup>28</sup>

#### **Müşebbehi Aklî, Müşebbehün bihi Hissî Olan Teşbih:**

<sup>23</sup> Besyûnî, 30.

<sup>24</sup> Besyûnî, 30.

<sup>25</sup> Nur, 24/39.

<sup>26</sup> Abdülmelik es-Se'âlibî, 1/346.

<sup>27</sup> Saffât 37/64-65.

<sup>28</sup> Muhyiddîn Dîb, Muhammed Ahmed Kâsım. 'Ulûmi'l-Belâğa (el-Bedî ve'l-Beyân ve'l-Me'ani), (Lübnan: m.y., 2003), 152; İsâ Ali el-'Akûb, 361.

Sudan'ın önemli şairlerinden İdris Cemmâ'nın şanssızlığını ifade etmek için yazdığı şu kasidenin bir bölümü de güzel bir örnektir.

1- إِنَّ حَصِي كَدَقِيقٍ  
فِي يَوْمِ رِيحٍ نَزْرُوهُ  
2- ثُمَّ قَالُوا لِحَفَاةٍ  
يَوْمَ رِيحٍ أَجْمَعُوهُ<sup>29</sup>

1- Benim şansım bir çeşit un gibidir. Rüzgârlı bir günde onu savurdular.

2- Sonra yalın ayaklı adamlara, dikenli bir arazide "o unu toplayın" dediler.

Bu beyitte, müşebbeh (şans) manevi bir durum olup, ancak akıl ile idrak edilebiliyorken, müşebbehün bihi (un) maddi bir nesneden meydana gelen, görme ve dokunma duyularıyla hissedilebilir.

Örneğin Allah-u Teâlâ Kur'an'da şöyle buyurmuştur;

ثُمَّ فَسَّتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً<sup>30</sup>

"Sonra bunun arkasından kalpleriniz yine katılaştı. O kalpler taşlar gibidir veya katılıkça daha şiddetlidir..."

Bu ayette kalpler (müşebbeh), taşlara (müşebbehün bih) benzetilerek, müşebbehi akli, müşebbehün bihi hissi olan teşbih yapılmıştır.

## 1.2. Müşebbeh ve Müşebbehün Bihin Müfred veya Murekkeb Oluşuna Göre Teşbih Çeşitleri

### Her İki Tarafı Mutlak Müfred Olan Teşbih:

Bu tür teşbihe "Müfredin müfrede teşbihi" adı da verilmektedir.<sup>31</sup> Örneğin Allah-u Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur:

فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ<sup>32</sup>

"Gök yarılarak, eriyip kızarmış yağ kırmızıya boyanmış deri gibi bir gül haline geldiği zaman..."

Bu ayette müşebbeh (Gök) kırmızılıkta, müşebbehün bihe (yağ) benzetilmiş olup her iki taraf da müfred kelimelerden oluşmuştur.

İmruü'l-Kays'ın Mu'allaka'sında yer alan şu beyit de güzel bir örnektir.

وَسَاقٍ كَأَنْبُوبِ السَّقِي الْمُدَّلِّ<sup>33</sup> وَكَشْحٍ لَطِيفٍ كَالْجَدِيدِ مَخْصَرٍ

"Hoş bir örük saç gibi ince bir beli; iyi sulanmış hurma fidanı gibi dolgun ve sıkı bacakları vardı."

Bu beyitteki müşebbehler (bel, bacak) müşebbehün bihlere (saç, fidan) müfred kelimelerle benzetilerek, iki tarafı da mutlak müfred olan bir teşbih meydana gelmiştir.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Muhyiddin Dîb, 152.

<sup>30</sup> Bakara 2/74.

<sup>31</sup> İsâ Ali el-'Akûb, 361.

<sup>32</sup> Rahman 55/37.

<sup>33</sup> Zevzenî, Tahsin b. Ahmed Ebû Abdillah. *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, (Beyrût: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1983), 53.

<sup>34</sup> Ahmed el-Hâşimî, 257.

### Her İki Tarafı Mukayyed Müfred Olan Teşbih:

Tirmizî'nin Sünen'inde Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadis örneğinde olduğu gibi;

الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ<sup>35</sup>

"Hayra delalet eden kişi onu yapan kişi gibidir."

Bu hadiste müşebbeh, câr ve mecrûr ile sınırlandırılmıştır. Aynı şekilde müşebbehün bih de izâfet ile takyîd edilmiştir. Burada câr ve mecrûr ya da izâfetin oluşu her iki tarafın da müfredliğini engellemektedir.<sup>36</sup>

Yine İbnü'r-Rûmî'nin hiciv yaptığı şu beyti gibi;

إِنِّي وَتَرْيِبِي بِمَدْحِي مَعْتَسِرًا  
كَمُعَلِّي دُرًّا عَلَى خَنْزِيرٍ<sup>37</sup>

"Benim bir topluluğu (övgüye layık olmayan) süsleyerek övmem, Domuzun boynuna asılan inci gibidir."

Bu şiirde teşbihin her iki tarafı da müfred olmakla birlikte, müşebbeh (hal), müşebbehün bih ise câr mecrur ile takyîd edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak da her iki tarafı mutlak müfred olan bir teşbih ortaya çıkmıştır.<sup>38</sup>

### Müşebbehi Mutlak Müfred, Müşebbehün bihi Mukayyed Müfred Olan Teşbih:

Hz. Peygamber'in (s.a.v.), sahabeden Abdullah b. Ömer'e nasihat ederken söylediği hadis bu duruma güzel bir örnektir.

كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ كَأَنَّكَ غَابِرٌ سَبِيلٍ...<sup>39</sup>

"Dünyada garib ya da yolcu gibi ol..."

Müşebbeh (sen), mutlak müfred olmakla birlikte müşebbehün bih (yolcu veya garib) izâfetle takyid edilmiştir. Ancak bu durum onun müfred olmasına bir engel teşkil etmemiştir.<sup>40</sup>

Bir başka örnekte ise

الدَّمْعَةُ كَالدُّرِّ السَّاقِطِ

"Gözyaşı akan inci gibidir..."

Bu cümlede de, müşebbeh (gözyaşı) müfred olup, herhangi bir şeyle sınırlandırılmamıştır. Müşebbehün bih ise (akan inci) bir sıfatla sınırlandırılmış müfred bir kavramdır. Dolayısıyla müşebbehi mutlak müfred, müşebbehün bihi mukayyed müfred olan bir teşbih meydana gelmiştir.

<sup>35</sup> Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevratü b. Ed-Dahhâk. *Sünen-ü Tirmizî (el-Câmi'u'l-Kebîr)*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, 4 Cilt. (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), 4/338; Hadis No: 2670.

<sup>36</sup> Dölek, 12.

<sup>37</sup> İsâ Ali el-'Akûb, 361.

<sup>38</sup> Abdülmütâl, es-Sa'iydîç *Buğyetü'l-Eydâhı li Telhîsî'l-Miftâh fî Ulûmi'l-Belâğâ*, 4 Cilt. (Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 1999), 2/44.

<sup>39</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2 Cilt. (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.), 2/1378, Hadis No: 4114.

<sup>40</sup> Dölek, 12.



### Müşebbehi Mukayyed Müfred, Müşebbehün bihi Mutlak Müfred Olan Teşbih:

Örneğin;

أُولُو الْمُنْطُومِ كَالنَّعْرِ

"Dizili inciler dış gibidir."

Cümlede yer alan müşebbeh (inciler), dizili sıfatıyla sınırlandırılmış müfred bir lafızdır. Buna karşılık dişler lafzı (müşebbehün bihi) müfred olmakla birlikte herhangi bir takyîd edici şeyle sınırlandırılmamıştır.<sup>41</sup>

Bir şairin şu beyti de bu duruma uyan güzel bir örnektir;

كَأَنَّ فُجَاجَ الْأَرْضِ وَهِيَ عَرِيضَةٌ عَلَى الْخَائِفِ الْمَطْلُوبِ كُفَّةَ حَابِلٍ<sup>42</sup>

"Sanki yeryüzünün yolları genişlikte arandığı için korkak için avcının ağı gibidir."

Bu beyitte müşebbeh izâfet ile takyîd edilmiş müfred bir lafızdır. Müşebbehün bihi ise mutlak müfreddir.

### Her İki Tarafı da Mürekkebi Olan Teşbih:

Belâgat ilminde mürekkebi "birbirinden ayrılmayan iç içe girmiş unsurlardan oluşan ibâre" demektir.<sup>43</sup>

Burada hem müşebbeh, hem de müşebbehün bihi mürekkebi unsurlardan meydana gelmektedir. Bu duruma "teşbihi mürekkebi" ya da "mürekkebin mürekkebe teşbihi" de denmektedir. Bu tür teşbihler iki kısımda değerlendirilmektedir.<sup>44</sup>

#### 1. Teşbihteki Terkiplerin Parçalanmayacak Şekilde Bir Bütün Halinde Olması

Bu kısımda, iki taraftaki mürekkebi lafızlar birbirleriyle iç içe girmiş parçalardan oluşmuştur ki bu parçalardan herhangi birisi zikredilmezse mütekellimin kastettiği anlam ve amaç ortadan kalkmaktadır.<sup>45</sup>

Dîvânü'l-Hâlîdeyn'in iki ünlü şâirinden biri olan Ebû Bekr Muhammed'in yazdığı kaside bu duruma uygun bir örnek sayılmaktadır.

1- الْبَدْرُ مُنْتَقِبٌ بِعَيْمٍ أبيضِ  
2- كَتَتُّسُ الْحَسَنَاءِ فِي الْمَرَاةِ إِذْ  
هُوَ فِيهِ بَيْنَ تَفَخُّرٍ وَتَبَرُّجٍ  
كَمُلْتُ مَحَاسِنَهَا وَلَمْ تَنْزَوِجْ<sup>46</sup>

1- Beyaz bir bulutla örtülü olan Ay'da, gurur ve süslenme arasında bir durum vardır.

2- Güzelliklerini tamamlamış ama evlenmeyen güzel kadının ayna karşısında nefes alışığı gibidir.

<sup>41</sup> Ali Bulut, *Belâğat (Me'ânî, Beyân, Bedî')*, (İstanbul: my., 2015), 199.

<sup>42</sup> Müberred, 3/98.

<sup>43</sup> Muhyiddin Dîb, 145; Ahmed el-Hâşimî, 251.

<sup>44</sup> İsâ Ali el-'Akûb, 363.

<sup>45</sup> Abdülmütâl es-Sa'îyî, 2/46; İsâ Ali el-'Akûb, 363.

<sup>46</sup> Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî. *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, 18 Cilt. (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 12/373.

Şair beyaz bulutla örtülü ayın durumunu güzelliklerini tamamlamış ama evlenmeyen güzel kadının ayna karşısında nefes alışına benzetmiştir. Hem müşebbeh hem de müşebbehün bihi mürekkeptir. Bu teşbihteki mürekkebe ibareler birbirinden ayrılmayan bir bütün halindedir.<sup>47</sup>

## 2. Teşbihteki Terkipleri Meydana Getiren Parçaların Her Biriyle de Amacın Hâsıl Olması

Bu kısımda mürekkebe ibareleri meydana getiren parçalar arasında da ayrı ayrı benzetmeler meydana gelmektedir.<sup>48</sup>

Ebû Tâlib er-Rukî'nin beytinde geçen teşbih örneğinde olduğu gibi;

وَكَاَنَّ أَجْرَامَ النُّجُومِ لَوَامِعًا      دُرَّرَ نُثْرُنَ عَلِيٍّ بِسَاطِ أَرْزَقٍ<sup>49</sup>

"Yıldız kütleleri parlak iken, sanki mavi halı üzerine saçılmış inci taneleridir."

Şiirde, parlayan yıldızların durumu mavi halı üzerine saçılmış incilere benzetilmiştir. Burada hem müşebbeh taraf hem de müşebbehün bih olan taraf mürekkeptir. Mürekkebe olmasının yanısıra her iki tarafın parçaları (yıldız, inci, gökyüzü, mavi halı) birbirlerine ayrıca benzetilip ayrı ayrı teşbihler de meydana getirilebilmektedir.<sup>50</sup>

### **Müşebbehin Müfred, Müşebbehün bihin Mürekkebe Olduğu Teşbih:**

Bu tür teşbihlere "Müfredin Mürekkebe Teşbihi" adı da verilmektedir.<sup>51</sup>

Örneğin bir şâirin;

وَحَدَائِقَ لَيْسَ الشَّقِيقِ نَبَاتِهَا      كَالأَزْجَانِ مُنْقَطًا بِالْعَنْبَرِ<sup>52</sup>

"Nice bahçeler vardır ki gelincik çiçeği onun bitkilerini giymiştir. Kokusu ile tane tane olan erguvan gibidir."

Bu beyitte, benzeyen taraf (bahçeler) lafzı müfred bir kelime olup sıfat ile sınırlandırılmıştır. Buna karşılık kendisine benzetilen taraf ise kokusu ile tane tane erguvan ibareleriyle mürekkebedir.<sup>53</sup>

شَعْرُهُ كَشَرَابَةِ الدُّرَّةِ

"Onun saçı mısır püskülü gibidir."

Burada müşebbeh (saç) zamir ile takyîd edilmiş olsa da müfred bir lafızdır. Müşebbehün bih (mısır püskülü) ise mürekkebe bir ibareden oluşmuştur.

### **Müşebbehin Mürekkebe, Müşebbehün bihin Müfred Olduğu Teşbih:**

Bu tür teşbihlere "Mürekkebin Müfredde Teşbihi" de denilmektedir.<sup>54</sup>

Örneğin;

<sup>47</sup> Ahmed el-Hâşimî, 258.

<sup>48</sup> Abdülmütâl es-Sa'iydî, 2/47; İsa Ali el-'Akûb, 363.

<sup>49</sup> es-Se'âlibî, 1/346.

<sup>50</sup> Ali b. Nâyif, eş- Şühûd. *el-Hulâsatü fî 'Ulûmi'l-Belâğati*, (y.y.: m.y, 2006), 31.

<sup>51</sup> Abdülmütâl es-Sa'iydî, 2/47.

<sup>52</sup> Muhyiddin Dîb, 145.

<sup>53</sup> Muhyiddin Dîb, 145.

<sup>54</sup> Ali b. Nâyif, 32.

العَيْنُ السُّودَاءُ كَالْفَحْمِ

"Siyah göz kömür gibidir."

Burada müşebbeh (siyah göz) iki kelimedenden oluşan mürekkebe bir ibaredir. Müşebbehün bih ise tek kelimedenden meydana gelen "kömür" kelimesidir.

Ebû Temmâm'ın bahar aylarında doğanın güzelliğini vafederken yazdığı şiirin bir bölümü bu duruma güzel bir örnektir.

1- يَا صَاحِبِي تَقْصِيًا نَظَرِيكُمَا  
نَرِيًا وَجُوهَ الْأَرْضِ كَيْفَ تَصَوَّرُ  
2- نَرِيًا نَهَارًا مُشْمِسًا قَدْ شَابَهُ  
زَهْرُ الرَّبَا فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقْمِرٌ<sup>55</sup>

1- Ey iki arkadaşım! Gözünüzü iyice açın! Yeryüzünün nasıl şekillendiğini göreceksiniz.

2- Ruba çiçeğinin karışmış olduğu güneşli bir gündüzün sanki mehtaplı bir geceye benzediğini göreceksiniz.

Bu şiirde müşebbeh mürekkebe, müşebbehün bih ise müfreddir. Zira "ruba çiçeğinin karışmış olduğu bir gündüz" ibaresi, "mehtaplı" lafzına benzetilmiştir.<sup>56</sup>

### 1.3. Müşebbeh ve Müşebbehün Bihin Müteaddid Oluşuna Göre Teşbih Çeşitleri Teşbihu'l-Melfûf (تشبيه الملفوف):

"Bürülmüş benzetme" adı verilen bu teşbih türünde, müşebbeh ve müşebbehün bih birden çok öğeden oluşur. Teşbih-i Melfûf atıf veya başka bir şekilde, taraflardan önce müşebbehlerin sonra müşebbehün bihlerin sırasına göre zikredilmesi ile meydana gelmektedir.<sup>57</sup>

İbnü'l-Mu'tezz'in şiiri bu başlığa uygun bir örnek sayılmaktadır.

لَيْلٌ وَبَدْرٌ وَغُصْنٌ  
شَعْرٌ وَوَجْهٌ وَقَدْ<sup>58</sup>

"Gece, ay ve ağaç dalı; saç, yüz ve boy gibidir."

Beytin ilk kısmı (gece, ay, dal) birden fazla öğeden oluşan müşebbehlerdir. İkinci kısmı ise (saç, yüz, selvi boy) yine atıf harfiyle meydana gelen ve birden çok öğeden oluşan müşebbehün bihlerdir.

Şairin, geceyi saça, ayı yüze ve ağaç dalını da boya benzetmesi ile ayrı ayrı teşbihler ortaya çıkmıştır.<sup>59</sup>

Allah-u Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur;

مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Hatib et-Tebrizî. *Şerhu Dîvân Ebî Temmâm*, 2 Cilt. (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1994), 1/333.

<sup>56</sup> İsâ Ali el-'Akûb, 364-365.

<sup>57</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/215; Teftâzânî, 206.

<sup>58</sup> en-Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdülvahhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 33 Cilt. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 7/40.

<sup>59</sup> Besyûnî, 45; Muhyiddin Dîb, 155; Ahmed el-Hâşimî, 258.

<sup>60</sup> Hûd 11/24.

"Bu iki zümrenin (kâfirlerle müminlerin) durumu, kör ve sağır ile gören ve işiten kimseler gibidir. Bunların durumları hiç birbirlerine denk olur mu? Hâlâ düşünmez misiniz?"

Bu ayette mümin ve kâfirler (müşebbehler) kör ve sağır ile gören ve işitene (müşebbehün bihlere) benzetilmiştir.

#### **Teşbihu'l-Mefrûk (تشبيه المفروق):**

"Ayrılmış Benzetme" denilen ve her müşebbehin, kendi müşebbehün bihinin yanında bulunmak suretiyle zikredildiği teşbih türüdür. Burada birkaç benzetme bir arada toplanmış bulunmaktadır.<sup>61</sup>

Örneğin ünlü Abbasi şairlerinden İbn Sükkara el-Hâşimî'nin beyti bu başlık altında yer alabilecek güzel örneklerdendir.

الخدُّ وَرْدٌ وَالصُّدْعُ غَالِيَةٌ وَالزِّيْقُ حَمْرٌ وَالتَّغْرُ كَالدَّرَرِ<sup>62</sup>

"Tükürüğü şarap, dişleri de inci gibidir. Yanağı güldür, perçemi hoş kokulu örme gibidir."

Beyitte her müşebbehin kendi müşebbehün bihinin yanında yer aldığı görülmektedir. Birinci şatırda yanak ile gül, perçem ve hoş kokulu örme aynı yerde zikredilirken ikinci şatırda tükürük ile şarap, dişler ile inci birlikte zikredilmiştir. Bu şekilde birçok teşbih ortaya çıkmıştır.<sup>63</sup>

Murakkaş el-Ekber lakaplı Amr b. Sa'd'ın benzetmesi de teşbih-i mefruk için güzel bir örnek teşkil etmektedir.

النَّشْرُ مِسْكٌ وَالْوَجُوهُ دَنَّا نَيْرٌ وَأَطْرَافُ الْبَنَانِ عَنَمٌ<sup>64</sup>

(Kadınların) güzel kokuları misk, yüzleri dinar (altın para) gibidir. Parmakları ise kırmızı 'anem dallarıdır.

Şâir kadınların güzel kokularını (müşebbeh) miske (müşebbehün bih), yüzlerini (müşebbeh) dinara (müşebbehün bih), parmaklarını ise (müşebbeh) anem dallarına (müşebbehün bihi) benzetmiştir. Burada her müşebbehin peşine müşebbehün bihi zikredilerek mefrûk teşbih yapılmıştır.<sup>65</sup>

#### **Teşbihu't-Tesviye (تشبيه التسوية):**

Teşbihin taraflarından müşebbehin birden fazla olup, müşebbehün bihin müfred (tek) olduğu teşbih türüdür. Yani birçok şeyin tek bir şeye benzetilmesi durumudur. Benzeyenler arasındaki eşitlikten dolayı da "Tesviye" ismiyle adlandırılmıştır.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğîyye ve Tetavvuruhû*, 2/213; Besyûnî, 43; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni. *Telhîsu'l-Miftâh*, (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1. Basım, 2010), 93.

<sup>62</sup> Ebû Mansur es-Se'âlibî, 3/8.

<sup>63</sup> İsâ Ali el-'Akûb, 367; el-Merâğî, 219.

<sup>64</sup> Amr b. Sad, Amr b. Armele. *Divanü'l-Mürakkaşeyn*, thk. Kârin Sâdr, (Beyrût: Dâru Sâdr, 1998), 68.

<sup>65</sup> Ahmed el-Hâşimî, 253; Ali b. Nâyif, 32; el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 93.

<sup>66</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğîyye ve Tetavvuruhû*, 2/181; Teftâzânî, 206; Ahmed el-Hâşimî, 253.

Örneğin Muallakât-ı Seb'a adlı mecmuaya şiirleri giren yedi ünlü şairden biri olan Lebid b. Rebi'a'nın şiiri gibi;

وَمَا الْمَالُ وَالْأَهْلُونَ إِلَّا وَدِيعةٌ  
وَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ تَرُدَّ الْوَدَائِعُ<sup>67</sup>

"O servet ve aile ancak emanettir, Şüphesiz bugün o emanetler geri döndürülecektir."

Bu beyitte, müşebbeh (mal, aile) birden fazladır. Buna karşılık müşebbehün bih ise (emanet) tekdir.<sup>68</sup>

Yine İbnu'r-Rûmî'nin;

أَرَأَيْتُمْ وُجُوهَكُمْ وَسَيُوفَكُمْ  
فِي الْحَادِثَاتِ إِذَا دَجَّوْنَ نُجُومٍ<sup>69</sup>

"Sizin görüşleriniz, yüzleriniz ve kılıçlarınız, Olaylarda karanlıktaki yıldızlar gibidir."

Beyitte müşebbehler (görüşler, yüzler ve kılıçlar) birden fazla olup, müşebbehün bih ise (yıldızlar) tekdir. Böylece "tesviye" adı verilen teşbih türü ortaya çıkmıştır.<sup>70</sup>

**Teşbihü'l-Cem' (تشبيه الجمع):**

Tesviye teşbihinin aksine müşebbehin tek müşebbehün bihin birden fazla öğeden oluştuğu teşbih türüdür. Burada tek bir şey birçok şeye benzetilmektedir. Bu tür teşbihlere "teselsül teşbih" adı da verilmektedir.<sup>71</sup>

Örneğin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen hadisi şerif örneğinde olduğu gibi;

السَّعْيِ عَلَى الْأَرْمَلَةِ وَالْمَسْكِينِ كَالْمَجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ كَالَّذِي يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ<sup>72</sup>

"Dul ve yoksul için çalışan insan Allah yolunda cihad eden veya gündüz oruç tutan, gece namaz kılan gibidir."

Hadiste müşebbeh olan taraf "السَّاعِي" (dul ve yoksul için çalışan kişi) tek bir öğeden oluşmuştur. Buna karşılık müşebbehün bih olan taraf ise, "كَالَّذِي يَصُومُ النَّهَارَ" (Allah yolunda cihad eden veya gündüz oruç tutan gece namazı kılan) birden fazla öğeden oluşmuştur. Bu suretle teşbih-i cem' sanatı yapılmıştır.

Yine başka bir şairin medh yaparken yazdığı;

أَنْتَ كَاللَّبِثِ فِي الشَّجَاعَةِ وَالْإِق  
دَامَ وَالسَّيْفِ فِي قِرَاعِ الْخُطُوبِ<sup>73</sup>

"Sen cesaret ve atılganlıkta aslan gibi, sıkıntılarla mücadele ve onları yenmede kılıç gibisin."

<sup>67</sup> Lebid b. Rebia. *Dîvanü Lebid b. Rebia (Şerhu't-Tûsi)*, thk. Hânâ Nasru'l-Hatta, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993), 111.

<sup>68</sup> Muhyiddin Dîb, 157.

<sup>69</sup> İbnu'r-Rûmî. *Dîvânu İbnu'r-Rûmî (Şerh Ahmed Hasan Besec)*, 3 Cilt. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2002), 3/319.

<sup>70</sup> Muhyiddin Dîb, 156.

<sup>71</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/188; Teftâzânî, 206; Kazvînî, *Telhisü'l-Miftâh*, 94.

<sup>72</sup> Tirmizî, 3/413, Hadis No; 1696.

<sup>73</sup> Bulut, 203.

Burada medh edilen kişi (müşebbeh) tektir. Müşebbehün bih (aslan, kılıç) ise birden fazladır.<sup>74</sup>

#### 1.4. Müşebbeh ve Müşebbehün Bihin Zikredilip Zikredilmemesine ya da Bunların Yer Değiştirmesine Göre Teşbih Çeşitleri

##### a- Teşbihu'z-Zımnî (تشبيه الضمني)

"Kapalı teşbih" anlamına gelen bu teşbih türünde, müşebbeh ve müşebbehün bihi bilinen şekillerden herhangi birine benzememektedir. Burada taraflar açıkça belli olmayıp, ancak sözün manasından ve bağlamından anlaşılabilir. Bu tür teşbihlerden kastedilen, müşebbehe isnâd edilen hükmün imkân dâhilinde olduğunu ispat etmektir. Yani genellikle zımnî teşbihte müşebbehün bihi, müşebbehe hüccet ve delil olarak gelmektedir.<sup>75</sup>

Örneğin; İbn Firâs el-Hamdânî'nin divanında geçen şu beyti gibi;

سَيَذْكُرُنِي قَوْمِي إِذَا جَدَّ جَدُّهُمْ      وَفِي اللَّيْلَةِ الظَّلْمَاءِ يُفْتَقَدُ الْبُدْرُ<sup>76</sup>

"Gayretleri çaba gösterdiğinde kavmim (beni) anacak, Zira karanlık bir gecede Ay aranır."

Bu beyitte şair kendisini (müşebbeh), üstü kapalı bir şekilde, gecenin karanlığında aranan Ay'a (müşebbehün bih) benzetmiştir. Bu durum da ancak şiirin anlam ve bağlamından çıkarılabilmektedir.<sup>77</sup>

Allah Teâlâ Kur'an'da şöyle buyurmaktadır;

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ...<sup>78</sup>

"Bizim ayetlerimizi yalanlayanlar ve o ayetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve (halat) iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler...!"

Kur'an-ı Kerim'de gaybî bir konu olan cennete girme veya girmeme hususunda küfür, kibir ve itaatsizlik cennete girmeye mani olan en büyük etkenlerden biri sayılmaktadır. Böyle gaybi bir gerçeğin varoluşunu beyan etmek için, Kur'an'da gözle görülür bir örnek verilmiştir. Yani, kâfirlerin cennete girememelerinin durumu (müşebbeh), üstü kapalı olarak devenin iğne deliğinden geçememe durumuna (müşebbehün bih) benzetilmiştir. Böylece zımnî bir teşbih türü meydana gelmiştir.<sup>79</sup>

##### b- Teşbihu'l-Maklûb (تشبيه المقلوب)

Belagat alimleri bu teşbihi "Ma'kus veya Mun'akis Teşbih" olarak adlandırmakta ve mübalağa etmek maksadıyla tarafların yer değiştirmesi olarak tarif etmektedirler. Burada

<sup>74</sup> Bulut, 203.

<sup>75</sup> Ali el-Cârim, 47; Muhyiddin Dîb, 174, el-Meydânî, 2/202; Besyûnî, 133.

<sup>76</sup> el-Hamdânî. *Divânü Ebî Firâs el-Hamdânî*, Şerh:Halil ed-Düveyhî, (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1994), 165.

<sup>77</sup> Muhyiddin Dîb, 174.

<sup>78</sup> Araf 7/40.

<sup>79</sup> Bulut, 207.

müşebbehteki (benzeyen) benzetme yönünün (vech-i şebeh) müşebbehün bihten daha üstün belirgin ve mükemmel olduğu izlenimi verilmektedir.<sup>80</sup>

Örneğin Allah-u Teâla Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur;

أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ<sup>81</sup>

"Şu halde yaratan (Allah), yaratamayan (putlar) gibi olur mu? Artık siz düşünmez misiniz?"

Ayette daha belîğ ve mükemmel olması için müşebbehün bih (Yaratan Allah) müşebbeh; müşebbeh olan (yaratmayan putlar) müşebbehün bih yapılmıştır. Bu şekilde Maklûb bir teşbih türü ortaya çıkmıştır.

İbni'r-Rûmî'nin medh yaptığı beyit de Maklûb teşbihe uygun bir örnektir.

1- مَنْ قَاسَ جَدْوَالَكَ يَوْمًا  
بِالسُّحْبِ أخطأَ مَذْحَكُ  
2- السُّحْبُ تُعْطِي وَتَبْكِي  
وَأَنْتَ تُعْطِي وَتَضْحَكُ<sup>82</sup>

1- "Gün olur da senin cömertliğini bulutlarla kıyaslayan olursa, seni övmeye yanlış yapmış olur.

2- Zira bulutlar ağlayarak verir, sense gülerek verirsin."

Beytte övülen kişideki vericiliğin, bulutların vericiliğinden daha üstün olduğunu göstermek için müşebbeh (bulutlar) ve müşebbehün bih (övülen kişi) yer değiştirmiştir. Böylece tersine (maklûb) bir teşbih yapılmıştır.<sup>83</sup>

### 1.5. Müşebbeh ve Müşebbehün Bihin Terk Edilmeyip Devamlı Zikredilerek Benzetme Yönü (Vech-i Şebeh) İle Benzetme Edatının (Edât-ı Teşbih) Zikredilmesi Ya da Terk Edilmesine Göre Teşbih Çeşitleri

#### a- Teşbihu'l-Mufassal (تشبيه المفصل)

Teşbih cümlesinde, vech-i şebehi (benzetme yönü) açıkça zikredilen teşbih türüdür. Belâğî yönden zayıf sayılan bu türde teşbihi meydana getiren unsurların hepsinin zikredildiği görülmektedir. Bu isimle adlandırılmasının nedeni ise tarafân denilen müşebbeh ve müşebbehün bih arasındaki ortak nokta olan benzetme yönünü işitene ya da okuyana ayrıntılı bir şekilde gösterip onun anlaşılmasını kolaylaştırmasıdır.<sup>84</sup>

Örneğin bir şairin şu beyti gibi;

الْعُمْرُ مِثْلُ الضَّيْفِ أَوْ  
كَالطَّيْفِ لَيْسَ لَهُ إِقَامَةٌ<sup>85</sup>

"Ömür misafir gibidir ya da mekânı olmayan hayal gibidir."

<sup>80</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/207; 'Îsâ 'Ali el-'Akûb, 326, 327; Ahmed el-Hâşimî, 275.

<sup>81</sup> Nahl 16/17.

<sup>82</sup> el-Va'vâi ed-Dimeşki. *Divânü el-Va'vâi ed-Dimeşki*, (Ebu'l-Ferec, Muhammed b. Ahmed el-Gassânî), thk. Sâmî ed-Dihân, (Beyrût: Dârü Sadr, 2. Basım, 1993), 222.

<sup>83</sup> 'Îsâ 'Ali el-'Akûb, 428.

<sup>84</sup> Besyûnî, 85; Teftâzânî, 208; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/213; el-Meydânî, 2/173; Muhyiddin Dîb, 160.

<sup>85</sup> el-Meydânî, 2/174.

Burada müşebbeh (الْعُمُر) ömür, müşebbehün bih (الضَّيْفِ / الضَّيْفِ) misafir ya da hayal vech-i şebeh (لَيْسَ لَهُ إِفَامَةٌ) sabit olmama durumu edât-ı teşbih ise (الكاف / مثل) kâf ya da mislü'dür. Dolayısıyla bu örnekte mufassal bir teşbih türü ortaya konulmuştur.<sup>86</sup>

Allah Teâlâ kendi yolunda cihad edenleri vasıflandırırken buyurduğu ayette mufassal teşbihe uygun bir örnek görmekteyiz;

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُنْيَانًا مَرْصُوصًا<sup>87</sup>

"Hiç şüphe yok ki Allah, kendi yolunda, duvarları birbirine kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak çarpışanları sever."

Ayette müşebbeh (Allah yolunda cihad edenler), müşebbehün bih (birbirine kenetlenmiş binâ), edât (kâf harfi) ve vech-i şebeh (sağlamlık ve kenetlenme hususu) açıkça zikredilmiştir.

### b- Teşbihu'l-Mücmel (تشبيه المجمل)

Belagat yönünden mufassal teşbihe kıyasla daha üstün sayılan bu teşbih türünde, benzetme yönü (vech-i şebeh) zikredilmemektedir. Bu durumda bazen herkesin anlayabileceği kadar açık, bazen de derin bir düşünme gerektirdiği için ancak erbabı tarafından anlaşılabilir seviyede gizli olabilmektedir.<sup>88</sup>

Vech-i şebehi zikredilmemiş ve gizli olan teşbihlerde, müşebbeh ve müşebbehün bihin her ikisinin vasıfları veya herhangi birinin vasfı vech-i şebehe işaret edebilmektedir.<sup>89</sup>

Örneğin Berrâ'ya "Hz. Peygamber'in (sav) yüzü kılıç gibi miydi?" diye sorulduğunda<sup>90</sup> Berrâ; "لا بِلْ مِثْلِ الْقَمَرِ" "Hayır, aksine Ay gibiydi." diyerek cevap vermiştir.

Burada müşebbeh (Hz. Peygamber'in yüzü), müşebbehün bih (Ay), edât-ı teşbih (مثل) zikredilmiş fakat vech-i şebeh (benzetme yönü) zikredilmemiştir. Buna rağmen benzetme yönü "yuvarlaklık, parlaklık" şeklinde herkesin anlayabileceği bir tarzda gelmiştir.<sup>91</sup>

Ebû Temmâm'ın beytinde ise vech-i şebeh (benzetme yönü) gizli olmasına rağmen müşebbeh ve müşebbehün bihin vasıflarının ona işaret ettiği görülmektedir.

1- صَدَفْتُ عَنْهُ فَلَمْ تَصْدِفْ مَوَدَّتُهُ  
عَنِّي وَعَاوَدَهُ ظَنِّي فَلَمْ يَجِبْ  
2- كَالغَيْثِ إِذْ جَنَّتْهُ وَأَفَاكُ رَيْفُهُ  
وَإِنْ تَحَمَّلَتْ عَنْهُ كَانَ فِي الطَّلَبِ<sup>92</sup>

1- "Ondan vazgeçtim, onun cömertlikleri benden vazgeçmedi. Benim ona olan hüsn-ü zannım doğru çıktı ve beni yanıltmadı.

<sup>86</sup> Ali el-Cârim, 21; el-Meydânî, 2/174.

<sup>87</sup> Sâff 61/4.

<sup>88</sup> Teftâzânî, 207; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/199; Besyûnî, 83.

<sup>89</sup> 'Isâ 'Ali el-'Akûb, 387-388; Besyûnî, 83.

<sup>90</sup> El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u'l-Müsnedi's-Sahîhu/Muhtasar)*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-nâsir, 9 Cilt. (y.y.: Dâru Takvu'n-Necât, 2001), 4/188, Hadis No: 3552.

<sup>91</sup> Dölek, 22.

<sup>92</sup> Hatib et-Tebrizî, 1/69.



2- Eğer ondan vazgeçersen, o seni arayıp bulur ve bunda ısrarlı olur. O yağmur gibidir ki sen ona gelirsen onun ilk damlaları sana gelir.”

Beyitte müşebbeh olarak ifade edilen ve methedilen kişinin, kendisine rağbet edilsin ya da edilmesin, ihsan ve vericiliğinin sürekli olma vasfına dikkat çekilmektedir. Müşebbehün bihte (yağmur) ise aynı şekilde kendisine gelinsin ya da kendisinden kaçınılsın her daim ıslatma vasfı vardır. Zikredilen iki vasfın da işaret ettiği ortak nokta olan vech-i şebehinde istek olsun veya olmasın, ihsanın devam etme durumu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>93</sup>

### c- Teşbihu'l-Beliğ (تشبيه البليغ)

Belâgat bakımından en yüksek makama sahip olan bu teşbih türünde, benzetme edatı (edât-ı teşbih) ve benzetme yönü (vech-i şebeh) kaldırılarak yalnızca benzeyen (müşebbeh) ve kendisine benzetilen (müşebbehün bih) zikredilmektedir. Teşbih edatı ve vech-i şebehin hazfedilişiyle ortaya çıkan müşebbeh ve müşebbehün bihin tek bir şey haline dönüşmesi durumu ile benzetmedeki mübalağasından dolayı da bu isimle adlandırılmıştır. Masdar, izafet ve hal teşbihleri bu başlık altında değerlendirilmektedir.<sup>94</sup>

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...<sup>95</sup>

“Allah’a ortak koşanlar ancak bir necis (pislik)tirler...”

Ayette yalnızca müşebbeh (müşrikler) ve müşebbehün bih (pislik) zikredilmiş olup edat ve vech-i şebeh zikredilmemiştir. Dolayısıyla beliğ bir teşbih türü ortaya çıkmıştır. Yani müşrikler, içlerinin ve itikatlarının bozukluğu yönüyle pislige benzetilmişlerdir.<sup>96</sup>

Ünlü Arap şairlerinden Ebu'l-Hasan et-Tehâmî'nin kasidesinde geçen beyit de bu duruma güzel örneklerdendir;

فَأَقْضُوا مَادِبَكُمْ عَجَالًا إِنَّمَا  
أَعْمَارُكُمْ سَفَرٌ مِنَ الْأَسْفَارِ<sup>97</sup>

“İsteklerinizi (emellerinizi) bir an önce gerçekleştiriniz (yapınız.) Zirâ ömürleriniz yolculuklardan bir yolculuktur.”

Şair kasidesinde insanların ömürlerini (müşebbeh), yolculuğa (müşebbehün bihi), teşbih edatını ve benzetme yönünü zikretmeyerek benzetmiştir. Bunun sonucunda da teşbih-i beliğ adı verilen bir teşbih türü meydana gelmiştir.

### 1.6. Benzetme Yönüne (Vech-i Şebeh) Göre Teşbih Çeşitleri

#### a- Teşbihu't-Temsilî (تشبيه التمثيلي)

Sabit bir manayı kuvvetlendirmek yahut bir iddiaya delil getirmek maksadıyla kullanılan bu teşbih türü, teşbihin en önemli ve en etkili türlerinden biri sayılmaktadır.

<sup>93</sup> Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 94; Teftâzânî, 207-208; 'Îsâ 'Ali el-'Akûb, 388.

<sup>94</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-Belâğîyye ve Tetavvuruhû*, 2/180; Muhyiddin Dîb, 161; Meydânî, 2/175.

<sup>95</sup> Tevbe 9/28.

<sup>96</sup> Nusreddin Bolelli, *Belâğat (Beyan-Me'ânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı)*, (İstanbul: M. Ü. İ. F. Yayınları, 2001), 51.

<sup>97</sup> el-Meydânî, 2/175; Ahmed el-Hâşimî, 270.

Belâgat âlimlerinin çoğunluğu teşbih-i temsîliyi "Benzetme yönü (vech-i şebeh) birden fazla nitelikten meydana gelen hayalî (itibari) bir tasavvurdur" şeklinde tarif etmektedirler. Burada bir durum veya heyet başka bir durum veya heyete benzetilmektedir.<sup>98</sup>

Örneğin; Hz. Peygamberden nakledilen bir hadiste şöyle buyurulmuştur;  
 تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحِمِهِمْ وَتَوَادِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا نَدَّاعَى لَهُ سَائِرَ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى<sup>99</sup>

"Birbirlerini sevmeye, acıma ve şefkat etmede müminlerin durumu vücudun durumu gibidir. Onun bir organı rahatsızlanırsa, diğerleri de ona uykusuzluk ve ateş haliyle katılırlar."

Hadiste müşebbeh (müminlerin durumu), sevmeye, acıma ve şefkat etme yönüyle müşebbehün bihe (vücudun durumu) benzetilmiştir. Burada vech-i şebehin birkaç değişik vasıftan meydana geldiği görülmektedir. Bu tür teşbihler "Teşbih-i Temsili" olarak adlandırılmaktadır.

Mütenebbî'nin Seyfüddevle hakkında yazdığı şiir beyti de teşbih-i temsili'ye güzel bir örnek teşkil etmektedir.

يَهْرُ الْحَيْشُ حَوْلَكَ جَانِبِيهِ كَمَا نَفَضَتْ جَنَاحِيهَا الْعُفُوبُ<sup>100</sup>

"Ordu senin etrafında kartalın iki kanadını çırpıtı gibi, her iki cenahını hareket ettiriyor."

Şâir, ordu her iki tarafta hareket halindeyken ortalarında bulunan Seyfuddevle'yi, iki kanadını çırpıp ve hareket ettiren kartala benzetmektedir. Burada, benzeyen ve kendisine benzetilen arasındaki ortak noktanın, dalgalanma ve hareket halindeyken bir şeyin iki tarafının bulunması olduğu anlaşılmaktadır. Yani vech-i şebeh tek bir öğeden değil, birden fazla unsurdan oluşmuştur. Dolayısıyla beyitte bir durum değişik birkaç vasıfla, başka bir duruma benzetilerek teşbih-i temsili yapılmıştır.<sup>101</sup>

### b- Teşbihu Gayri't-Temsîli (تشبيه غير التمثيلي)

Teşbih-i temsili'nin aksine vech-i şebehi müfred olan teşbih türüdür. Burada benzetme yönü, birkaç değişik vasıftan meydana gelen hayalî bir tasavvur olmayıp, tek bir sıfattan oluşmaktadır. Bu teşbih türü "zahir, sarîh, asli veya hakiki teşbih" şeklinde de isimlendirilmektedir.<sup>102</sup>

Örneğin; Osmanlı dönemi şairlerinden Hamdûn b. el-Hâc es-Selâmî'nin divanında geçen şiirin bir beytinde de bu duruma örnek teşkil edebilecek ifadeler bulunmaktadır;

<sup>98</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/185; Sekkâkî, 351; Muhyiddin Dîb, 167; Abdülaziz 'Atîk, *'İlmu'l-Beyân*, 86; Ahmed el-Hâşimî, 265-266; Ali el-Cârim, 35.

<sup>99</sup> Buhârî, 8/10, Hadis No: 6011.

<sup>100</sup> Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî. *Dîvânü Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, (Şerh Ebu'l-Bekâ, Abdullah b. Hüseyin el-'Ukberî el-Bâğdâdî), thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebî, 8 Cilt. (Beyrût: Dâru'l-Mâ'rife, t.y.), 1/76.

<sup>101</sup> Ali el-Cârim, 35; el-Mütenebbî, 1/76.

<sup>102</sup> Teftâzânî, 200; Muhyiddin Dîb, 170; Ali el-Cârim, 35.

قَلَمُ الْبَلِغِ بَعِيرٌ حَظٌّ مَعْرُورٌ<sup>103</sup>

لَا تَطْلُبَنَّ بِأَلَةٍ لَكَ رُتْبَةً

“Size ait bir alet ile makam (mevki) istemeyin, Zira belâgatçinin nasipsiz kalemi bir çıkırık gibidir.”

Şiirde, az fayda vermesi yönünden (vech-i şebeh), nasipsiz belagatçinin kalemi çıkırığa benzetilmiştir. Dolayısıyla benzetme yönü müfred bir sıfat olup, değişik birkaç unsurdan meydana gelmiştir. Bu şekilde de teşbih-i gayr-i temsilî denilen bir teşbih türü kullanılmıştır.<sup>104</sup>

قَلْبُ الظَّالِمِ جِزَارَةٌ فِي القَسْوَةِ

“Zalimin kalbi sertlikte taş gibidir.”

Bu cümlede müşebbeh (zâlimin kalbi), müşebbehün bihe (taşa) sertlik vasfıyla benzetilmiştir. Teşbih-i gayri temsilînin meydana gelme şartlarını taşıyan cümlede vech-i şebeh (sertlik) tek bir sıfattan oluşmuştur.

#### c- et- Teşbihü'l-Kârîbî'l-Mübtezel (التشبيه القريب المبتزل)

Vech-i şebehin hiç ayrıntılı olmaması ya da çok az ayrıntılı olması hasebiyle zihnin müşebbehten müşebbehün bihe geçişinde dikkatlice bakma veya düşünmesine gerek kalmadan ilk bakışta anlaşılan teşbih türüdür. Bu tür teşbihlerin yüksek bir edebî değeri bulunmamaktadır.<sup>105</sup>

Örneğin;

وَجْهٌ أُمِّي كَالشَّمْسِ

“Annemin yüzü güneş gibidir.”

Bu cümlede, müşebbeh “anne yüzü”, müşebbehün bih “güneş”tir. Zikredilmeyen vech-i şebeh ise derin bir düşünme gerektirmeyen (parlaklık) ilk bakışta anlaşılabilen bir vasıftır. Dolayısıyla cümlede Karîb-i mübtezel türü bir teşbih mevcuttur.<sup>106</sup>

يَدُ الطَّبَّاحِ كَالرَّيْحِ

“Aşçının eli rüzgâr gibidir.”

Yukarıdaki cümle örneğinde de zikredilmiş olan vech-i şebeh (hızlılık) zihnin araştırma ve düşünmesine gerek bırakılmadan kolayca anlaşılabilen bir vasıftır. Bu durum ise teşbih-i karîb-i mübtezelin en önemli özelliklerindedir.

#### d- Teşbihü'l-Ba'îdi'l-Ġarîb (التشبيه البعيد الغريب)

Teşbih-i karîb-i mübtezelin aksine, vech-i şebehi çok ayrıntılı ya da anlaşılması zor olduğu için kapalı sayılan bu teşbih türünde zihin müşebbehten müşebbehün bihe geçerken araştırma ve düşünmeye ihtiyaç duymaktadır. Zirâ vech-i şebeh ilk bakışta

<sup>103</sup> Hamdûn b. Abdurrahmân b. El-Hâc es-Selemî, el-Fâsî. *ed-Divânu'l-Âmm*, (y.y.: Silsiletü Zehâyir et-Turâsu'l-Mağribî, t.y.), 114.

<sup>104</sup> Ahmed el-Hâşimî, 262.

<sup>105</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/196; Abdülaziz 'Atîk, *İlmu'l-Beyân*, 92-93; el-Meydânî, 2/178; Ahmed el-Hâşimî, 262-263.

<sup>106</sup> 'İsâ 'Ali el-'Akûb, 388; Besyûnî, 87.

anlaşılmamaktadır. Ancak bu durum teşbih-i bâ'îd-i ğarîbe edebi açıdan daha belîğ ve kişide daha çok etki bırakma özelliği kazandırmıştır.<sup>107</sup>

Abbâsi şâirlerinden Keşâcem lakabıyla ünlenen Mahmud b. Hüseyin'in divanında geçen şu beyti gibi;

1- أَرَقَّتْ أَمْ نَمَتَ لِصَنُوءِ بَارِقٍ  
2- كَأَنَّهٗ إِصْنَعُ كَفَتِ السَّارِقِ  
مُؤْتَلِّقًا مِثْلَ الْفَوَادِ الْخَافِقِ  
يَسُوقُهَا الرَّعْدُ بِغَيْرِ سَانِقِ<sup>108</sup>

- 1- Parlayan şimşegin ışığında, titreyen bir yürek gibi uyudun mu? Yoksa uykusuz mu kaldın?
- 2- (Titreyen yürek) Hırsızın avucundaki parmakları gibidir. Gök gürültüsü onu sürücüsüz bir şekilde sürer.

Bayitte, müşebbeh "parıldayan şimşegin ışığı", müşebbehün bih "hırsızın parmakları"dır. Aralarındaki ortak nokta olan vech-i şebeh ise zikredilmeyen "titreme vasfı"dır. Müşebbehten, müşebbehün bihe geçişte vech-i şebeh kapalı olduğu için bu öğeler üzerinde derin bir düşünme ve araştırma yapılması gerekmektedir. Ancak bu şekilde vech-i şebehin anlamı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla burdaki teşbih türü ba'îd-i ğarîbtir.<sup>109</sup>

Yine Allah-u Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur;

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبًّا وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ...<sup>110</sup>

"Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah dilediğine kat kat verir."

Ayette, Allah-u Teâlâ kendi yolunda mallarını harcayanların durumunu (müşebbeh), her başakta yüz tane tohum bulunan başağın durumuna (müşebbehün bih) benzetmiştir. Vech-i şebeh ise hazfedilmiştir. Hazfedilen özellik ise "az bir hayrın birçok faydayı peşinden getirme"si durumudur. Ancak görüldüğü üzere vech-i şebeh kapalı olduğu için ilk bakışta anlaşılmamaktadır. Zira müşebbehten müşebbehün bihe geçiş ancak zihnin derin bir tefekkür ve araştırması sonucunda mümkün olmaktadır.<sup>111</sup>

#### e- Teşbihü'l-Meşrût (التشبيه المشروط)

Birden fazla benzetmenin bir araya gelişi ya da bir vasfın varlığının veya yokluğunun şart koşulması sebebiyle, mübtezel olan vech-i şebehin ğarîb haline dönüşmesi durumudur.<sup>112</sup>

Örneğin; Mütenebbî'nin Harun b. Abdülaziz'i övmek için yazdığı şiirinde geçen şu beyitte olduğu gibi;

لَمْ تَلَقْ هَذَا الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا  
إِلَّا بِوَجْهِ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءٌ<sup>113</sup>

<sup>107</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/178; Abdülaziz 'Atîk, *'İlmu'l-Beyân*, 93-94; el-Meydânî, 2/182; Besyûnî, 97.

<sup>108</sup> Mahmûd b. Hüseyin. *Divânu Keşâcem*, thk. En-Nebevî Abdülvahid Şa'lân, (y.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 294.

<sup>109</sup> Cürçânî, *Esrârü'l-Belâğa fi 'İlmü'l-Beyân*, 119.

<sup>110</sup> Bakara 2/261.

<sup>111</sup> Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsir*, 3 Cilt. (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1. Basım, 1997), 1/154.

<sup>112</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/203; Ahmed el-Hâşimî, 263.

<sup>113</sup> el-Mütenebbî, 1/31.

“Gündüzümüzün güneşi bu yüzle (medih edilen kişinin yüzü) değil, ancak kendisinde hayâ olmayan bir yüz ile karşılaştı.”

Şair, medh edilen kişinin yüzünü (müşebbeh), parlaması yönüyle (vech-i şebeh) güneşe (müşebbehün bih) benzetmiştir. Şiirin bu kısmında ilk bakışta anlaşılabilen karîb-i mübtezel bir teşbih türü yer almaktadır. Ancak daha sonra güneşe utanma vasfının isnad edilmesi onu mübtezel makamından ğarîb olma makamına yükseltmiştir. Yani eğer güneşin yüzünde utanma olsaydı o kişinin yüzüyle karşı karşıya gelmezdi. “Güneş utanmadığı için onun yüzü dünyadayken doğuyor yoksa doğmazdı” anlamı çıkmaktadır.<sup>114</sup>

Buhtûrî'nin beytinde de birçok teşbihin bir araya gelmesi hasebiyle karîb-i mübtezel olan bir benzetmenin, ba'îd-i ğarîb olan bir benzetme sınıfına dâhil olduğu görülmektedir;

كَأَنَّمَا يَضْحَكُ عَنْ لَوْلُوٍ مُنْظِمٌ أَوْ بَرْدٌ أَوْ أَقَاحٌ<sup>115</sup>

“Sanki dizili inci dolu veya papatya tanelerini andıran dişleriyle gülümsüyor.”

Şair gülme fiilini gerçekleştiren hafzedilmiş dişleri (müşebbeh), dizili inci, dolu veya papatya tanelerine (müşebbehün bihi) ayrı ayrı benzetmiştir. Dolayısıyla şiirde birden çok benzetme bir arada toplandığı için ba'îd-i ğarîb olan bir teşbih türü görülmektedir.<sup>116</sup>

### 1.7. Edatına Göre Teşbih Çeşitleri

Teşbihi meydana getiren unsurlardan edat söz konusu olduğunda iki çeşit teşbih türünden bahsetmek mümkündür. Bunlar; Teşbih-i Mürsel ve Teşbih-i Müekkeddir.

#### a- Teşbihü'l-Mürsel (تشبيه المرسل)

Teşbih-i meydana getiren öğelerden benzetme edatının ibarede lafzen ya da takdîren zikredilmesidir.<sup>117</sup>

Örneğin; Allah-u Teâlâ Yüce Kitabı'nda şöyle buyurmuştur;

سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِّلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ...<sup>118</sup>

“Rabbinizden bir bağışlanmaya ve eni, gökle yerin genişliği kadar olan, Allah'a ve Resûlüne inananlar için hazırlanan cennete yarışırmasına koşun...”

Ayette (ك، Kâf) edatı kullanılarak, cennetin eni (müşebbeh), gök ile yerin enine (müşebbehün bihi) benzetilmiştir.<sup>119</sup>

Ali b. Ebî Tâlib'in (r.a) divanında yer alan bir beyitte ise Mürsel teşbihe uygun olan bir örnek görülmektedir.

نَسَجْتُهُ الْعَنْكَبُوتُ<sup>120</sup> إِنَّمَا الدُّنْيَا كَبَيْتٍ

“Kuşkusuz dünya, örümcek ağının ördüğü bir ev gibidir.”

<sup>114</sup> 'İsâ 'Ali el-'Akûb, 394; Ahmed el-Hâşimî, 263; Besyûnî, 98.

<sup>115</sup> el-Buhtûrî. *Dîvânü'l-Buhtûrî*, Şerh: Hasan Kâmil es-Siyrâfî, 5 Cilt. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 1/435.

<sup>116</sup> Ahmed el-Hâşimî, 263.

<sup>117</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/201; 'İsâ 'Ali el-'Akûb, 408; Besyûnî, 108.

<sup>118</sup> Hadid 57/21.

<sup>119</sup> Sâbûnî, 1/213.

<sup>120</sup> Ali b. Ebî Tâlib. *Dîvânü Ali b. Ebî Tâlib*, Şerh: Nâim Zerzûr, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 54.

Şiirde Ali b. Ebî Talib, içerisinde zail olma ve sabit kalmama açısından (ك, Kâf) edatıyla, dünya hayatını (müşebbeh), örümceğin ağına benzetmiştir.<sup>121</sup>

#### **b- Teşbihü'l-Müekked (تشبيه المؤكَّد)**

Benzetme edatının ibarede lafzen ya da takdiren terkedilmesi durumudur. "Teşbih-i Kinaye" olarak da adlandırılan bu teşbih türü Mürsel teşbihe kıyasla daha belîğ ve veciz sayılmaktadır. Bu da, teşbih edatının hazfedilmesi ve müşebbehin benzeme yönünden sanki müşebbehün bihle denk olduğunun iddia edilmesi sebebiyledir. Müekked (pekiştirilmiş) ismini de bu nedenlerden dolayı almıştır.<sup>122</sup>

Örneğin; Ebû Sa'îd, Rasulullah'(s.a.v.) tan şöyle işittiğini nakletmiştir;

انْقُوا الْعُضْبَ فَإِنَّهُ جَمْرَةٌ عَلَى قَلْبِ ابْنِ آدَمَ<sup>123</sup>

"Dikkat edin, muhakkak ki gazab (öfke), âdemoğlunun kalbinde bir közdür..."

Hadiste müşebbeh olan (الْعُضْبُ, gazap), müşebbehün bihe (جَمْرَةٌ, köz) hiçbir benzetme edatı kullanmadan benzetilmiştir. Burada, müşebbeh ve müşebbehün bihin yakma vafında, sanki aynı ölçüde olduklarının intibası verilmeye çalışılmıştır. Böylece Müekked olan br teşbih türü meydana gelmiştir.

Hamâsî'nin divanında yer alan bir beyit de bu tür teşbihe uygun örneklerdendir;

هُمُ الْجُورُ عَطَاءٌ جَبِينٌ تَسْأَلُهُمْ      وَفِي اللَّقَاءِ إِذَا تَلَقَّى بِهِمْ بُهُمْ<sup>124</sup>

Onlar kendilerinden bir şey istendiğinde cömertlikte denizdirler, (Düşmanlarla savaşta) karşılaştıklarında da onlar savaşmakta cesurdurlar.

Şâir medh ettiği kişileri (müşebbeh), cömertlik yönünden (vech-i şebeh) denize (müşebbehün bih) benzetmiştir. Bunu da hiçbir benzetme edatı kullanmadan yapmıştır. Bu beyitte de Müekked bir teşbih örneği görülmektedir.<sup>125</sup>

#### **1.8. Amacına Göre Teşbih Çeşitleri**

Teşbih gayesi yönüyle makbûl ve Merdûd olmak üzere iki kısımdır. Bunlar; Teşbih-i Makbûl ve Teşbih-i Merdûddur.

#### **a- Teşbihü'l-Makbûl (تشبيه المقبول)**

Mütekellimin, teşbihten kastettiği maksadı yerine getiren teşbih türüdür. "Teşbih-i Hasen adı da verilen bu teşbihte, müşebbehün bihin vech-i şebeh yönüyle müşebbehten

<sup>121</sup> Ahmed el-Hâşimî, 269; Muhyiddin Dîb, 158.

<sup>122</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyeye ve Tetavvuruhû*, 2/197; Abdülaziz 'Atîk, *İlmu'l-Beyân*, 81; 'İsâ 'Ali el-'Akûb, 409.

<sup>123</sup> Ebû Bekr b. Ebî Şîbe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. el-Havâstî el-'İbsî. *el-Kitâbü'l-Musannef fî 'l-Ehâdisî ve'l-Esârî*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, 7 Cilt. (Riyad: Mektebetü'n-Neşr, 1989), 5/216, Hadis No: 25384.

<sup>124</sup> Ebû 'Ali Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Merzûkî el-Esfahânî. *Şerhu Dîvânü'l-Hamâse*, thk. Garidî's-Şeyh, (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 974.

<sup>125</sup> Besyûnî, 109.

daha iyi bilinir, mükemmel, kuvvetli veya daha fazla kabul edilebilir olma gibi şartları vardır. Bu şartlar mütekellimin teşbihten kastettiği maksada binaen değişim gösterebilmektedir.<sup>126</sup>

Örneğin Allah-u Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur;

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا<sup>127</sup>

"Geceyi (sizi örten) bir elbise yaptık."

Ayette gece insanın ayıplarını, günahlarını ve sırlarını örtmede örtüye benzetilmiştir. Burada müşebbehün bih olan (örtü), müşebbehten (gece) daha iyi bilinmektedir. Vech-i şebeh ise (ayıp, günah ve sır örtme nitelikleri) müşebbehten daha kuvvetli ve kabul edilebilir bir durumdadır.<sup>128</sup>

Ebû Nûvâs'ın nazmettiği methiyelerden birinde Hasen-Makbûl bir teşbih çeşidine uygun bir örnek vardır;

إِنَّ السَّحَابَ لَتَسْحِي إِذَا نَظَرْتُ      إِلَي نَدَاةً فَفَاسَتْهُ بِمَا فِيهَا<sup>129</sup>

O'nun cömertliğine bakınca, bulut kendinden utanır. Kendisinde bulunan şeyleri onunla kıyaslar.

Beyitte şair müşebbehün bihin (medh edilen kişi), cömertlikte (vech-i şebeh), müşebbehten (bulut) daha üstün olduğunu göstermek amacıyla böyle bir teşbih ortaya koymuştur. Amaca uygun bir teşbih gerçekleştirildiği için, "Hasen-Makbûl" bir teşbih türü görülmektedir.<sup>130</sup>

#### **b- Teşbihu'l-Merdûd (تشبيه المردود)**

Teşbih-i Kabîh olarak da bilinen bu teşbih türünde, Teşbih-i Hasen-Makbûl'ün aksine, mütekellimin teşbihten kastettiği maksad tam olarak ifade edilememektedir. Bu da müşebbeh ve müşebbehün bih arasında bir benzemenin olmayışı, vech-i şebehin anlaşılmasının zor oluşu yahut benzetmenin zevk anlayışına aykırı olması gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır.<sup>131</sup>

Örneğin bir Arap aşırı kıskançlığını ifade etmek için şöyle demiştir;

بَلْ لَوْ رَأَيْتِي أُخْتٌ جِيرَانِنَا      إِذْ أَنَا فِي الدَّارِ كَأَيِّ جِمَارٍ<sup>132</sup>

"Ben evde olduğumda, komşumuzun kız kardeşi beni görürse, ben aynı eşek gibi olurum."

<sup>126</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/214; Besyûnî, 128, 129; Abdülmütâl es-Sa'iydî, 3/69.

<sup>127</sup> Nebe 78/10.

<sup>128</sup> Sâbûnî, 3/486; Abdülaziz 'Atîk, *'İlmu'l-Beyân*, 120.

<sup>129</sup> Ebî Nuvâsu'l-Hasen b. Hânî' l-Hakmî. *Divânu Ebî Nuvâsu'l-Hasen b. Hânî' l-Hakmî*, Şerh: Mustafa Kurmûd, thk. Garigür Şûler, 5 Cilt. (y.y.: Merkez Vedûd, t.y.), 1/235.

<sup>130</sup> Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğâ fi 'İlmü'l-Beyân*, 297.

<sup>131</sup> Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhû*, 2/200; Besyûnî, 129.

<sup>132</sup> el-Müberred, 3/98.

Beytin sahibi kendini aşırı kıskançlıkta eşeğe benzetmiştir. Bu benzetme cümlesi doğru kabul edilse de, insanın kendisini eşeğe benzetmesi durumu, hasen bir zevk anlayışına aykırıdır. Bu nedenle bu teşbih "Merdûd" ya da "Kabîh" bir teşbihtir.<sup>133</sup>

وَجَرِي عَلِيَّ الْوَرَقِ النَّجِيعُ الْقَائِي  
فَكَأَنَّه النَّارُ نُجُ فِي الْأَعْصَانِ<sup>134</sup>

"Kırmızı ve taze kan, yaprağın üstüne aktı, Sanki O (taze kan) dallardaki narenciye gibidir."

Beyitte müşebbeh (ölmüş insanları ağaç yapraklarına dökülen kanları), ile müşebbehün (dallardaki narenciye) arasında birbirine benzeme açısından bir uyumsuzluk görülmektedir. Bu örnekte Merdûd-Kabîh teşbih türü görülmektedir.

### Sonuç

Teşbih, belâgat ilmini meydana getiren üç ana ilim dalından biri olan Beyân ilminin en çok kullanılan söz sanatlarından biri olarak görülmektedir. Teşbih sanatının ne denli önemli bir ifade şekli olduğu, cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerinden, Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler'den ve günümüz modern dönem eserlerinden görülmektedir. Cahiliyeden günümüze değin en çok kullanılan ve günlük yaşamın olmazsa olmazı olan teşbih sanatı ile ifadeler daha belâğ hale gelmiş, dinleyende hayranlık ve büyük etki uyandırmıştır. Bu yönüyle teşbih sanatının Arap edebiyatı açısından güçlü bir anlatım aracı olduğu ifade edilebilir.

Şiir ve nesir metinlerinde doğal bir yönelimle kullanımının görüldüğü teşbih, Kur'an ile farklı bir boyuta ulaşmış ve Kur'an ayetleri gölgesinde zirve örneklerini vermiştir. Cahiliye döneminde aşk, övgü, ağıt, fahr ve hamase türü şiirlerde insanlar, hayvanlar ve çeşitli varlıklar için kullanılmışken Kur'an'da ise daha çok mümin, münafık ya da kâfirlerin durumunu, cennet ve cehennem, doğa olaylarını ve bazı şeylerin eşsiz güzelliğini anlatmak için kullanılmıştır.

Farklı birçok tanım yapılmasına rağmen teşbih sanatının tanımında öne çıkan ve teşbih sanatını aynı zamanda bugünkü sistematiğine kavuşturan isim, Müberred'dir. Teşbihin cümlesinde yer alan unsurların; hissi, aklî, müfred, mürekkebe veya müteaddit oluşuna göre teşbih çeşitlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Müşebbeh ve Müşebbeh bihin benzetme yönüne, edatına ve amacına göre de farklı teşbih çeşitleri söz konusu olmaktadır.

Diğer yandan teşbihte kullanılan unsurların zikredilip zikredilmemesi durumlarında ortaya konulan teşbihin kalitesi açısından farklı derecelendirmeler ortaya çıkmaktadır. Belâgat açısından teşbihte zikredilen unsurların artması, teşbihin kalitesinin azalmasına; zikredilen unsurların azalması ise teşbihin kalitesinin ve mertebesinin artmasına neden olmaktadır. Bu anlamda belâgat açısından en zayıf kabul edilen teşbih türü; unsurlarının tam olması nedeniyle teşbihi mufassal, en üst makamda kabul edilen ise

<sup>133</sup> Besyûnî, 131.

<sup>134</sup> el-Mütenebbî, 4/184.



sadece müşebbeh ve müşebbehün bihin zikredildiği, diğer unsurlara yer verilmeyen teşbihi belîğdir.

Teşbih gaye açısından incelendiğinde ise konuşanın maksadının yerine getirilmesi ve teşbihin benzeme gayesine uygun olup olmamasına göre makbul (güzel) ve merdud (çirkin) şeklinde bir ayrıma tabi tutulduğu görülmektedir.

Dinleyiciyi düşünmeye sevk eden ve edebi değeri yüksek kabul edilen teşbih; teşbihi ba'îdi garîb, dinleyicinin ilk bakışında anlaşılmasını mümkün kılacak kadar vazîh olan teşbih türüne ise teşbîhi karîbi mübtezel ismi verilmektedir.

Bu çeşitler incelendiğinde teşbih sanatının tasnifinin tamamlandığı ve son halini aldığı müşahede edilmiştir. Bu yönüyle gelişim sürecinin tamamlandığı düşünülmektedir.

### KAYNAKÇA

- ‘İsâ Ali el-‘Akûb. *el-Mufasssal fî ‘Ulûmi’l-Belâğâ el-Arabiyye*, Haleb: Müdîriyyet el-Kütüvi ve’l-Matbaati’l-Câmi’iyye, 2000.
- Abdülaziz ‘Atık. *‘İlmu’l-Beyân*, Beyrût: Dârü’n-Nehdâti’l-Arabiyye, 1985.
- Abdülkâhir el-Cürcânî. *Esrâru’l-Belâğâ fî ‘İlmi’l-Beyân*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1. Baskı, 2001.
- Abdülmütâl, es-Sa’iydîç. *Buğyetü’l-Eydâhî li Telhîsi’l-Miftâh fî Ulûmi’l-Belâğâ*, 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Edeb, 1999.
- Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhiru’l-Belâğâ fî’l-Me’anî ve’l-Beyân ve’l-Bedi’*, Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ty.
- Ahmed, Matlûb. *Mu’cemü’l-Mustalahâti’l-Belâğîyye ve Tetavvuruhû*, yy.: Matbaatü’l-Mücemma’i’l-İlmî, 1989.
- Ali b. Ebî Tâlib. *Dîvânü Ali b. Ebî Tâlib*, Şerh: Nâim Zerzûr, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ty.
- Ali b. Nâyif, eş- Şühûd. *el-Hulâsatü fî ‘Ulûmi’l-Belâğati*, yy.: my, 2006.
- Ali el-Cârim, Mustafa Emin. *el-Belâğâtü’l-Vâdiha*, yy.: Dâru’l-Meârif, ty.
- Amr b. Sad, Amr b. Armele. *Dîvanü’l-Mürakşeyn*, thk. Kârin Sâdr, Beyrût: Dâru Sâdr, 1998.
- Besyûnî, Abdulfettah Feyyûd. *‘İlmu’l-Beyân, (Dirâsetü Tahlîliyye Limesâili’l-Beyân)*, Kahire: Muessesetu’l-Muhtâr, 2. Baskı, 1998.
- Bulut, Ali. *Belâğat (Me’ânî, Beyân, Bedi’)*, İstanbul: M. Ü. İFAV, 4. Baskı, 2015.
- Bolelli, Nusreddin, *Belâğat (Beyan-Me’ânî-Bedi’ İlimleri Arap Edebiyatı)*, İstanbul: M. Ü. İ. F. Yayınları, 3. Baskı, 2001, 51.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Târîfât*, Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1983.
- Dölek, Âdem. *Edebi Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/553-556 İstanbul: TDV Yayınları, 2011
- Durmuş, İsmail. *Cahiliyye Şiirinde ve Kur’an-ı Kerim’de Benzetme*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.
- Ebî Nuvâsu’l-Hasen b. Hânî’ l-Hakmî. *Divânu Ebî Nuvâsu’l-Hasen b. Hânî’ l-Hakmî*, Şerh: Mustafa Kurmûd, thk. Garigür Şûler, 5 Cilt. yy.: Merkez Vedûd, ty.
- Ebû ‘Ali Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Merzûkî el-Esfahânî. *Şerhu Dîvânü’l-Hamâse*, thk. Garidi’s-Şeyh, Beyrût: Daru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2003.
- Ebû Bekr b. Ebî Şîbe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. el-Havâstî el-‘İbsî. *el-Kitâbü’l-Musannef fî ‘l-Ehâdisî ve’l-Esârî*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’n-Neşr, 1989.
- Ebû Hilal el-Askeri. *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, yy.: Dâru İhyâi’l-Kütubi’l-‘İlmiyye, 1. Baskı, 1952.

- Ebû Mansur Abdülmelik es-Se'âlibî en-Nîsasbûrî. *Yetîmetü'd-Dehri fî Mehâsini Ehli'l-'Asrî*, thk. Müfîd Muhammed, 3. Cilt. yy. my. ty.
- Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî. *Dîvânü Ebî't-Tayyib el-Mütenebbî*, (Şerh Ebu'l-Bekâ, Abdullah b. Hüseyin el-'Ukberî el-Bâğdâdî), thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafîz Şelebî, 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Mâ'rife, ty.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u'l-Müsnedi's-Sahîhu'Muhtasar)*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-nâsır, 9 Cilt. yy.: Dâru Takvu'n-Necât, 2001.
- el-Buhtûrî. *Dîvânü'l-Buhtûrî*, Şerh: Hasan Kâmil es-Siy râfî, 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ty.
- el-Hamdânî. *Dîvânü Ebî Firâs el-Hamdânî*, Şerh: Halil ed-Düveyhî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Baskı, 1994.
- el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni. *Telhîsu'l-Miftâh*, Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1. Baskı, 2010.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa. *Ulûmü'l-Belâğâ*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1993.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğatü'l-Arabiyye Üsûsühâ ve Ulûmuhâ ve Fünûnühâ*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, 1996.
- el-Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fî'l-Lugati ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fıkr, 3. Baskı, 1997.
- el-Va'vâi ed-Dimeşkî. *Dîvânü el-Va'vâi ed-Dimeşkî*, (Ebu'l-Ferec, Muhammed b. Ahmed el-Gassânî), thk. Sâmî ed-Dihân, Beyrût: Dâru Sadr, 2. Baskı, 1993.
- en-Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdülvahhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, 33 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004.
- es-Sekkâkî, Ebû Yâkûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. 'Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Nâim Zerzûr, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1987.
- Halîl b. Ahmed, b. Amru b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Semirâî. 8 Cilt. yy.: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, (t.y.).
- Hamdûn b. Abdurrahmân b. El-Hâc es-Selemî, el-Fâsî. *ed-Dîvânu'l-'Âmm*, yy.: Silsiletü Zehâyir et-Turâsu'l-Mağribî, ty.
- Hatib et-Tebrizî. *Şerhu Dîvân Ebî Temmâm*, 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2. Baskı, 1994.
- Huseyin, Abdülkâhir. *el-Muhtasar fî Târîhi'l-Belâğâ*, Kahire: Dâru Garîb, 2. Basım, 2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyin Ahmed b. Fâris ez-Zekeriyâyâ. *Mu'cemü'l-Mekâyis fî'l-Lüğâ*, thk. Abdüsselâm Hârûn, 6 Cilt. yy.: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2 Cilt. yy.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed. *Lisânu'l-Arab*, 15 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sadr, 3. Baskı 1994.
- İbn Reşîk el-Keyrâvânî, el-Ezdî. *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Edâbihî ve Nakdihî*, thk.

- Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Beryût: Dâru'l-Cil, 5. Baskı, 1981.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâuddîn Nasrullah b. Muhammed. *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî Bedevî Tabûre, 4 Cilt. Kahire: Dâru Nuhatü Mısır, ty.
- İbnü'r-Rûmî. *Dîvânu İbnü'r-Rûmî*, (Şerh Ahmed Hasan Besec), 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 3. Baskı, 2002.
- Kenan, Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum: Fen Edebiyat Fakültesi Ofset Tesisleri, 2000.
- Kızıklı, Zafer. *Arap Belâğatinde Teşbih ve Mecaz*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Lebid b. Rebia. *Dîvânu Lebid b. Rebia (Şerhu't-Tûsî)*, thk. Hânâ Nasru'l-Hatta, Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1993.
- Mahmûd b. Hüseyin. *Dîvânu Keşâcem*, thk. En-Nebevî Abdülvahid Şa'lân, yy.: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Muhyiddîn Dîb, Muhammed Ahmed Kâsım. *'Ulûmi'l-Belâğa (el-Bedî ve'l-Beyân ve'l-Me'anî)*, Lübnan: my., 2003.
- Rummânî, 'Ali b. 'Îsâ b. 'Ali b. 'Abdullah. *en-Nuketü fî 'İcâzi'l-Kurân*, thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlûl Selâm, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsir*, 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1. Baskı, 1997.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, 3 Cilt, yy: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-'Amme, 1974.
- Şemsüddin Ebû Abdilllah Muhammed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî. *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Teftâzânî, Sâduddîn. *Muhtasaru'l-Me'anî*, İran: Dâru'l-Fikr, ty.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali. *Mevsûatü Keşşâfü Istılâhati'l-Fünûni ve'l-'Ulûm*, thk. Dr. Ali Dehrûc, 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevratü b. Ed-Dahhâk. *Sünen-ü Tirmizî (el-Câmi'u'l-Kebîr)*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebû'l-Fadl İbrâhim, 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1. Baskı, ty.
- Zevzenî, Tahsin b. Ahmed Ebû Abdilllah. *Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, Beyrût: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1983.

Kafkas Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Kafkas University Faculty of  
Divinity Review  
[www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)

الألغاز في اللغة العربية - النحوية والفقهية أمونجاً.

**Arap Dilinde Elğaz (Bilmeceler) -Nahiv ve Fıkıh Örneği-**  
**Al-Algaz In The Arabic Language -In Terms Of Sentax And Fıqh-**

**Yusuf AKÇAKOCA**

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap  
Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

Assist. Prof. Yusuf Akçakoca, University of Atatürk Faculty of Theology, Department of  
Arabic Language and Rhetoric, Erzurum, Turkey.

y.akcakoca@atauni.edu.tr Orcid: 0000-0003-2448-3871

**Atıf/©:** Akçakoca, Yusuf, "Arap Dilinde Elğaz (Bilmeceler) -Nahiv ve Fıkıh Örneği-", *Kafkas  
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), ss. 88-106

**Citation/©:** Akçakoca, Yusuf, "Title Al-Algaz In The Arabic Language -In Terms Of Sentax  
And Fıqh-", *Kafkas University Faculty of Divinity Review* 11/21 (2024), pp. 88-106

**Makale Bilgisi / Article Information:**

**Doi:** 10.17050/kafkasilahiyat.1348188

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

**Received / Geliş Tarihi:** 22 August / 22 Ağustos 2023

**Accepted / Kabul Tarihi:** 5 October / 5 Ekim 2023

**Published / Yayın Tarihi:** 15 January / 15 Ocak 2024

**Volume / Cilt:** 11; **Issue / Sayı:** 21; **Pages / Sayfa:** 88-106

**Suggested ISNAD Citation:** Akçakoca, Yusuf, "Arap Dilinde Elğaz (Bilmeceler) -Nahiv ve  
Fıkıh Örneği-", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2024), ss. 88-106

**Notlar/Notes**

**Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.**  
**Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir**

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

[www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr)

## الألغاز في اللغة العربية - النحوية والفقهية أمودجاً-

يوسف أقجاقوجا

### الملخص

يدور موضوع هذه المقالة حول الألغاز النحوية والفقهية، حيث تعدّ الألغاز مظهرًا من مظاهر الثقافة العلمية والأدبية، وهي بحاجة إلى سعة فكرٍ ووقتٍ ملاحظة. وقد حظيت هذه الطريقة التي تهدف إلى نقل المعلومات بشكل دائم، بالاهتمام في مختلف المجالات، وخاصة في مجال النحو والفقه. وباعتبار أنّ الألغاز طريقة يمكن أن تكون مفضّلة عند البعض للحصول على المعلومات وجعل التعلم أكثر متعة، فإنه لا بدّ من التحدث عن هذه الطريقة بشيءٍ من التفصيل.

يتكوّن هذا البحث من فصلين، حيث تحدّثنا في الفصل الأوّل عن الألغاز النحوية، وتعريفها من الناحية اللغوية والاصطلاحية، ثم عن مرادفات الألغاز والألفاظ ذات الصلة بها، ثم عن أنواع الألغاز من جهات مختلفة. كما تحدّثنا في الفصل الثاني عن الألغاز الفقهية، وتعريفها اصطلاحياً، ثم حكم الألغاز الفقهية من الناحية الشرعية، ثم شروط العمل بالألغاز الفقهية. فقد استخدمت الألغاز من قبل العلماء في كل مجال علمي تقريباً. وقد رجّحنا في هذه الدراسة الحديث عن الألغاز النحوية والفقهية لقرّبها من مجال اهتمامنا. وبما أنّها دراسة في مجال اللغة العربية، فقد فضلنا الكتابة باللغة العربية. ومن المتوقع أن تؤدي هذه الدراسة إلى دراسات أوسع في هذا المجال.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية، اللغز، الألغاز النحوية، الألغاز الفقهية، معنى.

## Al-Algaz In Arabic Language -In Terms Of Sentax and Fiqh-

Yusuf AKÇAKOCA

### Abstract

This article deals with the subject of lughaz (riddle/puzzle/enigmatology) in Arabic in terms of syntax and fiqh. Lughaz is accepted as a scientific and literary phenomenon. This method, which aims to transfer information more permanently, has attracted attention in various fields, especially nahiv and fiqh. As a method that can be preferred to obtain information and make learning more enjoyable, "speaking" is a notable issue. This study consists of two main titles. In the first chapter, lughaz in Nahiv, its dictionary and term meaning, synonyms, related words, types of lughaz, its different aspects are discussed. In the second chapter, lughaz in terms of fiqh, its term meaning, the rule of fiqh lughaz in terms of islamic law, the conditions of acting with fiqh lughaz are discussed. Puzzles have been used by experts in almost every scientific field. In this study, puzzles were preferred in the field of grammar and jurisprudence / Islam law due to their proximity to our field of interest. Since it is a study in the field of Arabic language, it was preferred to write in Arabic. It is expected that this study will shed light on the studies planned to be done in the field.

**Keywords:** Language Arabic, Enigmatology, Enigmatology in The Sentax, Enigmatology in the Fiqh, Mysteries.

## Arap Dilinde Elğaz (Bilmeceler) -Nahiv ve Fıkıh Örneği-

Yusuf AKÇAKOCA

### Öz

*Bu makale nahiv ve fıkıh açısından Arapça'da lüğaz (bilmece/bulmaca) konusunu ele almaktadır. Lüğaz, ilmi edebî bir olgu olarak kabul edilmektedir. Bu konu doğru düşünme ve derin düşünce gerektirir. Bilgileri daha kalıcı olarak aktarmayı amaçlayan bu yöntem başta nahiv ve fıkıh olmak üzere çeşitli alanlarda ilgi görmüştür. Bilgi alma ve öğrenmeyi daha eğlenceli hale getirmek için tercih edilebilecek bir yöntem olarak lüğaz dikkate değer bir konudur. Bu çalışma iki temel başlıktan oluşmaktadır. Birinci bölümde nahiv ilminde luğaz, onun sözlük ve terim anlamı, eş anlamları, ilişkili kelimeler, luğaz'ın türleri, farklı yönleriyle kısımları ele alınmıştır. İkinci bölümde fıkıh açısından lüğaz, onun terim anlamı, şer-i açıdan fikhî lüğazın hükmü, fikhî lüğaz ile amel etme şartları ele alınmıştır. Lüğaz, bilimin hemen her alanında uzmanları tarafından kullanılmaktadır. Bu çalışmada ilgi alanımıza yakınlığı nedeniyle gramer ve fıkıh alanında lüğazlar tercih edilmiştir. Arap dili alanında yapılan bir çalışma olması nedeniyle Arapça yazılması tercih edilmiştir. Bu çalışmanın alanda yapılması planlanan çalışmalara ışık tutması beklenmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Lüğaz, Nahivde Lüğaz, Fıkıhta Lüğaz, Muamma.

### المقدمة

إن الألغاز من أقدم الطرق التي تواصلت بها المجتمعات والثقافات للحصول على المعرفة والتدريب على الرياضة الذهنية لصقل الأذهان، وقد وجدت الطلاب والباحثين بحاجة إلى قراءة شيء يذهب عنهم الملل ويزيل عنهم السآمة ويعيد إليهم إعمال عقولهم وفكرهم، ويدرهم على ردّ الجواب عندما يُسألون أسئلةً ذكيّةً، ولذا قرّرت أن أكتب بحثاً عن الألغاز لأنني وجدته بحثاً شيقاً وممتعاً ويُلفت انتباه القارئ والباحثين. وقد تطوّرت الألغاز حتى أصبحت صناعة نحويّة وفقهيّة وغيرها من الصناعات، ولم ينحصر علم الألغاز في علمٍ من العلوم، بل شمل أنواعاً عدّة من العلوم قاصداً الهدف ذاته والغاية نفسها، وقد سجّل أسلوب الألغاز حضوره في علوم أخرى منها: الألغاز في علم القراءات، الألغاز في الحساب، الألغاز في علم الفرائض، الألغاز في علم البلاغة، الألغاز في علم مصطلح الحديث، الألغاز في علم العروض، الألغاز في علم الفلك وغيرها من العلوم. حيث أن ذكر الألغاز يثير الفضول لدى القارئ، فالكثير من العلماء،

مثل سيد العقل سعيد عقل ، كتبوا أعمالاً ستقرأ بحماس لسنوات عديدة ، ولا سيما الألغاز النحوية والفقهية.<sup>1</sup>

وقد فضّلت أن أتكلّم عن نوعين من الألغاز وهي الألغاز النحوية والفقهية، وتركت الكلام عن باقي الأنواع لأسباب منها: أنّ العلماء القدماء اهتموا بالألغاز النحوية أكثر من غيرها، بالإضافة إلى أنني أكتب هذه المقالة في تركيا والأترك يهتمون بعلم النحو هذا من جهة، ومن جهة أخرى الذين يتكلّمون منهم العربية لا يتكلّمون إلاّ باللّغة العربية الفصيحة فليس من المناسب أن أتكلّم مثلاً عن الألغاز الشعبية على الرغم من أن كثيراً من العلماء قد تكلموا في الألغاز الشعبية، لذلك رأيت أنّ الكلام عن الألغاز الشعبية هنا لا يفيد، ثم إنّ هذه المقالة تناسب كل الثقافات والمجتمعات، فليست منحصرة ببيئة معيّنة أو بشعب أو مجتمع معيّن، بينما الألغاز الشّعبيّة ليست كذلك بل هي تخصّ مجتمعاً معيّنًا وثقافة معيّنة وبيئة معيّنة، وأيضاً تحدّثت عن الألغاز الفقهية لأنّ الفقه كان له حظاً وافراً من الألغاز، وطبيعته تقبل هذا الشّيء لأنّه أحكام وأنت في الألغاز الفقهية تأتي بحكم فقهيّ في صورة اللّغز وتشغلّ ذهنك لتحصل على الحلّ لهذا اللّغز وتصل إلى الحكم أخيراً، و إذا كان عندك معرفة عميقة في الفقه فإنك تستطيع أن تُنشئَ ألغازاً جديدة غير التي ذكرها العلماء، فأحكامه ومسائله كثيرة ومتجددة.

وقد واجهت في كتابة هذا البحث بعض المشاكل منها: قلّة المراجع التي تتحدث عن الألغاز، وأيضاً هناك مخطوطات وكُتُب كثيرة في الألغاز ليست موجودة أو مطبوعة إلاّ أنّه ذُكر اسمها واسم مؤلفها، فلم أستطع الرّجوع إليها.

ولقد انتقد بعض العلماء المهمين استخدام الألغاز، حيث أنّ استخدام الألغاز ليس شائعاً في الجاهلية ولكنه شائع جداً في الفترات الكلاسيكية والحديثة. وفي هذا يقول الأستاذ فاروق توبراك والذي كتب من قبل في هذا الموضوع: لم يتم العثور على الألغاز في الأدب العربي القديم ، لكنه تطور لاحقاً واكتسب شعبية بالتوازي مع زيادة مستوى الثقافة والازدهار. يشار إلى أن علماء اللغة والفقهاء العرب أدرجوا في دراستهم اللاشيء. بالإضافة إلى اختبار معرفة الجمهور وفهمه ، فإن هؤلاء الأفراد يسلطون الضوء أيضاً على مهاراتهم الخاصة من خلال الإشارة إلى مفهوم أو اسم أو شيء من خلال التلاعب بالألفاظ والأوصاف الدقيقة. ومع ذلك ، يسود الاحتكار في مثل هذه القصائد ، التي لا يعرف إجابتها على الفور من قبل الجميع ، وتفتقر إلى العاطفة والإثارة التي يجب أن تكون في القصيدة لأنها تدفع المرء إلى التفكير. وقال بعض

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz. Zihni Efendi, Hacı Mehmed, *Elğaz-ı Fıkhiyye*, Kasabar Matbaası, İstanbul 1309.



العلماء المهمين مثل الماوردي: "التعامل مع الألغاز محجوز لمن لا عمل له".<sup>2</sup> وينتقدون تعامل العلماء مع الألغاز بمثل هذه التعبيرات.<sup>3</sup>

معظم الألغاز توجد في القصائد والشعر، وتبدأ هذه القصائد عمومًا بربّ و واو ربّ أو حروف و جمال الاستفهام، حيث يتم ذكر صفات الأصول الملموسة مثل الكتب وأقلام الرصاص ومن ثم يُطلب معرفتها، ويعتبر اللُّغز تخصصًا في نطاق العلم التصريحي حيث إنه أسلوب تعبير يعبر عن الفكر بطريقة أكثر انغلاقًا من الاستعارة، وهو مقبول من قبل العلوم العقلانية مثل الفلسفة والمنطق، حيث إنه ينمي العقل. على الرغم من وجود أدلة في الألغاز، فإنه يصعب فك رموز بعضها. وهذا ما يُسمى "اللغز الإشاري".<sup>4</sup> اللغز، الذي ظهر في الأدب العربي وأصبح شائعًا في الأدب العربي والتركي، ترك مكانه بشكل عام للمعنى في الأدب الفارسي وأظهر تطورًا أكثر من اللغز.<sup>5</sup> ويتم فحص الألغاز في فئتين رئيسيتين هما اللفظ والمعنى.<sup>6</sup> ومع ذلك، سوف نتعامل مع الموضوع في إطار أضيّق، ونترك التفاصيل لدراسات مختلفة. مع الإشارة إلى أنّ دراستنا هي أيضًا محاولة لكتابة مقال عربي، وليست أول عمل مكتوب حول هذا الموضوع.

يتكون هذا الموضوع من فصلين:

الفصل الأول: الألغاز النَّحويَّة، وفيه أربعة مباحث:

الفصل الثاني: الألغاز الفقهيَّة، وفيه أربعة مباحث:

الفصل الأول:

1. الألغاز النَّحويَّة:

1.1 تعريف اللُّغز لغةً واصطلاحًا:

أ – اللُّغز لغةً:

<sup>2</sup> Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali, *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*, Bağdat: Dâru'l-Haremeyn, 1983, s. 62.

<sup>3</sup> Faruk Toprak, "Klasik Arap Şiirinde Lugaz" *Nüşa*, Yıl: I, Sayı: 3, Güz 2001, 97-110, 108.

<sup>4</sup> İsmail Durmuş, (2003), "Lugaz", *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, c. 27, s.s. 221-222, 221.

<sup>5</sup> Mustafa İsmet Uzun, "Lugaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/lugaz#2-turk-edebiyati> (06.05.2023).

<sup>6</sup> Bkz.: Sedat Akay, "Arap Edebiyatında Lugaz Sanatı ve Literatüründen İlginç Örnekler" *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Prof. Dr. Abdülkerim Abdulkadiroğlu Armağanı, Cilt: 5 Sayı: 3 Aralık 2022 ss. 1536-1553, 1538; Muhammed Tayyib KILIÇ, "Bir Fıkıh Edebiyatı Türü Olarak Elgâz-ı Fıkhiyye (Fıkıh Bilmeceleri)" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 17, sayı 1, 2015, 35-98.

اللُّغْزُ فِي اللُّغَةِ يُطْلَقُ عَلَى مَا يَعْمَى بِهِ مِنَ الْكَلَامِ، وَبِتَعْبِيرٍ آخَرَ؛ كَلِمَاتٌ مَغْلَقَةٌ مَخْفِيَةٌ يَجَاوِلُ النَّاسَ حَلَّهَا، يُقَالُ: أَلْغَزَ الشَّخْصَ كَلَامَهُ أَوْ فِي كَلَامِهِ إِذَا عَمَى مَرَادَهُ بِهِ وَلَمْ يَبَيِّنْهُ، وَأَضْمَرَهُ عَلَى خِلَافِ مَا أَظْهَرَهُ. وَالاسْمُ: اللُّغْزُ وَالْجَمْعُ أَلْغَازٌ كُرْطَبٌ وَأَرْطَابٌ.<sup>7</sup>

وَالأَصْلُ فِيهَا؛ حُفْرَةٌ يَخْفِرُهَا الْيَرْبُوعُ فِي جُحْرِهِ تَحْتَ الأَرْضِ، وَقِيلَ: هُوَ جُحْرُ الضَّبِّ وَالْفَأْرِ وَالْيَرْبُوعُ بَيْنَ الْقَاصِعَاءِ وَالنَّافِقَاءِ، سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الدَّوَابَّ تَخْفِرُهُ مُسْتَقِيمًا إِلَى أَسْفَلِ، ثُمَّ تَعْدِلُ عَنِ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ عُرُوضًا تَعْتَرِضُهَا تُعَمِّيهِ لِيخْفَى مَكَانُهُ بِذَلِكَ الإِلْغَازِ، فَاسْتُعِيرَ لِمَعَارِضِ الْكَلَامِ وَمَلَا حَتَّهُ.<sup>8</sup>

وَفِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ ثَمَانِي لُغَاتٍ، هِيَ: لُغْزٌ - بَضْمُ اللَّامِ وَسُكُونُ الْغَيْنِ -، وَلُغْزٌ - بَضْمُهُمَا -، وَلُغْزٌ - بَضْمُ اللَّامِ وَفَتْحُ الْغَيْنِ -، وَلُغْزٌ - بَفَتْحُهُمَا -، وَلُغْزَةٌ - بَضْمُ الْهَمْزَةِ وَسُكُونِ اللَّامِ وَضَمُّ الْغَيْنِ -، وَلُغْزِيٌّ - بَضْمُ اللَّامِ وَتَشْدِيدُ الْغَيْنِ وَفَتْحُهَا مَعَ الْقَصْرِ -، وَلُغْزِيَاءٌ - بَضْمُ اللَّامِ وَتَخْفِيفُ الْغَيْنِ وَفَتْحُهَا مَعَ الْمَدِّ -، وَأَكْثَرُ مَا يَسْتَعْمَلُ مِنْ بَيْنِهَا هُوَ: لُغْزٌ - بَضْمُ اللَّامِ وَسُكُونُ الْغَيْنِ - وَلُغْزَةٌ - بَضْمُ الْهَمْزَةِ وَسُكُونِ اللَّامِ وَضَمُّ الْغَيْنِ -.<sup>9</sup> تَمَّ شَرْحُ تَسْمِيَةِ الْمَوْضُوعِ بِالتَّفْصِيلِ فِي الْمَقَالِ الَّذِي كَتَبَهُ إِبْرَاهِيمُ أَسْطَا، الَّذِي كَتَبَ سَابِقًا فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ، بِاللُّغَةِ التَّرْكِيَّةِ.<sup>10</sup>

## ب - اللُّغْزُ اصْطِلَاحًا:

هناك أكثر من تعريف للُّغْزِ اصْطِلَاحًا، وكلّ واحدٍ منها يتناول جانبًا من خصائصه التي يمتاز بها عن غيرها من ضروب التعبير، منها؛

<sup>7</sup> الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ج 4، ص 91؛ ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، ج 2، ص 819؛ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1986، ج 2، ص 810؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دمشق: دار الفكر، 1979، ج 5، ص 257؛ الزنجشيري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ج 2، ص 172.

<sup>8</sup> ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، ج 2، ص 819؛ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1986، ج 2، ص 810؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دمشق: دار الفكر، 1979، ج 5، ص 257؛ الزنجشيري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ج 2، ص 172؛ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط 4، 1987، ج 3، ص 894.

<sup>9</sup> ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفرريقي المصري، لسان العرب، القاهرة: دارالمعارف، 1119، ص 4048.

<sup>10</sup> İbrahim Usta, "Arap Literatüründe "Luğaz " Kültürü", Doğu Araştırmaları 10, 2012/2, 159-170, 160.

أن يأتي المتكلم بالعديد من الألفاظ المشتركة من غير تعرّضٍ للموصوف، ويأتي بعبارات يدلّ ظاهرها على خلاف ما أضمر وأشير إليه وعلى خلاف ما يدلّ عليه باطنها، ولا يتنبّه المخاطب إلى ما يدلّ عليه باطنها إلا بعد إمعان النظر فيه.<sup>11</sup>

ومنها أنّه ضرب في التعبير **يصحبه** إغراب يعسر بسببه على غير اللبيب الإفصاح عنه والإعراب يعتمد على اللقانة والفهم وحسن التأتّي والفتنة من المتكلم والمخاطب جميعاً.<sup>12</sup> وهذا النوع من التعبير؛ يسمّيه الفقهاء لغزاً، بينما كان يسمّيه اللغويون محاجاة/أحجية، والنحاة معمّي، وأهل الفرائض معاياة/أعيية.<sup>13</sup>

وقد ذكر محمد إبراهيم سليم محقق كتاب ألغاز الحريري وأحاجيه في مقاماته تعريفاً مختصراً مفيداً حيث قال: ومهما تعددت الأسماء فإن هذا الفن يقوم في أبسط تعريفاته التراثية على: "سؤال محير وجواب محدد".<sup>14</sup>

## 1.2 مرادفات اللغز والألفاظ ذات الصلة به:

وللغز أسماء عديدة، لكن المعنى في الجميع واحد، فعندما تختلف وجوه الاعتبارات تختلف معها التسميات، وسنشرح الآن وجوه كلٍ من هذه التسميات.

فإذا نظرنا إلى اللغز من حيث أنه ملتبس ومخفي على المرء فإنه يسمى "معمي". يقال: عمى عليه الكلام إذا أخفاه ولّبسه وجعله غير واضح يصعب فهمه وإدراكه، وعمى معنى البيت تعمية إذا عمّاه على إنسانٍ فلبّسه عليه لبساً.

وإذا نظرنا إليه من حيث أنه مكتوم عن المرء فإنه يسمى "مرموساً". يقال: رمستُ عليه الخبرَ رمساً، ورمست الحديث إذا كتمته وأخفيته.

وإذا نظرنا إليه من حيث أنه فهم معناه واستخرجه بالتأويل أي: يرجع إلى من صدر عنه اللغز أو إلى أصل من الأصول فإنه يسمى "تأويلاً". يقال: آل الشيء يؤول أولاً ومالاً إذا رجع، وأول الكلام إذا فسّره وأخرج معانيه الخفية أو البعيدة.

<sup>11</sup> ابن حجة الحموي، نقي الدين: خزنة الأدب وغاية الأرب. شرح: عصام شعيتو. بيروت: دار الهلال ودار البحار. 2004. 342/2.

<sup>12</sup> الجزائري، طاهر بن صالح بن أحمد: تسهيل المجاز إلى فن المعنى والألغاز. ص 57.

<sup>13</sup> حميش، عبد الحق، منهج الألغاز وأثره في الفقه الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ص 9.

<sup>14</sup> خامرة، علال، الألغاز الفقهية دراسة موضوعية كتاب درة الغواص في محاضرة الخواص لابن فرحون-نموذجاً-، الجزائر: جامعة أحمد دراية، رسالة ماجستير، 2016-2017، ص 18.

وإذا نظرنا إليه من حيث صعوبة فهمه واستخراج معناه فإنه يسمى "عويصاً". يقال: عوص الكلام عوصاً إذا صعب فهمه وخفي معناه، وأعوص الرجل في المنطق إذا كلم بما لا يُفطن له. وإذا نظرنا إليه من حيث أن صاحبك حاجاك بكلامه أي: أخفى مراده من كلامه؛ ليحصل على قدر حاجاك أي: عقلك في فهم معناه واستخراجه فيغلب عليك يسمى "محاكاة/أحجية". يقال: حجا السرّ عن أقربائه إذا كتمه وأخفاه، وحجا فلانا إذا غلبه في المحاجة، ويقول الأزهري: حاجيته فحجوته إذا ألقيت عليه كلمة مُحجّية أي: مخالفة المعنى لللفظ.

وإذا نظرنا إليه من حيث أن له صورا وطرقا ملتبسة في فهم معناه واستخراجه يسمى "لغزاً". يقال: لغز اليزبوع أجزاره إذا حفرها ملتويةً مُشكّلةً على سالكها.

وإذا نظرنا إليه من حيث أن من أتى باللغز تحمّس في أن يظهر عجز صاحبه عن فهم معناه واستخراجه بهذا الإلغاز يسمى "معاينة/أعيبية". يقال: أعيا عليه الأمر إذا أعجزه فلم يهتد لوجهه، وعأيا صاحبه إذا ألقى عليه كلاماً لا يهتدى لوجهه.

وإذا نظرنا إليه من حيث أن الذي أتى باللغز ما أفصح بكلامه بل اكتفى بالإشارة يسمى "رمزاً". يقال: أمرٌ رموزٌ إذا كان له دلالةٌ مخفيةٌ، فهمه يُفتضي فكّ طلاسمه. والرمز (في علم البيان): هو عبارة عن الكناية الخفية.

وإذا نظرنا إليه من حيث أنه محتمل لوجوه مختلفة وأن له أكثر من وجه في فهم معناه واستخراجه يسمى "توجيهها/موجهها". والموجه (في البلاغة) هو عبارة عن إيراد الكلام محتملاً لوجهين مختلفين.

وإذا نظرنا إليه من حيث أن قائله أتى بكلام لم يصرح فيه بمراده منه يسمى "كناية". يقال: كنىت عن الأمر وكنوت عنه إذا ورّيت عنه بغيره. والكناية هي أن تتكلم بشيء وتريد غيره.

وإذا نظرنا إليه من حيث أن قائله أتى بكلام يفهمه هو ويستعصي فهمه على غيره إما بغية أن يحصل على لحن أي فطنة صاحبه أو أن يميله عن جهة الاستقامة يسمى "لحناً/ملاحن". يقال: لحن له يَلْحَنُ لِحْنًا ولاحَنَ شخصاً إذا قال له قولاً يفهمه عنه ويخفى على غيره لأنه يُميله بالتورية عن الواضح المفهوم. ولحن القول هو فحواه وما يفهمه السامع بالتأمل فيه من وراء لفظه.

### 1.3 أنواع اللغز:

والألغاز النَّحْوِيَّة نوعان: معنوي ولفظي، إلا أن هناك أكثر من تعريف يتناول ما في مضمون هذين النوعين من صفات وميزات وخصوصيات، منها؛  
 الألغاز المعنوية: وهي ما يشار فيها إلى الموصوف من غير تعرّض لصفاته غير الذاتية، وهي تدل على طول الباع، ورقة الطباع، والبراعة في الإلقاء.  
 أو هي ما يقع به الإلغاز من حيث المعنى ويقصد به تفسيره، ويسمى هذا النوع من الألغاز النَّحْوِيَّة أيضا بالألغاز الساذجة أو الوصفية.  
 ومنها الألغاز اللفظية: وهي ما يشار فيها إلى الموصوف بذكر لفظات تضمّ اسمه أو بعض أحرف منه ضمًا لا يتنبّه إليه غير اللبيب.  
 أو هي ما يقع به الإلغاز من حيث اللفظ والتركيب ويقصد به تفسير وجه الإعراب، ويسمى هذا النوع من الألغاز النحوية أيضا بالألغاز المصنّعة أو الإسمية.  
 واعلم أن الألغاز المعنوية أرقّ وألطف، وأعزّ وأشرف، وقد تنافست فيها قديماً كثير من الأمم، ما بين عرب وعجم، وهي تدل على طول الباع، ورقة الطباع، وعِظَم الاضطلاع، والمهارة في البيان، وحدّة الجنان، وقد كانت مستعملة في زمن الجاهلية.

#### 1.4 الأمثلة على الألغاز النَّحْوِيَّة:

- 1- قال الزمخشري: أخبرني عن تنوين يجمع لام التعريف، وليس إدخاله على الفعل من التحريف. هو تنوين الترم والغالي.<sup>15</sup>
- 2- أخبرني عن ميمات هنّ بدل وعوض وزيادة، وعن واحدة هي موصوفة بالجلادة. البدل نحو إبدال طيء الميم من لام التعريف، والعوض في اللهم عوّضت عن حرف النداء، والزيادة في نحو مقتل ومضرب، والموصوفة بالجلادة هي ميم فم بدل من عين فوه.<sup>16</sup>
- 3- أخبرني عن اسم من أسماء العقلاء لا يجمع إلا بالألف والتاء. هو طَلْحَة يجمع على طَلْحَات.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> السيوطي، الألغاز النحوية وهو الكتاب المسمى (الطرز في الألغاز)، ص 13؛ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، الحاجة بالمسائل النحوية، تحقيق: بهيجة باقر الحسني، بغداد: مطبعة أسعد، 1973، ص 73.

<sup>16</sup> السيوطي، الألغاز النحوية وهو الكتاب المسمى (الطرز في الألغاز)، ص 19؛ الزمخشري، الحاجة بالمسائل النحوية، ص 115.

<sup>17</sup> السيوطي، الألغاز النحوية وهو الكتاب المسمى (الطرز في الألغاز)، ص 25؛ الزمخشري، الحاجة بالمسائل النحوية، ص 164.

4- أَخْبَرَنِي عَنْ مَكْبَرٍ وَمَصْغَرٍ هُمَا فِي اللَّفْظِ مُؤْتَلِفَانِ، وَلَكِنَّهُمَا فِي النِّيَّةِ وَالتَّقْدِيرِ مُخْتَلِفَانِ.

مُبَيَّطٌ وَمُسَيَّطٌ، إِنْ صَغَرْتَهُمَا قَلْتَ مُبَيَّطٌ وَمُسَيَّطٌ عَلَى لَفْظِ التَّكْبِيرِ سِوَاهُ.<sup>18</sup>

5- وَقَالَ السَّخَاوِيُّ:

وَمَا حَرْفٌ يَلِيهِ الْفِعْلُ لَمْ يَجْزُومًا وَمَرْفُوعًا

وَيَنْصِبُ بَعْدَهُ أَيْضًا وَكُلُّ جَاءَ مَسْمُوعًا

هُوَ "لَا" الَّتِي فِي "لَا تَأْكُلِ السَّمَكَةَ وَتَشْرَبِ اللَّبْنَ".<sup>19</sup>

6- وَمَنْ ذَلِكَ مَا أَنْشَدَهُ أَبُو عَلِيٍّ فِي تَذَكْرَتِهِ:

لَا تَقْنَطَنَّ وَكُنْ فِي اللَّهِ مُحْتَسِبًا فَبَيْنَمَا أَنْتَ دَا يَأْسٍ أَنْتَى الْفَرْجَا

الإشكال: نصبه "ذا" وحقه الرفع، لأنه خبر المبتدأ الذي هو "أنت".

والحل: أنه خبر "كان" المضمر، تقديره: فبينما كنت ذا يأس.<sup>20</sup>

7- وَمِنْهُ مَا أَنْشَدَهُ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ:

أَكَلْتُ دَجَاجَتَانِ وَبَطَّتَانِ كَمَا رَكِبَ الْمُهَلَّبُ بَعْلَتَانِ

الإشكال: رفعه ل (دجاجتان وبطتان) وبعلتان) وحقهم النصب لأنهم مفعولات به.

والحل: الكلمات ليست مثناة، بل مفردة مؤلفة من: (دجاج تان) و (بط تان) و (بغل تان) والتان تعني

التاجر.<sup>21</sup>

8- وَمَنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ:

عَاقَتِ الْمَاءَ فِي الشِّتَاءِ فُقُلْنَا بِرِدِّيهِ تُصَادِفُهُ سَخِينَا

الإشكال: كيف يكون التبريد سبباً لمصادفته سخينا؟

والحل: أن الأصل بل رديه، ثم كُتِبَ عَلَى لَفْظِ الْإِلْغَازِ.<sup>22</sup>

9- وَمَنْ ذَلِكَ قَوْلُ الشَّاعِرِ:

<sup>18</sup> السيوطي، الألفاظ النحوية وهو الكتاب المسمى (الطرار في الألفاظ)، ص 25؛ الزمخشري، المحاجة بالمشاكل النحوية، ص 166.

<sup>19</sup> السيوطي، الألفاظ النحوية وهو الكتاب المسمى (الطرار في الألفاظ)، ص 39.

<sup>20</sup> ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف، الألفاظ النحوية، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دمشق: دار الكتاب العربي، 1997، ص 29.

<sup>21</sup> ابن هشام الأنصاري، الألفاظ النحوية، ص 33.

<sup>22</sup> السيوطي، المزهر في علوم اللغة العربية وأنواعها، ج 1، ص 588.

سَتَعْلَمُ أَنَّهُ يَأْتِيكَ بِكَرٍ وَأَنَّ أَحْوَكَ فِيهِ مِنَ اللَّعُوبِ  
الإشكال: جرّه "بكر" وحقّه الرّفغ على أنّه فاعل الفعل الذي هو "يأتي"، ورفع "أخوك" وحقّه النّصب على أنّه اسم "أنّ".

والحلّ: أن الاسم "بكر" جرّ بجرف الجرّ الكاف الذي ألصق بالفعل "يأتي" للإلغاز. ورفع الاسم "أخوك" لأنّه فاعل الفعل الذي هو "أنّ" المأخوذ من الأنين، فهو فعل وليس حرفاً مشبّهًا بالفعل كما يُتوهم.<sup>23</sup>  
10- ومن ذلك قول الشاعر:

أبلكوزُ تشربُ قهوةً بابليةً لها في عظام الشاربين ديبب  
الإشكال: رفعه "الكوز" وحقّه الجر على أنه مجرور بجرف الجر "الباء"، والهمزة للاستفهام.  
والحلّ: أن الهمزة ليست للاستفهام، والباء ليست حرف جر، والكوز ليس إناء للشرب. بل هو تركيب من كلمتين؛ الأولى: "أبَلَّ" فعل الأمر من "أبَلَّ" من مرضه أي: نجا منه. والثانية: "الكوز" اسم علم منادى مبني بأداة نداء محذوفة، والتقدير "يا كوز".<sup>24</sup>

## الفصل الثاني:

### 2. الألغاز الفقهية:

#### 2.1 تعريف الألغاز الفقهية:

والألغاز الفقهية ضرب من الألغاز، ولقد كان حظّ الفقه منها وفيراً، وهي الألغاز التي يتوخّى فيها المتكلّم إخفاء وجه حكم شرعيّ/فقهيّ لأجل امتحان المخاطب أو هي الألغاز التي تتضمن حكماً شرعيّاً/فقهياً تضمّنًا خفيّاً، يطلب توضيحه في الجواب مع الإيجاز غالباً.  
ومن ضروب الألغاز ما سرّده الرواة قديماً تحت عنوان (فتيا فقيه العرب) بقصد الألغاز والتّعمية، وقد نقل السيوطي عن التبريزي في تهذيبه أن فقيه العرب هو الحارث بن كلدة، لكن المشهور من لقب الحارث أنه حكيم العرب أو طبيبها، ولم يشتهر بين القوم باسم الفقيه، فيقول السيوطي موضّحاً الغموض وحالاً الإشكال في هذه الشبهة: أنه أطلق على طبيب العرب لاشتراكهما في الوصف بالفهم والمعرفة.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> ابن هشام الأنصاري، جمال الدين أبو محمد عبد الله: ألغاز ابن هشام في النحو. ص 24

<sup>24</sup> ابن هشام الأنصاري، جمال الدين أبو محمد عبد الله: ألغاز ابن هشام في النحو. ص 22، 23.

<sup>25</sup> السيوطي، الزهر في علوم اللغة العربية وأنواعها، ج 1، ص 638.

ثم أصبح فقيه العرب فيما بعدُ شخصاً رمزياً تستند إليه كل فتوى دقيقة أو جواب لغز بارع، فيقول السيوطي بهذا الصدد: أنه ليس مراد ابن خالويه والحريري بفقيه العرب شخصاً معيناً، إنما هم يذكرون ألغازاً ومعميات وينسبونها إليه، وهو مجهول لا يعرف ونكرة لا تعرف.<sup>26</sup>

وأما اللغز في الفقه فهو أسلوب معقد ذو طابع خاص يستعمله الفقهاء من أجل المبارزة وشحذ العقول وصقل الأذهان، وهذه الألغاز تتطلب معرفة كبيرة بالفقه وبتفاصيله، هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن علم الألغاز يُتيح فرصة ذهبية لطرح بعض الحوادث الدقيقة، وبحث بعض الفروع الفقهية، كما يساعد على افتراض بعض الوقائع التي يمكن أن تحدث.<sup>27</sup>

والألغاز الفقهية وسيلة لشحذ العقول وصقل الأذهان، وطريقة تعليمية وترفيهية مفيدة، وهذا الضرب من التعبير مما يقوي العقل ويزيده تدريباً، ويكسب صاحبه خبرة عند التمرن بها.<sup>28</sup>

## 2.2 مشروعية الألغاز الفقهية:

يقول القاضي ابن فرحون في مقدمة كتابه (درّة العوّاص) مدللاً على مشروعية الألغاز: والعمل بها ثابت في الصحيح، وهي في البخاري نص صريح، ففي البخاري: باب طرح الإمام المسألة على أصحابه يختبر ما عندهم من العلم.

فذكر من حديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إِنَّ مِنْ الشَّجَرِ شَجْرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَإِنَّهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ حَدِيثُونِي مَا هِيَ؟ قَالَ: فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ الْبَوَادِي، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّحْلَةُ فَاسْتَحْيَيْتُ، ثُمَّ قَالُوا: حَدِيثُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هِيَ؟ فَقَالَ: هِيَ النَّحْلَةُ. وهذا لفظ البخاري.<sup>29</sup>

وفي الموطأ من رواية ابن القاسم قال عبد الله: فَحَدَّثْتُ عُمَرَ بِالَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِي فِي ذَلِكَ فَقَالَ: لَأَنْ تَكُونَ قُلْتَهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ.

<sup>26</sup> عرفة، محمود عزت، الألغاز في الأدب العربي، مجلة الرسالة، العدد 567.

<sup>27</sup> أغرابي، نجيب، القاضي برهان الدين بن فرحون وجهوده في الفقه المالكي، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2000، ص 244.

<sup>28</sup> حميش، منهج الألغاز وأثره في الفقه الإسلامي، ص 2.

<sup>29</sup> البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دمشق: دار ابن كثير، 2002، ص 27، رقم الحديث: 62.



ووجه الاستدلال من الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل اللغز مع أصحابه، فدل ذلك على جوازه، لأنه لو لم يجز لما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن بشرط بيانه كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم.

قال العلماء: في هذا دليل على أنه ينبغي للعالم أن يمرّن أصحابه بإلقاء المسائل العويصات ليختبر أذهانهم في كشف المعضلات وإيضاح المشكلات.

وفي هذا الحديث فوائد منها:

أ- استحباب إلقاء العالم المسألة على تلامذته ليختبر أفهامهم ويمتحن أذهانهم بما يخفى مع بيانه لهم إن لم يفهموه ويرغبهم في الفكر.

ب- التحريض على الفهم في العلم، ولهذا بؤب عليه الإمام البخاري: باب الفهم في العلم.

ت- فيه جواز اللغز مع بيانه، وفيه أيضاً دليل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يقصد الإلغاز في كلامه في بعض الأحيان شحذاً لهم أصحابه وأذهانهم.

ث- فيه إشارة إلى أن الملغز يتفطن له مع وجود قرائن الأحوال الواقعة عند السؤال.

إذاً فهذا الحديث النبوي الشريف يعتبر مستنداً شرعياً يجيز العمل بالألغاز، فكان دافعاً لبحث

العلماء في هذا الفن.<sup>30</sup>

### هل يوجد شيء من الألغاز في القرآن الكريم؟

لقد رأينا كيف استخدم النبي صلى الله عليه وسلم الألغاز لتعليم أصحابه وشحذ هممهم، ولكن

هل يوجد شيء من الألغاز في القرآن الكريم؟

جواباً عن هذا السؤال يقول ابن الأثير: ولقد تأملت في القرآن الكريم فلم أجد فيه شيئاً منها، ولا

ينبغي أن يتضمّن منها شيئاً، لأنه لا يُستنبط بالحَدْسِ والحَزْرِ كما تستنبط الألغاز.<sup>31</sup>

### 2.3 شروط العمل بالألغاز الفقهية:

<sup>30</sup> ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم المالكي، درة الفواص في محاضرة الخواص، تحقيق: محمد أبو الأجناف، القاهرة: دار التراث، ص 63؛ خامرة، الألغاز الفقهية دراسة موضوعية كتاب درة الفواص في محاضرة الخواص لابن فرحون-نموذجاً-، ص 34؛ حميش، منهج الألغاز وأثره في الفقه الإسلامي، ص 17.

<sup>31</sup> ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، القاهرة: دار تحفة مصر، ج 3، ص 84؛ حميش، منهج الألغاز وأثره في الفقه الإسلامي، ص 19.

الألغاز الفقهية لا يحكم بجواز العمل بها على وجه الإطلاق، بل هناك شروط إذا ما توقرت جاز العمل بها، إذا نقول يشترط لجواز العمل بالألغاز الفقهية ما يلي؛

١- أن تكون الألغاز الفقهية قد أثرت من قبل من يُتقن العلوم الشرعية، ويُقدر على حلّها وكشف غموضها.

٢- أن تكون فيما هو محقق الوقوع، أما ما هو مستحيل الوقوع أو نادر الوقوع فقد كره جمع من السلف مثل ذلك.

٣- أن لا يُحدّث عنها بحضرة العوام، لئلا تكون سبباً في تشكيكهم وإضلالهم.

٤- أن يجتريز فيها عن المغالاة في الإلغاز والتعمية بحيث لا يتنبّه إليه حتى الذكي اللوذعي.

٥- أن يأتي المتكلّم بحلها حلاً وافياً، وتوضيحها توضيحاً كافياً أخيراً.

٦- أن يكون الهدف من طرح الألغاز الفقهية هو الترغيب في الفهم الدقيق و التبصّر وتعليم شيء من العلم، لا التفاخر على الزملاء ولا تعجيزهم وتحقيرهم.<sup>32</sup>

#### 2.4 الأمثلة على الألغاز الفقهية:

أ- ما أفضل المياه؟ ويلغز له بوجه آخر فيقال: أي ماء لم ينزل من السماء ولم يخرج من الأرض ولم يُعصّر من الشجر ويجوز به الوضوء؟

ما نبع من أصابعه صلى الله عليه وآله وسلّم.<sup>33</sup>

ب- أيّ طهارة توجب الطهارة؟

إنها الطهارة الحاصلة عن انقطاع دم الحيض والنفاس.<sup>34</sup>

ت- أيّ وعاء متنجس يطهر بغير غسل؟

هو الوعاء الذي فيه خمر، يطهر إذا انقلب خلاً بغير غسل.

ث- أيّ حيوان يطهر دمه إذا تغير؟

هو الغزال، فإن دمه إذا تغير وصار مسكاً يصير طيباً طاهراً.

ج- أيّ طاهر يخرج بين نجسين؟

<sup>32</sup> حميش، منهج الألغاز وأثره في الفقه الإسلامي، ص 2.

<sup>33</sup> ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم، الأئسياء والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دمشق: دار الفكر، ط 4، 2005، ص 466؛ ابن الشحنة الحنفي، أبو الوليد إبراهيم بن محمد بن أبي الفضل، ألغاز الحنفية لابن الشحنة المسمى (الذخائر الأشرافية في ألغاز الحنفية)، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2014، ص 5.

<sup>34</sup> حميش، منهج الألغاز وأثره في الفقه الإسلامي، ص 51.

- هو اللَّبَنُ، يخرج من بين فرثٍ (وهو مافي الكرش من الثَّقَل) ودم.
- ح- رجل خرج إلى السوق يشتري لزوجته طعاماً، فرجع فوجد عندها رجلاً، فقالت: اخرج واقعد عند باب الدار، فإنك صرت عبدي وهذا زوجي.
- هذه امرأة زوّجها أبوها من عبده، فلما خرج إلى السوق مات أبوها، فورثت العبد، فبطل النكاح، وكانت حاملاً منه، فوضعت الحمل وتزوّجت برجل آخر من ساعتها.
- خ- رجل كان يلعب بالكرة فوقع في جورة فحلف ألا يخرجها هو ولا غيره، ثم أراد إخراجها من غير أن يحنث، فهل لذلك وجه؟
- يأتي بقربة ماء فتصب في تلك الجورة، فتخرج الكرة بنفسها ولا حنث عليه بذلك.
- د- رجل أكل مع زوجته تمرّاً ووضع النوى في محل واحد، ثم حلف على زوجته أن تعزل نوى تمره من نوى تمرها، فكيف تفعل؟
- تُلقي بالنوى مفرّقاً في أماكن متباعدة، فيعزل النوى عن بعضه.<sup>35</sup>
- ذ- رجل أتى إلى امرأته بكيس، فقال: إن حلّلتني فأنت طالق، وإن قصصتني فأنت طالق، وإن لم تُخرّجني ما فيه فأنت طالق، فأخرجت ما في الكيس ولم يقع الطلاق؟
- فقل: إن الكيس كان فيه سكر أو ملح فوضعت في الماء فذاب ما فيه.<sup>36</sup>
- ر- امرأتان التقتا برجلين قالتا لهما: مرحباً بابنينا وزوجينا وابني زوجينا!
- وذلك أن كل واحد منهما تزوج بأمر الآخر فهما ابناهما وزوجاهما وابنا زوجيهما.<sup>37</sup>
- ز- أيّ امرأة أخذت ثلاثة مهور من ثلاثة أزواج في يوم واحد؟
- هي امرأة حامل طلقت ثم وضعت، فلها كمال المهر، ثم تزوجت وطلقت قبل الدخول، ثم تزوجت فمات.<sup>38</sup>

### الخاتمة

من خلال بحثنا هذا؛ نستنتج أن كل الأفكار التي وردت فيه تؤكد الهدف الرئيسي من الألغاز، وفيه أيضاً أن للألغاز دورٌ في صقل الذهن والفكر وشحذ الهممة، وإحياء التراث القديم، وعلى الرغم من ذلك فإننا لم نجد من يتكلم عن هذا البحث إلا قليلاً، ومن خلاله نتعرف على الألغاز وعلى مكانتها في تراثنا الإسلامي،

<sup>35</sup> كمال، الأحاجي والألغاز الأدبية، ص 57-58.

<sup>36</sup> ابن نجيم الحنفي، الأئمة والنظار، ص 470.

<sup>37</sup> النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج 3، ص 161.

<sup>38</sup> ابن نجيم الحنفي، الأئمة والنظار، ص 496، حميش، منهج الألغاز وأثره في الفقه الإسلامي، ص 56.

وقد كانت دراسة اللغز في اللغة دراسةً شاملةً للكلمة من جميع النواحي، وقد دُكر البحث مرادفات اللغز والألغاز ذات الصلة به وبين الفرق بينها بشكلٍ دقيق، وامتاز البحث بذكر أنواع الألغاز من جهات مختلفة، وتنبه البحث على أنه لا يوجد شيء من الألغاز في القرآن الكريم، وكانت الأمثلة منتقاةً بشكلٍ جيد بحيث يسهل على القارئ فهمها.

كما أنه لم يتم العثور على الألغاز في الأدب العربي القديم، لكنه تطور لاحقاً واكتسب شعبية بالتوازي مع زيادة مستوى الثقافة والازدهار، ويشار إلى أن علماء اللغة والفقهاء العرب أدرجوا في دراستهم اللاشيء من أجل اختبار معرفة الجمهور وفهمه، فإن هؤلاء الأفراد يسلطون الضوء أيضاً على مهاراتهم الخاصة من خلال الإشارة إلى مفهوم أو اسم أو شيء من خلال التلاعب بالألغاز والأوصاف الدقيقة. ومع ذلك، يسود الاحتكار في مثل هذه القصائد، التي لا تُعرف إجابتها على الفور من قبل الجميع، وتفتقر إلى العاطفة والإثارة التي يجب أن تكون في القصيدة لأنها تدفع المرء إلى التفكير. وقال بعض العلماء المهمين مثل الماوردي: "التعامل مع الألغاز محجوز لمن لا عمل له". وينتقدون تعامل العلماء مع الألغاز بمثل هذه التعبيرات.

وأخيراً من خلال اطلّاعي على كتب الألغاز وجدت أن هناك مخطوطات كثيرة في الألغاز تنتظر من يَنْفِضُ الغبارَ عنها بتحقيقها وإخراجها إلى النور.

#### KAYNAKÇA

- Akay, Sedat, "Arap Edebiyatında Lugaz Sanatı Ve Literatüründen İlginç Örnekler" *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Prof. Dr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu Armağanı, 5/3(2022), 1536-1553.
- 'Arafe, Maḥmud 'İzzet. "el-Elğaz fi'l-Edebi'l-'Arabi" *Mecelletu'r-Risâle*, say. 568, (1944), 1-18.
- Ağrâbi, Necibe. *el-Kadi Burhânüddîn b. Ferhûn ve Cuḥuduhu fi'l-Fıkhi'l-Mâlikî*. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve ş-Şuûnu' l-İslamiyye, 2000.
- Bağdadi, Abdulkadir b. Ömer. *Hızanetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbabi Lisani'l-Arab*. Thk: Abdüsselam Muḥammed Harun, Kâhire: Mektebetu el-Ḥânci, 3. Baskı, 1997.
- Buḥâri, Ebu Abdillâh Muḥammed b. İsmail. *Saḥîhu'l-Buḥâri*. Beyrut: Daru ibn Kesir, 2002.
- Cevherî, İsmâil b. Ḥammâd. *es-Sıḥâḥ Tâcü'l-luğa ve Sıḥâḥu'l-'Arabiyye*. Thk: Aḥmed Abdulğafur 'Attâr, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayyin, 4. Baskı, 1987.
- Durmuş, İsmail, "Lugaz". *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, C. 27, s.s. 221-222. 2003.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbü'l-Luğa*. Thk: Muḥammed 'aved Mür'ib, Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Meccüddîn Muḥammed b. Ya'küb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 8. Baskı, 2005.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi. *Keşf ez-Zunûn 'an Esâmî el-Kutub ve'l-Funûn. Beğdad*: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941.
- Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk: Abdülhamid Hındavi, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hâmire, 'Ellâl. *el-Elğazu'l-Fıkhiyye Dirâse Mevzü'yye Kitâb Dürretü'l-Ğavvâs fi Muhâdarati'l-Havâs li ibn Ferhûn Nemuzecen*. Cezayir: Ahmad Dırâye Üniversitesi, Risale Master, 2016-2017.
- Hâmiş, Abdülhak. *Menhec'l-Elğaz ve Eserühü fi'l-Fıkhi'l-İslâmi*. Kulliyetü'ş-Şer' ve-d-Dirâsâtu'l-İslâmiyye. Şarîke Üniversitesi, tsz.
- Ḥarîrî, Ebû Muḥammed Kâsım b. Alî. *Maḳâmâtu'l-Ḥarîrî*. Beyrut: Daru Beyrut, 1978.
- İbn Abdürabbih el-Endelüsî, Aḥmed b. Muḥammed. *el-'İkdü'l-Ferîd*. Thk: Abdülmecid et-Terhîni, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Düreyd el-Ezdî, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen. *Cemheretü'l-Luğa*. Thk: Remzi Münir Ba'lebeki, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayyin, 1987.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrâhîm el-Mâlikî. *Dürretü'l-Ğavvâs fi Muhâdarati'l-Havâs*. Thk: Muḥammed Ebü'l-Ecfân, Kâhire: Daru't-Turâs, tsz.
- İbn Hişâm el-Ensâri, Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf. *el-Elğazu'n-Nahviyye*. Thk: Muvaffek Fevzi el-Cebr, Dımaşk: Daru'l-Kitabi'l-Ârabi, 1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Faḍl Cemâluddîn Muḥammed b. Mükerrrem el-İfrîki el- Mısırî. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Daru'l-Mearif, 1119.
- İbn Nuceym el-Ḥanefî, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*. Thk: Muḥammed Mutî'

- el-Hafız, Dimaşk: Daru'l-Fıkr, 4. Baskı, 2005.
- İbn. Fâris, Ebü'l-Hüseyn Aḥmed b. Zekerıyyâ. *Mu'cemü Meḳâyîsi'l- Luğa*. Thk: Abdusselam Harun, Dimaşk: Daru'l-Fıkr, 1979.
- \_\_\_\_\_, Ebü'l-Hüseyn Aḥmed b. Zekerıyyâ. *Mücmelü'l-Luğa*. Thk: Züheyr Abdulmuḥsin Sultan, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2. Baskı, 1986.
- İbn. Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Ebnâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*. Tahk: İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sâdir, 1978.
- İbnü'l-Esîr, Dıyâüddîn Nasrullâh b. Muḥammed. el-Meşelü's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir. Thk: Aḥmed el-Hufî, Kâhire: Daru Nehdetü Mısır, Tsz.
- İbnü's-Şıḥne el-Ḥanefî, Ebü'l-Velîd İbrahim b. Muḥammed b. Ebü'l-Fazl. *Elğazu'l-Ḥanefiye*. Kâhire: el-Mektebetul Ezheriye li't-Turas, 2014.
- İbşîhî, Bahâüddîn Ebü'l-Fetḥ Muḥammed b. Aḥmed b. Manşûr. *el-Müstetraf fî Külli Fennin Müstezraf*. Thk: İbrahim Salih, Beyrut: Daru Sâdir, 1999.
- Kannevcî, Şiddîk b. Ḥasan. *Ebcedü'l-'Ulûm*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- Kemâl, Abdülhey, *el-Eḥâci ve'l-Eğazi'l-Edebiyye*. Nâdi et-Tâifu'l-Edebi, 2. Baskı, 1401.
- Kılıç, Muhammed Tayyib, "Bir Fıkıh Edebiyatı Türü Olarak Elğaz-ı Fıkhiyye (Fıkıh Bilmeceleri)" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 17, sayı 1, 2015.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali, *Edebu'd-duyâ ve'd-dîn*, Bağdat: Dâru'l-Haremeyn, 1983.
- Murtazâ ez-Zebîdî, Muḥammed b. Abdirrezzâk el-Ḥüseynî. *Tacü'l-Arus min Cevahirü'l-Kamus*. Kuveyt: Matba'atü Ḥükümeti'l-Küveyt, 1975.
- Nüveyrî, Şihabuddin Aḥmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünuni'l-Edeb*. Thk: Ḥasan Nuruddin, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Okur, Hüseyin, "Fıkıhta Bir Anlatım Yöntemi Olarak Lugaz", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 9, s. 42, Şubat 2016.
- Râfî, Mustafâ Şâdik. *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Sâhib b. Abbâd, İsmâîl. *el-Muḥîṭ fi'l-Luğa*. Thk: Muḥammed Ḥasen el Yâsin, Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1994.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Elğazu'n-Nahviyye*. Thk: Taha Abdurrauf Sa'd, Kâhire: el-Mektebetul Ezheriye li't-Turas, 2003.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğati'l-Arabiyyeti ve Envâ'ihâ*. Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Asriyye, 1986.
- Toprak, Faruk, "Klasik Arap Şiirinde Lugaz" *Nüşa*, Yıl: I, Sayı: 3, Güz 2001, 97-110.
- Usta, İbrahim, "Arap Literatüründe "Luğaz " Kültürü", *Doğu Araştırmaları*, 10, 2012/2, 159-170.
- Uzun, Mustafa İsmet, "Lugaz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/lugaz#2-turk-edebiyati> (06.05.2023).
- Zemaḥşerî, Ebü'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer b. Aḥmad. *el-Muḥâce bi'l-Mesâil' n-Nahviyye*. Thk: Behice Bâkır el-Ḥeseni, Bağdat: Metba'etu Es'ed, 1973.

Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer b. Aḥmad. *Esâsü'l-Belâga*. Thk: Muḥammed Basıl  
'Uyun's-Sud, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zihni Efendi, Hacı Mehmed, *Elgâz-ı Fıkhiyye*, İstanbul: Kasabar Matbaası, 1309.

T.C.  
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
2011